



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Religion im Zusammenhang mit Prozessen der
Migration, Diaspora und des Transnationalismus.
Fallbeispiel: Ar-Rasheed, Nigeria Islamic Forum

Verfasserin

Selma Mujić

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 307

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Kultur- und Sozialanthropologie

Betreuerin / Betreuer:

Dr. Johann Heiss

Inhaltsverzeichnis

1	EINLEITUNG – GEGENWÄRTIGE MIGRATION	1
2	DIASPORA	4
2.1	URSPRÜNGLICHE DEFINITION.....	4
2.2	AFRIKANISCHE DIASPORA.....	5
2.3	POPULARISIERUNG DES BEGRIFFS	7
2.4	DIASPORADefinitionen	12
2.5	ETHNISCHE VS. DIASPORAGEMEINSCHAFTEN.....	17
2.6	DIASPORA ALS EINHEIT	19
2.7	DIE ZEITLICHE KOMPONENTE.....	22
2.8	MOBILISIERUNG UND POLITISIERUNG VON DIASPOREN.....	23
2.9	DIASPORA – GLOBALISIERUNG – NATIONALSTAAT.....	25
2.10	SCHLUSSBETRACHTUNG DIASPORA.....	28
3	TRANSNATIONALISMUS	30
3.1	DAS KONZEPT	30
3.2	TYPOLISIERUNGSVERSUCHE	33
3.3	TRANSNATIONALISMUS ALS NEUES PHÄNOMEN?	35
3.4	„TRANS-LOKALISIERUNG“ VON TRANSNATIONALISMUS.....	37
3.5	HEGEMONIEN UND HANDLUNGSSPIELRÄUME	38
3.6	TRANSNATIONALE IDENTITÄTEN.....	39
3.7	TRANSNATIONALISMUS UND INTEGRATION	41
3.8	ROLLE DES STAATES BEI DER HERSTELLUNG TRANSNATIONALER MIGRATIONSFELDER.....	42
3.9	SCHLUSSBETRACHTUNG TRANSNATIONALISMUS	44
4	ZUSAMMENFÜHRUNG: DIASPORA, TRANSNATIONALISMUS UND GLOBALISIERUNG..	46
5	RELIGION UND RELIGIÖSE TRANSFORMATION IM ZUSAMMENHANG MIT PROZESSEN DER MIGRATION, GLOBALISIERUNG, DIASPORA UND DES TRANSNATIONALISMUS.....	49
5.1	RELIGION IN DER MIGRATION	49
5.2	RELIGION UND DIASPORA	49
5.3	RELIGION IN DER DIASPORA ODER DIASPORA-RELIGION?.....	51
5.4	DIASPORISCHE TRANSFORMATIONSPROZESSE	53
5.5	RELIGION UND TRANSNATIONALISMUS	55
5.6	TRANSNATIONALE RELIGIÖSE ORGANISATIONSFORMEN	57
5.7	TRANSNATIONALE RELIGIÖSE ZUGEHÖRIGKEIT	60
5.8	TRANSNATIONALER UND GLOBALER RELIGIÖSER WANDEL.....	62
5.9	TRANSNATIONALE RELIGIONSFORSCHUNG	63
5.10	SCHLUSSBETRACHTUNG RELIGION UND MIGRATION	64
	EXKURS: MEIN ZUGANG ZU DIASPORA UND TRANSNATIONALISMUS	66
6	MUSLIME IN DER MIGRATION. FALLBEISPIEL: AR-RASHEED, NIGERIA ISLAMIC FORUM	69
6.1	GLOBALER, DIASPORISCHER UND TRANSNATIONALER ISLAM	69
6.2	AR-RASHEED, NIGERIA ISLAMIC FORUM.....	71
6.3	GESCHICHTE UND ORGANISATION.....	74
6.4	RELIGIÖSES ANGEBOT	81
6.5	GESCHLECHTERVERHÄLTNISSE	86
6.6	IDENTITÄT – ZUGEHÖRIGKEIT – GEMEINSCHAFT	89
6.7	LOKALE EINBINDUNG UND AUSGRENZUNGSMECHANISMEN.....	94
6.8	BEZIEHUNG ZU ANDEREN MUSLIMEN IN WIEN	99
6.9	UNIVERSALISIERUNG UND GLOBALISIERUNG RELIGIÖSER IDENTITÄTEN	104
6.10	TRENNUNG ZWISCHEN RELIGION UND „KULTUR“	108
6.11	TRANSFORMATION SELF-PERCEIVED	111
6.12	TRANSNATIONALE BEZIEHUNGEN	116
6.13	DIE ZWEITE GENERATION	122
7	CONCLUSIO	125
	QUELLENVERZEICHNIS	131
	APPENDIX.....	136

1 Einleitung – Gegenwärtige Migration

Die Migration „ethnischer“, nationaler oder religiöser Gruppen ist nicht neu. „As an ubiquitous [sic!] phenomenon, travel, re-settlement and becoming established in culturally foreign lands is a well known fact and phenomenon in the history of religions and peoples“ (Baumann 2000: 314). Im Gegensatz zu früheren Perioden werden gegenwärtige Migrationsflüsse durch die Bedingungen der Globalisierung mitstrukturiert. Die Weiterentwicklungen in Bereichen der Kommunikations- und Transporttechnologien, die den Austausch von Informationen, Ideen, Kapital, Gütern und Menschen günstiger und schneller denn je gestalten, haben zum Wandel der Migrationsmuster beigetragen und prägen den Charakter der „neuen Migration“ (Glick Schiller et al. 1997: 91). Telefon, Internet, Fernsehen und Flugreisen vereinfachen für die heutigen MigrantInnen erheblich den Kontakt und die Aufrechterhaltung von Bindungen mit ihrer ursprünglichen „Heimat“. Migration wiederum dient als wichtiger Kanal für den globalen Fluss von Kapital, Gütern und Ideen. Demnach gilt es, die heutigen Migrationsprozesse als globale und wandelbare Phänomene zu betrachten. Sie werden ebenso durch die Bedingungen der Herkunfts- wie auch der Niederlassungsländer mitbestimmt und verändern auch diese selbst. Da derart globale und globalisierte Migrationsphänomene mitunter auch die Autonomie der Nationalstaaten untergraben oder zumindest in Frage stellen, reagieren Nationalstaaten darauf beispielsweise mit Einreiseregulierungen.¹

In der Auseinandersetzung mit migrantischen, globalen, diasporischen und transnationalen Gemeinschaften geht es um die Dynamik von Gemeinschaften und Identitäten in „über-lokalen“ Kontexten.² Soziale Organisation, Identität, Religion, Wirtschaft und Politik lösen sich zunehmend von Lokalitäten. Das soziale, religiöse, ökonomische und politische Leben der TransmigrantInnen transzendiert nationalstaatliche Grenzen und wird „deterritorialisert“ (vgl. Levitt 2001: 3; Kearney 1995: 525).

„Migration“ und „Minderheitenstatus“, „Diaspora“ und „Transnationalismus“ sind Konzepte, die häufig synonym verwendet werden. Obwohl diese Kategorien viele Ähnlichkeiten und Überschneidungsfelder aufweisen, muss, um diese Begriffe für die wissenschaftliche

¹ Zur heutigen Migration im Zusammenhang mit Prozessen der Globalisierung siehe z.B. Glick Schiller et al. 1997: 87, 92, 103; Vertovec und Cohen 1999: XIIIff.; Tölölyan 2007: 652, Baumann 2000: 314f.; Smart 1999: 422; van der Veer 2001: 3, um nur eine Auswahl zu nennen.

² Solche Kontexte und Einflüsse bezeichnet z.B. Kearney als „nonlocal“ (1995: 520), zur „Lokalisierung“ dieser Phänomene siehe weiter unten.

Auseinandersetzung anwendbar zu machen, ein höheres Ausmaß an terminologischer Klarheit geschaffen werden. In diesem Sinne werden im ersten theoretischen Teil dieser Arbeit einige Typologierungsversuche von „Diaspora“ und „Transnationalismus“ im Zusammenhang mit heutigen Migrationsprozessen behandelt. Angemerkt sei an dieser Stelle, dass im Rahmen dieser Arbeit kein Überblick über die gesamte Begriffs- und Theorie-Diskussion in den Sozialwissenschaften rund um das Diaspora- und Transnationalismuskonzept geboten werden kann.

Zunächst widmen wir uns der Geschichte des Diasporabegriffs, der immer wieder Veränderungsprozesse in seiner Bedeutung durchlief, und der Entwicklung des Feldes der Diasporastudien. Näher betrachtet werden jene Elemente, die eine Diaspora ausmachen, sie von anderen migrantischen Phänomenen und Gemeinschaften abgrenzen und somit eine Diasporadefinition, wenn auch keine fixe, ermöglichen. Außerdem geht es um die Mobilisierung und Politisierung von Diasporen und diasporischen Identitäten. Sodann befassen wir uns mit der Frage, wie sich zunehmende Mobilität im „Zeitalter der Globalisierung“ auf diasporische Formationen, Nationalstaaten und ihre Grenzen auswirkt.

Im nächsten Kapitel soll anhand der Analyse unterschiedlicher Publikationen ein allgemeiner Überblick über den Transnationalismus-Ansatz und die Transnationalismusdebatte gegeben werden. Zunächst wird das Konzept vorgestellt und sein Anwendungsbereich beleuchtet. Anschließend wird der Frage nachgegangen, ob transnationale Aktivitäten neue Phänomene darstellen, die sich von vorangegangenen unterscheiden und somit der Anwendung des Transnationalismus-Begriffs ihre Berechtigung geben. In welcher Beziehung stehen Transnationalismus, Kapitalismus und „Globalisierung“ zueinander? Außerdem wird es um die „Trans-Lokalisierung“ von Transnationalismus und die Einbettung transnationaler Praktiken in hegemoniale Strukturen gehen. Im darauf folgenden Kapitel widmen wir uns der Entwicklung komplexer transnationaler Identitäten, um danach die möglichen Implikationen transnationaler Praktiken in Prozessen der Integration auszuführen. Schließlich werden die Rolle des Staates bei der Herstellung und Aufrechterhaltung transnationaler Migrationsfelder sowie der Einfluss transnationaler Aktivitäten auf die Herkunftsgesellschaften behandelt.

Schließlich werden Diaspora und Transnationalismus einander gegenübergestellt und dabei ihre Unterschiede und Ähnlichkeiten beleuchtet.

Überleitend zur Praxis beschäftige ich mich im fünften Kapitel mit Religion im Zusammenhang mit Prozessen der Migration, Globalisierung, Diaspora und des

Transnationalismus. Hier geht es um die Fragen, welche Rolle Religion in der Migration bzw. Diaspora einnimmt, wie Diasporabildung und die Herausbildung diasporischer und transnationaler Identitäten und Zugehörigkeiten durch Religion beeinflusst werden und welche Auswirkungen das Leben in der Migration/Diaspora auf Religion und religiöse Transformation hat. Lässt sich von „Diaspora-Religion“ sprechen?

Im anschließenden Exkurskapitel beleuchte ich meinen eigenen Zugang und meine Positionierung innerhalb des Feldes.

Anhand des Fallbeispiels der Moscheegemeinde „Ar-Rasheed, Nigeria Islamic Forum“ folgt im praktischen Teil der Arbeit die Auseinandersetzung mit globalem, migrantischem, diasporischem und transnationalem Islam. Entlang welcher Identitäts- und Zugehörigkeitslinien formt sich die Gemeinschaft? Außerdem interessiert mich hier, wie sich „afrikanische MuslimInnen“ in Wien Räume schaffen, wie sie sich in den multiplen Räumen bewegen und wie sie sich in ein diasporisches *setting* einbetten. Neben der lokalen Einbindung befasse ich mich auch mit transnationalen Beziehungen und Aktivitäten und betrachte, wie die Menschen Bindungen zu den Herkunftsländern aufrechterhalten. Abschließend und als Zusammenführung zwischen Theorie und Praxis gehe ich der Frage nach, ob sich denn die Gemeinschaft als „diasporisch“ bzw. „transnational“ definieren lässt.

2 Diaspora

2.1 Ursprüngliche Definition

Der Begriff Diaspora leitet sich von *diaspeirein*, der griechischen Bezeichnung für verstreuen, aussäen oder verbreiten, ab. Ursprünglich meinte der Terminus ausschließlich die weltweite Verstreuung der Juden. Im Falle der Armenier und Griechen lässt sich von weiteren „klassischen“ Diasporen sprechen. Der Begriff wurde also zunächst nur in Zusammenhang mit diesen drei Gruppen gebraucht.³

Ausgehend von der Jüdischen⁴ wurde Diaspora als eine soziale Formation, die durch katastrophale Gewalt oder erzwungene Vertreibung aus einem *homeland*⁵ erzeugt wurde, verstanden. Die Diasporadefinition und Charakterisierung war eng an die jüdische Tradition geknüpft, die Cohen vereinfacht „victim diaspora tradition“ (1996: 508) nennt. Folgende Elemente waren bestimmend, um eine Gemeinschaft als Diaspora zu definieren: katastrophaler Ursprung, unfreiwillige Verstreuung aus dem *homeland*, Zwang, Gewalt, Trauma, Trauer, Leid, Enteignung, Entwurzelung, Verlust, Isolation, unsicheres Dasein in einer fremden Umgebung, Unterdrückung, Gefangenschaft, Exil, Babylon, sowie Hilf- und Machtlosigkeit (vgl. Tölölyan 1996: 11ff., 2007: 648; Cohen 1996: 507f., 2008: 21ff.).

Nach Cohen (1996) gibt es zumindest vier weitere Gruppen, die diese Tradition und eine ähnlich traumatische Geschichte, die zu ihrer Verstreuung führte, teilen. Konstituierende Elemente bei der Herausbildung dieser Diasporen waren der Sklavenhandel für die Afrikanische, der Genozid für die Armenische⁶, die Große Hungersnot für die Irische und die Staatsgründung Israels und die „Heimkehr“ der Jüdischen Diaspora für die Palästinensische Diaspora. Allen fünf ist eine bestimmte Färbung gemein: sie waren von ihrem Ursprung an „victim diasporas“ (vgl. S. 512f.).

Dem unfreiwilligen Verlassen der Heimat folgte die Wiederansiedlung in „fremden“ Aufnahmegesellschaften, in welchen die Gemeinschaft ihren Fortbestand zu sichern

³ Zur Geschichte des Begriffs siehe u.a. Baumann 2000: 315ff.; Tölölyan 1996: 3, 10f., 2007: 648, 2012: 5; Cohen 1996: 507f.; Zips 2003: 29; Mayrhofer 2003: 53.

⁴ Die einzelnen Diasporen (etwa die *Jüdische*, *Armenische* oder *Afrikanische Diaspora*) werden hier als Eigennamen verstanden und deshalb groß geschrieben.

⁵ In dieser Arbeit werden die Begriffe „home“, „homeland“ und „hostland“ aus der englischsprachigen Literatur übernommen und kursiv geschrieben. Auf die Problematik der Begriffe „Herkunftsland“ und v.a. „Heimat“ im deutschen Sprachgebrauch kann hier nicht näher eingegangen werden.

⁶ „Though the origins of the Armenian diaspora were in commerce and trade, the Armenians took on the appearance of a victim diaspora following the massacres of the late nineteenth century and the deportations of 1915–16 [...]“ (Cohen 1996: 512).

versuchte, „by generations of survival as a distinct community that worked hard to maintain its old identity or to create new ones that sustained its difference from the host society“ (Tölölyan 2007: 648). Viele lebten in prekären Verhältnissen, „diasporicity could mean second-class citizenship“ (Tölölyan 2012: 5). Diasporen wurden als Gruppen definiert, die bereits im Herkunftsland eine einzige klar definierte, homogene, distinktive und abgegrenzte Identität besitzen. Bestrebt, ein kollektives Gedächtnis zu fördern und Grenzen der Gemeinschaft festzulegen, leisten Diasporen Widerstand gegen (vollkommene) Assimilierung aus eigenem Willen oder dem Unwillen der *hostlands* sie zu assimilieren, oder beides, und sind zudem um Selbstrepräsentation bemüht. Die traditionellen Diasporen zeichneten sich des Weiteren dadurch aus, dass sie versuchten Kontakt, Kommunikation und Bindungen zum *homeland* oder auch zu „verwandten“ Gemeinschaften in anderen Ländern aufrecht zu erhalten. Das klassische, durch die jüdische Geschichte gefärbte Paradigma geht außerdem auch von einem Wunsch nach Rückkehr in die ursprüngliche Heimat aus, der aber mehr ritueller und rhetorischer Natur war und wenn, dann nur individuell in die Tat umgesetzt wurde (vgl. Tölölyan 1996: 3, 13f., 2007: 648, 2012: 5).

Diaspora, die aus einer Katastrophe resultiert und sich durch kollektives Leidenstrauma, Erinnerungsarbeit, Gedenken und Trauer kennzeichnet, sollte von durch ökonomische Gründe stimulierte Migration unterschieden werden, wobei auch hier die Nostalgie groß sein kann, jedoch nicht Trauer und traumatische Erinnerungen (vgl. Tölölyan 2007: 649).

Robin Cohen räumt ein, „while no enduring diaspora endures merely through such memory, still much of its life can be organized around commemorative functions and discourses and practices that take the wound as their starting point“ (Cohen bei Tölölyan 2012: 9).

Eine jüdisch-zentrierte Definition war seit dem zweiten Jahrhundert bis zu den 1960er Jahren vorherrschend und schloss andere Gemeinschaften aus (vgl. Tölölyan 1996: 12).

2.2 Afrikanische Diaspora

Zu einer Ausweitung, Generalisierung und Dekontextualisierung des Diasporabegriffs über seine ursprüngliche Bedeutung hinaus kam es zuerst innerhalb der Afrikastudien, verstärkt v.a. seit Mitte der 1960er Jahre, nachdem George Shepperson 1964/1965⁷ auf einer

⁷ Einmal schreibt Tölölyan 1965 (2007: 648), einmal 1964 (2012: 6).

panafrikanischen Konferenz in Dar es Salaam meinte, dass Menschen Afrikanischen Ursprungs eine Diaspora konstituieren würden. In ihrer Entstehung war die Afrikanische Diaspora durch massiven Zwang – erzwungene Verstreuung von AfrikanerInnen durch den Sklavenhandel – gekennzeichnet. „[T]heir departure from their homeland was coerced, their suffering indisputable and massive, and their continuing distinctness as a community was perpetuated by racism“ (Tölölyan 2007: 648). Der Terminus und das Konzept der „African diaspora“ entstand Mitte der 1970er als ein Aspekt Afrikanischer Geschichte und der Afrikastudien und hat sich heute in universitären Diskursen unterschiedlicher Disziplinen festgesetzt. Prozesse der Dekolonisierung und politischen Emanzipierung von AfrikanerInnen in Afrika und in der „Neuen Welt“, Auflehnung Afrikanischer Denker gegen Rassismus und Diskriminierung sowie die Hinterfragung von Machtbeziehungen trugen entscheidend zur Popularisierung des Begriffs bei (vgl. Baumann 2000: 313, 320ff.; Tölölyan 1996: 12, 2007: 648, 2012: 6; Mayrhofer 2003: 53).

Seit Mitte der 1970er erschienen viele Werke mit „African diaspora“ oder „Black diaspora“ im Titel.⁸ Im Rahmen seiner quantitativen Analyse über die Verwendung von „Diaspora“ in Buchtiteln kommt Phil Cohen zu folgendem Schluss: „Black and Jewish history or culture are overwhelmingly dominant as the point of reference for diaspora studies“ (1998: 3 zitiert nach Baumann 2000: 322), und weiter: „the Jewish diaspora has in the last twenty years become effectively Africanised“ (1998: 7 zitiert nach ebd.).⁹

„Long established ‘Black communities’ outside the African continent became renamed as diasporas“ (Baumann 2000: 322). Einheit wurde konstruiert, „a mythical relation of all overseas ‘Blacks’ with an idealized ‘Africa’ arose“ (ebd.).

Einhergehend mit einem wachsenden Interesse der „Afrikaner“/„Schwarzen“ der „Neuen Welt“ an Afrika gewann auch der Rückkehrgedanke an Auftrieb, trotz konkreter Forderungen nach Repatriierung von Blyden über Garvey bis zu Rastafari jedoch meist in Gestalt einer psychischen Rückbesinnung.¹⁰

Die Komplexität des Diasporabegriffs offenbart sich umso deutlicher in dem Terminus und dem Konzept der *African Diaspora* oder *Black Diaspora*, die sich durch Heterogenität und

⁸ Hierzu siehe Online-Bibliographie „Diasporas and Transnational Communities: a Bibliographical and Study Guide“, <http://www.transcomm.ox.ac.uk/wwwroot/bibliogr.htm> [letzter Zugriff: 28.8.2012]

⁹ *Babylon* wurde als Sinnbild für das erlebte Leid aus dem Jüdischen auf den Afrikanischen Kontext übertragen (vgl. Cohen 1996: 508).

¹⁰ Die Besiedlung Sierra Leones und Liberias stellen tatsächliche „Rückkehrprojekte“ dar. In diesem Zusammenhang erscheint es besonders wichtig, zwischen „freiwilliger“ Repatriierung und „unfreiwilliger“ Abschiebung zu differenzieren.

Vielfältigkeit ihrer Angehörigen und der unterschiedlichen Diasporagemeinschaften auszeichnet.

Die Annahme homogener Identitäten von Diasporagruppen übersieht die Möglichkeit, dass „quite loosely related populations possessed of many different, locally circumscribed identities in their homelands, but regarded as “one” in the hostland, can be turned into a diaspora by the gaze of that hostland“ (Tölölyan 1996: 13). Das geschah im Falle der AfrikanerInnen, die aus unterschiedlichen Gebieten und Kulturen zunächst verschleppt wurden und dann aus unterschiedlichen Gründen migrierten. „Slavery and racism, oppression and exclusion turned them into and maintained them as an African diaspora which today is immensely heterogeneous yet recognizable as “one” in certain discursive contexts and for certain political purposes“ (ebd.). Die Situation der Afro-AmerikanerInnen in den USA war schon von Beginn an eine einzigartige (vgl. ebd. 23).

In cases such as that of African slaves in America, even when homeland languages and kin ties are lost and religious and social practices survive in fragments, the discriminatory treatment suffices to sustain an ethnoracial community that can be reimbued with notions of diasporicity. (Tölölyan 2007: 650, Fußnote 11)

Die Formulierung einer gemeinsamen Kultur aller Schwarzen weltweit und einer Einheit der Afrikanischen Diaspora dient als Wegbereiter für die Formierung politischer und „kultureller“ Bewegungen (vgl. Brubaker 2005: 12: Fußnote 27, S. 15).

2.3 Popularisierung des Begriffs

Seit den 1970er Jahren kam es zu einer nochmaligen Ausweitung des Begriffs auch auf andere, außerhalb ihrer ursprünglichen „Heimat“ oder dem *homeland* der Vorfahren lebenden Gemeinschaften. Der Terminus wurde im Laufe der Zeit immer häufiger und wird auch heute dazu gebraucht, um nahezu alle migrantischen, „de-territorialisierten“ und „transnationalen“ Gruppen und Prozesse der Verstreuung zu benennen. Zuvor noch als „Exilgemeinschaften“ oder „ethnische Minderheiten“ bezeichnete Gemeinschaften wurden nun zu Diasporen. Heute gibt es viele national, kulturell oder religiös konstituierte Gemeinschaften, die den Diasporabegriff anwenden, um sich selbst zu beschreiben, oder andere, z.B. Gelehrte, die dies tun. Einst also nur im Kontext jüdischer Geschichte verwendet, ist „Diaspora“ im akademischen Diskurs des späten 20. Jahrhunderts zu einem Modebegriff avanciert, die Diasporastudien blühen. Die Kategorie und das Konzept von Diaspora wurden von

unterschiedlichen Disziplinen der Human- und Sozialwissenschaften aufgegriffen, das Feld der Diasporastudien ist heute also ein multidisziplinäres (vgl. Tölölyan 1996: 3, 2007: 648f., 2012: 4; Baumann 2000: 313, 322, 325; Vertovec 1998 in Vertovec und Cohen 1999: XVI; Levitt 2001: 3).

In „The “diaspora” diaspora“ (2005) kritisiert Rogers Brubaker den rapiden Anstieg der Diasporastudien, die vermehrte Verwendung des Begriffs in vielen disziplinären Diskursen und den Zuwachs an Gruppen, die jetzt als Diasporen bezeichnet werden – von Cohens „victim diaspora“ bis hin zu allen verstreuten Gruppen.¹¹ Diese Ausweitung und „Verstreuung“ des Wortes und seiner Bedeutung resultiert nach Brubaker in einer „„diaspora“ diaspora“. *Diaspora* ist seit den 1970er Jahren zu einem Schlüsselwort von Publikationen geworden. Das Journal *Diaspora: a journal of transnational studies* sieht er als Hauptantriebskraft dieser akademischen Auseinandersetzung mit Diaspora (vgl. Brubaker 2005: 1ff.; Tölölyan 2012: 4).

Im einleitenden Aufsatz der ersten Ausgabe von *Diaspora* 1991 schrieb der Herausgeber Khachig Tölölyan:

We use ‘diaspora’ provisionally to indicate our belief that the term that once described Jewish, Greek, and Armenian dispersion now shares meanings with a larger semantic domain that includes words like immigrant, expatriate, refugee, guestworker, exile community, overseas community, ethnic community. (S. 4)

Durch die Anwendung des Begriffs auf eine Vielzahl an Phänomenen und seine Popularisierung wurden seine Grenzen immer unschärfer und es wurde weniger klar, was Diasporen definiert und zu einer eigenen Kategorie macht. Zwischen den vielfältigen migrantischen Gruppen findet sich kaum Unterscheidung.

[Diaspora] is in danger of becoming a promiscuously capacious category that is taken to include all the adjacent phenomena to which it is linked but from which it actually differs in ways that are constitutive, that in fact make a viable definition of diaspora possible. (Tölölyan 1996: 8)

Die Diasporakategorie läuft also Gefahr bis zur Bedeutungslosigkeit und Unbrauchbarkeit ausgedehnt zu werden, wie auch Brubaker (2005) kritisch anmerkt: „If everyone is diasporic, then no one is distinctively so. The term loses its discriminating power – its ability to pick out phenomena, to make distinctions. The universalization of diaspora, paradoxically, means the disappearance of diaspora“ (S. 3). Zwecks terminologischer und konzeptueller Klarheit ist es

¹¹ Ausweitung von Cohens *victim diaspora* zum Konzept der *trading diaspora*, auf Gruppen, die sich an Politik der Heimatländer beteiligen, auf Arbeitsmigranten, die Bindungen zum homeland aufrechterhalten, auf „linguistische“ Gruppen, auf globale religiöse „Gemeinschaften“, auf migrantische Gruppen, selbst wenn sie großteils assimiliert sind, Diasporen als Resultat der „migration of borders over people“, auf „ethnokulturelle“ oder länderspezifische Gruppen, auf Gruppen, die gleiche Interessen, Ideologien oder politische Einstellungen teilen (vgl. Brubaker 2005: 2f.).

notwendig Grenzen unserer Kategorien und Begriffe zu definieren und näher zu spezifizieren, was Diaspora von Migration unterscheidet (vgl. Baumann 2000: 325f.; Brubaker 2005: 3; Tölölyan 2007: 648f., 2012: 5, 12; Butler 2001: 189).

Gerade weil der Diasporabegriff heute auf unterschiedliche Kontexte und Gruppen angewandt wird und weil das Diasporadasein auch kreative und bereichernde Erfahrungen beinhaltet, sei es aus Cohens Sicht wichtig, die „victim tradition“, die den Kern einer jeden Definition des Konzeptes darstellt, zu transzendieren. Die frühere Bedeutung des Begriffs wurde verändert, ausgeweitet und angepasst, um neue Gemeinschaften zu beschreiben. Tatsache ist: Wortbedeutungen verändern sich. *Diaspora* lässt sich nicht für immer auf eine einzige klare Definition festlegen, genauso wenig, wie sich auf alle Zeit gültig bestimmen lässt, welche Gemeinschaft eine Diaspora ist und welche nicht. Das Feld wird im Laufe der Zeit definiert und verändert. Die Übertragung des Terminus auf andere Bereiche wirkt transformativ. Tölölyan benennt sechs verwandte und einander überschneidende Konzepte, die die Debatte strukturiert, aber manchmal auch zur terminologischen Verwirrung beigetragen haben: Diaspora, Ethnizität, Nationalismus, Transnationalismus, Globalisierung und Postkolonialismus – diese seien „mobile and protean terms that slip and slide against each other“ (Tölölyan 1996: 8). Der Begriff ist in seiner Bedeutung nicht unabhängig von anderen Begriffen: „since the late 1960s, ‘diaspora’ has come to mean what it does in its imbrication with the terms transnationalism, globalization, migrancy, ethnicity, exile, the post-colonial and the nation“ (Tölölyan 2012: 4). Aus dem Aufeinandertreffen und Verbinden des Diasporabegriffs mit Transnationalismus etwa ergeben sich sowohl Probleme als auch neue „diasporische“ Bedeutungen (vgl. Tölölyan 1996: 3, 8, 10, 2012: 4; Video Tölölyan; Cohen 1996: 513f.).

Der aktuelle Diskurs der Diasporastudien ist nach Tölölyan gekennzeichnet durch Uneinigkeit bei der Verwendung seiner Schlüsselkonzepte und Begriffe, wie etwa „diaspora and dispersion, ethnic and diasporic, transnational and global, mobility and sedentariness, network and node, local and global“ (2007: 654). 2012 spricht Tölölyan in diesem Zusammenhang von binären Begriffspaaren und unterscheidet zwischen (wieder) Verstreuung und Diaspora, den subjektiven und den objektiven Aspekten diasporischer Erfahrungen, zwischen *home* und *homeland*, den politischen Rollen der Diasporen und der Herkunftsländer, Identität und Identifikation und zwischen der emischen „study of diaspora“ und den etischen *diaspora studies* (vgl. S. 2, 5, 11f.). Hier wird auf einige dieser Punkte eingegangen.

Der wissenschaftliche Diskurs zu Migration und unterschiedlichen „Verstreungsphänomenen“ hat sich hin zu Diaspora verschoben, was in einem steigenden Zusammenfall der Unterscheidung zwischen *diaspora* und *dispersion* mündete (vgl. Tölölyan 1996: 4, 2007: 648).

If I were establishing the journal now, its subtitle might be ‘a journal of dispersion studies.’ ‘Dispersion’ is the more general and inclusive term, whereas ‘diaspora’ is merely one of several kinds of dispersion so that, in a curious reversal, it has become a synecdoche, the part – diaspora – standing for the whole. (Tölölyan 2012: 5)

Es gibt viele andere Formen von Mobilität und Verstreuung – wie etwa Migration zu Ausbildungs-, Arbeits-, Niederlassungszwecken, Händler, mobile Arbeitskräfte, Flüchtlinge, Asylanten, usw. „Some eventually return home, many are assimilated, and the remainder may become consolidated into diaspora communities“ (ebd.).

Tölölyan fragt, wie und warum „Diaspora“, ein Begriff, der zuvor mit Verlust, Entwurzelung und Machtlosigkeit assoziiert war, im späten 20. Jahrhundert so populär wurde und nun durch Wissenschaftler, Künstler und Intellektuelle synonym angewendet wird, um unterschiedliche Verstreungsphänomene zu beschreiben (vgl. 1996: 3, 9f., 2012: 5).

Die Verlagerung des Diasporabegriffs auf alle anderen Verstreungsphänomene ist ein komplexer Prozess. Die Voraussetzungen, die dieses Umbenennen verschiedener Verstreuung ermöglichten und zur Verbreitung und Aufwertung des Diasporabegriffs beitrugen, auch als Selbstbezeichnung, lokalisiert Tölölyan in materiellen, demographischen, administrativen, diskursiven und ideologischen Faktoren und v.a. einigen wichtigen Ereignissen, die in den USA zwischen 1964 und 1968 stattfanden (vgl. Tölölyan 1996: 19f., 2012: 6ff.):

Zunächst nennt Tölölyan (2012) das Wahlrecht für Schwarze Amerikaner und das Aufkommen der Black Power Bewegung. Die Umbenennung in Black und dann in African-Americans signalisierte einen „terminologischen Ethnisierungsprozess“. Parallel dazu kam der Begriff „African Diaspora“ auf (vgl. S. 6).

Die Entstehung des Staates Israel, der durch in der Diaspora geborene Menschen gegründet wurde, geriet zum Aushängeschild diasporischer Errungenschaften. Nachdem das jüdische *galut* fast zweitausend Jahre Exil und Machtlosigkeit symbolisiert hatte, wurde die Jüdische nun zur ersten Diaspora, die nicht länger eine Exilgemeinschaft darstellte – im Gegenteil, sie war sogar in der Lage zur Schaffung eines *homeland* beizutragen. *Diaspora* begann vielversprechend zu wirken, als Quelle von Stolz und „stateless power“. Nach dem Sechstagekrieg 1967 kam es zum Aufblühen des jüdisch-amerikanischen Diskurses. Die Jüdisch-Amerikanische Diaspora nahm Einfluss auf die US-amerikanische Außenpolitik im

Nahen Osten. Anführer ethnischer Gruppen begannen sich für diasporische Bindungen zu interessieren, grenzübergreifende translokale Beziehungen zum *homeland* und zu *kin-Gemeinschaften* in anderen Ländern aufzubauen und zu fördern und wirtschaftliches, politisches und kulturelles Potential ihrer Diasporen zu mobilisieren, oft mit dem Jüdisch-Israelischen Modell operierend. Ethnische Gemeinschaften begannen sich an diasporischen Aktivitäten zu beteiligen und ihren neuen Selbstidentifikationen Ausdruck zu verleihen (vgl. Tölölyan 1996: 24, 2012: 6).

Der vermehrten u.a. akademischen Verwendung des Begriffs und dem explosiven Anwachsen der Diasporastudien gingen Veränderungen in der sozialen, politischen und rechtlichen Sphäre in den Industriestaaten voraus. Mitte der 1960er Jahre wurde eine steigende Immigration aus nicht-europäischen Ländern in die USA ermöglicht. Auch in westeuropäischen Industrienationen führten neue Migrationsgesetze und Arbeitsrekrutierungsschemata während der 1960er Jahre zu einem hohen Zuwachs an neuen MigrantInnen (vgl. Tölölyan 1996: 20, 2012: 6f., 12) – ab 1965 kamen auch die „Gastarbeiter“ aus der Türkei und bald dann auch aus dem ehemaligen Jugoslawien nach Österreich.

Viele dieser MigrantInnen entschieden sich zu bleiben und begannen eigene soziale, ökonomische und religiöse Institutionen aufzubauen. Um diese nationalen, kulturellen oder religiösen Gruppen und ihre Institutionen konzeptuell erfassen zu können, griffen Forscher auf die alte Idee von *Diaspora* zurück (vgl. Baumann 2000: 313f.).

Ein weiterer Faktor ist die Einstellung und der Umgang der *host*-Länder mit Migration. Homogenität und Assimilierung wurden in Frage gestellt. Durch eine zunehmende Reflexion über „Ethnizität“ und „Multikulturalismus“ änderte sich die Einstellung der Amerikaner zur neuen Migration. Das ebnete den Weg für eine Akzeptanz des Diasporakonzeptes. In sogenannten „Einwanderungsnationen“ begegneten die MigrantInnen Rassismus, hatten aber auch die Möglichkeit Staatsbürger zu werden, noch bevor ihre „kulturelle Assimilierung“ vollzogen war und konnten von nun an zwischen Assimilation und ethnodiasporischen Gruppen wählen. Westeuropäische Systeme waren in diesem Hinblick deutlich anders, da sie die MigrantInnen mit zusätzlichen Schwierigkeiten konfrontierten. „The difficulties such systems create do not preclude the formation of organized dispersions that become diasporas, but in countries like France and Germany they have delayed either their formation or their participation in the nation-state’s life“ (Tölölyan 1996: 21). Die Dezentralisierung staatlicher Macht in Europa im Rahmen der EG und EU eröffnete aber auch die Möglichkeit, Differenz

zu proklamieren und zu praktizieren. „[O]penings for formally acknowledged ethnic practices of difference can become opportunities for diasporan development“ (ebd. 26).¹²

Die Akzeptanz von Diaspora als Konzept und Identität durch Gelehrte wurde durch das Aufkommen und die Verbreitung universitärer Auseinandersetzung mit Vorstellungen zu Identität, Differenz und Diversität, die Hinterfragung rassistischer und sexistischer Normen, nationaler Identitäten, Ethnizität, Ausgrenzungsmechanismen und Homogenisierung und durch grundlegende Veränderungen in den Annahmen, Modellen und Paradigmen begünstigt (vgl. Tölölyan 1996: 26f., 2012: 7f.).

Diese (und andere) Faktoren würden nach Tölölyan ermöglichen und fördern, dass Verstreuung nicht in Assimilierung, sondern in anhaltender Differenz mündet (vgl. Tölölyan 1996: 23).

Together, these steps led to the broad social and scholarly acceptance of dispersion as consequential; it was no longer viewed as merely a preliminary stage of the disappearance of distinct social formations and collective identities, but rather as a first step to their acceptable persistence in the form of consolidated diasporas. (Tölölyan 2012: 8)

2.4 Diasporadefinitionen

Die Definition von Diaspora hat sich seit der Ausweitung des Begriffs verändert. Im Folgenden sollen einige Definierungsversuche und -vorschläge dargelegt werden, um dann etwas näher auf die als essenziell betrachteten Elemente von Diaspora einzugehen.

Cohen (1996) stellt eine Liste gemeinsamer Merkmale von Diaspora auf, wobei auf keine Diaspora alle Merkmale zutreffen:

1. Dispersal from an original homeland, often traumatically, to two or more foreign regions;
2. Alternatively, the expansion from a homeland in search of work, in pursuit of trade or to further colonial ambitions;
3. A collective memory and myth about the homeland including its location, history and achievements;
4. An idealization of the putative ancestral home and a collective commitment to its maintenance, restoration, safety and prosperity, even to its creation;
5. The development of a return movement which gains collective approbation;
6. A strong ethnic group consciousness sustained over a long time and based on a sense of distinctiveness, a common history and the belief in a common fate;
7. A troubled relationship with host societies suggesting a lack of acceptance at the least or the possibility that another calamity might befall the group;
8. A sense of empathy and solidarity with co-ethnic members in other countries of settlement; and

¹² Vgl. Tölölyan 1996: 4, 20f.; 25f., 2012: 7.

9. The possibility of a distinctive yet creative and enriching life in host countries with a tolerance for pluralism. (S. 515)

Diasporen werden nach Cohen (1997) durch folgende Eigenschaften charakterisiert:

- (1) voluntary or forced migration from a homeland to two or more regions,
- (2) a collective memory of or imagined relation to an idealized homeland,
- (3) a commitment to reclaim or maintain strong ties to that homeland,
- (4) a range of incorporation experiences in the host society (from marginality to advancement)
- and (5) a sense of connection to co-ethnics in other places of settlement. (zitiert nach Levitt 2001: 3)

Nach Brubaker (2005) können drei zentrale Kategorien als grundlegend für Diasporen angesehen werden: „Dispersion“, „Boundary-Maintenance“ und „Homeland Orientation“. Diese drei Schlüsselemente lassen sich dann weiter unterteilen oder kombinieren (vgl. 5f.). Über diese drei essenziellen Kategorien herrscht eine gewisse Einigkeit unter den Theoretikern (vgl. Butler 2001: 192).

Im Interview zum Diasporakzept mit Alan Gamlen 2012 meint Cohen, dass eine Diasporadefinition, die diese drei Kernelemente – Verstreuung, Aufrechterhaltung von Gruppenidentität und Bindungen zum *homeland* – beinhaltet, gut und brauchbar sei, um fragen zu können, was eine Diaspora im Gegensatz zu Migration im Allgemeinen ausmacht. Sobald man jedoch an Einzelfälle herantritt, ob mit einer simplifizierten oder elaborierten Diasporadefinition, muss der Zugang komplexer werden. Die Charakteristika benötigen „unpacking“, man dürfe nicht zu reduktionistisch vorgehen.

Jedenfalls bräuchte es laut Tölölyan zumindest eines Minimums an Definition, da sonst Amerika oder andere Einwanderungsnationen auch als Diasporen betrachtet werden könnten (vgl. 1996: 30).

1) Verstreuung

Grundvoraussetzung ist natürlich Verstreuung oder zumindest Bewegung in unterschiedliche Richtungen (vgl. Cohen Interview 2012). Butler meint, dass es zumindest zweier Zielorte bedürfe (vgl. 2001: 192).

War zur Charakterisierung der traditionellen Diasporen noch das Zwangselement grundlegend, so können sich Diasporen nun auch aus freiwilligen Gründen ausbreiten (siehe Cohen zweites Merkmal 1996, erstes Merkmal 1997). Das stellt laut Cohen zwar eine radikale Abweichung von der jüdischen Tradition dar, lässt sich jedoch mit Verweis auf die alten Griechen begründen (vgl. 1996: 515). Diese Definition schließt nun auch Handels-, Arbeits- und imperiale Diasporen („trade“, „labour“, „imperial“) mit ein, solange sich diese nicht oder

nur beschränkt assimilieren und Bindungen zum Ursprungsland bewahren (vgl. Cohen 1996: 515f.).

Zu berücksichtigen sind auch stets die Gründe und Bedingungen der Verstreuung/Migration (vgl. Butler 2001: 197ff.).

2) Aufrechterhaltung von Gruppenidentität, Grenzen und Differenz

Ethnische Identitäten können etwa durch Assimilierung oder Exogamie an Bedeutung verlieren. Um die Herausbildung eines Diasporabewusstseins zu ermöglichen, ist jedoch Widerstand gegen (vollkommene) Assimilierung notwendig. „When possible, diasporic communities seek integration and citizenship without assimilation“ (Tölölyan 2007: 650). Auf Assimilationsdruck reagiert die diasporische Gemeinschaft mit kultureller und politischer Arbeit und kollektiven Praktiken, um grundlegende Differenz (zu anderen) und gemeinsame, sich von jener der „Aufnahmegesellschaft“ unterscheidende, distinktive diasporische Identität aufrechtzuerhalten, indem sie Grenzen der Gemeinde festlegt, kollektive Identität, Endogamie und Bilingualität fördert und Bezug zur gemeinsamen Geschichte, Kultur und Religion herstellt. Bestimmte Elemente der Praktiken, Traditionen und Identitäten aus dem *homeland* werden bewahrt und reproduziert, wie sehr sie auch hybridisiert sein mögen. Zudem fühlen sich die Diasporen mit Mitgliedern in anderen Gebieten der Verstreuung verbunden (vgl. Tölölyan 1996: 30, 2007: 649f.; Cohen 1996: 516f.; Kokot et al. 2006: 3; Brubaker 2005: 6).

Diasporicity manifests itself in relations of difference. The diasporic community sees itself as linked to but different from those among whom it has settled; eventually, it also comes to see itself as powerfully linked to, but in some ways different from, the people in the homeland as well.
(Tölölyan 2007: 650)

Die Aufrechterhaltung von Grenzen der Zugehörigkeit hängt auch mit der Politik der Aufnahmestaaten zusammen, also davon, ob der Staat auf Vielfalt an Identitäten mit Multikulturalismus oder/und Unterdrückung von Differenz (letzteres v.a. in Europa) umgeht. Dort, wo es Missstände und Diskriminierung gibt, werden diasporische Aktivitäten gefördert und Solidarität innerhalb der Diaspora gestärkt. Segregation, Exklusion und Rassismus können entscheidend zur Aufrechterhaltung von Grenzen und Differenz, und folglich zur Diasporisierung, beitragen, wie weiter oben im Zusammenhang mit der Afrikanischen Diaspora bereits ausgeführt. „[Racial difference] usually guarantees some form of segregation leading to the creation of enclaves and laying the groundwork for possible diasporization“ (Tölölyan 1996: 22). Auch grundlegende religiöse Differenz und reale oder scheinbare

religiöse Inkompatibilität verfestigt Grenzen, doch dazu etwas später (vgl. Tölölyan 1996: 19, 22f., 2007: 650; Brubaker 2005: 6; Cohen Interview 2012; Butler 2001: 207).¹³

In Anlehnung an Hobsbawms „invented traditions“ und Andersons „imagined communities“ meint Tölölyan im Zusammenhang mit Diasporen: „[L]ike the nation, the diaspora is not just an organized but also an imagined community whose ligatures are discourse and representation, ideology and the reproduction of a subjectivity of belonging [...]“ (1996: 23). Dahinter steht die Idee, dass Diasporen auch durch „acts of the imagination“ konstituiert werden.

[T]ransnational bonds no longer have to be cemented by migration or by exclusive territorial claims. In the age of cyberspace, a diaspora can, to some degree, be held together or re-created through the mind, through cultural artefacts and through a shared imagination. (Cohen 1996: 516)

Vertovec definiert Diaspora als „an imagined connection between a post-migration (including refugee) population“, also zwischen freiwilligen und unfreiwilligen MigrantInnen, „and a place of origin and with people of similar cultural origins elsewhere“ (2000: 12). Diasporen sind über die Welt verstreute Gemeinschaften, verbunden durch das Interesse an ihrem Heimatland und an der Herstellung und Aufrechterhaltung von Gruppenzugehörigkeit, um der Entwurzelung entgegen zu wirken (vgl. Kearney 1995: 532; Levitt 2001: 3).

Diasporen als *imagined communities* werden fortlaufend rekonstruiert und neu erfunden (vgl. Sheffer 2006: 125). „Diaspora identities are those which are constantly producing and reproducing themselves anew, through transformation and difference“ (Hall: 1990: 235).

3) Orientierung und (Ver)Bindungen zum *homeland*

Die Orientierung zum Ursprungsland dient als Basis diasporischer Identität. Diasporische Gemeinschaften versuchen, die Bindungen und Beziehungen zum *homeland*, oder im Falle späterer Generationen zum *homeland* ihrer Vorfahren, und diasporischen *kin*-Gemeinschaften woanders, aufrecht zu erhalten.¹⁴ Die Existenz eines Rückkehrkonzeptes wird als fundamentaler Bestandteil der diasporischen Erfahrung angesehen. Rückkehr meint eine Rückbesinnung ohne tatsächliche physische Repatriierung. Das geschieht etwa in Form von Reisen, Kommunikation, Geldrückflüssen, kulturellem Austausch oder politischem Lobbying. Die Orientierung zum *homeland* kann symbolischer, ritueller, religiöser, politischer oder

¹³ Ethnodiasporisches Handeln und Differenz können trotz „rassischer“ und „kultureller“ Differenz aber auch abnehmen (vgl. Tölölyan 1996: 22f.).

