

QVR

QUO VADIS ROMANIA? ZEITSCHRIFT FÜR EINE AKTUELLE ROMANISTIK

Romania und Diaspora

AUTORINNEN

Julia Borst / Gabriele Budach / Stéphanie Delgado /
Marina Ortrud Hertrampf / Anna Ladilova / Linda Maeding /
Falk Seiler / Carsten Sinner

VARIUM

Fritz Peter Kirschn

REZENSIONEN

Georg Kremnitz

QVR 56/2020

Redaktion:

Peter Cichon (Leitung), Barbara Czernilofsky-Basalka (Formatierung), Clara Comas Valls, Max Doppelbauer, Astrid Hönigsperger, Georg Kremnitz, Fabio Longoni, Catherine Parayre, Kathrin Saringen, Falk Seiler, Imane Sghiouar, Heinrich Stiehler, Robert Tanzmeister

Administration: David Stockhammer

Grafik: Astrid Young

Internationaler wissenschaftlicher Beirat:

Roberto Beín (Universidad de Buenos Aires), Joachim Born (Universität Gießen), Jürgen Erfurt (Universität Frankfurt/Main), Ulrich Hoinkes (Universität Kiel), Thede Kahl (Universität Jena), Georges Kleiber (Université de Strasbourg), Philippe Martel (Université de Montpellier), Rosa Maria Medina Granda (Universidad de Oviedo), Henrique Monteagudo (Universidade de Santiago de Compostela), François Pic (Université de Toulouse), Patrick Sauzet (Université de Toulouse)

Adresse der Redaktion:

QVR-Homepage: <http://www.univie.ac.at/QVR-Romanistik/>

E-Mail: quovadisromania.ifr@univie.ac.at

Quo vadis, Romania?
Institut für Romanistik
Universität Wien
Universitätscampus AAKH
Garnisongasse 13, Hof 8
A-1090 Wien

Mit Förderung der Philologisch-Kulturwissenschaftlichen Fakultät
der Universität Wien.

ISSN: 1022-3169

QVR 56/2020

Inhaltsverzeichnis

Peter Ronge zum Gedenken, von Georg KREMNITZ.....	5
Präsentation:	
Falk SEILER, Romania und Diaspora.....	9
Artikel:	
Carsten SINNER, Diaspora. Typologien, Kriterien und Kritik.....	15
Anna LADILOVA, Zur Operationalisierung des Diasporabegriffs für die romanistische Migrationslinguistik: Der Fall der Wolgadeutschen in Argentinien.....	101
Marina Ortrud HERTRAMPF, Roma als ‚andere‘ transnationale Diaspora	117
Stéphanie DELGADO & Gabriele BUDACH, Begegnung in der Diaspora: Oder was es heisst <i>Kapverdianisch</i> in Luxembourg zu sein	134
Julia BORST & Linda MAEDING, Diaspora und (Post-)Digitalität, Internationaler Workshop, Universität Bremen, 28.-29. August 2020 Tagungsbericht	146
Varium:	
Fritz Peter KIRSCH, Don Quijote interkulturell im Licht der Theorien von Norbert Elias	152
Rezensionen:	
Georg KREMNITZ: Helmich, Werner, 2016. <i>Ästhetik der Mehrsprachigkeit.</i> Zum Sprachwechsel in der neueren romanischen und deutschen Literatur. Heidelberg: Winter (Studia Romanica, 196), 633 S.	168
Georg KREMNITZ: Kölbl, Julia/Orlova, Iryna/Wolf, Michaela, (Hg.), 2020 <i>¿Pasarán? Kommunikation im Spanischen Bürgerkrieg/Interacting in the Spanish Civil War.</i> Wien/Hamburg: New Academic Press, 224 S.	173
Georg KREMNITZ: Koch, Christian, 2020. <i>Viele romanische Sprachen sprechen.</i> Individueller Polyglottismus als Paradigma der Mehrsprachigkeits- forschung. Berlin: Peter Lang, 498 S.	179

Peter Ronge zum Gedenken

Von Georg KREMnitz

Viele Wiener Romanistinnen und Romanisten – nicht zuletzt die Mitarbeiter dieser Zeitschrift – haben einen Freund verloren: Peter Ronge ist am 13. August 2020 nach langer Krankheit in der Nähe von Münster, dem Ort seines Wirkens, gestorben. Manche dürften sich noch an seine Vorträge über Karikaturen im Rahmen unseres Instituts erinnern, für andere war er ein interessierter und engagierter Gesprächspartner, für wieder andere einfach der ältere Freund.

Sein Leben reicht zurück in eine nun sehr ferne scheinende Vergangenheit: am 7. Oktober 1934 geboren, wuchs er zunächst in der Diktatur in Dortmund auf – Teile seiner Familie mussten sich in den Schatten ducken –, als der Krieg immer gefährlicher wurde, wurde er mit Mutter und Schwester in das damalige Mähren (nach Rabenau, in der Nähe von Schönberg/Sumperk) zu Verwandten evakuiert. Nach Kriegsende mussten die drei eine teilweise gefährliche Flucht, großenteils zu Fuß, von Mähren über Berlin nach Westfalen hinter sich bringen. Diese Kindheitserlebnisse haben sich ihm tief eingepägt (wenn auch offensichtlich in der Familie darüber nicht gesprochen wurde). Nach der Rückkehr aus der Kriegsgefangenschaft konnte der Vater in den Beruf als Gymnasiallehrer zurückkehren, zunächst nach Plettenberg im Sauerland, dann wieder nach Dortmund und schließlich nach Münster. Bereits aus der Dortmunder Zeit datieren Kontakte der Familie nach Frankreich (offensichtlich hing das mit der Distanz der Familie zur Hitler-Diktatur zusammen), Peter muss schon früh gut Französisch gesprochen haben. Er studierte dann bald in Münster Romanistik (was damals vor allem das Französische bedeutete, allerdings machte er sich auch mit mehreren anderen Sprachen vertraut) und Germanistik; die Stadt sollte zum konstanten Zentrum seines Lebens werden.

Schon bald entdeckte Heinrich Lausberg ihn, damals einer der führenden deutschen Romanisten, und machte ihn zu seinem Assistenten. Während Lausberg sich vor allem als Sprachwissenschaftler und Rhetoriker einen Namen gemacht hat (allerdings las er immer wieder auch zu literarischen Themen), wendete sich sein Schüler bald entschlossen der Literatur zu. Dabei interessierte ihn – angesichts der eigenen Biographie vielleicht erklärlich – vor allem die zeitgenössische avantgardistische Literatur, welche die Brüche der europäischen Katastrophe auf den verschiedensten Wegen zu verarbeiten oder auch nur darzustellen suchte. Davon zeugt seine 1967 veröffentlichte Dissertation

Polemik, Parodie und Satire bei Ionesco. Elemente einer Theatertheorie und Formen des Theaters über das Theater (Bad Homburg v. d. H.: Gehlen). In dieser Arbeit lässt er die damalige deutsche Ionesco-Rezeption Revue passieren und stellt sie teilweise auf neue Grundlagen; daneben liefert er interessante Beiträge zu anderen Autoren des Theaters des Absurden. In der Zeit übersetzt er auch, zusammen mit seiner damaligen Frau, etliche wichtige Werke.

Die Bedingungen des Alltags verpflichteten ihn, sich stärker der akademischen Lehre zu widmen: Ronge bekam als Akademischer Rat und später als Studienprofessor eine jener Stellen, mit denen die Kultusverwaltungen den seit den sechziger Jahren einsetzenden Ansturm von Studierenden auf sparsame Weise zu bewältigen suchten. Das waren zwar Beamtenstellen, aber wissenschaftlich waren sie weitgehend als Abstellgleis konzipiert: ein relativ hohes (im Laufe der Jahre noch steigendes) Lehrdeputat und oft Aufgaben in der Verwaltung und akademischen Selbstverwaltung (nach 1968 war die Zeit der Gruppenuniversität angebrochen) begrenzten die Möglichkeiten zur selbständigen wissenschaftlichen Forschung. Im Falle Peter Ronges kam hinzu, dass er bereits eine Familie zu versorgen hatte. Er beteiligte sich anfangs aus Überzeugung an der mühsamen Gremienarbeit, musste indes erkennen, dass Aufwand und Ertrag in keinem Verhältnis standen. Außerdem kam die Gremienarbeit seinem unabhängigen Geist nicht unbedingt entgegen. Er setzte lieber auf individuelle Initiativen: schon in der Zeit des algerischen Unabhängigkeitskrieges hatte er sich aktiv gegen den Kolonialismus engagiert und die Unabhängigkeitsbewegung unterstützt. In ähnlicher Weise gab er schon früh seine Mitgliedschaft in der SPD wieder auf, als ihm deren Kurs zu weit nach rechts zu gehen schien und zu wenig auf den ursprünglichen sozialpolitischen Zielen beharrte.

Er war ein engagierter akademischer Lehrer, der viele Studierende beeindruckte. Neben einer erneuerten Lektüre der großen französischen Autoren vor allem des 18. bis 20. Jahrhunderts wendete er sich immer mehr noch nicht kanonisierten Ausdrucksformen zu. Dazu gehörten seine Veranstaltungen über französische Liedermacher und Interpreten von Chansons ebenso wie später in zunehmendem Maße die über französischsprachige Autoren aus ehemaligen Kolonien. Einen besonderen Reiz übten die Texte von Georges Perec, dem von der Verfolgung seiner Eltern gezeichneten Autor, mit ihren zahlreichen Sprachspielereien auf ihn aus. Einige von ihnen, die als fast unübersetzbar gelten, hat er mit großem Erfolg ins Deutsche übertragen. Nicht zuletzt war es für Ronge wichtig, seinen Studierenden das Leben in Frankreich nahezubringen, und auch da besonders die Aspekte, die sonst wenig Berücksichtigung fanden. So organisierte er immer wieder Studienexkursionen, sei es ganz formlos, dass einige Studierende ihn nach Paris begleiteten, sei es mit größerem Aufwand und

von den Institutionen unterstützt. Als ich in Münster zu seinem Kollegen geworden war, sind wir seit 1976 mehrfach mit größeren Gruppen ins okzitanische Sprachgebiet und einmal in die Bretagne gefahren (davon zeugen die noch vorhandenen Exkursionsbücher, die unter seinem maßgebenden Einfluss entstanden sind). Die Entdeckung der okzitanischen Peripherie öffnete ihm neue Perspektiven. Noch heute schwärmen manche der ehemaligen Studierenden von diesen Reisen, die für die Intensivierung der Motivation, aber auch für die Erweiterung der Lebenserfahrung unübertrefflich waren. Diese Verbindung von Arbeit und Leben war Teil seiner Auffassung vom Wesen eines Studiums. Deshalb war er auch immer bereit, sich mit Problemen der Studierenden auseinanderzusetzen und ging damit weit über die Verpflichtungen als bloß Lehrender hinaus.

Daneben war Peter Ronge Zeit seines Lebens ein großer Sammler. Davon zeugt etwa seine 1971 in zwei Bänden erschienene *Studienbibliographie Französisch* (Frankfurt: Athenäum), ein noch heute in seiner Genauigkeit unübertroffenes Nachschlagewerk. Diese Bibliographie verbindet eine beeindruckende Detailgenauigkeit mit einer bewundernswerten Sicherheit der Einschätzung. Diese Fähigkeit kann man immer wieder bei seinen Arbeiten feststellen. Daneben sammelte Ronge unermüdlich Literatur zu den Gebieten, die ihn interessierten. Er hinterlässt eine bemerkenswerte Sammlung von teilweise noch immer wertvollen Büchern, die nach und nach immer mehr Platz in seinen sukzessiven Wohnstätten beanspruchte.

1977 starb unvermutet seine Frau. Dieser Tod war ein tiefer Einschnitt in das Leben der Familie, und er brauchte lange, um die Situation zu verarbeiten, wenn auch die Notwendigkeiten des Alltags ihn zum sofortigen Funktionieren zwangen. Hinzu kam, dass er wenige Jahre danach an Diabetes erkrankte und fortan darauf Rücksicht nehmen musste (wenn er es auch nicht immer in genügendem Maße tat).

Erst nach einigen Jahren konnte er sich wieder vertieft wissenschaftlichen Interessen zuwenden. Aus dieser Zeit datiert sein verstärktes Interesse für die Karikatur, das die zweite Hälfte seines wissenschaftlichen Lebens vor allem bestimmen sollte. Die Liebe zu Bildern – oder noch stärker: zur Verbindung von Bild und Text – zeigte sich auch darin, dass er ein leidenschaftlicher und sehr guter Fotograf war. Wieder bewies sich seine Sammel-Leidenschaft: in mehr als vier Jahrzehnten trug er gewaltige Mengen an Karikaturen zusammen, die oft an entlegenen Orten erschienen sind, wobei er sich nicht auf französische Produkte beschränkte, sondern mit gleicher Aufmerksamkeit auch deutsche sammelte. Dabei gingen Sammlung und kritische Analyse Hand in Hand. Einen ersten Höhepunkt dieser Tätigkeit bildete die von Dezember 1987 bis Februar

1988 im Westfälischen Landesmuseum Münster gezeigte Ausstellung *Von de Gaulle bis Mitterrand. Politische Karikatur in Frankreich 1958-1987* (Katalog: Münster 1987), die zwei Jahre später in erweiterter Form im *Musée d'Histoire Contemporaine* in Paris ausgestellt wurde (Alain Deligne, der für die Ausstellungen mitverantwortlich ist, erinnert in seinem Nachruf für Ronge daran, dass das Münsteraner Museum aus Sorge vor einem möglichen Zorn des Bischofs einige Exponate zensierte, die in Paris anstandslos gezeigt werden konnten). Beide Ausstellungen wurden zu einem großen Erfolg.

Diese Tätigkeit führte zu teilweise engen Freundschaften mit vielen Zeichnern, in Frankreich wie in Deutschland. Seine lange Zeit regelmäßigen Reisen nach Paris und Berlin festigten diese Freundschaften. Ich erinnere mich noch seines Entsetzens nach dem Anschlag auf das Satireblatt *Charlie Hebdo* im Jahre 2015, als mehrere Zeichner, mit denen er eng befreundet war, ermordet wurden. Seine Tätigkeit machte ihn auch in der wissenschaftlichen Szene bekannt: seit 1992 zählte er zu den Herausgebern der Zeitschrift *Ridiculousa*, die sich der Erforschung der Bildsatire widmet. Zugleich entstand eine internationale Forschungsgruppe, die sich bis heute mit denselben Themen befasst. Solange es seine Gesundheit erlaubte, beteiligte Peter Ronge sich an der Arbeit dieser Gruppen. In der Zeitschrift finden sich neben etlichen wichtigen Texten auch eine Reihe von Rezensionen, in denen er oft eine scharfe Klinge führt.

Überhaupt war Peter Ronge ein begnadeter Polemiker. Er konnte seine Positionen mit aller Härte vertreten, unterschied dabei jedoch immer zwischen den angegriffenen Inhalten und dem Gegenüber als Person. Ich erinnere mich noch sehr genau, wie Johannes Rau, damals noch Wissenschaftsminister von Nordrhein-Westfalen, zu einer Veranstaltung mit Angehörigen des akademischen Mittelbaus nach Münster kam, und Peter Ronge ihn mit seinen Zwischenrufen zur Inkohärenz der Wissenschaftspolitik mehr als einmal aus dem Konzept brachte. Auf der anderen Seite war er ein Freund, auf den man sich bedingungslos verlassen konnte; das durfte ich selbst oft erfahren.

Er war ein in jeder Hinsicht unabhängiger Geist, ein scharfer Denker, nicht immer frei von Widersprüchen, aber klar und gerade in seinen Grundsätzen. Bisweilen stand er sich selbst im Wege, was den Umgang mit ihm – gerade im engsten Kreis seiner Familie – nicht immer leicht machte. Auf der anderen Seite zeigte er eine Herzlichkeit, die das Gegenüber immer wieder an ihn band.

Nicht wenige Menschen werden ihn sehr vermissen, aber nicht vergessen.

Oberwaltersdorf, 3. Oktober 2020

Romania und Diaspora

Falk SEILER, Gießen

Die weltweite Alte und Neue Romania ist durch Entwicklungen geprägt, die sowohl ein Erbe des Kolonialismus als auch Ausdruck der Globalisierung unter spätkapitalistischen Verhältnissen sind. Die damit verbundenen komplexen Formen der Mobilität und Netzwerkbildung, die Neuordnung gesellschaftlicher Räume und politischer Felder, aber auch die Neuausrichtung von Zugehörigkeiten und Identitäten und die Herausbildung neuer Formen der Zirkulation materieller und symbolischer Ressourcen gehen mit tiefgreifenden sprachlich-kommunikativen und medialen Veränderungen einschließlich ihrer ästhetischen Bearbeitung einher. Damit verbunden sind Umstrukturierungen gesellschaftlicher sprachlicher Hierarchien und individueller sprachlicher Repertoires sowie die Gestaltung sprachlich-kommunikativer Praktiken, in denen die Akteur*innen multimodal auf mehrsprachige Ressourcen zugreifen und eine hohe Heterogenität der literarischen und transmedialen Ausdrucksformen zu verzeichnen ist. Wissenschaftlich werden Teilaspekte dieser Prozesse mit Konzepten wie z.B. Hybridisierung, Kreolisierung oder Transkulturalität¹ erfasst, die in der Romanistik ebenso wie in ihren Nachbardsdisziplinen inzwischen einen mehr oder weniger festen Platz haben. *Diaspora* reiht sich ein in die Liste der Konzepte zur Erfassung der oben genannten Phänomene und Dynamiken. Eine Vielzahl von Monographien, Zeitschriften und Handbüchern zu Globalisierung, Migration und Medien vermittelt den Eindruck, dass die Beschäftigung mit Diaspora derzeit „modern“ ist. Das zeigt sich auch in der Romanistik, auch wenn von einer spezifisch romanistischen Tradition der Diasporaforschung wohl (noch) nicht gesprochen werden kann. *Diaspora* ist hier *ein* Schlüssel unter mehreren, der aber eher selten privilegiert oder programmatisch eingesetzt wird. Dazu kommt, dass sich die Hinwendung zur Diaspora in den romanistischen Teildisziplinen nicht synchron vollzieht; in der Literaturwissenschaft (vgl. z.B. Ueckmann/Feibel 2017, Bandau/Brüske 2018) ist sie weiter fortgeschritten als in der Linguistik. Eine Ausnahme ist z.B. Patzelt (2018), die eine Soziolinguistik der Diaspora im Rahmen einer Soziolinguistik der Globalisierung reklamiert.

¹ Vgl. zu diesen Aspekten z.B. Erfurt (2005), Budach (2005), Ludwig/Röseberg (2010), Kirsch (2016) und Kluge (2011).

Vor dem Hintergrund des Reichtums der Romania an Situationen, die als diasporisch beschreibbar sind, und angesichts der Prominenz von *Diaspora* in den modernen Kultur- und Sozialwissenschaften ist das vorliegende Themenheft ein Versuch, Potenziale einer romanistischen Beschäftigung mit *Diaspora* auszuloten. Dabei spielen Situationsbeschreibungen ebenso eine Rolle wie die Frage nach der Tragfähigkeit des Diaspora-Begriffs, der sich ausgehend von seiner ursprünglichen Referenz vor allem auf die jüdische Diaspora in einer kaum noch zu überschauenden Weise ausdifferenziert hat und heute durch eine Vielzahl von Verwendungsweisen und auch Überlagerungen mit anderen Begriffen gekennzeichnet ist. Mit ihm sollen so unterschiedliche Phänomene wie u.a. die Zerstreuung von Gruppen und Individuen, die Gestaltung transnationaler Bezüge durch die Akteur*innen, die Herausbildung multipler Identitäten, der digitale Raum als Ort der Sozialisierung in Migrationszusammenhängen, das historische Gedächtnis und die Projektion von Zukünften, wie überhaupt die Formierung diasporischen Bewusstseins in „spontanen“ Prozessen „von unten“, aber auch durch institutionelle Vermittlung.

Diese Vielfalt und Unübersichtlichkeit erschwert es, Beschreibungen von Prozessen und Situationen *als diasporisch* auch theoretisch abzusichern, was – bei weitem nicht nur in der Romanistik – in zahlreichen Publikationen den Eindruck einer Diasporaforschung ohne Diaspora-Theorie weckt, in der begriffliche Fluktuationen unvermeidlich scheinen. So findet sich in der Literatur ein Verständnis von Diaspora z.B. als *frame* (vgl. Tsagarousianou 2020), als *travelling concept*, das sich zwischen verschiedenen fachlichen Kontexten bewegt (vgl. Ladilova im vorliegenden Heft, S. 102-117) oder auch als eine „metaphorische Bezeichnung“ (vgl. Ogunyemi 2020). Es ist darauf hingewiesen worden, dass diese begriffliche Instabilität auch einer Fetischisierung von *Diaspora* Vorschub leisten kann, im Zuge derer die Rede von Hybridität, *third space* oder Entterritorialisierung eine bedeutende Ambivalenz entfaltet. Sie vermag einerseits hegemonische Narrative (z.B. von Nation und Rasse) in emanzipatorischer Weise aufzubrechen, kann aber andererseits an eine Entkontextualisierung konkreter sozio-ökonomischer Verhältnisse gekoppelt sein, die eine affirmative Aneignung im Sinne der Verfestigung der herrschenden ökonomischen Modelle ermöglicht (vgl. Mitchell 2008: 258). Daran anknüpfen kann eine Kritik des Gebrauchs von *Diaspora* als Slogan im Sinne von Schmenk/Breidbach/Küster (2019: 4), der eine offensichtliche und von allen geteilte Bedeutung unterstellt und eher der akademischen Selbstvermarktung derer dient, die ihn verwenden.

Begrifflichen Aspekten wendet sich Carsten Sinner in seinem grundlegenden Beitrag zu. Er verfolgt den Gebrauch des Diaspora-Begriffs in der Alltagssprache und in den Fachsprachen von Sozial- und Kulturwissenschaften sowie Linguistik und rekonstruiert ein dichtes Netz semantischer Beziehungen, Brüche und Inkompatibilitäten, in dem so etwas wie Familienähnlichkeiten im Wittgenstein'schen Sinne zu beobachten sind, aber nur wenig definatorische Schärfe. Nicht selten werden begriffliche Inkonsistenzen aus den Sozial- und Kulturwissenschaften in linguistischen Diskursen übernommen oder gar verstärkt. Entsprechend skeptisch fällt das Urteil des Autors über eine Sprachwissenschaft aus, die keine Präzisierung des jeweils verwendeten Diaspora-Begriffs anstrebt oder den mit seiner Sloganisierung verbundenen Versuchungen nachzugeben scheint.

In den folgenden beiden Beiträgen werden theoretische Betrachtungen über den Diaspora-Begriff auf konkrete Diaspora-Situationen bezogen. Anna Ladilova beschäftigt sich aus linguistischer Sicht mit der Situation der Wolgadeutschen in Argentinien, ihren sprachlichen Praktiken und ihrem Sprachbewusstsein. Sie führt aus, dass unterschiedliche Fassungen des Diaspora-Begriffs verschiedene, durchaus divergierende Interpretationen der soziolinguistischen Situation dieser diasporischen Gemeinschaft ermöglichen.

Marina Ortrud Hertrampf widmet sich der Frage, ob und inwiefern es sich bei den Roma als größter ethnischer Minderheit Europas um eine Diaspora handelt. Diese weist zwar das für traditionelle Diasporakonzepte wichtige Merkmal der Zerstreung auf, verfügt aber über kein historisches territoriales bzw. staatliches „Heimatland“. Aus einer kultur- und literaturwissenschaftlichen Perspektive nimmt sie Diasporisierungsprozesse in den Blick, in denen sich in jüngerer Zeit ein Diaspora-Bewusstsein herauszubilden beginnt, das, institutionell gestützt, mit einer verstärkten Partizipation der Roma an den Bildungs- und Sozialsystemen der Mehrheitsgesellschaften zusammenhängt.

Stéphanie Delgado und Gabriele Budach bringen in ihrem Beitrag die interne Perspektive einer diasporischen Gemeinschaft zur Geltung. Aus der Sicht einer Vertreterin der kapverdianischen Diaspora in Luxemburg wird ausgehend von der eigenen sprachlichen und intellektuellen Biographie dargestellt, welche Rolle ein diasporisches Bewusstsein für das Selbstverständnis von Akteur*innen in der Diaspora spielt. Die Autorinnen zeigen damit auch die Notwendigkeit, akademische und nicht-akademische Diskurse aufeinander zu beziehen und den Diaspora-Begriff in solchen Begegnungen zu reflektieren. Zu einer solchen Reflexion gehört dann sicher auch die Thematisierung der Frage, was z.B. Migrant*innen, die außerhalb der Heimat ihrer Vorfahren leben und transnationale Bezüge zu ihrer Herkunftsgesellschaft auf den verschiedensten

Ebenen pflegen (sprachlich, ökonomisch, medial, ästhetisch, affektiv-identitär), von der Selbst- oder Fremdzurordnung zu einer Diaspora haben (oder auch nicht). Auf die Beantwortung der von Chivallon (2007: 171) aufgeworfenen Frage „Qui imagine les imaginaires des communautés ?“ gibt es jedenfalls kein Monopol.

Julia Borst und Linda Maeding berichten von dem internationalen Workshop „Diaspora und (Post-)Digitalität. Vorgestellte Gemeinschaften im Netz“, der im August 2020 – unter den Bedingungen der Corona-Pandemie als Online-Veranstaltung – an der Universität Bremen stattgefunden hat. Diese Tagung nahm die zunehmende Präsenz diasporischer Bewegungen in den Medien, in Kunst und Literatur zum Anlass für die Frage, wie sich marginalisierte Gruppen in der digitalen Diaspora artikulieren und selbst repräsentieren. Theoretische Anregungen nahmen die Teilnehmer*innen mit dem Konzept der Postdigitalität auf, das eine dichotomische Gegenüberstellung von analoger und digitaler Welt hinter sich lässt und stärker auf die Vermischung beider Sphären gerichtet ist. Die unter romanistischer, anglistischer und germanistischer Beteiligung vorgestellten Fallstudien hatten eine Vielzahl verschiedener Situationen zum Gegenstand und boten zahlreiche Anlässe für vergleichende Betrachtungen.

Wenn das vorliegende Themenheft dazu anregen möchte, das Forschungsfeld *Diaspora* mit romanistischen Blicken weiter zu vermessen, dann auch ausgehend von der offenen Frage, was dies für das Selbstverständnis einer modernen Romanistik bedeutet, die sich von einer transnational orientierten europazentrierten Disziplin – zumindest in Teilen – mehr und mehr in Richtung einer transregional aufgestellten Globalisierungsforschung entwickelt hat (vgl. Middell 2019: 38). Dass sich Diaspora- und Diasporisierungsphänomene mit monodisziplinären Ansätzen nicht erfassen lassen, belegen die hier versammelten Beiträge ebenso wie den Umstand, dass sie als Gegenstände reichlich Stoff für alle romanistischen Teildisziplinen bieten und zur gemeinsamen Bearbeitung geradezu einladen.

Neben dem thematischen Teil enthält das vorliegende Heft einen Beitrag von Fritz Peter Kirsch, der eine interkulturelle Lektüre des „Don Quijote“ vorschlägt und sich dabei des Ansatzes von Norbert Elias bedient, den Verflechtungen individueller Handlungen und Verhaltensweisen zu gesellschaftlichen Strukturmustern nachzugehen. Drei Rezensionen beschließen diese Ausgabe.

Literatur

- Bandau, Anja/Brüske, Anne/UEckmann, Natascha (Hg.), 2018. *Reshaping Glocal Dynamics of the Caribbean: Relaciones y Desconexiones, Relations et Déconnexions, Relations and Disconnections*. Heidelberg: Heidelberg University Publishing.
- Budach, Gabriele, 2005. „Sprachliche Variation und Hybridität im frankophonen Kanada: La littérature acadienne im Spannungsfeld von sprachlicher Norm und sozialer Identität“, in: Erfurt, Jürgen (Hg.), 2005. *Transkulturalität und Hybridität. L'espace francophone als Grenzerfahrung des Sprechens und Schreibens*. Frankfurt/M.: Peter Lang, 37-58.
- Chivallon, Christine, 2007. „Retour sur la « communauté imaginée » d'Anderson. Essai de clarification théorique d'une notion restée floue“, in: *Raisons politiques*, 27, 131-172.
- Erfurt, Jürgen, 2005. „de même I hope j'te botber pas: Transkulturalität und Hybridität in der Frankophonie“, in: Erfurt, Jürgen (Hg.), 2005. *Transkulturalität und Hybridität. L'espace francophone als Grenzerfahrung des Sprechens und Schreibens*. Frankfurt/M.: Peter Lang, 9-36.
- Kirsch, Fritz Peter, 2016. „Von Pfahlwurzeln und Rhizomen. Romanistische Literaturwissenschaft im Spannungsfeld von Inter- und Transkulturalität“, in: *Quo vadis Romania?*, 47/2016, 101-109.
- Kluge, Bettina, 2011. „Mi vida en otro lado – Identitätskonstitution in den Blogs lateinamerikanischer Migranten in Québec“, in: Gugenberger, Eva/Sartingen, Kathrin (Hg.), 2011. *Hybridität, Transkulturalität und Kreolisierung: Innovation und Wandel in Kultur, Sprache und Literatur Lateinamerikas*. Wien: LIT-Verlag, 193-219.
- Ludwig, Ralph/Röseberg, Dorothee (Hg.), 2010. *Tout-Monde: Interkulturalität, Hybridisierung, Kreolisierung*. Kommunikations- und gesellschaftstheoretische Modelle zwischen alten und neuen Räumen. Frankfurt am Main [u.a.]: Peter Lang.
- Middell, Matthias, 2019. „Abenteuerlust und Entdeckerfreude: Das Experiment der ‚Grenzgänge‘ 1994-2011“, in: Budach, Gabriele u.a. (Hg.), 2019. *Grenzgänge en zones de contact*. Paris: L'Harmattan, 33-40.
- Mitchell, Katharyne, 2008. „Different Diasporas and the Hype of Hybridity“, in: Bauder, Harald/Engel-Di Mauro, Salvatore (Hg.), 2008. *Critical Geographies: A Collection of Readings*. Kelowna, British Columbia, Canada: Praxis Press, 257-277.
- Ogunyemi, Ola, 2020. „On the issue of diaspora's terminological dispersal“, in: *Journal of Global Diaspora & Media*, 1/2020, 3-14.

Präsentation

- Patzelt, Carolin, 2018. „SPRACHKONTAKTE IN MOTU. Desiderata einer (Sozio-)Linguistik der Diaspora“, in: *Romanische Forschungen*, 130/2018, 147-169.
- Schmenk, Barbara/Breidbach, Stephan/Küster, Lutz, 2019. „Slogonization in Language Education Discourse: Introduction“, in: Dies. (Hg.), 2019. *Slogonization in Language Education Discourse*. Conceptual Thinking in the Age of Academic Marketization. Bristol / Blue Ridge Summit: Multilingual Matters, 1-17.
- Tsagarousianou, Roza, 2020. „Diaspora as a Frame: How the Notion Has Reshaped Migration Studies“, in: Smets, Kevin et al. (Hg.), 2020. *The Sage Handbook of Media and Migration*. Thousand Oaks, Ca.: Sage, 9-16.
- Ueckmann, Natascha/Feibel, Gisela (Hg.), 2017. *Mémoires transmédiales : Geschichte und Gedächtnis in der Karibik und ihrer Diaspora*. Berlin: Frank & Timme.

Diaspora. Typologien, Kriterien und Kritik

Carsten SINNER, Leipzig

1. Einführung

Seit einigen Jahren ist mit augenscheinlich zunehmender Frequenz in deutschsprachigen romanistischen Publikationen zu diversen Migrationskontexten die Rede von *Diaspora*, *diasporischen Gemeinschaften* oder gar *Diasporasprachen*.

Tatsächlich jedoch haben diese Ausdrücke im Deutschen für viele der Situationen bzw. Kontexte, auf die sie angewendet werden bzw. die offenbar mit ihnen dargestellt werden sollen, wenig oder keine Tradition. Oft ist nur mit Vorkenntnissen aus dem direkten Gebrauchskontext herzuleiten, was jeweils gemeint sein *könnte*, denn in den meisten der Texte, in denen von *Diaspora* gesprochen wird, findet sich keine Definition oder theoretische Einbettung oder es werden nur ungenügende konzeptionelle und terminologische Erläuterungen oder einer Identifizierung der Perspektive nicht dienliche Literaturverweise gegeben. Damit stellt sich unvermeidlich die Frage nach Ursprung, Motivation und Notwendigkeit des Gebrauchs und nach der Tragfähigkeit des Konzepts, hier konkret für die Romanistik. Die Annäherung an Diaspora über die Geschichte des Ausdrucks *Diaspora* und seines Gebrauchs erscheint dabei besonders angebracht, da, wie Mayer (2005: 21) darlegt, eine Auseinandersetzung mit dem Phänomen und dem Konzept nur im historischen Kontext Sinn ergibt.

Der vorliegende Beitrag soll zuerst einen Überblick über den Gebrauch von *Diaspora* im Deutschen in allgemeinsprachlicher und fachsprachlicher Ebene geben und dann die Entwicklung des Gebrauchs von *Diaspora* als Terminus (und somit auch über die semantische Entwicklung), Konzept, Forschungsparadigma usw. in der Diasporaforschung¹ geben. Dafür sind die wichtigsten Diasporatypologien und Kriterien für die Kategorisierung als Diaspora

¹ In diesem Beitrag spreche ich von *Diasporaforschung*, *diasporawissenschaftlichen Arbeiten*, *Diasporastudien* u. ä. zur Referenz auf vor allem jene Arbeiten aus vornehmlich kultur- und sozialwissenschaftlichen und zum Teil geschichtswissenschaftlichen Kontexten, in denen das Konzept *Diaspora* im Wesentlichen (weiter)entwickelt und in denen die auch in anderen Disziplinen vorwiegend rezipierte Theorienbildung und Modellierung betrieben wurde.

zu betrachten. Dies erfolgt im Hinblick auf die Vorstellung von Beschreibungsmodellen und Merkmalsübersichten und wesentliche konzeptuelle Neuerungen weitgehend chronologisch, wenngleich im Zusammenhang mit der Debatte einzelner Ansätze bzw. spezifischer Aspekte aufgrund der Bezugnahmen auf zeitlich vor- oder nachgelagerte Bezüge immer wieder von der linearen Betrachtung der Entwicklung abgewichen werden muss. Zur Darlegung der Problematik der Übertragung in andere Forschungsbereiche wird nachfolgend die Abgrenzbarkeit von *Diaspora* zu anderen zentralen Termini bzw. Begriffen anhand einiger ausgewählter Beispiele genauer betrachtet. Abschließend wird die Übertragung aus kultur- und sozialwissenschaftlichen Kontexten in die romanische Philologie bzw. Sprachwissenschaft u. a. hinsichtlich der verschiedenen Vorgehensweisen, die beobachtet werden können, und hinsichtlich ihrer Sinnhaftigkeit und Tragfähigkeit diskutiert. Eine Diskussion der Probleme und Überlegungen zu möglichen Perspektiven für die Arbeit mit dem Diasporabegriff schließen den Beitrag ab.

Wie zu zeigen sein wird, verweisen dieselben Konzepte und Termini je nach Ansatz auf unterschiedliche Realitäten, während zugleich dieselben Realitäten in verschiedenen Modellen über unterschiedliche Konzepte oder Termini erfasst werden. Es erscheint daher geboten, darauf hinzuweisen, dass die Betrachtung immer wieder derselben Ausdrücke und Realitäten in der Darstellung der Chronologie der Auseinandersetzung und ihre ‚Wiederaufnahme‘ in der exemplarischen Betrachtung theoretischer, konzeptueller und terminologischer Aspekte leicht den Eindruck ständiger inhaltlicher Wiederholungen erwecken können. Dies schien nicht nur unvermeidbar, sondern soll hier explizit als aussagekräftiges Beispiel für die Vielschichtigkeit der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit einem als *Diaspora* identifizierten Phänomen dienen, das die Probleme und Herausforderungen illustriert, welche eine Wahl eines wie auch immer gearteten *Diaspora*-Begriff als Ausgangspunkt der eigenen Überlegungen mit sich bringt.

Damit folge ich der Praxis in Überblicksarbeiten aus eben diesen Bereichen, von *Diaspora Studies* bzw. *Diasporastudien*, *Diasporawissenschaft*, *diasporawissenschaftlichen Paradigmen* usw. zu sprechen, um damit eine bestimmte theoretische Grundlegung, einen theoretisch und empirisch betriebenen Forschungsansatz oder ein akademisches Forschungsfeld (Dufoix 2017: 340) zu bezeichnen.

2. *Diaspora* im Deutschen

2.1 Allgemeinsprachlicher Gebrauch

Ist trotz fehlender konzeptioneller und terminologischer Tradition in einer Disziplin und somit fehlender kontextueller Eindeutigkeit keine Erklärung oder Definition gegeben, so ist damit zu rechnen, dass die Herleitung der Bedeutung durch den Rückgriff auf existierende semantische Relationen in anderen fachsprachlichen oder gar allgemeinsprachlichen Domänen erfolgt. Bei der Übernahme von Termini oder Konzepten aus anderen Disziplinen oder Teildisziplinen ist jedoch immer auch damit zu rechnen, dass von den Autoren und Autorinnen auf leicht zugängliche Definitionen zurückgegriffen wird, ohne dass dabei die Herausbildung des jeweiligen Ansatzes bzw. die Traditionen in der jeweiligen (Teil-)Disziplin betrachtet und somit das Ausmaß der terminologischen und konzeptuellen Diversifizierung erfasst würde. Zu berücksichtigen ist zudem neben den fachsprachlichen Dimensionen unbedingt die allgemeinsprachliche Ebene, aus der sich das individuelle Verständnis bei möglicher Herleitung der Bedeutung durch Analogie natürlich (ebenfalls) speist. Im hier betrachteten Fall ist beispielsweise davon auszugehen, dass eine Bezeichnung wie *Diasporasprache* bei Unkenntnis der Intention des Gebrauchs in einem Text und fehlender Tradition in einer Disziplin als ‚Sprache einer Diaspora‘ oder ‚Sprache in der Diaspora‘ verstanden wird und sich das Verständnis von *Diaspora* dabei im Wesentlichen aus dem speist, was dieses Lexem im Deutschen bereits (vor allem) ausdrückt.² Es ist also genau zu betrachten, wie *Diaspora* im Deutschen semantisch belegt ist. Dabei ist mit der Berücksichtigung der allgemeinsprachlichen Bedeutungen ein Schritt zu tun, der in Untersuchungen zu fachsprachlicher Terminologie eher unüblich ist. Der Blick auf allgemeinsprachliche oder gar normative Wörterbücher bei der Auseinandersetzung mit fachsprachlicher Lexik gilt im Allgemeinen als unpassender Zugang zu fachsprachlichen Aspekten, da fachsprachliche Bedeutungen in derartigen Werken eben nur ausnahmsweise (und aus fachlicher Sicht auch nicht unbedingt korrekt) wiedergegeben sind. Die Positionierung, dass anstelle von Duden-Definitionen fachspezifische Definitionen zu berücksichtigen sind, ist in Anleitungen zum wissenschaftlichen Schreiben oder in Ausführungen zum Zitieren von Wörterbüchern Standard (s. etwa Theel 2020).

² In einer nicht repräsentativen Umfrage am Institut für Angewandte Linguistik und Translatologie der Universität Leipzig unter 162 Studierenden der Translatologie oder fremdsprachlicher Philologien im Sommersemester 2020 und im Wintersemester 2020/21 war die vornehmlich – bei über 95 % – aktivierte Bedeutung von *Diaspora* die der jüdischen Diaspora, also den heute außerhalb Israels lebenden Menschen jüdischer Herkunft.

Betrachtet man die Definitionen von *Diaspora* in Wörterbüchern und Nachschlagewerken im Deutschen, so ergibt sich ein etwas diffuses Bild. In Herkunftswörterbüchern stehen die Existenz einer aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit als Minderheit angesehenen Gruppe und das Gebiet, in dem diese lebt, im Vordergrund, so etwa in der Definition im Wahrig Herkunftswörterbuch (2009):

Diaspora

1. Mitglieder und Gemeinden einer Kirche in einem Land mit andersgläubiger Bevölkerung
2. das Gebiet, in dem diese Minderheit lebt
 - ◆ aus griech. *diaspora* „Zerstreuung; die in der Zerstreuung Lebenden“, aus griech. *dia* „auseinander“ und griech. *speirein* „ausstreuen, zerstreuen“

Im *Duden* (2020: s.v.) wird *Diaspora* dagegen wie folgt, erweitert um den Zusatz der nationalen Minderheit, definiert:

- a) Gebiet, in dem eine konfessionelle oder nationale Minderheit lebt
BEISPIEL
– in der Diaspora lebend
- b) In der Diaspora (a) lebende konfessionelle oder nationale Minderheit
BEISPIEL
– die katholische Diaspora in Berlin

Diese Definition, die zwei unterschiedliche Aspekte bzw. Ursachen des Status als Minderheit vereint, findet sich in ähnlicher Form in den meisten Darstellungen in lexikographischen oder enzyklopädischen Nachschlagewerken in deutscher Sprache, mitunter mit Variation im Hinblick auf die in der obenstehenden Definition gegebene *nationale* Minderheit. So findet sich regelmäßig stattdessen auch *ethnisch*, wie das folgende Beispiel zeigt:

1. Gebiet, in dem die Anhänger einer Konfession oder Ethnie gegenüber einer anderen in der Minderheit leben; 2. die konfessionelle oder ethnische Minderheit selbst. (Wissen.de 2020: s.v.)

Allerdings werden *Ethnie* und *Nation* wiederum in der Regel ähnlich definiert, mit dem nicht immer dargelegten bzw. berücksichtigten Unterschied, dass *Ethnie* meist als abgrenzbare Menschengruppe mit eigener, einheitlicher

Kultur verstanden wird und *Nation* in vielen Definitionen darüberhinausgehend an die Existenz eines eigenen politischen Staatswesens gebunden ist.³

Eher selten ist dagegen der Gebrauch des aufgrund des Missbrauchs im Nationalsozialismus ideologisch stark konnotierten *völkisch*, wie man ihn im *Wahrig Fremdwörterbuch* (s.v.) findet:

Di|a|s|po|ra

(f.; –; unz.; Rel.)

1 die Mitglieder einer Kirche u. ihre zerstreuten Gemeinden im Gebiet einer andersgläubigen Bevölkerung

2 kirchliche od. völkische Minderheit; *in der ~ leben*
[< grch. *diaspora* »Zerstreuung«]

Die Wörterbücher der deutschen Sprache decken über allgemeinsprachlichen Gebrauch hinausgehende Verwendung oft nicht ab, so dass insbesondere im Bereich der fachsprachlichen Terminologie Lücken nicht verwunderlich sind.

2.2 Die fachsprachliche Perspektive

In politik-, sozial- und religionswissenschaftlichen Kontexten wird der Schwerpunkt vielfach auf den in den in 2.1 genannten lexikographischen Kontexten nur zusätzlich gegebenen Teilaspekt der Zerstreuung gelegt; es wird eine Definition von *Diaspora* gegeben, die etymologisch begründet den Aspekt der Zerstreuung der jeweiligen Menschengruppe einschließt bzw. diesen in den

³ Auf die Rolle des Verständnisses des Nationenbegriffs für die Wahrnehmung von Gemeinschaften als Diaspora ist wiederholt hingewiesen worden (s. Tölölyan 1991). Die Frage nach der Verknüpfung von *Nation* an Eigenstaatlichkeit ist in manchen modernen Kontexten von elementarer Bedeutung. Im Hinblick auf die Konflikte um die Unabhängigkeitsbestrebungen Kataloniens wäre etwa daran zu erinnern, dass einerseits die Definition von *nación* im Wörterbuch der *Real Academia Española* geändert wurde und dass andererseits mit dem neuen Wortlaut der katalanische Anspruch auf Anerkennung als solche im Sinne des Völkerrechtes entkräftet und die Berufung auf *nació* in der katalanischen Gesetzgebung als nicht verfassungsform erklärt werden konnte – ein Schelm, wer Böses dabei denkt. Zur Auseinandersetzung mit der Problematik des Ausdrucks *Nation* im Kontext von Forderungen nach Eigenstaatlichkeit s. Kordowich (2020), die untersucht, warum sprachpolitische Forderungen verschiedener ethnischer Minderheiten bei offenbar jeweils gleicher oder weitgehend vergleichbarer Ausgangslage als (nicht zeitgemäßer) Nationalismus oder als nachvollziehbares Streben nach der Durchsetzung von Menschenrechten gelten.

Vordergrund rückt, so wie er sich aus der Bedeutung ‚Zerstreuung‘ des im vorhergehenden Zitat gegebenen griechischen Etymons ergibt. Dies ist beispielsweise in den folgenden Ausführungen in einem Nachschlagewerk der Bundeszentrale für Politische Bildung der Fall:

Das Wort kommt aus dem Griechischen und bedeutet „Zerstreuung“. Wenn Juden in einer Gegend leben, wo sonst fast nur Menschen mit einer anderen Religion wohnen, leben sie „in der Diaspora“. Oder wenn Christen zum Beispiel in Indien wohnen, leben sie „in der Diaspora“, weil in Indien die meisten Menschen Hinduisten sind. Die Menschen einer bestimmten Religion leben also nicht als große Gemeinschaft zusammen, sondern sind „in alle Welt zerstreut“. (BPB 2020a).

Neben dem Status als Minderheit ist also im Deutschen *in der Regel* die Ursache für eben diese Rolle in der Gesellschaft ausschlaggebend für die Klassifizierung einer Menschengruppe oder des von dieser Gruppe bewohnten Gebietes als Diaspora; die kausale Bindung an die konfessionelle oder ethnische Zugehörigkeit der jeweiligen Menschengruppe ist dabei also essentiell.

Der Prototyp einer Diaspora in diesem Sinne ist sicherlich die jüdische Diaspora, ein anderer diesem Kriterium entsprechender gängiger Referent ist die armenische Diaspora.⁴ Beide gehen auf die *Vertreibung der absoluten Mehrheit* der jeweiligen Volksgruppe aus ihrer angestammten Heimat zurück. Die Juden wurden v. a. aufgrund der Eroberung des Reiches Juda durch die Babylonier 597 v. Chr. und 586 v. Chr. (die einen Teil der jüdischen Bevölkerung nach Babylon verschleppten bzw. dort ansiedelten und einen anderen Teil zur Flucht nach Ägypten veranlassten) sowie infolge des jüdischen Kriegs von 66-76 und mehrerer Aufstände gegen die römischen Besatzer aus ihrer Heimat vertrieben und siedelten sich in verschiedenen Teilen der Welt an. Die armenische Diaspora wiederum geht auf die Überlebenden des Genozids an den Westarmeniern in der osmanischen Türkei 1915 zurück; die Bezeichnung *Diaspora* für die auf die Welt zerstreuten überlebenden Westarmenier wurde aufgrund der vergleichbaren Merkmale aus dem jüdischen Kontext übertragen.

Die Bedeutungen variieren aber im Deutschen offensichtlich zunehmend in dem Maße, in dem der Ausdruck auf weitere Kontexte übertragen wird, und damit entsteht auch eine gewisse Unstimmigkeit bzw. Verwischung der Abgrenzungen. So gibt die Bundeszentrale für politische Bildung in einem

⁴ In Anlehnung an diese Fälle wird bei der Betrachtung der Roma heute diese Prototypizität postuliert (s. dazu Toninato 2009).

