

Diaspora

LAURA STIELIKE

Abstract

Diaspora ist ein Begriff, der in Religion, sozialen Bewegungen, Wissenschaft und Politik zur Selbst- und Fremdbezeichnung verwendet wird. Dieser Beitrag analysiert die verschiedenen Bedeutungen des Diaspora-Begriffs und zeigt auf, wie sie sich historisch entwickelt haben und miteinander in Beziehung stehen. Im Judentum war Diaspora zunächst ein theologischer Begriff, der die ‚Zerstreuung‘ in der Welt als göttliche Strafe sowie eine mögliche Rückkehr und Wiedervereinigung des ‚auserwählten Volkes‘ bezeichnete. Heute werden jüdische Menschen, die außerhalb Israels leben, als Diaspora bezeichnet. Im Christentum gelten konfessionelle Gruppen, die sich in einer Region in der Minderheit befinden, als Diaspora. Die Bezeichnung afrikanische Diaspora dient insbesondere der kulturellen Identifikation. Das wissenschaftliche Feld der Diaspora-Studien bildete sich entlang verschiedener, stetig breiter werdender Diaspora-Definitionen heraus und machte den Begriff anschlussfähig für die internationale Politik. Diaspora-Politiken von Regierungen zielen darauf, die internationalen Geld- und Wissenstransfers von Migrant:innen für ‚entwicklungsrelevante‘ Projekte nutzbar zu machen. Der positiv aufgeladene Diaspora-Begriff aus der Entwicklungspolitik wurde zögerlich in die internationale Migrationspolitik aufgenommen und steht hier im starken Widerspruch zu den gewaltsamen Grenzpolitiken. Unter *Doing Diaspora* schließlich wird eine Analyseperspektive gefasst, die einer essentialistischen Vorstellung von Diaspora entgegenzuwirken versucht, indem sie Diaspora als Kategorie der Praxis versteht, die unterschiedliche Akteur:innen mit je spezifischen Absichten verwenden und inszenieren.

Einleitung

Laut Duden hat Diaspora zwei Bedeutungen: Zum einen ein „Gebiet außerhalb der Heimat, in dem eine konfessionelle oder nationale Minderheit lebt“, und zum anderen eine „konfessionelle oder nationale Minderheit“, die „in der Diaspora“ lebt.¹ Somit bezeichnet der Begriff sowohl einen Ort als auch eine Gruppe und impliziert sowohl die Beziehung zu einem Herkunfts- als auch zu einem Ankunfts-kontext. Dieses Sowohl-als-auch steht sinnbildlich für die Ambivalenzen und Spannungen, die sich im Diaspora-Begriff ausdrücken. Diaspora hat sich historisch von einem religiösen zu einem identitätspolitischen, einem wissenschaftlichen und einem regierungspolitischen Begriff entwickelt, ohne jedoch die älteren Bedeutungen ganz

¹ „Diaspora“, in: Duden (online), <https://www.duden.de/rechtschreibung/Diaspora> vom 15.11.2022.

abzustreifen. Vielmehr trägt der Begriff Elemente der früheren Bedeutungen in sich weiter, was ihn zu einer emotional und politisch aufgeladenen und gleichzeitig vielseitig verwendbaren Vokabel macht. Die vielfältigen Bedeutungen und Verwendungskontexte sowie die politischen Implikationen von Diaspora als Selbst- und Fremdbezeichnung sollen in diesem Beitrag analysiert werden.

Jüdische und christliche Diaspora

Die Wortneuschöpfung Diaspora (διασπορά) tauchte erstmals im dritten Jahrhundert vor der christlichen Zeitrechnung in der Septuaginta auf, der griechischen Übersetzung der hebräischen Bibel, die im Christentum später als Altes Testament bezeichnet wird (Dufoix 2019: 13 und 30ff.). Diaspora bedeutet im Griechischen Zerstreuung oder auch Verbreitung (Mayer 2005: 8). In der Septuaginta bezeichnet der Begriff eine göttliche Strafe, nämlich die ‚Zerstreuung‘ in der Welt, die die Jüd:innen treffen würde, sollten sie gegen Gottes Gebote verstoßen. Laut Stéphane Dufoix, Historiker und Autor einer umfassenden Diaspora-Begriffsgeschichte, war Diaspora zunächst also ein theologischer Begriff, der die Möglichkeit der ‚Zerstreuung‘, aber auch der Rückkehr und Wiedervereinigung des ‚auserwählten Volkes‘ umfasste. Im ersten und zweiten Jahrhundert wurde die ‚Zerstreuung‘ der Jüd:innen im Zuge der Vertreibung aus Palästina zu einer historischen Realität (Dufoix 2019: 13f.).