¹⁴ In manchen neueren Diskussionen wird die Zentralität einer Orientierung zum *homeland* in Frage gestellt. So meint z.B. Clifford (1994), dass dieser Fokus auf viele Aspekte u.a. der Jüdischen oder Afrikanischen Erfahrung selbst nicht zutreffend ist, da sie sich nicht so sehr zu Wurzeln an einem spezifischen Ort hin orientiert und kein Wunsch nach Rückkehr besteht (vgl. Brubaker 2005: 5f.).

institutioneller Natur sein. Diasporen sind an der Erhaltung oder Restaurierung des Herkunftslandes, an seiner Sicherheit und seinem Wohlergehen interessiert. Zu den diasporischen Anliegen gehört weiters, dass sie sich für oder auch gegen die Regierungen der Herkunftsstaaten einsetzen und Mittel/Gelder für die *homelands* mobilisieren. Sie wollen Wirtschaft, Politik und „Kultur“ des *homeland* sowie den Umgang des *hostland* mit dem *homeland* beeinflussen, wählen im *hostland* Kandidaten ihrer eigenen ethnischen Gruppen, um ihre diasporischen Anliegen repräsentiert zu wissen, unterstützen Organisationen, die die Aufrechterhaltung religiöser und kultureller Identitäten fördern und für das Wohlergehen der Gemeinschaft in anderen Gebieten der Diaspora eintreten. Das *homeland* dient den Diasporen als maßgebliche Quelle für Identität und Loyalität. Beziehungen zum *homeland* werden durch kollektive Erinnerungen, Bezug auf gemeinsame Sprache, Geschichte, Kultur und Religion aufrechterhalten (vgl. Tölölyan 1996: 15, 17, 19, 2007: 649ff., 2012: 9; Kokot et al. 2006: 3; Butler 2001: 204f.; Brubaker 2005: 5).¹⁵

Wenn *homeland* nicht in Form eines Nationalstaates existiert, wendet sich die Gemeinschaft einem mythologisierten und oft auch idealisierten Konzept des *homeland* zu. Nach Cohen (1996) ist die Diaspora nicht bloß um die Erhaltung, Restaurierung und das Wohlergehen des *homeland* bemüht, sondern in einigen Fällen sogar um seine Schaffung (siehe viertes Charakteristikum). So haben etwa die Kurden oder Sikhs kein eigenes *homeland*, weisen aber dennoch viele andere Merkmale diasporischer Gruppen auf. Die Sikhs haben nie ein *homeland* erreicht, hatten es angestrebt, wollten ein Sikh-*homeland* kreieren. Sind sie deshalb keine Diaspora oder bloß Teil einer Indischen Diaspora? Welche Bedeutung spielt *homeland* in diesem Fall? *Homelands* können auch „imagined homelands“ sein, wie etwa Äthiopien für Afrikaner in der Neuen Welt, obwohl ihr tatsächliches *homeland* wahrscheinlicher in Westafrika lag. Im Falle der *Afrikanischen Diaspora* können Bindungen zu den Ursprungsterritorien nicht aufrechterhalten, unter bestimmten Umständen jedoch wiederbelebt werden (vgl. Cohen 1996: 515f., 2012 Interview; Tölölyan 1996: 14f., 2007: 649).

Die Beziehungen der Diasporen zu ihren *homelands* sind vielfältig und dynamisch, sie werden fortlaufend neu ausgehandelt, verändern sich im Laufe der Zeit und können sich je nach „Diasporasegment“ und auch innerhalb eines Segments unterscheiden. Auch die Gründe für Migration beeinflussen Beziehungen zum *homeland* (vgl. Butler 2001: 204, 206; Sheffer 2006: 137).

¹⁵ Diasporen tendieren auch dazu, ihre *homelands* als krisengefährdet und hilfsbedürftig wahrzunehmen (vgl. Tölölyan 1996: 17).

Als grundlegend erachtet Butler auch das Zusammengehörigkeitsgefühl und die Wechselbeziehungen zwischen den Gemeinschaften der Diaspora und behauptet: „[T]he emergence of these relationships is the seminal moment in the transformation of migratory groups to diasporas“ (Butler 2001: 207).

Das Niederlassungsland nimmt ebenfalls Einfluss auf den Umgang der diasporischen Gemeinschaft mit ihrem *homeland* und anderen Diasporagruppen (vgl. Butler 2001: 206f.).

Während *homeland* einen Raum, ein Territorium, selbst wenn imaginär, mythologisiert und glorifiziert, bezeichnet, ist *home* vereinfacht eher eine „Herzessache“ (vgl. Cohen Interview 2012).

Tölölyan erzählt im Zusammenhang mit der Rolle Israels bzw. Armeniens als *homeland* von seiner weit verbreiteten Erfahrungen mit Studenten, die Israel/Armenien als *homeland* der Vorfahren, aber nicht ihr eigenes, ansehen. Wohlergehen und Sicherheit des Landes liegt ihnen am Herzen. Am *homeland* orientierte ethnodiasporische Identität spielt für sie zwar eine Rolle, geht aber nicht mit der Einhaltung vorgegebener moralischer und Verhaltensnormen einher. Neben der ethnodiasporischen betonen sie andere multiple und flexible Identitäten, die ausgelegt und von denen bestimmte Elemente ausgewählt werden können, wie sie gerade gebraucht werden. „They are at home in America, while retaining their feeling for the homeland of their ancestors and the more tightly defined and homeland-oriented diaspora of their elders. They have already abandoned exilic nationalism for diasporic transnationalism“ (Tölölyan 2012: 10).¹⁶

Die Begriffe des „home“ wie auch des „hostland“ bergen ein terminologisches Problem – es ist fragwürdig nach der ersten Generation noch von *hostland* zu sprechen, obwohl dieses bereits zum *home* geworden ist (vgl. Tölölyan 2007: 649: Fußnote 9).¹⁷

Nach Tölölyan müssten wir vorsichtig sein, „not to locate the diasporic’s home in the ancestral homeland too easily“ (2012: 11), da man dadurch Gefahr läuft die erste Migrantengeneration mit der bereits etablierten Diaspora in einen Topf zu werfen (vgl. ebd.).

2.5 Ethnische vs. Diasporagemeinschaften

¹⁶ Vgl. Tölölyan 2012: 10.

¹⁷ Zur Unterscheidung zwischen *home* und *homeland* siehe Tölölyan 2012: 9ff.

Laut Butler sind Diasporen „ethno“-national, wobei Ethnizität im weitesten Sinne gemeint ist, d.h. eine Gruppe von Menschen, die durch wahrgenommene gemeinsame Charakteristika (etwa historische Erfahrung, Religion oder Geographie) zusammengehalten wird (2001: 208). Als wichtigste Merkmale dieser „ethnonational diasporas“ sieht Sheffer (2006) einen gemeinsamen „ethnonationalen“ Ursprung und die Aufrechterhaltung „ethnonationaler“ Identitäten und Solidarität (vgl. 130f.).¹⁸

Ethnische Gemeinschaften, die durch Migration entstanden sind, sollten von diasporischen unterschieden werden. Diasporen sind ein Sonderfall verstreuter ethnischer Gruppen. „All diasporic communities are also ethnic communities, but not all ethnic communities are diasporic [...] diasporas are a specific subset of ethnic minorities“ (Tölölyan 2007: 649). Doch was unterscheidet das Ethnische vom Diasporischen? (vgl. Tölölyan 1996: 14, S. 32 Fußnote 15, 16ff., 2007: 649, 2012: 7).

„Ethnische“ wie diasporische Gemeinschaften ziehen Grenzen, um kollektive Identität, die sich von jenen der Dominanzgesellschaft des *hostland* unterscheidet, zu wahren. Doch diasporische Gemeinschaften zeichnen sich im Gegensatz zu ethnischen zudem durch Aufrechterhaltung von Bindungen zum ursprünglichen Herkunftsland und Angehörigen der Diasporen in anderen Ländern, Aufrechterhaltung von Differenz(en) und Selbstrepräsentation aus. Wenn ethnische Gemeinschaften überhaupt Beziehungen zum *homeland* pflegen, dann sind diese von nur sporadischer oder individueller Natur. So sind beispielsweise Italo-Amerikaner „ethnics“, auch wenn sie eine kollektive Identität, die nicht jener der „Mehrheitsgesellschaft“ entspricht, aufrechterhalten. Die italienisch-amerikanische Gemeinschaft durchlief einen Ethnisierungsprozess, „gemeinschaftliche“ Bindungen zum Herkunftsland werden nicht gepflegt, politische oder kulturelle Selbst-Repräsentation und ein Diasporabewusstsein fehlen (vgl. Tölölyan 1996: 16f., 2007: 652f.).

Nach Cohen sind Diasporen besonders anpassungsfähige Formen sozialer Organisation, die sich im Laufe ihrer Migrationsgeschichte verändern können (vgl. 1996: 516, 520). Die Grenzen zwischen ethnischem und diasporischem Verhalten und Handeln, zwischen ethnischen Gruppen und Diasporen, sind nicht immer klar und können sich verschieben. „Ideally, it would be preferable to speak of individuals and communities who behave as ethnics in some spheres of life, as diasporans in others and, most importantly, who shift from one to the other [...]“ (Tölölyan 1996: 18). Gemeinschaftliche und individuelle Identitäten und Aktivitäten fluktuieren (vgl. Tölölyan 1996: 18).

¹⁸ Die ethnonationalen Diasporen leben nach Sheffer in einem oder mehreren *hostlands* (vgl. 2006: 130f.). Wie weiter oben ausgeführt bedarf es einer Verstreuung in mehr als ein *hostland*, um von Diaspora zu sprechen.

„Many ethnic groups are divided into diasporist and ethnicist factions“ (Tölölyan 1996: 14: S. 32, Fußnote 15). So besteht z.B. die kubanisch-amerikanische Gemeinschaft zu unterschiedlichen Teilen aus assimilierten Mitgliedern, „ethnics“ und „exile community“, von denen manche den kubanischen Kommunismus gern stürzen und zurückkehren würden, manche (voll) diasporisch handeln, sich um politische und kulturelle Selbstrepräsentation und die Aufrechterhaltung des Kontakts zwischen Kuba und kubanischen Gemeinschaften in anderen Ländern bemühen. Die Grenzen zwischen diesen Gruppen sind nicht fix, sondern porös und fluide, verändern sich auch im Hinblick auf interne (politische, wirtschaftliche, soziale, kulturelle) Dynamiken und Veränderungen im *host-* und *homeland* und den US-amerikanischen Umgang mit Kuba (vgl. Tölölyan 2007: 653; Tölölyan 1996: 17f.).

Auch wenn eine Gemeinschaft durch ihre Eliten als ethnisch oder diasporisch bezeichnet wird, lässt sich innerhalb dieser immer ein gesamtes Spektrum an Positionen vorfinden. Unter den selbsternannten Diasporen leben viele bereits Assimilierte und noch mehr „just ethnics“ mit keinen oder kaum diasporischen Anliegen. Überzeugte, aktive und politisch sowie institutionell engagierte „diasporans“/„diasporists“ stellen nur eine Minderheit. Die Inanspruchnahme des nun aufgewerteten Diaspora-Etiketts hat Einfluss auf die Selbstwahrnehmung der Gemeinschaft und die Wahrnehmung des *hostland*-Staates der Gemeinschaft (vgl. Tölölyan 1996: 18f.).

Ob Migration in Assimilation, ethnischen Gemeinschaften oder Diasporen resultiert, hängt also, wie bereits gesagt, auch mit dem Umgang und der Einstellung des *hostland* zu Migration zusammen (Tölölyan 1996: 20f.).

2.6 Diaspora als Einheit

Ein für den gegenwärtigen Diasporadiskurs charakteristisches Problem ergibt sich etwa aus Walter Connors Definition von Diasporen als Segmente von Menschengruppen, die außerhalb des Ursprungslandes leben. Mag diese Behauptung für die erste Generation noch zutreffen, so ist es höchst problematisch, wenn der ersten Generation Nachkommende auch noch als Segmente der *homeland*-Gesellschaft betrachtet werden. Um als ein Segment definiert zu werden, bedürfe es einer Einheit der Gemeinschaft, distinktiver diasporaspezifischer Identitäten und der Interaktion mit dem *homeland* und anderen diasporischen Segmenten (vgl. Tölölyan 1996: 15f., 29f., 2007: 649).

Without such connections – however sporadic and discontinuous they may be in arduous practice – to claim that the individual diasporan is a member of the diaspora and that the diasporic segment is a part of the homeland people [...] risks mere biologism. (Tölölyan 1996: 30)

Diasporen, wie auch „ethnische Gruppen“ und „Minderheiten“, werden oft als greifbare, quantifizierbare und geschlossene Einheiten, als distinktive Gemeinschaften mit distinktiven Identitäten betrachtet und ihre Mitglieder gezählt. Diasporische Zugehörigkeit wird zugeschrieben, ohne zu wissen, ob sich die Menschen selbst als Mitglieder dieser Diasporen identifizieren würden. Es ist hinterfragbar, dass Individuen zu Mitgliedern der Diaspora gezählt werden, wenn sie bereits assimiliert oder in die *host*-Gesellschaft voll integriert sind und keine diasporischen Haltungen einnehmen. Die Diasporakategorie anzuwenden, um alle Personen gleicher Abstammung und Herkunft, die außerhalb des Herkunftslandes leben, zu bezeichnen, setzt „eine Identität“ voraus, selbst wenn vermehrt von der Deterritorialisierung von Identität die Rede ist. Doch lässt sich überhaupt von einer Gesamtheit der Indischen, Jüdischen, Armenischen, Kurdischen oder Afrikanischen Diaspora sprechen? Der Nachteil, der sich aus einer solchen Sicht ergibt, ist, dass Unterschiede zwischen den aktiven diasporischen Fraktionen und der Mehrheit, die sich eben nicht am diasporischen Projekt beteiligt, verdeckt werden (vgl. Brubaker 2005: 10ff.).

Die meisten Diasporen erfahren multiple Wellen der Emigration, die aus unterschiedlichen Gründen motiviert sind und unterschiedliche Züge annehmen. Diasporen können also aus unterschiedlichen Migrationsbewegungen zugleich, etwa aus freiwilliger und erzwungener Migration, resultieren und durchleben verschiedene Phasen der Diasporisierung (vgl. Butler 2001: 193, 204).

Cohen meint, dass auch die Juden nicht ein einziges „Volk“ mit einem Ursprung und einer einzelnen Migrationsgeschichte darstellen würden, nicht jede Verstreuung der Juden war eine erzwungene (1997: 21).¹⁹

Identitäten sind nicht fix und verändern sich je nach Kontext. So besteht auch innerhalb einer Diasporagemeinschaft die Möglichkeit multipler simultaner diasporischer Identitäten, wie hier anhand „der“ Afrikanischen Diaspora gezeigt (vgl. Butler 2001: 193):

An African descendant born in Jamaica is part of the *African* diaspora. Upon moving to England, he or she then joins a *Caribbean* diaspora in England, while still retaining membership in the African diaspora. How, then, does this Jamaican immigrant relate to the continental Africans resident in England, themselves also part of an African diaspora? Is there not also a *Jamaican* diaspora in England, the United States, Canada, and elsewhere? How does this late-twentieth-century Jamaican diaspora connect with the earlier migrations of Jamaicans to Panama, Costa Rica, and Cuba? (Butler 2001: 193)

¹⁹ Auch in Butler 2001: 203f. behandelt.

„The initial dispersal is, at first glance, a clear marker for the beginning of a diaspora when it is a massive relocation caused by a discrete crisis“ (Butler 2001: 210). Das schließt jedoch die Möglichkeit vorangegangener und nachfolgender Migrationsprozesse aus. Alte und neue Diasporen unterscheiden sich zwar voneinander, fördern aber gemeinsame diasporische Identität. Auch können durch die Migration von einem *hostland* in ein anderes sekundäre oder sogar tertiäre Diasporen entstehen (vgl. Butler 2001: 210; Sheffer 2006: 131).

Butler fragt in diesem Zusammenhang: „Is there a point at which a diaspora ceases to exist as a meaningful category of analysis, or do the echoes of older diasporas linger on even as newer diasporas disperse and intermingle?“ (2001: 210).

Statt von geschlossenen Einheiten und Gruppen zu sprechen, sei es passender Diaspora als eine Kategorie der Praxis („category of practice“) zu betrachten und sich mit diasporischen Haltungen, Einstellungen, Projekten, Forderungen, Ausdrucksweisen und Praktiken auseinanderzusetzen. *Diaspora* wird verwendet, um Forderungen zu stellen, Projekte und Erwartungen zu artikulieren, Energien zu mobilisieren, sie dient als ein Weg, um Identitäten zu formulieren und Loyalitäten anzusprechen (vgl. Brubaker 2005: 12f.).

Seit den 1990er Jahren wurde der Diasporabegriff um eine weitere Komponente ausgebaut, nämlich, um eine bestimmte Form der Erfahrung, des Denkens und Bewusstseins zu bezeichnen – „diaspora consciousness“ (vgl. Baumann 2000: 324).²⁰ Ins Zentrum des Interesses rückte nun das Erfahren, Performen und Kreieren von Diaspora sowie die Diskurs- und Repräsentationspraktiken der Diaspora, also das, was Gemeinschaft oder ihre Mitglieder denken, fühlen, erfahren, machen und wie sie sich verhalten, um ihre Identitäten zu sichern, religiöse und gemeinschaftliche Institutionen aufrechtzuerhalten und der Assimilierung entgegenzuwirken (vgl. Tölölyan 1996: 15f.; Cohen Interview 2012).

Die soziale Konstruktion ethnischer und diasporischer Identitäten beinhaltet komplexe Prozesse. Die Menschen bringen bestimmte Bräuche, soziale Praktiken, Sprachen, religiöse Einstellungen, usw. mit, reproduzieren diese jedoch nicht bloß, sondern erfinden, ordnen und gestalten neu. Die Herkunft dient dabei als kulturelle Ressource, es gibt also etwas, worauf sie aufbauen, um ihre Identität zu konstruieren. Um herauszufinden, wie Menschen die „Kontinuität“ ethnischer Identitäten sichern, gilt es, Prozesse der Mobilisierung, Organisationen und politische Projekte näher zu beleuchten (vgl. Cohen Interview 2012).

²⁰ Vertovec (1999) unterscheidet drei Bedeutungen des Diaspora-Konzeptes: „diaspora as social form“, „diaspora as type of consciousness“ und „diaspora as mode of cultural production“ (auch in Vertovec & Cohen 1999; Levitt 2001: 3f.).

Parallel zum Anstieg der akademischen Verwendung des Diasporabegriffs begannen auch Gemeinschaften sich den Terminus zum Zwecke der Selbstbezeichnung anzueignen, um Einheit zu konstruieren, sich zu repräsentieren und/oder Bindungen zum Ursprungsland zu stärken (vgl. Baumann 2000: 323).

Die Mitgliedschaft in einer Diaspora impliziert heute Ermächtigung und einen gewissen Einfluss. Identitäten, die Vorteile bringen, werden strategisch gewählt (vgl. Butler 2001: 190, 213).

Gemeinsame Charakteristika können in der Migration plötzlich zu einer zentralen Identitätskategorie werden. Wenn beispielsweise Nigerianer, die zuvor in „sub-ethnische“ Gruppen geteilt waren, nach London kommen, beginnen sie erst sich als Nigerianer wahrzunehmen. Sie können ihre „Nigerianness“ also eher in London als in Nigeria entdecken (vgl. Cohen Interview 2012). Die Indische Diaspora des 19. Jahrhunderts bestand hauptsächlich aus nordindischen Hindus, die verschiedenen Kasten angehörten, sowie manchen schiitischen Muslimen und Sikhs. „[T]hey often lost some of the distinctions that prevailed in the homeland as they became an “overseas community”“ (Tölölyan 1996: 13). Vorher noch durch regionale Zugehörigkeit identifiziert, erlangten nach dem Zerfall Jugoslawiens Kroaten in Kanada eine Sicht auf sich selbst als Mitglieder einer Diaspora (vgl. Winland 1995 zitiert nach Tölölyan 1996: 13).

2.7 Die zeitliche Komponente

Flüchtlinge und vertriebene Personen konstituieren oft die erste Generation von Diaspora-Gemeinschaften (vgl. Kearney 1995: 532), doch Zeit muss vergehen, bevor sich von Diasporen sprechen lässt. „[O]ne does not announce the formation of the diaspora the moment the representatives of a people first get off the boat at Ellis Island (or wherever)“ (Cohen 1996: 516f.). Das Gleiche gilt auch für den Transnationalismus (vgl. Vertovec 2000: 11; Cohen 1996: 516f.).

Tölölyan bezeichnet Diasporen als jene „communities of the dispersed who develop varieties of association that endure at least into their third generation“ (2012: 8). Auch Butler (2001) setzt eine Existenz über mindestens zwei Generationen hinweg voraus und sieht diese

zeitliche Dimension als viertes unterscheidendes Merkmal von Diaspora (vgl. S. 192). Die Grenzen müssen über einen längeren Zeitraum hinweg aufrechterhalten und vor Assimilierung geschützt werden, weshalb es zu untersuchen gilt, bis zu welchem Grad dies durch spätere Generationen geschieht (vgl. Brubaker 2005: 7).

Differenz und „fictional sameness“ verändern sich über Zeit und Raum hinweg. Der ersten nachkommende Generationen können die Sprache nicht mehr sprechen, die Nostalgie für das „Heimatland“, das sie nicht oder kaum kennen, ist nicht mehr so groß, sie kennen Familienangehörige nicht (gut), die Diaspora „can no longer presume an automatically shared “sameness” with the people in the homeland“ (Tölölyan 2007: 650). Der Identifikationsdiskurs verändert sich, alte oder neue Mythen gemeinsamer Identitäten werden erfunden. „The community endures as a distinct diaspora [...] thanks to the collective work of memory and commemoration, the performance of difference, the cultivation of ideologies of identity, and the institutionalization of practices of connection to the homeland“ (Tölölyan 2007: 650). (vgl. Tölölyan 2007: 650).

Diaspora sollte nicht auf den bloßen Status eines Fragments oder Ausläufers der Nation reduziert werden (vgl. Tölölyan 2012: 11). „[A] collection of transnational migrants becomes a diaspora when its members develop some familial, cultural and social distance from their nation yet continue to care deeply about it [...]“ (Tölölyan 2012: 11). Die Art der Zuwendung der Diaspora zum Ursprungsland verändert sich im Laufe der Zeit und nach Generationen:

[A]fter several generations, the diasporic is no longer committed because of kinship links and personal memories (though both will matter to the extent that they can be revived and invigorated through travel and participation); nor is he or she committed simply because of not being integrated into the host society, as the first and second generations of dispersion often are not. The diasporic not committed through these links is now a citizen in his or her ‘new’ home country, possesses a hybrid culture and identity or at the very least has developed a comfortable bicultural competence. He or she is a diasporic because of a set of cumulative decisions to continue to remain bi- or multi-local, to care about others in diaspora with whom she shares an ethnodiasporic origin, and also to care in some manner about the well-being of the homeland of the ancestors. (Tölölyan 2012: 11)

2.8 Mobilisierung und Politisierung von Diasporen

Tölölyan problematisiert den gegenwärtigen Trend zur Politisierung und Instrumentalisierung von Diasporen und die diesem immanente Tendenz zur Reduktion der Komplexität diasporischer sozialer Formationen (vgl. 1996: 28; 2012: 12f.).

Diaspora und ihre Mobilisierung ist auch als politisches Projekt zu verstehen. Viele Regierungen der Herkunftsstaaten haben längst die Wichtigkeit ihrer Diasporen erkannt und versuchen nun Beziehungen zu diesen (und Kontrolle über diese) herzustellen oder auszubauen und ihr politisches und ökonomisches Kapital anzuziehen. Als Ressourcen monetärer Rückflüsse, von Investitionen und technologischem Fortschritt erweisen sich Diasporen als extrem wichtig für die Wirtschaft der Herkunftsländer. Auch können sie Politik und Wahlen im *home* und *hostland* beeinflussen, weshalb politische Parteien um ihre Unterstützung werben. „Diasporan leaders frequently begin as ethnic leaders who seek to transform symbolic issues and differences into collective and politically consequential ones [...]“ (Tölölyan 1996: 26). Zu diesem Zwecke richten die Regierungen Ministerien und Büros für Diasporaangelegenheiten ein, erlauben doppelten oder speziellen Staatsbürgerschaftsstatus oder Wahlrecht, ganz nach dem Prinzip der Reziprozität. Internationale Organisationen (NGOs, die Weltbank und der IWF) sind ebenfalls an der Förderung solcher Bindungen interessiert. „[I]mmigrants are no longer individualized or obedient prospective citizens. Instead, they may retain dual citizenship, agitate for special trade deals with their homelands, demand aid in exchange for electoral support, influence foreign policy and seek to protect family immigration quotas“ (Cohen 1996: 519).²¹ Im *hostland* setzen sich die Diasporaangehörigen für die Durchsetzung ihrer Rechte (Sprachenrechte etc.) ein (vgl. Tölölyan 1996: 22, 26, 2012: 9, 12; Cohen 1996: 519f., Interview 2012; Butler 2001: 206; Sheffer 2006: 138).

Regierungen der *hostlands*, auf die Sicherheit ihrer Staaten bedacht, nehmen Diasporen als Hüter dualer Identitäten und Loyalitäten wahr und suchen nach Wegen, ihre Loyalitäten für sich zu gewinnen. Dabei kann sich auch ein Kampf um Loyalitäten zwischen Staaten entwickeln (vgl. Cohen Interview 2012; Tölölyan 2012: 12).²²

Diasporen und ihre Eliten können den Regierungen der *hostlands* auch als Instrumente im Rahmen ihrer Außenpolitik dienen, z.B. um „westliche“ Werte, Demokratie und Kapitalismus in die *homelands* zu tragen (vgl. Tölölyan 1996: 26).

Wenn Regierungen der *home*- oder *hostlands* die Aktivitäten und Handlungen der Diasporen für problematisch halten, kann es zum Konflikt kommen (vgl. Tölölyan 1996: 22).

²¹ In diesem Zusammenhang möchte ich auf die aktuell neu entfachte Debatte um das in Frankreich erlassene Gesetz gegen die Leugnung des Genozids an den Armeniern verweisen, besonders interessant für unsere Auseinandersetzung hier ist wohl die Reaktion der türkischen Regierung darauf und vor allem die Rolle und der Einfluss der Armenischen Diaspora in Frankreich in dieser Angelegenheit (vgl. Cohen Interview 2012).

²² Zur detaillierten Auseinandersetzung mit „Loyalität“ siehe Sheffer 2006: 138ff.

Diasporagruppen können zudem als Kanäle für Hilfeleistungen an die Familien im Herkunftsland genutzt werden, besonders wenn kein Vertrauen in staatliche Wege gesetzt wird (vgl. Cohen Interview 2012).

2.9 Diaspora – Globalisierung – Nationalstaat

In der ersten Ausgabe der Zeitschrift *Diaspora* im Mai 1991 schrieb der Herausgeber Khachig Tölölyan, dass Diasporen „the exemplary communities of the transnational moment“ geworden sind und meinte damit, dass alte Diasporen und Nationen durch die beschleunigte Mobilität von Menschen, Ideen, Informationen und Kapital über Staatsgrenzen hinweg geformt und neu gestaltet werden (vgl. Tölölyan 2012: 4).

Die technologischen Weiterentwicklungen des späten 20. Jahrhunderts, die diesen transnationalen Moment ausmachen, ermöglichen den Diasporen (und MigrantInnen allgemein) erleichterte Reise-, Kommunikations-, Investierungs- und Endogamiemöglichkeiten. Das *homeland* lässt sich heute leicht über Telefon, Internet und Flug erreichen, wodurch der Kontakt und folglich Bindungen zum *homeland*, wie auch zu Diasporagruppen in anderen Weltgegenden leichter aufrechterhalten werden können. „In the era of globalization and transnationalization [...] these immigrants retain contact with the homeland and kinsmen in immigrant communities elsewhere to an extent undreamed of in earlier migrations, when relative isolation from homelands contributed to ethnicization or assimilation“ (Tölölyan 1996: 20). Diese nun vermehrte Konnektivität und Mobilität trägt zur Entfaltung eines *transnational social space* oder *diasporischen Netzes/-werks* bei (vgl. Baumann 2000: 331; Tölölyan 1996: 14, 20, 2007: 651, 2012: 11).

„Dynamics of post-modern deterritorialization, its global cultural and economic flow, thus demand an on-going refinement of concepts and relational locating of “diaspora”“ (Baumann 2000: 331).

Die großen diasporischen Metropolen erlauben Formen religiöser, kultureller und ökonomischer Produktion, die Kontinuität der mobileren diasporischen Bevölkerung ermöglichen. „However, even in the era of highly mobile transnationalism and globalization, sedentariness and location continue to matter [...]“ (Tölölyan 2007: 651). Transnationales diasporisches Leben erfordert auch Knotenpunkte und beinhaltet somit auch immer

Ortsgebundenheit. „Enthusiasms concerning mobility have delayed recognition of the immense tasks diasporas face and carry out locally“ (ebd. 654). Auch wenn Diasporen Grenzen bis zu einem gewissen Grad transzendieren, bleiben Raum und Lokalität wichtige Referenzrahmen (vgl. Tölölyan 2007: 651, 653f.; Kokot et al. 2006: 5).

Mobilität ist kein Garant für den Fortbestand der Diaspora oder für *diasporicity*, wie am Beispiel abgeschwächter diasporischer Bindungen unter der zweiten Generation zu erkennen ist (vgl. Tölölyan 2007: 651). Daher war es etwa in Frankreich trotz Globalisierungsprozessen nicht ohne weiteres möglich marokkanische, algerische oder tunesische Diasporen aufrechtzuerhalten. Arabischkenntnisse und bilokale Bindungen wurden zunehmend geschwächt. Frankreichs Unwilligkeit die MigrantInnen zu integrieren, gekoppelt an Angst vor Terrorismus „appears to be leading to the emergence of a new kind of Franco-Muslim enclave society that is neither a diaspora of any one North African country nor a diasporic fragment of a traditional Muslim society“ (Tölölyan 2007: 651).

In der Betrachtung dieser neuen transnationalen und globalen Phänomene kam es zu einem Rückgriff auf das nun schon sehr alte Diasporakzept (vgl. Tölölyan 2007: 647).

Manche der Phänomene, die diesen transnationalen Moment charakterisieren, sind schon sehr alt. MigrantInnen erhielten Bindungen zum Herkunftsland auch ohne die elektronischen Möglichkeiten von heute aufrecht (vgl. Tölölyan 1991: 4, 1996: 14; Brubaker 2005: 9f.).

In Diskussionen über Diasporen im Zusammenhang mit Globalisierung werden Vorannahmen zur Mobilität in die Diasporadebatte übertragen, wie etwa die Annahme einer erleichterten Mobilität für alle. Dabei machen mobile Migranten nur einen kleinen Teil der Weltbevölkerung aus, zu welchem die diasporischen mobilen Eliten zählen (vgl. Tölölyan 2007: 653f.).

Überhaupt gibt es heute nicht mehr Migration als noch vor 100 Jahren, nur ein kleiner Teil der Weltbevölkerung sind Migranten. Im Unterschied zu früheren Migrationsbewegungen sind die heutigen durch eine weitere „Verstreuung“ (im wahren Sinn des Wortes) gekennzeichnet. Viele verschiedene Gruppen gehen an multiple, unterschiedliche, ungewöhnliche Orte, nicht länger nur Menschen aus wenigen an wenige Orte (z.B. in Territorien früherer Kolonialmächte oder Nachbarstaaten), sondern überall hin (vgl. Cohen 1996: 514, Interview 2012; Brubaker 2005: 9).

Im Zeitalter der Globalisierung werden Räume für multiple Zugehörigkeiten und Identifikationen eröffnet. „[N]ational identities are under challenge from deterritorialized

social identities“ (Cohen 1996: 517). Bindungen durch gemeinsame Sprache, Religion, Kultur und Geschichte erscheinen wichtiger als jene zu Nationalstaaten, wodurch sich Nationalstaaten bedroht fühlen und Fragen nach doppelten Loyalitäten aufgeworfen werden (vgl. Cohen 1996: 517ff.).

Diasporen haben bereits vor modernen Konstruktionen von Nationalstaaten existiert (vgl. Butler 2001: 210). „Seen as a form of social organisation, diasporas have pre-dated the nation-state, lived uneasily within it and now may, in significant respects, transcend and succeed it“ (Cohen 1996: 520).

Bestrebt sich von essentialistischen Konzeptionen und Vorstellungen zu „Ethnizität“ und „race“ zu distanzieren wurde Diaspora als Ausdruck von Hybridität, Heterogenität, multiplen Identitäten und Multilokalität zelebriert. Im gegenwärtigen Diskurs der Migrationsstudien wird der Akzent auf Mobilität und transnationale Beziehungen gelegt und eine „Auflösung“ von (lokalen) Grenzen und Nationalstaaten behauptet. Es sei jedoch hinterfragbar, ob dies auch den gelebten Erfahrungen der Diaspora entspricht. „To affirm that diasporas are the exemplary communities of the transnational moment is not to write the premature obituary of the nation-state, which remains a privileged form of polity“ (Tölölyan 1991: 5). Auch wenn die neuen Globalisierungsprozesse, Formen der Interaktion, Kommunikation und Migration, Grenzen und Hegemonie des Staates bis zu einem gewissen Grad untergraben und homogene Vorstellungen von Nation und nationaler Identitäten durch heterogene ersetzt werden, bedeutet dies nicht das Ende von Nationalstaaten und Nationalismus (vgl. Tölölyan 1991: 5ff., 1996: 4f.; Cohen 1996: 508; Baumann 2000: 324; Kokot et al. 2006: 1).

Die Logik von Mobilität wurde auch mit der Denunzierung von Nationalismus in Zusammenhang gebracht. Während es nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion und Jugoslawiens zu Ausbrüchen von Nationalismus kam und versucht wurde Grenzen um „ethnisch reine“ und homogene Territorien durch Gewalt und Genozid zu schaffen, „diasporas came to be celebrated as exemplars or advocates of penetrated and porous borders, heterogeneity, hybridity, and, importantly, mobility“ (Tölölyan 2007: 653). Diasporische Identitäten wurden zum Anlass, um Vielfalt und Mobilität zu feiern, was aus Tölölyans Sicht ebenso eine Reduktion von Diaspora darstellt (vgl. Tölölyan 1996: 28, 2007: 653).

Im Zuge der Auseinandersetzung mit der Frage, ob denn „Diaspora“, wie auch andere verwandte Begriffe, etwa jener des Transnationalismus, überhaupt neue Phänomene bezeichnen würden, zweifelt auch Brubaker die behauptete Auflösung von Nationalstaaten an. „Have we passed from the age of the nation-state to the age of diaspora?“ (Brubaker 2005: 8).

Lässt sich denn von zunehmender noch nie dagewesener Porosität von Grenzen sprechen, wenn staatliche Regulierungen die Bewegung von Menschen heute mehr denn je zu kontrollieren versuchen, etwa durch Staatsbürgerschaften, Pässe und Visa? Aus Brubakers Sicht müsse man vorsichtig mit der Behauptung radikaler Umbrüche sein (vgl. ebd. 7ff.).

2.10 Schlussbetrachtung Diaspora

Tölölyan (2012 und 2007) unterscheidet zwischen der *etischen* wissenschaftlichen Auseinandersetzung der *diaspora studies* und dem *emischen* Diskurs der Diasporen über sich selbst – *study of diasporas*. Der wissenschaftliche Diskurs wird durch Angehörige der Diasporen häufig nicht verstanden und die Theoretiker selbst verstehen oft auch nicht das emische Vokabular, die Konzepte, (Dar-)Stellungen und Verhaltenszüge, durch welche sich Mitglieder einer Diaspora ausdrücken, identifizieren, repräsentieren und ihre eigene soziale Formation fördern. „Who represents diasporas—the community itself or scholars—matters“ (Tölölyan 2007: 654). Die Arten der Darstellungen sind je nach Zugang unterschiedlich. Theoretische Konzepte, Terminologien, Interessen und Intentionen reformulieren Diasporen, Diasporen reagieren. Diaspora wird disziplinspezifisch konstruiert und bewertet und hängt in ihrer Darstellung auch vom eigenen spezifischen Zugang des Forschers zu Diasporastudien ab (vgl. Tölölyan 2007: 654f., 654: Fußnote 26, 2012: 12). Somit bleibt immer mitzuberücksichtigen, wessen diskursives Projekt Diaspora ist und war (vgl. Tölölyan 1996: 6) – der Gemeinschaft selbst, ihrer Eliten, der Forscher oder der Staaten.

Das Interesse an diasporischen und transnationalen Themen ist nach wie vor groß und die Zahl der Publikationen zu Diaspora steigt weiterhin. Auf die Frage, ob der Diasporabegriff durch seine „Überstrapazierung“ an Bedeutung und Brauchbarkeit verloren hätte, meint Cohen, dass *Diaspora* erstens ja etwas Anderes als Migration bezeichne und zweitens nicht irrelevant würde, solange es ein so (politisch) aufgeladener Begriff bliebe und er auf eine Art zu provozieren, Aufmerksamkeit zu erregen und für Diskussion zu sorgen vermöge (vgl. Cohen Interview 2012).

Tölölyan plädiert für Diasporastudien, die der Komplexität diasporischer Realitäten und Identitäten gerecht werden (vgl. 2012: 12f.). Er ist nicht für eine Rückkehr zur alten Diasporadefinition, nicht zuletzt, weil die Neudefinierung der Kategorie auch beachtliche und

bereichernde Resultate in der Auseinandersetzung nach sich zog, doch seien auch stets die Probleme, Kosten und Fallen des Umbenennens von Verstreuung zu Diaspora mit zu reflektieren (vgl. Tölölyan 1996: 29). Alle Formen der Identitätskonstruktion sind an Macht(-verhältnisse) geknüpft, somit ist auch die Umbenennung in Diaspora kein neutraler Akt (vgl. Tölölyan 1996: 4; Butler 2001: 213).

„[T]he concept of ‘diaspora’ cannot be usefully limited to any single type of community or historical situation“ (Kokot et al. 2006: 3). Diaspora sollte nicht als ein ethnisches Label, eine „Ethnizität“ betrachten werden, sondern als ein spezifischer Gemeinschaftsbildungsprozess. Es ist demnach keine fixe Definition von Diaspora möglich (vgl. Butler 2001: 193f.). „It may be best to think of diaspora not as the name of a fixed concept and social formation but as a process of collective identification and form of identity [...]“ (Tölölyan 2007: 649f.). Statt Diaspora in jeder Form der Verstreuung zu lokalisieren, sollte der Prozess der Diasporisierung und Diasporawerdung ins Zentrum rücken (vgl. Tölölyan 2007: 649). Die unterschiedlichen Dimensionen der Diasporaerfahrung sind dynamisch und verändern sich im Laufe der Zeit (vgl. Butler 2001: 209f.). In Anbetracht der Heterogenität von Identitäten stellt die diasporische eine davon dar (vgl. Kokot et al. 2006: 7), jedoch eine sehr vielfältige.

Baumann (2000) schlägt vor, den Fokus statt auf das Nomen *Diaspora* eher auf das Adjektiv *diasporisch* zu legen und zu untersuchen, was fehlen müsste damit eine bestimmte soziale Konstellation als eben nicht oder kaum diasporisch gelten kann (vgl. 326).

Diaspora, als eine ungebundene analytische Kategorie und Arbeitsdefinition, lässt sich im Bereich der transkulturellen vergleichenden Studien anwenden (vgl. Baumann 2000: 325ff.). Als Arbeitsbegriff kann mit Diaspora nur dann sinnvoll operiert werden, wenn Diaspora als ein dynamisches Konzept und als ein kontinuierlich voranschreitender, formativer Prozess verstanden wird. Diaspora muss in diesem Sinne stets unter dem Gesichtspunkt der Kontextbezogenheit, dynamischen Veränderbarkeit, Situationalität und Relationalität betrachtet werden (vgl. Mayrhofer 2003: 66; Binder 2003: 6). Diasporen sind in Geschichte und Raum positioniert und müssen deshalb auch immer innerhalb ihrer historischen und räumliche Kontexte betrachtet werden (vgl. Kokot et al. 2006: 5). Aus einer solchen Herangehensweise heraus kann auch die abzusehende zukünftige Entstehung neuer Diasporen verstanden werden (vgl. Zips 2003: 45), Vertovec und Cohen sprechen hier von einem Prozess der „diaspora-in-formation“ (1999: XVII).

3 Transnationalismus

3.1 Das Konzept

In ihrem Text „Transnationalismus: Ein neuer analytischer Rahmen zum Verständnis von Migration“ (1997) entwickeln Nina Glick Schiller, Linda Basch und Cristina Blanc-Szanton das Transnationalismus-Konzept, einen innovativen Ansatz, der einen analytischen Rahmen für das Studium gegenwärtiger Migrantenbevölkerung bieten soll. Beispiele aus eigenen Forschungen über TransmigrantInnen aus Haiti, der englischsprachigen Karibik und den Philippinen sollen uns dieses Phänomen und seine Implikationen veranschaulichen. Im Folgenden sollen die Ausführungen der Autorinnen erläutert werden und ein allgemeiner Überblick über die Transnationalismusdebatte, einschließlich der Problematisierung des Begriffs und der weiterentwickelten Definitionen, verschafft werden.

„Transnationalismus bezeichnen wir als den Prozeß, in dem Immigranten soziale Felder schaffen, die das Land ihrer Herkunft und das Land ihrer Niederlassung miteinander verbinden. Immigranten, die solche sozialen Felder herstellen, bezeichnen wir also als >Transmigranten<“ (Glick Schiller et al. 1997: 81). TransmigrantInnen überwinden nationale Grenzen und verknüpfen zwei verschiedene Gesellschaften miteinander, indem sie vielfältige, grenzüberschreitende Beziehungen im familiären, ökonomischen, sozialen, organisatorischen, religiösen und politischen Bereich entfalten und Netzwerke, die sie an zwei oder mehr Gesellschaften gleichzeitig binden, entwickeln (vgl. ebd. 81f.). Schiller et al. sehen TransmigrantInnen als „Teil eines sozialen Systems, dessen Netzwerke in zwei oder mehr Nationalstaaten verankert sind und deren jeweilige Aktivitäten, Identitäten und gesellschaftliche Stellung an mehrere soziale Orte gekoppelt sind“ (ebd. 83). Transnationale Gemeinschaften sind also migrantische Gemeinschaften, die sich über zwei oder mehr Nationen erstrecken, und TransmigrantInnen demnach Menschen, die „ihre Füße in zwei Gesellschaften“ haben (Chaney 1979: 209 zitiert nach Glick Schiller et al. 1997: 86). „Transnational migrants move into and indeed create transnational spaces [...]“ (Kearney 1995: 526).

Mit dem Terminus „transnational“ bezeichnen die Autorinnen „sowohl die Sektoren migrierender Bevölkerung, die simultan in zwei oder mehr Gesellschaften präsent sind, als auch die Beziehung, die sie entwickeln“ (Glick Schiller et al. 1997: 82).

Mit dem Begriff „transnational social field“ benennen Glick Schiller et al. Prozesse, in welchen das, was zuvor als territorial begrenzt angesehen wurde (z.B. politische Institutionen und Praktiken, soziale und kulturelle Beziehungen), sich nunmehr über nationale Grenzen hinweg erstreckt und dabei etwas Neues – „new social formations“ – entsteht (Glick Schiller et. al. 1992, 1995 zitiert nach Smith und Guarnizo 1999: 27). Im Zentrum transnationaler Studien stehen also grenzübergreifende soziale Formationen (vgl. Vertovec und Cohen 1999: XXIVf.; Mandaville 2007: 276). Transnationalismus bezieht sich auf die Herstellung und Aufrechterhaltung vielfältiger Formen von Interaktion und Kommunikation von Menschen und Institutionen über staatliche Grenzen hinweg und umfasst einen kontinuierlichen Austausch von Informationen, Geld und Ressourcen, sowie (regelmäßiges) Reisen „that members of a diaspora may undertake with others in the homeland or elsewhere within the globalized ethnic community“ (Vertovec 2000: 12).²³ Da Transnationalismus „im Alltagsleben, in den Aktivitäten und sozialen Beziehungen von MigrantInnen verankert“ (Glick Schiller et al. 1997: 86) ist, bedarf es zur Analyse transnationaler sozialer Formationen einer Betrachtung der Netzwerke an Bindungen und Beziehungen, die Menschen, Orte und Transaktionen verbinden (vgl. Vertovec und Cohen 1999: XXIVf.).

Die Grenzen des Transnationalismus bzw. der Transnationalität sind nur vage festgelegt, die Frage, was genau Transnationalismus oder einen Transmigranten ausmacht, lässt sich deshalb nicht eindeutig beantworten bzw. variieren die Antworten je nach definitorischem Ansatz (vgl. Portes 2001: 181f.; Smith und Guarnizo 1999: 12). Transnationalismus ist nichts Messbares, man kann nicht sagen, dass eine Person transnationaler oder weniger transnational ist. „Transnationalism is neither a thing nor a continuum of events that can be easily quantified“ (Smith und Guarnizo 1999: 28). Transnationalismus als komplexer, vielfältiger, „multi-lokaler“ Prozess umfasst unterschiedliche Aspekte, multiple Formen und soziale Felder, sowie diverse geographische Manifestationen unter Migrantengruppen in Europa und den USA (wie auch in anderen Gebieten der Migration). Es gilt, Unterschiede und Ähnlichkeiten gegenwärtiger transnationaler Phänomene auszumachen.

²³ Siehe hierzu Vertovec 2000: 12, 22; Levitt 2001: 4f.

Nach der Formulierung des Transnationalismus-Konzepts durch Glick Schiller et al. schien es so, als ob „everyone was going transnational“ (Portes 2001: 182). Das Konzept wurde ausgedehnt und generalisierend auf die gesamte Migrantenbevölkerung angewendet. MigrantInnen wurden in Transmigranten umbenannt. Es konnte jedoch nachgewiesen werden, dass sich migrantische Gruppen zahlenmäßig nur beschränkt an transnationalen Aktivitäten beteiligen (ebd. 182f.). Portes hebt in diesem Sinne hervor, dass „not all migrants are transmigrants“ und sieht Transnationalismus als „one form of economic, political, and cultural adaptation that co-exist with other, more traditional forms“ (ebd. 183).

Der Begriff „transnational“ wird in sehr diversen Kontexten und auf verschiedenartige Phänomene angewendet und hat multiple Bedeutungen. Ein solch sorgloser Umgang mit unterschiedlichen theoretischen Konzepten rund um Transnationalismus (transnationale Beziehungen, Netzwerke, Gemeinschaften, Religion etc.) sollte vermieden werden und es stellt sich die Frage nach der adäquaten Verwendung des Begriffs. „[S]ince everything is defined as transnational, nothing in particular remains transnational“ (Landolt 1997: 2 zitiert nach Kokot et al. 2006: 3).

Zunächst wurde der Terminus auf verschiedene Arten gebraucht, um (internationale) Aktivitäten globaler Unternehmen zu bezeichnen, die in mehr als einem Land organisiert sind. Darüber hinaus wurde der Begriff in Studien zu internationalen Beziehungen und internationalen Organisationen verwendet. Der Begriff verbreitete sich also im ökonomischen und politischen Diskurs (hier auch im Zusammenhang mit Terrorismus), und wurde später in der Soziologie durch Glick Schiller et al. eingeführt (vgl. Portes 2001: 185; Glick Schiller et al. 1997: 82; Vertovec und Cohen 1999: XX; Tölölyan 2007: 652).

„Transnational“ ist nicht gleichbedeutend mit „international“, genauso wenig wie mit „global“, wird jedoch häufig synonym für „Globalisierung“ verwendet:

Transnationalism overlaps globalization but typically has a more limited purview. Whereas global processes are largely decentered from specific national territories and take place in a global space, transnational processes are anchored in and transcend one or more nation-states (Basch et al. 1994: 5–10; Hannerz 1989). Thus transnational is the term of choice when referring, for example, to migration of nationals across the borders of one or more nations (Glick Schiller et al. 1992, 1992, 1992, 70). Similarly, transnational corporations operate worldwide but are centered in one home nation. (Kearney 1995: 521)

3.2 Typologisierungsversuche

Levitt (2001) meint, dass *Bewegung* keine Vorbedingung für transnationale Betätigung sei. Sowohl regelmäßig Reisende – hier TransmigrantInnen – als auch jene, die periodisch reisen, deren Leben Ressourcen, Kontakte und Menschen außerhalb des Niederlassungslandes umfasst, wie auch solche Individuen, die sich nicht „bewegen“, deren Leben aber dennoch in einem transnationalisierten Kontext stattfindet, können sich auf unterschiedliche Weise an transnationalen Aktivitäten beteiligen (vgl. Levitt 2001: 6).

Portes et al. (1999) und Guarnizo (2000) definieren „core transnationalism“ als regelmäßig geübte Aktivitäten und „expanded transnationalism“ als gelegentliche Beteiligung von MigrantInnen an transnationalen Praktiken, z.B. als Reaktion auf politische Ereignisse, Krisen oder Umweltkatastrophen (vgl. Levitt 2001: 6f.).

Jene nicht oder kaum institutionalisierten, nur gelegentlich durchgeführten und nur sporadisches Reisen umfassenden Aktivitäten bezeichnen Itzigsohn et al. (1999) als „broad transnational practices“, „narrow transnational practices“ sind hingegen im hohen Maße institutionalisiert, konstant und beinhalten regelmäßiges Reisen (vgl. Levitt 2001: 7).