Kurzdossier zum Thema Diaspora auf der Webseite zu Migration ein dem oben genannten Wortlaut aus dem Eintrag *Diaspora* im BPB-Politik-Lexikon in Teilen widersprechende Definition:

Der Begriff Diaspora meint ursprünglich eine Gruppe von Menschen, die ihre Heimat unfreiwillig verlassen haben und über mehrere fremde Regionen verstreut wurden. Die jüdische Diaspora gilt dabei als prototypisches Beispiel. Heute wird der Begriff zunehmend als Synonym für Gruppen von Migrantinnen und Migranten verwendet, die aus demselben Herkunftsland stammen und zu diesem Land weiterhin mehr oder weniger enge Beziehungen pflegen. (BPB 2020b)

Hier wird auf einen Bedeutungswandel hingewiesen und zugleich wird ein weiteres Kriterium berücksichtigt: der Umstand, dass Gruppen von Migranten und Migrantinnen aus demselben Herkunftsland zu diesem Land weiterhin mehr oder weniger enge Beziehungen pflegen. Die jüdische Diaspora selbst hatte über Jahrtausende praktisch keine – und definitiv keine engen – Beziehungen zum Mutterland, wo fast keine jüdische Bevölkerung mehr lebte, dafür aber unterhalb der auf der ganzen Welt verstreuten Gemeinschaften, die untereinander Beziehungen aufbauten und pflegten. Ähnliches ist über die westar-menische Diaspora zu sagen. Somit passen etablierte Bedeutungen von *Diaspora* in diese neue bzw. erweiterte Sicht eigentlich nicht hinein, was diese Auslegung besonders bemerkenswert macht. Die zunehmende Zerfaserung des Ausdrucks führt im selben Kontext zu der Einsicht, dass eine kritische Auseinandersetzung mit den Begrifflichkeiten erforderlich ist und der Bezug zur Aktualität hergestellt werden muss. Im selben Dossier wird im Beitrag des Diaspora-Experten Boris Nieswand (im Widerspruch zu eben dieser zuletzt gegebenen Definition der BPB) erläutert:

Unter „Diaspora“ versteht man einen Typ ethnischer und/oder religiöser Minderheiten. Es handelt sich um Bevölkerungsgruppen mit meist über Generationen aufrechterhaltene[n] Herkunftslandbezüge[n], deren Selbstverständnis von einer mitunter traumatischen Wanderungsgeschichte geprägt ist. Ihre grenzüberschreitenden Loyalitäten, Beziehungen oder Orientierungen unterscheiden Diasporagruppen von anderen Typen ethnischer und/oder religiöser Minderheiten. (Nieswand 2018)

Hier wird nun wieder der Bezug zu ethnischen und religiösen Minderheiten als Grundcharakteristikum einer Diaspora hergestellt bzw. Diaspora explizit mit Minderheiten gleichgesetzt; die Zusätze *meist* und *mitunter* im Zusammenhang mit den Kriterien der Herkunftslandbezüge und der Traumaerfahrung erwecken aber auch hier wieder den Eindruck, dass der Kriterienkatalog für die genaue Beschreibung der referierten Gruppe(n) insgesamt tatsächlich nur vage und diffus umgrenzt ist.

Auch im ursprünglichen jüdischen Kontext ist eine weitgreifende semantische Entwicklung zu konstatieren. Das griechische *Diaspora*, worunter sowohl Migration als auch Kolonialisierung verstanden wurde, ist eine Übersetzung von hebräisch *Galut* (גלות), „which initially referred to the setting of colonies of Jews outside Palestine after the Babylonian exile and has assumed a more general connotation of people settled away from their ancestral homelands“ (Shuval 2000: 42). *Diaspora* bezeichnete ausgehend von der griechischen Etymologie ‚Zerstreuung‘ zunächst die auf der Vertreibung resultierende jüdische Präsenz in Gesellschaften, in denen sie eine Minderheit ausmachten, später dann, mit dem Verständnis, dass praktisch das ganze Volk auf die Welt zerstreut ist, die Trennung von der Heimat und das Leben als Minderheit in einem anderen, meist christlichen oder muslimischen, konfessionellen Umfeld. Übertragen auf die geographische Perspektive bezeichnet es schließlich auch den Ort, an dem die zerstreuten Teile der ursprünglichen Gemeinschaft nun leben; s. Kiefer (2017, insbesondere zu den drei Definitionsebenen von *Diaspora*).

In anderen Bereichen veränderte sich die Auffassung von *Diaspora* ebenfalls. In der Theologie bzw. den christlichen Kirchen bezeichnete es zunächst die außerhalb Palästinas lebenden Juden. Noch heute steht *Diaspora* im Kontext der historischen Theologie „für die Ausbreitung und Niederlassung von Israeliten, Judäern bzw. Juden in Ländern außerhalb Israel-Palästinas“ (Kiefer 2017: 1). Mit der Reformation übertrug das Christentum die Vorstellung der *Diaspora* auf die Lage von Minderheiten einer (christlichen) Konfession in einer Gesellschaft, in der eine andere (christlichen) Konfession vorherrschend ist; seit den 1950er Jahren und sicherlich infolge der politischen Umwälzungen und demographischen Verschiebungen durch Flucht und Vertreibung und die Teilung Deutschlands wird der Ausdruck von der katholischen und evangelischen Kirche zur Kategorisierung ihrer an einem Ort oder in einem Gebiet als Teil einer konfessionellen Minderheit lebenden Angehörigen gebraucht. Dies wiederum erklärt die Definitionen in einigen der gängigen Wörterbücher der deutschen Sprache, welche, wie oben im Fall des Wahrig Fremdwörterbuches gesehen, von Mitgliedern *einer Kirche* im Gebiet einer andersgläubigen Bevölkerung sprechen.

Eine solche Definition lässt den Umstand unberücksichtigt, dass *Diaspora* infolge der Bedeutungsveränderung allgemein ist, während die konkrete Bezugsgruppe wie etwa in *jüdische Diaspora* durch einen Zusatz ausgedrückt wird. Die Bedeutungsveränderung bzw. -erweiterung von *Diaspora* spiegelt sich klar darin, dass *Diaspora* nun ein allgemeiner Ausdruck ist, während Adjektive, Lokalattribute usw. die konkrete Diaspora zum Ausdruck bringen (müssen): *jüdische Diaspora*, *die christliche Diaspora in Sachsen*⁵ usw. Der Umstand, dass beispielsweise die christlichen Kirchen in Sachsen ihre Gemeinden heute als Christentum in der Diaspora bezeichnen, ist damit zu erklären, dass sie sich einer konfessionslosen Mehrheitsbevölkerung gegenübersehen, und dies ist eine Realität, welche die oben gesehenen Wörterbuchdefinitionen ebenfalls nicht abdecken.

Zunehmend ist in Fachpublikationen aus dem deutschsprachigen Raum die Orientierung an der seit den 1960er Jahren herausgebildeten modernen (vor allem englischsprachigen) Diasporaforschung sichtbar, was sich in einer Anlehnung an die dort zu konstatierenden Veränderungen des Diasporaverständnisses manifestiert, nun auch Gemeinschaften, Kontexte oder Narrative als *Diaspora* oder *diasporisch* zu identifizieren, die zuvor (wenn überhaupt) unter anderen Namen behandelt wurden.

3. *Diaspora* in der Diasporaforschung bzw. in den Diasporastudien

3.1 Überblick über die Entwicklung des Diasporabegriffs

Die moderne, vor allem kultur- bzw. sozialwissenschaftlich geprägte Diasporaforschung greift die Motive der Zerstreung und der Vertreibungs- und Versklavungserfahrung aus der Reflexion der jüdischen Erfahrung auf und überträgt sie, in einem erweiterten Diasporabegriff, auf die Erfahrungswelten anderer Gruppen gemeinsamer, etwa ethnischer oder religiöser Zugehörigkeit (Brubaker 2005, Nieswand 2018). Die ethnische Zugehörigkeit kann auch mit der Zugehörigkeit zu einer distinktiven Sprachgemeinschaft einhergehen; dieser Umstand wird in nicht philologisch orientierten Herangehensweisen jedoch meist nicht oder nur nachrangig beachtet bzw. nur am Rande erwähnt.

Wesentlich ist seit den 1960er Jahren das Motiv der traumatischen Erfahrung des *Prozesses*, der dem Leben fern der Heimat vorausgeht. Diese Fokussierung des Prozesses wird in der Art und Weise deutlich, wie Nieswand (2018)

⁵ So wurde beispielsweise der 100. Katholikentag 2016 in Sachsen auch in den Medien als „Christentreffen in der Diaspora“ (Strack 2016) bezeichnet.

unterschiedliche, in den jüngeren Diasporadebatten fast schon wie Prototypen behandelte Fälle (s. u.) in Worte fasst:

die Erfahrungen von Versklavung und Zwangsmigration von Afrikaner*innen, die irische Massenauswanderung während der großen Hungersnot 1845-1852, die Vertreibung der Armenier*innen durch die osmanische Armee 1915-16 sowie die Flucht von Palästinenser*innen nach der Gründung Israels 1948.

Versklavung, Vertreibung und Flucht, hier in einer Reihe mit Massenauswanderung aus materieller Not aufgeführt, sind Prozesse. Es ist bemerkenswert, dass in wissenschaftlichen Veröffentlichungen gleich welcher fachlichen Orientierung, die sich mit Diaspora auseinandersetzen, eine Abgrenzung zwischen den Prozessen (wie Auswanderung, Vertreibung, Flucht, Verschleppung und Versklavung) und den daraus hervorgehenden Realitäten (wie Exil oder Etablierung neuer Gemeinschaften) nicht immer vorgenommen wird, und dass sich selbst bei Vorliegen einer solchen Differenzierung dies nicht immer im Gebrauch der Terminologie widerspiegelt.

Wie Nieswand (2018) unter Bezug auf Gordon (1964), Hall (1990) und Clifford (1994) darlegt, werden einerseits in Folge der Erschütterung der Hegemonie „weißer“ Europäer*innen und Amerikaner*innen“ die Erfahrungen gewaltvoller Assimilation, Kolonialisierung und Verfolgung ethnischer – hier ist eigentlich zu ergänzen: religiöser und nationaler – Minderheiten und der Widerstand gegen diese stärker thematisiert, während andererseits die Fokussierung des kulturellen Beitrages etwa der jüdischen und armenischen Diaspora zu einer Annahme einer positiven Lesart des Diasporabegriffs inspiriert. Dieser Ansatz wiederum, der nun die kulturelle Identität in den Mittelpunkt stellt, führt zu einer Übernahme durch bzw. Übertragung auf andere, auch in jüngerer Vergangenheit migrierte Gruppen oder auf irgendwie mit Migration zusammenhängende Realitäten oder Narrative (Cohen 1997, Brubaker 2005, Esman 2009, Nieswand 2018).

In den 1970er Jahren wird *Diaspora* zunehmend für die Beschreibung von Gruppen angewendet, die in Migrationskontexten durch den Erhalt ethnischer Traditionen und die Wahrung oder Herausbildung eines kollektiven Bewusstseins abgrenzbar bzw. abgegrenzt erscheinen, ist als Schlüsselbegriff aber noch immer selten (Bruneau 1995, Anteby-Yemini/Berthomière 2005: 262, Brubaker 2005: 1).

Als erster Ansatz einer Diasporatheorie bzw. als erste Diasporatypologie wird vielfach Armstrong (1976) angesehen (s. Sheffer 1998, Anteby-

Yemini/Berthomière 2005: 262), der sich zum Ziel gesetzt hatte, eine Typologie der seiner Auffassung nach beiden wichtigsten Kategorien von Diaspora vorzuschlagen: „the proletarian diaspora, essentially a disadvantaged product of modernized polities; and the mobilized diaspora, an ethnic group which does not have a general status advantage, yet which enjoys many material and cultural advantages compared to other groups in the multiethnic polity“ (Armstrong 1976: 393). In seiner hierbei zugrunde gelegten Definition von *Diaspora* stellt er den ethnischen Aspekt und die Rolle als Minderheit und Mobilität in den Vordergrund:

In the sense in which I use the term, “diaspora” applies to any ethnic collectivity which lacks a territorial base within a given polity, i.e., is a relatively small minority throughout all portions of the polity. Obviously this category embraces numerous ethnic collectivities such as widely dispersed hunting or pastoral nomads and certain semi-tribal groups like Gypsies. (Armstrong 1976: 393)

Seine Überlegungen zu Diaspora basieren dabei auf zwei wesentlichen Aspekten, die in späteren theoretischen Beiträgen zur Diasporaforschung regelmäßig kontrovers diskutiert werden: „the significance of boundaries among collectivities which cannot be defined by geographical patterns“ (Armstrong 1976: 393) – hier geht es ihm insbesondere auch um den Austausch oder den Konflikt mit der Mehrheitsbevölkerung und die Rolle der Eliten in diesen Beziehungen – sowie „the factor making for stable identification“ (1976: 394). Hervorhebenswert erscheint hier der Hinweis auf die Möglichkeit der Existenz einer Elite vornehmlich innerhalb der mobilisierten Diaspora und ihre Rolle für die Herausbildung oder Wahrung der kollektiven Identität, wobei er der Auffassung ist, diese sei „more sophisticated in calculation of advantages and in symbol manipulation than is the elite of the dominant ethnic group“ (Armstrong 1976: 394). Die mobilisierte Diaspora differenziert Armstrong wiederum in zwei Hauptkategorien: die *archetypal diaspora*, in welcher die jüdische Diaspora als Archetyp von Diaspora ohne eine in einem Mutterland verbleibende (und dort eine Mehrheit darstellende) Gemeinschaft eingeordnet ist, und die so genannte *situational diaspora* wie die Deutschen in Osteuropa oder die chinesische Präsenz in Asien, die jeweils Fragmente einer großen, kompakten ethnischen Gemeinschaft an einem Ursprungsort sind. Die *mobilized diaspora* Armstrongs setzt Brubaker (2005: 290), m. E. nicht ausreichend reflektiert bzw. argumentiert, mit *trading diaspora* (in der deutschen Übersetzung (2009: 209) *Handelsdiaspora*) gleich.

Seit den 1980er Jahre kommt Diasporen ein deutlich zunehmendes Interesse der Forschung zu (Brubaker 2005: 1); während einerseits die Eingrenzung auf Merkmale der Tradition der jüdischen Diaspora zunehmend kritisiert wird, werden in dieser Zeit viele Realitäten durch Fokussierung auf bestimmte einzelne Aspekte der jüdischen Diaspora – traumatische Verlusterfahrung oder Orientierung auf das Ursprungsland – und explizit in Abgrenzung zur jüdischen Diaspora als diasporisch definiert (s. dazu Brubaker 2005: 2). Schon in den 1980er Jahren wird aber auch sehr deutlich, dass bei einer extrem offenen Auffassung bzw. Minimaldefinition von *Diaspora* als ‚that segment of people living outside the homeland‘, wie sie Connor (1986: 16) gibt, eigentlich kaum noch eine sinnvolle Anwendung möglich ist. Es wird als unübersehbar erkannt, dass unbedingt weitere Kriterien herauszuarbeiten bzw. zu etablieren seien, dass umgekehrt aber auch die Eingrenzung durch ‚enge‘ Kriterien, in Anlehnung an Diaspora als zuvorderst *jüdische* Diaspora, nicht gerechtfertigt erscheine, weil der archetypischen jüdischen Diaspora ja andere überlieferte Diasporarealitäten (wie die nabatäische oder phönizische) vorausgingen oder beispielsweise im 19. Jahrhundert der jüdischen in manchen Aspekten ähnelnde Diasporarealitäten (wie die griechische oder chinesische) entstanden seien (Sheffer 1986, Tölölyan 1996: 15; Ma Mung et al. 1998: 6).

Sheffer (1986) beschreibt drei grundsätzliche Kriterien für eine Definition von Diaspora, die sich auch aus den Debatten der existierenden Ansätze herauslesen lassen: 1. Erhalt oder Herausbildung einer kollektiven Identität bei den Individuen, die er als „diasporised people“ bezeichnet; 2. die Existenz einer internen Organisation, die „distinct“ von denen im Herkunftsland und im aufnehmenden Land sei, und 3. die Existenz wesentlicher Kontakte mit dem Herkunftsland, die tatsächlich gegeben sein oder nur symbolischer Art sein können (s. u.).

Der Ansatz wird zwar bis heute in unzähligen Arbeiten zur Diaspora referiert (s. beispielhaft Tsagarousianou 2019), wird aber in der Regel nicht hinsichtlich der praktischen Umsetzbarkeit bewertet oder kritisiert; diese muss aufgrund der Formulierung und ohne den Blick auf die damit verbundenen Realitäten (in Form konkreter Beispiele) problematisch erscheinen, da sie je nach Auslegung bzw. Umsetzung zu sehr unterschiedlichen Ergebnissen führt. Das erste Kriterium kann unterschiedlich beurteilt werden, je nachdem, ob eine kollektive Identität als Diaspora oder ein kollektives Bewusstsein um die Zugehörigkeit zu einer in einem Ursprungsland existierenden Gemeinschaft darunter verstanden wird. Das zweite Kriterium ist aufgrund der Mehrdeutigkeit von *distinct* – ‚verschieden‘ bzw. ‚separiert‘, ‚unabhängig‘, ‚losgelöst‘ – nicht eindeutig, und entsprechend kann man auch hinsichtlich der Übernahme des zweiten

Kriteriums in späteren Typologien je nach Auslegung zu unterschiedlichen Ansichten gelangen. Das dritte Kriterium ist aufgrund der Schwammigkeit von *wesentlich* (bzw. engl. *significant*) das per se relativ ist bzw. keine feste Größe darstellt, ebenfalls unterschiedlich auszulegen.

In den 1990er Jahren kommt mit der Idee der *transnationalen Gemeinschaften* ein Konzept auf, das die Sicht auf Diaspora nachhaltig beeinflusst: v. a. hochgradig mobile Gemeinschaften zwischen Menschen aus meist ländlichen Gegenden in ärmeren, oft ehemals kolonialisierten Ländern der Dritten Welt, die in Industrieländern Arbeit suchen, enge Beziehungen zu ihrer Verwandtschaft in der Heimat halten, die sie über Geldsendungen unterstützen und die sie so oft wie möglich besuchen, Migrationsketten etablieren usw. Manifest wird diese starke Tendenz darin, dass *Diaspora*, eine der einflussreichsten Zeitschriften zur Diasporaforschung, den Untertitel *A Journal of Transnational Studies* trägt (s. Tölölyan 1991 zur Rechtfertigung des Titels). Während aber einige Positionen von neuen Formen der Diaspora sprechen, wird in anderen ein klarer Unterschied zwischen Diaspora und transnationalen Gemeinschaften gesehen, da die Beziehung zu den Orten bzw. ‚Räumen‘ im Falle von Diaspora und transnationalen Gemeinschaften sich in der Haltung zum Zielland unterscheidet: Nur im Fall der Diaspora sei von einer Verankerung im aufnehmenden Land auszugehen (s. ausführlich Bruneau 2010). Mayer (2005: 14) distanziert sich nachdrücklich von „der Identifizierung des Begriffs Diaspora mit dem Begriff des ›Transnationalen‹ [...], die dieser Tage so gebräuchlich ist“, erscheint sie ihr doch fragwürdig angesichts der Tatsache, dass Diasporen zwar „kosmopolitische oder flexible Formen der (post-)modernen Lebensweise darstellen [mögen], aber sicherlich [...] mit der diasporischen Existenzweise nicht wesentlich oder notwendig eine subversive oder kritische Tendenz gegenüber der Nationalstaatsgedanken verbunden [ist]“ (Mayer 2005: 14). Wesentlich ist in den Diskussionen um Transnationalität (und um das Verständnis von Diaspora) die umstrittene Frage nach der soziokulturellen Identifizierung, welche sich in den bis heute währenden Debatten um die Identitätskonstruktion durch das Individuum oder die Gruppe und ein Verständnis von Diaspora als eine Form der Weltsicht widerspiegelt. Wie Mayer (2005: 12) darlegt,

präsentieren sich diasporische Gemeinschaften in den theoretischen und empirischen Texten unserer Tage auch immer weniger als die nostalgisch-vergangenheitsorientierten, nationalistischen, konservativen Formationen der Emigranten und Exilanten, sondern zunehmend als genuin neue Form der soziokulturellen Identifikation und Interaktion mit utopischem Verweispotential.

Mayer (2005: 12–13) distanziert sich von Positionen wie der von Clifford (1997⁶), welcher in dem Begriff *Diaspora* eine Schlüsselmetapher für gegenwärtige Identitätspolitik sieht, oder von Tölölyan (1996), der Diasporen als Embleme des Transnationalismus identifiziert, weil sie die Frage der Grenze verkörpern, und von dem heute vielfach vermittelten Eindruck, als seien diasporische Subjekte „exemplarische[...] Weltbürger, mobil, flexibel, offen für neue Kontakte und Technologien“ (Mayer 2005: 12), und der mit einer solchen Vorstellung wohl kausal verknüpften Sicht von Grassmuck/Wahjudi (2000), wonach sogar Gemeinschaften von Internet-Interessengruppen als digitale Diaspora anzusehen seien (vgl. Laguerre 2010).⁷ Das Verwechslungspotential ist angesichts solcher Äußerungen für nicht mit der Materie vertrauten Personen leicht. So darf es nicht verwundern, wenn die Internetpräsenz diasporischer Gruppen wie etwa der sephardischen Diaspora (s. Romero 2017, Bürki 2020) mitunter mit der Idee einer virtuellen Diaspora gleichgesetzt wird. Tatsächlich bietet das Internet diasporischen Gemeinschaften virtuelle Räume des Zusammentreffens und kann „einer wie auch immer gearteten kommunikativen Konnektivität bzw. Vernetzung dienen und dabei besondere Potenziale für Migrationsgemeinschaften bieten“ (Hepp 2009: 33, Mehra et al. 2004).⁸ Beachtenswert ist in diesem Zusammenhang sicherlich die Frage, warum der Gemeinschaftsbegriff überhaupt auf „virtuelle Gruppen“ im Internet angewendet wird (s. hierzu Dierschke 2009). In der Übertragung von Ansätzen und der

⁶ Clifford, James (1997): „Diasporas“. In: ders.: *Routes. Travels and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, Ma.: Harvard University Press, 244–277, apud Mayer (2005).

⁷ Nicht immer wird in den Definitionen zwischen der Nutzung von Internet durch Diasporagruppen einerseits und der Identifizierung von Interessengruppen im Internet als Diaspora andererseits klar unterschieden. Bemerkenswert ist die Auffassung von Laguerre (2010: 49), die Bedeutung von *Diaspora* habe sich ausgehend von einer ursprünglichen Bedeutung „an immigrant group outside its homeland“ verändert und stehe nun für „digital diaspora“; kurios ist seine Aussage, wonach dies „reflects the engagement of its members in activities related to information technology (IT)“ (2019: 49), denn danach wäre unter digitale Diaspora schlicht „in der IT-Branche tätige *Expats*“ zu verstehen.

⁸ Schon früh wurde das Potential des Internets als wichtige Ressource für die Vernetzung und Sichtbarkeit von marginalisierten, minorisierten und benachteiligten sozialen, ethnischen usw. Gruppen erkannt. Es ist daher nicht verwunderlich, dass der Zusammenhang von Diaspora und neuen Medien gerade im Kontext von ethnischen und sprachlichen Minderheiten in den letzten Jahrzehnten große Aufmerksamkeit erfahren hat; vgl. etwa Oiarzabal (2010) und Goirizelaia Altuna (2019) für den baskischen und Cid/Ogando (2010) für den galicischen Kontext.

damit verknüpften Terminologien kommt es hier offensichtlich auch zu Verwechslung zwischen imaginärer Diaspora (s. Anderson 1983) und virtueller Diaspora.

Seit den 1990er Jahren wurde eine lange Reihe von Diaspora-Typologien und von Kriterienkatalogen für ihre Beschreibung oder Klassifizierung vorgeschlagen, welche allerdings zum Teil große Unterschiede in der Wichtung, Priorisierung bzw. Vernachlässigung der Kriterien aufweisen. Diese Vorschläge orientieren sich einerseits an den in den existierenden Ansätzen implizit oder explizit herangezogenen Kriterien und führen andererseits neue Differenzierungen oder Grundgemeinsamkeiten ein. Im Wesentlichen lassen sich zwei Hauptkonzeptionen differenzieren: eine Diasporaidentität, die an das kollektive Bewusstsein einer Diasporagemeinschaft gebunden ist, und eine auf ‚hybride‘ Art und Weise herausgebildete Diasporaidentität (s. Chivallon 2004: 24–29), die oft auf Ebene des Individuums betrachtet wird.

Neben der Dominanz der englischsprachigen Diasporaforschung ist hier der Beitrag der französischsprachigen Diasporaforschung besonders hervorzuheben. Ein auch historisch bedingtes besonderes Interesse für die Diaspora als Folgeerscheinung der Kolonialisierung durch Frankreich und für die kulturelle Diaspora (s. u.) führten zu einer langen Reihe von Arbeiten, die den Blick auf verschiedene, darunter immer wieder auch afrikanische, asiatische und karibische Realitäten richten. Die besondere Bedeutung der Frankophonie in vielen der behandelten Kulturen und die wichtige Rolle Frankreichs als Einwanderungsland brachte eine Fülle von wissenschaftlichen Beiträgen in französischer Sprache mit sich. Über einschlägige englischsprachige Publikationen führt dies zu einer Rezeption mancher Beiträge durch die englischsprachige und internationale Diasporaforschung, die auch wesentlich dazu beiträgt, die karibische Diaspora zu einem prototypischen Repräsentanten der vor allem kulturellen bzw. entterritorialisierten Diaspora zu etablieren (s. u.). Die exemplarische Rolle der Karibik in vielen Diasporastudien und die Hinwendung zum Konzept der Diaspora in bestimmten Ansätzen und Kontexten wird in Übersichten über Diaspora als Konzept oder Paradigma übrigens besonders oft herausgestellt. Zu den Gründen dafür schreiben Kron/zur Nieden (2013: [1]): „It was scholars and intellectuals who came from or were living in Latin America or the Caribbean who were the first to point out that colonisation and the slave trade had long ago led to diasporic societies“; sie verweisen hier auf Hall (2002: 232), demzufolge die ‚Kolonien‘ und größere Gebiete der ‚kolonisierten Welt‘ durch die Kolonialisierung auf immer und ewig zu diasporischen Gesellschaften geworden seien. Die Arbeit von Glissant (1996) ist eine der

Grundlegungen einer kulturorientierten und philosophischen Konzeptualisierung von Diaspora, in der auf der Grundlage von Überlegungen zur Rolle von Erinnerungen, Kulturen, Motiven, Politik und Praktiken der Expansion und Mobilität praktisch alle modernen Gesellschaften als diasporische Gesellschaften identifiziert werden (s. Anteby-Yemini/Berthomière 2005: 265, Kron/zur Nieden 2013).

Zugleich ist aber auch zu konstatieren, dass viele der theoretischen Überlegungen, Typologien und Kriterienmodelle, die in französischer Sprache publiziert wurden (s. Benveniste 1989, Lacoste 1989, Chaliand/Rageau 1991, Varol 1994), in der internationalen Auseinandersetzung mit Diaspora kaum Beachtung finden. So sieht Waldinger (2008: xii) in den von Dufoix (2003 bzw. 2008) dargestellten Positionen zu Diaspora „[...] intellectual developments unlikely to be known to the great majority of Anglophone readers“.

Tatsächlich ist trotz der starken Bedeutung des kulturwissenschaftlichen Bezugs der Diaspora-Begriff in vielen Arbeiten in französischer Sprache in der Gesamtsicht deutlich abweichend von dem in den englischsprachigen Arbeiten dominierenden Verständnis, und so ist auch die Praxis sehr unterschiedlich je nachdem, in welcher Tradition die Autoren und Autorinnen jeweils (stärker) verortet sind. Chivallon (1997: 150) stellt beispielsweise noch fest, dass der Rückgriff auf das Wort *diaspora* bei Anselin (1990) rein metaphorischer Natur sei und dass in der Gesamtsicht der generische Ausdruck für die Präsenz von antillischstämmiger Bevölkerung z. B. in Europe im Französischen noch immer *émigration* sei und erklärt zu einer Differenzierung französisch- und britisch-geprägter Forschungstraditionen:

Pour réduire à l'essentiel les différences entre les deux espaces scientifiques à propos du monde antillais, on dira que côté français la conception dominante relie le cas antillais aux caractéristiques d'une population migrante tandis que côté britannique le modèle diasporique est largement mobilisé en offrant par ailleurs des nuances notables par rapport aux significations qu'il revêt dans la recherche française. (Chivallon 1997: 150)

Der französische bzw. französischsprachige Beitrag zur Erforschung von Diaspora mit den zahlreichen Arbeiten zur sephardischen Diaspora auch aus der in der Diasporaforschung lange weniger beachteten sprachwissenschaftlichen Perspektive ist stark auf die archetypische (jüdische) Diaspora und die damit verbundenen Kriterien zur Abgrenzung von Diaspora bezogen (s. die *Hérodote* 1989 und die Übersicht bei Varol 1994).

Diasporas sind für Tölölyan (1991: 5), „the exemplary communities of the transnational moment“, und „the term [*diaspora*] that once described Jewish, Greek, and Armenian dispersion now shares meanings with a larger semantic domain that includes words like immigrant, expatriate, refugee, guest-worker, exile community, overseas community, ethnic community“. Ähnlich sieht dies Safran:

Today, “diaspora” and, more specifically, “diaspora community” seem increasingly to be used as metaphoric designations for several categories of people — expatriates, expellees, political refugees, alien residents, immigrants, and ethnic and racial minorities *tout court* — in much the same way that “ghetto” has come to designate all kind of crowded, constricted, and disprivileged urban environments, and “holocaust” has come to be applied to all kinds of mass murder. (Safran 1991: 83)

Safran (1991: 83) befürchtet daher, dass ein derart weit gefasster Terminus jegliche Bedeutung verliert, stellt er doch fest, dass ausgehend von einer solchen Definition

[...] scholars have applied the term to Cubans and Mexicans in the United States, Pakistanis in Britain, Maghrebis in France, Turks in Germany, Chinese communities in Southeast Asia, Greek and Polish minorities, Palestinian Arabs, blacks in North America and the Caribbean, Indians and Armenians in various countries, Corsicans in Marseille, and even Flemish-speaking Belgians living in communal enclaves in Wallonia.

Hier sehen wir klare Parallelen zu den viel debattierten Problemen aufgrund der ausufernden Entwicklung des Diglossiebegriffs⁹ (s. 5.). Nur bei einer Präzisierung der Definition sei es daher möglich, weiter mit dem *Diaspora*-Ansatz zu arbeiten, und so schlägt Safran (1991: 83) vor, Connors Definition zu erweitern und

that the concept of diaspora be applied to expatriate minority communities whose members share several of the following characteristics: 1)

⁹ Dieser erlebte im Laufe der Zeit eine fortschreitende Erweiterung der Bedeutungen. Immer wieder wurde beklagt, dass der Ausdruck damit verzerrt und letztlich unbrauchbar geworden sei (Schlieben-Lange 1973; Fernández 1978, Meisenburg 1999, s. Sinner 2001).

they, or their ancestors, have been dispersed from a specific original “center” to two or more “peripheral,” or foreign, regions; 2) they retain a collective memory, vision, or myth about their original homeland, its physical location, history, and achievements; 3) they believe that they are not — and perhaps cannot be — fully accepted by their host society and therefore feel partly alienated and insulated from it; 4) they regard their ancestral homeland as their true, ideal home and as the place to which they or their descendants would (or should) eventually return, when conditions are appropriate; 5) they believe that they should, collectively, be committed to the maintenance or restoration of their original homeland and to its safety and prosperity; and 6) they continue to relate, personally or vicariously, to that homeland in one way or another, and their ethnocommunal consciousness and solidarity are importantly defined by the existence of such a relationship. (Safran 1991: 83–84)

Tatsächlich sind dies mehr als sechs Charakteristika, denn unter den Gliederungspunkten werden jeweils mehrere meist komplementäre Aspekte aufgeführt, die jeweils kaum als ein einziges Kriterium aufgefasst werden können. Manche dieser (Teil)Kriterien finden sich in Definitionen oder Übersichten zur Identifizierung von Diasporagruppen öfter wieder, andere dagegen sind nur in eher „engeren“ Auffassungen von Diaspora aufgeführt. Die Selbsterfahrung der Zerstreuung ist beispielsweise in Ansätzen ausgeklammert, die davon ausgehen, dass die erste Generation allein noch keine Diaspora darstellen kann (s. u., 4.1.1.), während die Berücksichtigung der Zerstreuung der Vorfahren von der Interpretation abhängt und mittlerweile sogar in der Auseinandersetzung mit zeitgenössischer Arbeitsmigration mit Wohnortwechsel über sprachliche oder kulturelle ‚Grenzen‘ gleichgesetzt wird. Während das kollektive Gedächtnis sehr oft angeführt wird, ist die Erfahrung der Isolierung oder Diskriminierung in der aufnehmenden Gesellschaft vielfach nicht einmal erwähnt; die emotionale Orientierung an Ursprungsort – in der Anwendung des Modells nicht klar vom kollektiven Gedächtnis zu differenzieren – ist praktisch immer ein Kriterium, während das Gefühl der kollektiven Verpflichtung zur Wiederherstellung der Ausgangsgemeinschaft in der Mehrzahl der als diasporisch angesehene (mitunter nur imaginären) Gemeinschaften vielfach schlicht nicht gegeben ist oder die Ausgangsgemeinschaft schlicht gar nicht aufgelöst ist (wohl aus diesem Grund gilt insbesondere dieses Kriterium des Strebens nach einer Rückkehr beispielsweise Mayer (2005: 10) als überholt, wenngleich es in anderen Arbeiten nach wie vor als grundlegendes Charakteristikum angesehen wird

(s. Reynders Ristaino 2001, s. u.). Dieser Aspekt zeigt den inhärenten Widerspruch zwischen einzelnen der sechs Unterpunkte, der in der praktischen Umsetzung zu Tage tritt. Das Kriterium der Empfindung der Diaspora als Quelle der Identitätsfindung und Solidarität ist in der Debatte in dem Maße von zunehmender Bedeutung, wie auch Realitäten als diasporisch abgebildet werden, die in den engeren Definitionen nicht als Diaspora zählten. Diese geht einher mit einer offensichtlichen Zunahme der Fälle von „Selbstidentifikation“ von Gemeinschaften als Diaspora oder einer Identifikation einer (auch imaginären) Gemeinschaft durch einzelne Handelnde als Diaspora, also außerhalb der „traditionellen“ Diasporagemeinschaft und außerhalb (aber nicht losgelöst von) der akademischen Auseinandersetzung (s.u.).

In der wissenschaftlichen Auseinandersetzung ist unbedingt zu differenzieren zwischen der Sicht der Mitglieder einer Gruppe und dem, was aus wissenschaftlicher Sicht tatsächlich gegeben ist, wenngleich die Perspektiven und Urteile der Individuen für die wissenschaftliche Diskussion, ggf. als eigenes Kriterium der Klassifizierung, zu berücksichtigen sind. Dies zeigt etwa die Notwendigkeit der Berücksichtigung der Wahrnehmung von Varietäten durch die Sprecher und Sprecherinnen selbst und ihre sprachlichen Attitüden als zwei unter vielen anderen Kriterien zur Differenzierung von Sprache und Dialekt (s. Sinner 2014: 98–99). Ebenso illustrieren dies die Auffassungen von *Spanglish* oder *Portunhol*. Die wissenschaftliche Analyse kann bzw. muss zwar darlegen und berücksichtigen, welche verschiedenen Realitäten von den Sprechern und Sprecherinnen als solche angesehen werden oder was sie hinter diesen Ausdrücken vermuten, aber die Bezeichnungen bzw. Selbstidentifikatoren der analysierten Gemeinschaften dürfen *eigentlich* nicht als absolute Größen übernommen werden. So ist ein sprachliches Phänomen, das für die Sprecher und Sprecherinnen „eine eigene Sprache“ ist, aus linguistischer Sicht vielleicht ein Soziolekt oder ein Stil (s. Sinner 2007; s. u.).

Bei allen Modellen, die den Bezug zu bestimmten Ursprungsregionen als zu erfüllendes Kriterium ansetzen, stellt sich das Problem der praktischen Anwendung. Selbst wenn man Safrans Definition auf die „Kerngruppe“ des Diaspora-Gedankens, jüdische Gemeinschaft(en), anwendet, wird deutlich, dass dies nicht ohne eine deutliche Erklärung der Vielschichtigkeit der Kriterien und Bezüge erfolgen kann, da je nach Blickpunkt unterschiedliche und somit innerhalb eines bestimmten theoretischen Rahmens möglicherweise sogar widersprüchliche Ergebnisse zu erwarten sind.

Haben die sephardischen Juden mehr als ein „homeland“, Spanien bzw. die iberische Halbinsel allgemein und Israel? Die nach 1492 aus Spanien und Portugal vertriebenen Juden und Jüdinnen und ihre Nachkommen sind je nach

Perspektive eine oder mehrere Gruppen. Auch wenn langfristig die spanische Sprache zum gemeinsamen identitätsstiftenden Merkmal wurde, hatte doch die von der Halbinsel vertriebene jüdische Bevölkerung unterschiedliche iberoromanische Varietäten als Muttersprache und kommt nicht aus einem einzigen „original “center”“. Die nach dem Verlassen der Iberischen Halbinsel in Nordafrika und auf dem Balkan ansässig gewordenen West- und Ostsephardim teilen zwar die spanische Herkunft, sprechen aber verschiedene Varietäten und weisen kulturelle Unterschiede auf. Von den Aschkenasim werden sie als *eine* Gruppe angesehen, aus nichtjüdischer Perspektive dagegen sind Aschkenasim und Sephardim trotz der Divergenzen in Sprache und Liturgie *eine* Gruppe. Die Solidarität zwischen Aschkenasim und Sephardim in der Diaspora beruht auf der gemeinsamen Religion; die jahrzehntelange und bis in die Gegenwart gegebene Diskriminierung der sephardischstämmigen Bevölkerung in Israel und ihre Wahrnehmung als distinktive Gruppe(n) beruhen auf den Unterschieden in Bräuchen, Sprache, Namen, Aussehen usw. Für die meisten Mitglieder der heutigen sephardischen Gemeinschaft ist zudem neben dem gemeinsamen Bezugsort Spanien/*Sefarad* der – wiederum traumatische – Verlust der durch den Holocaust ausgelöschten sephardischen Gemeinden im Balkan als Herkunfts- und Bezugsort zu berücksichtigen.

Je nach Perspektive wäre eine einzelne Person hier Teil einer Gruppe oder mehrerer Gruppen bzw. Untergruppen. Damit kann (auch) der von Safran (1991) vorgeschlagene Kriterienkatalog für eine eindeutige Differenzierung und Einschränkung von Diaspora nur bei einer genauen Darlegung der Bezugsebenen dienlich sein.¹⁰

¹⁰ Eine Orientierung könnte hier Vermeers Modell der drei Ebenen von Para-, Dia- und Idiokultur geben, deren Ab- und Eingrenzungen jeweils relativ zum Aktions- oder Beobachtungsstandpunkt sowie zum Analyseziel vorzunehmen sind (Vermeer 1986: 179, 1992: 59, s. Witte 2000: 55 sowie 56-57). Die Parakultur ist dabei die höchste Ebene einer Kultur als Gesamtheit, innerhalb derer sich unterschiedliche Diakulturen unterscheiden lassen, wobei diese wiederum über die „Grenzen“ der jeweiligen Parakultur hinausgreifen können. Idiokultur ist die unterste, individuelle Ebene, die Menge aller Konventionen und Normen und den Konsequenzen daraus, die das Verhalten genau einer Person bestimmen (Vermeer 1992: 59). Wie der „Raum“ unterhalb der Parakultur bis zur Idiokultur strukturell abzubilden ist, wird in der Regel nicht genauer dargelegt (s. etwa bei Witte 2000, wo weder eine Definition von Idiokultur noch ein diese Ebene illustrierendes Beispiel gegeben wird, oder Prunč 2002: 177, der nur die Ebenen nach Vermeer darlegt). Para-, Dia- und Idiokulturen existieren nicht per se, sondern werden je nach Perspektive, Bezug und Analyseziel bestimmt, jedes Phänomen wird also in einer bestimmten Situation und im Hinblick auf ein bestimmtes Ziel einer dieser drei Ebenen zugeordnet (Witte 2000: 55, 56). Im Länder-

Diaspora verweist auch zu einem Ausdruck, der die Gesamtheit der außerhalb des Herkunftsgebietes oder des Herkunftslandes lebenden Bevölkerung als tatsächliche oder imaginäre Gemeinschaft zusammenfasst, wie die folgenden Ausführungen von Tölölyan (1991: 4) zeigen:

[...] the most monstrous and sustained efforts of the western empires uprooted, killed, or transported millions into slavery, creating the African diasporas. Combinations of economic coercion and incentive encouraged the formation of overseas communities such as those of the Japanese, Indians, and Chinese, which, like the African-descended collectivities, now increasingly represent themselves and others as diasporas.

Die erste Anwendung des Konzeptes einer *African diaspora* erfolgt, explizit in Anlehnung an das Konzept der jüdischen Diaspora, schon in den 1960er Jahren (Shepperson 1966, s. Brubaker 2005: 2 für weitere Verweise), es ist aber im Laufe der Jahrzehnte aus unterschiedlichen Gründen immer wieder in Frage gestellt worden, ob die aus Sklaverei herrührenden sozialen und kulturellen Realitäten in Nord- und Südamerika tatsächlich als afrikanische Diaspora angesehen werden können; mit der Ausweitung des Diasporabegriffs um Kategorien wie *Opferdiaspora* und der Durchsetzung der kulturellen Dimension des Diasporabegriffs (s. u.) werden derartige Einwände zunehmend als reaktionär und politisch nicht korrekt angesehen oder sind in der grundsätzlichen Hinterfragung der dominanten Kulturorientierung aufgegangen (s. u.). Der von Tölölyan (1991) in diesem Kontext weiterhin angeführte Fall der Kubaner außerhalb Kubas offenbart zugleich die Problematik der Abgrenzung zum Exilbegriff im öffentlichen und medialen Diskurs:

For example, Cubans outside Cuba are in certain ways a diaspora that stretches from Madrid to Miami and beyond, the result of both coerced and voluntary departure. The US media refer to them as an exile community, particularly when underscoring the ambitions of some leaders to overthrow Castro. And “Cuban” is of course an ethnic designation.

vergleich wären, wie Witte (2000: 56) darlegt, Spanien und Frankreich Parakulturen, innerhalb Europas im Vergleich zu den USA wären es Parakulturen, Europa wäre Parakultur von „westliche Welt“; auf den Übergang von Para- zu Idiokultur oder ob mehrere Lagen von Parakulturen anzunehmen sind, wird auch in dieser Darlegung nicht berücksichtigt.

Thus, Cubans are a transnational collectivity, broken apart by, and woven together across, borders of their own and other national-states, maintaining cultural and political institutions [...]. (Tölölyan 1991: 5)

Diaspora ist nicht nur hochgradig mehrdeutig, sondern auch eingebunden in ein Netzwerk mit anderen sich zum Teil in ihren Definitionen deutlich damit überschneidenden Termini zur Bezeichnung von demographischen Bewegungen und den damit einhergehenden Sprach- und Kulturkontakten. Clifford (1994) weist auf den terminologischen Wirrwarr im Zusammenhang mit Versuchen zur Charakterisierung der vielfältigen Kontaktsituationen hin und erwähnt in diesem Kontext auch *diaspora* und *diasporic*:

An unruly crowd of descriptive/interpretive terms now jostle and converse in an effort to characterize the contact zones of nations, cultures, and regions: terms such as *border*, *travel*, *creolization*, *transculturation*, *hybridity*, and *diaspora* (as well as the looser *diasporic*). (Clifford 1994: 303)

Dieser Kommentar zu *diasporic* und seiner noch größeren Bandbreite möglicher Bedeutungen zeigt, wie komplex das Problem der terminologischen bzw. konzeptionellen Abgrenzung im Kontext von Diaspora und den verschiedenen Formen (vor allem) transnationaler Mobilität ist.

Gilroys veröffentlicht 1993 den viel rezipierten Band *The Black Atlantic*. Dieser Beitrag wird als eine der engagiertesten Arbeiten zur Verteidigung des Konzepts der Diaspora angesehen (s. Anthias 1998: 560), die sehr erfolgreich dazu motivierte, *Diaspora* als heuristisches Werkzeug zur Fokussierung von Anderssein und Gleichsein einzusetzen.

Médam (1993) entwickelt eine viel beachtete Diasporatypologie, die unterschiedliche Grade der Kohäsion und Dynamik der Art und Weise, in der diasporische Gemeinschaften organisiert sind, in den Mittelpunkt stellt. In einer ersten Ebene unterscheidet er zwischen kristallisierter, gefestigter Diaspora (im Beispiel der chinesischen Diaspora etwa eine hinsichtlich der Effizienz der herausgebildeten transnationalen Netzwerke sehr dynamische Diaspora) und fließender, noch beweglicher, entstehender Diaspora:

[...] les diasporas cristallisées, durcies, stabilisées, des diasporas encore fluides, mouvantes, flottantes. Les premières, approximativement, prennent naissance à la fin du siècle dernier ; les secondes sont récentes, contemporaines, en voie de constitution. Les premières sont organisées, institutionnalisées ; elles secrètent les premières cultures diasporiques,

tendent à une maîtrise du pouvoir politique dans les divers pays d'accueil, ne modifient plus qu'insensiblement leurs implantations territoriales. Les secondes, à l'inverse, sont encore précaires, aventureuses, mues par des impératifs de survie, soumises à des pouvoirs locaux tandis que leur labilité territoriale témoigne d'une indispensable capacité d'adaptation aux circonstances. Les premières sont des faits acquis et pèsent donc sur les faits. Les secondes forment de simples états de fait : soumis à des faits extérieurs. (Médam 1993 : 59-60)

In einer zweiten Differenzierungsebene unterscheidet er innerhalb der fließenden Diaspora diejenigen Fälle, in denen Stabilisierungstendenzen auszumachen sind, von dauerhaft instabil erscheinenden Realitäten:

[...] réfère — à l'intérieur, même, de la catégorie des diasporas flottantes — à celles qui semblent en mesure, virtuellement, de se stabiliser, par opposition à celles qui semblent vouées, pour des raisons diverses (mais souvent liées à des bouleversements politiques) à un mouvement perpétuel et à une instabilité récurrente. Ainsi en a-t-il été, ces dernières années, des Tamouls, des Sikhs, des Pakistanais, des Philippins. Ainsi en sera-t-il, probablement, autour et à propos des anciens « pays de l'Est ». Ce qu'on observe, dans ces divers cas, c'est que la diaspora ne tourne plus autour d'un quelconque centre de fixation possible et qu'elle paraît animée, au contraire, par un mouvement de fuite aveugle, chaotique, par des réactions immédiates d'affolement relançant, chaque fois, les mises en orbite selon des trajectoires impondérables. Rien de centripète ne la fédère ni ne la calme. (Médam 1993: 60)

Clifford (1994) betrachtet eingehender das nicht in allen Ansätzen berücksichtigte Kriterium der Kontakte der neuen Gemeinschaften versprengter Ursprungsgemeinschaften untereinander. Die Feststellung Cliffords (1994: 304), wonach „Diasporas also connect multiple communities of a dispersed population“ veranlasst diesen Autor dazu, mit „multi-locale diaspora cultures“ (1994: 304) gewissermaßen eine Unterkategorie von *Diaspora* vorzuschlagen. Diese Kontakte in der Diaspora sind in manchen Ansätzen ein absolutes, in anderen ein mögliches weiteres Kriterium. Es ist im Hinblick auf die terminologische Entwicklung hier wie im Fall der Attribuierung des deutschen Pendant (s. 2.2.) als ein klarer Hinweis auf die erfolgte Verallgemeinerung von engl. *diaspora* als ‚Zerstreuung eines Volkes‘ zu sehen, wenn die durch die Zerstreuung resultierende Ansässigkeit an verschiedenen Orten über Attribute explizit gemacht

bzw. präzisiert werden muss. Cliffords Überlegungen zu „travelling cultures“ werden in der kritischen Literatur zusammen mit den Debatten über „Black diaspora“ bei Gilroy (1993) als wesentliche Anstöße für eine Verortung von Diasporen zwischen „travelling cultures“ und „nations-states“ (s. ausführlicher Cohen 1997) angesehen, so etwa bei Anteby-Yemini/Berthomière (2005: 265) oder Voicu (2014: 267). Betrachtet man die letzten beiden Texte, muss man sich fragen, ob Voicu (2014) bei Anteby-Yemini/Berthomière (2005), die sie nicht zitiert oder als verwendete Literatur aufführt, abgeschrieben hat, oder ob es noch einen dritten ungenannten Text gibt, der hier Vorlage war. Den Ausführungen zur Entwicklung des Diasporabegriffs bei Anteby-Yemini/Berthomière (2005: 264–265) beispielsweise entspricht die Darstellung bei Voicu (2014: 267–268) auffallend deutlich. Tatsächlich sind solche Erscheinungen im Hinblick auf die wissenschaftliche Haltung zwar sehr beunruhigend, bei der detaillierten Analyse der Textserien zur Diaspora, die für den vorliegenden Beitrag vorgenommen wurde, finden sich jedoch immer wieder derartige auffällige Parallelen, wörtliche Übereinstimmungen, bis auf wenige Details identische Passagen, immer wieder auch auffälliges Fehlen von Seitenangaben im chronologisch folgenden Texten, wo diese im möglicherweise als „Vorlage“ dienenden Text ebenso fehlt, so dass man sich oft fragen muss, wer sich von wem „inspirieren“ ließ. In sehr vielen Fällen entsteht bei der aufmerksamen Lektüre von in Artikel einleitenden Forschungsüberblicken bzw. Übersichten zur Diasporaforschung der Eindruck, dass wichtige Referenztexte nicht selbst eingesehen wurden, sondern offenbar über Darstellungen in anderen Arbeiten zur Entwicklung der Forschung in diesem Bereich folgend rezipiert wurden.

