

ifa-Edition Kultur und Außenpolitik

Diaspora

Netzwerke globaler Gemeinschaften

WIKA-Report (Band 3)

Caroline Y. Robertson-von Trotha (Hg.)

WIKA-Report (Band 3)

Diaspora – Netzwerke globaler Gemeinschaften

WIKA-Report (Band 3)

ZAK | Zentrum für Angewandte Kulturwissenschaft und Studium Generale
Centre for Cultural and General Studies

Herausgeberin

Prof. Dr. Caroline Y. Robertson-von Trotha

Vorsitzende des Wissenschaftlichen Initiativkreises Kultur und Außenpolitik (WIKa) und
Direktorin des ZAK | Zentrum für Angewandte Kulturwissenschaft und Studium Generale
am Karlsruher Institut für Technologie (KIT)

Rüppurrer Straße 1a, Haus B

D-76137 Karlsruhe

In Kooperation mit dem

ifa (Institut für Auslandsbeziehungen e. V.)

Charlottenplatz 17

D-70173 Stuttgart

Postfach 10 24 63

D-70020 Stuttgart

info@ifa.de

www.ifa.de

Der WIKa-Report ist gefördert durch das ifa (Institut für Auslandsbeziehungen e. V.).



Diaspora – Netzwerke globaler Gemeinschaften

herausgegeben von
Caroline Y. Robertson-von Trotha

in Kooperation mit dem
ifa (Institut für Auslandsbeziehungen)
Stuttgart und Berlin

Redaktion und Lektorat: Janina Hecht und Christine Wölfle
Bildnachweis Umschlag: Omas Teppich bei Renata in Berlin,
aus dem Projekt *Povratak u Zavičaj*;
© Marija Heinecke 2011.
Satz und Gestaltung: Kristina Pruß

Die Inhalte der abgedruckten Texte geben nicht unbedingt die Meinung der Herausgeberin wieder. Die Rechte an Bildern und Texten liegen, sofern nicht anders angegeben, bei den jeweiligen Fotografinnen und Fotografen und bei den Autorinnen und Autoren.

Impressum



Karlsruher Institut für Technologie (KIT)
KIT Scientific Publishing
Straße am Forum 2
D-76131 Karlsruhe

KIT Scientific Publishing is a registered trademark
of Karlsruhe Institute of Technology.
Reprint using the book cover is not allowed.

www.ksp.kit.edu



*This document – excluding the cover, pictures and graphs – is licensed
under a Creative Commons Attribution-Share Alike 4.0 International License
(CC BY-SA 4.0): <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en>*



*The cover page is licensed under a Creative Commons
Attribution-No Derivatives 4.0 International License (CC BY-ND 4.0):
<https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/deed.en>*

Print on Demand 2019 – Gedruckt auf FSC-zertifiziertem Papier

ISBN 978-3-7315-0813-7

DOI 10.5445/KSP/1000084128

Inhaltsverzeichnis

Grußwort Martin Roth	I
Vorwort Ronald Grätz	III
Diaspora. Ein unterschätztes Thema Caroline Y. Robertson-von Trotha	1
Über das Leben von Geflüchteten, oder Eine Notiz zur <i>conditio humana</i> Hande Birkalan-Gedik	7
Ist die Zukunft diasporisch? Konzeptionelle Überlegungen zu Global Communities als neue gesellschaftliche Ordnungsformen Gregor Arnold, Tobias Boos, Anton Escher und Marie Karner	23
Vom Auslandsdeutschtum zur deutschen Diaspora. Kulturelle Wechselwirkungen zwischen Heimat und Ferne Gerd Ulrich Bauer	31
Das diasporische Moment in den Kooperationen der auswärtigen Kulturpolitik Annika Hampel	43
In transkulturellen Netzwerken zusammenarbeiten. Zivilgesellschaftliche Organisationen als Partner in der internationalen Kulturarbeit Swenja Zaremba	51
Die Kunst der diasporischen Erfahrung. Eine Ästhetik aus dem Erleben der Zwischenlage Marie-Hélène Gutberlet	69
<i>Maliens de Paris</i> Fotografien von Fatoumata Diabaté	77
Politisierter Diaspora-Nationalismus: Ein neues Phänomen? Jannis Panagiotidis	89
Politisierter Fern-Nationalismus am Beispiel der türkeistämmigen Diaspora in Deutschland Yaşar Aydın	97

Strukturen der Teilhabe. Zur Ausgangslage der polnischen Diaspora in Deutschland Kamila Schöll-Mazurek	109
<i>Povratak u Zavičaj</i> . Bilder einer Heimreise Marija Heinecke	125
<i>Povratak u Zavičaj</i> Fotografien von Marija Heinecke	131
Filmemacher des Terrors. Die Bildpropaganda des globalen Dschihad Asiem El Difraoui	147
Radikalisierungsprävention am Beispiel des Salafismus Wiebke Steffen	161
Blick ins Innere einer Parallelgesellschaft. Zur Lage junger Migranten Beqë Cufaj	175
<i>Syria on the Move</i> Fotoprojekt des Vereins SocialVisions	179
Syria on the Move – Lawein Al-Azim? Über den Einsatz von Fotografie als Erkenntnis- und Ausdrucksmedium Anja Pietsch	191
Zu den Bildstrecken. Diaspora im Blickfeld der Fotografie	201
Nachruf auf Bernd Thum	207
Der Wissenschaftliche Initiativkreis Kultur und Außenpolitik (WIKa) Gudrun Czekalla	209

Grußwort

Sich Kultur als vitales und dynamisches Gefüge vorzustellen, bedeutet, dass es viel zu tun gibt: Kultur muss gleichermaßen gepflegt und gefördert, aufrechterhalten, geschätzt, geschaffen, gelebt und vermittelt werden. Das ifa (Institut für Auslandsbeziehungen) hat an diesen Aufgaben fundamentalen Anteil. Den Fokus auf den internationalen Kulturaustausch gerichtet, wird die Kulturarbeit zur politischen Tätigkeit. Als solche ist die Auswärtige Kultur- und Bildungspolitik (AKBP) ein nicht zu unterschätzendes Element der Außenpolitik und unterstützt deren Ziele eines friedlichen, gestärkten und langlebigen Europas.

Bildung, Austausch und Dialog sind die zentralen Instrumente einer wirkmächtigen ‚Cultural Diplomacy‘. Der Wissenschaftliche Initiativkreis Kultur und Außenpolitik (WIKa) des ifa realisiert Bildung, Austausch und Dialog im Themenfeld der internationalen Kultur- und Bildungspolitik in fortlaufenden Tagungen und wissenschaftlichen Workshops, in der Heranbildung von Netzwerken, in der Veröffentlichung von Publikationen sowie in der Unterstützung des wissenschaftlichen Nachwuchses in Forschung und Lehre.

Wie die vorliegende Publikation offenbart, widmete sich der WIKa in den vergangenen Jahren intensiv dem Phänomen der Diasporagemeinschaft. Untersucht und analysiert wurden unterschiedliche Formen migrantischer Gemeinschaften und ihre länder- und kulturenübergreifenden Netzwerke unter anderem als Konzept von Transnationalität. Höchst unmittelbar können Diasporagemeinschaften Scharnierstellen des Kulturaustauschs bilden. Gerade nach Vorgängen wie dem geplanten Ausstieg des Vereinigten Königreichs aus der Europäischen Union ist es für Europa bedeutender und wertvoller denn je, seine Ideen und Werte vertreten zu wissen, seine Kräfte zu bündeln und energisch auf seinem Fortbestehen zu insistieren. Europa bedeutet Freiheit und Frieden – die diasporische Erfahrung kann dies gegenwärtig machen.

Die Vision eines friedlichen und chanceneröffnenden Europas definierte sehr offenkundig den Ausgangspunkt zahlreicher individueller Entscheidungen zur Migration. Für die Verwirklichung dieser Vision und die Entfaltung jeder offenen und produktiven Diasporagemeinschaft braucht es aber auch gelingende Aufnahmegesellschaften. Die Folgen missglückter Integration werden bereits erkennbar in Radikalisierungen und (Fern-)Nationalismen. Die gegenwärtigen Entwicklungen in Europa erinnern uns daran, welche Bedeutung es hat, die Menschen in den Gesellschaften

ihres direkten Lebensumfelds ankommen zu lassen und sie mitzunehmen in eine gemeinsame Zukunft. Gerade hier liegen große Ressourcen der internationalen Kultur- und Bildungspolitik. Es geht ihr um nichts Geringeres als die Vision und Umsetzung eines friedlichen, freiheitlichen und toleranten Zusammenlebens.

Als gutes Zeichen nehme ich in diesem Zusammenhang erfreut zur Kenntnis, dass die aus Schottland stammende Vorsitzende des WIKA und der aus Brasilien stammende Generalsekretär des ifa einen Schwaben aus London holten, um ihren Band *Diaspora – Netzwerke globaler Gemeinschaften* mit einem Grußwort zu eröffnen. Ich beglückwünsche Caroline Y. Robertson-von Trotha und Ronald Grätz zu diesem gedankenreichen und wichtigen WIKA-Projekt.

Prof. Dr. Martin Roth (†)

**Präsident des ifa (Institut für Auslandsbeziehungen) 2017,
ehemaliger Direktor des Victoria and Albert Museum, London**

Vorwort

Menschen in der Diaspora leben mit gemeinsamer kultureller Herkunft in einem anderen (nicht notwendig fremden) kulturellen Kontext. Wir sprechen von jüdischer Diaspora wie von deutschen Minderheiten, von polnischer Community oder türkischen Stadtteilen.

Diesen Beschreibungen gemeinsam sind verschiedene Annahmen. Zum einen, dass die kulturelle Identität diese Gruppen intern strukturiert und stabilisiert (Sprache, Religion, Werte und Riten), diese so geschützt wird und sich relativ zuverlässig erhält im realen Lebenskontext. Dahinter steht weiterhin die Vermutung, dass Kulturen sich zwar verändern, aber einen konstanten Kern bewahren – auch über Generationen hinweg und unabhängig von ihrem Ort. Ob dem wirklich so ist, hängt sehr von der kulturellen Prägung und vom ‚fremdkulturellen‘ Kontext ab. Länder wie Australien, Kanada, die USA oder Brasilien entwickeln dadurch, dass sie vor allen Dingen von einer Einwanderungsgeschichte geprägt sind, einen Melting-Pot-Effekt, der bei einer Reihe von Gruppen dazu führt, dass bereits die erste Generation, also die in der anderen Kultur Geborenen, sich der eigenen Lebenswelt verbundener fühlen als der Herkunftskultur ihrer Eltern – es ergibt sich bestenfalls eine Balance zwischen beiden.

Damit verbunden ist in solchen Gesellschaften auch ein gesellschaftliches Narrativ der Integration und Gleichheit aller, die dort leben. Etwa im amerikanischen Raum findet dieses Narrativ seinen Ausdruck in dem Verständnis: Wenn du in den USA geboren bist, bist du Amerikaner. Das schafft Heimat, Akzeptanz und Wertschätzung. Idealerweise verstehen diese Menschen sich dann als Brücke zwischen der Herkunftskultur ihrer Eltern und der eigenen Lebenswelt.

Es gibt aber auch Gruppen, die im fremdkulturellen Kontext Enklaven bilden und auch die Sprache des Gastlandes, geschweige denn seine Werte und Lebensweisen, nicht übernehmen oder sich in einem ‚Mischmasch‘ einrichten, der weder der Erwartungshaltung der Eltern an Kulturbewahrung und -pflege durch ihre Kinder noch der aufnehmenden Gesellschaft in Sachen Integration entspricht. Dann ist Diaspora ein ‚Third Space‘, negativ erlebt ein Niemandsland. Es wird keine Brücke gebaut, sondern nur eine Anschlusslosigkeit zu beiden Kulturen erlebt. Ob Melting Pot oder Enklave – beide Formen sind möglich, wenn sie der kulturellen Selbstbestimmung und Selbstdefinition entsprechen.

Eine weitere Dimension ergibt sich, wenn z. B. die Künstlerinnen und Künstler eines Landes in ‚den Westen‘ abwandern. Was passiert mit Ländern, die durch Migration die kreativen Zentren ihrer kulturellen Produktion und damit wichtige Träger ihrer Kultur verlieren? Und wie gelingt es umgekehrt den Akteurinnen und Akteuren der künstlerischen Produktion in der fremden Kultur Fuß zu fassen und sich eine materielle Lebensgrundlage zu sichern, um sich als kulturelle Brückenbauer und Botschafter tatsächlich Geltung verschaffen zu können? Empfinden beispielsweise die Länder Afrikas ihre Künstler als Botschafter?

Was bedeutet das für die Auswärtige Kultur- und Bildungspolitik? Das Konzept und die Potenziale der Diaspora im Rahmen der Auswärtigen Kulturbeziehungen sind nicht ausgereizt. Wir müssen verstehen, welche – teils sehr verschiedenen – Narrative eine Diaspora bewegt, und sie einbetten in den globalen Kommunikationskontext des digitalen Zeitalters, in eine multikulturelle Gesellschaft, sie verstehen als Phänomen einer Generation vieler Identitäten und eine Außenkulturpolitik gestalten, die nicht mehr in Staatlichkeit und Interessen denkt, sondern sozusagen post-nationalstaatlich und geleitet durch eine Verantwortungsethik eine tiefenstrukturell durch Kulturen bestimmte Welt erkennt. Eine Diasporapolitik, die implizit von der Staatlichkeit von Nationalitäten und Kulturen ausgeht und nicht Kultur als flexibel und Identitäten als temporär betrachtet, wird kaum Erfolg haben. Der Unterschied zwischen den Generationen, auch in der Diaspora, wird schnell größer.

Ronald Grätz

Generalsekretär des ifa (Institut für Auslandsbeziehungen)

Diaspora. Ein unterschätztes Thema

von Caroline Y. Robertson-von Trotha (Karlsruhe)

Diaspora ist ein Thema, das für die Außenkulturpolitik von großem Interesse sein sollte. Eng verbunden mit dem Phänomen der Nationalstaaten auf der einen und den durch die Globalisierung verschwimmenden Grenzen auf der anderen Seite bewegen sich beide, Diaspora und Außenkulturpolitik, in einem ähnlichen Spannungsfeld. Angehörige von Diasporagemeinschaften verbinden die Kulturen und Gesellschaften ihrer Herkunftsländer mit denen ihrer Aufenthaltsländer und können globale Netzwerke bilden. Diese migrantischen Dynamiken betreffen aber nicht nur die Herkunftsgesellschaften, sondern in bedeutendem Maße auch die Aufnahmegesellschaften, da sich Kulturen stets zugleich intrinsisch und extrinsisch entwickeln und Integration – verstanden als gegenseitige Akkulturation – immer auch einen Kulturwandel zur Folge hat (vgl. Robertson-von Trotha 2015).

Aus dem beständigen Interesse der Diasporagemeinschaften am Herkunftsland ergeben sich sowohl Chancen als auch Risiken. Einerseits besteht die Gefahr, dass die Identifizierung mit einer fernen Gemeinschaft der Ausbildung eines regionalen Zugehörigkeitsgefühls im Ankunftsland im Wege steht, andererseits können Diasporagemeinschaften als kulturelle Vermittler dienen. Die enge Verbundenheit mit dem politischen, kulturellen und sozialen Geschehen im Heimatland kann beispielsweise zum Transfer von Werten wie Demokratisierung oder auch zur Armutslinderung durch finanzielle Rücküberweisungen beitragen. Zugleich können die Diasporagemeinschaften von den Regierungen und Institutionen ihrer Herkunftsländer mehr und mehr umworben werden, bieten sie doch eine Möglichkeit der außenpolitischen Einflussnahme, insbesondere auch in kultur- und bildungspolitischer Hinsicht, indem sie zur Verbreitung von Kultur und Sprache beitragen. Im Kontext des Wissenstransfers im Rahmen der engeren ökonomischen Zusammenarbeit und des Wettbewerbs ist dieser Effekt noch deutlicher sichtbar.

Im Folgenden möchte ich einige wenige Aspekte herausgreifen, die die Komplexität des Themas und seine Relevanz verdeutlichen sollen: Diasporagemeinschaften sind ein Beispiel für gelebte Transnationalität (vgl. Clifford 1994; Bauböck 2012). Es handelt sich dabei im ursprünglichen Verständnis um eine Gemeinschaft von Menschen einer gemeinsamen Herkunft, die verstreut über verschiedene Staaten leben und miteinander in Verbindung stehen, wozu heute neben den jüdischen Gemeinden weltweit

auch andere ethnische oder religiöse Gruppen in vergleichbarer Situation gezählt werden. Diese Verbindungen basieren häufig auf starken persönlichen Beziehungen und tradierten Wertesystemen und können dauerhaft aufrechterhalten werden, etwa in Form von Reisen und Verwandtenbesuchen. Ein bemerkenswertes Merkmal von Diasporagemeinschaften ist es, dass einige von ihnen eine kollektive Identität und ein Zugehörigkeitsgefühl über viele Generationen hinweg ausbilden und reproduzieren können, ungeachtet der räumlichen Trennung. Die gemeinsame Herkunft kann so auch eine kulturelle und identitätsstiftende Ressource sein, die erst noch aktiviert werden kann und möglicherweise jahre- oder jahrzehntelang für die Personen nur ein minimaler Teil ihrer Lebensrealität war. Die diasporische Verbindung sollte also nicht als Kontinuum gedacht werden, als gleichbleibender Hintergrund, sondern als etwas, das für die Individuen in den verschiedenen Generationen und Lebensphasen spezifisch unterschiedliche Gewichtung erhält.

Heute wird es notwendig, den Fachausdruck ‚Diaspora‘ einer neuen Analyse zu unterziehen, allein schon deshalb, weil wir uns fragen müssen, ob unter Kulturräumen noch immer dasselbe verstanden werden kann wie früher (vgl. Thum 2008). Die Wahrnehmungen des Begriffs ‚Diaspora‘ und seine Auslegungen verschwimmen zunehmend, die Thematik fordert eindeutige Abgrenzungen und neue Definitionen. Durch eine terminologische Grundlage wäre es möglich, weitere Fragen zu diskutieren, wie: Wann werden Diasporagemeinschaften gebildet? Wie und wo konstituieren sich diese? Und was hält sie im Innersten zusammen?

Dabei dürfen wir bei einer Diasporagemeinschaft nicht nur an eine ortsbezogene Community denken wie oft in der Vergangenheit; heute können auch innerhalb der Sozialen Medien ‚Orte‘ wie Facebook zu *village communities* werden. Die Digitalisierung befördert Austausch in einem bisher nicht gekannten und noch wenig erforschten Ausmaß. Für ein erweitertes Verständnis von Diaspora ist also zu fragen, inwieweit wir in territorial-geographischen Rahmen denken dürfen und ob wir nicht zudem auch die nationalstaatliche Ebene verlassen müssen, um dieses Phänomen angemessen analysieren zu können. Insbesondere im Kontext der Stadtgesellschaft kann die Diasporagemeinschaft besonders prägend sein.

Zu diesem Punkt gehört auch die Beobachtung einer entstehenden ‚Multilokalität‘. Denn die Identitäten zahlreicher Menschen sind nicht mehr nur auf einen Ort ausgerichtet. Wir haben es also immer häufiger nicht nur mit zwei Ebenen – nämlich der der ‚Herkunft‘ und der des gegenwärtigen Lebensraums – zu tun. Im Gegenteil

mehren sich polylokale Identitäten, eine Entwicklung, die etwa durch berufliche Veränderung, durch Flucht und Vertreibung veranlasst wird (vgl. Robertson-von Trotha 2015). Migrationsentscheidungen werden durch eine Vielzahl von push-and-pull-Faktoren beeinflusst, die für die Aufrechterhaltung der Beziehungen und das Bewusstsein diasporischer Zugehörigkeit wirksam sind.

Zentral ist auch folgender Aspekt: Ethnische Orientierungen und Identifikationen bleiben auf der substaatlichen Ebene stets politisierbar. Mit der Entstehung übernationalstaatlicher Gebilde geht also nicht selbstverständlich ein Verlust der nationalstaatlichen Identität einher. Kulturethnische Identitäten weisen häufig territoriale Komponenten auf, die auch bei Verlassen des Herkunftslandes weiterhin als handlungsrelevante Ressource bestehen und durch aktuell auslösende Faktoren wie beispielsweise Konflikte oder Diskriminierungserfahrungen im neuen Lebensraum aktivierbar bleiben (vgl. Robertson-von Trotha 2009). Gerade durch die Verbreitung von Fake News und manipulierten Bildern in den Sozialen Medien gewinnen die Aufgaben sozialer und kultureller Integration durch die uneingeschränkte Förderung von Bildungsteilhabe, unabhängig von Herkunftsbeziehungen, an Bedeutung. Wichtig ist das Diasporathema nämlich auch, um die Entwicklungen von Radikalisierungstendenzen, von *violent terrorism* besser verstehen zu können. Immer wieder zeigt sich, dass etwa europäische sogenannte *home-grown*s und Familienverbände hier eine große Rolle spielen. Dabei dürfen wir die Konsequenzen von Fremdheitserfahrungen und fehlender kultureller Bildung in sich ständig verändernden Ein- und Auswanderungsgesellschaften nicht ausblenden; sie sind Anfangsbedingungen für die Entstehung und Ausbreitung von Radikalisierungen. Sich ‚heimisch‘ zu fühlen entspricht demnach vor allem einer qualitativen Kategorie des Zusammenlebens: für die Eingewanderten und für die ‚Einheimischen‘ (vgl. Robertson-von Trotha 2014). Gerade hinsichtlich der *home-grown*s deuten Untersuchungen allerdings darauf hin, dass es sich oft um junge Menschen aus gut integrierten Familien aus der Mittelschicht handelt und keineswegs um ‚perspektivlose‘ Jugendliche. Gerade im europäischen Raum lassen sich die Dynamiken migrantischer Zugehörigkeit historisch und gegenwärtig, gestützt durch eine breit aufgestellte Literatur, analysieren. Die Bedeutung diasporischer Zugehörigkeit für die gegenwärtige und zukünftige Kulturpolitik lässt sich besser verstehen, wenn wir die Spannungsfelder globaler und lokaler Veränderungsprozesse miteinbeziehen. Dazu gehören Prozesse der gleichzeitigen Integration und Desintegration, Erfahrungen der Aufnahme und der Ablehnung, die Aufarbeitung historischer Repression und individueller Freiheit oder Unfreiheit sowie die Anerkennung der Vielfalt und ihrer Grenzen in offenen Gesellschaften.

Wenn wir uns der Außenkulturpolitik zuwenden, führen diese Aspekte der Diasporathematik zu zahlreichen weiteren Fragen: Wie ist ein Anschluss der Außenkulturpolitik an innenpolitische Entwicklungen und Veränderungen sinnvoll zu gestalten? Wie können Kulturmittler von den Kenntnissen und Erfahrungen der Diasporagemeinschaften profitieren? Gibt es bereits anschlussfähige Konzepte? Inwieweit kann die Außenkulturpolitik von der Entwicklungszusammenarbeit lernen, die schon länger mit Diasporagemeinschaften zusammenwirkt? Inwiefern können Angehörige einer Diasporagemeinschaft als transkulturelle Botschafter und Ideengeber dienen? Worin liegen Gefahren zum Beispiel durch radikale Gruppierungen? Welche Chancen bieten Soziale Medien und Digitalisierung für die Integration von Angehörigen einer Diasporagemeinschaft? Welche Auswirkungen hat das Internet auf die Beziehungen und den Austausch zum Herkunftsland? Und schließlich: Welche institutionellen Grundlagen benötigt eine post-nationalstaatliche Außenkultur- und Bildungspolitik, um den Chancen und Risiken diasporischer Gemeinschaften für die Sicherung freiheitlicher offener Gesellschaften Rechnung zu tragen (vgl. Görgen 2017)? Hier sind dann auch Beobachtungen virulenter Entwicklungen und Bewegungen einzubeziehen, die das Gegenteil im Sinn haben, nämlich umfassende demokratiegefährdende Einschränkungen der kulturellen, politischen und wissenschaftlichen Freiheiten mitten in Europa.

—

Der hier vorliegende Band 3 unserer Reihe WIKA-Report entstand als Zusammenarbeit des ifa (Institut für Auslandsbeziehungen) mit dem ZAK | Zentrum für Angewandte Kulturwissenschaft und Studium Generale am Karlsruher Institut für Technologie (KIT), mit dem Ziel, die Beschäftigung mit der modernen Lebensform der Diaspora in Wissenschaft und Praxis der Außenkulturpolitik intensiver zu thematisieren. Die Thematik verdeutlicht die Parallelen kultureller Phänomene der Außen- und Innenpolitik und soll beide Perspektiven zusammenführen: den intrakulturellen Blick auf die Welt in der Aufnahmegesellschaft ebenso wie den außenpolitischen auf die Rolle des jeweiligen Landes in der Welt.

Diesem Band voraus gingen die beiden WIKA-Veranstaltungen zum Themenkomplex ‚Diaspora – Netzwerke globaler Gemeinschaften‘ in den Jahren 2015 und 2016. Im November 2015 konnten wir im sogenannten Atelier 1 unter dem Titel ‚Diaspora: Brückenbauer zwischen den Kulturen?‘ die Grundlagen unserer Überlegungen darstellen, von wo aus wir im Atelier 2 ‚Die vernetzte Diaspora: Potenziale und Gefahren für die Auswärtige Kultur- und Bildungspolitik (AKBP)‘ die Diskussion weiterführten. Im Juli

2016 griffen wir in thematischer Fortführung das Thema ‚Diaspora zwischen Partizipation und Radikalisierung‘ auf und kamen dabei im anschließenden Atelier ‚Diaspora in der Aufnahmegesellschaft‘ noch einmal auf mögliche globale Brückenfunktionen einer Diasporagemeinschaft zurück. So konnten in interdisziplinären Vorträgen und lebhaften Diskussionen vielseitige Perspektiven auf den Gegenstand Diaspora gewonnen werden. Ich hoffe, dass dank der vielgestaltigen Text- und Bildbeiträge der Autorinnen und Autoren sowie der Fotografinnen und Fotografen der hier vorliegende Band den Diskurs zum Thema Diaspora weiterführend bereichern kann.

Dank und Nachruf

Mein besonderer Dank gilt Swenja Zaremba, in deren Händen die wissenschaftlich-inhaltliche Koordination der WIKA-Workshops lag, und Gudrun Czekalla, die die organisatorische Leitung der WIKA-Workshops innehatte. Ebenso herzlich danke ich Janina Hecht, Lilian Maier und Christine Wölfle aus dem Lektoratsteam des ZAK, die diesen Band in seiner Entstehung begleitet haben. Unserer Grafikerin Kristina Pruß danke ich für ihre geduldige Arbeit am Erscheinungsbild des Bandes. Auch Brigitte Maier, Regine Tobias und Marion Schrieber vom Verlag KIT Scientific Publishing sei herzlich für ihre Unterstützung gedankt und dafür, dass sie die Fortsetzung unserer Reihe WIKA-Report unter ihrem Dach möglich gemacht haben.

Mit Prof. Dr. Martin Roth gewann und verlor das ifa im selben Jahr, in dem es sein 100-jähriges Jubiläum feierte, einen hoch angesehenen Vertreter und engagierten Kulturpolitiker. Martin Roth habe ich bezeichnenderweise auf einer Veranstaltung zum Thema Brexit kennenlernen dürfen, ein Thema, das uns beide, mich als Schottin und ihn als ‚Wahl-Briten‘, sehr beschäftigt hat. Auf die Arbeit mit ihm als Präsident des ifa hatte ich mich sehr gefreut. Als energischer und tatkräftiger Mensch hat er, unbeeindruckt von der Kürze seiner verbleibenden Lebenszeit, unserem Publikationsprojekt ein Grußwort mitgegeben. Wir bleiben ihm dankbar verbunden.

Im Frühsommer 2018 verstarb auch ein Mitgründer und engagiertes Mitglied des WIKA: Prof. Dr. Bernd Thum, der 2007 bis 2013 den Vorsitz innehatte. Seine wichtige Arbeit zum Kulturraum Mittelmeer und sein beständiges Insistieren auf einem gelebten Dialog zwischen dem Mittelmeer und dem arabischen Raum haben die Arbeit des WIKA nachhaltig geprägt und weit darüber hinaus Impulse gesetzt. Als Freund, Kollege und Begleiter wird er mir und uns sehr fehlen. Ihm und seiner Arbeit haben wir gesondert einen Text im Anhang gewidmet.

Literatur

Bauböck, Rainer (2012): Diaspora und transnationale Demokratie. In: Charim, Isolde/Auer Borea, Gertraud (Hg.): Lebensmodell Diaspora. Über moderne Nomaden. Bielefeld: transcript, S. 19–33.

Clifford, James (1994): Diasporas. In: Cultural Anthropology. Jg. 9, Nr. 3, S. 302–338.

Görgen, Andreas (2017): Für eine post-nationalstaatliche Kulturpolitik. Online: <https://menschenbewegen.jetzt/neuvermessung-der-welt-wettbewerb-der-narrative-wie-muss-die-auswaertige-kultur-und-bildungspolitik-in-2020-aufgestellt-sein-rede-dr-andreas-goergen/> [21.05.2019].

Robertson-von Trotha, Caroline Y. (2009): Die Dialektik der Globalisierung. Kulturelle Nivellierung bei gleichzeitiger Verstärkung kultureller Differenz. Karlsruhe: Universitätsverlag.

Robertson-von Trotha, Caroline Y. (2014): Inside the German Experience of Cultural Pluralism. In: The Anna Lindh Euro-Mediterranean Foundation for the Dialogue between Cultures (Hg.): The Anna Lindh Report 2014. Intercultural Trends and Social Change in the Euro-Mediterranean Region. Alexandria, S. 73–76.

Robertson-von Trotha, Caroline Y. (2015): Flucht und Völkerwanderung: Integration als gesamtgesellschaftliche Herausforderung. In: Kulturpolitische Mitteilungen. Heft 150, III/2015, S. 44–46.

Thum, Bernd (2008): Kulturelle Identitäten im Zeitalter der Globalisierung. In: Tröger, Jochen (Hg.): Streit der Kulturen. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, S. 41–65.

Zur Autorin

Prof. Dr. Caroline Y. Robertson-von Trotha, geb. 1951, ist Gründungsdirektorin des ZAK | Zentrum für Angewandte Kulturwissenschaft und Studium Generale am Karlsruher Institut für Technologie (KIT) und Vorsitzende des Wissenschaftlichen Initiativkreises Kultur und Außenpolitik (WIKa) am ifa (Institut für Auslandsbeziehungen), zu dessen Forschungsbeirat sie überdies zählt. In ihrer Eigenschaft als Professorin für Soziologie und Kulturwissenschaft lehrt und forscht sie zu den Themenfeldern Kulturwandel und Globalisierung, Internationalisierung und Integration sowie Theorie und Praxis der Öffentlichen Wissenschaft. Caroline Y. Robertson-von Trotha ist Koordinatorin des deutschen Netzwerks der Anna Lindh Foundation und Mitglied im Fachausschuss Kultur der deutschen UNESCO-Kommission.
Kontakt: [caroline.robertson\[at\]kit.edu](mailto:caroline.robertson@kit.edu)

Über das Leben von Geflüchteten, oder Eine Notiz zur *conditio humana*¹

von Hande Birkalan-Gedik (Frankfurt am Main)

Angelegt als Bricolage fokussiert der hier vorgelegte Text auf die Lebensrealitäten von Flüchtlingen. Beginnend bei dem Entschluss einen Ort zu verlassen, widmet er sich der Ambivalenz von Leben und Tod im Meer, in ‚unserem Meer‘, dem Mittelmeer, und endet mit den Hoffnungen, die die Angekommenen in den neuen Ort setzen. Wie fühlt es sich an, ein Geflüchteter zu sein? Wie fühlt man sich zu Hause in der Welt? Wie empfinden die Geflüchteten den neuen, fremden Ort? Welche Ängste, Bedürfnisse und Wünsche haben die Menschen, die nach Europa kommen? Dies sind die Fragen, denen ich im Folgenden nachgehe.

Entwurzelung

Das erste Kapitel der Schrift *At Home in the World* von Michael D. Jackson, Kulturanthropologe und Professor für Weltreligionen an der Harvard Divinity School, beginnt mit dem folgenden Satz: „Unser Jahrhundert ist ein Jahrhundert der Entwurzelung, in dem immer weniger Menschen ihr Leben dort verbringen, wo sie geboren werden“ (Jackson 1995: 1; eigene Übersetzung). Jackson, ein Lehrer und Kollege, beschrieb 1995 mit diesen treffenden Worten scharfsinnig den Zustand der Menschheit in unserem Jahrhundert. Zunehmend verlassen Menschen ihr Heimatland und leben an Orten, an denen sie nicht geboren wurden.

Seit einigen Jahren geht eine Art von Bewegung vor sich – in Form von Massenumsiedlungen und -vertreibungen. Menschen aus dem Osten und dem Süden wollen in Richtung Europa. Interessanterweise heißt es in diesen Tagen, es wäre die ‚Festung Europa‘, die die Schwierigkeiten des Einstiegs begründe. Manche sagen auch, dass es das Recht auf Existenz – das Recht auf Leben ist, was die Menschen in Bewegung versetzt. Den Flüchtlingen geht es darum, existieren zu dürfen, sie wollen in Sicherheit leben. Nach Angaben der UNHCR-Statistik waren Ende 2016 über 65,6 Millionen Menschen weltweit auf der Flucht (vgl. UNO-Flüchtlingshilfe 2017).

1 Ich danke Dr. Erdoğan Gedik und Dr. Jennifer Petzen sowie dem Lektoratsteam des ZAK für die Hilfe mit der deutschen Fassung des Textes.

Ihre Situation unterscheidet sich in einem wichtigen Punkt von jener der Migranten, die vor über 50 Jahren nach Europa kamen, den Gastarbeitern, die ebenfalls versuchten sich an einem neuen Ort niederzulassen: Heute sind die Menschen, die versuchen nach Europa zu gelangen, Flüchtlinge mit der Hoffnung, dass sie in Europa mehr Sicherheit erwarten als in der politischen Situation, aus der sie kommen und über die sie keine Kontrolle haben.

Ihre Reise findet hauptsächlich auf dem Meer statt – auf ‚unserem Meer‘, dem Mare Nostrum, den meisten bekannt als das Mittelmeer – riesige, hungrige Wassermassen. Wer Glück hat, ist einer von zweien, der das europäische Festland erreicht.

Wir Flüchtlinge: Hannah Arendt

Die Zahl der Flüchtlinge, die heute ihre Heimat verlassen, ist immens. Gewiss, das Phänomen, Flüchtling zu sein, begann nicht erst mit Hannah Arendt noch wird es mit ihr enden. Allerdings gibt es eine Sache, die sicher ist: Wir stehen derzeit vor den massivsten Wellen menschlicher Verschiebungen seit dem Zweiten Weltkrieg. Vor dem Hintergrund ihrer Flucht aus Deutschland in die Vereinigten Staaten beschrieb Hannah Arendt (1986: 7) ihre Situation als Flüchtling folgendermaßen:

„Als Flüchtling hatte bislang gegolten, wer aufgrund seiner Taten oder seiner politischen Anschauungen gezwungen war, Zuflucht zu suchen. Es stimmt, auch wir mussten Zuflucht suchen, aber wir hatten vorher nichts begangen, und die meisten unter uns hegten nicht einmal im Traum irgendwelche radikalen politischen Auffassungen. Mit uns hat sich die Bedeutung des Begriffs ‚Flüchtling‘ gewandelt. ‚Flüchtlinge‘ sind heutzutage jene unter uns, die das ‚Pech‘ hatten, mittellos in einem neuen Land anzukommen, und auf die Hilfe der Flüchtlingskomitees angewiesen waren.“

Jedes Mal, wenn ich den Aufsatz lese, finde ich trotz der Schmerzlichkeit, die er in mir auslöst, das anmutige Porträt einer Person, die trotz der schrecklichen Vergangenheit, die sie verfolgt, ihren erstaunlichen Optimismus behalten will. Und sicherlich kann ihre positive, optimistische Haltung nicht auf die Fälle passen, die von anderen beschrieben wurden und wie wir sie heute in den Nachrichten oder im Fernsehen sehen. Hannah Arendt ist sicherlich eine Ausnahme.

Migrantinnen, Migranten und Flüchtlinge im Zeitalter der ‚transzendentalen Heimatlosigkeit‘

Im Licht der zahllosen Bewegungen auf der ganzen Welt gab es mehrere Kategorien von Menschen in Bewegung. In der Vergangenheit wurden sie aus je verschiedenen Gründen Zwangsarbeiter, Gastarbeiter, Binnenvertriebene, Flüchtlinge, Asylsuchende, Migranten und Einwanderer genannt. Einige dieser Begriffe sollen den rechtlichen oder illegalen Status von Menschen bezeichnen und sind als politische Kategorien für sie geschaffen worden. Für mich sind für die Erfassung ihrer Situation vor allem zwei Aspekte zentral, jener der Entwurzelung und jener des aus der Heimat Vertriebenseins. Diese Menschen sind fern von zu Hause. Das ist für mein Verständnis wesentlich.

Die UNO unterscheidet jedoch: Flüchtlinge sind nach ihrer Definition Menschen, die vor bewaffneten Konflikten oder Verfolgung fliehen. Migranten hingegen entscheiden sich zum Aufbruch nicht wegen einer direkten Bedrohung durch Verfolgung oder Tod, sondern hauptsächlich, um ihr Leben zu verbessern, indem sie Arbeit finden, oder in einigen Fällen sind ihre Beweggründe Bildung, Familie oder Ähnliches (vgl. UNO-Flüchtlingshilfe 2017). Diese Begriffe sind rechtliche Begriffe und mögen für die Aufnahmestaaten in Bezug auf gesetzliche Bindungen wichtig sein. Gleichzeitig besteht jedoch die Tendenz, die wirtschaftlichen Bedürfnisse von Migrantinnen und Migranten von der humanitären Schutzlosigkeit von Flüchtlingen zu trennen. Und das lässt mich die Frage stellen, ob hierbei nicht beiden Gruppen Unrecht widerfährt.

Heutzutage leben wir in einem Zustand von Heimatlosigkeit und befinden uns in einem langen Prozess der Deterritorialisierung und Reterritorialisierung. Georg Lukács hat das moderne Leben als ein vom Erlebnis des Exils geprägtes definiert. Gemäß seinen literaturwissenschaftlichen Untersuchungen war der Roman der unmittelbarste Ausdruck dieses Erlebnisses in seiner Gesamtheit. Lukács (1916/1977: 52) hat den modernen Roman als Ausdruck der „transzendentalen Heimatlosigkeit“ begriffen. Er beschrieb sie mit den Worten von Novalis als den „Trieb, überall zu Hause zu sein“ (Lukács 1916/1977: 21). Heute ist die Idee der „transzendentalen Heimatlosigkeit“ mit den Bildern von Flüchtlingen stark verbunden. Aber vor allem ist sie verkörpert in Ereignissen wie dem Tod Ailan Kurdis, eines dreijährigen Kindes, dessen Leichnam am Strand der türkischen Küstenstadt Bodrum gefunden wurde (vgl. Deutsche Welle 2015). In gewisser Hinsicht sind wir alle Nomaden – zwischen

dieser Welt und der anderen. Wir erfahren eine Art von Heimatlosigkeit in der Welt. Vielleicht werden wir, bis wir unsere endgültige Heimat gefunden haben, heimatlos bleiben wie Walter Benjamin, der mehrfach sein Zuhause hinter sich ließ, und wie Ailan Kurdi, der die drei Jahre, die sein Leben dauerte, in ständiger Bewegung war.

Die Grenze passieren: Walter Benjamin und Ailan Kurdi

Vielleicht mag man es merkwürdig finden, dass in einem Essay über Flüchtlinge von einem ertrunkenen Kind, dessen Tod empathische Reaktionen auf der ganzen Welt ausgelöst hat (vgl. Deutsche Welle 2015), und von einem berühmten jüdischen Philosophen die Rede sein soll – Ailan Kurdi und Walter Benjamin. Ich möchte darauf hinweisen, dass beide etwas Gemeinsames erlebt haben – sie sind beim Passieren einer Grenze gestorben, jenseits derer ihnen das Recht zu leben zugesichert gewesen wäre.

Benjamins letzter Fluchtabschnitt, seine letzte Passage, verlief über Portbou, eine Stadt an der Küste Kataloniens. Nach sieben Jahren im Exil an verschiedenen Orten in Europa war Benjamins Ziel, von Frankreich kommend über die Pyrenäen nach Spanien zu gelangen, um von dort aus nach Amerika zu fliehen. Sicherlich ist die Geschichte bekannt, die ich von Michael D. Jackson (2007: 5), der Benjamins Reise viele Jahre später vor Ort rekonstruiert hat, noch einmal erzählen lassen möchte:

„In May 1940, Hitler’s armies overran the French forces, and in June they entered Paris. That same month, Franco-German armistice was signed, with its ominous Article XIX requiring the French government to ‚surrender on demand’ anyone the Third Reich wanted extradited to Germany – an edict that effectively ended the issuing of exit visas to German refugees like Benjamin, whether in the occupied or unoccupied zones.“

Dies galt für die Gruppe jüdischer Flüchtlinge, der Benjamin sich angeschlossen hatte. Am 26. September 1940 wurde er von der spanischen Polizei informiert, dass er nach Frankreich abgeschoben werden sollte, eine Maßnahme, die seine Pläne, in die USA zu emigrieren, zerstörte. In der Erwartung seiner bevorstehenden Auslieferung an die Nationalsozialisten nahm er sich in der Nacht des 26. September mit einer Überdosis Morphium im Hotel de Francia das Leben. Am nächsten Tag wurde sein Tod aktenkundig. Michael D. Jackson (2007: 5) schreibt über das besondere Datum seines Todes:

„Ironically, had the refugees attempted the border crossing one day earlier or one day later, they would have made it, for the embargo on visas was lifted – possibly on compassionate grounds, possibly for some unspecified bureaucratic reason – the same day Benjamin died.“

Mehr als ein halbes Jahrhundert später wiederholt sich die Flüchtlingsgeschichte. Benjamins letzter Versuch bestand darin, eine Passage erfolgreich abzuschließen, es ging darum, die Grenzen zu überqueren. Ähnlich wie er haben die Eltern von Ailan vergeblich versucht, mit ihren Kindern nach Europa zu gelangen. Ich frage mich, wenn Benjamin noch einen Tag gewartet hätte, oder wenn die Anweisung noch nicht umgesetzt worden wäre, hätte es einen Unterschied gemacht? Gilt dasselbe auch für Ailan?

Erfahrung des Exils: Edward Said

Während Hannah Arendt es innerlich geschmerzt haben muss, heimatlos zu sein, versuchte sie dies in ihren Werken zu verbergen. Es gibt noch jemanden, den ich hier vorstellen möchte. Für ihn ist das Weg-von-der-Heimat-Sein ungleich schlimmer. Und er sagt das offen und unmittelbar. Einer der ausgezeichneten Autoren unserer Zeit, der Musiker, Lehrer, öffentliche Intellektuelle, Kultur- und Literaturwissenschaftler und Friedensaktivist Edward Said (2002: 137) spricht über Exil in seinem Essay sehr viel anders als Arendt:

„Exile is strangely compelling to think about but terrible to experience. It is the unhealable rift forced between a human being and a native place, between the self and its true home: its essential sadness can never be surmounted. And while it is true that literature and history contain heroic, romantic, glorious, even triumphant episodes in an exile's life, these are no more than efforts meant to overcome the crippling sorrow of estrangement.“

Symbole der Entwurzelung: das Schlauchboot

Wenn der Zug die Metapher ist, die sich direkt auf die Gastarbeiter-Migration bezieht und als Vehikel der Moderne die Menschen von einem Ort zum anderen transportierte, wäre die Metapher, die für die Flüchtlinge steht, das Schlauchboot. Es gibt einen evidenten Unterschied zwischen Gastarbeitern und Flüchtlingen:

Die Gastarbeiter waren Menschen, die zum Arbeiten und ohne Kinder kamen. Heute nehmen Flüchtlinge große Risiken auf sich, beispielsweise reisen sie auf einem Schlauchboot, was ihre Zukunft ungewiss macht.

Aber es gibt mehr zu sagen über das Schlauchboot: Es ist ein dialektisches Bild – es spiegelt Angst und Hoffnung, Unsicherheit und Sehnsucht nach Sicherheit auf einmal wider. Seit 2011 wurden innerhalb von Syrien alleine 7,6 Millionen Menschen vertrieben. Mehr als 4,1 Millionen sind in den Irak, nach Jordanien, Ägypten und in die Türkei geflohen. Die Zeitung *The Guardian* (2016) vermerkt, dass 2015 rund 171.000 Menschen aus Afrika nach Italien gekommen sind.

Was lässt die Flüchtlinge so entschlossen sein, einen festen Platz trotz solch unsicherer Aussichten zu verlassen und solch gefährliche Überfahrten zu unternehmen? Viele Flüchtlinge müssen die Türkei passieren (via Istanbul und Izmir) und danach einen Weg zu den griechischen Inseln finden. Ein anderer möglicher Weg führt durch Libyen und danach durch Italien, was nicht weniger gefährlich ist als die erste Route.

Das Mittelmeer – Mare Nostrum

Die Gefahren, denen Menschen auf der Flucht gegenüberstehen, vergrößern und dramatisieren sich im Meer. Und das lässt mich fragen, wie es sein kann, dass manche Menschen mehr Sicherheit auf einem Schlauchboot inmitten des Mittelmeers empfinden als im eigenen Land? Das Mittelmeer wird heute mit so vielen Geschichten des Todes assoziiert. Es war ein kulturelles Becken, eine Wiege der Zivilisationen, während heute wenig ‚Zivilisiertes‘ dort ist, das den Flüchtlingen helfen würde.

Die Bezeichnung ‚Mare Nostrum‘ verwende ich hier, um auf die volle Vielfalt der Mittelmeerkulturen hinzuweisen, mit besonderem Fokus auf ihrem Austausch und ihrer Zusammenarbeit. In der Zeit seiner deutschen Kriegsgefangenschaft im Zweiten Weltkrieg verfasste der französische Historiker Fernand Braudel seine Schrift *Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II.* Braudel untersuchte die mediterrane Welt vom Beginn der Renaissance bis ins 16. Jahrhundert. Sein dreibändiges Werk stieß auf großes Interesse unter den Gelehrten, besonders unter den Sozialhistorikern, da Braudel den Begriff der Zeit, was ungewöhnlich war, als relative Vorstellung auffasste und nicht als ‚objektiven‘ Begriff im Newton’schen Sinne. Nebenbei bemerkt ist der von Braudel gewählte Ansatz ausgesprochen originell: Braudel versucht das Mediterrane zu fassen, indem er die Menschen in den

Mittelpunkt seiner Analyse stellt, so, wie ihm daran gelegen war, eine humanere Geschichte zu schreiben. Für Braudel war die Geschichte des Mittelmeerraums zugleich ein wichtiger Aspekt der Weltgeschichte. Er lud seine Leser ein, die großen historischen Momente des Mittelmeerraums in einem denkbar weiten geografischen Zusammenhang zu betrachten: Dieser umfasste die großen Zivilisationen des Iraks und Ägyptens, die russischen Steppen, die deutschen Wälder genauso wie die Wüsten der Sahara. In Braudels Mittelmeerraum lebten die antiken Phönizier, die Etrusker, die Hebräer und viele andere Völker zusammen und prägten die mediterrane Geschichte. Nach seinem Verständnis schufen all diese Zivilisationen eine gemeinsame mediterrane Kultur.

Heute jedoch ist das Mittelmeer für uns ein schwieriges Rätsel. Für viele ist es ein riesiger und verzehrender Wasserkörper. Die Flüchtlinge hoffen im Überqueren auf ihre Befreiung, wobei das Mittelmeer zu dieser Hoffnung kaum Anlass bietet. Wie Journalisten angeben, wissen die meisten, die in die Boote steigen, was sie erwartet, aber es sind auch Menschen darunter, die keine Ahnung haben, in was sie hineingeraten sind. Für die Überfahrt, für die die Flüchtlinge zwischen 1.200 und 3.500 Euro bezahlen, stellen Schlepper Gummiboote oder Schlauchboote bereit.² Doppelt überladen bringen es diese Boote kaum bis ein paar Meilen vor die Küste. Und dennoch gibt es den Optimismus, der die Leute veranlasst zu tun, was sie tun, und den Glauben, dass etwas Besseres auf sie wartet.

Sich für diese Reise zu entscheiden ist, in gewisser Weise, der Entschluss zu leben, oder eine Art sein ‚In-der-Welt-Sein‘ zum Ausdruck zu bringen. Eine völlig eigene Art der menschlichen Erfahrung liegt in der wesenhaften Ambivalenz, die sich den Menschen inmitten des Mittelmeers zeigt und die darin besteht, dass das Mittelmeer die Menschen zugleich transportieren, sie aber auch um ihr Leben bringen kann.

Ein paar griechische Wörter – *oikos* (Heim) und *oikesis* (Grab) – können uns die Ambivalenz des Wortes und der Welt zeigen. Dies geschieht in den Fußnoten eines Essays von Jacques Derrida (1982: 3), wo der Übersetzer der englischen Ausgabe, Alan Bass, auf etwas hinweist, das äußerst wichtig ist für den Punkt, den ich hier machen möchte: Das Grab, im Griechischen *oikesis*, sei verwandt mit dem griechischen

² Es existieren zahlreiche Nachrichtenquellen über die Schlepper und die Summen, die die Flüchtlinge an sie zahlen, um nach Europa zu gelangen. Ich konsultiere hier, als ein Beispiel, eine Quelle auf Grundlage der Aussage eines Flüchtlings aus dem Time Magazine (vgl. Murray 2015).

Wort *oikos* (Heimat, Haus, Familiensitz), von dem sich das Wort *oikonomia* (Wirtschaftlichkeit) ableite, genauso wie das Verb *nemein* (verwalten). Demgemäß spreche Derrida von der „Ökonomie des Todes“ als „Familiensitz und Grabstätte des Eigenen“:

„Das Grab ist das Leben des Körpers als Zeichen des Todes, der Körper als das Andere der Seele, der belebten Psyche, des lebendigen Atems. Aber das Grab schützt, bewahrt, thesauriert auch das Leben, indem es anzeigt, daß dieses anderswo weitergeht“ (Derrida 1988: 96).

In unserem Fall ist das Mittelmeer das ambivalenteste aller Meere – es kann Heimat der Menschen sein, aber zugleich kann es das Grab für sie sein, wie wir im Leben von vielen gesehen haben. Das sind zermürbende Reisen, wie andere Flüchtlinge in der Vergangenheit sie auf sich genommen haben. An Bord zu gehen bedeutete, nicht mehr zurückzukehren.

Die Festung Europa, oder Das Recht, Rechte zu haben

Das Recht, Rechte zu haben, ist eine interessante Idee, wie aber können wir über Rechte sprechen, wenn den Menschen das Grundrecht auf Leben entzogen ist? Ich möchte einige – grauenhafte – Beispiele dieser Rechtsverletzung in Erinnerung rufen. Hier gab es:

- Petra Laszlo, eine ungarische Kamerafrau, die annahm, im Sinne ihrer Regierung zu handeln, als sie Flüchtlinge trat (vgl. Mackintosh 2017);
- das Vorgehen der mazedonischen Polizei an der Grenze, das darin bestand, Pfefferspray in die Gesichter der Flüchtlinge zu sprühen (vgl. Emric 2016);
- jesidische Flüchtlinge an der bulgarischen Grenze an Zäunen stehend und vergebens darauf wartend, nach Europa zu gelangen (vgl. Deutsche Welle 2014);
- und es gab Emani Arrahman, eine schwangere Syrerin, die vergewaltigt und gemeinsam mit ihrem zehn Monate alten Sohn in Sakarya in der Türkei ermordet wurde – ein Verbrechen, das mit dem Flüchtlingsstatus der Ermordeten und ihrer Familie in Verbindung gesehen wurde und in den türkischen sozialen Medien durch diesen Umstand starke Reaktionen hervorrief (vgl. u. a. Hürriyet Daily News 2017).

Obwohl man nicht leugnen kann, dass die deutsche Öffentlichkeit in der Flüchtlingsfrage uneins ist, muss dennoch anerkannt werden, dass Deutschland bei der Aufnahme von Flüchtlingen großartige Arbeit leistet. Deutschland ist eines der wenigen Länder, das Flüchtlingen Zugang zur Festung Europa gewährt und ihnen damit das Recht zu existieren einräumt. Nichtsdestotrotz sind die Flüchtlinge weit entfernt von allem Vertrauten und Sicherem. Sie sehnen sich brennend nach den Zeiten und Orten zurück, die ihnen lieb waren.

Wie ist es, Flüchtling zu sein? Fühlen Flüchtlinge sich in der Welt zu Hause? Wie erleben sie den neuen und fremden Ort? Was sind ihre Bedürfnisse? Ein ungefähres Gefühl, was durch die Flucht verloren geht, vermittelt die Geschichte von Aisha, die 20 Jahre alt ist, und ihrem Mann Ali, der 21 ist.³ Im September 2016 begegnete ich in der Kinderarztpraxis Aisha zum ersten Mal. Sie wollte den Kinderarzt, den ich als freundlichen Menschen und als guten Arzt kannte, um ein Schreiben bitten, das eine Ausnahmeregelung erwirken sollte, sodass die Regelung zur Unterbringung in der Erstaufnahme für sie und ihre Familie aus gesundheitlichen Gründen aufgehoben würde.

Im Wartezimmer versucht Aisha ihre beiden Kinder Mohammad und Boushra, die wild herumtoben, unter Kontrolle zu halten. Später erfahre ich, dass Mohammad drei Jahre und Boushra eineinhalb Jahre alt ist. Meine Tochter, die fünf Jahre alt ist, spielt auch mit dem im Wartezimmer bereitgestellten Spielzeug. Boushra wirft alles auf den Boden und meine Tochter ist verärgert. Sie sieht mich an und ich sage ihr, dass das kleine Mädchen noch ein Baby ist und noch nicht versteht, dass man die Spielsachen nicht herumwerfen soll. Dann höre ich Mohammad etwas sagen, was mir das Herz zerbricht: „Wäre ich nur gestorben!“, sagt er, als seine Mutter ihn ermahnt, leiser zu sein.

Ich denke mir: „Was bringt einen Dreijährigen dazu, so etwas Schreckliches zu sagen?“ Die Kinder weinen und schreien und dann höre ich, wie Aisha sagt: „Wäre ich nur gestorben!“

Ich halte es nicht länger aus. Ich frage sie auf Türkisch: „Woher kommst du?“

Unruhig und ein bisschen ängstlich antwortet sie: „Aus Aleppo.“

– „... und wie kommt es, dass du Türkisch sprichst?“

³ Die Namen der Personen wurden mit Rücksicht auf die Privatsphäre aller Beteiligten geändert.

– „Ich bin Araberin, und mein Mann ist Kurde, wir haben vier Jahre in Gaziantep gelebt. Von dort sind wir hierhergekommen.“

Ich bitte sie: „Sag nicht diese Worte vor deinen Kindern, bitte ...“

Sie sieht mich zuerst an und seufzt. Dann erzählt sie die Geschichte ihrer Reise: „Wir waren im Wasser, weißt du! Wir waren stundenlang bis zu unseren Kehlen im Wasser. Ich wünschte, ich wäre gestorben. Wir müssen unbedingt aus dem Flüchtlingsheim herauskommen. Wir sind 14 Personen in einem Zimmer. Vier Familien – alle mit Kindern. Ich brauche eine Bescheinigung des Kinderarztes. Mein Sohn verliert immer mehr an Gewicht. Er hatte drei Wochen lang Durchfall. Er kann das Essen im Heim nicht essen.“

Ich will ihr helfen. Deshalb frage ich: „Brauchst du Hilfe bei der Übersetzung?“

– „Ja, es wäre schön, wenn du mir helfen könntest.“

In der Zwischenzeit gehe ich zu den Arzthelferinnen, damit sie den Kinderarzt fragen, ob er jemanden zur Übersetzung braucht. Sie fragen ihn und er freut sich über mein Angebot. Jetzt gibt es eine ‚Übersetzerin‘.

Der Arzt sagt: „Ich verstehe Sie ... Ich verstehe alles. Aber es ist nicht meine Aufgabe, auf Sie aufzupassen. Ich kann nur dieses Schreiben ausstellen. Der Sozialarbeiter muss das Problem lösen.“

Ich dachte dann darüber nach, wie ich Aisha das System übersetzen kann. Kinderarzt, Sozialarbeiter, Wohnungsamt ... Aisha versteht es nicht. Sie ist verärgert, aber sie weint nicht. Sie verlässt den Raum und fragt, wann sie für dieses Schreiben wiederkommen kann.