Diese Begrifflichkeiten unterscheiden zwischen transnationalen Praktiken auf der Grundlage ihrer Intensität und der Häufigkeit der Beteiligung an solchen. MigrantInnen können sich aber auch nur in bestimmten Bereichen transnationaler Aktionsfelder betätigen und in anderen nicht, beispielsweise können sie durch regelmäßige Geldsendungen im ökonomischen Feld aktiv sein, im politischen oder religiösen aber nicht, oder sie agieren nur im Religiösen oder Politischen transnational, investieren aber nur selten oder gar nicht ins Herkunftsland (ebd. 7). Abschließend hält Levitt fest: „[T]he intensity, frequency, and scope of transnational practices does not necessarily determine the strength of one’s sense of belonging to a transnational or diasporic community“ (2001: 7).

Guarnizo und Smith (1998) unterscheiden zwischen „transnationalism from above“, um grenzüberschreitende Initiativen von Regierungen und Unternehmen zu bezeichnen, und „transnationalism from below“, um jene von Migranten und *grassroots*-Unternehmern ausgeübten Aktivitäten zu benennen (vgl. Smith und Guarnizo 1999; Portes 2001: 185).

Portes findet diese Unterscheidung etwas verwirrend und schlägt eine neue Typologie vor. Aus seiner Sicht fallen über nationale Grenzen hinweg verübte Aktivitäten unter vier weit gefasste Kategorien: Erstere werden durch Nationalstaaten betrieben, zweitere durch formelle Institutionen, die in einem Land ansässig sind. Die Aktivitäten und Programme dieser ersten

beiden Typen charakterisiert er als *international*. Die dritte Kategorie umfasst die *multinationalen* Betätigungen formeller Unternehmen und Institutionen, die in mehreren Staaten operieren und deren Interessen nationalstaatliche Grenzen transzendieren. Als Beispiele nennt Portes hier u.a. globale Unternehmen mit Produktion und Niederlassungen in mehreren Ländern, die katholische Kirche und andere globale Religionen sowie verschiedene UN-Organen. Letztere sind jene durch nicht-institutionalisierte zivilgesellschaftliche Akteure, organisierte Gruppen oder grenzüberschreitende Netzwerke von Individuen über nationale Grenzen hinweg koordinierte Aktionsfelder, wie etwa grenzüberschreitender *grassroots*-Handel durch migrantische Unternehmer. Diese häufig informellen Aktivitäten bezeichnet er als *transnational* und unterteilt sie weiter in politische, ökonomische und sozio-kulturelle transnationale Aktivitäten. Portes meint weiters, dass der „immigrant transnationalism“ nur eine Manifestation transnationaler Aktionsfelder darstellt (vgl. Portes 2001: 185ff.).

Vertovec unterscheidet zwischen „Transnationalism as a Site for Political Engagement“, „Transnationalism as the Movement of Capital“ und „Transnationalism as a Mode of Cultural Production“ (vgl. Vertovec 1999: 2ff.; Vertovec & Cohen 1999: XXIIff.).

Transnationale, politische Aktivitäten umfassen transnationale Mobilisierung, Unterstützung politischer Parteien, etc., „political activity is now undertaken transnationally“ (ebd. XXIII). Politische Ereignisse im Herkunftsland gewinnen an Einfluss auf die Migrantengesellschaften im Ausland, wie auch umgekehrt die Erfahrungen von Migranten zurückwirken (vgl. Glick Schiller et al. 1997: 92f.).²⁴

Neben transnationalen Unternehmen als der grundlegenden institutionellen Form transnationaler Praktiken, sind die Geldsendungen und Materialrückflüsse von MigrantInnen bedeutend. Diese transnationalen, ökonomischen Aktivitäten manifestieren sich in den über die nationalen Grenzen hinaus gebräuchlichen Lebensmitteln, Waren, Dienstleistungen und Unterhaltungsmedien. Schiller et al. verweisen darauf, dass der konstante und vielfältige Strom dieser materiellen Güter, Ideen und Aktivitäten in soziale, zwischenmenschliche Beziehungen eingebettet ist (1997: 93, 103).²⁵

²⁴ Zum politischen Transnationalismus siehe u.a. Glick Schiller et al. 1997: 95; Portes 2001: 190; Smith und Guarnizo 1999: 6; Vertovec und Cohen 1999: XXIIIff.; Kearney 1995: 532f.

²⁵ Zum ökonomischen Transnationalismus siehe u.a. Vertovec und Cohen 1999: XXIIff.; Glick Schiller et al. 1997: 92.

3.3 Transnationalismus als neues Phänomen?

In diesem Abschnitt geht es um die Frage, ob transnationale Praktiken, Beziehungen und Netzwerke neu sind. Ein neues Feld stellt die notwendige Bedingung für ein neues Konzept dar, ohne Neuartigkeit gibt es keine Berechtigung für die Einführung eines neuen Begriffs, da es nicht um ein bloßes Umbenennen von vorher unter anderen Bezeichnungen benannten Phänomenen geht (vgl. Smith und Guarnizo 1999: 15, 17; Portes 2001: 181ff.).

Glick Schiller et al. (1997) bezeichnen Transnationalismus als „neues Feld sozialer Beziehungen“ (S. 103) und Transmigranten als den „neuen Typus von Migranten“ oder die „neue Generation von Migranten“ (S. 81). „Heute jedoch neigen Migranten immer mehr dazu, Netzwerke, Aktivitäten und Lebensmuster zu schaffen, die sowohl ihre Gast- als auch ihre Heimatgesellschaften umfassen“ (Glick Schiller et al. 1997: 81). Das Transnationalismus-Konzept erlaubt eine neue Perspektive auf gegenwärtige Migrationsbewegungen.

Die mit Transnationalismus assoziierte Grenzüberschreitung gab es auch schon früher in Form von Bewegung und Austausch (vgl. Tölölyan 2007: 651). Diesem hier behaupteten neuartigen Charakter des Transnationalismus halten Kritiker die Existenz ähnlicher Praktiken migrantischer Gruppen in der Vergangenheit entgegen. Auch früher schon hätten die MigrantInnen Beziehungen entwickelt und aufrechterhalten, die die Gesellschaft ihrer Herkunft und ihrer Niederlassung verbanden – in Form von Familienbesuchen, Geldsendungen, Unterstützung politischer Gruppen oder Entwicklungen etc. Demnach gäbe es keine größeren Veränderungen in den Migrationsmustern und nichts Neues an den grenzübergreifenden Aktivitäten gegenwärtiger MigrantInnen (vgl. Portes 2001: 183; Vertovec 2000: 22; Glick Schiller 1997: 91). Glick Schiller et al. jedoch glauben, dass „der gegenwärtige Transnationalismus neben vergleichbaren älteren Zügen auch ganz neue Qualitäten aufweist [...]“ (1997: 91).

Auch wenn diese übernationalen Verbindungen nicht völlig neue Phänomene darstellen und es schon zuvor Migrantenverhalten gab, das man als transnational charakterisieren könnte, in Form des konstanten Hin- und Rückflusses von Leuten und Ressourcen, konnte dieses bis zum Konzept der transnationalen Migration jedoch durch unterschiedliche Kategorien begrifflich nicht erfasst werden. Dieser neue Ansatz in der Migrationsforschung bietet einen theoretischen Rahmen, um Parallelen der älteren und neueren Phänomene auszumachen und den transnationalen Charakter der Aktivitäten aus der Vergangenheit neu zu entdecken (vgl. Glick Schiller et al. 1997: 86; Portes 2001: 184).

Smith und Guarnizo benennen vier zentrale Dimensionen der transnationalen, sozio-ökonomischen und politischen Transformation:

1. the globalization of capitalism and the repositioning of states, nations, and class, gender and ethno-racial formations within this global restructuring;
2. the transnational dimension of global political transformations like decolonization, the universalization of human rights, and the rise of cross-national institutional networks;
3. the transnational social relations made possible by the technological revolution in the means of transportation and communication; and
4. the spatial expansion of social networks "from below" that facilitate the reproduction of migration, business practices, cultural beliefs, and political agency. (1999: 24)

Transnationalismus sehen Glick Schiller und ihre Kolleginnen als Produkt des Weltkapitalismus und begründen so seine Neuartigkeit. Die Welt ist gegenwärtig durch ein globales kapitalistisches System verbunden. Die globale Restrukturierung des Kapitals und die kontinuierliche Nachfrage transnationaler Konzerne nach migrantischer Arbeitskraft strukturieren und fördern die Migration (Glick Schiller et al. 1997: 90f.; Portes 2001: 187). Dieser Ansatz wird von Portes übernommen, der meint: „immigrant transnationalism is driven by the very logic of global capitalism“ (2001: 187). Der erste der drei von ihm ausgeführten Gründe, warum dem Phänomen „immigrant transnationalism“ Beachtung geschenkt werden sollte, ist sein voraussehbarer zukünftiger Anstieg. Das durch das kapitalistische Weltsystem gesteigerte Migrationpotential und den Zuwachs der migrantischen Bevölkerung in den Städten sieht er als Basis für die zukünftige Ausbreitung transnationaler Aktivitäten (vgl. ebd. 187f.).

Weiters werden beschleunigte Transport- und Kommunikationsmöglichkeiten häufig als Grund dafür genannt, warum heutige Migranten mit größerer Wahrscheinlichkeit dauerhafte Verbindungen zu ihren Ursprungsgesellschaften halten würden (Wakeman 1998 zitiert nach Glick Schiller et al. 1997: 91). Der globale Kapitalismus hat die Weiterentwicklung moderner Technologien angeregt und vorangetrieben, diese wiederum vereinfachen die Etablierung und Aufrechterhaltung von überregionalen Beziehungen und stattet die MigrantInnen mit Ressourcen aus, über welche ihre VorgängerInnen nicht verfügten (vgl. Portes 2001: 188). In diesem Sinne dient Transnationalismus als Konzept „that represents phenomena which, although not entirely new, have reached particular intensity at a global scale at the end of the 20th century“ (Smith und Guarnizo 1999: 4).

Nancy Foner fasst die neue Komplexität des Transnationalismus zusammen: „Modern technology, the new global economy and culture, and new laws and political arrangements have all combined to produce transnational connections that differ in fundamental ways from those maintained by immigrants a century ago“ (1997: 369 zitiert nach Vertovec 2000: 22).

3.4 „Trans-Lokalisierung“ von Transnationalismus

In der Literatur wurde häufig der befreiende Charakter transnationaler Praktiken, wie die Überwindung von Grenzen und die Schaffung neuer unabhängiger Räume, hervorgehoben und ein Bild der TransmigrantInnen als „unbounded social actors“ – sozial, politisch, kulturell als ungebunden an Lokalitäten – gezeichnet. Der Transnationalismus ist jedoch an Bedingungen und Möglichkeiten in bestimmten Lokalitäten, in welchen trans-„nationale“ Praktiken stattfinden, gebunden. Das Leben der TransmigrantInnen wird durch bestimmte Rechte in Nationalstaaten mitstrukturiert. „Transnational practices, while connecting collectivities located in more than one national territory, are embodied in specific social relations established between specific people, situated in unequivocal localities, at historically determined times“ (Smith und Guarnizo 1999: 11).

Diese neuen Kontexte sind nicht nur lokal, sondern „trans-lokal“, neue „translocalities“ (Appadurai 1995; Goldring 1998; Smith 1998) entstehen (vgl. Smith und Guarnizo 1999: 13; Vertovec und Cohen 1999: XXII). „Translokale“, dynamische Beziehungen werden hergestellt, Praktiken und Bedeutungen, die bestimmten Herkunftsregion entstammen, werden zunehmend transferiert und „regrounded“. Im Zuge des Transnationalismus kommt es laut Vertovec und Cohen zur „Reconstruction of ‘place’ or locality“ (1999: XXII), Smith und Guarnizo sprechen von den „Locations of Transnationalism“ (1999: 1999: 3), Gupta von „repartitioning und reinscription of space“ (1999: 503). Transnationalismus transzendiert das „Lokale“, beinhaltet aber stets die Neueinschreibung und Re-Territorialisierung von Raum und Lokalität.

TransmigrantInnen können zwar über die Welt verstreut sein, leben aber nicht außerhalb des Staates.²⁶ Es kommt zu Prozessen der „trans-territorialization“ (Smith und Guarnizo 1999: 9) oder „deterritorialization“ der MigrantInnen. Glick Schiller et al. (1994) sprechen in diesem Zusammenhang vom „deterritorialized nation-state“ (vgl. Kearney 1995: 521, 525ff.; Smith und Guarnizo 1999: 8). „Trotz der Internationalisierung des Kapitals und der Transnationalisierung der Bevölkerung bleiben Nationalstaaten und Nationalismus bestehen [...]“ (Glick Schiller et al. 1997: 97), entgegen Glick Schiller et al. der viel behaupteten Schwächung der Nationalstaaten durch transnationale Praktiken „from above“ und „from

²⁶ Dieser Aspekt steht im Kontrast zum Diaspora-Konzept, das sich auf eine Nation außerhalb ihres Heimatlandes bezieht (vgl. Kearney 1995: 526).

below“ (vgl. Smith und Guarnizo 1999: 3). Transnationale Praktiken finden also nicht in einem abgehobenen Raum außerhalb von Nationalstaaten statt, Transnationalismus muss aus diesem Grund stets lokalisiert und kontextualisiert werden. Transnationale Praktiken sind an andere Ungleichheitsverhältnisse (Rassismus, Sexismus, etc.) gebunden, und dienen sogar manchmal der Aufrechterhaltung derselben, sind also nicht immer widerständig (vgl. Smith und Guarnizo 1999: 5f., 11f., 29; Kearney 1995: 525ff.; Glick Schiller et al. 1997: 97).

3.5 Hegemonien und Handlungsspielräume

„Transmigranten bewegen sich, global wie national, in einem Geflecht hegemonialer Zusammenhänge, die sich auf ihr Bewusstsein auswirken“, und entwickeln selbst auch neue Formen von Hegemonien, so die sechste und letzte Prämisse (Glick Schiller et al. 1997: 86). Demnach hat „der transnationale Kontext des Lebens von Migranten sich aus dem Zusammenspiel vielfältiger Phänomene – aus geschichtlichen Erfahrungen, strukturellen Bedingungen und den Ideologien ihrer Gast- und ihrer Heimatgesellschaften – entwickelt“ (ebd. 90). Es gilt zu analysieren, inwiefern transnationale Beziehungen mit lokalen und globalen Machtstrukturen zusammenhängen und von diesen beeinflusst und bedingt werden, aber auch, wie transnationale Praktiken und Diskurse auf bestehende Machtstrukturen zurückwirken. Die Herstellung und Reproduktion transnationaler Bindungen und Netzwerke ist also an kontextuelle und dynamische Bedingungen geknüpft (vgl. Smith und Guarnizo 1999: 6, 15, 26, 29).

Will man transnationale Aktions- und Bedeutungsfelder erkunden, so sollten die Reaktionen der MigrantInnen auf die von Nationalstaaten auferlegten Bedingungen und Machtbeziehungen in der transnationalen Arena, ihre Überlebensstrategien, die unterschiedlichen Wege, auf welchen die in diese Aktivitäten involvierten Menschen mit den Herausforderungen der globalisierten Wirtschaft und den Hürden in Herkunfts- und Niederlassungsstaaten umzugehen versuchen, ihre kulturellen Praxen und Identitäten, ins Zentrum der Auseinandersetzung gerückt werden (vgl. Glick Schiller et al. 1997: 90, 103; Portes 2001: 191). „Migranten werden als kulturell kreative Akteure sichtbar, doch in einer Umgebung, die sie nicht kontrollieren“ (Glick Schiller et al. 1997: 103). Der Transnationalismus-Ansatz soll einen Rahmen bieten, um untersuchen zu können, „wie Transmigranten ihre sozialen Beziehungen und ihre variierenden und vielfältigen Identitäten,

die sich einer gleichzeitigen Positionierung an verschiedenen sozialen Orten verdanken, nutzen, um sich den schwierigen Umständen und den dominanten Ideologien, denen sie in ihren transnationalen Feldern ausgesetzt sind, anzupassen und ihnen zu widerstehen“ (ebd. 85).

3.6 Transnationale Identitäten

Bis vor nicht allzu langer Zeit wurde Migrationsforschung im Rahmen eines geschlossenen Gesellschaftsverständnisses betrieben. Jede Gesellschaft wurde als eigenständige und begrenzte Einheit, die an einem Ort lebt und über eine eigene „Kultur“, sowie „natürliche“ oder gruppenspezifische Kennzeichen verfügt, betrachtet, man sprach von „Stämmen“, „Völkern“, „ethnische Gruppen“, und „Kulturen“.

Glick Schiller et al. setzen sich mit begrenzten Kategorien der Sozialwissenschaften, wie „Staat“, „ethnische Gruppe“, „Nation“, „Gesellschaft“ oder „Kultur“, auseinander und heben die Notwendigkeit einer Neuformulierung sozialwissenschaftlicher Schlüsselkonzepte wie „Kultur“, „Gesellschaft“ und „Klasse“ hervor (vgl. 1997: 86ff., 95ff., 103). Auch unser Verständnis von Kategorien der „Nationalität“, „Ethnizität“ und „race“ müssen neu überdacht, dekonstruiert und neu konzipiert werden. Dabei muss stets die sozial konstruierte Natur sämtlicher Identitätsbegriffe mitreflektiert werden. Nationalismus beinhaltet die Vorstellung vom Nationalstaat bestehend aus einem „Volk“ als homogene Ganzheit. Nationalismen, sowohl im Migrations- als auch im Herkunftsland, bleiben in einer zunehmend transnationalen Welt bestehen (vgl. Glick Schiller et al. 1997: 97f.; Smith und Guarnizo 1999: 10; Gupta 1999: 510ff.). Eine weitere hegemoniale Identitätskonstruktion ist jene der „race“. Die Konstruktion von „race“ ist in globale Ungleichheitsstrukturen eingebettet, die als „race“ definierten Gruppen haben bestimmte Positionen in der weltweiten Ordnung sowie innerhalb der Nationalstaaten der Herkunft und Niederlassung. Es gilt, die Konstruktion von „race“ und „Ethnizität“ in der neuen Umgebung sowie im Herkunftsland mit zu bedenken (vgl. Glick Schiller et al. 1997: 97, 99ff.).

Der Transnationalismus-Kontext, wie auch jener der Diaspora, umfasst meist den Wandel sozialer Institutionen und alltäglicher Praxen sowie Prozesse der kreativen Reinterpretation durch Menschen, die häufig im Rahmen von Konzepten wie „Synkretismus“, „Kreolisierung“,

oder „Hybridisierung“ behandelt werden (vgl. Vertovec & Cohen 1999: XXIII; Glick Schiller et al. 1997: 92).

Da „Transmigranten in verschiedenen Gesellschaften gleichzeitig leben“ (Glick Schiller et al. 1997: 94), verfügen sie oft über komplexe – unterschiedliche, duale oder multiple, hybride und fluide – Identitäten, die sie gleichzeitig an mehr als eine Nation binden. Transmigrantische Identitäten sind also kontextuell und verändern sich in den transnationalen Räumen, in welchen sich die TransmigrantInnen bewegen. Neben den verschiedenen „rassisch“, „national“, oder „ethnisch“ konstruierten Identitäten schaffen die Menschen auch eigene Identifikationskategorien und formen so kontinuierlich ihre Identitäten.²⁷ „Menschen schaffen und leben in einem neuen sozialen und kulturellen Raum, der eine neue Aufmerksamkeit für die Frage, wer sie sind, ein neues Bewusstsein und neue Identitäten fordert“ (Glick Schiller et al. 1997: 97). So unterschiedlich wie die transnationalen Beziehungen und Praktiken und auch die Kontexte, in welchen sie stattfinden, sind, so vielfältig ist auch die Zusammensetzung der Transmigranten. Jede migrantische Gesellschaft ist entlang unterschiedlicher Zugehörigkeitslinien, wie etwa „Klasse“, Gender, Beruf, Herkunftsregion, etc., in sich differenziert, und diese gesellschaftliche Differenzierung determiniert auch Transnationalität (vgl. Smith und Guarnizo 1999: 13f.; Glick Schiller et al. 1997: 94f.; Vertovec und Cohen 1999: XXIV). „Transnational social formations can, for example, include communities based on religion [...] or on occupation“ (Vertovec und Cohen 1999: XXIV). Im Zuge der Migration und der transnationalen Betätigung kommt es zur Übersetzung von Positionen in politisches, soziales und ökonomisches Kapital (vgl. Glick Schiller et al. 1997: 95). Beispielsweise können es sich nicht alle Transmigranten finanziell leisten aktive transnationale Bindungen zu erhalten (vgl. Smith und Guarnizo 1999: 14).

MigrantInnen und ihre Nachkommen können StaatsbürgerInnen eines Landes sein, sich aber dennoch selbst als Mitglieder zweier (oder mehrerer) Gesellschaften fühlen und bezeichnen. Vor allem junge TransmigrantInnen, deren Sozialisation in unterschiedlichen kulturellen Feldern stattfand, selektieren bewusst bestimmte Facetten von Kultur und Identität aus mehr als einem Ursprung. So werden neue synkretisierte Formen von Identität erzeugt (vgl. Vertovec und Cohen 1999: XXIII).

Transnationalismus kann als zentrales Konzept angewandt werden, um verstehen zu können, wie globale und transnationale Identitäten „from below“ und „on the move“ konstruiert werden (vgl. Vertovec und Cohen 1999: XIII).

²⁷ Vgl. Glick Schiller et al. 1997: 82, 94, 97; Vertovec 2000: 5; Levitt 2001: 3; Smith und Guarnizo 1999: 21; Vertovec und Cohen 1999: XXI, XXV; Kearney 1995: 527.

3.7 Transnationalismus und Integration

Als weiteren Grund, warum das Phänomen „immigrant transnationalism“ bedeutend ist, nennt Portes den Einfluss auf die Integration der MigrantInnen: „it [immigrant transnationalism] can alter, in various ways, the process of integration to the host society of both first-generation immigrants and their offspring“ (Portes 2001: 188). Eine Handlungsoption für MigrantInnen ist die Investition in Land und Behausung in der ursprünglichen Herkunftsregion, die eine spätere Rückkehr vorbereiten soll. Transnationale Aktivitäten können aber auch als Strategien der Anpassung dienen und eine erfolgreiche ökonomische und soziale Integration der MigrantInnen und migrantischen Familien an die neue Umgebung und Gesellschaft fördern, und stehen nicht etwa, wie von Anderen behauptet, im Widerspruch zu dieser (Portes 2001: 188f.; Glick Schiller et al. 1997: 87). Aus Forschungen zu MigrantInnen in den USA konnte der Schluss gezogen werden, dass transnationale Unternehmer oft wirtschaftlich erfolgreicher sind, eine sicherere ökonomische und rechtliche Stellung in der Aufnahmegesellschaft inne haben, über ein höheres Bildungsniveau verfügen, wahrscheinlicher US-Staatsbürger sind und sich schon länger in dem Land aufhalten. Ähnliche Trends sind auch im Rahmen des politischen Transnationalismus erkennbar (vgl. Portes 2001: 188f.). „Paradoxically, the cultivation of strong networks with the country of origin and the implementation of economic and political initiatives based on these networks may help immigrants solidify their position in the receiving society and cope more effectively with its barriers“ (ebd. 189). Die Beteiligung an transnationalen Praktiken kann auch eine Alternative bieten, um den schwierigen Bedingungen, den Hürden und Vorurteilen im Migrationsland zu begegnen. „Diese Verwundbarkeit erhöhte die Wahrscheinlichkeit, daß Migranten eine transnationale Existenz konstruierten“ (Glick Schiller et al. 1997: 91).

Auf die Frage, ob transnationale Praktiken über die erste MigrantInnengeneration hinweg bestehen bleiben würden, meint Portes: „By and large, regular involvement in transnational activities appears to be a one-generation phenomenon, at least in the United States“ (2001: 190).²⁸ Es gäbe keinen Hinweis darauf, dass ökonomischer und politischer Transnationalismus über Generationen weitergegeben wird. Obwohl manche Eltern versuchen, Brücken zwischen ihren Nachkommen und den Herkunftsgemeinschaften

²⁸ Vgl. Portes 2001b: 187; Smith und Guarnizo 1999: 16.

herzustellen, indem sie z.B. ihre Kinder regelmäßig für längere Zeiträume ins Herkunftsland schicken, belegen Studien zur zweiten Generation von MigrantInnen in den USA vielmehr einen rapiden Prozess der „Akkulturation“ (vgl. ebd. 189f.). „Assimilation“ führe zu einer Verschmelzung ehemals nationaler Identitäten von MigrantInnen zu einer einzigen neuen Identität. Dem assimilatorischen Ansatz als analytischem Konzept für Migrationsstudien halten Glick Schiller et al. entgegen, dass Teile der Nachkommen von MigrantInnen weiterhin unterschiedliche Identitäten und Bindungen aufrecht erhielten und sogar entwickelten (Glick Schiller et al. 1997: 99).

3.8 Rolle des Staates bei der Herstellung transnationaler Migrationsfelder

Auch nationalstaatliche Regierungen der Entsendeländer dehnen mitunter ihren Handlungsspielraum auf das transnationale Feld aus und intensivieren zunehmend den Kontakt mit ihren transnationalen Gemeinschaften und Diasporen. Regierungen versuchen die MigrantInnen auf unterschiedliche Weise in das nationale Leben einzuschließen, um so die Konstruktion ihrer Identitäten und Loyalitäten, Investitionen, politische Mobilisierung, etc. zu lenken.²⁹ Smith und Guarnizo sprechen in diesem Zusammenhang von der „transnational reincorporation“ (1999: 7) der MigrantInnen im Ausland durch die Nationalstaaten „into their newly configured trans-territorial nation-state“ (ebd. 8). Dieser Prozess wird von Glick Schiller et al. (1994) als „„deterritorialized“ nation-state formation“ bezeichnet (vgl. Smith und Guarnizo 1999: 8). „Die Identität der transmigranten Bevölkerungsgruppe ist ein umstrittenes Terrain“ (Glick Schiller et al. 1997: 96).

Es kommt zu einem Neueinschreiben oder zur (Wieder-)Herstellung von Gruppenidentitäten, Zugehörigkeiten und Loyalitäten durch transnationale Akteure „from above“ im Rahmen der Identitätspolitik der Staaten, sowie „from below“. Dabei werden transnationale „imagined communities“ re-kreiert, die sich über die räumliche Ordnung von Nationalstaaten hinweg setzen (vgl. Gupta 1999: 503f., 514; Smith und Guarnizo 1999: 23)

„States of origin [...] are re-essentializing their national identity and extending it to their nationals abroad as a way to maintain their loyalty and flow of resources “back home”“

²⁹ Vgl. Portes 2001b: 190f.; Glick Schiller et al. 1997: 95, 103; Smith und Guarnizo 1999: 20ff.

(Smith und Guarnizo 1999: 10).³⁰ Der dritte Grund nach Portes für die Bedeutsamkeit des „immigrant transnationalism“ ist der Einfluss transnationaler Praktiken auf die Entwicklung der Herkunftsstaaten (2001: 190). Die Herkunftsstaaten, und hier vor allem jene, von welchen große Bevölkerungsteile außerhalb leben, sind zunehmend von der transmigrantischen Wirtschaftshilfe in Form von Geldsendungen und Investitionen in die heimische Wirtschaft abhängig. Vielfach wurde ein System von Geldsendungen institutionalisiert, das heute einen festen und sehr wichtigen Bestandteil der nationalen Ökonomien vieler Länder darstellt.³¹ Politische Akteure und Partei-Repräsentanten reisen häufig zwischen zwei Orten, um MigrantInnen zu besuchen, ihre politische Unterstützung sicherzustellen und *fundraising* zu betreiben. Außerdem etablieren nationale Parteien und politische Bewegungen permanente Standorte in Städten mit höherer migrantischer Konzentration (vgl. Portes 2001: 190; Glick Schiller et al. 1997: 84ff., 95; Smith und Guarnizo 1999: 8).

Für die Herkunftsländer sind ihre Auswanderer zunehmend bedeutend geworden, der Transnationalismus nimmt Einfluss auf die nationale Entwicklung (vgl. Portes 2001: 190f.).³² Vielleicht sogar noch bedeutender sind die Auswirkungen transnationaler Praktiken auf lokalem Level. „The cumulative process of migration and the transnational activities of migrants can entirely transform the economic and political structure of sending areas as well as their culture“ (ebd. 191). Herkunftsgesellschaften können stark von der migrantischen Kaufkraft und Nachfrage abhängig werden. Die lokale Wirtschaft, die oft auf landwirtschaftlicher Produktion basiert, wird durch Geldsendungen und Nachfrage der Migranten strukturiert und verändert.³³ Zudem werden viele Unternehmen und Geschäfte durch zurückgekehrte Migranten mit im Ausland akkumuliertem Kapital und Wissen aufgebaut. Transnationale Praktiken können des Weiteren auch zum Wandel lokaler, traditioneller politischer Strukturen beitragen, beispielsweise durch den demokratisierenden Einfluss der MigrantInnen. Die Erfahrungen der TransmigrantInnen haben ebenfalls Auswirkungen auf die Veränderung von Perspektiven der (v.a. jungen) „Lokalen“. Die *multinationalen* Aktivitäten großer Unternehmen führen ein neues Konsumstreben und neue Informationsquellen über das Leben in der „ersten Welt“ ein und bieten so neue Anreize oder Impulse für Migration.

³⁰ Ressourcen fließen nicht bloß zurück an das Herkunftsland, sondern im und durch das gesamte Netzwerk (vgl. Vertovec und Cohen 1999: XXIIIf.).

³¹ Manchmal wird in diesem Zusammenhang von „Geldsendegesellschaften“ gesprochen (vgl. Glick Schiller et al. 1997: 86).

³² TransmigrantInnen können auch als Botschafter, Vertreter, Gesandte oder Lobbyisten fungieren, die nationale Interessen im Ausland schützen (vgl. Portes 2001b: 190).

³³ Die lokale Wirtschaft kann so zu einer Dienstleistungsökonomie transformiert werden (vgl. Portes 2001b: 191).

Once migrant colonies become well established abroad, a flow of *transnational* economic and informational resources starts, ranging from occasional remittances to the emergence of a class of full-time transnational entrepreneurs. [...] The increased volume of demand created by migrant remittances and investments in their home countries support, in turn, the further expansion of the market for multinationals and encourage local firms to go abroad themselves, establishing branches in areas of immigrant concentration. (ebd. 191)

Schiller et al. schildern die Rolle des Staates bei der Herstellung transnationaler Migrationsfelder. Die philippinischen MigrantInnen in den USA werden von Repräsentanten der heimischen Regierung, die auf transnationale Aktivitäten drängen, besucht. Sie sollen ihr in Amerika verdientes Geld in die philippinische Landwirtschaft investieren sowie ihren Urlaub in der Heimat verbringen. Der philippinische Staat strukturiert ein System des legalisierten Austausches, in dem er beispielsweise den MigrantInnen erlaubt, Waren bis zu einem bestimmten Wert zollfrei zu erwerben.

Der grenadische Staat etwa definiert die MigrantInnen als Angehörige der grenadischen „Nation“ oder „Ethnie“, diese können sowohl in die Lokalpolitik in N.Y. als auch in jene in Grenada eingebunden sein (Glick Schiller et al. 1997: vgl. 83ff.).

Für InderInnen in der Migration wurde mit der Kategorie „non-resident Indian“ (NRI) ein neues Identitätsfeld geschaffen. NRIs durften z.B. Geld in indischen Banken zu vergünstigten Konditionen anlegen. Im Gegenzug konnte die indische Regierung mit finanzieller Unterstützung seitens der NRIs im Zuge der internationalen Sanktionen gegen Indien rechnen. 1998 wurde die „PIO (Person of Indian origin) card“ eingeführt, die den Inhabern zahlreiche Vorteile verschaffte (vgl. van der Veer 2001: 4f.).

Weitere Beispiele für die rechtliche Konstruktion transnationaler sozialer Formationen sind etwa die Zuerkennung der Doppelstaatsbürgerschaft sowie doppelter Nationalitäten-Rechte für Migranten, z.B. Wahlrecht in nationalen Wahlen oder Repräsentation in der nationalen Legislatur. Manche Regierungen organisieren vielfältige Aktivitäten und Programme im Ausland, die MigrantInnen mit diversen Diensten versorgen sollen (vgl. Smith und Guarnizo 1999: 9f.; Portes 2001: 190).

3.9 Schlussbetrachtung Transnationalismus

Auf einer bedeutenden Konferenz 1990 in New York ermittelte eine Gruppe von WissenschaftlerInnen vier zentrale Punkte im Zusammenhang mit Transnationalismus:

(1) Nation-states continue to shape transmigrants' actions and identities, (2) the nature, pattern, intensity, and types of transnational connections of migrants vary with class, gender, and

generation, (3) states often try to encompass and redirect the transnational activities of migrants, and (4) continuities, as well as differences, exist between contemporary and past patterns of transnational migration. (Glick Schiller 2003: 102)

Doch genauso wie *Diaspora* lässt sich auch der Begriff und das Konzept des Transnationalismus nicht endgültig auf eine Definition festlegen (vgl. Kokot et al. 2006: 3).

Aus der zunehmenden Komplexität globalisierter und transnationaler Räume, Identitäten und Gemeinschaften ergeben sich gewisse Implikationen und Probleme für die ethnographische Repräsentation.³⁴ Da „Kulturen“, Identitäten und Loyalitäten nicht länger räumlich gebunden sind und zunehmend deterritorialisieren werden, reichen die Methoden der traditionellen Ethnographie, die Menschen in lokalen Gemeinschaften erforscht hatte, heute oft nicht mehr aus. Die anthropologische Theorie muss an die globalen und transnationalen Kontexte angepasst werden. „As groups migrate, regroup in new locations, reconstruct their histories, and reconfigure their ethnic “projects,” the *ethno* in ethnography takes on a slippery, nonlocalized quality [...]“ (Appadurai 1991: 463).

Feldforschung an multiplen Orten kann einen möglichen Zugang für die Studie transnationaler Formationen bieten, der auf der einen Seite durch die heutigen Transport- und Kommunikationsmöglichkeiten erheblich erleichtert würde. Andererseits erschwert die gegenwärtige transnationale Mobilität eine solche Herangehensweise jedoch auch, da TransmigrantInnen aus einem Herkunftsland öfter in unterschiedlichere Regionen migrieren als in der Vergangenheit und diverseren Migrationspfaden folgen. Ihre geographische Verstreuung und Bewegung ist heute intensiver, weshalb sie schwieriger zu verfolgen sind.

Hier wurde versucht, einen Überblick über das Transnationalismus-Konzept und die damit verbundenen Fragestellungen und Themengebiete zu schaffen und unterschiedliche Aspekte des komplexen Lebens von TransmigrantInnen zu beleuchten. Die Darstellung erfüllt nicht den Anspruch auf Vollständigkeit. Um das Phänomen der transnationalen Migration in seiner Ganzheit erfassen zu können, bedarf es weiterer Studien und vergleichender Analysen.

³⁴ Vgl. Appadurai 1991; Kearney 1995: 521, 524, 529ff.; Smith und Guarnizo 1999: 24, 26, 30: Fußnote 3.

4 Zusammenführung: Diaspora, Transnationalismus und Globalisierung

In naher Zukunft ist kein Ende von Diasporen oder transnationalen Gemeinschaften in Sicht, seit Ende des 20. Jahrhunderts wurden einige neue Gruppen etabliert, Mitglieder anderer nahmen zu. Gegenwärtige Globalisierungsprozesse beeinflussen das Entstehen und die Aktivitäten solcher Gemeinschaften (vgl. Sheffer 2006: 121f.).

Tölölyan hält einen Kurs unter dem Titel „DTG: Diaspora, Transnationalism, and Globalization“ und erklärt hier, dass der erste Begriff im nächsten, größeren Begriff verschachtelt ist, und der zweite im dritten, so wie eine russische Matrjoschka (vgl. Tölölyan 2007: 652). Ich würde das, unter Berücksichtigung der bisher zusammengeführten Informationen und Denkansätze, folgendermaßen interpretieren: Gegenwärtige Globalisierungsprozesse bieten einen neuen Rahmen für Migration und schaffen Kanäle, auf welchen sich transnationale Beziehungen ausbreiten können. Werden diese transnationalen Beziehungen zu einem *homeland* hin, wie auch Gruppenzugehörigkeit und Differenz, durch verstreute „ethnische“ Gruppen lange genug aufrechterhalten, wird die Herausbildung von Diasporen ermöglicht und gefördert. Transnationalismus führt nicht automatisch zur Diasporisierung, doch Diaspora beinhaltet auch transnationale Aktivitäten und Bindungen und existiert über geographische Grenzen hinweg, als „the exemplary communities of the transnational moment“ (Tölölyan 1991).

„Diasporas arise from some form of migration, but not all migration involves diasporic consciousness; all transnational communities comprise diasporas, but not all diasporas develop transnationalism“ (Vertovec 2000: 12). Nicht alle MigrantInnen sehen und fühlen sich als Angehörige von Diasporen und nicht alle Diasporen entwickeln und unterhalten transnationale Aktivitäten. Transnationale Gemeinschaften können zwar eine mögliche Basis für die Entstehung von Diasporen bieten, doch nicht alle transnationalen Gemeinschaften nehmen sich als Diasporen wahr (vgl. Levitt 2001: 5f). „The fact that migrants retain their connections to families in their homeland and participate in transnational social fields does not also mean that in their new hostland they automatically organize as a diaspora [...]“ (Sheffer 2006: 124).

Sheffer (2006) meint, dass (die meisten) „ethnonational diasporas“ nicht einfach als eine Art transnationaler Gemeinschaft, als Teil eines weiteren transnationalen Phänomens betrachtet werden dürfen (S. 125).

Mitglieder „ethnonationaler Diasporen“ haben den gleichen „ethnonationalen“ Ursprung. „Unlike members of transnational networks, diasporans’ ethnonational background, their own awareness and self-definition, their identification with the diasporic formation, is not questionable“ (Sheffer 2006: 128). Das gilt nicht nur für die erste, sondern auch für spätere Generationen. Die Kernmitglieder solcher Diasporen sind vereinter als Mitglieder transnationaler Gemeinschaften, ihre Identitäten sind gefestigter und stabiler und sie sind durch größeren Zusammenhalt und Solidarität gekennzeichnet. „Ethnonational diasporas“ sind besser organisiert und ihre Bindungen zu den *homelands* und ihren Diasporen in anderen Ländern sind konstanter und intensiver. Es sei unwahrscheinlich, dass heutige Globalisierungsprozesse zu einer (vollkommenen) Assimilierung führen würden. „[N]ew forms of transnationalism and globalization have by no means eliminated the perseverance, and even the strengthening, of ethnicity, nationalism, and ethnonationalism“ (Sheffer 2006: 126). Die Grenzen der Gemeinschaft sind porös und verändern sich stetig, dennoch werden sie recht deutlich gezogen und klarer definiert als im Falle transnationaler Gruppen (vgl. Sheffer 2006: 128ff., 135).

Solche klar definierten Grenzen finden sich nicht bei transnationalen Gemeinschaften (wie etwa den Muslimen oder Afrikanern). Transnationale Gebilde sind keine geschlossenen organisierten Gemeinschaften, sondern vielmehr informelle nichtorganisierte Netzwerke. Die Mitglieder sind nicht notwendigerweise gleichen „ethnonationalen Ursprungs“ oder überhaupt Migranten. Ihre Zugehörigkeit zu solchen Netzwerken wird durch andere gemeinsame Charakteristika bestimmt, etwa durch religiöse Einstellungen, kulturelle Praktiken, die gleiche Sprache, regionalen Hintergrund, Ideologien oder Interessen. Manche transnationale Gruppen sehen sich als kohärente Gemeinschaften, doch nicht alle betrachten und bezeichnen sich als Diasporen, z.B. sehen sich nicht alle Kubaner in den USA als Mitglieder einer transnationalen „Latino Diaspora“ (vgl. Sheffer 2006: 124, 127, 135). „“Muslims,” “Buddhists,” “Catholics”; “Africans,” “Latinos,” and “Arabs”; the “Francophone” and the “Chinese-speaking” communities; and probably also “Greens” and, in the past, “Communists” can be included in this transnational category“ (ebd. 127).

Auch wenn neben diesen Differenzen alle transnationalen und diasporischen Gemeinschaften Charakteristika aufweisen, die auf beide diese Kategorien zutreffen, sollte klar zwischen dem Transnationalismus- und dem Diasporaphänomen, den unterschiedlichen

transnationalen Netzwerken und den unterschiedlichen „ethnonational diasporas“ und zwischen ihren Ursprüngen, Identitäten und Identifikationen, Grenzen, Organisation und Aktivitäten unterschieden werden. Diaspora und transnationale Gemeinschaft stellen zwei distinktive Kategorien verstreuter Personen dar. Es sollte also etwa zwischen der weltweiten religiösen transnationalen Verstreuung der Muslime und den unterschiedlichen „ethnonationalen“ religiösen Gruppen oder auch zwischen der „Latino Diaspora“ und den unterschiedlichen länderspezifischen südamerikanischen Gemeinschaften, z.B. Mexikaner oder Kolumbianer, die ihre „ethnonationalen“ Identitäten und Bindungen zu ihren *homelands* bewahren, unterschieden werden. Latino oder muslimische transnationale Netzwerke und Gemeinschaften sollten getrennt von den Jüdischen, Armenischen oder Indischen Diasporen betrachtet werden (vgl. Sheffer 2006: 121, 126f., 130).

5 Religion und religiöse Transformation im Zusammenhang mit Prozessen der Migration, Globalisierung, Diaspora und des Transnationalismus

5.1 Religion in der Migration

Durch verschiedene den Migrationsprozess begleitende Faktoren, etwa den Minderheitenstatus der MigrantInnen, ihr Dasein als die „Anderen“ im Aufnahmeland sowie den präsenten „ethnischen“ und religiösen Pluralismus, wird die Art und Weise der Hinwendung zur eigenen Religion beeinflusst, ein höheres Maß an Selbstreflexion und in weiterer Folge religiöser Wandel angeregt. Religiöser Pluralismus bedeutet, dass Menschen in der Migration neben anderen Religionen auch häufig in Kontakt mit Mitgliedern und Praktiken unterschiedlicher Traditionen innerhalb ihrer eigenen Religion kommen (vgl. Vertovec 2000: 16f.).

Die Frage ist, wie ein Glaube, der in einer Herkunftsregion dominiert, sich außerhalb dieser Umgebung konstituiert, wenn er sich mit staatlichen Regulierungen konfrontiert sieht und in Kontakt mit anderen Religionen oder anderen religiösen Traditionen tritt (vgl. Smart 1999: 421, 426).

Penny Logan (1988) meint im Kontext ihrer Forschung zu den Gujarati in Großbritannien: „[M]any adults reported that they had become more aware of their religion in Britain, as a result of belonging to a minority group in a predominantly irreligious society. They could no longer take their religion and their children’s assumption of it for granted“ (S. 124 zitiert nach Vertovec 2000: 16).

Baumann (2000) unterstreicht die Wichtigkeit einer (Wieder-)Bewusstmachung der „prototypical role of religious identity in situations of settlement after migration“ (S. 327).

5.2 Religion und Diaspora

Im Folgenden geht es um die Frage nach religiöser Identitätsbildung in der Diaspora und der Formung und Aufrechterhaltung diasporischer Gemeinschaften durch religiöse Einflüsse.

Vertovec (1998) spricht von „religious diaspora consciousness“ als einer Ausformung des Diasporabewusstseins, die religiösen Gruppen eigen ist (vgl. Vertovec & Cohen 1999: XVIIIff.). Diasporen „as a mode of cultural production“ oder „cultural diasporas“, die religiöse Erfahrungen umfassen, beinhalten die Produktion und Reproduktion transnationaler sozialer und „kultureller“ Phänomene sowie die Transformation diasporischer Identitäten (vgl. Vertovec & Cohen 1999: XIXf.; Levitt 2001: 3f.).

Religion kann der Aufrechterhaltung kollektiver Identität und identifikatorischer Differenz der Diasporagruppe im Gegensatz zu den dominanten „kulturellen“ und religiösen Normen und Orientierungen der *hostland*-Gesellschaft dienen, weshalb ihr eine bedeutende Rolle in diasporischen *settings* zukommt (vgl. Baumann 2000: 327f.).

Wie im Diasporakapitel bereits erwähnt, können Grenzen und Differenz neben Rassismus auch durch grundlegende religiöse Differenz und reale oder scheinbare religiöse Inkompatibilität verfestigt und damit Diasporisierung gefördert werden (vgl. Tölölyan 1996: 23; 2007: 650).

Like race, though not always so emphatically, this factor solidifies the boundaries within which ethnodiasporan enclaves are confined and maintained, at the same time that the intrinsically transnational nature of major religions facilitates ease of contact both among the enclaves and with homelands. (Tölölyan 1996: 23)

Bestimmte Werte und Lebensweisen werden als unvereinbar mit jenen der westlichen liberalen säkularen Demokratien angesehen. Die Trennung von Staat und Kirche sowie der öffentlichen und privaten Sphäre wird durch theokratische Vorstellungen mancher religiöser Gruppen, unter anderem der Muslime, infrage gestellt (vgl. Cohen 1996: 520).

Der Diasporabegriff im erweiterten Sinn hielt relativ spät Einzug in die Religionsgeschichte, nämlich 1987 mit Ninian Smarts Text „The Importance of Diasporas“ (vgl. Baumann 2000: 323).³⁵ In diesem Text (hier 1999) führt Ninian Smart drei Gründe an, warum es wichtig sei, der Beziehung zwischen Diaspora und Religion oder den religiösen Aspekten diasporischer Realitäten und Erfahrungen wissenschaftliche Beachtung zu widmen: Der erste Grund bezieht sich auf die diasporischen Adaptionsprozesse, die uns Einsicht in allgemeine Prozesse des religiösen Wandels geben können. Das transformative Potential von Religion in der Diaspora ist nichts Neues, und die religiöse Transformation vollzieht ähnliche Entwicklungsprozesse in unterschiedlichen Gemeinschaften. Zweitens können Diasporen die religiösen Entwicklungen

³⁵ Die Jüdische Diaspora war ja in der Religionsgeschichte bereits vorhanden.

im Herkunftsland in Hinsicht auf Organisation, Praxis und Glauben durch unterschiedliche Einflüsse (etwa Kapital, Bildung, externe Einflüsse) verändern. Als dritten Grund gibt Smart die weite Verbreitung von Diasporen in der modernen Welt an, „multiethnicity is now commonplace“ (Smart 1999: 421). (vgl. Smart 1999: 421f.; Vertovec 2000: 8; 2003: 314).

Es gilt, den Prozessen religiöser Institutionalisierung und des Aufbaus einer Gemeinschaft, also der Art und Weise, wie sich die „neue“ diasporische Religion oder „transplanted religious tradition“ in die multireligiöse Gesellschaft integriert,³⁶ Beachtung zu schenken. „These typical efforts of the diaspora group strive to create a comforting and invigorating home away from home“ (Baumann 2000: 329). Auch stellt sich die Frage, ab welchem Zeitpunkt Religion und ihre Anhänger als gesellschaftlich soweit etabliert und akzeptiert gelten, dass sich nicht länger von „diasporischer Existenz“ sprechen lässt (vgl. Baumann 2000: 329).

5.3 Religion in der Diaspora oder Diaspora-Religion?

„[E]ven in its earliest historic uses, diaspora refers not only to ethnic but also to religious groups or communities“ (Faist 2010: 12f.). Die Beziehung zwischen Religion und Diaspora ist eine komplexe. Sollten wir uns also der Studie diasporischer Religion oder von Religion in der Diaspora widmen? Was ist „diasporische Religion“ überhaupt, und was unterscheidet diese von „Welt“-Religionen oder „globalen“ Religionen? (vgl. Cohen 2008: 152f.; Vertovec 2000: 10; Levitt 2001: 3f.).