Im Neuen Testament der frühen Christ:innen bezeichnete der Begriff Diaspora Mitglieder der christlichen Kirche, die aus der göttlichen Stadt vertrieben und in die Welt ‚zerstreut‘ wurden. Auch hier wurde die ‚Zerstreuung‘ als Zeichen des Auserwähltseins gedeutet. Im Laufe der Jahrhunderte nahm der Begriff im christlichen Kontext unterschiedliche Bedeutungen wie die Verkündung des Evangeliums in der Welt oder auch die ‚Zerstreuung‘ von Menschen an. Im 18. Jahrhundert bezeichnete die protestantische Herrnhuter Brüdergemeine in Sachsen die Verbindungspflege zwischen ihren einzelnen Missionsstandorten sowie die Summe aller dort tätigen Mitglieder als Diaspora. Im 19. Jahrhundert weitete sich diese Bedeutung auf andere protestantische Akteur:innen aus und die Unterstützungsmaßnahmen für protestantische Minderheiten in katholischen Ländern und Regionen wurden ebenfalls als ‚Diaspora-Mission‘ bezeichnet. Ebenso entwickelten sich Initiativen zur Unterstützung der ‚katholischen Diaspora‘ in protestantisch geprägten Ländern (Dufoix 2019: 14f.; Dufoix 2017: 78ff.). Bis zum Ende des 19. Jahrhunderts bezog sich der Begriff Diaspora sowohl in Deutschland als auch in den USA häufiger auf Protestant:innen und Katholik:innen als auf Jüd:innen (Dufoix 2017: 227).

Im Zuge der zionistischen Bewegung, die sich ab dem späten 19. Jahrhundert für einen jüdischen Nationalstaat in Palästina einsetzte, entwickelten sich unterschiedliche Vorstellungen und Begriffe von Diaspora. Zionistische Vordenker:innen sprachen sich gegen ein Leben in der Diaspora und für die Zusammenführung der weltweit ‚zerstreuten‘ Jüd:innen in einem Staat aus. Diese Idee widersprach jedoch der religiösen Vorstellung, dass nur Gott die Rückkehr der Jüd:innen ins Heilige Land veranlassen könne. Das Leben in der Diaspora (*galuth*) galt somit einerseits als Zeichen für das Auserwähltsein der Jüd:innen, andererseits bedeutete es aber auch das Risiko ihrer Vernichtung. Während die ersten Regierungen des 1948 gegründeten Staates Israel alle Jüd:innen mit Nachdruck dazu aufforderten, aus der Diaspora ‚zurückzukehren‘, entwickelte sich mit der Zeit eine positivere Sicht auf die Diaspora, die nun nicht mehr als problematische Abweichung, sondern als spezifische Art der Verbindung galt. Dies zeigt sich auch in der Ablösung des negativ besetzten religiösen Begriffs *galuth* für Diaspora durch den Begriff *tfutsoth*, der im wörtlichen Sinne Zerstreuungen im Plural bedeutet

und die Möglichkeit der Zugehörigkeit ohne Staatsbürgerschaft impliziert (Dufoix 2019: 15f.; Dufoix 2017: 121ff.).

Afrikanische Diaspora

Versklavte Afrikaner:innen und ihre Nachkomm:innen in den Americas lernten durch die christliche Missionierung die Geschichte der Jüd:innen im Alten Testament kennen und verglichen diese mit ihrem eigenen historischen Schicksal der Verschleppung und Versklavung. So erzählt das noch heute bekannte im 19. Jahrhundert von Sklav:innen in den USA gesungene Lied „Let My People Go“ die Geschichte Moses', der von Gott aufgefordert wird, den Pharaon zur Freilassung der Jüd:innen aus der Gefangenschaft in Ägypten zu bewegen. Die Jüd:innen in Ägypten stehen hier sinnbildlich für die Sklav:innen in den USA und der Pharaon für die Sklavenbesitzer:innen oder sogar für das System der Sklaverei (Dufoix 2017: 189). Zu Beginn des 20. Jahrhunderts bezogen sich zahlreiche afroamerikanische Intellektuelle positiv auf die zionistische Bewegung und traten entweder ebenfalls für eine ‚Rückkehr‘ der Afroamerikaner:innen nach Afrika oder aber für die Gründung eines eigenen Staates in Nordamerika ein (z.B. Edward Blyden, W.E.B. Du Bois und Marcus Garvey). Auch wenn, wie diese beiden Beispiele zeigen, Vergleiche zwischen der Situation von Jüd:innen und Afroamerikaner:innen häufig vorkamen, dauerte es bis in die 1960er Jahre, bis der Begriff Diaspora von Afrikaner:innen, Afroamerikaner:innen und Schwarzen in Europa aufgegriffen wurde (Dufoix 2017: 229ff.).