Sheffer (1993) schlägt eine Unterscheidung zwischen *stateless diasporas* und *state-based diaspora* vor. In die erste Kategorie falle die palästinensische Diaspora, während die jüdische je nach historischem Moment als *state-based* oder *stateless* klassifiziert werden kann, sich also die verändernden politischen Bedingungen bzw. die sich über die Zeit verändernde Organisationsform von ethnischen Gruppen abbilden lassen; wie Anteby-Yemini/Berthomière (2005: 264) hervorheben, wird damit eine bis dahin in der Diasporaforschung unterrepräsentierte politische Dimension in die Diasporaforschung eingeführt.

Auch Bruneau (1995; s. zur Rezeption Anteby-Yemini/Berthomière 2005) berücksichtigt mit der palästinensischen und tibetischen Diaspora die politische Dimension. Der Autor schlägt eine Typologie vor, in der die Art der diasporischen Organisation zum entscheidenden Kriterium für eine Klassifizierung in drei Hauptformen der Diaspora ist: (1) die unternehmerische Diaspora wie etwa die chinesische oder libanesische, (3) die religiöse Diaspora wie die jüdische oder griechische (und die für ihn explizit mit einer gemeinsamen Sprache

verknüpft ist) und (3) die politische Diaspora (wie die palästinensische oder tibetanische; später (s. etwa Bruneau 2004; 2010: 39–41) erweitert er diese noch um eine vierte Form von Diaspora-Gemeinschaften, die um einen durch Rasse und Kultur geprägten Pol kreisen und die er mit einer so genannten *black diaspora* sowie den europäischen Roma illustriert.

Das Beispiel der jüdischen Diaspora zeigt m. E. das Problem, religiöse, „rassisch“ basierte und politische Diaspora klar voneinander abzugrenzen, denn die verschiedenen im Laufe der Geschichte erfolgten Verfolgungen und Vertreibungen jüdischer Bevölkerung sind de facto in keiner Weise durchweg als religiös motiviert anzusehen. Das Beispiel der *black diaspora* wiederum illustriert ebenfalls die problematische Abgrenzung von Kategorien wie *Rasse*, die vornehmlich ein *soziales* Konstrukt darstellen, von *Kultur* als „Instanz“, die solche sozialen Konstrukte hervorbringen kann oder aber umgekehrt durch ein solches soziale Konstrukt überhaupt erst bedingt sein kann, aber auch das Problem des Ausweichens auf Ansätze wie den der Hybridität (s. Gilroy 1993, Chivallon 2002). Sehr aussagekräftig ist diesbezüglich die folgende Aussage Bruneaus, mit denen er die Debatten um die Zuordnung der *black diaspora* in pointierter Form resümiert:

The black diaspora is defined first and foremost by socially constructed ‘race’, and only subsequently by culture. Whereas the definition of race is, of course, contested and subject to various debates and interpretations, as is the very conception of African Americans as a diaspora, collective memories refer to the traumatic experiences under which this diaspora formed: the slave trade and the slave economy of the plantations. Few contemporary African Americans define their identity in relation to ancestral African homelands. (Bruneau 2010: 40–41)

Ein wesentlicher Beitrag zur Debatte um das Verständnis bzw. die Modellierung von Diaspora ist Tölölyan (1996). Der armenisch-US-amerikanische Autor schlägt eine Periodisierung der Entwicklung des Diasporabegriffs vor. Danach wurde der ursprüngliche Bezug auf die jüdische Realität, die Zerstreuung, die Herausbildung einer kollektiven Erinnerung als distinktive Gruppe und die Verbindung zwischen den zerstreuten Gemeinschaften etwa 1968 durch eine der Sicht Connors entsprechende Lesart als Personengruppe außerhalb des Ursprungsgebietes abgelöst. Die so präzise Datierung der Annahme der neuen Sicht wurde kritisiert, da „nothing really allows us to establish why 1968 is such an important date, particularly since the decentered vision of diaspora only emerged slowly during the 1970s and 1980s“ (Dufoix 2017: 341).

Diese zweite Phase geht einher mit der oben bereits erwähnten, bemerkenswerten Zunahme an Gruppen oder (auch selbennannten) Führungspersonen von (ggf. sogar nur imaginären) Gruppen, die sich als Diaspora identifizieren bzw. den Status als Diaspora sozusagen einfordern.

In seiner Auseinandersetzung mit der Vielfalt an Auffassungen von Diaspora setzt sich Tölölyan (1996) ausführlich mit dieser Entwicklung auseinander, die er seit Ende der 1970er Jahre in Nordamerika und Westeuropa beobachtete, und stellt fest, „that the scholarly literature has no encompassing, persuasive account of the reasons why so many dispersions, or at least their most articulate segments, now represent and experience themselves as diasporas, especially in the US“ (Tölölyan 1996: 19). In eingehenden Gesprächen mit „ethnic and diasporan “leaders”, lobbyists, artists, scholars, intellectuals, policy analysts, clergymen, lawyers, journalists and congressmen (of every ethnodiasporic group)“ (Tölölyan 1996: 20), mit denen er in Nordamerika und Europa sprach, ermittelt er eine lange Reihe von materiellen, demographischen, administrativen, diskursiven und ideologischen Faktoren, mit denen er diese Zunahme an Diasporagruppen in Verbindung bringt und die sich gegenseitig beeinflussen, darunter

1. Accelerated immigration to the industrialized world.
2. The host country’s legal, political, administrative and cultural-ideological apparatus for addressing immigration.
3. The degree of existing institutional organization in the national homeland, and the extent to which those organizations accompany the immigrants.
4. The proportion of immigrants relative to the indigenous population.
5. Racial difference.
6. Real or perceived religious incompatibility.
7. The affirmation of a collective subject.
8. The emergence of the Israeli state as a figure of diasporan achievement.
- [...]
11. Diasporas as agents of the hostland government.
12. The American University. (Tölölyan 1996: 20–28)

Es wird also eine vermehrte Tendenz zur Selbstklassifizierung von Gruppen als Diaspora festgestellt, aber einige damit verbundenen Fragestellungen sind unbeantwortet, etwa ob mehr solcher Fälle von Diasporagruppen identifiziert werden, weil das Thema häufiger Gegenstand von Untersuchungen ist

bzw. weil häufiger dazu publiziert und das Konzept dadurch populärer wird, oder ob die Zunahme mit der Zunahme der Sichtbarkeit bzw. verbesserten Möglichkeiten der Sichtbarmachung durch die modernen Kommunikationsmedien zu erklären sein könnte. Die Identifizierung mit bestimmten Herkunftsgruppen unterliegt Entwicklungen und Trends, die durch gesellschaftliche und politische Veränderungen beeinflusst werden, wie beispielsweise der Rückgang der Identifizierung als *deutschstämmig* in Brasilien oder den USA nach dem Zweiten Weltkrieg (Raith 1982) zeigt oder wie umgekehrt die Zunahme der Identifizierung mit der sephardischen Herkunftsgemeinschaft in einer Generation, die das eigentlich einende Moment, das Judenspanische, nicht mehr oder nicht muttersprachlich beherrscht bzw. die Sprache als Identifikationsmerkmal sogar erst erlernen muss, nahelegt (s. Bürki 2020).

Wie Tölölyan (1996: 9–10) aufzeigt, ist die Kenntnis der ursprünglichen bzw. die Periode bis 1968 ausmachende Bedeutung in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Diaspora nicht einmal immer als bekannt vorauszusetzen. Über eine Spezialistin für „Chinese in homeland and diaspora“, die er 1994 bei einer Veranstaltung an der University of California at Santa Barbara traf, schreibt Tölölyan (1996: 10), dass diese Wissenschaftlerin sich über seinen Gebrauch von *diaspora* und *exile* im Zusammenhang mit jüdischer und armenischer Diaspora gewundert hatte: „She had thought their appropriate use to be reserved for postcolonial minorities of color in the Caucasian dominated countries that receive immigrants, like the US, Canada and Australia“. Sein Urteil über das fehlende Bewusstsein über die semantische Erweiterung bzw. Veränderung fällt deutlich aus:

The setting aside of the pre-1968 meanings of “diaspora” is not in itself a fundamental problem: meanings change. The amnesia concerning these changes is a problem; so is the ease with which “diaspora” is now used as a synonym for related phenomena until recently covered by distinct terms like expatriate, exile, ethnic, minority, refugee, migrant, sojourner and overseas community. In addition, the media have come to use “diaspora” routinely as a substitute for any notion of expansion and scattering away from a center. (Tölölyan 1996: 10)

Hier wäre allerdings einzuwenden, dass mit der Vorstellung eines „Beiseitelegens“ der Bedeutungen der ersten Periode der falsche Eindruck vermittelt wird, es habe einen klaren Bruch mit den Perspektiven der ersten Periode gegeben. Tatsächlich finden sich die verschiedenen Sichtweisen nun parallel zu-

einander, die zweite, in manchen Bereichen den Diskurs nun deutlich dominierende Sicht dazu, ohne dass die erste Bedeutung aus dem wissenschaftlichen Diskurs verschwunden wäre. Sie stellen sozusagen zwei Pole dar, zwischen denen ein Kontinuum verschiedener Ausprägungen der Sicht auf Diaspora verläuft.

Der Hinweis auf die Medien ist insofern von besonderer Bedeutung, als in der heutigen Diasporaforschung immer wieder die Selbstkategorisierung der untersuchten Gruppen also solche, konzeptuell bzw. terminologisch, in die wissenschaftliche Beschreibung übernommen wird, also nicht etwa lediglich als Kriterium für ihre Klassifizierung im Rahmen einer Diasporatypologie herangezogen wird (s. o.). Diese Selbstkategorisierungen stehen aber auch in engem Zusammenhang zu dem, was in dem durch die Medien ja deutlich geprägten allgemeinen Verständnis als Diaspora aufgefasst wird. Sehr deutlich wird das geringe Bewusstsein über die Dynamik und Reichweite der Bedeutungsveränderungen im wissenschaftlichen wie im allgemeinsprachlichen Diskurs bei Schramm (2008), die ihre Aussage „In common usage, the term ‘diaspora’ is associated with the violent dispersal of a people from its original homeland, accompanied by a strong collective memory of that place and a persistent myth of eventual return“ (Schramm 2008: 5) mit einem bibliographischen Verweis auf Cohen und Safran versieht: „For attempts at a classification of ‘diaspora’, cf. Cohen (1997, p. 26) and Safran (1991, pp. 83-84). Their schemes include a few more aspects than those that are prevalent in the popular discourse I am referring to“.

Tölölyan (1996: 29) unterstreicht ausdrücklich, dass er nicht etwa eine Rückkehr zu einer älteren Auffassung von Diaspora verfehlt, denn „[w]hat was until the 1960s largely unthinkable and is now Diaspora’s improbable legitimacy as a form of stateless power is in part the striking result of its redefinition“, weist aber auf die Notwendigkeit hin, die mit dieser Orientierung verknüpften Probleme ebenso wie den Aufwand zu ihrer Legitimierung zu berücksichtigen.

In seiner Auseinandersetzung mit den Problemen dieser Erweiterung des Diasporaverständnisses geht auch er auf die oben bereits gegebene, stark rezipierte Definition von Connor (1986) ein. Mit „that segment of people living outside the homeland“ (Connor 1986: 16) könne natürlich auf die erste Generation jeder beliebigen Gruppe von Immigranten Bezug genommen werden, denn „they bear the homeland’s and nation’s marks in body and speech and soul“ (Tölölyan 1996: 29). Er sieht das Problem darin, dass die nachfolgenden Generationen nicht per se als Teil der Ausgangsgemeinschaft anzusehen sind, und fragt kritisch: „But in what sense does the fourth generation of Japanese Americans or tenth generation of African Americans whom we now call a

diaspora remain a segment of the people in the homeland?“ (Tölölyan 1996: 29).

Hier werden die der „neuen“ Modellierung von Diaspora inhärenten Schwierigkeiten offenbar, wenn man die Kriterien, die den Einschluss der ersten Generation unter den „neuen“ Diasporabegriff rechtfertigen, auch auf die nachkommenden Generationen anzuwenden sucht. Sein Vorschlag zur Lösung dieses Problems anhand einiger zusätzlicher Kriterien, die erkennbar einem engeren Verständnis von Diaspora das Wort redet, hat als programmatische Positionierung sicherlich ähnliche Bedeutung (und Resonanz) wie die Ansätze von Connor (1986) und Safran (1991):

First, in order to be recognizable as a segment, it is necessary to exist as a collectivity rather than a scattering of individuals. To participate in a community, diasporic individuals must not only have identities that differ from those prescribed by the dominant hostland culture, but also diaspora-specific social identities that are constructed through interaction with the norms, values, discourses and practices of that diaspora's communal institutions, honoring some and transgressing others. This relation between individual diasporic identity and diasporic community repeats that which exists between the community and a larger entity. For the diasporic segment, in turn, labors to remain in interaction with the larger transnation which includes the homeland and other diasporic segments. There is a heterogeneous, ever-changing set of norms and knowledges, of behaviors and cultural practices (for example, linguistic and economic, musical and literary, social and political, historical and contemporary) which are embedded in the properly transnational formation that includes homeland and diasporas alike. The diasporist project, as C.L.R. James understood, is to enhance the articulations between the past and present, homeland and hostland segments of the transnation. 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 (which can consist of the descendants of shared ancestors from three or ten generations ago) risks mere biologism. (Tölölyan 1996: 29–30)

Er nennt hier einerseits den wesentlichen Anspruch der Notwendigkeit der Differenzierung zwischen einer durch gemeinsame Identitätsmerkmale und soziale Muster und geteilte Praktiken und Beziehungen „greifbar“ werdenden

Gemeinschaft und einem bloßen Nebeneinander von vielen einzelnen Individuen, berücksichtigt die vielfältige soziale und identitäre Relevanz von Institutionen der Diaspora, weiterhin das Kriterium der Beziehungen zur Herkunftsgemeinschaft und zwischen den einzelnen, verstreuten Individuen und Gemeinschaften. Besonders beachtenswert ist – insbesondere auch im Hinblick auf die mitunter sehr kritische Rezeption der Herangehensweise an Diaspora durch als solche traditionell (selbst)identifizierende Gemeinschaften –¹¹ der Hinweis auf das Risiko, in Biologismus zu verfallen. Die Schlussfolgerung des Autors fällt entsprechend drastisch aus:

Without some such minimum stringency of definition, most of America—or Argentina, or New Zealand, or any modern immigrant-nation—would just as easily be a diaspora. (Tölölyan (1996: 30)

In einem stark rezipierten Versuch der Stärkung der Abgrenzbarkeit von Diaspora durch eine Erweiterung bzw. Präzisierung des Ansatzes von Safran (1991) und in Reaktion auf als zu stark territorialbezogene angesehene Ansätze erarbeitet Cohen ab der zweiten Hälfte der 1990er Jahre eine mehrfach überarbeitete und erweiterte Typologie von Diasporagruppen (s. 1996, 1997, 2008). Sein Klassifizierungsmodell differenziert die Opferdiaspora (*victim diaspora*; er ordnet hier die jüdische, afrikanische und armenische Diaspora ein), die Arbeitsdiaspora (*labour diaspora*, Beispiel sind hier indische und türkische (Zeit-)Vertragsarbeiter und Vertragsarbeiterinnen), die Imperiale Diaspora (*imperial diaspora*, Beispiel sind die britischen Siedler und Siedlerinnen, die während des britischen Kolonialreiches nach Südafrika kamen), die Handelsdiaspora (libanesisch, chinesische Diaspora) und die kulturelle bzw. entterritorialisierte Diaspora, die wie die parsische oder karibische Diaspora kein klares Herkunftsland, aber sozusagen eine kollektive Erinnerung an die Ortsveränderung haben (Cohen 1997: 263–264, vgl. 2008). Mit der kulturellen Diaspora ist die Perspektive der stark kulturorientierten und philosophischen Konzeptualisierung von Diaspora wie bei Glissant (1996, s. o.) hier zentral implementiert und, parallel, das Beispiel der Karibik gewissermaßen als paradigmatisch identifiziert (vgl. Anteby-Yemini/Berthomière 2005, Kron/zur Nieden 2013).

¹¹ Tölölyan (1996: 9) selbst erwähnt an anderer Stelle einen am 16. April 1989 in der New York Times erschienenen Leserbrief „by two American Jews who were offended that what they took to be exclusively “the term for the dispersion of the Jewish people” was being applied to the Palestinian enemy in America’s newspaper of record.

Cohens Differenzierung von Typen von Diasporen wird zwar oft übernommen oder für spezifische Bedürfnisse adaptiert, in einigen Betrachtungen seiner Positionen jedoch auch entschieden zurückgewiesen. Mayer (2005: 13) etwa hält diese Unterteilung für „wenig sinnvoll und konzeptionell fragwürdig, suggeriert sie doch deutlich wahrnehmbare Grenzlinien zwischen diesen unterschiedlichen Manifestationsformen des Diasporischen“. Die Annahme von klar differenzierbaren Manifestationsformen, allenfalls mit Ausnahme der extrem permissiven, weit gefassten und somit fast beliebig wirkenden Merkmalübersichten, ist aber wohl eigentlich bei allen Ansätzen, die Typologien vorschlagen, ein Problem.

Weiterhin gibt Cohen, auf Grundlage des Kriterienkatalogs von Safran (1991), von denen er drei Punkte übernimmt, zwei streicht und weitere vier anfügt, eine Liste von „common features“ einer Diaspora:

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.
9. The possibility of a distinctive yet creative and enriching life in host countries with a tolerance for pluralism. (Cohen 1996: 515)

Von diesen Merkmalen sieht er die ersten beiden als Alternativen an. Damit kann er den traditionellen Begriff ebenso wie ‚modernere‘ Positionen zwar vereinen, zugleich zieht dies aber Kritik nach sich. Die Liste wurde sehr stark

rezipiert und dabei einerseits oft für einzelne Punkte kritisiert, besonders für den Einbezug des Merkmals der Zerstreung, die den traditionellen, archetypischen Diasporabegriff mit ausmacht, sowie für das Merkmal der Rückkehrbewegung (s. o.). Andererseits wurde sie aber vielfach als Grundlage für eigene Merkmalübersichten oder Kriterienkataloge herangezogen (etwa durch Esman 2009, s. u.).

Cohens Arbeit hatte erheblichen Einfluss auf die Diasporastudien und vor allem das Werk von 1997 (bzw. später die überarbeitete Fassung von 2008) ist zu einem Referenzwerk für diesen Forschungs- und Lehrbereich geworden, der in den letzten beiden Jahrzehnten stark an Präsenz und Bedeutung gewonnen hat. Die bei Tölölyan (1996) gefürchtete semantische Entleerung von Diaspora wurde aber auch durch seinen Beitrag nicht grundsätzlich in Frage gestellt (oder in der Praxis gar abgestellt). Zwar gibt Cohen detaillierte Beschreibungen und Fallbeispiele der von ihm differenzierten Typen von Diaspora und etabliert gewissermaßen die ambivalente Beziehung vieler Mitglieder von Diasporage-meinschaften sowohl zu ihrem Herkunftsland als auch zu der „neuen“ Heimat in der Diaspora als gemeinsamen Nenner (und somit wichtiges Kriterium). Es ist jedoch beispielsweise zu beobachten, dass bei der Anwendung seines Modells in anderen Studien zwar die Typologie der Diaspora übernommen wird, also etwa von im Falle von US-Amerikanern in asiatischen Ländern – mitunter alternierend zu *American Expatriates* – von amerikanischer Arbeitsdiaspora gesprochen wird, dass dies aber in der Regel geschieht, ohne darauf einzugehen, ob das bei Cohen gegebene Kriterium der ambivalenten Beziehung zum Herkunftsland überhaupt in irgendeiner Form gegeben ist. Tatsächlich wird auf Cohen und Safran als Autoren verwiesen, deren Ziel es sei, das Konzept zu öffnen, damit es einen weiten Fächer an möglichen Realitäten aufzunehmen vermag. So sieht das etwa Schramm (2008: 10, Anmerkung 10), die das Kriterium der *ambiguous relationship with 'host societies'* für ihre Betrachtungen offenbar bewusst ausklammert. Dies erlaubt ihr beispielsweise die folgende Schlussfolgerung, in der sie eine als Diaspora aus der Diaspora zurückgekehrte Gruppe identifiziert: „repatriates find themselves as an African American diaspora in Africa, because their shared memories of the 'original' diaspora across the Atlantic (now to be considered as another elsewhere) form a vital part of their collective identity in Ghana“ (Schramm 2008: 9).

Wie problematisch sich dieses Kriterium der *ambiguous relationship with 'host societies'* darstellt, wird übrigens schon bei dem Versuch deutlich, das auszudrücken, was in einer Art Notbehelf als „neue Heimat in der Diaspora“ bezeichnet werden könnte. Ausdrücke wie *Gastland* oder *aufnehmendes Land* finden sich re-

gelmässig in deutschsprachigen Texten, die mit dem Konzept der Diaspora operieren, meist ohne den Ausdruck in Frage zu stellen, inwiefern bei einer Diaspora, die eben nicht notwendigerweise als vorübergehender Aufenthaltsort anzusehen ist, von einem Status eines Menschen als *Gast* ausgegangen werden sollte, diese Person also sprachlich nicht als vollwertiger Teil der Gesellschaft, in der sie lebt und, abgesehen von den Mitgliedern der ersten Generation, auch geboren wurde, angesehen wird, und warum das Land, in dem die Urväter und -mütter geboren wurden, als *Heimatland* anzusehen sein sollte. In der englischsprachigen Diasporaforschung ist hier, wie bei Cohen, von *host societies* bzw. *host country* sowie *homeland* die Rede. Dies führt unweigerlich zu der von Tölölyan (1996: 29) gestellten Frage nach der Anwendbarkeit auch auf die Verhältnisse in der vierten oder zehnten Generation zurück.

Die bei Tölölyan mit der karibischen Diaspora – als sich herauskristallisierendes prototypisches Beispiel – illustrierte Kategorie der kulturellen bzw. entterritorisierten Diaspora wird als „one of the most stimulating and productive type[s]“ (Anteby-Yemini / Berthomière 2005: 265) angesehen.

Tatsächlich wird *Diaspora* bis heute in seiner kulturellen Dimension neben Konzepten wie *Hybridität*, *Alterität*, *Kreolität/Kreolisierung*, *Transkulturalität/Transkulturalisierung* und *Synkretismus* als Schlüsselkonzept für all jene Ansätze angesehen, die darauf abzielen, Hegemonien in Frage zu stellen und soziale bzw. kulturelle Unterdrückung und Exklusion aufzuzeigen und zu bekämpfen, und durch „Transgressionen“ bzw. die Infragestellung und Überschreitung von impliziten und expliziten Grenzen bestehende Vorstellungen von Nationalkulturen, ‚Rassereinheit‘ und der Berechtigung sozialer Privilegien aufzulösen und konzeptuelle ‚Räume‘ zu schaffen, die es ermöglichen, kulturelle Identität ohne den Rückgriff auf kulturellen Essentialismus zu analysieren.

Wie Anthias (1998: 557) feststellt, „the term now constitutes kind of mantra, being used to describe the processes of settlement and adaptation relating to a large range of transnational migration movements [...] However, it could be argued that it is an over-used but under-theorised term [...]“. Angesichts der bereits Jahrzehnte währenden theoretischen Definition kann das auch als eine offene Kritik daran verstanden werden, den Terminus ohne eine klare Darlegung der damit auszudrückenden Realität zu benutzen. Sie selbst definiert Diaspora im Sinne eines sozialen Prozesses zum Verständnis hochgradig diverser Formen transnationaler Mobilität und Ansiedlung (1998: 558), was einer besseren Handhabung des Ausdrucks allerdings eigentlich nur noch eine weitere Perspektive hinzufügt und, so man die Rezeption ihrer Position betrachtet, eine weitere Zerfaserung bedeutet.

Obwohl sich die Loslösung des Diasporaverständnisses von der Berufung auf eine diasporische Gemeinschaft zu diesem Zeitpunkt in den theoretischen Diskussionen deutlich manifestiert, stellt Tsagarousianou noch 2004 fest, dass die Debatte über die Natur der diasporischen Gemeinschaften von grundlegendem Interesse für die Betrachtung der Entwicklung des Verständnisses des Konzepts *Diaspora* sei. In das Zentrum ihrer Überlegungen stellt sie eine Frage, die trotz zahlreicher klar anders lautender Positionen bis heute als eine der Schlüsselfragen der Debatten um den modernen Diasporabegriff angesehen wird: „are ‘ethnicity’ and ‘mobility’ or ‘displacement’ sufficient parameters to allow us to make sense of diasporic phenomena and to retain the critical edge of the concept?“ (Tsagarousianou 2004: 52). Die Autorin argumentiert,

diasporas should better be seen as depending not so much on displacement but on connectivity, or on the complex nexus of linkages that contemporary transnational dynamics make possible and sustain. What is more, I suggest that diasporas should be seen not as given communities, a logical, albeit deterritorialized, extension of an ethnic or national group, but as imagined communities, continuously reconstructed and reinvented. (Tsagarousianou 2004: 52)

In dieser extremen, weil mit am weitesten von der Ausgangsdefinition entfernten Position wird deutlich, dass vormalig wesentliche Merkmale wie Zerstreuung, Auslöschung der Ursprungsgemeinschaft, kollektive traumatische Erfahrungen, die zum Verlassen bzw. Verlust der Heimat führten usw., keinerlei Rolle mehr spielen, um von Diaspora sprechen zu können, sondern hier eine – möglicherweise nicht einmal kollektive – Idee von der Existenz einer Gemeinschaft als ausreichend relevant angesehen wird. Gerade dieser Aspekt ist einerseits bis heute zumindest in den nicht (ausschließlich) kulturbezogenen Ansätzen umstritten, wird andererseits aber auch bei einem Verständnis von Diaspora als eine Haltung oder Strategie obsolet (s. u.).

Brubaker (2009 [2005]: 289–290)) stellt in seinem einflussreichen (bzw. einschränkender formuliert zumindest sehr oft zitierten) Beitrag fest, dass der Bedeutungsgehalt von *Diaspora* mit der zunehmenden Verwendung in unterschiedliche Richtungen ausgeweitet wurde; seiner Auffassung nach hatte die Ausbreitung in semantischer, konzeptueller und disziplinärer Hinsicht zu diesem Zeitpunkt schon dazu geführt,

dass der Begriff, entsprechend seiner weiten Verbreitung in unterschiedlichen Kontexten, keine eindeutige Definition mehr erfährt. Es ist vielmehr eine Tendenz hin zu einer großen Varianz zu beobachten – je nachdem, wer sich des Begriffs zu welchem Zweck bedient. Diese Entwicklung könnte man in der Tat als ‚Diaspora des Diaspora-Konzepts‘ beschreiben, als Aufsplitterung des Begriffs im semantischen, konzeptuellen und disziplinären Raum. (Brubaker 2009 [2005]: 290)¹²

Bemerkenswert ist im Hinblick auf die Überlegungen zu einer Diaspora des Diasporakonzeptes mit der Ausweitung und Aufsplitterung des Diasporabegriffs der Umstand, dass die Ursprungsgemeinschaft nur beschränkte Beachtung findet, denn wenn sie erwähnt wird, dann in der Regel nur im Hinblick auf ihre Existenz oder Auslöschung und im Hinblick auf die Bedeutung der Ursprungsgemeinschaft für die Diaspora, nicht aber umgekehrt (s. u., 5.). Darum ist meines Erachtens das Urteil von Trajano Filho (2009: 522), wonach mit der Sicht auf Hybridität, Diaspora, Globalisierung und Transnationalismus in der Forschung das Schicksal der Ausgangsgemeinschaft außer Acht bleibt, wirklich beachtenswert. Tatsächlich können oder müssen sich deren Befindlichkeiten und Schicksal letztlich wiederum auf das Selbstverständnis der Ausgewanderten und ihrer Nachkommen auswirken, womit es in der Tat hochgradig verwunderlich, wenn nicht gar irritierend ist, dass dieser wichtige Aspekt in den einschlägigen Arbeiten und vor allem in den Übersichten zu den zu berücksichtigenden Kriterien kaum Beachtung findet. Ähnlich ist dies allerdings auch in Studien aus Sicht des Migrationsparadigmas, wobei aus linguistischer Perspektive besonders das geringe Interesse der Forschung für die Auswirkungen der Kontakte der Ausgewanderten zur Ursprungsgemeinschaft sowie der Rückwanderung (*Remigration*) hervorzuheben ist (s. den Überblick bei Sinner 2005).

Esman (2009) formuliert auf Grundlage des Kriterienkatalogs von Cohen (1997), unter ausdrücklichem Verzicht auf das Kriterium der oft traumatischen Zerstreuung aus der Heimat in zwei oder mehr fremde Regionen, seine relativ weit gefasste Auffassung des „more modern usage of the term [diaspora]“

¹² Die vom Autor genehmigte Übersetzung weist hier in ihrer Reichweite m. E. etwas vom Original ab: „As the term has proliferated, its meaning has been stretched to accommodate the various intellectual, cultural and political agendas in the service of which it has been enlisted. This has resulted in what one might call a “‘diaspora’ diaspora” – a dispersion of the meanings of the term in semantic, conceptual and disciplinary space“ (Brubaker 2005: 1).

(2009: 14): „Any transnational migrant community that maintains material or sentimental attachments to its country of origin (its home country), while adapting to the limitations and opportunities in its country of settlement (its host country)“ (Esman 2009: 14). Die genaue Abgrenzung zu transnationalen Gemeinschaften (s. Bruneau 2010) ist bei dieser Sicht problematisch, denn auch ein vermindertes Interesse der Eingliederung und eine fast ausschließliche Orientierung auf die Heimatgemeinschaft kann als Konsequenz dieses „adapting to the limitations [...]“ interpretiert werden.

In vielen Arbeiten, die auf Esman (2009) verweisen bzw. sich explizit auf seine Definition stützen, wird weder der Bezug auf Cohen (1997) noch die Ausklammerung des stark an der archetypischen jüdischen Diaspora ausgerichteten Bezuges auf die Zerstreuung in zwei oder mehr fremde Regionen erwähnt (s. etwa Cronemo 2012: 5). In seiner sehr stark rezipierten Arbeit nimmt Esman (2009) zudem eine Differenzierung von Diaspora vor, die sich deutlich von den zuvor entwickelten Ansätzen abhebt – für Korora/Seeberg (2011), die seine Arbeit sehr positiv rezensieren („this work is poised to make a sizable and lasting contribution to scholarship and practice“, 2011: 66), bricht er damit mit der Tradition. Dies ist angesichts der Feststellung im vorliegenden Beitrag, dass sich keine einheitliche oder gar lineare Entwicklung konstatieren lässt, bemerkenswert. Esman kategorisiert Diasporen nach der Rolle, die sie in der jeweiligen Mehrheitsgesellschaft einnehmen (ob sie etwa, wie die nordafrikanische Diaspora in Frankreich und die mexikanische in den USA, unter nativistischen Vorurteilen zu leiden haben oder in der jeweiligen neuen Heimat ähnliches Integrationsverhalten an den Tag legen) und kommt damit trotz der ansonsten sehr großen Unterschiede zwischen einzelnen Gruppen zu gemeinsamen Kategorisierungen.

Seit Beginn der 2010er Jahren setzen sich die konzeptuellen Debatten um Diaspora fort; Diaspora wird nun immer häufiger nicht als ‚bestehende‘, feste Kategorie, sondern als sozialer Prozess bzw. als soziale Praxis (s. Toninato 2009) verstanden oder wie bei Alexander (2017) als Akt der Selbstinszenierung, der politischen Haltung, Ausdruck einer Einstellung (*stance*).¹³ Alexander (2017) betrachtet ausgehend von Brubakers Idee der „Diaspora des Diaspora-Konzepts“, als Aufsplitterung des Begriffs im semantischen, konzeptionellen und disziplinären Raum. (Brubaker 2009 [2005]: 290“ (2005) drei von ihr als konzeptionelle Schlüsselaspekte der Diasporastudien erachtete Aspekte: i) die Rolle

¹³ Das erklärt, warum in der Forschungsliteratur zunehmend von *Diasporisierung* die Rede ist. Diese auf das Verhalten bzw. die Sichtweise bestimmter Gruppen bezogene Bedeutung konkurriert zugleich mit dem Gebrauch von *Diasporisierung* als Bezeichnung für eine Berücksichtigung der Diaspora in der Forschung.

von Ort, Herkunft und Rahmen, (ii) Diaspora, Rasse und Unterschied und iii) soziologische und historische Herangehensweisen an Diaspora. Sie entwickelt eine Sicht auf Diaspora, wonach *diasporische Ressourcen* es erlauben, Diaspora als einen Satz bzw. ein Repertoire sozialer Praktiken anzusehen, die eine komplexe, strategisch eingesetzte Handlungsposition bilden. Solche – stets veränderliche, situationsabhängige diasporische Ressourcen stellen also einen aktiven Prozess der Herstellung einer eigenen Identität dar. In einer Reihe von Studien, die im Wesentlichen auf diskursanalytischen Verfahren beruhen, werden Analysen solcher diasporischer Ressourcen vorgenommen, um etwa wie Stoltz (2020) darzulegen, wie eine Person eine bestimmte diasporische Identität herstellt. In den Vordergrund rücken also zunehmend Studien, in denen es um die Erforschung der eigenen Identität auf Grundlage von *roots* und *routes* im Sinne der eigenen Wurzeln und der selbst oder von anderen zuvor begangenen ‚Wege‘ geht. *Roots* und *routes* werden dabei als Sinnbild für die Suche zum Verständnis eines eigenen ‚diasporischen Erbes‘ (Reed 2015) gesehen.

Wie Kim (2018) in einer Studie auf Grundlage von sieben Interviews mit sieben Deutschen mit koreanischen Wurzeln pointiert darlegt, dient ein Diasporaverständnis, das (wie bei Alexander 2017) darin eine *Haltung* sieht, den Individuen zur Definition der eigenen Identität:

Understanding diaspora not just as a given category but as an active, self-fashioning and political “stance” becomes useful to understanding how participants in my study create and fashion diasporic affiliations and develop markers of identity in order to make certain claims about their identity, to strategically win space. (Kim 2018: 65)

Die Autorin hebt insbesondere die Überzeugung hervor, wonach diasporische Ansprüche der Selbstinszenierung dienen und strategisch sind; Diaspora wird damit zu etwas, das man *ausführen* kann.

Eine Diasporaidentität kann somit auch gezielt entwickelt werden. Die (in erster Instanz individuelle) Suche nach einer Bindung an einen imaginären oder tatsächlichen Herkunftsort kann beispielsweise über Reisen ausgelebt werden, und so erstaunt es nicht, dass inzwischen auch Tourismus, den die Migrationsstudien weitestgehend außer Acht lassen, als Teil von Diaspora erfasst wird (s. die Übersicht bei Adinolfi 2019); Überlegungen zu diaspora-induziertem Tourismus, diasporischem Tourismus oder Herkunftstourismus (engl. *heritage*

tourism)¹⁴ treffen dabei auf andere Auslegungen von Diaspora, in den zum Teil auf Grundlage plakativ überhöhter und wiederum höchst vager ‚Merkmale‘ wie beispielsweise ein mobiles Gemeinschaftsgefühl Reisender das Feld weiter ‚ausfranst‘ und somit zumindest die Peripherie der verschiedenen Diasporabegriffe neu konturiert wird.

Es wird deutlich, dass in Überlegungen zu Diaspora, die darin eine Haltung, eine Strategie oder gar eine Weltsicht (s. o.) identifizieren, dem Individuum nun eine besondere Rolle zukommt.

Wie im Fall der von Eckert (2012) proklamierten dritten Welle der Soziolinguistik steht in der Mehrzahl der Ansätze, die sich des kulturellen Diasporabegriffs bedienen, und die die Diasporaforschung in der Gegenwart klar dominieren, das Individuum im Zentrum.¹⁵ Es geht um die Individuen und ihre Sicht auf ihr Selbst und es wird gefragt, wie sie sich ihrem selbst geschaffenes Ideal einer „neu“ definierten Diaspora als Gemeinschaft annähern, diese Diaspora selbst kreieren und zu ihrer Identitätskonstruktion einsetzen bzw. mit ihrer eigenen Identitätskonstruktion verknüpfen. Im Vordergrund steht die Art und Weise, wie sie aktiv eine Selbstkonstruktion vornehmen bzw. bewusst und aktiv an einer Identität „arbeiten“, welche losgelöst von den Erwartungen der sie umgebenden Mehrheitsgesellschaft die Grenzen ethnischer, kultureller, religiöser, sprachlicher usw. Art einreißen bzw. überwinden.

Im Mittelpunkt stehen nun die sozialen Bedeutungen der verschiedenen Variablen; soziale Bedeutungen von Variablen werden jetzt als ausschlaggebend angesehen; somit wird versucht, jegliches „Material“ zu berücksichtigen, das

¹⁴ Hier überlappt das Verständnis des Terminus *heritage tourism* mit einer Auffassung des Ausdrucks der Tourismusbranche ebenso wie in der Geographie, wonach darin ein allgemeines touristisches Angebot auf Grundlage eines an einem Ort gegebenen, vor allem kulturellen oder historischen Erbes zu sehen ist (s. Timothy/Boyd 2003, Timothy 2011, Graham et al. 2016).

¹⁵ Dies widerspricht meines Erachtens nicht der von einigen Autoren und Autorinnen vertretenen Sicht, wonach eine Verschiebung von einer individualistischen zu einer kommunitaristisch ausgerichteten Ordnung und Ideologie, welche weltweit die Identitätspolitik dominiere, als Ausgangspunkt der Abwendung von Begriffen wie *Exil*, *Einwanderung* oder *Minderheit* zugunsten einer Hinwendung zu *Diaspora* zu sehen sei (Mayer 2009: 14) unter Verweis auf Monika Fludernik (2003: „Introduction: The Diasporic Imaginary: Postcolonial Reconfigurations in the Context of Multiculturalism“, in: dies.: *Diaspora and Multiculturalism. Common Traditions and New Developments*. Amsterdam: Rodopi, xi–xxxviii“) und Benedict Anderson (1994: „Exodus“, *Critical Inquiry* 20, 314–327)), da wie im Fall der Beschreibung von Varietäten, die den Dialekt als Ausgangspunkt unbedingt einschließen muss (vgl. Oksaar 2000, Sinner 2014: 150), die Beschreibung der Ebene des Individuums zur Erfassung der sozialen Ebene unerlässlich ist.

identitätskonstruierenden und somit letztlich wiederum sozialen Zwecken dient. Es handelt sich damit letztlich um eine Abwendung von der Untersuchung von Merkmalen als Widerspiegelung sozialer Identitäten und Kategorien hin zur Analyse der Art, wie diese Merkmale durch die Individuen gebraucht bzw. gezielt eingesetzt werden, um sich innerhalb eines sozialen Umfelds zu positionieren und darzustellen.

Im Rahmen einer Herangehensweise an Diaspora, die das Handeln des Individuums ins Zentrum der Beschreibung stellt, ist wie im Fall der „dritten Welle“ nach Eckert die Frage problematisch, wie auf wissenschaftliche Art und Weise über das Individuelle hinausgehende Schlüsse gezogen werden können, wie verallgemeinert und von der individuellen Ebene der Beschreibung ausgehend die Dimension der Allgemeingültigkeit, des Erwartbaren oder Regelmäßigen abgelesen oder konstruiert werden kann, und welche Aspekte trotz ihrer Manifestierung im Individuum dennoch tatsächlich als überindividuell und systematisch angesehen werden müssen (s. Sinner 2014: *passim*). Insbesondere steht noch immer der Vorwurf der Subjektivität im Raum (s. Chivallon 1997: 149), was sicherlich auch darauf zurückzuführen ist, dass ein wesentliches Charakteristikum der kulturbezogenen Ansätze eine als zu frei, zu intuitiv und zu wenig regelgeleitet erachtete Interpretation der Daten sei. So zielte eine Kritik, die im Rahmen einer Diskussion auf dem ersten *Global Irish Diaspora Congress* am University College Dublin im August 2017 zu einer detaillierten Analyse der Aussagen *einer* in Berlin lebenden Irin im Hinblick auf ihre Rolle in der irischen Diaspora geäußert wurde, auf den geringen Grad der Überprüfbarkeit und das Vorherrschen von Meinung gegenüber wissenschaftlich ‚abgesicherter‘ Schlussfolgerung ab. Ein Kommentar aus dem Plenum brachte diese Sicht auf den Punkt: „May be, but doesn’t have to be“.

Die Debatten um das Verständnis von Diaspora werfen zunehmend Fragen nach dem Stellenwert von Methoden und der Eignung der in empirischen Studien auszumachenden Methoden auf. Insbesondere stellt sich zunehmend die Frage, inwiefern die Diasporastudien schon eigene Methoden entwickelt haben bzw. entwickeln, was direkt zu der Frage nach dem Status der Methodendiskussion in den Diasporastudien selbst führt.

Die Kategorisierung von Diaspora als Methode oder Methodenbestandteil findet sich zwar in der Literatur über die Jahre hinweg immer wieder, in der Regel aber nur implizit, etwa in Form einer Aussage dazu, dass die Adaptation des Diasporakonzeptes eine bestimmte Methode erweitern könne oder einen Beitrag zu ihrer verbesserten Umsetzung leiste. Selbst wenn explizit von Diaspora als Methode die Rede ist, alterniert diese Sicht dann normalerweise

mit anderen Zuordnungen etwa der Bezeichnung als Konzept, als Ausgangspunkt einer Betrachtung, usw.

In einem Beitrag zum Potential des Konzepts *Diaspora* für eine feministische Methodologie beispielsweise erkennen Kron/zur Nieden (2013) in *Diaspora* sowohl ein Konzept als auch ein Paradigma, dessen Einbindung in eine feministische Methodologie für die Analyse von Gender in postkolonialen Migrationsgesellschaften sie als notwendig ansehen, und sprechen schließlich explizit von einer „methodology of diasporisation“ (2013: [2]), über die sie jedoch kaum mehr sagen als dass „a methodology of diasporisation creates theoretical spaces and discovers social struggles in which oppressive categories of race, class and gender are blurred, and thus reveals the interdependent genealogies of racist, sexist and class relations“. Wie diese Methodologie genau umgesetzt werden kann – ist damit vielleicht lediglich gemeint, das Diasporakonzept zu berücksichtigen? –, welche Schritte in welche Abfolge und unter Berücksichtigung welcher Merkmale oder Kriterien wie zu gehen sind, bleibt offen.

Regelmäßig wird *Diaspora* beispielsweise neben *Transkulturation*, *Kreolisierung* und *hybride Kulturen* als Konzept genannt, das als Inspirationsquelle oder Ausgangspunkt der eigenen Herangehensweise diene (s. etwa Kron/zur Nieden 2013), dabei wird aber eigentlich nie ausführlich dargelegt, wie sich diese Inspiration dann theoretisch und methodologisch genau auswirkt, und selbst wenn von einer Diasporisierung der Methoden oder einer Methodologie der Diasporisierung gesprochen wird (s. Kron/zur Nieden 2013: [2]), wird nur eine Einordnung eines Ansatzes in ein breiteres Feld der Diasporastudien gegeben, ohne dass über vage Hinweise auf Schaffung eines neuen theoretischen Raumes hinausgehend das Neue des Beitrags der *Diaspora* genauer dargelegt würde bzw. klar dargelegt würde, wie diese Adaption von *Diaspora* als Inspirationsquelle in anderen Studien repliziert werden soll, wie also eine „methodology of diasporisation“ (Kron/zur Nieden 2013: [2]) genau auszusehen habe.

Bis in die Gegenwart gibt es immer wieder neue Versuche zur Deutung bzw. Definition von *Diaspora*. Grossman (2019) versucht durch die Herausarbeitung der wesentlichen Merkmale von *Diaspora* in den verschiedenen Beiträgen zu *Diaspora* oder zu einer wissenschaftlichen Debatte von *Diaspora* ein weiteres Mal die Grundlagen für eine „clear, comprehensive, and workable definition of diaspora“ (2019: 1263) zu erarbeiten. In mehr als der Hälfte der berücksichtigten Definitionen erfasst er die Attribute Zerstreung oder Immigration, Lokalisierung außerhalb eines Heimatlandes, Gemeinschaft, Orientierung auf ein Heimatland, Transnationalismus und Gruppenidentität, aber selbst

eine auf dieser Grundlage erarbeitete, vermeintlich ‚umfassende‘ Definition erfasst doch nur die minimale Übereinstimmung von etwas mehr als der Hälfte der Definitionen und ist letztlich nicht besser geeignet, die Diasporastudien voranzubringen oder zu ‚vereinen‘ als die früheren Versuche, über Minimaldefinitionen eine universale Anwendbarkeit zu erzielen.

Zuletzt erfasst Tsagarousianou (2020) Diaspora als *frame*, als *theoretical tool* und gewissermaßen als Diskurs, der den Migrationsdiskurs ersetze; somit interpretiert sie *Diaspora* letztlich im Sinne einer wissenschaftlichen Herangehensweise und konzeptionellen Situierung für die Arbeit beispielsweise in der Migrationsforschung (sie spricht von ‚Reframing the Study of Migration‘, 2020: 3).

3.2 Schlussfolgerungen zur Entwicklung des Diasporabegriffs

Das Streben nach einer weiteren Ausdehnung der Anwendungsmöglichkeiten hält ebenso an wie die Versuche der Erweiterung des Kataloges von möglichen strukturellen und disziplinären Zuschreibungen von Diaspora als Terminus, Konzept, Methode, Forschungsparadigma, soziale Praxis, Haltung usw. Somit werden auch die Ziele der Auseinandersetzung mit *Diaspora* immer diverser und damit in der Gesamtschau immer unübersichtlicher.

Das wesentliche Problem der heutigen Auseinandersetzung mit Diaspora ist somit eine Zerrissenheit bzw. Unvereinbarkeit der Ansätze, die sich auf *allen* Ebenen der wissenschaftlichen Auseinandersetzung manifestiert und das wesentliche, die Diasporastudien vielleicht sogar hauptsächlich charakterisierende Problem mit sich bringt, dass in der Auseinandersetzung sowohl Signifikant als auch Signifikat variieren. In diesem Sinne betrachtet Chivallon (2004: 17) Diaspora als „une notion incertaine appliquée à une réalité fuyante“. Zu der von Brubaker (2009 [2005]: 289–290) konstatierten ‚Diaspora des Diaspora-Konzepts‘ mit der starken Aufsplitterung des Begriffs im semantischen, konzeptionellen und disziplinären Raum und dem Fehlen von Definitionen (s. o.) kommt ein von Dirlik (2004: 150) beschriebenes Problem, das auch Mayer (2005: 21) problematisiert, die darin sogar einen Trend der Diasporastudien sieht, den sie allerdings entschieden ablehnt:

Damit wende ich mich gegen einen Trend in den Diaspora Studies, der darin besteht, »die Fragen und Ergebnisse, die eine bestimmte [diasporische] Gruppe betreffen, auf alle ähnlich positionierten Gruppen zu übertragen« und damit »effektiv die beträchtlichen Unterschiede in den

Erfahrungen der verschiedenen Bevölkerungsgruppen durch die universalisierende Sprache der Cultural Studies auslöscht«, wie Arif Dirlik kritisch anmerkte“ (Mayer 2005: 21, ihre Ergänzung)

Mit jedem neuen Versuch der Etablierung „klarer“ Abgrenzungen und Leitlinien zum Verständnis und zur Handhabung von Diaspora wird deutlicher, dass trotz der nun schon Jahrzehnte währenden Arbeit mit *Diaspora* in den verschiedensten Ausprägungen bisher eigentlich nicht einmal ein tragfähiger ‚Unterbau‘ im Sinne einer Formulierung von einem Minimum an anerkannten Gemeinsamkeiten dieser weitgehend ungeordneten Vielfalt an Vorstellungen von Diaspora oder von Zielen der Auseinandersetzung erzielt werden konnte und dass auch oder gerade in terminologischer Hinsicht kein die unterschiedlichen Ansätze irgendwie einendes ‚Werkzeug‘ zur Verfügung steht.