Hinnells (1997) definiert diasporische Religion als „the religion of any people who have any sense of living away from the land of the religion, or away from ‘the old country’“ (S. 686 zitiert nach Vertovec 2000: 10). In den *hostlands* sind Diasporareligionen nach Hinnells religiöse Minderheiten (vgl. Vertovec 2000: 10; Levitt 2001: 4). Auch Smart (1999) meint, dass Diasporareligionen von Natur aus als Minderheitsgruppen existieren, räumt aber auch mögliche Ausnahmen ein (vgl. S. 426). An Hinnells Vorstellung von Diasporareligion kritisiert Baumann (2000) die behauptete grundlegende Einheit und Gleichheit der unterschiedlichsten religiösen Traditionen in diasporischen *settings* (vgl. S. 324 Fußnote 15).

³⁶ Baumann verweist hier auf Boumas „theory of religious settlement“ (1996: 7 zitiert nach Baumann 2000: 329).

Die zentrale Frage der Auseinandersetzung ist, ob sich Religionen und religiöse Gruppen, wenn sie sich in „neue“ Gebiete der Welt verbreiten, innerhalb des diasporischen Rahmens betrachten und als Diasporen definieren lassen. Robin Cohen (1997) meint, dass große (Welt)Religionen höchstens den Diasporen verwandte Phänomene, aber keine Diasporen an sich darstellen, da diese meist mehr als nur eine „ethnische Gruppe“ umspannen, und die meisten religiösen Gruppen nicht durch eine Rückbesinnung auf eine territoriale Heimat gekennzeichnet sind oder eine Rückkehr anstreben. Religion kann jedoch als zusätzliches Bindemittel diasporisches Bewusstsein stärken: „[R]eligion can provide additional cement to bind a diasporic consciousness“ (Cohen 1997: 189).³⁷

In manchen Fällen sind Religion und „Ethnizität“ jedoch untrennbar miteinander verbunden und überlappen sich. Bestimmte Gruppen, etwa die Juden, Sikhs oder die Parsen, stellen Ausnahmen dar, da sie als „ethnisch“ gelten und über „homelands“ bzw. ein Ursprungsterritorium verfügen (vgl. Cohen 2008: 153; Vertovec & Cohen 1999: XIX: Fußnote 2 XXVI; Vertovec 2000: 10). Vertovec (2000) zählt zu dieser Kategorie außerdem die Ismailiten, die Aleviten, die Bahai und die Rastafaris, „whose respective religious distinctiveness usually tends to set them apart as ethnic groups“ (S. 10).

Der Diasporabegriff wurde, wie im Diasporakapitel bereits erwähnt, auch auf globale religiöse Gemeinschaften wie Hindus, Sikhs, Buddhisten, Muslime oder Katholiken, ausgeweitet. Auch Vertovec distanziert sich von einer solchen generalisierenden Ausdehnung des Diasporabegriffs auf Anhänger religiöser Traditionen, wie sie durch Ninian Smart (1999) und viele andere vorgenommen wurde. Diese seien Welttraditionen, die viele ethnische Gruppen und Nationalitäten umspannen und nicht ausschließlich durch Migration verbreitet wurden (vgl. Vertovec 2000: 10f.; Brubaker 2005: 3, 3: Fußnote 3, S. 14). „[W]orld religions like Christianity, Islam and Hinduism lack a territorial homeland and are, of course, multi-ethnic in their congregations“ (Vertovec & Cohen 1999: XIX: Fußnote 2 XXVI).

Nach Vertovec sei es aber dennoch zulässig, von einer „Hindu-Diaspora“ zu sprechen, da die meisten Hindus Indien sakralisieren und eine spezielle Beziehung zu Indien als spirituellem Heimatland pflegen (vgl. 2000: 10). Hinduismus sei demnach, wie auch Judentum und Sikhismus, „a special case of a non-proselytizing ‘ethnic religion’“ (Brubaker 2005: 3: Fußnote 3, S. 14).

„Rome, Mecca and the Ganges are symbolic ‘homes’ if not ‘homelands’ and the experience of multi-locality is similar“ (Vertovec & Cohen 1999: XIX: Fußnote 2: XXVI). Am deutlichsten erkennbar ist diese Multilokalität in Form von Pilgerreisen. „Since ancient

³⁷ Vgl. auch Vertovec 2000: 10; Levitt 2001: 4; Vertovec & Cohen 1999: XIX: Fußnote 2 XXVI; Butler 2001: 199.

times, religious travel has included pilgrimage, proselytization and the movement of students and scholars as well as exiles and migrants“ (Vertovec 2000: 9). Gläubige können im globalen Zeitalter einfacher zu religiösen Zentren und religiös bedeutenden heiligen Orten reisen – die Juden nach Jerusalem, die Muslime nach Mekka. Auch christliche Pilgerfahrten und jene anderer Religionen haben mit vereinfachten Transportmöglichkeiten zugenommen. Religiöse Reisen haben stärkenden Einfluss auf Vorstellungen kollektiver Identitäten und der Zugehörigkeit über Grenzen hinweg (vgl. Cohen 2008: 151f.; Vertovec & Cohen 1999: XIX; Vertovec 2000: 9).

Doch wie lässt sich an Diasporen, die säkulare Mitglieder oder Angehörige anderer Glaubensformen umfassen, herantreten? Ein Beispiel für eine solche Diaspora wäre etwa die Indische, die neben Hindus auch Sikhs und Muslime miteinschließt (vgl. Cohen 2008: 153). „Is there such an entity as an ‘Indian diaspora’, or does it have to be broken apart into its three principal component parts – Sikh, Hindu and Muslim?“ (Cohen 2008: 80).

5.4 Diasporische Transformationsprozesse

Verstreute Religion (*religion dispersed*) oder verstreute Formen religiöser Phänomene, Zugehörigkeiten und Aktivitäten (auch als *modes of religious diaspora*³⁸ bezeichnet), die entfernt von zentralen heiligen Orten einer religiösen Tradition stattfinden, beinhalten sozio-religiösen Wandel und stetiges Neuaushandeln in unterschiedlichen Bereichen wie auch Kontinuität(en) (vgl. Vertovec 2003: 313f.). Martin Sökefeld spricht in diesem Zusammenhang von „diasporic duality of continuity and change“ (2000: 23, zitiert nach Vertovec 2000: 17). „[A]ctors constantly re-constitute and re-invent (or refuse to re-constitute) in diverse manners what is imagined as simply continuing“ (Vertovec 2000: 17).

In diesem Kontext sieht Vertovec (2003) die Frage nach Anpassung als zentral an: „Religious meanings – including notions of identity and community, authority and authenticity, doctrine, interpretation, orthodoxy and heresy – take on a variety of adaptations across time and space within the same purported tradition“ (S. 323).

Dynamiken von Religion oder religiösem Wandel enthalten auch Veränderungen individueller und kollektiver religiöser Identität (vgl. Baumann 2000: 329).

³⁸ Vertovec bezieht sich hier u.a. auf Boyarin & Boyarin, 1993; Baumann, 1995; Hinnells, 1997; ter Haar, 1998 (vgl. 2003: 313).

Religiöse Transformation im Diaspora-Kontext umfasst nach Vertovec folgende Bereiche: *identity and community, ritual practice, re-spatialization, religion/culture* (vgl. Vertovec 2000: 17ff., 2003: 314ff.), und Levitt fügt hinzu: „and the reimagining of the social and cultural spaces in which actors are embedded“ (2001: 5).

Aufbauend auf Kim Knotts (1991) Ideen, klassifiziert Hinnells (1997) zehn Faktoren diasporischen religiösen Wandels (und der Kontinuität) und unterscheidet sieben Forschungsgebiete entlang folgender Themenbereiche: „place of language, transmission of religious knowledge, individual identity, group identity, leadership, universalization and the impact of Western religious ideas“ (Baumann 2000: 329). Solche Felder umfassen Formen des religiösen Wandels, die sich vereinfacht unter Traditionalisierung, Adaption und Innovation („traditionalisation“, „adaptation“, „innovation“) zusammenfassen lassen (vgl. ebd. S. 323f., 329).

Die Bereiche des religiösen Wandels werden im nächsten Teil der Arbeit im Zusammenhang mit dem Islam näher beleuchtet, weshalb ich hier nur einige dieser möglichen Veränderungsprozesse im Diaspora-Kontext kurz skizzieren möchte:

Smart geht von einer Tendenz zur Festigung von Weltreligionen während der *Globalen Periode*³⁹ aus (vgl. 1999: 425). „There are world organizations for every major tradition and subtradition“ (ebd. 422).

Das Bewusstsein, zu einer Weltgemeinschaft zu gehören, hätte nach Smart in jüngster Zeit wesentlich zugenommen. „Consequently, the divergences between diaspora and home communities are diminishing“ (ebd. 423).

Durch das Diasporadasein und den präsenten religiösen Pluralismus wird ein höheres Maß an Selbstreflexion und Hinterfragung angeregt, nicht zuletzt auch durch den Umstand, dass Gläubige in der Diaspora sich damit konfrontiert sehen, ihren Glauben und ihre religiösen Praktiken gegenüber Mitgliedern anderer Religionen zu rationalisieren und rechtfertigen (vgl. Vertovec & Cohen 1999: XIX).

Für Diaspora-Religionen sei es aus Smarts Sicht außerdem typisch, universelle Erklärungsmuster zu entwickeln. Er postuliert einen zunehmend kosmopolitischen Charakter von Religion in der Diaspora. Die Art der Adaptation kann die Religion auch für die Gastgesellschaft zugänglich machen, indem beispielsweise religiöse Schriften übersetzt werden (vgl. Smart 1999: 427).

³⁹ Mit „Global Period“ bezieht sich Smart auf die letzten 25 Jahre vor Erscheinen des Textes (vgl. 1999: 422).

Auch kann es in der Diaspora zu neuen Formen der Zusammenarbeit zwischen Mitgliedern „transethnischer“ Religionen oder neuen Synthesen kommen, weshalb die Frage wesentlich wird, bis zu welchem Grad Diaspora-Religion über ihre „ethnische Basis“ hinausgeht. „Ethnische Gruppen“ fusionieren mit anderen, um größere Einheiten zu schaffen. Religionen sprengen ihre traditionellen Grenzen und verwurzeln sich unter neuen ethnischen Gruppen (vgl. ebd. 422, 426ff.).

Smart spricht von einer Tendenz zur Orthodoxie: „The diasporas of the Global Period have become somewhat more orthodox in tone“ (ebd. 425).

Die Auseinandersetzung mit der eigenen Religion in der Diaspora kann aber auch zu partikularistischen oder konservativen Auffassungen von Religion führen (vgl. ebd. 429). Fundamentalismus ist ein weiterer Weg, den Diasporareligion nehmen kann (vgl. Cohen 2008: 152).

5.5 Religion und Transnationalismus

Transnationale religiöse Praktiken sind eine Form transnationaler Aktivitäten, an denen sich MigrantInnen beteiligen, der bisher jedoch noch nicht ausreichend Aufmerksamkeit in den Sozialwissenschaften zukam (Levitt 2001: 8; Vertovec 2003: 312).

Dabei ist transnationale Religion nicht neu. Von ihrer Gründung an verbreiteten sich Religionen und ihre Institutionen (z.B. das Christentum, die katholische Kirche oder der Islam) über nationale/territoriale/politische Grenzen hinweg – durch Händler, Eroberungen oder etwa Kolonialbeamte (vgl. Levitt 2001: 2, 9).⁴⁰

Transnationalismus bezieht sich auf die Existenz von Kommunikation und Interaktion unterschiedlicher Art, die Menschen über die Grenzen von Nationalstaaten hinweg miteinander verbinden. MigrantInnen haben, wie weiter oben bereits ausgeführt, auch früher Bindungen zu ihren Herkunftsländern aufrechterhalten.

Certainly the existence of such links does not represent a wholly new set of phenomena, and religion has always been at the core of many such long-distance connections. [...] Transnational patterns and dynamics of religious activity have historically been characteristic of numerous ethnic diasporas, or geographically dispersed groups sharing a common sense of ethnic identity. (Vertovec 2003: 312)

⁴⁰ „[T]he transference of religion accompanied some of the modern period’s earliest yet perhaps most powerful forms of globalization and transnationalism – namely mercantilism, conquest and colonial domination“ (Vertovec 2000: 23).

Transnationale religiöse Aktivitäten sind wesentlicher Bestandteil der religiösen Globalisierung und müssen im Kontext weiterer globaler Prozesse verstanden werden. „Transnational religion is one, grounded strand of religious globalization that migrants further through their everyday lives“ (Levitt 2001: 19). Die Intensivierung der Vernetzung hat Einfluss auf Religion. „Recent migration and heightened globalization generate new cultural contacts that have much in common with these earlier disseminations of religious life“ (ebd. 9). Neben Ähnlichkeiten zwischen gegenwärtigen und früheren Migrationserfahrungen ist das heutige transnationale religiöse Leben von MigrantInnen durch gegenwärtige Migration und Globalisierungsprozesse geprägt. Neue Kommunikations- und Transporttechnologien ermöglichen einfachere, billigere, regelmäßige und intensivere Beziehungen zwischen Migranten und Nichtmigranten. MigrantInnen können sich aktiver denn je am Alltagsleben in den Herkunftsregionen beteiligen. Diese modernen Kommunikations- und Reiseformen und transnationalen Netzwerke beschleunigen religiösen Transnationalismus durch den erleichterten Fluss von Ideologien, Informationen etc. und haben bedeutenden Einfluss auf transnationale religiöse Organisation und Aktivitäten. Globalisierung von Religion fördert transnationale religiöse Bindungen und schafft ein Klima, das zu deren Aufrechterhaltung beiträgt. Die Grenzen zwischen diesen beiden Bereichen sind unscharf (vgl. Levitt 2001: 10, 19; Vertovec 2000: 22, 24).

Transnationale religiöse Aktivitäten umfassen Kontakte, den Fluss von Ressourcen, Geld, Ideologien, Informationen, Reisemöglichkeiten von und Austausch zwischen religiösen Gelehrten und Geistlichen, die Gründung und Etablierung von („ethnischen“) Kirchen sowie politische und finanzielle Unterstützung. Priester und Pfarrer reisen zu ihren Gemeinschaften ins Ausland und predigen dort. Migrantische Kirchen stecken oft viel Geld in „Entwicklungsprojekte“ in den Herkunftsländern und nehmen so Einfluss auf die lokalen Gemeinschaften. Unterschiedliche Bewegungen erweitern ihren Aktionsradius über Grenzen hinaus und agieren global, etwa im Rahmen internationaler Konferenzen, Versammlungen, Gebete, Rituale und religiöser Pilgerfahrten. Migranten und Nicht-Migranten nehmen parallel an religiösen Aktivitäten teil und feiern gleichzeitig religiöse Feste. Die Gemeinschaften bedienen sich ebenfalls unterschiedlicher Medienstrategien: lokale TV-Sender, Kontakt via Internet zwischen migrantischen Gemeinden und den Partnerkirchen im Herkunftsland, gleiche Zeitschriften, Radioprogramme, Videokassetten, etc. (vgl. Levitt 2001).⁴¹

⁴¹ Transnationale religiöse Aktivitäten können aber auch zu Konflikten zwischen MigrantInnen und NichtmigrantInnen führen (vgl. Levitt 2001: 25).

5.6 Transnationale religiöse Organisationsformen

Unterschiedliche Dimensionen und Elemente – organisierte, institutionelle und individuelle Bindungen – formen die transnationale religiöse Sphäre. Am konkretesten sind die institutionellen Manifestationen des transnationalen religiösen Lebens. Laut Levitt (2001) schaffen MigrantInnen mindestens drei Typen (nicht statischer) transnationaler religiöser Organisationsformen, welche sie anhand von Studien zur US-amerikanischen Migration erläutert (vgl. S. 11ff.):

Den ersten Typus nennt Levitt „extended transnational religious organization“. Als Beispiel dient ihr hier die katholische Kirche, die sich als transnationale Institution etabliert und weltweite Aktionsnetzwerke entwickelt hat. „Religious membership enables migrants’ simultaneous belonging in their sending and receiving communities. It also integrates them into resource-rich, strongly-integrated institutional networks that are potential sites for expressing interests and making claims“ (Levitt 2001: 12). Zwar genießen die einzelnen Gemeinschaften auf lokaler Ebene weitgehend Autonomie, die unterschiedlichen katholischen Traditionen werden aber durch ein reguliertes System, das seine Basis in Rom hat, verbunden und gesteuert. Auch der Papst stärkt das Zusammengehörigkeitsgefühl der Mitglieder an multiplen Orten (vgl. ebd. 11f.).

In den brasilianischen und irischen Gemeinschaften, bei welchen Levitt forschte, werden die Bindungen durch verschiedene Aktivitäten intensiviert. So halten Priester aus Governador Valadares auch in Massachusetts Predigten, MigrantInnen und NichtmigrantInnen nehmen parallel an Aktivitäten teil und verwenden ähnliches „Gebetszubehör“, ähnliche Projekte werden in beiden Kontexten durchgeführt, Ausbildung und Besetzung des Personals werden gemeinsam koordiniert – das alles „within a discursive climate infused with the ideology of the universal Catholic Church“ (ebd. 13).

Die „parish-to-parish“-Verbindungen der Dominikaner aus der kleinen Stadt Miraflores, die nach Massachusetts migrierten, transformierten das religiöse Leben in Boston und in der Dominikanischen Republik. Neue MigrantInnen wurden in die „multi-ethnischen“ Gemeinden integriert, indem ein allgemeiner „„Latino“ worship style“ verwendet wurde. Dabei wurden manche vertraute Elemente inkludiert und andere spezifisch dominikanische exkludiert. „Pan-ethnische“ Praktiken und Identitäten, ein „U.S. Latino Catholicism“ oder eine „pan-Latino

„Dominicanness““, werden gefördert und damit das Bewusstsein der Zugehörigkeit zu einer transnationalen Gruppe gestärkt (vgl. ebd. 13ff.).

Viele von den Mitgliedern der haitianischen migrantischen Gemeinschaft in New York, mit welchen sich McAlistar's (1998) auseinandersetzte, leben ein transnationales Leben: Sie unterstützen Haushalte in Haiti, schicken ihre Kinder in Haiti in die Schule, kehren für ausgedehnte Zeitperioden zurück nach Haiti und feiern religiöse Feste zeitgleich mit Haiti. Religiöse Pilgerfahrten, Prozessionen und Rituale dienen als ein Weg, um anhaltende Bindungen zu ihrem Herkunftsland auszudrücken (vgl. ebd. 14).

Unterschiedliche mit der katholischen Kirche assoziierte Bewegungen und Gruppen erweitern ihren Aktionsradius über Grenzen hinaus und verbreiten ihre Lebensauffassung global durch internationale Konferenzen, Medien, etc. Andere Gruppen wiederum nehmen an nur wenigen organisierten transnationalen Aktivitäten teil. Die Ausweitung des Aktionsradius über Grenzen hinaus und die Förderung kollektiver religiöser Beteiligung bindet Mitglieder nicht automatisch an zwei Orte und erzeugt nicht zwangsläufig multiple Zugehörigkeiten. In diesem Zusammenhang meint Menjivar (1999), dass die Mitgliedschaft in der katholischen Kirche transnationalen Aktivismus viel weniger fördere als jene in evangelischen Kirchen. Beispielsweise propagiert die katholische Kirche in Washington, D.C. eine pan-ethnische Identität und versucht Bindung zu spezifischen Lokalitäten und homeland-orientierte Aktivitäten zu unterbinden, aus Angst vor Politisierung und Spaltung der salvadorianischen Gemeinschaft (vgl. ebd. 14f.).

„Negotiated transnational religious organization“ repräsentiert den zweiten Typ transnationaler religiöser Organisation, veranschaulicht anhand protestantischer Kirchen mit Zweigstellen in den USA und in Lateinamerika. „Relations between Protestant individuals and churches also deepen and thicken what, in some cases, are already global institutions or they engender new global connections“ (ebd. 16). Beziehungen und institutionelle Bindungen zwischen brasilianischen Gemeinden in Brasilien und Boston werden gefördert. Im Gegensatz zur katholischen Kirche gibt es hier kein Haupt oder eine administrative Hierarchie, die die Vorgehensweise steuert, und keine klaren akzeptierten Regeln. Die Bindungen und Netzwerke innerhalb solcher viel weniger hierarchischen und zentralisierten Institutionen lassen sich flexibler gestalten und können ständig neu ausgehandelt werden (etwa im Hinblick auf Macht) (vgl. ebd. 15f.).

Das Beispiel des ursprünglich presbyterianischen Pastors Murillo illustriert die Formbarkeit religiöser Praktiken in diesen *settings*. Er arbeitet in Boston mit einer

Pfingstkirche, was sich im Herkunftsland problematischer gestalten würde, und begründet das folgendermaßen: „I am very far from Brazil and when you are far from Brazil things are a bit more flexible. That’s all. If I was in China, things would be even more flexible. In Brazil, it might be a problem“ (ebd. 16).

Aktuellere Studien unterstützen die Annahme, dass kleinere, weniger bürokratische und hierarchische Kirchen sich besser dazu eignen, um transnational orientierten Mitgliedern zu dienen. Sie sind anpassungsfähiger, und es sei deshalb wahrscheinlicher, dass sie Bestand haben.⁴² Kleinere, „ethnisch homogenere“ Gemeinden können auch einfacher Projekte in ihren Ursprungsgegenden umsetzen.⁴³ Die Mitglieder der von León (1998) erforschten evangelischen Kirche, die Teil eines größeren Netzwerks mit mehreren Kirchen in den USA, Spanien und Mexiko ist, fühlten sich als Teil einer weiten, machtvollen supranationalen Bewegung, „the church could therefore captivate their interest and support“ (ebd. 17).

Im Gegensatz zu ihren katholischen Pendanten mussten salvadorianische protestantische Kirchen trotz weltweiter Netzwerke keine neuen inklusiveren Identitäten kreieren, weil viele ihrer Mitglieder wie auch religiöse Anführer aus der gleichen Gegend in El Salvador kamen, und alle Christen waren. Somit führten Aktivitäten, die sich nach El Salvador richteten, nicht zu Konflikten. Eine Kirche hatte Schwesterkirchen an verschiedenen Orten, wozu eines der Mitglieder meinte: „We are related to the church there in El Salvador spiritually and in practice. We are oriented to them and they are to us. It’s like one church in two place [sic]“ (Menjivar 1999: 605 zitiert nach Levitt 2001: 17). In El Salvador wird ein Radioprogramm ausgestrahlt, bei welchem angerufen werden kann, sodass HörerInnen Freunde und Familie aus dem Herkunftsland hören können (vgl. Levitt 2001: 17).

Den dritten Typus stellt „recreated transnational religious organization“ dar, für welchen die Gujarati Hindus aus dem Baroda Bezirk in Indien als Beispiel dienen. MigrantInnen mussten ihre eigenen religiösen Gruppen gründen, als sie in die USA kamen, da vorher keine etablierten Organisationen existierten, um sie zu empfangen. Entweder sie kreierte ihre eigenen Gruppen, mit beratender Hilfe seitens religiöser Anführer aus dem *homeland*, oder indische religiöse Anführer gründeten Organisationen in Gebieten mit hoher indischer MigrantInnenbevölkerung. „Most of these organizations either function like franchises or chapters of their counterpart organizations in India. Franchises are run primarily by migrants who periodically receive resources and guidance from sending-country leadership, while

⁴² Vgl. Stoll and Levine 1997 (Levitt 2001: 17).

⁴³ Wie Wellmeier (1998) im Zuge seiner Forschungen zu guatemaltekischen Mayas erkennt (vgl. Levitt 2001: 17).

chapters are supported and supervised regularly by sending-country leaders“ (ebd. 18). (vgl. ebd. 17f.).

Der soziale und politische Kontext der Migrationsstaaten hat Einfluss auf die Organisation der Gemeinschaften, verlangt diesen Gruppen etwa eine systematische Organisation ab, um Gelder zu beschaffen, Genehmigungen zu erhalten und Räume mieten zu können (vgl. ebd. 18).

Camilla Gibb (1998) beschreibt, wie Harari-Muslime aus Äthiopien in Kanada eine pan-muslimische-Identität fördern, dazu aber genauer im nächsten Teil (vgl. ebd. 18f.).

Transnationale Bewegungen können politisch oder unpolitisch ausgerichtet sein und agieren. So wird beispielsweise die Pfingstbewegung als apolitisch betrachtet. Primäres Ziel der Aktivitäten der salvadorianischen Pfingstkirchen in Washington (Menjívar) ist es, die Glaubensgemeinschaft auszuweiten und zu stärken, politische oder zivilgesellschaftliche Konsequenzen sind unbeabsichtigt oder nebensächlich (vgl. ebd. 23).

Transnational operierende religiöse Gruppen können Politik im Herkunftsland entscheidend beeinflussen. Die Bewegungen können in unterschiedlichen Kontexten unterschiedliche Taktiken anwenden und unterschiedliche Ziele verfolgen, u.a. auch nationalistische Bewegungen und Gruppen unterstützen.

Multikulturelle Gesellschaften privilegieren Migranten, die starke, geschlossene „ethnische“ Identitäten ausdrücken. Religiöse Gemeinschaften und Zugehörigkeiten dienen bestimmten Gruppen als effektivstes Mittel, um solche „ethnischen“ Identitäten zu bilden und zu erhalten und damit Miteinbeziehung im Migrationsland zu fördern. Prozesse der Homogenisierung werden in einem solchen Umfeld angeregt, „national heritage is redefined as the religion of a particular group“. Kurien (2001) zeigt, wie Hindus in den USA Hinduismus zu einer „ethnischen“ Kategorie transformieren. „At the same time, because these reformulations support a Hindu nationalist view, they contribute to the Hindutva movement in India“. Inder in den USA unterstützten mit Geldsendungen nationalistische Gruppierungen und beeinflussen auf diesem Weg die Politik in Indien (vgl. ebd. 23f.).

5.7 Transnationale religiöse Zugehörigkeit

In der Auseinandersetzung mit transnationaler Religion geht es neben dem institutionellen Bereich auch darum, wie Gläubige Symbole und Ideen dazu nutzen, um sich in der religiösen Landschaft zu verorten. „We need to consider organized, individualized, and internalized expressions of transnational religion to understand the role of religion as a catalyst for transnational livelihoods and the ways in which transnational actors reshape religious life“ (vgl. Levitt 2001: 19).

Wie werden Identitäten und Zugehörigkeiten neu definiert in einer Welt, in welcher sich das Leben zunehmend über Grenzen hinaus erstreckt? „It is time we put religion front and center in our attempts to understand how identity and belonging are being redefined in this increasingly global world“ (vgl. ebd. 26f.).

Welche spezifische Rolle spielen Religion und transnationale religiöse Praktiken in der Formung und Aufrechterhaltung transnationaler Gemeinschaften, Identitäten und Verbindungen? (vgl. ebd. 24f.). „Religious festivals and celebrations have always been important sites of contact, maintenance, and renewal of relations between migrants and nonmigrants“ (ebd. 25).

Religiöse Zugehörigkeit ermöglicht es MigrantInnen, sich gleichzeitig im Herkunfts- und Aufnahmeland, aber auch zu einer transnationalen Gruppe zugehörig zu fühlen. Kollektive religiöse Beteiligung und transnationale Organisation muss Mitglieder jedoch nicht zwangsläufig an zwei Orte binden und erzeugt nicht automatisch multiple Zugehörigkeiten und transnationale Identitäten oder Praktiken. Transnationale Praktiken einiger Gruppen fördern ein „pan-ethnisches“ Bewusstsein, während andere Bindungen zum Herkunftsland oder zur Heimat der Vorfahren stärken. Manche MigrantInnen benutzen Religion, um sehr lokalisierte transnationale, andere um weitere diasporische oder globale/universelle Bindungen und Identitäten auszudrücken (vgl. ebd. 19, 24f.).

Nach Paerregaard (2001) würden Mitglieder von durch peruanische Migranten gegründeten Bruderschaften in den USA, Spanien, Argentinien und Japan ihre Mitgliedschaft dazu verwenden, sich in den *host*-Gesellschaften zu etablieren und sich von anderen Minderheiten zu unterscheiden und weniger, um Bindungen zum *homeland* auszubauen (vgl. ebd. 2001: 5).

Migranten nutzen Religion und transnationale religiöse Räume, um alternative Orte der Zugehörigkeit zu schaffen und Grenzen (ihrer spirituellen Praktiken) zu erweitern. „By building and conducting rituals at a shrine to their national patron saint, Cuban exiles in Miami created what Tweed (1999) calls transtemporal and translocative space“ (ebd. 20). Die Gläubigen bleiben weiterhin Teil ihrer *homelands* und der „imagined Cuban nation“. Religion

dient der Gemeinschaft dazu, die Grenzen Kubas zu erweitern, um auch jene miteinzuschließen, die außerhalb derselben leben (vgl. ebd. 20ff.).

Manche der in Boston lebenden MigrantInnen aus der brasilianischen Stadt Governador Valadares, die Levitt interviewte, verwenden ebenfalls Religion, um eine alternative Landschaft zu schaffen. Ihre Aktivitäten fördern Integration im *hostland*, binden MigrantInnen aber auch an weitere globale religiöse Gemeinschaften. Sie betonen ihre Identität als Baptisten eher als eine brasilianisch-amerikanische. Religiöse Zugehörigkeit kann Menschen auch dazu dienen, der Marginalisierung im Migrationsland entgegen zu wirken und sich Sichtbarkeit zu verschaffen (vgl. ebd. 21f.).

Religion, als Leitfaden oder moralischer Kompass, weist Gläubige in Werte, Rechte und Verpflichtungen in den jeweiligen Gemeinschaften und *settings* sowie als transnationale/globale Bürger ein. MigrantInnen nutzen religiöse Ideen, Symbole und Sprache, um multiple Identitäten und Loyalitäten zu bilden und sich in den multiplen sozialen Räumen, in denen sie sich bewegen, zu situieren und ihren Alltag zu gestalten. Die religiösen Lehren können dabei in unterschiedlichem Ausmaß Bindungen zu den Gesellschaften im Herkunfts- und Migrationsland formen (vgl. ebd. 9, 22f.).

Bis zu welchem Ausmaß bleiben transnationale Praktiken unter der zweiten Migrantengeneration bestehen? Für Nachkommen von MigrantInnen, die im Migrationsland (der Eltern) geboren und/oder aufgewachsen sind, ist dieses schon zum *home* geworden. Dennoch wäre es nicht richtig anzunehmen, dass transnationale Praktiken unter der zweiten Generation verschwänden. Viele Studien heben die einzigartige Rolle von Religion und religiösen Institutionen bei der Aufrechterhaltung „ethnischer Identitäten“ unter den Kindern von MigrantInnen hervor (vgl. ebd. 26).

Im Zuge ihrer eigenen Forschung kommt Levitt zu folgender Einsicht: „[R]ecreated transnational groups, such as the Swadhyaya and Swaminarayan movements, may be quite effective at reinforcing transnational religious identities among the second generation as well“ (2001: 26).

5.8 Transnationaler und globaler religiöser Wandel

In der Auseinandersetzung mit transnationalem religiösem Wandel geht es u.a. um die Frage, wie transnationale religiöse Praktiken, kontinuierliche Beziehungen und anhaltender Austausch zwischen Akteuren und Institutionen im Herkunfts- und Migrationsland religiöse Praxis an beiden Orten mitgestalten und transformieren. Einbindung im *hostland*, etwa durch Zuerkennung von Rechten und gesellschaftlicher Teilhabe, kann religiöse Praxis verändern, diese Veränderungen können sich wiederum auf das religiöse Leben im Herkunftsland auswirken, und die Veränderungen können einander gegenseitig verstärken (vgl. Vertovec 2000: 22ff.; Portes 2001: 187; Levitt 2001: 4, 9, 24f.; Baumann 2000: 330f.).

Transnationale Religiöse Praktiken beinhalten neben der Transformation der Netzwerke auch Transformation von Identität, Gemeinschaft, ritueller Praxis und individueller Religiosität (vgl. Levitt 2001: 6; Vertovec 2000: 24).

Zu berücksichtigen sind ökonomische und soziale Faktoren vor der Migration, Migrationsformen, Rahmenbedingungen im Migrationsland und die „trajectories of adaptation“ (vgl. Vertovec 2000: 26).

Vertovec (2000) erstellt eine Liste der Muster globaler sozio-religiöser Dynamiken, also weiterer Prozesse, die Religion in der heutigen Welt beeinflussen:

- awareness of global religious identities
- universalization vs. localization
- what is essential in a religious tradition?
- politico-religious activity
- reorienting devotion
- compartmentalization
- the problem with the past
- trajectories. (vgl. S. 26ff.)

Diese unterschiedlichen Aspekte des religiösen Wandels – in Zusammenhang mit Diaspora, Transnationalismus und Globalisierung – werden in Bezug auf den Islam und islamische Gemeinschaften weiter unten genauer beleuchtet.

5.9 Transnationale Religionsforschung

Peggy Levitt (2001) empfiehlt einen Zugang zum Studium transnationaler Religionen und religiöser Praktiken, der sich von der Forschung zu diasporischen und globalen Religionen unterscheidet. In der Auseinandersetzung mit transnationaler Religion sollte den Fokus auf gelebte Alltagspraxis der migrantischen Religion an mindestens zwei Orten legen und dabei

die transnationalen *grassroots*-Praktiken, also „transnationalism from below“, erkunden. Dabei gilt es, allen Aspekten des religiösen Lebens Beachtung zu schenken: den organisatorischen, kollektiven und individuellen Manifestationen des Glaubens und religiöser Praxis, den rituellen Aktivitäten wie auch den unterschiedlichen Anpassungsprozessen. Die Fragen, wie transnationale religiöse Praktiken ausgeführt werden, welche Auswirkungen sie haben und wie sie das Leben im *home*- und *hostland* beeinflussen, bedürfen näherer Betrachtung. Ein weiterer Punkt ist, wie sich religiöse Beteiligung auf politische und gesellschaftliche Beteiligung auswirkt und welche Rolle Religion im öffentlichen Leben der Gläubigen einnimmt.

How would our questions change if we shifted the central organizing principle from nation to faith community – if we took seriously, as many respondents may, a world that is primarily organized around Islamic, Hindu, or Baptist identities rather than ethnic or nation affinities and that is built upon religious values rather than civic ones? (Levitt 2001: 25)

Es sollte ein kontextspezifischer Zugang gewählt werden, der auch Machthierarchien oder den Einfluss der Herkunftsländer mitbedenkt. Auch hier gilt wieder, dass es sich anbietet, Feldforschung an mehreren Orten durchzuführen, wie auch vergleichend vorzugehen (vgl. Vertovec 2003: 321ff.; Levitt 2001: 8f., 24ff.).

Von Interesse ist außerdem, wie diese Praktiken mit anderen transnationalen Aktivitäten kombiniert werden und in welcher Beziehung die unterschiedlichen religiösen Netzwerke, Organisationen, Ideologien und Aktivitäten zum „transnational social field“ stehen (vgl. Levitt 2001: 26; Sheffer 2006: 126).

Die Studie transnationaler religiöser Gemeinschaften stellt uns vor eine bedeutende Herausforderung: „How do we make concrete the landscapes and communities that people imagine?“ (Levitt 2001: 25).

5.10 Schlussbetrachtung Religion und Migration

Hier wurde versucht, einige zentrale Themen und Fragen der Auseinandersetzung zu Religion im Zusammenhang mit Prozessen der Migration, der Diaspora und des Transnationalismus zu skizzieren.

Religion kann als ein Zugang zum Verständnis von Globalisierung, transnationaler Migration und Diasporadasein und -werdung dienen.

Die Auseinandersetzung mit Religion, dem religiösen Leben und religiösen Aktivitäten über nationale Grenzen hinweg birgt jedoch folgende Erschwernis: „Religion is not a fixed set of elements but a dynamic web of shared meanings used in different ways in different contexts (Gardner 1995)“ (Levitt 2001: 4).

Es gilt, die Beziehung zwischen Weltreligionen, globalen Religionen, diasporischen Religionen und transnationalen religiösen Praktiken näher zu beleuchten und Unterschiede zwischen diesen auszumachen.

Trotz so mancher Gemeinsamkeiten sollte klar zwischen transnationalen Netzwerken und „ethnonational diasporas“, also etwa zwischen der weltweiten religiösen transnationalen Verstreuung der Muslime und den unterschiedlichen (ethno)nationalen religiösen Gruppen, differenziert werden. Muslimische transnationale Netzwerke und Gemeinschaften sollten getrennt von der Jüdischen Diaspora betrachtet werden (vgl. Sheffer 2006: 121, 126f., 130).

Religiöse und andere sozio-kulturelle Dynamiken würden sich Vertovecs (u.a. 2000) Ausführungen nach unterschiedlich entwickeln, je nachdem, ob sich die betroffenen Akteure und religiösen Gemeinschaften in der Migration befinden und einen Minderheitenstatus innehaben, selbst Diasporen formen, oder sich an transnationalen Aktivitäten beteiligen. Jede dieser Kategorien bietet eigene Rahmenbedingungen und beinhaltet spezifische, wenn auch einander überschneidende und ähnliche Prozesse religiöser Transformation. Vertovec beleuchtet einige Aspekte und Muster dieses religiösen Wandels unter den Bedingungen der Migration und des Minderheitenstatus, der Diaspora und des Transnationalismus, wobei stets klar sein sollte, welcher dieser Bereiche angesprochen wird (vgl. Vertovec 2000: 1, 11, 25f.; Levitt 2001: 4, 6).

Um von „Transformation“ sprechen zu können, muss zunächst ein Ausgangspunkt gewählt werden. Richten wir den Blick ins Herkunftsland, finden wir dort auch nicht so etwas wie eine genuine Form vor. Religion macht nicht nur „in Bewegung“, sondern auch immer „lokal“ viele Veränderungsprozesse durch. Die Frage ist also immer, was als Ausgangspunkt angenommen wird.

Exkurs: Mein Zugang zu Diaspora und Transnationalismus

Es macht einen Unterschied, wer die Diasporen repräsentiert, wessen diskursives Projekt Diaspora also ist. Tölölyan beteiligt sich an diesem Projekt nun schon lange – als „diasporan intellectual“ an der „study of diaspora“ und als „scholar of diasporas“ an den „diaspora studies“. Über Diaspora zu schreiben impliziert auch, dass sich die AutorInnen kritisch mit ihren eigenen Autobiographien auseinandersetzen und ihre Erfahrungen mit Hybridität, multiplen Zugehörigkeiten und Identitäten sowie ihren Zugang zu Diaspora- und Transnationalismusstudien reflektieren (vgl. Tölölyan 1996: 6f., 2007: 654f.; Kokot et al. 2006: 2), was ich, als ebenfalls jemand, der über Diaspora „in der Diaspora“ schreibt, im Folgenden zu tun versuche.

Aus dem Zerfall Jugoslawiens ergibt sich nach Vertovec und Cohen (1999) die Möglichkeit der Entstehung neuer Diasporen (vgl. S. XVII). Doch wie ist das zu verstehen? Welche Diasporen können entstehen – eine „bosnische“/„bosnisch-hercegovinische“, „serbische“, „kroatische“, „slowenische“, „mazedonische“, „montenegrinische“, „bosnisch-serbische“, „bosnisch-kroatische“, „hercegovinisch-kroatische“ (um nur einige mögliche Konstellationen zu nennen) oder gar eine „exjugoslawische“? Ist es überhaupt legitim, den Zerfall und die in einigen Fällen mit diesen einhergehende Gewalt überhaupt als Ausgangspunkt für Diasporisierung anzusehen oder haben die in den Jahrzehnten davor migrierten „Jugoslawen“ bereits eine „jugoslawische Diaspora“ etabliert, die dann spätestens im Zuge des Krieges in ihre Einzelteile zerfiel? Was diese Einzelteile genau sind und wer zu welchem gezählt werden kann, ist höchst komplex und bedarf einer Betrachtung der Identifikation und weniger „der Identitäten“. Können etwa bosnische Serben (oder „orthodoxer Bosnier“), die im Zuge des Bosnienkrieges nach Serbien zogen, eine „bosnisch-serbische Diaspora“ bilden oder betrachten sie sich als „Heimkehrer“? Sollte zwischen Menschen aus dem Gebiet des ehemaligen Jugoslawiens, die im Zuge der Arbeitsmigration und jenen, die des Krieges wegen nach Österreich kamen, und jetzt wohl auch jenen, die erst in den Nachkriegsjahren herzogen, um hier zu arbeiten oder zu studieren, unterschieden werden, da diese aus jeweils anderen Welten entlang unterschiedlicher Routen in jeweils unterschiedliche Welten kamen?

Auch wenn sich politische Spannungen und Konflikte ins Migrationsland übertragen, kommt es in Wien zur Herausbildung neuer oder Wiederbelebung alter „(ex)jugoslawischer“ Beziehungen und Identitäten. Auch ich kann mich zumindest auf sprachlicher Ebene mit anderen „BKSlerInnen“ identifizieren. Ich bin in keinen „kulturellen“/„ethnischen“ Vereinen

oder Netzwerken aktiv und wähle meine Räume nicht aufgrund „ethnischer“/„nationaler“ oder religiöser Zugehörigkeitskriterien.

Ich selbst sehe mich als Angehörige der „Bosnischen Diaspora“ und werde auch in Bosnien als Diasporaangehörige wahrgenommen.⁴⁴ Eine „Bosnische Diaspora“ umspannt nach meiner Definition nicht bloß eine „ethnische Gruppe“, sondern würde ich zu dieser all jene zählen, die sich selbst dazu zählen würden.⁴⁵ Jene, die sich nicht „mit dem Staat identifizieren“ oder eine kroatische oder serbische Staatsbürgerschaft haben, sehen und bezeichnen sich oft nicht als „BosnierInnen“. Gegen die Bezeichnung „Bosniakische Diaspora“ habe ich mich entschieden, da diese exklusiver ist und nur bosnische Muslime als eine „ethnonationale“ Kategorie umfasst. In gewisser Hinsicht verstehe ich die Bosnische Diaspora als „victim-diaspora“ im „klassischen“ und doch auch im modernen Sinn, die Krieg, Gewalt und Trauma als *starting point* nimmt, also als „(Nach-)Kriegsdiaspora“ entsteht. Auch Angehörige früherer Migrationsbewegungen, die noch Bindungen zum *homeland* aufrechterhalten haben, fürchteten um Familie und Freunde und litten ebenfalls unter der Gewalt. Die Auseinandersetzung mit dem, die Erinnerung an den und das Nichtvergessen des Krieges sind mir wichtig. Bosnische-Muslimin-Sein ist weniger Ausdruck meiner religiösen Gesinnung, als jenes Teils meiner Identität, aufgrund welches ich mein ehemaliges zu Hause verlassen und in die Migration musste.

Mir liegt das Wohlergehen Bosniens am Herzen und ich interessiere mich periodisch für die politische Lage und wirtschaftliche Entwicklung sowie für die allgemeine Zukunft Bosnien-Herzegovinas und Sarajevos. Nostalgie ist mir ein durchaus bekanntes Gefühl. Meine Familiensprache ist Bosnisch, sie wird an im Migrationsland Geborene weitergegeben. Einen Wunsch nach Rückkehr verspüre ich nicht. An transnationalen Aktivitäten bin ich jedenfalls beteiligt und um die Aufrechterhaltung transnationaler und/oder diasporischer Bindungen bemüht. Kontakt zum Herkunftsland und den Diasporaangehörigen in anderen Ländern verläuft vor allem entlang familiärer Bahnen. Ich skype und telefoniere mit Familie und Freunden in Sarajevo und anderen Weltgegenden (Istanbul, London, Kroatien). Ich fliege und fahre nach Sarajevo, besuche Familie an anderen Orten der Migration und Familie und Freunde kommen zu Besuch nach Wien. Der kurze Flug nach Sarajevo ist teuer – es gibt keine Billigfluggesellschaften – und die zwölfstündige Busfahrt mühsam. Im Sommer trifft sich „die transnationale Diaspora“ in Sarajevo. Der transnationale Austausch ist vielfältig und

⁴⁴ „Dijaspora“ ist im bosnischen Sprachgebrauch ein gängiger Begriff.

⁴⁵ Diese Vereinigung hier tut das: SSDBIH: Svjetski savez dijaspore Bosne i Hercegovine / BiH World Diaspora Association <http://www.bihdijaspora.com/> [letzter Zugriff: 22.9.2012]

umfasst unterschiedliche Ebenen und Routen. Produkte fließen von einem Ort zum anderen und manchmal weiter an den nächsten.

Butler (2001) kritisiert die Ausweitung des Diasporabegriffs sogar auf „single-town“ Diasporen (vgl. S. 189). Ich weiß nicht, ob ich so weit gehen würde, um von einer „Sarajevo-Diaspora“ zu sprechen, doch stelle ich meine Bezüge zu Bosnien-Herzegovina meist über Sarajevo her. Wien ist mein Wohnort und Lebensmittelpunkt und ich würde es als mein zu Hause bezeichnen, Sarajevo auf der anderen Seite ist meine Heimatstadt, da wo ich aufwuchs, zu welcher ich Bindungen aufrechtzuerhalten versuche und in die ich meist mehrmals jährlich verreise. Genauso fühle ich mich eher als Wienerin denn als Österreicherin, trotz österreichischer Staatsbürgerschaft.

Aufgrund der spezifischen Geschichte Bosniens mit Österreich nehmen BosnierInnen (und hier auch bosnische MuslimInnen) in Österreich gewissermaßen eine Sonderstellung unter den MigrantInnen ein. Auch familiengeschichtlich bestehen Bezüge zu Wien – etwa durch meinen Urgroßvater, der hier die HAK besuchte, also als Angehöriger der „k.u.k.-Diaspora“ in der „k.u.k.-Diaspora“ interpretiert werden könnte, oder durch meine Eltern, die vor dem Krieg als Touristen in Wien waren.

Mein Ich ist bis zu einem gewissen Grad ein transnationales und diasporisches bzw. ein von transnationalen und diasporischen Einflüssen und Bindungen geprägtes. Wie alle MigrantInnen und auch alle anderen Menschen verfüge ich über multiple Identitäten, von denen manche zu bestimmten Zeitpunkten und in bestimmten Kontexten wichtig sind und hervorgehoben werden, und doch nur eine.

Hier zeigt sich die Komplexität der Auseinandersetzung, die sich wohl durch keine Begriffsdefinition erfassen lässt und somit idealtypische homogenisierende Darstellungen in Frage stellt.

6 Muslime in der Migration. Fallbeispiel: Ar-Rasheed, Nigeria Islamic Forum

6.1 Globaler, diasporischer und transnationaler Islam

Entgegen der vereinfachten Idee eines einheitlichen Islam, propagiert sowohl durch „Außenstehende“ als auch durch Muslime selbst, ist die Vielfalt der Muslime sowie die soziale Konstruiertheit „des Islam“ herauszustreichen. Islam ist stets auch ein Produkt seiner Zeit.

In der Betrachtung muslimischer MigrantInnen in Europa stellt sich die Frage, wie sich Islam und Muslime in einer Umgebung, in welcher sie nicht die dominante Religion/Gruppe konstituieren, etablieren, wenn sie sich mit staatlichen Regulierungen konfrontiert sehen und in Kontakt mit anderen Religionen oder anderen religiösen Traditionen treten. Heute leben bedeutende „Minderheitengemeinschaften“ von Muslimen außerhalb der wichtigsten „islamischen Territorien“ (vgl. Smart 1999: 420f., 426).

„Die Muslime“ begegnen unterschiedlichen Rahmenbedingungen, machen unterschiedliche Erfahrungen in den unterschiedlichen europäischen Staaten und pflegen diverse Beziehungen zu den Herkunfts- und Migrationsländern sowie zu den verschiedenen Gruppen in und außerhalb Europas. Im Zuge der Migration treten Muslime in Kontakt mit Mitgliedern und Praktiken unterschiedlicher Traditionen innerhalb der eigenen Religion – *encounter with the Muslim ‘Other’* (Vertovec 2000: 17), dies kann in neuen Zusammenschlüssen oder Formen der Kooperation oder aber auch in Konflikten zwischen den unterschiedlichen Richtungen und Tendenzen des Islam resultieren. Migrantische Muslime in Wien kommen aus der Türkei, Bosnien-Herzegowina, Ägypten, Tschetschenien, Nigeria, Somalia, Albanien, um nur einige der Herkunftsländer zu nennen.