Während die panafrikanische Bewegung maßgeblich von Schwarzen Intellektuellen in den USA und Europa initiiert worden war, verlagerte sich ihr Zentrum im Zuge der antikolonialen Kämpfe nach Afrika. Durch die dortigen Gründungen unabhängiger postkolonialer Staaten fühlten sich Schwarze in den USA und Europa, die keine ‚Rückkehr‘ nach Afrika anstrebten, dazu aufgefordert, ihr Verhältnis zum afrikanischen Kontinent neu zu definieren. In diesem Kontext trat die alttestamentarische Konnotation von Diaspora als ‚Zerstreuung‘ und mögliche zukünftige ‚Rückkehr‘ in den Hintergrund und stattdessen wurde Diaspora mit Befreiung von kolonialer Herrschaft in Verbindung gebracht (ebd.: 230). In den 1960er Jahren nahmen die ersten frankophonen Schwarzen Intellektuellen den Diaspora-Begriff auf. So verwendete Franz Fanon ihn in seinem berühmten antikolonialen Hauptwerk *Die Verdammten dieser Erde* (Fanon 1961), ebenso wie der senegalesische Präsident und Mitbegründer der literarisch-philosophischen Strömung *Négritude*, Léopold Sédar Senghor, in einer Rede anlässlich des ersten Weltfestivals der Schwarzen Künste 1966 in Dakar (Dufoix 2017: 238f.). In Großbritannien verbreitete sich der Diaspora-Begriff allmählich im Kreis von Afrikahistoriker:innen und in den USA spielte er eine wichtige Rolle bei der Etablierung des Studienfachs Black Studies an den Universitäten. In Deutschland dauerte es bis in die 1990er Jahre, dass Afrodeutsche den Diaspora-Begriff von US-amerikanischen Schwarzen Intellektuellen aufnahmen und als Selbstbezeichnung verwendeten. Der 1986 von afrodeutschen Frauen herausgegebene und für die Herausbildung einer Schwarzen deutschen Identität äußerst bedeutsame Band *Farbe bekennen* (Opitz/Oguntoye/Schultz 1986) übersetzte den im Vorwort der Schwarzen US-amerikanischen Schriftstellerin und Aktivistin Audre Lorde verwendeten Begriff Diaspora noch mit „afrikanische Minderheit“ (Lorde 1986: 13). In ihrem neuen Vorwort zur englischen Übersetzung des Bandes von 1992 nutzen die

Herausgeber:innen den Diaspora-Begriff hingegen bereits selbst (Opitz/Oguntoye/Schultz 1992: xvi).²

Zu Beginn der 1990er Jahre stellten Schwarze Intellektuelle in Großbritannien und den USA die Existenz einer authentischen Schwarzen Identität grundlegend in Frage, woraufhin sich ein alternatives Verständnis von Diaspora herausbildete. Unter dem Einfluss poststrukturalistischer und postmoderner Theorien kritisierten sie die essentialistische Vorstellung einer reinen und unbeweglichen Schwarzen Identität als Produkt des Kolonialismus und als andauernde Legitimation weißer Vorherrschaft. Stattdessen plädierten sie dafür, Identität als permanenten Konstruktionsprozess zu verstehen und multiple Schwarze Identitäten anzuerkennen, die durch verschiedenste Erfahrungen geprägt wurden (Dufoix 2017: 279ff.). So spricht sich die US-amerikanische feministische Theoretikerin bell hooks dafür aus, die Idee einer Schwarzen Essenz abzulehnen, aber anzuerkennen, dass Schwarze Identität auf spezifische Weise durch die Erfahrung von Exil und von Kämpfen geprägt ist (hooks 1990). In seinem Buch *The Black Atlantic* denkt der britische Soziologe und Vertreter der Cultural Studies Paul Gilroy die Schwarze Diaspora „bewusst als Konstrukt – als Ergebnis einer Geschichte von Zuschreibungen, Projektionen, Vorurteilen und Selbstinszenierungen“ (Mayer 2005: 83). Ihn interessieren nicht konkrete Orte in Afrika, sondern das Dazwischen als Bezugspunkt – der Atlantik zwischen Afrika und den Amerikas. Außerdem plädiert Gilroy dafür, sich stärker den Routen (*routes*) der Bewegung Schwarzer Menschen und Schwarzer Kulturproduktion zu widmen als ihren Wurzeln (*roots*) (Gilroy 1993: 19). Stéphane Dufoix bezeichnet dieses neue Verständnis von Diaspora als ‚dezentriert‘, da es anders als das bis dahin dominante ‚zentrierte‘ Verständnis nicht von einem ursprünglichen Zentrum und einer notwendigen Rückkehr dorthin ausgeht, sondern vielmehr eine kulturelle Identifikation beschreibt, die ohne Ursprung und Rückkehr auskommt (Dufoix 2017: 282f.).

Diaspora-Studien

In den 1990er Jahren bildeten sich – zunächst in Großbritannien und Nordamerika – die Diaspora-Studien heraus, die Diaspora zu einem wissenschaftlichen Begriff werden ließen. Zentral hierfür war die Gründung der Zeitschrift *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* im Jahr 1991. Die im Gründungsheft formulierte Diaspora-Definition des Politikwissenschaftlers William Safran wurde in den folgenden Jahren viel diskutiert und trug somit entscheidend zur Etablierung der Diaspora-Studien bei. Safran definierte eine Diaspora als ausgewanderte Minderheitsgemeinschaft, deren Mitglieder eine Reihe der folgenden Eigenschaften teilen:

- „1) sie oder ihre Vorfahren wurden von einem spezifischen Zentrum in zwei oder mehr periphere oder fremde Regionen verstreut; 2) sie halten eine kollektive Erinnerung, Vision oder einen Mythos des ursprünglichen Heimatlandes aufrecht – von seinem physischen Ort, seiner Geschichte und seinen Errungenschaften; 3) sie glauben, dass sie von ihrer Aufnahmegesellschaft nicht vollkommen akzeptiert werden – und dies vielleicht auch nicht möglich ist – und fühlen sich daher teilweise entfremdet und isoliert von ihr; 4) sie sehen das Heimatland ihrer Vorfahren als ihr wahres, ideales Zuhause und als Ort, an den sie oder ihre Nachfahr:innen letztlich zurückkehren werden oder sollten, wenn es die Umstände erlauben; 5) sie glauben, dass sie sich kollektiv für die Erhaltung oder Wiederherstellung ihres ursprünglichen Heimatlandes einsetzen sollten sowie für dessen Sicherheit und Wohlstand; und 6) sie setzen sich auf die eine oder andere Weise

² Vielen Dank an Robbie Aitken für seine Hinweise zum Aufkommen der Bezeichnung afrikanische Diaspora in Deutschland.

persönlich oder stellvertretend zu diesem Heimatland in Beziehung und ihr ethnisches Gruppenbewusstsein und ihre Solidarität sind stark von dieser Beziehung geprägt“ (Safran 1991: 83f., Übersetzung L.S.).