Das einzige Kriterium, das nach manchen Positionen alle oder zumindest die überwältigende Mehrheit der Formen von Diaspora bzw. alle Situationen, die heute als Diaspora bezeichnet werden, vereint, ist der Umstand, dass es sich um eine Form von Minderheit in einer Mehrheitsgesellschaft handelt. Diese Sicht wird allerdings auch wieder hinfällig, wenn virtuelle Gemeinschaften etwa im Internet Objekt der Betrachtung von Diaspora sind).¹⁶ Mit der Position von Koulayan (2003), die das Französische ebenso wie andere polyzentrische Kolonialsprachen wie Spanisch und Englisch als diasporische Sprache „besonderer Art“ auffassen möchte – „une diaspora de type uniquement linguistique (les

¹⁶ Minderheiten werden in den eingesehenen Arbeiten immer wieder mit Migration in einen kausalen Zusammenhang gebracht. Minderheitengruppen können, müssen aber nicht auf die Verlagerung dieser Bevölkerungsgruppe von einem Ursprungsort an einen anderen Ort zurückgehen. So wurden die christlichen Gemeinschaften beispielsweise in Sachsen nicht durch Migration, sondern durch gesellschaftliche und ideologische Veränderungen zu einer Minderheit inmitten einer nun nicht mehr gläubigen Mehrheit, wogegen indigene Bevölkerungsgruppen in vielen Ländern Amerikas aufgrund der Ortsverlagerung *anderer* Gruppen durch Kriege, Krankheiten usw. dezimiert und im eigenen Gebiet zur Minderheit wurden. Andere Beispiele dafür, dass eine Bindung von Minderheiten an Migration nicht unbedingt anzulegen ist, sind die Grenzneuziehungen im Europa der 1940er Jahre, durch die eine Vielzahl neuer ethnischer Minderheiten in neu geschaffenen Staaten entstanden, in denen nun andere die Mehrheit darstellen. Bei einer weiten Auffassung von Diaspora ist die Ortsveränderung ausschließlich in diesen konkreten Fällen ein Kriterium, das eine klare Differenzierung zwischen dieser Form der Diaspora und Migration allgemein darstellt. Ortsveränderung als essentieller Wesenszug der Migration muss also für eine Zuordnung zu Diaspora nicht zutreffen. In der Praxis bedeutet dies aber lediglich für einen kleinen Teil der heute als Diaspora angesehenen Realitäten, dass eine klare Zuordnung zu einer der beiden Kategorien gegeben ist.

francophones)“ (Koulayan 2003: 124), wird selbst das Merkmal der Minderheit getilgt.

In den Kontexten, in denen mit *Diaspora* de facto eine Sprachminderheit gemeint ist, stellt sich aus Perspektive der Sprachkontaktforschung die grundsätzliche Frage, warum nicht der Terminus *Minderheitensprache* gebraucht wird, der schon seit Jahrzehnten in verschiedenen Unterdisziplinen der Sprachwissenschaft (nicht immer unumstritten) in Gebrauch ist. So gesehen ist also eine ausführliche Begründung unerlässlich. Angesichts der in den letzten Jahren häufiger formulierten Kritik, wonach *Minderheitensprache* als sprachwissenschaftlicher Terminus ungeeignet sei, da viele der als sprachliche Minderheit angesehenen Gruppen in ihrem Sprachgebiet gar keine Minderheit darstellen (wie dies etwa im Galicischen des Galicischen gegeben ist), könnte das Ausweichen auf einen Ausdruck wie *Diasporasprache* (s. 4.2. und 5.) möglicherweise als Resultat des Versuchs verstanden werden, einen als politisch unkorrekt empfundenen Ausdruck zu vermeiden. Dies wäre bemerkenswert, da die entsprechenden Definitionen von *Diaspora* ja wiederum zumindest zum Teil auf dem Konzept von *Minderheit* beruht.

Das dargestellte Fehlen eines umfassend anerkannten minimalen Repertoires an Grundterminologie und Definitionen wirkt sich entsprechend auf die Möglichkeit der Beleuchtung der Grenzen zwischen verschiedenen Forschungsperspektiven zu einer genaueren disziplinären Charakterisierung aus, etwa auf die Differenzierung zwischen Arbeiten, die eher im Bereich der Diasporastudien zu verorten sind, und Arbeiten, die innerhalb der Migrationsstudien verortet werden. Dies soll nachfolgend durch die Betrachtung der Auffassung von *Diaspora* und *Migration* bzw. der Abgrenzung von Phänomenen, die als der einen oder anderen Realität zugehörig präsentiert werden, exemplarisch dargelegt werden.

4. Das Problem der Abgrenzung und Hierarchisierung

4.1 Denominationen und Konzepte: *Diaspora, Migration, Exil*

Für die Darlegung der Reichweite der Probleme, die sich beim Versuch der Abgrenzung zu anderen Denominationen und Konzepten ergeben können, können in diesem Rahmen nur einige ausgesuchte Aspekte betrachtet werden, die stellvertretend für unterschiedliche Formen der Überschneidung, Widersprüchlichkeit, Unvereinbarkeit usw. stehen sollen, die sich in der Auseinandersetzung mit *Diaspora* ergeben. Da Vollständigkeit hier ohnehin nicht angestrebt werden kann und zur Vermeidung eines umfangreichen Apparates an Verweisen wird hier nicht mehr im Einzelnen aufgeführt, welche Merkmale,

Definitionen oder Termini sich für die jeweils betrachteten Elemente in welchen theoretischen Ansätzen, Typologien oder Modellen finden oder in weiteren Aspekten abweichend interpretiert werden.

Lässt man die rein geographische Bedeutung außer Acht und fokussiert den Gebrauch von *Diaspora* zur Bezeichnung einer Geschichte, Form und Herausbildung von Gruppen, so ist, wie gesehen, festzustellen, dass die als grundlegend angesehenen Merkmale einer Diaspora bei verschiedenen Autoren und Autorinnen unterschiedlich berücksichtigt oder priorisiert oder manche Charakteristika (vielfach nicht explizit) ausgeklammert werden. In Abhängigkeit von den angelegten Kriterien ergeben sich dabei dann Probleme der Abgrenzung von *Diaspora* zu anderen Konzeptualisierungen und Ausdrücken bzw., je nach fachsprachlichem Usus der verschiedenen betroffenen Disziplinen, zu anderen Termini, mit denen sie sich überschneiden oder ganz übereinstimmen können. Betrachtet werden soll dies hier am Beispiel von *Exil* und *Migration*.

4.1.1 *Diaspora* und *Exil*

Die Differenzierung zwischen *Diaspora* und *Exil* kann sich als schwierig erweisen, wenn das Kriterium der praktischen Auslöschung der Ursprungsgemeinschaft nicht herangezogen wird. Das Fehlen oder aber die Existenz von mehr oder weniger intensiven Kontakten zur Herkunftsgemeinschaft einerseits und Zwang bzw. Unfreiwilligkeit oder Freiwilligkeit andererseits sind keine greifenden Merkmale zu ihrer Unterscheidung, denn Kontakte aus dem Exil mit der Herkunftsgemeinschaft können gegeben sein oder auch nicht. Das Kriterium spielt in Definitionen von *Exil* daher praktisch grundsätzlich keine Rolle. Die judenspanischen Gemeinschaften besaßen zwar kein eigenes Territorium, pflegten aber ein auf der gemeinsamen Sprache begründetes enges Zusammengehörigkeitsgefühl (Hassán 1995: 27, Schmid 2006: 6, Israel Garzón 2008, Bentolila 2008: 164, 168, Bürki 2020: 276). Die sephardische Gemeinschaft in Marokko hatte, auch aufgrund der geographischen Nähe, über Jahrhunderte mehr oder weniger intensive Kontakte mit dem Herkunftsland. Das Balkansephardentum musste für Spanien erst „wiederentdeckt“ werden; als wesentlicher Auslöser gilt eine zufällige Begegnung des spanischen Senators Ángel Pulido mit einem spanischsprachigen Juden auf einer Donaufahrt im Jahr 1883 (s. Schmid 2006: 9, die von einer „gegenseitige[n] Wiederentdeckung zwischen Spanien und den Sefarden“ spricht).

Das Kriterium der Kontakte zur Herkunftsgemeinschaft wird durch die Techn(olog)isierung der Kommunikation und die Erleichterung der Mobilität für moderne Kontexte als operables Kriterium ausgehoben:

And dispersed peoples, once separated from homelands by vast oceans and political barriers, increasingly find themselves in border relations with the old country thanks to a to-and-fro made possible by modern technologies of transport, communication, and labor migration (Clifford 1994: 304)

Auch Bruneau (2010: 44) erwähnt die technologischen Veränderungen:

Today technological changes have made it possible for immigrants to maintain closer and more frequent contact with their home societies. International business operations in the new global economy are much more common. Telephones, emails and internet-based telecom allow immigrants to keep in close touch with the family members, friends and business partners they left behind in the home country.

Er erinnert in diesem Kontext allerdings auch daran, dass Foner (1997) am Beispiel der italienischen und jüdischen Zuwanderung in New York aufzeigen konnte, dass enge familiäre, wirtschaftliche, politische und kulturelle Bindungen zu den Ursprungsgemeinschaften schon zu Ende des 19. Jahrhunderts gegeben waren; dies veranlasst diese Autorin zu der Feststellung, dass der moderne Transnationalismus keine neue Erscheinung ist, sondern eine lange Geschichte hat.

Wie Diaspora im engeren Sinne ist Exil erzwungen und stellt eine traumatische Erfahrung dar. Dies spiegelt die lexikographische Behandlung der entsprechenden Wörter in allgemeinsprachlichen ebenso wie fachsprachlichen Nachschlagewerken entsprechend wider. Nach der Duden-Definition ist *Exil*

langfristiger Aufenthalt außerhalb des Heimatlandes, das aufgrund von Verbannung, Ausbürgerung, Verfolgung durch den Staat oder unerträglichen politischen Verhältnissen verlassen wurde.

Unerträgliche wirtschaftliche Verhältnisse spielen in der Definition von Exil nie eine Rolle, sind aber in der diasporawissenschaftlichen (und mit dem Diaspora-Begriff und entsprechender Terminologie arbeitenden sprachwissenschaftlichen) Herangehensweise wiederum vielfach offenbar relevantes Kriterium in Definitionen anderer Formen der „Bewegung“ von Bevölkerung und den dadurch entstehenden demographischen und sozialen Realitäten, die in der Mehrheit der Ansätze und Disziplinen unter dem Oberbegriff *Migration* zusam-

mengefasst werden. Problematisch ist die Abgrenzung zu *Migration* (bzw. *Auswanderung/Einwanderung*, *Binnenwanderung*, *Rückwanderung*) allgemein, da diese ja ebenfalls mehr oder weniger unfreiwillig erfolgen kann (s. 4.1.2.). *Exil* wird, und das spiegelt sich auch in den Beispielen im Duden wider, für die Situation des Individuums oder einer Gruppe gebraucht, während *Diaspora* neben der Situation auch die Gruppe selbst, nicht aber das Individuum bezeichnen kann. Klare Unterscheidungsmerkmale sind hier offenbar auch die Dauer und die Chronologie, denn *Exil* betrifft die erste Generation und muss nicht dauerhaft sein, wogegen *Diaspora* in manchen Definitionen nur greift, wenn es mindestens eine nachfolgende Generation gibt (mit der die erste Generation gemeinsam die entsprechende Gemeinschaft ausmacht). Bei Safran (1991, s. o.) wird unter den Kriterien für eine Klassifizierung als Diaspora beispielsweise die eigene Erfahrung der Zerstreung der Heimatgemeinde aufgeführt, allerdings geht aus dem Kontext nicht hervor, inwiefern die neue Lebenswelt nur der ersten Generation selbst bereits als Diaspora gelten kann oder ob dies nur in Verbindung mit der von der ersten Generation übermittelten *Erinnerung* an die Erfahrung der Zerstreung bei den nachfolgenden Generationen zutrifft.

Die Zukunftsperspektive (oder die Art der Visionen für die Zukunft) wird zwar manchmal als Kriterium zur Unterscheidung von Exil und Diaspora angesehen, tatsächlich kann dieses Merkmal aber je nach Perspektive zutreffen oder nicht zutreffen und ist somit kein praktikabler Faktor der Differenzierung. Zugleich hängt die Zukunftsperspektive in manchen Momenten der Geschichte aufgrund der geringeren Mobilität eng mit der Entfernung zum Ursprungsort zusammen. Clifford (1994: 304) unterscheidet Exil und Diaspora auf Grundlage geographischer Entfernung und der Visionen für die Zukunft: „Diasporas usually presuppose longer distances and a separation more like exile: a constitutive taboo on return, or its postponement to a remote future“. Das Kriterium der Entfernung ist angesichts der Entwicklung der Mobilität sicherlich nur bei ausschließlicher Berücksichtigung schon länger zurückliegender Realitäten begründbar. Die Einschränkung – „usually“ – zeigt, dass Clifford hier die vorherrschende Situation der als Diaspora angesehenen Realitäten referiert. Die kollektive *Zukunftsvision* einer Rückwanderung als identitätsstiftender gemeinsamer Zukunftswunsch prägt über Jahrhunderte die Diasporawahrnehmung im Judentum, manifestiert in dem traditionellen Ausruf *Nächstes Jahr in Jerusalem!* (לשנה הבאה בירושלים) zum Abschluss etwa der Rituale zur Jom-Kippur-Feier (s. 3. zu symbolischen Kontakten); das Tabu der Rückwanderung dagegen trifft generalisierend auf die aus Nazi-Deutschland vertriebene jüdische Gemeinschaft im Ausland zu. In manchen Ansätzen wird gerade die Existenz von Tendenzen zur *tatsächlichen* Umsetzung der Rückkehrintention als

eines der Merkmale genannt, die eine Diaspora charakterisieren, was wie gesehen auch als überholt angesehen wird (s. Reynders Ristaino 2001, s. 3.).

Nach dem von Clifford (1994) beschriebenen Kriterium der Visionen für die Zukunft wären tatsächlich viele der Realitäten, die in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung in jüngerer Zeit als Diaspora bezeichnet werden, eigentlich nicht so zu klassifizieren. Dasselbe gilt aber auch für die Unterscheidung von Diaspora und Migration, auf die nachfolgend eingegangen werden soll.

Sofern nicht in der Herangehensweise an Diaspora eine Auffassung vertreten wird, die jegliche Form der Migration im Rahmen eines Diaspora-Paradigmas verortet bzw. Migration und Diaspora schlicht gleichsetzt, ist das wohl schwierigste Unterfangen im Hinblick auf den Umgang mit Diaspora die Abgrenzung von Migration. Varol (1994) etwa schreibt über die Probleme der Differenzierung von *Migration* und *Diaspora*:

La réflexion sur le concept de diaspora nous a amené à considérer des cas passionnants que nous avons dû laisser pour un temps de côté parce que la singularité de leur fonctionnement ne nous permettait pas, en l'état de nos réflexions, de décider s'il s'agissait de cas de diasporas, de phénomènes très ponctuels, de migrations, qu'elles soient contemporaines ou bien anciennes et partielles, ceci mêmes si elles avaient abouti à l'établissement durable d'une communauté minoritaire avec maintien de sa langue, sans que le rapport au territoire d'origine fût clairement défini. (Varol 1994: 1)

Geht man die verschiedenen für Migration und Diaspora angesetzten Merkmale durch, zeigt sich, wie schwierig sich wiederum die Etablierung von Kriterien für eine klare konzeptionelle Abgrenzung gestalten kann.

4.1.2 *Diaspora* und *Migration*

In der Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Migration wurden in den verschiedenen beteiligten Disziplinen und Forschungsansätzen sehr differenzierte Typologien bzw. Klassifizierungsmodelle und eine Vielzahl damit verknüpfter Kategorien entwickelt (s. Sinner 2005, Kühn 2015). Wie im Fall der Diaspora ist in der Auseinandersetzung mit Migration eine Vielfalt unterschiedlicher theoretischer Positionen und Tendenzen der Umsetzung der verschiedenen Merkmale und Typen in der Forschung gegeben, und auch hier impliziert dies große Probleme etwa bezüglich der Vereinbarkeit von Ansätzen, hinsichtlich der Vergleichbarkeit oder Übertragbarkeit von Aussagen oder im Hinblick auf die Berücksichtigung oder Ausklammerung bestimmter Realitäten bzw. die

Wahl der als geeignet angesehen Studienobjekte. Die Frage, wie man die wachsende Bedeutungsvielfalt des Begriffs aufnehmen, und ordnen und den Begriff trotzdem noch abgrenzbar halten kann, kennzeichnet die Auseinandersetzung mit Migration genau wie die Überlegungen zu Diaspora und wird deutlich in den Debatten darüber, welches die Arbeitsbereiche und Aufgaben und einer so genannten Migrationslinguistik sind (s. Stehl 2011, Estévez Grossi 2018: 31–55, s. u., 5.)

Es finden sich in der Auseinandersetzung mit Migration eine lange Reihe von Überlappungen mit den Realitäten, die in jüngerer Zeit zunehmend im theoretischen oder konzeptuellen Rahmen der Diasporastudien betrachtet werden, sowie mit den Klassifizierungsproblemen, die sich aufgrund der Vielschichtigkeit und Diversität der Ansätze ergeben.

Der Fall der Galicier und Galicierinnen in Venezuela illustriert, dass das oben betrachtete Vorliegen bestimmter Zukunftsvisionen über die „Heimkehr“ (s. 4.1.1.) kein Kriterium für eine Klassifizierung einer Situation als Migration oder Diaspora (oder für die grundsätzliche Differenzierung der beiden Konzepte) sein kann, da der „Aufenthalt“ oder der Verbleib in diesem Land in der Regel nicht als endgültige Auswanderung geplant war, aufgrund der sozialen und wirtschaftlichen Umstände aber schließlich dazu wurde (s. Sixirei Paredes 1988: 141, Sinner 2002: 151). Ob der bei den meisten Mitgliedern einer Gemeinschaft existierende Wunsch zur Rückwanderung irgendwann in einer nur hypothetischen Zukunftsvision mündet, die eher rituell zum Ausdruck gebracht wird, wie dies im Fall der jüdischen Diaspora geschah, hängt also eigentlich von der Entwicklung der Gemeinschaft ab der zweiten, bereits außerhalb des Ursprungsortes sozialisierten Generation ab. In der Analyse von noch nicht in der Vergangenheit liegender „Mobilität“ kann per se allenfalls die kollektive Intention zur Rückkehr bestimmt werden kann, inwiefern diese hypothetisch bleibt, ist offen. Damit ist die Zukunftsvision der Rückwanderung für die Abgrenzung zwischen *Migration* – in diesem Fall intendierte Arbeitsmigration – und *Diaspora* kein klares Kriterium bzw. kann in keinem Fall einziges bzw. entscheidendes Kriterium sein; die Betrachtung der spezifischen Migrationssituation muss mindestens das Verhalten der zweiten Generation (und seine Auswirkungen auf die erste Generation) berücksichtigen.

Eine Differenzierung von Migration als individuelle Realität gegenüber der Sicht von Diaspora als Gruppenerfahrung ist nicht haltbar, wenn man die Analyse individueller Erfahrungen als erforderliche Mikroanalyse zur Beschreibung der Diaspora auffasst. So wird übrigens in der aktuellen Forschung mitunter selbst dann vorgegangen, wenn die betrachtete Person erst seit wenigen Jahren im Ausland lebt (s. Patzelt 2018).

Die mitunter diametral divergierende Sicht auf die Unterscheidung und die Konditionierung durch Beachtung und Auslegung bestimmter Kriterien werden sehr deutlich, wenn man den Umgang mit den auf Sklaverei, Vertreibung und Flucht zurückgehenden Realitäten und ihre explizite Zuordnung zu Diaspora oder Migration oder umgekehrt ihren dezidierten Ausschluss aus diesen Kategorien (s. 3.) oder die verschiedenen in der jeweiligen Argumentation angegebenen Kriterien betrachtet.

Auf Sklaverei zurückgehende Gemeinschaften werden in manchen Diasporatypologien (manchmal ausführlich begründet) in einer Kategorie *Opferdiaspora* (auch *Zwangsdiaspora*) (Cohen 1996, 1997, 2008, s. 3.1.) verortet, vielfach an eine traumatische Erfahrung geknüpft, und damit mit anderen Gemeinschaften zusammengefasst, die wie etwa die irische Auswanderung aus Hungersnot erwuchs, somit aus wirtschaftlicher Not bzw. aufgrund des Wunsches nach Verbesserung der materiellen Lage oder der Lebensumstände allgemein. Der Wunsch nach Verbesserung der Lebensumstände jedoch ist wiederum ein relevantes Kriterium der Definition von *Arbeitsmigration* in Unterscheidung zu anderen Formen der Migration. Mit einem Einschluss der irischen Diaspora als Opferdiaspora überkreuzen sich die Kriterien innerhalb der Diasporatypologien und mit den dabei immer wieder auch betrachteten Migrationstypologien. Beispielsweise erfüllen auch Teile der sephardischen Diaspora, wie die durch nationalsozialistische Verfolgung und den Holocaust ausgelöschte Präsenz der sephardischen Gemeinschaft in Wien, wesentliche Kriterien beider Konzepte. Die Herausbildung dieser im Hinblick auf ihre kulturelle Rolle für die gesamten sephardische Diaspora bemerkenswerte Gemeinschaft lässt sich auf Motive zurückführen, die auch die Anforderungen diverser Migrationstypen aufweisen: Wichtigster Anstoß für die Umsiedlung nach Wien war die Suche nach einem besseren Leben für sich selbst oder die Nachkommen, nach (Aus-)Bildungsmöglichkeiten oder Arbeit und Etablierung oder Durchführung von Handelsunternehmungen (s. Quintana Rodríguez 2006, Hernández Socas/Sinner/Tabares Plasencia 2010, Sinner/Hernández Socas/Tabares Plasencia im Druck). Die aus dem Balkan und Österreich geflüchteten sephardischen Menschen und die folgenden Generationen wiederum sind konstituierender Bestandteil verschiedener jüdischer Diasporen etwa in den USA und Argentinien, wo sie sich jedoch in Gruppen mit anderen ‚Wegen‘ einfügen. Das Beispiel der irischen Bevölkerungsgruppen in den USA und Großbritannien bringt in ähnlicher Weise das Problem der Überlagerungen mehrerer demographischer Bewegungen individueller und gruppaler Art mit sich (s. 3.1. und 4.1.1.).

Genau wie in der Diasporaforschung ist in der Migrationsforschung die Kategorisierung von Versklavung bzw. der Entstehung neuer Gemeinschaften

infolge von Sklaverei umstritten, und wie in den Diasporastudien gab es in der Migrationsforschung immer wieder neue Versuche der Etablierung von Typologien und Kriterienkatalogen, um die erkannten Kategorisierungsprobleme existierender Ansätze zu beheben. Der Einschluss der Sklaverei und der Vertreibung in Migrationstypologien wird jedoch nach wie vor kontrovers diskutiert. Sklaverei wird wie bei Stahl (2011: 34) mitunter explizit zu den unter Migration zu erfassenden Realitäten gezählt, andererseits wird teilweise vehement gefordert, auf Verschleppung und Versklavung zurückgehende Präsenz von Personengruppen explizit nicht darunter zu fassen. Der Einschluss von Flucht und Vertreibung in Migrationstypologien wird ebenfalls kontrovers diskutiert. Zum Tragen kommt dabei unter anderem wiederum das Kriterium des Zwangs bzw. der ausgeübten Gewalt oder Verfolgung, die eine nicht freiwillig getroffenen Entscheidung zum Verlassen der Heimat auslöst, und das Schicksal der Ursprungsgemeinschaft im Ganzen.

Hintergrund der Debatten um die Angemessenheit der Zuordnungen ist im Wesentlichen der Faktor des *Hintergrundes* von Gewalt und Zwang oder, je nach eingenommener Perspektive, einer solchen *Erfahrung*. In diesem überlappen sich konzeptionell, auch hinsichtlich der Ausprägung weiterer angeführter Merkmale, Sklaverei, Flucht und Vertreibung.

Mitverantwortlich für eine Überlagerung oder Divergenz der Kriterien, die in Diaspora- und Migrationsstudien die Berücksichtigung einer Realität rechtfertigen, ist ganz sicher die Frage der Terminologie und ihrer sozialen, ideologischen usw. Bedingtheit. Dies illustriert beispielsweise der Umstand, dass neben einem Oberbegriff *Migration* für den Prozess mögliche Unterbegriffe (im Deutschen etwa *Einwanderung* und *Auswanderung*) oder auch die Bezeichnungen der betroffenen Personen (kann man versklavte Menschen als *Migranten* oder *Migrantinnen* bezeichnen, sind Vertriebene *eingewandert* oder *zugewandert*?) Steine des Anstoßes sein können, wenn in ihnen der dahinterliegende Zwang nicht gebührend zum Ausdruck kommt.

Die in der jeweiligen Sprache für bestimmte Realitäten eingebürgerten Begrifflichkeiten wirken sich auch auf die wissenschaftliche Begriffsbildung und die in diesem Rahmen verwendete Terminologie aus. So ist in Deutschland bis heute von *schlesischer Diaspora* praktisch ausschließlich in Bezug auf die konfessionellen Minderheiten im Laufe der Kirchengeschichte die Rede (s. etwa Hartelt 2008: 272–274), aber nicht in Bezug auf die Millionen Flüchtlinge und Vertriebene, die Schlesien nach 1945 verlassen mussten und deren Gewalterfahrung und Traumatisierung eigentlich deutlich für eine Kategorisierung als Diaspora sprechen müsste. Der Umstand, dass in der DDR die Bezeichnung *Umsiedler* implementiert wurde, welche Gewalt und Zwang nicht ausdrückt,

zeigt hier die Reichweite der ideologischen Motivation in der Bezeichnung von Realitäten deutlich.

Angesichts der wichtigen Bedeutung derartiger sozialer Wertungen ist es nicht verwunderlich, dass die Debatten um die Angemessenheit der Kategorisierung bestimmter Gruppen unter Migration oder Diaspora die Ausweitung des Diasporabegriffes stetig begleiten, zumal die Sicht und das Selbstverständnis der betroffenen Gruppen in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit kulturellen, sprachlichen usw. Aspekten zunehmend als ein Faktor angesehen wird, der in die Forschung unbedingt einzubeziehen ist. Dabei geht es dann oft um die Sicht einer Gemeinschaft, die sich selbst als Diaspora erfasst, auf die Angemessenheit des Einschlusses anderer Gruppen in dieselbe Kategorie, etwa bezüglich des Ausmaßes der erfahrenen Gewalt oder Verfolgung.

Mit dem Verzicht auf das Kriterium der Auslöschung der Ursprungsgemeinschaft, das in der engeren Diasporakonzeption berücksichtigt ist, wird eines der möglichen Merkmale zur Differenzierung zu Migration in den moderneren Diaspora-Ansätzen aufgegeben. Mitunter wird in der Literatur angegeben, dass die Auslassung dieses Kriteriums die Berücksichtigung der Sklaverei als Diaspora erleichtert habe. Das in einer engeren Diasporadefinition gegebene Kriterium der praktischen Auslöschung der Ursprungsgemeinschaft kann jedoch ohnehin im Fall der Kategorisierung neuer Gemeinschaften aufgrund der Sklaverei nicht als entscheidender Klassifizierungsfaktor angesetzt werden, da es auch Fälle gibt, in denen ein ganzes Volk in die Sklaverei verkauft und die Herkunftsgemeinschaft somit de facto ausgelöscht wurde (s. in diesem Kontext den Fall des Volkes der Rapa Nui, das durch die Verschleppung durch peruanische Sklavenhändler fast vollständig ausgelöscht wurde).

Auch das Kriterium der Kontakte zur Ausgangsgemeinschaft, die im Fall neuer Gemeinschaften infolge von Sklaverei nicht erfüllt ist, kann für eine klare Differenzierung nicht herangezogen werden. Wie gesehen (s. 4.1.1.) gibt es unter den oft als Diaspora eingestuften Realitäten genau wie in verschiedenen Migrationsdefinitionen bzw. -typologien (s. Sinner 2005, Stehl 2011) sowohl Fälle, in denen keine Beziehung zum Ursprungsland unterhalten wird, als auch Fälle von Gemeinschaften mit mehr oder weniger intensiven Kontakten zur Ursprungsgemeinschaft.

Ähnlich kompliziert stellt sich das Merkmal von Freiwilligkeit vs. Zwang dar, das in der internationalen Migrationsforschung (und auch im internationalen Flüchtlingsrecht, s. Dienelt 2012) auch als wesentliches Kriterium zur Unterscheidung von *Migration* und *Flucht* – oft auch als *unfreiwillige Migration* be-

zeichnet – angeführt wird. Als Migrant gilt danach dann, wer freiwillig die Heimat verlässt. Damit eröffnet sich unvermeidbar die Frage danach, wie diese Freiwilligkeit bestimmt werden soll.

Verschiedene vorgeschlagene Kategorien von Migration wie *Bildungs- oder Ausbildungsmigration*, *Arbeitsmigration*, *Altersmigration*, *familiäre Migration* (im Sinne einer Migration aus familiären Gründen, zur Familiengründung oder -zusammenführung) bzw. die davon mitunter differenzierte *Heiratsmigration* (s. etwa Sauer/Ette 2007, Dienelt 2012, vgl. Alexander 2013) sind problematisch, wenn man betrachtet, dass mit solchen Etiketten auch Fälle versehen werden, in denen die Freiwilligkeit der Entscheidung in Bezug gesetzt werden muss mit einer gefühlten oder tatsächlichen Zwangs- oder Notlage. Jemand, der in seiner Heimat aus finanziellen, rassistischen oder politischen Gründen beispielsweise keine Bildung in der Muttersprache oder keine höhere Bildung erlangen kann, und deswegen eine Ausbildung oder Studium im Ausland absolviert, fällt zwar in die Kategorie Bildungsmigration, wirkliche Freiwilligkeit ist hier aber nicht gegeben. Zwar bezeichnet Bildungsmigration das Verlassen der Heimat, um eine Ausbildung zu absolvieren, aber wie ist umzugehen mit Fällen, in denen eine Flucht vor Verfolgung oder Diskriminierung nur durch Erhalt eines Ausbildungs- oder Studienplatzes im Ausland möglich ist, da damit ggf. die Erteilung eines Visums gebunden ist? Dasselbe Problem kann sich im Rahmen der als familiäre oder Heiratsmigration kategorisierten Realitäten ergeben, wenn eine Heirat eigentlich nur Vorwand oder Mittel für die Flucht ist und lediglich die Ausreise aus der Heimat und eine Aufenthaltsgenehmigung in einem anderen Land ermöglichen soll.

Das Problem für die Kategorisierung ist hier wohl vor allem in der Überlagerung von zwei Aspekten zu sehen, der *Motivation* und der *Art der Umsetzung*. Der Wunsch junger Portugiesen, der Verpflichtung zum Wehrdienst zu entgehen, um dem als sicheren Tod gefürchteten Einsatz in den um ihre Unabhängigkeit kämpfenden portugiesischen Kolonien in Afrika zu entkommen, kann sicherlich als *Fluchtmotivation* angesehen werden; die Umsetzung dieser Flucht in Form von Arbeitsmigration in europäischen oder amerikanischen Ländern führt dann aber – nicht nur in den Statistiken – zu einem Verwischen der Grenzen zwischen (Arbeits-)Migration und Flucht.

Auch im Fall der in manchen Studien aufgeführten *Altersmigration*, worunter die – oft nur saisonale – Wohnsitzverlagerung im Alter verstanden wird, ist die Ermittlung von Freiwilligkeit und Zwang mitunter heikel. Unter *Altersmigration* fällt jedoch sowohl die auch als *Residenztourismus*, *Rentenmigration*, *Ruhestandsmigration* u. ä. aufgefasste zeitweilige Verlagerung des Aufenthaltsortes an klimatisch angenehmerer Gefilde (wie die so genannten *Snowbirds* in den USA,

die oft nur die Wintermonate im Süden der USA, vor allem in Florida und Arizona, verbringen) als auch die Verlagerung des Wohnsitzes von nicht mehr berufstätigen Menschen in Regionen oder Länder, wo es ihnen trotz ihrer geringen Ressourcen möglich ist, einen bestimmten Lebensstandard zu erlangen bzw. zu erhalten, und damit verbunden sogar die Etablierung von dauerhaften Einrichtungen für Alte und Pflegebedürftige in Ländern, in denen damit geringere Kosten verbunden sind als in der Heimat. Es könnte durchaus bezweifelt werden, ob die Ortsänderung hier wirklich als freiwillig anzusehen ist.

In verschiedenen Typologien und Merkmalübersichten von Migration führt das Kriterium der Dauer zu Bildung von Kategorien wie *permanente*, *temporäre*, *punktueller*, *mehrfährige*, *saisonale Migration*, *zirkuläre Migration* oder *Zugvogelmigration*, zum Teil als Unterkategorie von Arbeitsmigration, Bildungsmigration oder Altersmigration, und kollidiert mit dem Kriterium der Dauerhaftigkeit, also dem Anspruch, dass die Ansiedlung am Zielort bzw. im Zielland dauerhaft ist (bzw. eine im Hinblick auf die Zukunftsperspektive als dauerhaft intendierte Form des Wechsels des Ansässigkeitsortes vorliegen muss, um von Migration zu sprechen) (s. z. B. Sixirei 1988,¹⁷ Dienelt 2012, Maier 2015). Das Kriterium der Saisonalität kann dabei genauso auf Phänomene wie die *Snowbirds* wie auf systematisch auch als *Diaspora* bezeichnete Gruppen, etwa die Italiener und Italienerinnen in den USA, zutreffen.

Problematisch ist bei der Zuordnung zudem, dass bei vielen Gemeinschaften eine chronologische Abfolge und Überlagerung mehrerer demographischer Bewegungen bzw. Wellen von Zuwanderung derselben Herkunft ein und dasselbe Kriterium je nach betrachteten Individuen zutreffen oder nicht zutreffen und somit im Hinblick auf die gesamte Gruppe mehr oder weniger starkes Gewicht haben kann. Varol (1994) erkennt darin ein wichtiges praktisches Problem, mit dem sie sich ausführlich auseinandersetzt:

¹⁷ So schreibt beispielsweise Sixirei (1988: 11): „[...] coñécese como emigración aqueles movementos poboacionais que levan a grupos máis ou menos amplos de persoas a ir dun país a outro ou dunha rexión a outra na busca de mellores expectativas de vida. Esta definición é abondo extensa como para que nela caiban as emigracións temporais ou as definitivas en calquera das súas diversas variantes históricas. Así dentro dela pódense incluílas emigracións ‘andoriña’, as emigracións ‘punta’, as ‘multianuais’, as ‘estacionais’, as ocasionadas polas conquistas militares ou polas persecucións de carácter ideolóxico, as motivadas polo traslado forzoso de man de obra ou que buscan mellores condicións de traballo, etc.“ (Sixirei 1988: 11).

S'il est difficile d'établir une définition nette de la diaspora, c'est aussi que des phénomènes migratoires peuvent s'y superposer. Tantôt la dispersion préexiste à la migration tantôt elle lui succède.

C'est par exemple [...] le cas de l'émigration sporadique vers les États-Unis des Juifs d'Europe centrale entre 1869 et 1880 [...], ou des Juifs des Balkans au début du siècle vers la France ; c'est le cas d'une partie des Arméniens d'Orient à la fin du XIX^e vers l'Amérique [...] et, depuis les années 50, vers l'Europe [...] ; celui des Grecs de Pont-de-Cheruy en 1915 et dans les années 50 [...]. La première est motivée à la fois par l'antisémitisme et la misère des communautés, les autres sont principalement de nature économique. [...] Aux traditions de dispersion du peuple grec et arménien en colonies marchandes se superposent les événements politiques : massacre massif des Arméniens en 1915, défaite des Grecs en 1922, entraînent l'échange des populations entre la Grèce et la Turquie. (Varol 1994: 2–3)

Die „Lösung“ für das Problem der Differenzierung zwischen Diaspora und Migration sieht sie in einer metaphorischen Übertragung:

Cependant, si ce qui distingue souvent la migration économique de la diaspora est d'être interprétée par ses acteurs comme une démarche individuelle, une aventure dont l'émigré est le héros (A. Benveniste : 1989), l'existence d'un schéma diasporique existant par ailleurs permet de le réinterpréter symboliquement en termes de diaspora. (Varol 1994: 3)

Genau dieser Rückgriff auf die metaphorische Ebene stellt einen der wichtigsten Kritikpunkte an der wie gesehen vielfach als ausufernd angesehenen Ausweitung des modernen Diasporabegriffs dar, da damit de facto jede Form der Migration zur Diaspora (erklärt) werden könne (s. 4.2.).

4.2 Disziplinäre Zuordnung und Hierarchisierung

Zu konstatieren ist nicht nur eine andauernde Suche nach Definition und Bedeutung eines Terminus bzw. eines Konzeptes oder einer Methode (usw.), sondern gerade wegen der unterschiedlichen Positionierung im Hinblick auf den Status als Terminus, Konzept, Methode usw. stellt sich auch die Frage der Zuordnung bzw. der Hierarchisierung der Ebenen. Kann man etwa Diaspora

als Teilmenge oder Unterbegriff von Migration verstehen, als Resultat erzwungener Auswanderung oder Vertreibung und Entstehen einer Gemeinschaft „in der Diaspora“? Shuval (2000) spricht von *Diaspora Migration*, kategorisiert also Diaspora (oder zumindest einen Bereich von dem, was er als Diaspora ansieht) als eine Form der Migration. Und es gibt „etwas“, das als *Diaspora* bezeichnet wird und explizit nicht Migration ist, umgekehrt gibt es eine *Migrationsdiaspora*, die zugleich Objekt der Diasporaforschung und der Migrationsforschung ist.

Solche Zuordnungsfragen sind normal in der Wissenschaft und stellen kein wirkliches Problem dar, solange die theoretische Grundlegung, Forschungsparadigmen, -methoden und Terminologie geklärt sind bzw. sich eine Arbeit terminologisch und begrifflich klar im Rahmen eines Migrations- oder Diasporaparadigmas verorten lässt. Genau das ist aber in der Regel in den Arbeiten, die sich mit als Diaspora bezeichneten Phänomenen auseinandersetzen, nicht der Fall, denn für die Anwendung der Ansätze der Diasporastudien ist der Rückgriff auf Terminologie, die in der Migrationsforschung verortet ist und dort – wenn auch zum Teil noch umstrittene – Bedeutungszuschreibungen aufweist, regelrecht kennzeichnend. Deutlich wird die fehlende Abgrenzung besonders dann, wenn in ein und demselben Kontext bzw. für ein und dieselbe Realität alternierend oder einander jeweils ergänzend mal von *Migration*, mal von *Diaspora* die Rede ist oder ein „Einwanderer in der Diaspora“ betrachtet wird, ohne dass der „diasporische Status“ des Individuums bzw. der Platz des Individuums in der Diaspora theoretisch beleuchtet würde.

Mit der Frage nach dem Verständnis von Migration und Diaspora eng verknüpft ist die Problematik der Abgrenzung und ggf. Hierarchisierung beispielsweise von Unterdisziplinen, disziplinübergreifenden Forschungsbereichen oder bestimmten Forschungsparadigmen sowie die damit verbundene Vielfältigkeit in der Zuordnung der existierenden Forschung (auch durch Autoren und Autorinnen selbst) zu eben diesen.

Die Auseinandersetzung mit der Frage nach dem disziplinären Stellenwert bzw. der Zuordnung von Diaspora zu bestimmten Paradigmen ist manchmal zwischen den Zeilen mitzulesen. Beispielsweise finden sich in einigen deutlich durch das „klassische“ Verständnis von Diaspora geprägten Arbeiten in der französischsprachigen Diasporaforschung einige wenige (international jedoch wiederum kaum rezipierte) Überlegungen zu der Frage, inwiefern es berechtigt ist, in *langues de diaspora* (etwa im Fall des Judenspanischen oder Armenischen) eine soziolinguistische Kategorie zu sehen, in der Merkmale nachzuweisen sind, die in andere Sprachkontaktsituationen (und als solche wird *Diaspora* hier de facto identifiziert) möglicherweise nicht gegeben sind. Bei Donabédian-Démopoulous (2001) sollte überprüft werden,

si le fonctionnement des langues de diaspora présentait des traits d'une part suffisamment cohérents pour être généralisables, et d'autre part suffisamment spécifiques par rapport aux autres situations de contact linguistique, pour conférer une pertinence linguistique à la notion de langue de diaspora. (2001: 1)

Tatsächlich muss die Autorin aber feststellen, dass offenbar unabhängig von den jeweiligen Gegebenheiten Sprachkontaktsituationen die gleichen Tendenzen vereinen wie die Sprachen in der Diaspora, im Gegensatz etwa zu der klaren Opposition, die beim Vergleich mit Kreolsprachen gegeben sei:¹⁸

Cependant, la réaction à ces différents phénomènes ne dessine pas une ligne de partage entre langues de diaspora et autres situations de contact : il semble bien que quelle que soit la situation de contact, les comportements face au contact combinent les mêmes tendances, contrairement à l'opposition relativement nette qui distingue les créoles des autres langues. (Donabédian-Démopoulous 2001: 10)

Mit den so genannten *Diaspora Studies* liegt je nach dem Verständnis der Autoren und Autorinnen ein Überbegriff für die existierende Forschung zu einem wie auch immer gearteten Phänomen der Diaspora vor, ein theoretischer Ansatz oder aber ein Forschungsparadigma. Als Ansatz oder Paradigma sind die Diasporastudien gewissermaßen noch immer auf der Suche nach einer Definition und nach einer Bestimmung der eigenen Grenzen, Möglichkeiten und Ziele; Debatten über Regeln und Kriterien im Sinne einer über bloße „Diasporisierung der Methodologie“ (s. o.) hinausgehen muss, sind dagegen, wie gesehen, noch eher rar. Gerade die Ziele der Auseinandersetzung mit Diaspora erscheinen somit als wichtiger Schlüssel für die Erfassung der Reichweite der Debatten im Hinblick auf ihre disziplinäre Zuordnung bzw. Hierarchisierung der Formen der Herangehensweise an Diaspora.

Das Problem der disziplinären Abgrenzung und Hierarchisierung wird am Verhältnis zur postkolonialen Perspektive besonders deutlich. Insgesamt ist die

¹⁸ S. in diesem Zusammenhang die Typologie von Pascaud (2019), der zwischen *diaspora language* als Untertyp von *migration language* (neben einer *transnational community language*) unterscheidet und zugleich in zwei Untertypen, *diaspora language* und *language in diaspora*, unterscheidet.

Herangehensweise an Diaspora in den ersten beiden Jahrzehnten des 21. Jahrhunderts stark durch den Versuch geprägt, das Konzept der Diaspora in neuer Weise auf die Frage der Identitätsbildung anzuwenden und traditionelle – westliche – Perspektiven abzulösen. Zunehmend geht es dabei um die Frage danach, wie Individuen ihre kulturelle Identität selbst schaffen. Diaspora, zunehmend verstanden als Inbegriff kollektiver Erinnerung und kollektiven Mythos hinsichtlich des eigenen Ursprungs, wird dabei zum zentralen Bestandteil der Identitätskonstruktion als andauernder Prozess; Diaspora wird als per se hybrid und grenzübergreifend verstanden, während Ethnizität oder bestimmte Herkunftsorte zumindest theoretisch zunehmend ausgeklammert werden (Voicu 2011). Der Diasporadiskurs in seiner kulturellen Ausprägung wird, eng gekoppelt an den postmodernistischen Hybriditätsdiskurs, zum Werkzeug der Herausstellung der Entwicklung neuer Dynamiken und hybrider, gemischter Individuen und Kulturen. Im 21. Jahrhundert werden Aspekte wie Migration, Kulturkontakt, Imperialismus, Hegemonie und Machtgefälle, die ausgehend vor allem von den Kulturwissenschaften (mindestens) bis in die 1990er Jahre in erster Linie im Rahmen postkolonialer Kritik als zentraler Theoriediskurs betrachtet wurden, nun immer stärker im Rahmen der durch die Diasporastudien bereitgestellten Modelle und Theorien diskutiert, so dass heute zunehmend davon die Rede ist, dass in verschiedenen kultur- (also geistes- und sozial-)wissenschaftlichen Disziplinen die dominierende postkoloniale Perspektive durch die Paradigmen der Diasporastudien abgelöst worden sei (s. bereits Mayer 2005: 7). Damit werden sie als Paradigmen, als zwei differenzierte Ansätze angesehen.

Der Umstand, dass in den neueren Zugängen zu Diaspora, etwa aus Perspektive feministischer Methodologie, zugleich aber auch davon gesprochen wird, dass postkoloniale Ansätze auf Diaspora angewendet werden oder ein postkoloniales Verständnis von Diaspora ein alternatives historisches Narrativ darstelle (s. Kron/zur Nieden 2013: [1], [5]), zeigt, dass Diaspora- und postkoloniale Perspektive in manchen Ansätzen ineinandergreifen und Diaspora dabei als ein der postkolonialen Sicht untergeordnetes Thema oder als paradigmatische Erweiterung des Ansatzes der postkolonialen Ansätze aufgefasst wird.

Eine Zuordnung von Diaspora erfolgt in der Forschungsliteratur allerdings oft nicht explizit begründend, sondern nur unter Verweis auf einschlägige Literatur und ohne Diskussion kritischer Aspekte; die disziplinäre Selbstidentifikation durch die Autoren und Autorinnen sagt insgesamt wenig aus und erlaubt in der Gesamtsicht keine Aussage über die tatsächliche Ausgestaltung der Organisationsstruktur der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit

Diaspora. Vereinzelt Arbeiten etwa mit Statistiken auf Grundlage der Eintragungen in Bibliothekskatalogen oder der akademischen Anbindung der Autoren und Autorinnen (s. etwa Grossman 2019) berücksichtigen die tatsächliche inhaltliche Ausrichtung der indexierten Arbeiten nicht.¹⁹

5. Umsetzung in der romanistischen Sprachwissenschaft

Das aufgezeigte gravierende Problem der extremen Zersplitterung, ja Atomisierung der Herangehensweisen und die Praxis der oftmals nicht einmal ansatzweise begründeten Übertragung von Fragen und Ergebnissen zwischen verschiedenen untersuchten Kontexten bzw. zwischen Disziplinen wirkt sich zwangsläufig auf all jene Studien außerhalb der „Kerndisziplinen“ der Diasporaforschung – Sozialwissenschaft, Ethnologie und Geschichtswissenschaft – aus, in denen Diaspora in irgendeiner Form als theoretischer Unterbau, konzeptioneller Rahmen oder (mehr oder weniger zentraler) Terminus gewählt wird. Dies trifft in besonderem Maße auf die Philologien und ganz besonders auch die romanische Sprachwissenschaft zu, sind dies doch Disziplinen, in denen die Auseinandersetzung mit Realitäten, die nun immer häufiger als bzw. über *Diaspora* erfasst werden, eine lange Geschichte als Untersuchungsgegenstand oder -kontext und somit eine im Vergleich zu vielen anderen Disziplinen gewissermaßen charakteristische Tradition haben. Beispiele wären hier etwa Sprachkontaktforschung, Missionarlinguistik oder, in jüngerer Zeit, eine je nach Ansicht bereits etablierte oder sich noch etablierende Migrationslinguistik (s. u.).