In dem Begriff „Muslim diaspora“ werden viele „ethnische“ Gruppen, Nationalitäten, Herkunftsländer und Sprachen unter eine „Diasporareligion“ subsumiert. Trotz dieser internen Diversität fühlen sich viele Muslime durch die *umma* und den islamischen Glauben verbunden (vgl. Cohen 2008: 153). Hinnells (1997) stellt die Frage, ob sich Muslime in Pakistan als Teil einer Diasporareligion betrachten lassen, „because Islam is derived from and broadly centred on Mecca?“ (Vertovec 2000: 11). Mekka dient der islamischen Weltgemeinschaft als symbolische Heimat (vgl. Vertovec & Cohen 1999: XIX: Fußnote 2

XXVI). Wie weiter oben bereits ausgeführt, müssen sich die für eine Diaspora typischen Bindungen zum *homeland* nicht zwangsläufig zu einem geographischen Ort hin orientieren: „In some cases, the imagined homeland can also be a non-territorial one, such as a global Islamic umma“ (Faist 2010: 12).

Auch in der Betrachtung der Muslime sollte nach Sheffer (2006) zwischen transnationalen Gemeinschaften und Netzwerken und „ethnonational diasporas“ unterschieden werden:

[S]uch a distinction should be made between the worldwide Muslim religious dispersal, which can be thought of as transnational, and the various Muslim ethnonational-religious entities, whose core members mostly maintain their original ethnonational identity and close relations with an actual or imagined homeland, be it Pakistan or Somalia. (S. 130)

Viele Aspekte des Islam beinhalten transnationale Interaktion (vgl. Mandaville 2007: 279f.). Dazu zählt Mandaville die Pilgerfahrt nach Mekka, „importierte Imame“, Organisationen in mehreren Nationalstaaten, die Verbreitung von englischsprachigen Texten zum Islam, Debatten zwischen Muslimen im Internet, Diaspora-Fernsehprogramme zur Aufrechterhaltung gemeinschaftlicher und religiöser Bindungen oder etwa *hadj* auf Video. Auch Staaten fördern unterschiedliche Aspekte des transnationalen Islam, indem sie Organisationen unterstützen und die Erbauung von Moscheen und religiösen Schulen finanzieren (vgl. Mandaville 2003: 141, 2007: 287f.).

Die zunehmende Vernetzung über Grenzen hinweg resultiert in einer anwachsenden und angewachsenen Komplexität des globalen Islam. „[T]ransnational dimensions of Islam have been radically affected by today’s globalised socio-economic and political conditions, alongside the evermore worldwide dispersal of Muslim communities linked by technologically advanced communications and media“ (Vertovec 2003: 324). Neue Transport-, Informations- und Kommunikationstechnologien tragen zu einer Verdichtung des Kontakts der muslimischen Welt untereinander bei. Diese Diskurse fördern einerseits ein (neues) globales Bewusstsein, führen aber andererseits auch dazu, dass sehr lokalisierte Formen des Islam einfacher global verbreitet werden können. Heute haben Muslime weltweit Zugang zu multiplen Interpretationen des Islam, was bisher dominante Interpretationsmuster herausfordern kann (vgl. Mandaville 2007: 299ff.).

Religion und religiöse Identität und Zugehörigkeit unterliegen in der Diaspora einem stetigen Wandel, sie sind dynamisch. Im Folgenden setze ich mich mit durch Diaspora und Transnationalismus stimulierten Transformations- und Adaptionprozessen religiöser Praxis auseinander. Als theoretischen Rahmen habe ich hier u.a. Steven Vertovecs Artikel

„Diaspora, Transnationalism and Islam: Sites of Change and Modes of Research“ (2003) gewählt, in welchem sich der Autor mit Islam im Zusammenhang mit Prozessen der Migration, der Diaspora und des Transnationalismus anhand von Beispielen aus Publikationen über verschiedene muslimische Gruppen beschäftigt und Kategorien der sozio-religiösen Transformation definiert.⁴⁶ Es geht hier um die Beziehung und Verbindung zwischen Religion und Diaspora, also um religiöse Aspekte diasporischer Erfahrungswelten und Bereiche sozio-religiöser Aktivitäten und Prozesse, die von der globalen Zerstreuung und den daraus folgenden Formen globaler Beziehungen, sprich „Transnationalismus“, beeinflusst werden (vgl. Vertovec 2003: 313f.).

Verstreute Religion (*religion dispersed*), oder verstreute Formen religiöser Zugehörigkeiten und Aktivitäten (auch als *modes of religious diaspora*⁴⁷ bezeichnet), beinhalten sowohl sozio-religiösen Wandel und stetiges Neuaushandeln in unterschiedlichen Bereichen, als auch Kontinuität(en) (Vertovec 2003: 313f.). In diesem Zusammenhang sieht (u.a.) Vertovec (2003) die Frage nach der Anpassung („adaptation“) als zentral an. „Religious meanings – including notions of identity and community, authority and authenticity, doctrine, interpretation, orthodoxy and heresy – take on a variety of adaptations across time and space within the same purported tradition“ (ebd. 323). Die MuslimInnen „in der Diaspora“ haben einen dynamischen Zugang zur Religion, es gab immer schon Prozesse der Anpassung. „Islam was ‚transnational‘ (in the sense of long-distance, border-crossing) long before there were ‚nations‘. It’s social forms, modes of practice and interpretations of belief have almost always been locally adapted“ (ebd. 324).

Steven Vertovec (2000: 154) sieht globale Medien und Kommunikation als „key avenue“ für den Fluss kultureller Phänomene und der Transformation diasporischer Identität (Heiss & Slama 2010: 36). Nach Heiss und Slama (2010) lenken „avenues“, in ihrer Auseinandersetzung die *avenue* der Genealogie, diese Flüsse in bestimmte Richtungen (vgl. S. 36f.).

6.2 Ar-Rasheed, Nigeria Islamic Forum

⁴⁶ Zu seinen Transformationskategorien siehe Vertovec 2000: 26ff. sowie 2003: 314ff.

⁴⁷ Vertovec bezieht sich hier u.a. auf Boyarin & Boyarin, 1993; Baumann, 1995; Hinnells, 1997; ter Haar, 1998 (vgl. S. 313).



Im Wintersemester 2009/2010 besuchte ich auf der Kultur- und Sozialanthropologie ein Methodenseminar unter dem Titel „Religion, diasporische Realitäten und lokale Einbindung“.⁴⁸ Im Rahmen dieses Seminars formierte sich eine Arbeits- und Referatsgruppe zum Thema „Afrikanische religiöse Gemeinschaften in Wien“, wobei ich zu afrikanischen Muslimen in Wien arbeiten wollte. Nachdem ein Artikel über „Black Muslims“ im Dolmeç, der deutschsprachigen Beilage der türkischen Monatszeitung *Yeni Hareket*,⁴⁹ mein Interesse geweckt hatte, fiel meine Wahl im Zuge des Themenfindungsprozesses auf *Ar-Rasheed*, *Nigeria Islamic Forum*, eine afrikanische islamische Glaubensgemeinschaft in Wien. In dieser Dolmeç-Ausgabe geht es u.a. um sogenannte „Black Communities“, Rassismus, es wird Marcus Omofumas Tod gedacht, auf Seite sieben folgt ein Bericht über Ar-Rasheed. Unter dem Titel „BLACK MUSLIMS. Ar-Rasheed – Die erste afrikanische Moschee“ wird ein

⁴⁸ Die Lehrveranstaltungsleiterinnen waren Martina Steiner und Elisabeth Reif.

⁴⁹ Afrikanet-Info: „Türkische Zeitung über die Black Muslims“, <http://www.afrikanet.info/menu/medien/datum/2009/05/10/tuerkisches-blatt-thematisiert-omofuma-und-die-black-muslims/?type=98&cHash=972cbc24ca> [letzter Zugriff: 27.2.2010]
 Dolmeç: „Black Muslims. Ar-Rasheed – Die erste afrikanische Moschee“, in: *Dolmeç, Deutsche Beilage der türkischen Monatszeitung Yeni Hareket*, Nr. 04 / Mai 2009, 7, http://www.afrikanet.info/uploads/media/Dolmec_04.pdf [letzter Zugriff: 22.9.2012]

Interview mit Dr. Mogaji Ajibade, einem der Mitbegründer der Moscheegemeinde, und Mag. Moshood Abass, dem Schriftführer, präsentiert.⁵⁰

Im Rahmen des Seminars besuchten Nima Obaro, eine Studienkollegin, und ich am 27.11.2009 die Ar-Rasheed-Moschee in der Hellwagstraße 3, im 20. Bezirk. Wir kamen zum Freitagsgebet, es wurde gerade das islamische Opferfest gefeiert. Nach dem Gebet hatten wir die Möglichkeit uns mit Moshood Abass zu unterhalten, mit welchem ich einige Tage später ein Interview führte.

Ich beschloss, das Thema in dieser Diplomarbeit aufzugreifen, weshalb ich mich Ende April 2012 mit dem Schriftführer traf, um mein Vorgehen zu besprechen und zu planen. Methodologisch habe ich mich für die teilnehmende Beobachtung und qualitative Interviews (Leitfadeninterviews) entschieden, welche anschließend in Anlehnung an Mayrings qualitative Inhaltsanalyse⁵¹ ausgewertet wurden. Die Feldforschung in der Ar-Rasheed-Moschee und die Interviews umspannen den Zeitraum von Ende April bis Anfang Juni 2012. Ich führte fünf Interviews, mit Moshood Abass (52), Abubakar Hamid (41), Lawratu (Rauda) Adam (41), Muideen Gbonjubola (46) und Fatima Abdalah (28).⁵² Die Beobachtungen umfassen sechs Sonntage (von 29.4. bis 3.6.), drei Freitage und einen abschließenden Besuch am Samstag, 18.8.2012, den letzten Fastentag im Ramadan.

Mich interessiert hier die Beziehung und Verbindung zwischen Religion und Diaspora, also religiöse Aspekte diasporischer Erfahrungswelten und Bereiche sozio-religiöser Aktivitäten und Prozesse, die von der globalen Zerstreuung beeinflusst werden (vgl. Vertovec 2003: 313f.). Sich mit „afrikanischen MuslimInnen in der Diaspora“ zu beschäftigen, impliziert eine Auseinandersetzung mit dem Islam im Zusammenhang mit Prozessen der Migration und der Diaspora (ebd. 318). Die zentrale Fragestellung hier lautet wie folgt: Wie wird der Islam von

⁵⁰ Der erste Beitrag über die Gemeinde erschien im Juni 2004 in der *Wiener Zeitung* unter dem Titel „Gläubige in vier Sprachen betreut. Erste afrikanische Moschee in Wien“:

http://www.wienerzeitung.at/nachrichten/oesterreich/politik/151390_Erste-afrikanische-Moschee-in-Wien.html [letzter Zugriff: 22.9.2012]

Auch in *Die Presse* wurde 2010 ein Artikel zur Gemeinschaft veröffentlicht: „Kleine Minderheit: Schwarze, die zu Allah beten“:

http://www.m-media.or.at/verein/media/Dateiliste/diepresse10/DiePresse_SchwarzeMuslime.pdf [letzter Zugriff: 22.9.2012]

⁵¹ Vgl. Mayring, Philipp (2003), „Qualitative Inhaltsanalyse“, in: Uwe Flick, Ernst von Kardorff, Ines Steinke (Hgs.), *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*, Rowohlt, Reinbek, 468–475.

Mayring, Philipp (2000), „Qualitative Inhaltsanalyse“, *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 1 (2), <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1089/2383> [letzter Zugriff: 27.2.2010]

⁵² Drei Interviews wurden auf zwei Mal geführt. Moshood kommt aus Nigeria und lebt seit 1983 in Österreich. Muideen kommt ebenfalls aus Nigeria, genauer aus dem yorubasprechenden westlichen Teil Nigerias und ist seit 1998 in Österreich. Abubakar lebt seit zehn Jahren hier, seine Schwester Fatima seit sieben und seine Frau Rauda seit sechs. Alle drei kommen aus Ghana und sind Hausa. Alle Interviewten sind verheiratet und haben Kinder.

afrikanischen MigrantInnen („in der Diaspora“) in Wien praktiziert und gelebt? Wie verorten sich afrikanische Muslime in Wien? Am Fallbeispiel der Ar-Rasheed-Moschee sollen unterschiedliche Aspekte religiöser diasporischer Praxis beleuchtet werden. Es geht darum herauszufinden, wie sich die MuslimInnen mit Migrationshintergrund in Wien Räume, in welchen sie ihre Religion leben und ihre religiösen Zugehörigkeiten und Identitäten konstruieren, schaffen und wie sie diese gestalten.

Zunächst möchte ich auf Geschichte und organisatorische Strukturen des Vereins eingehen. Hier geht es um Gründe für die selbstständige Organisation, die Funktion der Gemeinschaft, die Verwaltung, die Mitgliedschaft und die Finanzierung. Dann betrachten wir das religiöse Angebot, um uns im nächsten Kapitel Genderverhältnissen zu widmen. Anschließend beschäftige ich mich mit dem komplexen Themengebiet „Identität“ und „Zugehörigkeit“. Wie wird eine religiöse *community* geformt, ein Gemeinschaftsgefühl herausgebildet und wie funktionieren Mechanismen der Inklusion und Exklusion? Augenmerk liegt hier v.a. darauf, wie sich die Gemeinschaft selbst repräsentiert. „Lokale Einbindung“ bezieht sich hier auf den Prozess der Einbettung der muslimischen afrikanischen MigrantInnen in ein diasporisches *setting* und umfasst Fragen nach gesellschaftlicher Akzeptanz und Ausgrenzungsmechanismen. Unter anderem versuche ich hier zu analysieren, wie sich Menschen im öffentlichen Raum bewegen, ihn nutzen und sich im Staat und innerhalb der muslimischen Gemeinschaft in Wien positionieren. Die folgenden beiden Kapitel umreißen zwei Bereiche des religiösen Wandels in der Diaspora: die Universalisierung und Herausbildung globaler religiöser Identitäten sowie die Trennung von Religion und „Kultur“. Abschließend thematisiere ich transnationale Bindungen und Beziehungen zum *homeland*. Was folgt, ist das Resultat der Zusammenführung der durch meine Beobachtung, Interviews und Internetrecherche erschlossenen Informationen.

6.3 Geschichte und Organisation

Das „Nigeria Islamic Forum“ wurde 1996 von einigen nigerianischen Muslimen initiiert. „Anfangs traf man sich in Privatwohnungen oder in der Zentralmoschee am Hubertusdamm. Aber der Wunsch nach einem eigenen Ort ist immer größer geworden. Seit 2002 hat der Verein das kleine Souterrain-Lokal im 20. Gemeindebezirk angemietet“ (Dolmeç: 7).

Als Hauptgrund für die selbstständige Organisation heben Mogaji Ajibade und Moshood die Sprache hervor (vgl. Ajibade in Dolmeç: 7; Moshood 2009). Eine für alle Gläubigen verständliche Sprache, in diesem Fall das Englische, ermöglicht, dass der Imam oder der Vortragende verstanden wird, wie auch Diskussionen über die Sunna oder andere Themen und Qur'anexegese. „Viele Afrikaner können nur begrenzt Arabisch und die vielen türkischsprachigen Moscheen in Wien sind da auch keine Hilfe gewesen“ (Ajibade zitiert nach Dolmeç: 7). In der Zeit zwischen der Vereinsgründung 1996 bis zum „Einzug“ in die Moschee 2003 wurde manchmal Yoruba, Englisch oder Deutsch gesprochen. Heute spricht man in der Moschee im Rahmen des religiösen Programms ausschließlich Englisch: „The general language here in the mosque is English“ (Fatima). „Neue“ und Besucher werden stets eingangs gefragt, ob sie Englisch verstehen. Freitags hält der Imam immer zunächst eine *lecture* auf Englisch, dann folgt das Gebet auf Arabisch und danach verabschiedet der Imam die Menschen wieder auf Englisch. Die meisten Mitglieder, darunter auch Moshood und Muideen, sprechen Yoruba als Erstsprache, aber auch andere afrikanische Sprachen (z.B. Hausa) werden gesprochen, manche unterhalten sich auch auf Französisch. Rauda, ihr Mann und seine Schwester sprechen miteinander ihre Erstsprachen Hausa oder Kotokoli und auch Muideen spricht manchmal Hausa mit ihnen oder mit anderen Mitgliedern aus Ghana. Englisch ist sowohl in Nigeria als auch in Ghana Amtssprache, weshalb es die Interviewten in der Schule lernten. Imam Abubakar meint: „English is not a mother language, it's a foreign language, of course“, eingeführt durch britische Kolonialherrscher, und weiter: „English is a first language, but it's not a mother language“. „English is not my language“, merkt Fatima an und meint, sie könne sich nicht so gut in Englisch ausdrücken wie in ihrer Sprache. „If I want to express myself, I cannot express it very well for you to understand like in my language“. Vier Interviews wurden auf Englisch, jene mit Moshood auf Deutsch geführt. Alle Imame sprechen Arabisch. Abubakar hat es in Ghana in der Schule, dann auf der Universität in Kairo gelernt. Auch Fatima kann etwas Arabisch, das sie in der „Arabic school“ in Ghana gelernt hat. Moshood, Rauda und Muideen sprechen kein Arabisch, würden es aber gerne lernen.

Viele Afrikaner in Wien, schätzungsweise 40%, haben muslimische Wurzeln (vgl. Dolmeç: 1, 7). Vor der Vereinsgründung gab es jedoch keine Anlaufstelle oder Organisation für afrikanische MuslimInnen. „Daher gingen muslimische MigrantInnen, wenn sie nach Österreich kamen, zu christlichen Vereinen oder in die Kirche, wenn sie Hilfe brauchten“ (Moshood 2009). Aufgrund dieser durch religiöse Zugehörigkeit geregelten

Zugangsstrukturen zu Hilfeleistungen komme es im Zuge des Migrationsprozesses immer wieder zur Konversion von AfrikanerInnen mit ursprünglich muslimischen Wurzeln zum Christentum. „Viele Europäer haben Vorbehalte gegen den Islam. Deswegen geben sich viele Afrikaner als Christen aus“ (Ajibade in Dolmeç: 7). Durch kirchliche Organisationen, etwa die Caritas, unterstützt, kehren sie sich vom Islam ab: „At the end of the day, they preach for them“ (Muideen). Ar-Rasheed versucht diesen MuslimInnen eine Alternative zu bieten, indem die Gemeinschaft neben einer religiösen auch eine soziale Funktion übernimmt. Im Rahmen ihrer Möglichkeiten versucht man, die MigrantInnen beim Ankommen in Wien zu unterstützen und ihnen „Integrationshilfe“ zu bieten. Für die muslimischen afrikanischen MigrantInnen ist es wichtig zu wissen, dass es eine Gemeinde gibt, die für sie da ist und welcher sie sich zugehörig fühlen können, v.a. dann, wenn sie in ihrem Alltag mit gesellschaftlicher Ausgrenzung und Diskriminierung konfrontiert sind (vgl. Moshood 2009). Hier können sie sich über ihre Erfahrungen und Probleme austauschen.

Die Vereinsverwaltung besteht aus einem Obmann/*President*, Dr. Rauf Ogunlola, Obmannstellvertreter/*Vicepresident*, Dr. Mogaji Ajibade, einem Schriftführer, Mag. Moshood Abass, einem Stellvertreter des Schriftführers, Ing. Akim Mogaji und einem Kassierer/*Treasurer/Financial Secretary*, Muideen Gbonjubola, der gleichzeitig auch *Missionary* ist (vgl. Moshood 2009). Sie zählen auch zu den Gründungsmitgliedern. Der Obmann ist nach Pensionsantritt nach Nigeria zurückgekehrt. Als Schriftführer, der er von Beginn an war, hat Moshood den Verein bei der Polizei angemeldet und ist für die Kommunikation nach Außen verantwortlich. Als *Missionary* koordiniert Muideen die Imame, organisiert, wer am Freitag das Gebet führt, da sich die Imame freitags abwechseln, und sieht sich als Vermittler zwischen den Imamen und den Gläubigen. Außerdem kümmert er sich um die „Islamic Affairs“ der Moschee, man setzt sich zusammen und diskutiert, wie man vorgeht. Seitdem der Obmann nicht mehr da ist, erledigt Muideen einige Aufgaben, die sie sonst gemeinsam gemacht hätten. Moshood und Muideen müssen als Verwaltungsorgane immer da sein für den Fall, dass jemand etwas braucht. Sie sind für einen Großteil des Organisatorischen verantwortlich. Deshalb sind sie jeden Sonntag und Freitag und manchmal auch an anderen Tagen, dienstags, donnerstags oder samstags, in der Moschee, im Ramadan täglich. Moshood ist drei bis vier Tage in der Woche in der Moschee, und auch Muideen investiert viel Zeit in die Moscheeaktivitäten, andere hätten Jobs als Priorität, sie die Moschee, so Muideen. Zu Muideens Aufgaben zählt außerdem, mit Menschen, die sich vom Islam abwenden, zu sprechen und sie wieder „zurückzuholen“.

In der Ar-Rasheed-Moschee predigen zurzeit drei ghanaische Imame. Abubakar ist einer dieser Imame und als solcher religiöses Oberhaupt der Gemeinde, er leitet religiöse Aktivitäten und lehrt Kinder Arabisch. Seitdem er nicht mehr in der Nähe wohnt, kommt er normalerweise nur mehr drei Mal pro Woche in die Moschee, freitags, samstags und sonntags. Er selbst ist sonntags immer da. Abubakar wurde durch die Gründer aus Nigeria als Imam in die Moschee geholt, die ihm 2002, als sie einander in der Zentralmoschee trafen, erzählten, dass sie planten eine eigene Moschee zu gründen.

Diejenigen, die in der Moschee mithelfen, tun dies größtenteils auf freiwilliger Basis, nur die Imame erhalten eine kleine Entlohnung. Der Verein ist nicht groß genug, wie etwa der türkische Verein, um Mitarbeiter beschäftigen oder etwa eine Seelsorgerin für Frauen einstellen zu können (vgl. Moshood 2009). Alle freiwilligen Helfer und Mitarbeiter haben Jobs außerhalb der Gemeinde, so auch Moshood, Muideen und Abubakar, der als Religionslehrer in einer ägyptischen Organisation arbeitet.

Rauda und Fatima kommen meist zwei Mal pro Woche, freitags und sonntags. Rauda hatte früher auch samstags mit Kindern in der Moschee gelernt und sich mit den nigerianischen Frauen und Kindern getroffen und sie unterrichtet. Sie kam 2005, direkt von Ghana in die Moscheegemeinde, Fatima kommt erst seit 2008 in den Gebetsraum.

Imam Abubakar unterscheidet zwischen „attendants“, die nur zum Gebet oder zu anderen Veranstaltungen kommen, und „actual -“ oder „full members“, die Verantwortung für die Moschee mittragen und sonntags zum Lernen kommen. Zum Freitagsgebet kommen etwa 40 bis 60 Männer und Frauen, es sei oft so voll, dass die Männer drinnen nicht ausreichend Platz zum Beten hätten (vgl. Moshood; Abubakar; Rauda). An den Freitagen, an welchen ich anwesend war, waren fünf bis sieben Frauen in der Moschee und stets viele Männer – einmal zähle ich 47.⁵³ An Sonntagen waren durchschnittlich 15/16 Personen in der Moschee, die meist von Anfang bis Ende blieben, dazu kamen Besucher, Betende. Die Anzahl der „full members“ sonntags beläuft sich etwa auf 20 Männer und Frauen (vgl. Moshood; Abubakar; Rauda). Früher seien mehr Leute, etwa 30/35, sonntags in der Moschee gewesen, doch einige von denen, die sonntags regelmäßig kamen, seien in ihr Herkunftsland, nach Nigeria, zurückgekehrt oder „weitemigriert“, etwa nach England oder Frankreich (vgl. Rauda). Neben den fünf Interviewten würde ich zu den „core members“ außerdem noch folgende zählen: Azeezat, ihr Ehemann Morsuq und seine Mutter „Mommy“, Ibrahim, Kudra, Muhammed, ein Ehepaar aus Nigeria Sharifat und Abdul-Kabir, „Daddy“/„Papa“, Abdul-Nasir und seine Frau

⁵³ Die Überzahl an Männern in der Moschee scheint Migrationsmuster widerzuspiegeln.

Madinat, *President* und die *First Lady*. Manche kommen später, trudeln im Laufe des Nachmittags ein, andere gehen früher oder schauen nur kurz vorbei, manche kommen nur um zu beten. Das Geschlechterverhältnis ist sonntags meist ausgeglichen, wobei Betende meist männlich und nicht ausschließlich „Schwarz“ sind. Manche kommen nur freitags bzw. sonntags. Insgesamt schätzt Moshood (2009) die Anzahl der Mitglieder und Besucher auf bis zu 200 Menschen, und die Gemeinde sei im Wachsen (vgl. Ajibade in Dolmeç: 7). Dahinter steht aber keine gesonderte Form der Mitgliederwerbung, Informationen verbreiten sich durch reine Mundpropaganda (vgl. Moshood 2009).

Groß ist sie nicht, die muslimisch-afrikanische Community, aber „aktiv und gut vernetzt“, sagt Carla Amina Baghajati, Sprecherin der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich. Konkret ist laut Statistik Austria die Rede von rund 12.000 Menschen. Die meisten Muslime afrikanischer Herkunft kommen aus Nordafrika. Nur rund 1500 Menschen sind aus Subsahara-Afrika. Die meisten stammen aus dem Sudan (257) und Nigeria (247). (Die Presse: 9)

In Wien sei die Gemeinde bereits bekannt, da es auch der einzige „schwarzafrikanische Verein“ mit Gebetsraum ist. Viele Brüder, die herkommen, hätten von der Moschee erfahren, als sie etwa in einem türkischen Verein beten waren und ihnen die türkischen Brüder von dem Verein erzählten, ihnen die Adresse gaben oder mit ihnen hingingen. Es kommen also auch „Neue MigrantInnen“ in die Moschee (vgl. Moshood). Menschen würden laut Muideen im Internet nach einer englischsprachigen Moschee suchen. Die Ar-Rasheed-Moschee, als einzige englischsprachige Moschee in Österreich, hat ihre Daten im Internet und lässt sich etwa über den „Islamicfinder“ finden.⁵⁴

Ar-Rasheed Mosque,Nigerian Islamic forum	
Last Updated: 2009-06-02	
Address:	Ar-Rasheed Mosque,Nigerian Islamic forum Hellwagstrasse 3,1200 wien, Vienna, vienna , AUSTRIA
Directions:	with Metro line `U6`,station Dresdnerstrass.
Activities 1:	13:00-14:00: Friday,Jumua`ah prayers,Arabic and English
Activities 2:	10:00-12:30: Saturday,classes,activity for children
Activities 3:	17:30-19:30 : sunday,Tafsir,Tafsir Qura`an in English
Activities 4:	19:30-20:00: Sunday,Q & A,
Prayer Times Update it!	

⁵⁴ Islamicfinder: <http://www.islamicfinder.org/getitWorld.php?id=97794&lang=> [letzter Zugriff: 22.9.2012], auch auf Arabisch: <http://www.islamicfinder.org/getitWorld.php?id=97794&&pocketpc=1&lang=arabic> [letzter Zugriff: 22.9.2012]

Auf Wikipedia findet sich eine „Liste von Moscheen in Deutschland, Österreich und der Schweiz“⁵⁵, die die Gemeinde, hier als „Rasheed-Moschee“ bezeichnet, neben dem Islamischen Zentrum als einzige Moschee in Wien angibt:

Österreich [Bearbeiten]

Name	Bild	Bundesland	Stadt und Stadtteil	Jahr	Träger	Bemerkungen
Islamisches Zentrum Wien		Wien	Wien	1979	A	Gebaut im Auftrag des saudi-arabischen Königs Faisal ibn Abd al-Aziz. ^[W 26]
Eyüp-Sultan-Moschee (Telfer Moschee)		Tirol	Telfs	1998	DITIB *	Minarett nachträglich 2006, Ortslage
Rasheed-Moschee		Wien	Wien	2005	U	Erbaut von Muslimen aus Ghana, Nigeria und Benin, Ortslage
Hacı Bayram Moschee		Niederösterreich	Bad Vöslau	2009	DITIB *	Zwei angedeutete Minarette ^[26] , Ortslage

* ATIB in Österreich: Die Diyanet ist als DITIB in Deutschland und in als ATIB Österreich aktiv.^[A 3]
Die ATIB in Österreich ist nicht mit der ATIB in Deutschland zu verwechseln.^[W 2]

Auf die Frage, wieso er in die Moschee komme und welche Funktion die Gemeinschaft für ihn erfülle, meint Moshood, sich in Gottes Haus aufzuhalten stärke die Verbundenheit mit Gott und hätte eine beruhigende Wirkung auf ihn. „Im Islam heißt es auch, wer dauernd in die Moschee kommt, ist wie ein Fisch im Wasser, er freut sich, wenn er im Wasser ist, weil das ist seine Domäne“. Die Moschee sei auch eine Ausbildungsstätte, weil man hier über Religion lerne. Sozialisation, Kommunikation und Austausch seien aus seiner Sicht ebenfalls wichtig, aber nicht vorrangig. Imam Abubakar sieht seine Arbeit hier als Hobby, und außerdem würden ihn die Menschen brauchen. Rauda kommt in die Moschee, um Gott anzubeten, um zu lernen und mit Menschen zu sprechen. In schwierigen Situationen hebt das Gebet die Laune. Die Moschee bietet ihnen die Gelegenheit einander wöchentlich oder öfter zu sehen. Manche Menschen lebten alleine, wenn jemandem etwas passiert, erfahren sie es aufgrund ihrer Mitgliedschaft in der Moschee. „One of our brothers passed away three years ago. He is a regular member in the mosque. Friday, Sunday, Saturday – always he is there. If he is not coming, he will call. If we do not see him, everybody starts calling him“. Die Familie des Mannes war gerade in Nigeria und er somit alleine zu Hause. Er verpasste nie das Freitagsgebet, an besagtem Freitag kam er jedoch nicht, also wunderten sich alle, riefen ihn an, und als er nicht antwortete, gingen sie zu seiner Wohnung, wo sie ihn tot vorfanden. „If not because of the mosque or how he put himself in the community, he can be dead for

⁵⁵ Wikipedia: http://de.wikipedia.org/wiki/Liste_von_Moscheen_in_Deutschland,_%C3%96sterreich_und_der_Schweiz [letzter Zugriff: 22.9.2012]

weeks“. Auch die Kinder haben die Möglichkeit einander und ihre Religion kennen zu lernen. „We send them there everyday, they know we are Muslims, they know we pray, we go to mosque and read Qur’an. So they are also there, they are also learning. Because of what you practice and what you do [that] your child will follow“. Ein weiterer Grund ist auch das gemeinsame Qur’anlesen. „We make Spaß, we joke with each other“.

Der Verein verfügt über nur sehr beschränkte finanzielle Mittel. Die Finanzierung funktioniert nur über die Mitgliedsbeiträge und das im Körbchen freitags und sonntags gesammelte Geld („sadaqa“), wovon auch der Imam bezahlt wird. Die Moschee wird nur von den Mitgliedern getragen, sie müssten selbst dazu beitragen, diesen Ort erhalten zu können, „we do everything that the mosque exists“ (Rauda). Geld wird also ausschließlich aus Spenden akkumuliert, die Gemeinschaft erhält keinerlei finanzielle Unterstützung oder Förderung von staatlicher Seite, auch nicht von der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGiÖ) oder etwa aus dem Ausland. Viele der Mitglieder könnten es sich nicht leisten höhere Beträge oder regelmäßig zu spenden. Der Mitgliedsbeitrag ist nicht fix, jeder gibt, was er/sie in der Lage ist zu spenden. Auch Essensspenden sind willkommen. Rauda etwa zahlt keinen monatlichen Beitrag, weil sie zurzeit nicht arbeitet. Sonntags organisieren und finanzieren die Frauen das Essen selbst. Auch freitags wird gegessen. Alle zwei Monate gibt Muideen einen „financial report“ ab, um alle Ausgaben für die Mitglieder transparent zu machen. Fixkosten etwa sind: monatliche Miete, Strom und Telefon. Im Ramadan geben sie mehr aus, weil sie jeden Tag in der Moschee kochen, dieses Geld steuern alle zu, werden freitags nach dem Gebet zum Spenden aufgerufen (vgl. Moshood 2009, Moshood; Muideen; Rauda; Ajibade in Dolmeç: 7). Es gäbe eventuell eine Möglichkeit zur Förderung, man wolle jetzt versuchen, über das Islamische Zentrum einen Antrag an die Saudis zu stellen. Die Saudis hätten sich bisher aufgrund der amerikanischen Politik bei der Unterstützung von Vereinen mehr zurückgehalten als noch vor 20/25 Jahren, da es sonst hieße, die Saudis würden Terroristen unterstützen. Nun hat man erfahren, dass Aussichten auf Unterstützung zurzeit besser seien. Derzeit handeln die Saudis nach etwas strengeren Kriterien, es braucht zuerst eine Zusage vom Islamischen Zentrum. Türkische Vereine beispielsweise hätten die Möglichkeit, sich von der Türkei fördern zu lassen, und die beiden bengalischen Imame hätten eine Unterstützung von den Saudis bekommen, weil sie in Saudi Arabien studiert hatten. Wenn man dort studiert hat und dann woanders hinget, um einen Verein oder eine Moschee zu gründen, seien die Saudis bereit sie als Imame zu unterstützen, denn sie sollten als „eine Art Missionar dort fungieren“ (vgl. Moshood).

6.4 Religiöses Angebot

Neben den meist gut besuchten Freitagspredigten treffen sich die Gläubigen auch sonntags zum gemeinschaftlichen Gebet und um Koranexegese zu betreiben, über die Sunna oder aktuelle Themen zu diskutieren. Im Fastenmonat Ramadan kommen die Glaubensgeschwister zusammen, beten und essen gemeinsam. An den islamischen Festtagen, wie etwa zum Opferfest, herrscht ebenfalls reger Betrieb. Außerdem organisiert die Gemeinde auch unterschiedliche Veranstaltungen: es finden Vorträge, Lesungen oder Seminare statt. Bis vor einiger Zeit gab es auch einen Arabischkurs, und sobald sie finanziell dazu in der Lage sind, möchten sie auch Deutschkurse organisieren (vgl. Moshood 2009, Moshood; Dolmeç 1, 7).

Die Gläubigen sind sonntags jeweils von 15-19h in der Moschee, manchmal etwas länger, und einige kommen auch schon eher. Am ersten und am vierten Sonntag im Monat stehen Tafsīr = Interpretation der Qur'anverse (Exegese des Qur'an) am Programm, d.h. sie lesen etwas aus dem Qur'an, der Imam erzählt ihnen die Vorgeschichte dazu, und sie diskutieren über Zusammenhänge und Bedeutungen. Am zweiten Sonntag werden Tajweedregeln (Regeln der Rezitation des Qur'an) und am dritten Hadith, Fiqh (rechtliche Fragen) und Gebetsregeln thematisiert (vgl. Moshood).

Auf der linken Seite des Gemeinschaftsraumes sitzen die Frauen, auf der rechten die Männer. Vorne am Tisch und mit Blick zu den Gläubigen sitzen Imam und Muideen, und neben ihm Moshood.



Abbildung 1 Frauen sonntags beim Lernen

Sonntag ist *Tag des Lernens*. Der Prophet hätte die Moschee zur Ausbildungsstätte erklärt, so Moshood. Das sonntägliche Zusammensitzen dient der Wissensaneignung, sie lernen über den Islam. Der gelernte Stoff wird wiederholt. Die Gläubigen sollten zu Hause Hadithe vorbereitet und Qur'anlesen geübt haben. Imam Abubakar stellt Fragen in den Raum. Auch Mitglieder stellen Fragen, können etwas anmerken und werfen Themen auf. Viele seien so interessiert, dass sie viel lesen und auch im Internet recherchieren, weshalb sie auch mitreden können (vgl. Moshood). Der Lehrer müsse den Menschen zuhören, sie ins Gespräch miteinbeziehen, sie teilnehmen und teilhaben lassen, um ihre Aufmerksamkeit und Neugier zu wecken und sie zu motivieren, so Abubakar. „Therefore I can't say that my word is final, no, my word cannot be final. The word of Allah and the Hadith is the final“ (Abubakar). Es könne jede/r seine Meinung zu einem Thema äußern, man sei sich nicht immer einig, und manchmal entstehe Diskussion, „but at the end of the day we are looking at what Qur'an and Hadith say“ (ebd.).

Gesprochen wird über Regeln des Zusammenlebens, Verhaltensregeln im Umgang mit anderen Menschen, Frauen, eigener Familie, Pflichten, Gebetsregeln, Ramadan, *Halal* und *Haram*. Religiöse Geschichte(n) wird/werden erzählt. Die Stimmung ist gut, es wird viel gelacht. In der Auseinandersetzung mit der Religion werden Themen, die für den Islam in der europäischen Gesellschaft relevant sind, aufgegriffen und Bezüge zu Alltagsthemen hergestellt, es wird etwa über die Arbeitswelt diskutiert (Arbeitsrecht, Überstunden, Vorgesetzte, Arbeiterkammer). Die Menschen tauschen Erfahrungen aus. Jemand erzählt, dass sein Chef Muslim ist und mit in die Moschee kam. Die Gläubigen wollen wissen, ob es „impure“ sei, in einem Raum zu beten, in welchem sich Alkohol befindet oder etwa in einer Wohnung, in welcher man mit einem „womanizer“ zusammenlebt. Außerdem geht es um

Preisregulierungen, Verhandeln und Ähnliches, Muhammad fragt, ob Versicherung, z.B. Autoversicherung, *Halal* sei oder nicht. Hier werden auch deutschsprachige Begriffe eingeworfen. Manchmal wird ein Vergleich zwischen der Lebenssituation in Österreich und jener in Afrika hergestellt. Es wird über Geld und Geldmangel gesprochen. Ihr Zusammenkommen würde, laut Muideen, die Menschen auch zum richtigen Umgang mit Geld anleiten, was er bei der derzeitigen Finanzlage in Europa als besonders wichtig erachtet. Imam Abubakar meint eines Sonntags, dass extravagantes Leben nicht gut sei, Allah möge keine Arroganz und anderswo hätten Menschen nicht genug zu essen. Außerdem sei es immer zu hinterfragen, wie reiche Menschen oder Länder zu ihrem Geld gekommen sind. In diesem Zusammenhang spricht er über Ungerechtigkeit, Korruption, Saudi Arabien, Öl und „westliche“ Politiker. Laut Imam Abubakar würden Leute aus Europa riesige pompöse Häuser in Afrika erbauen, das sei nicht gut, man sollte es nicht übertreiben und Rücksicht nehmen. Überhaupt bezieht sich Imam Abubakar in den Sonntagsgesprächen manchmal auf Leben und Probleme in Afrika und meint, man solle für sein Herkunftsland beten.

Qur'an wird rezitiert oder gelesen. Wenn es ans Qur'anlesen geht, haben alle den Qur'an vor sich aufgeschlagen und der Imam fragt, wer lesen möchte. Dann liest die Person eine selbsterwählte Sure aus dem Qur'an und der Imam verbessert sie. Die Menschen beurteilen das Lesen der Anderen und loben sich gegenseitig mit *Allahu Akbar*, *Masha'Allah*, *elhamdulillah*, „That is my sister!“ oder „That is my brother!“, „That's my wife!“ oder „That is the Imam's wife!“.

Als Imam Abdul-Nasir aus Frankreich, wo er vor einiger Zeit hingezogen ist, kommt, verbessert vor allem er die Gläubigen beim Qur'anlesen. Er nimmt sich viel Zeit für die Lesenden, v.a. für die schwächeren, zeigt ihnen die richtige Aussprache an der kleinen „Trainertafel“ sowie Lernmethoden und Strategien der Selbstkorrektur. Abdul-Nasir legt viel Wert auf exakte Aussprache beim Qur'anlesen (vgl. Moshood; Muideen; Rauda). Er war auch Moshoods Lehrer. Einige andere hätten es auch vom Imam, andere jetzt auch durch Moshood gelernt. Eine Schwester aus England hätte ihnen ein gutes Anfängerbuch zum Qur'anlesen mitgebracht (vgl. Moshood). Es wird darüber diskutiert, wie am besten vorgegangen werden sollte, um den bestmöglichen Lernerfolg zu erzielen. Muideen erklärt, dass, seitdem Abdul-Nasir gegangen war, Veränderungen eingetreten seien – jetzt blieben die Leute sogar am Freitag um das Lesen zu üben, alle versuchten ihr Bestes. Morsuq meint zu Abdul-Nasir: „Before you left, I was not reading“.

An einem Sonntag werden arabische Buchstaben geübt und wiederholt. Einige haben bereits im Vorfeld im Internet recherchiert, manche haben einen Computerausdruck mitgebracht. Manchmal werden arabische Wörter oder Zahlen „abgefragt“, alle „raten mit“. Einmal wird eine arabische Vokabelliste bei den Frauen weitergereicht.

Die Gemeinde verfügt über Qur'ane auf Arabisch und Arabisch-Englisch, Arabisch-Französisch und Arabisch-Deutsch (vgl. Moshood). Man müsse nicht Arabisch verstehen, um den Qur'an lesen und über Islam lernen zu können. „If you can not read the Qur'an, it is a problem. You have to learn“ (Abubakar).

Freitags bleiben Menschen nach dem Gebet zum Qur'anlesen in der Moschee. Nach dem Gebet und Essen sitzen Frauen zusammen im „Frauengebetsraum“ und lesen je zu zweit Qur'an. Rauda unterstützt eine ältere Frau beim Lesen, welche meint, in der Moschee mit dem Qur'anlesen angefangen zu haben. Sie sprechen darüber, wie „powerful“ und interessant der Qur'an und das Lesen ist. Rauda geht auch manchmal zu den Frauen aus der Moschee nach Hause oder sie kommen zu ihr, und sie hilft ihnen dabei, den Qur'an lesen zu lernen.



Abbildung 2 Mommy und Fatima freitags beim Qur'anlesen

Im Laufe des Freitagnachmittags kommen Menschen, Männer wie Frauen, um mit Moshood und Muideen zu lernen, unter anderem Qur'anlesen, manchmal auch dienstags, wenn Moshood in der Moschee ist.

Eines Sonntags stellt ein junger Mann seine Frau vor, die gerade erst nach Wien gekommen ist. Daraufhin sagt Imam Abubakar: „Welcome to Vienna and welcome to Ar-Rasheed, Nigeria Islamic Forum!“. Weiters meint er, jeder solle mit dem Qur'an vertraut sein, und ist sie es noch nicht, solle sie jetzt damit anfangen.

Am Sonntag beten alle im Gebetsraum. Frauen und Männer sind durch einen Vorhang voneinander getrennt. Freitags und im Ramadan beten, seitdem so viele Menschen kommen, meist nur die Männer im Gebetsraum, der Gemeinschaftsraum wird zum Frauengebetsraum umfunktioniert und durch einen Vorhang vom Vorraum separiert. Im Gemeinschaftsraum hören die Frauen den Imam über einen Lautsprecher. An den Freitagen meiner Beobachtung betete je ein Mal Abubakar, ein bosnischer Imam und Abdul-Nasir vor. Um 13h beginnt die Predigt/lecture auf Englisch, dauert etwa eine dreiviertel Stunde, dann folgt das Gebet. Nach dem Gebet essen oder gehen die Männer, die Frauen bleiben hinter dem Vorhang, beten weiter oder lesen Qur'an. Sonntags nach dem Gebet geht es wieder weiter mit dem Programm.

Am Samstag, 18. August 2012, dem letzten Fastentag des Ramadan herrschte reger Betrieb in der Ar-Rasheed-Moschee. Anwesend waren etwa fünfzehn Frauen, viele Männer, viele Kinder und einige jugendliche Mädchen. Auch da waren der *Vicepresident* und die *First Lady*, die aus Nigeria zu Besuch kamen. Ich höre heute nicht viel Englisch, Yoruba dominiert, alle Frauen bis auf Rauda und Fatima sprechen Yoruba. Rauda, Fatima und drei weitere Frauen haben den ganzen Monat nach dem Menüplan, den sie vom Vorjahr übernommen haben, aufgekocht. Es wird gegessen, gebetet, wieder gegessen und wieder gebetet. Im Frauengebetsraum ist es eng, Frauen beten dicht aneinander. Während des ganzen Abends bleiben die Frauen in ihrem durch einen Vorhang getrennten Bereich, die Männer im Gebetsraum. Nach dem Gebet hält Abubakar noch eine Ansprache, bedankt sich bei den Frauen fürs Kochen und lädt zum Fest am Folgetag. Dann bricht eine gelöste Atmosphäre an, Frauen küssen und umarmen einander.



Abbildung 3 Ende des Ramadan 2012

Als ich die Moschee um 22.30h verlasse, wird noch für das Fest am folgenden Tag aufgekocht.

6.5 Geschlechterverhältnisse

Geschlechteradäquates Verhalten, Ehe, Schwangerschaft, Adoption und Abtreibung werden thematisiert. Mann hat „upper hand“, Frau solle Mann als „breadwinner“ respektieren und folgen, außer es steht im Widerspruch zum Islam, so Imam Abubakar. Scheidung etwa liege nicht in der Hand der Frau. Die Auseinandersetzung mit Gender ist häufig in religiöse Geschichten und in Hadithe eingebettet – von Muhammed und Aysha, Muhammed und Fatima oder auch Adam und Eva.

Vorstellungen werden von Frauen auf humorvolle Weise in Frage gestellt, sie äußern ihre eigenen Ideen. Der Humor lebt auch von „Geschlechterwitzen“. Im Ramadan dürfe man seine Frau 30 Tage und Nächte nicht anfassen, meint Abubakar. Das sei schwierig, „but try to manage“, worauf Kudra erwidert: „women also try to manage“. Auch findet sie es nicht fair, dass es Männern erlaubt, Frauen jedoch verboten sei, „Nicht-Muslime“ zu heiraten.⁵⁶ Imam Abubakar meint, Ehepartner dürften höchstens sechs Monate geographisch voneinander getrennt sein, worauf Azeezat einwirft, manche Männer würden in Afrika heiraten und die

⁵⁶ Moshoods Frau ist aus Niederösterreich und ist vor einigen Jahren Muslimin geworden. Muideens Frau ist (nichtpraktizierende) Christin, kommt aber aus einem stark christlichen Umfeld, ihr Vater ist ein einflussreicher Priester in Nigeria.

Frau zurück lassen. Manchmal kommt es auch zu Diskussionen zwischen Frauen und Männern, bei welchen Frauen sich häufig solidarisieren. Wenn sie sich von den Männern oder dem Imam nicht verstanden fühlen, führen sie das Gespräch manchmal einfach untereinander weiter. Rauda beendet einen „Gender-Disput“ zwischen ihr und Imam Abubakar mit: „I know I belong to Allah and not to a man!“.

Laut Moshood gäbe es bis auf einen Bruder, der eine Frau in Afrika und eine Österreicherin hier hat und je sechs Monate hier und in Afrika verbringt, keine ihm bekannten Fälle von Mehrehe in der Gemeinde. Dies sei allerdings im Islam erlaubt und auch in Nigeria Tradition. Seine Mutter, die etwas älter als sein Vater ist, hat dem Vater eine weitere Frau erlaubt. Abubakar ist eines von 40 Kindern. Mehrehe sei nach Moshood eine Art gesellschaftlicher „Problemlösung“. Man sei als Frau respektierter in der Gesellschaft, wenn verheiratet, so Muideen. Es würde laut Muideen überlegt, solche Gesetze in der Schweiz oder auch in Deutschland zu übernehmen, auch die „UNO-Zahlen“ (Geschlechterverhältnis in der Weltbevölkerung) würden dafür sprechen, so Moshood. Nach Moshood dürften Gottes Gesetze nicht nach menschlichen Maßstäben von Gerechtigkeit beurteilt werden: „Diese Art Gerechtigkeit, die die Frauen, besonders die westlichen Frauen, beurteilen – das geht nicht!“. Gottes Gesetz könne man nicht ändern, es könne nicht veralten und als Muslime, egal ob Mann oder Frau, müsse man es akzeptieren.