Ein paar Tage danach sehe ich Aisha in der Nähe des Flüchtlingsheims wieder. Sie sagt: „Weißt du, ich will nur eine Einzimmerwohnung. Nicht viel. Ich möchte in der Lage sein, Brot für meine Kinder zu backen. Ich möchte ihnen etwas von früher, etwas Vertrautes geben. Brot, ich meine unser Brot. Ich möchte, dass sie auf dem Boden krabbeln und spielen. Wir haben nichts als Beton um uns herum ...“

In diesem Augenblick denke ich wieder an Hannah Arendt und an die den Flüchtlingen gestohlenen Dinge. Sogar die einfachen Dinge wie das Recht auf Brot erinnern mich an ihre lebhafteste Beschreibung der Situation der Flüchtlinge:

„Unsere Zuversicht ist in der Tat bewundernswert, auch wenn diese Feststellung von uns selbst kommt. Denn schließlich ist die Geschichte unseres Kampfes jetzt bekannt geworden. Wir haben unser Zuhause und damit die Vertrautheit des Alltags verloren. Wir haben unseren Beruf verloren und damit das Vertrauen eingebüßt, in dieser Welt irgendwie von Nutzen zu sein. Wir haben unsere Sprache verloren und mit ihr die Natürlichkeit unserer Reaktionen, die Einfachheit

unserer Gebärden und den ungezwungenen Ausdruck unserer Gefühle. Wir haben unsere Verwandten in den polnischen Ghettos zurückgelassen, unsere besten Freunde sind in den Konzentrationslagern umgebracht worden, und das bedeutet den Zusammenbruch unserer privaten Welt“ (Arendt 1986: 7 f.).

Noch ein Déjà-vu?

Hat die heutige Geschichte der Flüchtlinge sich merklich verändert? Hat sich die Nachfrage nach dem Recht, Rechte zu haben, verändert? Das Recht, Rechte zu haben, wie Arendt unterstreicht, bedeutet, das Recht auf Mitgliedschaft in einer politischen Gemeinschaft zu haben. Ein Mensch braucht soziale Anerkennung, aber gerade die soziale Anerkennung ist es, die den Menschen auf der Flucht abhandenkommt. Hannah Arendt zeigt durch ihre andere Herangehensweise an die Menschenrechte, was passiert, wenn die Anerkennung zurückgezogen wird, mit anderen Worten, wenn Menschen ‚staatenlos‘ sind und damit ‚rechtlos‘ bleiben. Der Augenblick, in dem die Menschen von ihren Rechten getrennt werden, resultiert darin, dass sie das Gefühl der Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft verlieren. Im Dasein als Flüchtling wird ihnen die politische Identität, das Recht der politischen Teilhabe, nach Hannah Arendt das letzte Ressort des Daseins genommen, und indem sie folglich keine *vita activa* haben können, die für Arendt in der politischen Partizipation besteht, ist auch die *conditio humana* für sie nicht länger gegeben.

Für Arendt ist der Verlust einiger weniger Menschenrechte möglicherweise nicht so bedeutsam. Hingegen postuliert sie mit dem Titel ihres Essays von 1949: „Es gibt nur ein einziges Menschenrecht“, das Recht einer Gemeinschaft zuzugehören, und dieses ist für sie zentral. Arendt (1949: 761) betont dies im Folgenden:

„Es stellte sich heraus, daß der Mensch alle sogenannten Menschenrechte einbüßen kann, ohne seine wesentliche menschliche Qualität, seine Menschenwürde zu verlieren. Einzig der Verlust der *politischen Gemeinschaft* ist es, der den Menschen aus der Menschheit herausschleudern kann.“

Menschen auf dem Weg nach Hause

Ein Zuhause ist, wonach die Leute, die sich auf den Weg machen, suchen. Das ist es, was sie ‚hier‘ und ‚jetzt‘ aufzubauen versuchen, im Gegensatz zu dem, was sie ‚dort‘ und ‚damals‘ hatten. Wenn sie die Möglichkeit gehabt hätten, zu packen, hätten sie alles gepackt, was ihnen lieb und teuer war. Ich erinnere mich an eine Geschichte, die mein Mann, Erdoğan Gedik, der Migrationssoziologe ist, mir eines Tages erzählte. Wenn ich mich recht erinnere, verhielt sich die Begebenheit so:

Ein männlicher Passagier am Flughafen in Deutschland versuchte, den Zollbeamten, die in seinen Taschen eine unidentifizierbare, zerriebene Substanz gefunden hatten, etwas zu erklären. Offensichtlich hielten die Polizisten sie für Rauschgift. Da es ihm unmöglich war, sich zu verständigen, ließ die Polizei einen Übersetzer holen, der die ganze Geschichte übersetzen sollte. Nach einigen Stunden war ein Übersetzer gefunden, die Formalitäten waren geklärt und die Geschichte konnte aufgedeckt werden. Der Mann erklärte sich: Es handelte sich um ein Häufchen Erde, das seine Mutter ihm auf die Reise mitgegeben hatte. Aus Dankbarkeit darüber, dass er bei dem Militärputsch 1980 in der Türkei nicht getötet worden war, hatte die Mutter diese Erde, die ihren Besitzer vor bösen Mächten schützen soll, von dem Besuch einer heiligen Stätte mit nach Hause gebracht. Die Polizisten waren nicht wenig erstaunt über die ‚fremden‘ Gepflogenheiten und entließen den Mann vom Flughafen mitsamt der Erde, die er mitgebracht hatte.

Ein Häufchen Erde kann ein Symbol für vieles sein: Als Mitgabe der Mutter sollte sie den Mann vor dem Bösen schützen. Ein Stück Erde steht aber auch für die Ahnen, den Boden der Familie und für die Wurzeln. Auch steht es für die Materialisierung der Zukunft, für eine im Wachsen begriffene Zukunft.

Um nun noch einmal darauf zurückzukommen, was ‚zu Hause‘ bedeuten könnte. Das Zuhause ist einerseits die Materialität des Komforts. Auf der anderen Seite ist es das Gefühl, ‚hier‘ zu sein. Ich denke an Benjamin – seine Notizen bei sich zu tragen, ließ ihn etwas bei sich haben, was ihm kostbar erschien. Es war als ein Zeichen des Sieges gedacht, dass er es geschafft hatte. Seine Notizen waren ihm Hoffnung und Würde.

Zeitungen, Internetseiten und Ähnliches sind voll von Ratschlägen, ‚was man für die Flüchtlinge tun kann‘. Hier fünf Beispiele für solche Ratschläge – inklusive meiner eigenen Antworten:

1. Nimm einen Flüchtling bei dir auf! – Lasst uns realistisch bleiben.
2. Spende Kleider, einen Computer oder Lebensmittel! – Auch Geflüchteten werden alte und verbrauchte Sachen irgendwann zu viel.
3. Melde dich als Freiwilliger! – Ja, aber vielleicht doch auch anderswo.
4. Fördere einen minderjährigen Flüchtling! – Zu kompliziert, zu große Verantwortung.
5. Spende Geld! – Unbedingt! Schließlich lässt sich das hervorragend von der Steuer absetzen.

Alles oben Gesagte ist im Großen und Ganzen zwecklos. Was man wirklich tun kann, ist, damit anzufangen, zu verstehen, dass wir alle potenzielle Flüchtlinge sein könnten – die Wahrscheinlichkeit ist unter antidemokratischen Regimen nur größer. Erinnern Sie sich mit diesem Gedanken im Hinterkopf noch einmal an Hannah Arendts (1986: 13) Worte: „Wenn wir gerettet werden, fühlen wir uns gedemütigt, und wenn man uns hilft, fühlen wir uns erniedrigt.“

Das Leben von Migrantinnen und Migranten ist auf die Zukunft gerichtet. Ein Flüchtlingsleben sollte sich, wie alle Formen des menschlichen Lebens, auf die Zukunft und auch auf die Hoffnung fokussieren. Dies entspräche gewissermaßen der natürlichen Orientierung des menschlichen Lebens. Wenn aber die Verhältnisse instabil sind und es keine Sicherheit in der persönlichen Umgebung gibt, dann ist es mehr als schwierig, an die Zukunft zu denken. Umso schwieriger ist dies für die Geflüchteten, die bekanntlich häufig von Erlebnissen der Vergangenheit – ihren Kriegs- und Fluchterlebnissen – begleitet, wenn nicht sogar heimgesucht werden. Im Hinblick auf die Situation von Geflüchteten müssen wir auch Aspekte mitbedenken wie die Zerstörung einer stabilen Welt. Zuallererst braucht es das Vorhandensein einer stabilen Welt, die einen stabilen Kontext bereitstellt, in dem die Menschen ihre gemeinsame Existenz organisieren können. Ich interessiere mich nicht für die Namen, wie ‚Migrant‘ oder ‚Flüchtling‘, sondern für Gefühle. Jetzt ist zerstört, was sie als Heimat betrachteten; die Heimat wurde ihnen entzogen. Was wir tun können, ist, die täglichen Kämpfe der Flüchtlinge zu verstehen. Dann können wir uns vielleicht das Gefühl der Entfremdung am neuen Lebensort und den Verlust der Vergangenheit vorstellen.

Weil die Integrationsfrage ein zentrales Thema für die europäischen Länder, vor allem für Deutschland, ist, möchte ich mit einigen Notizen als Kulturanthropologin aufwarten. Es sind nicht nur die Geflüchteten, die sich an die Staaten anpassen sollten. Gleichzeitig sollten die empfangenden Staaten auch erkennen, dass unser Jahrhundert in der Tat eines der Deterritorialisierung ist. Im Sinne dieser universalen A-Territorialität als unseres Grundzustands sollten sie sich reorganisieren. An

diese Themen anschließend, beabsichtigte dieser Beitrag eine Bestandsaufnahme der Flüchtlingskrise zu sein, der europäischen Flüchtlingskrise. Aber er kann ebenso gut verstanden werden als Überprüfung der *conditio humana*.

Literatur

Arendt, Hannah (1949): Es gibt nur ein einziges Menschenrecht. In: Die Wandlung. Jg. 4, S. 754–770. Online: <http://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/154/274> [28.03.2018].

Arendt, Hannah (1986): Wir Flüchtlinge. In: dies.: Zur Zeit. Politische Essays. Hg. von Marie Luise Knott. Berlin: Rotbuch, S. 7–21.

Bootsflüchtlinge vor türkischem Badeort ertrunken. In: Deutsche Welle, 15.09.2015. Online: <http://www.dw.com/de/bootsfluechtlinge-vor-tuerkischem-badeort-ertrunken/a-18714870> [28.03.2018].

Braudel, Fernand (1949): La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II. Paris: Armand Colin.

Braudel, Fernand (1949/1990): Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bulgaria: Beefing Up the Border. Videobeitrag. In: Deutsche Welle. European Journal, 30.07.2014. Online: <http://www.dw.com/en/bulgaria-beefing-up-the-border/av-17823135> [28.03.2018].

Derrida, Jacques (1982): Différance. In: ders.: Margins of Philosophy. Übers. von Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, S. 3–27. Online: <https://web.stanford.edu/class/history34q/readings/Derrida/Differance.html> [28.03.2018].

Derrida, Jacques (1988): Der Schacht und die Pyramide. Einführung in die Hegelsche Semiologie. In: ders.: Randgänge der Philosophie. Wien: Passagen, S. 85–118.

Emric, Amel (2016): Refugees Tear-Gassed at Macedonia-Greece Border. In: Aljazeera, 11.04.2016. Online: <http://www.aljazeera.com/news/2016/04/refugees-tear-gassed-macedonia-greece-border-160410140009203.html> [28.03.2018].

Jackson, Michael D. (1995): At Home in the World. Durham: Duke University Press.

Jackson, Michael D. (2007): Excursions. Durham: Duke University Press.

Lukács, György (1971): Theory of the Novel. Massachusetts: MIT Press.

Lukács, Georg (1916/1977): Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik, 4. Aufl. Darmstadt/Neuwied: Luchterhand.

Mackintosh, Eliza (2017): Hungarian Camerawoman Sentenced for Kicking, Tripping Refugees. In: CNN, 13.01.2017. Online: <http://edition.cnn.com/2017/01/13/europe/hungarian-camerawoman-sentenced-kicking-refugees/index.html> [28.03.2018].

Murray, Shona (2015): Thousands of Refugees Are Overwhelming Greek Tourist Islands. In: Time Magazine, 22.07.2015. Online: <http://time.com/3967531/lesbos-greece-refugees/> [28.03.2018].

Pregnant Syrian Woman Raped, Killed with Baby in Turkey's Northwest. In: Hürriyet Daily News, 07.07.2017. Online: <http://www.hurriyetdailynews.com/pregnant-syrian-woman-raped-killed-with-baby-in-turkeys-northwest--115230> [28.03.2018].

Said, Edward W. (2002): Reflections on Exile. In: ders.: Reflections on Exile and Other Essays. Cambridge: Harvard University Press, S. 137–149.

UNO-Flüchtlingshilfe (2017): Zahlen & Fakten, 10.06.2017. Online: <https://www.uno-fluechtlingshilfe.de/fluechtlinge/zahlen-fakten.html> [28.03.2018].

2016 Sets New Record for Asylum Seekers Reaching Italy by Boat. In: The Guardian, 28.11.2016. Online: <https://www.theguardian.com/world/2016/nov/28/2016-sets-new-record-for-asylum-seekers-reaching-italy-by-boat> [28.03.2018].

Zur Autorin

Prof. Dr. Hande Birkalan-Gedik, geb. 1968, studierte an der Boğaziçi-Universität Istanbul und an der Indiana University Bloomington, USA, wo sie auch promovierte, Kulturanthropologie, Folkloristik und Gender Studies. Sie unterrichtet zu Themen wie Migration, Nationalismus, Raum und Narrative, Feminismustheorie und -methoden, anthropologische Theorie und zur Geschichte der Folklore – unter anderem in den USA, Europa, Zentralasien, dem Kaukasus und dem Nahen Osten. Unter ihrer Herausgeberschaft erschienen *Gelenekten Geleceğe Antropoloji (Anthropologie von der Vergangenheit bis in die Zukunft, 2005)*, *Sınırlar, İmajlar, Kültürler (Grenzen, Bilder, Kulturen, 2013)* sowie eine Sonderausgabe zum Thema Folkloristik der Zeitschrift *Folklor/Edebiyat (Folklore/Literatur, 2000)*. Seit 2014 lebt Hande Birkalan-Gedik in Frankfurt. Derzeit forscht sie als Gastwissenschaftlerin am Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main in Vorbereitung einer vergleichenden Analyse über den Einsatz von Theorien zu Rasse, Volk, Nation und Kultur in der spätosmanischen Zeit, der frühen Republik Türkei und Deutschland.

Kontakt: [birkalan-gedik\[at\]em.uni-frankfurt.de](mailto:birkalan-gedik[at]em.uni-frankfurt.de)

Ist die Zukunft diasporisch? Konzeptionelle Überlegungen zu Global Communitys als neue gesellschaftliche Ordnungsformen

von Gregor Arnold, Tobias Boos, Anton Escher und Marie Karner (Mainz)

1. Einleitung

Migration und Mobilität nehmen unabhängig vom Wohlstand einer Gesellschaft zu. Die individuelle Entscheidung für einen temporären oder dauerhaften Ortswechsel hängt eher von den Rahmenbedingungen als von persönlichen Präferenzen ab. Damit einhergehend kann man in der globalisierten Welt zwischen verschiedenen Arten der Mobilität unterscheiden: Weltweit sind mehr als 60 Millionen Menschen auf der Flucht vor Naturkatastrophen, Wirtschaftskrisen, Konflikten und Kriegen. Lifestyle Migration, Global Travel, darunter Geschäfts-, Elite-, Jetset-, Diplomaten- oder Tourismusreisen sowie die weltweiten studentischen bzw. akademischen Auslandsaufenthalte und die über staatliche Grenzen reichende Alters- und Pflegemigration lassen transnationale Räume entstehen, deren soziale und kulturelle Aspekte in den letzten Jahren verstärkt in den sozialwissenschaftlichen und geografischen Fokus gerückt sind.

Die derzeit weltweit auftretenden Krisen, die Internationalisierung des Arbeitsmarktes und die verbesserten Reisemöglichkeiten tragen dazu bei, dass die Zugehörigkeit zu diasporischen Gemeinschaften Menschen mit migrantischer Erfahrung und postmoderner Verunsicherung Stabilität verleiht. Auch das Internet und die modernen Informations- und Kommunikationstechnologien (ICT) bewirken die Ausbildung und Festigung globaler Communitys mit imaginerter kollektiver Identität.

Diasporische Gemeinschaften sind eine immer häufiger auftretende Ordnungsform des Zusammenlebens, die an sozialer und politischer Kraft gewinnt. Die Gemeinschaften sind dadurch charakterisiert, dass sie über Generationen hinweg bestehen und über eine unterschiedliche Anzahl an Mitgliedern verfügen. Sie zeichnen sich durch eine besondere Stabilisierungslogik und eine dichte Organisationsform sowie durch effektive Reproduktionspraktiken aus. Im Zeitalter der Globalisierung, der Mobilität und Migration kommt es dadurch zu einer äußerst dynamischen Veränderung gesellschaftlicher Ordnungsformen.

2. Globale Gemeinschaften als querliegende Ordnungsform

‚Diaspora‘ oder ‚diasporische Gemeinschaft‘ kann als eine global wirksame Ordnungsform aufgefasst werden, deren Identifikationsmarker nicht zwingend auf der Herkunft oder Verwandtschaft basieren muss. Ihre prinzipiellen Ordnungsmechanismen sind vielmehr dadurch geprägt, dass Wahlverwandtschaft die Blutsverwandtschaft als Stabilisierungs- und Reproduktionsprinzip von globalen Gemeinschaften ablöst. Dieser Umstand wurde von Maffesoli (1996) mit dem Begriff der ‚Neo-Stämme‘ belegt und von Sloterdijk (2004) als ‚Sphäre‘ und ‚Schaum‘ bezeichnet. Die Metaphern sind ein Versuch, die postmodernen soziokulturellen Ordnungen, die trotz ihres dynamischen und situativen Charakters dauerhaft sein können, theoretisch greifbar zu machen. Der Kern des Zusammenhalts dieser Gemeinschaften sind nach Sloterdijk (2004) und Maffesoli (1996) emotionale Bindungen, die um Symbole der Gemeinschaft herum gesponnen werden, egal ob es sich dabei um die geglaubte gemeinsame Herkunft oder um Religion, politische Interessen oder Konsumpräferenzen handelt. Das globale Moment von diasporischen Gemeinschaften besteht in weltweiten Vernetzungsstrukturen und in dem Gefühl der Fürsorge für in der Welt verstreut lebende Gemeinschaftsmitglieder (vgl. Tölölyan 1991). Die emotionale Verfasstheit des inneren Zusammenhalts globaler Gemeinschaften besitzt daher einen generellen Charakter (vgl. Boos 2016).

Individuen gehören im Sinne der Wahlverwandtschaft gleichzeitig verschiedenen Ordnungen wie Interessengruppen und Gemeinschaften an, die sich auch konträr gegenüberstehen können. Die Widersprüche werden durch situative Verschiebung der Zugehörigkeiten auf der individuellen Ebene aufgelöst (vgl. Boos 2013; Maffesoli 1996; Sloterdijk 2004). Diasporische Gemeinschaften sind somit keine festen Strukturen mehr (vgl. Lévi-Strauss 1967), sondern pragmatisch komponierte und teilweise fluide Ordnungen, die dennoch straff organisiert sein können. Dieser Pragmatismus, die Situativität und Fluidität der Zugehörigkeiten scheinen der Grund für die hohe Stabilität und gute Reproduktionsfähigkeit der globalen Gemeinschaften unter den heutigen Bedingungen der Globalisierung zu sein. Diasporische Gemeinschaften schaffen sich ihre eigenen partikularen Lebenswirklichkeiten, in denen globale und lokale Kontexte relativ undogmatisch miteinander in Einklang gebracht werden. Sie können exemplarisch für die von Sloterdijk (2004) und Maffesoli (1996) beschriebenen postmodernen Ordnungsformen stehen.

Der Begriff ‚Diaspora‘ ist noch immer mit dem Kampf um politische und soziale Anerkennung verbunden, der jedoch unter den postmodernen Bedingungen der pluralisierten Weltgesellschaft quasi ubiquitär wird. Der Kampf um Anerkennung wird zum Merkmal verschiedener globaler Gemeinschaften, auch jener, die nicht auf einer gedachten Herkunft basieren (vgl. Sloterdijk 2004: 257). In Zeiten der Globalisierung gehen Prozesse der Deterritorialisierung immer mit Prozessen der Reterritorialisierung einher (vgl. Kearney 1995). Die sozial-territorialen Muster der Welt verändern sich. Es entstehen neue geografische Muster, bei denen sozialer und territorialer Raum nicht zwingend miteinander übereinstimmen. Diasporische Gemeinschaften sind Ordnungsformen der weltweiten Vergemeinschaftung, die quer zu den altbekannten, skalar-territorial orientierten (d.h. lokalen, regionalen, nationalen und globalen) Ordnungsformen der Gesellschaft liegen. Dies bedeutet jedoch nicht, dass sie die traditionellen Ordnungsmuster ablösen, sondern diese ergänzen und häufig in einem affirmativen Verhältnis zu ihnen stehen (vgl. Bernal 2006; Lindholm Schulz/Hammer 2003).

3. Organisation, Stabilisierung und Reproduktion von Global Communitys

Der Zusammenhalt globaler Gemeinschaften, die sich in ihren Identifikationsmarkern unterscheiden, wird durch gleichartige Praktiken der Organisation, Stabilisierung und Reproduktion gestärkt (vgl. Escher/Karner 2016), wie im Folgenden an Beispielen herkunftsbezogener Gemeinschaften verdeutlicht wird. Eine soziale Praktik ist „ein Ensemble miteinander verknüpfter, regelmäßiger Aktivitäten de[s] Körper[s], die durch implizite und geteilte Formen des Verstehens und Wissens zusammengehalten werden“ (Reckwitz 2008: 152). Überträgt man diese Überlegungen auf globale Gemeinschaften, so werden deren soziale Ordnungen, die staatliche Organisationen und nationalstaatliche Grenzen durchdringen, durch translokale soziale Praktiken konstituiert und unterliegen einer ständigen Dynamik.

Als formale *Organisation* globaler Gemeinschaften dominieren Vereine, die langfristig angelegt sind und in ihrer Satzung den Zweck, das Verhältnis der Organe, die Kompetenzen der Mitglieder, die Zugangsbeschränkungen sowie die Finanzierung und Ziele festlegen. Die initiale Motivation zur Gründung von Migrantenvereinen ist der soziale Austausch und die gegenseitige Unterstützung. Mit zunehmendem ökonomischem Erfolg der Gemeinschaften kommt es zu einer Transformation und Ausdifferenzierung der Vereine, die sich in ihrer Fokussierung auf familiäre, spirituelle,

ideologische, religiöse, politische, kulturelle, soziale, ökonomische oder konsumtive Kontexte zeigt. Die Gemeinschaften etablieren sich als Kulturzentren, Jugend-, Sport-, Freundschaftstreffs, Moscheen oder Bildungsvereine (z. B. mit Schwerpunkten auf Literatur, Film, Sprache) und agieren quer zu den bekannten globalen, nationalen und lokalen Organisationsformen. Ihre globale Vernetzung und die modernen Kommunikationsmittel ermöglichen eine erhöhte Mobilität von Personen, Gütern, Informationen und Zeichen, was zur Festigung der Gemeinschaften eingesetzt wird und den Mitgliedern Vorteile verschafft.

Als Veranstaltungsorte und Treffpunkte dienen die vereinseigenen Häuser, Hallen, Sakralbauten, Freizeitzentren mit Sportstätten und bestimmte Orte wie das Heimatdorf. Die im generativen Zyklus und je nach kulturellem Kontext differierenden Anlässe (z. B. Taufe, Debütantinnenball, Graduierung, Hochzeit, Geburtstage, Beerdigung) werden gemeinsam und oftmals an verschiedenen Orten zeitgleich zelebriert. An diesen Orten findet eine Rückbindung und Repräsentation kollektiver Identität an materielle Artefakte statt. Dabei werden folkloristische Elemente der Heimatländer mit neuen Bedeutungsinhalten versehen und symbolisch aufgeladen, was zur Identifikationsbildung beiträgt. Bei den regelmäßig stattfindenden Kulturfestivals wird die ‚eigene Kultur‘ der Aufnahmegesellschaft präsentiert, was die gruppeninterne Identität stärkt und gleichzeitig die Interaktion und das gegenseitige Verständnis im Gastland fördert. Die Erlöse der Veranstaltungen dienen häufig einem wohltätigen Zweck, um die eigenen Vorstellungen von einem guten Leben zu erfüllen und die Akzeptanz und Reputation der Gemeinschaft sowohl im Gast- als auch im Heimatland zu steigern.

Alltägliche *gemeinschaftsstabilisierende* Praktiken umfassen Kommunikation, spezifische Kleidung, Zubereitung und Konsum landestypischer Speisen sowie die Sozialisation der Kinder, denen die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gemeinschaft von klein auf vermittelt wird. Die vorherrschenden kulturellen Rituale und Routinen werden fortwährend an globale, nationale und lokale Trends angepasst (z. B. Hochzeitsrituale, Begrüßungspraktiken). In der Diaspora werden somit Elemente einer Kultur mit Elementen einer anderen Kultur vermischt. Ihre innere Dynamik wird immer stärker durch die weltumfassenden flexiblen Kommunikationsnetze und die damit verbundenen Praktiken reguliert. Über soziale Netzwerke, Instant-Messaging-Dienste sowie Sprach- und Videotelefonie (ICT) tauschen die Mitglieder globaler Gemeinschaften in Echtzeit Informationen aus und sind unabhängig von geografischer Distanz und territorialen Grenzen miteinander vernetzt.

Um die Auflösung der Gemeinschaften zu verhindern, haben sich strategische *Reproduktionspraktiken* durchgesetzt, darunter ‚Heimatbesuche‘ der weltweit verstreut lebenden Mitglieder (vgl. Arnold 2016) und die Konservierung bzw. Neuerfindung der eigenen Geschichte. Individuen setzen sich im Rahmen unterschiedlicher Tätigkeiten dafür ein, die Gemeinschaften zusammenzuhalten und ihre besonderen Charakteristika zu bewahren. So werden globale Telefonbücher mit den Kontaktdaten aller Mitglieder zusammengestellt (vgl. Escher 2008). Mittels derartiger Reproduktionspraktiken versuchen sich die Gemeinschaften einerseits nach außen abzugrenzen, andererseits öffnen sich viele entsprechend eines Dualitätsprinzips zunehmend für Personen mit anderen Identitätsbezügen. Die Aufnahmebestimmungen für neue Mitglieder variieren somit von völlig offen bis gänzlich geschlossen und sind an die Übernahme bestimmter normativer Verhaltensweisen und Praktiken gebunden.

4. Ausweitung des Diasporabegriffs: Fazit

Auch wenn unsere langjährige empirische Forschung auf Communitys mit Bezügen in den Nahen Osten beruht, schlagen wir vor, den bisher weitgehend ethnisch definierten Diasporabegriff zu erweitern. Damit kommen auch Gemeinschaften in den Fokus, deren Mitglieder über keinen migratorischen oder ethnischen Hintergrund verfügen. Global Communitys sind unabhängig von ihrer Genese durch ähnliche soziokulturelle Mechanismen, ökonomische Ziele und politische Dynamiken geprägt. Es sollten daher die Praktiken der Gemeinschaft im Vordergrund der Untersuchung stehen, die ihren globalen Ordnungsformen Gestalt geben, sie herstellen, regulieren, stabilisieren und reproduzieren. Eine Ähnlichkeit von diasporischen Gemeinschaften besteht darin, dass sie sich dynamisch verändern und quer zu den bekannten territorialen, regionalen, nationalstaatlichen und globalen Strukturen liegen. Damit liegen sie im Trend der heutigen Zeit, in der sich lokale und globale Kontexte vermischen. Ein wichtiger Berührungspunkt ist, dass der Zusammenhalt der Mitglieder über emotionale Bindungen hergestellt wird. Moderne Kommunikationsmedien spielen dabei eine grundlegende Rolle. Die ICT und die damit verbundene ubiquitäre Echtzeit-Kommunikation sowie die ökonomischen und politischen Rahmenbedingungen lassen eine Intensivierung und eine Ausbreitung derartiger Gemeinschaften in den unterschiedlichsten gesellschaftlichen Bereichen erwarten.

Literatur

- Arnold, Gregor (2016): Place and Space in Home-Making Processes and the Construction of Identities in Transnational Migration. In: *Transnational Social Review. A Social Work Journal*. Jg. 6, Nr. 1–2, S. 160–177.
- Bernal, Victoria (2006): Diaspora, Cyberspace and Political Immigration. The Eritrean Diaspora Online. In: *Global Networks*. Jg. 6, Nr. 2, S. 161–179.
- Boos, Tobias (2013): *Ethnische Sphären. Über die emotionale Konstruktion von Gemeinschaft bei syrisch- und libanesischstämmigen Argentinern*. Bielefeld: transcript.
- Boos, Tobias (2016): Muslim Atmospheres as Neighbourhoods of Religious Diasporic Microspheres. Muslims in Argentina. In: *Journal of Muslims in Europe*. Jg. 5, Nr. 1, S. 38–64.
- Escher, Anton (2008): Das globale Netzwerk syrischer Familien in der Karibik. In: Schamp, Eike W. (Hg.): *Handbuch des Geographieunterrichts, Bd. 9: Globale Verflechtungen*. Köln: Aulis Verlag Deubner, S. 164–175.
- Escher, Anton/Karner, Marie (2016): Syrische und libanesische Gemeinschaften in den Staaten der Karibik. In: *Geographische Rundschau*. Jg. 68, Nr. 10, S. 20–29.
- Kearney, Michael (1995): The Local and the Global. The Anthropology of Globalization and Transnationalism. In: *Annual Review of Anthropology*. Nr. 24, S. 547–565.
- Lévi-Strauss, Claude (1967): *Strukturelle Anthropologie I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lindholm Schulz, Helena/Hammer, Juliane (2003): *The Palestinian Diaspora. Formation of Identities and Politics*. London: Routledge.
- Maffesoli, Michel (1996): *The Time of the Tribes. The Decline of Individualism in Mass Society*. London: SAGE.
- Reckwitz, Andreas (2008): *Unscharfe Grenzen. Perspektiven der Kulturosoziologie*. Bielefeld: transcript.
- Sloterdijk, Peter (2004): *Sphären. Plurale Sphärologie, Bd. III: Schäume*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Soja, Edward W. (1996): *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Tölölyan, Khachig (1991): The Nation-State and Its Others: In Lieu of a Preface. In: *Diaspora. A Journal of Transnational Studies*. Jg. 1, Nr. 1, S. 3–7.
- Vertovec, Steven/Cohen, Robin (Hg.) (1999): *Migration, Diasporas and Transnationalism*. Cheltenham/Northampton: Edward Elgar.

Zu den Autoren und der Autorin

Gregor Arnold, geb. 1984, ist seit 2011 Wissenschaftlicher Mitarbeiter und Dozent am Geographischen Institut der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Er studierte Humangeographie mit den Nebenfächern Soziologie, Politikwissenschaft und Anglistik und schloss das Studium mit einer Diplomarbeit über transnationale Migrationsprozesse und multilokale Dimensionen von Zuhause am Beispiel europäischer Transmigranten in Marrakesch, Marokko ab. Nach dem Studium arbeitete Gregor Arnold in der Stadtplanung in Frankfurt am Main. Aktuell promoviert er am Geographischen Institut in Mainz über den strategischen und stadtplanerischen Umgang mit innerstädtischen Leerständen in deutschen Großstädten und Metropolregionen. Inhaltliche Schwerpunkte seiner Forschungen sind Migration, die Entstehung globaler Diasporagemeinschaften und Interkulturalität sowie Sozial- und Kulturgeographie, Stadtplanung, Stadtentwicklung und kritische Kartografie. Regionale Schwerpunkte liegen in Deutschland, Nordafrika und dem Nahen Osten. Kontakt: g.arnold[at]geo.uni-mainz.de

Dr. Tobias Boos, geb. 1979, ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Free University of Bozen-Bolzano. Sein Diplomstudium absolvierte er in Geographie mit den Nebenfächern Ethnologie und Soziologie. Im Jahr 2012 promovierte er im Fach Humangeographie; 2013 erschien seine Doktorarbeit unter dem Titel *Ethnische Sphären. Über die emotionale Konstruktion von Gemeinschaft bei syrisch- und libanesischstämmigen Argentinern*. Seine Forschungsschwerpunkte sind Migration, Diaspora, europäische Festkultur, Kultur- und Sozialtheorien sowie Lateinamerika.

Kontakt: tobias.boos[at]unibz.it

Prof. Dr. Anton Escher, geb. 1955, ist Professor für Kulturgeographie an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Er ist Geschäftsführer des Geographischen Instituts und Direktor des Zentrums für Interkulturelle Studien (ZIS). Außerdem ist er Mitglied des Beirats des deutschen Orient-Instituts Beirut (OIB) und des Zentrums für Interdisziplinäre Regionalstudien (ZIRS) an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in Nordafrika und dem Nahen Osten sowie auf dem Gebiet der Migration, der historischen Städte in der arabischen Welt und der Filmgeographie.

Kontakt: escher[at]uni-mainz.de

Marie Karner, geb. 1986, studierte Humangeographie, VWL und Publizistik an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Ihr Studium schloss sie mit einer Diplomarbeit über die Transformation der historischen Altstadt von Byblos/Jbeil im Libanon ab. Seit 2013 arbeitet sie als Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Geographischen Institut der Johannes Gutenberg-Universität Mainz und promoviert zum Thema ‚Libanesische diasporische Gemeinschaften‘. Im Rahmen eines DFG-Projektes hatte sie die Möglichkeit, empirische Daten in verschiedenen Ländern, über die sich die einzelnen Gemeinschaften erstrecken, zu erheben. Im Jahr 2017 führte sie als Stipendiatin des Orient-Instituts Beirut (OIB) abschließende qualitative Interviews und Beobachtungen in den libanesischen Herkunftsdörfern durch, die den Gemeinschaften als Identifikationsanker dienen. Ihre derzeitigen Forschungsschwerpunkte sind Migration und Diaspora, arabische Altstädte sowie Tourismus.

Kontakt: m.karner[at]geo.uni-mainz.de

Vom Auslandsdeutschtum zur deutschen Diaspora. Kulturelle Wechselwirkungen zwischen Heimat und Ferne

von Gerd Ulrich Bauer (Bayreuth/Bad Vilbel)

Mit einem scheinbaren Oppositionspaar spannt der obige Titel ein komplexes Themengebiet auf. Weit mehr als nur einen Gegensatz abzubilden, steht das Begriffspaar ‚Heimat‘ und ‚Ferne‘ (bzw. ‚Fremde‘) in einem Wechselverhältnis, insofern sich die Konzepte gegenseitig bedingen – bei Nennung des einen schwingt das andere unausgesprochen mit. Es handelt sich um Raummetaphern mit reichhaltigen kulturgeschichtlichen Bedeutungshorizonten, die in kognitiver wie auch affektiver Hinsicht starke Wirkkraft besitzen. Als verklammerte literarische Topoi prägen sie unzählige Werke der europäisch-abendländischen Literatur, allen voran Reise- und Abenteuerromane. ‚Heimat‘ und ‚Fremde‘ determinieren so unterschiedliche kulturelle Praxen wie die religiöse Pilgerfahrt, die Kavaliereise der gebildeten Stände des 18. und 19. Jahrhunderts oder auch die Wanderjahre der Handwerker Gesellen, Formen des Reisens also, die in literarischen Werken häufig durch sittliche und charakterliche Reifungsprozesse begleitet werden.¹ Diese Praxis erfährt ihre moderne Ausprägung im Highschool-Jahr deutscher Schülerinnen und Schüler, den Au-pair-, Freiwilligendienst- oder Work-and-Travel-Aufenthalten der 18- bis 20-Jährigen oder im Auslandssemester in international ausgerichteten Studiengängen. Ein temporärer Ortswechsel zwischen Heimat und Ferne, zwischen In- und Ausland ist heute gesellschaftlich akzeptiert – in Bildungsbiografien gilt er gar als Beleg für Weltläufigkeit und ‚interkulturelle Kompetenz‘. Dahingegen haftet der dauerhaften Verlegung des Lebensmittelpunkts von Deutschland weg in ein anderes Land – der Auswanderung – nach wie vor der Ruch des Exotischen, des Verwegenen und Abenteuerlichen an. Nach Daten des Statistischen Bundesamts (2017) wandern seit 1992 jährlich zwischen 100.000 und 160.000 deutsche Staatsangehörige ins Ausland aus.

1 Vgl. etwa Gottfried Kellers Erzählung *Pankraz, der Schmoller* (1856) oder Wilhelm Raabes Roman *Abu Telfan oder Die Heimkehr vom Mondgebirge* (1867). Bekannt ist das Motiv auch aus dem von Franz Wiedemann ebenfalls im 19. Jahrhundert gedichteten Kinderlied *Hänschen klein*.

Ob neue ‚Kolonisten‘ im südlichen Afrika, ob Rentnerinnen und Rentner auf Mallorca oder an der türkischen Riviera oder ob eigens angeworbene Handwerker mit ihren Familien in Skandinavien und Kanada: Seit den 1990er-Jahren bilden sich offenbar neuartige ‚funktionale Zentren‘ deutscher Präsenz im Ausland heraus. Von der Forschung wird dieser gesellschaftliche Trend bislang kaum wahrgenommen oder gar unter sozialer, ökonomischer und kultureller Perspektive untersucht. Genauso wenig scheinen heute außenkulturpolitische Akteure und Programme die lokalen Zentren deutschsprachiger Präsenz im Ausland systematisch in den Blick zu nehmen.

Die Terminologie: belastet, problematisch, unspezifisch

Für das geschilderte Phänomen der aus der Heimat fortgezogenen Deutschen existiert keine angemessene Bezeichnung. Allerdings drängen sich Analogien zu den im einschlägigen außenpolitischen Diskurs etablierten Begriffen ‚Deutsche im Ausland‘ oder ‚Auslandsdeutsche‘ auf. Darunter wurden bislang historische Gemeinschaften gefasst, allen voran die aus 300 Jahren Migrationsgeschichte erwachsenen deutschsprachigen Minderheiten in Süd- und Nordamerika, in Südost- und Mittelosteuropa, in den Nachfolgestaaten der Sowjetunion sowie in Südafrika und Namibia. Doch ist diese Terminologie wirklich hilfreich zur Erfassung rezenter Formen einer ‚internationalen Migration von Deutschen‘?

Der Titel dieses Beitrags beinhaltet als zweites Begriffspaar ‚Auslandsdeutschtum‘ und ‚deutsche Diaspora‘, und die Präpositionen ‚von ... zu‘ suggerieren dabei einen terminologischen Transfer. Das Begriffsfeld ‚auslandsdeutsch‘ bzw. ‚Auslandsdeutschtum‘ wird tatsächlich in politisch-institutionellen Diskursen oder in der Forschung zur deutschen Auswärtigen Kultur- und Bildungspolitik (AKBP) (außer in historisch angelegten Studien) als belastet wahrgenommen und findet daher heute nur noch vorbehaltlich Verwendung. Stattdessen wird mal die Umschreibung ‚im Ausland lebende Deutsche‘ verwendet, mal wird auf den aus der internationalen Personalentwicklung entlehnten Begriff ‚Expatriates‘ zurückgegriffen, der allerdings im engeren Sinn lediglich Auslandsentsandte im Rahmen befristeter Auslandstätigkeiten umfasst und damit schon deren Angehörige sowie nicht-erwerbstätige Personen (z. B. Rentnerinnen und Rentner) ausklammert. Um die terminologische ‚Leerstelle‘ zu schließen, soll im Folgenden auf einen sozialwissenschaftlichen Begriff zurückgegriffen werden: den der ‚Diaspora‘. Dieses vor allem in anglophoner Fachliteratur verankerte Konzept

sowie der dazugehörige Diskurs kann nach Ansicht des Verfassers für ausgewählte Themenfelder der AKBP-Forschung – dabei ist dezidiert auf aktuelle und künftige auslandsbezogene Lebenskonzepte verwiesen – fruchtbar gemacht werden.

Allerdings ist das Diasporakonzept in der einschlägigen deutschsprachigen Forschungsliteratur bislang noch kaum heuristisch fruchtbar gemacht worden. So diskutiert Nikolaus Barbian (2014: 16, Anm. 4) in seiner 2013 abgeschlossenen Dissertation *Auswärtige Kulturpolitik und ‚Auslandsdeutsche‘ in Lateinamerika 1949–1973* das entsprechende semantische Feld, allerdings lediglich in einer Fußnote und primär zum Zweck der terminologischen Abgrenzung:

„Die Begrifflichkeit ‚Auslandsdeutsche‘ birgt gewisse analytische und forschungsgeschichtliche Schwierigkeiten. So gibt es in der Forschung zu den deutschen Auswanderern und ihren Nachkommen immer wieder Probleme, zwischen genuiner Migrantenidentität und Zuschreibungen aus Deutschland zu unterscheiden. Auch die Existenz einer genuinen ‚deutschen Diaspora‘ ist nicht zuletzt aus dem Grunde umstritten, dass die Kriterien einer Diaspora [...] wohl auf die vereinheitlichenden Zuschreibungen aus Deutschland zutreffen mögen, nicht aber einheitlich auf die genuine Gruppenidentität der deutschen Migranten. [...] Der Begriff ‚Auslandsdeutsche‘ ist außerdem Teil einer Forschungstradition, die die historische Idealisierung ihres Gegenstandsbereiches recht unreflektiert fortgesetzt hat. Es wäre also durchaus denkbar, andere Bezeichnungen vorzuziehen. Da es in der vorliegenden Arbeit jedoch nicht um genuine Migrantenidentitäten, sondern um die oben erwähnten Zuschreibungen, Idealisierungen und Instrumentalisierungen in Deutschland geht, soll hier eingedenk der genannten Schwierigkeiten der zeitgenössische Begriff in Anführungszeichen verwendet werden.“

Die von Nikolaus Barbian getroffene terminologische Entscheidung für den Begriff ‚Auslandsdeutsche‘ ist insofern konsequent, als eine Literaturrecherche nach dem Suchbegriff ‚Auslandsdeutsche‘ insbesondere für die kulturhistorischen Kontexte der Kolonialzeit (bis 1918), der Weimarer Republik (hier v. a. vor dem Hintergrund der mit dem Friedensvertrag von Versailles erfolgten Gebietsverluste des Deutschen Reiches), ferner in kolonialrevanchistischen Zusammenhängen und schließlich für die NS-Zeit ergiebig ist. Als wesentliche Einflussgröße ist die völkisch ausgerichtete Bevölkerungswissenschaft (vgl. vom Brocke 1998) zu nennen. Einschlägige Titel umfassen, um nur einige Beispiele zeitgenössischer Quellen zu nennen, die von dem 1908 gegründeten Verein für das Deutschtum im Ausland (VDA) herausgegebenen

Quartalshefte *Das Deutschtum im Ausland* bzw. Jahrbücher und weitere Schriften, ferner Handreichungen für den Schulunterricht, etliche literarische Anthologien sowie (nicht zuletzt) Publikationen aus der regionalen Arbeit relevanter kultur- und gesellschaftspolitischer Akteure. Zu letzteren zählen etwa im Ausland wirkende deutsche ‚Diaspora-Kirchen‘. In diesem Diskurszusammenhang ist auch das Deutsche Ausland-Institut (DAI) zu nennen, die Vorläuferorganisation des ifa (Institut für Auslandsbeziehungen).²

Wie gestaltete sich nun im ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhundert das Verhältnis des deutschen Staates zu seinen ‚auslandsdeutschen‘ Angehörigen, und wie ist die Situation heute? Deutsche im Ausland galten seit den Anfängen einer strukturierten AKBP im ausgehenden 19. Jahrhundert als wichtige Schlüsselpersonen für eine Einflussnahme in der jeweiligen Zielregion, sowohl kulturell als auch politisch. Mit dem Erstarken des imperialen Anspruchs wurden deutsche Minderheiten im Ausland zu wichtigen ‚Agenten‘ deutscher Einflussnahme in den betreffenden Gast- bzw. Zielregionen, auch mit negativen Konsequenzen etwa bei zwischenstaatlichen Spannungen und Kriegsausbruch. Von sogenannten ‚Auslandsdeutschen‘ aufgebaute Handelsnetzwerke waren für die Verbreitung von Industrie- und Handelsgütern maßgeblich (vgl. Lachenicht 2014). Und sie waren unerlässlich im Streben um ökonomischen Einfluss in der Welt, vor allem angesichts der Konkurrenz mit den anderen Industriestaaten. Einen entsprechenden Duktus weist die viel zitierte Rede des Leipziger Kulturhistorikers Karl Lamprecht *Über auswärtige Kulturpolitik* (1912) auf: Lamprecht (1912/2014: 137) konstatiert, „[...] dass der wirtschaftliche Einfluss dem geistigen folge und nach beiden erst der eigentliche politische Einfluss mit Erfolg eingeführt werden könne [...]“.

Nach dem Ersten Weltkrieg wandten sich in Deutschland und Österreich revanchistische politische Kreise eingehend dem Auslandsdeutschtum zu. Es gab Versuche einer ‚Verwissenschaftlichung‘ dieses Phänomens durch die Gründung einschlägiger Universitäts-Institute (vgl. vom Brocke 1998). Die Perversion dieser völkischen

² Fundierte Analysen zu den weltanschaulichen Positionen der bis in heutige Zeit aktiven Kulturmittler finden sich in neueren Forschungsbeiträgen etwa zur Geschichte des DAI (Gesche 2006) sowie zu der des Goethe-Instituts (Ritter 1976).

‚Wissenschaft‘ findet ihren erschreckendsten Ausdruck in der Eroberung von ‚Lebensraum‘ im Osten, vorbereitet und begleitet von dem Mythos von dem ‚Volk ohne Raum‘ (Grimm 1926), sowie in den unmenschlichen Auswüchsen der Rassenhygiene, Erb-biologie und Eugenik im NS-Staat.

Neuanfang und Ausdifferenzierung der Außenkulturpolitik nach 1949

In der Praxis deutscher Außenkulturpolitik (AKP) sowie im transdisziplinären Forschungsdiskurs, der sich seit Mitte der 1960er-Jahre in der Bundesrepublik zu diesem Politikbereich entwickelt hat, ist vielfach belegt, dass deutsche Außenpolitik neben anderen Zielgruppen auch im Ausland lebende Deutsche in den Blick genommen hat: Sie spielen eine wesentliche Rolle als Adressaten kulturpolitischer Instrumente, etwa der deutschen Auslandsschulen sowie der kulturellen Programmarbeit der Goethe-Institute im Ausland. Paradoxerweise wird diese Adressierung nicht gezielt in der Forschungsliteratur bearbeitet, die sich in der Regel auf die ‚autochthone‘ Bevölkerung des Gastlandes bezieht und dabei die Wirkung etwa von Goethe-Instituten in ausgewählten Zielregionen in den Blick nimmt.

Dabei liegt es auf der Hand,

- dass deutsche Auslands-Kulturinstitute (v. a. Goethe-Institute) für im Ausland lebende Deutsche wichtige Anlauf- und Begegnungsstätten sind und dass deutsche Kulturarbeit im Ausland folglich auch die dort (sei es dauerhaft oder temporär) lebenden Deutschen erreicht.
- Es liegt weiterhin auf der Hand, dass Emigranten bei der Ankunft in *für sie fremden* Mehrheitsgesellschaften, bei der Begegnung mit einer anderen Sprache, Religion, Traditionen usw., die Gelegenheit suchen und wahrnehmen, ihre eigene Sprache, Religion, das kulturelle Erbe und ihre Traditionen zu pflegen. So finden sich vor allem in Großstädten im Ausland deutschsprachige Kirchengemeinden, Traditionsvereine, Chöre, Volkstanzgruppen, Sport- und Faschingsvereine, Stammtische usw. Zu den Adressaten solcher Organisationen zählen in erster Linie vor Ort lebende Deutsche und deren Angehörige. Ein erweiterter Kreis umfasst Freunde und Gleichgesinnte, berufliche Rückkehrer bis hin zu Alumni deutscher Hochschulen.
- Es liegt ebenfalls auf der Hand, dass im Ausland lebende Deutsche zu den primären Adressaten deutscher Auslandsschulen zählen.

Um ein weiteres Defizit der Forschung aufzuzeigen: Einschlägige Untersuchungen zu deutschsprachigen bzw. deutschen Gemeinschaften im Ausland nehmen in der Regel eine *Außenperspektive* ein und orientieren sich dabei an einzelnen sozialen bzw. kulturellen Institutionen, etwa an ihren Bildungseinrichtungen, an Kulturinstitutionen oder an den Medien. Die Untersuchungsgruppe ‚auslandsdeutsche Community‘ wird in der Regel als mehr oder weniger homogen aufgefasst. Dagegen fehlen umfassende Untersuchungen zu Formen und Ausprägungen kultureller Bindung sowie zu Sozialisationsagenturen, die durchaus plurikulturell und mehrsprachig sein können und die dabei Wechselwirkungen entfalten, nicht nur hinsichtlich Sprachkompetenz und Multilingualität.³ Verschiedene Studien lassen Zweifel an der scheinbaren Homogenität der auslandsdeutschen Gemeinschaften aufkommen. Beispielsweise zeigt die Germanistin Ulrike Lichtenau (2009) auf, dass sich ‚die‘ deutsche Gemeinschaft in Buenos Aires aus mehreren deutschsprachigen Bevölkerungsgruppen zusammensetzt, die sich auch nach mehreren Generationen in der argentinischen Wahlheimat hinsichtlich Herkunft, Werten, Traditionen und weiteren Kriterien differenzieren lassen. Die Gruppenbildung ist auf unterschiedliche Phasen der Emigration zurückzuführen, und sie äußert sich bis in die Gegenwart in den unterschiedlichen Sozialisationsagenturen, vor allem den Auslandsschulen. Diese und weitere Beispiele legen nahe, dass der Container-Begriff ‚Auslandsdeutsche‘ zwar einen Platz in einem historischen Diskurs hat und in diesen spezifischen Zusammenhängen als soziale Kategorie diskursiv eingeführt sein mag. Doch im Umgang mit aktuellen, zeitgenössischen Formen internationaler Migration ist er durch die implizierte Einebnung etwa von sozialer, kultureller, religiös-weltanschaulicher Differenz irreführend und bringt Forschung wie auch (kultur-)politische Praxis in Erklärungsnot. Möglicherweise kann hier ein terminologischer Wandel Klarheit verschaffen, wie im Folgenden argumentiert wird.

3 Relevant sind etwa internationale Schulen, deutschsprachige Kirchengemeinden sowie Freizeitangebote in der Sprache des Gastlandes (Sportvereine u. Ä.). Ansatzweise ist das beschriebene Phänomen unter dem Schlagwort „Drittkulturkinder“ bzw. „Third Culture Kids“ (Pollock/Van Reken 1999) untersucht worden, also für Kinder und Jugendliche, die in einer anderen Gesellschaft („Kultur“) aufgewachsen sind als ihre Eltern.

Ein zeitgenössisches Verständnis von Diaspora

Der Diasporabegriff wurde ursprünglich als Bezeichnung für spezifische kulturell-religiöse Gemeinschaften und deren Lebenserfahrungen verwendet, vorneweg für das jüdische Exil sowie seit Beginn des 20. Jahrhunderts auch für das armenische Exil. In den zurückliegenden drei Jahrzehnten hat der Diasporabegriff allerdings in verschiedenen wissenschaftlichen Diskursen eine Ausweitung erfahren. Er wird heute (allerdings nicht unkritisch) in einem weiteren Verständnis verwendet und als heuristisches Modell zur Beschreibung weiterer sozialer und kultureller Lebenserfahrungen herangezogen. Der US-amerikanische Historiker und Ethnologe James Clifford (1994: 304) bestimmt Diaspora unter Verweis auf den deutschstämmigen Soziologen William Safran als im Ausland lebende Minderheit („expatriate minority communities“) mit einem breiten Spektrum an Merkmalen. Dies sind 1. eine Geschichte der Vertreibung oder Verstreung, 2. Mythen von oder Erinnerungen an die Heimat, 3. Entfremdung im Gastland, das unter Umständen der Minderheit gegenüber feindlich gesonnen ist, 4. Wunsch oder Sehnsucht nach künftiger Rückkehr, 5. andauernde Unterstützung der Heimat bzw. durch die Heimat sowie 6. eine kollektive Identität, die sich aus dieser Wechselbeziehung zur Heimat nährt (vgl. Safran 1991: 84 f.). Clifford unterzieht dieses normative Modell einer kritischen Prüfung, ausgehend vor allem von der jüdischen Diaspora sowie der afroamerikanischen Diaspora, dem von dem britischen Literaturwissenschaftler Paul Gilroy (2003) untersuchten „Black Atlantic“. Dabei wird deutlich, dass sich das Safran'sche Modell nicht widerspruchsfrei auf beliebige historische Situationen und Gesellschaften applizieren lässt. Clifford (1994: 306) spricht daher im Weiteren auch von „Quasi-Diasporas“ und bezeichnet damit soziale Gruppen, die nicht sämtliche kennzeichnenden Merkmale aufweisen. Als weitere Abstufung führt er die noch unverbindlichere Formel „diasporische Lebensweise“ ein. Damit kennzeichnet er soziale Ordnungen, für die lediglich einzelne der genannten Kriterien zutreffen müssen.

Diese noch stark theoretisch-modellhaft gefassten Verständnisse von ‚Diaspora‘ spielen in der sozialwissenschaftlichen Forschung zu Deutschen im Ausland bislang keine Rolle. Ob die Untersuchungsgruppen als ‚Auslandsdeutsche‘, als ‚Deutsche im Ausland‘, als deutsche ‚Expatriates‘ oder als ‚Expatriate-Community‘ kategorisiert wurden, so handelt es sich vielfach um Menschen, die, um mit Clifford zu sprechen, eine ‚diasporische Lebensform‘ charakterisiert. Prägende Merkmale sind etwa die geplante

oder zumindest im Bereich des Möglichen liegende Rückkehr in die ‚Heimat‘, aber auch Formen der Exklusion aus der gastgebenden Gesellschaft. Im Gegensatz zum einschlägigen *deutschsprachigen* Diskurs wird der Diasporabegriff in *englischsprachigen* Publikationen über deutsche Präsenz im Ausland (auch von deutschen Autoren) dagegen vorbehaltloser verwendet, wie etliche Beiträge aus der 1991 gegründeten interdisziplinären Zeitschrift *Diaspora. A Journal of Transnational Studies*⁴ belegen:

- Rainer Ohliger und Rainer Münz (2002) untersuchen das Minderheitendasein und die Migrationsbewegungen von Deutschstämmigen in und aus Mitteleuropa und bedienen sich dabei des Begriffs der „Ethnic German Diasporas“.
- Im gleichen Heft bietet Dirk Hoerder (2002) einen historischen Überblick über deutschsprachige Minderheiten und deren Erforschung. Er schlägt für ihre Untersuchung ein differenziertes Konzept von Diaspora vor, das (im Gegensatz zum engeren Verständnis des traditionellen Begriffs) Heterogenität und multiple Identitäten zulässt. In dieser Forderung spiegelt sich nicht zuletzt das gewandelte Verständnis des Leitkonzepts ‚Kultur‘ im vorwiegend kulturwissenschaftlichen Diskurs.
- Der US-amerikanische Historiker David Blackbourn verwendet in einem 2015 in einem Themenheft der Zeitschrift *Geschichte und Gesellschaft* erschienenen Aufsatz wahlweise die Begriffe „Auslandsdeutsche“, „Germans Abroad“ und „German Diaspora“, jedoch nicht ohne diese kritisch voneinander abzugrenzen und zu reflektieren.

Auch wenn erst vereinzelte Belege vorliegen, dass bzw. wie die Adaption eines theoretisch neu konturierten Konzepts innerhalb der historischen Wissenschaften zu neuen Perspektiven führen kann, so stimmen diese Beiträge optimistisch: Befreit vom ideologischen Ballast des Begriffs ‚Auslandsdeutschtum‘ sind interessante Impulse auch zu einer (Neu-)Belebung der AKBP-Forschung zu erwarten. Dem Verfasser liegen dabei vor allem drei Untersuchungsbereiche im Sinn, in denen sich das Diasporakonzept heuristisch fruchtbar machen ließe.

⁴ Eine missverständliche Interpretation des Diasporabegriffs ist durch den Veröffentlichungskontext bzw. den intertextuellen Zusammenhang der Publikation auszuschließen.