Bei der Übernahme des Diasporabegriffs bzw. -terminus in verschiedene Disziplinen sind zwei Haupttendenzen zu erkennen. Einerseits findet man die Auseinandersetzung mit traditionell als Diaspora identifizierten, archetypischen Diasporen, andererseits die Übernahme eines „modernen“ Diasporabe-

¹⁹ Mit der Etablierung von Disziplinen und Paradigmen ist in der Regel die Etablierung eines Literaturkanons verbunden, sichtbar durch bestimmte fixe oder häufige Referenztexte oder herausragende Repräsentanten von Textserien in bestimmten Teilen der Publikationen. Die Untersuchung des Vorliegens und die Differenzierung von unterschiedlichen Tendenzen solcher Beziehungen im Bereich der Diasporastudien ist nur nach Etablierung der Kernbereiche der Ansätze und nach Kontextanalysen wirklich sinnvoll, denn bei der Praxis, von den referierten Publikationen auf Grundlage quantitativer Analysen auf die disziplinäre Zuordnung eines Beitrags zu schließen, werden zwar Übereinstimmungen in der rezipierten Literatur sichtbar gemacht, nicht aber die Art und Weise der wissenschaftlichen Wertung und Umsetzung des Inputs in den einzelnen Werken.

griffs aus der Diasporaforschung. Oft ist dies der kulturbezogene Ansatz, allerdings wird das in den entsprechenden Publikationen in der Regel nicht explizit erklärt. Die verbreitete Praxis des Verzichts auf eine genaue Definition der verwendeten Termini und Konzepte wird immer wieder lediglich von Verweisen auf meist nur einige wenige Referenztexte (s. hierzu Haßler 2000, 2002 und Sinner 2012) begleitet, was jedoch de facto fast durchgehend keiner klaren Verortung der eigenen Positionen entspricht. Selbst sehr stark rezipierte Texte wie etwa *African American English in the Diaspora* (Poplack/Tagliamonte 2001) zeichnen sich durch das Fehlen ausreichender Diskussionen des Terminus aus, der an keiner Stelle definiert oder über Verweise auf einschlägige Arbeiten einer bestimmten Richtung der Diasporaforschung zuordenbar würde. Die Autorinnen beschränken sich bei der Einführung ihres Untersuchungsgegenstandes auf eine angesichts der konzeptuellen Reichweite nichtssagende Formulierung: „the language of what may be termed the *African American Diaspora*“ (Poplack/Tagliamonte 2001: 3). Dies ist leider symptomatisch für die dominierende Vorgehensweise in Arbeitsbereichen, die sich sozusagen „lediglich“ der Vorarbeiten der Diasporastudien im engeren Sinne bedienen und keine eigene intradisziplinäre Auseinandersetzung mit Diaspora als Ansatz, Position und begriffliches oder terminologisches „Handwerkzeug“ vornehmen oder eigene, fachspezifische Interpretationen zur Entwicklung des Diasporabegriffs vornehmen.

Wie in der Übertragung des Diasporabegriffes in anderen Disziplinen und damit auch in die internationale bzw. englischsprachige Sprachwissenschaft können genau dieselben zwei wesentlichen Tendenzen auch in der Übernahme und Anwendung des Diasporabegriffes in der romanischen Philologie und Sprachwissenschaft ausgemacht werden. Zum einen ist die Auseinandersetzung mit Gemeinschaften zu nennen, die den Kriterien des archetypischen, „klassischen“ Diasporabegriffs entsprechen, andererseits Arbeiten, in denen ein wie auch immer gearteter „moderner“ Diasporabegriff gegeben scheint.

Eine prototypische Rolle kommt im Rahmen der ersten Gruppe sicherlich der sephardischen Diaspora zu, die das Sephardenspanische herausbildete und über Jahrhunderte erhalten konnte, bis es infolge des Zerfalls des osmanischen Reiches mit der Herausbildung von Nationalstaaten und der daraus resultierenden Etablierung neuer Bildungssprachen einen langsamen Prozess der Auseinanderentwicklung der verschiedenen diatopischen Varietäten und der progressiven Aufgabe des Sephardenspanischen gab; eine wichtige Rolle spielte dabei die Aufgabe der hebräischen Schrift zur Niederschrift des Sephardenspanischen, die über Jahrhunderte die Kommunikation zwischen den Gemein-

schaften und damit eine trotz atomisierender Erscheinungen wie starker Polymorphie relativ starke sprachliche Kohäsion ermöglichte (Quintana Rodríguez 2006, Schmid 2006, 2008, Minervini 2008, Bürki 2020). Mit dem Holocaust, der zur Vernichtung der meisten der verbleibenden Gemeinschaften führte, und der Auflösung der wenigen nach 1945 noch verbleibenden Gemeinden etwa in Bulgarien und der Türkei nach der Gründung Israels hörte das Sephardenspanische auf, eine Gemeinschaftssprache im Sinne einer Sprache für die tägliche Kommunikation in einer Gemeinschaft von Sprechern und Sprecherinnen, zu sein. Jahrzehntlang setzte man sich mit dem drohenden Sprachtod (Sephiha 1979, Harris 1980, 1994, Hassán 1995) auseinander, was sich auf wissenschaftlicher Seite in einer Bewegung zur Dokumentation der Varietät, der Aufzeichnung von Interviews mit verbleibenden Sprechern und Sprecherinnen usw. kristallisierte. Außerhalb des wissenschaftlichen Diskurses führte dies zu kontroversen Debatten über die Korrektheit dieser Annahme oder die Anmaßung der Wissenschaft, solche Feststellungen vorzunehmen. Erleichtert durch die Digitalisierung und das Internet finden sich nun Bewegungen für den Erhalt des Judenspanischen als Kommunikationsmittel in virtuellen Gemeinschaften (Bürki 2020), während die Zahl der Muttersprachler und Muttersprachlerinnen infolge der natürlichen Bevölkerungsentwicklung weiter abnimmt.

Im Kontext der Auseinandersetzung mit dieser sephardischen Diaspora bzw. ihrem Sprachgebrauch im Rahmen des „klassischen“ Diasporaverständnisses sind Arbeiten entstanden, die diese mit oder ohne Bezug auf existierende Kriterienkataloge (s. z. B. Varol 1994), mitunter auch explizit als „neue Diaspora“ (Bürki 2020: 7), beschreiben, oder die sich auf ihr zentrales, beispielsweise soziolinguistisches Ziel konzentrieren und den Diasporabegriff im Wesentlichen im Rahmen der Beschreibung der jeweiligen Sprachgemeinschaften zur Präzisierung der Beschaffenheit der Entwicklung der sephardischen Gemeinschaften heranziehen (s. etwa Schmid 2006). Resümierend ist zu diesen zwei Ausprägungen zu konstatieren, dass selbst bei einer klaren Zuordnung des Judenspanischen zu Diasporen eine „diasporisierte“ Methodologie oder erweiternde Bezugnahme auf „moderne“ Diaspora-Paradigmen in der Auseinandersetzung mit dem Judenspanischen so gut wie keine Rolle spielen.

Diese Bezüge sind relevant in der zweiten Tendenz bzw. Gruppe: den Studien, die ihren jeweiligen Diasporabegriff aus der (mehr oder weniger) aktuellen Diasporaforschung beziehen. Sie folgen dabei oftmals *vor allem*, aber immer wieder nicht konsequent, dem kulturbezogenen Ansatz, der wie gezeigt gegenwärtig dominierend bzw. sozusagen *en vogue* ist. Hier wiederum sind zwei we-

sentliche Aspekte hervorzuheben: die Frage nach der theoretischen Auseinandersetzung mit dem Diasporabegriff und die Frage nach der disziplinären Verortung der eigenen Arbeit.

Es erfolgt in den hier eingeordneten Ansätzen oft überhaupt keine oder eine nur oberflächliche Auseinandersetzung mit den Diasporabegriffen oder der verwendeten Terminologie, und die Autoren und Autorinnen beschränken sich wie in anderen Disziplinen, die auf den Diasporabegriff zurückgreifen, darauf, auf einige wenige, in den letzten Jahren oft zitierte Publikationen wie beispielsweise Esman (2009), Cohen (2008, 1997), Brubaker (2005), Bruneau (2004), Safran (1991), Tölölyan (1996) oder Connor (1986) zu verweisen. Sozusagen zur Untermauerung der Arbeit mit einem theoretischen Unterbau und einem ‚anerkannten‘ Modell werden dabei tatsächlich jedoch immer wieder, und nicht selten in einer einzigen Anmerkung oder Fußnote, Arbeiten aufgezählt, die sich hinsichtlich der Kriterien und der Interpretation von Diaspora eigentlich deutlich unterscheiden, widersprechen oder die sich gar gegenseitig ausdrücklich kritisieren. Mitunter wird nur eine von mehreren der in einem bestimmten Werk angebotenen Definitionen für *Diaspora* erwähnt, ohne auf diesen Umstand hinzuweisen.

In der Auseinandersetzung mit Sprache und Diaspora bzw. mit Sprache *in* der Diaspora in der „modernen“ Diasporaperspektive wird in diesen Studien eine lange Reihe unterschiedlicher, einander auch beeinflussender Aspekte betrachtet, etwa die Herausbildung neuer Sprachvarietäten infolge der Diaspora, die häufig separate, also von der Sprache im Ursprungsland völlig losgelöste Entwicklung in der Diaspora, die Rolle des Kontaktes zu anderen Sprachen in der Diaspora, die Art und Weise des Gebrauchs, die Gründe für die Aufgabe oder Beibehaltung der Sprache und, eng damit verknüpft, Fragen der Identitätskonstituierung durch Sprache wie etwa die Rolle der Sprache für die Herausbildung diasporischer Identitäten und der Einfluss sprachlicher Ideologien. Damit rückt die Frage nach der theoretischen und methodologischen Einbindung und somit auch nach der disziplinären Verortung ins Licht. Im Fall der Herausbildung neuer Sprachvarietäten infolge der Diaspora beispielsweise wird bei Analyse der genannten Ziele und Kriterien das Problem der Abgrenzung zur Kreolistik deutlich. Manche Autoren und Autorinnen verorten ihre Herangehensweise an Diaspora explizit in der Kontakt-, Migrations- oder Soziolinguistik (s. die Ausführungen bei Patzelt 2018), die Mehrheit verzichtet jedoch auf eine disziplinäre Zuordnung bzw. Identifizierung ihrer Herangehensweise. Bei einer Gesamtschau wird offensichtlich, dass in den verschiedenen Auseinandersetzungen Diaspora mal als Idee, mal als Einstellung oder als Anspruch (im Sinne Brubakers 2005), zudem offenbar oft weniger als methodologische

und konzeptionelle denn als ideologische Positionierung aufgefasst wird. Die erklärte oder tatsächliche disziplinäre Verortung spiegelt sich dabei nicht zwangsläufig in der zitierten Literatur wider.

Derzeit erscheint eine Abgrenzung zu thematisch und perspektivisch angrenzenden Bereichen äußerst problematisch. Exemplarisch soll hier die so genannte Migrationslinguistik genannt werden, die als solche ebenfalls erst in den letzten Jahrzehnten in Erscheinung getreten ist und eine genaue Beschreibung ihrer Untersuchungsziele, -objekte und -methoden immer noch leisten muss. In einer kritischen Auseinandersetzung mit der Migrationslinguistik sieht Stehl (2011) als ihre Hauptaufgaben „die Erforschung und die Darstellung der sprachlichen und soziolinguistischen Aspekte von Migrationsprozessen und den daraus resultierenden Situationen von Sprachkontakt und Kulturtransfer“ (2011: 33) und als ihren Beschreibungsgegenstand „das mehrsprachige Individuum sowie darauf aufbauend in der sozialen Dimension die Interaktion (bzw. die Barriere), de[n] Kontakt, die kommunikative Variation und die materielle Interferenz zwischen den Sprachen im Verlauf der Kontaktdynamik“ (2011: 34), identifiziert diverse Migrationsströmungen, darunter koloniale Eroberungen und Sklaverei sowie Massenemigrationen im 19. und 20. Jahrhundert als „wichtigste[...] Gegenstände der Migrationslinguistik“ (2011: 34), um zu ergänzen, „dass man die europäischbasierten Kreolsprachen als einen der wichtigsten Gegenstände einer auf die neuere Zeit zentrierten Migrationslinguistik“ (2011: 35) betrachten kann. Stehl (2011: 37) unterscheidet eine erste Phase der Migrationslinguistik, in der seit den 1980er Jahren die systematische Erforschung der Mehrsprachigkeit in migratorischen Kontexten im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit stand, von einer mit dem Jahrtausendwechsel einsetzenden zweiten Phase, die „den Leser in einer gewissen Ratlosigkeit [hinterlässt], „weil weder gegenstandsspezifische und nachvollziehbare Methodenansätze noch für andere Anwendungen verwertbare Fallanalysen vorgestellt wurden, die dem eingangs beschriebenen Gegenstandsbereich der Migrationslinguistik gerecht werden“ (2011: 37) und aus der Summe der vorgelegten Arbeiten keine anwendbaren Methodenansätze zu gewinnen seien. Sein Urteil gilt im Wesentlichen noch immer: *Migrationslinguistik* hat sich seither fast wie ein Modeausdruck ausgebreitet und kann wohl weniger als eigenes Paradigma denn als Oberbegriff für Studien verschiedener Ausprägungen gesehen werden, die eines gemeinsam haben: Sie stellen den Umstand, dass untersuchte Individuen, Sprachgemeinschaften oder Sprachvarietäten den Maßstab der Passfähigkeit zu einem vagen Kriterium ‚mit Migration zu erklären‘ oder ‚in Migrationsprozesse eingebunden‘ erfüllt.

Ähnlich problematisch stellt sich die Abgrenzung von Teilbereichen der Linguistik oder linguistischen Unterdisziplinen mit einem solchen „Diaspora-Bezug“ dar. Patzelt (2018) unternimmt den begrüßenswerten Versuch, auf Grundlage der Überlegungen von Autoren wie Pennycook (2007) oder Blommaert (2010) zu einer *Soziolinguistik der Globalisierung* die Notwendigkeit eines Paradigmenwechsels einer *Soziolinguistik der Diaspora* zu begründen. Dieser sei erforderlich, da eine „Soziolinguistik, die Mechanismen der Kombination von sozial und kulturellindexikalischen sprachlichen Merkmalen im Diskurs untersuchen will [...] unbedingt auf die Implementierung einer stärker sprecher- statt sprachenbezogenen Linguistik abzielen [muss]“ (Patzelt 2018: 154). Ein Paradigmenwechsel, so die Autorin, „eröffnet zwei für Diasporastudien fundamentale Möglichkeiten: 1. nicht-muttersprachliche Sprachproduktion tritt stärker als bisher in den Fokus soziolinguistischer Forschung, 2. die soziale Indexikalität sprachlicher Merkmale und ihr Einsatz zur Aushandlung neuer (Gruppen)Identitäten werden umfassender erforschbar“ (Patzelt 2018: 154).²⁰ Die Autorin illustriert diese Notwendigkeit eines Paradigmenwechsels zwar mit einer langen Reihe von sehr eindrücklichen Fallbeispielen, problematisch stellt sich aber der Umstand dar, dass sie keine Aussagen zu ihrem Verständnis von *Diaspora* macht. Aus welchen Gründen die gegebenen Beispiele eine diasporische Realität repräsentieren, wird nicht explizit gemacht, umgekehrt ist aus den vielfältigen Beispielen im Text kein klares Bild des Verständnisses von *Diaspora* auszumachen. Das aus einer „Studie zur plurilingualen Migrationsgesellschaft Französisch-Guayana“ entnommene Beispiel „des Migranten Loïc [...], der vor gut zehn Jahren aus St. Lucia nach Französisch-Guayana emigrierte“ (2018: 148) lässt außer einem Merkmal ›Migrant der ersten Generation‹ keine Schlüsse auf weitere mögliche Merkmale ihres *Diaspora*-Konzeptes zu. Die Abgrenzung von *Migration* zu *Diaspora* bleibt unklar. Damit wird letztlich auch nicht deutlich, was genau mit *Diasporastudien* gemeint ist (s. u. die Ausführungen zu *Diasporasprachen* bzw. *langues de diaspora*), inwiefern eine *Soziolinguistik der Diaspora* zu den *Diasporastudien* zu zählen ist, ob diese ein Paradigma oder eine Methode darstellen oder ob hier lediglich auf die Abgrenzung des Themas – ein als *Diaspora* angesehenes Objekt, Prozess oder Kontext – hingewiesen wird.

²⁰ Dies ist in anderen Kontexten eigentlich genauso gegeben; wie Jaffe (2009) aufzeigt, hat sich Indexikalität in der Soziolinguistik als produktives Werkzeug für die in der Disziplin so bedeutsame Fokussierung konventioneller stereotyper Beziehungen zwischen sprachlichen Formen und sozialen Bedeutungen erwiesen.

Neben dem Eindruck der fehlenden oder ungenügenden methodologischen und konzeptionellen Positionierung und der fragwürdigen oder unklaren Abgrenzung zu anderen Forschungsansätzen ist in Arbeiten zu Diaspora im Bereich der romanischen Sprachwissenschaft auch der variable bzw. inkonsistente Terminologiegebrauch auffällig; terminologische Schwankungen sind symptomatisch für sich neu herausbildende bzw. noch nicht klar definierte Forschungsparadigmen. So ist in den eingesehenen Arbeiten die ungenügende Stabilisierung des Handwerkszeugs beachtenswert, etwa dass eine Vielzahl anderer Ausdrücke bzw. Termini synonymisch oder teilsynonymisch zu *Diaspora*, *diasporisch* usw. verwendet werden. Zugleich wird vielfach aus dem Kontext nicht deutlich, ob zwei Bezeichnungen nun alternierend, sich ergänzend oder mit unterschiedlicher Bedeutung gebraucht werden. Sehr eindrückliche Beispiele sind hier die manchmal unterschiedenen, manchmal offenbar gleichgesetzten Konzepte bzw. Termini *kulturelle* vs. *entterritorialisierte* Diaspora oder *mobilized diaspora* vs. *trading diaspora* (s. 3.1.). Als Ursache hierfür ist sicherlich die inzwischen eigentlich praktisch unmöglich gewordene Erfassung der Grenzen zwischen verschiedenen theoretischen Ansätzen, Diasporatypen, Merkmalen von Diaspora oder den zur Bestimmung herangezogenen Kriterien zu sehen. Sehr deutlich wird dies in der Schwierigkeit, den Diasporabegriff und die damit verbundenen Konzepte und Termini von den zentralen Begriffen und Termini abzugrenzen, die bis zum Aufkommen der Diaspora-zentrierten Ansätze die Auseinandersetzung mit den damit erfassten Phänomenen charakterisierte (wie dies in dieser Arbeit am Beispiel von *Exil* und *Migration* aufgezeigt wurde, s. 4.1).

In diesem Kontext soll auch das oben (s. 3. und 4.2) schon gegebene Beispiel der *langues de diaspora* noch einmal herangezogen werden. In der Einleitung zu dem wohl ersten ausschließlich den *langues de diaspora* gewidmeten Band berichtet Varol (1994) von den Problemen der Beitragenden mit der Erfassung von Diaspora („La difficulté de traiter le sujet en a découragé beaucoup“, 1994: 1) darunter spezifisch die Herausforderung der Differenzierung zwischen Diaspora und Migration (s. 4.1), und erläutert die Beschränkung auf Kontexte, die durch Merkmale definiert werden, welche im Sinne der im vorliegenden Beitrag ausgeführten Unterscheidung als Kriterien eines engeren Diasporakonzept aufgefasst werden können. Eine vergleichbare ausführliche Bestimmung des Diasporakonzeptes zur Erklärung der Studienobjekte und somit zur Interpretation des verwendeten Ausdrucks wie bei Varol (1994) im Fall der *langues de diaspora* ist in den für diesen Beitrag untersuchten Schriften nicht die Regel. Somit ergibt sich immer wieder das wesentliche Problem, dass bei der Nennung des Untersuchungsobjektes vielfach nicht als erforderlich angesehen wird dazulegen, was genau man sich beispielsweise unter frz. *langues de diaspora*, *langues*

diasporiques oder engl. *diaspora languages* bzw. *diasporic languages* usw. vorzustellen hat. Bei Pascaud (2019) wird durch die Berücksichtigung von *diaspora language* im weiteren Sinne als Untertyp von *migration language* und als *diaspora language* im engeren Sinne (neben *language in diaspora*) als Untertyp von *diaspora language* im weiteren Sinne das Verwechslungspotential besonders deutlich.

Im Deutschen liegt das Problem der Interpretation von Komposita wie *Diasporasprachen* auf der Hand: Sind es Sprachen, die in der Diaspora entstanden sind, Sprachen, die dort erst hingebracht wurden, sind es, im metaphorischen Sinne, Sprachen, die sich in einer mit der menschlichen Diaspora vergleichbaren Situation, also außerhalb des „Herkunftslandes“ oder in einer Minderheitensituation, gebraucht werden? Es liegt auf der Hand, dass angesichts der Polysemie von *Diaspora* in Bildungen wie *Diasporasprache* ohne eine ausführliche Erläuterung der Determinanten unklar bleiben muss, und natürlich sind somit auch Syntagmen wie *Sprache in der Diaspora* mehrdeutig. Ein Blick auf die heute in der deutschsprachigen Sprachwissenschaft auffindbaren Verwendungen – *Diasporasprache* (s. etwa Schmid 2006 zum Judenspanischen), *Diasporavarietät* (s. etwa zum Türkischen in Deutschland Cabadağ 2001: i, 191, 218 221, 240, 247, 252, ohne Definition von *Diaspora* oder *Diasporasprache*) oder *Diasporadialekt* (Harnisch 2004: 526 zu Neuaramäisch, wiederum ohne Definition) –, in denen der zweite Bestandteil jeweils im Einklang mit seiner in der Sprachwissenschaft etablierten Bedeutung verwendet wird (s. Sinner 2014: *passim*), wogegen sich *Diaspora* jeweils auf sehr unterschiedliche Kontexte bezieht, zeigt deutlich, wie wichtig die klare Positionierung zur Semantik von *Diaspora* ist (s. 3.1).²¹

²¹ Gut nachvollziehbar wird diese Notwendigkeit, wenn man das in der deutschsprachigen Sprachwissenschaft geprägte *Laienlinguistik* betrachtet, das eine Interpretation ‚Linguistik für Laien‘ ebenso erlaubt wie eine Lesart ‚Linguistik von Laien‘ oder ‚Linguistik von und für Laien‘; diese komplementären Lesarten müssten sich direkt auf eine Entscheidung über die Eignung möglicher oder tatsächlich verwendeter Elemente zur Wiedergabe von dt. *Laienlinguistik* in anderen Sprachen auswirken (s. ausführlich Sinner 2008). Die Herausforderung, adäquate Terminologie für eine in einer anderen Sprache ausgedrückte Sache oder Sachlage zu schaffen, ergibt sich sowohl in Übersetzungen von Texten als auch dann, wenn zentrale Referenztexte noch nicht übersetzt wurden, aber in Texten bzw. Textserien, die thematisch, methodologisch usw. mit ihnen in Zusammenhang stehen oder auf sie Bezug nehmen, die Bezeichnungen oder Bezeichnungssysteme der Referenztexte übernommen werden (s. Haßler 2000, 2002, Sinner 2012: 44–49). Durch parallel ablaufende Übernahmen oder Nachbildungen von Termini oder durch ein Nebeneinander von Termini in auf Referenztexte bezogenen Textserien sowie in nicht autorisierten und autorisierten Übersetzungen kann es dadurch zur Existenz von Dubletten kommen. Parallel ablaufende individuelle und mehrfache Neubildungen ebenso wie parallel ablaufende Semantisierung von bestimmten Lexemen können zu abweichendem Verständnis bzw. Missverständnissen

Die Entscheidung für die Identifizierung einer Gruppe oder Situation als Diaspora entspringt selbst in Arbeiten mit einer mehr oder weniger deutlich gemachten Ausrichtung auf ein „modernes“ Diasporaverständnis anscheinend immer wieder auch bloßer Intuition, die eng an das allgemeinsprachliche Verständnis und somit tatsächlich vielfach an die archetypische Bedeutung von *Diaspora* anknüpft. So spielt augenscheinlich die Größe der Gemeinschaften bzw. der Umfang der Gruppen, die ‚ausgewandert‘ sind, ebenso wie ihr relativer Anteil an der Ursprungsbevölkerung eine wichtige Rolle. In diesem Sinne schreibt Ter-Sarkassian in einer Rezension eines auf Diaspora spezialisierten Themenheftes schon 1989:

[...] n'importe quelle migration n'aboutit pas à la constitution d'une diaspora et ce serait abuser du terme que de parler, par exemple, de diaspora des Corses et des Bretons. En fait, il faut réserver le mot pour qualifier le résultat de phénomènes migratoires d'une certaine ampleur, et en particulier la dispersion, dans de nombreux États, de la majorité d'un peuple qui reste conscient et de son origine géopolitique et de son identité culturelle. (Ter-Sarkassian 1989: 46)

Man spricht wohl *auch* aufgrund der schieren Masse an kapverdischer Bevölkerung (wohl aber auch aufgrund ihrer wichtigen Bedeutung für die Heimatgemeinschaft) von einer kapverdischen Diaspora (s. u.), aber für die im Ausland lebenden Bevölkerungsgruppen aus anderen Ländern, die tatsächlich nicht für Massenauswanderung bekannt sind, erscheint dieser Gebrauch eher unüblich. Neben der Menge scheint aber der Status der betroffenen Personen jeweils ein wichtiges Kriterium zu sein. Symptomatisch ist hier sicherlich der

führen und im Kontext von wissenschaftlichen Ansätzen bzw. Theorien oder Modellen zu fehlender Eindeutigkeit und Fehlinterpretationen führen (s. Sinner 2001, 2008: 156, 2014: *passim*). Eindrucksvolle Beispiele hierfür sind die verschiedenen Lösungen im Deutschen für eng. *acceptability* (u. a. *Akzeptabilität*, *Akzeptation*, *Akzeptanz*, *Akzeptierbarkeit* und *Annehmbarkeit*) und eng. *grammaticality* (*Grammatikalität*, *Grammatizität*, *Korrektheit* usw. in Arbeiten zur Syntax im Anschluss an die Terminologie etwa bei Chomsky (1957), die verschiedenen spanischen Varianten für das von Koch/Oesterreicher (1985, 1990) eingeführte *Nähesprache* (*lengua de proximidad*, *lenguaje de proximidad*, *lengua de inmediatez comunicativa*, *lenguaje de inmediatez comunicativa* usw.) oder der Gebrauch von dt. *Dialekt* statt *Soziolekt* infolge des angloamerikanischen Usus, auch bei diastratischer Variation von (*social*) *dialect* zu sprechen (s. Sinner 2004: 105–106, 2008: 157, 2013: 272, Sinner 2014: 15, 26, 159). Es liegt auf der Hand, dass derartige Probleme dann noch größer sein müssen, wenn in den Ausgangstexten selbst (noch) terminologische Divergenzen bzw. ein großer Variantenreichtum in der Kernterminologie vorliegt, wie dies ja im Fall von Diaspora gegeben ist.

Fall der US-Amerikaner und US-Amerikanerinnen beispielsweise in Asien, die sowohl in der Selbstsicht als in der wissenschaftlichen Darstellung eher als Gemeinschaften von *expatriates* gesehen bzw. bezeichnet werden denn als Diaspora (oder Migranten und Migratinnen). Zahlen alleine spielen also auch in einer erkennbar ‚intuitiven‘ Zuordnung in manchen Fällen ganz augenscheinlich gar keine Rolle, wie dies auch der Umstand illustriert, dass *intuitiv* die weltweit zerstreuten Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen eines Konzerns nicht als Diaspora angesehen werden, obwohl diese Gruppe eine lange Reihe von Kriterien für einen Einschluss in die Kategorie *Diaspora* aufweist: „Les salariés d’IBM sont plus nombreux et plus dispersés que les Tziganes, mais la *diaspora* IBM serait une notion saugrenue“ (Foessart 1989: 158).

Resümierend ist in den nicht rein diasporatheoretischen Arbeiten eine deutliche Tendenz zu sehen, dann von Diaspora zu sprechen, wenn bemerkenswert große Teile der Bevölkerung aus welchen Gründen auch immer ausgewandert sind und sich eine Gesellschaft als Emigrationsland ansieht oder als Emigrationsgesellschaft definiert, so wie das der Fall von Galicien, Portugal oder den Kapverden ist. In solchen Kontexten findet man tatsächlich häufiger den Ausdruck *Diaspora* (s. u.) aber nur selten mit einer Zuordnung zu bestimmten theoretischen Ansätzen zu Diaspora bzw. einem Bezug auf diasporawissenschaftliche Studien. *Diaspora* wird dabei offensichtlich in Anlehnung an die Grundbedeutungen verwendet, die mit der Entstehung großer Gemeinschaften aufgrund starker Bevölkerungsströme aus dem Ursprungsland bzw. -gebiet zu tun haben.

Im Kontext des Französischen ist zu beobachten, dass in der Auseinandersetzung mit Fragestellungen, die sozusagen ‚klassische‘ Räume der internationalen Diasporaforschung darstellen und wie der Fall der Karibik gar als paradigmatische Vertreter bestimmter Diasporatypen angenommen werden, Konzepte und Termini wie *Hybridität* und *Diaspora* etwa im Zusammenhang mit der haitianischen Bevölkerung im Ausland eine wichtige Rolle einnehmen, wogegen in der Betrachtung weniger umfangreicher oder prominenter Fälle oder im Fall von neuer Auswanderung aus dem Ursprungssprachgebiet des Französischen wie der französischen Bevölkerung in Kanada bzw. in Québec in Anlehnung an die auch im Französischen klar vorherrschende Praxis, von *communauté française au Québec* zu sprechen, der Diasporabezug eher selten ist.

In Arbeiten zum Spanischen ist der Diasporabezug seltener, was vielleicht mit dem Umstand in Zusammenhang steht, dass es mit dem Konzept der *heritage language* im Hinblick auf die sprachlichen Aspekte von *Diaspora* eine starke konzeptionelle und terminologische ‚Konkurrenz‘ gibt. Da dieses Konzept in

den USA mit den verschiedenen Gemeinschaften hispanoamerikanischer Herkunft wissenschaftlich entwickelt wurde, wirkt es sich auch verschiedene Bereiche der Romanistik in den deutschsprachigen Ländern aus (s. etwa Pomino/Schmitz 2019, Schmitz/Di Venanzio/Scherger 2016, ähnlich auch in der Didaktik romanischer Sprachen, s. Reimann/Siems 2015).

Im Bereich des Portugiesischen erscheint der Bezug auf Diaspora insgesamt wenig ausgeprägt; dabei sind allerdings je nach betrachteter Gruppe wesentliche Unterschiede festzustellen. Im Falle der Kapverden, wo als Resultat der schwierigen klimatischen und wirtschaftlichen Bedingungen der Anteil der außerhalb der Inseln lebenden seit langem den Anteil der auf den Inseln lebenden Bevölkerung übersteigt (Carling 1997, 2002), ist in der Selbstwahrnehmung bzw. Selbstbezeichnung ebenso wie in der wissenschaftlichen Diskussion schon länger neben Migration immer wieder von Diaspora die Rede, wobei der archetypische Ansatz sehr deutlich dominierend ist. Die Bevölkerung der Kapverden, historisches Ergebnis einer entsetzlichen Geschichte der Verschleppung, Versklavung und Unterdrückung durch den einstigen Kolonialherrn Portugal, sucht seit Generationen über die Ausbildung und die Arbeit im Ausland nach Linderung der generalisierten wirtschaftlichen Not, die unmittelbar auf eine Verkettung diverser ungünstiger Faktoren wie für Agrikultur nachteilige Klima- und Umweltbedingungen, Rohstoffmangel, mangelhafte Infrastruktur als Erbe der Kolonialgeschichte, eine Auswanderung „produzierende“ Politik (Carreira 1977, Trajano Filho 2009: 522) usw. zurückgeht. Die kapverdische Diaspora dabei ist stark auf das Zentrum ausgerichtet bzw. strebt in einer im Vergleich besonders ausgeprägten Weise zum Zentrum und wird deswegen im wissenschaftlichen Diskurs auch als zentripetale Diaspora angesehen (Trajano Filho 2009); zugleich werden die Kapverden dieser Rolle als „Zentrum“ aber auch sozial und politisch gerecht, was sich etwa im Umfang der Wahlrechte für im Ausland lebende Bürger und Bürgerinnen oder in der expliziten Anerkennung der besonderen Bedeutung der Auslandsgemeinschaften für die Kapverden etwa durch den kapverdischen Vizepremier und Finanzminister Olavo Correia.²²

Wie oben am Beispiel der IBM-Mitarbeiter und der *expatriates* schon gezeigt wurde, spielt Umfang *und* Status in manchen Fällen offenbar eine wichtige Rolle für die Zuordnung zu einer bestimmten Kategorie. Bleibt man im Kontext des Portugiesischen, so zeigt sich etwa, dass trotz des wesentlichen

²² So schreibt Correia in Pressemeldungen und auf seiner Facebookseite und im Zusammenhang mit einer Werbekampagne für Investitionen in die staatliche Fluggesellschaft: „A nossa diáspora sempre teve um papel importante no trajeto de Cabo Verde“ (s. Correia 2019, Ministério das Finanças 2019).

Anteils der portugiesischen Bevölkerung an der Gesamtbevölkerung im Fall Luxemburgs weder die Selbstdefinition noch die externe Kategorisierung die einer Diaspora ist, sondern praktisch durchweg von *comunidade portuguesa do Luxemburgo* ‚portugiesische Gemeinschaft von Luxemburg‘ (s. etwa Bom Dia [2020]) oder *imigração portuguesa no Luxemburg* ‚portugiesische Immigration in Luxemburg‘ (s. etwa Duarte 2005) gesprochen wird.

Im Fall des Italienischen spielt der Diasporabegriff augenscheinlich eine noch wenig prominente Rolle, wie auch an der geringen Präsenz in den Titeln von Arbeiten zur italienischen Migration bzw. zu Auslandsitalienern und -italienerinnen und in den Texten selbst deutlich abzulesen ist, und das selbst in Arbeiten zu den großen italienischstämmigen Gemeinschaften etwa in Argentinien oder den USA. Sehr gut illustriert dies etwa die Arbeit von Prifti (2014) zum englisch-italienischen Kontakt in den USA, wo *Diaspora* nur in einem einzigen Zitat und in keinem einzigen Titel in der umfangreichen Sekundärliteratur erscheint.

Im Fall des Rumänischen erscheint der Diasporabegriff häufiger, wird aber praktisch durchgängig nur in Bezug auf die Rumänen und Rumäninnen außerhalb der Gebiete, wo traditionell rumänische Bevölkerung lebt, angewendet; die Massenauswanderung nach dem Ende des Ceaușescu-Regimes hat zur Entstehung von zum Teil Millionen von Menschen umfassende „Gemeinschaften“ rumänischer Herkunft etwa in Spanien, Kanada, Italien oder Portugal geführt; in Arbeiten zu solchen Gruppen findet sich wie in der Selbstreferenz in diesen Gemeinschaften häufiger der Diasporabegriff, allerdings praktisch ausnahmslos ohne eine Anbindung an modernen Diasporatheorien, sondern offensichtlich vorrangig aufgrund des Vorliegens von zahlenmäßig umfangreichen Gruppen mit einem dadurch erwartbaren Maß an „interner“ Organisation im Land der Ansiedlung. Vor allem in der Balkanologie finden sich Begründungen der Identifizierung bestimmter rumänischstämmiger Bevölkerungsgruppen als Diaspora, die mit Kriterien wie Integration von Migranten und Migrantinnen in die Ziellandgesellschaft und ihre Beziehung zum Herkunftsland beruhen; Vogel (2018) etwa sieht in der rumänischen Diaspora „neue Formen migrantischen Lebens“.

6. Konklusionen

Die Vielzahl an Modellen, Typologien und Kategorien von Diaspora und an Neueinteilungen und Verbesserungsvorschlägen existierender Ansätze führte dazu, dass in der Gegenwart praktisch alle existierenden Ansätze in Reinform, gemischt oder selektiv angewendet oder zusätzlich „erweitert“ werden.

Dies geschieht aber nicht nur in gewissermaßen chaotischer Form, in der nicht einmal in bestimmten Disziplinen bestimmte Ansätze wirklich dominierend sind, sondern in der Regel ohne genauere Ausführungen zur Art und Weise des Umgangs mit Konzepten, Kategorien, Kriterien und Termini. In der absoluten Mehrzahl der im Laufe der Arbeit an diesem Beitrag bearbeiteten Studien und gehäuft in den Arbeiten aus den letzten zehn Jahren beschränken sich die Autoren oder Autorinnen darauf, in oft nicht mehr als ein, zwei Sätzen kurz auf die theoretische Herangehensweise an Diaspora bzw. ihre Grundlagendefinition davon einzugehen. Dies geschieht oft ohne Darlegung, welche Elemente für sie Konzept, Kategorie, Kriterium oder Terminus sind, oder anstelle von ausführlicheren Erklärungen werden lediglich Verweise auf mehr oder weniger einschlägige Überblicksarbeiten oder Modelle gegeben. Dies sind dann meist die in der Gegenwart am häufigsten zitierten, die im Wesentlichen auch in der hier vorliegenden Arbeit referiert wurden. Dabei finden sich jedoch immer wieder bloße Aneinanderreihungen von Verweisen auf eine fast beliebig wirkende Sammlung von Arbeiten, die sich zwar in irgendeiner Form mit Diaspora auseinandersetzen, zusammengenommen aber eigentlich weder eine Übersicht zum Verständnis der Entwicklung des Diasporabegriffs geben noch eine Verortung des jeweils vorliegenden Ansatzes oder Vorgehens des Autors oder der Autorin im Rahmen einer bestimmten Sicht auf Diaspora erlauben. Auffällig ist insbesondere, dass in solchen Verweisen immer wieder Arbeiten zusammen aufgeführt werden, die sich gegenseitig in wesentlichen Punkten widersprechen bzw. aufgrund ihrer jeweiligen Ausprägung eigentlich nicht (ohne zumindest nicht ohne eine ausführliche theoretische Diskussion) miteinander zu vereinbaren sind. Ketzerisch könnte man hier fragen, inwiefern in solchen Fällen die theoretische Entwicklung und der Forschungsstand erfasst wurden oder ob die Verweise lediglich als Versuch der Legitimierung einer vermeintlich wissenschaftlichen Vorgehensweise interpretiert werden müssen.

Bemerkenswert ist die von Grossman (2019: 1263) als positiv wertend interpretierbare Ansicht, wonach die wissenschaftlichen Debatten darüber, was eine Diaspora ausmacht, „continue to thrive“. Zwar ist theoretische und methodologische Debatte und angesichts der kontinuierlichen Entwicklungen der Wissenschaften ggf. auch eine konzeptuelle Erneuerung unerlässlich für die wissenschaftliche Auseinandersetzung. Es stellt sich meines Erachtens aber inzwischen die Frage, inwiefern wir hier einer akademischen Nabelschau und einem Jahrmarkt der (auch ideologischen) Eitelkeiten beiwohnen, denn nach Jahrzehnten der Debatte ist *Diaspora* zwar in irgendeiner der unzähligen Auslegungen immer allgegenwärtig, aber inhaltlich in keiner Weise und keinerlei Hinsicht gefestigt und etabliert. Meines Erachtens ist Diaspora heute ein irgendwie

geartetes Konzept, ein Ausdruck oder Terminus, eine Haltung oder eine Weltanschauung, eine Methode oder ein Forschungsparadigma und damit zu einem Passepartout geworden. Terminologisch und konzeptionell gesehen ist *Diaspora* heute sozusagen alles und nichts und ist damit meines Erachtens zu einer Müll-eimerkategorie²³ geworden, die alle möglichen beliebigen Phänomene irgendwie und ungeordnet zusammenfasst. Eigentlich liegt auf der Hand, dass das in einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung nicht zu rechtfertigen ist.

Die in der hier vorgelegten Arbeit aufgezeigten Überschneidungen oder die Widersprüchlichkeit von Kriterien und die Probleme der klaren Abgrenzung von Kategorien zeigen letztlich aber mehr als deutlich auf, wie notwendig für jede wissenschaftliche Auseinandersetzung eine klare Beschreibung der Ziele, der theoretischen Grundlagen und letztlich auch der Methoden (denen aber bisher in der Diasporadiskussion besonders wenig Beachtung geschenkt wurde) ist; das muss für den Umgang mit einer wie auch immer gearteten oder definierten Diaspora natürlich auch gelten.

Dies wird umso deutlicher, wenn man die Kritik berücksichtigt, bei der gegebenen Handhabung der Kriterien bzw. Wichtung und Auslegung der Merkmale könne letztlich jede Form der Migration zur Diaspora (erklärt) werden. Dies ist eine Positionierung, die nicht auf die leichte Schulter genommen oder gar als polemisch abgetan werden darf, denn eine veränderte Sicht auf einen Untersuchungsgegenstand muss unbedingt von einer ausreichend weitgreifenden theoretischen Auseinandersetzung begleitet sein, um den Vorwurf der Beliebigkeit durch eine Fundamentierung mithilfe eines klar abgegrenzten Forschungsparadigmas zu entkräften. Für eine funktionierende wissenschaftliche Auseinandersetzung ist bei der Etablierung neuer Paradigmen eine umfassende theoretische und ggf. auch methodologische Grundlegung also unabdingbar. Es ist nicht von der Hand zu weisen, dass eine solche grundlegende

²³ *Mülleimerkategorie* ist ein auch im Deutschen mittlerweile etablierter Ausdruck (s. etwa Meier 2018: 96) dafür, dass unter einem Ausdruck bzw. Konzept alle möglichen Phänomene zusammengefasst werden. Das Deutsche greift damit auf einen auch im Englischen – *wastebasket category* (Cronbach 1980: 44) – oder Französischen – *catégorie poubelle* (Säid 1998: 7), neben *catégorie passe-partout* (s. Kokosowski 1978: o. S.) – gängigen Ausdruck zurück, um auszudrücken, dass verschiedenste Phänomene unter einer Etikette zusammengefasst werden bzw. dass beliebige Zusammenhänge als Beleg für die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kategorie gelten. Andere Sprachen drücken das Bild des Beliebigen, Ungeordneten durch ähnliche Metaphern aus, Spanisch und Katalanisch etwa durch *Nähkast* (sp. *cajón de sastr*, kat. *calaix de sastr*) für eine Sammlung verschiedener und ungeordneter Dinge oder Ideen.

Beschreibung und Abgrenzung auch in Arbeiten zu Diaspora in der romanischen Sprachwissenschaft viel zu selten gegeben ist.

Das Urteil von Trajano Filho (2009) zum Beitrag nicht nur der Diasporastudien fällt entsprechend harsch aus und der Seitenhieb gegen die Verantwortlichen, also das Verhalten der Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen selbst, ist sicherlich nicht unberechtigt:

Hybridity, diaspora, globalization and transnationalism are some of the tags loosely used to make sense of the flows of people, goods, symbols, values and resources that are believed to produce diasporic and hybrid communities populated by people with multiple and fragmented identities which tend to subvert the nation state [...]. I feel uncomfortable with these approaches for a number of reasons. First, the picture they draw is largely ahistorical, being a replica in new disguise of old teleologies, such as modernization theory [...]. We should never forget that the flows of people, capital, information, goods and values in time and space are not limited to contemporary times [...]. Second, these theories integrate culture and society rather poorly. In post-colonial and diasporic studies, society (with its structural features, forms of organization and patterns of reproduction) is largely uninvited and culture is conceived merely as a set of traits, despite the abstruse theoretical fabrication and the mysterious claim to anti-essentialism that are ever-present in these works.[...] Third, the literary turn that is quite widely disseminated in post-colonial studies tends to underrate the search for objective explanation and favour the power of evocation that is proper to poetics, thus leading to a kind of unruly theorization that is much too dependent on the rhetorical gift of the analyst and is often quite obscure. (Trajano Filho 2009: 521-522)

Die Ergebnisse des hier vorgestellten Überblicks müssen eigentlich betroffen machen, spricht doch letztlich derzeit wirklich wenig für die Arbeit mit *Diaspora* als Konzept, Terminus usw. Vielleicht ist damit aber gelungen, eine romanistische Verständigung über die Tragfähigkeit des Konzepts anzuregen. Die bei einigen Autoren und Autorinnen explizit genannten oder implizit heranzuleitenden Beweggründe für das ‚Ausweichen‘ auf *Diaspora*, etwa zu Ungunsten von Konzepten wie Migration, etwa der Wunsch, transnationale Bindungen an die Herkunftsgesellschaften zu beschreiben und gleichzeitig neue Ethnisierungen oder Nationalisierungen zu fokussieren, ist nachvollziehbar und löblich, aber meines Erachtens in der Gesamtsicht nicht erschöpfend umgesetzt und

begründet. Es fehlt aus meiner Sicht, und ich hoffe dies mit dieser Arbeit aufgezeigt zu haben, der eigentlich wesentliche und unabdingbare Schritt der Etablierung von *Diaspora* als Terminus *oder* Konzept *oder* Paradigma usw.: eine Auseinandersetzung mit den existierenden bzw. konkurrierenden Termini (Konzepten, Paradigmen usw.) und der Nachweis, warum *Diaspora* nicht nur von der Idee her, sondern auch in der Umsetzung besser geeignet ist als andere Begrifflichkeiten.

Die teilweise Überschneidung und umgekehrt die Unvereinbarkeit von Kriterien bzw. Definitionen sind in der Behandlung einer bestimmten Realität in verschiedenen Disziplinen und Ausrichtungen eher die Regel als die Ausnahme und sie stellen bei entsprechender Verortung des verfolgten Ansatzes eigentlich kein Problem für eine korrekte Rezeption dar. Problematisch werden solche Überschneidungen oder Unvereinbarkeiten, wenn es wie de facto in der Romanistik zu keiner klaren Verortung oder theoretischen Abgrenzung kommt und Ansätze und Termini verschiedener Paradigmen somit vermischt werden; da sie, wie gezeigt werden konnte, auf sehr verschiedene Ansätze verweisen können, werden sie damit ggf. nicht in dem Sinne interpretiert, der von den Autoren und Autorinnen intendiert war.

Die fehlende Auseinandersetzung mit *Diaspora* als Terminus oder Konzept und der im Kontext oft mit anderen etablierten Termini und Konzepten alternierende Gebrauch von *Migration* zeigt aber auch deutlich, dass *Diaspora* mitunter nicht unbedingt als begriffliche und paradigmatische Positionierung zu interpretieren sein dürfte, sondern der Gebrauch schlicht damit zusammenhängen könnte, dass *Diaspora* als Konzept und soziale Praxis derzeit *en vogue* ist (s. in diesem Sinne Waldinger 2008: xi) und die Entscheidung zum Gebrauch von *Diaspora* überspitzt ausgedrückt mehr mit der beabsichtigten Wirkung bzw. Wahrnehmung der eigenen Arbeit als mit dem Inhalt zu tun hat. Damit ist man von einer möglichen Sloganisierung (Schmenk/Breidbach/Küster 2019) des Diasporabegriffes nicht mehr weit entfernt.

Diaspora wird gegenwärtig gebraucht für eine Vielzahl von Prozessen oder Kontexten, die jeder für sich gesehen bereits durch einen Terminus oder in verschiedenen Disziplinen oder Ansätzen auch mehrere Termini zum Ausdruck gebracht werden. Es kann meines Erachtens kein Vorteil gegenüber anderen Begrifflichkeiten und Termini gesehen werden, wenn keine klare Abgrenzung zu anderen Konzepten und Termini und keine Zuordnung der Terminologie zu einer bestimmten Theorie oder Forschungsansatz vorgenommen wird, keine Begründung der terminologischen Entscheidung erfolgt oder auch dann, wenn explizite oder mehr oder weniger implizite Definitionen gegeben werden,

Diaspora dann im Gebrauch aber dennoch mit anderen Ausdrücken alterniert bzw. explizit durch sie paraphrasiert wird.

Sicherlich wird *Diaspora* als Terminus mitunter lediglich favorisiert, weil daran gelegen ist, Forschung explizit im Rahmen einer bestimmten Perspektive zu positionieren oder um der positiven Wertigkeit Ausdruck zu geben, die in den jüngeren Herangehensweisen an *Diaspora* angenommen wird; angesichts der terminologischen und konzeptuellen Vielschichtigkeit ist eine entsprechende Auseinandersetzung mit dem terminologischen Inventarium zwar derzeit eigentlich immer unerlässlich, unterbleibt aber vielleicht aufgrund fehlender Einblicke, Bequemlichkeit oder wegen Vorgaben im Hinblick auf den Umfang von wissenschaftlichen Artikeln.