Es wird über Kleidungs Vorschriften gesprochen und es werden Fragen zum Kopftuch/Hijab gestellt, von Frauen wie von Männern. Eine Frau fragt, wenn der Ehemann nicht will, dass sich seine Frau islamisch kleidet, ob sich die Frau scheiden lassen dürfe. Zur Kopftuchfrage meint Moshood im Interview, man müsse sich nicht unbedingt wie eine arabische Frau kleiden, wenn man keine arabische Frau ist, man könne sich auch modern kleiden, solange es nicht figurbetont ist. Es sollte aus seiner Sicht in Europa oder in westlichen Ländern, wenn es schon erlaubt ist, sich nach Belieben anzuziehen, auch das Tragen des Kopftuchs toleriert werden. Die Betrachtung von Frauen als Sexobjekte und ihre damit einhergehende Erniedrigung sieht Moshood als gesellschaftliches Problem.

Viele Frauen haben das Kopftuch „typisch/normal“ gebunden, andere nach hinten oder oben, von denen sich die meisten während des Qur'anlesens oder Betens ein Tuch bis zu den Schultern noch über den Kopf geben. Manche Frauen sind modisch gekleidet, andere, Kudra etwa, tragen bunte afrikanische Kleider inklusive dazu passendem Kopfteil. Jugendliche und manche junge Mädchen tragen ein Kopftuch in der Moschee. Auch bei den Männern sind die

Kleidungsstile divers, manche kommen in Jeans und Kappe, andere in buntem afrikanischen Aufzug oder Robe. Manche Männer und Frauen sind freitags festlicher gekleidet.

Wie bereits erwähnt sitzen Frauen und Männer sonntags im Gemeinschaftsraum der Moschee zusammen und lernen. Darauf angesprochen meint Rauda: „In Islam it is no good for us to be together at the same place, but there is an exception: when you are learning you can stay with each other and learn the word of God, the word of Prophet“. Auch Moshood und Muideen sehen nichts Verwerfliches darin, wenn Frauen und Männer beim Lernen in einem Raum zusammensitzen, solange alle gottesfürchtig sind und Frauen sich adäquat zu kleiden und verhalten wüssten. „What we do on Sunday is sharing knowledge. [...] We are not here to look for women; the women are not here to look for men. We are here to share knowledge“ (Muideen). Außerdem seien laut Moshood fast alle Frauen, die in die Moschee kommen, verheiratet. Frauen dürften nicht von der Wissensaneignung, die im Islam für beide Geschlechter verpflichtend ist, ausgeschlossen werden. „Die Mutter ist nun einmal die erste Lehrerin für die Kinder“, diese müsse über islambezogenes Wissen verfügen, um die Kinder richtig erziehen zu können, so Moshood. Man dürfe den Frauen laut dem Propheten nicht verbieten in die Moschee zu kommen (vgl. Moshood). Als der Prophet noch lebte, nahm er sich auch für die Frauen Zeit, sie konnten mit ihm zusammensitzen und Fragen stellen (vgl. Muideen). Außerdem sei die Gemeinde wie eine Familie: „The way we are, we are just like a family, everybody forgets from where he comes when we are here“ (Muideen). Die Menschen kämen z.T. aus unterschiedlichen Ländern, „but one thing brought all of us together as brothers and sisters, and that is Islam. If you are a Muslim, your Muslim brother, your Muslim sister, they are like your family“. Auf *hajj* würde man ja sogar mit Frauen gemeinsam beten. Manche Frauen wüssten zudem aus Muideens Sicht mehr über den Islam als viele der Männer in der Moschee, also könnten sie auch von den Frauen lernen. Manche Männer kommen sonntags nicht in die Moschee, die Frauen bringen Gelerntes nach Hause, informieren ihre Partner, manchmal auch umgekehrt. Frauen stellen auch Fragen, auf die Männer sonst vielleicht nicht gekommen wären (vgl. Moshood). Manche Fragen werden an Frauen gerichtet und sie werden explizit nach ihrer Meinung zu bestimmten Themen gefragt. Zeitweise dominieren Frauen das Gespräch und geben die Antworten, v.a. Fatima und Rauda.

„Women are supposed to be in their own separate room or even if it is not one room there have to be a demarcation“ (Abubakar). Sie verfügten jedoch nicht über die räumlichen Möglichkeiten zur Trennung und hätten auch keine gelehrten Frauen, die sich mit den Frauen allein beschäftigen könnten. Das Islamische Zentrum beispielsweise sei groß genug, dass

Männer und Frauen nach Stockwerken getrennt werden könnten. Es gibt eine Videübertragung auf Leinwand, auf welcher das Geschehen vom Frauenraum aus mitverfolgt werden kann. Frauen könnten über Mikrofon Fragen stellen (vgl. Moshood). Abubakar und Rauda meinen, dass sie das auch so machen könnten, sobald sie neue Räumlichkeiten gefunden haben, nach welchen sie bereits suchten.

Because we mingle with men and women, which is not all good, because of that some Muslim brothers and sisters from different countries say Turkey, Tunisia, Egypt, they want to visit, but because of that they can't come, because how men and women stay at one place. (Rauda)

Männer kümmern sich auch meist um Kinder. Freitags nach dem Gebet räumen Männer (meist Muideen, Moshood und Ibrahim) zusammen auf und reinigen den Gebetsraum. Im Ramadan kochen die Frauen jeden Tag in der Moschee, die Männer waschen ab (vgl. Rauda).

6.6 Identität – Zugehörigkeit – Gemeinschaft

Religiöse Identitäten und ihre Bedeutung in der Diaspora werden im Laufe der Zeit modifiziert. Die religiösen Institutionen, die aufgebaut werden, werden zu eigenen Welten und Gemeinschaften. Dabei entstehen neue Beziehungen zwischen den Mitgliedern der Gemeinschaft. Religiöse Identitäten bedeuten den Menschen in der Diaspora häufig mehr als zuvor in der Heimat (vgl. Vertovec 2003: 314f.). „Vor allem religiöse Gruppen beginnen in der Diaspora einen Prozess der Selbst-Reflexion aufgrund religiösen Pluralismus oder der Dominanz säkularer Werte in der Diaspora“ (Binder 2003: 5). Die Auseinandersetzung mit der eigenen Religion wird für die der ersten folgenden Generationen immer relevanter (vgl. Vertovec 2003: 317). Prozesse der Adaption beinhalten auch eine Infragestellung der eigenen Identität als MuslimInnen, die in unterschiedlichen Antworten und Reaktionen auf unterschiedliche Kontexte resultiert. Die Menschen verändern ihre Sichtweise auf die eigene Religion und das Muslime-Sein. Was es heißt, Muslime zu sein, ist in einem nicht-muslimischen Kontext anders als in einem muslimischen: „[W]hat it means to be a Muslim – or, say, a Pakistani Muslim – is rather different in a non-Muslim setting like a British city than it is in a Muslim one like a town in Pakistan“ (ebd. 315). „When people leave their native country to settle in other parts of the world, their understanding of their own society – initially viewed as something ‘natural’ – is often altered through exposure to other ways of living“ (Heiss & Slama 2010: 41). Vorstellungen zu Identität und Gemeinschaft unterliegen in der

Diaspora *reworking*-Prozessen. Religionen sprengen ihre traditionellen „ethnischen“ Grenzen (vgl. Smart 1999: 422), es kommt zu neuen Gruppenbildungsprozessen und Allianzen in Europa (vgl. Nielsen 2003: 40f.).

Im Interview mit Moshood wollte ich wissen, wie die Gemeinde genannt werden wolle und was der Schriftführer von den genannten Begriffen („Islamische/muslimische afrikanische religiöse Gemeinschaft“, „afrikanische MuslimInnen“, „Black Muslims“, „Schwarze MuslimInnen“, „österreichisch-afrikanische MuslimInnen“) hielte. Kritisch und um die Problematik der Bezeichnungen wissend meint Moshood: „[Das sind] Begriffe, die der Mensch verwendet, um etwas eindeutig zu erkennen. Als Muslime ist es egal, ob wir aus Afrika, Europa oder aus Asien kommen, Muslime ist Muslime“. Wenn aber unbedingt spezifiziert werden müsse, so könnte er mit den Bezeichnungen „afrikanische Muslime“, „Schwarze Muslime aus Afrika“, oder „Schwarzafrikanische Muslime“ leben (vgl. Moshood 2009).

Im Dolmeç ist von „Black Muslims“ die Rede (S. 1, 7). Im Rahmen dieser Arbeit kann nicht ausführlich auf die terminologische Problematik eingegangen werden, dennoch sei angemerkt, dass die Bezeichnung „Black Muslims“ meines Erachtens in diesem Kontext unpassend ist, da sie eine Verbindung von „Schwarzem Nationalismus und Islam“ suggeriert, eine ideologische Ausrichtung des Islam, wie sie in den USA von der Nation of Islam vertreten wird. In der Ar-Rasheed-Gemeinschaft wird das „Schwarzsein“ in ihrer Auffassung des Islam nicht in den Vordergrund gestellt. Moshood ist prinzipiell gegen „nationalistisch“ ausgerichtete Gemeinschaften, da diese aus seiner Sicht den Islam verdrehten, wie etwa Louis Farrakhan. „Genauso gibt es [das] auch jetzt in Afrika. Ich hab das noch nicht erlebt, wie ich in Nigeria war, aber ich hab schon darüber gelesen, dass [es das] jetzt schon gibt“. Nationalismus entspreche nicht dem „Wesen des Islam“.

Danach gefragt, ob er sich als „Black Muslim“ oder „African Muslim“ bezeichnen würde, antwortet Imam Abubakar: „I’m a Muslim, and that is all. But which Muslim I am that’s what I don’t know. I don’t belong to African Muslim or Union Black Muslim, I’m a Muslim!“

Ich wollte von den Befragten wissen, welche Identitäten für sie und in ihrem Leben eine wichtige Rolle spielten. Im Nachhinein betrachtet war diese Frage ungeschickt formuliert, da sie für alle Interviewten näherer Klärung bedurfte, die darin mündete, dass ich Identitätskategorien („MuslimIn“, „Mann“/„Frau“, „MigrantIn“, „AfrikanerIn“, „NigerianerIn“/„GhanaerIn“, „ethnische“ Gruppe, „Schwarze MuslimIn“, „ÖsterreicherIn“)

vorgab. Dennoch bekam ich hier einige interessante und für meine Auseinandersetzung relevante Antworten. „Muslime steht an erster Stelle!“, meint Moshood. Diese „Muslime-Gedanken“ hätten durch die zunehmende Auseinandersetzung mit Islam in Europa „so dominiert“, dass sie seine Identität als Yoruba eher in den Hintergrund gedrängt hätten. „Da ich hier so lange in Österreich [bin], ich sehe mich jetzt als Muslim und Menschen, der in der Lage ist, mit allen Menschen auf dieser Erde auszukommen, egal wo ich jetzt lebe“. Er fühle sich nicht automatisch mit anderen Yoruba verbunden und mit ihnen zusammengehörig, nur weil sie seine Landsleute sind, wenn auch die Sprache verbindet. Das Muslimesein stehe für ihn jetzt immer im Vordergrund und dominiere alle anderen Identitätskategorien. Als Muslime dürfte man nicht in Nationalitätskategorien denken, „weil der Prophet hat gesagt: wer nationalistisch handelt, hat Islam noch nicht verstanden“. Auch für Abubakar sei seine religiöse Identität in seinem Leben primär. Es sei schade und falsch, dass manche Menschen ihre Identität verleugnen, auch laut dem Propheten. Man dürfte seine Identität als Muslime oder Afrikaner nicht verstecken.

You shouldn't be ashamed to say you are a black man, you shouldn't be ashamed to say I'm an African, you shouldn't be ashamed to say you are a Muslim, no. [...] You should be proud of your identity, you should be proud you are a Muslim – that is a great thing, you have to be proud of it.
(Abubakar)

In diesem Sinne trägt Abubakar sein Gewand („Thawb“) jeden Tag. „I'm a Muslim. First I'm a Muslim. And I'm very, very happy to be Muslim and I'm very, very happy to be an African and Black African“, meint Rauda. Allah hätte die Menschen so erschaffen. „So I am Muslim, African, Black African woman, and I am a wife and a mother“. Das Muttersein erachtet Fatima als zentral. Ohne Kinder wäre das Leben in Österreich langweilig, da sie sonst niemanden hier hätten. „So it's better to have children in this country“. Weiters streicht Fatima heraus: „I speak Kotokoli, Kotokoli is a language from Togo, but in Ghana we also speak Kotokoli, so my tribe is also important for me“. Sie fühlt sich in Wien eher anderen MigrantInnen aus Ghana, „from my home country“, verbunden, als etwa mit anderen Muslimen, da sie einander aufgrund der gemeinsamen Sprache besser verstünden, sie kann sich auch auf Englisch nicht so gut ausdrücken, „so it's better coping with people from your place than other“.

What is going to make me very happy in the description of myself is to let everyone know first that I am a Muslim. If you are a Muslim, you are everything. Forget about the language, forget about the tribe, forget about your blood, when you are a Muslim, you are everything. And when you do the religion the way it's supposed to be done, you don't think about maybe you are from Africa.
(Muideen)

Muideen sehe sich an erster Stelle als Muslim, „my religion covers everything“.

Die Vereinsmoschee und ihre Gebetsräume stehen allen MuslimInnen, unabhängig von Herkunft oder Hautfarbe, zu.

Nigerianer [haben den] Verein gegründet, aber [er wurde] nur durch uns ins Leben gerufen, aber es gehört den ganzen Muslimen, besonders [...] vielleicht den afrikanischen Muslimen, aber wenn wir hier freitags, samstags, sonntags beten, kann jeder Muslime reinkommen und beten. Vereinsverwaltung ist wieder etwas anderes, aber jeder kann zu Veranstaltung kommen, z.B. am Sonntag, wir haben verschiedene Programme, wie Vorlesung, Seminare, oder Vorträge. Jeder, der Englisch versteht, kann kommen, Fragen stellen. (Moshood 2009)

Der Name „Nigeria Islamic Forum“, der eine regionale bzw. nationale Komponente beinhaltet, ist missverständlich, da der Moscheegemeinde längst nicht nur NigerianerInnen angehören (Dolmeç: 7). Im Zuge des Namensfindungsprozesses hatte man sich auf „Nigeria Islamic Forum“ geeinigt, da man damals durch eine Deklaration als nigerianischer Verein auf Unterstützung seitens der nigerianischen Botschaft hoffte (vgl. Moshood 2009).

Die Gründer des Vereins und der Moschee sind zwar Nigerianer und es ist nach wie vor ein großer Teil der Besucher und Mitglieder aus Nigeria, doch mittlerweile kommen Muslime aus ganz Westafrika und auch Menschen aus anderen afrikanischen Ländern (Dolmeç: 1, 7; Moshood 2009). „This mosque is multicultural“, so Abubakar. Die meisten Sonntagsbesucher kommen aus Nigeria und Ghana, freitags kommen aber auch Menschen aus Benin, Gambia, Sierra Leone, Côte d’Ivoire, Togo, Niger, ein Bruder aus Uganda, einer aus Kenia, früher auch ein Bruder aus Südafrika, aus dem Sudan, auch je ein Bruder aus Tunesien und Marokko (vgl. Moshood; Abubakar; Muideen). Somalische Muslime kämen laut Moshood nicht mehr oft, da sie, wie er gehört hatte, seit drei/vier Jahren eine eigene Gebetsstätte hätten. Bei meinem allerersten Besuch der Gemeinde 2009 waren auch ein Mann aus dem Irak und eine junge Frau aus Ungarn anwesend, die sich wegen ihres Mannes für den Islam interessierte, eigentlich Christin, noch auf der Suche und noch nicht konvertiert war (vgl. Moshood 2009). Gelegentlich besuchen auch ein türkischer und ein pakistanischer Glaubensbruder, die beide Englisch verstehen, die Gemeinde (vgl. ebd.). „Zu uns kommen aber auch türkische Brüder und Schwestern aus der Umgebung. Nicht nur Afrikaner. Weil bei uns neben Arabisch vor allem in Englisch gepredigt wird. Für viele eine Gelegenheit ihre Sprachkenntnisse zu verbessern“ (Moshood zitiert nach Dolmeç: 7).

Früher gab es neben zwei ghanaischen Imamen auch einen aus Benin, der auch gleichzeitig der Arabischlehrer war, heute kommen alle drei Imame aus Ghana (Moshood 2009; Dolmeç: 7), wobei jener Imam aus Benin, Abdul-Nasir Idrissou vielleicht aus Frankreich wieder nach Wien zieht. Weder „Ethnizität“ noch Hautfarbe spiele als Auswahlkriterium für die Imame

eine Rolle, dennoch sind sowohl die Imame als auch die Verwaltungsorgane „afrikanische Muslime“ (vgl. Moshood 2009).

„Ar-Rasheed“ wurde dem Namen später beigefügt, er bedeutet „Guide to the Right Path“ und ist einer der 99 Namen Allahs (vgl. Moshood 2009). Moshood selbst fände es nicht notwendig den Namen auf ein Land zu spezifizieren, weshalb er für eine Namensänderung wäre. Der Name „Ar-Rasheed“ solle bleiben, „nur dieses nationale „Nigeria“ soll raus“. Er ist für einen „neutralen“ und nicht länderspezifischen Namen, „weil nicht nur Nigerianer kommen her, sondern kommen viele Leute auch aus Afrika, oder nicht aus Afrika“. Die Bezeichnung „African Islamic Forum“ wäre aus seiner Sicht in Ordnung, da die meisten Menschen aus Afrika kämen, doch sei es seine Präferenz, den Namen gar nicht erst auf eine Region zu beschränken. Besser gefiele ihm „Ar Rasheed, Islamisches Forum“ oder „Ar Rasheed, Islamischer Verein“. Drei Jahre nach unserem ersten Gespräch zu diesem Thema sei es noch nicht gelungen eine Mehrheit davon zu überzeugen, dass es notwendig ist, den Namen zu ändern, so Moshood. Manchmal würden die Verwaltungsorgane statt „Nigeria Islamic Forum“ „African Mosque“ (Rauda) oder „Ar Rasheed Mosque“ (Muideen) sagen. Es seien laut Muideen eher die nichtnigerianischen Mitglieder, die sich auf „Nigeria Islamic Forum“ beziehen und sich in der Diskussion gegen eine Namensänderung aussprachen, weil die Gründer („the architects“) Nigerianer waren. Abubakar und Fatima etwa haben beide kein Problem mit dem Namen. Dazu meint Fatima: „There’s nothing wrong with the name. It’s written Nigeria Forum but everybody can enter. [...] It’s for everybody. Everybody can enter and pray“. Rauda hingegen hofft, dass sie, sobald sie einen neuen größeren Ort gefunden haben, einen neuen Namen bekommen. Ihr Vorschlag wäre „African Islamic Forum“. Der Name sei letztendlich nur eine Formalität und auch nicht wichtig, so Muideen, ausschlaggebend sei, was in der Moschee passiert.

Ar-Rasheed ist die einzige „afrikanische“ Moscheegemeinde in Wien und Österreich.⁵⁷ Die sudanesischen Glaubensbrüder hätten ein Vereinslokal, nicht aber einen religiösen Gebetsraum, sie kämen zum Beten zu ihnen (vgl. Moshood; Muideen). Menschen aus unterschiedlichen afrikanischen und nicht ausschließlich afrikanischen Ländern, selbst wenn sie einem „kulturellen Verein“ angehören, kommen zu ihnen zum Beten oder auch im Ramadan, um gemeinsam zu essen (vgl. Muideen).

In Ramadan we all come together, in Ramadan Sudanese come here, Somalis come here, in Ramadan, from beginning of the Ramadan we all pray here, you understand. So it would be also

⁵⁷ Wie bereits erwähnt, sollen laut Moshood somalische Muslime in Wien ebenfalls seit einiger Zeit einen Gebetsraum haben, den ich jedoch nicht ausfindig machen konnte.

nice one day we have one organisation, one Africa organisation, one Africa mosque. [...] We all know each other, we love each other, we see each other, that is most important. Maybe it's coming because of the language barrier, Somalis would like to be speaking in their own language, Sudanese would like to be speaking in Arabic. (Abubakar)

Abubakar fände es gut, wenn „all these Muslim communities under one umbrella“ gebracht werden könnten, er würde sich einen gesamtafrikanisch-muslimischen Verein wünschen.

6.7 Lokale Einbindung und Ausgrenzungsmechanismen

Zum Status im Staat lässt sich festhalten, dass „Ar-Rasheed, Nigeria Islamic Forum“ ein angemeldeter Verein und Mitglied der staatlich anerkannten IGGiÖ ist (vgl. Moshood 2009).

Alle Interviewten leben den Islam mit den dazugehörigen Pflichten und Regeln, beten, fasten, die Frauen tragen das Kopftuch auch außerhalb der Moschee und sie finden, dass sie ihre Religion in Österreich nach Ihrem Bedürfnis ausleben können. Muideen formuliert folgendermaßen: „In the world of Europe here, Austria is the best place where you can practise your religion without any problem“, und weiter: „At the moment the law of Austria is the best where you can practice any religion without problems“. Er übt seine Religion frei und problemlos aus. „Here they are really, they are really making the religion very easy for us, very easy“ (Muideen). Abubakar sieht das ähnlich: „[T]he one good thing about Austria is the freedom of religion, you practice your religion without someone stopping you. [...] And if we don't have that here then it is absolutely forbidden for us to live in that country“. Wenn es einem nicht möglich wäre, seine Religion auszuüben, würde es *Haram* in diesem Land zu bleiben und man müsse in ein anderes Land ziehen. Sheikh Abdul-Nasir etwa wolle aus Frankreich wieder zurück nach Wien, wenn er hier einen Job findet, weil er in Frankreich seine Religion nicht so leben könne wie hier, „elhamdulillah Vienna!“.

Moshood und andere MuslimInnen hätten in Österreich die Möglichkeit ihr Gebet am Arbeitsplatz zu verrichten oder sich an islamischen Feiertagen frei zu nehmen. An seinen ersten beiden Arbeitsplätzen konnte Moshood nicht beten, aber eine Moschee war gleich in der Nähe. An seinem derzeitigen Arbeitsplatz verkündete er seinem Chef gleich eingangs, dass er Muslim sei und in der Pause in seinem Büro beten wolle, was für diesen in Ordnung war. Seitdem er in Österreich ist, hat Muideen an jedem Arbeitsplatz gebetet. Anfänglich war er unsicher und dachte, es könnte vielleicht ein Problem darstellen. Sein Chef stellte ihm drei Plätze, wo er ungestört beten könnte, zur Auswahl frei. Dort betete er später mit einem bosnischen Mann gemeinsam. Auch seit dem Dienortwechsel war es ihm möglich, seine

Religion zu praktizieren. Wenn er an Feiertagen arbeitet, bekommt er drei Tage frei, die er auf Freitage legt, um in die Moschee zu kommen. Er würde sich immer und auch heuer die letzten zehn Ramadantage Urlaub nehmen, da sie in diesem Zeitraum in der Moschee schlafen, um auf die Nacht der Bestimmung (*Lailat al-Qadr*) zu warten.

„I’m very, very, I’m so free“ (Rauda). Man könnte tragen, was man wolle und niemand würde etwas sagen, so Rauda. Sie meint, auch Sebastian Kurz, der Staatssekretär für Integration, hätte, als er nach dem Islam gefragt wurde, gesagt, Kleidungswahl sei persönliche Entscheidung.

Everybody’s free to wear what he or she wants. And that is good, that is Islam. I wear like this, though I look different [...] but 10 or 12 years before maybe among them I’m the only person like this. [...] Nobody says anything to you, and especially I am Black, though [...] some racism from individuals, because I am Black person, I am Black woman, and I cover my hair. (Rauda)

Damit spielt Rauda auf die „doppelte“ bzw. „dreifache Diskriminierung“ als muslimische afrikanische Frau an. Rassismus und Ausländerfeindlichkeit begründet sie folgendermaßen: „Those who insult especially the foreigners, their problem is since they were born they never travelled to any country. [...] Those who travel outside they see different countries, they respect foreigners“. Würde die Person unterschiedliche Länder bereisen, würde sie viel lernen. Bei anderer Gelegenheit meint Rauda, es sei nicht einfach, Frau, Muslimin und Afrikanerin/Schwarz zu sein. Wenn jemand etwas Abwertendes zu ihr sagte, hätte sie früher immer darauf reagiert, aber heute kümmert es sie nicht länger, sie sagt nichts mehr und betrachtet die Person als ignorant.

Wie bereits dargelegt, verfestigen Rassismus und religiöse Differenz Grenzen (vgl. Tölölyan 1996: 23; 2007: 650). Deshalb hätten es etwa nordafrikanische Muslime schwerer „becoming French“ in Frankreich als z.B. portugiesische Katholiken. „Islam simultaneously “helps” North Africans to remain distinct from the Christian French and enables coalitions with other Muslims, whether arabophone, Turkish or Pakistani“ (Tölölyan 1996: 23).

In der österreichischen Gesellschaft (wie in vielen anderen „von christlichen Weißen dominierten“ Gesellschaften) sehen sich die afrikanischen MuslimInnen mit zwei Diskriminierungs- und Ausgrenzungsmechanismen konfrontiert – dem Rassismus und der Islamophobie. Die „fremde“ Religion und die „fremde“ „Kultur“ werden als subversive Bedrohungen für das Eigene angesehen. Ich wollte herausfinden, wie die Menschen Rassismus erfahren und wie sie den islamophoben Alltagsdiskurs in Österreich wahrnehmen. Rassismus betreffend meinte Moshood, dass es im Islam keine Überlegenheit eines Menschen über einen anderen gäbe. Die Andersartigkeit und Vielfalt der Menschen sei aus seiner Sicht

Gottes Gabe, vielmehr sollten die Gemeinsamkeiten hervorgehoben werden. Moshood selbst sei auch schon häufiger Rassismus im Alltag oder in der Arbeitswelt begegnet – „Wir nehmen es als Prüfung Gottes“. Als Muslime dürfe man jedoch auch nicht pauschalisieren, so Moshood im Dolmeç-Interview (S. 7). „Wir Muslime, wir sehen die Dinge anders“. Wenn etwas passiert, das sie nicht in der Lage sind zu ändern, regen sie sich nicht weiter darüber auf (Moshood). „As somebody who understands Islam you take it easy“, meint Abubakar. Er rate auch den Brüdern und Schwestern geduldig zu sein, nicht zu demonstrieren oder Ähnliches, denn es läge ohnehin in Allahs Hand. „We don't think about that“, sagt auch Fatima. Manchmal begegne ihr Rassismus durch Individuen, nicht aber durch die Regierung. „Somebody will just look at you and start talking something. Sometimes I talk, sometimes I just leave them“ (Fatima).

Ich fragte nach den Reaktionen der Umgebung auf die Existenz der Moschee und war positiv überrascht zu hören, dass es bisher keine unangenehmen Vorfälle gab, keine Polizeikontrollen, rassistischen Beschmierungen, Probleme mit der Nachbarschaft oder Ähnliches (vgl. Moshood 2009, Moshood, Moshood in Die Presse: 9; Muideen). Der österreichische Besitzer der Räumlichkeiten war eingangs skeptisch, „he was thinking Islam is all about terrorists“ (Muideen). Als er sie dann kennen lernte, änderte sich seine Einstellung.

Als „Ausländer“ würde man nun mal mit solchen Problemen konfrontiert: „This kind of situation will always continue to be, no matter what, if you are not in your country“ (Muideen). Sie glaubten, Ausländer würden ihnen die Arbeitsplätze wegnehmen und sehen jeden Schwarzen als Drogendealer an. Man müsse Menschen allgemein gut behandeln. Auf diesem Weg könnte man eine vorher negative Sicht auf den Islam revidieren und bei den Menschen Interesse für den Islam wecken. Man müsse auf Menschen zugehen und religiöse Unterschiede und „divisions“ entlang der Herkunft beiseite lassen: „The people have to unite [...] become one and move forward“. Wenn Österreich nur für Österreicher wäre, wären er und ich beide nicht hier, so Muideen. Abubakar sieht es als Pflicht, die Botschaft und das Wissen über den „right Islam“ zu verbreiten. Moshood redet manchmal mit einem seiner Arbeitskollegen über Glaubensfragen und Islam.

Die Gemeinde kann gesellschaftlicher Diskriminierung und Ausgrenzung insofern ein wenig entgegenwirken, indem sie den Menschen einen Raum für Zugehörigkeit bietet (vgl. Moshood 2009). Für die MigrantInnen erachtet es Moshood als besonders wichtig ihre Deutschkenntnisse zu erweitern, um sich einerseits selbst das Leben in Österreich zu erleichtern und andererseits, um sich verständigen und so Missverständnisse vermeiden zu

können (vgl. Moshood 2009, Moshood in Dolmeç: 07). „Unser Prophet hat gesagt, als Muslime, wenn du in ein anderes Land kommst, das erste, was du machen solltest, ist die Sprache [zu erlernen]“ (Moshood 2009).

„The way they are painting Islam in today’s world [...] Islam is not like the way they are portraying it“ (Muideen). Es würde nach Abubakar viel Geld investiert „in order to destroy the image of Islam – the more they do that the more Islam is spreading“. Islam sei die am stärksten wachsende Religion weltweit. Nach 9/11 hätten viele Menschen begonnen sich mit dem Islam zu beschäftigen, und kamen zu der Einsicht, dass der Islam etwas Anderes sei, als das, was sie gehört hatten. Wahre Muslime seien keine Terroristen. Heute würden viele Österreicher sowie Amerikaner zum Islam konvertieren (vgl. Muideen, Abubakar).

Im Bezirk finden jeden ersten oder zweiten Monat von der MA17 initiierte/organisierte Treffen aller christlichen und muslimischen Glaubensgemeinschaften und Vereine im 20. Bezirk statt,⁵⁸ an welchen sie, d.h. Moshood und Muideen, regelmäßig teilnehmen. Sie treffen sich immer in unterschiedlichen Moscheen und Kirchen (vgl. Moshood; Muideen). Durch ihr Zusammenkommen könnten sie mehr über einander erfahren. „And it’s paying off!“. Im Falle von ATIB etwa hätte die FPÖ etwas gegen die Öffnung der Moschee gehabt, die Mitglieder setzten sich aber dafür ein und verteidigten sie gegen den allgemeinen und ungerechtfertigten Vorwurf des Terrorismus (vgl. Muideen).

Der 20. Wiener Gemeindebezirk ist reich an religiösen und kulturellen Vereinen, Kirchen und Moscheen, in unmittelbarer Nähe der Ar-Rasheed-Moschee befinden sich auch andere islamische Vereine. Die Ar-Rasheed-Mitglieder und -Besucher kommen aus unterschiedlichen Bezirken in die Moschee.

Eine Kategorie des diasporisch-religiösen Wandels nennt Vertovec „*re-spatialisation/re-temporalisation*“. Diasporische Transformation beinhalten auch eine veränderte Vorstellung von religiöser Zeit und des Raumes (vgl. Vertovec 2003: 315f.).

Raum (*space*) spielt eine Schlüsselrolle in Prozessen des Neu-/Wiederaushandelns religiöser Identitäten und Praktiken, es geht hier um die Frage, wie Menschen unterschiedliche Räume

⁵⁸ Das MRBF 20 (Multireligiöses Bezirksforum Wien 20) wurde am 4.5.2011 gegründet und besteht aus folgenden Mitgliedern: Ridvan Moschee, Demokratische Tschetschenen, Pfarre Allerheiligen-Zwischenbrücken, Evangelische Pfarrgemeinde Leopoldstadt-Brigittenau, Nigerian Islamic Forum, Zafer Moschee, Bangladesch Islamic Cultural Center, Pfarre zum Göttlichen Erlöser, ATIB-Frauengruppe, Hania-Verein, Pfarre Muttergottes im Augarten, Pfarre St. Brigitta, Pfarre St. Johann Kapistran.
PFIRB Plattform Für Interreligiöse Begegnung Multireligiöses Bezirksforum Wien 20,
<http://www.pfirb.at/MRBF20.htm> [letzter Zugriff: 22.9.2012]

schaffen, nutzen und gestalten. Religiöse diasporische Räume (religious/diasporic spaces) sind im Gegensatz zur „native, locative religion“, der *homeplace* als zentrale religiöse Kategorie zu Grunde lag, nicht an bestimmte Lokalitäten gebunden und somit „non-locative“, hier werden Ritual und religiöse Praxis vordergründig (vgl. ebd.). Die Gläubigen schaffen in neuen Kontexten außerhalb der ursprünglichen Heimat einen „Muslim space“ – „„social space“ of networks and identities“, die in neuen Kontexten außerhalb der ursprünglichen Heimat gebildet werden – es entstehen „imagined maps of diaspora Muslims“ (Metcalf zitiert nach Vertovec 2003: 315f.). Pnina Werbner (1996) beschreibt die rituelle Sakralisierung des Raumes im diasporischen *setting*, Muslime in der Diaspora sind durch eine „global sacred geography“ miteinander verbunden (zitiert nach Vertovec 2003: 316).

So haben sich auch die afrikanischen MuslimInnen in Wien einen Raum geschaffen, der, ihren (auch räumlichen) Möglichkeiten entsprechend, ihren religiösen Ansprüchen und dem (Aus-)Leben ihrer religiösen Praktiken dient.

An dieser Stelle möchte ich eine weitere räumliche Dimension kurz anschnitten – die Bewegung von Imamen und islamischen Gelehrten. „The global movements of religious leaders, pirs and shaykhs, imams, teachers and activists point yet other ways in which space can be seen as a key factor with which religious traditions and communities have been stimulated to adapt“ (Vertovec 2003: 323).

Imam Abubakar absolvierte ein islamisches Theologiestudium auf der Universität in Kairo („Arabic Sharia School“) und erfuhr einen anderen Teil seiner Ausbildung in Ghana, „die beiden anderen erhielten ihre religiöse Ausbildung an Scharia-Instituten in Libyen und Saudi Arabien“ (Angabe von Islamlandkarte). Als Abdul-Nasir aus Frankreich kam, führte er das Freitagsgebet. Moshood (2009) erzählte mir im Interview, dass die Gemeinde plane, englischsprachige Gelehrte aus Großbritannien oder aus den USA nach Österreich zu holen, v.a. Studenten, da sie vor hätten, Projekte, Lesungen und Diskussionen an den Universitäten zu organisieren.

Vertovec führt Werner Schiffauers Überlegungen zu religiöser diasporischer Zeit aus. Schiffauer meint, dass es im Falle türkischer MuslimInnen in Deutschland nicht länger, wie früher oder im Ursprungsgebiet, zu einem Pendeln zwischen religiöser Gemeinschaft und Gesellschaft kommt, als sich die Gesellschaft während sakraler Zeiten in eine religiöse Gemeinschaft verwandelte. Vielmehr wird nun die Gesellschaft verlassen und die religiöse

Gemeinschaft betreten, es kommt zu einer Spaltung zwischen säkularer und sakraler Zeit oder Arbeitszeit und Freizeit (vgl. Schiffauer 1988: 150 zitiert nach Vertovec 2003: 316).

Diese Einschätzung mag tendenziell richtig sein, doch kommt es auch zu Überschneidungen zwischen säkularer und sakraler Zeit, wenn Muslime beispielsweise am Arbeitsplatz beten, islamische Feiertage einfordern oder Frauen das Kopftuch in ihrer Arbeitszeit und im öffentlichen Raum tragen.

Wie weiter oben bereits ausgeführt, werden bestimmte Werte und Lebensweisen der Muslime als unvereinbar mit jenen der westlichen säkularen demokratischen Staaten angesehen (vgl. Cohen 1996: 520) und Loyalitäten zu transnationalen Gemeinschaften, etwa zur muslimischen *umma*, werden als sicherheitsgefährdend eingestuft (vgl. Cohen Interview 2012). Muslime sehen sich mit dem Vorwurf des Terrorismus konfrontiert (vgl. Tölölyan 2012: 12).

In der Ar-Rasheed-Moschee wird sonntags auch über Staatsnormen und -regeln gesprochen. Das Themengebiet Demokratie/Staatlichkeit und bzw. „versus“ Islam betreffend sagt Moshood (2009) im Interview, man solle sich an die Gesetze halten, die österreichische Verfassung erlaube ihnen ja auch ihre Religion zu praktizieren.

Moshood und Muideen, die auch am längsten von den Interviewten in Österreich leben, besitzen im Gegensatz zu den anderen drei Befragten die österreichische Staatsbürgerschaft und beteiligen sich auch an demokratischen Wahlen und somit am politischen Leben hierzulande. Aus Moshoods Sicht sei die Staatsbürgerschaft auch an bestimmte Pflichten und Rechte geknüpft. Auch Rauda sieht Wählen als Pflicht jedes Staatsbürgers an und sie wolle sich am politischen Leben in Österreich beteiligen, sobald sie die Staatsbürgerschaft erhält.

Prinzipiell wolle sich die Gemeinschaft aber lieber aus der Politik heraushalten, so Abubakar. „We don't mingle politics with religion“, auch wenn manchmal ein politisches Thema aufkommen kann.

6.8 Beziehung zu anderen Muslimen in Wien

Die IGGiÖ ist das offizielle Vertretungsorgan der Muslime in Österreich. Hier interessierte mich das Verhältnis des Vereins zur IGGiÖ sowie zu anderen muslimischen Gruppen in Wien. Welche Erfahrungen haben Menschen im Umgang mit anderen Muslimen in Wien

gemacht? Haben sie das Gefühl, dass Rassismus innerhalb der muslimischen Gemeinschaft eine Rolle einnimmt?

Viele unterschiedliche muslimische Verbände, Vereine und Moscheengemeinden, darunter auch „Ar-Rasheed, Nigerianisch-Islamischer Verein“, unterzeichneten eine Art Solidaritätserklärung mit der IGGiÖ als Reaktion auf die Diskussion um den Repräsentationsanspruch der Islamischen Glaubensgemeinschaft.⁵⁹ Es findet sich eine weitere Solidaritätserklärung als Reaktion auf mediale Berichterstattung und FPÖ-Angriffe gegen Muslime.⁶⁰ Auf der Islamlandkarte⁶¹ werden islamische Vereine und Moscheen in Österreich verzeichnet und kurz beschrieben. Hier werden die Mitglieder der hanafitischen Rechtsschule zugeordnet. Auf der Liste der registrierten Moscheen in Österreich auf der IGGiÖ-*homepage* ist Ar-Rasheed nicht verzeichnet.⁶²

Gelegentlich kommt es zur Zusammenarbeit zwischen Ar-Rasheed und der IGGiÖ, der Verein wird manchmal von der IGGiÖ kontaktiert, wenn es bei Veranstaltungen oder Vorträgen um „spezifisch afrikanische Themen“ oder für den Verein relevante Interessensgebiete geht (vgl. Moshood 2009). So hatte der Verein gemeinsam mit diversen Kulturvereinen, der IGGiÖ und einem Frauenverein beispielsweise bei einer Veranstaltung zum Thema FGM mitgewirkt.⁶³ Zurzeit sei auch etwas im Gespräch, ein Bruder aus der IGGiÖ habe Moshood angerufen, um ihn mitzuteilen, dass sie aufgrund der derzeitigen Probleme in Nigeria planten eine Veranstaltung und einen Vortrag zum Thema zu organisieren, und der Verein solle auch teilnehmen. Aus Muideens Sicht kommt es aufgrund der Sprachbarriere nicht so häufig zur Kooperation und Organisation gemeinsamer Projekte. „Most of the mosques are just for only their people“, und in den Moscheen würden die jeweiligen Landessprachen gesprochen.

Bisher hätte die Gemeinde keine negativen Erfahrungen mit der IGGiÖ gehabt. Zu ihrer Mitgliedschaft in der IGGiÖ meint Muideen dennoch: „We have not been 100% ful[ly]

⁵⁹ Solidaritätserklärung 1: <http://www.derislam.at/?c=content&p=beitragdet&v=beitraege&cssid=Stellungnahmen&navid=710&par=70&bid=52> [letzter Zugriff: 22.9.2012]

⁶⁰ Solidaritätserklärung 2: http://www.islaminitiative.at/index.php?option=com_content&task=view&id=122&Itemid=25 [letzter Zugriff: 22.9.2012]

⁶¹ Islamlandkarte: <http://www.islam-landkarte.at/sites/default/files/Nigeria%20Islamic%20Forum%20%E2%80%93%20Ar-Rasheed%20Moschee.pdf> [letzter Zugriff: 22.9.2012]

⁶² IGGiÖ 1: Registrierte Moscheen: http://www.derislam.at/?c=content&p=suchen_moschee&v=vereine&cssid=Moscheen&navid=410&par=40&cssid=Moscheen&navid=410&par=40 [letzter Zugriff: 29.10.2012]

⁶³ IGGiÖ 2: MuslimInnen aktiv gegen FGM, Veranstaltung am 24. Juni 2005, <http://www.derislam.at/islam.php?name=Themen&pa=showpage&pid=171> [letzter Zugriff: 27.2.2010]

member“. Sie sehen sich nicht zur Gänze durch die IGGiÖ repräsentiert und finden innerhalb der IGGiÖ nicht viel Berücksichtigung. Bei den Machtkämpfen innerhalb der IGGiÖ gehe es aus seiner Sicht um die Frage unterschiedlicher „fashion“/Stile. „So what goes on there we don't care much“. Sie gehen hin, hören zu, und wenn etwas relevant ist, geben sie es an die Mitglieder weiter. Auch die Politiker hätten bei der IGGiÖ ihre Finger mit im Spiel, sie versuchen Einfluss zu nehmen und gehen auf Stimmenfang, weshalb es politische „divisions“ und keine „unity“ gäbe. Für sie sei das alles nicht so wichtig. Dr. Ajibabe äußert im Dolmeç-Interview auch den Wunsch nach bisher nicht vorhandener finanzieller Solidarität seitens der IGGiÖ (S. 7), Moshood (2009) verweist aber darauf, dass es auch der IGGiÖ an ausreichenden Mitteln fehle.

Bisher seien Moshood keine rassistischen Verhaltensmuster innerhalb der IGGiÖ aufgefallen. Überlegenheitsdenken der weißen/arabischen/türkischen MuslimInnen sei nicht mit dem Islam vereinbar (vgl. Moshood 2009). Rassismus unter den MuslimInnen sei nur dann möglich, „wenn die Leute keine Taqwa haben, keine Gottesfurcht. Denn prinzipiell ist es nicht möglich Muslim und Rassist zu sein“ (Ajibade in Dolmeç: 7). Abubakar kann nicht genau sagen, ob es in der IGGiÖ rassistische Tendenzen gibt, glaubt aber nicht. „Anybody that understands Islam he knows is absolutely forbidden, absolutely forbidden. [...] I can not say there is no racism, but it isn't supposed to be. Our religion forbids it“. Im Interview mit Dolmeç schildert Herr Ajibade dennoch eine Begebenheit zu Ramadan in der Zentralmoschee, als einige MuslimInnen nicht hinter einen Schwarzen Imam beten wollten und die Moschee verließen (S. 7). Moshood hat so etwas bisher noch nicht erlebt, er selbst betet in jeder Moschee. Als er nach Österreich kam, war er in der Großen Moschee. Wenn er unterwegs ist und gerade Zeit zum Beten ist, geht er in eine nahe gelegene Moschee, meist in einen der türkischen Vereine, die fast überall sind. So hält es auch Abubakar, der sich auch in anderen Moscheen „at home“ fühlt. „Actually, normally go to any mosque, there is respect there, [...] we welcome each other, any mosque. The difference is the language“, da in den meisten Moscheen in der Sprache des Herkunftslandes geredet und gepredigt würde. Wenn er in eine Moschee geht, in der Arabisch gesprochen wird, fühlt er sich zu Hause, weil er die Sprache versteht. „We are all brothers and sisters“ (Abubakar). Muideen kennt und geht in viele unterschiedliche Moscheen in Wien. Sie seien besonders eng mit einer Moschee im zwölften Bezirk.⁶⁴ Er betet meist nur freitags und sonntags in der Ar-Rasheed-Moschee, montags bis donnerstags betet er in anderen Moscheen, etwa in der bosnischen, bengalischen

⁶⁴ Verein zur Förderung der Islamischen Kultur in Österreich - Tewhid Moschee, 1120, Murlingengasse 61.

oder in einer der türkischen Moscheen. Am Tag unseres Interviews etwa ging er um 4.15h sein Gebet in der bosnischen Moschee verrichten. Zu Hause betet er auch, geht aber meist zum Beten in Moscheen. Jeden Dienstag und Donnerstag von 19-22h ist er in der bosnischen Moschee „to learn Qur’an“, wegen der Aussprache. Seine Moscheebesuche dienen der Wissensaneignung. Muideen schaut, ob in den anderen Moscheen etwas anders gemacht würde, versucht Unterschiede auszumachen und findet manchmal vielleicht etwas, was sie übernehmen können. Er hätte noch keine negativen Erfahrungen gemacht und traf nicht auf Diskriminierung unter Muslimen. Wo er hinging, wurde er stets willkommen geheißen, obwohl er ja kein Mitglied sei und nur zum Beten hinkomme, „but that’s brotherhood of Muslims“. Es sei egal aus welchem Land man käme. „This is Islam!“. Sie stünden laut Moshood in Kontakt mit der bosnischen und der bengalischen Moschee im 15. Bezirk, die sie auch manchmal zu Feierlichkeit einlädt. Dieser Kontakt funktioniere gut, er habe nicht das Gefühl, dass Rassismus irgendeine Rolle einnimmt. Auch ist der Kontakt mit schiitischen Muslimen in Wien nicht ausgeschlossen, wenn auch nicht so intensiv wie mit sunnitischen Muslimen, etwa zu den Brüdern im sechsten Bezirk in der Mollardgasse und im Rahmen von Sitzungen der IGGiÖ, welchen auch schiitische Vertreter beiwohnen (vgl. Moshood). Imam Abubakar war einmal eingeladen, bei einer schiitischen Gemeinde eine *lecture* zu halten und mit ihnen zu beten.

Fatima geht normalerweise nicht außer Haus, um in anderen Moscheen zu beten.

Some people, some mosques, you see, this our mosque is different from some other mosques. [...] Some people, some of them, they don’t even know there are Blacks who are Muslims, you see, they think they are the only Muslims. Sometimes when you enter, they just look at you in a different way, like your own mosque. So it’s better coming here than going there. That’s why I say it’s better to be with your people. With your people is better than with others. (Fatima)

Es hätte zwar noch nie jemand etwas zu ihr gesagt, doch „they just look at you as if you are not part of them“. Rauda meint, es käme manchmal vor, dass ihr muslimische Frauen auf der Straße nicht mit Salam antworten. Sie würden sich denken, die hätte sich den Kopf verdeckt, aber was weiß die Afrikanerin schon über den Islam. Rauda grüßt sie trotzdem weiter.

Die Gemeinde lädt auch Gastimame zum Freitagsgebet und im Ramadan ein. Meist kämen englischsprachige Imame, manchmal aber auch nicht englischsprachige, Imam Abubakar übersetzt dann von Arabisch auf Englisch. Manchmal kommt ein großer ägyptischer Gelehrter aus dem Islamischen Zentrum, und auch ein englischsprachiger Imam aus der bosnischen Moschee hält gelegentlich Freitagspredigt und Gebet, so auch eines Freitags, als ich in der

Moschee war (vgl. Moshood; Abubakar; Muideen). Auch Imam Abubakar geht manchmal in andere Moscheen vorbeten, wenn er eingeladen wird. Es würde ihn etwa ein Bruder aus der UNO manchmal anrufen, er war im Ramadan dort.

„Wahrer“ Islam versteht sich als universalistisch und somit offen für alle Menschen. Die islamische Identität setzt sich über Unterscheidungen auf der Grundlage der „Ethnizität“, Nationalität und Hautfarbe hinweg und ist grundsätzlich auch mit anderen Wertesystemen vereinbar (vgl. Mandaville 2007: 276f., 294). Toleranz gegenüber unterschiedlichen Einstellungen innerhalb und außerhalb der eigenen Religion, multikulturelle Rhetorik und Antirassismus werden religiös, durch Qur’an und Hadith, begründet (vgl. Mandaville 2003: 136ff.). Pan-ethnisches Bewusstsein wird betont und die muslimische Identität hervorgehoben. „[B]oundaries of ethnicity and national origin are beginning to become more porous“ (Nielsen 2003: 42).