1. Unter dem Schlagwort ‚Sprachinselforschung‘ werden innerhalb der germanistischen Sprachvarietätenforschung bereits seit Längerem die Sprache und die Sprachentwicklung von deutschen Minderheiten im Ausland dokumentiert und untersucht (vgl. u. a. Berend/Mattheier 1994). Digitale Medien eröffnen in diesem Zusammenhang neue Wege, wenn es etwa darum geht, das *Pennsylvania Dutch* zu dokumentieren und zu pflegen. Von einer ‚Renaissance‘ der im Ausland vorhandenen, doch in vielen Bereichen durch die jeweilige Mehrheitssprache verdrängten Sprachvarietäten des Deutschen kann allerdings aktuell nicht gesprochen werden. So hatte von den nach 1989/1990 aus der ‚Diaspora im Osten‘ in ‚die deutsche Heimat zurückkehrenden‘ Russlanddeutschen allenfalls die Großelterngeneration noch aktive Deutschkenntnisse. Hierzu liegt umfangreiche Forschungsliteratur vor. Die aktuellen Flüchtlingsbewegungen eröffnen ebenfalls reichhaltige Ansätze zur Erforschung von Phänomenen des Sprachkontakts und -erwerbs.
2. Der eingangs thematisierte Dualismus oder Antagonismus ‚Heimat – Ferne‘ scheint sich in vielen Wirklichkeits- und Lebensbereichen durch Erfahrungen der Mobilität oder in einem neuen kosmopolitischen und urbanen Lebensstil aufzulösen.⁵ Die modernen Auswanderinnen und Auswanderer sind keine Siedler, Pioniere, Bauern, die in unbekannte Weiten aufbrechen und dabei die Sehnsucht nach der Heimat mit sich führen (vgl. u. a. Simmel 1908; Schütz 1972). Vielmehr ist das Ferne heute vielfach vertraut, und die ‚Heimat‘ ist, bildlich ausgedrückt, nur einen Mausklick entfernt.
3. Die auf territorialer Verfügbarkeit basierenden historischen Zuschreibungen im Sinne eines ‚Auslandsdeutschtums‘ sind keine zeitgemäße Grundlage für die Analyse von virtuellen Gemeinschaften und digitalen sozialen Netzwerken, die heute vielfach entscheidende Faktoren kultureller und sozialer Identität darstellen. Hier lassen sich allerdings ausgewählte Dimensionen eines ausdifferenzierten Diasporabegriffs erkenntnisfördernd einsetzen.

In diesem Zusammenhang ist die Initiative des Instituts für Auslandsbeziehungen lobend zu erwähnen, die Studierende vieler Fachrichtungen für das komplexe Feld einer AKBP-Forschung zu gewinnen sucht. Es bleibt sehr zu wünschen, dass neuere Forschungsbeiträge sich noch stärker mit der Terminologie beschäftigen und dass sie die Diversität der Zielgruppen noch stärker in ihren Forschungsdesigns berücksichtigen.

⁵ Es ist nochmals darauf hinzuweisen, dass der jüngere Diasporabegriff nicht als *ethnische* Kategorie ausgewiesen ist.

Literatur

Barbian, Nikolaus (2014): Auswärtige Kulturpolitik und ‚Auslandsdeutsche‘ in Lateinamerika 1949–1973. Wiesbaden: Springer.

Berend, Nina/Mattheier, Klaus J. (Hg.) (1994): Sprachinselforschung. Eine Gedenkschrift für Hugo Jedig. Frankfurt am Main u. a.: Peter Lang.

Blackbourn, David (2015): Germans Abroad and ‚Auslandsdeutsche‘. Places, Networks and Experiences from the Sixteenth to the Twentieth Century. In: Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft. Jg. 41, Nr. 2, S. 321–346.

Brocke, Bernhard vom (1998): Bevölkerungswissenschaft – Quo vadis? Möglichkeiten und Probleme einer Geschichte der Bevölkerungswissenschaft in Deutschland. Mit einer systematischen Bibliographie. Opladen: Leske + Budrich.

Clifford, James (1994): Diasporas. In: Cultural Anthropology. Jg. 9, Nr. 3, S. 302–338.

Gesche, Katja (2006): Kultur als Instrument der Außenpolitik totalitärer Staaten. Das Deutsche Ausland-Institut 1933–1945. Köln: Böhlau.

Gilroy, Paul (2003): The Black Atlantic as a Counterculture of Modernity. In: Braziel, Jana Evans/Mannur, Anita (Hg.): Theorizing Diaspora. A Reader. Malden: Blackwell, S. 49–80.

Grimm, Hans (1926): Volk ohne Raum. München: Langen.

Hoerder, Dirk (2002): The German-Language Diasporas. A Survey, Critique, and Interpretation. In: Diaspora. A Journal of Transnational Studies. Jg. 11, Nr. 1, S. 7–44.

Lachenicht, Susanne (Hg.) (2014): Europeans Engaging the Atlantic. Knowledge and Trade, 1500–1800. Frankfurt am Main/New York: Campus.

Lamprecht, Karl (2014): Über auswärtige Kulturpolitik (1912). Rede, gehalten am 7. Oktober 1912 auf der Tagung des Verbandes für internationale Verständigung zu Heidelberg. In: Bauer, Gerd Ulrich/Thum, Bernd (Hg.): Kulturelle Faktoren der Außenpolitik (= WIKA-Report 2). Regensburg: ConBrio, S. 137–144.

Lichtenau, Ulrike (2009): Darstellungen des Fremden in Erfahrungsberichten am Beispiel des deutsch-argentinischen Schüleraustauschs. Unveröffentlichte Magisterarbeit. Universität Bayreuth, Sprach- und Literaturwissenschaftliche Fakultät.

Mayer, Ruth (2005): Diaspora. Eine kritische Begriffsbestimmung. Bielefeld: transcript.

Ohliger, Rainer/Münz, Rainer (2002): Minorities into Migrants. Making and Un-Making Central and Eastern Europe's Ethnic German Diasporas. In: Diaspora. A Journal of Transnational Studies. Jg. 11, Nr. 1, S. 45–83.

Pollock, David C./Van Reken, Ruth (1999): The Third Culture Kid Experience. Growing Up among Worlds. Yarmouth: Intercultural Press.

Ritter, Ernst (1976): Das Deutsche Ausland-Institut in Stuttgart: 1917–1945. Ein Beispiel deutscher Volkstumsarbeit zwischen den Weltkriegen. Wiesbaden: Steiner.

Safran, William (1991): Diasporas in Modern Societies. Myths of Homeland and Return. In: *Diaspora. A Journal of Transnational Studies*. Jg. 1, Nr. 1, S. 83–99.

Schütz, Alfred (1972): Der Fremde. Ein sozialpsychologischer Versuch. In: ders.: *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 2: Studien zur soziologischen Theorie. Den Haag: Martinus Nijhoff, S. 53–69.

Simmel, Georg (1908/1968): Exkurs über den Fremden. In: ders.: *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Berlin: Duncker & Humblot, S. 509–512.

Statistisches Bundesamt (Hg.) (2017): Wanderungen zwischen Deutschland und dem Ausland 1991 bis 2017. Online: <https://www.destatis.de/DE/ZahlenFakten/GesellschaftStaat/Bevoelkerung/Wanderungen/Tabellen/WanderungenAlle.html> [28.03.2018].

Zum Autor

PD Dr. Gerd Ulrich Bauer, geb. 1968, promovierte im Fach Interkulturelle Kommunikation an der TU Chemnitz und habilitierte sich für das Lehrgebiet Interkulturelle Germanistik an der Universität Bayreuth. Aktuell hält er die Position eines Bildungskoordinators für Neuzugewanderte im hessischen Wetteraukreis, in einem vom Bundesministerium für Bildung und Forschung (BMBF) geförderten Projekt. Gerd Ulrich Bauer ist langjähriges Mitglied des Wissenschaftlichen Initiativkreises Kultur und Außenpolitik (WIKa).

Kontakt: [gerd.ulrich.bauer\[at\]uni-bayreuth.de](mailto:gerd.ulrich.bauer[at]uni-bayreuth.de)

Das diasporische Moment in den Kooperationen der auswärtigen Kulturpolitik

von Annika Hampel (Freiburg im Breisgau)

Die Frage nach der Bedeutung der Diaspora in der Kulturarbeit bietet vielfältige Ausgangspunkte. Im vorliegenden Beitrag möchte ich ein Strukturmerkmal isolieren, das die Diaspora als Erscheinung auszeichnet, um entlang dieses Merkmals die Gelingensbedingungen von Kooperationen der auswärtigen Kulturpolitik neu zu hinterfragen. Während ich mich in das Thema der Diaspora einlas, hat folgender Satz meine Aufmerksamkeit erfasst:

„Yet here there is an interesting ambivalence in the literature [zur Diaspora]. Although boundary-maintenance and the preservation of identity are ordinarily emphasized, a strong counter-current emphasizes hybridity, fluidity, creolization and syncretism. In an oft-quoted remark by Stuart Hall, the ‚diaspora experience ... is defined, not by essence or purity, but by the recognition of a necessary heterogeneity and diversity; by a conception of ‚identity‘ which lives with and through, not despite, difference; by *hybridity*‘ (Hall 1990, p. 235, italics original)“ (Brubaker 2005: 6).

Die hier genannte Ambivalenz der diasporischen Erfahrung zwischen Differenzen und Gemeinsamkeiten, Grenzen und Hybridität zeichnet sich auch in den internationalen Kooperationen der Auswärtigen Kultur- und Bildungspolitik auf verschiedenen Ebenen ab. Einige Beispiele möchte ich im Folgenden kurz skizzieren und ich stütze mich dabei auf meine Publikation *Fair Cooperation* (Hampel 2014), die am Beispiel von deutsch-indischen Kooperationen den politisch geforderten ‚Dialog auf Augenhöhe‘ im Sinne einer ‚gleichberechtigten Partnerschaft‘ (vgl. Goethe-Institut 1998: 206) auf den Prüfstand stellt: Kooperationsförderungen werden in der Regel in Abhängigkeit von Regionen bzw. Nationen – neben Thematiken oder Sparten – ausgeschrieben. Parallel dazu zielen internationale Kooperationen in der Regel darauf ab, die Hürden, die durch das Aufteilen der Welt in Nationen entstanden sind, zu überwinden (vgl. Steinkamp 2013: 95). Die regionenbezogene Förderung steht demnach in einem eklatanten Widerspruch zu dem grundlegenden Interesse internationaler Kooperationsarbeit, sich von regionalen Grenzziehungen zu befreien und ein kulturelles Beziehungsgeflecht in der Welt aufzubauen, das sich durch Kontinuität hervorhebt.

Statt Akteure zu motivieren, die aufgrund gemeinsamer ästhetischer und künstlerischer Ideen tatsächlich zusammenarbeiten wollen, identifizieren Förderer aufgrund ihrer Agenden ausländische ‚Partner‘, die sodann als Statisten – ohne eigene Bedürfnisse, Interessen und Ideen – genutzt werden, um diese Agenden zu erfüllen. Viele Kulturschaffende sehen hier einen neuen Imperialismus, einen Kulturkolonialismus, begründet. Die Gefahr eines solchen Kulturkolonialismus besteht sicher auch dann, wenn der ‚Diaspora-Faktor‘ in die Kulturpolitik einbezogen werden soll.

Eine zukünftige interkulturelle Kooperationskultur bestünde demgegenüber aus Förderungen, die – von jedweden Bedingungen losgelöst – den Kunstschaffenden die Freiheit bieten, selbst zu entscheiden, was sie mit wem, wie und wozu verhandeln wollen. Daraufhin müssten die Kooperierenden darlegen, welche finanziellen und zeitlichen Ressourcen für ihren Prozess erforderlich sind. Statt projektorientiert prozessorientiert zu fördern ist mein Argument – im Sinne eines anhaltenden Zusammenarbeitens und langfristiger Austauschbeziehungen.

Um eine neue Identität mit und durch – nicht trotz – Differenzen, wie Hall im obigen Zitat wiedergegeben wird, aufzubauen, braucht es Zeit. Übertragen auf die Kooperationen, die ein Format des Miteinanderarbeitens aus freiem Interesse darstellen, mit dem Ziel, auf der Grundlage eines gemeinsamen Arbeitsprozesses etwas Neues entstehen zu lassen, das die Fähigkeiten der einzelnen Parteien noch einmal überbietet, braucht es ebenfalls Zeit – neben Raum und Geld. Doch das Ergebnis meiner Forschung über internationale künstlerische Kooperationen ist, dass die meisten Akteure internationaler Kooperationsarbeiten eine Herausforderung gerade in der Kürze der Zeit sehen, die einer Koproduktion gewidmet werden darf (Hampel 2014).

Kooperationsarbeit ist voraussetzungsvolle Arbeit, die einen Rahmen, Prozesse und Strukturen braucht, um sich entfalten zu können. Zur Vorbereitung gehört, den Partner in seiner Lebensrealität und künstlerischen Praxis kennen- und verstehen zu lernen. Durch das Identifizieren von Gemeinsamkeiten, die eine Kooperation begründen, entsteht Vertrauen. Das Herstellen von Vertrauen wiederum braucht Zeit. Auch der Prozess, „[a]uftretende Irritationen, Dissonanzen, Kulturschocks, Fremdheitserfahrungen [...] als herausfordernde, faszinierende und frustrierende Lern- und Erfahrungsräume aufzugreifen und für ein vertieftes Fremd- und Selbstverstehen [...] zu nutzen“ (Nestvogel 2010: 140), braucht Zeit.

Doch Zeit zwischen Förderzusage und Ergebnisdarstellung bleibt kaum: „Funding coming from Germany in general starts with jumping into the project and ends with the premiere performance or exhibition“, so Anmol Vellani, Gründer der India Foundation for the Arts in Bangalore.¹ Der Förderer erwartet rasch ein qualitativ hochwertiges Ergebnis. Die Folge ist: Statt sich mit den verschiedenen kulturellen Realitäten und künstlerischen Praxen, die eine internationale Kooperation bietet, auseinanderzusetzen und sie zu etwas Neuem zu verbinden, werden Konflikte umgangen und Kooperationsprozesse auf das übereilte Herstellen eines vorzeigbaren Resultats ausgerichtet. So bleibt es in der Regel bei einem oberflächlichen Dialog zwischen den Kooperierenden, die sich bis zum Schluss unbekannt sind oder sogar missbilligen, da Differenzen übergangen und verneint werden müssen.

Sowohl die begrenzte Zeit als auch das limitierte Budget zwingen die Kulturschaffenden, die vorbereitende Phase der Zusammenarbeit wie auch deren Nachbereitung, bspw. die Reflexion der Zusammenarbeit und die dauerhafte Verortung der Kooperationsarbeit im ‚Süden‘ und im ‚Norden‘, auszulassen. Dadurch werden die Chance und das Potenzial, internationale Kooperationsprojekte über Differenzen und Grenzen hinweg weiterzuentwickeln, verschenkt.

Die Finanzierung – meistens vollständig vom Partner des ‚Globalen Nordens‘² erbracht – ist Kern der Hierarchisierung von Akteuren in interkulturellen Kooperationen, der zu Unverständnis, Differenzwahrnehmung und schließlich Abgrenzung, sprich: zu weiteren Grenzen statt einem ‚Zusammenfinden‘ bzw. ‚Zusammen-etwas-Neues-Erfinden‘ führt. Weitere ungleiche Voraussetzungen sind dem unterschiedlichen Grad der Professionalisierung der Akteurinnen und Akteure zuzuschreiben, welcher oftmals ein ‚Schüler-Lehrer-Verhältnis‘ erzeugt. Auch die unterschiedlichen Infrastrukturen vor Ort – bspw. Plätze, wo Kunst geschaffen und

1 Die India Foundation for the Arts ist die einzige philanthropische Kulturstiftung Indiens, die seit mehr als einem Jahrzehnt nationale und internationale Kooperationsarbeiten indischer Kulturschaffender begleitet und beobachtet.

2 Statt ‚Entwicklungsland‘, ‚Dritte Welt‘ oder ähnliche Namen werden ‚Globaler Norden‘ und ‚Globaler Süden‘ als neutralere Bezeichnungen in der vorliegenden Untersuchung verwendet. Doch sind die Begriffe nicht überzeugend und werden daher dementsprechend gekennzeichnet: Der ‚Globale Norden‘ umfasst bspw. nicht den gesamten geografischen Norden, sondern ausschließlich die reicheren industrialisierten Gebiete. Der ‚Globale Süden‘ hingegen bezeichnet sinngemäß die ca. 150 ‚Entwicklungsländer‘. Merkmale von Ländern des ‚Globalen Südens‘ sind geringere industrielle Entwicklung, Verschuldung, große Ungleichheit, höherer Armutsanteil, geringerer Bildungsgrad, geringere Lebenserwartung, koloniale Erfahrung etc. (vgl. Fair tauschen 2010).

gezeigt werden kann – verstärken die Ungleichheit. Eine Partnerschaft zwischen Gleichberechtigten scheint utopisch. Doch ist es möglich, die Ungleichgewichte zu reduzieren, indem Voraussetzungen und Strukturen geschaffen werden, die es erlauben, die europäische Dominanz zu minimieren:

Ein erster, bereits von einigen internationalen Kooperationen praktizierter Schritt ist, dass die Partner die ungleichen Ausgangsbedingungen, die nicht zu leugnen sind, thematisieren. Letztendlich wird dadurch aber nicht das Ungleichgewicht aufgelöst.

Eine wirksamere Möglichkeit ist, die zur Verfügung stehenden Gelder und damit die Finanzkontrolle auf alle Beteiligten gleichermaßen zu verteilen. Die gemeinsame finanzielle Verantwortung macht die Kooperationen gleichberechtigt gestaltbar. Indem nicht nur eine Seite, sondern alle Seiten gemeinsam die kompletten Finanzen verwalten, sind die Partner gezwungen, sich in Bezug auf die Verwendung der Gelder abzusprechen. In der Konsequenz wird inhaltlich, organisatorisch und finanziell demokratischer entschieden.

Das Ideal wäre natürlich, dass alle Partner gleichermaßen finanziell in ihre künstlerischen Kooperationen investieren können und sich dadurch gegenseitig fördern. Indem Finanzierungsquellen wie Kulturförderinstitutionen, Wirtschaftsunternehmen oder Privatpersonen im ‚Süden‘ identifiziert werden, können dort finanzielle Strukturen aufgebaut werden. Diese finanzielle Selbstständigkeit muss kulturpolitisch von allen Partnern langfristig forciert werden.

Dies würde tiefgreifende strukturelle Veränderungen in den Ländern des ‚Globalen Südens‘ bedeuten und diesen Veränderungen müsste vorausgehen, dass erkannt wird, auf welcher Basis die sogenannten ‚Partnerschaften‘ bislang existierten oder existieren. Wären die Partner des ‚Globalen Nordens‘ tatsächlich nur Geldgeber, könnten sie durch die Entwicklung von Finanzierungsalternativen im ‚Süden‘ zukünftig obsolet werden. Unabhängige Finanzierungsmöglichkeiten böten die Chance, bisherige Beziehungen, die auf dem Rollenverständnis des Gebers und Nehmers beruhten, aufzulösen und diese Rollen im Sinne von tatsächlichen Partnerschaften neu zu begründen. Das bedeutet aber, dass die Geber ihre eigene Position und Arbeitsweise infrage stellen und ggf. verändern müssten.

Eine deutsche Dramaturgin berichtete nach dreijähriger Zusammenarbeit mit einem indischen Theaterensemble:

„[M]anchmal sagen wir noch, die Inder kommen [...], aber eigentlich haben wir Menschen vor Augen [...], das ist dann ganz anders. [...] dann tritt das eigentlich sogar in den Hintergrund, das Indisch-Sein. Man begegnet sich als Mensch, an dem man interessiert ist, und ich stelle vor allen Dingen auch fest, was uns verbindet.“

Diese aus der Erfahrungstiefe gemachte Bemerkung bündele ich auch im Kontext meiner weltweiten Vortragstätigkeit gerne zu dem Befund, dass die Unterscheidung zwischen indisch-deutscher und deutsch-indischer Kooperation vollkommen irrelevant wird, sobald das Augenmerk nicht mehr auf die Herkunft der Partner, sondern auf den Prozess und den Gegenstand der Kooperation gerichtet ist.

Die unterschiedlichen Kulturen scheinen im Laufe der Kooperationsarbeit zu verschwinden, was die das Moment der Diaspora beschreibenden Eigenschaften ‚hybridity‘ und ‚fluidity‘ aufgehen lässt. Auf diesen Punkt hinzuwirken, dazu sollte jeder Kooperationsprozess beitragen. Das kann nur gelingen, wenn die Kooperation als risikobehaftetes Experiment betrachtet wird; ein Experiment, was sowohl erfolgreich sein kann als auch scheitern darf (Sennett 2012: 13). In diese Richtung argumentiert auch Laymert Garcia dos Santos (2011: 56), Professor für Soziologie und Philosophie an der Universität Campinas in Sao Paulo sowie Kurator, wenn er anmerkt: „Die Kooperation muss zum eigentlichen Motor des Experiments werden.“

Eine Kultur des Ausprobierens und Scheiterns zu etablieren, ist durch eine schrittweise Förderung praktisch möglich. Akteuren wird zu Beginn ihrer Zusammenarbeit ein ‚kleiner‘ Geldbetrag (*seed money*) zugesprochen,³ um ihre Kooperationsidee einige Wochen zu erproben:

„[A] seed grant is intended to provide collaborators with an opportunity to test assumptions, confront potential sources of disagreement, and better appreciate one another’s concerns and expectations“ (India Foundation for the Arts Bangalore 2004a: 13).

3 Damit sind in der Regel einige Tausend Euro gemeint.

Nach dieser Phase entscheiden die Kooperierenden, idealerweise gemeinsam mit ihren Förderern, ob die Weiterführung der Partnerschaft sinnvoll ist oder nicht. Wird die Zusammenarbeit eingestellt, ist nur ein geringer Geldbetrag verloren. Wird die erprobte Kooperationsidee mit einer vollwertigen Förderung realisiert, erhöht sich durch die Probephase, in der Vertrauen ineinander aufgebaut und Kenntnisse übereinander gewonnen werden konnten, das Potenzial einer gelingenden und erfolgreichen Zusammenarbeit (India Foundation for the Arts Bangalore 2004a: 10).

Ein deutsch-indisches Kooperationssteam umschrieb den ‚Dialog auf Augenhöhe‘ im Rahmen meiner Untersuchung als „guiding light“. Dieser Dialog ist ein Ideal, dem es gilt, sich anzunähern, welches aber nie bzw. erst nach Jahren der Zusammenarbeit mit dem Partner Realität werden kann. Die Augenhöhe zwischen Kooperierenden – und darauf aufbauend ein Netzwerk globaler Gemeinschaften – herzustellen, ist demnach ein langfristiger Prozess und kann nicht von politischen Agenden als gegeben vorausgesetzt oder gar verordnet werden. Genauso braucht es für den Einbezug der Diaspora eine gute Vorbereitung und einen Rahmen für Strukturen und Prozesse des Einbezugs.

Dafür habe ich das Wort ‚fair‘ in das Diskursfeld der Außenkulturpolitik eingeführt. ‚Fairness‘ drückt Gerechtigkeit aus, die „einen idealen Zustand des sozialen Miteinanders [bezeichnet], in dem es einen angemessenen, unparteilichen und einforderbaren Ausgleich der Interessen und der Verteilung von Gütern und Chancen zwischen den beteiligten Personen oder Gruppen gibt“ (Lackner 2010: 138).⁴ Fairness bedeutet, auf gleiche Chancen und Bedingungen zu achten, und setzt diese nicht als gegeben voraus, wie es in Kultur-Diskursen normativ gemacht wird. In Anlehnung an den Begriff ‚Fair Play‘ ist Fairness eine Haltung des Sportlers – sowohl in seinem Denken als auch in seinem Handeln –, die den größtmöglichen Respekt gegenüber dem Mitspieler sowie dessen Würde beschreibt.

Fair Trade bezeichnet indes das allgemeine gerechte Verhalten beim Warenaustausch auf lokaler, regionaler, nationaler und internationaler Ebene – beruhend auf Dialog, Transparenz und Respekt innerhalb der Handelspartnerschaften. Das Ziel des Fair Trade ist ein Mehr an Teilhabe, Eigentümerschaft und Verantwortung aufseiten der

4 Vgl. ausführlich zur Definition von ‚Fairness‘ bspw. Fairness Stiftung (2017).

Hersteller – insbesondere aus den Ländern des ‚Globalen Südens‘. Dies führt zu einer Vielfalt von Akteuren, die auch in meiner Untersuchung mit dem Titel *Fair Cooperation* von den Kooperierenden für ihre Kooperationsarbeit eingefordert wird.

In dem hier dargelegten Ideal liegt die Perspektive, langfristig wirkende und gerechtere Kooperationsstrukturen zu implementieren und eine zukunftsfähige partnerschaftliche Zusammenarbeit zwischen ‚Nord‘ und ‚Süd‘ zu entwickeln oder aufgrund der Unterschiedlichkeit zwischen den Akteuren auch Grenzen anzuerkennen und Scheitern einzugestehen. In gelungenen Fällen aber wird das Kooperationsprojekt der Rahmen sein, in dessen Inneren sich im Sinne der diasporischen Erfahrung eine eigene kulturelle Gemeinschaft konstituiert.

Literatur

Brubaker, Rogers (2005): The ‚Diaspora‘ Diaspora. In: *Ethnic and Racial Studies*. Jg. 28, Nr. 1, S. 1–19.

Fairness Stiftung (Hg.) (2017): Fairness – was ist das? Online: <https://www.fairness-stiftung.de/FairnessDefinition.htm> [28.03.2018].

Fair tauschen (2010): Globaler Norden – globaler Süden. Begriffslexikon. Blogbeitrag, 01.12.2010. Online: <https://fairtauschen.wordpress.com/category/infos/begriffslexikon> [28.03.2018].

Garcia dos Santos, Laymert (2011): Die Welt besteht aus vielen Welten. In: Goethe-Institut e. V. (Hg.): *Magazin 2.11, Reportagen, Bilder, Gespräche. 60 Jahre Goethe-Institut*. München, S. 54–56. Online: http://www.goethe.de/uun/pro/gim/gi_02-11_web.pdf [28.03.2018].

Goethe-Institut e. V. (1998/2008): Grundsätze für die zukünftige Arbeit. Aufgaben und Ziele des Goethe-Instituts. München. In: Schneider, Wolfgang (Hg.): *Auswärtige Kulturpolitik. Dialog als Auftrag – Partnerschaft als Prinzip*. Bonn: Klartext, S. 206–218.

Hall, Stuart (1990): *Cultural Identity and Diaspora*. In: Rutherford, Jonathan (Hg.): *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart, S. 222–237.

Hampel, Annika (2014): *Fair Cooperation – Partnerschaftliche Zusammenarbeit in der Auswärtigen Kulturpolitik*. Wiesbaden: Springer VS.

India Foundation for the Arts Bangalore (Hg.) (2004a): *Annual Report April 2003 – March 2004*. Bangalore.

India Foundation for the Arts Bangalore (Hg.) (2004b): *Anschreiben und Ausschreibung Arts Collaboration Programme 2004*. Bangalore.

Lackner, Robert (2010): *Wie viel Verrücktheit geht noch? Warum die Welt so ist, wie sie ist*, 2. Aufl. Norderstedt: Books on Demand.

Nestvogel, Renate (2010): *Interkulturelle Begegnungen*. In: Meyns, Peter (Hg.): *Handbuch Eine Welt. Entwicklung im globalen Wandel*, 2. Aufl. Wuppertal: Peter Hammer, S. 133–141.

Sennett, Richard (2012): *Together: The Rituals, Pleasures and Politics of Cooperation*. London: Penguin.

Steinkamp, Anna (2014): *Network Governance. Governance Model for International Networks of Cultural Cooperation*. In: Gad, Daniel/Schneider, Wolfgang (Hg.): *Good Governance for Cultural Policy. An African-European Research about Arts and Development*. Frankfurt am Main u. a.: Peter Lang, S. 86–106.

Zur Autorin

Dr. Annika Hampel, geb. 1980, studierte Angewandte Kulturwissenschaften an den Universitäten Lüneburg und Passau mit den Schwerpunkten internationales Kultur- und Projektmanagement. 2014 schloss sie ihre Promotion über internationale Kooperationen in Kultur, Bildung und Wissenschaft am Institut für Kulturpolitik der Universität Hildesheim mit Auszeichnung ab. Ihre Dissertation wurde 2015 mit dem ifa-Forschungspreis Auswärtige Kulturpolitik vom Institut für Auslandsbeziehungen sowie mit dem ENCATC Research Award on Cultural Policy and Cultural Management vom European Network of Cultural Administration Training Centres in Brüssel ausgezeichnet. Mehrfach erhielt Annika Hampel Stipendien des Deutschen Akademischen Austauschdienstes für Forschungs- und Praxisaufenthalte in Ghana, Indien und Südkorea. Im Zusammenhang ihrer langjährigen Tätigkeit an diversen deutschen Universitäten und Hochschulen in der Internationalisierung von Forschung, Lehre und Studium war Annika Hampel unter anderem von 2017 bis 2018 auch Leiterin der Dienstleistungseinheit Internationales am Karlsruher Institut für Technologie (KIT). Seit 2018 koordiniert Annika Hampel an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg das Merian-Zentrum in Ghana (Merian Institute for Advanced Studies Africa (MIASA)) und etabliert ein Europäisches Afrika-Zentrum in Freiburg. Kontakt: annika.hampel[at]abi.uni-freiburg.de

In transkulturellen Netzwerken zusammenarbeiten. Zivilgesellschaftliche Organisationen als Partner in der internationalen Kulturarbeit

von Swenja Zaremba (Karlsruhe)

„Das Bewusstsein, dass Kulturen sich austauschen, müsste an erster Stelle stehen und das nationale Vertiefen müsste ein Spezialgebiet sein. [...] Ideen wandern, und dieses Wandern hat etwas sehr Spannendes. Dem sollte man endlich einmal Rechnung tragen.“

Raoul Schrott zum deutschen Wissenschaftssystem

Internationale Kulturarbeit in der globalisierten Welt

Wer internationale Kulturarbeit heute denken möchte, kommt nicht umhin, die Mobilität und den Austausch von Menschen und kulturellen Hervorbringungen, das Nebeneinander von Gegensätzen, aber auch die Verbindungspunkte und Überschneidungen überterritorial zusammenarbeitender Akteure in die Betrachtung mit-einzubeziehen. Längst ist der Staat nicht mehr alleiniger Player in den internationalen Kulturbeziehungen, den sogenannten ‚Cultural Relations‘, und längst sind nicht nur Wirtschafts- und Kommunikationsstrukturen global, auch kulturelle Aktivitäten zeichnen sich vermehrt dadurch aus, dass sie unabhängig von Orten entstehen, wirken und sich verbreiten. Heute geht es in internationalen kulturellen Netzwerken nicht mehr nur um zwischenstaatliche Verbindungen auf der Makroebene wie etwa solche zwischen nationalen Zivilisationen und Großkulturen, die miteinander in Austausch treten. Stärker denn je werden Vernetzungen auf der Meso- und Mikroebene angesetzt, sind es also zivilgesellschaftliche Verbände oder auch einzelne Individuen, die in einem gemeinsamen Rahmen ‚die Kulturen‘ multikollektiv mitgestalten.

Der Begriff ‚internationale Kulturarbeit‘ wird gewöhnlich auf eine Reihe von Praktiken angewendet, die häufig getrennt voneinander betrachtet werden. So fasst Birgit Mandel (2018: 371) unter internationalem Kulturmanagement drei unterschiedliche Praktiken zusammen: Neben dem Kulturmanagement im globalen kultur- und kreativwirtschaftlichen Bereich, der hier keine Rolle spielen soll, unterscheidet sie internationales Kulturmanagement als eine *nach innen* gerichtete Tätigkeit, die „ein durch Migration verändertes und diversifiziertes Kulturleben im eigenen Land moderiert und organisiert“, von einer weiteren Form des internationalen Kulturmanagements, die im Kontext der Arbeit von Mittlerorganisationen im Bereich der ‚Cultural Relations‘

verortet ist, wo ihre Bestimmung darin gesehen wird, *nach außen* zu wirken.¹ Obsolet wird diese Trennung in den Dimensionen transkultureller Netzwerke, wo Stiftungen, NGOs und andere nichtstaatliche Player kooperieren. Den Kristallisationspunkt im Visier, an dem die Kräfte gleichzeitig nach innen *und* nach außen wirken, konzentriert sich dieser Beitrag auf das Zusammenspiel der Kulturpolitik auf staatlicher bzw. kommunaler Ebene mit der Zivilgesellschaft, dem sogenannten ‚Third Sector‘. Konkret stützt sich der Beitrag auf Erfahrungen aus der Arbeit der Anna Lindh Foundation und bringt so die Perspektive der Praxis ins Spiel. Bewusst wird ein erweiterter Kulturbegriff eingesetzt, der auch zivilgesellschaftliche Aktivitäten miteinbegreift wie etwa solche, die sowohl Merkmale kulturell-kreativen als auch politischen Engagements aufweisen, also an einer soziokulturellen Schnittstelle stattfinden.

Zum Konzept der Transkulturalität

Das Konzept der Transkulturalität geht in der Kulturtheorie mit spezifischen Vorstellungen von Kultur und Interaktion einher, durch die sich auch das Verständnis von Kultur und Raum umgestaltet. Der Ethnologe Arjun Appadurai (1996: 37), der das Konzept der „scapes“ prägte, argumentiert, dass Menschen, Maschinen, Geld, Ideen und Vorstellungen zunehmend komplexen, miteinander verbundenen „global cultural flows“ folgen, die eine neue Ordnung von Kultur(en) entstehen lassen, indem sie den Aspekt der Ortsbindung auflösen. Davon ausgehend wurde in der Kulturtheorie eine Netzstruktur diskutiert, die ihre Ausformulierung im Konzept der Transkulturalität findet. Dieses Konzept wiederum bricht mit der etablierten Vorstellung einer homogenen Kultur und der Dichotomie von ‚fremd‘ und ‚eigen‘, um eine Loslösung von den Großkulturen bzw. ihre Aufspaltung in kleinere Elemente zu erreichen, durch die eine Vernetzung mit anderen Einzelementen und damit eine größere Durchlässigkeit denkbar wird. Die globalen Entwicklungen, die der Entstehung dieses Konzepts zugrunde liegen, wurden von Michel Foucault (2005: 931) anschaulich beschrieben:

„Wir leben im Zeitalter der Gleichzeitigkeit, des Aneinanderreihens, des Nahen und Fernen, des Nebeneinander und des Zerstreuten. Die Welt wird heute nicht so sehr als ein großes Lebewesen verstanden, das sich in der Zeit entwickelt, sondern als ein Netz, dessen Stränge sich kreuzen und Punkte verbinden.“

1 Zu den unterschiedlichen Definitionen von ‚Cultural Diplomacy‘ und ‚Cultural Relations‘ und dem damit einhergehenden Verständnis der (Un-)Abhängigkeit nationaler Kulturinstitutionen von den zuständigen Ministerien siehe Kizlari/Fouseki (2018: 135 ff.).

In dem Bewusstsein, dass „[d]ie ‚Realität‘ von Kultur [...] immer *auch* eine Folge unserer Konzepte von Kultur“ ist, arbeitete Wolfgang Welsch (2009: 48) an einem Kulturbegriff, der die Gleichzeitigkeit von Globalisierungs- und Partikularisierungstendenzen berücksichtigt, die gegenwärtigen Wandlungsprozesse dabei aber gerade in ihrer Widersprüchlichkeit zu fassen versucht, denn, so argumentiert Welsch (2000: 344), mit einer zunehmend globalisierten Kultur müsse nicht zwangsläufig Kulturimperialismus einhergehen.

Die in dem Konzept der Transkulturalität mitgedachte gestalterische Dimension lässt den kulturellen Austausch gerade nicht als Bedrohung für das kulturelle Erbe oder etwa als ‚Gleichmacherei‘ aller bestehenden Unterschiede erscheinen, wie skeptische Stimmen ihre Befürchtungen häufig ins Feld führen – sondern als bereichernde Möglichkeit einer kontinuierlichen kontextabhängigen Entwicklung.

Transkulturalität und Zivilgesellschaft

Wie nun lässt sich dieses theoretische Modell des Kulturaustausches mit der ihm zugrunde liegenden Vorstellung von Kultur als interkonnekter Verflechtung und als über Landesgrenzen hinausreichende „Bedeutungsgewebe“, als „webs of significance“ (Geertz 1973: 5) auf die Praxis der internationalen Kulturarbeit übertragen? Wie kann die internationale Kulturarbeit produktiv auf die veränderten Erfordernisse und die neuen Chancen für die Zusammenarbeit reagieren und wie kann sie sich sinnvoll in transkulturelle Netzwerkstrukturen eingliedern?

Das Konzept der Transkulturalität betrifft nicht nur die Makroebene, indem es die Komplexität von kulturellen Entwicklungen, von Ideen, Artefakten und Kommunikationswegen betont, sondern auch die Mikroebene der Handlungen und Interaktionen zwischen einzelnen Individuen sowie die Mesoebene der Organisationen und Institutionen. Auf allen Ebenen gemein ist dem transkulturellen Ansatz, dass er die Transversalen, die Beziehungen zwischen den Akteuren, verstärkt in den Blick nimmt und mit ihnen die Verflechtungen, die sich in Netzwerken manifestieren. Den Akzent legt der transkulturelle Ansatz folglich weniger auf einzelne Individuen oder Gruppen als vielmehr auf ihre Beziehungen zueinander.

Die ersten Modelle von internationalen kulturellen Netzwerken liefen in der Praxis auf eine Kooperationsform hinaus, die noch stark auf Repräsentation ausgerichtet war; Repräsentation sowohl nach innen, da Repräsentantinnen und Repräsentanten von nationalen oder regionalen Einheiten die Mitglieder dieser Netzwerke waren, als auch nach außen, d. h. in ihren Zielsetzungen, etwa in der Bestrebung, eine spezifische Berufsgruppe auf internationaler Ebene in ihrer Gesamtheit zu vertreten (vgl. Minichbauer/Mitterdorfer 2000: 2). Die ‚jüngere‘ Kooperationsform von Netzwerken basiert auf einem Ansatz ‚von unten‘. Solche Netzwerke formieren sich auf der Grundlage der gemeinsamen Interessen oder Problemlagen unabhängiger, häufig heterogener und fluktuierender Mitglieder. Lockere, auf Interdependenzen beruhende Bindungen zwischen den Mitgliedern, keine oder nur flache formale Hierarchien und eine relative Gleichberechtigung der Mitglieder untereinander sind bezeichnend für diese neue Form globaler Netzwerke, die zu einem hohen Maß auf zivilgesellschaftliche Kräfte zurückgehen (vgl. Klein-Hitpaß 2006: 18). Wenn zivilgesellschaftliche Kräfte sich zunehmend zu Netzwerken zusammenschließen, um in globalen Kontexten zu agieren, so ist dies auf den Umstand zurückzuführen, dass ihre Ziele und Herausforderungen häufig nur global zu erreichen und zu bewältigen sind – so beispielsweise die Einflussnahme auf Herausforderungen wie Klimawandel, den Schutz der Menschenrechte oder Migration und Flucht. Aus gegebenem Anlass also nutzen zivilgesellschaftliche Initiativen die grenzüberschreitende Zusammenarbeit als ermächtigende Arbeitsweise (vgl. Sassen 2002: 217 ff.).

Diaspora-Communitys als transkulturelle Netzwerke

Eine besondere Art von Netzwerk hinsichtlich ihrer globalen kulturellen Verflechtungen stellen Diaspora-Communitys dar, die heute in der Forschung betrachtet werden als beispielhafte Verkörperungen geografischer, kultureller und sozialer Mobilität bei gleichzeitiger stabiler Anbindung in einer vernetzten Welt (vgl. Georgiou 2010: 17). Diasporagemeinschaften standen lange Zeit vornehmlich als exotische Minderheiten und Einzelpersönlichkeiten im Fokus der Forschung, während der sozialen und kulturellen Bedeutung von Migration und den so entstehenden transnationalen Netzwerken erst langsam Aufmerksamkeit geschenkt wird (vgl. Olwig 1997: 17). Dass diasporische Netzwerke in ihrer Verfasstheit als global verstreute Gemeinschaften sowohl für ihre Herkunftsländer als auch für ihre Aufnahmeländer häufig eine „avant-garde for economic development or cultural transformation“ (Kokot et al. 2013: 9) darstellen, wird erst in den letzten Jahren breiter thematisiert.

Die Annahme, dass Diaspora-Angehörige ‚Brückenbauerinnen‘ und ‚Brückenbauer‘ zwischen verschiedenen Referenzsystemen sein können, geht davon aus, dass diese sich mit einer größeren Leichtigkeit in grenzüberschreitenden kulturellen Verflechtungen bewegen und hier eine ‚Übersetzung‘ leisten können. Dies ist begründet in ihrer Multikollektivität, in ihrer Zugehörigkeit zu unterschiedlichen Referenzsystemen:

„[...] diasporas take part in an (at least) threefold system of references: Local communities are embedded within the local, regional and national institutions of their residential societies, and each one is positioned in a world wide network of other communities of the same origin. In addition, diaspora communities keep ongoing relations to the country of origin, ranging from symbolic references and ritual remembrance to active practices of transnationalism“ (Kokot et al. 2013: 9).

Dies trifft nicht zwingend auf die Lebenswirklichkeit aller Diaspora-Angehörigen zu: Unterschiede lassen sich feststellen in der Art, wie Generationen ihre Zugehörigkeiten definieren und wie Individuen ihre transkulturellen Potenziale ausschöpfen, in der Art der Mediennutzung und nicht zuletzt in der Frage, wie die ‚Diaspora‘ von den Herkunftsländern unterstützt und beeinflusst wird. Die gelebte Transnationalität derjenigen, die mit dem vielschichtigen Ineinandergreifen von lokalen, regionalen und internationalen Einheiten aus ihrer Biografie und ihrem Alltag heraus vertraut sind, in die Kulturarbeit hineinzutragen, wäre angesichts der neuen Anforderungen an die internationale Kulturarbeit ein großer Gewinn. Für diese braucht es in erster Linie interkulturell kompetente Menschen, die, wie Stefanie Rathje (2015: 25) zu Recht fordert, in der Lage sind, „nach gemeinsamen Zugehörigkeiten zu suchen, gemeinsame Gewohnheiten und Arbeitsprozesse zu gestalten, man könnte auch sagen, neue Kultur zu produzieren“. Nebst Angehörigen von Diaspora-Communitys bieten sich auch andere Akteure mit internationaler Biografie an, die über spezielle Erfahrungen, Netzwerke und Wissen verfügen, das sie zu besonders geeigneten kulturellen Übersetzerinnen und Übersetzern oder ‚Brückenbauerinnen‘ und ‚Brückenbauern‘ macht, wie in den Workshops zu vorliegendem Band diskutiert.

Die Anna Lindh Foundation – ein transkulturelles Netzwerk

Eine besondere Art der Kooperation, die sowohl Top-down- als auch Bottom-up-Strukturen aufweist und darin beide oben skizzierten Netzwerktypen verbindet, praktiziert die Anna Lindh Foundation, eine zwischenstaatliche Institution der euro-mediterranen Partnerschaft und der Union für das Mittelmeer, die den

interkulturellen Dialog vorrangig über die Zusammenarbeit mit mehr als 4.500 zivilgesellschaftlichen Organisationen in 42 Ländern in Form einer speziellen Network-of-Networks-Struktur fördert (vgl. Vallianatos 2013: 9).

Diese Struktur verschafft den Mitgliedern einen direkten Zugang untereinander im Rahmen von Projekten, die zumeist jeweils eine lokale Organisation der Zivilgesellschaft aus der EU und eine aus den Southern Eastern Mediterranean (SEM) Countries miteinander planen und umsetzen. Diese Kooperationsprojekte im Bildungs- und Kulturbereich, die im Rahmen von Ausschreibungen wie ‚Artistic Co-Productions‘ oder ‚Intercultural Citizen Education‘ der Anna Lindh Foundation entstehen, behandeln Themen wie Nachhaltigkeit, Menschenrechte und Migration. Dieser Ansatz einer Kulturarbeit auf Ebene der Bevölkerung soll im Idealfall ein Fortbestehen von zivilgesellschaftlichen Verbindungen auch unter schwierigen zwischenstaatlichen Beziehungen ermöglichen.

Wichtig sind dabei oft die Kooperationen selbst, da diese in gleichberechtigter Kollaboration stattfinden und einen Begegnungs-, Annäherungs- und Aushandlungsprozess in Gang setzen, der aus Sicht der Anna Lindh Foundation bereits einen Wert an sich darstellt. Hinzugefügt sei, dass dabei weniger der Dialog über die interkulturelle Annäherung im Mittelpunkt steht, sondern diese Annäherung im Idealfall durch die Arbeit an und die Konzentration auf eine gemeinsame dritte Sache, auf das ‚Ziel‘ der Kollaboration entsteht. Häufig kommen auf diesem Weg sehenswerte Gemeinschaftsproduktionen zustande, die von einigen der Partnerinstitutionen in ihren jeweiligen Ländern genutzt werden, um für Verständigung, Dialogmöglichkeiten und Gemeinsamkeiten zu sensibilisieren.

Ein Beispiel für ein in vieler Hinsicht gelungenes Projekt zwischen Netzwerkmitgliedern der Anna Lindh Foundation und zivilgesellschaftlichen Partnern aus dem Mittelmeerraum ist etwa *Märchen im Gepäck*, ein arabisch-deutsches illustriertes Märchenbuch „noch nicht entschiedene[r] Geschichten, die ständig auf der Kippe stehen“.² Diese arabisch-deutsche Koproduktion entwickelten vier Illustratorinnen und Illustratoren zusammen mit Schulklassen im gemeinsamen Austausch über Tradition, Moderne und die politische wie soziale Dimension von Märchen.

² Aus der Ankündigung des Buchs auf der Webseite von Aphorisma: <http://www.aphorisma.eu/maerchen.html> [28.12.2018].

Wie leben Menschen mit Beeinträchtigungen in Bremen, Sizilien und Sohag? – so lautete die übergeordnete Frage zu dem Projekt ‚Longitudes of Inclusion and Democracy‘³ des Diakonischen Werks Bremen mit Partnern in Palermo und der ägyptischen Stadt Sohag. Das Projekt fragte nach dem Stand der Inklusion von Menschen mit Beeinträchtigung in den unterschiedlichen Ländern vor dem Hintergrund der Pflege demokratischer Werte in einer Gesellschaft. In einer öffentlichen Veranstaltung in Bremen wurden nach Abschluss des Projekts Filme und Fotos vorgestellt und die Ergebnisse diskutiert.

Die Themen Migration und Diversität im eigenen Land griff das ‚boat people projekt‘ mit dem Stück *Flutlicht*⁴ auf, indem es gemeinsam mit Jugendlichen, die aus Syrien, Irak, Afghanistan, Eritrea und Somalia geflüchtet waren, ein Musiktheaterprojekt realisierte. Songs aus der Heimat der Geflüchteten, neu arrangiert und von einer eigens formierten Band begleitet, wurden von den Jugendlichen selbst gesungen und – eingebettet in ein Stück von Luise Rist – in Göttingen aufgeführt.

Wenn es sich im Fall der Anna Lindh Foundation auch nicht um von Nationalstaaten unabhängige Stiftungsarbeit handelt, da die Regierungsvertreterinnen und -vertreter der Mitgliedsstaaten der Union für das Mittelmeer über Gremienarbeit an Entscheidungsprozessen und der Entwicklung der Agenda maßgeblich beteiligt sind und die Anna Lindh Foundation auch ein Instrument darstellt, das auf einer interessengetriebenen Agenda im Rahmen der euro-mediterranen Partnerschaft basiert, so bietet die Anna Lindh Foundation doch eine in dieser Form bislang einzigartige internationale Struktur, die es interessierten Bürgerinnen und Bürgern ermöglicht, in direkter Vernetzung im Bildungs- und Kulturbereich zusammenzuarbeiten.

Mit zivilgesellschaftlichen Partnern zusammenarbeiten

Zunehmend werden zivilgesellschaftliche Netzwerke in die Programmatik staatlicher Akteure miteinbezogen (vgl. Europäische Kommission 2016: 15; Auswärtiges Amt 2014: 46). Einerseits werden die starke Vernetzung, der Austausch und der direkte Zugang zu Entstehungsprozessen künstlerischer Produktivität hier als interessantes

3 Zu einer Kurzbeschreibung des Projekts auf der Webseite der Anna Lindh Foundation: <https://www.annalindhfoundation.org/granted-projects/longitudes-inclusion-and-democracy> [28.03.2018].

4 Zu einer Kurzbeschreibung des Stücks auf der Webseite des ‚boat people projekt‘: <https://www.boatpeopleprojekt.de/produktionen/stuecke-archiv/flutlicht> [28.03.2018].

Feld für die Kulturpolitik gesehen, in dem kulturelle Trends beobachtet und in die eigene Programmarbeit übernommen werden, andererseits haben staatliche oder regierungsnahe Institutionen beispielsweise über ihre nationalen Kulturinstitute⁵ hier Möglichkeiten der Zusammenarbeit mit und der Einflussnahme auf Gesellschaften, zu denen ihnen über die rein intergouvernementale Verbindung der Zugang verwehrt bliebe (vgl. Auswärtiges Amt 2018). Die Enquete-Kommission ‚Zukunft des Bürgerschaftlichen Engagements‘ des Deutschen Bundestages formulierte dazu:

„Nur eine organisierte Bürgergesellschaft wird in der Lage sein, Verantwortung zu übernehmen und dem Staat als Akteur gegenüberzutreten. Organisationen zu schützen und zu stützen, aber auch ihre Öffnung für Engagement und Beteiligung anzuregen, ist daher ebenso wichtig wie die Veränderung des Verhältnisses zwischen Staat und Bürger“ (Deutscher Bundestag 2002: 45).

Hier wird eine idealtypische Öffnung seitens der Regierung gegenüber zivilgesellschaftlichen demokratischen Kräften gezeichnet. Die Zivilgesellschaft zur Teilhabe zu ermutigen und sie mit ihrem Wissen, ihren Kompetenzen und ihrer Vernetzung in Entscheidungsprozesse einzubinden, fördert und begünstigt langfristig den gesellschaftlichen Zusammenhalt (vgl. u. a. Deutscher Bundestag 2002). Nicht zuletzt bietet eine rege Zivilgesellschaft auch staatlichen Institutionen die Möglichkeit, gesellschaftliche Entwicklungen, Trends, Unzufriedenheiten und Forderungen zeitgerecht wahrzunehmen und auf sie reagieren zu können.

Die Einbindung der Zivilgesellschaft ist eine Bereicherung, die als Inspiration und Innovation für die Gestaltung von Kultur- und Bildungsarbeit, sowohl formal als auch inhaltlich, genutzt werden kann. Kleinere lokale zivilgesellschaftliche Organisationen verfügen zudem häufig über die Fähigkeit, die Bevölkerung vor Ort – sowohl in den Großstädten als auch in der Peripherie – zu erreichen, sowie über Zugang zu Subkulturen und können daher in der Lage sein, soziale Innovationen zu befördern. Ihre zunehmende Vernetzung untereinander sorgt für eine Übertragung lokaler Subkulturen auf andere Räume und für die Vermischung mit anderen Einflüssen. Hier zeigt sich, dass sich das eingangs skizzierte transkulturelle Konzept einer Netzstruktur treffend auf die inhaltliche Ebene der Kulturbeziehungen – auf kreative Prozesse und die transnationale Bearbeitung, Umformung und Weiterentwicklung von ‚wandernden‘

5 Über das Verhältnis des Goethe-Instituts als eingetragener Verein zum Auswärtigen Amt im Vergleich zu den Kulturinstitutionen von Griechenland, Großbritannien, Spanien und Schweden siehe Kizlari/Fouseki (2018: 135 ff.).

Ideen – anwenden lässt; so wie es Raoul Schrott in dem Eingangszitat vor Augen hatte. Einzelne Elemente, die zuvor als konstitutiv für eine Großkultur angesehen wurden, werden nun als in der Entwicklung befindliche, unabhängige ‚Ideen‘ aufgefasst, die zwar in bestimmten Kontexten entstehen, aber auf ihrem Migrationsweg in ganz anderen Kontexten weiterentwickelt werden und sich zu „Bedeutungsgeweben“ verbinden, was Clifford Geertz (1973: 5) als ‚die Kultur‘ verstand: „An individual is bound up in a series of symbolic or mythic representations. [...] man is an animal suspended in webs of significance he himself has spun“. Das mag ebenso auf die Grundzüge diasporischer Prägungen zutreffen, die häufig auch Erfahrungen aus anderen Teilen der Welt abbilden und denen eine gewisse Multiperspektivität von Beginn an eingeschrieben ist.

Wem ein Forum bieten?

Wenn wir unter Zivilgesellschaft die Gesamtheit aller gesellschaftlichen Aktivitäten verstehen, die nicht von staatlichen Institutionen gelenkt werden, dann wird deutlich, dass Zivilgesellschaft nicht per se als ‚guter‘ Motor zur Verbreitung pluralistischer und demokratischer Werte anzusehen ist (vgl. Bundschuh 2012: 30). Dieses Verständnis lässt es zu, Zivilgesellschaft auch kritisch zu betrachten, und verhindert, dass zivilgesellschaftliche Dynamiken, die weder toleranzfördernd noch demokratisch sind und zu denen neben extremistischen Tendenzen im weitesten Sinne etwa auch die zunehmend aktivere Präsenz einer ‚konservativen Zivilgesellschaft‘ gehört, aus dem Blick und damit aus dem Diskurs geraten.

In der Praxis schließt sich hier die Frage an, die sich jeder Multiplikatorin, jedem Multiplikator stellt: Welchem Akteur bietet man ein Forum, wer soll gefördert werden? Ein möglicher Ansatz ist es, das Gespräch mit der ganzen Bandbreite der Akteure der Zivilgesellschaft zu suchen, um so den Diskurs zu beleben, dem Austausch der Argumente und Ideen und der Meinungsvielfalt Rechnung zu tragen und so ein Forum für einen gesellschaftlichen Diskurs zu schaffen – im besten Sinne einer Verständigung, auch in Bereichen, in denen der gesellschaftliche Zusammenhalt gefährdet ist und die Meinungen weit auseinandergehen (vgl. Ebert/Grätz 2018: 228). Bei Diskussionsformaten offline und online sollte nach Möglichkeit der beidseitige Austausch gewährleistet sein, um nicht über, sondern *mit* der Zivilgesellschaft zu sprechen.

Lessons learned – zur Zusammenarbeit mit zivilgesellschaftlichen Netzwerken

Mittlerorganisationen und kulturelle Institutionen können zur Würdigung und Sichtbarmachung von zivilgesellschaftlichem Engagement beitragen, indem sie die zivilgesellschaftlichen Akteurinnen und Akteure in die konzeptionelle Arbeit miteinbeziehen, als Diskussionspartner und Gegenüber auf Augenhöhe. Aus der Koordinationstätigkeit des deutschen Netzwerks der Anna Lindh Foundation werden im Folgenden einige Erfahrungen, Überlegungen und Empfehlungen für die Zusammenarbeit mit zivilgesellschaftlichen Netzwerken vorgestellt.

Capacity Building

Staatliche oder halbstaatliche Akteure können zur Entfaltung der Zivilgesellschaft beitragen, indem sie Partizipationsmöglichkeiten stärken. Weitere Arten der Unterstützung sind Capacity-Building-Maßnahmen, die notwendiges Wissen und Kompetenzen vermitteln, um Bürgerinnen und Bürger zu einer kritischen Haltung zu befähigen. Ein Ausbau der Kapazitäten in diesen Bereichen zielt darauf ab, Mitgliedern der Zivilgesellschaft Vertrauen, Wissen und Fähigkeiten zu vermitteln und ihnen damit die Möglichkeit zu geben, sich aktiv in eine zunehmend komplexe und international vernetzte Welt einzubringen – insbesondere auch in einer Weise, dass sich Bürgerinnen und Bürger in der Peripherie und mit geringeren Bildungschancen nicht an den Rand gedrängt fühlen. Wichtig ist es, dem Interesse zivilgesellschaftlicher Akteure an praktischen Qualifikationen etwa in den Bereichen Projektmanagement und Fundraising entgegenzukommen und ihnen Wissen an die Hand zu geben, mit dessen Hilfe sie die eigenen Interessen vertreten und eigene Belange sichtbar machen können.

Beitrag zur Vernetzung

Als weiterer Beitrag kann es sinnvoll sein, die Vernetzung lokal und auch regional engagierter Bürgerinnen und Bürger mit anderen zivilgesellschaftlichen Akteuren zu unterstützen. Der Zugang zu und die Teilhabe an transkulturellen Netzwerken ist eine Basis für die Gestaltung der Gesellschaft gerade auch vor dem Hintergrund einer zunehmenden Globalisierung und wirkt einer Spaltung der Gesellschaft und dem Gefühl des ‚Abgehängtseins‘ Einzelner entgegen. Kleine lokal agierende zivilgesellschaftliche Akteure können unmittelbarer Ängste, Sorgen und Erwartungen

der lokalen Bevölkerung widerspiegeln. Gerade zur internationalen Vernetzung der kleineren zivilgesellschaftlichen Akteure untereinander, aber auch mit anderen politischen oder wirtschaftlichen Partnern kann die Auswärtige Kulturpolitik beitragen. Global agierende NGOs sind interessante Partner aufgrund ihrer Professionalität und ihrer Erfahrung auf internationaler politischer Ebene, sie sind aber selbst nicht unbedingt lokal verortet und auf der Grassroot-Ebene selten eingebunden. Eine Einbeziehung der Ratschläge einschlägiger inländischer Akteure kann dagegen zur Relevanz und Wirksamkeit der Programme beitragen.

Die aufwendigen Antrags- und Berichtsformalitäten großer Geldgeber sind für viele kleinere und teils ehrenamtlich arbeitende zivilgesellschaftliche Organisationen schwierig oder gar nicht zu bewältigen. *Microgrants* – kleinere Beträge, die kurzfristig und flexibel zur Unterstützung von zivilgesellschaftlichen Projekten eingesetzt werden können, haben sich aus zivilgesellschaftlicher Sicht als wirkungsvolles Instrument erwiesen.