Vor dem Hintergrund dieser Definition ließe sich, so Safran, von einer armenischen, türkischen, palästinensischen, kubanischen, griechischen und chinesischen Diaspora in der Gegenwart sprechen sowie von einer polnischen Diaspora in der Vergangenheit. Keine dieser Gruppen entspreche jedoch dem Idealtypus der jüdischen Diaspora (ebd.: 84).

Beeinflusst durch die Cultural Studies und die postkoloniale Theorie plädierte der Historiker James Clifford im Jahr 1994 für eine Ausweitung des Diaspora-Begriffs und ein stärker dezentriertes Diaspora-Verständnis. Clifford betonte, dass transnationale, dezentrale und abzweigende Verbindungen ebenso wichtig für eine Diaspora sein könnten wie Verbindungen, die sich auf den einen spezifischen Ursprung bezögen. Auch die andauernde geteilte Erfahrung von Vertreibung, Leid, Anpassung oder Widerstand sowie der Wunsch, eine Kultur an diversen Orten aufleben zu lassen, stellten diasporische Eigenschaften dar. Die jüdische, griechische und armenische Diaspora dürften somit nur als Ausgangspunkt eines Diskurses verstanden werden, der unter neuen globalen Bedingungen „reise und sich hybridisiere“ (Clifford 1994: 306, Übersetzung L.S.).

Einen dritten zentralen Beitrag zur Etablierung der Diaspora-Studien sowie zur Ausweitung des Diaspora-Begriffs leistete der Sozialwissenschaftler Robin Cohen mit seinem Buch *Global Diasporas* im Jahr 1997. Angelehnt an William Safrans Diaspora-Definition legte Cohen zunächst eine eigene Liste mit neun Merkmalen einer Diaspora-Gemeinschaft vor und entwickelte anschließend eine Diaspora-Typologie. Diese unterschied zwischen einer Opfer-Diaspora (z.B. jüdische, afrikanische, armenische und palästinensische Diaspora), einer imperialen Diaspora (z.B. britische Diaspora in den Kolonien), einer Arbeitsdiaspora (z.B. indische Diaspora), einer Handelsdiaspora (z.B. chinesische Diaspora in Südostasien und libanesische Diaspora in Westafrika und den Amerikas) und einer kulturellen Diaspora (z.B. karibische Diaspora in den USA und Großbritannien) (Cohen 1997). Stéphane Dufoix zufolge erfüllte Cohens Buch drei zentrale Funktionen für die Etablierung der Diaspora-Studien und die Ausweitung der Diaspora-Debatte auf andere gesellschaftliche Felder. Erstens ermöglichte seine breite Konzeptualisierung eine Loslösung von einem jüdischen Archetyp sowie vom Kriterium einer traumatischen Erfahrung. Zweitens lieferte seine Diaspora-Typologie eine Vielzahl von Fallstudien zu spezifischen Diaspora-Gemeinschaften. Drittens eignete sich das Medium des Buchs, ein breiteres wissenschaftliches und nicht-wissenschaftliches Publikum jenseits spezialisierter und oft schwer zugänglicher akademischer Zeitschriften zu erreichen (Dufoix 2017: 367f.).

Die wissenschaftliche Diaspora-Diskussion begann in Deutschland erst mit deutlicher Zeitverzögerung. Bis Anfang der 2000er Jahre wurde der Begriff Diaspora nahezu ausschließlich in theologischen und religionswissenschaftlichen Studien verwendet, die sich auf das Christentum, Judentum oder auch den Islam bezogen, nicht jedoch in geistes- oder sozialwissenschaftlichen Arbeiten zum Themenfeld transnationale Mobilität. Eine Ausnahme bildete die Studie der Historikerin Paulette Reed-Anderson *Eine Geschichte von mehr als 100 Jahren. Die Anfänge der Afrikanischen Diaspora in Berlin* aus dem Jahr 1995, die sie im Auftrag der Berliner Ausländerbeauftragten erstellte (Reed-Anderson 1995). Da Reed-Anderson sowohl in Berlin als auch in Kalifornien studiert hatte, liegt es nahe anzunehmen, dass ihre Begriffswahl von der angloamerikanischen Diskussion um die afrikanische Diaspora beeinflusst war. Erst mit Beginn der 2000er Jahre erschienen dann weitere deutschsprachige Studien, die den Diaspora-Begriff zum zentralen Thema hatten (Mayer 2005; Schmidt 2002; Dorsch 2000).

Auffällig ist, dass sich diese Monografien auf das dezentrierte Diaspora-Verständnis der Cultural Studies um Paul Gilroy bezogen.