Vor diesem Hintergrund wäre es ein dringendes Anliegen, in der wissenschaftlichen Kommunikation zu *Diaspora*, *Diasporasprachen* bzw. *Sprache in Diasporasituationen* über eine Beschreibung von *Diasporasituationen* hinauszugehen und zur Ermöglichung einer – im vorliegenden Fall romanistischen – Verständigung über die Tragfähigkeit des Konzepts jeweils genau darzulegen, wie die Terminologie aufgefasst wird und ihren Gebrauch genauestens zu begründen bzw. in die existierende Forschung zu *Sprache und Sprachgebrauch in Migrationskontexten* einzubetten und dabei die Notwendigkeit der begrifflichen bzw. terminologischen Erweiterung des tradierten theoretischen bzw. terminologischen Instrumentariums darzulegen.

Für eine Arbeit zur Entwicklung von Tendenzen wissenschaftlichen Arbeitens ist es eigentlich eine Bankrotterklärung, wenn man damit schließen muss dazu aufzurufen, mit einem Ausdruck (Terminus, Konzept usw.) nur zu arbeiten, wenn man ihn gut begründet und die eigenen Positionen nachvollziehbar und in einer den Ansprüchen gerecht werdenden Umfassendheit darlegt. Damit kann dann auch die Sloganisierung von *Diaspora* bzw. der Gebrauch von *Diaspora* als *arma di battaglia* (de Santis 2019: 362) vermieden werden.

Literaturangaben

- Adinolfi, Maisa C., 2019. „Social Capital and the Making of Diaspora: Evidence from the Portuguese Community in Johannesburg, South Africa“, in: *Geographical Journal of Tourism and Geosites* 25, 2, 555-568.
- Alexander, Claire, 2013. „Marriage, Migration, Multiculturalism: Gendering ‘The Bengal Diaspora’“, in: *Journal of Ethnic and Migration Studies* 39, 3, 333-351.

- Alexander, Claire, 2017. „Beyond the ‘The ‘Diaspora’ Diaspora’: A Response to Rogers Brubaker“, in: *Ethnic and Racial Studies* 40, 9, 1544-1555.
- Anderson, Benedict, 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Anselin, Alain, 1990. *L'émigration antillaise en France*. La troisième île. Paris: Karthala.
- Anteby-Yemini, Lisa / William Berthomière, 2005. „Diaspora: A Look Back at a Concept“, in: *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem* 16, 262-270.
- Anthias, Floya, 1998. „Evaluating ‘Diaspora’: Beyond Ethnicity?“, in: *Sociology* 32, 3, 557-580.
- Armstrong, John A., 1976. „Mobilized and Proletarian Diasporas“, in: *The American Political Science Review* 70, 2, 393-408.
- Bentolila, Yaakov, 2008. „La lengua común (coíné) judeo-española entre el Este y el Oeste“, in: Alexander, Tamar / Bentolila, Yaakov, (Hrsg.). *La cultura Judeo-Española del Norte de Marruecos*. Be'er Sheva: Universidad Ben-Gurion del Negev / Sentro Moshe David Gaon de Kultura Djudeo-Espanyola, 159-176.
- Benveniste, Annie, 1989. *Le Bosphore à la Roquette : la communauté judéo-espagnole à Paris, 1914-1940*. Paris: L'Harmattan.
- Blommaert, Jan, 2010. *The Sociolinguistics of Globalization*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bom Dia [2020] = Bom Dia Luxemburgo. Portal da comunidade portuguesa do Luxemburgo [2020]: „Acerca do BOM DIA“, in: <https://bomdia.lu/acerca-bom-dia/> [03.11.2020].
- BPB, 2020a) = Bundeszentrale für Politische Bildung, 2020a. Das junge Politik-Lexikon. Eintrag *Diaspora*, in: <https://www.bpb.de/nachschlagen/lexika/das-junge-politiklexikon/320108/diaspora> [28.10.2020].
- BPB, 2020b) = Bundeszentrale für Politische Bildung, 2020b. *Kurzdossiers. Zuwanderung, Flucht und Asyl: Aktuelle Themen*. Eintrag *Diaspora*, in: <https://www.bpb.de/gesellschaft/migration/kurzdossiers/256379/diaspora> [28.10.2020].
- Brubaker, Rogers, 2005. „The ‘Diaspora’ Diaspora“, in: *Ethnic and Racial Studies* 28, 1, 1-19.
- Brubaker, Rogers, 2009. „Die Diaspora des Diaspora-Konzepts“ [Deutsche Übersetzung von Brubaker, 2005], in: Müller, Marion / Zifonun, Dariuš, (Hrsg.). *Ethnovissen*. Soziologische Beiträge zu ethnischer Differenzierung und Migration. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 289-309.
- Bruneau, Michel, (Hrsg.), 1995. *Diasporas*. Montpellier: GIP Reclus.

- Bruneau, Michel, 2004. *Diasporas et espaces transnationaux*. Paris: Anthropos.
- Bruneau, Michel, 2010. „Diasporas, transnational spaces and communities“, in: Bauböck, Rainer / Faist, Thomas, (Hrsg.). *Diaspora and Transnationalism. Concepts, Theories and Methods*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 35-49.
- Bürki, Yvette, 2020. „Das Judenspanische im Internet als Merkmal einer Ausbausprache?“, in: Prifti, Elton / Schrader-Kniffki, Martina, (Hrsg.). *Translation und sprachlicher Plurizentrismus in der Romania „minor“*. Berlin: Lang, 271-312.
- Cabadağ, Tuncer, 2001. *Zur Genese einer Diasporavarietät des Türkeiitürkischen: Studie zum Gebrauch der Flexionsendungen zur Tempus- und Modus-Markierung bei Jugendlichen türkischer Herkunft*. Bielefeld: Universität Bielefeld. <https://pub.uni-bielefeld.de/download/2306403/2306406/0071.pdf> [06.08.2020].
- Carling, Jørgen, 1997. „Figuring out the Cape Verdean Diaspora“, in: *Cimboa. A Journal of Letters, Arts and Studies* 4, 2, 3-9.
- Carling, Jørgen, 2002. „Cape Verde: Towards the End of Emigration?“, in: *Migration Policy Institute. The Online Journal* 1.11.2002; www.migrationpolicy.org/article/cape-verde-towards-end-emigration [28.4.2018].
- Carreira, António, 1977. *Migrações nas ilhas de Cabo Verde*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa.
- Chaliand, Gérard / Jean-Pierre Rageau, 1991. *Atlas des diasporas*. Paris: Jacob.
- Chivallon, Christine, 1997. „De quelques préconstruits de la notion de diaspora à partir de l'exemple antillais“, in: *Revue Européenne des Migrations Internationales* 13, 1, 149-160.
- Chivallon, Christine, 2002. „La diaspora noire des Amériques. Réflexions sur le modèle de l'hybridité de Paul Gilroy“, in: *L'Homme* 161, 51-74.
- Chivallon, Christine, 2004. *La diaspora noire des Amériques : expériences et théories à partir de la Caraïbe*. Paris: Centre national de la recherche scientifique.
- Chomsky, Noam, 1957. *Syntactic Structures*. London/Den Haag/Paris: Mouton.
- Cid, Xabier / Iolanda Ogando, 2010. „Migrate Like a Galician. The Graphic Identity of the Galician Diaspora on the Internet“, in: Alonso, Andoni / Oiarzabal, Pedro, (Hrsg.). *Diasporas in the New Media Age. Identity, Politics, and Community*. Reno: University of Nevada Press, 317-337.
- Clifford, James, 1994. „Diasporas“, in: *Cultural Anthropology* 9, 3, 302-338.
- Cohen, Robin, 1996. „Diasporas and the Nation-State: From Victims to Challengers“, in: *International Affairs* 72, 3, 507-520.
- Cohen, Robin, 1997. *Global Diasporas. An Introduction*. London: UCL Press.

- Cohen, Robin, 2008. *Global Diasporas*. An Introduction. Second edition. London: Routledge.
- Cooper, Frederick, 2005. *Colonialism in Question: theory, knowledge, history*. Berkeley, Ca. / Los Angeles / London: University of California Press.
- Connor, Walker, 1986. "The Impact of Homelands Upon Diaspora", in: Sheffer, Gabriel, (Hrsg). *Modern Diasporas in International Politics*. New York: St. Martin's, 14-46.
- Correia, Olavo, 2019 = Facebook-Seite „Vice-Primeiro-Ministro e Ministro das Finanças, Olavo Correia“. Facebook 1. Oktober 2019. www.facebook.com/VicePMeMFOficial/posts/2345765812138649/ [01.10.2019].
- Cronbach, Lee J., 1980. „Selection theory for a political world“, in: *Public Personnel Management* 9, 37-50.
- Cronemo, Ira, 2012. *Chilean Diaspora in Sweden*. Stockholm: Department of Spanish, Portuguese and Latin American Studies, Stockholms universitet.
- De Santis, Cristiana, 2019. „Fortuna e circolazione discorsiva die alcuni slogan italiani“, in: *Kwartalnik Neofilologiczny* 66, 2, 361-370.
- Dienelt, Klaus, 2012. „Die verschiedenen Formen der Migration“, in: *Migrationsrecht.net* www.migrationsrecht.net/nachrichten-auslaender-kultur-und-integration/die-verschiedenen-arten-der-migration.html [03.11.2020].
- Dierschke, Thomas, 2009. „Warum eigentlich Gemeinschaft? Überlegungen zum analytischen Potenzial des Gemeinschaftsbegriffs am Beispiel der politischen Internetnutzung von Migranten“, in: Hunger, Uwe / Kissau, Kathrin, (Hrsg). *Internet und Migration*. Theoretische Zugänge und empirische Befunde. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 131-148.
- Dirlik, Arif, 2004. „It Is Not Where You Are From, It Is Where You Are At. Place-Based Alternatives to Diaspora Discourses“, in: Friedman, Jonathan / Randeria, Shalini, (Hrsg). *Worlds on the Move*. Globalization, Migration and Cultural Security. London: Tauris, 142-165.
- Donabédian-Démopoulous, Anaïd, 2001. „Présentation. Les langues de diaspora : une catégorie (socio)-linguistique?“, in: Dies., (Hrsg). *Langues des diaspora*. Langues en contact. Langues. Paris: Ophrys [= *Faits de langues : revue de linguistique* 18], 1-13.
- Duarte, Luís Miguel Marques, 2005. *Imigração portuguesa no Grão-Ducado do Luxemburgo: aspectos sociais e económicos*. Dissertação de Mestrado. Universidade de Lisboa: Instituto Superior de Economia e Gestão. www.repository.utl-pt/handle/10400.5/18801 [07.08.2019].

- Duden = Bibliographisches Institut, 2020. *Duden*. Wörterbuch. www.duden.de [28.10.2020].
- Dufoix, Stéphane, 2003. *Les diasporas*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Dufoix, Stéphane, 2008. *Diasporas*. Translated by William Rodarmor. With a foreword by Roger Waldinger. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- Dufoix, Stéphane, 2017. „Constructing the Field of Diaspora Studies“, in: Ders.: *Dispersion. A History of the Word Diaspora*. Leiden: Brill, 340-391.
- Eckert, Penelope, 2012. „Three Waves of Variation Study: The emergence of meaning in the study of variation“, in: *Annual Review of Anthropology* 41, 87-100.
- Esman, Milton J., 2009. *Diasporas in the Contemporary World*. Cambridge, Ma.: Polity Press.
- Estévez Grossi, Marta, 2018. *Lingüística Migratoria e Interpretación en los Servicios Públicos*. La comunidad gallega en Alemania. Berlin: Frank & Timme.
- Fernández, Mauro, 1978. „Bilingüismo y diglosia“, in: *Verba* 5, 377-391.
- Fossaert, Robert, 1989. „Devenir et avenir des diasporas“, in: *Hérodote* 53, 158-168.
- Foner, Nancy, 1997. „What’s new about transnationalism? New York immigrants today and at the turn of the century“, in: *Diaspora. A Journal for Transnational Studies* 6, 3, 355-375.
- Gilroy, Paul, 1993. *The Black Atlantic*. Modernity and Double Consciousness. Cambridge, Ma.: Harvard University Press.
- Glissant, Édouard, 1996. *Introduction à une poétique du divers*. Paris: Galilimard.
- Goizelaia Altuna, Miren, 2019. *Diasporak nazioarteko harremanetan: komunikazioa eta harreman transnazionalak Euskal Herriaren eta Estatu Batuetan diren Euskaldunen artean / Diasporas and International Relations: communication and transnational relations between the Basque Country and the Basque Communities in the United States*. Leioa: Euskal Herriko Unibertsitatea.
- Gordon, Milton M., 1964. *Assimilation in American Life. The Role of Race, Religion and National Origin*. New York: Oxford University Press.
- Graham, Brian J. et al., 2016. *A Geography of Heritage*. London/New York: Routledge.
- Grassmuck, Volker / Wahjudi, Claudia, 2000. *Digitale Diaspora*. Text zur mikro.lounge #29 Digitale Diaspora. www.mikro-berlin.org/Events/20001206/txt.html [12.05.2020].
- Grossman, Jonathan L., 2019. „Toward a definition of diaspora“, in: *Ethnic and Racial Studies* 42, 8, 1263-1282.

- Hall, Stuart, 1990. „Cultural Identity and Diaspora“, in: Rutherford, Jonathan, (Hrsg). *Identity. Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart, 222-237.
- Hall, Stuart, 2002. „Wann gab es ‚das Postkoloniale?“, in: Conrad, Sebastian/Randeria, Shalini, (eds). *Jenseits des Eurozentrismus*. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften. Frankfurt am Main: Campus, 219-246.
- Harnisch, Rüdiger, 2004. „Morphologie / Morphology“, in: Ammon, Ulrich/Dittmar, Norbert/Mattheier, Klaus J./Trudgill, Peter, (Hrsg). *Sociolinguistics. Soziolinguistik. An International Handbook of the Science of Language and Society. Ein internationales Handbuch zur Wissenschaft von Sprache und Gesellschaft. 2., vollständig neu bearbeitete und erweiterte Auflage. 1. Teilband*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 522-531.
- Harris, Tracy K., 1980 [1979]. *The prognosis for Judeo-Spanish its description, present status, survival and decline, with implications for the study of language death in general*. [=PhD. Thesis, Georgetown University, 1979]. Ann Arbor: University Microfilms International.
- Harris, Tracy, 1994. *Death of a Language. The History of Judeo-Spanish*. Newark, De. / London / Toronto: University of Delaware Press / Associated University Press.
- Hartelt, Konrad, 2008. *Ferdinand Piontek (1978-1963). Leben und Wirken eines schlesischen Priesters und Bischofs*. Köln / Weimer / Wien: Böhlau.
- Hassán, Jacob M., 1995. „El español sefardí (judeoespañol, ladino)“, in: Seco, Manuel / Salvador, Gregorio, (Hrsg). *La lengua española hoy*. Madrid: Fundación Juan March, 117-140.
- Haßler, Gerda, 2000. „Les séries de textes dans l'histoire de la linguistique“, in: Englebert, Annick / Pierrard, Michel / Rosier, Laurence / Van Raemdonck, Dan, (Hrsg). *Actes du XXIIIe Congrès International de Linguistique et Philologie Romanes. L'histoire de la linguistique, médiatrice de théories* (Bruxelles, 23-29 juillet 1998). Band 1. Tübingen: Niemeyer, 97-104.
- Haßler, Gerda, 2002. „Textos de referencia y conceptos en las teorías lingüística de los siglos XVII y XVIII“, in: Esparza Torres, Miguel Ángel / Fernández Salgado, Benigno / Niedereche, Hans-Josef, (Hrsg). *SEHL 2001. Estudios de Historiografía Lingüística. Actas del III Congreso Internacional de la Sociedad Española de Historiografía Lingüística. Vigo, 7-10 de febrero de 2001*. Hamburg: Buske, 559-586.
- Hepp, Andreas, 2009. „Digitale Medien, Migration und Diaspora: Deterritoriale Vergemeinschaftung jenseits nationaler Integration“, in: Hunger, Uwe / Kissau, Kathrin, (Hrsg). *Internet und Migration. Theoretische Zugänge und*

- empirische Befunde. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 33-51.
- Hernández Socas, Elia / Sinner, Carsten / Tabares Plasencia, Encarnación, 2010. „El Traj´umán de M. Papo, (1884)“, in: Díaz-Mas, Paloma / Sánchez Pérez, María, (Hrsg). *Los sefardíes ante los retos del mundo contemporáneo. Identidad y mentalidades*. Madrid: CSIC, 333-343.
- Hérodote. Revue de géographie et de géopolitique* 53, 1989. Géopolitique des diasporas.
- Israel Garzón, Jacobo, 2008. *Los judíos hispano-marroquíes (1492-1973)*. Madrid: Hebraica Ediciones.
- Jaffe, Alexandra, 2016. „Indexicality, stance and fields in sociolinguistics“, in: Coupland, Nikolas, (Hrsg). *Sociolinguistics. Theoretical Debates*. Cambridge: Cambridge University Press, 86-112.
- Kiefer, Jörn, 2017. *Diaspora (AT)*. Deutsche Bibelgesellschaft. www.bibelwissenschaft.de/stichwort/16401/ [28.10.2020].
- Kim, Helen, 2018. „Being Other in Berlin: German Koreans, Multiraciality, and Diaspora“, in: *Journal of Citizenship and Globalisation Studies* 2, 1, 63-74.
- Koch, Peter / Oesterreicher, Wulf, 1985. „Sprache der Nähe - Sprache der Distanz. Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Spannungsfeld von Sprachtheorie und Sprachgeschichte“, in: *Romanistisches Jahrbuch*, 36, 15-43.
- Koch, Peter / Oesterreicher, Wulf, 1990. *Gesprochene Sprache in der Romania: Französisch, Italienisch, Spanisch*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Kokosowski, Alain, 1978. *Enseigner les sciences économiques et sociales. Contribution à une psychosociologie des apprentissages sociaux*. Paris: Presses universitaires de France.
- Koulayan, Nicole, 2003. „Le français, langage diasporique d’un genre spécifique ?“, in: *Diasporas. Histoire et sociétés* 2 (Langues dépayées), 120-132.
- Kordowich, Sina, 2020. *Theoretische Aspekte sprachpolitischer Forderungen ethnischer Minderheiten: Nationalismus vs. Durchsetzung von Menschenrechten*. Masterarbeit; Betreuung C. Sinner. Leipzig: Institut für Angewandte Linguistik und Translatologie.
- Korora, Aaron / Seeberg, Vilma, 2011. „Milton J. Esmán (2009). *Diasporas in the Contemporary World*, Cambridge, Ma.: Polity“ [Rezension], in: *Diaspora, Indigenous, and Minority Education* 5, 65-66.
- Kron, Stefanie / zur Nieden, Birgit, 2013. „Thinking Beyond the Categories: On the Diasporisation of Gender Studies“, in: *Querelles. Jahrbuch für Frauen und Geschlechterforschung* 16, ohne Seitenpaginierung [1-13]. www.querelles.de/index.php/qjb/article/view/1/2 [03.08.2020].

- Kühn, Natalia, 2012. *Die Wiederentdeckung der Diaspora*. Gelebte Transnationalität russischsprachiger MigrantInnen in Deutschland und Kanada. Wiesbaden: Springer.
- Lacoste, Yves, 1989. „Éditorial : géopolitique des diasporas“, in: *Hérodote* 53, 3-12.
- Laguette, Michel, 2010. „Digital Diasporas. Definitions and Models“, in: Alonso, Andoni / Oiarzabal, Pedro, (Hrsg). *Diasporas in the New Media Age. Identity, Politics, and Community*. Reno: University of Nevada Press, 49-64.
- Ma Mung, Emmanuel / Kamel Dorai, Mohamed / Hily, Marie-Antoinette / Loyer, Frantz, 1998. „La circulation migratoire, bilan des travaux. Synthèse“, in: *Migrations études, revue de synthèse sur l'immigration et la présence étrangère en France* 84, 1-12. <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00673697/document>.
- Maier, Thomas, 2015. *Argentinien*. [= Institut für Migrationsforschung und Interkulturelle Studien (IMIS) der Universität Osnabrück / Bundeszentrale für politische Bildung (bmp) (Hrsg). *Focus Migration. Länderprofil 32: Argentinien*]. Bonn / Osnabrück : ISIS / bmp.
- Mayer, Ruth, 2005. *Diaspora*. Eine kritische Begriffsbestimmung. Bielefeld: transcript.
- Médam, Alain, 1993. „Diaspora / Diasporas. Archétype et typologie“, in: *Revue Européenne des Migrations Internationales* 9, 1, 59-66.
- Mehra, Bharat / Cecelia Merkel / Ann Peterson Bishop, 2004. „The internet for empowerment of minority and marginalized users“, in: *New Media & Society*, 6, 6, 781-802.
- Meier, Stefan, 2018. „Gültig oder ungültig? Konzepte und Verfahren der Validierung in der quantitativen Forschung“, in: Aschebrock, Heinz / Stibbe, Günter, (Hrsg). *Schulsportforschung*. Wissenschaftstheoretische und methodologische Reflexionen. Münster: Waxmann, 93-107.
- Meisenburg, Trudel, 1999. „Überlegungen zum Diglossiebegriff“, in: Stehl, Thomas, (Hrsg). *Dialektgenerationen, Dialektfunktionen, Sprachwandel*. Tübingen: Narr, 19-35.
- Minervini, Laura, 2008. „Formación de la lengua sefardí“, in: Romero, Elena, (Hrsg). *Sefardíes: Literatura y lengua de una nación dispersa*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 25-50.
- Ministério das Finanças, 2019. *Invista na companhia que nos liga*. www.mf.gov-cv/web/mf/cva [01.10.2019].
- Nieswand, Boris, 2018. „Was ist eine Diaspora?“, in: *Kurzdossiers. Diaspora*. <https://www.bpb.de/gesellschaft/migration/kurzdossiers/264009/was-ist-eine-diaspora> [28.10.2020].

- Oiarzabal, Pedro J., 2010. „Basque Diaspora Digital Nationalism. Designing “Banal” Identity“, in: Alonso, Andoni / Oiarzabal, Pedro, (Hrsg). *Diasporas in the New Media Age*. Identity, Politics, and Community. Reno: University of Nevada Press, 338-349.
- Oksaar, Els, 2000. „Idiolekt als Grundlage der variationsorientierten Linguistik“, in: *Sociolinguistica* 14, 37-42.
- Pascaud, Antoine, 2019. „Typology of “Migration Languages” and Linguistic Representations in a Bicultural Situation“, in: Moskvitcheva, Svetlana / Viaut, Alain, (Hrsg). *Minority Languages from Western Europe and Russia*. Comparative Approaches and Categorical Configurations. Berlin / Heidelberg: Springer-Verlag, 117-128.
- Patzelt, Carolin, 2018. „SPRACHKONTAKTE IN MOTU. Desiderata einer (Sozio-)Linguistik der Diaspora“, in: *Romanische Forschungen* 130, 147-169.
- Pennycook, Alastair, 2007. *Global Englishes and Transcultural Flows*. London: Routledge.
- Pomino, Natascha / Schmitz, Katrin, 2019. „Grammatische Phänomene des Spanischen als Herkunftssprache“, in: Präsentationstext der Sektion *Grammatische Phänomene des Spanischen als Herkunftssprache* auf dem XXII. Deutschen Hispanistentag an der Freien Universität Berlin, Berlin, 27. bis 31. März 2019.
www.fu-berlin.de/sites/hispanistentag2019/sektionen/LING_3.html
[16.02.2019].
- Poplack, Shana / Tagliamonte, Sali, 2001. *African American English in the Diaspora*. Malden, Ma. / Oxford: Blackwell.
- Prifti, Elton, 2014. *Italoamericano*. Italiano e inglese in contatto negli USA. Analisi diacronica variazionale e migrazionale. Berlin/Boston: de Gruyter.
- Prunč, Erich, 2002. *Einführung in die Translationswissenschaft*. Band 1. Orientierungsrahmen. 2., erweiterte und verbesserte Auflage. Graz: Institut für Theoretische und Angewandte Translationswissenschaft.
- Quintana Rodríguez, Aldina, 2006. *Geografía lingüística del judeoespañol: estudio sincrónico y diacrónico*. Bern: Lang.
- Raith, Joachim, 1982. *Sprachgemeinschaftstyp, Sprachkontakt, Sprachgemeinschaft*. Eine Untersuchung des Bilinguismus der anabaptistischen Gruppen deutscher Abstammung in Lancaster County, Pennsylvania. Wiesbaden: Steiner.
- Reed, Ann, 2015. „Of Routes and Roots: Paths for Understanding Diasporic Heritage“, in: Waterson, Emma / Watson, Steve, (Hrsg). *The Palgrave Handbook of Contemporary Heritage Research*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 382-396

- Reimann, Daniel / Siems, Maren, 2015. „Herkunftssprachen im Spanischunterricht. Sprachmittlung Spanisch - Türkisch - Deutsch“, in: *Der fremdsprachliche Unterricht Spanisch* 51, 33-43.
- Reynders Ristaino, Marcia, 2001. *Port of Last Resort. The Diaspora Communities of Shanghai*. Stanford, Ca.: Stanford University Press.
- Romero, Rey, 2017. „En tierras virtuales. Sociolinguistic Implications for Judeo-Spanish as a Cyber-Vernacular“, in: Şaul, Mahir / Hualde, Jose Ignacio, (Hrsg). *Sepharad as a Imagined Community. Language, History and Religion from the Early Modern Period to the 21st Century*. New York u. a., 275-290.
- Safran, William, 1991. „Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return“, in: *Diaspora. A Journal for Transnational Studies* 1, 1, 83-99.
- Saïd, Suzanne, 1998. *Approches de la mythologie grecque*. Paris: Nathan.
- Sauer, Lenore / Andreas Ette, 2007. *Auswanderung aus Deutschland. Stand der Forschung und erste Ergebnisse zur internationalen Migration deutscher Staatsbürger*. Wiesbaden: Bundesinstitut für Bevölkerungsforschung.
- Schlieben-Lange, Brigitte, 1973. *Soziolinguistik. Eine Einführung*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Schmenk, Barbara / Breidbach, Stephan / Küster, Lutz, (Hrsg.), 2019. *Slogani-zation in Language Education Discourse. Conceptual Thinking in the Age of Academic Marketization*. Bristol/Blue Ridge Summit: Multilingual Matters.
- Schmid, Beatrice, 2006. *Ladino (Judenspanisch) - eine Diasporasprache*. Bern: Schweizerische Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften.
- Schmid, Beatrice, 2008. „La lengua sefardí en su plenitud“, in: Romero, Elena, (Hrsg). *Sefardies: Literatura y lengua de una nación dispersa*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 51-79.
- Schmitz, Katrin / Di Venanzio, Laura / Scherger, Anna-Lena, 2016. „Null and overt subjects in Italian and Spanish heritage speakers in Germany“, in: *Lingua* 180, 101-123.
- Schramm, Katharina, 2008. „Leaving area studies behind: the challenge of diasporic connections in the fields of African studies“, in: *African and Black Diaspora. An International Journal* 1, 1, 1-12.
- Sephiha, Haïm Vidal, 1979. *L'agonie des Judéo-Espagnols*. Paris: Entente.
- Sheffer, Gabriel, 1993. „Wither the study of diasporas? Some theoretical, definitional, analytical and comparative considerations“, in: Prévélakis, Georges, (Hrsg). *Les réseaux des diasporas. The Networks of Diasporas*. Paris / Nicosia: L'Harmattan / KYKEM Cyprus Research Center, 37-46.

- Sheffer, Gabriel, 1998. „A New Field of Study: Modern Diasporas in International Politics“, in: Sheffer, Gabriel, (Hrsg.), 1986. *Modern Diasporas in International Politics*. New York: St. Martin's, [1-15], [E-book].
- Shuval, Judith T., 2000. „Diaspora Migration: Definitional Ambiguities and a Theoretical Paradigm“, in: *International Migration* 38, 5, 41-57.
- Sinner, Carsten, 2001. „Zur Terminologie in der Sprachkontaktforschung: Bilinguismus und Diglossie, Interferenz und Integration sowie tertiärer Dialekt“, in: Haßler, Gerda, (Hrsg). *Sprachkontakt und Sprachvergleich*. Münster: Nodus, 125-152.
- Sinner, Carsten, 2004. *El castellano de Cataluña*. Estudio empírico de aspectos léxicos, morfosintácticos, pragmáticos y metalingüísticos. Tübingen: Niemeyer.
- Sinner, Carsten, 2005. „El estudio de las consecuencias lingüísticas de la emigración y de la emigración de retorno“, in: *Analecta Malacitana* 28, 1, 141-161.
- Sinner, Carsten, 2007. „*Spanglish, portunbol & Co.*: Hybrid, Interlekt, Kreol...? Zu einem Problem nicht nur auf terminologischer Ebene“, in: Döring, Martin/Osthus, Dietmar/Polzin-Haumann, Claudia, (Hrsg). *Sprachliche Diversität: Praktiken - Repräsentationen - Identitäten*. [...]. Bonn: Romanistischer Verlag, 1-37.
- Sinner, Carsten, 2008. „El problema de la recreación de los compuestos alemanes en las lenguas iberorrománicas: a propósito del término *Laienlinguistik* en la transmisión intercultural del saber“, in: Tabares Plasencia, Encarnación / Ivanova, Vessela / Krüger, Elke, (Hrsg). *Análisis lingüístico contrastivo de textos especializados en español y alemán*. Berlin: Frank & Timme, 155-181.
- Sinner, Carsten, 2012. *Wissenschaftliches Schreiben in Portugal zum Ende des Antigo Regime (1779-1821)*. Die Memórias económicas der Academia das Ciências de Lisboa. Berlin: Frank & Timme.
- Sinner, Carsten, 2013. „Indem ich übersetze, übernehme ich Verantwortung. Über die Verantwortung des Übersetzers für seine Sprache“, in: Ende, Anne-Kathrin / Herold, Susann / Weilandt, Annette, (Hrsg). *Alles hängt mit allem zusammen*. Translatologische Interdependenzen. Festschrift für Peter A. Schmitt. Berlin: Frank & Timme, 251-282.
- Sinner, Carsten, 2014. *Varietätenlinguistik*. Eine Einführung. Tübingen: Narr.
- Sinner, Carsten / Hernández Socas, Elia / Tabares Plasencia, Encarnación (im Druck). „On the influence of German on Judeo-Spanish“, in: Minervini, Laura / Savelsberg, Frank, (Hrsg.). Amsterdam: Brill.
- Sixirei Paredes, Carlos, 1988. *A Emigración*. Vigo: Galaxia.

- Shepperson, George, 1966. „The African diaspora - or the African abroad“, in: *African Forum* 1, 2, 76-93.
- Stehl, Thomas, 2011. „Mobilität, Sprachkontakte und Integration: Aspekte der Migrationslinguistik“, in: Franz, Norbert / Kunow, Rüdiger, (Hrsg). *Kulturelle Mobilitätsforschung. Themen - Theorien - Tendenzen*. Potsdam: Universitätsverlag, 33-52.
- Stoltz, Pauline, 2020. *Gender, Resistance and Transnational Memories of Violent Conflicts*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Strack, Christoph, 2016. „100. Katholikentag in Sachsen: Christentreffen in der Diaspora“, in: *Deutsche Welle* 25.5.2016. www.dw.com/de/100-katholikentag-in-leipzig-christentreffen-in-der-diaspora/a-19279829, [28.11.2019].
- Ter-Sarkassian, Pierre, 1989. „Géopolitiques des diasporas. Hérodote, n° 53, 2ème trimestre 1989“, in: *Hommes & Migrations* 1125, 46.
- Theel, Mandy, 2020. „Aus dem Duden zitieren - Anleitung für Duden online und offline“, in: *Scribbr.de* [Lektorat- und Korrekturservice]. <https://www.scribbr.de/richtig-zitieren/duden-zitieren/> [13.10.2020].
- Timothy, Dallen J. / Boyd, Stephen W., 2011. *Heritage tourism*. Harlow: Prentice Hall.
- Timothy, Dallen J., 2011. *Cultural heritage and tourism: in introduction*. Bristol: Channel View.
- Tölölyan, Khachig, 1991. „The Nation State and its Others: In Lieu of a Preface“, in: *Diaspora. A Journal of Transnational Studies* 1, 1, 3-7.
- Tölölyan, Khachig, 1996. „Rethinking Diaspora(s): Stateless Power in the Transnational Moment“, in: *Diaspora. A Journal of Transnational Studies* 5, 1, 3-36.
- Toninato, Paola, 2009. „The Making of Gypsy Diasporas“, in: *Translocations: Migration and Social Change* 5, 1, 1-19.
- Trajano Filho, Wilson, 2009. „The Conservative Aspects of a Centripetal Diaspora: The Case of the Cape Verdean *Tabancas*“, in: *Africa* 79, 4, 520-542.
- Tsagarousianou, Roza, 2004. „Rethinking the concept of diaspora: mobility, connectivity and communication in a globalised world“, in: *Westminster Papers in Communication and Culture* 1, 1, 52-65.
- Tsagarousianou, Roza, 2019. „Beyond the Concept of Diaspora?: Reevaluating our Theoretical Toolkit Through the Study of Muslim Transnationalism“, in: Retis, Jessica / Tsagarousianou, Roza, (Hrsg). *The Handbook of Diasporas, Media, and Culture*. Hoboken, NJ: Wiley Blackwell, [77-96]. [E-book].

- Tsagarousianou, Roza, 2020. „Diaspora as a Frame: How the Notion Has Reshaped Migration Studies“, in: Smets, Kevin et al., (Hrsg). *The Sage Handbook of Media and Migration*. Thousand Oaks, Ca.: Sage, 9-16.
- Voicu, Cristina-Georgiana, 2011. „Crossing Borders: Journey into Otherness“, in: *Cultural and Linguistic Communication* 1, 4, 322-339.
- Voicu, Cristina-Georgiana, 2014. „National versus travelling identities“, in: Boldea, Iulian, (Hrsg). *Globalization and intercultural dialogue*. Multidisciplinary perspectives. Section: Communication and P.R. Târgu Mureș: Arhipelag XXI, 266-273.
- Varol, Marie-Christine, 1994. „Présentation“, in: *Plurilinguisme* (Paris, CERPL) 7: *Langues de diaspora*, 1-12.
- Vermeer, Hans J., 1986. *voraussetzungen für eine translationstheorie. einige kapitäl kultur- und sprachtheorie*. Heidelberg: Vermeer [Selbstverlag].
- Vermeer, Hans J., 1992. *Skizzen zu einer Geschichte der Translation*. Band 2. Frankfurt am Main: Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
- Vogel, Janka, 2018. *Die rumänische Diaspora in Berlin*. Ein Beispiel für neue Formen migrantischen Lebens. Berlin / Bern / Wien: Lang.
- Wahrig Fremdwörterlexikon, 2011 = Wahrig-Burfeind, Renate, 2011. *Wahrig Fremdwörterlexikon*. 8. Auflage. Gütersloh: Wissen-Media.
- Wahrig Herkunftswörterbuch, 2009 = Wahrig-Redaktion, 2009. *Wahrig Herkunftswörterbuch*. [...]. 5. Auflage. Gütersloh / München: Wissen-Media.
- Waldinger, Roger, 2008. „Foreword“, in: Dufoux, Stéphane. *Diasporas*. Translated by William Rodarmor. Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press, xi-xvii.
- Wissen.de, 2020 = Konradin Mediengruppe, 2020. *Wissen.de*. www.wissen.de [28.10.2020].
- Witte, Heidrun, 2000. *Die Kulturkompetenz des Translators*. Begriffliche Darlegung und Didaktisierung. 2. Auflage. Tübingen: Stauffenburg.

Zur Operationalisierung des Diasporabegriffs für die romanistische Migrationslinguistik: Der Fall der Wolgadeutschen in Argentinien

Anna LADILOVA, Gießen

1. Einleitung

Der Begriff der „Diaspora“ hängt so eng mit der Migrationslinguistik zusammen wie die Begriffe „Sprachkontakt“ und „Identität“, und dennoch ist er in der romanistischen Migrationslinguistik eher selten anzutreffen. Wenn verwendet, wird dieser Begriff häufig nicht weiter definiert (vgl. Bonomi/Bürki 2018; Márquez Reiter/Martín Rojo 2014; Patzelt 2018). Der Diasporabegriff durchlief im Laufe der letzten Jahrzehnte jedoch einen tiefgreifenden disziplinen-grenzenüberschreitenden Bedeutungswandel, wodurch er zu einem *travelling concept* (Bal 2002) wurde. Somit bietet er eine Vielfalt an Forschungsperspektiven, die gerade für die romanistische Migrationslinguistik fruchtbar gemacht werden könnte. Dies hängt einerseits mit dem durch Migrationsbewegungen geprägten Gebiet der neuen Romania, und andererseits mit den zahlreichen romanischsprachigen Diasporen auf der Welt zusammen. Insofern ist eine Operationalisierung des modernen Diasporabegriffs in der romanistischen Migrationslinguistik ein spannendes Unterfangen, was zunächst einer Auseinandersetzung mit seinem Bedeutungswandel bedarf.

2. Der Wandel des Diasporabegriffs

Der Begriff „Diaspora“ kommt aus dem Altgriechischem *διασπορά* und wird als „1. Dispersión de los judíos exiliados de su país, 2. Dispersión de grupos humanos que abandonan su lugar de origen“ (RAE 2020) definiert. Die erste Definition bezieht sich auf das traditionelle und die zweite auf das neuere Diasporaverständnis. Letzteres erfuhr einen Bedeutungswandel, den Cohen (2008: 1-15) in vier Phasen der Diasporaforschung unterteilt:

1. Das prototypische bzw. klassische Verständnis der Diaspora mit klarem Bezug zu der jüdischen Erfahrung war in den 1960er und 1970er Jahren vorherrschend.

2. Die erweiterte bzw. moderne Interpretation von Diaspora wurde ab den 1980er Jahren auf eine Vielzahl weiterer Menschengruppen angewandt.
3. Die sozialkonstruktivistische Kritik des Diasporabegriffs setzte ab Mitte der 1990er Jahre ein und dekonstruierte deren beiden Hauptpfeiler: „Heimatland“ und „ethnische/religiöse Gemeinschaft“.
4. Die Konsolidierungsphase, die nach der Jahrhundertwende anfang, zeichnete sich durch eine modifizierte Reaffirmation des Diasporagedankens aus, einschließlich seiner Kernelemente, Gemeinsamkeiten und Idealtypen. Dieses Diasporaverständnis wird in der vorliegenden Arbeit als zeitgenössisch bezeichnet.

Zudem definiert Cohen (2008: 18) fünf Idealtypen einer Diaspora: (a.) Opferdiaspora (Jüd*innen, Afroamerikaner*innen, Armenier*innen), (b.) Arbeitsdiaspora oder proletarische Diaspora (indische, türkische, chinesische, italienische Vertragsarbeiter*innen), (c.) imperiale Diaspora oder Kolonialdiaspora (britische Siedler*innen), (d.) Händlerdiaspora (libanesisch oder chinesische Händler*innen) und (e.) deterritorialisierte Diaspora (karibische Bevölkerung).

Während der klassischen Phase der Diasporaforschung wurde der Bezug zu der „jüdische[n] Diasporaerzählung“ (Nieswald 2018) in Beziehung zu den Erfahrungen anderer ethnischer und religiöser Gruppen gesetzt: „Jewish (and Greek and Armenian) diasporas can be taken as non-normative starting points for a discourse that is travelling or hybridizing in new global conditions“ (Clifford 1994: 306). Dabei war in den 1960er und 1970er Jahren das Motiv der traumatischen Flucht- und Vertreibungsgeschichte zentral, wie dies bei Afrikaner*innen, Ir*innen, Armenier*innen und Palästinenser*innen der Fall war. Später wurde der Diasporabegriff auf weitere Personengruppen angewandt, wobei die Veränderung der ethnischen Machtverhältnisse dafür von Bedeutung war (vgl. Nieswald 2018):

Der Aufstieg des modernen Diasporabegriffs hängt mit der Erschütterung der Vorherrschaft (Hegemonie) ‚weißer‘ Europäer*innen und Amerikaner*innen zusammen. In den 1960er und 1970er Jahren führte dies vor allem in den USA zu einer Abkehr vom Assimilationsparadigma, welches eine Anpassung von ethnisch und religiösen ‚Anderen‘ an die sogenannte core culture (Kernkultur) der weißen anglosächsischen und protestantischen Amerikaner*innen vorsah (Nieswald 2018).

In diesem Zusammenhang erfuhr der Diasporabegriff eine positivere Konnotation, der Bezug zu klassischen Diasporagemeinschaften rückte in den

Hintergrund und Ähnlichkeiten zu anderen Minderheiten- und Migrant*innengruppen in den Vordergrund, denn „diasporic forms of longing, memory, and (dis)identification are shared by a broad spectrum of minority and migrant populations“ (Clifford 1994: 304). Das Kernelement einer Diaspora – „Verstreuung“ – wirkte verstärkend auf diese Tendenz: „One dimension of dispersion, then, involves the application of the term diaspora to an ever-broadening set of cases: essentially to any and every nameable population category that is to some extent dispersed in space“ (Brubaker 2005: 3). Infolge dessen verwischte sich die Unterscheidung zwischen Diasporagemeinschaften und anderen Migrant*innengruppen¹: So können aus der Perspektive des Heimatlandes auch größtenteils assimilierte² Migrant*innen als Diaspora konzeptualisiert werden, wie beispielweise die Italiener*innen in den USA (vgl. Brubaker 2005: 2). Berns-McGown (2008: 14) argumentiert, dass die „alten“ Diasporagemeinschaften in Nordamerika (hauptsächlich westeuropäischer Herkunft) sich im Grunde kaum von den „neuen“ unterscheiden (die erst vor Kurzem hinzugezogen sind). Die „neuen“ Diasporen werden jedoch als andersartig gesehen, weil von ihnen eine Assimilation in die Aufnahmegesellschaft erwartet wird. Dabei ist Assimilation ein problematisches Konzept, denn auch die „alten“ Diasporen halten an ihren Traditionen und Weltansichten fest: „No matter how much they call themselves Americans and learn to speak English and lose their accents (and learn to love hotdogs and baseball and apple pie, etc), immigrants and their children don’t stop being who they were“ (Berns-McGown 2008: 14).

Diese zweite bzw. moderne Phase der Diasporaforschung wurde unter anderem durch William Safrans (1991: 83f.) Artikel angestoßen, in dem er die folgenden sechs Kriterien einer Diaspora definiert:³

1. Verstreuung von einem ursprünglichen „Zentrum“ auf zwei oder mehr „periphere“ oder fremde Regionen.
2. Bewahrung eines kollektiven Gedächtnisses, einer Vision oder eines Mythos über das ursprüngliche Heimatland einschließlich seiner Lage, Geschichte und Errungenschaften.

¹ Selbstverständlich gibt es auch Theorien, in denen Diasporagemeinschaften von anderen Migrant*innengruppen abgegrenzt werden, wie beispielsweise von Pries (2009).

² Assimilation wird nach Berry (2011: 2.4f.) als die Aufgabe der Ursprungskultur im Zuge der Eingliederung in das soziale System der Aufnahmegesellschaft verstanden. Diesem Begriff wird (neben „Separation“ und „Marginalisierung“) „Integration“ gegenübergestellt, die den Einschluss in beide soziale Systeme (die der Herkunfts- und der Aufnahmegesellschaft) bezeichnet.

³ Übersetzung durch die Autorin.

3. Der Glaube, dass die Mitglieder einer Diaspora nicht vollständig in den Aufnahmegesellschaften akzeptiert werden (können) und daher teilweise isoliert davon leben.
4. Die Idealisierung der ursprünglichen Heimat und das Vorhaben zurückzukehren, wenn die Bedingungen dafür günstig sind.
5. Die Überzeugung, dass alle Mitglieder zur Erhaltung oder zur Wiederherstellung des ursprünglichen Heimatlandes, seiner Sicherheit und seines Wohlstands beitragen sollten.
6. Ein starkes ethnisches Gruppenbewusstsein und Solidarität, die durch die Beziehung zum Heimatland gekennzeichnet ist.

Hierbei handelt es sich um keine Muss-, sondern Kann-Kriterien, denn sogar die traditionellen Diasporen erfüllen diese nicht vollständig: „Indeed, large segments of Jewish historical experience do not meet the test of Safran's last three criteria: a strong attachment to and desire for literal return to a well-preserved homeland“ (Clifford 1994: 305). Zudem müssen die transnationalen Verbindungen zwischen den Diasporen nicht unbedingt durch die reale oder symbolische Verbindung zu einem Heimatland artikuliert werden: „Decentered, lateral connections may be as important as those formed around a teleology of origin/return. And a shared, ongoing history of displacement, suffering, adaptation, or resistance may be as important as the projection of a specific origin“ (Clifford 1994: 306).

Im Zuge der dritten Phase der Diasporaforschung fand eine weitere Ausdehnung des Diasporabegriffs statt. Dabei ging bei der Konzeptualisierung von transethnischen Kategorien wie frankophonen, anglophonen oder lusophonen „Gemeinschaften“ als Diaspora der Bezug zum Heimatland teilweise verloren (vgl. Brubaker 2005: 2f.). Zudem wurden auch Gemeinschaften als Diasporen konzeptualisiert, die durch Grenzziehungen von ihrem „Heimatland“ getrennt wurden: „In yet a further extension, diasporas have been seen to result from the migration of borders over people, and not simply from that of people over borders“ (Brubaker 2005: 3). Diese Bedeutungserweiterung des Diasporabegriffs führte nicht zuletzt auch zu einer Ausbreitung dieses Begriffs auf verschiedene Disziplinen. In diesem Zusammenhang erfuhr der Diasporabegriff eine Bedeutungs-inflation, die Brubaker (2005: 1) als die „diaspora' diaspora“ bezeichnet.

As the term has proliferated, its meaning has been stretched to accommodate the various intellectual, cultural and political agendas in the service of which it has been enlisted. This has resulted in what one might

call a „diaspora' diaspora" a dispersion of the meanings of the term in semantic, conceptual and disciplinary space (Brubaker 2005: 1).

In diesem Sinne ist der Diasporabegriff dem Begriff des Transnationalismus nahe, da letzterer sich ebenfalls auf die Überschreitung nationaler Grenzen bezieht. Die beiden Begriffe setzen jedoch einen unterschiedlichen Fokus. So bezieht sich der Transnationalismusbegriff einerseits auf einen engeren Gegenstandsbereich: die dauerhaften Bindungen der Migrant*innen über die Ländergrenzen hinweg, und andererseits auf einen weiteren Gegenstandsbereich: Gemeinschaften und sonstige Arten von sozialen Formationen. Zudem wurde der Diasporabegriff mittlerweile durchaus politisiert, während transnationale Ansätze noch nicht in gleichem Maße Eingang in die öffentlichen Debatten gefunden haben (vgl. Faist 2010: 9ff.).

Im Zuge der Konsolidierungsphase wurde nach Kernelementen einer Diaspora gesucht, die diese von anderen Personengruppen unterscheidet. So definiert Brubaker (2005: 5ff.) eine Diaspora anhand dreier Hauptkriterien: Erstens, die räumliche Verstreuung, die über Staatsgrenzen hinweg oder auch innerhalb von Staatsgrenzen (im metaphorischen Sinne) stattfinden kann, erzwungen und traumatisch sein kann, und auch als eine Teilung einer Bevölkerung durch Staatsgrenzen zustande kommen kann. Zweitens, die Orientierung auf ein reales oder imaginiertes „Heimatland“, die als maßgebende Quelle für Werte, Identität und Loyalität dient. Dieses Kriterium wurde auch in früheren Diskussionen über Diaspora stark hervorgehoben – so beziehen sich vier von sechs Kriterien von Safran (1991) darauf. Drittens, die Aufrechterhaltung von Grenzen im Sinne von „the preservation of a distinctive identity vis-à-vis a host society (or societies)“ (Brubaker 2005: 6). Dabei kann es sich sowohl um einen bewussten Widerstand gegen die Assimilation oder aber eine unbeabsichtigte Folge sozialer Ausgrenzung handeln. Für Brubaker ist dies jedenfalls ein unverzichtbares Kriterium einer Diaspora: „It is this that enables one to speak of a diaspora as a distinctive ‚community‘, held together by a distinctive, active solidarity, as well as by relatively dense social relationships, that cut across state boundaries and link members of the diaspora in different states into a single ‚transnational community‘“ (Brubaker 2005: 6).