Die Einbindung lokaler zivilgesellschaftlicher Initiativen in internationale Kooperationsprojekte kann sinnvoll sein, denn dies ermöglicht es zivilgesellschaftlichen Akteuren, selbst organisierte, größere Veranstaltungen zu realisieren. Damit können sie zum einen die Sichtbarkeit für ihre Themen erhöhen und regionale Multiplikatoren, Politiker und andere Stakeholder kennenlernen und gleichzeitig in den Dialog mit ähnlichen Initiativen in anderen Ländern oder Regionen treten und langfristige Kooperationen aufbauen. Gerade kleinere lokale Initiativen bekommen so erst die Möglichkeit, an der Entwicklung einer *global civil society* aktiv teilzuhaben.

Öffnung für Diversität

Es ist wichtig, bei der Einbeziehung von Partnern die Zusammenarbeit als ‚Kollaboration‘, als Austausch auf Augenhöhe zu verstehen. Die aktive Teilhabe an Diskursen zu Kunst und Soziokultur sowie die Möglichkeit, Wissen und Ideen einzubringen, sind wichtige Voraussetzungen für eine Zusammenarbeit (Wolfram 2018: 327). Dies gilt verstärkt im kreativen Bereich und umso mehr in Partnerschaften, in denen die sozialen und politischen Machtverhältnisse der Partner sehr unterschiedlich gelagert sind – wie beispielsweise bei der Einbeziehung kleinerer zivilgesellschaftlicher Organisationen in die Arbeit staatlicher oder halbstaatlicher Akteure. Die Herausforderung, sich auf andere Arbeitsweisen einzustellen, und die Zeit und Energie, die dafür aufgewendet werden muss, um eine Zusammenarbeit erfolgreich zu gestalten,

sollten nicht unterschätzt werden. Instrumente für Monitoring und Evaluation sollten angemessen komplex und möglichst nicht rein quantitativ aufgebaut sein. Die reinen Zahlen erreichter Teilnehmerinnen und Teilnehmer sind kein ausreichender Gradmesser für die erfolgreiche Einbeziehung zivilgesellschaftlicher Akteure und können unter Umständen kontraproduktiv sein, indem sie die Projektpartner zu kurzfristigen (Publikums-)Aktionen verleiten und keine langfristig tragfähigen Beziehungen fördern.

Gewarnt sei vor einem Einpassen der Gruppierungen in eine feststehende Agenda. Damit wird nicht nur Potenzial für die Entstehung von Neuem verschenkt, dieses Einpassen steht auch einer langfristigen, nachhaltigen Zusammenarbeit im Wege (vgl. Hampel 2014). Wichtige Faktoren für eine gelingende Zusammenarbeit sind: Kollaboration auf Augenhöhe und Zeit.

Unter dem Stichwort ‚Audience Empowerment‘ hat Gernot Wolfram dargelegt, welche Wichtigkeit der Rolle von Akteuren beizumessen ist. Nicht nur als Zuschauer, sondern als Gestalter mit Einfluss vor und hinter der Bühne in Erscheinung zu treten und zwar in der Eigenschaft als Kunstschaffende oder Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, nicht mit dem Label ‚Migrant‘ oder ‚Flüchtling‘ – erst das bedeute Teilhabe am Kulturleben (vgl. Wolfram 2015: 10). Auf dem Gebiet der Öffentlichen Wissenschaft bildet die Vorlesungsreihe ‚World Science Café‘⁶ hierfür ein Beispiel. Sie bietet verfolgten Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern die Möglichkeit, ihre Forschungsarbeit einem größeren Publikum vorzustellen. Auf diese Weise steht die wissenschaftliche Kompetenz der Vortragenden im Fokus der Aufmerksamkeit und nicht ihre Eigenschaft als Geflüchtete. Das Wissen, die Expertise und die neuen Sichtweisen, die sie in die akademische Welt und in die deutsche Gesellschaft einbringen, können in diesem neuen Format sichtbar und mit einem interessierten Publikum diskutiert werden.

6 Die Reihe wird seit 2016 vom ZAK | Zentrum für Angewandte Kulturwissenschaft und Studium Generale am KIT in Kooperation mit dem International Scholars and Welcome Office (iSCO) im Rahmen der Phillip Schwartz Initiative am KIT ausgerichtet.

Unter schwierigen Bedingungen zusammenarbeiten

Die Stärkung der Zusammenarbeit mit der Zivilgesellschaft im Ausland bietet auch die Möglichkeit, in schwierigem Umfeld direkt in Kontakt mit der Bevölkerung zu treten und Themen zu diskutieren, die nicht auf der politischen Agenda stehen. Kunstschaffende und Kreative können selbst in autoritären Kontexten, wie Meike Lettau es formuliert, als „Agents of Change“ (Crückeberg et al. 2018: 292) agieren, sie können zur Herausbildung einer Gegenöffentlichkeit und eines kritischen Bewusstseins beitragen. Häufig ist hierfür eine Abwägung notwendig, was zielführender ist: eine klare öffentliche politische Positionierung oder die Fortführung der leisen langfristigen Arbeit.

In dieser Form in den Dialog mit zivilgesellschaftlichen Netzwerken zu treten, bedeutet auch für eine Institution, das eigene Handeln zu reflektieren, sich bewusst zu werden, ob und inwiefern sie selbst wertegeleitet agiert, welche Werte möglicherweise verhandelbar sind und welche nicht. Dabei ist die Gefahr eines Missbrauchs, einer Instrumentalisierung und damit einer Arbeit gegen demokratische Werte nicht aus dem Blick zu verlieren. Wenn Mitglieder zivilgesellschaftlicher Gruppierungen als Partner in Aktivitäten der internationalen Kulturarbeit von staatlicher Seite einbezogen werden, so gilt es, kritisch zu beurteilen, welche Interessen damit verfolgt werden.

Wichtig ist ebenfalls, als Veranstalter ein Bewusstsein zu entwickeln für die Risiken der Sichtbarmachung zivilgesellschaftlicher Akteure in autoritären Kontexten, die auch über die Landesgrenzen hinaus eine Gefährdung bedeuten kann. Konkret kann dies bedeuten, dass künstlerische, wissenschaftliche oder journalistische Dissidentinnen und Dissidenten oder ihre Verwandten bzw. Bekannten bei öffentlichen Auftritten in Deutschland nicht sicher sind; die Einschränkung der Meinungsfreiheit wirkt häufig über Landesgrenzen hinaus. Es wäre sinnvoll, in Anlehnung an die journalistischen Sorgfaltspflichten einen ‚Code of Conduct‘ für die Leitung kultureller Veranstaltungen zu entwickeln, der auch Empfehlungen für den Umgang mit gefährdeten Personen sowie Richtlinien zur Einschätzung des Gefährdungsstatus beinhaltet.

Nicht nur im Hinblick auf die Einbindung wertvoller und marginalisierter gefährdeter Stimmen bildet die Anna Lindh Foundation einen Ansatz für eine außergewöhnliche Zusammenarbeit auf zivilgesellschaftlicher und intergouvernementaler Ebene. An dieser Stelle soll noch einmal mit Nachdruck betont sein: Die großen Herausforderungen unserer Zeit wie Klimawandel und soziale Ungleichheit erfordern eine

Einbeziehung gemeinwohlorientierter Kräfte. Dies impliziert nicht nur diejenigen, die als Teil von internationalen NGOs ohnehin vernetzt sind, sondern auch und insbesondere die lokal agierenden Organisationen, Vereine, Verbände. Gesellschaftlicher Zusammenhalt im 21. Jahrhundert, der auch verstärkten Migrationsbewegungen, großen gesellschaftlichen Umbrüchen und teilweise dem (gefühlten) Verlust von Sicherheit in Anbetracht neuer Unübersichtlichkeiten standhalten soll, setzt eine starke Bürgergesellschaft und politische Partizipationsmöglichkeiten voraus, die grenzüberschreitend angelegt sein müssen, wenn sie der Transkulturalität unserer Lebenswirklichkeit entsprechen wollen.

Literatur

Allmanritter, Vera (2017): Audience Development in der Migrationsgesellschaft. Neue Strategien für Kulturinstitutionen. Bielefeld: transcript.

Appadurai, Arjun (1996): Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Auswärtiges Amt (Hg.) (2014): Review 2014 – Außenpolitik weiter denken. Krise – Ordnung – Europa. Berlin. Online: <https://www.auswaertiges-amt.de/blob/269656/d26e-1e50cd5acb847b4b9eb4a757e438/review2014-abschlussbericht-data.pdf> [28.03.2018].

Auswärtiges Amt (Hg.) (2018): Goethe-Institut setzt auf Stärkung der Zivilgesellschaften und Förderung der Kreativwirtschaft, 11.12.2018. Online: <https://menschenbewegen.jetzt/goethe-institut-setzt-auf-staerkung-der-zivilgesellschaften-und-foerderung-der-kreativwirtschaft> [28.12.2018].

Bachmann-Medick, Doris (2006): Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften. Hamburg: Rowohlt.

Bundschuh, Stephan (2012): Die braune Seite der Zivilgesellschaft: Rechtsextreme Sozialraumstrategien. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Jg. 62, Nr. 18–19, S. 28–39.

Clifford, James (1994): Diasporas. In: Cultural Anthropology. Jg. 9, Nr. 3, S. 302–338.

Crückeberg, Johannes/Lettau, Meike/Maier, David (2018): Kunst, Gesellschaft, Politik und internationale kulturelle Zusammenarbeit zeitgemäß erforschen. Überlegungen zu Perspektiven der Auswärtigen Kulturpolitik. In: Blumenreich, Ulrike/Dengel, Sabine/Hippe, Wolfgang/Sievers, Norbert (Hg.): Jahrbuch für Kulturpolitik 2017/18. Bielefeld: transcript, S. 291–300.

Dätsch, Christiane (2018): Zu diesem Sammelband. In: dies. (Hg.): Kulturelle Übersetzer. Kunst und Kulturmanagement im transkulturellen Kontext. Bielefeld: transcript, S. 9–18.

Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ) (Hg.) (2011): Mit Diasporagemeinschaften zusammenarbeiten. Orientierung für die Praxis. Eschborn.

Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ) (Hg.) (2007): Die marokkanische Diaspora in Deutschland. Ihr Beitrag zur Entwicklung Marokkos. Online: <https://www.giz.de/expertise/downloads/giz2007-de-marokkanische-diaspora.pdf> [28.03.2018].

Deutscher Bundestag (Hg.) (2002): Bericht der Enquete-Kommission „Zukunft des Bürgergesellschaftlichen Engagements“. Bürgerschaftliches Engagement: auf dem Weg in eine zukunftsfähige Bürgergesellschaft. Drucksache 14/8900, 03.06.2002. Online: <http://dip21.bundestag.de/dip21/btd/14/089/1408900.pdf> [28.03.2018].

Ebert, Johannes/Grätz, Ronald (2018): Kulturvermittler*innen vor neuen Herausforderungen. In: Blumenreich, Ulrike/Dengel, Sabine/Hippe, Wolfgang/Sievers, Norbert (Hg.): Jahrbuch für Kulturpolitik 2017/18. Bielefeld: transcript, S. 223–232.

Europäische Kommission (Hg.) (2016): Hohe Vertreterin der Union für Außen- und Sicherheitspolitik: Künftige Strategie der EU für internationale Kulturbeziehungen, 08.06.2016. Online: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/DE/TXT/PDF/?uri=CELEX:52016JC0029&from=IT> [28.03.2018].

European Commission (Hg.) (2017): Info Note. EU Country Roadmaps for Engagement with Civil Society, 28.06.2017. Online: https://ec.europa.eu/europeaid/sites/devco/files/roadmaps_0.pdf [28.03.2018].

European Commission (Hg.) (2018): Directorate-General for International Cooperation and Development Main Missions of Directorates and Units, 13.09.2018. Online: https://ec.europa.eu/europeaid/sites/devco/files/mission_statement_september_2018.pdf [28.12.2018].

Foucault, Michel (2005): Von anderen Räumen. In: ders.: Dits et Ecrits. Schriften in vier Bänden, Bd. 4: 1980–1988. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 931–942.

Geertz, Clifford (1973): Thick Description. Toward an Interpretive Theory of Culture. In: ders.: The Interpretation of Cultures. Selected Essays. New York: Basic Books, S. 3–30.

Georgiou, Myria (2010): Identity, Space and the Media: Thinking through Diaspora. In: Revue Européenne des Migrations Internationales. Jg. 26, Nr. 1, S. 17–36.

Hallenberg, Bernd/Dettmar, Rainer/Aring, Jürgen (2018): Migranten, Meinungen, Milieus. vhw-Migrantenmilieu-Survey 2018. Berlin: Bundesverband für Wohnen und Stadtentwicklung e. V. Online: https://www.vhw.de/fileadmin/user_upload/07_presse/PDFs/ab_2015/vhw_Migrantenmilieu-Survey_2018.pdf [28.12.2018].

Hampel, Annika (2014): Fair Cooperation – Partnerschaftliche Zusammenarbeit in der Auswärtigen Kulturpolitik. Wiesbaden: Springer VS.

Kizlari, Dimitra/Fouseki, Kalliopi (2018): The Mechanics of Cultural Diplomacy. A Comparative Case Study Analysis from the European Context. In: The Journal of Arts Management, Law, and Society. Jg. 48, Nr. 2, S. 133–147.

Klein-Hitpaß, Katrin (2006): Aufbau von Vertrauen in grenzüberschreitenden Netzwerken – das Beispiel der Grenzregion Sachsen, Niederschlesien und Nordböhmen im EU-Projekt ENLARGE-NET (= Praxis Kultur- und Sozialgeographie I PKS, Bd. 37). Potsdam: Universitätsverlag.

Kokot, Waltraud/Giordano, Christian/Gandelsman-Trier, Mijal (Hg.) (2013): Diaspora as a Resource. Comparative Studies in Strategies, Networks and Urban Space (= Freiburger Sozialanthropologische Studien/Freiburg Studies in Social Anthropology/Etudes d'Anthropologie Sociale de l'Université de Fribourg, Bd. 36). Berlin u. a.: LIT.

Mandel, Birgit (2018): Internationalisierung des Kulturmanagements. Zwischen effizientem Handeln auf globalisierten Märkten und Aushandlungsprozessen neuer transkultureller Identitäten. In: Dätsch, Christiane (Hg.): Kulturelle Übersetzer. Kunst und Kulturmanagement im transkulturellen Kontext. Bielefeld: transcript, S. 369–382.

Minichbauer, Raimund/Mitterdorfer, Elke (2000): Europäische kulturelle Netzwerke und Networking in Mittel- und Osteuropa. Wien: IG Kultur Österreich.

Mittelhammer, Florian (2018): Kultur als Übersetzungsprozess. Annäherungen an einen Begriff. In: Dätsch, Christiane (Hg.): Kulturelle Übersetzer. Kunst und Kulturmanagement im transkulturellen Kontext. Bielefeld: transcript, S. 21–36.

Olwig, Karen Fog (1997): Cultural Sites. Sustaining a Home in a Deterritorialized World. In: dies./Hastrup, Kirsten (Hg.): Siting Culture. The Shifting Anthropological Object. London: Routledge, S. 17–37.

Rathje, Stefanie (2015): Sinn und Unsinn interkultureller Kompetenz. In: Kultur und Management im Dialog. Nr. 108, S. 23–35. Online: <https://www.kulturmanagement.net/c3befe03b4f3323a1dd585cbc62d918d,0fm.pdf> [28.03.2018].

Robertson-von Trotha, Caroline Y. (2015): Interkulturelle Kulturarbeit. Aufgabe und Auftrag. In: Ministerium für Wissenschaft, Forschung und Kunst (Hg.): Interkultur für alle. Ein Praxisleitfaden für die Kulturarbeit. Stuttgart, S. 82–91.

Sassen, Saskia (2002): Global Cities and Diasporic Networks. Microsites in Global Civil Society. In: Anheier, Helmut/Glasius, Marlies/Kaldor, Mary (Hg.): Global Civil Society 2002. Oxford: Oxford University Press, S. 217–238.

Scheytt, Oliver (2018): Vorwort. In: Blumenreich, Ulrike/Dengel, Sabine/Hippe, Wolfgang/Sievers, Norbert (Hg.): Jahrbuch für Kulturpolitik 2017/18. Bielefeld: transcript, S. 9–10.

Schrott, Raoul (2009): „Den verstorbenen Kollegen wieder zum Wort verhelfen“. Interview mit Swenja Zaremba. In: Badische Neueste Nachrichten, 28.01.2009, o. S.

Thum, Bernd (2008): Kulturelle Identitäten im Zeitalter der Globalisierung. In: Tröger, Jochen (Hg.): Streit der Kulturen (= Studium Generale. Sammelbände der Vorträge des Studium Generale an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Wintersemester 2006/2007). Heidelberg: Universitätsverlag Winter, S. 41–65.

Vallianatos, Stefanos (2013): Arab Civil Society at the Crossroad of Democratization. The Arab Spring Impact. In: Neighbourhood Policy Paper. Nr. 10. Online: [http://www.khas.edu.tr/cms/cies/dosyalar/files/NeighbourhoodPolicyPaper\(10\)\(2\).pdf](http://www.khas.edu.tr/cms/cies/dosyalar/files/NeighbourhoodPolicyPaper(10)(2).pdf) [28.03.2018].

Welsch, Wolfgang (2000): Transkulturalität. Zwischen Globalisierung und Partikularisierung. In: Institut für Deutsche Sprache (Hg.): Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache, Bd. 26. München: iudicium, S. 327–352.

Welsch, Wolfgang (2009): Was ist eigentlich Transkulturalität? In: Darowska, Lucyna/Lüttenberg, Thomas/Machold, Claudia (Hg.): Hochschule als transkultureller Raum? Kultur, Bildung und Differenz in der Universität. Bielefeld: transcript, S. 39–66.

Wolfram, Gernot (2015): Audience Empowerment. Ein Plädoyer für einen angemessenen Umgang mit der Flüchtlingsthematik im Kulturmanagement. In: Kultur und Management im Dialog. Nr. 101, S. 5–11. Online: <https://www.kulturmanagement.net/648d18dec166d-03bd3c041f3bca5de4e,0fm.pdf> [28.03.2018].

Zur Autorin

Swenja Zaremba ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin im Bereich Interkulturalität und Globalisierung am ZAK | Zentrum für Angewandte Kulturwissenschaft und Studium Generale am Karlsruher Institut für Technologie (KIT) und Co-Koordinatorin des deutschen Netzwerks der Anna Lindh Foundation. Sie studierte Germanistik, Journalismus und Kommunikationswissenschaft in Karlsruhe und Nancy, Frankreich. Im Rahmen ihrer Tätigkeit am ZAK konzipiert sie Lehrangebote, Workshops und Veranstaltungsformate der Öffentlichen Wissenschaft sowie Drittmittelprojekte auf den Gebieten Interkulturalität, Internationalisierung, Auswärtige Kultur- und Bildungspolitik. Ihre Forschungsinteressen sind Interkulturelle Kompetenzvermittlung, Internationalisierung an Hochschulen, euro-mediterrane Kulturbeziehungen, Internationale kulturelle Zusammenarbeit, Cultural Relations und Zivilgesellschaft. Sie ist Mitglied der Arbeitsgruppe ‚Zivilgesellschaft‘ des Auswärtigen Amtes im Rahmen des AKBP-Strategieprozesses 2020 sowie der Stiftung Wissensraum Europa – Mittelmeer (WEM) e. V.

Kontakt: [swenja.zaremba\[at\]kit.edu](mailto:swenja.zaremba@kit.edu)

Die Kunst der diasporischen Erfahrung. Eine Ästhetik aus dem Erleben der Zwischenlage

von Marie-Hélène Gutberlet (Frankfurt am Main)

1

Es ist ein Unterfangen voller Fallstricke, das Verhältnis zwischen diasporischer Erfahrung und künstlerischer Praxis hinlänglich zu beschreiben. Auf eine unmittelbare und gegebene Verbindung zu bestehen, ist in jedem Fall verfrüht – auch wenn zweifellos in der einen oder anderen bekannten künstlerischen Praxis eine ursächlich und direkt erkennbare Beziehung besteht. Ich möchte in aller gebotenen Skepsis einen anderen Ausgangspunkt für meinen Beitrag wählen, der keine klare Verknüpfung voraussetzt und damit Raum für neue Überlegungen schafft.

Diaspora; von der Vertreibung und Trennung von einer wie weit auch immer zurückliegenden Herkunft, vom Aufgehen in ein minoritäres Nirgends-und-überall-Beheimatetsein geht meines Erachtens noch kein künstlerischer Impuls aus, auch keine Vorstufe zu einem solchen Impuls. Das Leben in der Diaspora kennt Begrenzungen (der Mehrheitsgesellschaft gegenüber) und Entgrenzungen (durch die Verbindung zu weltweit verteilten Gemeinden) und ist mit komplexen chronotopischen und identifikatorischen Mustern verstrickt, die ein Leben ohne diasporische Herkunft nicht besitzt. Die *diasporische Erfahrung* fasst wohl etwas anderes als die Erfahrung *in der Diaspora*, aber was?

Es bedarf außerdem der Präzisierung, aus welchen Dringlichkeiten und Möglichkeiten heraus Kunstmachen heute entsteht, welche Rolle Märkte, Moden und internationale Förderprogramme spielen und wie sich die einzelne Künstlerin oder der einzelne Künstler hierin bewegt. In der Vergangenheit haben sich Formen des Künstlerseins abgewechselt und Künstlertheorien entwickelt, die die gesellschaftliche Stellung der Künstlerin bzw. des Künstlers umrissen (vgl. u. a. Bourdieu 1999; Dewey 1987; Gerhards 1997; Hauser 1974). Die Gültigkeit des Genie- und Starbegriffs, die Spiegel- und Heilfunktion für die Künstlerin bzw. den Künstler und für die Gesellschaft, in der sie oder er tätig ist, Repräsentation und Rebellion haben den Kunstschaffenden eine gleichsam dialektische Position zugeschrieben.

Von heutiger globalisierter Warte aus gesehen wäre an dieser Stelle zweierlei zu prüfen, nämlich, was an den überlieferten Modellen des Künstlerseins im zeitgenössischen Diskurs noch aussagekräftig ist, und vor allem, welche Modelle heute außerdem herangezogen werden sollten, die in der westlichen Kunstgeschichtsschreibung bislang ignoriert, verleugnet oder bewusst missachtet wurden, aber in der Kunst und Kritik weltweit wirksam sind. *Unsere* westliche Kunstgeschichte ist nur begrenzt in der Lage, Antworten auf diese Fragen zu geben; auch schafft *unsere* Ethnologie aus ihrem disziplinären Können und aus dem *hiesigen* geografischen Standort für die Kunst außerhalb des eigenen Kanons von vornherein andere Maßstäbe. Eine tatsächlich global ausgerichtete internationale Kunstgeschichte, die in der Lage wäre, mit der Gleichzeitigkeit und Ungleichheit (vgl. Rabinow 2007) tradierter künstlerischer Rollenbilder und Funktionen der Kunst zu arbeiten und die in den disziplinären Demarkationslinien zwischen Kunstgeschichte und Ethnologie mitlaufenden kolonialen Elefanten an- und auszusprechen, fehlt nach wie vor. Institutionen der Lehre und Forschung der Kunst (in Deutschland) tun sich schwer, die Kritik und das Wissen, das die postkoloniale Theoriebildung hervorgebracht hat, nicht nur mit einigen externen Lehraufträgen ins Curriculum aufzunehmen, sondern der Dringlichkeit entsprechend ins Zentrum des Fachs zu stellen und dem theoretischen Impuls folgend angewandte Forschung zu fördern. Dies wäre umso angemessener, als dass Kunst und Denken ihrem Wesen nach den globalisierten Strömen erwachsen und neues Material in diese einspeisen.

Die künstlerische Praxis (und auch die Kunstgeschichte) verfügt heute über unendlich viel mehr Material als selbst eine Generation zuvor: Material zur gewerklichen Verarbeitung, Ideen-Material, diskursives und mediales Material. Der Begriff ‚Diaspora‘ (wie auch der Begriff ‚Erfahrung‘) ist nun Material und verfügbar für weitaus mehr Zusammenhänge und Erfahrungen als die erstmals so bezeichnete jüdische Diaspora.

2

Für unsere Fragestellung ist nicht so sehr die soziopolitische Erweiterung des Begriffs ‚Diaspora‘ auf armenische, indische, iranische, griechische, libanesische, mexikanische, karibische, palästinensische Diasporen interessant, bei der die Beziehung zu einer spezifisch lokalisierbaren Vergangenheit zu suchen ist; und auch nicht die Erweiterung des Begriffs auf eine freiwillige Minderheit gegenüber dem Mainstream, die durch Popkulturen verfügbar und praktikabel wird (vgl. Holert/Terkessidis 1996: 9). Interessant ist die Verschiebung weg von einer sozialen hin zu einer ästhetischen

Kategorie. Als ästhetische Kategorie wird die diasporische Erfahrung zum Signum eines unwiderruflich voranschreitenden minoritären Verstreutseins, dessen Wahrnehmung und Formgebung¹ den Kunstbegriff und die Künstlerrolle von nun an prägt.

Künstlerinnen und Künstler (wie auch Kultur- und Theorieschaffende) leben heute in der ästhetischen diasporischen Erfahrung. Sie, wir, erfahren die Gegenwart als historisch gewachsene Konstellation und nehmen das Heute-hier-Sein gleichzeitig als Partiiell-getrennt-Sein und Woanderssein wahr, wenn auch unterschiedlich intensiv und als unterschiedlich prekariert. Walter Benjamin (1936/1955: 161 f.) beschrieb die Erfahrung des Kinos als Zersprengung der industriellen Kerkerwelt des modernen Menschen; die Zersplitterung, die er medial wirksam sah, das Hin- und Herspringen zwischen Fragmenten aus nebeneinander bestehenden Wirklichkeiten ist heute keinesfalls mehr eine exklusive Erfahrung im Kino, sondern Alltag, weltweit.

Nicht weil Künstlerinnen und Künstler oder Kulturschaffende eine besondere Empfindlichkeit haben und das gleichzeitige Hier- und Woanderssein besonders stark spüren, nicht weil sie kassandrische Fähigkeiten besäßen oder stärker dazu neigten ins Exil zu gehen als andere Menschen sind sie mit der ästhetischen diasporischen Erfahrung vertraut, sondern weil wir, wie meine Kollegin Cara Snyman einmal formulierte, ein diplomatisches Leben führen, d. h. wir haben Gelegenheit, den Umgang mit und die Kenntnis von verschiedenen lokalen Praxen, Ästhetiken, Politiken in der Welt zu entwickeln, wir haben das Privileg ausgiebig zu reisen (wie sonst nur Berufstätige in leitenden Positionen). Umgekehrt müssen wir immer wieder die eigene Perspektive unter den variablen Arbeitsbedingungen ausloten und produktiv machen und auf die Dringlichkeit der pluritopischen Entgrenzung und Selbstreferenzialität, der globalen Mobilität, mit eigenen individuellen Akzenten antworten.

3

Entgrenzung und Selbstbegrenzung sind strategische Aneignungsweisen der ästhetisch-diasporischen Erfahrung. Die Aneignung führt zur künstlerischen Praxis und zur diskursiven (Selbst-)Reflexion, jedoch nicht an äußeren Orten oder in Öffentlichkeiten, sondern im Inneren der Akteure der künstlerischen Praxis. Hamid

1 Der Begriff ‚Ästhetik‘, griechisch *aísthēsis*, hat zweierlei Ausrichtung; er bedeutet ‚Wahrnehmung‘ und ‚Form‘, umfasst die ästhetische Wirkung und die ästhetische Gestaltung.

Naficy (2001) hat sich als einer der ersten Wissenschaftler systematisch und anwendungsorientiert mit exilischem und diasporischem Kino beschäftigt. In seinem Buch *An Accented Cinema* situiert er die diasporische Erfahrung zuerst im Individuum selbst, das die diasporische Erfahrung macht, die eine Erfahrung der gleichzeitigen Anwesenheit und Abwesenheit, des Zusammenseins und des Getrenntseins, der Immanenz und der Transzendenz ist. Die Gegensätze gerinnen im Subjekt nicht zu einer Synthese oder einem ‚Brückenbau zwischen Kulturen‘, sondern bleiben dynamisch, wenn nicht sogar akut kräftezehrend; ein Filmemacher in der diasporischen Erfahrung ist mit Naficy (2001: 276) immer ein „displaced filmmaker“, eine „displaced person“, die ihren Blick, ihre Autorenschaft kundtun muss, die sich ganz aufs eigene Erleben bezieht. Die in der diasporischen Erfahrung geborene und mögliche künstlerische Arbeit fällt auf eine radikale Subjektivität zurück und erwächst nur der Performanz dieser eigenen Subjektivität (vgl. Naficy 2001: 276). Jede künstlerische Arbeit wird gleichsam autobiografisch.

Die diasporische Erfahrung bedeutet im Hinblick auf künstlerisches Arbeiten also die Behauptung des eigenen individuell-subjektiven Erlebens – gegen alle poststrukturalistischen Todeserklärungen des Autors, gegen alle auktoriale Kollektivierung diasporischen Erlebens. Anders gesagt: Die Kunst besteht darin, sich ganz und gar mit dem eigenen Erleben und Denken als dieses hin- und hergerissene, kämpfende Subjekt zu beschäftigen, dieses Ich zu behaupten, aus dieser Ich-Perspektive zu sprechen und zu zeigen, was dieses Ich sieht und denkt.

Charlie Parker, Atom Egoyan, Haile Gerima, Michel Khleifi, Abbas Kiarostami, Mona Hatoum, Christian Boltanski, Yinka Shonibare, Mati Diop, Shirin Neshat, Emily Jacir, Kader Attia, Wangechi Mutu, Candice Breitz, Langston Hughes, Isaac Julien, Teju Cole, Hanif Kureishi, Med Hondo, Isaac de Bankolé, Maryse Condé, Spike Lee, Sarah Maldoror, Toto Bissainthe, Chimamanda Ngozi Adichie, John Akomfrah, Fatih Akin, Marpessa Dawn, Ornette Coleman, Ta-Nehisi Coates, Jonas Mekas, Andy Amadi Okoroafor, Andrei Tarkowski, Marlene Dumas, Theo Eshetu, Chantal Akerman, Douk Saga, Trinh T. Minh-ha, Tayeb Salih, Eyal Weizman, Alex Descas, Beyoncé, Zadie Smith, Renée Green, Sonia Sanchez, Maureen Blackwood, Satch Hoyt, The Otolith Group, Mathieu Kleyebe Abonnenc, Amadou Gomis, Headset.

4

Dann, einen narratologischen Filter aufsetzend, beschreibt Naficy (2001, Kap. 4 und 7) die Wiederkehr spezifischer Formate und narratologischer Motive der möglichen und imaginären Grenzübertritte. Sprechen. Schweigen. Mehrsprachigkeit. Akzente. Briefe. Telefonieren. Der gepackte Koffer unterm Bett. Züge und Busse. Hotels und Motels. Häfen und Flughäfen. Die Heimreise. Reisen ohne Ziel. Die Selbstinszenierung. Die Selbstbehauptung.

Die Aufgabe kann gar nicht darin bestehen, künstlerisch zum Zeugen (gar zum teilnehmenden Beobachter) der Zwischenlage zu werden oder Verstehenshilfen der Gemengelage aus Immanenz und Transzendenz zu leisten. Das Motiv des ‚Brückenbauens zwischen Kulturen‘, zwischen Unvereinbarkeiten, Inkongruenzen und Ungleichzeitigkeiten ist viel zu sehr auf soziale Vermittlungsarbeit eingeschossen und hängt den Akteuren *in der Diaspora* die Aufgabe an, sich zu erklären. W.E.B. du Bois (1903/1994: 2) nannte die Doppelbelastung aus Selbsterhalt und internalisierter Ausgleichsarbeit an der repressiven Umgebungsgesellschaft „double consciousness“; der gesellschaftliche Konflikt wird in den Akteuren der Diaspora ausgetragen, den die Gesellschaft nur als Ganzes lösen kann. Die einzelnen Künstlerinnen und Künstler mit ästhetischer diasporischer Erfahrung sind viel zu sehr mit sich beschäftigt, können nicht an zwei Orten gleichzeitig sein, nicht gleichzeitig in verschiedenen Sprachen sprechen, nicht Widersprüche wie eine Geliebte umarmen oder sich solche einverleiben wie einen frisch gebackenen Toast und erklären, woher dieser Akzent kommt, dieser Stil, diese Ablehnung, dieser Eklektizismus. Nicht die Künstlerinnen oder die Künstler, die aus der diasporischen Erfahrung heraus arbeiten, können die Verständigung leisten, sondern sie sind diejenigen, die auf das Aufwühlende, sich quer zu den Mehrheits- und Minderheitskulturen Verhaltende hinweisen, ohne es zu deuten. Sie sind diejenigen, die die Verstörung, die in ihnen stattfindet, artikulieren, die Irritation nicht glätten (oder die widerstreitenden Kräfte gar versöhnen). Verständnis oder Erklärung kann nicht von den Akteuren der diasporischen Erfahrung erbracht werden, sondern muss von *uns*, der Umgebungsgesellschaft ausgehen, die die Existenz der „Interkultur“ (Terkessidis 2010) und die Notwendigkeit zur „Kollaboration“ (Terkessidis 2015) als Verhandlungsraum ‚für alle‘ in der Parapolis anerkennen muss.

5

Fatoumata Diabaté hat in ihren 2006 und 2008 in der Pariser Banlieue entstandenen Fotografien etwas von dieser Dynamik des Aufpralls, des Nebeneinanders und unvereinbar Gleichzeitigen festgehalten, mit der autobiografisch geprägten Schärfe der Selbstwahrnehmung, ohne sich selbst ins Bild zu bringen. Diabaté zeigte sie in Bamako anlässlich der Ausstellung ‚Rester et Partir / Staying and Leaving / Toso any ka taka‘ 2011 im Musée de la Ville de Bamako (gemeinsam mit Amadou Sow konzipiert) und dann 2012 in Johannesburg im Rahmen der Ausstellung ‚Shoe Shop‘, die Cara Snyman und ich gemeinsam kuratiert haben. Das Projekt in Bamako hatte zum Ziel, das Verhältnis der zeitgenössischen Fotografie zur Repräsentation der afrikanischen Migration zu adressieren und damit am Ausgangspunkt der westafrikanischen Migrationsrouten dem durch westliche Nachrichtenbilder geprägten Medienereignis Migration kritisch zu begegnen. Wir haben in der Arbeit zur Ausstellung und zum gleichnamigen Symposium mit ortsansässigen malischen Fotografinnen und Fotografen unterschiedliche Bildästhetiken und vielschichtige Sachzusammenhänge kennenlernen können, die in Bamako kein leichtes Thema waren. Nahezu jede Familie hat Mitglieder in der Diaspora, unterhält Fernbeziehungen, betrauert Vermisste und hat Kinder, die ihre Väter nur von Fotos kennen. Diabatés Schwarz-Weiß-Fotografien wurden in Bamako klassisch gerahmt und im White Cube präsentiert; das sollte Wertschätzung gegenüber einem tabuisierten Thema signalisieren. Die Serie provozierte Neugier, auch Belustigung und ein reges Besprechen des dokumentarischen Wahrheitsgehalts: „Ich kenne auch so jemanden.“ / „Das ist doch die rue Bara, der Hof des Foyers, Montreuil.“ / „Hast Du das gesehen? Der Mann kocht.“ / „Er zeigt sich nicht. Sklavenarbeit, wie hier. Er schämt sich.“

Und dann dieses vielleicht bestürzte, vielleicht auch anerkennende Schweigen der Einsamkeit und Langeweile, dem Außer-sich-Sein und der Selbstvergessenheit gegenüber: Warten vor den Bildern und warten sehen neben der Telefonzelle, als wäre es der Gegenschuss zur Szene in *La vie sur terre* (Abderrahmane Sissako, 1999), in der die Protagonistin am Tresen der Post so unfassbar lange vor einem stillen Telefon ausharrt, bis es endlich klingelt.

Wir hatten in der ein Jahr später folgenden Ausstellung in Johannesburg entschieden, die fotografischen Arbeiten ganz unorthodox zu präsentieren, im Sinne des Reproduktionspotenzials des fotografischen Mediums, und dafür einen Pop-up-Space eingerichtet, in dem wir behaupteten Schuhe zu verkaufen. Tatsächlich war es

aber ein zentral gelegener leer stehender Laden in Braamfontein, der Ausgangspunkt für die vielzähligen Spaziergänge, Lectures und Performances wurde, mit denen ein Streunen zu Fuß durch die Stadt und ihre Kunst- und Musikgeschichten möglich wurde. Unser ‚Shoe Shop‘, eine ehemalige Bäckerei, war eine Art Museumsshop und Lager, in dem die Exponate 200-fach als Plakate gestapelt lagen und interessierten Besuchern mit der Bitte mitgegeben wurden, sie aufzuhängen, am besten im öffentlichen Raum. Wir wollten die Ver- und Entortung, Immanenz und Transzendenz aus der Logik des Mediums heraus in die öffentliche Wahrnehmung zurückspiegeln. Fatoumata Diabatés Fotos von der malischen Diaspora in Paris wurden von Besuchern kurzerhand nach Südafrika translokalisiert. Malierinnen und Malier in Paris oder in Johannesburg, was machte das für einen Unterschied. Es machte einen Unterschied und brachte unser Bild der Stadt zum Wanken, als wir während der gemeinsamen Spaziergänge mit den frankofonen Gästen aus Bamako durch Hillbrow zum Markt beim Busbahnhof liefen und uns Passanten, wie sich herausstellte Migrantinnen und Migranten aus Togo, Kamerun, Mali, Benin und Senegal ansprachen. Ein Schnack auf Französisch neben der Drill Hall, dieser diasporischen Seite von Johannesburg, die so viele Südafrikaner fürchten, dass sie sie eliminieren wollen.

Wie undramatisch und alltäglich dann Fatoumata Diabatés Bilder sind; wie hinter einem Schleier verbirgt sich das dramatische Potenzial des Lebens in der Diaspora, und gleichzeitig mischt sich eine Spur utopischer Energie in den Zweifel und die Angst. *Lasst uns einander grüßen und Gärten halten wie zu Hause am Joliba oder in Montreuil.* In der radikalen fotografischen Präsenzform kommen Immanenz und Transzendenz, Hiersein und Woanderssein, Introspektion und Performance, Pastiche und Versprengtsein zusammen, beiläufig und luftig. Die Schärfe der Selbstwahrnehmung kristallisiert sich in den Momenten heraus, in denen sich die Fotografin in andere versetzt, die ausleben, was sie fotografisch formt. Fotografieren heißt für sie, sich im Moment des Ablichtens mit dem Abgelichteten zu verständigen, andere Teile des Ich zum Vorschein zu bringen und zu gestalten, Teile ihres eigenen Ich und das ihrer Figuren, die Freundinnen und Freunde, Bekannte oder schlicht Gäste, Besucherinnen und Besucher, Passantinnen und Passanten sind.²

2 Fatoumata Diabaté fotografiert seriell; sie arbeitet seit 2015 installativ in Rekurs auf die malische Fotostudio-Tradition eines Seydou Keita oder Malick Sidibé und errichtete anlässlich der Rencontres de la Photographie (Foto-Biennale) von Bamako 2015, bei den Rencontres de la Photographie in Arles 2016 und im Rahmen der Ausstellung ‚Malick Sidibé: Mali Twist‘ in der Fondation Cartier, Paris, 2017 ihre Straßen-Fotostudios.

Literatur

Benjamin, Walter (1936/1955): Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. In: ders.: Illuminationen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 136–169.

Bourdieu, Pierre (1999): Die Regeln der Kunst. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Dewey, John (1987): Kunst als Erfahrung. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Du Bois, W.E.B. (1903/1994): The Souls of Black Folk. New York: Dover Publications.

Gerhards, Jürgen (1997): Soziologie der Kunst. Produzenten, Vermittler und Rezipienten. Wiesbaden: VS Verlag.

Hauser, Arnold (1974): Soziologie der Kunst. München: C.H.Beck.

Holert, Tom/Terkessidis, Mark (Hg.) (1996): *Mainstream der Minderheiten. Pop in der Kontrollgesellschaft*. Berlin/Amsterdam: Edition ID-Archiv.

Naficy, Hamid (2001): *An Accented Cinema. Exilic and Diasporic Filmmaking*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.

Rabinow, Paul (2007): *Marking Time. On the Anthropology of the Contemporary*. Princeton: Princeton University Press.

Terkessidis, Mark (2010): *Interkultur*. Berlin: Suhrkamp.

Terkessidis, Mark (2015): *Kollaboration*. Berlin: Suhrkamp.

Zur Autorin

Dr. Marie-Hélène Gutberlet, geb. 1966, studierte Kunstgeschichte, Philosophie und Filmwissenschaft in Frankfurt am Main und Basel. Sie arbeitet als freie Kuratorin, Publizistin, Kulturmanagerin und Filmwissenschaftlerin an der Schnittstelle zwischen forschenden und künstlerischen Öffentlichkeiten. Sie initiierte mit anderen 2008 das Projekt ‚Migration & Media‘, kuratierte in Johannesburg 2012 die Ausstellung ‚Shoe Shop‘ sowie 2013/14 in Berlin und Stuttgart das Projekt ‚The Space Between Us‘, das künstlerische Perspektiven auf die deutsch-afrikanische Gegenwart thematisierte. Marie-Hélène Gutberlet gehörte von 2013 bis 2015 zur künstlerischen Leitung des filmarchivarischen Projekts ‚Visionary Archive‘ mit Veranstaltungen in Berlin, Bissau, Johannesburg, Kairo und Khartum und war bei der Entwicklung der Konferenz ‚Future Memories‘ 2014 in Addis Abeba federführend. Aktuell kuratiert sie gemeinsam mit internationalen Partnerinnen und Partnern die Forschungs- und Ausstellungsprojekte ‚Cours, cours, camarade, le vieux monde est derrière toi – The Cinema of Med Hondo‘ und ‚Women on Aeroplanes‘.

Kontakt: mhgutberlet[at]gmx.de; www.mhgutberlet.tumblr.com

Maliens de Paris

Fotografien von Fatoumata Diabaté



















Politisierter Diaspora-Nationalismus: Ein neues Phänomen?

von Jannis Panagiotidis (Osnabrück)

Im Januar 2016 demonstrierten bundesweit Tausende Menschen postsowjetischer Herkunft – je nach Bericht ‚Russlanddeutsche‘, ‚Russischstämmige‘ oder ‚Menschen russischer Herkunft‘ – anlässlich des ‚Falls Lisa‘, der angeblichen Vergewaltigung eines russlanddeutschen Mädchens durch ‚Flüchtlinge‘ in Berlin. Da die Gerüchte maßgeblich durch einen Bericht des ersten Kanals des russischen Fernsehens befeuert worden waren, rückte in der bundesdeutschen Diskussion bald die Rolle des Kremls in den Fokus. Viele Kommentatoren vermuteten eine gezielte Einflussnahme der russischen Regierung auf die ‚russlanddeutsche Diaspora‘ mit dem Zweck, sie politisch zu mobilisieren und damit Deutschland zu destabilisieren (vgl. u. a. Weisflog 2016).

Hintergrund dieser Befürchtungen um die politische Mobilisierung einer auf Russland orientierten Diaspora in Deutschland war die in den letzten Jahren in der Tat zu beobachtende stärkere Hinwendung der Russischen Föderation zu den ‚Russischsprachigen‘¹ (*russkojazyčnye*) im Ausland. Schwerpunktmäßig finden sich diese im sogenannten ‚Nahen Ausland‘ (*bližnee zarubežje*), also den ehemaligen Sowjetrepubliken (vgl. Toal 2017; Brubaker 1995). Russlands politische Bezugnahme auf diese Gruppen rückte insbesondere im Zusammenhang mit der Krim-Annexion im Jahr 2014 in den Mittelpunkt, die Präsident Vladimir Putin unter Verweis auf den „Schutz“ der dortigen russischen bzw. russischsprachigen Bevölkerung rechtfertigte (vgl. Washington Post 2014: o. S.). In der Zwischenzeit sind aber auch Emigranten aus der ehemaligen Sowjetunion in westlichen Ländern unter dem umfassenden programmatischen Schlagwort des *ruskij mir* („russische Welt“) stärker ins Blickfeld russischer Diasporapolitik geraten (vgl. Laruelle 2015).

Jenseits dieser aktuellen Bezüge hat das Phänomen des politisierten Diaspora-Nationalismus eine historische Dimension, die in den Debatten in Folge des Falls Lisa kaum Beachtung fand. Die Russische Föderation ist keineswegs das erste Land in der Geschichte, das versucht, im nahen und fernen Ausland lebende Menschen der

1 Der Begriff ‚Russischsprachige‘ wird hier und in der Folge in Anführungszeichen gesetzt, da es sich hier um einen politischen Begriff handelt und nicht um eine gleichsam neutrale Beschreibung russischer Sprachkompetenz. Für weitere Überlegungen zu diesem Begriff siehe Panagiotidis (2017).

gleichen Sprache in seinem Sinne politisch zu mobilisieren und zu instrumentalisieren. Der vorliegende Beitrag wird in aller Kürze eine historische Perspektive auf den politisierten Diaspora-Nationalismus entwickeln. Dabei wird deutlich werden, dass es sich hierbei um eine Konstante des nationalen Zeitalters handelt, die auch in einer globalisierten Welt nichts von ihrer Relevanz verloren hat.

Definition von ‚Diaspora‘

Zunächst gilt es, den in den Sozialwissenschaften zeitweise sehr populären Begriff der Diaspora genauer zu fassen (vgl. Brubaker 2005). Die seit Jahren wachsende Forschung zu diesem Thema kennt inzwischen eine Vielzahl von Diasporatypen mit unterschiedlichen Eigenschaften (vgl. u. a. Bauböck/Faist 2010; Cohen 1997). Grundsätzlich kann man eine Diaspora aber definieren als Menschen, die sich auf Grundlage des Glaubens an eine gemeinsame Herkunft als zusammengehörig betrachten, obwohl sie nicht am selben Ort wohnen, sondern ‚verstreut‘ leben – entsprechend der wörtlichen Bedeutung des griechischen Worts *διασπορά*, ‚Verstreung‘.

Die klassische Diaspora schlechthin ist die jüdische, wobei der hebräische Begriff für Diaspora, *galut*, meist mit ‚Exil‘ übersetzt wird und damit nachdrücklich darauf hinweist, dass die Angehörigen einer Diaspora eigentlich ein Heimatland haben, aber in diesem nicht mehr leben. Die Diaspora ist also verstreut, hat aber irgendwo einen Mittelpunkt, ein Heimatland – im Fall der Juden Zion/Jerusalem, weswegen etwa am Ende des Pessach-Seder gebetet wird: ‚Nächstes Jahr in Jerusalem‘. Den „Mythos von Heimat und Rückkehr“ sehen Autoren wie William Safran (1991) als konstitutiv für eine Diaspora an.

Am Beispiel der jüdischen Diaspora sehen wir aber auch, dass die Diaspora ursprünglich keine nationale Gruppe ist. Die jüdische ethnisch-religiöse Diaspora entstand zu einer Zeit, als von Nationalismus im modernen Sinne, wie es ihn seit dem späten 18. Jahrhundert gibt, noch keine Rede sein konnte. Klar ist aber auch, dass die Idee der Diaspora mit ihrem Fokus auf ein Gefühl der Zusammengehörigkeit und der Fixierung auf eine gemeinsame Herkunft für die Idee des Nationalismus sehr anschlussfähig ist. Das Zusammengehörigkeitsgefühl der Diaspora lässt sich von ethno-politischen ‚Entrepreneurs‘ national aufladen. Man kann also aus einer Diaspora eine national mobilisierte Diaspora machen.

Politisierter Diaspora-Nationalismus in der Geschichte

Dieser Befund wirft unmittelbar die Frage auf, ob der politisierte Diaspora-Nationalismus ein neues Phänomen ist. Die Antwort lautet: Er ist so alt wie der Nationalismus selbst. Genau genommen entstanden bestimmte Nationalismen sogar in der Diaspora. Ein Beispiel aus der Frühzeit des Nationalismus, vom Beginn des 19. Jahrhunderts, ist die griechische Nationalbewegung. Deren Vordenker saßen zum Beispiel in Wien, wie der patriotische Dichter Rigas Feraios in den 1790er-Jahren, oder in Odessa, wo griechische Kaufleute 1814 die ‚Philiki Etaireia‘ (*Φιλική Εταιρεία*), die ‚Freundesgesellschaft‘ gründeten, einen Geheimbund für die Errichtung eines unabhängigen griechischen Staates. Deren Ideen wurden die Grundlage für die Schaffung des griechischen Nationalstaats, der dann einige Jahre später nach einer Revolte gegen die osmanische Herrschaft, einem blutigen Unabhängigkeitskrieg und schließlich einer Intervention der Großmächte entstand (vgl. Zelepos 2014).

Die Diaspora hatte hier also den Nationalstaat ‚gedacht‘. Und der griechische Fall ist kein Einzelfall. Das bekanntere diasporische Nationalstaatsprojekt ist der Zionismus, der jüdische Nationalismus, der Ende des 19. Jahrhunderts entstand und maßgeblich durch seinen ‚Propheten‘ Theodor Herzl formuliert wurde. Der Zionismus war die treibende Idee hinter der modernen jüdischen Besiedlung Palästinas und schließlich der Gründung des Staates Israel (vgl. Brenner 2016).

Und auch in der jüngeren Geschichte und in der Gegenwart wurden und werden nationale Ideen vor allem in der Diaspora gepflegt, zum Beispiel im Fall der Kroaten, deren Diaspora in Deutschland und in Australien schon vor dem Zerfall Jugoslawiens für die Unabhängigkeit Kroatiens eintrat, oder im Fall der Kurden, die bis heute keinen eigenen Staat haben (vgl. Baser 2015).

Sobald ein unabhängiger Staat besteht, kann sich die Stoßrichtung auch umdrehen: Der Staat versucht nun, ‚seine‘ Diaspora auf den Staat als Zentrum zu fokussieren. So wie sich die Diaspora für die Schaffung eines Staates mobilisiert, so mobilisiert dann der Staat die Diaspora für sich selbst. Dies sind die zwei Stoßrichtungen des politisierten Diaspora-Nationalismus.

Die Konstruktion von Diaspora

Der Aspekt der Mobilisierung von Diaspora ist zentral. Dahinter steht folgende Überlegung: Diaspora *ist* nicht einfach, Diaspora *wird gemacht*. Menschen gehören nicht einfach zu einer Diaspora, sondern müssen sich dessen bewusst sein, müssen sich zugehörig fühlen, sonst gibt es keine Diaspora. Und der Nationalstaat kann dabei als Bezugspunkt und als mobilisierender Akteur eine wichtige Rolle spielen.

Ein historisches Beispiel eines Staates, der zum aktiven Konstrukteur einer kontinentalen und sogar globalen Diaspora wurde, ist Deutschland (vgl. Manz 2014). Deutschland und seine Vorgängerstaaten waren lange Zeit Auswanderungsländer. Menschen mit Herkunft ‚aus deutschen Landen‘ lebten im 19. Jahrhundert in Nordamerika, in Südamerika, in Russland und anderswo auf der Welt (vgl. u. a. Bade 1992). Ihre Herkunftsstaaten unterhielten keine besonderen Beziehungen zu ihnen und entzogen den Ausgewanderten nach längerer Abwesenheit die Staatsangehörigkeit, eine Praxis, die auch das geeinte Deutsche Reich nach 1871 zunächst fortsetzte (vgl. Gosewinkel 2001). Man könnte also sagen: Es gab aus der Perspektive des Deutschen Reiches zu diesem Zeitpunkt keine deutsche Diaspora.

Die Einstellung der deutschen Politik gegenüber den Ausgewanderten änderte sich zum Ende des 19. Jahrhunderts, nicht zuletzt unter dem Einfluss privater Akteure, wie dem Alldeutschen Verband oder dem Verein für das Deutschtum im Ausland (ursprünglich: Allgemeiner Deutscher Schulverein zur Erhaltung des Deutschtums im Auslande, später Volksbund für das Deutschtum im Ausland, heute noch existent als Verein für Deutsche Kulturbeziehungen im Ausland e. V.). Die Mobilisierung der Diaspora und ihre Bindung an das Deutsche Reich wurden zum offiziellen Programm des deutschen Staates (vgl. detailliert Manz 2014).

In der Zeit des Nationalsozialismus wurde das sogenannte ‚Grenz- und Auslandsdeutschtum‘, wie es damals hieß, zum Objekt der nationalsozialistischen Gleichschaltung und zum Instrument der Destabilisierung von Nachbarstaaten (vgl. Kochanowski/Sach 2006). Die Minderheitenfrage wurde so zum Hebel der Zerschlagung der Tschechoslowakei und bot den Vorwand für den Überfall auf Polen. Wenn sich Deutschland also heute Sorgen macht, durch die Diasporapolitik Russlands destabilisiert zu werden, dann schaut es auch „in die Fratze der eigenen Geschichte“, wie es Rudolf Scharping einst in Bezug auf die Ereignisse im Kosovo 1999 ausdrückte.

Interessanterweise sind sich die meisten Kommentatoren dieser historischen Präzedenzfälle gar nicht bewusst. Aber es gibt auch Fälle, in denen sich ein solches Bewusstsein dem Ansatz nach artikuliert. So schrieb etwa Jan Fleischhauer (2014: o. S.) auf Spiegel online nach der mit dem Schutz der dortigen ‚Russischsprachigen‘ legitimierten Invasion und Annexion der Krim durch Russland in einer Kolumne mit dem Titel *Gebt uns das Elsass zurück!*:

„Wenn man sich an Putin beziehungsweise der putinschen Logik ein Beispiel nimmt, sieht die Landkarte in Europa bald ganz anders aus. 75.000 Menschen in Belgien sprechen Deutsch. Da ist ein Referendum schnell auf den Weg gebracht, um diese Siedlungsgebiete [...] heim ins Reich zu führen. Lothringen ist wohl für immer verloren, aber bei dem Elsass sollten wir hartnäckig bleiben.“

Dieser ironische Kommentar rekurriert zwar auf das Vokabular des deutschen Diaspora-Nationalismus („heim ins Reich“), suggeriert aber zugleich, dass der expansionistische Sprachnationalismus, den Russland im Fall der Krim oder auch der östlichen Ukraine pflegt, eine „putinsche Logik“ in dem Sinne sei, dass sich Putin hier etwas ganz Neues und noch dazu völlig Abwegiges ausgedacht habe. Aggressive Diasporapolitik insbesondere gegenüber ‚grenznahen Minderheiten‘ mit dem Zweck der Destabilisierung benachbarter Staaten ist keinesfalls eine ‚putinsche‘ Erfindung.

Das ‚Weimarer Russland‘

Zur russischen Diasporapolitik der Gegenwart ist festzuhalten, dass der amerikanische Soziologe Rogers Brubaker (1995: 107–147) diese in den 1990er-Jahren in gewissem Maße vorausgesagt hat. Brubaker verglich damals das postsowjetische Russland mit der Weimarer Republik: zwei Staaten, die gerade einen Krieg verloren hatten (wenn im Falle Russlands auch einen kalten), die Teile ihres Territoriums eingebüßt hatten und die Bevölkerungen gleicher Sprache im Ausland hatten – im Falle Weimars waren dies zum Beispiel die Deutschen im wiedererstandenen Polen, im Falle Russlands die vielen ‚Russischsprachigen‘ in den postsowjetischen Staaten: im Baltikum, in Mittelasien und auch in der Ukraine und auf der Krim.

Im Falle Weimars, und dann verstärkt in der Zeit des Nationalsozialismus, wurde die Diaspora zum Instrument deutscher revisionistischer Machtpolitik. Und Ähnliches lässt sich nun auch im russischen Falle beobachten. Bei aller Skepsis, die man

gegenüber historischen Analogien dieser Art haben kann und muss, hat Rogers Brubaker hier doch die Parallelität der Konstellationen klar erkannt, und die Entwicklungen der letzten Jahre im postsowjetischen Raum haben seine – damals betont vorsichtige – Prognose bestätigt, gar übererfüllt.

Dieser Befund rechtfertigt allerdings keine Analogien im Sinne von ‚Putin = Hitler‘. Diese Art der revisionistischen Machtpolitik durch Vereinnahmung von Diasporagruppen hat weder mit der Person Hitler noch mit der Person Putin zu tun. Sie war auch nicht genuin nationalsozialistisch, sondern ist Teil einer älteren Tradition, die ‚eigene‘ Diaspora für die eigene Politik einzuspannen. Insbesondere für eigentlich geschwächte Staaten, wie es die Weimarer Republik war und Russland heute ist, kann dies ein attraktives Instrument sein, um mithilfe von *soft power* politischen Einfluss auszuüben. Sobald das Militär zum „Schutz“ der Diaspora eingesetzt wird, wird aus der „soft power“ allerdings auch sehr schnell „hard power“ (Laruelle 2015: 24).