Ein solcher Zugang eines globalen Islam, der „ethnische“ und nationale Grenzen überwindet, wird auch in der Ar-Raheed-Moschee propagiert. „Als Muslime ist es uns egal, ob wir aus Afrika, Europa oder aus Asien kommen, Muslim ist Muslim“ (Moshood 2009).

So etwas wie einen „afrikanischen Islam“ gebe es nicht, meint Abubakar: „No, we don’t have an Africa-Islam, Islam is one! [...] We don’t have Africa Islam, Arabic Islam, Somali Islam, no, no, no, no, Islam is one“. Fatima ist der gleichen Ansicht: „There’s nothing like African, there’s nothing like Arabisch or. Islam is one. There’s no difference in Islam“. „The religion is only one religion“, meint auch Muideen. Wenn er etwa in die bosnische Moschee geht, wo Bosnisch gesprochen wird, setzt er sich hin und wartet auf das Gebet. Zum Beten müsse er die Sprache nicht können, denn alle beteten auf Arabisch. „In Nigeria there is not any different type Islam religion, there’s only one type“. Auf meine Frage, ob denn Religion nicht stets auch regional oder „kulturell“ geprägt würde, meint Muideen, Menschen versuchten bloß Religion zum eigenen Gewinnstreben zu missbrauchen und würden deshalb für verbotene Dinge eintreten. Dieses Problem gäbe es überall, auch in Nigeria.

Bei meinem ersten Sonntagsbesuch kamen VertreterInnen des ATIB-Vereins, Imam Recep Şahan, Schriftführer, Damenreligionsbeauftragte, Jugendreligionsbeauftragte und -r und noch zwei junge Frauen, in die Moschee. Der türkische Imam setzt sich zu den Männern vorne am Tisch dazu, er ist offen und redet mit. Das diesjährige Thema im Rahmen der Woche der Geburt des Propheten sei „Brüderlichkeit“, weshalb sie ihre Nachbarn und Brüder besuchen und kennen lernen wollten. Sie kamen auch, um ihren neuen Imam vorzustellen. Wenn der

türkische Imam spricht, übersetzt der Schriftführer auf Deutsch. Eine der türkischen Frauen stellt eine Frage an den türkischen Imam auf Türkisch, dieser leitet die Frage an Imam Abubakar auf Arabisch weiter, Abubakar antwortet auf Arabisch und Englisch für Moshood, der alles noch mal auf Deutsch wiedergibt. Ein Mann redet auf Deutsch, der Schriftführer übersetzt auf Türkisch. Es werden die Organisationsstrukturen geklärt sowie, dass sich die Ar-Rasheed-Moschee nicht auf eine bestimmte Schulrichtung festgelegt hat, dass es sich nicht um eine nigerianische, sondern eine afrikanische Moschee handelt, die sich wegen der Sprache (Englisch) zusammengeschlossen hat. Die türkischen Muslime beten mit und gehen bald nach dem Gebet. Ar-Rasheed solle ihnen auch einen Gegenbesuch abstatten, sie wollten sich gern miteinander treffen und austauschen. Die Gemeinschaft kannten sie vorher schon, da sie einige Male bei ihnen waren, auch im Rahmen der interreligiösen Treffen, Moshood und Muideen kannten auch den türkischen Imam bereits, Moshood aus einer anderen Moschee, Muideen aus ihrer Moschee.

6.9 Universalisierung und Globalisierung religiöser Identitäten⁶⁵

Es kommt zu religiösen (Re-)Orientierung(en) oder Veränderungen, bis hin zu einem fundamentalen Wandel im Glauben oder der Art der Hinwendung zum Glauben (vgl. Vertovec 2003: 320).

Diese Re-Orientierung im Migrations-, Diaspora- und Transnationalismus-Kontext ist auch im Anstieg orthodoxer, universeller und globaler Formen der Religion und religiöser Identitäten und Gemeinschaften ersichtlich. Religion nimmt eine bedeutende Rolle in der Bildung internationaler und universeller Bindungen und Identitäten ein. Die MuslimInnen entwickeln ein neues Gefühl des kollektiven globalen Bewusstseins und der Verbindung unter Muslimen in unterschiedlichen Weltgegenden, sie fühlen sich einer (religiösen) Weltgemeinschaft (*umma*) zugehörig und durch islamischen Glauben verbunden. „Such a consciousness of belonging to a world community has grown considerably in very recent times“ (Smart 1999: 423). Es kommt zur Herausbildung einer „pan-Muslim“ Identität und einem Wandel hin zu globalen Formen der Religion. „Religion, and particularly, religious movements operating in broad geographic contexts, engage in increasingly homogenized

⁶⁵ Theoretisch bezieht sich dieses Kapitel auf folgende Kategorien religiöser Transformationsprozesse in der Diaspora nach Vertovec: „universalization vs. localisation“ (2000: 27f., 2003: 317f.), „reorienting devotion“ (2000: 31f., 2003: 320) und „awareness of global religious identities“ (2000: 26f.).

forms of worship and organization that give rise to global communities that locals can join“ (Levitt 2001: 3). Mitgliedschaft geht über Gemeinschaften und Kulturen hinaus. Lokale religiöse Formen werden in Frage gestellt (vgl. Vertovec 2000: 26f., 2003: 318, 320; Levitt 2001: 3; Smart 1999: 422f.).

Wie bereits erwähnt, spricht Smart (1999) den Diasporen der „Globalen Periode“ eine Tendenz zur Orthodoxie zu, exemplifiziert etwa an der Annäherung des „Black Islam“ an die Sunni-Orthodoxie (S. 425). „[R]itual may be modified by way of heterodoxy (including syncretism) or, indeed, new forms of orthodoxy“ (Vertovec 2003: 322).

Dale F. Eickelman and Jon Anderson (1999) zeigen, wie dieses neue kollektive Bewusstsein und die Verbindung unter den Muslimen weltweit durch die Bedingungen der Globalisierung geformt wird (vgl. Vertovec 2000: 26f.).

Neues *umma*-Bewusstsein würde jedoch nicht automatisch zu einer größeren Einheit unter den Muslimen führen. „As much as transnationalism makes it possible for Muslims to have a greater sense of the wider umma, it simultaneously makes them more aware of the diversity—and political divisions—that characterize it“ (Mandaville 2007: 299).

Es gibt auch partikularistische und konservative Auffassungen von Religion (vgl. Smart 1999: 429). Religionen, z.B. Islam, aber auch Buddhismus und Hinduismus, tendieren zur Orthodoxie und zum Fundamentalismus (vgl. Cohen 2008: 152).

In Debatten über Muslime in Europa wird häufig behauptet, dass migrantische Gemeinschaften dazu tendieren im Religiösen konservativer zu werden als jene in den Herkunftsländern. Rima Berns McGown (1999) beobachtete bei somalischen Flüchtlingen in Kanada und England, dass die alte religiöse Symbolik einer Auffassung des Islam, die offensichtlichere Identifikationssymbole, etwa einen Bart, *Hijab* oder persönliches Studium, verlangt, wich (vgl. Vertovec 2003: 320). Ruth Mandel (2008) interviewte Migranten, die in die Türkei „heimgekehrt“ waren. Diese seien in Deutschland erst religiös geworden, sind in die Moschee gegangen und Frauen haben das Kopftuch aufgesetzt (vgl. S. 255).

Um Identität unter Assimilierungsdruck zu bewahren, sind MigrantInnen in einer „multikulturellen“ Umgebung angehalten, ihren Glauben und ihre Praktiken zu erklären und zu verteidigen, weshalb sie diese bewusster wahrnehmen (vgl. van der Veer 2001: 9).

Was im Islam universell und „true“ und was Resultat lokaler Bräuche und Praxis, spezifischer Traditionen, die in einem bestimmten kulturellen Umfeld entstanden sind, ist, stellt eine prägende Frage in der Geschichte des Islam dar, die sich uns hier im Zusammenhang mit

Prozessen der Migration, der Diaspora und des Transnationalismus aufwirft (vgl. Vertovec 2003: 317f.; Mandaville 2007: 278f.).

Die zunehmende Vernetzung hat Einfluss auf die Verbreitung global orientierter Theologien (vgl. Levitt 2001: 22). Nach Antworten auf die Frage, welche Aspekte „orthodox“ und welche lokal sind, wird nunmehr auch das Internet durchforstet (vgl. Vertovec 2003: 318).

Islam, der sich wie in unserem Fall auch an eine multi-nationale Gemeinschaft richtet, vollführt einen Wandel weg von einem Islam, der auf lokaler Kultur der Heimatländer basiert hin zu einem internationalen, universellen Islam der Muslime aus unterschiedlichen Ländern und Kulturen. Es kommt zu einer Homogenisierung bzw. Essentialisierung islamischer Praktiken, kulturspezifische Elemente verschwinden zunehmend. Die Gläubigen legen ihren Fokus auf das, was wirklich „islamisch“ (orthodox, normativ, Qur’an, Sunna) ist, lokale religiöse Traditionen sind sekundär. Durch einen solchen Zugang zur Religion werden etwaige Trenn- und Konfliktlinien, die sich sonst auf Grundlage interner Differenzen (wie nationaler, regionaler, „ethnischer“, „kultureller“ oder politischer Aspekte) entwickeln könnten, transzendiert (vgl. Vertovec 2000: 28, 2003: 315ff.; Levitt 2001: 18f.).

Camilla Gibb (1998) beobachtete dieses Phänomen unter den muslimischen MigrantInnen aus der äthiopischen Stadt Harar in Kanada.⁶⁶ Im diasporischen Kontext entfaltet religiöse Identität eine größere Bedeutung und wird wichtiger als „ethnische“ oder nationale. Hararis in Kanada identifizieren sich primär als Muslime statt als Äthiopier oder Hararis und pflegen Beziehungen zu anderen Muslimen statt zu anderen äthiopischen Gruppen (vgl. Gibb 1998: 248f., 252, 262).

Through upheaval and resettlement in Canada, however, what it is to be Muslim has been reoriented from a culturally specific understanding revolving around highly localized practices to a more homogenized, globalized tradition of standardized practices reinforced by other Muslims in Canada. (ebd. 249)

„Kulturspezifische“ Traditionen, z.B. die Heiligenverehrung, werden nicht länger praktiziert oder als „kulturell“, „unorthodox“ oder „un-Islamic“ betrachtet. „Many Hararis in Canada dismiss practices considered Islamic in Harar as either cultural practices or misunderstandings of the true spirit of Islam“ (ebd. 264). Es kommt zur „purification“ religiöser Praktiken (vgl. ebd. 261, 264). Durch die Übernahme globaler Traditionen meinen viele (Männer), dass sie „more Muslim“ in Kanada geworden sind (vgl. ebd. 249, 262). „Some young women in Canada have chosen to adopt the hijab, or more “orthodox” veil, which they would not have worn in Harar“ (ebd. 262). Die Betonung ihrer Identität als MuslimInnen statt als Afrikaner,

⁶⁶ Siehe auch Vertovec 2003: 318; Levitt 2001: 18f.

Äthiopier oder Hararis hat Auswirkung auf ihre Beziehungen mit der dominanten Gesellschaft, mit anderen Minderheitengruppen, mit anderen Muslimen, mit dem *homeland* und miteinander (vgl. ebd. 260). „Islam offers a means through which Hararis can establish themselves within a larger, supportive community of Muslim Canadians“ (265).

Developing a Muslim identity that is transnational allows Hararis to communicate widely through the medium of a shared religious tradition. What is shared with other Muslims in the Canadian context is that which is sunna, or obligatory within Islam. As a result, what appears to be happening is a homogenization or essentialization of Islamic practices, where culturally specific aspects of Islam that are not shared with other Muslim populations are likely to disappear [...]. (ebd. 260)

„Muslim space is shared as Muslims from all different backgrounds pray together at mosques“ (260). Hararis beten gemeinsam mit Muslimen aus der ganzen Welt in einer der Moscheen in Toronto. „This doesn't seem to concern Hararis, who believe that Islam does not distinguish between people on the basis of skin color, ethnicity, or nationality; Muslims are one and the same, and there is thus no drive or perceived need to establish a separate mosque for Hararis“ (ebd. 260f.).

Die Ar-Rasheed-Moschee versucht in ihrer religiösen Ausrichtung allen sunnitischen Rechtsschulen etwas abzugewinnen und sich nicht auf eine Schulrichtung, „kulturell“ oder regional spezifische Form festzulegen (vgl. Moshood 2009, Moshood), was aus meiner Sicht einen universalistischen Zugang zum Islam repräsentiert. Eine strikte Einteilung in schulische Richtungen erachtet Moshood als eine Form der „Trennung“ und „Abgrenzung“. Wenn Menschen einer bestimmten Schulrichtung hinter einem Imam einer anderen nicht beten wollten, so hätten sie aus seiner Sicht Islam nicht richtig verstanden. Alle Sunniten beziehen ihre Lehre vom Qur'an und vom Propheten, erklären die Dinge bloß unterschiedlich. Man sollte sich nicht vor anderen Rechtsschulen verschließen, sondern vielmehr in alle Richtungen schauen, nach der besten Erklärung suchen und diese dann nach den Werten des Qur'an und den Aussagen des Propheten beurteilen. Sie würden laut Abubakar lediglich Allah folgen und sich nach Qur'an, Hadith, Sunna und Prophet Muhammad orientieren. Es gebe viele Meinungen und Gelehrte, „they are great scholars, we go to their opinions and take what matches with the Qur'an“, was im Widerspruch zum Qur'an und den Hadith steht wird eliminiert. „We are very straight. We don't call ourselves Maliki oder Shafi'i oder Hanbali oder Hanafi. [...] We don't belong to any group“. Weiter meint Abubakar: „We don't have any roots. Actually we only try to learn what Prophet and Qur'an say, we don't have our own ideas“. „We practise the real religion, Islam. [...] We only follow what is in the book and what Prophet asks us to do“, hält auch Muideen fest. „We are very careful when it comes to

this issue“. Die divergierenden Ansichten würden Probleme im Islam verursachen. „Most of them have gone away from the real direction of Islam, they implanted something themselves, you know, which is against Islam“ (Muideen).

Folgt man Moshoods Ausführungen, ist das Nichtfestlegen auf eine Rechtsschule nicht als Transformationsaspekt zu werten. „Ich hab das, so wie mein Vater auch, wir haben das nicht festgelegt auf diese Richtung, diese Schulrichtung, sondern mein Vater nimmt von allen, so wie wir hier genau machen, er nimmt von allen großen Gelehrten Erklärung“ (Moshood). In Afrika sei ihnen die Schulrichtung nicht bewusst gewesen: „Wir sind Sunni, und diese Schulrichtung war nicht ausgeprägt“, erst im Zuge seiner Auseinandersetzung mit dem Islam in Europa wurde ihm bewusst, dass sie zu den Maliki gezählt werden.

Gleichzeitig finden aber auch Prozesse der Lokalisierung diasporischer religiöser Formen statt, wie etwa in den verschiedenen Formen des „Europäischen Islam“ ersichtlich, oder in der „Amerikanisierung“ von MuslimInnen (vgl. Vertovec 2003: 317).

6.10 Trennung zwischen Religion und „Kultur“

Parallel zur Unterscheidung zwischen lokal und universell verläuft auch die Trennung von Religion und „Kultur“. Die Auseinandersetzung mit Religion in der Diaspora im Zuge des Prozesses der Selbstreflexion führt häufig zu einer gesteigerten Unterscheidung zwischen Religion und Kultur (vgl. Vertovec 2003: 316f.).

The processes of adaptation raised by conditions of diaspora and transnationalism underscore the fundamental question: what is essential in a religious tradition? The conscious disaggregation of ‘religion’ from ‘culture’ is often part of the attempt to answer this among dispersed religious adherents. (ebd.)

Die Gläubigen versuchen herauszufinden, was das Essenzielle einer religiösen Tradition, des religiösen Glauben und der Praxis ist, welche Elemente Religion also tatsächlich ausmachen, um diese in weiterer Folge von jenen Aspekten, die „Kultur“/„kulturell“ sind, also zu den Spezifika eines Landes, einer Region oder linguistischen Gruppe zählen, zu trennen. Diese zum Teil sehr bewusste Tendenz zur Trennung von Religion und Kultur ist ein integraler Bestandteil des Anpassungsprozesses (vgl. Vertovec 2000: 28, 2003: 316f.).

Jüngerer Generation von Muslimen in Europa blicken kritisch auf den „lokalen“ Islam der älteren Generation, der u.a. religiöse Normen ihrer Herkunftsländer, religiöse Organisationen, „importierte“ Imame und Gelehrte aus den Herkunftsländern, bestimmte Kleidungsstile oder die Auseinandersetzung mit Politik im Herkunftsland umfasst. Es kommt zur Ablehnung religiöser Vorstellungen, „ethnischer“ Traditionen und „kultureller“ Praktiken der Eltern (vgl. Mandaville 2003; 128, 133f., 2007: 293). Eine solche Unterscheidung zwischen Religion und Kultur treffen laut Kim Knott und Sadja Khokher (1993) südasiatische muslimische Frauen, die „ethnische“ Traditionen der Eltern, etwa den Kleidungsstil, die diese als Religion angesehen hatten, ablehnen, aber ihre muslimische Identität hervorheben (vgl. Vertovec 2003: 317).

Moshood unterscheidet zwischen „reinem Islam“ und „Kulturislam“:

Kulturislam wird fast überall praktiziert, besonders in Afrika, kann man sagen. Als ich zum Beispiel in Afrika war, wir können viele Sachen nicht trennen, was reiner Islam ist und was reine Kultur ist, also was die Kultur, die da war, bevor Islam dann gekommen [ist].

Tradition würde mit Islam vermischt, weshalb sich von einem „afrikanischen Islam“ oder „Kulturislam“ sprechen ließe. „Und das kommt vor überall, in Asien, in was weiß ich, überall, wo Islam nicht die Wurzel ist, so wie die in Saudi Arabien, [...] sie können das dort besser trennen“ (Moshood).

In Afrika haben die Leute nicht versucht die Linie zu trennen, Islam und Kultur, die Kultur gemischt, bis jetzt auch in Nigeria, aber es gibt jetzt junge Leute, die gelernt und gesehen haben, dass das was sie gemacht haben Tradition war und viele haben geglaubt es gehört zum Islam, und haben gesehen, dass es nichts mit dem Islam zu tun hat. Sie versuchen Kultur und Islam zu trennen, und wir versuchen und tun das auch. Klären auf, dass nicht zum Islam gehört, sagen, dass ist reine kulturelle Angelegenheit, lassen das nicht zu. (Moshood 2009)

Auch wenn „Kultur“ eine gewisse Rolle für die selbstständige Organisation gespielt hatte (vgl. Moshood 2009), würde in der Ar-Rasheed-Moschee nach Moshood kein „Kulturislam“ oder eine Vermischung von Religion und Kultur praktiziert, sondern ein „reiner Islam“. „Durch unsere Diskussion kommt immer dann zu Tage, es wird so gemacht in Afrika oder wird so gemacht in Ghana oder in Nigeria“, und einiges davon sei falsch und gehöre nicht zum „reinen Islam“. Auch nach Muideen seien in der Moschee keine „kulturellen Elemente“ zu finden.

Eine mir bis dahin noch unbekannt Frau fragt mich im Zuge meines Besuchs am letzten Fastentag im Ramadan, was ich studieren würde. Ich antworte „Kultur- und Sozialanthropologie“ und setze zu einem Erklärungsversuch an, der damit beginnt, dass sich

das Studium mit unterschiedlichen „Kulturen“ beschäftigt, worauf sie mich unterbricht und bestimmt und ernst sagt: „But this is not culture, this is religion!“

„We don't mix tradition with religion“, hält Abubakar fest. Sie würden „Kultur“ getrennt von Religion betrachten. „When it comes to culture, Ghanaians have their own culture; they have their own traditions, Nigerians also, Somalis and so on and so far. But when it comes to religion, we have only one religion“ (Abubakar). Moshoods Ausführungen nach ist die Moschee, der alle afrikanischen und auch nicht-afrikanische Muslime angehören, der Ort für „islamische Sachen“, was aber „kulturelle Sachen“ anbelangt, haben alle „ethnischen Gruppen“ die Möglichkeit sich in Vereinen zu organisieren, wie dies beispielsweise die sudanesischen Glaubensgeschwister getan hatten (vgl. Moshood 2009). Muideen etwa ist nicht Mitglied einer nigerianisch-kulturellen Vereinigung und meint, er hätte auch keinen Wunsch nach Mitgliedschaft in einer solchen. „What we do here is total Islam. What they do there is something culture“. Er und auch Moshood betrachten viele nichtreligiöse Freizeitaktivitäten als Zeitverschwendung und pflegen keinen intensiven Kontakt zu nichtmuslimischen MigrantInnen (und NichtmigrantInnen) in Wien, außer wenn sie manchmal zu Veranstaltungen eingeladen werden, zu einer Kindstaufe etwa, „we have to join them here, we don't discriminate“ (Muideen). Sie müssten sich laut Muideen auch sozialisieren, um über den Islam zu informieren und die Botschaft zu überbringen. „But in terms of socialisation we are not used to be the way it was in the beginning because the more you go deep into this religion the more socializing is reducing“ (Muideen). Abubakar und Fatima hingegen kennen viele andersgläubige afrikanische MigrantInnen in Wien. Abubakar ist Präsident einer ghanaischen Organisation, der Ghana Zongo Union, auch Rauda ist Mitglied derselben. Sie treffen sich zwei Mal pro Monat und alle hier lebende Ghanaer, unabhängig von Religion, können teilnehmen. Sie helfen einander bei Problemen oder wenn etwas passiert, und kommen bei „Zeremonien“, etwa Hochzeiten, zusammen.

Moshood erzählt, in Nigeria gäbe es Menschen, die zu Muslimen gezählt würden, die aber noch „traditionelle Rituale“ praktizierten. Die Eltern seines Vaters etwa „waren nicht Muslime, die waren Götzendiener“. Als sein Vater erwachsen wurde, entschied er sich die Familie zu verlassen und als Muslim zu leben. In Lagos hätten sie als Kinder bei verschiedenen Ritualen und Tanzrunden auf der Straße zugehört. Wenn Eltern ihre Kinder aufklären, dann wissen sie, „das ist eine Art Gott zu danken, auf ihre Weise, aber für uns Muslime, das ist unser Weg“.

In Nigeria wie in Ghana sei es laut Moshood üblich, dass die Gläubigen den Gelehrten blind folgen. Auf diese Weise könnten Studenten keine eigenständigen Meinungen bilden. „Islam hat einen dynamischen Teil und dieser dynamische Teil wird immer neu interpretiert an die herankommende oder heranwachsende Situation“, weshalb es essenziell sei, verschiedene Meinungen einzuholen.

Die Antworten der Muslime auf die migrantische Situation sind vielfältig. Kollektive Identitäten und religiöse Traditionen können im Kontext von Diaspora und Transnationalismus unterschiedliche Bahnen („trajectories“) nehmen (vgl. Vertovec 2000: 34f., 2003: 320f.). Jacques Waardenburg (1988) sieht folgende „Optionen“ für Muslime in Europa: *secular, cooperative, cultural, religious, ethnic-religious, behavioural, ideological option* (zitiert nach Vertovec 2003: 320f.). Gemeinschaften und Menschen, die die „religious option“ wählen, betonen religiöse Zugehörigkeit auf Kosten „kultureller“ Aspekte,⁶⁷ was in gewisser Hinsicht so auch für Ar-Rasheed zutrifft.

Im Zuge meiner allerersten Beobachtung in der Ar-Rasheed-Moschee 2009 konnte ich so etwas wie eine räumlich und zeitlich begrenzte Trennung von „Kultur“ und Religion erkennen. Nachdem das Gebet zu Ende war, wurde der Vorhang, der den Frauenraum vom Vorraum trennte, aufgemacht, der Gebetsraum der Frauen wurde zu einem Gemeinschaftsraum umfunktioniert, in dem nun alle gemeinsam aßen und sich auf unterschiedlichen Sprachen unterhielten. Ihre Identität als MuslimInnen vereint die Gemeinde, aber es kommt nicht zu einem völligen Ausschluss von anderen Gemeinsamkeiten (und „kulturellen Ausdrucksformen“), wie Sprache. Die Menschen betreiben, ganz im Sinne ihrer multiplen Identitäten, Kommunikation und Austausch auch entlang anderen Zugehörigkeitslinien (vgl. Moshood 2009). Angemerkt sei an dieser Stelle, dass der Vorhang freitags und im Ramadan (nunmehr) zu bleibt.

6.11 Transformation self-perceived

Alle Interviewten haben ihre Religion bereits in ihrem Herkunftsland praktiziert und kommen aus muslimischen Familien. Moshood hat alle „Hauptpflichten“ erfüllt, gebetet, gefastet, und

⁶⁷ Manchmal auch als „fundamentalist“ beschrieben (vgl. Vertovec 2003: 321), was nach heute gängiger negativer Konnotation meines Erachtens keineswegs auf *Ar-Rasheed* zutrifft.

Qur'an gelernt. Einen Teil seiner Schulzeit verbrachte er in einer islamischen Schule. „Das Haus war schon islamisch“. Solange Kinder noch zu Hause leben, herrscht auch ein gewisser Zwang zur Religion, aber sobald jeder für sich selbst verantwortlich ist, kann jeder machen, was er will. Er hat Geschwister in Nigeria, die keine Muslime mehr sind, Islam nicht länger praktizieren, eine Schwester ist konvertiert. In Nigeria und bei den Yoruba sei es nicht unüblich, dass Geschwister unterschiedlichen Religionen angehören – der Bruder ist Muslim, die Schwester ist Christin und manche praktizieren keine Religion. Das funktioniert auch gut so, die Schwester ist immer noch seine Schwester. Muideens Familie ist seit Generationen islamisch, und auch er hat Islam in Nigeria gleich gelebt wie hier und jetzt, gebetet, gefastet und bereits seit jungen Jahren Qur'an gelernt. „We were all born Muslim. [...] The whole family of mine, both the extended family, we are all Muslim, up to date“. Auch die Familie Abubakars ist seit Generationen sunnitisch. In Ghana hatte er eine „home-mosque“ in seiner Gegend und war für eine religiöse Organisation tätig: „we go to village by village, city by city and preach“ und verbreiten das Wort Allahs. Gemischtreligiöse Familien seien in Ghana, im Gegensatz zu Nigeria, eher eine Ausnahme.

In der Auseinandersetzung mit religiösem Wandel interessierte mich, was die Menschen selbst als Transformation betrachteten, ob sich ihr Zugang zur Religion durch die Migration und das Leben in Wien verändert hat und wenn ja, wie sie diese Veränderungen bewerten würden.

„Viele von uns haben erst hier in Europa verstanden, was wirklich Islam ist, weil in Nigeria wissen wir, dass wir Muslime sind, wir beten, wir können Qur'an lesen, aber Islam ist mehr als das. [...] Und das haben viele jetzt in Europa mehr verstanden als sogar in Nigeria“ (Moshood 2009). Auch wenn die Identität als Muslime in Nigeria bereits bedeutend war, „das Wissen, was wirklich Islam ist“ stieg in Österreich durch die tägliche Auseinandersetzung und Diskussion, durch das Lesen von Büchern und Artikeln über den Islam, später auch durch Internetrecherche. „Wie ich in Nigeria war oder noch gelebt, wir haben Religion nicht so richtig verstanden, also, Islam jetzt, und jetzt in Europa, alle Religionen“. Er würde sich in gewisser Hinsicht als „religiöser“ als zuvor bezeichnen, nicht aber „strenggläubiger“.

Rauda und Fatima kommen auch beide aus muslimischen Kontexten und haben schon in Ghana ihre Religion praktiziert, Kopftuch getragen, gebetet, gefastet. Rauda hat schon mit zwölf oder dreizehn Jahren zu beten angefangen und verpasste kein Gebet, wusste aber nicht so viel über Tajweed und Hadith. Sie konnte zwar den Qur'an lesen, las aber nicht täglich wie hier. Rauda und Fatima meinen beide, sie hätten in Ghana nur schwer Zeit und Ruhe zum

Lernen gefunden, jederzeit konnte Besuch reinschneien und sie beim Lernen unterbrechen. Fatima ging auch in Ghana manchmal in die Moschee, aber nur freitags. „For me what changes is I even get [more] better than when I was at home. Here, because I come here every Sunday, at home I don't go anywhere; let's say to go to listen to any preaching or so“ (Fatima). Weiter meint sie: „Here, I learned a lot, yeah, I learned a lot in Islam, better than at home“. Rauda sieht es genauso: „I'm very, very happy here, because I practice my Islam, well as I want, even more than I was. After I came here, I now learn many, many, many things, especially in Islam“. Muideen habe bereits „back home“ begonnen sich mit dem Islam auseinanderzusetzen, durch das zunehmende Studium der Religion in Wien nahm das Wissen und Verstehen zu. „The difference between now and then is, now I'm getting more improved. I'm getting deeper into the religion“ (Muideen).

„Actually, what changed is you learn from different people and different culture“ (Abubakar). Durch das Reisen sammelt man Lebenserfahrung, ist offener, trifft viele Menschen, kann von ihnen viel lernen, eigenes Wissen erweitern, und das in einer Form, in welcher es nicht möglich gewesen wäre, würde man nur an einem Ort bleiben.

When I go home now, me and someone that is in Ghana, we are not the same because I have travelled a lot, I mingled with many people, I speak many languages, I understand many people, I understand people [better] than the one that is in Ghana, that is the only difference, this travelling experience. (Abubakar)

Reisen nimmt auch im Islam (Qur'an und Hadith) einen gewissen Stellenwert ein und dient der Wissenserweiterung (vgl. Mandaville 2007: 277). Als Muslime sollte man die Welt bereisen, um Allahs Schöpfung zu betrachten (vgl. Abubakar). „If you see things, your faith increases [more than when] you are sitting at home“ (ebd.). Rauda meint, sie hätte durch die Migration und das Leben in Österreich vieles gelernt: „When you travel you learn many, many, many things“. Auch der Prophet sei von Mekka nach Medina gezogen, auch wenn er die Stadt Mekka liebte und nicht verlassen wollte, doch gleichzeitig stellt das auch den Anfang des Islam dar, so Imam Abubakar an einem Sonntag.

Einmal erzählt Abubakar auch von einem Sheikh, der in Europa und nichtmuslimischen Ländern auf Muslime traf und in muslimischen Ländern auf Ungläubige. Rauda formuliert es folgendermaßen: „He came to Europe and he sees Islam, but they were no Muslims. Many things change for me because of Europeans“. Wandel bezieht sie hier auf das Geschlechterverhältnis. „Back Africa“ machten Männer keine Hausarbeit, hätten immer das letzte Wort und Frauen kein Mitspracherecht, Frauen machten alles zu Hause, kümmerten sich um die Kinder, kochten. Viele Männer seien jedoch alleine nach Österreich gekommen, weshalb sie lernen mussten, alles im Haushalt selbst zu tun. „Because of Europe they travel,

they see many people, many whites how they live [with] their husbands, even some blacks marry the whites, and how they treat each other. That is what Islam says“. Auch der Prophet hätte seiner Ehefrau geholfen und Arbeit abgenommen.

But you find some Muslim brothers that maybe I'd say they don't know or the culture from Africa, they don't do that. [...] But when they came here they see how men and women behave to each other, they also started applying it, changing. (Rauda)

Wenn sie nicht zu Hause ist, kocht ihr Mann manchmal. Ehepartner sollten einander helfen – „and that is Islam!“. Sie bewertet das als eine durchaus positive Veränderung: „I thank God that when we are here, many things changed“.

Zur Geschlechtertrennung im religiösen Raum in Ghana äußert sich Rauda folgendermaßen: „You know, when I came first, cause in Ghana the community that I was, whenever they are doing something, women separate, men separate“. Sah man einen Mann kommen, musste man weggehen. Nach Veranstaltungen wurde der Frauenraum abgesperrt bis alle Männer gegangen waren, dann erst konnten die Frauen hinaustreten.

So, when I came at first, it was something very very hard for me. We sit men women – this was something so hard for me from the beginning [lacht] but now [lacht], you see it now, I am free, I am used to it as it is, talk to them, talk to men, we are so free. And you see, I do it [...] “my brother”, at first I don't talk in the mosque, it was so difficult for me. But I came to realize by so doing, we learn many many things from each other, we learn many many things. (Rauda)

Auch Fatima musste sich erst an das Zusammensitzen gewöhnen, jetzt sei es jedoch für beide in Ordnung, sie fühlten sich nicht durch Männer gestört. In Nigeria saßen wie hier Frauen auf der einen, Männer auf der anderen Seite, auch bei Veranstaltungen, so Moshood. Raudas Meinung nach könnte sie auf diese Weise hier sogar besser und mehr lernen als in Ghana. Sie hören einander beim Qur'anlesen und -rezitieren zu. Moshood etwa sei sehr gut im Lesen geworden und dient ihr als Vorbild, sie möchte es auch so gut können wie er. „We compete with each other, and if there is something like competition among each other, you see, that everything moves forward“ (Rauda).

Auch die Gemeinde hat sich im Laufe der Zeit verändert. Anfangs konnten viele nicht richtig beten oder Qur'anlesen. Qur'an lesen lernen war von Beginn an ein selbsterklärtes Ziel, vielleicht „sogar ein kleiner Zwang“ (vgl. Moshood).

Wenn wir eine Veranstaltung haben, wo wir dann Gäste haben, sie erwarten, dass so ein Verein oder so ein Islamischer Verein sollte mindestens zwei, drei, vier, fünf Leute, sogar von Kindern, hier [haben, die] Qur'an lesen können und damals war es nicht so. (Moshood)

Inzwischen seien laut Moshood und Muideen viele Fortschritte zu verzeichnen – heute können viele Frauen und Männer richtig beten und Qur'an lesen. Auch jene, die vielleicht noch nicht so gut Qur'an lesen könnten, bemühen sich es richtig zu lernen.

Not all the women in the mosque knew how to read the Qur'an, but within some short period now [lacht] I bet everybody, everybody in the mosque now is trying their best to read the Qur'an, we are learning everyday, reading everyday. (Rauda)

Jede/r wolle lesen, sollte eine Person beim Qur'an lesen nicht drankommen, protestiert diese sogleich, so Rauda. Moshood konnte auch in Nigeria Qur'an lesen, aber nicht so gut, er lernte eher die Suren auswendig.

„We Nigerians started this mosque just like a hobby because we are used to this kind of situation back home, so we started it here just like a hobby, we were not serious then“ (Muideen). Als sie angefangen hatten, war das Wissen über den Islam bei vielen noch nicht fortgeschritten und es waren nicht so viele Gelehrte unter ihnen (vgl. Moshood; Muideen). Das Interesse der Menschen hätte laut Muideen zugenommen. „When I came first, [...] we were not so serious about the learning“ (Rauda). Früher seien die Menschen eher nur zum Beten in die Moschee gekommen und wieder gegangen (vgl. Muideen), oder wären nur gesessen, hätten dem Imam zugehört und sich nicht beteiligt (vgl. Rauda). „Now they are serious“ (Muideen). „Now everybody is trying to learn the Qur'an. At first when I came it wasn't like that“ (Fatima). „In Islam until you die, you continue to learn“ (Muideen). Sie lernten viel, auch durch das Miteinanderlachen, so Muideen.

So, we are learning, we are learning in the mosque, we are not joking. Maybe you see us at time during the learning bring some jokes, that maybe to show something, some love among us, and just imagine, we are not all from the same country, but when you see us, how we behave to each other, it's like one mother, one father – and that's Islam. We don't care, who is this, who is this, we are all the same, we are all the same. (Rauda)

„What we gain here is something not countable. It transform you, transform your life from nowhere to somewhere“, meint Muideen. Viele der Mitglieder hätten früher gemacht, was im Islam verboten ist, z.B. Alkohol getrunken. Das war mitunter ein Grund, warum sie sich entschlossen, eine eigene Moschee zu gründen und Geld nunmehr „in the cause of Allah“ auszugeben. Das hätte sich alles allmählich geändert. Sie bringen die Botschaft an die Menschen, die Menschen beginnen sich zu verändern, ohne Zwang. Laut Muideen und Rauda müsse man mit Menschen reden, erklären, die Botschaft verbreiten, sie nicht ausschließen und aus der Moschee und Gemeinschaft verbannen.

„And the dressing of different person – Islam is something easy. I wear like this. When I'm in Africa I don't wear this, I only wear Abaya, the long one, any colour“ (Rauda). Anfangs wussten viele Frauen sich nicht richtig zu kleiden (vgl. Muideen; Rauda).

Bevor sich Menschen aus anderen afrikanischen Ländern der Gemeinde anschlossen waren die Mitglieder fast ausschließlich Nigerianer. „So now is no more Nigerian mosque, in the beginning it was Nigerian mosque, now it's African mosque“ (Muideen).

6.12 Transnationale Beziehungen

Durch die Pilgerfahrt nach Mekka (*hajj* und *umra*) werden muslimische Einheit und *umma*-Bewusstsein gestärkt (vgl. Mandaville 2007: 291). Cohen (2008) sieht die Pilgerfahrt als „a source of inspiration and bonding for the Islamic world community, the *umma*“ (152). Dale F. Eickelman und James Piscatori (1990) heben die Bedeutung des religiösen Reisens in der Entwicklung des Islam hervor. Die (imaginäre) Verbindung zu den heiligen Zentren fördert religiöse Zugehörigkeit über Distanz hinweg und kollektive Identität mit Menschen in anderen Gebieten (vgl. Vertovec 2000: 9). Mandaville (2007) geht sogar soweit, den *hajj* als einen Aspekt islamischer Theologie und ritueller Praxis, zu sehen, in welchen das Konzept des Transnationalismus bereits eingebaut ist (S. 277).⁶⁸

Moshood war 2008 alleine in Mekka, er plane noch einmal gemeinsam mit seiner Frau und, wenn möglich, auch mit seinen Kindern zu fahren, das koste jedoch sehr viel Geld. Abubakar und Rauda waren vor etwa fünf Jahren mit ihrem Sohn, Abdul-Nasir, seiner Frau und ihrer Tochter in Mekka. Es war für beide das erste Mal und Abubakar meint, es sei eine tolle, überwältigende und schwer zu beschreibende Erfahrung gewesen, „so you have that spiritual feeling“. Er wünschte, er könnte öfter nach Mekka fahren. Muideen war bereits zwei Mal auf *hajj* und fahre gerne so oft wie möglich wieder.

Moshood erzählt im Interview, er habe auf *hajj*, als er sich gerade mit Brüdern aus unterschiedlichen Ländern unterhielt, hinter ihm ein österreichisches Ehepaar Deutsch/„Österreichisch“ reden hören und sprach es an. „Sie haben nicht mehr gesehen, ob ich denn jetzt Afrikaner bin, oder so, die glauben ich bin ein Österreicher, einfach Schwarz-Österreicher [lacht]“. Um sie herum wurden die Menschen neugierig und ein Bruder kam zu ihnen, war begeistert und meinte „Wow, mashallah, schön, was Allah geschaffen hat, dass so Leute zusammen kommen“.

Auf *hajj* ziehen alle das Pilgergewand an, weshalb man keine Machtverhältnisse und Hierarchien sieht, alle seien „equal“, dem Präsidenten eines Landes käme auch keine

⁶⁸ Vgl. hierzu Cohen 2008: 152; Vertovec 2000: 9; Mandaville 2007: 276f., 289ff.

Sonderstellung zu, so Muideen. „It’s the first lesson to be learned, before Almighty God we are all equal, be you a Black, be you a white, be you a Nigerian, be you a Bosnian, we are all equal“.⁶⁹

Das Telefon läutete während des Interviews mit Moshood. Nach dem Interview telefonierte er mit einem albanischen Bruder und erkundigte sich für den vorherigen Anrufer nach den Kosten für eine *umra* während des Ramadan.

Mekka sei das Zentrum des Universums, meint Moshood. Die Stadt gehöre nicht den Saudis, sondern allen Muslimen. Das Gefühl, wenn man nach Mekka kommt, sei großartig und unbeschreiblich: „Man fühlt sich wirklich, wie wenn man daheim ist, wirklich!“.

Muideen plane nach Saudia Arabien zu fahren, um die letzten Ramadantage dort zu verbringen. Jede Moschee sei zu dieser Zeit voll, weil alle, überall auf der Welt, auf *Lailat al-Qadr* warteten. „It’s the night is for every, the whole world, because in Ramadan the whole world, we do it together“.

Moshood war mit seiner Frau und seinen Kindern vor etwa zwölf Jahren zum ersten Mal in Nigeria und 2008 dann ein zweites Mal. Abubakar versucht jedes Jahr nach Ghana zu reisen, dieses Jahr gehe es sich jedoch nicht aus. Rauda war einmal bisher in ihrem Herkunftsland, Muideen und Fatima noch gar nicht. Flugtickets nach Nigeria wie Ghana sind teuer, besonders wenn die ganze Familie mitkommen möchte. Die Häufigkeit der Besuche ist also stark von den finanziellen Möglichkeiten der Menschen abhängig.⁷⁰

Die Interviewten stehen meist übers Telefon in Kontakt mit ihren Familien und Freunden in Nigeria bzw. Ghana. Meistens würden sie von hier aus anrufen, Moshood etwa kauft immer eine Telefonkarte. Manchmal kommunizieren sie auch über das Internet miteinander (E-Mails oder *Skype*), der Internetzugang in Nigeria wie auch in Ghana sei jedoch nur beschränkt. Nur Muideen nutzt zur Aufrechterhaltung des Kontaktes mit seiner Familie mehr das Internet, und hier v.a. *Facebook*. Moshood und Muideen pflegen auch Kontakt zu in der Migration und

⁶⁹ In ihrem Artikel „Genealogical Avenues, Long-Distance Flows and Social Hierarchy. Hadrami Migrants in the Indonesian Diaspora“ (2010) beleuchten Johann Heiss und Martin Slama die Rolle der Genealogie im Migrationsprozess der Hadrami nach Indonesien. Im Zuge der Migration und in der Diaspora kam es zur zunehmenden Infragestellung einer auf Genealogie basierenden sozialen Hierarchie und Stratifikation der Gesellschaft. Indonesier kamen in Kontakt mit reformistischem und Gleichheit unter den Muslimen propagierendem Gedankengut aus Kairo (auch während des *hadjj*) und brachten dieses in den Hadramawt. Diese Ideen und ideologischen Flüsse hatten Einfluss auf Konstruktionen von Identität und Hierarchie der Hadrami (vgl. Heiss & Slama 2010: 43f., 46f.).

⁷⁰ Imam Abubakar erklärt an einem Sonntag, dass Frauen nicht alleine reisen dürften, außer ihre oder seine Familie warte auf sie.

über die ganze Welt verstreut lebenden Familienangehörigen, die sie manchmal auch in Wien besuchen kommen.

Entsprechend ihren finanziellen Möglichkeiten versuchen die Interviewten ihre Familien im Herkunftsland zu unterstützen, indem sie ihnen meist über Leute, die nach Afrika fliegen, Geld oder kleinere Güter schicken. Die Situation in Afrika sei schwierig und die Eltern der Befragten schon alt, weshalb sie versuchen ihnen, wie auch Geschwistern, ein wenig unter die Arme zu greifen. Interessant wäre hier näher zu betrachten, welchen Einfluss diese Rückflüsse auf Position der Familie im Herkunftsland haben.

Moshood, Abubakar und Fatima lassen sich auch manchmal über Reisende etwas aus ihrem Herkunftsland mitbringen, v.a. bestimmte Nahrungsmittel, die es hier nicht zu kaufen gibt.

Für Moshood sei eine Rückkehr nicht geplant, aber man könne nie wissen, er hatte ja auch nicht geplant nach Österreich zu kommen, sondern hatte ursprünglich vor in ein englischsprachiges Land zu gehen. Nach seinem Studium wollte er eigentlich wieder zurück nach Nigeria, aber es kam doch anders und mittlerweile sieht er Österreich als seine „Heimat“ an. Seitdem hätte er die Möglichkeit gehabt nach Amerika zu fliegen und war zwei oder drei Mal in England. Auch wenn sein Ursprung in Nigeria ist, lebt er mittlerweile schon länger in Österreich als in Nigeria und hat hier eine Familie gegründet. Imam Abubakar hingegen plant mit seiner Familie „back home“ zurückzukehren: „This is not our country, we are here for purpose and we have to go back to where we come from, actually the time will tell“. Er besitzt ein eigenes Haus, in welchem er auch wohnt, wenn er in Ghana Urlaub macht, und er hofft, eines Tages seinen Wunsch realisieren zu können in der Nähe seines Hauses eine Moschee zu erbauen. Auch Rauda möchte im Alter nach Ghana, doch die Rückkehr müsste erst gut geplant werden, da sich ja niemand dort um einen kümmern würde. Sie möchte deshalb in Österreich ihre Bildung erweitern, einen Beruf erlernen, man hätte ja hier die Möglichkeit vieles zu lernen. Das angeeignete Wissen könnte einem dann in Ghana nützlich sein. Man könnte versuchen etwa türkisches Brot, Pizza oder Schwarzbrot in Ghana einzuführen. Für Fatima ist Ghana ihr *homeland*, in welches sie auch unbedingt zurückkehren möchte: „I’m still a Ghanaian and I’m proud to be a Ghanaian“. Einerseits meint Muideen: „No matter where you are there can never be any place like home“, doch sei *home* dort, wo man lebt: „But the most important thing in Islam: anywhere you are is your home“. Man wisse ja nicht, wann man zurückkehren würde und müsste sich deshalb sein Leben dort, wo man ist, einrichten. Er selbst würde gern nach seiner Pensionierung zurück nach Nigeria, doch

meint er: „Almighty Allah directs my life, so I pray to him to make the best for me, if it is here, okay, gut, if it is my home then he send me back home“.

Rauda wählte in Ghana, sie hat eine *votercard*. Auch als sie einmal in Ghana zu Besuch war waren gerade Wahlen. Es gäbe aber keine Möglichkeit von Österreich aus zu wählen. Das Problem sei laut Abubakar, dass Ghanaer in Österreich keine Repräsentanten und keine Botschaft hätten. Auch er wählt in Ghana, wenn er gerade dort ist. Fatima sei politisch nicht interessiert, wählte aber ebenfalls in Ghana. Rauda erzählt, dass sie gelegentlich ein Bruder, der zuvor in der Moschee war und wieder nach Ghana zurückging, um Minister zu werden, über die Politik in Ghana informiert. Seitdem er in Österreich lebt, beteiligt sich Moshood nicht mehr am politischen Leben in Nigeria. Er schaut aber manchmal im Internet nach oder verfolgt die Nachrichten auf einem nigerianischen Fernsehsender via Satellit. Die politische Situation in Nigeria wird in der Moschee bzw. durch die Mitglieder teilweise mitverfolgt und thematisiert. Muideen meint, dass er zwar wüsste, was in Nigeria passiert und sie auch für Nigeria beten, doch er selbst am liebsten nichts mit Politik zu tun haben möchte. Die religiöse Krise in Nigeria sei aus seiner Sicht politisch motiviert und außerdem eher auf den Norden des Landes, wo auch viele Nichtmuslime leben, beschränkt. Im südlichen und westlichen Teil, wo er herkommt, gebe es keine Konflikte: „You can't find religious crisis, you know why, because in the family you are my sister, I'm your brother, you are a Muslim, I'm a Christian, so we can not fight each other because of religion because we are of the same blood“. Zur Situation in Ghana meint Abubakar, dass es dort nicht solche Konflikte wie in Nigeria gäbe: „We don't have that. They invite us, we go to them, they come to us. We are all the same human beings, we worship only one God“. „Für uns gibt es nicht diese Problematik, die wir in Nigeria erlebt haben. Hier ist es anders“, so Moshood (2009) in diesem Zusammenhang. In der Gemeinde würde zwar manchmal über politische Ereignisse gesprochen, dem Politischen würde jedoch keine Bedeutung beigemessen. „Wir betrachten das nur aus der islamischen Perspektive, aber wir betrachten das nicht außerhalb vom Islam, und deswegen haben wir auch bisher keine Probleme“ (Moshood 2009).