In Gegensatz zu anderen Migrant*innengemeinschaften erfolgt die Grenzziehung gegenüber der Aufnahmegesellschaft in einer Diaspora über mehrere Generationen: „That migrants themselves maintain boundaries is only to be expected; the interesting question, and the question relevant to the existence of a diaspora, is to what extent and in what forms boundaries are maintained by second, third and subsequent generations“ (Brubaker 2005: 7). Die

langfristige Aufrechterhaltung der Grenzen wird durch die starke Verbindung zum Heimatland ermöglicht: „The language of diaspora is increasingly invoked by displaced peoples who feel (maintain, revive, invent) a connection with a prior home. This sense of connection must be strong enough to resist erasure through the normalizing processes of forgetting, assimilating, and distancing“ (Clifford 1994: 310).

Während der letzten Phase der Diasporaforschung wurde nach einer Arbeitsdefinition von Diaspora gesucht, die die Möglichkeit einer Veränderung der Beziehung zur Aufnahmegesellschaft und der kollektiven Identität der diasporischen Gemeinschaft zulässt (vgl. Berns-McGown 2008: 6). Dabei können zwar bestimmte Kriterien wie Einwandererstatus oder Migrationshintergrund, ethnische oder religiöse Eigenarten und soziale Isolation für die Definition einer Personengruppe als eine Diaspora von Bedeutung sein, müssen aber nicht, denn „Diaspora is primarily a space of the imagination“ (Berns-McGown 2008: 7). Diese Imagination wird im zweidimensionalen Spannungsverhältnis konstruiert, und zwar zwischen dem „mythischen“ Heimatland und dem aktuellen Siedlungsland sowie zwischen der Aufnahmegesellschaft und der eigenen Gruppe. Das Verhältnis zum realen oder imaginierten Heimatland prägt die Weltanschauung der Angehörigen einer Diaspora, die in Beziehung zu der neuen Kultur gesetzt werden muss, was eine Herausforderung für die Identitätskonstruktion der betroffenen Personengruppen darstellt: „They are certainly always balancing complex identities, which is what results from being connected to two or more places, worldviews, and recipes for life“ (Berns-McGown 2008: 9f.). Dieses Ausbalancieren kann zu einer Krise führen, die durch eine Umwandlung des Auslegungsschemas der Welt (auf)gelöst werden kann (vgl. Schütz 1944: 67f.). Somit prägt das Verhältnis zum Heimatland auch die Beziehung zu der Aufnahmegesellschaft, die sich mit der Zeit verändert: Die Diasporagruppen, die anfangs als unerwünscht und fremd wahrgenommen wurden, können zudem mit der Zeit Teil der dominanten Kultur werden.

Diese Beziehung zur Aufnahmegesellschaft wird häufig im Kontext von Assimilation diskutiert. Es gibt jedoch ein tiefgreifendes Problem mit dem Assimilationskonzept, das mit der Möglichkeit „sich zu verstecken“ zusammenhängt: „Whether you're seen to be ‚assimilable‘ or not depends on how much you can ‚hide‘ that ethnicity – that difference from the mainstream“ (Berns-McGown 2008: 15). Statt von Assimilation spricht die Autorin daher von „internal integration“ (Berns-McGown 2008: 15), die diese als einen Prozess definiert, in dem verschiedene Weltanschauungen ineinander verwoben werden. Damit geht auch eine Identitäts- und Zugehörigkeitsveränderung einher, wobei die alte Kultur nicht durch die neue ersetzt, sondern vielmehr erweitert wird.

Die Geschwindigkeit des internen Integrationsprozesses hängt von den externen Integrationsmöglichkeiten ab, die sich auf die Möglichkeiten sozialer Mobilität der Diasporaangehörigen beziehen: „One could speak of an ethnocultural group being perfectly externally integrated when its members can move laterally and vertically across society - economically, politically, or socially - without ethnicity (or colour, or religion) being an issue“ (Berns-McGown 2008: 15). Die beiden Integrationsarten hängen also eng zusammen:

Internal and external integration are related: the more included a diasporic group feels in the wider society (the fewer barriers to complete participation), the more likely it is that the weaving process occurs in a way that is comfortable for liberal democratic societies, and the more likely that group's members are to feel that they ‚belong‘ and that their long-term interests and that of the wider society are synonymous (Berns-McGown 2008: 16).

Dabei besteht ein bedeutender Unterschied zwischen der Perspektive der Mitglieder einer Diaspora und der analytischen Außenperspektive: „not all those who are claimed as members of putative diasporas themselves adopt a diasporic stance“ (Brubaker 2005: 12). Die Verwendung von „Diaspora“ als analytische Kategorie verbirgt den Unterschied zwischen der aktiven diasporischen Fraktion (die meist lediglich eine Minderheit umfasst) und der Mehrheit, die keine diasporische Haltung hat. Um dieses Problem zu umgehen, sollte eine Diaspora nicht als eine in sich geschlossene Entität verstanden werden, sondern als eine Gruppenhaltung: „In sum, rather than speak of ‚a diaspora‘ or ‚the diaspora‘ as an entity, a bounded group, an ethnodemographic or ethnocultural fact, it may be more fruitful, and certainly more precise, to speak of diasporic stances, projects, claims, idioms, practices, and so on“ (Brubaker 2005: 13).

3. Der Diasporabegriff in der romanistischen Migrationslinguistik

Aus der theoretischen Abhandlung über die Entwicklung des Diasporabegriffs wurde deutlich, dass seit den 1960er Jahren ein tiefgreifender Bedeutungswandel stattfand, auf den im Kontext der romanistischen Migrationslinguistik jedoch meist nicht eingegangen wird. Vielmehr ist häufig lediglich von „migrantes iberoamericanos en la diáspora guayanesa“ (Patzelt 2018: 123) oder von „diáspora latina en Suiza e Italia“ (Bonomi/Bürki 2018: 69) die Rede, ohne dass definiert wird, was mit dem Begriff „diáspora“ gemeint ist. Die Lektüre

der Beiträge lässt vermuten, dass hier „Diaspora“ im sozialkonstruktivistischen oder zeitgenössischen Sinne verwendet wird, da diese neben Begriffen wie „migración transnacional“ (Patzelt 2018: 124) und „transmigrantes“ und „diásporas contemporáneas“ (Bonomi/Bürki 2018: 72) Gebrauch findet. Der Trend, den Diasporabegriff so zu verwenden, macht sicherlich Sinn in den jeweiligen Kontexten. Es stellt sich jedoch die Frage, ob es auch Kontexte gibt, in denen der moderne oder gar klassische Diasporabegriff auch gegenwärtig sinnvoll wäre. Dies scheint bei der galizischen Gemeinschaft in Buenos Aires der Fall zu sein, die Reyna Muniain (2018: 297) – der in seinem Artikel durchaus eine Auseinandersetzung mit dem Diasporabegriff vornimmt – als eine klassische Diaspora definiert, die er zudem als eine Opfer- und Arbeitsdiaspora klassifiziert. Im folgenden Kapitel wird die Migrant*innengruppe der Wolgadeutschen in Argentinien als eine Diaspora sowohl im klassischen, modernen wie auch im zeitgenössischen Sinne (Cohen 2008) konzeptualisiert, um somit verschiedene Blickwinkel auf sie zu ermöglichen. Nach einer kurzen soziolinguistischen Kontextualisierung der Gruppe wird expliziert, inwiefern die Anwendung verschiedener Diasporabegriffe einen Mehrwert für die Erforschung ihrer aktuellen soziolinguistischen Situation bietet.

4. Die Wolgadeutschen in Argentinien als eine Diaspora

Kaum eine andere Migrant*innengruppe hat einen so langen und vielfältigen Migrationsweg durchlaufen und dabei ihre kulturellen Traditionen aufrechterhalten wie die Wolgadeutschen in Argentinien. Nach der ersten Migration aus deutschsprachigen Ländern nach Russland ab 1763 wanderten einige wolgadeutsche Familien ab 1874 weiter nach Argentinien. Die ursprüngliche Motivation auszuwandern hing mit „Not und Sorge“ (Kopp 1979: 19) aufgrund von Krieg und finanziellen Schwierigkeiten der Kolonist*innen zusammen. Auf der schweren Reise sind zudem viele der Migrant*innen gestorben und auch die ersten Jahre in Russland waren durch Not, Krankheit, Angriffe durch wilde Tiere, schlechte Wohnverhältnisse (in Erdhütten) und Überfälle geprägt (vgl. Graefe 1971: 13). Die zweite Migration nach Argentinien wurde ebenfalls durch existenzielle Schwierigkeiten motiviert und erwies sich nicht als das, was erwartet wurde: So wurden einige der wolgadeutschen Kolonisten, die eigentlich nach Brasilien wollten, gegen ihren Willen nach Argentinien gebracht und auch hier war der Anfang schwer (Graefe 1971: 20; vgl. Kopp 1979: 22, 54).

Diese traumatischen Erlebnisse lassen die Wolgadeutschen ohne Zweifel als eine Opferdiaspora im klassischen Sinne (Cohen 2008: 1) konzeptualisieren.

Zugleich treffen alle sechs Kriterien einer Diaspora von Safran (1991: 83f.) beinahe vollständig auf die Wolgadeutschen in Argentinien zu:

1. Sie sind von einem ursprünglichen „Zentrum“ (deutschsprachigen Ländern) auf mehrere „periphere“ oder fremde Regionen verstreut (Russland, Argentinien, USA, Kanada, Brasilien).
2. Sie bewahren ein kollektives Gedächtnis als Wolgadeutsche, welches Mythen über ihre ursprünglichen Heimatländer miteinschließt.
3. Sie leben teilweise isoliert von der argentinischen Aufnahmegesellschaft.
4. Sie idealisieren die ursprünglichen Heimatländer und haben den Wunsch, sie zu besuchen.
5. Es gibt die Idee der Wiederherstellung der Kolonien an der Wolga, die neben Deutschland als ursprüngliches Heimatland konzeptualisiert werden.
6. Sie haben ein starkes ethnisches Gruppenbewusstsein und Solidarität, die mit dem Verhältnis zu den Heimatländern im Zusammenhang stehen.

Erstes und letztes Kriterium zeigen, dass das Gruppenbewusstsein der Wolgadeutschen in Argentinien über geografische und politische Ländergrenzen hinausreicht, denn sie fühlen sich mit Wolgadeutschen in anderen Ländern verbunden. Durch diese Verbindung kommen *global ethnoscapes* zustande, also „Erfahrungsräume, die in der Diaspora entstehen, welche trotz Deterritorialisierung und ‚displacement‘ verstreute Migrantengruppen zusammenhalten“ (Bachmann-Medick 2018: 296). Diese transnationalen Verbindungen werden durch konkrete Kontaktaufnahme über das Internet sowie durch gegenseitige Besuche gestärkt. Die „lateral connections“ (Clifford 1994: 306) sind ein wichtiges Kennzeichen einer Diaspora, die diese über Ländergrenzen zusammenhalten und sogar wichtiger sein können als die „teleology of origin/return“ (Clifford 1994: 306). Die gemeinsame Geschichte der Dislokation, des Leidens und der Anpassung oder aber Abgrenzung von der jeweiligen Aufnahmegesellschaft wirkt dabei als ein verbindendes Element zwischen den verschiedenen wolgadeutschen Gemeinschaften.

Diese geteilte Geschichte trägt auch bedeutend zum zweiten Kriterium, dem kollektiven Gedächtnis als Wolgadeutsche bei, bei dem die Mythen über ihre ursprünglichen Heimatländer eine zentrale Rolle spielen. Dabei haben die meisten von ihnen keine Information über den Herkunftsort ihrer Vorfahren in Deutschland: So haben lediglich 8,7% der 381 Befragten in einer Studie von Ladilova (2013: 109f.) Angaben über ungefähre Herkunftsregionen (wie „Nord-“ oder „Ostdeutschland“) gemacht. Dagegen haben 33,9% Angaben über die genauen Herkunftsorte ihrer Vorfahren in Russland (wie „Kemenka“,

„Marienthal“ oder „Semenovka“) gemacht. Dabei wird Deutschland im kollektiven Gedächtnis der Wolgadeutschen in Argentinien idealisiert, während die Phase in Russland als traumatisch (re)konstruiert wird. Dies hängt unter anderem damit zusammen, dass die Mitglieder der Gruppe die Lücke im kollektiven Gedächtnis durch leicht verfügbare Narrative über das Schicksal der Deutschen in Russland im Zusammenhang mit dem Zweiten Weltkrieg schließen (vgl. Ladilova 2013: 112f.).

Beim dritten Kriterium handelte es sich am Anfang der Siedlungszeit in Argentinien um eine gewollte Isolation, da die Wolgadeutschen in Argentinien sich in abgelegenen homogenen Kolonien niederließen, obwohl aufgrund der Assimilationsbestrebungen der argentinischen Regierung Siedlungen einer Nationalität nicht erlaubt waren und sie daher mit „anfänglichen Widerständen seitens der Administration“ (Graefe 1971: 21) zu tun hatten. Als die Wolgadeutschen nach 1950 wegen der Notwendigkeit des intensiveren Kontaktes mit der Aufnahmegesellschaft Diskriminierung aufgrund mangelnder Spanischkenntnisse erfuhren, vollzog sich die Grenzziehung unfreiwillig. Daraufhin folgte die Eingliederung in die argentinische Gesellschaft, die eine Verdrängung des Wolgadeutschen – der von den Wolgadeutschen in Argentinien gesprochenen Varietät – durch das Spanische zur Folge hatte. Somit wurden die Wolgadeutschen in Argentinien „assimilable“ (Berns-McGown 2008: 15), da ihre ethnischen Eigenarten für sie – im Gegensatz zu früher – keine Barriere für die soziale Mobilität mehr darstellte. Seit den 1980er Jahren wird jedoch, im Kontext der ethnischen Revitalisierung, wieder eine kontextbezogene freiwillige Grenzziehung vollzogen, z.B. bei wolgadeutschen Vereinstreffen oder Kulturveranstaltungen.

Die erfolgreiche Eingliederung in die argentinische Gesellschaft trug unter anderem dazu bei, dass die Wolgadeutschen sich als Teil der argentinischen Gesellschaft fühlen. Daher haben diese, wie anhand des vierten Kriteriums verdeutlicht, trotz der Idealisierung der ursprünglichen Heimatländer, keinen Wunsch, dorthin zurückzukehren, sondern lediglich sie zu besuchen. Daher können die Wolgadeutschen in Argentinien auch zur deterritorialisierten Diaspora (Cohen 2008: 124ff.) gezählt werden. Das fünfte Kriterium zeigt ebenfalls, dass die ursprüngliche Heimat, aufgrund der doppelten Migrationsgeschichte, nicht eindeutig Deutschland ist. Der doppelte Heimatbezug wird auch anhand der aktuellen Selbstbezeichnung als „alemanes del Volga“ deutlich. Dabei wussten die wenigsten Befragten in der oben genannten Studie die Frage zu beantworten, was dieses „Volga“ eigentlich sei. Dies verdeutlicht das folgende Zitat aus einem Interview mit einem 74-Jährigen aus dem Dorf Santa Anita (Entre Rios): „No tengo conocimiento de esto, no sé, porqué Volga?“

Volga que era, un/ como, so wie hier eine Provinz.. in Deutschland?“ (vgl. Ladilova 2013: 109f., 112). Dies verdeutlicht, dass die Wolgadeutschen in Argentinien ihre kollektive Identität eher durch einen Bezug zu mythischen als zu realen Heimatländern konstruieren, was für eine Diaspora durchaus typisch ist (vgl. Berns-McGown 2008; Brubaker 2005).

Das Codeswitching im letzten Zitat zeigt auch, dass genauso wie die Herkunft, der Sprachgebrauch durch die Migrationsgeschichte gekennzeichnet ist. Dabei sind im Wolgadeutschen Entlehnungen aus den beiden Kontaktsprachen vorhanden, die von den Sprechenden nicht mehr eindeutig den jeweiligen Ursprungssprachen zugeordnet werden können, wie im Falle des folgenden Beispiels für ein russisches Element im Wolgadeutschen, das in einem Fragebogen derselben Studie von Ladilova (2013) angegeben wurde: „jak (saco) y en alemán Pells 34“. In dieser Antwort wird das „russische“ Wort *jak* ins Spanische mit *saco* und ins Deutsche mit *Pells* übersetzt (vgl. Ladilova 2013: 123). Zudem gibt es einige hybride Komposita, wie beispielsweise das häufig verwendete Substantiv *Krautpirok*, das aus dem deutschen Substantiv *Kraut* und dem russischen Substantiv *нупог* [pʲir'ok] („Teigtasche“) besteht und „Teigtasche mit Kraut“ bedeutet (vgl. Ladilova 2019: 117).

Am Sprachgebrauch spiegelt sich auch die kollektive Identität der Wolgadeutschen in Argentinien – Resultat der generationsübergreifenden und mehrfachen Kulturkontakte. Dadurch entstand eine Vorstellung vom Selbst, die mehreren Ländern und zugleich keinem konkreten Land mehr zugeordnet werden kann. Diese Tatsachen lassen die Wolgadeutschen in Argentinien auch als eine Diaspora im zeitgenössischen Sinne definieren. Wie bereits anhand der Besprechung der Diasporakriterien von Safran (1991) verdeutlicht, treffen die drei Kriterien einer Diaspora von Brubaker (2005: 5ff.) auf die Wolgadeutschen in Argentinien zweifelsohne zu.

1. Räumliche Verstreuung – sogar über mehrere Länder hinweg.
2. Orientierung auf ein reales oder imaginiertes „Heimatland“, die als eine maßgebende Quelle für ihre Werte, Identität und Loyalität dient und das Verhältnis zum aktuellen Siedlungsland prägt.
3. Langfristige Aufrechterhaltung von Grenzen zur Aufnahmegesellschaft im aktuellen Siedlungsland – über zahlreiche Generationen, was ebenfalls die Beziehung zur argentinischen Gesellschaft prägt.

Aus der Diskussion des dritten Kriteriums von Safran (1991) ging hervor, dass die Wolgadeutschen in Argentinien sich mittlerweile frei innerhalb der argentinischen Gesellschaft bewegen können, ohne dass ihre ethnische Herkunft dabei ein Hindernis darstellt. Somit erreichten diese eine externe Integration im Sinne von Berns-McGown (2008: 15). Dies erleichterte ihnen auch die interne

Integration, bei der die verschiedenen kulturellen Elemente miteinander verwoben wurden. So fühlt sich die Mehrheit der Befragten in einer Studie von Ladilova (2013: 130) sowohl als Argentinier*in, wie auch Wolgadeutsche*r, was auch im folgenden Zitat eines 38-Jährigen deutlich auf den Punkt gebracht wird: „Somos Argentinos descendientes de Alemanes del Volga“. Diese komplexe Identität, die mit einer mehrfachen Zugehörigkeit einhergeht, ist nach Berns-McGown (2008: 8) ein Kennzeichen der Diasporazugehörigkeit. Die Aufrechterhaltung der „ursprünglichen“ Kultur stellt aus dieser Perspektive auch keinen Widerspruch zur Integration in die argentinische Gesellschaft dar. Vielmehr wird diese Kultur sogar als eine „Gegenidentität“ (Assmann 2005: 154) zur gesteigerten Distinktion gegenüber der Mehrheitsgesellschaft eingesetzt. In diesem Zusammenhang hat auch das Wolgadeutsche gerade bei der jüngeren Generation eine wichtige identitätsstiftende Funktion, wodurch diese Varietät ein hohes *covert prestige* innerhalb der Gruppe erfährt (vgl. Ladilova 2013: 204ff.).

Damit haben die Wolgadeutschen in Argentinien eine „diasporic stance“ (Brubaker 2005: 12), die sich sowohl an der Haltung gegenüber der eigenen Gruppe und gegenüber der Mehrheitsgesellschaft zeigt, wie auch anhand von Handlungen. So gaben 86,4% der Befragten in der Studie von Ladilova (2013: 130) an, stolz auf ihre ethnische Herkunft (als Wolgadeutsche*r) zu sein. Dieser Stolz erklärt sich aus dem, auch bei der jüngeren Generation verbreiteten, Gefühl der Überlegenheit gegenüber den Nicht-Wolgadeutschen, wie das folgende Zitat aus einem Interview mit einer 18-Jährigen aus dem Dorf Santa María (Provinz Buenos Aires) verdeutlicht: „A mí me pasa, que yo no/ ¡loh negroh no! Digamoh, no, no me guhtan, por que no trabajan, no les inculcan nada, las madreh tienen hijoh con... ‚de cada pueblo un paisano‘ digamoh... y no quiero eso. Yo quiero casar y que sea para toda la vida, ya ehta (NSw18sm161)“ (Ladilova 2013: 139). Der Begriff „los negros“ von denen die Rede ist, bezieht sich auf die Nicht-Wolgadeutschen, denen Faulheit zugeschrieben wird. Zudem argumentiert ein 17-Jähriger aus demselben Dorf, dass die Argentinier*innen (nicht-wolgadeutscher Herkunft) dumm seien: „Y eran máh, máh inteligenteh, loh argentinoh son mediah tontoh ((lacht)), claro a mí no me interesa ehtar casado con una tontita quee.. lo único que sabe decir eh ‚ay mirá‘.. me peleé ((lacht)) (Jm17sm318)“ (Ladilova 2013: 129). Im Gegensatz dazu nehmen die Wolgadeutschen sich selbst unter anderem als fleißig, intelligent, vertrauenswürdig, höflich und bescheiden wahr (vgl. Ladilova 2013: 128).

Vor dem Hintergrund dieses Überlegenheitsgefühls ist es auch nicht überraschend, dass die Wolgadeutschen in Argentinien sich nicht mehr für ihre ethnische Eigenart schämen, sondern diese sogar gerne zur Schau stellen: „Para

mí, yo, si me dicen ‚alemán de Rusia‘ y bueno soy alemán de Rusia y lihto. Y me guhta que me lo digan que (HBm47sa67)“ (Ladilova 2013: 138). Dies geschieht unter anderem anhand der Sprache, denn auch die jüngeren Mitglieder der Gruppe, die keine aktiven Sprecher*innen des Wolgadeutschen sind, verwenden bestimmte Ausdrücke aus dieser Varietät, woran sie als Wolgadeutsche erkannt werden: „Y nosotroh por meter algunah palabrah nomah se ‚ja‘ y ‚tou‘ y eso ya te, te empiezan a decir o.. O nuehtra ehperencia también porque, nosotroh sí mezclamoh un ‚nah gei‘ o algo así, ya te dicen ruso.. o algo así. (Jjm15sm231f.)“ (Ladilova 2013: 171). Dabei hat die Verwendung der Ursprungssprache mit Sprecher*innen, die dieser nicht mächtig sind (also außerhalb der eigenen Gruppe genauso wie innerhalb der eigenen Gruppe mit weniger kompetenten Sprecher*innen) einen disruptiven Effekt:

Muestran asimismo que el efecto siempre es ‚rupturista‘: cualquiera de esos usos llama la atención, invita a volver sobre él, y es en ese marco en el que se aprecia su valor proactivo, en la medida en que típicamente la conversación pasa a incluir la dimensión identitaria de la etnicidad (Hipperdinger 2017: 51).

Die Ausdrücke in der Ursprungssprache werden daher meist übersetzt, vor allem wenn es sich um ganze Sätze oder Satzteile handelt. Lediglich Redewendungen werden auch ohne Übersetzung verwendet, vor allem wenn es sich dabei um „préstamos intracomunitarios“ (Hipperdinger 2017: 51) handelt, die jedoch häufig erklärt oder in alternativer Aussprache wiederholt werden. Andere Handlungen, an denen die diasporische Haltung deutlich wird, sind die Aktivitäten in zahlreichen wolgadeutschen Vereinen, Tanz- und Musikgruppen sowie Feste, die auch von jüngeren Wolgadeutschen frequentiert werden.

5. Fazit

Was ist nun die Konsequenz bzw. der Mehrwert der Betrachtung der Wolgadeutschen in Argentinien durch die Linse der verschiedenen Diasporabegriffe? Im klassischen Sinne handelt es sich um eine Opferdiaspora, was ein trauriges Licht auf die Angehörigen der Gruppe wirft, deren Vorfahren eine traumatische Migrationsgeschichte hinter sich haben. Zudem liegt der Fokus auf den Schwierigkeiten, sich im gegenwärtigen Siedlungsland einzufinden. Diese wurden mit dem Wolgadeutschen bzw. mit schlechten Spanischkenntnissen in Zusammenhang gebracht, weshalb die eigene Sprachvarietät nicht an

die jüngeren Generationen weitergegeben wurde. Die doppelte Migrationsgeschichte sowie die fehlende Motivation bzw. Möglichkeit, in die ursprünglichen Heimatländer zurückzukehren, lässt die Wolgadeutschen in Argentinien zudem als eine deterritorialisierte Diaspora klassifizieren, deren Mitglieder nicht (mehr) wissen, woher sie kommen und wohin sie gehören.

Der zeitgenössische Diasporabegriff zeigt die Wolgadeutschen in Argentinien dagegen in einem völlig anderen Licht: Als Angehörige einer transnationalen *imagined community* (Anderson 2016) haben die Mitglieder der Gruppe gar nicht mehr das Ziel sich „einfach“ in die argentinische Gesellschaft zu assimilieren. Vielmehr konnte anhand von Zitaten von Wolgadeutschen gezeigt werden, dass sie stolz auf ihre Herkunft sind und dabei von der „nationenübergreifenden Vergemeinschaftung“ (Bozdag/Möller 2015: 337) profitieren. Aus dieser Perspektive haben sie eine völlig andere Handlungsmacht: Sie können situationsbezogen sowohl „einfach“ argentinisch sein, da sie mittlerweile fließend Spanisch sprechen und ein integraler Bestandteil der argentinischen Gesellschaft sind, als gleichzeitig auch wolgadeutsch, wenn sie ihre ethnischen Eigenarten hervorheben möchten. Das Wolgadeutsche stellt für sie ein wichtiges Symbol dafür dar, weshalb es – wenn auch nur in Versatzstücken – auch von den jüngeren Mitgliedern der Gemeinschaft verwendet wird.

Die verschiedenen Interpretationen des Diasporabegriffs ermöglichen unterschiedliche Lektüren der soziolinguistischen Situation ein und derselben Gruppe, was zu einem vollständigeren Verständnis der Komplexität aktueller Diasporen beiträgt.

Literaturverzeichnis

- Anderson, Benedict R. O'G, 2016. *Imagined communities*. Reflections on the origin and spread of nationalism. London et al.: Verso.
- Assmann, Jan, 2005. *Das kulturelle Gedächtnis*. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München: Beck.
- Bachmann-Medick, Doris, 2018. *Cultural turns*. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Bal, Mieke, 2002. *Travelling concepts in the humanities*. A rough guide. Toronto: University of Toronto Press.
- Berns-McGown, Rima, 2008. „Redefining ‚Diaspora‘“, in: *International Journal: Canada's Journal of Global Policy Analysis* 63/1, 3-20.
- Berry, John W., 2011. „Integration and Multiculturalism: Ways towards social Solidarity“, in: *Papers on Social Representations* 1/20, 2.1-2.21.

- Bonomi, Milin/Bürki, Yvette, 2018. „Percepción lingüística y prácticas translingües en la diáspora latina en Suiza e Italia: una propuesta metodológica“, in: *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana (RILI)* 31/1, 69-98.
- Bozdog, Cigdem/Möller, Johanna, 2015. „Transkulturalität, Migration und Diaspora“, in: Hepp, Andreas/ Krotz, Friedrich/ Lingenberg, Swantje/ Wimmer, Jeffrey, (Hgg.). *Handbuch Cultural Studies und Medienanalyse*. Wiesbaden: Springer VS, 333-342.
- Brubaker, Rogers, 2005. „The ‚diaspora‘ diaspora“, in: *Ethnic and Racial Studies* 28/1, 1-19.
- Clifford, James, 1994. „Diasporas“, in: *Cultural Anthropology* 9/3, 302-338.
- Cohen, Robin, 2008. *Global diasporas*. An introduction. London et al.: Routledge.
- Faist, Thomas, 2010. „Diaspora and transnationalism: What kind of dance partners?“, in: Bauböck, Rainer/Faist, Thomas, (Hgg.). *Diaspora and Transnationalism*. Concepts, Theories and Methods. Amsterdam University Press, 9-34.
- Graefe, Iris Barbara, 1971. *Zur Volkskunde der Russlanddeutschen in Argentinien*. Wien: Schendl.
- Hipperdinger, Yolanda, 2017. „Lenguas inmigratorias europeas en el sudoeste bonaerense“, in: Bein, Roberto/Rigatuso, Elizabeth Mercedes, (Hgg.). *Asuntos de Sociolingüística y Análisis del Discurso*. Bahía Blanca: Edius, 45-56.
- Kopp, Thomas, 1979. *Wolgadeutsche siedeln im argentinischen Zwischenstromland*. Marburg: Elwert.
- Ladilova, Anna, 2013. *Kollektive Identitätskonstruktion in der Migration*. Eine Fallstudie zur Sprachkontaktsituation der Wolgadeutschen in Argentinien. Frankfurt: Peter Lang.
- Ladilova, Anna, 2019. „Ruso en el habla de los alemanes del Volga en Argentina“, in: *Logos: Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura* 29/1, 109-121.
- Márquez Reiter, Rosina/Martín Rojo, Luisa, 2014. „Introduction: Exploring Latin American Communities across Regions and Communicative Arenas“, in: Márquez Reiter, Rosina/Martín Rojo, Luisa, (Hgg.). *A Sociolinguistics of Diaspora*. Latino Practices, Identities, and Ideologies. London et al.: Routledge, 1-12.
- Nieswald, Boris, 2018. „Was ist eine Diaspora?“, in: <https://www.bpb.de/gesellschaft/migration/kurzdosiers/264009/was-ist-eine-diaspora> [19.02.2020].

- Patzelt, Carolin, 2018. „Identidades transnacionales y repertorios plurilingües: migrantes iberorrománicos en la Guayana Francesa. Transnational identities and plurilingual repertoires: Iberoromantic migrants in French Guayana“, in: *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana (RILI)* 31/1, 123-148.
- Pries, Ludger, 2009. „Transnationalismus, Migration und Inkorporation. Herausforderungen an Raum und Sozialwissenschaften“, in: *Geographische Revue: Zeitschrift für Literatur und Diskussion* 5/2, 23-39.
- RAE, 2020. „Díaspóra“, in: <https://dle.rae.es/di%C3%A1spora> [18.01.2020].
- Reyna Muniain, Facundo, 2018. „Política lingüística familiar en contexto de diáspora. Lengua e identidad en la comunidad gallega de Buenos Aires“, in: Patzelt, Carolin/Mutz, Katrin/Spiegel, Carolin, (Hgg.). *Migración y contacto de lenguas en la Romania del siglo XXI/ Migration et contact de langues au XXIe siècle*. Berlin: Peter Lang, 295-321.
- Safran, William, 1991. „Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return“, in: *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 1/1, 83-99.
- Schütz, Alfred, 1944. „The Stranger: an Essay in Social Psychology“, in: *American Journal of Psychology* 49/6, 499-507.

Roma als ‚andere‘ transnationale Diaspora

Marina Ortrud HERTRAMPF, Passau

Diaspora ist ein problematischer und bis heute in den unterschiedlichen Disziplinen mehr oder minder kontrovers diskutierter Begriff. Die ‚Problematik‘ des Terminus beginnt bereits bei seiner definitiven Setzung und konzeptuellen Fassung. Ausgehend von den mitunter recht unterschiedlichen Definitionsansätzen, erweist sich vor allem die Bestimmung des adäquaten Anwendungsbereiches des Begriffs als nicht immer unproblematisch, wird dieser doch vielfach auf das Judentum als diasporischer Kultur *par excellence* verengt.

Der Beitrag gibt zunächst einen Einblick in aktuelle Definitionsansätze und versucht im Anschluss daran den Diaspora-Begriff auf die Roma¹ als Europas größte ethnische Minderheit anzuwenden. Dabei zeigt sich nach einer kurzen Reflexion über ‚die‘ Roma, dass sich bei der Anwendung des Diaspora-Begriffs über seine grundsätzlichen Schwierigkeiten hinaus noch ganz andere Problemfelder eröffnen, wenn dieser auf die ‚heimatlose‘ ethnische Minderheit der Roma angewandt wird. Am Beispiel der Roma in der Romania² wird exemplarisch dargelegt, dass es entgegen der Auffassung einiger Diaspora-Forscher durchaus legitim erscheint, mit Blick auf die Roma (nicht nur in der Romania) von einer ‚anderen‘ transnationalen Diaspora zu sprechen.

Diaspora: Ein terminologischer Annäherungsversuch

Der Begriff der Diaspora erfuhr spätestens ab den 1990er Jahren eine wegweisende Neuausrichtung,³ im Zuge derer er auch aus dem ursprünglich

¹ Zum Begriff ‚Roma‘ als Dachbegriff siehe z.B. Hertrampf/Hagen 2020: 9-11.

² Genaue Angaben über die Roma-Bevölkerungen in den unterschiedlichen Ländern der Romania lassen sich nicht erheben. Den Schätzungen des Europarates nach leben in Frankreich rund 400.000 Roma, in Italien ca. 150.000, in Portugal ca. 52.000, in Spanien ca. 750.000 und in Rumänien ca. 1.850.000 Roma (vgl.

<https://www.coe.int/en/web/roma-and-travellers/publications>, 25.04.2020).

Für die lateinamerikanischen Länder wird geschätzt, dass in Brasilien ca. 1.000.000 Roma leben, in Argentinien ca. 300.000, in Chile zwischen 15.-20.000, in Mexiko ca. 16.000, in Ecuador und Uruguay jeweils ca. 5.000 und in Kolumbien 8.000 (vgl. Marsh 2016).

³ Nicht zuletzt die erste Ausgabe der Zeitschrift *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 1991 stellt diesbezüglich einen richtungsweisenden Meilenstein dar.

vorausgesetzten historischen bzw. religiösen, d.h. konkret jüdischen, Kontext gelöst wurde und seither in Zusammenhang mit Themen wie Migration, Transnationalismus und Identität diskutiert wird.⁴

Grundsätzlich werden in den Diaspora Studies zwei Richtungen vertreten, die in den meisten Ansätzen jedoch miteinander verbunden werden. Mit Sonia Ryang (2009: 2-3) lässt sich das klassische, phylogenetische Modell (im Anschluss an Safran 1991 z.B. Cohen 1997 und Sheffer 2003) vom kulturwissenschaftlichen, im Zuge postkolonialer Ansätze entwickelten, ontogenetischen Modell (im Anschluss an Gilroy 1994 und Hall 1990 z.B. Clifford 1994) unterscheiden. Im Unterschied zu phylogenetischen Ansätzen, die essentialistisch argumentieren, sich auf statische Merkmalskataloge konzentrieren und insofern rückwärtsgewandt sind, als dem Bezug zur Herkunftsheimat der Gemeinschaft herausragende Bedeutung beigemessen wird, wählen ontogenetische Ansätze eine relational-polyperspektivische Sichtweise und fokussieren wie Clifford in seinem *decentered model of diaspora* auf prozessual-performative Aspekte. Diaspora ist in dieser Sichtweise „a shared, on-going history of displacement, suffering, adoption, or resistance“ (Clifford 1997: 249-250). Dieses dynamische Diaspora-Konzept geht also davon aus, dass sich Diasporen auch erst allmählich entwickeln können und stets wandelbar bleiben; ein Argument, das im postkolonialen Kontext von ebenso großer Bedeutung ist wie vor dem Hintergrund zunehmender migratorischer Bewegungen in Zeiten der Globalisierung mit ihrer zunehmenden Ungleichgewichtung von Global South und Global North.

In den letzten Jahren hat sich der Diaspora-Begriff in den unterschiedlichen geistes- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen zu einem regelrechten Modebegriff entwickelt, der breit anwendbar geworden ist:

‘DIASPORA’ is the term often used today to describe practically any population which is considered ‘deterritorialised’ or ‘transnational’ – that is, which has originated in a land other than which it currently resides, and whose social, economic and political networks cross the borders of nation-states or, indeed, span the globe. (Vertovec 1997: 277)

⁴ Die Diskussionen um das Begriffskonzept sind so vielfältig, dass sie hier nicht resümiert werden können. Zur ‚Unübersichtlichkeit‘ m.E. inkohärent argumentierender und z.T. widersprüchlicher Tendenzen und der nicht ausreichend differenzierten Begriffsverwendung siehe z.B. Ben-Rafael 2013 und Mayer 2005: 8-14.

Wie bei vielen Modebegriffen akademischer und medialer Diskurse hat die inflationäre Verwendung des Terminus allerdings zu einer Abschleifung seiner Bedeutungsschärfe und einer so starken Ausweitung seines Anwendungsbereiches geführt, dass die Verbundenheit mit der ‚konzeptionellen Heimat‘ nicht mehr als zwingend notwendig betrachtet wird, etwa wenn verstreut lebende Angehörige einer Glaubensgemeinschaft oder grenzübergreifende Sprachgemeinschaften als Diasporen beschrieben werden. Ferner werden – gerade in nicht-akademischen Kontexten – unterschiedliche Referenz- und Abstraktionsebenen so stark miteinander verwoben, dass eindeutige theoretische und methodische Zugriffe geradeweg unmöglich werden. Vertovec (1997: 278; Herv. i. O.) stellt diesbezüglich fest:

Within a variety of academic disciplines, recent writing on the subject conveys at least three discernible meanings of the concept ‘diaspora’. These meanings refer to what we might call ‘diaspora’ *as social form*, ‘diaspora’ *as type of consciousness*, and ‘diaspora’ *as mode of cultural production*.

Das Problem, das mit einer derart massiven Ausweitung des Geltungsbereichs einerseits und einer immer unspezifischeren Begriffsverwendung einhergeht, liegt auf der Hand:⁵

Wenn eine solche Vielzahl von Phänomenen als diaspora-artig beschrieben werden kann, stellt sich die Frage, was sie dann noch auszeichnet. Der Begriff verliert dann die Fähigkeit, Unterschiede aufzuzeigen, die einen Unterschied machen. Die Universalisierung des Diasporabegriffs geht somit, paradoxerweise, mit dem Verschwinden von Diaspora einher. (Brubaker 2010: 292)

Ungeachtet dieser Problematik kann das Begriffskonzept ‚Diaspora‘ bei entsprechender theoretischer Zuspitzung aber durchaus fruchtbar gemacht werden. Etwa durch die Konzentration auf drei Kernkriterien, die als konstitutive Elemente für Diaspora betrachtet werden können. Da ist zunächst einmal der Aspekt der Verteilung im Raum; dabei ist das wie auch immer begründete Leben einer Teilgruppe außerhalb des Mehrheitsgebietes dieser Gruppe gemeint. Dann die ‚Orientierung auf ein tatsächlich gegebenes oder vermeintliches Heimatland, das der eigenen Identität, Loyalität und dem Selbstbewusst-

⁵ Vgl. Brubaker 2010: 291-293 und bereits Tölöyan 1996: 8, 30.

sein als Basis dient“ (Brubaker 2010: 295). Schließlich ist der Abgrenzungserhalt zu nennen. Gemeint ist damit die Tendenz einer diasporisch lebenden Gruppe, die eigene Alterität von der umgebenden Mehrheitsgesellschaft als zentralen identitätsstiftenden Mechanismus des Gruppenerhalts wirksam werden zu lassen.⁶ Während der Aspekt der Heimatorientierung in postkolonial kulturwissenschaftlich geprägten, performativen Diaspora-Konzepten vielfach in den Hintergrund rücken,⁷ wird das intergenerationelle Fortbestehen von Aus- oder Abgrenzung übereinstimmend als notwendiges Kriterium betrachtet, um von einer Diaspora im Sinne einer transnational vernetzten, räumlich verteilt lebenden Gemeinschaft zu sprechen.

Können nun aber Minderheiten wie die Roma, die kein historisch verbürgtes nationalstaatliches Heimatland haben, überhaupt als Diaspora verstanden werden? In der Forschung, die sich an offeneren Diaspora-Konzepten orientiert, wird diese Frage vielfach bejaht.⁸ In klassischen und essentialistisch argumentierenden Studien (etwa von Safran 1991) wird die Anwendbarkeit des Diaspora-Begriffs auf die Roma hingegen eingeschränkt und infrage gestellt.⁹ Auffällig ist jedoch – gleich welche Richtung des Diaspora-Verständnisses jeweils vertreten wird –, dass die Thematik nur selten wirklich tiefgehend diskutiert wird.¹⁰

Roma als heimatlose Weltbürger¹¹: Diaspora ohne Heimat?

Mindestens ebenso problematisch und umstritten wie der Begriff der Diaspora ist der der Heimat.¹² Trotz aller definitorischer Schwierigkeiten kann

⁶ Mechanismen des *othering* sind damit sowohl seitens der Mehrheits- als auch seitens der diasporischen Minderheitengesellschaft zu beobachten.

⁷ Vgl. z.B. Anthias 1998, Clifford 1994 oder Falzon 2003.

⁸ Vgl. z.B. Acton/Gheorghe 2001: 55, Chaliand/Rageau 1995: xix und Mishra 1996.

⁹ So behauptet Stewart 1991: 2 auf einen essentialistischen Diaspora-Begriff rekurrierend und letztlich unter Nichtbeachtung der zahlreichen literarischen Roma-Narrative, die ein imaginiertes Heimatland konstruieren: „Les Tziganes d’Europe ne se considèrent pas comme une diaspora traînant une vie d’exil jusqu’au moment béni où ils pourraient retourner à leur terre natale. Ils sont sans patrie et tout à fait heureux ainsi.“

¹⁰ Vgl. Blandfort 2015: 44. Verwiesen sei hier ferner auf Blandfort (2015: 37-61), die in ihrer Studie einen gut recherchierten und anschaulich dargestellten Abriss der unterschiedlichen Ansätze und Diskussionen rund um den Diaspora-Begriff und seiner Anwendung auf die Roma liefert.

¹¹ In entfernter Anlehnung an Marsili/Milanese 2019. Konkret mit Blick auf die Roma sprechen auch Acton/Gheorghe 2001 von „Weltbürgern und Bürgern von Nirgendwo“.

¹² Für eine Problematisierung des dt. Begriffs siehe z.B. Hertrampf 2020a: 7-17.

Heimat als dynamisches Konstrukt begriffen werden, das ebenso bewusst wie unbewusst produziert wird. Damit ist das Konzept ‚Heimat‘ ein performatives, mentales Konstrukt, das trialektischen Raumkonzepten etwa von Lefebvre oder Soja ähnelt.¹³ Zugleich stellt Heimat insofern eine Form der Heterotopie im Sinne Foucaults dar, als sich Heimat zwar im geographischen Raum situieren lässt, der geographische Ort allein jedoch noch nicht Heimat ist.¹⁴ Zur Heimat als Gefühl „gehört notwendig die Imagination. Die räumliche und zeitliche Bestimmung des Wortes Heimat überschreitet das Faktische.“ (Hüppauf 2007: 112). Damit ist Heimat per se ein Narrativ, ein imaginiertes mentales Konstrukt – und erst dieses wirkt identitätsstiftend. Dies gilt indes nicht nur für das Individuum, sondern gerade bei der Produktion qualitativer Kollektividentität. Durch die Amalgamierung unterschiedlichster Erinnerungen an einen geographisch realen Ort mit fiktiv-imaginativ erzeugten Narrativen entsteht schließlich ein „imaginary homeland“ (Rushdie 1991: 10):

But if we do look back, we must also do so in the knowledge – which gives rise to profound uncertainties – that our physical alienation from India almost inevitably means that we will not be capable of reclaiming precisely the thing that was lost; that we will, in short, create fictions, not actual cities or villages, but invisible ones, imaginary homelands, Indias of the mind.

Bei Nationen ohne territorialen Staat gründet die Verbreitung und Verankerung einer imaginativ-mentalenen Heimat im kollektiven Gedächtnis in ungleich stärkerem Maße, m.E. ausschließlich, in der narrativ-fiktiven Erfindung von Nationalmythen:

[I]st kein Staat vorhanden, dann muss auf kulturelle, ethnische oder soziale Gemeinsamkeiten verwiesen werden, was die Nation zur Kulturnation, ethnischen Nation oder Klassennation macht. In der Tat sind es Intellektuelle, die beide Aspekte verbinden, indem sie eine Tradition erfinden. [...] Diese Erfindung unterbreiten sie in Form einer Erzählung der Nation als Identifikationsangebot. (Gostmann/Wagner 2007: 69)

¹³ Vgl. Lefebvre 1974 und Soja 1996.

¹⁴ Vgl. Foucault 2013. Zur Definition von Heimat als Heterotopie siehe Hertrampf 2020b: 150-154.

Dieses Phänomen lässt sich mit Blick auf die Roma paradigmatisch exemplifizieren, wenngleich es sich hier weniger um (historische) Autoritäten einer innergesellschaftlichen Intelligentsia handelt, als vielmehr um seit Jahrhunderten im Sinne der Oral History von den Clan-Ältesten von Generation zu Generation weitergegebene (und in Reaktion auf diskriminatorische und rassistische Schicksalserfahrungen mit den Mehrheitsgesellschaften weiterentwickelte) Gründungsmythen.¹⁵

Im Gegensatz zu anderen Mitgliedern ethnischer Minoritäten, die aus politischen, religiösen oder wirtschaftlichen Gründen ihre Heimatländer verließen bzw. verlassen mussten, fehlt den Roma dieses geographisch klar bestimmbare, nationalstaatlich organisierte Heimatland, in dem die indogermanische Roma-Sprache, das Romanès (*romani chib*), Amts- und Verkehrssprache war bzw. ist. Auch wenn es aufgrund linguistischer Studien heute als erwiesen gilt, dass die ursprüngliche Herkunft der Roma in einem Gebiet im Bereich Nordindiens bzw. Pakistans liegt, gab es auch dort nie ein politisch-territorial definiertes Heimatland, in dem Roma sesshaft als dominante Ethnie lebten. Ohne Wissen über Gründe und Motivationen – in der Forschung ist bis heute umstritten, ob es sich um freiwillige Migration oder um Vertreibung handelte –, erfolgte die Emigrationsbewegung der Roma ab dem 8. Jahrhundert über Persien und Armenien nach Griechenland, das im 14. Jahrhundert erreicht wurde und von wo aus sich die Ethnie über ganz Europa zu verstreuen begann.

Obwohl es keinerlei historische Belege über die Zeit in Indien gibt, spielt der Bezug auf eine *de facto* nebulöse Vergangenheit auf dem indischen Subkontinent ebenso wie die jahrhundertelange Wanderschaft eine zentrale Rolle bei der Wahrung der kollektiven Identität. Die fiktive Rekonstruktion eines mental-imaginativen Heimatlandes trägt dabei eine stark unifizierende Funktion und gewährleistet das Zugehörigkeits- und Zusammengehörigkeitsgefühl der gesamten Ethnie.¹⁶ Entgegen der Behauptung von William Safran (1991), der

¹⁵ Julia Blandfort (2015) präsentiert in ihrer Dissertation eine Vielzahl von Texten frankophonere Roma, die unterschiedliche Versionen von Mythologisierungen und literarischen Re-Inszenierungen des indischen Heimatlandes sowie der Flucht und Vertreibung aus diesem paradisiert stilisierten Gebiet liefern. Auch in der spanischen Roma-Literatur finden sich etwa in den Gedichten von Helios Gómez (1905-1965) oder den Erzähltexten von Joaquín Albaicín (*1965), Gründungsmitglied der International Romani Writers' Association und bekanntester spanischschreibender Roma-Autor der Gegenwart, fiktionale Konstruktionen von Gründungsmythen.