Diaspora und Agency

Zugleich sollte man sich davor hüten, Staaten eine Allmacht zu unterstellen, ihre ‚fünfte Kolonne‘ auf Kommando mobilisieren zu können. Bei den ‚Lisa-Demonstrationen‘ im Januar 2016 wurde von verschiedenen Kommentatoren gemutmaßt, die Vorgänge seien vom Kreml ‚gesteuert‘ (vgl. u. a. Reitschuster 2016). Die Möglichkeit, dass sich hier Menschen eventuell spontan organisierten, wurde meist gar nicht in Erwägung gezogen.

Umgekehrt gilt auch, dass Diasporapolitik auch keinen Erfolg hat, wenn sich die mutmaßlich zur Diaspora gehörenden Menschen nicht mobilisieren lassen (vgl. für den Fall der ‚Russischsprachigen‘ in Estland Kallas 2016). Der Staat ist nicht allmächtig, auch nicht der russische Staat unter Putin. Die Diaspora ist kein willenloses Instrument, sondern besteht aus realen Menschen mit eigener Handlungsmacht (*agency*). Insofern wäre es auch unklug, die „fünfte Kolonne Putins“ (vgl. Girg et al. 2016), von der nach dem Fall Lisa gelegentlich die Rede war, jetzt zur selbsterfüllenden Prophezeiung werden zu lassen und ‚Russischsprachige‘ entsprechend unter Generalverdacht zu stellen. Gerade wenn wir von den Russlanddeutschen sprechen, würde dies auch eine bizarre historische Tragik darstellen, wurden sie doch zur Zeit des Zweiten Weltkriegs von der Sowjetunion als ‚fünfte Kolonne Hitlers‘ stigmatisiert und deportiert, weil sie Deutsch sprachen und anderswo in Osteuropa deutsche Minderheiten durch das NS-Deutschland vereinnahmt worden waren. Jetzt die Nachfahren

der damals Deportierten heute zur ‚fünften Kolonne Putins‘ zu ernennen, zeugt von wenig historischer Sensibilität – wie das Gerede von fünften Kolonnen im Allgemeinen, denn eine Stigmatisierung in diesem Sinne ging für die Betroffenen noch in den seltensten Fällen gut aus.

Literatur

Bade, Klaus J. (1992): Deutsche im Ausland – Fremde in Deutschland: Migration in Geschichte und Gegenwart. München: C.H.Beck.

Baser, Bahar (2015): *Diasporas and Homeland Conflicts. A Comparative Perspective*. Farnham: Ashgate.

Bauböck, Rainer/Faist, Thomas (Hg.) (2010): *Diaspora and Transnationalism. Concepts, Theories and Methods*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Brenner, Michael (2016): *Israel: Traum und Wirklichkeit des jüdischen Staates. Von Theodor Herzl bis heute*. München: C.H.Beck.

Brubaker, Rogers (1995): *Nationalism Reframed. Nationhood and the National Question in the New Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.

Brubaker, Rogers (2005): The ‚Diaspora‘ Diaspora. In: *Ethnic and Racial Studies*. Jg. 28, Nr. 1, S. 1–19.

Cohen, Robin (1997): *Global Diasporas. An Introduction*. London: UCL Press.

Fleischhauer, Jan (2014): Gebt uns das Elsass zurück! In: *Spiegel online*, 03.04.2016. Online: <https://www.spiegel.de/politik/ausland/krim-krise-fleischhauer-ueber-die-annexion-der-krim-durch-putin-a-962393.html> [28.03.2018].

Girg, Bastian/Brogstetter, Roana et al. (2016): Moskaus Einfluss in Deutschland: Russland-deutsche als Putins Fünfte Kolonne. In: *br.de*, 25.01.2016. Online: <http://www.br.de/nachrichten/demos-russlanddeutsche-bayern-100.html> [25.01.2016].

Goswinkler, Dieter (2001): *Einbürgern und Ausschließen. Die Nationalisierung der Staatsangehörigkeit vom Deutschen Bund bis zur Bundesrepublik Deutschland*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Kallas, Kristina (2016): Claiming the Diaspora. Russia's Compatriot Policy and Its Reception by Estonian-Russian Population. In: *Journal on Ethnopolitics and Minority Issues in Europe*. Jg. 15, Nr. 3, S. 1–25.

Kochanowski, Jerzy/Sach, Maïke (2006): *Die „Volksdeutschen“ in Polen, Frankreich, Ungarn und der Tschechoslowakei: Mythos und Realität*. Osnabrück: fibre.

Laruelle, Marlene (2015): The „Russian World“. Russia's Soft Power and Geopolitical Imagination. Washington DC: Center on Global Interests. Online: http://globalinterests.org/wp-content/uploads/2015/05/FINAL-CGI_Russian-World_Marlene-Laruelle.pdf [28.03.2018].

Manz, Stefan (2014): Constructing a German Diaspora. The „Greater German Empire“, 1871–1914. New York/London: Routledge.

Panagiotidis, Jannis (2017): Postsowjetische Migranten in Deutschland. Perspektiven auf eine heterogene ‚Diaspora‘. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*. Jg. 67, Nr. 11–12, S. 23–30.

Reitschuster, Boris (2016): 10.000 Migranten protestieren gegen Migranten. In: Reitschuster.de. Blogbeitrag, 24.01.2016. Online: <https://www.reitschuster.de> [24.01.2016].

Safran, William (1991): Diasporas in Modern Societies. Myths of Homeland and Return. In: *Diaspora. A Journal of Transnational Studies*. Jg. 1, Nr. 1, S. 83–99.

Toal, Gerard (2017): *Near Abroad. Putin, the West and the Contest over Ukraine and the Caucasus*. Oxford: Oxford University Press.

Washington Post (2014): Transcript: Putin Says Russia Will Protect the Rights of Russians Abroad, 18.03.2014. Online: https://www.washingtonpost.com/world/transcript-putin-says-russia-will-protect-the-rights-of-russians-abroad/2014/03/18/432a1e60-ae99-11e3-a49e-76adc9210f19_story.html?utm_term=.b9a1ecdf6417 [28.03.2018].

Weisflog, Christian (2016): Wie Putins Propaganda die Russlanddeutschen aufhetzt. In: *Neue Zürcher Zeitung*, 25.01.2016. Online: <https://www.nzz.ch/international/wie-putins-propaganda-die-russlanddeutschen-aufhetzt-1.18683335> [28.03.2018].

Zeilepos, Ioannis (2014): *Kleine Geschichte Griechenlands. Von der Staatsgründung bis heute*. München: C.H.Beck.

Zum Autor

Prof. Dr. Jannis Panagiotidis, geb. 1981, ist Juniorprofessor für ‚Migration und Integration der Russlanddeutschen‘ am Institut für Migrationsforschung und Interkulturelle Studien (IMIS) der Universität Osnabrück. Er promovierte 2012 am Europäischen Hochschulinstitut (EUI) in Florenz. Zu seinen Forschungsschwerpunkten gehört die zeitgenössische Migrationsgeschichte mit einem thematischen Fokus auf der vergleichenden Analyse von Migrationsregimen und einem geografischen Fokus auf Deutschland, Osteuropa und Israel. Seine Dissertation ist eine vergleichende Studie zu ko-ethnischer Migration in die Bundesrepublik Deutschland und nach Israel seit 1948. Derzeit forscht Jannis Panagiotidis zur Geschichte und Gegenwart der Aussiedlermigration.

Kontakt: [jannis.panagiotidis\[at\]uni-osnabrueck.de](mailto:jannis.panagiotidis@uni-osnabrueck.de)

Politisierter Fern-Nationalismus am Beispiel der türkeistämmigen Diaspora in Deutschland

von Yaşar Aydın (Hamburg)

1. Einleitung

Die derzeitigen Beziehungen zwischen Deutschland und der Türkei befinden sich an einem historischen Tiefpunkt. Neben den autoritären Entwicklungen in der Türkei, der Armenien-Resolution vom Mai 2016, der Einstellung der Bundesregierung gegenüber der Gülen-Bewegung sowie schließlich dem Streit um den Besuch des Luftstützpunktes Incirlik durch die deutschen Bundestagsabgeordneten gehört auch das Interesse der türkischen Regierung an den Türkeistämmigen in Deutschland und ihren politischen Aktivitäten zu den zentralen bilateralen Streitpunkten. Ein Großteil deutscher Entscheidungsträger hegt Zweifel an den transnationalen politischen Aktivitäten türkischer Organisationen und sieht darin ein Hindernis für den Integrationsprozess der Türkeistämmigen. Das Unbehagen an den transnationalen Orientierungen von Türkeistämmigen erreichte eine neue Dimension, als im Sommer 2016 in Köln eine Pro-AKP-Demonstration organisiert wurde, um gegen den gescheiterten Putschversuch vom 15. Juli 2016 zu protestieren und Solidarität mit der AKP-Regierung und dem Staatspräsidenten, gegen die der Putschversuch gerichtet war, zu zeigen. Eine weitere Welle der Empörung kam im Februar und März 2017 auf, als die der AKP nahestehende UETD – Union Europäisch-Türkischer Demokraten in deutschen Städten politische Veranstaltungen mit türkischen Regierungsmitgliedern organisieren wollte, mit dem Ziel, um Unterstützung für die Verfassungsänderung zur Einführung des Präsidialsystems zu werben. Wahlkampfaktivitäten der UETD und türkischer Entscheidungsträger stießen in der deutschen Politik und Öffentlichkeit auf Kritik, weil angenommen wurde, dass dadurch innertürkische Konflikte aus der Türkei nach Deutschland getragen würden. Zudem sind sich Teile der Politik und Öffentlichkeit darin einig, dass die Bindung der Einwanderer und ihrer Nachkommen an das Herkunftsland und die Herkunftskultur integrationshemmend sei (vgl. Portmann et al. 2016; Klaiber 2016). Dessen ungeachtet versucht Ankara, durch gezielte Einflussnahme die Bindung der Türkeistämmigen und ihrer Organisationen an die Türkei zu stärken.

Was sind die zentralen Komponenten, Triebkräfte und Ziele dieser neuen türkischen Diasporapolitik? Haben wir es mit einem Transnationalismus oder Fern-Nationalismus, einem Diaspora-Nationalismus, zu tun? Doch zunächst stellt sich die Frage, inwieweit in Bezug auf die türkische Präsenz in Deutschland überhaupt von einer Diaspora gesprochen werden kann.

2. Diaspora, Diasporapolitik, Diaspora-Nationalismus

2.1. Diaspora

Was macht eine Diaspora aus? Ursprünglich wurden mit dem Begriff Volksgruppen bezeichnet, die außerhalb ihres angestammten Landes, aus dem sie meist gewaltsam vertrieben wurden, in einem anderen Land als Minderheit lebten. Neben Vertreibung gehörte auch die Erfahrung eines Traumas zu den zentralen Charakteristiken der Diaspora, das häufig zugleich zu einem konstitutiven Element der kollektiven Identität wurde. Ein weiteres Charakteristikum ist schließlich der Erlösungsgedanke im Sinne einer finalen Rückkehr in die ersehnte Heimat (vgl. Berking 2000: 53; Cohen 1997: ix, 177, 180; Faist 2000: 208). Alle diese Komponenten vereinten viele jüdische Gemeinden in sich, die außerhalb der mythischen Heimat Israels lebten.

Heute werden mit dem Begriff ‚Diaspora‘ nicht nur vertriebene Völker beschrieben, sondern auch Einwanderergruppen. Vier Aspekte sind dabei zentral: die Zerstreuung eines Volkes bzw. einer Ethnie außerhalb des Heimatlandes; die Rückbesinnung auf die verlassene Heimat, Herkunft und Kultur; ein mehr oder weniger ausgeprägtes Gemeinschaftsgefühl und die Exterritorialität (vgl. Berking 2000: 53; Cohen 1997: 180).

2.2. Die türkeistämmige Diaspora in Deutschland

In Anlehnung an diese Definition ist es gerechtfertigt, von einer türkischen oder türkeistämmigen Diaspora in Deutschland zu sprechen. *Erstens* bringen Türkeistämme in Deutschland eine partikulare – sei es eine hybride, transnationale oder ethnonationale – Identität zum Ausdruck, wodurch sie sich von der Mehrheitsgesellschaft unterscheiden. *Zweitens* sind sie primär transnational orientiert; d. h. sie unterhalten dauerhafte und relativ dichte Beziehungen zur Türkei, pflegen ihre Herkunftskultur, ihre Herkunftssprache und praktizieren ihre Religion. Zudem sind sie – politisch, kulturell und wirtschaftlich – relativ stark mit ihrem Herkunftsland verbunden.

Ein *dritter* Aspekt sind ihre Ausgrenzungs- und Diskriminierungserfahrungen, wodurch zugleich ihre Gruppenidentität stabilisiert wird. *Viertens* schließlich verfügen Türkeistämmige über einen relativ starken Organisationsgrad und stellen, aus Sicht der Bundespolitik, eine zu berücksichtigende Größe dar.

2.3. Diasporapolitik

‚Diasporapolitik‘ bezeichnet alle Aktivitäten und Diskurse eines Entsendestaates, die auf die Bindung aktueller und ehemaliger Staatsangehöriger im Ausland an sich sowie auf den Aufbau und die Stärkung ihrer Organisationen zielen. Die türkischen Regierungen haben seit Anbeginn der türkischen Migration zunächst nach Deutschland, später auch in andere westeuropäische Staaten eine derartige Politik hinsichtlich der türkischen ‚Gastarbeiter‘ verfolgt. Den Aufenthalt türkischer Staatsangehöriger in Europa haben sie als vorübergehend betrachtet und dementsprechend gehandelt. Spätestens in den 1980er-Jahren setzte sich jedoch unter türkischen Entscheidungsträgern die Einsicht durch, dass ein Großteil der Türkeistämmigen sich in den europäischen Staaten bereits dauerhaft niedergelassen hatte. Diese Einsicht spiegelt sich in der Verfassung von 1982 wider, gemäß der türkischen Staatsbürgerinnen und Staatsbürgern der Erwerb einer weiteren Staatsbürgerschaft gewährt wird. Ein Vorstoß, der sich als erster wichtiger Schritt in Richtung einer Diasporapolitik interpretieren lässt. Ein weiterer Schritt war der neue Sprachgebrauch in den 1990er-Jahren. Bezeichneten türkische Entscheidungsträger bis dahin die Türkeistämmigen in Europa als *gurbetçi*, was sich mit ‚Gastarbeiter‘ übersetzen lässt, wurden fortan Bezeichnungen wie ‚Europäische Türken‘, ‚Migranten‘ und andere gebräuchlich. Begriffe, die den dauerhaften Charakter der türkischen Präsenz in Europa widerspiegeln.

Während der AKP-Regierung, insbesondere nach dem Amtsantritt von Ahmet Davutoğlu als Außenminister der Türkei, wurde der Übergang von einer Politik der Anbindung der Auslandstürken zu einer Diasporapolitik vollzogen, was sich auch im Sprachgebrauch zeigte: Entscheidungsträger benutzten den Begriff ‚Diaspora‘, um die Türkeistämmigen im Ausland zu bezeichnen. Dies markiert endgültig den Übergang in eine neue Diasporapolitik, die in eine ‚Public Diplomacy‘ eingebettet ist, die eine zentrale Komponente der neuen türkischen Außenpolitik bildet. Flankiert wurde die neue Diasporapolitik von einer neuen Diaspora-Organisation: dem YTB – Amt für Auslandstürken und verwandte Gemeinschaften (vgl. Aydın 2014: 14 f.).

2.4. Diaspora-Nationalismus vs. Transnationalismus

Transnationalismus bezieht sich auf grenzüberschreitende Bewegungen von Menschen, Gütern und Informationen, die einen transnationalen sozialen Raum hervorbringen, der sich zwischen zwei Staaten spannt und diese miteinander verbindet. Transnationalismus im Kontext der Migration bezeichnet die Strategie der Migranten, sich auf die Kultur des Einwanderungslandes einzulassen, an der Gesellschaft und Politik zu partizipieren, ohne die Beziehungen zum Herkunftsland zu lösen, mit der Herkunftskultur zu brechen oder die partikulare Identität aufzugeben. Artikulation einer Doppelidentität und die Pflege von Zweisprachigkeit sind weitere zentrale Komponenten des individuellen Transnationalismus (vgl. Pries 2010: 149 f., 162; Faist 2000: 198, 206).

Auf staatlicher Ebene wird der Transnationalismus als jene Politik eines Entsendestaates verstanden, die versucht, dessen – aktuelle und ehemalige – Staatsangehörige zu erreichen, sie an das Mutterland zu binden oder zu Geldüberweisungen zu motivieren und ihre Organisationen zu beeinflussen (vgl. Mügge 2011). Mit dieser Definition deckt sich die neue türkische Diasporapolitik, die auch einen Diaspora-Nationalismus impliziert.

Nationalismus ist zunächst ein Projekt der Eliten, mit dem Ziel, eine weitgehende Kongruenz von Kultur und Staat zu erreichen. Als Alltagspraxis hat der Nationalismus auch eine dichotomisierende und abwertende Dimension: Er impliziert eine normative Klassifizierung der sozialen Welt in ‚wir‘ versus ‚die anderen‘. Eine zentrale Erkenntnis der Nationalismus-Forschung ist, dass jedem Nationalismus eine „Tendenz zum ontologischen Essentialismus“, zu „Abwertung“ von und „Abgrenzung“ gegenüber anderen innewohnt (Frevort 2003: 262).

Als Diaspora-Nationalismus wird der Nationalismus von Gemeinschaften bezeichnet, die außerhalb ihres Heimatlandes leben und sich u. a. gegen die zentralen Institutionen des Einwanderungslandes und die Mehrheitsgesellschaft richten – teilweise als Reaktion auf die tatsächliche oder die gefühlte Nichtanerkennung. Zu den Folgen eines solchen Diaspora-Nationalismus gehören Spannungen in der Beziehung zur Mehrheitsgesellschaft und ihren Institutionen, aber auch mit anderen Migranten-gruppen sowie Segregation und negative Thematisierung in der Politik und Öffentlichkeit. Ein weiteres Merkmal des Diaspora-Nationalismus ist die Artikulation eines überschwänglichen Stolzes auf das Herkunftsland. Ein wesentlicher Unterschied zum

Nationalismus besteht darin, dass dieser große Einheiten und heterogene Gruppen schafft, der Diaspora-Nationalismus jedoch dazu tendiert, homogene Milieus hervorzubringen. Zudem müssen Anhänger eines Diaspora-Nationalismus keine Verantwortung für ihr Engagement in der Heimatlandpolitik tragen und daher kaum Konsequenzen befürchten. Sie bestimmen die Politik ihres Herkunftslandes, ohne den Gesetzen des Landes untergeordnet zu sein und Steuern zu zahlen. Ein Diaspora-Akteur, der an der Heimatpolitik teilhat, so Benedict Anderson (1998: 74), muss weder Gefängnis und Folter noch Tod fürchten.

In Deutschland wird für den Diaspora-Nationalismus primär die neue türkische Diasporapolitik als verantwortlich erklärt, die Rolle konkurrierender Diaspora-Nationalismen wird dabei nicht berücksichtigt.

3. Türkische Diasporapolitik – Triebkräfte, Interessen und Folgen

3.1. Triebkräfte

Was sind die Triebkräfte der neuen türkischen Diasporapolitik? Sie ist nicht primär Ausdruck von ideologischen Ausrichtungen der AKP-Regierung, sondern in erster Linie Ergebnis globaler Gegebenheiten. Diese bringen aus Sicht der türkischen Regierung das Erfordernis hervor, sich in den internationalen Beziehungen neu zu positionieren und dabei die wirtschaftlichen und politischen Potenziale der weltweit verstreuten Türkeistämmigen für das Land nutzbar zu machen.

In Deutschland hat sich eine transnationale türkeistämmige Diaspora herausgebildet, in der soziale, kulturelle und politische Elemente aus der Türkei weiterwirken, sich mit hiesigen Elementen vermischen und beide Gesellschaften und beide politischen Systeme beeinflussen. Dabei spielen die türkischen Medien und Vereinigungen türkisch-migrantischer Selbstorganisation eine wichtige Transmissionsrolle. Sie bilden quasi eine ‚Zwischenwelt‘ deutsch-türkischer Beziehungen und erfüllen eine nicht zu vernachlässigende Vermittlerfunktion im Kommunikationsprozess zwischen Einheimischen und Türkeistämmigen. Die Türkeistämmigen prägen mit ihren wirtschaftlichen, soziopolitischen und kulturellen Aktivitäten nicht nur die Gesellschaft und die Politik in Deutschland mit, sondern auch einen Teil der deutsch-türkischen und der EU-Türkei-Beziehungen (vgl. Argun 2003).

3.2. Interessen

Die türkeistämmige Diaspora in Deutschland hat in den letzten Jahren zunehmend an politischem Gewicht gewonnen und verfügt über enorme ökonomische Entwicklungsperspektiven, die auch den Interessen der türkischen Außenpolitik und Wirtschaft entgegenkommen. Vor diesem Hintergrund wird es verständlich, dass etwa die etablierte Organisation der türkischen Unternehmerschaft, die Union der Kammern und Börsen der Türkei (TOBB), eine Vorreiterin der Idee einer aktiven Diasporapolitik ist (vgl. DEİK 2011).

Die türkeistämmige Diaspora in Deutschland ist aufgrund ihres Organisationsgrads und ihres mittlerweile erworbenen gesellschaftlichen Einflusses für die türkische Regierung unter politischen Gesichtspunkten wichtig. In vielen Bezirks- bzw. Kreisversammlungen und Landesparlamenten sind türkeistämmige Mandatsträgerinnen und Mandatsträger vertreten; elf der Bundestagsabgeordneten des 18. Bundestages, darunter auch die Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration Aydan Özoğuz, haben türkische Wurzeln. Die Regierung in Ankara ist sich der Bedeutung dieser politischen Repräsentation bewusst und sieht darin einen politischen Hebel, mit dem sie das Verhältnis der Türkei zur EU positiv beeinflussen kann (vgl. Aydın 2014: 15 ff.).

Die türkische Regierung sieht in der türkeistämmigen Diaspora in Deutschland eine legitime politische Akteurin, mit deren Loyalität und Gewicht sie rechnen kann. Sie spricht sich daher für eine vollständige Integration der Türkeistämmigen in ihre jeweiligen europäischen Einwanderungsländer aus – auch deshalb, weil sie die Diasporagemeinschaft als ‚Repräsentantin der Türkei‘ ansieht und deren Erfolg als Nachweis für die Kompatibilität der Türkei mit der EU betrachtet.

3.3. Folgen

Die neue türkische Diasporapolitik zieht unterschiedliche, zum Teil gegensätzliche Folgen nach sich. Die fünf wichtigsten sind:

1. *Förderung eines modernen Habitus*: Indem sie den Türkeistämmigen in Deutschland nahelegt, die hier gegebenen Bildungschancen besser zu nutzen, sich stärker um den sozialen Aufstieg zu bemühen, aktiv am gesellschaftlichen Leben und auch an der politischen Willensbildung teilzunehmen, fördert

die türkische Diasporapolitik einen zeitgemäßen Habitus. Denn all dies kann nur erreicht werden, wenn die Türkeistämmigen sich gewisse westliche Verhaltensdispositionen und einen aufgeschlossenen Habitus aneignen. Mit diesem Aspekt befindet sich die türkische Diasporapolitik auf einer Linie mit der bundesdeutschen Integrationspolitik und den Integrationsbemühungen der Türkeistämmigen.

2. *Fragmentierung durch konservative Rhetorik:* Die neue türkische Diasporapolitik fördert eine konservative Sozialmoral und eine religiös geprägte kollektive Identität, womit sie nicht nur die Skepsis der deutschen Entscheidungsträger evoziert, sondern zugleich zur Verfestigung kultureller Fragmentierungen der türkeistämmigen Diaspora beiträgt. Damit wiederum setzt die türkische Regierung ihren eventuellen Zugriffs- und Lenkungsversuchen auch Grenzen. Es gelingt der neuen türkischen Diasporapolitik und der begleitenden Rhetorik nicht, die türkeistämmige Diaspora in Deutschland in ihrer Vielfalt anzusprechen.
3. *Konflikte mit der Mehrheitsgesellschaft aufgrund politischer Mobilisierung:* Die dramatischen Entwicklungen in der Türkei wie etwa die Ereignisse im Umfeld der Gezi-Park-Proteste mit ihrem Epizentrum in Istanbul und der vereitelte Militärputsch am 15. Juli 2016, oder schon die Parlamentswahlen im Juni und November 2015 sowie das Referendum im April 2017 haben zu einer politischen Mobilisierung auch in Deutschland geführt. Im Sommer 2013 wurde in Köln von der AKP-nahen UETD eine Kundgebung zur Solidarität mit der Regierung, die durch die Gezi-Park-Proteste unter politischen Rechtfertigungsdruck geraten war, organisiert, an der mehrere Tausend Türkeistämmige teilnahmen. Eine ähnliche Solidaritätskundgebung wurde auch nach dem vereitelten Putschversuch in Köln organisiert, die zwar friedlich verlief, jedoch aufgrund des Rufs nach der Wiedereinführung der Todesstrafe in der Türkei aus der versammelten Menge heftige Kritik in der Öffentlichkeit auslöste. In Teilen der deutschen Politik und Öffentlichkeit wurde das Interesse der Türkeistämmigen an der türkischen Politik als Indiz einer ausgebliebenen Integration bezeichnet, Zweifel an der Loyalität insbesondere von konservativen Türkeistämmigen gegenüber Deutschland wurden zum Ausdruck gebracht und Loyalitätsappelle an die Türkeistämmigen gerichtet (vgl. u. a. Zeit online 2016; Prantl 2016). Was wiederum die Kluft zwischen Türkeistämmigen und der Mehrheitsgesellschaft vertiefte und sie voneinander entfernte.

4. *Gegenmobilisierung*: In Deutschland kommt es nicht nur zur politischen Mobilisierung von Türkeistämmigen durch die Regierung in Ankara und die ihr nahestehenden türkisch-migrantischen Organisationen, sondern auch durch linksradikale und pro-kurdische bzw. kurdisch-nationalistische Kreise und Gruppen. Im September 2016 organisierten diese Gruppen in Köln eine Protestkundgebung gegen die türkische Regierung und den Staatspräsidenten Recep Tayyip Erdoğan, an der ebenfalls mehrere Tausend Türkeistämmige teilnahmen und bei der auch Symbole der von der EU als terroristische Vereinigung eingestuften Arbeiterpartei Kurdistans (PKK) gezeigt wurden. Im Gegensatz zu der Pro-Regierung-Demonstration wenige Wochen vorher reagierte die deutsche Politik und Öffentlichkeit mit Gelassenheit (vgl. Bax 2016). Es gab weder Kritik an den Interessen der Kurden und Linken an der Politik der Türkei noch gab es Klagen über Integrationsdefizite oder Loyalitätsappelle. Dies nahm ein Großteil der Türkeistämmigen als Beweis für die ‚Vorurteile‘ der deutschen Politik und Öffentlichkeit gegenüber konservativen Türkeistämmigen und für die ‚Unterstützung‘ der PKK und linker Gruppierungen durch die deutschen Behörden wahr. Und dies trägt wiederum nicht nur zur weiteren Fragmentierung der Türkeistämmigen in Deutschland bei, sondern hält zugleich den Teufelskreis Mobilisierung versus Gegenmobilisierung am Leben. Die zum Teil militanten türkei-skeptischen Aktivitäten linksradikaler, pro-kurdischer und kurdisch-nationalistischer Akteure provozieren Gegenaktivitäten und rücken einen signifikanten Teil der Türkeistämmigen an religiöse, konservative und nationalistische Organisationen heran.
5. *Diaspora-Nationalismus*: Unter den Türkeistämmigen ist nicht nur eine starke Transnationalisierung zu beobachten, die sich in der Türkei-Orientierung, in Zweisprachigkeit und in der Entstehung von Doppelidentitäten äußert, sondern gleichzeitig auch ein zum Teil deutlich ausgeprägter Diaspora-Nationalismus. Dieser erhält nicht nur starke Impulse von der türkischen Diasporapolitik und der Mobilisierungsrhetorik der türkischen Regierungsmitglieder, sondern zugleich von politischen Betätigungen der linksradikalen und kurdisch-nationalistischen Kreise. Der Diaspora-Nationalismus liefert starke Anreize dafür, die partikulare Identität aufrechtzuerhalten und nicht in der Mehrheitsgesellschaft aufzugehen. Gleichzeitig fördert er aber die Fragmentierung und Polarisierung innerhalb der türkischen Community in Deutschland, stärkt die Kluft zur Mehrheitsgesellschaft und ihren Institutionen und schwächt somit die Schlagkraft der türkischen Diaspora als Kollektivakteurin.

4. Fazit und Ausblick

Die Diasporapolitik der türkischen Regierung und der Diaspora-Nationalismus unter Türkeistämmigen führen zu einer enormen Komplexitätssteigerung in den deutsch-türkischen Beziehungen, die ohnehin stark ausdifferenziert sind. Deutschland und die Türkei sind auf unterschiedlichen Ebenen miteinander eng verflochten, wodurch zahlreiche Brücken zur Verfügung stehen, die helfen könnten, die Kluft zwischen beiden Ländern und Gesellschaften zu verringern und bilaterale Spannungen abzubauen. Gleichzeitig bewirkt die Komplexitätssteigerung eine Verwischung der Grenzen zwischen Außen- und Innenpolitik. Die deutsche Außenpolitik gegenüber der Türkei wird just zu einem innenpolitischen Thema. So etwa beim Flüchtlingsabkommen im Jahr 2016; während der türkeiskeptische Teil der Türkeistämmigen die Bundesregierung dafür kritisierte, der Türkei zu weit entgegenzukommen, unterstellte der türkeiaffirmative Teil der Türkeistämmigen der Bundesregierung Doppelstandards im Umgang mit der Türkei.

Die Mobilisierung versus Gegenmobilisierung wiederum hat eine Konkurrenz von Diaspora-Nationalismen, nämlich des türkischen und des ethno-kurdischen Diaspora-Nationalismus zur Folge. Der kurdische Nationalismus hat eine starke Diaspora-Komponente, verfügen doch kurdische Akteure in der europäischen Diaspora über weiten Handlungsspielraum und vielfältige Artikulationsmöglichkeiten. In Deutschland ist der kurdische Diaspora-Nationalismus stark präsent; u. a. dank der kurdischen Allianzen mit den deutschen linksradikalen bzw. linksextremistischen Gruppierungen. Dies wiederum bringt Gegenaktivitäten von anderen Türkeistämmigen hervor und liefert Möglichkeiten für türkisch-nationalistische Gruppierungen, Ängste unter den Türkeistämmigen vor linksextremistischen Gruppierungen zu schüren und zu instrumentalisieren.

Einen starken Auftrieb hat der kurdische Diaspora-Nationalismus durch die Entwicklungen im Nordirak und in Nordsyrien erhalten. Der Kampf kurdischer Organisationen wie der PKK und der Partei der Demokratischen Union (PYD) gegen dschihadistische Formationen hat in Teilen der linken deutschen Öffentlichkeit eine Romantisierung der ‚Kurdischen Nationalen Bewegung‘ mit sich gebracht. Sie wurde als die ‚eigentliche verlässliche‘ Verbündete des Westens aufgewertet, wodurch der kurdische Diaspora-Nationalismus in Deutschland starken Aufwind bekam.

Aus den bisherigen Ausführungen ergeben sich drei Grundlektionen für die Politik im Umgang mit der türkeistämmigen Diaspora und dem türkischen Diaspora-Nationalismus: Die erste Lektion besagt, dass es keinen Grund gibt, die transnationalen Bindungen von Türkeistämmigen als Hindernis für deren Integration in die Gesellschaft zu betrachten. Politisch klüger ist es, die Vermittlungs- und Brückenfunktionen transnationaler Bindungen von Türkeistämmigen und die Aktivitäten und Vielgestaltigkeit ihrer Selbstorganisation anzuerkennen. Anerkennung und Einbeziehung wären die effektivsten Mittel gegen den Diaspora-Nationalismus und die Fragmentierung in der türkeistämmigen Diaspora in Deutschland.

Die zweite Lektion lautet, dass transnationale türkeistämmige Dachverbände stärker in den Prozess der Entscheidungsfindung wie auch wirtschaftlich einzubinden sind. Es gilt zu vergegenwärtigen, dass die transnational orientierten Organisationen eine entscheidende Rolle im institutionalisierten Kommunikationsprozess zwischen Einheimischen, staatlichen Institutionen und Türkeistämmigen spielen können. Sie ermöglichen Zugewanderten nicht nur politische Teilhabe und eröffnen ihnen Handlungsspielräume, sondern erlauben es ihnen auch, soziopolitischen Assimilationszwängen sowie Exklusions- und Marginalisierungstendenzen zu widerstehen.

Eine dritte Lektion mahnt Doppelstandards an, wie sie bisher bei der politischen Mobilisierung, den Wahlkampagnen und Wahlentscheidungen von Türkeistämmigen beobachtet werden konnten. Es ist normativ problematisch und integrationspolitisch nicht zielführend, die konservativen Parteipräferenzen und Wahlentscheidungen von Türkeistämmigen in den Mittelpunkt der medialen Aufmerksamkeit zu rücken, während ähnliches Verhalten bei anderen Migrantengruppen ausgeblendet wird.

Die Skepsis in der Öffentlichkeit und in der Politik gegenüber den transnationalen Bindungen der Türkeistämmigen, die Unterschätzung der Bedeutung ihrer zivilgesellschaftlichen Organisationen sowie Doppelstandards ihnen gegenüber verengen den Handlungsspielraum der Bundesregierung – nicht nur in der Integrationspolitik, indem sie den Integrationsprozess beeinträchtigen. Auch wird von der Politik – sowohl auf lokaler Ebene als auch auf Bundesebene – die Chance vertan, durch eine stärkere Einbeziehung der Türkeistämmigen in die Politik auch ihre Optionen in der Türkeipolitik zu vervielfältigen.

Literatur

Anderson, Benedict (1998): Long-Distance Nationalism. In: ders. (Hg.): *The Spectre of Comparisons. Nationalism, Southeast Asia and the World*. London: Verso, S. 58–74.

Argun, Betigül Ercan (2003): *Turkey in Germany. The Transnational Sphere of Deutschkei*. New York/London: Routledge.

Aydın, Yaşar (2014): Die neue türkische Diasporapolitik. Ihre Ziele, ihre Grenzen und ihre Herausforderungen für die türkeistämmigen Verbände und die Entscheidungsträger in Deutschland. September 2014. Berlin: SWP. Online: https://www.ssoar.info/ssoar/bitstream/handle/document/40066/ssoar-2014-aydin-Die_neue_turkische_Diasporapolitik_ihre.pdf?sequence=1&isAllowed=y&lnkname=ssoar-2014-aydin-Die_neue_turkische_Diasporapolitik_ihre.pdf [28.03.2018].

Bax, Daniel (2016): Mustergültige Gelassenheit. In: *Die Tageszeitung*, 04.09.2016, S. 7. Online: <http://www.taz.de/!5333209> [28.03.2018].

Berking, Helmuth (2000): „Homes Away from Home“. Zum Spannungsverhältnis von Diaspora und Nationalstaat. In: *Berliner Journal für Soziologie*. Jg. 10, Nr. 1, S. 49–60.

Bundeskanzlerin fordert Loyalität von Deutschtürken. In: *Zeit online*, 23.08.2016. Online: <https://www.zeit.de/politik/deutschland/2016-08/angela-merkel-deutsch-tuerken-loyalitaet-deutschland> [28.03.2018].

Cohen, Robin (1997): *Globale Diasporas. An Introduction*. London: UCL Press.

DEİK (Hg.) (2011): *Internationale Diaspora-Strategien und Vorschläge für die türkische Diaspora (türkisch)*. Istanbul. Online: http://www.deik.org.tr/2886/Dünyada_Diaspora_Strategileri_ve_Türk_Diasporası_için_Öneriler.htm [16.01.2014].

Faist, Thomas (2000): *The Volume and Dynamics of International Migration and Transnational Social Spaces*. Oxford: Oxford University Press.

Frevort, Ute (2003): Nation, Nationalismus. In: van Dülmen, Richard (Hg.): *Fischer Lexikon Geschichte*. Frankfurt am Main: Fischer, S. 260–280.

Klaiber, Susanne (2016): Politiker fordern ein Verbot der Pro-Erdogan-Großdemo in Köln. In: *The Huffington Post*, 28.07.2016. Online: http://www.huffingtonpost.de/2016/07/28/erdogan-demonstration-koeln_n_11235114.html [28.03.2018].

Mügge, Liza (2011): Managing Transnationalism. Continuity and Change in Turkish State Policy. In: *International Migration*. Jg. 50, Nr. 1, S. 1–29.

Portmann, Kai/Heine, Hennes/Salmen, Ingo (2016): Volker Beck ruft zum Streit mit Erdogan-Anhängern auf. In: *Der Tagesspiegel*, 31.07.2016. Online: <https://www.tagesspiegel.de/liveblogs/erdogan-demonstration-in-koeln-volker-beck-ruft-zum-streit-mit-erdogan-anhaengern-auf/13950104.html> [28.03.2018].

Prantl, Heribert (2016): Zweifel an den Jubel-Türken. In: Süddeutsche Zeitung, 31.07.2016. Online: <https://www.sueddeutsche.de/politik/demonstrationen-jubel-tuerken-1.3101732> [28.03.2018].

Pries, Ludger (2010): Transnationalisierung. Theorie und Empirie grenzüberschreitender Vergesellschaftung. Wiesbaden: VS Verlag.

Zum Autor

Dr. Yaşar Aydın, geb. 1971, ist Sozialwissenschaftler und Lehrbeauftragter an der Evangelischen Hochschule für Soziale Arbeit und Diakonie in Hamburg. Er forscht zu den Themen Migration, Integration und zur türkischen Innen- und Außenpolitik. Neben Fachbeiträgen über die Türkei und Migration schreibt er Kommentare für türkische und deutsche Zeitungen, u. a. für Hürriyet Daily News, Der Freitag und Vorwärts.de. Yaşar Aydın ist Autor der Bücher *Topoi des Fremden* (2009), „*Transnational“ statt „nicht integriert“* (2013) und *Türkei* (2017).

Kontakt: [yasar.aydin\[at\]gmx.de](mailto:yasar.aydin[at]gmx.de)

Strukturen der Teilhabe. Zur Ausgangslage der polnischen Diaspora in Deutschland

von Kamila Schöll-Mazurek (Frankfurt (Oder))

Dank der menschlichen Mobilität der letzten Jahrzehnte gibt es heutzutage kaum noch Länder, in denen nur Einheimische leben und arbeiten. Viele Menschen verlagern ihr Leben in andere als ihre Heimatländer. In Reaktion auf diese Realität intensivieren Regierungen und internationale Organisationen seit einigen Jahren zunehmend ihre Bemühungen, die soziale Teilhabe ihrer Diasporen zu erhöhen. Sie versprechen sich davon zahlreiche Vorteile wie etwa sozialen, finanziellen und technologischen Transfer sowie Know-how-Austausch. Doch solche Transfers sind niemals statische Prozesse. Um sie zu ermöglichen, müssen die Aufnahmestaaten in ihrer Diasporapolitik eine Reihe an Instrumenten und Strukturen bieten; darüber jedoch, ob die jeweilige Diaspora diese Instrumente in Anspruch nimmt, entscheiden mehrere Faktoren.

Ausgehend von der Frage, wie im Fall der polnischen Diaspora in Deutschland eine effektive Inklusion in die öffentlichen Strukturen sowie eine aktive Mitwirkung an der sozialen und ökonomischen Entwicklung Polens und Deutschlands aussehen könnte, untersucht dieser Beitrag das Geflecht aus historischen, politischen und geopolitischen Gegebenheiten, die eine solche Einbindung bedingen, und analysiert, wie sie in vollem Ausmaß stattfinden kann. Um das Phänomen des bislang unvollständigen Eingebundenseins der polnischen Diaspora in öffentlich-institutionelle Strukturen verstehen zu können, sollen zunächst Definitionen des Begriffs ‚Diaspora‘ in den Blick genommen und die charakteristischen Merkmale der polnischen Diaspora in Deutschland herausgearbeitet werden, die die Einbindung ihrer Mitglieder in einen für die beiden Länder Polen und Deutschland förderlichen sozialen und ökonomischen Transfer maßgeblich beeinflussen.

Unterschiedliche Diasporagemeinschaften wurden in ihren Grundzügen unter anderem von Robin Cohen (1997) erforscht, der eine Typologie der Diaspora aufstellte. Das Wort ‚Diaspora‘ ist griechischen Ursprungs und bedeutet ‚Verstreung‘. Ursprünglich bezog es sich auf die jüdische Diaspora, doch seine Bedeutung hat sich nach William Safran auf „im Ausland lebende oder aus dem Heimatland ausgewiesene Personen, politische Flüchtlinge, Aufenthaltsberechtigte ausländischer Herkunft,

ethnische sowie rassische Minderheiten *tout court*“ erweitert (Safran 1991: 83; eigene Übersetzung). Steven Vertovec fügt dieser Aufzählung auch Saisonarbeiter und Reisende hinzu (vgl. Vertovec/Cohen 1999: 1). Eine interessante Definition führt Gabriel Sheffer ein, der Diasporen als „eigenständige transstaatliche Gebilde mit sozialpolitischem Charakter“ bezeichnet (Sheffer 2003: 83; eigene Übersetzung). Die Mitglieder einer Diaspora fühlen sich ihren Herkunftsländern meist stark verbunden, empfinden sich selbst als von ihrer Heimat abgeschnitten, identifizieren sich mit der Kultur ihres Herkunftslandes und lehnen vor diesem Hintergrund die Kultur des Aufnahmestaates ab.

Außerhalb Polens leben weltweit fast 20 Millionen Menschen polnischer Herkunft. In Deutschland allein sind es 2,3 Millionen. Eine nicht unwesentliche Begleiterscheinung der Auswanderung zahlreicher Polinnen und Polen nach Deutschland ist die gesteigerte Anzahl von Geldtransfers nach Polen. Diese Transfers leisten einen wichtigen Beitrag zum polnischen Bruttoinlandsprodukt (BIP). Im Jahr 2007 hielten sich ca. 2,27 Millionen Polinnen und Polen zeitweise im Ausland auf. Die Höhe der Geldtransfers betrug im selben Jahr 25,5 Milliarden Złoty, was ca. 2,5 Prozent des polnischen BIP bildete (Centrum im. Adama Smitha 2012). 2011 betrug die Höhe der Geldtransfers ca. 17 Milliarden Złoty (1,42 Prozent des polnischen BIP im Jahr 2011) (Ministerstwo Skarbu Państwa 2012). Nach Angaben der polnischen Nationalbank wurden seit dem EU-Beitritt Polens 2004 bis Ende Juni 2014 insgesamt 175 Milliarden Euro von polnischen Migrantinnen und Migranten nach Polen überwiesen. In der ersten Jahreshälfte 2014 wurden aus Deutschland 643 Millionen Euro entsendet, 97 Millionen mehr als im Jahr zuvor (Nasz Świat 2014). Im Jahr 2017 haben die in Deutschland lebenden Polinnen und Polen insgesamt 32,6 Milliarden Złoty erwirtschaftet. Im ersten Quartal 2018 kamen aus Deutschland 1,3 Milliarden Złoty, im zweiten Quartal waren es 1,5 Milliarden Złoty (Obserwator Finansowy 2018). Die Geldtransfers werden zumeist an den engsten Familienkreis getätigt: zu 41 Prozent an den Ehepartner, zu 23 Prozent an die Schwiegereltern, zu 26 Prozent auf das Privatkonto der bzw. des Überweisenden selbst (Chmielewska 2015: 61). Statistisch werden die einzelnen Geldtransfers mit der Zeit geringer, was meist damit zusammenhängt, dass die Familien ins Ausland nachziehen oder die Ausgewanderten in die Heimat zurückkehren.

Die in Deutschland lebenden polenstämmigen Personen haben unterschiedlichen Rechtsstatus. Unter ihnen befinden sich Personen mit ausschließlich deutscher Staatsbürgerschaft (Eingebürgerte und ihre Nachkommen, Umsiedlerinnen und Umsiedler), Personen mit ausschließlich polnischer Staatsbürgerschaft und Personen mit doppelter Staatsbürgerschaft. Die Heterogenität der polnischen Gemeinde in Deutschland ergibt sich aus der Tatsache, dass ihre Mitglieder zu unterschiedlichen Zeitpunkten nach Deutschland kamen und unterschiedlichen Vorschriften in Bezug auf Aufenthalts- und Arbeitsgenehmigungen sowie Sozialleistungen unterlagen. Dementsprechend haben wir es mit folgenden Typen von Migrantinnen und Migranten in Deutschland zu tun: mit Nachkriegsmigranten, politischen Migranten, polnischen Wirtschaftsmigranten, die auf direktem Weg von Polen nach Deutschland kamen, sowie mit polnischen Wirtschaftsmigranten, die aus anderen EU-Mitgliedsstaaten eingewandert sind.

Demgegenüber hält das polnische Außenministerium auf seiner Webseite fest, dass wir es in Deutschland „mit Nachkommen der polnischen Minderheit aus der Vorkriegszeit, politischen Flüchtlingen oder Wirtschaftsmigranten zu tun haben, sowohl mit polnischen Staatsbürgern, die in Deutschland Ausländerstatus haben, als auch mit Hunderttausenden von Menschen, die sich für deutschstämmig erklärt und Polen verlassen hatten und sich jetzt wieder auf ihre polnische Identität berufen“ (Ministerstwo Spraw Zagranicznych 2018: o. S.; eigene Übersetzung). An diesem Beispiel werden die Definitionsschwierigkeiten deutlich, die mit sich bringen, dass je nach Betrachtungsweise unterschiedliche Personengruppen der Diaspora zugerechnet werden.

Die polnische Diaspora wird häufig auch als ‚Polonia‘ bezeichnet, wobei dieser Begriff eine wesentlich breitere Bedeutung hat. Der Begriff ‚Polonia‘ bezieht sich auf die subjektiv empfundene Identifizierung mit der polnischen Nation (Lesiuk/Trzecińska-Polus 2000). Er umfasst Personen, die aus Polen ausgewandert sind und/oder deren Wohnorte infolge von Grenzverschiebungen aus dem polnischen Staatsgebiet ausgegliedert wurden (Nowosielski 2016: 275). Das Konstrukt ‚Polonia‘ basiert auf dem Begriff der nationalen Identität, auf die sich auch die Außenpolitik Polens häufig beruft. Die polnische Identität bezieht sich auf nationale Werte, Religion, Staatsbürgerschaft und den Erhalt der eigenen Kultur. André Liebich merkt hierzu an: „Vereinfacht könnte man sagen, dass im Westen der Staat die Nation und das Nationalbewusstsein geschaffen hat, während im Osten die Nation und das Nationalbewusstsein den Staat geschaffen haben“ (Liebich 1999: 30; eigene Übersetzung).

Dieser Unterschied, bei dem Verfassungspatriotismus und die Einhaltung der staatlich vorgeschriebenen sozialen Ordnung eine wesentliche Rolle spielen, wirkt sich stark auf die Lage der polnischen Einwanderinnen und Einwanderer in Deutschland aus. In Polen basiert das Nationalbewusstsein nicht auf dem politischen Konstrukt des Nationalstaates, sondern auf der gemeinsamen Tradition, der Beziehung zur Kirche und zur polnischen Sprache (vgl. Oschlies 1982).

Bevor das große Interesse der Regierungen und internationalen Institutionen an der Inklusion der Diasporen in das soziale und ökonomische Leben ihrer Herkunftsländer aufkam, so Stephen Castles und Mark J. Miller, „sahen die Aufnahmestaaten in der Existenz [von Diasporagemeinschaften] eine Art von Fern-Nationalismus, der den Import von gefährlichen politischen und religiösen Ideologien zur Folge haben könnte“ (Castles/Miller 2011: 97; eigene Übersetzung), während die Entsendestaaten die Diasporagemeinschaften als potenzielle Unterstützung im extremen Fall möglicher Sabotagen und bewaffneter Konflikte betrachteten. Ein gutes Beispiel für die Unterschiedlichkeit in Fragen der politischen Verbundenheit ist die Spaltung innerhalb der türkischen Diaspora in Deutschland aufgrund von unterschiedlichen Meinungen über das türkische Staatsoberhaupt Erdoğan und seine Regierungsarbeit.

Auch ein Blick in die Geschichte der politisch motivierten Auswanderung aus Polen macht deutlich, dass politische Exilantinnen und Exilanten durchgängig eine kritische Haltung gegenüber ihrem Herkunftsland vertraten. Grzegorz Babiński (1992) weist in seinem Beitrag im Jahrbuch der polnischen Außenpolitik auf die sogenannte Ablehnungspolitik der Volksrepublik Polen hin. In diesem Kontext wurde die Polonia politisch instrumentalisiert; Akteure, die die damalige Regierung unterstützten, wurden gefördert, Regierungskritiker hingegen diskriminiert und übergangen. Ein besonders ungünstiges Erbe des Kommunismus war das tiefe Misstrauen der Polonia-akteure gegenüber dem Staat, das die Einbindung der Polonia in die Gestaltung der Poloniapolitik nachhaltig erschwerte. Das fehlende Vertrauen ergab sich auch aus der Tatsache, dass viele ehemalige kommunistische Akteure nach der Wende weiterhin hohe Ämter innehatten und somit in der Position waren, über die Angelegenheiten der Polinnen und Polen im Ausland mitzuentcheiden. Viele Konflikte innerhalb der Poloniagemeinden hatten ihren Ursprung in der Politik der Volksrepublik Polen sowie in den Eingriffen der polnischen Konsuln, die ihre eigenen Kandidaten als Vorsitzende von Poloniaverbänden förderten. Die Spaltungen innerhalb der Poloniagemeinden spiegeln zumeist die politischen Konflikte im Herkunftsland wider. In Berlin etwa wurden mehrere Klubs der konservativen Zeitung *Gazeta Polska*

gegründet, die in Opposition zum Komitee zur Verteidigung der Demokratie stehen, das insbesondere Ende 2015 bis Anfang 2016 sehr aktiv war. Ein Teil der Polonia ignoriert zudem den aktuellen sozioökonomischen Wandel. Dies führt unter anderem dazu, dass im Programm der Diaspora-Organisationen Themen wie die Situation auf dem Arbeitsmarkt und die Ausbildung junger Polinnen und Polen kaum vertreten sind. Andererseits werden die traditionellen Diaspora-Organisationen, die um den Erhalt der polnischen Identität und der polnischen Sprache kämpfen, heutzutage stark gefördert.

Die folgende Tabelle veranschaulicht diese Spaltung, indem sie zwei gegensätzliche Konzepte einander gegenüberstellt: jenes der Transnationalität und des Internationalismus. Die Transnationalität zeichnet sich durch eine konstruktivistische, der Internationalismus durch eine essenzialistische Herangehensweise aus.

Essenzialistische Herangehensweise (hauptsächlich von den alten Polonia- organisationen vertreten)	Konstruktivistische Herangehensweise (von den Organisationen vertreten, die nach dem EU-Beitritt Polens entstanden sind)
ausführliche Nationalrhetorik	Integration in engem Kontakt mit den multi-ethnischen Gemeinden im Wohnsitzland
Erhalt und Förderung des Gefühls der nationalen Zugehörigkeit	Kosmopolitisierung – gemeinsame Veranstaltungen mit Angehörigen anderer ethnischer Gruppen, Forderung nach universellen Werten (z. B. im Kontext von Antidiskriminierungsmaßnahmen)
Stärkung der Minderheitenideologie	Aufbau einer Diaspora, Stärkung der eigenen Gruppe im Wohnsitzstaat
Homogenität, Unübersichtlichkeit, keine formellen Strukturen	formeller Ausbau von transnationalen Beziehungen

Tabelle 1: Unterschiede zwischen der essenzialistischen und der konstruktivistischen Herangehensweise;
Quelle: eigene Analyse, basierend auf Legut (2013: 242 f.).

Heute haben wir es mit dem zwar nur schwach ausgeprägten, doch durchaus vorkommenden Phänomen zu tun, dass diese beiden Herangehensweisen miteinander verbunden werden: Einerseits wird die polnische Identität mit unterschiedlichen Projekten gefördert, während andererseits auch gemeinsame Veranstaltungen mit Angehörigen anderer Migrantengemeinschaften stattfinden.

In der Migrationstheorie wird der von Raymond Breton (1964) geprägte Begriff der ‚institutionellen Vollständigkeit‘ verwendet. Mit ihm verbindet sich die Schaffung von institutionellen Strukturen, die zur Berücksichtigung der besonderen Bedürfnisse der Diaspora dienen. Die Qualität der Strukturen und Institutionen, die der jeweiligen nationalen Gruppe in ihrem Wohnsitzland zur Verfügung stehen, begünstigt den Auf- und Ausbau von Netzwerken, die wiederum die Integration und die Inklusion der Diaspora in das sozioökonomische Leben des Herkunftslandes und des Aufnahmestaates fördern. Je besser die Infrastruktur dieser Nichtregierungsorganisationen entwickelt ist und je professioneller sie aufgebaut sind, desto wahrscheinlicher wird es, dass sich Personen mit Migrationshintergrund am sozialen und politischen Leben beteiligen und – indirekt – auch einen höheren sozioökonomischen Status erreichen, selbstverständlich unter der Voraussetzung, dass sie von den NGOs effektiv unterstützt werden und deren Vorschläge auch in die Tat umsetzen. Im Folgenden soll das Augenmerk exemplarisch auf die Lage der polnischen Organisationen in Deutschland gerichtet werden.

Die Poloniastrukturen in Deutschland

In der Datenbank des Polnischen Hauptstatistikamtes (Główny Urząd Statystyczny 2018) waren im Februar 2018 insgesamt 411 Träger von unterschiedlichem Charakter mit Sitz in Deutschland registriert – Vereine, Verlage, Bildungsinstitutionen sowie auch Internetportale. Der *Atlas polskiej obecności za granicą* des polnischen Außenministeriums von 2014 (Ministerstwo Spraw Zagranicznych 2014: 174) nennt lediglich 170 bis 180 Organisationen, was bei über 1,7 Millionen polenstämmigen Einwohnerinnen und Einwohnern in Deutschland im Jahr 2014 eine besorgniserregend geringe Anzahl ist (vgl. für diese Einschätzung auch Nagel 2009: 43). Die höchste Beteiligung wird bei Ingenieuren, Ärzten, Freiberuflern sowie bei langfristig in Deutschland lebenden Personen verzeichnet. Am aktivsten sind männliche politische Migranten. Im Hinblick auf die Feminisierung der sozialen Beteiligung innerhalb der neuesten Migrationsströmungen könnten die Verständigungsprobleme zwischen der von Männern dominierten Welt der ‚alten‘ Poloniaakteure und der Welt der aktiven, sozial engagierten zwischen 1970 und 1990 geborenen Frauen als ein wichtiges Hindernis genannt werden.

Die folgende Abbildung stellt die Struktur der Poloniaorganisationen in Deutschland dar. Die Darstellung ist nicht erschöpfend, zwecks genauer Feststellung der aktuellen Formen und Mitglieder der jeweiligen Strukturen wären weitergehende Forschungen erforderlich.



Tabelle 2: Struktur der Poloniaorganisationen in Deutschland (Stand 2016); Quelle: Ruchniewicz (2014; 2016); ergänzt von der Autorin.

Die größten Poloniaorganisationen sollen im Rahmen der 2010 ins Leben gerufenen Ständige Konferenz der Polnischen Dachverbände in Deutschland zusammenarbeiten. Die Ständige Konferenz verbindet den Konvent der polnischen Organisationen in Deutschland und den Bund der Polen in Deutschland ‚Rodło‘. Zum Konvent gehörten zum Zeitpunkt der Einberufung der Ständigen Konferenz folgende Einrichtungen: das Christliche Zentrum zur Förderung der Polnischen Sprache, Kultur und Tradition, der Bundesverband Polnischer Rat in Deutschland sowie der 2013 aufgelöste Bund der Polen ‚Zgoda‘.

Der Konvent der polnischen Organisationen in Deutschland (der nicht offiziell registriert ist, dennoch als Hauptvertreter der deutschen Polonia gilt) besteht aus einem Rat, zu dem die Vorsitzenden der vier größten deutschlandweiten Dachverbände gehören. Der Konvent hat auch die Europäische wirtschaftliche Interessenvereinigung (EWIV), eine gemeinnützige GmbH, ins Leben gerufen.

Der Konvent sowie der Bund der Polen ‚Rodło‘ sind kraft Bundestagsbeschlusses Teilnehmer am deutsch-polnischen Runden Tisch zur Umsetzung des deutsch-polnischen Nachbarschaftsvertrags vom 17. Juni 1991 und haben die Gemeinsame Erklärung des Runden Tisches vom 12. Juni 2011 miterarbeitet (vgl. Sowa 2013a; 2013b). Die Aufgabe des Konvents ist es, in Angelegenheiten, die die Polonia und die Polen in Deutschland betreffen, Standpunkte gegenüber polnischen, deutschen und europäischen Behörden festzulegen. Die Interessenvertretung erfolgt durch institutionalisierte Treffen mit Vertretern der zuständigen Behörden, u. a. im Rahmen des gewöhnlich alle zwei Jahre stattfindenden Runden Tisches. Zudem übermitteln die Poloniaorganisationen Schreiben (auch Beschwerden) an Regierungsvertreter. Die Lobbyarbeit dieser Gruppen ist jedoch nicht professionell aufgebaut, sie basiert auf semi-privaten Kontakten zu Politikern in Polen.