Die Gemeinschaft steht nicht in Kontakt mit religiösen Gemeinschaften im Herkunftsland oder in anderen Ländern. Am Anfang hatten sie Kontakt zu einem islamischen Verein in Nigeria, aber dieser sei vor einigen Jahren abgebrochen. Als sie die Gemeinde gründeten, hatten sie versucht, „Sponsoren“ zu finden, doch es war ihnen leider nicht möglich Kontakt zu Saudi Arabien oder religiösen Gruppen in den Herkunftsstaaten herzustellen (vgl. Moshood;

Muideen; Abubakar). Berichtet ihnen jemand, dass eine lokale Moschee in Nigeria etwas braucht, z.B. neu gestrichen werden müsste, sammeln sie auch gelegentlich Geld und schicken es dorthin (vgl. Moshood).

Die Gemeinde bekommt gelegentlich englischsprachige Qur'ane, religiöse Bücher und Plakate von anderen Moscheen, etwa vom Islamischen Zentrum oder der bosnischen Moschee, diese wiederum bekommen sie aus Saudi Arabien. Englisch- und deutschsprachige Bücher und Informationen erhalten sie ebenfalls von einem Islamischen Verein in Ägypten (vgl. Moshood). Die Moschee besitzt auch einige französischsprachige Bücher.

Die Befragten konsultieren das Internet hinsichtlich Informationen zum Islam. Sie googeln bestimmte religiöse Fragen und Themen. Muideen meint, sie müssten mit den technologischen Weiterentwicklungen der modernen Zeiten mithalten, um sich nicht den Vorwurf gefallen lassen zu müssen, noch „analog“ und somit „old-fashion“ zu sein. Die Menschen bringen die neuen, im Internet recherchierten Informationen mit in die Moschee, wo sie dann darüber reden. Die moderne Technologie würde ihnen viele Vorteile bringen.

Through internet we have Islamic, African Islamic preachers, from New York and from Ghana, they speak Hausa. So at times we might preach something in the mosque, they will bring the same thing there. So we learn from here, here, not only one side. (Rauda)

Hier zeigt sich deutlich die Bedeutung des Internets im „transnationalen“ religiösen Diskurs. Eine neue Sphäre der Kommunikation unter den Muslimen wurde eröffnet, in welcher unterschiedliche Auslegungen des Islam kursieren.

Im Religiösen orientieren sich die Gemeinde und die Menschen im Allgemeinen nicht zu den *homelands*, sondern zur globalen *umma* und zu anderen Zentren der islamischen Welt, etwa nach Ägypten. Eines Sonntags wird über Ägypten als Zentrum der Welt und Wissenschaft gesprochen.

Die Staaten ihrer Herkunft pflegen keinen besonderen Umgang mit ihren MigrantInnen, fördern nicht transnationale Bindungen oder kontrollieren (religiöse) Gemeinschaftsbildungsprozesse in der Diaspora in Österreich. Fährt Moshood nach Nigeria, würde er als Österreicher betrachtet und behandelt. Die ganze Einreiseprozedur ist mit hohen Kosten verbunden. Er könnte sich deshalb vorstellen, dass Nigeria ihren Migranten eine „Einreisekarte“ ausstellt, sodass sie kein Visum mehr brauchen, oder ihnen den Export und Import von Gütern erleichtert. Man würde ja auch seine Familie unterstützen und in Nigeria Geld ausgeben und somit zum Bruttoinlandsprodukt beitragen. Auch Abubakar beklagt die hohen Zölle in Ghana. In Großbritannien oder in den USA, wo viele Ghanaer lebten, könnten

diese laut Rauda etwa von dort aus wählen. Das sei in Wien noch nicht möglich, da es in hier nicht einmal eine ghanaische Botschaft gebe. Angemerkt sei an dieser Stelle, dass nach österreichischem Gesetz keine Möglichkeit auf Doppelstaatsbürgerschaft besteht. Die Herkunftsstaaten der MigrantInnen versuchen auch nicht Einfluss auf die religiöse Gemeinschaftsbildung in Österreich zu nehmen.

Bei einem meiner Sonntagsbesuche kam der *Secretary*/Schriftführer eines Vereins, der jedes Jahr in verschiedene europäische Staaten geschickt wird, um Spenden für indonesische Studenten, die in Ägypten studieren, zu sammeln (vgl. Moshood; Abubakar). Der Mann unterhält sich mit Imam Abubakar auf Arabisch. Er zeigt ihnen auf seinem Laptop ein Video, in welchem die Studenten aus dem Qur'an beten und sich für die Hilfe bedanken.

Mitgliedschaft erstreckt sich über nationale Grenzen hinweg. Der *President* und die *First Lady* etwa gingen vor fast einem Jahr zurück nach Nigeria. Seitdem stehen sie in ständigem Kontakt, sie kamen im Dezember zu Besuch und kommen Ende Juli/Anfang August wieder (vgl. Rauda; Muideen). Der Obmann rief bei einem meiner Sonntagsbesuche sowie an einem Freitagnachmittag an, um sich nach dem Wohlbefinden der Gemeinschaft zu erkundigen. Alle hofften, dass Abdul-Nasir aus Frankreich wiederkommt. Ein anderer Mann lebt in London. „Islam is like one family!“

Ebenfalls interessant fand ich folgende „transnationale Begebenheit“: Eines Sonntags wird Imam Abubakar von jemanden aus Nigeria angerufen und er erklärt im Anschluss an das Telefonat, dass es sich bei dem Anrufer um einen österreichischen Muslim handelte, der eine nigerianische Frau heiraten wolle, deshalb nach Nigeria fuhr und den Imam gebeten hatte mit ihr zu sprechen.

Islam wird unter bestimmten Umständen oder als Folge bestimmter Ereignisse politisiert, als Reaktion auf Krisen, Konflikte oder bestimmte weltpolitische Ereignisse, z.B. 9/11 (*impact/effects of an event*). Muslime zeigen Interesse an „broader Islamic/Muslim issues“, wie Palästina, Bosnien, Kosovo, Tschetschenien, und diese wecken „Pan-Islamic sentiments“ (vgl. Vertovec 2003: 323f.; Mandaville 2003: 130, 2007: 279, 298; Nielsen 2003: 39). Mobilisierung findet auch rund um politische Entwicklungen und Ereignisse in den Herkunftsgesellschaften statt. Politische Spannungen und Differenzen können sich ins Migrationsland übertragen, Kooperation erschweren und in einer Repräsentationsproblematik resultieren.

Imam Abubakar spricht eines Sonntags über die Verantwortung westlicher Staaten, und hier v.a. der USA, für die schwierige Situation in unterschiedlichen Ländern der muslimischen Welt (Libyen, Syrien, Iran, Palästina). Mommy meint, man könne nicht sagen, dass die Opposition in muslimischen Staaten ausschließlich aus „Westlern“ besteht, auch die Menschen seien unzufrieden und lehnen sich deshalb gegen die Machthaber auf. Ihr Sohn ist gleicher Ansicht. Imam Abubakar bleibt bei seiner Meinung und meint, alles sei nur das Resultat von westlicher/amerikanischer Propaganda. Man solle sich nicht gegen den „leader“ stellen, wenn dieser ein Tyrann ist, sondern solle ihn lieber verlassen, da sonst Unschuldige sterben würden, Allah würde ihn bestrafen. Abubakar bezieht sich weiter auf den Sechstagekrieg 1967, sowie auf die Geschichte Jemens, Sudans und Somalias. Westliche Staaten würden einen Keil zwischen muslimische Länder zu jagen versuchen. Rauda stellt in der Diskussion Bezug zu Karadžić und Mladić her, und es wird kurz über die Rechtssprechung in Den Haag gesprochen. Abschließend meint Imam Abubakar: „Enough with politics!“

Prinzipiell solidarisieren sich die Interviewten mit unterdrückten MuslimInnen weltweit. V.a. die Situation der Palästinenser macht sie traurig (vgl. Abubakar; Fatima; Muideen). Ar-Rasheed sammelt nicht regelmäßig für eine bestimmte Organisation Spenden, sondern die Mitglieder oder die Gemeinschaft tragen bei Veranstaltungen, bei welchen Spenden gesammelt werden, besonders an Festtagen in der Großen Moschee oder wenn jemand kommt, um nach Unterstützung zu fragen, etwas bei (vgl. Moshood; Rauda). Manchmal sammeln sie etwas Geld und schicken es über das Islamische Zentrum an eine Palästinenserorganisation. Bei einer Form des Zakat würde nach Abubakar auch Geld außerhalb des Landes gespendet.

6.13 Die zweite Generation

Die meisten der erwachsenen Mitglieder sind MigrantInnen erster Generation, aber die (für den Verein) ersten wienerischen oder österreichischen MuslimInnen afrikanischen Ursprungs, also die MigrantInnen zweiter Generation, wachsen heran, kommen in die Moschee und nehmen bereits an den Gebeten und Veranstaltungen teil.

Moshood meint, seine Söhne würden später sowohl Teil der muslimische Jugend in Österreich sein als auch möglicherweise gleichzeitig im Verein tätig sein. „In Zukunft könnte

die Sprache auch Deutsch werden“ (Moshood 2009) und die zweite oder dritte Generation könnte sich dann „austro-afrikanische Muslime“ oder „austro-afrikanischer muslimischer Verein“ nennen (vgl. ebd.). Aus diesen Zukunftsvisionen über die Gemeinde lässt sich eine prinzipielle Vereinbarkeit einer Identität als Muslime und Österreicher und Afrikaner erkennen.

Bestimmte Ausformungen der „westlichen Lebensweise“ werden als Gefahr für die heranwachsenden Jugendlichen angesehen, etwa Discobesuche oder Alkoholkonsum. Um Kindern den richtigen Weg zu weisen, müsse man ihnen die Religion vorleben, betont Imam Abubakar an einem Sonntag. „The community, then, sees it as critically important to teach Sunni Islam to children born here—the first to be born outside Ethiopia“ (Gibb 1998: 261f.). Diese Feststellung lässt sich auch auf Ar-Rasheed übertragen. Oft kommen samstags Kinder zum Qur'an(lesen)lernen in die Moschee. Ein Bruder aus dem Senegal und Abubakar wechseln sich als Lehrer ab (vgl. Moshood).

Der bosnische Imam hält eine *lecture*/Predigt zum Thema „How to raise a child in Islam“. Er meint, man könne seine Kinder hier in Österreich nicht auf die gleiche Weise erziehen wie etwa in Afrika. Den zunehmenden Abfall von Religion sieht er in der Transformation von Namen symbolisiert: „He is not Bilal, he's Billy now“. Der Name deines Großvaters war z.B. Muhammed, dein Name ist Mustafa, und jener deines Sohnes John, so der Imam. „I know brothers who don't greet me Selam, especially Africans“, er würde etwa einen solchen Nigerianer kennen. Es sei wohl nicht „cool“ Muslim zu sein. „They have this hair“. „You should be proud of Africa!“, er sei selbst dort gewesen, große Gelehrte kommen aus Afrika. An einem Sonntag wird über Menschen gesprochen, die alleine nicht beten, aber in der Moschee/unter Menschen schon. Jimmy aus dem Senegal war gestorben und sein Bruder wollte ihn muslimisch begraben lassen, doch die Frau erlaubte es nicht, da sie meinte, sie hätte ihn noch nie beten gesehen. Er hatte keinen Kontakt zur Familie gehabt und war Musiker und Rasta. Moshood erklärt Rastafari.

Mit ihren Kindern spricht Fatima Kotokoli. „I'm insisting for them to speak our language because one day we will leave here and go back to our country. Without the language how are they going to live there?“ Auch Abubakar und Rauda erachten es als wichtig, mit ihren Kindern ihre Erstsprache Kotokoli zu reden, damit diese, wenn sie nach Ghana fahren oder überhaupt rückkehren, mit ihren Familien kommunizieren können. Ob sich die Kinder später als Österreicher fühlen oder welchem Land sie sich zugehörig fühlen, sei für Abubakar nicht von Bedeutung, wichtig sei ihm nur, dass sie die Religion praktizieren. Moshood redet mit

seinen Kindern Deutsch. Yoruba hätte er nicht intensiv genug gefördert, was ihm seine Kinder heute vorwerfen. Er schlägt ihnen vor, einige Monate in Nigeria zu verbringen, um Yoruba zu lernen, das wollten sie aber nicht. Zum Englischüben könnten sie zu seiner Schwester und Nichte nach London. Seine Kinder waren bereits zwei Mal mit in Nigeria, jetzt seien sie aber schon groß und könnten selbst entscheiden, ob sie mitkommen wollen.

Wie lange die Gemeinschaft bestehen bleibt, wie sie sich im Laufe der Zeit verändert, welche Sprache gesprochen wird, ob sie eine „afrikanische Moschee“ bleibt und ob und wie die Angehörigen der zweiten MigrantInnengeneration Bindungen zu den *homelands* ihrer Eltern formen, wird die Zukunft weisen.

7 Conclusio

Lässt sich die hier beschriebene Gemeinschaft nun als Diaspora/diasporisch bzw. transnational definieren? Um uns einer Antwort auf diese Frage zu nähern, betrachten wir zunächst die in den oben ausgeführten Definitionen für Diasporisierung als grundlegend angesehenen Merkmale, die eine mögliche Basis für die Entstehung von Diaspora bieten: Verstreuung; Abgrenzung, Differenz und Gruppenidentität; Bindungen zum *homeland*.

Verstreuung ist gegeben, wobei die Menschen aus unterschiedlichen Gründen (ökonomischen Gründen, zu Ausbildungs- oder Arbeitszwecken etc.), zu unterschiedlichen Zeitpunkten, aus unterschiedlichen Regionen und über unterschiedliche Routen migrierten.

Gruppenidentität wird durch Bezug auf gemeinsame v.a. Religion, aber auch Sprache (Englisch), Migrationserfahrung und in geringerem Maße „Kultur“ hergestellt und gestärkt. Differenz wird auch durch Ausgrenzungsmechanismen (Rassismus und Islamophobie) aufrecht erhalten. Diese Diskriminierung stellt eine vereinende Erfahrung dar. Die Gemeinde beruft sich in ihrer Rassismus- und Nationalismuskritik auf den Gleichheitsanspruch der Religion.

Rückbesinnung zu den jeweiligen *homelands* findet in Form von Reisen, Kommunikation und Rückflüssen statt, dabei sind familiäre Bindungen vordergründig.

In Diskursen zur gegenwärtigen Migration unter Bedingungen der Globalisierung wird eine gesteigerte Konnektivität und Mobilität zelebriert. Bindungen zum *homeland* werden durch Reise- und Kommunikationsmöglichkeiten im Zeitalter der Globalisierung erleichtert, doch nicht alle MigrantInnen sind mobil, können es sich leisten aktive transnationale Bindungen aufrechtzuerhalten. Flugreisen, Telefonate und Paketsendungen nach Afrika sind teuer und Internetzugang in Afrika beschränkt, weshalb die Menschen nur bedingt von erleichterten und günstigeren Transport- und Kommunikationsmöglichkeiten profitieren können und sich nur beschränkt an transnationalen Aktivitäten beteiligen.

Prinzipiell sind die MigrantInnen am Wohlergehen ihrer Herkunftsländer interessiert, sie verfolgen teilweise die Situation im Herkunftsland und sind in unterschiedlichem Ausmaß politisch interessiert und involviert. Auch der Wunsch nach Rückkehr ist bei einigen stark ausgeprägt. Viele versuchen Kindern Brücken zu den Herkunftsgemeinschaften zu legen, indem sie ihnen die Erstsprache beibringen. Insgesamt lässt sich sagen, dass die Beziehungen und Bezüge der Menschen zu den *homelands*, zu Afrika sowie den „ethnischen“ und nationalen Identitäten individuell sehr unterschiedlich sind.

Die Gemeinschaft lässt sich nicht als „ethnonational diaspora“ nach Sheffer (2006) klassifizieren, da sie keine „ethnische Gemeinschaft“ (gleichen ethnonationalen Ursprungs und ethnonationaler Identitäten) darstellt und nicht über bloß ein *homeland* verfügt, wenn auch ein Großteil nigerianische Yoruba umfasst und fast alle Moscheebesucher und Mitglieder regional aus Westafrika kommen. Die Gemeinde ist „multiethnisch“, „multinational“ und „multilingual“, um nur einige Multi-Ebenen zu nennen.

Doch scheint es auch fragwürdig, der Gemeinde und ihren Mitglieder einfach den Begriff der „Afrikanischen Diaspora“ überzustülpen. Eine Gesamtheit und Einheit der Afrikanischen Diaspora existiert nicht, sie ist vielmehr durch große Heterogenität und Vielfalt ihrer Angehörigen geprägt und umfasst viele verschiedene Regionen, Religionen, Sprachen, „Kulturen“ etc. Jede Form von Migration aus Afrika und afrikanische MigrantInnen zur Afrikanischen Diaspora zu zählen, egal aus welchem Land die AfrikanerInnen kommen, spiegelt einen völlig homogenisierenden Umgang mit und Zugang zu „den AfrikanerInnen“ wider. Die Kategorie der „Afrikanischen Diaspora“ anzuwenden, um alle Personen gleicher Hautfarbe zu benennen, ist schlichtweg rassistisch. Von „afrikanischer Diaspora“ zu sprechen, während vergleichsweise selten von „europäischer“ oder „asiatischer“ Diaspora gesprochen wird, ist also zu hinterfragen. Es macht natürlich einen Unterschied, wenn der Terminus als Selbstbezeichnung angewendet wird, um Einheit zu konstruieren und politische Forderungen zu formulieren – dennoch wird die Afrikanische Diaspora dadurch nicht zu einem homogenen Ganzen.

Diese Problematik gilt es auch im Hinblick auf die Bezeichnungen „Schwarze Muslime“ oder „afrikanische Muslime“ zu reflektieren. In ihrer Identifikation betont die Ar-Rasheed-Gemeinde weniger ihr „Schwarzsein“, als ihr „Muslimesein“. Ihre religiöse Identität ist zentral und wichtiger als andere Identitäten, etwa die „afrikanische“ oder auch „ethnische“. Religion/Islam und englische Sprache sind Grundpfeiler der Gemeinschaftsbildung und dienen als einigendes Band. Das bedeutet aber nicht, dass sich Menschen nicht auch entlang anderer Zugehörigkeiten identifizieren oder „Schwarzsein“/„AfrikanerInsein“ negativ bewerten. Auch hier sind die Zugänge der Individuen wieder sehr divers. Manchen ist der Bezug zu Afrika oder Nigeria/Ghana oder zu den jeweiligen „ethnischen“ Zugehörigkeiten (Yoruba, Hausa, Kotokoli) wichtiger als anderen, letztere meinen, dass Muslimesein diese anderen (regionalen, nationalen, ethnischen) Identitäten überlagert und eine Identifikation entlang dieser in Frage stellt. Die Mitglieder der Ar-Rasheed-Gemeinde äußern keine Verbundenheit mit der „Afrikanischen Diaspora“ allgemein oder mit weltweit verstreuten „afrikanischen Muslimen“ im Besonderen. Besteht der Verein zwar aus „afrikanischen

Muslimen“, sind in der Moschee und ihren Gebetsräumen alle Muslime unabhängig von Herkunftsland oder Hautfarbe willkommen.

Bevor diasporische Zugehörigkeit zugeschrieben wird, muss also zunächst hinterfragt werden, ob sich denn die Menschen selbst als Teil einer Diaspora identifizieren und wenn ja, welcher. Eine nigerianische oder Yoruba-Diaspora etwa umfasst auch Mitglieder anderer Religionen (sowie Säkulare, Nichtpraktizierende). Oder könnte gar eine „Westafrikanische muslimische Diaspora“ im Entstehen sein? „Nigeria Islamic Forum“ beherbergt mittlerweile Muslime aus unterschiedlichen, v.a. westafrikanischen Ländern.

Wie bereits herausgestrichen, sollte zwischen der weltweiten transnationalen Verstreuung der Muslime und unterschiedlichen ethnonationalen religiösen Gruppen bzw. Diasporen unterschieden werden, doch erweist es sich im konkreten Fall als höchst schwierig klare Grenzen zu ziehen.

Der Diasporabegriff wurde auch auf religiöse Gemeinschaften angewandt, auch wenn Religionen meist mehr als nur eine „ethnische“ Gruppe umspannen. Eine „Muslim diaspora“ ist vielfältig in vielerlei Hinsicht. Die *umma* kann MuslimInnen als *imagined homeland* und Mekka als symbolische Heimat dienen, doch macht das den Islam per se zu einer Diasporareligion? Mekka ist für alle Muslime ein besonderer und bedeutender Ort, an welchem globale/transnationale Zugehörigkeit, Einheit und Gleichheit unter den Muslimen gefördert werden.

Eine weitere zu berücksichtigende Komponente im Prozess der Diasporabildung ist auch jene der Zeit – die Theoretiker meinen, es müsse erst Zeit vergehen, bevor sich von Diasporen sprechen ließe. Demnach wäre die hier untersuchte Gemeinschaft keine Diaspora, da sie aus Angehörigen der ersten MigrantInnengeneration besteht, die in Wien keine Organisationsstrukturen vorfanden und den Verein selbst gründeten. Fortbestehen, Größe und Wachstum sind also unter anderem auch von zukünftigen Migrationsflüssen abhängig.

Die Menschen beteiligen sich in vielfältiger Weise und in unterschiedlichen Bereichen an transnationalen Aktivitäten. Soziales, familiäres, religiöses, ökonomisches und politisches Leben der „TransmigrantInnen“ transzendiert nationalstaatliche Grenzen, auch wenn es wohl übertrieben wäre zu sagen, dass sie an zwei Orten gleichzeitig leben. Im transnationalen religiösen Diskurs dient das Internet als wichtiger Informationskanal. Die Gemeinde ist zum Teil involviert in transnationale muslimische Netzwerke, hat aber keine Partnermoscheen im Herkunftsland oder woanders oder Kontakt zu anderen Gemeinschaften in anderen Ländern.

Hier wurde versucht, Religion/Islam im Zusammenhang mit Prozessen der Migration, Globalisierung, Diaspora und des Transnationalismus näher zu beleuchten. Dabei geht es um die Hinwendung zur Religion in migrantischen Kontexten, also um religiöse Aspekte diasporischer Erfahrungswelten. Betrachtet wurde die Situierung der Gemeinschaft in ein diasporisches *setting* entlang der Frage, wie sich „migrantische afrikanische Muslime“ in Österreich etablieren/verorten – im Staat, unter anderen (migrantischen) Muslimen und im „Muslim space“ in Wien, innerhalb der religiösen Landschaft Wiens sowie im transnationalen Raum. Am Fallbeispiel der Ar-Rasheed-Moschee wurde in die Art und Weise Einblick geboten, wie die Gemeinde und die Menschen Räume schaffen, diese ihren Ansprüchen entsprechend gestalten und wie sie sich in den multiplen und sich teilweise überschneidenden Räumen, in welchen sie sich bewegen, positionieren.

Ein weiteres Thema der Auseinandersetzung waren diasporische Transformations- und Anpassungsprozesse, wobei einige Bereiche des Wandels herausgegriffen wurden.

Die Ar-Rasheed-Gemeinde fördert einen universalistischen Zugang zum Islam, indem sie sich nicht auf eine Rechtsschule festgelegt, einen „wahren“ „reinen“ Islam propagiert, eine strikte Trennung von Religion und „Kultur“ vornimmt – bis hin zum völligen Ausschluss von als „kulturell“, „lokal“ oder „traditionell“ betrachteten Elementen und dem, was Menschen allgemein unter „Kultur“ verstehen – und damit eine Homogenisierung und Essentialisierung islamischer Praktiken und „über-ethnisches“ Bewusstsein unter den Muslimen fördert. Ar-Rasheed ist in der Wahrnehmung seiner Mitglieder jedenfalls kein „kultureller“ Verein, sondern in erster Linie eine religiöse Gemeinschaft. Zu verzeichnen ist ein Anstieg globaler und universeller Formen der Religion und religiöser Bindungen und Identitäten. Mitgliedschaft geht über ethnische und nationale Grenzen hinaus, neues kollektives globales Bewusstsein wird gestärkt und interne Differenzen werden transzendiert. Wie bei den von Gibb (1998) beschriebenen Hararis in Kanada gewinnt auch in der Ar-Rasheed-Gemeinschaft religiöse Identität an Bedeutung und wird wichtiger als die „ethnische“ oder nationale. Beziehungen werden eher zu anderen Muslimen als zu anderen Nigerianern oder Ghanaern gepflegt, wobei auch hier wieder vor Pauschalisierungen gewarnt sei. Vor allem Männer beten auch in anderen Moscheen und die Gemeinde lädt Gastimame ein. Ihre Positionierung innerhalb der IGGiÖ integriert sie in ein größeres Ganzes. Muslime sind eine Familie. Diskriminierung und Rassismus hätte keinen Platz im Islam und ein Überlegenheitsdenken unter Muslimen könne nicht religiös begründet werden. Wie die Hararis betont auch die Ar-Rasheed-Gemeinde eine „pan-muslimische“ Identität, aber im Gegensatz zu den Hararis in

gewissem Sinne auch eine „pan-afrikanische“, da sie im Gegensatz zu den Hararis wohl das Bedürfnis nach der Gründung einer eigenen Moschee und einem „regionalem“ Zusammenschluss haben. Sprache/Englisch wird als Hauptgrund für die selbstständige Organisation genannt, was eine Definierung der Gemeinschaft als „englischsprachige afrikanische Muslime“ zulässig machen könnte. An dieser Stelle sei erwähnt, dass die Menschen unterschiedliche Erstsprachen sprechen und die Verwendung des Englischen als „lingua franca“ einen Bezug zur gemeinsamen Kolonialsprache und somit Kolonialgeschichte herstellt.

Aus Sicht der Interviewten, die allesamt Islam bereits in ihren Herkunftsländern praktizierten und aus muslimischen Familien kommen, hat nach ihren Angaben die Auseinandersetzung mit der eigenen Religion in der Diaspora in Österreich zugenommen. Die Moschee dient als Lernstätte, aber auch als Ort für Sozialisation, Kommunikation und Austausch, erfüllt somit auch eine soziale Funktion.

Religion kann eine zentrale Rolle in der Reformulierung von Identitäten und Zugehörigkeiten in der Diaspora einnehmen. In der Ar-Rasheed-Moschee formen die Menschen einen Ort, an dem sie ihre unterschiedlichen Gemeinsamkeiten (vor allem Religion/Islam, aber auch Sprache, Herkunft – Afrika oder bestimmtes Land/Region, gemeinsame Erfahrung des Rassismus etc.) und multiplen Identitäten dazu nutzen können, neue Zugehörigkeiten und neues Gruppenbewusstsein zu schaffen und eine Wiederverwurzelung nach einer durch Migration bewirkten Entwurzelung zu ermöglichen. Fluidität und multiple Facetten von Identität sowie unterschiedliche Zugehörigkeitsebenen finden sich nicht nur in migrantischen, diasporischen oder transnationalen Kontexten, so etwas wie „nicht-multiple“ Identitäten gibt es nicht. So vielfältig unser aller Identitäten sein mögen, verfügen wir trotzdem über nur eine. Wandel beschränkt sich nicht auf die „multikulturelle“ Umgebung nicht-muslimischer Staaten Europas, auch Nigeria oder Ghana sind in vielerlei Hinsicht „multi“.

Um die unterschiedlichen, durch Diaspora und Transnationalismus stimulierten Adaption- und Transformationsprozesse religiöser Praxis in einer bestimmten Gemeinschaft nachvollziehbarer zu machen, bedürfe es einer detaillierten Analyse ritueller Aktivität(en) und unterschiedlicher Formen religiöser Praktiken, es müsste dabei vergleichend vorgegangen werden (Vergleich zwischen *homelands* und diasporischen Kontexten, oder zwischen diasporischen Kontexten untereinander) (vgl. Vertovec 2003: 322). Der Vielfalt diasporischer Transformationsprozesse konnte hier nicht gerecht werden, die angeführten Punkte stellen vielmehr eine grobe Skizzierung derselben am Fallbeispiel der Ar-Rasheed-Gemeinde dar.

Die Gemeinschaft weist Charakteristika auf, die sowohl auf die Diaspora- als auch auf die Transnationalismus-Kategorie zutreffen. Am konkreten Fallbeispiel der Ar-Rasheed-Gemeinde, aber auch etwa an einer „Bosnischen Diaspora“ zeigt sich, dass die Realität komplexer ist, als westlich-wissenschaftliche abstrahierte, auf Idealtypen reduzierte homogenisierende Überlegungen zu Diaspora und Transnationalismus. Obwohl sie also als Erklärungsmodell versagen, erweisen sie sich als praktisch und brauchbar, um Fragen zu formulieren.

Die hier präsentierte Feldforschung stellt nur eine Momentaufnahme dar, welche auch durch meinen eigenen Zugang, meine eigene Wahrnehmung, Vorstellungen und Vorannahmen und die theoretischen Ideenkonstrukte, mit welchen ich ins Feld ging, geprägt ist. In gewisser Hinsicht nahm auch mein religiöser Hintergrund Einfluss auf die Feldforschung – ich wurde etwa über meine Religiosität und meine Einstellungen zum Islam befragt. Feldforschung über einen längeren Zeitraum hinweg und mehr Interviews würden in höherem Erkenntnisgewinn resultieren und manches möglicherweise in Frage stellen.

Quellenverzeichnis

Literatur

- Appadurai, Arjun (1991), „Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology“, in: Steven Vertovec and Robin Cohen (Hgs.), *Migration, Diasporas and Transnationalism*, Edward Elgar, Cheltenham/Aldershot, 463–483.
- Baumann, Martin (2000), „Diaspora: genealogies of semantics and transcultural comparison“, *Numen*, 47 (3), 313-337.
- Binder, Susa (2003), „Aktuelle kultur- und sozialanthropologische Debatten zu den Begriffen: Diaspora-Migration-Flüchtlinge“, *Lokale Identitäten und überlokale Einflüsse, Wittgenstein 2000*, 8, Österreichische Akademie der Wissenschaften, http://www.oeaw.ac.at/sozant/images/working_papers/band008.pdf [letzter Zugriff: 27.2.2010]
- Brubaker, Rogers (2005), „The ‘diaspora’ diaspora“, *Ethnic and Racial Studies*, 28 (1), 1-19.
- Butler, Kim D. (2001), „Defining Diaspora, Refining a Discourse“, *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 10 (2), 189–219.
- Cohen, Robin (2008), *Global Diasporas. An introduction*, Routledge, London.
- _____ (1997), *Global Diasporas. An introduction*, UCL Press, London.
- _____ (1996), „Diasporas and the Nation-State: From Victims to Challengers“, *International Affairs*, 72 (3), 507–520.
- Faist, Thomas (2010), „Diaspora and transnationalism: What kind of dance partners?“, in: Rainer Bauböck und Thomas Faist (Hgs.), *Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 9–34.
- Gibb, Camilla (1998), „Religious Identification in Transnational Contexts: Being and Becoming Muslim in Ethiopia and Canada“, *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 7 (2), 247–269.
- Glick Schiller, Nina (2003), „The Centrality of Ethnography in the Study of Transnational Migration“, in: Nancy Foner (Hg.), *American Arrivals: Anthropology Engages the New Immigration*, School of American Research Press, Santa Fe, 99–128.
- Glick Schiller, Nina; Basch, Linda; Blanc-Szanton, Cristina (1997), „Transnationalismus: Ein neuer analytischer Rahmen zum Verständnis von Migration“, in: Heinz Klegler (Hg.), *Transnationale Staatsbürgerschaft*, Campus, Frankfurt am Main, 81–107.
- Gupta, Akhil (1999), „The Song of the Nonaligned World: Transnational Identities and the Reinscription of Space in Late Capitalism“, in: Steven Vertovec and Robin Cohen (Hgs.), *Migration, Diasporas and Transnationalism*, Edward Elgar, Cheltenham/Aldershot (u.a.), 503–519.

- Hall, Stuart (1990), „Cultural Identity and Diaspora“, in: Jonathan Rutherford (Hg.), *Identity. Community, Culture, Difference*, Lawrence & Wishart, London, 222–237.
- Heiss, Johann; Slama, Martin (2010), „Genealogical Avenues, Long-Distance Flows and Social Hierarchy. Hadhrami Migrants in the Indonesian Diaspora“, *Anthropology of the Middle East*, 5 (1), 34–52.
- Kearney, Michael (1995), „The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism“, in: Steven Vertovec und Robin Cohen (Hgs.), *Migration, Diasporas and Transnationalism*, Edward Elgar, Cheltenham/Aldershot (u.a.), 520–538.
- Kokot, Waltraud; Tölölyan, Khachig; Alfonso, Carolin (2006), „Introduction“, in: Dies. (Hgs.), *Diaspora, Identity, and Religion: new directions in theory and research*, Routledge, London/New York, 1-8.
- Levitt, Peggy (2001), „Between God, Ethnicity, And Country: An Approach To The Study Of Transnational Religion“, *Paper presented at Workshop on Transnational Migration: Comparative Perspectives*, WPTC-01-13, Princeton University, <http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/Levitt.pdf> [letzter Zugriff: 27.2.2010]
- Mandaville, Peter G. (2007), *Global political Islam*, Routledge, London (u.a.).
- _____ (2003), „Towards a critical Islam: European Muslims and the changing boundaries of transnational religious discourse“, in: Stefano Allievi und Jørgen S. Nielsen (Hgs.), *Muslim networks and transnational communities in and across Europe*, Brill, Leiden und Boston, 127–145.
- Mandel, Ruth (2008), „Re-imagining Islams in Berlin“, in: Dies. (Hg.), *Cosmopolitan Anxieties. Turkish Challenges to Citizenship and Belonging in Germany*, Duke University press, Durham/London, 248–293.
- Mayrhofer, Elke (2003), „Afrikanische Diaspora. Terminus, Konzept und die Bedeutung von „home““, in: Werner Zips (Hg.), *Afrikanische Diaspora: Out of Africa – Into New Worlds, Afrika und ihre Diaspora*, Lit Verlag, Münster, 53–73.
- Mayring, Philipp (2003), „Qualitative Inhaltsanalyse“, in: Uwe Flick, Ernst von Kardorff, Ines Steinke (Hgs.), *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*, Rowohlt, Reinbek, 468–475.
- _____ (2000), „Qualitative Inhaltsanalyse“, *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 1 (2), <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1089/2383> [letzter Zugriff: 27.2.2010]
- Nielsen, Jørgen S. (2003), „Transnational Islam and the Integration of Islam in Europe“, in: Stefano Allievi, Jørgen S. Nielsen (Hgs.), *Muslim networks and transnational communities in and across Europe*. Brill, Leiden/Boston, 28–51.
- Portes, Alejandro (2001), „Introduction: The debates and significance of immigrant transnationalism“, *Global networks*, 1 (3), 181–193.

- Sheffer, Gabriel (Gabi) (2006), „Transnationalism and Ethnonational Diasporism“, *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 15 (1), 121–145.
- Smart, Ninian (1999), „The importance of diasporas“, in: Steven Vertovec und Robin Cohen (Hgs.), *Migration, Diasporas and Transnationalism*, Edward Elgar, Cheltenham/Aldershot, 420–429.
- Smith, Michael Peter; Guarnizo, Luis Eduardo (1999), „The Locations of Transnationalism“, in: Dies. (Hgs.), *Transnationalism from below*, Transaction Publishers, New Brunswick/New Jersey, 3–34.
- Tölölyan, Khachig (2012), „Diaspora studies: past, present and promise“, *IMI (International Migration Institute)*, 55, University of Oxford, <http://www.imi.ox.ac.uk/pdfs/imi-working-papers/wp-55-2012-diaspora-studies-past-present-and-promise> [letzter Zugriff: 28.8.2012]
- _____ (2007), „The contemporary discourse of diaspora studies“, *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 27 (3), 647–55.
- _____ (1996), „Rethinking Diaspora(s): Stateless Power in the Transnational Moment“, *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 5 (1), 3–36.
- _____ (1991), „The Nation-State and Its Others: In Lieu of a Preface“, *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 1 (1), 3–7.
- Van der Veer, Peter (2001), „Transnational Religion“, Paper given to the conference on *Transnational Migration: Comparative Perspectives*, WPTC-01-18, Princeton University, <http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/WPTC-01-18%20Van%20der%20Veer.pdf> [letzter Zugriff: 27.2.2010]
- Vertovec, Steven (2003), „Diaspora, Transnationalism and Islam: Sites of Change and Modes of Research“, in: Stefano Allievi, Jørgen S. Nielsen (Hgs.), *Muslim networks and transnational communities in and across Europe*, Brill, Leiden und Boston, 312–326.
- _____ (2000), „Religion and Diaspora“, *Transnational Communities Programme, Paper presented at the conference on New Landscapes of Religion in the West*, WPTC-01-01, University of Oxford, 27-29 September 2000, <http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/Vertovec01.PDF> [letzter Zugriff: 27.2.2010]
- _____ (1999), „Three meanings of ‘diaspora’, exemplified among South Asian religions“, *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 7 (2), in press, 1–37, <http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/diaspora.pdf> [letzter Zugriff: 27.2.2010]
- Vertovec, Steven; Cohen, Robin (1999), „Introduction“, in: Dies. (Hgs.), *Migration, diasporas and transnationalism*, Edward Elgar, Cheltenham/Aldershot, XIII-XXVIII.
- Waardenburg, Jacques (2000), „Islam in Europe. Some Muslim Initiatives and European Responses“, *IMIS-Beiträge* 15, Universität Osnabrück,

http://www.suz.uzh.ch/ideli/Veranstaltung/ideli/pries_Transnationalisierung_der_Migrationsforschung.pdf [letzter Zugriff: 27.2.2010]

Zips, Werner (2003), „Half the Story has never been told...“. Zielsetzungen der interdisziplinären Konzentration auf Afrika und ihre Diaspora“, in: Ders. (Hg.), *Afrikanische Diaspora: Out of Africa – Into New Worlds, Afrika und ihre Diaspora*, Lit. Verl., Münster, 19–53.

Internetquellen

Afrikanet-Info:

„Türkische Zeitung über die Black Muslims“,
<http://www.afrikanet.info/menu/medien/datum/2009/05/10/tuerkisches-blatt-thematisiert-omofuma-und-die-black-muslims/?type=98&cHash=972cbc24ca> [letzter Zugriff: 27.2.2010]

Cohen Interview 2012:

Alan Gamlen interviews Robin Cohen about the concept of diaspora, Februar 2012, 37min,
<http://www.migration.ox.ac.uk/odp/Video.shtml> [letzter Zugriff: 28.8.2012]

Die Presse:

Akinyosoye, Clara (2010), „Kleine Minderheit: Schwarze, die zu Allah beten“, in: *Die Presse*, 23.6.2010, 9,
http://www.m-media.or.at/verein/media/Dateiliste/diepresse10/DiePresse_SchwarzeMuslime.pdf [letzter Zugriff: 22.9.2012]

Dolmeç:

„Black Muslims. Ar-Rasheed – Die erste afrikanische Moschee“, in: *Dolmeç, Deutsche Beilage der türkischen Monatszeitung Yeni Hareket*, Nr. 04 / Mai 2009, 1, 7,
http://www.afrikanet.info/uploads/media/Dolmec_04.pdf [letzter Zugriff: 22.9.2012]

IGGiÖ 1:

Registrierte Moscheen,
http://www.derislam.at/?c=content&p=suchen_moschee&v=vereine&cssid=Moscheen&navid=410&par=40&cssid=Moscheen&navid=410&par=40 [letzter Zugriff: 29.10.2012]

IGGiÖ 2:

MuslimInnen aktiv gegen FGM,
<http://www.derislam.at/islam.php?name=Themen&pa=showpage&pid=171> [letzter Zugriff: 27.2.2010]

Islamicfinder:

<http://www.islamicfinder.org/getitWorld.php?id=97794&lang=> [letzter Zugriff: 22.9.2012],
auf Arabisch: <http://www.islamicfinder.org/getitWorld.php?id=97794&&pocketpc=1&lang=arabic> [letzter Zugriff: 22.9.2012]

Islamlandkarte:

<http://www.islam-landkarte.at/sites/default/files/Nigeria%20Islamic%20Forum%20%E2%80%93%20Ar-Rasheed%20Moschee.pdf> [letzter Zugriff: 22.9.2012]

Online-Bibliographie:

„Diasporas and Transnational Communities: a Bibliographical and Study Guide“, edited by Robin Cohen in collaboration with the Economic and Social Research Council (ESRC), Transnational Communities Programme Oxford,
<http://www.transcomm.ox.ac.uk/wwwroot/bibliogr.htm> [letzter Zugriff: 28.8.2012]

PFIRB:

PFIRB – Plattform Für Interreligiöse Begegnung Multireligiöses Bezirksforum Wien 20,
<http://www.pfirb.at/MRBF20.htm> [letzter Zugriff: 22.9.2012]

Solidaritätserklärung 1:

Solidaritätserklärung mit der IGGiÖ: Wir sind die Islamische Glaubensgemeinschaft!,
<http://www.derislam.at/?c=content&p=beitragdet&v=beitraege&cssid=Stellungnahmen&navid=710&par=70&bid=52> [letzter Zugriff: 22.9.2012]

Solidaritätserklärung 2:

http://www.islaminitiative.at/index.php?option=com_content&task=view&id=122&Itemid=25 [letzter Zugriff: 22.9.2012]

SSDBIH:

Svjetski savez dijaspore Bosne i Hercegovine / BiH World Diaspora Association,
<http://www.bihdijaspora.com/> [letzter Zugriff: 22.9.2012]

Wiener Zeitung:

Inou, Simon (2005), „Gläubige in vier Sprachen betreut. Erste afrikanische Moschee in Wien“, in: *Wiener Zeitung.at*, 23.6.2004, Update: 30.3.2005,
http://www.wienerzeitung.at/nachrichten/oesterreich/politik/151390_Erste-afrikanische-Moschee-in-Wien.html [letzter Zugriff: 22.9.2012]

Wikipedia:

Liste von Moscheen in Deutschland, Österreich und der Schweiz,
http://de.wikipedia.org/wiki/Liste_von_Moscheen_in_Deutschland,_%C3%96sterreich_und_der_Schweiz [letzter Zugriff: 22.9.2012]

Interviews

<i>Zitiercode</i>	<i>Name</i>	<i>Datum</i>	<i>Interviewdauer</i>
Moshood 2009	Moshood Abass	30.11.2009	01:40:40
Moshood	Moshood Abass	8.5., 15.5.2012	1:35:47 + 2:58:45
Abubakar	Abubakar Hamid	13.5., 28.5.2012	36:22 + 50:25
Rauda	Lawratu (Rauda) Adam	15.5.2012	1:07:19 (+ ca. 20-25min)* + 27:01
Muideen	Muideen Gbonjubola	25.5., 1.6.2012	2:14:02 + 56:05
Fatima	Fatima Abdalah	29.5.2012	24:00

* Diktiergerätausfall

Appendix

Lebenslauf

Angaben zur Person

Name: Selma Mujic
Geburtsdatum: 9.8.1984
Geburtsort: Sarajevo, Bosnien und Herzegowina

Ausbildung

1991-1995 Besuch der Volksschule in Sarajevo, Istanbul und Wien
1995-2003 Realgymnasium mit sportlichem Schwerpunkt in Wien
– Abschluss mit Matura im Mai 2003
seit WS 2003 Studium der Kultur- und Sozialanthropologie an der Universität Wien
– Schwerpunkte im Rahmen des Studiums: Migration; Macht, Gewalt und Krieg; Ausgrenzungsmechanismen; Gender; Afrikanische Geschichtswissenschaft

Weiterbildung

2000 Ausbildung zur Drogen- und Suchtberaterin
2004 zweimonatiger Sprachaufenthalt + Spanischkurs in Malaga, Spanien
2006 zweimonatiger Sprachaufenthalt in Costa Rica und Panama
2004-2008 Spanischkurse am Lateinamerika-Institut in Wien
2011 Grundausbildung + Lehrgang für SprachkursleiterInnen Level 1 intensiv
2012 Diverse Schulungen, Workshops und Arbeitsgruppen im Bereich Deutsch als Zweitsprache, Bildungsberatung und Mehrsprachigkeit (z.B. „Train the Trainerin“-Schulung, PrüferInnenschulung zum Österreichischen Sprachdiplom)

Sprachkenntnisse

Bosnisch (/Kroatisch/Serbisch)	Erstsprache
Deutsch	perfekte Sprach- und Schriftkenntnisse
Englisch	sehr gute Sprach- und Schriftkenntnisse
Spanisch, Französisch, Italienisch	Grundkenntnisse

Berufliche Tätigkeiten (eine Auswahl)

- Freiwillige Mitarbeit beim Dokumentararchiv für Islamophobie in der Medien-AG (2006/07)
- Vertretung von DaZ-TrainerInnen bei diversen Institutionen im Ausmaß von gesamt 200 Unterrichtseinheiten und ein Kurs für Flüchtlinge und AsylwerberInnen auf der VHS Favoriten auf freiwilliger Basis (2009-2011)
- Seit Februar 2012 Kursleitung und Bildungsberatung bei LEFÖ – Beratung, Bildung und Begleitung für Migrantinnen

Abstract

Die Konzepte „Diaspora“ und „Transnationalismus“ sind aus der aktuellen wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit gegenwärtigen Migrationsprozessen, die durch die Bedingungen der Globalisierung mitstrukturiert werden, nicht mehr wegzudenken. Hier werden einige Typologierungsversuche von „Diaspora“ und „Transnationalismus“ vorgestellt und die beiden Kategorien einander gegenübergestellt, um sowohl Ähnlichkeiten und Überschneidungsfelder als auch Unterschiede auszumachen.

In der Betrachtung von Religion/Islam im Zusammenhang mit Prozessen der Migration, Globalisierung, Diaspora und des Transnationalismus geht es um die Hinwendung zur Religion in migrantischen Kontexten, also um religiöse Aspekte diasporischer Erfahrungswelten. In diesem Rahmen beschäftigen mich die Fragen, welche Rolle Religion in der Migration bzw. Diaspora einnimmt, wie Diasporabildung und die Herausbildung diasporischer bzw. transnationaler Identitäten und Zugehörigkeiten durch Religion beeinflusst werden und welche Auswirkungen das Leben in der Migration/Diaspora auf Religion und religiöse Transformation hat. Religion kann eine zentrale Rolle in der Reformulierung von Identitäten und Zugehörigkeiten in der Diaspora einnehmen. Hier werden einige Bereiche des religiösen Wandels in der Diaspora, etwa die Universalisierung und Globalisierung religiöser Identitäten, herausgegriffen.

Am Fallbeispiel der Moscheegemeinde „Ar-Rasheed, Nigeria Islamic Forum“ wird in die Art und Weise Einblick geboten, wie sich „migrantische afrikanische Muslime“ in ein diasporisches *setting* einbetten, Räume schaffen, diese ihren Ansprüchen entsprechend gestalten und wie sie sich in den multiplen und sich teilweise überschneidenden Räumen, in welchen sie sich bewegen, positionieren – im Staat, unter anderen (migrantischen) Muslimen, also im „Muslim space“ in Wien, innerhalb der interreligiösen Landschaft Wiens sowie im transnationalen Raum. Entlang welcher Identitäts- und Zugehörigkeitslinien formt sich die Gemeinschaft? Lässt sich die Gemeinde als Teil einer „Afrikanischen Diaspora“ oder einer weltweiten „Muslimischen Diaspora“ identifizieren oder überhaupt als diasporisch bzw. transnational definieren? Die MigrantInnen beteiligen sich in vielfältiger Weise an transnationalen Beziehungen und Aktivitäten und erhalten, wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß, Bindungen zu den Herkunftsländern aufrecht.

Eidesstattliche Erklärung

Ich erkläre hiermit an Eides Statt, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Hilfsmittel angefertigt habe. Die aus fremden Quellen direkt oder indirekt übernommenen Gedanken sind als solche kenntlich gemacht.

Die Arbeit wurde bisher in gleicher oder ähnlicher Form keiner anderen Prüfungsbehörde vorgelegt und auch noch nicht veröffentlicht.

Wien, 19.11.2012

Selma Mujić