Diaspora-Politiken

Anfang der 2000er Jahre kündigte sich in der internationalen Entwicklungspolitik ein „Hype“ (Schwertl 2015) um die positiven Effekte von Migration für Entwicklungsprozesse an, der die Verbreitung des Diaspora-Begriffs noch einmal erheblich befeuerte. Während in den 1980er und 1990er Jahren unter dem Stichwort Braindrain stets die negativen Implikationen der Auswanderung für die Herkunftsländer betont wurden, galt internationale Migration nun als förderlich für die Entwicklung³ des Globalen Südens. Zum zentralen Referenzpunkt sowohl für politische Akteur:innen als auch für Migrations- und Entwicklungsforscher:innen wurde ein Weltbankbericht aus dem Jahr 2003, der darlegte, dass die Geldtransfers von Migrant:innen in ihre Herkunftsländer die weltweiten Entwicklungshilfezahlungen inzwischen weit übertrafen (Ratha 2003). Migrant:innen wurden jedoch nicht nur als finanzielle Ressource für Entwicklungsprozesse ausgemacht, sondern auch als Akteur:innen des Wissenstransfers, die ihre im Zielland erworbenen Kompetenzen durch Kurzaufenthalte oder eine endgültige Rückkehr für das Herkunftsland nutzbar machen. Besondere Aufmerksamkeit schenkten die Debatten, Politiken und Programme zum Nexus Migration und Entwicklung (*migration-development nexus*) sogenannten Diaspora-Organisationen – Vereinen von Migrant:innen, die mittels karitativer Projekte zur Entwicklung ihres Herkunftslandes beitragen (Stielike 2017; Schwertl 2015).

Diaspora wurde in den 2000er und 2010er Jahren zu einem zentralen Schlagwort in der internationalen Entwicklungspolitik, das über internationale Konferenzen, zirkulierende Politikdokumente und Strukturen der (wissenschaftlichen) Politikberatung weltweit Einzug in nationale entwicklungspolitische Diskussionen erhielt. Immer mehr Regierungen etablierten konkrete Diaspora-Politiken. Hierbei handelt es sich zum einen um die politischen Bemühungen der Herkunftsländer, die ‚eigenen‘ im Ausland lebenden Staatsbürger:innen sowie deren Nachkomm:innen in ihre nationalen Entwicklungsstrategien einzubinden, beispielsweise durch Anreize wie gemeinsame Investitionsprojekte oder die Möglichkeit doppelter Staatsbürgerschaften (Ragazzi 2014). Zum anderen geht es um die Versuche der Zielländer, ‚entwicklungsrelevante‘ Projekte einzelner Diaspora-Gruppen beratend und finanziell zu unterstützen (Sinatti/Horst 2014).

In Deutschland wurden Diaspora-Gemeinschaften ab dem Jahr 2006 zunehmend in die Entwicklungspolitik eingebunden. So etablierte die damalige deutsche entwicklungspolitische Durchführungsorganisation Gesellschaft für technische Zusammenarbeit (GTZ) im Auftrag des Bundesministeriums für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung das „Sektorvorhaben ‚Migration und Entwicklung‘“ (GTZ 2007). In diesem Rahmen wurden Studien zu verschiedenen Diaspora-Gemeinschaften in Deutschland erstellt, die Größe und demografische Merkmale, Motive der Migration, Aufenthaltsdauer und geografische Verteilung sowie gemeinwohlorientierte und unternehmerische Aktivitäten der jeweiligen Gemeinschaft beleuchteten. Das Centrum für Internationale Migration und Entwicklung (CIM), eine Arbeitsgemeinschaft der GTZ und der Zentralen Auslands- und Fachvermittlung (ZAV) der

³ Die internationale Entwicklungspolitik ist noch immer durch ein eurozentristisches, paternalistisches und an koloniale Zivilisierungsdiskurse anschließendes Verständnis von Entwicklung geprägt (Schöneberg/Ziai 2021).

Bundesagentur für Arbeit, etablierte im Jahr 2011 das Programm „Förderung des entwicklungspolitischen Engagements von Migrant:innenorganisationen“, das darauf abzielte, Migrant:innenorganisationen bei der Umsetzung von ‚entwicklungsrelevanten‘ Projekten zu fördern, ihre Kompetenzen in diesem Bereich zu stärken, sie als ‚Entwicklungsakteur:innen‘ bekannt zu machen und auf diese Weise das öffentliche Image von Migrant:innen sowohl im Ziel- als auch im Herkunftsland zu verbessern (Stielike 2017: 259ff.; CIM/Engagement Global 2013). Während das Programm den Diaspora-Begriff zunächst nicht im Titel trug, heißt es inzwischen „Förderung entwicklungsrelevanter Projekte und ehrenamtlicher Arbeit von Diaspora-Organisationen“ und wird durch die Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ), die Nachfolgeorganisation der GTZ, im Rahmen des Programms „Migration & Diaspora“ angeboten.⁴ Inzwischen sind alle Förderangebote der deutschen Entwicklungszusammenarbeit, die sich an „entwicklungspolitisch engagierte Menschen mit Migrationsgeschichte in Deutschland“ richten, auf der Webseite *diaspora2030.de* zu finden. Auch in der deutschen Entwicklungspolitik hat sich der Diaspora-Begriff also nachhaltig etabliert.