Die Zukunft des Konvents der polnischen Organisationen ist derzeit ungewiss. Am 17.01.2019 haben drei Organisationen – das Christliche Zentrum zur Förderung der Polnischen Sprache, Kultur und Tradition, der Bund der Polen in Deutschland ‚Rodło‘ und Polska Macierz Szkolna –, die seit 2016 zusammenarbeiten, gemeinsam mit dem Kongress der Poloniaorganisationen eine Erklärung veröffentlicht.¹

1 Vgl. Porozumienie pomiędzy Związkiem Polaków w Niemczech spod znaku Rodła e. V., Polską Macierzą Szkolną w Niemczech e. V. oraz Chrześcijańskim Centrum Krzewienia Kultury, Tradycji i Języka Polskiego w Niemczech e. V. oraz Kongresem Polonii Niemieckiej e. V., vom 17.01.2019. Warschau, Waldgassen, eigenes Archiv.

Darin wird festgestellt, dass aufgrund der natürlichen Auflösung des Konvents der polnischen Organisationen in Deutschland die deutsche Polonia derzeit keinen offiziellen Vertreter ihrer Interessen habe. Die vier Organisationen planen eine solche Vertretung zu bilden. Zudem sollte in naher Zukunft auf Initiative von Prälat Stanisław Budyn, Rektor der Polnischen Katholischen Mission in Deutschland, und mehreren Poloniaorganisationen ein Dachverband namens ‚Collegium der Poloniaorganisationen‘ gegründet werden, der ebenfalls eine führende Rolle für die polnische Diaspora in Deutschland anstrebt. Beide Bündnisse vernachlässigen jedoch zentrale Themen, die für in Deutschland lebende Polinnen und Polen wichtig sind. Diese Lücke kann ein Netzwerk um den Polnischen Sozialrat e.V. füllen, in dem überwiegend polnische Migrant*innenorganisationen wirken, die sich mit der Partizipation und sozioökonomischen Fragestellungen von EU-Bürgerinnen und -bürgern in Deutschland beschäftigen.

Allgemein ist festzustellen, dass die Mitglieder der Polen- und Poloniaorganisationen – unabhängig davon, mit welcher Migrationsströmung sie nach Deutschland gekommen sind – mit zahlreichen Schwierigkeiten zu kämpfen haben, die sich aus der deutschen Politik ergeben, u. a. mit den geringen Mitteln für den Polnischunterricht; der Notwendigkeit, Eigenbeiträge zu den aus deutschen Mitteln finanzierten Projekten zu leisten; der weitgehenden Autonomie der Bundesländer im Bereich Bildung, die zu Schwierigkeiten bei der Koordination der Politik in den Ländern mit einer hohen Zahl an polenstämmigen Einwohnerinnen und Einwohnern führt; sowie mit der ‚Unsichtbarkeit‘ der polnischen Migrantinnen und Migranten und des sich daraus ergebenden Eindrucks, dass es sie als Interessengemeinschaft nicht gebe. Zudem haben die charakteristischen Merkmale der deutschen ‚Zivilintegration‘ dazu geführt, dass die Integration hauptsächlich auf dem Arbeitsmarkt erfolgt ist.

Die polnische Gemeinde in Deutschland ist verhältnismäßig schlecht organisiert im Vergleich etwa zu der spanischen oder der türkischen, die bereits vielfältige Strukturen für Migrantinnen und Migranten aus diesen Ländern geschaffen haben. Andererseits hatten sowohl die spanische als auch die türkische Gemeinde mehr Zeit, solche Strukturen zu etablieren. Zudem vernetzen sich Polinnen und Polen auf eine andere Art und Weise als in Deutschland erwartet. Sie schaffen bevorzugt informelle Netzwerke, während der deutsche Staat eher die Institutionalisierung solcher Netzwerke

auf der lokalen Ebene fördert. Die fehlende Institutionalisierung (die sich häufig aus Problemen mit den Formalitäten ergibt, die zwecks Gründung eines Vereins erforderlich sind²) erschwert auch die Professionalisierung der zu ergreifenden Handlungen. Diese fehlende Professionalisierung zeigt sich in der knappen räumlichen Infrastruktur, in der geringen Nutzung von Fremdfinanzierung für die satzungsmäßigen Ziele, im informellen und privaten Charakter der Kontakte und Projekte der Mitglieder sowie in den seltenen Updates der Webseiten, die zudem nur wenige der Organisationen überhaupt besitzen.

Bemerkbar ist zudem das geringe Engagement der Einzelnen im Kontext der Poloniaorganisationen, das sich aus dem Zustand dieser Organisationen ergibt. Ihre Infrastruktur ist zu schwach entwickelt, um allen Problemen der polnischen Einwanderer aus unterschiedlichen Migrationsströmungen gerecht werden zu können. Viele Poloniaorganisationen basieren lediglich auf einem erweiterten Freundeskreis und unterstützen die Integration von polnischen Migrantinnen und Migranten dementsprechend nur im kleinen Rahmen, was wiederum dazu beiträgt, dass die polnische Diaspora in der öffentlichen Wahrnehmung in Deutschland kaum präsent ist (vgl. Sakson 2008: 57).

Zahlreiche Faktoren schwächen die Struktur der Poloniaorganisationen: die Zerstrittenheit innerhalb der Gemeinde in Fragen, die für die Polonia von besonderer Bedeutung sind;³ innere Spaltungen und die Bildung von Blöcken, die sich in den Entscheidungen bemerkbar machen, wessen Projekte finanziert werden und wessen nicht; die Unfähigkeit, Koalitionen zu bilden; der Ehrgeiz einzelner Poloniaaktivisten (jeder Aktivist ist eine Organisation für sich) sowie der Generationenkonflikt, der sich in allen Strukturen des Dritten Sektors in Deutschland bemerkbar macht; das tendenzielle Desinteresse der Neuankommenden gegenüber einer Bürgerbeteiligung, das sich aus ihrer Situation erklärt, sich zuerst auf völlig neue Bedingungen einstellen zu müssen; die fehlende Motivation, sich unentgeltlich zu engagieren; ideologische Differenzen zwischen den kosmopolitischen Neumigranten und den patriotischen Alteingesessenen; der mangelnde Wille, sich zu Dachverbänden zusammenzuschließen, der zu einer Zersplitterung der polnischen NGOs in Deutschland führt (vgl. u. a. Miziniak 2014).

2 Dieser Prozess kann – falls die zuständigen Behörden Zweifel anmelden – bis zu zwei Jahre lang dauern.

3 Mehr Informationen zu den Kontroversen zwischen den Poloniaorganisationen in Maszewski (2014).

Die meisten Poloniaorganisationen haben ihren Sitz in den alten Bundesländern, da in den neuen die institutionellen Strukturen fehlen, obwohl sich gerade im Grenzgebiet immer mehr Polenstämmige ansiedeln und somit der potenzielle Bedarf nach solchen Organisationen steigt.

Als die Polenstämmigen, die die Strukturen der Polonia in den 1980er-Jahren mitgestaltet hatten, zunehmend das Interesse an der sozialen Beteiligung verloren, wurde es zudem versäumt, neue Vorstandsmitglieder aus den darauffolgenden Migrationsströmungen heranzuziehen und wichtiges Know-how das Leben in Deutschland betreffend weiterzugeben.

Ein unmittelbarer Grund, warum die Polenstämmigen keine angemessene Vertretung in Deutschland haben – wovon sämtliche Migrationsströmungen betroffen sind –, liegt in ihrer geringen Wahlbeteiligung. Da nur wenige wählen gehen, sehen die deutschen Parteien auch keinen Grund, ihre Interessen zu vertreten. Infolgedessen werden Migrant*innenorganisationen und ethnische Verbände nicht ausreichend finanziert. Besorgniserregend ist zudem die fehlende Nutzung ihres Potenzials zur Mitgestaltung von aktiven Gemeinden in Deutschland.

Hingegen interessieren sich polnische Politiker für die Polinnen und Polen in Deutschland als potenzielle Wählerinnen und Wähler. Im Hinblick auf die letzten Jahre ist zu betonen, dass in den Gesprächen mit deutschen Partnern die konservative Partei Prawo i Sprawiedliwość (PiS) häufiger als ihre liberalere Konkurrentin Platforma Obywatelska (PO) das Thema der Umsetzung des Nachbarschaftsvertrags aufgegriffen hat, insbesondere was die polnische Sprache angeht. Die älteren Poloniaorganisationen unterstützen eher die konservative PiS, hingegen haben sich viele Wirtschaftsmigrantinnen und -migranten aus der jüngeren Migrationsströmung gerade aufgrund ihrer Ablehnung der Politik der Regierungspartei zur Auswanderung entschlossen.

Die genannten Faktoren führen dazu, dass die Integration der polnischen Diaspora in das sozioökonomische Leben des Herkunfts- und in jenes des Aufnahmestaates sehr ungleichmäßig ausfällt. Eine Schwäche der Poloniaorganisationen besteht zudem in der mangelnden Internationalisierung bzw. Interkulturalisierung ihrer Aktivitäten.

Die meisten Organisationen setzen ausschließlich Maßnahmen um, die der Vertrag zwischen der Bundesrepublik Deutschland und der Republik Polen über gute Nachbarschaft und freundschaftliche Zusammenarbeit vom 17. Juni 1991 vorgibt, der sich ausschließlich mit kulturellen Anliegen befasst. Die Bedürfnisse der in Deutschland lebenden Polinnen und Polen gehen jedoch weit über diesen Bereich hinaus.

Michał Nowosielski (2016: 122 f.) betont, dass die Poloniaorganisationen trotz mangelnder Kooperationserfahrung häufiger untereinander zusammenarbeiten als mit deutschen Einrichtungen oder anderen Migrant*innenorganisationen. Die öffentliche Verwaltung in Polen kooperiert nur in einem geringen Ausmaß mit deutschen Institutionen, die sich für Integration einsetzen, daher können die Poloniaorganisationen kaum mit einer Stärkung ihrer Position durch eine entschiedene Politik des polnischen Staates rechnen. Die Vertretung der Interessen der Polonia wird zudem durch die geringe Unterstützung seitens der Medien erschwert. Im Verhältnis zur Anzahl der in Deutschland lebenden Polinnen und Polen werden die Anliegen und Probleme dieser Diaspora recht selten in den Medien thematisiert.⁴

Die Stärkung der Poloniaorganisationen wäre sowohl für Deutschland als auch für Polen selbst förderlich, denn eine hinreichende Professionalisierung der Poloniaorganisationen in Deutschland könnte den Status der polnischen Gemeinde deutlich stärken und die deutsch-polnischen Beziehungen sowie das Image der Republik Polen und ihrer Bürgerinnen und Bürger in Deutschland entscheidend verbessern.

⁴ Die Polonia nutzt Medien wie Funkhaus Europa, Deutsche Welle, das Fernsehen oder den Offenen Kanal Berlin kaum.

Literatur

- Babiński, Grzegorz (1992): Modele polityki wobec emigracji, Polonii i Polaków za granicą. Sugestie dla polskiej polityki zagranicznej. In: Polski Instytut Spraw Międzynarodowych (Hg.): Rocznik Polskiej Polityki Zagranicznej. Warszawa, S. 261–270.
- Breton, Raymond (1964): Institutional Completeness of Ethnic Communities and the Personal Relations of Immigrants. In: American Journal of Sociology. Jg. 70, S. 193–205.
- Castles, Stephen/Miller, Mark J. (2011): Migracje we współczesnym świecie. Übers. von Anna Gąsior-Niemiec. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Centrum im. Adama Smitha (Hg.) (2012): Transfery pieniężne emigrantów a rozwój gospodarczy Polski, 29.05.2012. Online: http://smith.pl/sites/default/files/zalaczniki_201802/r-12-transfery-o.pdf [28.03.2018].
- Chmielewska, Iza (2015): Transfery z tytułu pracy Polaków za granicą w świetle badań Narodowego Banku Polskiego (= Materiały i Studia, Nr. 314). Warszawa: Narodowy Bank Polski. Online: https://www.nbp.pl/publikacje/materiały_i_studia/ms314.pdf [28.03.2018].
- Cohen, Robin (1997): The Global Diasporas. An Introduction. Seattle: University of Washington Press.
- Główny Urząd Statystyczny (Hg.) (2017): Baza organizacji i instytucji polskich i polonijnych za granicą, 05.04.2017. Online: <http://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/ludnosc/polonia-i-polacy-w-swiecie/baza-organizacji-i-instytucji-polskich-i-polonijnych-za-granica,2,1.html> [28.03.2018].
- Legut, Agnieszka (2013): Polska diaspora w Unii Europejskiej. Procesy kształtowania się diaspyry w oparciu o studium organizacji etnicznych i polityki państwa wysyłającego. Unveröffentlichte Dissertation. Jagiellonen-Universität Krakau.
- Lesiuk, Wiesław/Trzcielińska-Polus, Aleksandra (2000): Unterschiedliche Definitionen. In: Wolff-Powęska, Anna/Schulz, Eberhard (Hg.): Polen in Deutschland. Integration oder Separation? Düsseldorf: Droste Verlag, S. 102–122.
- Liebich, André (1999): Pojęcie „narodu”: między Wschodem a Zachodem. In: Obóz. Nr. 36, S. 15–33.
- Maszewski, Waldemar (2014): O kilka zdań za daleko... Awantura po słowach szefa Kongresu Polonii Niemieckiej. In: Niezależna, 16.04.2014. Online: <http://niezalezna.pl/54170-o-kilka-zdan-za-daleko-awantura-po-slowach-szefa-kongresu-polonii-niemieckiej> [28.03.2018].
- Ministerstwo Skarbu Państwa (Hg.) (2012): Transfery pieniężne polskich emigrantów i ich znaczenie dla polskiej gospodarki, 18.06.2012. Online: <https://www.msp.gov.pl/pl/przekształcenia/serwis-gospodarczy/wiadomosci-gospodarcze/21971,Transfery-pieniezne-polskich-emigrantow-i-ich-znaczenie-dla-polskiej-gospodarki.html> [28.03.2018].

Ministerstwo Spraw Zagranicznych (Hg.) (2014): Atlas polskiej obecności za granicą. Warschau. Online: https://www.msz.gov.pl/pl/polityka_zagraniczna/polonia/atlas_polskiej_obecnosci_w_swiecie/ [28.03.2018].

Ministerstwo Spraw Zagranicznych (Hg.) (2018): Definicje, pojęcia dotyczące spraw polonijnych. Online: https://www.msz.gov.pl/pl/polityka_zagraniczna/polonia/definicje_pojecia [28.03.2018].

Miziniak, Helena (2014): Oświadczenie w sprawie tak zwanego Zjazdu Polonii Europejskiej. In: Europejska Unia Wspólnot Polonijnych, 05.06.2014. Online: <http://euwp.eu/index.php/dzialalno/listy-informacyjne/199-owiadczenie-w-sprawie-tak-zwanego-zjazdu-polonii-europejskiej> [28.03.2018].

Nagel, Sebastian (2009): Zwischen zwei Welten. Kulturelle Strukturen der polnischsprachigen Bevölkerung in Deutschland. Stuttgart: Institut für Auslandsbeziehungen.

Nowosielski, Michał (2009): Kondycja polskich i polskojęzycznych organizacji w Niemczech. In: Biuletyn Instytutu Zachodniego. Nr. 19, S. 1–8. Online: <https://iz.poznan.pl/plik,pobierz,694,48ca05630cc9ca16f7991951dd37d4b5/96-nr%2019.%20Polacy%20w%20Niemczech.pdf> [28.03.2018].

Nowosielski, Michał (2016): Polskie organizacje w Niemczech. Stan i uwarunkowania. Poznań: Instytut Zachodni. Online: https://www.researchgate.net/publication/314078576_Polskie_organizacje_w_Niemczech_Stan_i_uwarunkowania [28.03.2018].

Obserwator Finansowy (Hg.) (2018): NBP: W II kw. '18 transfery do Polski od emigrantów to 3,9 mld zł, 29.10.2018. Online: <https://www.obserwatorfinansowy.pl/dispatches/nbp-transfery-do-polski-od-emigrantow-w-ii-kw-18-to-39-mld-zl> [28.12.2018].

Oschlies, Wolf (1982): Exodus Poloniae? Polnische Ausreise- und Emigrationsfragen 1980–1982 (= Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien, Nr. 18). Köln: Bundesinstitut für ostwissenschaftliche und internationale Studien.

Ruchniewicz, Krzysztof (2014): Schemat raz jeszcze, 21.05.2014. Online: <http://krzysztofruchniewicz.eu/schemat-raz-jeszcze> [28.03.2018].

Ruchniewicz, Krzysztof (2016): Przydatny atlas, 28.03.2016. Online: <http://krzysztofruchniewicz.eu/przydatny-atlas> [28.03.2018].

Safran, William (1991): Diasporas in Modern Societies. Myths of Homeland and Return. In: Diaspora. A Journal of Transnational Studies. Jg. 1, Nr. 1, S. 83–99.

Sakson, Andrzej (2008): Menschen im Wandel. Polen und Deutsche, Minderheiten und Migranten in Europas Geschichte und Gegenwart (= Potsdamer Textbücher, Bd. 10). Potsdam: Universitätsverlag Potsdam.

Sheffer, Gabriel (2003): *At Home Abroad. Diaspora Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sowa, Katarzyna (2013a): *Polonia i stowarzyszenia w Niemczech*. In: *Polonia. Kwartalnik dla Polaków w Niemczech*. Nr. 1, S. 61–65.

Sowa, Katarzyna (2013b): *Chrześcijańskie Centrum Krzewienia Kultury, Tradycji i Języka Polskiego w Niemczech e. V. (Christliches Zentrum zur Förderung der Polnischen Sprache, Kultur und Tradition)*. In: *Polonia. Kwartalnik dla Polaków w Niemczech*. Nr. 1, S. 66–68.

Vertovec, Steven/Cohen, Robin (Hg.) (1999): *Migration, Diasporas and Transnationalism*. Cheltenham/Northampton: Edward Elgar.

Wzrosły przekazy pieniężne od polskich emigrantów. In: *Nasz Świat. Polska strona wóch*, 14.10.2014. Online: <http://www.naszswiat.net/wiadomoci/polska/8053-wzrosy-przekazy-pienine-od-polskich-emigrantow.html> [28.03.2018].

Zur Autorin

Dr. Kamila Schöll-Mazurek, geb. 1980, ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Zentrum für Interdisziplinäre Polenstudien (ZIP) an der Europa-Universität Viadrina, Frankfurt (Oder) im Rahmen des Projekts ‚Zwischen Integrations- und Polonia-politik. Polnische Neumigranten in Zeiten der Transnationalisierung‘. Sie studierte Politologie, Europastudien und Journalistik an der Universität Opatów sowie Europäische Selbstverwaltung an der Europäischen Józef-Tischner-Hochschule in Krakau und wurde im Fach Politikwissenschaft an der Jagiellonen-Universität in Krakau promoviert. Sie war als Projektmanagerin im europäischen Raum sowie als Expertin in zahlreichen Projekten und Seminaren in Polen, Großbritannien, Deutschland und Österreich tätig. Darüber hinaus arbeitet Kamila Schöll-Mazurek als Trainerin im Bereich EU-Fundraising und ist Vorstandsmitglied des Polnischen Sozialrates in Berlin sowie der Deutsch-Polnischen Gesellschaft in Krakau. Seit 2018 ist sie zudem im Vertreter*innenrat der Bundeskonferenz der Migrant*innenorganisationen tätig.
Kontakt: schoell-mazurek[at]europa-uni.de

Povratak u Zavičaj. Bilder einer Heimreise

von Marija Heinecke (Rastatt)

„Jede Fotografie ist eine Art Memento mori. Fotografieren bedeutet teilnehmen an der Sterblichkeit, Verletzlichkeit und Wandelbarkeit anderer Menschen (oder Dinge). Eben dadurch, dass sie diesen einen Moment herausgreifen und erstarren lassen, bezeugen alle Fotografien das unerbittliche Verfließen der Zeit.“

Susan Sontag

„Es gibt zwei Sorten Flüchtlinge: solche mit Fotos und solche ohne Fotos [...]“

Dubravka Ugrešić

Ich komme aus Bosnien. Seit dem 14.01.1994 lebe ich mit meiner Mutter, meinem Vater und meiner Schwester in Deutschland. Ich bin in Vareš, Bosnien und Herzegowina geboren und habe dort bis zur Flucht in einer Großfamilie gelebt. Meine Mutter hat sechs Geschwister und mein Vater drei. Meine Onkel und meine Tanten haben alle Kinder, sodass wir in unserer Familie in Summe auf 37 engste Verwandte kommen. Vor dem Krieg lebte die ganze Familie in unserem Heimatort Vareš. Meine Großeltern lebten auf einem der Berge, die die Stadt umschließen. Der Berg heißt ‚Zvijezda‘, übersetzt ‚Stern‘. Dieser Berg war der Anlaufpunkt für die Familie. Dort haben wir uns jedes Wochenende getroffen. Entweder hatte einer der zahlreichen Verwandten Geburtstag, Namenstag, ein Kind bekommen, eine gute Ernte gehabt oder sonst einen Grund für die Zusammenkunft gefunden. Einen Anlass für ein Familienfest gab es immer.

Als der Krieg 1991 begann, veränderte sich das Leben von Grund auf. Am 03.11.1993 wurde Vareš evakuiert. Über 15.000 Menschen verließen die Stadt. Mein Onkel hatte einen Lkw, sodass ein Großteil der Familie aus der Stadt fliehen konnte. Die ersten Tage flüchteten wir gemeinsam. Dann trennen sich unsere Wege. Tante Smiljka flieht mit Onkel Rade, ihrem Mann, nach Serbien, weil er Serbe ist. Meine Tante Sena ändert auf der Flucht ihren Namen. Sie ist bosnische Muslimin und darf nicht in das Flüchtlingslager, in dem wir stationiert werden.

Und so passiert es, dass jeder von uns seinen Platz in der Welt neu findet. Meine Familie, die vorher nur ihren Heimatort Vareš hatte, lebt jetzt in sechs Ländern und 14 verschiedenen Städten. Jeder hat für sich und für seine eigene Familie versucht, dort, wo er war, Anschluss zu finden und anzukommen. Wieder ein normales Leben

aufzugreifen und sich möglichst schnell in die neue Umgebung zu integrieren. Der Kontakt untereinander hat sich verringert. Aber der Wunsch, vom Leben der anderen etwas mitzubekommen und zu wissen, zu sehen, wie und wo sie leben, ist geblieben.

Jeden von ihnen habe ich aufgesucht und fotografiert. Über das Medium der Fotografie wollte ich mich der Familie wieder annähern, die Verstreuten neu kennenlernen, sie nach der Vergangenheit fragen, dokumentieren, wie sie leben, was die Umgebung und die neue Kultur für einen Einfluss auf sie haben, und herausfinden, ob immer noch eine Verbindung besteht. Aus meinem Projekt, dem ich den Titel *Povratak u Zavičaj*, ‚Heimreise‘, gegeben habe, ist ein Familienalbum geworden. Ich wollte die Familie in einem Buch vereinen, sie wieder an einen Ort holen. Jedem Einzelnen einen Platz in dem Buch gewähren, das mir als Medium entgegenkam, weil es mir erlaubte, jedem etwas in die Hand zu geben, jedem symbolisch wieder etwas zurückzugeben. Ich gebe ihnen das, was sie mir gegeben haben, mit dem Unterschied, dass ich es in Form gebracht und gebunden habe.

Der Bosnienkrieg

Die Flucht ist zum Zeitpunkt meiner ‚Heimreise‘ 17 Jahre her. Über den historischen Hintergrund lese ich bei Annegret Bendiek (2004: 20):

„Der gewaltsame Zerfall der Sozialistischen Bundesrepublik Jugoslawien begann im Jahr 1991, als sich Slowenien und Kroatien unabhängig erklärten. Er löste die größte Flüchtlingskrise in Europa seit dem Zweiten Weltkrieg aus. 1992 breitete sich der Krieg auf das benachbarte Bosnien und Herzegowina aus. Wie schon zuvor in Kroatien begannen die serbischen Paramilitärs mit der Ermordung der muslimischen und kroatischen Bewohner. Anfang 1993 brachen zudem bewaffnete Auseinandersetzungen zwischen bosnischen Kroaten und bosnischen Muslimen aus. Als der Krieg im Dezember 1995 endete, waren nach Angaben des UNHCR mehr als die Hälfte der 4,4 Millionen Einwohner von Bosnien und Herzegowina vertrieben worden, davon hatten allein 345.000 Flüchtlinge in Deutschland vorübergehenden Schutz gefunden.“

Jeder aus der Familie hat seine Erfahrungen gemacht. Manche haben von Anfang an darüber gesprochen, aber mit manchen habe ich zum ersten Mal über das Erlebte geredet. Meine Mutter erzählte mir über den Krieg:

„Was hat sich alles durch den Krieg für mich verändert? Alles. Das Leben von Grund auf. Die letzten Tage in Vareš schliefen wir angezogen in Klamotten, um bereit zu sein, falls es schnell gehen musste. Es war später Herbst, die Nächte kalt und wir hatten schon lange keinen Strom oder Wasser. Die Räume waren kalt. Die Schutzkeller sowieso. Es war sehr schwer, ins Ungewisse zu gehen, mit zwei Kindern, nur mit zwei Rucksäcken als Gepäck. Ohne zu wissen, wo meine Mutter ist, meine Geschwister. Wichtiger als alles andere war, dass ihr Kinder in Sicherheit seid. Ich wollte, dass wir überleben. Wenn man sich ein Ziel setzt, ist es nicht schwer, durch dieses Chaos zu schreiten. Damals, als wir alles hinter uns ließen, habe ich nicht darum getrauert, denn das einzig Wichtige war, uns in Sicherheit zu bringen. Alles, was wir uns über die Jahre aufgebaut hatten, mussten wir zurücklassen. Aber auf der anderen Seite hatte ich das Gefühl, dass ich auf der Flucht alles Notwendige zum Überleben dabei hatte, und alles, zu dem ich mich verpflichtet fühlte, war euch zu beschützen und nicht dem nachzutruern, was wir zurückließen.“

Die ‚Heimreise‘

Die erste Reise ging nach Verl zu meinen Eltern. Von Verl aus ging es nach Serbien, Lazarevac. In Lazarevac lebt meine Tante Smiljka mit ihrem Sohn Slaviša und meinem Onkel Rade. Die Stimmung dort hat mich auf den Boden geholt und hat mir gezeigt, was mich auf der Reise erwartet. Meiner Tante und meinem Onkel geht es in Serbien schlecht. Die Erinnerungen an früher haben sie mehr traurig als froh gemacht. Nach diesen drei Tagen kam ich mir vor wie ein Orkan. Nach all den Jahren dringe ich ein in ein Leben, was mit dem Leben und dem Wohlstand in Deutschland nicht zu vergleichen ist, um Fotos zu machen, die Menschen an Geschichten zu erinnern, die lange zurückliegen. Um mir entgegenzukommen, graben sie diese Geschichten aus. Ich höre zu. Aber ich gehe auch wieder und lasse sie zurück.

Aus Lazarevac fuhr ich nach Bosnien zu meiner Cousine Maja. Abends haben wir uns unterhalten, morgens nach dem Frühstück habe ich die Bilder gemacht. Der nächste Ort auf meiner Liste war Vareš. In Vareš lebt meine Oma Agata, meine Tante Ilinka und die wieder heimgekehrte Cousine Sanja. Von Vareš aus habe ich Tante Ana mit ihren Kindern in Kiseljak besucht und Tante Tereza in Novi Travnik. Nach einer Woche in Vareš habe ich mich wieder auf die Rückreise nach Rastatt begeben. Auf dem Weg habe ich in Kroatien, Buje einen Abstecher gemacht, wo ich meine zwei Cousinen Silvana und Zrinka besucht und fotografiert habe.

Immer wieder aufs Neue habe ich versucht, mit möglichst viel Feingefühl die Stimmung, die in den Wohnungen herrscht, einzufangen und zu dokumentieren. Vor der Reise nach Kanada habe ich meinen Onkel Miro in Münster besucht. In Ontario, in der kleinen Stadt Milton habe ich meine Cousine Ljiljana, meine Tante Nada und Onkel Franjo und in Georgetown meinen Onkel Nenad mit Frau und Kind besucht. Von Kanada aus bin ich direkt noch einmal nach Bosnien gefahren. Dort haben wir ein Familienfest auf dem Berg Zvijezda gefeiert – eine kleine Reise in die Vergangenheit. Hier konnte ich meinen Onkel Ivan und Onkel Božo fotografieren. Der letzte Teil meiner Reise ging nach Freiburg, zu meiner Schwester, zu meinem Onkel Mladen, seiner Frau und den fünf Kindern in die Schweiz und zu Renata, meiner Cousine, nach Berlin. Renata schrieb mir ihre Erinnerungen:

„Die Waldfrüchte-Creme, die uns unsere Tanten Ana und Tereza gemixt haben, immer wenn wir etwas Essbares im Wald gefunden haben. Omas Brot. Wenn ich jetzt schon bei Oma bin: der Geruch des Wassers, das in dem alten Topf am Rand des Holzofens stand und darauf wartete, dass es jemand zum Geschirrspülen verwendete. Es wartete immer so lange, bis Oma sagte: ‚Na, irgendjemand könnte doch das Geschirr spülen?‘ Ja, wer war der irgendjemand? Ich, Omas Sonnenschein, wie sie mich nannte. Oma und ihre Düfte: ‚Möchtest du, dass Oma dir hinters Ohr bisschen Parfum aufträgt?‘ Ja, natürlich will ich das, es ist mir egal, nach was ich rieche und wer alles in der Schule vor mir flüchten wird! Na los, mein Sonnenschein, bring uns frisches Wasser vom Wasser.‘ [So nannte Oma die Wasserquelle, die unterm Haus entsprang.] ‚Aber Oma, das Wasser aus der Leitung kommt auch nicht vom Mars, es ist doch das Wasser von der Quelle.‘ Es hat nichts gebracht, die Wahl, die ich hatte, war das rote oder das blaue Gefäß und ab ging’s zur Quelle! Der Geruch des Kuchens, der immer aus dem ‚kleinen‘ Zimmer, welches sicherlich größer war als das andere, sich in der Wohnung verbreitete. Die Heiligenbilder über dem Bett, die elektrische Matratze, die komplett abgelaufenen Stiefelchen, welche aussahen wie die Pfoten eines Tieres. Die waren aus Echthaar, Gott weiß wessen. Aber, egal, Opa hat sie aus der Schweiz mitgebracht. Immer volles Haus, egal ob auf Zvijezda oder in Vareš. Zum Frühstück wird die wichtigste Frage des Tages geklärt, was gibt es zum Mittagessen? Mamas Pituljica. [Pituljica ist ein Fabelwesen, das sich als Mittagessen ausgibt, hauchdünner Blätterteig gefüllt mit winzig kleinen Kartoffelstückchen ...] Und so weiter und so weiter, ich könnte tagelang schreiben, was mir fehlt und was ich vermissee.“

Bei allen 37 Verwandten, die ich besucht und fotografiert habe, gab es an jedem Tag ein Festmahl, begleitet von einigen Gläschen Šljivovic und süßem bosnischen Kuchen in unzähligen Stücken und bosnischem Kaffee. Ich habe mitbekommen, dass die Tatsache, von seiner eigenen Familie so wenig zu wissen, an manchem mehr, an manchem weniger genagt hat. Aber sie hat jeden von uns beschäftigt.

In den Gesprächen wurde deutlich, dass sich alle durch ihr Heim definieren. Durch die Wohnung. Keiner hat die Arbeit hervorgehoben als etwas, das ihn als Person charakterisiert. Aus diesem Grund wollte ich versuchen, die Umgebung der Personen sprechen zu lassen. Die neuen kulturellen Prägungen zeigen sich bei jedem. Wir hatten alle den gleichen Ausgangspunkt in Vareš. Durch den Krieg verlief jedes Leben anders. Anfangs in Deutschland hatten wir als Aufenthaltsstatus nur eine Duldung. Über sie wurde alle drei bis sechs Monate neu entschieden. Man durfte den Landkreis nicht verlassen und man konnte nicht reisen. Für jedes Auswärtsspiel meiner Handballmannschaft in einem anderen Bundesland musste umständlich eine Sondergenehmigung beantragt werden. Allen Betrieben, bei denen ich mich um einen Ausbildungsplatz beworben hatte, war unser Duldungsstatus zu riskant. Dass ich eine Ausbildung mache, kam also nur an einer Schule und nur innerhalb des Landkreises infrage, in dem wir wohnten. Meine Ausbildung war am Ende die Wahl zwischen zwei Möglichkeiten, Chemie oder Fotografie. Und von Chemie verstand ich nichts.

Der Zufall war überall dabei. Tante Nada und Onkel Franjo hatte die Flucht zuerst nach Deutschland geführt. Als 1998 die Abschiebung auf sie zukam, haben sie gehört, dass die kanadische Regierung ein Programm für Flüchtlinge einrichtet. Aus Vareš kam die Nachricht, dass ihr altes Haus zerstört war. Aussicht auf Arbeit hatten sie in Vareš nicht. Nach Vareš zurückzukehren machte keinen Sinn. Also entschieden sie, weiter nach Kanada auszuwandern.

Mit den Fotografien habe ich das Alltägliche aufgezeichnet, die Wohnungen. Man kann die Nachwirkungen der Vertreibung, die neuen Prägungen, die kulturellen Unterschiede, das Fortleben der Vergangenheit nur schwer beschreiben. In der Fotografie habe ich die Möglichkeit gesehen, etwas davon sichtbar zu machen.

Literatur

Bendiek, Annegret (2004): Der Konflikt im ehemaligen Jugoslawien und die Europäische Integration. Eine Analyse ausgewählter Politikfelder. Wiesbaden: VS Verlag.

Sontag, Susan (1995): Über Fotografie. Frankfurt am Main: Fischer.

Ugrešić, Dubravka (1998): Das Museum der bedingungslosen Kapitulation. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Zur Autorin

Marija Heinecke wurde 1982 in Vareš, Bosnien und Herzegowina geboren. Nach einer Ausbildung zur Gestaltungstechnischen Assistentin für Grafik und Design in Bielefeld studierte sie Visuelle Kommunikation an der Fachhochschule Münster sowie an der Fakultät für Gestaltung der Hochschule Pforzheim. Marija Heinecke ist freischaffende Grafikdesignerin und Fotografin.

Kontakt: www.marijaheinecke.de

Povratak u Zavičaj

Fotografien von Marija Heinecke



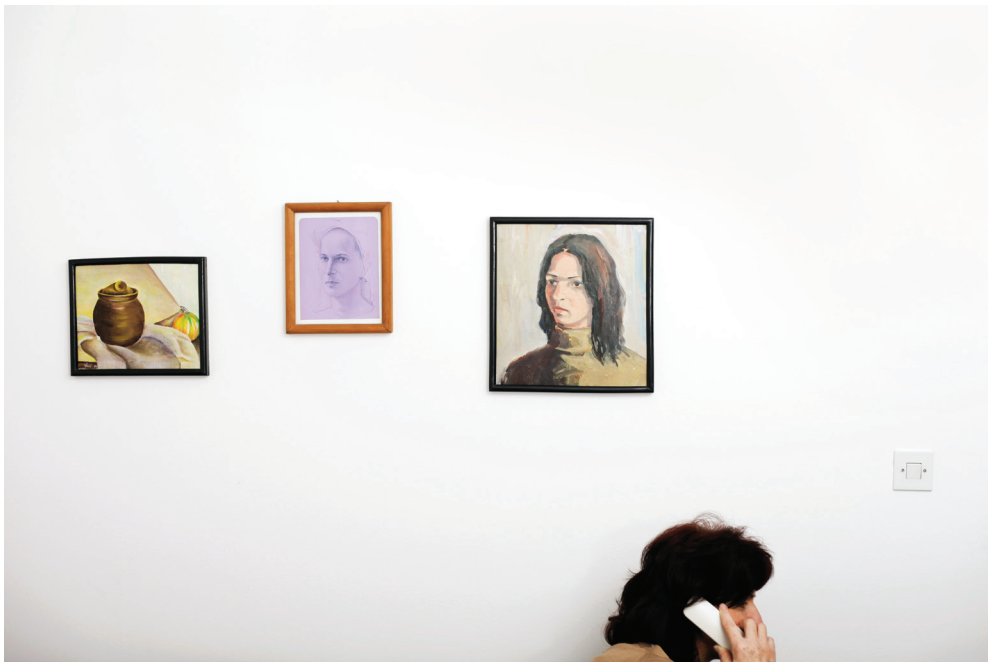
























Filmemacher des Terrors. Die Bildpropaganda des globalen Dschihad¹

von Asiem El Difraoui (Paris/Berlin)

Die Geschichte des ‚Dschihad‘ der Bilder

Die Medien und die breite Öffentlichkeit zeigen sich oftmals verwundert über die Perfektion der IS-Propaganda. Dabei wird übersehen, dass der Medienkrieg des Pseudo-Islamischen Staats auf einer ‚Großen Erzählung‘, einer ‚Meistererzählung‘ basiert, an der dschihadistische Organisationen seit beinahe 40 Jahren arbeiten. Die Entwicklung der dschihadistischen Propaganda lässt sich in fünf Phasen unterteilen. Die erste fällt mit dem 1979 bis 1989 gegen die Sowjetunion geführten Afghanistankrieg zusammen. Mehrere in dieser Zeit erschienene Filme setzen den von Abdallah Azzam, dem ‚Vater des modernen Dschihad‘ (vgl. Hegghammer 2006: 146), theoretisch begründeten Märtyrerkult ins Bild. Die zweite Phase umfasst den Bürgerkrieg in Bosnien von 1992 bis 1995: Die Videopropaganda wird professionalisiert und erstmals werden Muslime außerhalb dschihadistischer Kreise erreicht. Die dritte Phase, 1996 bis 2002, fällt in die Jahre des zweiten Aufenthalts Bin Ladens in Afghanistan und Pakistan und kulminiert in den Anschlägen des 11. September 2001. Al-Qaida versucht vorzugeben, die einzig wahre muslimische Glaubensgemeinschaft zu sein. Die vierte Phase nimmt ihren Anfang mit der US-Invasion im Irak 2003 und dauert bis etwa 2007 an. Sie zeichnet sich durch eine Globalisierung der Propaganda, eine starke Präsenz im Web und das Auftreten des sogenannten ‚Pop-Dschihad‘ aus. Die fünfte und bis heute andauernde Phase beginnt 2010 und fällt mit zwei entscheidenden Entwicklungen zusammen: der durch die Entstehung des Web 2.0 bedingten massenhaften Nutzung der sozialen Netzwerke und dem wachsenden Einfluss des Dschihadismus im Zuge der Umwälzungen in der arabischen Welt.

1 Dieser Beitrag basiert auf einem Auszug aus dem Buch *Le Djihadisme* von Asiem El Difraoui, erschienen in Paris 2016. Der Auszug (S. 77–96) wurde aus dem Französischen übersetzt von Julian Löffler und anschließend durch den Autor neu überarbeitet.

1. Phase: Die Vorgeschichte: Afghanistan, 1979–1989

Die dschihadistische Propaganda hat ihren Ursprung wie die dschihadistische Bewegung selbst im gegen die Sowjetunion geführten Afghanistankrieg. In jener Zeit entsteht die Legende von Bin Laden als dem Wegbereiter des Dschihad. Maßgeblich haben dazu die ersten Videoaufnahmen beigetragen: Sie zeigen den Milliardärssohn als bescheidenen Primus inter Pares, der etwa mit den einfachen Kämpfern zusammen seine Mahlzeiten in einer Höhle einnimmt. Mit der vierteiligen Serie *Opfer und Eroberung* entsteht die erste dschihadistische Großproduktion. Viele der darin erstmals verwendeten audiovisuellen Elemente gehören seitdem zum Standardinventar von Videos und Webseiten des globalisierten Dschihad, etwa der Globus, die Kalaschnikow oder auch die ‚Naschids‘, Lieder islamisch-religiösen Inhalts. Der entstehende Märtyrerkult wurde erstmals in dem Video *Die Karawane der Märtyrer* filmisch umgesetzt. Der Titel verweist auf einen Text Azzams mit dem Titel *Folge der Karawane!*, der zum theoretischen Fundament eines der wichtigsten Propagandamittel der al-Qaida-Ideologie werden sollte: der Verherrlichung von vermeintlichen Märtyrern – Kämpfern, die bewusst den Tod suchen, als Mittel asymmetrischer Kriegsführung mit dem Ziel, den Feind in Angst erstarren zu lassen. Generell erreichten die Filme über den Afghanistankrieg jedoch nur ein eingeschränktes Publikum in dschihadistischen Kreisen.

2. Phase: Die Professionalisierung: Bosnien, 1992–1995

Während des Bosnienkriegs konnten die Propagandisten des Dschihad auf bereits in Europa bestehende, zunächst noch kleine Netzwerke zurückgreifen und über diese die Verbreitung ihrer Propaganda erheblich ausweiten. Insbesondere das sogenannte ‚Londonistan‘, die britische Hauptstadt, wird zur medialen Drehschneise der Dschihadisten. Das Aufgreifen neuer technischer Entwicklungen wie die Nutzung leichter, kostengünstiger VHS-Kameras oder die Verbreitung von Filmen auf CDs und zu Ende des Kriegs erstmals über das Internet spielte eine Schlüsselrolle bei der breiteren Streuung dschihadistischer Propaganda.

Die im Zuge des Bosnienkriegs entstandenen Filme haben das verbale und visuelle Symbolinventar des Dschihad noch einmal erweitert. Die Filmtitel enthalten bereits die Botschaft, wie im Falle von *Badr Bosna*. ‚Badr‘ steht für die erste mit großem Symbolgehalt behaftete, siegreiche Schlacht des Propheten gegen die heidnischen Einwohner von Mekka; der Name taucht in Dutzenden von Videotiteln auf.

Neue visuelle Symbole sind die gekreuzten Kalaschnikows als Logo oder das schwarze Banner des Propheten Mohammed (al-Raya) mit dem islamischen Glaubensbekenntnis. Das Banner ist mittlerweile leider mit seiner immensen Symbolkraft gleichsam zum Synonym für den Dschihadismus geworden und wird darüber hinaus heute von den Dschihadisten als Symbol für die Endschlacht zwischen Gut und Böse gesehen. In den während des Kriegs auf dem Balkan produzierten Videos wird zudem erstmals eine später von al-Qaida und dem vermeintlichen Islamischen Staat beständig wiederholte These propagiert: die der Weltverschwörung gegen den Islam, angeführt von den USA und ihren Verbündeten.

Die Geschichte des dschihadistischen Internets beginnt 1996, kurz nach Ende des Bosnienkriegs. Babar Ahmad, ein 24-jähriger pakistanischstämmiger Informatikstudent am Imperial College in London, entwickelt in dem Jahr die weltweit erste dschihadistische Webseite: azzam.com. Ihr Name verweist auf den geistigen Urvater des Dschihadismus. Die Webseite geht auf dem Server der angesehenen britischen Universität online. Auf azzam.com konnte jeder Interessierte problemlos nach Videos über den ‚Heiligen Krieg‘ in Bosnien, Tschetschenien, Afghanistan, ja sogar auf den Philippinen suchen und die entsprechenden Produktionen bestellen. Azzam.com entwickelte sich zu einem kleinen Verlagskonzern und wurde zum maßstabsetzenden Modell für den ‚Cyber-Dschihad‘.

3. Phase: Die ‚große‘ Zeit al-Qaidas: Afghanistan und Pakistan, 1996–2002

In der dritten Phase des Propaganda-Dschihad beginnt die Legendenbildung al-Qaidas und der Versuch der Organisation, sich als die einzig wahre muslimische Glaubensgemeinschaft zu vermarkten. Die ersten Videos produzierte al-Qaida vermutlich 1998, zwei Jahre nach der Rückkehr Bin Ladens aus dem Sudan nach Afghanistan. Es handelt sich dabei um große mediale Inszenierungen mit Hunderten von Kämpfern, zu denen auch jene Produktion gehört, die im Februar 1998 anlässlich der Gründung der ‚Globalen islamischen Front für den Dschihad gegen die Juden und die Kreuzfahrer‘ produziert wurde und die ersten längeren Reden Bin Ladens als al-Qaida-Führer beinhaltet. Weitere Filme aus dieser Phase suggerieren, dass Bin Ladens Truppen – dem Beispiel des Propheten Mohammed folgend – sich ins freiwillige Exil, die ‚Hedschra‘, zurückziehen.

Al-Qaida inszeniert sich als eine Gemeinschaft, die getreu einer obskuren ‚Hadith‘, einer Überlieferung des Propheten, von Afghanistan aus die Endschlacht zum Sieg des Islam antreten wird: „Männer mit langen Bärten werden ihre Banner entrollen. Sie kommen aus dem Chorassan.² Sie tragen Kampfnamen (Kunya) und die Namen ihrer Herkunftsorte.“ Die Symbolik der Hedschra wird in jenen Videos auf die Spitze getrieben, in denen Bin Laden vor Höhlen oder Bergen posiert – beides Kulissen, die im Islam als wichtige Symbole der göttlichen Offenbarung gelten. Auch durch seine Kleidung versucht Bin Laden, dem Propheten gleichzukommen und dessen besondere, in der islamischen Geschichte einzigartige Stellung einzunehmen. Eine Position, die drei verschiedene Funktionen in seiner Person vereinen sollte: die des obersten Heerführers – symbolisiert bei Bin Laden durch Militärjacke und Kalaschnikow; die des politischen Führers – versinnbildlicht im traditionellen Gewand saudischer Notabeln (‚Abaya‘); und schließlich die des islamischen Religionsführers – symbolisiert im weißen Gewand muslimischer Gelehrter.

4. Phase: Die Globalisierung: Irak, 2003–2007

Im Zuge des US-amerikanischen Einmarsches in den Irak im Jahr 2003 gelingt es den Propagandisten des Dschihad nicht nur, Zehntausende neuer Kämpfer (darunter eine große Zahl Europäer) zu rekrutieren, sondern auch, zumindest in der Anfangszeit, wichtige Siege im Medienkrieg zu erzielen. Hierbei halfen Aufnahmen von Irakern, die im Gefängnis von Abu Ghuraib durch US-Soldaten misshandelt worden waren.

Nach der US-Invasion wandelte sich die Propaganda vor allem in zwei Bereichen: Zum ersten Mal wurde das Propagandamaterial nicht mehr vornehmlich durch dschihadistische Gruppen in den vom Krieg direkt betroffenen Ländern produziert und verteilt, sondern via Internet weltweit über informelle Gruppierungen von Dschihad-Sympathisanten, wie zum Beispiel die ‚Globale Islamische Medienfront‘ (GIMF), in Umlauf gebracht. Dies führte zu einer Verbreitung in bisher noch nicht dagewesenem Umfang und schuf die Grundlagen für die späteren Produktionen des IS in verschiedenen europäischen Sprachen.

² ‚Chorassan‘ ist der historische persische Name eines Gebiets, das heute die Staaten Afghanistan, Iran, Tadschikistan, Usbekistan und Turkmenistan umfasst.

Aus der Verschmelzung der dschihadistischen Subkultur mit globaler Jugend- und Popkultur entstand der sogenannte Pop-Dschihad, eine Gegenkultur, die die Brutalität des Dschihad mit der Modernität und den Kodizes junger Menschen im Westen im Internet vereint. 2005 ist mit der Musikproduktion *Dirty Kuffar (Dreckige Ungläubige)* das Entstehungsjahr des al-Qaida-Raps. Das ein Jahr später produzierte Video *Weltmeisterschaft der Mudschahedin* war der Versuch, zeitgleich mit der Fußballweltmeisterschaft junge Muslime davon zu überzeugen, dass, gemessen an den Fußballstars oder den Kandidatinnen und Kandidaten aus dem Reality-TV, die Kämpfer des Dschihad die besseren Idole seien.

5. Phase: Dschihad Reloaded: Das Wendejahr 2010

Der Aufstieg des Islamischen Staats und das Aufblühen des Dschihadismus fallen mit dem Entstehen des Web 2.0 und der darauf basierenden Ausbreitung der sozialen Netzwerke zusammen. Diese ermöglichten es durch einen Prozess von „asymmetrische[r] Ressourcenmobilisierung“ (El Difraoui 2012b: 67) mit einem Minimum an Aufwand ein größtmögliches Publikum zu erreichen: Einige wenige Klicks reichen aus, um mit mehreren Hunderttausenden von Personen in Kontakt zu treten und diese zu mobilisieren. Die friedlichen Massenproteste zu Beginn der Umbrüche in der arabischen Welt Ende 2010 und Anfang 2011 haben dies eindeutig demonstriert (vgl. El Difraoui 2012c). Das Web 2.0 ließ das von dem dschihadistischen Strategen Abu Musab Al-Suri entwickelte Konzept ‚System statt Organisation‘ Wirklichkeit werden, indem es die Bereitstellung einer überall auf der Welt für jeden zugänglichen dschihadistischen Propagandamatrix ermöglichte (vgl. Sageman 2008).

Soziale Netzwerke und Rekrutierung

Die dschihadistischen Propagandaexperten haben die wichtigsten sozialen Netzwerke – Facebook, YouTube, Twitter – für ihre Aktivitäten in Anspruch genommen, nachdem sie begriffen haben, mit welcher durchschlagender Wirkung diese als Propagandainstrumente eingesetzt werden können. Die Dschihadisten wechseln häufig, sobald ein soziales Netzwerk stärker kontrolliert und zensiert wird, auf neuere verschlüsselte und somit schwer kontrollierbare Messenger-Apps, etwa auf WhatsApp oder Telegram. Genau wie die sozialen Netzwerke sind diese Apps kostenlos und weltweit über Smartphones verfügbar. Vor der Entstehung der sozialen Netzwerke war es relativ schwer, extremistische Propagandainhalte aufzufinden: Potenzielle Sympathisantinnen und Sympathisanten mussten entweder die genauen Adressen

der entsprechenden Webseiten oder Foren kennen oder sich auf Suchmaschinen verlassen, um nach mehr oder minder aufwendiger Recherche zu den gewünschten Inhalten zu gelangen. Durch die sozialen Netzwerke können Dschihadisten jeden beliebigen User der neuen Medien auf direktem oder indirektem Wege erreichen. Es reicht aus, dass ein Mitglied einer dschihadistischen Gruppe eine Statusmeldung über sein Leben als Gotteskrieger, ein Lolcat, ein Hinrichtungsvideo oder einen Propagandatext postet und diese Inhalte von einem seiner direkten Kontakte, dann von anderen Usern weitergepostet werden, um wiederum Internetnutzer zu erreichen, die sich für den Dschihadismus bisher nicht interessierten. Durch sogenannte Crossmedia-Effekte, die entstehen, wenn klassische westliche Medien vor allem über TV-Infokanäle Propagandavideos des Islamischen Staats zwar zensiert, aber doch in Teilen senden, fungieren diese Sender ungewollt als Instrumente des vermeintlichen Islamischen Staats, indem sie mit ihren Ausstrahlungen die Reichweite der Propaganda vergrößern und Neugierde wecken. Gelegenheit zur Verifizierung dieses auf zahlreiche, vor allem junge Fernsehzuschauer zutreffenden Effekts hatte der Autor dieses Beitrags im Umfeld seiner Studierenden. Diese bestätigten, dass sie, wenn in den Hauptnachrichten der TV-Sender Ausschnitte von IS-Videos gezeigt werden, im Internet häufig nach den vollständigen Propagandaproduktionen suchen.

In den sozialen Netzwerken, vor allem in Facebook, verlaufen die Radikalisierungsaktivitäten oft nach relativ präzisen Mustern. Den Rekrutierern des Dschihad werden Dokumentvorlagen wie etwa Musterschreiben zur Kontaktaufnahme mit unbekannt Personen zur Verfügung gestellt. Zum Aufspüren ihrer Opfer klinken sich die Dschihadisten ganz bewusst vor allem in solche Diskussionsgruppen ein, in denen das Leid von Muslimen, wie das der Syrer oder der Palästinenser, ausführlich kommentiert wird, um sich dann vorrangig direkt an Diskussionsteilnehmerinnen und -teilnehmer zu wenden, die bereits gewisse Sympathien mit den leidenden Bevölkerungen gezeigt oder eine gewisse antiwestliche Haltung zum Ausdruck gebracht haben (vgl. Musawi 2010). Oftmals beginnt der Rekrutierungsversuch mit einer zunächst harmlos anmutenden Unterhaltung, wobei die Dschihadisten das Vertrauen ihres Gesprächspartners zu gewinnen versuchen. Im weiteren Verlauf werden diese nach ihrer Meinung zu Themen befragt, die sich in steigendem Maße auf den Islam und auf von Muslimen erlittenes Unrecht beziehen sowie auf die vermeintliche Weltverschwörung gegen den Islam. Hierbei werden als Argumentationshilfe Propagandavideos wie etwa diejenigen des einflussreichen und inzwischen getöteten amerikanisch-jemenitischen Predigers Anwar al-Awlaqi eingesetzt. Förderlich ist bei dieser Rekrutierungsstrategie der Anschein von Normalität und Legalität, den die

Tatsache hervorruft, dass hier in offenen sozialen Netzwerken diskutiert wird – die User sind sich oft nicht dessen bewusst, dass sie es mit dschihadistischen Rekrutierungsspezialisten zu tun haben. An einem gewissen Punkt wird dann aber die zunächst auf öffentlich zugänglichen sozialen Netzwerken geführte Diskussion auf dschihadistische Foren verlagert, die nur über Passwort zugänglich sind. Dort wird dann argumentiert, dass der Glaube allein den leidenden Muslimen nicht wirklich helfen könne: Der wahre Gläubige müsse zur Verteidigung seiner Religion selbst in den Kampf ziehen. Die letzte Phase der Rekrutierung besteht schließlich darin, dass die Anwerber im Namen des vermeintlichen Dschihad mit den potenziellen Rekruten direkt oder – über Chatdienste wie Paltalk – zumindest visuell in Kontakt treten. Natürlich bleiben auch Frauen von solch ausgeklügelten Praktiken nicht verschont, sie gelten mittlerweile sogar als bevorzugte Zielgruppe (vgl. Usher 2004). Ihre Aufgabe besteht gemäß IS-Propaganda darin, neue Generationen von Dschihadisten zu gebären und getreu der extremistischen Gewaltideologie zu erziehen. Ihnen wird vorgegaukelt, dass sie endlich nicht mehr nur das Objekt dekadenter westlicher Sexualbegierde sind, sondern sich mithilfe des IS wirklich als Frauen entfalten können, im Schutze der Vollverschleierung als Ehegattinnen und als Mütter. Darüber hinaus ist zu beobachten, dass sich die Handlungsfelder der Frauen seit einigen Jahren zunehmend zu erweitern scheinen: Frauen waren an der Planung von Anschlägen in Frankreich beteiligt, waren unter dem Kalifat Mitglieder der gefürchteten Religionspolizei und wurden als solche darauf angesetzt, im Irak und in Syrien andere Frauen zu misshandeln und zu foltern.

Wenn es dem Islamischen Staat trotz militärischer Niederlagen gelungen ist, neben den dezentralisierten auch klassische zentralisierte Medienstrukturen beizubehalten, so beruhen seine Propagandaerfolge vor allem auf der geschickten Nutzung der sozialen Netzwerke, womit unter anderem drei Hauptziele erreicht werden konnten: die Rekrutierung neuer Kämpfer, die Beschaffung von Geldmitteln, die Einschüchterung der Feinde. Das Web 2.0 und die sozialen Netzwerke haben vor allem ermöglicht, den Sympathisanten des Dschihad das Gefühl zu vermitteln, zu einer weltumspannenden Gemeinschaft und zu einer dschihadistischen Kultur oder besser Antikultur zu gehören. Zugleich wird ihnen hierbei vermittelt, mit anderen Kulturen oder Gemeinschaften auf Augenhöhe zu sein.

Westliche Kulturimporte: Zur dschihadistischen Bilderwelt

Der nach der US-Invasion in den Irak 2003 in Europa entstandene Pop-Dschihad gelangte wiederum in den Nahen Osten. Bei den treibenden Kräften dieses Transfers handelt es sich um eine neue Generation von jungen, in Syrien und im Irak aktiven Propagandisten des Dschihad, die bei der Rekrutierung neuer Kämpfer eine beängstigende Effizienz an den Tag legen. Die Medienmacher des Dschihad, unter ihnen gebürtige Europäer, sind insbesondere ehemalige Rapper, die die Propaganda mit den Kodizes und der Ästhetik ihres Herkunftskontinents anreichern. So hat sich das symbolische Inventar des Dschihadismus erweitert, etwa um den zum Himmel gestreckten Zeigefinger, der auf Selfies oder anderweitigen Fotos vor Kampfpanzern oder zu Hause im Wohnzimmer zu sehen ist. Als Symbol der Identifikation mit der dschihadistischen Community erscheint diese Geste auf Hunderten von Bildern oder Videos des Islamischen Staats. Sie soll offiziell das den Salafisten und den Dschihadisten so wichtige Konzept des ‚Tauhid‘ symbolisieren, der Einheit Gottes und der Gemeinschaft der Muslime, der ‚Umma‘. In Wirklichkeit ist sie wohl ein Code der sozialen Netzwerke, eine dschihadistische Variante des Facebook-Likes, des erhobenen Daumens, das Zeichen einer Gang anzugehören und gleichzeitig ein Bandenzeichen, eine gegen den Westen gerichtete Drohgebärde.

Zum aktualisierten Repertoire der dschihadistischen Bildsprache gehören auch die überall in den sozialen Netzwerken sehr beliebten Fotos von Kätzchen und Katzen, die sogenannten Lolcats. Die Katze soll gemäß einer Überlieferung des Propheten Mohammed eines seiner Lieblingstiere gewesen sein, und wer eine Katze quält, werde ewige Höllenqualen erleiden. In der Geschichte des Islam ist die Katzensymbolik jedoch nahezu inexistent. So sind die unzähligen Fotos von Kämpfern und Kätzchen vor allem ein zeitgemäßes Propagandainstrument – sie sollen demonstrieren, dass die Mitglieder der IS-Mörderbanden ganz normale und sympathische junge Menschen sind.

Die Bilderwelt der Dschihadisten aus Europa wird jedoch natürlich nicht nur von Katzen bevölkert. In ihr werden vor allem auch die Inszenierungen des totalen Horrors mit einer jedes Maß übersteigenden Ultragewalt zur Schau gestellt. 2004 wurden das ‚Todesurteil‘ und die Hinrichtung von Nicholas Berg durch den ‚Schlächter von Bagdad‘, den historischen Gründer des Islamischen Staats Abu Musab al-Zarqawi,

noch mit statischer Kamera nach Art einer offiziellen Verlautbarung des irakischen Staatsfernsehens unter dem Diktator Saddam Hussein aufgenommen. Im Gegensatz dazu erinnern die abscheulichen Morde an amerikanischen Journalisten in orangefarbener Gefangenenkleidung in ihrer Inszenierung an die Schlusszene des Hollywoodthrillers *Seven* von David Fincher.

Die für die sozialen Netzwerke adaptierten Inszenierungen der Ultragewalt sind abscheuliche Machtdemonstrationen, die die Gegner der Dschihadisten in Angst versetzen sollen, gleichzeitig dienen sie jedoch auch als Mittel, um westliche Rekruten mit pathologischen Gewaltfantasien anzuziehen. Ein trauriges Beispiel hierfür gibt Mehdi Nemmouche ab, der 2014 in Brüssel das Attentat gegen das jüdische Zentrum beging und zuvor in IS-Kerkern folterte. Eines seiner Opfer, der französische Journalist und in IS-Geiselhaft gewesene Nicolas Hénin, berichtet:

„Nemmouche wollte unbedingt einmal berühmt werden, am liebsten Protagonist einer TV-Sendung in Frankreich über Massenmörder werden. Diese Typen sind Produkte unserer westlichen Gesellschaft. Sie haben bereits zur Gewalt geneigt, als sie noch Jugendliche und auf der Suche nach ihrer Identität waren. Jetzt haben sie endlich einen Vorwand, um ihren schrecklichen Neigungen freien Lauf zu lassen.“³

Generell scheinen viele der jungen Dschihadisten aus Europa bessere Kommunikationsexperten als Kämpfer zu sein, sich trotz Training durch den IS vertrauter mit Smartphones als mit einer Kalaschnikow zu fühlen und sich um einiges besser mit spektakulären und brutalen Hollywoodfilmen und Trash-Produktionen vom Format europäischer Realityshows auszukennen als mit dem Koran und sind somit in der Lage, besonders traumatisierende Horrorszenarien hervorzubringen. *Flames of War* ist der Titel einer technisch perfektionierten Produktion. Nach Lobpreisungen des selbst ernannten Kalifen zeigt eine der erschreckendsten Szenen einen britischen Dschihadisten, von der Presse als ‚Jihadi John‘ bezeichnet, der jungen syrischen Soldaten befiehlt, ihre eigenen Gräber zu schaufeln. Einer der jungen Männer muss sich als Sühne für seine vermeintlichen Sünden und die des Regimes selbstgeißeln. Er wird genau in dem Moment ermordet, in dem er hofft, begnadigt zu werden.

³ Aus Gesprächen des Autors mit Nicolas Hénin 2016/2017, vgl. auch Hénin (2016).

Lücken im dschihadistischen Narrativ

Der Islamische Staat gründet sein Lügenepos auf der von al-Qaida begonnenen ‚Meistererzählung‘, oftmals auch als ‚Grand Narrative‘ bezeichnet, einer totalitären, in sich geschlossenen Weltsicht. Der IS hat die vorhandene Symbolsprache übernommen und durch die Annektierung, Verzerrung und Umdeutung islamischer Konzepte um Symbole etwa des Kalifentitels und des vermeintlichen IS-Logos, eines weißen Kreises mit arabischem Schriftzug, erweitert. Dabei kann der Islamische Staat den arabischen Schriftzug im weißen Kreis theoretisch keineswegs für sich beanspruchen: Der Schriftzug ist das Siegel des Propheten Mohammed und die schwarze Flagge eines seiner Banner. Das IS-Markenzeichen wurde in rasender Geschwindigkeit weltweit bekannt – kaum ein internationaler Großkonzern hätte sich eine Werbekampagne dieser Größenordnung leisten können.

Perfekt vertraut mit den Wirkmechanismen unserer Mediensysteme, sind die Dschihadisten zu Experten der Manipulation geworden. Der Islamische Staat hat die weltweite Berichterstattung genau im Blick. Wenn die internationale Nachrichtenlage ruhig ist, unternimmt er spektakuläre Aktionen und veröffentlicht Videos von weltweiter Medienwirksamkeit: So zerstört die Terrororganisation Schätze des weltweiten Kulturerbes in Ninive, Hatra oder Palmyra nicht etwa nur, weil angeblich die Monumente im Islam verbotene Götzen seien, sondern vor allem, weil ihr damit eine weltweite mediale Aufmerksamkeit sicher ist. Natürlich sollen diese Zerstörungen auch die Geschichte von Irakern und Syrern ausradieren, mit dem Ziel sie dann in entstellter und zensierter Form neu schreiben zu können.

Die Medienexperten des globalen Terrors haben in über drei Jahrzehnten ‚Video-Dschihad‘ nicht nur große Erfolge bei ihren strategischen Zielen, etwa der Beschaffung von Geldmitteln und der Rekrutierung neuer Kämpfer, aufzuweisen, sie haben noch Grundlegenderes getan: Ohne die einigende, identitätsbildende Wirkung der audiovisuellen Propaganda bestünde der Dschihadismus vermutlich nicht mehr. Den Dschihadisten ist es durch die Umdeutung und Annektierung islamischer Konzepte und Symbole gelungen, eine einzigartige Bildsprache zu entwickeln, mit der sie letztlich eine Kultur oder besser Antikultur des Dschihad geschaffen haben, die mittlerweile weltweit in Dutzenden von Sprachen propagiert wird. In diesem Zusammenhang stellt die Verbreitung der verlogenen Heilslehre der Erlösung durch Selbstmordattentate sicher den besorgniserregendsten Erfolg der Dschihadisten seit der Entstehung der Bewegung dar.

Die audiovisuelle Propaganda der Dschihadisten ist zwar eine ihrer größten Stärken, aber zugleich auch eine ihrer größten Schwächen. Der Video-Dschihad steht in offenkundigem Widerspruch zu den eigenen Prinzipien und denen der weiteren Bewegung, der sich die große Mehrheit der Dschihadisten zugehörig fühlt: dem Salafismus. Beinhaltet doch die salafistische Lesart des Islam ein ausdrückliches Bilder- und Bilderverbot. Gottes Geschöpfe und vor allem das Paradies dürfen nicht bildlich dargestellt werden. Der visuelle Totenkult, mit dem die Dschihadisten ihre vermeintlichen Märtyrer ehren, als ob sie mit einem Nimbus versehene Heilige wären, steht zudem im Widerspruch zu einem sunnitischen und vor allem salafistischen Grundprinzip, das besagt, dass niemand anderes als Gott selbst kultisch verehrt werden dürfe – alles andere wäre ‚Schirk‘, gotteslästerliche Götzenverehrung. Die dschihadistische Märtyrerverehrung ist ironischerweise vom Märtyrerkult der Schiiten, der Erzfeinde der Dschihadisten inspiriert.

Zudem wird in den Videos deutlich, dass Dschihadistenanführer wie Bin Laden, al-Zawahiri oder der selbst ernannte Kalif, al-Baghdadi, sich eine nahezu gottgleiche Vollmacht anmaßen, indem sie sich zu Richtern aufwerfen, die allein befugt sind, anderen das Recht zum Eintritt ins Paradies zu gewähren. Sie werden zu selbst ernannten Propheten oder, um es in islamischen Begriffen auszudrücken, zu ‚Ghulat‘, ketzerischen Übertreibern.

Hier bietet sich einer der besten Ansatzpunkte für den unabdingbaren Kampf gegen die dschihadistische Propaganda. Es ist ebenso wichtig, den widersprüchlichen Charakter der Ideologie der selbst ernannten Religionskrieger in vollem Umfang zu entlarven und die Religionskrieger somit mit ihren eigenen Argumenten zu schlagen. Auch technische Mittel und Gesetzgebungen können dazu beitragen, die Reichweite der Propaganda im Internet zu verringern. Der Kampf gegen die Internetpropaganda ist mittlerweile ein prioritäres Anliegen der Regierungen fast aller betroffenen Länder, ist jedoch ein schwieriges und langwieriges Unterfangen. Für jedes Video, jede Webseite oder jede Äußerung in den sozialen Netzwerken, die gelöscht werden, gehen fast zeitgleich wieder neue online. Oft befinden sich die Hostserver in den USA, wo die Anonymität ihrer Besitzer zu sehr günstigen Preisen (oft für weniger als zehn Euro Jahresgebühr) sichergestellt ist. Viele Inhalte sind zudem direkt zugänglich und über das Internet Archive (www.archive.org) langfristig abrufbar. Der Zweck von archive.org ist die Speicherung des gesamten World Wide Web – das dschihadistische Internet eingeschlossen.

Der erste Zusatz zur US-amerikanischen Verfassung, der die freie Meinungsäußerung und die Pressefreiheit festschreibt, erschwert den sozialen Netzwerken und den Hosting-Firmen in den USA das Löschen dschihadistischer Videos zudem ungemein. In zahlreichen westlichen Staaten sind die Regierungen daher dazu übergegangen, Druck auf die Technologie-Giganten des Silicon Valley auszuüben – allen voran Google (wozu YouTube gehört), Facebook (mit der Messenger-App WhatsApp) und Twitter, damit diese die schlimmsten Auswüchse dschihadistischer Propaganda zumindest im Zaum halten. Die Verwendung verschlüsselter Messenger-Apps wie WhatsApp oder Telegram macht das Unterfangen, die dschihadistische Propaganda in den sozialen Netzwerken zu reduzieren, noch schwieriger und wird von einigen Politikern immer schärfer kritisiert, wenn nicht gar diese ihr Verbot fordern, freilich zum großen Missfallen derer, die sich für Privatsphäre und Datenschutz starkmachen.

In der Auseinandersetzung mit der dschihadistischen Propaganda und ihrer ‚Großen Erzählung‘, ihrer ‚Meistererzählung‘ wird immer häufiger die Schaffung von Gegenerzählungen, sogenannten ‚Counter Narratives‘ oder alternativen Erzählungen diskutiert. Dahinter steht der Gedanke, die große, auf Lügen gegründete dschihadistische Erzählung zu widerlegen, indem der Beweis geführt wird, dass die Dschihadisten keinerlei Legitimität besitzen, um etwa im Namen des Islam zu sprechen, und nichts zu bieten haben außer Tod und Zerstörung. Ich denke in diesem Zusammenhang, wir brauchen weniger wie auch immer geartete Gegenerzählungen als vielmehr unsere eigene Erzählung, eine, in der klar wird, dass die westliche Welt trotz sozioökonomischer Ungleichbehandlung und Ungleichheit viel mehr anzubieten hat als die Welt der Dschihadisten. Eine Erzählung, oder besser noch eine Vision, die klarstellt, aber auch mit viel politischem Willen umsetzt, dass uns Menschen um das Mittelmeer, aber auch in der gesamten arabisch-islamischen Welt wesentlich mehr vereint als trennt.

Literatur

El Difraoui, Asiem (2010): Al Qaida par l'image ou la prophétie du martyr. Une analyse politique de la propagande audiovisuelle du jihad global. Dissertation. Institut d'Études Politiques de Paris.

El Difraoui, Asiem (2012a): Jihad.de. Jihadistische Online-Propaganda: Empfehlungen für Gegenmaßnahmen in Deutschland. Februar 2012. Berlin: SWP. Online: https://www.swp-berlin.org/fileadmin/contents/products/studien/2012_S05_dfr.pdf [28.03.2018].

El Difraoui, Asiem (2012b): Web 2.0 – mit einem Klick im Medienjihad. In: Steinberg, Guido (Hg.): Jihadismus und Internet: Eine deutsche Perspektive. Oktober 2012. Berlin: SWP, S. 67–75. Online: https://www.swp-berlin.org/fileadmin/contents/products/studien/2012_S23_sbg.pdf [28.03.2018].

El Difraoui, Asiem/Abel, Leoni (2012c): The Web 2.0 Revolution and Arab Revolutionaries. The Role of the New Media as Political Infrastructure in the Arab World. Online: http://www.academia.edu/5486909/_with_Leoni_Abel_The_Web_2.0_Revolution_and_Arab_Revolutionaries._The_role_of_the_new_media_as_political_infrastructure_in_the_Arab_World [28.03.2018].

El Difraoui, Asiem (2016): Le Djihadisme. Paris: Les Presses Universitaires de France.

El Difraoui, Asiem (2019): Wie der Dschihadismus über uns kam. Ein Augenzeugenbericht. Berlin: Suhrkamp [im Erscheinen].

Hegghammer, Thomas (2006): Einführung: Abdullah Azzam, der Imam des Dschihad. In: Kepel, Gilles/Milelli, Jean-Pierre (Hg.): Al-Qaida. Texte des Terrors. München/Zürich: Piper, S. 145–173.

Hénin, Nicolas (2016): Der IS und die Fehler des Westens. Warum wir den Terror militärisch nicht besiegen können, 2. Aufl. Zürich: Orell Füssli Verlag.

Musawi, Mohammed Ali (2010): Cheering for Osama. How Jihadists Use Internet Discussion Forums. Online: <http://media-diversity.org/en/additional-files/cheering-for-osama.pdf> [28.03.2018].

Sageman, Marc (2008): Leaderless Jihad. Terror Networks in the Twenty-First Century. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Usher, Sebastian (2004): Jihad Magazine for Women on Web. In: BBC online, 24.08.2004. Online: http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/3594982.stm [28.03.2018].

Zum Autor

Dr. Asiem El Difraoui, geb. 1965, ist Mitbegründer der CANDID Foundation in Berlin, eines Think-and-do-Tanks mit Schwerpunkt Mittlerer Osten, Afrika, Asien und Mittelmeerregion, sowie Senior Fellow am Institut für Medien- und Kommunikationspolitik (IfM) in Köln. Er studierte in Kairo, London und Paris Wirtschafts- und Politikwissenschaften und promovierte über dschihadistische Propaganda am Institut d'Études Politiques de Paris (Sciences Po), wo er von 2004 bis 2010 auch lehrte. Von 2010 bis 2012 war er Wissenschaftlicher Mitarbeiter in der Forschungsgruppe Naher/Mittlerer Osten und Afrika der Stiftung Wissenschaft und Politik (SWP). Zuvor war Asiem El Difraoui langjähriger Chefredakteur von IP Productions, einer auf den Nahen Osten und die arabische Welt spezialisierten Fernsehnachrichtenagentur in Paris. Seine Forschungsschwerpunkte umfassen Islamismus, Dschihadismus, Jugendkultur in der arabischen Welt, Medienpolitik und Islam in Europa. Als Autor und Produzent von Dokumentationen und Reportagen für Kino und Fernsehen erhielt er zahlreiche internationale Preise, darunter 2012 den Enrico-Fulchignoni-Preis der UNESCO.

Kontakt: [asiem.eldifraoui\[at\]medienpolitik.eu](mailto:asiem.eldifraoui[at]medienpolitik.eu)

Radikalisierungsprävention am Beispiel des Salafismus¹

von Wiebke Steffen (Heiligenberg (Baden))

In einem Artikel über die islamistisch motivierte Radikalisierung in Deutschland macht Ahmet Toprak (2016: 8), Professor für Erziehungswissenschaften, folgende wichtige Feststellung: „Die in Deutschland diskutierte Form des Salafismus ist auch in Deutschland entstanden und zwar in Verbindung mit gesellschaftlichen Verhältnissen und Erfordernissen, die sich aus der Jugendphase heraus ergeben“. Was das bedeutet – möglicherweise auch in Zusammenhang mit der Diaspora-Diskussion – und welche Konsequenzen sich daraus für die Prävention dieser Radikalisierung ergeben, soll im Folgenden in den Blick genommen werden. Einige einführende Anmerkungen zum Salafismus in Deutschland seien vorangestellt.

Zum Salafismus in Deutschland

Der Salafismus, eine fundamentalistische Auslegung des Islam, ist innerhalb der islamistischen Szene eine der dynamischsten und am schnellsten wachsenden Bewegungen, die vor allem junge Menschen anzieht und die in Deutschland, wie Heribert Prantl (2016) angibt, „von Saudi-Arabien, von Kuwait und Katar kräftigst gesponsert“ wird. Trotz dieser Dynamik stellen Salafisten innerhalb der etwa vier Millionen Menschen muslimischen Glaubens in Deutschland jedoch nach wie vor nur eine sehr kleine Gruppe dar. Das Bundesamt für Verfassungsschutz (BfV) schätzte die radikale salafistische Szene in Deutschland im Juni 2016 auf etwa 8.900 Personen, darunter seien etwa 500 sogenannte ‚Gefährder‘. In sich ist der Salafismus wiederum eine sehr heterogene Erscheinung. Es werden im Allgemeinen drei Gruppen unterschieden (vgl. etwa Borchard/Senge 2011; Toprak 2016; ufuq.de 2015):

- Puristen: Ihnen geht es in erster Linie um die reine Lehre des Islam und ein gottgefälliges Leben. Diese Gruppe ist dezidiert unpolitisch und lehnt Gewalt ab.

1 Der Beitrag beruht auf einem Vortrag, den Dr. Wiebke Steffen auf dem WIKa-Workshop im Juli 2016 gehalten hat und dem wiederum ein Vortrag der Autorin auf der Herbsttagung des Bundeskriminalamtes im November 2015 vorausging. Siehe dazu auch die Beiträge der Autorin in den Zeitschriften *forum kriminalprävention* 4/2015, S. 10–17 sowie S. 52–56 und *Kriminalistik* 1/2016, S. 8–14 zur Prävention des internationalen Terrorismus. Wir danken Karl-Günter Bilger, der freundlicherweise die Aufgabe übernahm, die hier vorliegende, leicht überarbeitete Fassung gegenzulesen, nachdem Wiebke Steffen zu unserem Bedauern im Juli 2017 verstarb.

- Politische Salafisten: Mit einem gottgefälligen Lebensstil verbindet diese Gruppierung die Forderung nach der Einführung einer religiösen Ordnung, die den salafistischen Interpretationen entspricht.
- Dschihadistische Salafisten: Im Mittelpunkt ihres Denkens steht der bewaffnete Kampf im ‚Heiligen Krieg‘. Dieser gewaltbereiten Gruppierung gehört zwar bislang nur ein sehr kleiner Teil der Salafisten an, aber, so der Terrorexperte Peter Neumann (2015b): „Wer nach potenziellen Terroristen sucht, wird bei den Salafisten fündig. Praktisch alle europäischen Dschihadisten sind vom Salafismus radikalisiert worden“. Unter den dschihadistischen Salafisten fand sich in der Vergangenheit wiederholt der sogenannte Typ des *homegrown terrorist* – eine Bezeichnung, die auf Terroristen angewandt wird, die ihre Anschläge in dem (europäischen) Land begehen, in dem sie geboren oder zumindest aufgewachsen sind (vgl. Nischler-Leibl 2010).

Auch in seinen gemäßigeren Ausprägungen, wie bei den friedfertigen puristischen Strömungen, wo Gewalt abgelehnt und nicht legitimiert wird, lässt sich der Salafismus mit den Prinzipien des demokratischen Zusammenlebens nur bedingt in Einklang bringen. Salafisten streben einen Staat auf der Grundlage islamischer Werte und Gesetze an und lehnen westliche Leitlinien wie Meinungs-, Presse-, Kunst- und Religionsfreiheit ab. Islamistische Überzeugungen stehen häufig in Widerspruch zu Gleichheitsgrundsätzen sowie zu individuellen Freiheitsrechten wie dem Recht auf körperliche Unversehrtheit oder freie Selbstentfaltung. Grundelemente eines demokratischen Zusammenlebens wie Vielfalt der Lebensstile, Pluralismus und Ambivalenzen, Toleranz und freie Meinungsbildung sind mit dem Salafismus weitgehend unvereinbar (Dantschke et al. 2011: 79).

Salafismus als Jugendkultur

Der Salafismus steht jedoch nicht nur wegen seiner – potenziellen und tatsächlichen – Gefährlichkeit im Mittelpunkt der Diskussion um den religiös motivierten Terrorismus, sondern auch wegen der Beobachtung, dass es vor allem (muslimische) Jugendliche und junge Erwachsene sind, die sich insbesondere dem Salafismus zuwenden.

Der Salafismus ist eine Jugendkultur: Innerhalb von weniger als zehn Jahren hat sich die deutsche Salafistenbewegung von einem kleinen Netzwerk von Predigern mit Migrationshintergrund aus arabischen Ländern zu einer neuen Bewegung der muslimischen Jugend entwickelt, zu einer radikalen Jugendsubkultur, die Jugendliche aller

sozialen Schichten, aller religiösen, nationalen und kulturellen Herkünfte anspricht. Neben Jugendlichen und jungen Erwachsenen muslimischer Herkunft haben sich inzwischen auch sehr viele Herkunftsdeutsche sowie Jugendliche aus bikulturellen Elternhäusern in den vergangenen Jahren dem Salafismus zugewandt (vgl. Wiedl 2014: 238; Dantschke 2014: 480).

Was den Salafismus so attraktiv für junge Menschen macht, ist sein strenges Regelwerk. Aus der Überzeugung, dass ihr Verständnis der religiösen Quellen (Koran und Sunna) das einzig Wahre und Mögliche darstellt, leiten die Salafisten einen Wahrheitsanspruch ab: Für sie gibt es nur ‚richtig‘ und ‚falsch‘ bzw. ‚gut‘ und ‚böse‘. Der Salafismus bietet einfache Antworten auf schwierige Fragen, gibt eindeutige Handlungsanweisungen für uneindeutige Situationen. Das kann Halt, Orientierung und Sinn versprechen – und damit den Bedürfnissen gerade junger Menschen entgegenkommen. Die Salafisten bieten, was viele Jugendliche suchen (vgl. Dantschke et al. 2011; Kiefer 2015: 42; ufuq.de 2015: 25 f.): Religiöses ‚Wissen‘, Werte, Orientierung, Sinn und Perspektive, Wahrheit und Welterklärung, Gemeinschaft und Kameradschaft, Zugehörigkeit, Anerkennung, die Möglichkeit zur Auflehnung, sei es gegen die Eltern (denen die Zuwendung ihrer Kinder zur Religion oft große Sorgen bereitet und keineswegs gefällt) oder auch gegen Ungerechtigkeit im größeren Maßstab der globalen Verhältnisse.

Diese Bedürfnisse von Jugendlichen haben mit Religion eher wenig oder nur mittelbar zu tun. Wohl aber viel mit den Problemen und Aufgaben, die beim Heranwachsen bewältigt werden müssen: Sinn- und Identitätsfindung, Ablösung vom Elternhaus, die persönliche Validierung von Normen und Werten etc. Das sind Herausforderungen für die pädagogische Arbeit und die Prävention und damit stellt sich die Frage: Was schaffen Salafisten, was wir nicht schaffen (vgl. ufuq.de 2015: 25)? Mit den Worten von Ahmad Mansour (2015: o.S.), Mitarbeiter der Beratungsstelle Hayat: „Im Augenblick sind die Salafisten die besseren Sozialarbeiter. Sie bedienen die Bedürfnisse der Jugendlichen. Sie holen sie dort ab, wo sie zuweilen orientierungslos stehen.“

Wir haben hier viel versäumt. Welche Angebote müssen wir machen, wie können Staat und Zivilgesellschaft die salafistische Radikalisierung junger Menschen verhindern, aufhalten und nachhaltig unterbinden? Was kann *Prävention* hier leisten? Denn mit Strafverfolgung und Gefahrenabwehr allein sind keine nachhaltigen Erfolge zu erringen – diese Einsicht hat sich auch bei den Sicherheitsbehörden

durchgesetzt. Deradikalisierung und Prävention sind wichtige und wirksame Mittel gegen terroristische Anschläge (vgl. Neumann 2015a). Obwohl spätestens mit dem 11. September 2001 die Gefahr und Tragweite des religiös motivierten Terrorismus deutlich wurde, stehen sowohl die wissenschaftliche als auch die praktische Auseinandersetzung mit den Möglichkeiten, aber auch den Grenzen und riskanten Aspekten der Radikalisierungsprävention noch weitgehend am Anfang. Verglichen mit der Prävention des Rechts- oder Linksextremismus ist die Prävention der salafistischen Radikalisierung in Deutschland noch eine sehr junge Disziplin.

Im Folgenden soll dargestellt werden, welche Voraussetzungen für eine wirksame Prävention des islamistisch motivierten Radikalismus gegeben sein müssen, nämlich vor allem das Vorhandensein einer soliden Wissensbasis, um daraufhin die Möglichkeiten, aber auch die Grenzen der Prävention dieses religiös motivierten Radikalismus aufzuzeigen.

Gründe und Ursachen für eine salafistische Radikalisierung: Was wissen wir?

Wenn man ein Verhalten bzw. eine Entwicklung verhindern will, muss man die Ursachen und Hintergründe kennen. Diese Voraussetzung ist bei der Salafismusprävention aber nur sehr bedingt gegeben. Noch 2013 stellt Herding (2013: 21) fest, dass „empirische und belastbare Erkenntnisse, die Erklärungen zu Radikalisierungsprozessen gerade auch junger Musliminnen und Muslime in Deutschland oder Europa liefern könnten, [...] überraschend rar gesät“ sind. Aus methodischer Sicht ergibt sich eine weitere Schwierigkeit daraus, dass die deutschsprachige Forschungslandschaft von der (sicherheits-)politischen Debatte geprägt ist: Es dominieren Veröffentlichungen von Ministerien, Sicherheitsbehörden und politischen Stiftungen und damit zwangsläufig auch deren Interessen und Sichtweisen (vgl. Herding 2013: 22). Bisher sind in Deutschland die schnell wachsenden salafistischen Bewegungen nur selten Gegenstand einer systematischen Forschung und noch seltener einer interdisziplinären. Auch eine eigenständige universitäre Radikalisierungsforschung ist in Deutschland nicht etabliert – anders als etwa in den Niederlanden und in Großbritannien (vgl. Kiefer 2015: 45).

Vor dem Hintergrund und mit der Einschränkung dieser als wenig befriedigend zu bezeichnenden Forschungslage lassen sich immerhin einige Erkenntnisse zu den Ursachen salafistischer Radikalisierung auf deskriptiver und analytischer Ebene nennen, die wiederum Ansätze für die Prävention sein können (vgl. Herding/Langner 2015:

15 ff.; ufuq.de 2015: 14 f.): Wie bereits angesprochen scheint die *jugendphasentypische Ablösung und Neuorientierung* eine große Rolle zu spielen. Die jugendliche Suche nach Identität und Lebenssinn kann einen wichtigen Anknüpfungspunkt für den Salafismus darstellen. Damit besteht aber auch die gute Aussicht, dass diese Radikalisierung mit dem Erwachsenwerden wieder aufgegeben wird – und das insbesondere dann, wenn die dafür erforderliche soziale Unterstützung erfolgt und pädagogische Mittel eingesetzt werden. Viele Islamisten sind zunächst „religiöse Neulinge“, „religiöse Analphabeten“ (Dantschke 2014: 480 f.). Bei den Salafisten treffen sie auf charismatische Prediger, die mit der Lebenssituation der Jugendlichen in Deutschland vertraut sind und ‚den Islam‘ in einer jugendgerechten Sprache auf Deutsch erklären (eine Sprache, die viele Imame nicht beherrschen).

Außerdem verfügen salafistische Gruppierungen im Internet über eine klare Überpräsenz im Verhältnis zu anderen Angeboten, die alternative Auslegungen des Islam bestärken könnten, und beanspruchen für sich die Deutungshoheit. Jugendliche, die im Internet nach Informationen über den Islam suchen, landen mit hoher Wahrscheinlichkeit auf den Seiten salafistischer Akteure.

Eine große Rolle spielt die Gruppe (vgl. Nischler/Dorsch 2012: 429 f.). Die Gemeinschaft, sowohl diejenige der konkreten Gruppe, aber auch der Internetplattform oder der muslimischen Gemeinschaft (die ‚Umma‘) insgesamt, übt auf viele jüngere Menschen eine große Anziehung aus. Diskriminierung, Marginalisierung, Demütigung, die Erfahrung der Nichtzugehörigkeit selbst der dritten oder gar vierten Generation der ‚Zuwanderer‘ mit deutschem Pass und deutscher Sozialisation können weitere wichtige Faktoren für die Hinwendung zum Salafismus sein.

Es gibt viele Studien, die nachweisen, dass Jugendliche mit Migrationshintergrund, vor allem aber Muslime, Diskriminierungen und Benachteiligungen ausgesetzt sind (vgl. Toprak 2016: 8). Umfrageergebnisse dokumentieren schon seit Langem, dass die Mehrheit der deutschen Nichtmuslime Islam und Muslimen skeptisch und ablehnend gegenübersteht – und mithin sogar unverhohlen feindlich.

Integrationsdefizite dagegen, die vor allem in Publikationen der staatlichen Einrichtungen als Motivationsfaktoren für eine Radikalisierung genannt werden, scheinen nicht die Bedeutung zu haben, die ihnen oft zugeschrieben wird (vgl. Fahim 2013: 45). Gerade die islamistischen Täter, vor allem aus dem Kreis der dschihadistischen Salafisten, sind längst nicht alle gescheiterte Existenzen, ungebildete Verlierer,

Kleinkriminelle und Drogenabhängige, sondern oft zumindest nach außen gut integrierte junge Erwachsene (vgl. Treibel 2016: 88). Die Bundeskoordination Schule ohne Rassismus (2010: 8) macht darauf aufmerksam, dass umfassende Antidiskriminierungsarbeit zu leisten ist:

„Seit den Terroranschlägen in den USA [...] werden die türkisch- und arabischstämmigen Minderheiten in Deutschland *islamisiert*. Nicht mehr die nationalen, ethnischen, sozialen, kulturellen und individuellen Identitätsmerkmale beherrschen seitdem die Wahrnehmung, stattdessen werden die Zugewanderten und ihre Nachkommen von vielen auf ihre religiöse Identität reduziert.“

Es muss nicht verwundern, wenn diese sich auf ihre religiöse Identität daraufhin verstärkt besinnen.

Zur Präventionsarbeit

Die Forschung zeigt, dass Radikalisierung kein geradliniger Prozess ist, sondern einer, der sich verstärken, wieder abflauen und an verschiedenen Stellen auch abbrechen kann, sodass eine Deradikalisierung nie ausgeschlossen ist. Ansatzpunkte für Prävention und Intervention bestehen damit an diversen Punkten im Radikalisierungsprozess (vgl. Herding/Langner 2015: 16). Die Frage ist allerdings, ob diese Ansatzpunkte auch genutzt werden.

Die Radikalisierungsprävention, die in Deutschland eine vergleichsweise junge Disziplin ist, kann dabei an die Erkenntnisse und Leistungen der ‚allgemeinen‘ Kriminalprävention anknüpfen, die im letzten Vierteljahrhundert in vielfältiger Weise etabliert und zu einer gesamtgesellschaftlichen Aufgabe ausgebaut worden ist, die vernetzt wurde und interdisziplinär, ressorts- und institutionenübergreifend umgesetzt wird (vgl. Steffen 2015a). Die Radikalisierungsprävention muss allerdings ganz besonders darauf achten, nicht nur die für (Kriminal-)Prävention allgemein geltenden, sondern darüber hinaus noch einige spezifische Risiken zu vermeiden (vgl. Steffen 2015a: 69 ff.).

So stellt etwa das Recht auf freie Religionsausübung in Deutschland ein hohes Verfassungsgut dar; religiöse Auffassungen und Handlungen, die nicht explizit gegen Gesetze verstoßen, sind durch die in der Verfassung garantierte Religionsfreiheit geschützt. Außerdem nimmt der Salafismus nach wie vor eine Minderheitenmeinung ein. Dies muss die Prävention berücksichtigen, um nicht einen Generalverdacht zu

schaffen (vgl. Nischler/Dorsch 2012: 430). Durch die in der Präventionsarbeit grundsätzlich angelegte ‚Logik des Verdachts‘ besteht das hohe Risiko, die Zielgruppe negativ zu markieren bzw. zu stigmatisieren. Diese Gefahr besteht insbesondere dann, wenn über die Zielgruppe langwierige gesellschaftliche Debatten geführt werden, in der die Betroffenen als problembeladene oder gar gefährliche Gruppe dargestellt werden. Und das ist hier ohne Frage der Fall (vgl. Ceylan/Kiefer 2013: 102).

Unterschiedliche Präventionsansätze

Radikalisierungsprävention als das aktive und abgestimmte Zusammenwirken vieler staatlicher und zivilgesellschaftlicher Kräfte und Disziplinen hat das Ziel, Radikalisierung zu verhindern, zu mindern oder in ihren Folgen gering zu halten. Wie in anderen Bereichen auch lässt sich diese Prävention danach unterscheiden, ob sie auf die ganze Breite der Gesellschaft ausgerichtet ist oder spezifische Risikogruppen adressiert:

Universelle Prävention, die mit allgemein förderlichen, nicht anlassbezogenen Programmen und Maßnahmen auf die Allgemeinheit und/oder Gesamtgruppen zielt, ohne dass in diesen Gruppen besondere Risikofaktoren vorliegen, muss sich in Anbetracht der Islam- bzw. Muslimfeindlichkeit eines großen Teils der Gesellschaft sowie in Anbetracht möglicher Konvertierungen an alle richten und nicht nur an die Teilgruppe der Muslime. Universelle Prävention ist langfristig angelegt. Sie will nicht in erster Linie verhindern, sondern fördern, sie arbeitet an Einstellungen und Weltbildern, die bei Jugendlichen alles andere als verfestigt sind. Sie fokussiert nicht vorrangig die Defizite der Individuen, sondern setzt an vorhandenen Ressourcen an. Sie strebt an, positive Entwicklungsprozesse zu initiieren und zu stabilisieren, und ist, gerade bei der Zielgruppe ‚junge Menschen‘, pädagogisch orientiert und partizipativ angelegt. Universelle Prävention ist die Aufgabe vieler Akteure und Institutionen, von der Familie über die politische Bildung und die Schule bis hin zu Jugendhilfe, Gemeinde und Politik, aber eher selten, wenn überhaupt, die Aufgabe von Polizei und Verfassungsschutz.

Selektive Prävention will wie die universelle Prävention bereits die Entstehung von Radikalisierung verhindern, setzt aber spezifischer an, indem sie Gefährdungslagen in den Blick nimmt. Maßnahmen der selektiven Prävention können direkter und indirekter Natur sein, sich also direkt an radikalierungsgefährdete Jugendliche richten (aufsuchende Formate der Jugendhilfe, direkte Intervention, schulische Sozialarbeit) oder als indirekte Maßnahmen Schlüsselpersonen und Multiplikatoren

adressieren, insbesondere Lehrer und Sozialarbeiter. Klassische Maßnahmen sind hier Beratungsangebote und Fortbildungen, bei denen es vor allem darum geht, dass potenzielle Bezugspersonen lernen, Anzeichen für eine Radikalisierung möglichst frühzeitig zu erkennen, um dann angemessen reagieren zu können. Insbesondere für die Beratung und die Unterstützung von Angehörigen und Betroffenen gibt es inzwischen viele Stellen und eine steigende Tendenz zur Einrichtung weiterer Stellen (siehe dazu etwa die Beratungsstelle Radikalisierung, die Anfang 2012 beim Bundesamt für Migration und Flüchtlinge eingerichtet wurde „für alle Personen, die Rat und Hilfe suchen, weil sie das Gefühl oder Hinweise haben, dass sich jemand in ihrem sozialen Umfeld zunehmend islamistisch radikalisiert“).

Indizierte Prävention ist im Kontext des Salafismus vor allem Deradikalisierung. Sie richtet sich an Menschen in manifesten Problemlagen, versucht, weitere Eskalationen zu verhindern, Menschen aus gewaltbereiten extremistischen Bewegungen herauszulösen und dazu beizutragen, dass sie ein Leben ohne weitere Straftaten gestalten können. Aus der Perspektive der Präventionsakteure ist dies der schwierigste Bereich, da sich die Suche nach Zugängen zu den Zielpersonen oftmals aufwendig und mühsam gestaltet. Darüber hinaus sind Umorientierungsprozesse langwierig und gehen mit einem hohen Kosten- und Betreuungsaufwand einher. Zu den direkten Maßnahmen der Deradikalisierungsprävention gehört zum Beispiel die Arbeit mit Straftätern im Strafvollzug und mit Rückkehrern aus den syrischen und irakischen Kriegsgebieten. Hierzu zählen auch die Aussteigerprogramme der Aussteigerberatungsstellen, die sich an Mitglieder gewaltbereiter Gruppen richten. Zu den indirekten Maßnahmen zählen Fortbildungsmaßnahmen für Fachkräfte, die direkte Maßnahmen durchführen, oder auch für Imame, die als Gefängnisseelsorger tätig werden sollen, sowie flankierende Sozialarbeit, die ehemalige Strafgefangene über einen längeren Zeitraum begleitet.

Zukünftige Aufgabenbereiche

Zusammengefasst lässt sich die Situation der Prävention der islamistisch motivierten Radikalisierung in Deutschland wie folgt beschreiben. Zu verzeichnen sind: eine tendenzielle Dominanz der Sicherheitsbehörden Polizei und Verfassungsschutz bei Wissensgenerierung und Prävention; verhältnismäßig wenige Initiativen einer systematischen interdisziplinären Forschung und einer eigenständigen Radikalisierungsforschung; wenig gesichertes Wissen zu den Ursachen des Salafismus und

entsprechend wenige Präventionsmaßnahmen, die aus fundierten Wissensbeständen heraus entwickelt wurden. Entsprechend bräuchte es höhere fachliche und qualitative Standards bei den Akteuren der Prävention, ausführlich evaluierte Projekte sowie abgestimmte, vernetzte, ganzheitliche Präventionsstrategien und -konzepte auf den verschiedenen Ebenen der Prävention: Kommunen, Länder, Bund.

Inzwischen sind aber durchaus auch Fortschritte zu verzeichnen und Projekte der Radikalisierungsprävention entstanden und gefördert worden – mit zunehmender Tendenz. Deutlich wird das etwa an den umfangreichen Informationen der ‚Täglichen Präventions-News‘ des Deutschen Präventionstages zum Stichwort ‚Prävention von Radikalisierung und demokratiefeindlichem Extremismus‘.² Auch der seit Anfang 2016 bei der Stiftung Deutsches Forum für Kriminalprävention (DFK) angegliederte, allerdings zunächst befristete wissenschaftliche Fachdienst Nationales Zentrum für Kriminalprävention (NZK) widmet sich mit einem Arbeitsbereich der ‚Prävention islamistischer Radikalisierung‘.³

Bund, Länder und Kommunen haben die Notwendigkeit der Radikalisierungsprävention erkannt und sind nicht nur bereit, Ressourcen zur Verfügung zu stellen, sondern setzen dies auch um. So haben inzwischen einige Bundesländer seit 2014 landesweite Präventionsprogramme und -konzepte vorgelegt, die zumindest Ansätze einer ganzheitlichen Radikalisierungsprävention erkennen lassen (vgl. dazu Kiefer 2015). Netzwerke gegen Salafismus gibt es inzwischen beispielsweise in Baden-Württemberg, Bayern, Hessen und Nordrhein-Westfalen.

In dem von 2015 bis 2019 laufenden Bundesprogramm ‚Demokratie leben! Aktiv gegen Rechtsextremismus, Gewalt und Menschenfeindlichkeit‘ ist der Programmbereich ‚Förderung von Modellprojekten zur Radikalisierungsprävention‘, zu dem auch die Prävention „gewaltförmiger islamistischer Phänomene bzw. Instrumentalisierungen des Islam“⁴ gehört, einer der Schwerpunkte. Hierfür hat das Bundesministerium für Familie und Senioren, Frauen und Jugend (BMFSFJ) im Jahr 2017 rund 5,5 Millionen Euro zur Verfügung gestellt (bis 2014 hatte der Bund solche Präventionsprojekte gerade einmal mit 400.000 Euro gefördert).

2 Vgl. <http://www.praeventionstag.de/nano.cms/news> [28.03.2018].

3 Vgl. www.nzkrim.de [28.03.2018].

4 Zu den Modellprojekten des Demokratiezentrum Baden-Württemberg: <https://demokratiezentrum-bw.de/demokratiezentrum/modellprojekte/> [28.03.2018].

Eine nationale Präventionsstrategie als ganzheitliches, gesamtgesellschaftliches Präventionskonzept gegen den islamistisch motivierten Radikalismus steht in Deutschland allerdings noch aus. Dabei wird ein ganzheitlicher Bekämpfungsansatz gegen gewaltbereite Extremisten und Terroristen in Zusammenhang mit dem Islamismus schon seit Jahren gefordert. So hat etwa Holger Münch, der Präsident des Bundeskriminalamtes, auf der Herbsttagung des Bundeskriminalamtes 2015 zum internationalen Terrorismus dazu aufgerufen, endlich ein nationales Präventionskonzept zu erarbeiten: „Wir brauchen ein abgestimmtes System der Deradikalisierung. Da haben wir in Deutschland noch keinen echten Masterplan.“ Gefordert seien dabei neben Polizei und Nachrichtendiensten auch die Justiz sowie Sozial-, Bildungs- und Jugendbehörden. „Bund, Länder und Kommunen müssen gemeinsam zu einem tragfähigen Masterplan für Deutschland kommen, zu einem nachhaltigen nationalen Gesamtkonzept mit einem gesamtgesellschaftlichen Ansatz“ (Münch zitiert in Diehl/ Ulrich 2015). Dahingehend äußerte sich auch Peter Neumann (2015a: o. S.): „Jedes Land braucht eine nationale Strategie. Dazu gehört auch ein Konzept mit Prävention, Intervention und Deradikalisierung“. Er wies 2015 darauf hin, dass andere Länder wie die Niederlande, Norwegen und Großbritannien bereits seit Jahren erfolgreich eine Präventionsstrategie umsetzten, während in Deutschland verschiedene Ministerien auf Bundes- und Landesebene die Präventionsarbeit finanzierten, aber keine Prioritäten gesetzt würden und die einzelnen Arbeitsgruppen nicht voneinander lernen würden – ein Fehler, so Neumann (2015a; 2015c), der sich rächen werde.

Auch die im Sommer 2016 vom Bundesministerium des Innern (BMI) und dem Bundesministerium für Familie und Senioren, Frauen und Jugend (BMFSFJ) vorgelegte *Strategie der Bundesregierung zur Extremismusprävention und Demokratieförderung* bietet diesen Ansatz nicht, sondern beschränkt die Präventionsarbeit – weiterhin – auf diese beiden Ministerien.

Im November 2016 hat die Fraktion Bündnis 90/Die Grünen des Deutschen Bundestages den Antrag gestellt, eine bundesweite Präventionsstrategie gegen den gewaltbereiten Islamismus zu beschließen. In diesem Antrag wird unter anderem die „Einrichtung eines personell, finanziell und sachlich angemessen ausgestatteten bundesweiten Präventionszentrums“ (Deutscher Bundestag 2016: o. S.) gefordert. Das ist eine Forderung, wie sie auch vom Deutschen Präventionstag wiederholt gestellt worden ist, zuletzt in seiner ‚Magdeburger Erklärung‘ zum 21. Deutschen Präventionstag 2016 (vgl. Marks/Steffen 2017). Denn nur so können die Radikalisierungstendenzen in unserer Gesellschaft nachhaltig verhindert werden.

Literatur

- Borchard, Michael/Senge, Katharina (2011): Islamismus!? Eine Handreichung für Pädagoginnen und Pädagogen. Berlin: Konrad-Adenauer-Stiftung. Online: http://www.kas.de/wf/doc/kas_29497-544-1-30.pdf?120118110610 [28.03.2018].
- Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (Hg.) (2013): Glaube oder Extremismus. Hilfe für Angehörige: Die Beratungsstelle Radikalisierung. Nürnberg.
- Bundeskoordination Schule ohne Rassismus – Schule mit Courage (Hg.) (2010): Jugendkulturen zwischen Islam und Islamismus. Lifestyle, Medien und Musik. Berlin.
- Bundesministerium des Innern (Hg.) (2014): Verfassungsschutzbericht 2014. Online: <https://www.verfassungsschutz.de/embed/vsbericht-2014.pdf> [28.03.2018].
- Bundesministerium für Familie und Senioren, Frauen und Jugend/Bundesministerium des Innern (Hg.): Strategie der Bundesregierung zur Extremismusprävention und Demokratieförderung. Juli 2016. Online: <https://www.bmfsfj.de/blob/109002/5278d578ff8c59a19d4bef9fe4c034d8/strategie-der-bundesregierung-zur-extremismuspraevention-und-demokratiefoerderung-data.pdf> [28.03.2018].
- Ceylan, Rauf/Kiefer, Michael (2013): Salafismus. Fundamentalistische Strömungen und Radikalisierungsprävention. Wiesbaden: VS Verlag.
- Dantschke, Claudia/Mansour, Ahmad/Müller, Jochen/Serbest, Yasemin (2011): „Ich lebe nur für Allah“. Argumente und Anziehungskraft des Salafismus. Berlin: ZDK Gesellschaft Demokratische Kultur.
- Dantschke, Claudia (2014): „Da habe ich etwas gesehen, was mir einen Sinn gibt.“ – Was macht Salafismus attraktiv und wie kann man diesem entgegenwirken? In: Said, Behnam T./Fouad, Hazim (Hg.): Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam, 2. Aufl. Freiburg im Breisgau: Herder, S. 474–502.
- Deutscher Bundestag (Hg.) (2016): Eine bundesweite Präventionsstrategie gegen den gewaltbereiten Islamismus. Drucksache 18/10477, 30.11.2016. Online: <http://dip21.bundestag.de/dip21/btd/18/104/1810477.pdf> [28.03.2018].
- Diehl, Jörg/Ulrich, Andreas (2015): Neuer BKA-Chef fordert Kampagne gegen islamistischen Terror. In: Spiegel online, 29.04.2015. Online: <https://www.spiegel.de/politik/deutschland/islamismus-neuer-bka-chef-fordert-anti-terror-kampagne-a-1031220.html> [28.03.2018].
- Fahim, Amir Alexander (2013): Migrationshintergrund und biografische Belastungen als Analyse Kriterien von Radikalisierungsprozessen junger Muslime in Deutschland. In: Herding, Maruta (Hg.): Radikaler Islam im Jugendalter. Erscheinungsformen, Ursachen und Kontexte. Halle (Saale): Deutsches Jugendinstitut e.V., S. 40–56. Online: https://www.dji.de/fileadmin/user_upload/bibs2014/1461_DJI_RadikalerIslam.pdf [28.03.2018].

Herding, Maruta (2013): Forschungslandschaft und zentrale Befunde zu radikalem Islam im Jugendalter. In: dies. (Hg.): Radikaler Islam im Jugendalter. Erscheinungsformen, Ursachen und Kontexte. Halle (Saale): Deutsches Jugendinstitut e.V., S. 21–39. Online: https://www.dji.de/fileadmin/user_upload/bibs2014/1461_DJI_RadikalerIslam.pdf [28.03.2018].

Herding, Maruta/Langner, Joachim (2015): Wie Jugendliche zu Islamisten werden. In: DJI Impulse. Nr. 109, S. 14–17. Online: https://www.dji.de/fileadmin/user_upload/bulletin/d_bull_d/bull109_d/DJI_1_15_Web.pdf [28.03.2018].

Kemmesies, Uwe (2014): Was fördert und behindert De-Radikalisierungsprozesse? In: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (Hg.): Vertrauen schafft Zusammenarbeit. Bundesweite Fachtagung am 9. und 10. Dezember 2013. Nürnberg, S. 103–123.

Kiefer, Michael (2015a): Auf dem Weg zur wissenschaftlichen Radikalisierungsprävention? Neosalafistische Mobilisierung und die Antworten von Staat und Zivilgesellschaft. In: forum kriminalprävention 1/2015, S. 42–48. Online: <https://www.forum-kriminalpraevention.de/files/1Forum-kriminalpraevention-webseite/pdf/2015-01/2015-01-radikalisierungspraevention.pdf> [28.03.2018].

Kiefer, Michael (2015b): Prävention gegen neosalafistische Radikalisierung in Schule und Jugendhilfe. In: Bundeszentrale für politische Bildung, 22.09.2015. Online: www.bpb.de/politik/extremismus/radikalisierungspraevention/212435/praevention-in-schule-und-jugendhilfe [28.03.2018].

Mansour, Ahmad (2014): Salafistische Radikalisierung und was man dagegen tun kann. In: Bundeszentrale für politische Bildung, 22.10.2014. Online: www.bpb.de/politik/extremismus/islamismus/193521/salafistische-radikalisierung-und-was-man-dagegen-tun-kann [28.03.2018].

Mansour, Ahmad (2015): Salafisten machen die bessere Sozialarbeit. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 28.09.2015. Online: www.faz.net/-gqz-88cp9 [28.03.2018].

Marks, Erich/Steffen, Wiebke (Hg.) (2017): Prävention und Freiheit. Zur Notwendigkeit eines Ethik-Diskurses. Ausgewählte Beiträge des 21. Deutschen Präventionstages. Godesberg: Forum Verlag.

Neumann, Peter (2015a): „Europa steht am Beginn einer neuen Terrorismuswelle.“ In: Tagesanzeiger, 19.10.2015. Online: <https://www.tagesanzeiger.ch/ausland/europa/europa-steht-am-beginn-einer-neuen-terrorisuswelle/story/29694842> [28.03.2018].

Neumann, Peter (2015b): Forscher fordert Präventionsstrategie. Im Gespräch mit Burkhard Müller-Ullrich. In: Deutschlandfunk, 22.03.2015. Online: https://www.deutschlandfunk.de/kampf-gegen-terrorisus-forscher-fordert.694.de.html?dram:article_id=314940 [28.03.2018].

Neumann, Peter (2015c): Die neuen Dschihadisten. München: Econ Verlag.

- Nischler-Leibl, Christiane (2010): „Home grown terrorism“ und die Bedeutung der Prävention. In: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (Hg.): Nürnberger Tage zum Asyl- und Ausländerrecht. 23.–24. September 2010. Online: http://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Downloads/Infothek/Sonstige/nuernberger-tage-asyl-2010-nischler.pdf?__blob=publicationFile [28.03.2018].
- Nischler, Christiane/Dorsch, Benjamin (2012): Religiös motivierter, internationaler Terrorismus. Ganzheitliche Präventionsansätze. In: *Kriminalistik* 7/2012, S. 427–435.
- Prantl, Heribert (2016): Mittelalter-Sponsoring. Warum die Finanzierung der Salafisten durch die Saudis, die Kuwaitis und die Kataris unterbunden werden muss. In: *Süddeutsche Zeitung*, 12.12.2016. Online: www.sueddeutsche.de/politik/salafisten-mittelalter-sponsoring-1.3290801 [28.03.2018].
- Said, Behnam T./Fouad, Hazim (Hg.) (2014): *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*, 2. Aufl. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Steffen, Wiebke (2015a): Kriminalprävention braucht Präventionspraxis, Präventionspolitik und Präventionswissenschaft. Gutachten für den 19. Deutschen Präventionstag. 12.–13. Mai 2014 in Karlsruhe. In: Marks, Erich/dies. (Hg.): *Prävention braucht Praxis, Politik und Wissenschaft. Ausgewählte Beiträge des 19. Deutschen Präventionstages*. Godesberg: Forum Verlag, S. 53–147.
- Steffen, Wiebke (2015b): Prävention der salafistischen Radikalisierung. Eine Zustandsbeschreibung der Prävention des internationalen Terrorismus in Deutschland. Teil I und II. In: *forum kriminalprävention* 4/2015, S. 10–17 und S. 52–56. Online: <https://www.forum-kriminalpraevention.de/files/1Forum-kriminalpraevention-webseite/pdf/2015-04/radikalisierung.pdf> [28.03.2018].
- Steffen, Wiebke (2016): Prävention des internationalen Terrorismus. Eine Zustandsbeschreibung. In: *Kriminalistik* 1/2016, S. 8–14.
- Toprak, Ahmet (2016): Salafismus unter Jugendlichen – eine radikalisierte Strömung als pädagogische Herausforderung. In: *projugend*. Nr. 1, S. 4–9.
- Treibel, Annette (2016): *Integriert Euch! Plädoyer für ein selbstbewusstes Einwanderungsland*. Sonderausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung. Bonn: Campus Verlag.
- ufuq.de (Hg.) (2015): *Protest, Provokation oder Propaganda? Handreichung zur Prävention salafistischer Ideologisierung in Schule und Jugendarbeit*. Online: <http://www.ufuq.de/pdf/Handreichung%20Protest-Provokation-Propaganda-online.pdf> [28.03.2018].
- Wiedl, Nina (2014): *Geschichte des Salafismus in Deutschland*. In: Said, Behnam T./Fouad, Hazim (Hg.): *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*, 2. Aufl. Freiburg im Breisgau: Herder, S. 411–441.

Zur Autorin

Dr. Wiebke Steffen, 1946–2017, war Kriminologin. Im Anschluss an ihr Studium der Soziologie war sie Mitarbeiterin im Forschungsbereich ‚Sozialarbeit‘ des Instituts für Soziologie der Universität Freiburg. Von 1973 bis 1978 war sie wissenschaftliche Referentin am Max-Planck-Institut für ausländisches und internationales Strafrecht in der Forschungsgruppe Kriminologie. Von 1978 bis 2006 war sie für das Bayerische Landeskriminalamt in München tätig, zuletzt als Leiterin des Dezernats ‚Forschung, Statistik, Prävention‘. Von 1997 bis 2006 war sie Vorsitzende der Kommission Polizeiliche Kriminalprävention der Länder und des Bundes. 1997 wurde sie Mitglied im Kongressmanagement und Programmbeirat des Deutschen Präventionstages mit der Funktion ‚Wissenschaftliche Beratung und Gutachtenerstellung‘. 2010 wurde sie zudem Vorsitzende des Fachbeirats Kriminalprävention des Weißen Ring e. V. und in dieser Eigenschaft Mitglied in dessen Bundesvorstand.

Blick ins Innere einer Parallelgesellschaft. Zur Lage junger Migranten

von Beqë Cufaj (Stuttgart)

Eine junge deutsche Dozentin will mit mir über meinen Roman sprechen. Sie schreibt an einer Arbeit über den Balkan und ihr Interesse ist es zu erfahren, wie das damals so war, im Kosovo in einer Parallelgesellschaft zu leben. Sie meint natürlich, den Albaner zu fragen, wie es ihm dort erging, vor allem meint sie meine Romanhelden, zwei albanische Gastarbeiter aus dem Kosovo, die ins Schwabenland emigrierten. Was erlebten Jugendliche wie diese, als sie in den 90er-Jahren in einer ‚Schattengesellschaft‘ lebten, als das Regime Milošević den Albanern jeden Zutritt zu und jede Partizipation an allem verweigerte, was mit ‚Institutionen‘ zu tun hatte?

Und dann das Überleben in der Emigration, Integrationsperspektiven etc. Eigentlich habe ich keine große Lust, auf ihre Frage zu antworten. Also versuche ich mich zu wehren. Ich sage ihr, dass es in meinem Buch nicht so sehr um die Parallelgesellschaft von damals geht, sondern vielmehr um die heutige westeuropäische Parallelgesellschaft. Selbstverständlich will sie sofort wissen, ob man da Vergleiche ziehen kann – zwischen den unterdrückten Albanern unter dem serbischen Regime und heutigen Migranten, vor allem den Asylbewerbern in Deutschland, aber auch in Frankreich, Belgien, Holland oder Skandinavien. Aber nein, sage ich ihr. Die Sache hier liegt doch viel komplizierter. Es geht da schließlich weder um eine Politik wie die des Despoten Slobodan Milošević noch um irgendwelche politischen Forderungen der Migrantenjugend an den ‚Westen‘ und dessen Gesellschaften.