Die entwicklungspolitische Diaspora-Debatte beruht auf einer Reihe von Grundannahmen. Migrant:innen (und ihren Nachkomm:innen) werden ein vermeintlich natürliches Verantwortungsgefühl gegenüber ihrer Herkunftsfamilie, ihrer Herkunftsgemeinde und sogar dem Herkunftsland sowie der Wille, sich für diese einzusetzen, unterstellt. Dass Migrant:innen keine Kontakte in ihr Herkunftsland pflegen möchten oder dass das Engagement im Herkunftsland und eine (temporäre) Rückkehr Konsequenz von Diskriminierungserfahrungen im Aufnahmeland sein könnten (Stielike 2017: 521), bleibt hingegen unthematisiert. Menschen, die aufgrund staatlicher Verfolgung oder Diskriminierung geflüchtet sind, oder Menschen, die keinen gesicherten Aufenthaltsstatus im Zielland haben, passen nicht recht ins Diaspora-Bild, das von den politischen Institutionen gezeichnet wird (Turner/Kleist 2013: 201). Insgesamt richtet sich die Anrufung als Diaspora eher an gut ausgebildete, einkommensstarke, der Regierung des Herkunftslandes gegenüber loyale Migrant:innen, die bereit sind, in Bildung, Gesundheit, Technologie und Unternehmertum im Herkunftsland zu investieren. Außerdem basieren insbesondere die Diaspora-Programme der Zielländer auf der Annahme, dass für ‚Entwicklung‘ relevante Wissen sei im Globalen Norden zu finden und müsse daher – mittels (temporär) rückkehrender Migrant:innen – in den Globalen Süden transferiert werden. Raum für Kritik an diesem dominanten und im Globalen Norden geprägten Entwicklungsdiskurs, der an den kolonialen Zivilisierungsdiskurs anschließt, oder Offenheit für von Migrant:innen vorgebrachte alternative Entwicklungsverständnisse bieten die staatlichen Diaspora-Programme hingegen kaum (Stielike 2017: 522ff.; Sinatti/Horst 2014). Zudem wird davon ausgegangen, dass das von Migrant:innen in ihre Herkunftsländer vermittelte ‚Entwicklungswissen‘ auf weniger Widerstand treffe als in der herkömmlichen Entwicklungszusammenarbeit, da Migrant:innen wüssten, was vor Ort gebraucht werde, und von der lokalen Bevölkerung als Mitglieder der eigenen Gemeinschaft statt als fremde ‚Besserwisser:innen‘ wahrgenommen würden. Hierarchien, Interessenkonflikte und Entfremdungsprozesse zwischen Diaspora und Bevölkerung im Herkunftsland werden hingegen meist ausgeblendet.

Nur zögerlich wurden Elemente des entwicklungspolitischen Diaspora-Diskurses in die Migrationspolitik aufgenommen. Während Entwicklungspolitik hochgradig durch internationale Diskussionen im Rahmen der Vereinten Nationen oder internationaler Foren und Gipfeltreffen geprägt ist und sich somit ‚neue‘ Konzepte wie Diaspora schnell von der internationalen auf die

⁴ „Diaspora-Organisationen“, in: *diaspora2030de*, <https://diaspora2030.de/ehrenamt/diaspora-organisationen/> vom 15.11.2022.

nationale und lokale Ebene ausbreiten, gilt Migrationspolitik als letzte Bastion des Nationalstaats. Auf internationaler Ebene diskutierten Regierungsvertreter:innen Migration daher lange Zeit vorwiegend in Kopplung mit Entwicklungsfragen. Grenz- und Visapolitiken blieben hingegen bilateralen Verhandlungen oder Übereinkommen innerhalb von Regionalorganisationen vorbehalten. Der Begriff Diaspora spielte in diesen Verhandlungen keine Rolle. Erst in der *New Yorker Erklärung für Flüchtlinge und Migranten* der UN-Generalversammlung (UN 2016) sowie im Globalen Migrationspakt (UN 2018), die beide in Reaktion auf die weltweite Zunahme von Fluchtbewegungen und die Krise des europäischen Migrationsregimes 2015/16 verabschiedet wurden, erhielt der Begriff Diaspora Einzug in eine sich neuformierende internationale Migrationspolitik. In Deutschland gehört Diaspora (noch) nicht zum staatlichen migrationspolitischen Vokabular. So finanziert das Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, das dem für die deutsche Migrationspolitik zuständigen Bundesinnenministerium untergeordnet ist, zwar Förderstrukturen für „Migrantenorganisationen“, bezeichnet diese jedoch nicht als Diaspora und fokussiert auch nicht auf deren transnationales Potenzial, sondern allein auf ihre Integrationsfunktion für Migrant:innen in Deutschland.⁵

Doing Diaspora

Im Zuge der Etablierung als Politikbegriff kristallisierte sich ein Verständnis von Diaspora als real existierender, klar definierter Gruppe mit einer bestimmten Zahl von Mitgliedern und spezifischen Eigenschaften heraus. So reflektierte die Migrationsforscherin Andrea Schmelz in der GTZ-Studie zur kamerunischen Diaspora in Deutschland zwar einerseits, dass der Diaspora-Begriff Gefahr laufe, „kulturelle Homogenität der Migranten aus einem bestimmten Land zu suggerieren“, und unterstrich, dass der „kamerunischen Diaspora [...] Individuen mit sehr verschiedenen persönlichen Geschichten, Erwartungen, Strategien und Potenzialen“ angehören (GTZ 2007: 3). Andererseits festigte sie aber mit ihrer Studie auch die Vorstellung von der Existenz einer kamerunischen Diaspora als potenzielle Zielscheibe politischer Interventionen durch Ziel- und Herkunftsland.

Der Soziologe Rogers Brubaker kritisiert, dass Diaspora als eine real existierende Gemeinschaft mit zählbaren Mitgliedern wahrgenommen und letztlich allein über die Frage der Abstammung definiert werde. Einerseits hinterfrage der Diaspora-Begriff ein essentialistisches Verständnis von Zugehörigkeit, insofern auch Menschen, die nicht auf dem nationalstaatlichen Territorium leben, als zugehörig wahrgenommen würden, andererseits würden im Namen von Diaspora aber nicht-territoriale Formen von Zugehörigkeit essentialisiert. Die Diaspora würde also – in vielen Fällen – als naturgegebene (nicht-territoriale) Gruppe mit einer spezifischen Gruppenidentität imaginiert. Um diesen Gruppen-Essentialismus zu vermeiden, schlägt Brubaker vor, Diaspora nicht als einen vorfindbaren Gegenstand zu fassen, sondern vielmehr als eine Kategorie der Praxis, die von unterschiedlichen Akteur:innen verwendet wird, „um Ansprüche und Erwartungen zu formulieren, Projekte umzusetzen, Energien zu mobilisieren sowie um an Loyalitäten zu appellieren“ (Brubaker 2005: 12, Übersetzung L.S.). Es gelte daher empirisch zu untersuchen, in welchen Situationen Menschen sich selbst aktiv als Diaspora

⁵ „Migrantenorganisationen“, in: Webseite des Bundesamts für Migration und Flüchtlinge, <https://www.bamf.de/DE/Themen/Integration/Akteure/Ehrenamtliche/Interessierte/Migrantenorganisationen/migrantenorganisationen-node.html> vom 15.11.2022.

definieren und wie sie sich dazu verhalten, wenn sie als Diaspora angesprochen werden oder wenn ihnen die Mitwirkung an einem Diaspora-Projekt nahegelegt wird. Die Analyse dürfe hingegen nicht darin bestehen, mittels einer wissenschaftlichen Definition Gruppenzugehörigkeiten festzuschreiben, sondern vielmehr sollten die konkreten politischen, sozialen und kulturellen Auseinandersetzungen darum, was und wer Diaspora ist, in den Blick genommen werden (Brubaker 2005). Dieser interaktive Prozess der sozialen Konstruktion von Diaspora lässt sich auch als Doing Diaspora beschreiben (Fischer/Dahinden 2019: 294; Stielike 2017: 233).

Fazit

Politisch ist der Diaspora-Begriff in den letzten 20 Jahren zu einer positiv aufgeladenen Fremd- und Selbstbezeichnung für Migrant:innen und ihre Nachfahr:innen im Globalen Norden geworden, die sich für Entwicklungsprozesse in ihren Herkunftsländern im Globalen Süden engagieren. Diese positive Aufladung steht im starken Widerspruch zu der physischen und diskursiven Gewalt, mit der Menschen aus dem Globalen Süden an der Migration in den Globalen Norden gehindert werden sollen. Dieser Widerspruch ist Ausdruck eines Zusammen- und Gegeneinanderwirkens unterschiedlicher Logiken einer Entwicklungspolitik, die durch konkurrierende und oftmals unvereinbare Interessen der Außen-, Sicherheits- und Wirtschaftspolitik geprägt ist, und einer Migrationspolitik, die von innenpolitischen Interessen dominiert wird. Auch der Einzug des Diaspora-Begriffs in eine sich internationalisierende Migrationspolitik im Rahmen des *Globalen Migrationspakts* löst diesen Widerspruch nicht auf, solange die brutalen Grenzpolitiken in Europa und anderen Regionen der Welt andauern.

Aus Sicht einer reflexiven Migrationsforschung ist der Diaspora-Begriff Fluch und Segen zugleich. Einerseits ist er hochgradig emotional und politisch aufgeladen, führt zu Essentialisierungen von Gruppenzugehörigkeiten und wird oftmals vermisch als Analyse- und Praxisbegriff verwendet. Andererseits schafft der Diaspora-Begriff Raum für Vorstellungen von Zugehörigkeit jenseits nationaler Territorien und Staatsbürgerschaften, für wenig beachtete transnationale Praktiken und in Vergessenheit geratene historische Verbindungslinien sowie für ein Sowohl-als-auch-Denken.

Ausgewählte Literatur

Weiterführende Literatur

Cohen, Robin/Fischer, Carolin (Hrsg.) (2019): *Routledge Handbook of Diaspora Studies*, London/New York: Routledge.

Dufoix, Stéphane (2017): *The Dispersion. A History of the Word Diaspora*, Leiden/Boston: Brill.

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

Brubaker, Rogers (2005): „The ‚diaspora‘ diaspora“, in: *Ethnic and Racial Studies* 28 (1), S. 1–19.

Stielike, Laura (2017): *Entwicklung durch Migration? Eine postkoloniale Dispositivanalyse am Beispiel Kamerun–Deutschland*, Bielefeld: transcript.