Im Gegenteil: Diese jungen Leute eint keinerlei politisches Ziel. Es fehlt ihnen. Was sie artikulieren, ist ein Zorn, es geht ihnen um eine wütende Attacke, die sie emotional als eine Art ‚Gegenwehr‘ empfinden, nicht gegen die Gesellschaft als solche, sondern gegen ihre Rolle darin, die Verhältnisse, unter denen sie in ihrer Heimat – sei es Syrien, sei es Nordafrika, sei es Palästina – leben, oder hier im Westen.

So stellt sich mir die Frage: Sind westeuropäische Gesellschaften so naiv, nicht zu begreifen, dass es in einem Augenblick, der nie vorausberechnet werden kann und der wohl in jedem Fall mit einem unerwarteten Zufall in Verbindung stehen wird, dazu

kommen kann, kommen muss, dass die Jungs am Rand, die Leute zweiter Klasse, einfach explodieren vor Zorn? Das heißt das, was in Frankreich, Belgien, Deutschland und woanders mit Terrorattacken passierte, noch schlimmer werden kann?

Ich glaube, Europa war naiv. Und andere westliche Gesellschaften sind es ebenso. Man muss nur Tageszeitungen durchblättern oder sich anhören, wie über die Lage diskutiert und nachgedacht wird. Es wird darüber spekuliert, ob, wann oder wo da wieder etwas ‚ausbrechen‘ kann, als ginge es bei den Krawallen um eine geologische Betrachtung von Vulkanen oder das Warten der Seuchenexperten auf die Vogelgrippe. Aber es handelt sich nicht um die Vogelgrippe, die von irgendwoher auf den Schwingen exotischer Vögel über uns hereinbricht. Vielmehr verdanken wir diese Zustände in den europäischen Städten einer Krankheit der Gesellschaft, die sich bereits ausgebreitet hat und die nur diese Gesellschaft selbst heilen kann. Doch die westlichen Gesellschaften wollten und wollen das nicht wissen, und so geben sie dieser Krankheit die Chance, alle Teile des Körpers von Europa zu erfassen.

Hier geht es um Millionen von Menschen. Junge Menschen. Leute, die dicht gedrängt leben, oder besser überleben, am Tropf der Sozialsysteme, ohne Selbstbewusstsein und ohne die Würde der Arbeit. Von beiden Seiten stehen diese Jugendlichen unter Druck. Von ihren Eltern einerseits, die versuchen, bei ihren Kindern die Sprache, die ‚Werte‘ und die ‚Kultur‘ ihrer Herkunftsländer zu bewahren. Und von der anderen Seite sind sie unter Druck durch das Gastland, das ganz andere Erwartungen an sie stellt – eben das Land, von dessen Sozialsystemen ihre Familien leben und abhängig sind. Sprache, Werte, Kultur – alle drei sind dabei meist eine Illusion, denn auch in ihren Heimatländern löst sich diese Trias längst auf, durch Internet, Medien, Märkte, Globalisierung. Das aber können sie sich nicht eingestehen – woran sollten sie sonst ihre verbliebene Identität festmachen?

Um diesen unausgesprochenen inneren Konflikt kreisen bei Tag und Nacht die Verhandlungen zwischen den Eltern und deren Kindern, die hier geboren sind, aber ohne Ausbildung, Arbeit und Perspektive ‚draußen‘ in der Welt überleben sollen. So beschuldigen dann die Eltern ihre Kinder, sie seien Nichtsnutze, sie werden es niemals hier schaffen, sie seien arbeitsscheu. Was sie ihnen jedoch nicht vorhalten: Respektlosigkeit gegenüber westlichen Werten und Einrichtungen.

Nein, diese Missachtung der Gastgesellschaft bereitet den Eltern eher Genugtuung. Bedrängt von zu Hause und herausgedrängt aus den Institutionen des Gastlandes entwickelt die Immigrantenjugend ihre eigene Sprache, ihre Codes, ihren Stil, ihre Zeichen – eine hybride, neue Mischung, in den meisten Fällen eine brutale, von Angeberei und versteckten Komplexen getragene. Der Immigrantenjugend geht es ums Überleben und Bestehen im Innern des eigenen Kreises, wo ‚der Stärkste gewinnt‘, auf die Straße und in die Kriminalität geht, während der Schwächere nachgeben und von der vermeintlichen Freiheit absehen muss. Gehorsam ‚kauft‘ sich der dann seine Braut aus der Heimat, zeugt mit ihr Kinder und sucht seinerseits wiederum zu überleben, im Stil der väterlichen Sitten und Gebräuche einer ‚Heimat‘, die er doch gar nicht kennt.

Das Problem ist immens. Ganze Generationen von Immigrantenkindern fühlen sich von allen Seiten im Stich gelassen, sie wehren sich auf irrationale, ja schreckliche Weise, und zwar nicht nur in Form von Terrorakten, sondern auch weniger sichtbar, Tag für Tag: Auf den Straßen, in Flüchtlingsunterkünften oder Diskotheken pflegen sie ihren Outsider-Stil, sie suchen und finden einander in Gruppen und Gangs an großen und kleinen Bahnhöfen, und die ‚Einheimischen‘ sehen sie nicht. Es gibt keine einfachen Lösungen, keine klaren Forderungen und Visionen, was man mit dem gesellschaftlichen Potenzial anstellen kann, das sie an sich bieten. Es gibt keine Instant-Perspektiven, keine Lösungen über Nacht.

Und die Politiker? Die Politiker haben in vielem versagt. Die Linken, die uns jahrzehntelang den Traum der ‚Multikulti-Gesellschaft‘ andrehen wollten, die Rechten, die behaupten, man könne mit der Härte des Gesetzes der Sache Herr werden. Doch gegenseitige Anschuldigungen werden uns nicht weiterbringen. Es geht vor allem darum, dass Westeuropa das Problem klar erkennt und benennt, um es dann unverzüglich zu bekämpfen. Weder mit Gewalt noch mit Multikulti-Lügen. Sondern vor allem mit klarer Erkenntnis, mit kluger Einfühlung und festem Pragmatismus. Wir müssen deutlich sehen: Auch in Deutschland wachsen die Parallelgesellschaften, vor allem nachdem in den letzten zwei Jahren eine Million Flüchtlinge hier angekommen sind, und in ihnen wächst die Zahl der Jugendlichen, die den Werten der Aufnahmegesellschaft gegenüber feindlich, ja grimmig feindselig eingestellt sind.

Wir müssen diese Jugend aus der Perspektivlosigkeit holen, aus dem inneren Krieg mit ihren Eltern. Sonst müssen wir uns noch Jahre, ja Jahrzehnte mit der allseitigen Unsicherheit und Angst als Teil unseres Daseins abfinden!

Zum Autor

Beqë Cufaj, geb. 1970, ist ein kosovo-albanischer Schriftsteller, der mit seiner Familie in Stuttgart lebt. Er hat Sprach- und Literaturwissenschaft in Pristina studiert, schreibt heute für diverse Zeitungen auf dem Balkan und in Westeuropa, darunter die Frankfurter Allgemeine Zeitung, die Neue Zürcher Zeitung und Courier international, und hat mehrere Bände mit Essays und Prosa veröffentlicht. Im Zsolnay Verlag erschien 2000 der Essayband *Kosova – Rückkehr in ein verwüstetes Land*. 2005 folgte der Roman *Der Glanz der Fremde*. Zuletzt veröffentlichte Beqë Cufaj den Roman *projekt@party* im Seccession Verlag.

Kontakt: www.cufaj.com

Syria on the Move

Fotoprojekt des Vereins SocialVisions





















Syria on the Move – Lawein Al-Azim? Über den Einsatz von Fotografie als Erkenntnis- und Ausdrucksmedium

von Anja Pietsch (Berlin)

Morad wippt unruhig hin und her und betrachtet die Bilder, die vor ihm ausgebreitet auf dem Tisch liegen. Ich lernte den jungen Syrer im Dezember 2015 kennen, gerade in Deutschland angekommen, nahm er am ersten Workshop des Fotografieprojekts ‚Syria on the Move‘ teil, konzipiert und durchgeführt von unserem Verein SocialVisions. Der Untertitel ‚Lawein Al-Azim?‘ (syrischer Dialekt) kann mit „Wohin gehst du?“ übersetzt werden. Diese in Syrien sehr geläufige Redewendung bezieht sich auf eine konkrete Richtungsangabe, kann aber auch auf einer metaphorischen Ebene verstanden werden. Das mehrstufige Projekt ‚Syria on the Move‘ zielt darauf ab, aus Syrien geflüchteten Jugendlichen mittels Fotografie eine Stimme zu geben, Bewusstsein und Unterstützung für syrische Geflüchtete in den Aufnahmegesellschaften zu mobilisieren sowie gegenseitiges Vertrauen innerhalb der syrischen Diasporagemeinschaft zu fördern. Das Projekt lädt junge Syrerinnen und Syrer ein, ihr Leben und ihre Erfahrungen im Exil zu dokumentieren sowie ihre Ideen und Vorstellungen für die Zukunft fotografisch abzubilden und mit anderen zu teilen. Mittlerweile engagiert sich Morad ehrenamtlich bei SocialVisions, gerade editiert er Bilder, die im Herbst 2017 im Rathaus Potsdam ausgestellt werden sollen. Der 25-Jährige ist nicht zufrieden, immer wieder verändert er die Reihenfolge der Fotos und sagt:

„In Syrien habe ich den Krieg dokumentiert. Alles drehte sich nur um dieses eine Thema. Und in Potsdam wusste ich auf einmal nicht mehr, was ich fotografieren sollte. Einkaufspassagen? Schön verputzte Häuser ohne Einschusslöcher? Im Workshop haben wir uns oft darüber unterhalten, wie ich meine Situation darstellen könnte.“

Morads Gedanken kreisen oft um die aktuelle und zukünftige Situation in Syrien. Vielen seiner Freunde geht es ähnlich und manchmal scheint es, dass die Verbindung zum Hier und Jetzt weniger wichtig ist als die Verbindung zu ihren Heimatländern und zu den dortigen Lebensumständen, die auffallende Präsenz behalten. „Die emotionale Neuorientierung im Exil wird von Erinnerungen an und Vergleichen mit den Lebenserfahrungen in den einstigen Heimatländern der Geflüchteten begleitet“ (Polanía 2016: 134). Insbesondere die Belagerung Homs‘ und Morads Gefangenschaft sind immer wiederkehrende Themen, die ihn beschäftigen. Gemeinsam mit

Freunden hatte Morad in seiner Heimatstadt Homs gegen das Regime demonstriert. Später schloss er sich einer Gruppe von Amateurfotografen an, die sich zur Aufgabe gemacht hatten, der Welt zu zeigen, was in Homs während der Belagerung der Stadt durch die syrische Armee wirklich geschah: die Demonstrationen, die willkürlichen Angriffe der syrischen Armee, die Zerstörung sowie der Hunger und die Verzweiflung der Bevölkerung. Morad, der sich inzwischen für eine Reihenfolge entschieden hat, erinnert sich:

„Täglich sendete ich Bilder und Texte durch die sozialen Netzwerke in die Welt. Fotografie wurde für mich das einzig zur Verfügung stehende Kommunikationsmittel, der Kontakt nach draußen, um der Welt zu erzählen, was in Homs wirklich vor sich ging. Für mich ist Fotografie eine Waffe. Ich bin überzeugt, dass ein Bild die Welt verändern kann. Als ich noch in Homs war, bedeutete ein Bild alles für mich. Ich sprach zu der Welt, aber die Welt hörte uns nicht zu.“

Der junge Syrer wurde von der Geheimpolizei verhaftet und kam in das berüchtigte ‚215‘, ein Gefängnis der syrischen Geheimpolizei. Er wurde verhört und gefoltert. Einige Freunde sind noch immer im Gefängnis, viele sind umgekommen oder verschollen, die meisten leben wie er im Exil. Kurz nach seiner Ankunft in Potsdam machte ein Freund ihn auf den Projektaufruf unseres Fotoworkshops aufmerksam, Morad meldete sich kurzerhand an. Er berichtet:

„Anfangs hatte ich viel Freizeit und ich wollte etwas Interessantes machen. Ich wollte mehr über Fotografie erfahren. So konnte ich einerseits an meine frühere Beschäftigung mit dem Medium anknüpfen und mich zugleich von der Aufgabe lösen, nur Leid und Zerstörung damit zu dokumentieren.“

Der Fotoworkshop, an dem auch Morad teilnahm, bildete den Auftakt des mehrstufigen Fotografieprojekts ‚Syria on the Move‘, bestehend aus Workshops, Ausstellungen und dem Aufbau einer interaktiven Webseite. Die Online-Plattform, aufrufbar unter dem Link www.syriaonthemove.com, entstand in einem mehrmonatigen Prozess. Die Webseite lädt syrische Jugendliche ein, Bilder hochzuladen, zu kommentieren und sie auf einer interaktiven Karte geografisch zu verorten. Durch das kollektive Kartieren werden die individuellen Erfahrungen und Wahrnehmungen der jungen Syrerinnen und Syrer im Exil einem weltweiten Publikum zugänglich gemacht, gleichzeitig erlaubt es den Geflüchteten, visuell miteinander in Verbindung zu treten. Die dort hochgeladenen Bilder zeigen mehrheitlich die aktuellen Lebenswelten der Geflüchteten, ob persönlich relevante Orte oder Details, Selbstporträts oder Erinnerungen. Diese Fotos haben die Funktion von Lebenszeichen, sie bringen die eigene sowohl

geografische als auch emotionale Verortung der Jugendlichen in der Welt zum Ausdruck. Dadurch erlauben sie auch eine kollektive Reflexion über die Folgen der Vertreibung. Gleichzeitig können sie aber auch als eine alternative Erzählung und Repräsentation der syrischen Diaspora verstanden werden.

Noch bevor die Webseite online ging, startete der erste Fotoworkshop im Rahmen des Gesamtprojekts im Dezember 2015 in Deutschland. Er richtete sich an syrische Jugendliche in Potsdam. Im Juli 2016 wurden die künstlerischen Arbeiten der Jugendlichen im Bildungsforum Potsdam ausgestellt.

Der Fotoworkshop zielte darauf ab, die Teilnehmenden in ihrer Ankommensphase zu unterstützen; einer Phase, die geprägt ist von Warten, Passivität und widersprüchlichen Gefühlen wie Heimatlosigkeit, Neugierde und Einsamkeit und für die Neuankömmlinge eine große Herausforderung darstellt. Die Jugendlichen setzten sich in einem Gruppenprozess mit verschiedenen Fragestellungen zu den Themenfeldern Identität, Zeit und Raum, Erinnerungen und Erfahrungen auf künstlerische Weise auseinander, lernten verschiedene Techniken der Fotografie kennen, knüpften neue Kontakte, machten Exkursionen durch Potsdam und erarbeiteten ihre persönliche Sichtweise auf die Stadt mittels Fotografie. Ein Teilnehmer des Projekts beschrieb seine Wahrnehmung so:

„Am Workshop hat mir das Arbeiten im Team am besten gefallen. Wir haben gemeinsam Ideen entwickelt und uns die Fotos der Workshopteilnehmer gemeinsam angesehen. Die Bilder der anderen [...] zu sehen und darüber zu sprechen, was sie bewegt und warum sie diese Bilder gemacht haben, hat uns einander nähergebracht.“

An der Konzeption und Umsetzung der Projektidee war eine Vielzahl von Menschen unterschiedlichster Herkunft beteiligt. So konnte vermieden werden, was Carmen Mörsch (2016: 72) zu Recht problematisiert mit der Feststellung, allzu oft würden „Projekte der Kulturellen Bildung im Kontext Flucht [...] ausschließlich von mehrheitsangehörigen Kulturschaffenden gestaltet, welche die Verwendung der Ressourcen, die Inhalte, die Praktiken und die Repräsentationen kontrollieren“. Uns war immer ein partizipativer Ansatz wichtig, der die Jugendlichen direkt in die Projektarbeit einbindet, sie als aktive Mitgestalter versteht und sie in ihrer Handlungsmächtigkeit stärkt. Sie, die Akteure, treffen wichtige Entscheidungen, bestimmen Inhalte und Repräsentationsmodi. Eine maßgebliche Beteiligung der Jugendlichen als Träger des Projekts kollidiert in der Praxis leider oft mit vielen gängigen

Förderrichtlinien, da echte Beteiligung immer eine prozessoffene Vorgehensweise verlangt, diese aber wiederum ein Ausschlusskriterium für viele Förderungen darstellt. Das macht es notwendig, immer wieder Raum und Zeit zu schaffen, damit die Beteiligten mit ihrem Potenzial und Wissen eigene Themen entwickeln können, und zwar solche, „die nicht von anderen gesetzt und durch dominante Perspektiven vorbestimmt werden“ (Micossé-Aikins/Sharifi 2016: 83). Nach Beendigung des Workshops nutzten zwei Teilnehmer das im Verlauf des Workshops gewonnene Wissen um Inhaltlichkeiten, Methoden und Fördermöglichkeiten und initiierten ein eigenes Fotoprojekt in Potsdam.

Gesellschaftliche Probleme und Herausforderungen Geflüchteter

Entwurzelung, Traumatisierung, Verarbeitung von Kriegs- und Fluchterlebnissen, aber auch der Blick in eine ungewisse Zukunft prägen das Leben vieler geflüchteter Menschen. Oft bedeutet das, dass sie am neuen Lebensort schwierige Krisen- und Lebenssituationen bewältigen müssen. Sie haben zudem große Schwierigkeiten beim Überwinden von Sprachbarrieren. Die Grundversorgung und das ehrenamtliche Engagement in Unterkünften und bei Anlaufpunkten für Geflüchtete können, so zentral sie sind, Problemen der Perspektivlosigkeit und des aufkommenden Fatalismus nicht entgegenwirken. Formen und Möglichkeiten gesellschaftlicher Teilhabe sind mitunter kaum vorhanden und auch die Ausübung religiöser Praktiken ist oft stark eingeschränkt oder bisweilen gar nicht möglich. Das kann sich durchaus negativ auf das Selbstwertgefühl und Selbstbewusstsein der geflüchteten Menschen auswirken.

Besonders muslimische Geflüchtete sehen sich in den europäischen Aufnahmegesellschaften einem hohen Maß an Intoleranz gegenüber ihrer Religion und ihren Kulturen ausgesetzt. Die medialen Darstellungen Geflüchteter greifen häufig auf Allgemeinheiten zurück, die mit Zuschreibungen von Passivität, Armut und Sprachlosigkeit einhergehen und meist ausschließlich in einem Problemkontext stehen. „Die Folgen solcher problembehafteten, klischeehaften Darstellung sind die Festlegung von stereotypen Bildern“ (Tošić et al. 2009: 118). Xenophobie und islamfeindliche Beschimpfungen, Gewalt gegen Geflüchtete und deren Unterkünfte sind keine Ausnahmereischeinungen, sondern inzwischen gelebte Realität im gesamten

Bundesgebiet. Nach Angaben des Bundesinnenministeriums wurden allein im Jahr 2016 insgesamt mehr als 2.500 Attacken auf Asylbewerber außerhalb ihrer Unterkünfte erfasst. Hinzu kommen knapp 1.000 Angriffe auf die Heime.¹

Die postmigratorische Phase beinhaltet also viele Stressoren, die enorme Bewältigungsleistungen erfordern. Zudem ist die Situation im Heimatland weiterhin unvorhersehbar. Seit Jahren dauert der Konflikt in Syrien an – ohne Aussicht auf einen baldigen Frieden. Es gibt zu viele Akteure, die unterschiedliche Ziele verfolgen. Schon frühzeitig ‚internationalisierte‘ sich der Konflikt und machte aus Nachbarn Feinde. Wenn auch im Exil die starken Spannungen zwischen den verschiedenen Gruppen nach außen nicht immer sichtbar werden, bleiben sie doch auch in den Aufnahmeländern weiter bestehen.

Wie kann also auf Angst und Trauma und die bestehenden Gräben innerhalb der Diasporagemeinschaft auf der einen Seite und wachsende Gewalt und Rassismus auf der anderen reagiert werden? Zu ähnlichen Fragen gelangen auch María do Mar Castro Varela und Alisha Heinemann (2016: 57): „Wie lässt sich intervenieren in einem aufgeladenen Feld, das danach strebt, Differenzen neu und brutal zu markieren? Kann Kultureller Bildung in diesem spannungsreichen Raum eine bedeutsame Rolle zukommen? Und wenn ja, welche?“ Es sind langfristige Strategien gefragt, die einerseits Geflüchtete in ihrer Handlungsmächtigkeit stärken, eine Begegnung zwischen Geflüchteten und der Mehrheitsgesellschaft durch kulturenübergreifende Kommunikationsräume fördern sowie, im Hinblick auf die syrische Diasporagemeinschaft, einen Austausch zwischen den verschiedenen Gruppen fördern. Vertrauensbildung und gegenseitige Verständigung bilden eine notwendige Grundlage für zukünftige Versöhnungsprozesse sowie bei der Gestaltung der Vergangenheitsbewältigung.

Warum eine Annäherung an dieses Thema durch Fotografie?

Gerade bei sensiblen Themen wie Heimatlosigkeit, Einsamkeit oder familiären Problemen, die sich einem unbedarften Umgang meistens verschließen, kann Fotografie als ein geeignetes Kommunikationstool fungieren. Sie erlaubt die Annäherung an solche Themen von einem anderen Blickwinkel, auf subtile und indirekte Weise, die

¹ Angabe der Funke-Mediengruppe unter Berufung auf eine Antwort des Bundesinnenministeriums auf eine Parlamentsanfrage (vgl. u. a. Frankfurter Allgemeine Zeitung 2017).

gänzlich unabhängig ist von jeder Sprachfertigkeit und jeder Fremdsprachenkenntnis. Bilder sind (im eigentlichen Sinne des Wortes) anschaulich und haben die Kraft, vernachlässigte Themen zu beleuchten und sie in den Mittelpunkt zu rücken.

Das Fotografieren selbst ist zunächst leicht erlernbar, es macht Spaß und ist allen Alters- und Kulturgruppen leicht zugänglich. Die visuelle Sprache der Fotografie überwindet also genau die Barrieren, die Sprachen, Kulturen und fehlende Alphabetisierung darstellen können. Das wurde auch immer wieder im Workshopverlauf deutlich; trotz der sehr unterschiedlichen Bildungshintergründe und Sprachniveaus innerhalb der Gruppen spielte die Beherrschung der deutschen oder englischen Sprache während des Fotografierens nur eine untergeordnete Rolle. Nur für die theoretischen Einheiten, in denen Fototechnik, Geschichte der Fotografie oder Elemente der Bildgestaltung vermittelt wurden, war die Hilfe von Sprachmittlerinnen und Sprachmittlern unabdingbar. Die praktischen Fotoübungen, die Foto-Spiele und die gemeinschaftlichen Exkursionen funktionierten auch ohne die Hilfe von Übersetzungen.

Gleichzeitig bieten Bilder viele Interpretationsmöglichkeiten, sind so für verschiedene Sichtweisen zugänglich und ermöglichen verschiedene Lesarten. Über die pädagogische Dimension des fotografischen Bildes macht der stellvertretende Leiter des Deutschen Kinder- und Jugendfilmzentrums Jan Schmolling (2012/2013: o. S.) eine wichtige Bemerkung: „Das Besondere an Fotografie ist: Bilder sind mehrdeutig lesbar, bieten Raum für vielfältige Interpretationen, sie ermöglichen – ja: erzwingen – die Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Sichtweisen, Standpunkten und Perspektiven.“ Wie aus Gesprächen mit den Jugendlichen hervorgeht, ist es besonders diese Offenheit des Mediums, die sie so fasziniert. Eine Offenheit, die verschiedene Ausdrucksformen beinhalten kann und Freiräume für unterschiedlichste inhaltliche Schwerpunktsetzungen zulässt und in der es kein Richtig oder Falsch zu geben scheint.

Die Methode Photovoice

Die Methode der partizipativen Fotografie, wie sie auch von SocialVisions praktiziert wird, basiert sowohl auf Herangehensweisen des Fotojournalismus als auch der internationalen Entwicklungsarbeit. Dieser Ansatz wurde ursprünglich von der Organisation PhotoVoice (UK) initiiert. Ziel ist es, die Teilnehmenden positiv in ihrer Persönlichkeitsentwicklung zu unterstützen, sie zu ermächtigen, mit anderen in Interaktion zu treten und sich aktiv an Entscheidungen zu beteiligen. Die Fotos, die während der

Workshops entstehen, geben den Teilnehmenden die Möglichkeit, ihr Umfeld über ihre individuelle Situation zu informieren. Diese Form der Kommunikation macht sie vom ‚Fremdkörper‘ zum Teil ihrer Umwelt und damit auch zu Akteuren. Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Workshops dokumentieren ihr Leben aus ihrem eigenen Blickwinkel. Sie lernen, ihre persönlichen Erfahrungen und Probleme in einem gesamtgesellschaftlichen Kontext zu betrachten. Es geht dabei grundsätzlich darum, anzuerkennen, dass gegensätzliche Wahrnehmungsformen nebeneinander bestehen, sowie um die Förderung von kritischem Reflexionspotenzial der Teilnehmer, das durch den Einsatz visueller Methoden angeregt werden kann. Die Methodik ist stark prozess- und lösungsorientiert. Partizipation ist dabei ein wichtiger Stützpfeiler (vgl. PhotoVoice 2007).

Sich ein eigenes Bild machen

Eine Voraussetzung dafür, dass Menschen sich an gesellschaftlichen Prozessen beteiligen, ist zunächst, dass sie sich selbst in ihrer Identität als feste Mitglieder der Gesellschaft begreifen. Insbesondere bei stigmatisierten Personengruppen ist es eine große Herausforderung, überhaupt ein Bewusstsein für die eigene Fähigkeit zu schaffen, Dinge verändern zu können.

Stigmatisierung und Ausgrenzung sind oft mit einer absolut negativen Selbstwahrnehmung der Betroffenen verbunden. Die Hemmschwellen in Bezug darauf, mit anderen in Kontakt zu treten, sind besonders hoch. Die Betroffenen ziehen sich zurück. Echte Beteiligung von vulnerablen Personen erfordert also immer ein positives (Selbst-)Bild. Fotografie kann die positive Identitätsbildung von Menschen durch Bildungs- und Lernprozesse unterstützen und bietet die Möglichkeit zu erkunden, wie man sich selbst sieht, wie andere einen wahrnehmen und wie man wahrgenommen werden möchte. Sie kann damit ein wichtiges Instrument dafür sein, eine positive Ich- und Zukunftsperspektive zu entwickeln.

Jan Schmolling (2012/2013) bezeichnet Fotografie als eines der Erkenntnismedien schlechthin, weil sie das Potenzial habe, Reflexionsprozesse in Bezug auf die Umwelt sowie auf die eigene Person zu initiieren. Indem der Akteur sich selbst zum Gegenstand der Betrachtung mache, fördere es ganz unmittelbar Selbstaussdruck und trage somit auch zur Identitätsbildung und Persönlichkeitsentwicklung bei.

„Wenn wir fotografieren, treffen wir unendlich viele Entscheidungen. Wir treffen die Wahl des Ausschnitts und entscheiden, was wir ins Bild bringen und was wir außen vor lassen. Diese unendlich vielen Entscheidungsprozesse tragen dazu bei, ein Gefühl von uns selbst und unserer Umgebung zu entwickeln“ (PhotoVoice 2010: o. S.; eigene Übersetzung).

Zum Abschluss des Workshops fand in Potsdam eine Ausstellung statt. Ausstellungen sind wichtig, um ein Nachdenken zur Situation der Jugendlichen anzustoßen und gegenseitiges Verständnis zu fördern. Eine breite Aufmerksamkeit kann dazu beitragen, die öffentliche Debatte zu beeinflussen und so die Projektziele indirekt verstärken. Die Bilder ermöglichen einen Einblick in den Alltag der Jugendlichen, in eine für die Öffentlichkeit meist nicht sichtbare Welt und lenken somit den Fokus auf die individuellen Problemlagen der Jugendlichen. Dabei arbeiten die Bilder mittels der durch sie sichtbaren Individualität gleichzeitig gegen die stereotypen Vorstellungen des Geflüchteten als vermeintliche Bedrohung. „Eine Darstellung von Flüchtlingen als Individuen mit Handlungsspielraum, eigenen kulturellen Ressourcen, wäre ein Schritt in die Richtung, dass diese Personen auch als Bereicherung für die Aufnahmegesellschaft wahrgenommen werden können“ (Tošić et al. 2009: 119) – und hierin bestand unser Anliegen.

Mittlerweile hat Morad die Leitung von ‚Syria on the Move‘ in Deutschland übernommen, aktuell konzipiert er gemeinsam mit Freunden weiterführende Workshops und Präsentationen im öffentlichen Raum. Weitere Workshops und Ausstellungen im Libanon, in Jordanien und Armenien sind geplant.

Literatur

Castro Varela, María do Mar/Heinemann, Alisha M. B. (2016): Mitleid, Paternalismus, Solidarität. In: Ziese, Maren/Gritschke, Caroline (Hg.): Geflüchtete und Kulturelle Bildung. Formate und Konzepte für ein neues Praxisfeld. Bielefeld: transcript, S. 51–65.

Flusser, Vilém (1991): Gesten. Versuch einer Phänomenologie. Frankfurt am Main: Bollmann.

Mehr als 3500 Angriffe auf Flüchtlinge. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 26.02.2017. Online: <http://www.faz.net/aktuell/politik/inland/fremdenhass-mehr-als-3500-angriffe-auf-fluechtlinge-14898430.html> [28.03.2018].

Micossé-Aikins, Sandrine/Sharifi, Bahareh (2016): Die Kolonialität der Willkommenskultur. In: Ziese, Maren/Gritschke, Caroline (Hg.): Geflüchtete und Kulturelle Bildung. Formate und Konzepte für ein neues Praxisfeld. Bielefeld: transcript, S. 75–85.

Mörsch, Carmen (2016): Refugees sind keine Zielgruppe. In: Ziese, Maren/Gritschke, Caroline (Hg.): Geflüchtete und Kulturelle Bildung. Formate und Konzepte für ein neues Praxisfeld. Bielefeld: transcript, S. 67–74.

PhotoVoice (Hg.) (2007): The PhotoVoice Manual. A Guide to Designing and Running Participatory Photography Projects. London: Eigenverlag.

PhotoVoice (Hg.) (2010): Therapeutic Photography. How Is Photography Therapeutic? Online: https://photovoice.org/methodologyseries/method_03/therapeuticphotography_outline.htm [28.03.2018].

Polanía, Felipe (2016): Die Gedächtnisarbeit mit Geflüchteten als Kampf um Gerechtigkeit. In: Ziese, Maren/Gritschke, Caroline (Hg.): Geflüchtete und Kulturelle Bildung. Formate und Konzepte für ein neues Praxisfeld. Bielefeld: transcript, S. 131–140.

Schmolling, Jan (2012): Fotografie in der Kulturellen Bildung. In: Bockhorst, Hildegard/Reinwand-Weiss, Vanessa-Isabelle/Zacharias, Wolfgang (Hg.): Handbuch Kulturelle Bildung. München: kopaed, S. 519–523.

Schmolling, Jan (2012/2013): Fotografie in der Kulturellen Bildung. Online: <https://www.kubi-online.de/artikel/fotografie-kulturellen-bildung> [28.03.2018].

Tošić, Jelena/Kroner, Gudrun/Binder, Susanne (2009): Anthropologische Flüchtlingsforschung. In: Six-Hohenbalken, Maria/Tošić, Jelena (Hg.): Anthropologie der Migration. Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Aspekte. Wien: Facultas, S. 110–126.

Zur Autorin

Anja Pietsch, geb. 1976, arbeitete als Fotografin und Journalistin in Deutschland und in der Region des Nahen Ostens; dort dokumentierte sie u. a. die Flüchtlingskrise für verschiedene Medien und humanitäre Organisationen. Als Mitbegründerin von SocialVisions e. V. setzt sie als Projektleiterin und Trainerin seit 2010 partizipative Foto- und Medienprojekte um. Sie interessiert sich besonders für Lernprozesse in nicht organisierter Form und für das Potenzial und den Einsatz der Fotografie in der Menschenrechts- und Friedensarbeit.

Kontakt: www.socialvisions.net

Zu den Bildstrecken. Diaspora im Blickfeld der Fotografie

Mit der Serie *Maliens de Paris* von Fatoumata Diabaté (S. 77–86), dem Projekt *Povratak u Zavičaj* von Marija Heinecke (S. 129–142) und den Fotografien aus dem Projekt ‚Syria on the Move‘ (S. 175–186) versammelt der vorliegende Band drei fotografische Bildstrecken, die sich in unterschiedlichen Zusammenhängen mit dem Thema ‚Diaspora‘ auseinandersetzen. Verbindungspunkte finden sich bei aller formalen und vom Herangehen bestimmten Unterschiedlichkeit in dem persönlichen Verhältnis zum Gegenstand, das die Fotografinnen und Fotografen eingenommen haben. Alle Bildstrecken entstanden und stehen im Kontext umfänglicherer fotografischer Projekte.

***Maliens de Paris* von Fatoumata Diabaté**

Die Serie *Maliens de Paris* (Malier in Paris) nahm Fatoumata Diabaté in den Jahren 2006 und 2008 in der Pariser Banlieue in Aubervilliers und Montreuil auf, mit dem ihre Arbeit auszeichnenden Interesse für Porträts und für soziale Verhältnisse, hier der malischen Diaspora. Fatoumata Diabaté wurde 1980 in Bamako, Mali, geboren. Ihre Ausbildung begann sie am dortigen Centre de Formation Audiovisuel Promo-Femmes. Als eine der ersten Frauen erhielt sie 2002 Zugang zum Cadre de Promotion pour la Formation en Photographie (CFP) de Bamako, der kanadisch gegründeten und von Pro Helvetia unterstützten Institution zur Förderung und Professionalisierung der Fotografie. Nach mehreren Workshops in Bern, Bordeaux, Dakar und am Schweizer Centre d’Enseignement Professionnel de Vevey (CEPV) arbeitete Fatoumata Diabaté von 2007 bis 2009 als technische Assistentin für Schwarz-Weiß-Fotografie im Fotolabor des CFP in Bamako. Fatoumata Diabaté wurde 2005 mit dem Preis Afrique en création der Association française d’action artistique (AFAA) und 2011 mit dem Preis der Blachère Stiftung ausgezeichnet. Seit 2013 betreibt Fatoumata Diabaté ihr *Studio Photo de la Rue*, mit dem sie in Anknüpfung an die Pioniere der malischen Fotografie (u. a. Malick Sidibé, Seydou Keïta) die Tradition des (mobilen) Fotostudios weiterentwickelt. In ihren Straßen-Fotostudios können sich die Kundinnen und Kunden in selbstgewählten Dekors und Accessoires aus dem Mali der 1950er und 1960er-Jahre von Fatoumata Diabaté fotografieren lassen, die sie in Pose bringt und sie mit Inszenierungen spielen lässt. Auf die Arbeit von Fatoumata Diabaté geht Marie-Hélène Gutberlet in ihrem Beitrag ein (S. 69–76). Die Webseite der Fotografin findet sich unter: www.fatoumatadiabate.com

***Povratak u Zavičaj* von Marija Heinecke**

Povratak u Zavičaj (Heimreise) ist der serbo-kroatische Titel eines fotografischen Buchprojekts, das Marija Heinecke 2011 als ihre Abschlussarbeit einreichte. Die Fotografin und Gestalterin wurde 1982 in Vareš, Bosnien und Herzegowina, geboren. Der Ausbruch des Krieges im ehemaligen Jugoslawien veranlasste ihre Familie 1993 zur Flucht. Infolge der Flucht verstreute sich die einstmalige Großfamilie auf lange Sicht, deren Mitglieder Marija Heinecke 2011 auf mehreren Reisen aufsuchte und in ihrer neuen Umgebung porträtierte. Marija Heinecke gestaltete mit dem Buch *Povratak u Zavičaj* durch fotografische Porträts der Familienmitglieder und ihrer Wohnräume ein buchstäbliches Familienalbum, in dessen Hintergrund sich die persönlichen Dimensionen von Flucht, Familie, kultureller Zugehörigkeit und Heimat zu einem überpersönlichen Bild zusammenfügen. Der Ästhetik des Fotoalbums folgen auch die vermischten Formate und Verfahren: Neben einer Spiegelreflexkamera setzte die Fotografin eine analoge Kleinbildkamera ein, Farbfotografien stehen mit Schwarz-Weiß-Aufnahmen zusammen. Unterschiedliche Personen, Leben und Orte finden in dieser formalen Diversität ihren Platz. Ein eigener Textbeitrag von Marija Heinecke (S. 123–128) gibt Einblicke in die Entstehung dieses Projekts. Ihre Webseite findet sich unter: www.marijaheinecke.de

Projekt ‚Syria on the Move‘

In dem partizipativen Fotoprojekt ‚Syria on the Move‘ des Vereins SocialVisions beschäftigten sich geflüchtete Jugendliche künstlerisch mit identitätsbezogenen Themen. Mit Fotokameras erkundeten sie ihre neue Heimat Potsdam. Mit ihren Bildern geben sie Einblicke in Alltag und Innenleben und verändern so die stereotype Darstellung von Geflüchteten.



Hassan Ghazal, geb. 1993, aus Damaskus: „Mit den Fotos wollte ich etwas über meine Situation erzählen und eine Verbindung zwischen Potsdam und meinen Erinnerungen an Syrien herstellen. Potsdam finde ich toll, aber ich vermisse meine Familie.“

Ibrahim Abdulwahed, geb. 1999, aus Damaskus: „Die Reise habe ich allein gemacht, meine Mutter und mein Vater sowie meine Schwestern sind noch in Damaskus. Mir gefällt Deutschland, besonders die Weihnachtsmärkte mag ich gerne, die erinnern mich an Syrien, wir haben viele Märkte dort.“

Mohammad Haman, geb. 2000, kommt aus Deraa: „Deraa ist der Ort im Süden, wo alles anfing, als 2011 Jugendliche Graffiti gegen Assad an die Mauern sprühten. Manchmal nennen mich die anderen Syrer deswegen auch ‚trouble maker‘.“

Mouhammad Archoukieh, geb. 1996, stammt aus Damaskus.

Ruba Barakat, geb. 1999, kommt aus der Provinz Idlib: „Ich lebe jetzt mit meinen Eltern und meinen Geschwistern in Potsdam. Ich vermisse Syrien sehr, vor allem meine Freunde und mein Dorf.“

Die ausgewählten Fotografien wurden mit digitalen Spiegelreflexkameras aufgenommen und waren im Juli 2016 Teil einer Ausstellung im Bildungsforum Potsdam. Den Rahmen dieses Fotoprojekts, das seinen Teilnehmerinnen und Teilnehmern auch fototechnische Grundlagen vermittelt, skizziert und reflektiert Anja Pietsch in ihrem Textbeitrag (S. 187–195). Die Webseite des Vereins SocialVisions findet sich unter: www.socialvisions.net

Abbildungsnachweise

S. 78: Tati. Aus der Serie *Paris*; © Fatoumata Diabaté 2006.

S. 79: Dans la cours du centre de loisir. Aus der Serie *Aubervilliers*; © Fatoumata Diabaté 2006.

S. 80: Magette. Aus der Serie *Paris*; © Fatoumata Diabaté 2006.

S. 81: Awa. Aus der Serie *Aubervilliers*; © Fatoumata Diabaté 2006.

S. 82: Amadou. Aus der Serie *Aubervilliers*; © Fatoumata Diabaté 2006.

S. 83: Ntata. Aus der Serie *Paris*; © Fatoumata Diabaté 2006.

S. 84: La cour du Foyer Bara, Montreuil; © Fatoumata Diabaté 2009.

S. 85: Ousmane et ses collègues à la Mairie d’Ivry; © Fatoumata Diabaté 2009.

S. 86: Le jardin de l’AFMM (Association des Femmes Maliennes de Montreuil) à Montreuil; © Fatoumata Diabaté 2009.

S. 132: Oma in ihrem kleinen Wohnzimmer. Sie hat zwei. Dieses hat sie am liebsten. Aus dem Projekt *Povratak u Zavičaj*; © Marija Heinecke 2011.

S. 133: Omas Telefon. Es ist ein ‚modernes‘. Aus dem Projekt *Povratak u Zavičaj*; © Marija Heinecke 2011.

- S. 134 (oben): Die Dächer von Milton. Aus dem Projekt *Povratak u Zavičaj*;
© Marija Heinecke 2011.
- S. 134 (unten): Omas Teppich bei Renata in Berlin. Aus dem Projekt *Povratak u Zavičaj*;
© Marija Heinecke 2011.
- S. 135: Auf dem Balkon im Altdorf. Aus dem Projekt *Povratak u Zavičaj*;
© Marija Heinecke 2011.
- S. 136 (oben): Tetka Ana und ihre Söhne. Aus dem Projekt *Povratak u Zavičaj*;
© Marija Heinecke 2011.
- S. 136 (unten): Ujko Božo erzählt. Aus dem Projekt *Povratak u Zavičaj*;
© Marija Heinecke 2011.
- S. 137: Meze – eine kroatische Vorspeise. Aus dem Projekt *Povratak u Zavičaj*;
© Marija Heinecke 2011.
- S. 138: Tetka Tereza telefoniert mit Mama. An der Wand sind ihre Selbstporträts.
Aus dem Projekt *Povratak u Zavičaj*; © Marija Heinecke 2011.
- S. 139: Alpenveilchen und Spitzendeckchen. Aus dem Projekt *Povratak u Zavičaj*;
© Marija Heinecke 2011.
- S. 140: Ujko Ivan. Aus dem Projekt *Povratak u Zavičaj*; © Marija Heinecke 2011.
- S. 141: Omas Küche. Aus dem Projekt *Povratak u Zavičaj*; © Marija Heinecke 2011.
- S. 142 (oben): Der Schornstein von Ujko Ivans Wohnzimmer. Ujko Ivan hatte auf seinem
Berg mehrere Scheunen und jede war ein Zimmer. Seine Wohnung war ein kleines Dorf.
Aus dem Projekt *Povratak u Zavičaj*; © Marija Heinecke 2011.
- S. 142 (unten): Majas Wohnung. Aus dem Projekt *Povratak u Zavičaj*;
© Marija Heinecke 2011.
- S. 143: Omas Hocker. Er ist in der Wohnung, seit ich geboren bin. Aus dem Projekt *Povratak
u Zavičaj*; © Marija Heinecke 2011.
- S. 144: Altes Bild von Ujko Božo. Aus dem Projekt *Povratak u Zavičaj*;
© Marija Heinecke 2011.
- S. 180/181: Selbstporträt; © Mouhammad Archoukieh | SocialVisions |
Syria on the Move 2016.
- S. 182/183: Abendessen in meiner WG; © Hassan Ghazal | SocialVisions |
Syria on the Move 2016.

S. 184/185: Am Nauener Tor; © Mohammad Haman | SocialVisions |
Syria on the Move 2016.

S. 186/187: Meine Ankunft in Europa; © Ibrahim Abdulwahed | SocialVisions |
Syria on the Move 2016.

S. 188/189: Mein Bruder macht Hausaufgaben; © Ruba Barakat | SocialVisions |
Syria on the Move 2016.

Umschlag: Omas Teppich bei Renata in Berlin. Aus dem Projekt *Povratak u Zavičaj*;
© Marija Heinecke 2011.

Nachruf auf Bernd Thum



Foto: Martina Thum und Anna Thum-Thysen

Am 16. Juni 2018 ist Prof. Dr. Bernd Thum verstorben. Durch sein vielfältiges Engagement, seine Schriften, Projekte und Publikationen leistete er einen wichtigen Beitrag zu einem wissenschaftlich fundierten interkulturellen Wissensaustausch und regte neue Vorhaben im Bereich einer interkulturell orientierten Kulturwissenschaft und der Auswärtigen Kultur- und Bildungspolitik (AKBP) an.

Bernd Thum promovierte 1968 an der Universität Heidelberg in Älterer Germanistik und habilitierte sich 1976 an der Universität Karlsruhe (TH) in Deutscher Philologie. Hier war er seit 1980 als Universitätsprofessor und von 1995 bis 2004 als Dekan der Fakultät für Geistes- und Sozialwissenschaften tätig. Als Gastprofessor lehrte er darüber hinaus in Italien, Österreich, Australien und in den USA. Bereits 1983 initiierte Bernd Thum die Einrichtung der Forschungsstelle Angewandte Kulturwissenschaft und war Mitglied der kollegialen Leitung des von ihm 1989 mitbegründeten Interfakultativen Instituts für Angewandte Kulturwissenschaft (IAK) an der Universität Karlsruhe (TH), heute das ZAK | Zentrum für Angewandte Kulturwissenschaft und Studium Generale am Karlsruher Institut für Technologie (KIT).

Bernd Thum war von 2007 bis 2013 Vorsitzender des Wissenschaftlichen Initiativkreises Kultur und Außenpolitik (WIKa) am ifa (Institut für Auslandsbeziehungen). 2013 wurde er in den wissenschaftlichen Beirat des ifa-Forschungsprogramms Kultur

und Außenpolitik berufen. Nach seiner Emeritierung 2010 baute er mit Unterstützung des ifa die Stiftung Wissensraum Europa – Mittelmeer (WEM) e. V. auf, die sich als Netzwerk und Plattform für einen kulturellen Dialog und (Wissens-)Austausch im euro-mediterranen Raum, insbesondere zwischen Europa und den südlichen Mittelmeerländern im Maghreb sowie den Ländern Subsahara-(Sahel-)Afrikas, versteht.

Bernd Thum war die Wahrung des kulturellen Erbes und dessen bewusste Wahrnehmung als eine zentrale Grundlage unseres Selbstverständnisses und Handelns ein besonderes Anliegen. Er war der festen Überzeugung, dass ein dynamisches Zusammenwirken von kulturspezifischen Wissens-elementen die Grundlage für eine kultur-geprägte und friedlich gesinnte Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens sein kann und deshalb nicht nur von gesamtgesellschaftlicher, sondern auch globaler Bedeutung ist. Er war zeit seines Lebens ein neugieriger, kritischer und aufgeschlossener Wissenschaftler, der nun eine große Lücke hinterlässt. Für seine Arbeit, seine Energie und Inspiration danken wir ihm sehr.

Der Wissenschaftliche Initiativkreis Kultur und Außenpolitik (WIKA)

Der WIKA wurde 2004 vom ifa (Institut für Auslandsbeziehungen) gegründet. Sein Ziel ist es, Außenkulturpolitik in Deutschland und Europa wissenschaftlich zu begleiten, im Dialog mit der Politik und den im Ausland tätigen Mittlerorganisationen Konzepte zu entwickeln sowie Vertreterinnen und Vertreter aus Hochschullehre, Forschung und Praxis zusammenzubringen, das Thema Außenkulturpolitik in Forschung und Lehre zu fördern und mehr Studierende an dieses Thema heranzuführen. Der WIKA ist ein Zusammenschluss von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern zahlreicher geistes- und sozialwissenschaftlicher Disziplinen, die sich mit Theorie und Praxis des Kulturaustauschs beschäftigen. Neben Hochschullehrerinnen und -lehrern engagieren sich insbesondere auch Nachwuchswissenschaftlerinnen und -wissenschaftler sowie Vertreter von Mittlerorganisationen der Auswärtigen Kulturpolitik im WIKA.

Die Mitgliedschaft im WIKA ist kostenlos und steht Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern, Studierenden sowie Privatpersonen offen, die sich in Theorie und/oder Praxis mit Themen Auswärtiger Kultur- und Bildungspolitik auseinandersetzen. Interessierte können die Mitgliedschaft im WIKA unkompliziert durch ein Schreiben an die WIKA-Geschäftsführung erklären.

Seit 2013 ist Prof. Dr. Caroline Y. Robertson-von Trotha vom ZAK | Zentrum für Angewandte Kulturwissenschaft und Studium Generale am Karlsruher Institut für Technologie (KIT) Vorsitzende des WIKA. Ihre Vorgänger in diesem Ehrenamt waren von 2007 bis 2013 Prof. Dr. Bernd Thum vom Institut für Germanistik des KIT und von 2004 bis 2007 der Gründungsvorsitzende Prof. Dr. Volker Rittberger vom Institut für Politikwissenschaft der Eberhard Karls Universität Tübingen.

Tagungen

Seit 2005 wurden in Kooperation mit unterschiedlichen Universitäten und Forschungseinrichtungen 14 WIKA-Workshops zu Themen der Auswärtigen Kultur- und Bildungspolitik (AKBP) veranstaltet. Aus einigen dieser Fachtagungen gingen Arbeitskreise und mit EU-Mitteln geförderte Konferenzreihen hervor. So wurde zum Beispiel der Arbeitskreis ‚Kultur und Kulturpolitik‘ in der DeGEval – Gesellschaft für

Evaluation e. V. in der Folge des WIKA-Workshops zur Evaluation gegründet und der Workshop ‚Die Union für das Mittelmeer‘ bildete den Auftakt für eine Konferenzreihe zu ‚Kultur und Entwicklung‘, die gemeinsam vom ifa, dem Goethe-Institut, der Deutschen Stiftung für internationale Entwicklung (DSE), der Deutschen Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ) und der Deutschen Welle (DW) durchgeführt und mit EFRE-Mitteln gefördert wurde.

Die Workshops des WIKA verstehen sich als Forum für den Dialog zwischen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern aus verschiedenen Disziplinen und Vertreterinnen und Vertretern der Praxis auf dem Gebiet der Auswärtigen Kultur- und Bildungspolitik. Besonderes Anliegen ist die Förderung des wissenschaftlichen Nachwuchses, seine Einbindung in den interdisziplinären Diskurs und die Vermittlung von Verbindungen zu relevanten Praxisfeldern. Darüber hinaus sollen verstärkt internationale Expertinnen und Experten aus Wissenschaft und Bildungspolitik mit ihrer spezifischen Perspektive zu Wort kommen.

Die Themen und Partner der zurückliegenden WIKA-Workshops waren:

- 2018: Models of Future Cultural Relations: Realities, Challenges, Visions / ZAK | Zentrum für Angewandte Kulturwissenschaft und Studium Generale am Karlsruher Institut für Technologie (KIT)
- 2017: Kultur: Umbruch – Aufbruch – Neuorientierung / ZAK | Zentrum für Angewandte Kulturwissenschaft und Studium Generale am Karlsruher Institut für Technologie (KIT)
- 2016: Diaspora – Netzwerke globaler Gemeinschaften II / ZAK | Zentrum für Angewandte Kulturwissenschaft und Studium Generale am Karlsruher Institut für Technologie (KIT)
- 2015: Diaspora – Netzwerke globaler Gemeinschaften / ZAK | Zentrum für Angewandte Kulturwissenschaft und Studium Generale am Karlsruher Institut für Technologie (KIT)
- 2014: Auswärtige Kultur- und Bildungspolitik in Europa zwischen Renationalisierung und Globalisierung / Landesvertretung Baden-Württembergs in Berlin, ZAK | Zentrum für Angewandte Kulturwissenschaft und Studium Generale am Karlsruher Institut für Technologie (KIT)
- 2013: Kulturelle Faktoren von Geopolitik / ZAK | Zentrum für Angewandte Kulturwissenschaft und Studium Generale am Karlsruher Institut für Technologie (KIT)

- 2012: Fort- und Weiterbildung für Akteure der Auswärtigen Kultur- und Bildungspolitik / MitteleuropaZentrum (MeZ) an der Technischen Universität Dresden
- 2011: Migration der Künste – Künste der Migration / Eberhard Karls Universität Tübingen
- 2010: Bildung, Kultur(en), Außenpolitik / Universität Bayreuth
- 2009: Die Union für das Mittelmeer: Kultur und Entwicklung von Rabat bis Helsinki? / Karlsruher Institut für Technologie (KIT), Universitätsclub Bonn e. V.
- 2008: Europäische Integration als Herausforderung Auswärtiger Kulturpolitik / Stiftung Universität Hildesheim
- 2007: Der Beitrag der Hochschulen zum euro-islamischen Dialog / Universität Karlsruhe (TH)
- 2006: Evaluation in der Auswärtigen Kulturpolitik / Centrum für Evaluation (CEval) der Universität des Saarlandes
- 2005: Kultur und Krisenprävention – Zum Stand der wissenschaftlichen Diskussion / Deutsches Institut für Entwicklungspolitik (DIE), Bonn

Neben den Workshops fanden bisher zehn Jahrestagungen des WIKa statt, auf denen die WIKa-Mitglieder den Vorsitzenden bzw. die Vorsitzende für drei Jahre wählen, über die weitere Entwicklung des WIKa und künftige Workshopthemen diskutieren und eigene Projekte vorstellen. So wurden beispielsweise Lehrmodule zur Auswärtigen Kulturpolitik, Konzepte für ein Online-Seminar mit dem Titel ‚Auswärtige Kultur- und Bildungspolitik – internationale Kulturbeziehungen‘ und eine ‚Virtuelle Landkarte euro-mediterraner Erinnerungsorte‘ präsentiert und es wurde über die Entstehung und Hintergründe einer Großen Anfrage zur AKBP im Deutschen Bundestag berichtet.

Zusätzlich zu den Workshops fanden 14 Master-/Doktoranden-Kolloquien des WIKa für junge Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler in Vorbereitung aktueller Abschlussarbeiten zu Themen der Auswärtigen Kultur- und Bildungspolitik statt. Die Nachwuchsforscher erhalten auf dem Kolloquium die Gelegenheit, ihre Projekte vorzustellen und in einem größeren Kreis, der mit wissenschaftlichen Fragestellungen Auswärtiger Kultur- und Bildungspolitik vertraut ist, zu diskutieren. Fast 90 Nachwuchswissenschaftlerinnen und Nachwuchswissenschaftler haben seit 2004 ihre Forschungsprojekte auf dem WIKa-Kolloquium, teilweise in aufeinanderfolgenden Jahren, präsentiert und zahlreiche Anregungen für ihre weitere Arbeit aus den Diskussionen mitgenommen.

Jubiläum zehn Jahre WIKA – aus diesem Anlass fanden vom 4. bis 6. Dezember 2014 in der Landesvertretung Baden-Württembergs beim Bund erstmals die WIKA-Jahrestagung, das Master-/Doktoranden-Kolloquium und der WIKA-Workshop gemeinsam in Berlin statt. Den Abschluss des Workshops bildete ein Streitgespräch zwischen der Schriftstellerin Tanja Dückers, dem Leiter der Abteilung Kultur und Kommunikation im Auswärtigen Amt Dr. Andreas Görgen und dem Direktor im Europäischen Auswärtigen Dienst Prof. Dr. Gerhard Sabathil zum Thema ‚Europa in der Zerreißprobe: Neue Wege der Zusammenarbeit nach innen und nach außen?‘.

Publikationen


Der WIKA hat bis heute 73 Informationsbriefe sowie eine Aufsatzsammlung unter dem Titel *Deutsche Hochschulen im Dialog mit der arabischen Welt* (2009) publiziert und gibt seit 2011 den WIKA-Report in der Reihe ifa-Edition Kultur und Außenpolitik heraus.

Mit dem WIKA-Report gibt es erstmals seit den 1960er-Jahren wieder ein Periodikum zum Dialog zwischen Forschung und Praxis in der Auswärtigen Kultur- und Bildungspolitik. Die erste Ausgabe des Reports ist im September 2013 unter dem Titel *Internationale Bildungsbeziehungen* erschienen und dokumentiert den WIKA-Workshop 2010 in Bayreuth. Band 2 beleuchtet *Kulturelle Faktoren der Geopolitik* und publiziert die Beiträge des WIKA-Workshops 2013 in Karlsruhe, während der hier vorliegende Band 3 unter dem Titel *Diaspora – Netzwerke globaler Gemeinschaften* die beiden gleichnamigen WIKA-Workshops aus den Jahren 2015 und 2016 weiterführend zusammenfasst.

Auch in den kommenden Jahren wird der WIKA seine Ziele verfolgen, durch Tagungen und Publikationen die Sichtbarkeit der Auswärtigen Kultur- und Bildungspolitik zu erhöhen, den wissenschaftlichen Nachwuchs an das Themenfeld Kultur und Außenpolitik heranzuführen, sein interdisziplinäres Netzwerk auszubauen und eine Brückenfunktion zwischen kultureller Praxis, Politik, Medien und Wissenschaft wahrzunehmen.

Gudrun Czekalla

Geschäftsführerin des WIKA und Leiterin der ifa-Bibliothek



Menschen gemeinsamer Herkunft, die verstreut über verschiedene Staaten leben und miteinander im Austausch stehen, sind Inbegriffe gelebter Transnationalität. Als Diasporagemeinschaften bilden sie globale Netzwerke auf der Basis starker persönlicher Bindungen und tradierter Wertesysteme. So konstituieren sich kulturelle Identitäten, Kulturtransfer und internationale Beziehungen.

Interdisziplinäre Beiträge aus Wissenschaft und Kulturarbeit bündeln, fotografisch gestützt, die Inhalte zweier WIKA-Workshops anhand der Fragen: Wie können Diasporagemeinschaften als kulturelle Vermittler wirken? Welchen Schwierigkeiten sind sie ausgesetzt? Und wo liegen Potenziale und Risiken für die Außenkulturpolitik?

ifa Institut für
Auslandsbeziehungen

ZAK Zentrum für Angewandte Kulturwissenschaft
und Studium Generale
Karlsruher Institut für Technologie (KIT)