Zitierte Literatur

- Ayim, May/Oguntoye, Katharina/Schultz, Dagmar (Hg.) (1992): *Showing our colors. Afro-German women speak out*, Amherst: University of Massachusetts Press.
- Brubaker, Rogers (2005): „The ‚diaspora‘ diaspora“, in: *Ethnic and Racial Studies* 28 (1), S. 1–19.
- CIM/Engagement Global (2013): *Migranten als Brückenbauer. Das entwicklungspolitische Engagement von Migrantenorganisationen*, Frankfurt a.M.
- Clifford, James (1994): „Diasporas“, in: *Cultural Anthropology* 9 (3), S. 302–338.
- Cohen, Robin (1997): *Global Diasporas. An Introduction*, London: UCL Press.
- Cohen, Robin/Fischer, Carolin (Hg.) (2019): *Routledge Handbook of Diaspora Studies*, London/New York: Routledge.
- Dorsch, Hauke (2000): *Afrikanische Diaspora und Black Atlantic. Einführung in Geschichte und aktuelle Diskussion*, Münster: LIT.
- Dufoix, Stéphane (2017): *The Dispersion. A History of the Word Diaspora*, Leiden/Boston: Brill.
- Dufoix, Stéphane (2019): „Diaspora before it became a concept“, in: Robin Cohen/Carolin Fischer (Hg.), *Routledge Handbook of Diaspora Studies*, London/New York: Routledge, S. 13–21.
- Fischer, Carolin/Dahinden, Janine (2019): „Using pragmatism to approach ‚diaspora‘, its meanings and political implications“, in: Robin Cohen/Carolin Fischer (Hg.), *The Routledge Handbook of Diaspora Studies*, London/New York: Routledge, S. 293–301.
- Gilroy, Paul (1993): *The black Atlantic. Modernity and double consciousness*, Cambridge: Harvard University Press.
- GTZ (2007): *Die kamerunische Diaspora in Deutschland. Ihr Beitrag zur Entwicklung Kameruns*, Eschborn.
- hooks, bell (1990): „Postmodern Blackness“, in: *Postmodern Culture* 1 (1), <http://pmc.iath.virginia.edu/text-only/issue.990/hooks.990> vom 15.11.2022.
- Lorde, Audre (1986): „Gefährtinnen, ich grüße euch“, in: Katharina Oguntoye/May Ayim/Dagmar Schultz (Hg.), *Farbe bekennen: Afro-deutsche Frauen auf den Spuren ihrer Geschichte*, Berlin: Orlanda Frauenverlag, S. 13–15.
- Mayer, Ruth (2005): *Diaspora. Eine kritische Begriffsbestimmung*, Bielefeld: transcript.
- Oguntoye, Katharina/Ayim, May/Schultz, Dagmar (Hg.) (1986): *Farbe bekennen. Afro-deutsche Frauen auf den Spuren ihrer Geschichte*, Berlin: Orlanda Frauenverlag.
- Ragazzi, Francesco (2014): „A comparative analysis of diaspora policies“, in: *Political Geography* 41, S. 74–89.
- Ratha, Dilip (2003): „Workers' Remittances: An Important and Stable Source of External Development Finance“, in: Worldbank (Hg.), *Global Development Finance. Striving for Stability in Development Finance*, Washington DC: Worldbank, S. 157–175.
- Reed-Anderson, Paulette (1995): *Eine Geschichte von mehr als 100 Jahren. Die Anfänge der Afrikanischen Diaspora in Berlin*, Berlin: Ausländerbeauftragte des Senats.
- Safran, William (1991): „Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return“, in: *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 1 (1), S. 83–99.
- Schmidt, Bettina (2002): *Karibische Diaspora in New York. Vom „Wilden Denken“ zur „Polyphonen Kultur“*, Berlin: Reimer.
- Schöneberg, Julia/Ziai, Aram (Hg.) (2021): *Dekolonisierung der Entwicklungszusammenarbeit und Postdevelopment Alternativen. AkteurInnen, Institutionen, Praxis*, Baden-Baden: Nomos.
- Schwertl, Maria (2015): *Faktor Migration. Projekte, Diskurse und Subjektivierungen des Hypes um Migration & Entwicklung*, Münster: Waxmann.

Sinatti, Giulia/Horst, Cindy (2014): „Migrants as agents of development: Diaspora engagement discourse and practice in Europe“, in: *Ethnicities* 15 (1), S. 134–152.

Stielike, Laura (2017): *Entwicklung durch Migration? Eine postkoloniale Dispositivanalyse am Beispiel Kamerun–Deutschland*, Bielefeld: transcript.

Turner, Simon/Kleist, Nauja (2013): „Introduction: Agents of Change? Staging and Governing Diasporas and the African State“, in: *African Studies* 72 (2), S. 192–206.

UN (2016): *New Yorker Erklärung für Flüchtlinge und Migranten*, New York

UN (2018): *Globaler Pakt für eine sichere, geordnete und reguläre Migration*, New York.

Zitierempfehlung

Stielike, Laura (2023): „Diaspora“, in: Inken Bartels, Isabella Löhr, Christiane Reinecke, Philipp Schäfer, Laura Stielike (Hg.), *Inventar der Migrationsbegriffe*, 15.02.2023. Online: <http://www.migrationsbegriffe.de/diaspora>, DOI: <https://doi.org/10.48693/253>.