¹⁶ Vgl. hierzu Mishra 1996.

die Roma zwar prinzipiell als Diaspora auffasst, die Bedeutung Indiens als relevanter Bestandteil identitätsstiftender kollektiver Narrative aber abstreitet,¹⁷ hat Paula Toninato (2009) überzeugend aufgezeigt, dass die imaginativ-(re)konstruierte indische Heimat für die Ethnie und insbesondere für ihre politisch-engagierten Diskurse als imaginativer Anker- und Bezugspunkt eine enorme Bedeutung für das kollektive Selbstbewusstsein hat. Dabei geht es, wie auch Clifford (1994: 306) und Brah (1996: 16) hervorheben, gar nicht um den Rückkehrwunsch in einen konkreten geographischen Raum, sondern vielmehr um die konzeptuelle Idee der Existenz eines Herkunftsraums. Die tatsächliche Relevanz dieses so verstandenen, konzeptuellen „Indian paradigm of Gypsy origins“ (Toninato 2009: 8) spiegelt sich etwa in der Tatsache, dass sich Roma – trotz mitunter enorm großer Unterschiede zwischen den Untergruppen, s.u. – letztlich doch als eine einzige eigenständige Nation verstehen, die die Gültigkeit der Völkerrechte für sich international einfordert:

Die Roma definieren sich als Nation, aber als eine Nation „ohne Hoheitsgebiet und ohne Anspruch auf ein solches“ (5. Kongress der internationalen Romani Union, Prag, 2000). Die Roma sind im Allgemeinen Bürger der Länder, in denen sie leben. Sie fordern kein Hoheitsgebiet, aber die gleichen Rechte wie die anderen Bürger. (Europarat 2011: o.S.)

Das pannationale Bestreben kommt insbesondere in der 1978 gegründeten International Romani Union (IRU) und ihren Initiativen deutlich zum Ausdruck: Bereits 1971 wurde anlässlich des ersten Welt-Roma-Kongresses eine Roma-Flagge in Anlehnung an die Indische Flagge kreiert,¹⁸ der 8. April zum ‚internationalen Nationalfeiertag‘ der Roma erhoben und „Gelem gelem“ zur

¹⁷ So konstatiert er fälschlicherweise: „Gypsies have no myth of return because they have had no precise notion of their place of origin, no clear geographical focus, and no history of national sovereignty.“ (Safran 1991: 86).

¹⁸ Die Fahne zeigt ein rotes Rad auf einem quer gestreiften unten grünen und oben blauen Grund. Während das Blau den Himmel und das Grün die Erde symbolisiert und damit die Naturverbundenheit der Roma zum Ausdruck bringen soll, verweist das deutlich als *Chakru* erkennbare Rad die indische Herkunft. Hierzu siehe z.B.: Hancock 2002: 113-114. Die mitunter sehr großen Diskrepanzen zwischen den unterschiedlichen Untergruppen der Roma zeigen sich u.a. daran, dass der Deutsche Zentralrat der Sinti und Roma die Flagge ablehnt, da er das Rad als Aufnahme des mehrheitsgesellschaftlichen Heterostereotyps für die ewige Wanderschaft der Roma betrachtet.

internationalen Hymne der Roma erklärt.¹⁹ 2009 wurde schließlich ein *Roma passport*²⁰ eingeführt, der zwar keinen offiziellen Status als gültiges Ausweis- und Reisedokument hat, aber das starke Bedürfnis der territorialstaatlich heimatlosen Weltbürger nach einer pannationalen Gruppenzugehörigkeit eindrücklich zum Ausdruck bringt.²¹

Transnationalität und Lokalität: Roma als ‚andere‘ Diaspora

Jede (Diaspora-)Gemeinschaft ist durch starke innere Heterogenität geprägt: „The establishment of a diasporic community, however, is not a uniform process and it may vary from one place to another – in the same society, and in different countries.“ (Ben-Rafael 2013: 844) Mit Blick auf die seit Jahrhunderten verstreut lebenden Roma gilt dies allerdings in ganz besonderem Maße: Die Verschiedenheit der Untergruppen resultiert nicht zuletzt aus dem jeweils freiwilligen oder erzwungenen Assimilationsgrad an die umgebende Mehrheitsgesellschaft; oder anders ausgedrückt: durch ihre regionale und lokale Verankerung in bestimmten Ländern und die Beeinflussung durch kulturelle Praktiken und die Sprache der jeweiligen Mehrheitskultur.²² Die eigene Alterität wird dabei auch von den Gruppenmitgliedern selbst empfunden. Auf einer ganz allgemeinen Ebene offenbart dies das Romanès-Sprichwort „Roma nana jekh!“ (dt. ‚Roma sind nicht alle gleich!‘).²³ Darüber hinaus wird gruppeninterne Alterität aber auch durch lokale Heimatverortungen hervorgehoben, so beispielsweise von Louise ‚Pisla‘ Helmstetter (1926-2013), die sich in ihrem autobiographischen Buch *Sur ces chemins où nos pas se sont effacés* (2012) explizit als elsässische – und nicht französische – Roma bezeichnet.²⁴ Daher empfanden sie und ihre Familie das durch die Nazis erzwungene Exil in Lyon auch bereits als Entwurzelung; entsprechend euphorisch fällt die Beschreibung der Rückkehr in die elsässische Heimat nach Kriegsende aus:

¹⁹ Der Text von „Gelem gelem“ (dt. ‚Ich ging, ich ging‘) wurde von Jarko Jovanović (1925-1985) geschrieben; die Melodie geht auf ein auf dem Balkan beliebtes Roma-Liebeslied zurück. Siehe hierzu Gelbart 2019.

²⁰ Siehe hierzu: <http://iru2020.org/#passport> (25.04.2020).

²¹ Vgl. hierzu Ben-Rafael 2013: 845, der betont, dass Roma „perceive themselves primarily as a world-people“.

²² Für eine Untersuchung der sprachlichen wie kulturellen Unterschiede zwischen den unterschiedlichen Roma-Gruppen siehe Tcherenkov/Laederich 2004a und b und Hubschmannova/Kalinin/Kenrick 2000.

²³ Vgl. Hubschmannova/Kalinin/Kenrick 2000: 11.

²⁴ Für eine tiefere Analyse des Textes siehe Blandfort 2020.

Ensuite chacun a repris sa route, certains se sont rendus à Hagenau, d'autres à Kaltenhouse, ou encore à Wissembourg... Et nous, dans notre chère Alsace bossue. Tout en marchant, on contemplant ces paysages familiers avec délice. Quel bonheur de redécouvrir notre région! (Helmstetter 2012: 140)

Diese stark lokale Heimatverwurzelung mag jeden überraschen, der sich nicht eingehender mit den Roma beschäftigt hat, hält sich doch das essentialistische Stereotyp der Roma als (freiwillig) nomadisierende Ethnie – entgegen ihrer wahren Lebensrealitäten – in mehrheitsgesellschaftlichen Diskursen persistent.²⁵ Ein Großteil der Roma (nicht nur in der Romania) lebt allerdings sesshaft oder zumindest temporär sesshaft.²⁶ Mit Blick auf die Roma in der Romania treten diesbezügliche Unterschiede insbesondere im Vergleich zwischen Roma-Gruppen zutage, die an den äußersten Rändern der Ost- und Westromania leben. Roma in Rumänien sprechen muttersprachlich Romanès, leben mehrheitlich sozial ausgegrenzt in prekären Zuständen in Lagern und ghettoartigen Siedlungen an den Ortsrändern und sind durch Lagerräumungen immer wieder zum Nomadentum gezwungen. Spanische *gitanos* hingegen sprechen kaum mehr muttersprachlich Caló, die spanische Varietät des Romanès. Wesentliche kulturelle Eigenheiten der *gitanos* wie der Flamenco werden zudem von der spanischen wie internationalen Mehrheitsgesellschaft als ‚typisch spanisch‘ betrachtet und viele Roma, insbesondere die künstlerisch Aktiven, leben als anerkannte, ganz ‚normale‘ spanische Staatsbürger – was indes leider nicht bedeutet, dass ein Teil der *gitanos* nicht auch mitunter massiver sozialer Benachteiligung und Diskriminierung ausgesetzt ist.

Die Tendenz zur Ausbildung einer regional verorteten, amalgamen Hybrididentität ist bei westeuropäischen Roma weitaus stärker ausgeprägt als bei osteuropäischen Roma-Communities. Ungeachtet dieser Unterschiede ist bzgl. der externen Ausgrenzung wie aber auch der internen Abgrenzung der Roma von der jeweiligen Mehrheitsgesellschaft grundsätzlich festzustellen, dass es sich hierbei um ein *longue durée* Phänomen handelt: Selbst bei nach außen hin assimiliert und gut integriert lebenden Roma kommt das Alteritätsgefühl in

²⁵ Vgl. etwa Safran 1991: 87, der behauptet, die geographische Dispersität der Roma sei „characteristic of their nomadic culture and the result of their refusal to be sedentarized.“

²⁶ Zur Mobilität der Roma im gegenwärtigen Europa siehe Streck 2005. Der Begriff ‚Fahrende‘ hat daher in Bezug auf eine Reihe (vor allem osteuropäischer) Roma noch immer Berechtigung: „Als sesshaftes Nomadentum könnte man diese Wohnform bezeichnen. Jederzeit bereit, diesen Platz sofort verlassen zu können, nicht gebunden an Boden oder Besitz, sondern an Familie und Kultur.“ (Roner-Trojer 2015: 297).

der im Privaten der *ingroup* artikulierten starken Tendenz zum *othering* zum Ausdruck, was sich beispielsweise daran ablesen lässt, dass Nicht-Roma, ganz egal welcher nationalen, ethnischen oder religiösen Herkunft, pauschalisierend als *gadjo*, bzw. im Caló als *payo*, bezeichnet werden.²⁷ Trotz aller Verwurzelung in einer bestimmten Mehrheitskultur bleibt also zugleich doch auch das Alteritätsgefühl erhalten: So stellt die spanische Roma-Autorin Núria León de Santiago fest: „[...] ich bin [spanische; MOH] Schriftstellerin und außerdem eben auch Gitana; und außer Gitana bin ich Schriftstellerin. Für mich ist beides so verschmolzen, dass es mir gleich ist, in welche Reihenfolge man das bringt.“ (Ibarz 2016: 16)

Es gilt also, vielleicht in ungleich stärkerem Maße als für andere diasporische Gruppen,²⁸ dass es *die* Roma nicht gibt und es sich eben gerade um *keine* in sich homogene ethnische Gruppe im Sinne einer einheitlich definierten Kulturgemeinschaft handelt,²⁹ sondern vielmehr um eine geographisch dispers lebende, in sich multikulturelle Minderheit mit mehr oder minder stark ausgeprägter amalgamer Hybrididentitäten,³⁰ die unter Rekurs auf Gilles Deleuze und Félix Guattari (1980: 36-37) als Rhizom gedacht werden kann, als Netz, das vielfältige Knotenpunkte aufweist, an denen An- und Verknüpfungen sowie Austausch zwischen den transnational verstreuten Gemeinschaften stattfinden kann.³¹ Damit erscheint der Begriff der transnationalen Diaspora besonders geeignet, die Roma-Diaspora zu fassen:

[...] the notion of transnational diaspora also includes groups – socially and culturally close to each other – that experience amalgamation in the face of prevailing culture in their new environment, from which they feel equally remote. (Ben-Rafael 2013: 844)

Dass der Aspekt der Transnationalität auch aus der Innenperspektive als wesentliches nationenbildendes Charakteristikum empfunden wird, zeigte sich bei der Biennale 2007 in Venedig, wo es neben den nationalen Länderpavillons

²⁷ Hierzu ausführlich Hertrampf 2017a und b.

²⁸ Vgl. hierzu Hall 1990: 235; Herv. i. O.: „diaspora experience [...] is defined, not by essence or purity, but by the recognition of a necessary heterogeneity and diversity; by a conception of ‚identity‘ which lives with and through, not despite, difference; by *hybridity*.“

²⁹ So der Ansatz etwa von Sheffer 2003: 1, 245, der pauschalisierend von *der* Diaspora der Roma, *der* Diaspora der Kurden, *der* Diaspora der Armenier etc. spricht.

³⁰ Vgl. Liégeois/Gheorghe 1995: 29.

³¹ Ähnlich ist die von Liégeois/Gheorghe 1995: 29 verwendete Metapher des „worldwide mosaic of diversified groups“ zu verstehen.

den ersten transnationalen Roma-Pavillon gab.³² Ebenso spiegelt sich das transnationale Zusammengehörigkeitsgefühl in dem Romanès-Sprichwort „Sem Rom sam“ (dt. ‚Natürlich sind wir Roma‘).³³

Beschreibt man die Ethnie der Roma im Weiteren in Anlehnung an Clifords prozessuales Diaspora-Konzept als dezentrierte, transnationale Netzwerkgemeinschaft, dann wird deutlich, dass sich die Bedeutung des Räumlichen der Herkunft de-territorialisiert und zugunsten mentaler und sozialer Dimensionen verschiebt. Das transnationale Heimatgefühl gründet folglich in einer transnational-rhizomatischen Solidargemeinschaft. Für Mitglieder solch transnationaler Diasporen kann Heimat damit überall auf der Welt sein und ist als soziale Heimat immer und überall dort, wo Roma auf andere Roma-Gruppen treffen. Die räumliche Komponente des transnationalen Heimat- wie Diaspora-Begriffs ist also metaphorisch als Verortung in Beziehungsnetzen und damit vorrangig sozial zu verstehen und basiert wesentlich auf dem Gerüst gemeinsamer Werte und Traditionen.³⁴

Das für transnationale Diasporen wesentliche Heimatgefühl ist allerdings immer als „dual homeness“ (Ben-Rafael 2013) zu verstehen. Damit ist in Bezug auf die Roma gemeint, dass sich die Rückbindung an die durch die mentale Konstruktion de-territorialisierte indische Heimat einerseits und die Beheimattung in einem bestimmten realgeographischen lokalen Lebensraum zu einer ‚Doppelheimat‘ verbinden, die heterotopische Züge annimmt.

Kritische Stimmen wie die von Waltraud Kokot (2002: 105) verweisen allerdings darauf, dass für die Mehrheit diasporisch lebender Menschen der alltägliche Austausch mit dem lokalen Umfeld für die Identifikation diasporischer Gemeinschaften sehr viel bedeutsamer sei, als transnationale Netzwerke. Während es richtig sein mag, dass im Alltagsleben unterschiedlicher Roma-Gruppen Diaspora lediglich als gelebte Realität und weniger als bewusste Konzeptualisierung präsent ist und die jeweils nationale und regional-lokale Verortung und Integration sehr viel relevanter ist, so wird das Bewusstsein einer transnationalen Diaspora anzugehören doch immer wieder auch explizit artikuliert; etwa wenn die bereits genannte Louise Helmstetter in einem Interview auf die Frage,

³² Dass dieser gerade unter dem Motto ‚Paradise Lost‘ stand, ist mit Blick auf die oben skizzierte Rekonstruktion eines vermeintlich paradiesischen, aber durch Emigration verlorenen Heimatlandes, bezeichnend. Zu dem von Tímea Junghaus kuratierten transnationalen Pavillon siehe ausführlich Hattendorff 2020.

³³ Vgl. Hubschmannova/Kalinin/Kenrick 2000: 11.

³⁴ Über das Wertesystem der einzelnen Roma-Gruppen lässt sich jedoch nur sehr wenig sagen, da das Sprechen über dieses Nicht-Roma gegenüber als Tabubruch gilt und in der Regel zum Ausschluss aus der Gemeinschaft führt.

was ihr Heimatland sei, antwortet: „L’Alsace...toute le monde [sic]!“ (Helmstetter 2012: 00:04:46-00:04:47). Lokalität und Transnationalität verschmelzen hier zu einer diasporischen Doppelbeheimatung.

Zusammenfassend lassen sich die Roma also als transnationale Diaspora beschreiben, die jedoch aufgrund ihres mental konstruierten Herkunftsbezugs, der stark lokalen Beheimatung sowie der daraus resultierenden ungewöhnlich großen innerkulturellen Heterogenität ‚anders‘ ist als andere Diasporen.³⁵ Ganz wie Foucaults Heterotopien erscheint die Roma-Diaspora im geographischen Raum situierbar und doch de-territorialisiert und erweist sich im Wesentlichen als mentales Konstrukt.

Fazit: Doing Roma Diaspora³⁶

Ein Grund, warum etwa Sheffer die Roma nicht als historische, sondern m.E. lediglich als ‚beginnende‘ Diaspora beschreibt, liegt zum einen in der eingangs erwähnten, oft nicht trennscharf differenzierten Unterscheidung zwischen Diaspora-Dasein und Diaspora-Bewusstsein³⁷ und zum anderen in der heterostereotypen Betrachtung von Roma, die politisch engagierte und die eigene Diaspora theoretisch reflektierende Tendenzen und Strömungen nicht zur Kenntnis nimmt oder gar bewusst ignoriert.³⁸

Angesichts der historischen Erfahrung und dem Lebensalltag der Roma ist unstrittig, dass es sich bei den Roma um eine weltweit zerstreute, diasporische Gemeinschaft handelt. Im Gegensatz zur seit Jahrhunderten gelebten Diaspora-Realität, ist das institutionell konstruierte und propagierte Diaspora-Bewusstsein hingegen tatsächlich ein vergleichsweise neues Phänomen, das wesentlich mit einer verstärkten Teilhabe von Roma an mehrheitsgesellschaftlichen Bildungs- und Sozialsystemen und dem daraus erwachsenden Wunsch nach Empowerment in Zusammenhang steht. Erst mit der Verbreitung des

³⁵ Auch Ben-Rafael 2013: 845 kommt hinsichtlich der Roma zu dem Ergebnis: „This type of diaspora is quite exceptional“.

³⁶ In Anlehnung an den Titel von Thusinta Somalingams Studie *Doing Diaspora* (2017).

³⁷ Vgl. z.B. Sheffer 2003: 60-61. Cohen 2015: 354 differenziert dies weiter aus und nennt insgesamt fünf analytische Diaspora-Formen, die aber letztlich alle miteinander verbunden sind: Er unterscheidet: 1) *diaspora as social form*, 2) *diaspora as consciousness*, 3) *diaspora as mode of cultural production*, 4) *diaspora as political orientation*, und 5) *e-diasporas as connected migrants*.

³⁸ Denn bei einer umsichtigen Betrachtung zeigt sich, dass im Falle der ganz besonderen, ‚anderen‘ Roma-Diaspora letztlich alle fünf von Cohen 2015 genannten Kategorien zutreffen.

nicht zuletzt auch mehrheitssprachlichen Schrifttums³⁹ zu Beginn des 20. Jahrhunderts und der Herausbildung einer Roma-(Bildungs-)Elite konnte ab 1970er Jahren mit der IRU eine Interessenvertretung entstehen, die den Fremdbildern korrigierende Selbstdarstellungen entgegensetzt und Diaspora bewusst reflektiert.⁴⁰ Insbesondere für eine ‚andere‘ transnationale Diaspora wie die der Roma stellen Intellektualisierungs-, Konzeptualisierungs- und Literarisierungsprozesse der diasporischen Lebenssituation sowie Aufbau- und Stärkungsprozesse eines transnationalen Diaspora-Bewusstseins wesentliche Faktoren eines transnational-diasporischen Nation-Building dar.⁴¹ Das sozio-politische wie bildungspolitische Engagement einer seit einigen Jahren immer selbstbewusster auftretenden jungen Generation von Roma-Aktivist:innen, die u.a. über die sozialen Netzwerke agieren und zum Aufbau einer ‚e-diaspora‘ (Diminescu 2012)⁴² beitragen, kann dabei ebenso wie literarisch-kulturelle Produktionen von Roma-Autoren/Künstler:innen⁴³ als Phänomen eines bewusst lancierten *Doing Roma Diaspora* gelesen werden.⁴⁴

³⁹ Vgl. hierzu Le Bas 2010: 63. Den zentralen Unterschied zwischen der jüdischen Diaspora und der Roma-Diaspora sieht er gerade im Fehlen historischer Texte: „Here lies the key difference between the Jewish and Romani situation: the presence of precious ancient texts in which the roots of self-analysis can grow.“

⁴⁰ Der IRU ist eine Art Dachverband; mittlerweile gibt es quasi in jedem Land mit Roma-Bevölkerung eine (oder gar mehrere) nationale, regionale und sogar lokale Interessenvertretungen. Darüber hinaus kann auch das *Roma Forum des Europarats* (<https://www.coe.int/en/web/roma-and-travellers>) als wichtige transnationale Instanz des Empowerments von Roma in Europa betrachtet werden. Zu Roma-Bürgerrechtsbewegungen siehe z.B. Mirga-Kruszelnicka/Kóczé/ Selling/Acton 2019.

⁴¹ Vgl. hierzu auch Toninato 2009.

⁴² „What we call *e-diaspora* is a migrant collective that organizes itself and is active first and foremost on the Web: its practices are those of a community whose interactions are ‘enhanced’ by digital exchange.“ (Diminescu 2012: 452; Herv. i. O.). Internet und soziale Netzwerke ermöglichen selbst weniger wohlhabenden Roma, transnationale Kontakte zu Mitgliedern der Minderheit aufzubauen und zu stärken.

⁴³ Vgl. hierzu Blandfort 2015: 60: „Die Literatur muss daher nicht nur als Ort einer diasporischen Bewusstseinsbildung, sondern gleichzeitig als Spiegel historischer Diaspora begriffen werden.“ Vgl. auch Asséo 2009: 13 und Gilroy 1994: 393, die der literarisch-imaginativen (Re-)Konstruktion der dia- und synchronen Diaspora-Realität eine wesentliche Rolle bei der Konstruktion eines transnationalen Diaspora-Bewusstseins zusprechen.

⁴⁴ Angesichts der Covid19-Pandemie mit ihrer massiven Einschränkung transnationaler Mobilität und der sich in Zukunft weiterhin verstärkenden Verschiebung sozialer und kommunikativer Interaktion in virtuelle Räume, wird der Aspekt der e-Diaspora sicherlich eine immer bedeutendere Rolle auch für die (Weiter-)Entwicklung der Roma-Diaspora einnehmen: „A striking possibility is that e-diasporas might create new virtual homes, without the need for a territorial homeland.“ (Cohen 2015: 355).

Bibliographie

- Acton, Thomas/Gheorghe, Nicolae, 2001. „Citizens of the World and Nowhere“, in: Will, Guy, (Hg), *Between Past and Future. The Roma of Central and Eastern Europe*. Hatfield: University of Herfordshire Press, 54-70.
- Anthias, Floya, 1998. „Evaluating ‚Diaspora‘. Beyond Ethnicity“, in: *Sociology*, 32/3, 557-580.
- Asséo, Henriette, 2009. „L’intelligentsia romani, l’Histoire et le romipen“, in: *Études tsiganes*, 37, 10-31.
- Ben-Rafael, Eliezer, 2013. „Diaspora“, in: *Current Sociology*, 61/5-6, 842-861.
- Blandfort, Julia, 2015. *Die Literatur der Roma Frankreichs*. Berlin: de Gruyter.
- Blandfort, Julia, 2020. „Et nous dans notre chère Alsace bossue – Regionale Raumerfahrung in der Diaspora am Beispiel der elsässischen Roma-Autorin Louise ‚Pisla‘ Helmstetter“, in: Hertrampf, Marina Ortrud M./Hagen, Kirsten von, (Hgg.), *Ästhetik(en) der Roma – Selbst- und Fremdrepräsentationen*. München: AVM, 65-73.
- Brah, Avtar, 1996. *Cartographies of Diaspora. Contesting Identities*. New York: Routledge.
- Brubaker, Rogers, 2010. „Die Diaspora des Diaspora-Konzepts“, in: Müller, Marion/Zifonun, Dariuš, (Hgg.). *Ethnowissen. Soziologische Beiträge zu ethnischer Differenzierung und Migration*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 289-309.
- Chalian, Gérard/Rageau, Jean-Pierre, 1995. *The Penguin Atlas of Diasporas*. New York: Viking.
- Clifford, James, 1994. „Diasporas“, in: *Cultural Anthropology*, 9/3, 302-338.
- Clifford, James, 1997. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Cohen, Robin, 1997. *Global Diasporas*. London: UCL Press.
- Cohen, Robin, 2015. „Diaspora“, in: *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, 6, 353-356.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix, 1980. *Capitalisme et schizophrénie. Mille plateaux*. Paris: Minuit.
- Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 1/1991.
- Diminescu, Dana, 2012. „Introduction: digital methods for the explanation, analysis and mapping of e-diasporas“, in: *Social Science Information*, 51/4, 451-458.
- Europarat, 2011. *Schutz der Rechte der Roma*, www.coe.int/roma [25.04.2020].

- Falzon, Mark-Anthony, 2003. „Bombay, our cultural heart‘. Rethinking the Relation between Homeland and Diaspora“, in: *Ethnic and Racial Studies*, 26/4, 662-683.
- Foucault, Michel, 2013. *Die Heterotopien. Der utopische Körper. Zwei Radiovorträge*. Berlin: Suhrkamp.
- Gelbart, Petra, 2019. „Die Roma-Hymne als Mikrokosmos der Vielfalt“, in: *RomArchive*, <https://www.romarchive.eu/de/music/romani-anthem-microcosm-diversity/> [25.04.2020].
- Gilroy, Paul, 1993. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Gilroy, Paul, 1994. „Diaspora“, in: *Paragraph*, 17/1, 207-212.
- Gostmann, Peter/Wagner, Gerhard, 2007. „Die Macht der Ehre – eine Theorie und Methode zur Messung von Nationalprestige“, in: Gostmann, Peter/Merz-Benz, Peter-Ulrich, (Hgg.), *Macht und Herrschaft. Zur Revision zweier soziologischer Grundbegriffe*. Wiesbaden: Springer-Verlag, 63-80.
- Hall, Stuart, 1990. „Cultural Identity and Diaspora“, in: Rutherford, Jonathan, (Hgg.), *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart, 222-237
- Hancock, Ian, 2002. *We are the Romani People. Ame sam Rromane džene*. Hatfield: University of Hertfordshire Press.
- Hattendorff, Claudia, 2020. „Paradise Lost. Ästhetiken der Roma und die Biennale von Venedig“, in: Hertrampf, Marina Ortrud M./Hagen, Kirsten von, (Hgg.), *Ästhetik(en) der Roma – Selbst- und Fremdrepräsentationen*. München: AVM, 237-250.
- Helmstetter, Louise ‚Pisla‘, 2012. *Sur ces chemins où nos pas se sont effacés*. Strasbourg: La Nuée bleue.
- Hertrampf, Marina Ortrud M./Hagen, Kirsten von, 2020. „Ästhetik(en) von Roma: Eine thematische Einführung“, in: dies., (Hgg.), *Ästhetik(en) der Roma – Selbst- und Fremdrepräsentationen*. München: AVM, 7-20.
- Hertrampf, Marina Ortrud M., 2017a. „Roma-Gesellschaften im Spannungsfeld von selbstgewählter Abgrenzung und fremdbestimmter Ausgrenzung am Beispiel französischer Roma-Literatur“, in: Hiergeist, Teresa et al., (Hgg.), *Parallel- und Alternativgesellschaften in der Gegenwartsliteratur*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 145-168.
- Hertrampf, Marina Ortrud M., 2017b. „Frankreich: (Fremde) Heimat von Roma. Überlegungen zu Identität, Alterität und Exklusion einer diasporischen Minderheit Frankreichs“, in: *PhiN*, 81/2017, 59-72.
- Hertrampf, Marina Ortrud M., 2020a. „Heimat / *patrie* / *patria* im Kontext von Globalisierung und Migration: Einleitende Gedanken zu aktuellen (Re-

-)Konstruktions- und Erneuerungsprozessen“, in: dies., (Hg.), *Heimat. Patrie/patria. (Re-)Konstruktion und Erneuerung im Kontext von Globalisierung und Migration*. München: AVM, 7-25.
- Hertrampf, Marina Ortrud M., 2020b. ‚Heterotope Heimat(en)‘. Heimat und Fremde in frankophonen Narrativen der (Post-)Migration“, in: dies., (Hg.), *Heimat. Patrie/patria. (Re-)Konstruktion und Erneuerung im Kontext von Globalisierung und Migration*. München: AVM, 141-166.
- Hertrampf, Marina Ortrud M./Blandfort, Julia, (Hgg.), 2011. *Grenzerfahrungen: Roma-Literaturen in der Romania*. Berlin: LIT.
- Hubschmannova, Milena/Kalinin, Valdemar/Kenrick, Donald, (Hgg.), 2000. *What is the Romani Language?* Hatfield: University of Herfordshire Press.
- Hüppauf, Bernd, 2007. ‚Heimat – die Wiederkehr eines verpönten Wortes. Ein Populärmythos im Zeitalter der Globalisierung“, in: Gebhard, Gunther/Geisler, Oliver/Schröter, Steffen, (Hgg.): *Heimat. Konturen und Konjunkturen eines umstrittenen Konzepts*. Bielefeld: transcript, 109-140.
- Ibarz, Mónica, 2016. ‚Mahlers Engel. Interview mit Núria L. de Santiago“, in: *dRoma*, 48, 15-16.
- Kokot, Waltraud, 2002. ‚Diaspora und transnationale Verflechtungen“, in: Häuser-Schäublin, Brigitta/Braukämper, Ulrich, (Hgg.), *Ethnologie der Globalisierung*. Berlin: Reimer, 95-110.
- Le Bas, Damien, 2010. ‚The Possible Implications of Diasporic Consciousness for Romani Identity“, in: Acton, Thomas/ders., (Hgg.), *All change! Romani Studies Through Romani Eyes*. Hatfield: University of Herfordshire Press, 61-69.
- Lefebvre, Henri, 1974. *La production de l'espace*. Paris: Gallimard.
- Liégeois, Jean-Pierre/Gheorghe, Nicolae, 1995. *Roma/Gypsies: A European Minority*. London: Minority Rights Group.
- Marsh, Hazel, 2016. ‚Latin America's Roma“, in: *Eastminster*, <http://www.ueapolitics.org/2016/02/23/latin-americas-roma/> [25.04.2020].
- Marsili, Lorenzo/Niccolò Milanese, 2019. *Wir heimatlosen Weltbürger*. Berlin: Suhrkamp.
- Mayer, Ruth, 2005. *Diaspora. Eine kritische Begriffserklärung*. Bielefeld: transcript.
- Mirga-Kruszelnicka, Anna/Kóczé, Angéla/Selling, Jan/Acton, Thomas, 2019. ‚Bürgerrechtsbewegung der Sintí und Roma“, in: *RomArchive*, <https://www.romarchive.eu/de/roma-civil-rights-movement/> [25.04.2020].
- Mishra, Vijay, 1996. ‚The Diasporic Imaginary: Theorizing the Indian Diaspora“, in: *Textual Practice*, 10/3, 421-447.

- Roner-Trojer, Marlene, 2015. „Aterritorial – learning from gypsies – oder wie viele Arten des Wohnens kennen wir?“, in: Thurner, Erika/Hussl, Elisabeth/Eder-Jordan, Beate, (Hgg.), *Roma und Travellers. Identitäten im Wandel*. Innsbruck: Innsbruck University Press, 289-306.
- Rushdie, Salman, 1991. *Imaginary Homelands*. London: Granta Books.
- Ryang, Sonia, 2009. „Introduction: Between the Nations. Diaspora and Koreans in Japan“, in: dies./Lie, John, (Hgg.), *Diaspora without Homeland: Being Korean in Japan*. Berkeley: University of California Press, 1-20.
- Safran, William, 1991. „Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return“, in: *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 1, 83-99.
- Sheffer, Gabriel, 2003. *Diaspora Politics. At Home Abroad*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Soja, Edward, 1996. *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and other real-and-imagined Places*. Oxford: Blackwell.
- Somalingam, Thusinta, 2017. *Doing Diaspora. Ethnonationale Homogenisierung im transnationalen Bildungsraum der Tamil Diaspora*. Wiesbaden: Springer VS.
- Stewart, Michael, 1991. „Un peuple sans patrie“, in: *Terrain*, 17, 39-52.
- Streck, Bernhard, 2005. „Raum und Zwischenraum. Zur Mobilität von Zigeunergruppen im heutigen Europa“, in: *Informationen. Volkskunde in Rheinland-Pfalz*, 19/2, 4-19.
- Tcherenkov, Lev/Laederich, Stéphane, 2004a. *The Rroma 1. History, Language and Groups*. Basel: Schwabe.
- Tcherenkov, Lev/Laederich, Stéphane, 2004b. *The Rroma 2. Traditions and Texts*. Basel: Schwabe.
- Tölölyan, Khachig, 1996. „Rethinking Diaspora(s). Stateless Power in the Transnational Moment“, in: *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 5/1, 3-36
- Toninato, Paula, 2009. „The Making of Gypsy Diasporas“, in: *Translocations*, 5/1, http://www.translocations.ie/docs/v05i01/Vol_5_Issue_1_c.doc [25.04.2020].
- Vertovec, Steven, 1997. „Three Meanings of ‚Diaspora,‘ Exemplified among South Asian Religions“, in: *Diaspora. A Journal of Transnational Studies*, 6/3, 277-299.

Begegnung in der Diaspora: Oder was es heisst *Kapverdianisch* in Luxemburg zu sein

Stéphanie DELGADO & Gabriele BUDACH, beide Luxemburg

Zur Einleitung

Was für den einen das ‚täglich akademisch Brot‘,
ist für die andere die Luft zum Atmen.

Dieser Text entstand aus einer Begegnung. Es ist die Begegnung der zwei Ko-Autorinnen in einem Studienprogramm der Universität Luxemburg. Wir haben unterschiedliche Lebenswege, aber ähnliche Fragen. Wir kommen aus sehr verschiedenen gesellschaftlichen Zusammenhängen und tragen die Spuren unterschiedlicher historischer Erfahrungen und sprachlich kultureller Prägungen. Gabi ist in der ehemaligen DDR aufgewachsen, hat in Leipzig Romanistik und Slawistik studiert, anschliessend als Romanistin in Frankfurt am Main und Southampton gearbeitet, unterrichtet und geforscht, bevor sie an die Universität nach Luxemburg kam. Mehrsprachigkeit, soziale Vielfalt und Diversität in Gesellschaft und Ausbildung sind ihr täglich ‚akademisch‘ Brot. Stéphanie ist in Luxemburg geboren. Ihre Eltern, auf den Kapverden aufgewachsen, haben sich in Portugal kennen gelernt und kamen in den 1990er Jahren nach Luxemburg. Beide Ko-Autorinnen treffen sich im Master für ‚Lernen und Kommunikation in mehrsprachigen und mehrkulturellen Kontexten‘, kurz und ob der etwas umständlichen Bezeichnung auch MultiLearn genannt. Dieses Zusammentreffen hat seit September 2019 – Stéphanies Studienbeginn im Master – viele Gespräche hervorgebracht; einige aufwühlend, andere schlicht faszinierend, aber alle auf eine besondere Weise den Status quo und Rahmen unseres bisherigen Denkens herausfordernd.

Der Fokus für diesen Text ist spezifisch und ganz im Sinne der Einladung von Falk Seiler ein Versuch, über Diaspora und einige der sich daraus ergebenden Implikationen für Kapverdisch-Sein in Luxemburg nachzudenken. Unser Text entsteht aus einem Gespräch und dem Austausch über dieses Thema. Er beleuchtet dabei zwei sehr unterschiedliche Ausgangspositionen der Ko-Autorinnen.

(Gabi): Bevor ich nach Luxemburg kam, war mein Wissen über die Kapverden zugegebenermaßen äussert dünn. Ich kannte niemanden mit einem

konkreten familiären Bezug zu diesem Teil der Welt persönlich und wusste nur vage, dass es sich um eine Inselgruppe vor der Westküste Afrikas handelt.

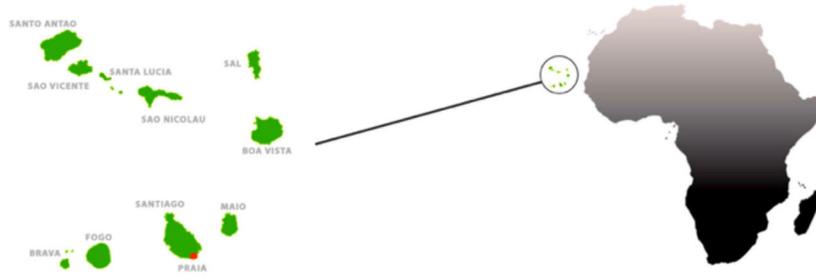


Abbildung : CEFIS (2017: 11)

Wie vielen Menschen in Europa fiel mir, wenn die Sprache auf die Kapverden kam, zuerst die Musik von Cesária Évora ein, eine melancholische Musik mit poetischen Texten in einer Sprache, die Linguisten als ein portugiesisch-basiertes Kreol bezeichnen, soweit zumindest meine Erinnerung an die Vorlesung zur ‚Neuen Romania‘ während meiner Leipziger Studienzeit. Ich erinnere mich auch, dass ich beim Hören der Musik nicht nur freudig das eine oder andere Wort oder Satzfragment zu verstehen glaubte. Bei der Lektüre der im Begleitheft der CD niedergeschriebenen Texte half oft lautes Sich-Selbst-Vorlesen, um die Sprache lebendig zu machen, deren Schriftbild allein nicht nur ungewohnt aussah, sondern auch wenig Anhalts- und Zugriffspunkte für das Verstehen zu bieten schien. Vom Kapverdischen, das ich vage mit einer Kreolsprache in Verbindung brachte, war ich fasziniert. Über Menschen, die diese Sprache tatsächlich sprechen, oder über den Zusammenhang mit einer ‚Diaspora‘ wusste ich bis dahin nichts. Dies sollte sich mit dem Antritt meiner Stelle in Luxemburg 2014 ändern. Der geographische Neustart brachte eine zunehmende Zahl zum Teil sehr unterschiedlicher Begegnungen mit dem Kapverdischen, und er ermöglichte Begegnungen mit Menschen, die nicht nur wesentlich mehr über all diese Dinge wissen, sondern für die das Kapverdisch-Sein und die damit verbundenen Sprache(n), Kulture(n) und Geschichte(n) wie die Luft zum Atmen sind.

Ganz anders der Ausgangspunkt für Stéphanie. Sie lebt die Sprache – das *Kapverdianische*, wie sie sagt – seit ihrer jüngsten Kindheit. Kapverdianische Musik ist für sie kein exotischer Exkurs oder Kunstgenuss aus der Retorte, und

kapverdianische Liedtexte kein in erster Linie interessantes linguistisches Studienobjekt. Die ‚Diaspora‘ ist für sie nicht vorrangig eine theoretische, konzeptuelle Konstruktion, sondern eine gelebte Wirklichkeit, und die Frage nach dem Status des Kapverdianischen und ob es nun eine Kreolsprache ist oder eher nicht, möchte sie nicht vorrangig von Linguisten beantwortet sehen.

Aber eins nach dem anderen. Lassen wir Stéphanie selbst zu Wort kommen und erklären, was Diaspora für sie bedeutet, wo sie das Kapverdianische für sich einordnet, wie sie es lebt und erlebt, im Reigen ihres eigenen vielsprachigen Repertoires, und im Rahmen einer hochgradig vielsprachigen Gesellschaft, wie Luxemburg es ist. Lassen wir sie erzählen, was Kapverdianisch für ihre Identität bedeutet und erfahren wir, wie spannend es ist, Kapverdianisch wie ein Brennglas für weiter gefasste Fragestellungen herzunehmen; z.B. wenn es um Fragen zu Sprachstatus in mehrsprachigen Gesellschaften geht, oder um Mündlichkeit und Schriftlichkeit und wie sie unterschiedliche (mediale) Sprachwelten schaffen, in denen wir ‚anders‘ zu Hause sind. Und lassen wir Stéphanie erzählen und versuchen wir dabei zu erspüren, wie Ideologien von Sprache und sprachlicher Norm am Werke sind, die wir aus so vielen anderen Zusammenhängen kennen. Immer wieder kommt auch der Master MultiLearn zur Sprache als Reflektionsfläche für diese Fragen. Somit bekommt die geschätzte Leserschaft auch einen Eindruck davon, was wir an der Uni Luxemburg tun und mit welchen Phänomenen und Fragestellungen wir uns auseinandersetzen.

Diaspora

„Wie jetzt? Ist ‚Diaspora‘ nicht nur die kapverdianische?“

(Stéphanie) Ich kann mich gut erinnern an die Zeit, als mir dieser Begriff – Diaspora – nur im Kontext der kapverdianischen Migration geläufig war: die Kapverdianer in Amerika, in Luxemburg, in den Niederlanden, in Portugal, Sao Tomé, Ich wusste, eine Tante ist in die Staaten ausgewandert mit Mann und Kindern, ein Onkel arbeitet in Angola, der andere ist nach vielen Schiffsfahrten schlussendlich in Deutschland geblieben, ein Bruder hat in Brasilien studiert und sich dort niedergelassen, eine Cousine lebt in Spanien. Wohin ich auch reise... die Wahrscheinlichkeit, dass mindestens ein Familienmitglied dort lebt, ist sehr groß. Würde ich jetzt gemeinsam mit meinen Eltern eine Weltkarte nehmen und schauen, wer wann wohin gezogen ist, dann wäre die Weltkarte wahrscheinlich von Pfeilen nur so bedeckt. Den Weg meiner Eltern abzustecken, würde schon allein drei (oder eher sechs) Pfeile brauchen: Kapverden → Portugal → Luxemburg.

Meine Reaktion, als ich als Teenager zum ersten Mal hörte, dass die kapverdianische nicht die einzige Diaspora ist und es noch andere geben soll, war: „Wie jetzt? Ist ‚Diaspora‘ nicht nur die kapverdianische? Ist das nicht ein kapverdianisches Wort?“. Mir war schon bewusst, dass auch andere Communities eine ähnliche Migrationsgeschichte haben, aber ich dachte, dieses Wort würde nur im kapverdianischen Kontext benutzt. Ich kann mich noch sehr gut an meine Konfusion erinnern. Interessanterweise gibt es im Deutschen keinen Plural für das Wort.

In unserem Masterprogramm haben wir einen Kurs zu „Digital Diasporas“ (englischer Titel) mit Dr. Theresa Heyd gehabt und anfangs einige generelle Theorien zur Diaspora behandelt. Diaspora wäre also ein Begriff, um eine Art unfreiwilliger Migration zu bezeichnen. Die Beschreibung scheint angemessen und Migration in der Tat nicht ganz freiwillig zu sein, zumindest nicht, wenn ich meine Familiengeschichte anschau. In Luxemburg gibt es eine große kapverdianische Gemeinschaft. Auf der ganzen Welt sollen mehr Kapverdianer leben als auf den Inseln selbst.¹

¹ CEFIS (2017) : « A partir de 1960, les flux de l'émigration capverdienne vers l'Europe s'intensifient. Le Portugal reste une destination importante du fait notamment de ses besoins en main-d'oeuvre, conséquence d'une émigration portugaise massive vers la France et les pays d'Europe du Nord. Nombre de Capverdiens poursuivent leur migration à partir du Portugal, notamment vers les Pays-Bas et le Luxembourg. Le dernier recensement des émigrés par l'Institut National de Statistiques du Cap-Vert qui date de 2000 montre que la moitié des 520 000 Capverdiens de la diaspora vivent aux États-Unis. La présence de cette population dans le reste de l'Afrique (essentiellement lusophone) représente 100 000 personnes. Ainsi, 150 000 Capverdiens de la diaspora sont installés en Europe dont la moitié au Portugal. La présence en France (25 000), aux Pays-Bas (17 000), en Espagne (12 000) et en Italie (10 000) est significative. Selon ce recensement, un peu plus de 3 000 Capverdiens sont installés au Luxembourg soit 6 pour mille de la diaspora. En revanche, les dernières décennies montrent que l'immigration capverdienne vers les pays comme la Suisse et le Luxembourg augmentent proportionnellement par rapport aux destinations traditionnelles qui sont les États-Unis, le Portugal et la France (Carling, 2004). Les données assemblées par de la Barre (2007) confirment la nature « à la chaîne » de l'émigration capverdienne puisque les ressortissants d'une île donnée s'orientent en général vers les mêmes pays de destination. Ainsi, les Capverdiens du Luxembourg sont à parts égales issus de Santiago (la grande île du sud où se trouve la capitale Praia) et Santa Antão, la grande île du nord. Cette combinaison correspond peu ou prou à ce que l'on constate également en France, au Portugal et aux Pays-Bas. » (p. 11)

Musik

Wenn die Instrumente und Stimmen erklingen, meint man,
sie säßen (und weinten) direkt am Meer.

(Stéphanie): Von klein an war mein Vater in Organisationen involviert. Zu Silvester oder anderen Gelegenheiten zu kapverdianischer Musik zu tanzen, war für mich normal (und meine Highlights des Jahres). Dass viele bekannte und markante Musiker eigentlich gar nicht (mehr) auf den Kapverden leben, habe ich erst viel später verstanden. Obwohl viele Kapverdianer außerhalb des Archipels leben, sind die Kapverden in der Musik und in den Liedern so sehr präsent, dass es da gar keine physischen Grenzen zu geben scheint, oder sie bedeutungslos sind. Wenn die Instrumente und Stimmen erklingen, meint man, sie säßen (und weinten) direkt am Meer.²

Musik scheint auch der eigentliche Mittelpunkt von jeglicher Art von Treffen im Familienkreis zu sein. Erst letztes Jahr war ich mit meiner Familie für einen Barbecue in Florange, einer kleinen Stadt in Frankreich ganz nah der Luxemburger Grenze. Hier haben sich damals im Zuge der zunehmenden Migration seit den 1960 Jahren auch viele Kapverdianer niedergelassen, wozu zum Beispiel auch der Bruder meines Großvaters und die Cousins meiner Mutter zählen.³

Ich war beeindruckt von der Selbstverständlichkeit, mit der an diesem Nachmittag Musik gemacht wurde, mit ganz verschiedenen Instrumenten. Da waren Männer, die die Kapverden wahrscheinlich vor 40 oder 50 Jahren verlassen haben, doch es schien mir, als sei die Zeit für sie stehen geblieben. Die

² Dies erinnert an Edward Said, der gesprochen hat von einer: 'imaginative geography and history', which helps 'the mind to intensify its own sense of itself by dramatising the difference between what is close to it and what is far away'. It 'has acquired an imaginative or figurative value we can name and feel'. (Zitiert in Hall 1990: 232)

³ CEFIS (2017) : « Au Luxembourg, le taux de résidents étrangers (46,7 % au 1er janvier 2016) est parmi les plus élevés d'Europe. 85 % des étrangers dans ce pays sont issus de l'UE. Les populations issues de pays hors Union européenne ne représentent qu'une infime part des habitants (6,9 %, soit 39 669 personnes). Ce groupe est composé de 148 nationalités différentes, même si la présence massive de certaines populations est nette : 10 971 résidents originaires des Balkans. On relève que près d'un pour cent de la population du Luxembourg est originaire de l'Afrique subsaharienne (6 211 habitants) où la part du Cap-Vert représente presque la moitié (2 965, STATEC 1er janvier 2016). À ce groupe il faut encore ajouter notamment les migrants de nationalité portugaise et angolaise originaires du Cap-Vert. » (p. 12) (...) Selon l'enquête « Migralux 2014 » du CEFIS, plus de 61 % des Capverdiens sont venus au Luxembourg pour fuir le chômage et la pauvreté. (p. 17)

meisten Männer hatten ihre Gitarre mitgebracht, mein Vater ein Holzinstrument, dessen Namen ich auf Deutsch nicht kenne, und mein Bruder sein Saxofon. (Ich habe in die Hände geklatscht oder getanzt). Ich war fasziniert von diesem Automatismus: Sich ohne große Ankündigung nach dem Essen in einen Kreis draußen zusammensetzen und gemeinsam Musik zu machen. Das war so natürlich wie zu atmen. Ich habe mich damals gefragt, woher plötzlich all diese Instrumente kamen? Ich hatte sie vorher nicht gesehen.

Musik scheint mehr als nur eine Art Unterhaltung zu sein. Es ist ein *key element* unserer Diaspora, und das nicht nur für die ältere Generation. Ich höre zum Beispiel viel „westliche“ Musik. Jedoch gehört auch die Musik von jüngeren Kapverdianern aus Europa, zum Beispiel aus Portugal oder den Niederlanden, zu meinem Musikrepertoire. Da mischen sich die älteren Klänge von den Inseln mit der ‚Modernität‘ und neuen lokalen Einflüssen.

Sprache(n)

„Warum können wir zu Hause nicht einfach Französisch sprechen?“

Auch Sprache ist sehr bedeutend für unsere Diaspora, ähnlich wie sicher auch für viele andere. Die kapverdianische Sprache war meine erste Sprache; die Sprache, die wir zu Hause gesprochen haben und auch jetzt noch sprechen. Doch es war kompliziert – eine Sache, die wir viel in unseren Kursen hier zur Mehrsprachigkeit reflektiert haben – Kapverdianisch ist eine Sprache, die ich zu Hause benutze, aber nie draußen benutzen werde (zumindest nicht hier in Luxembourg).

Als ich in den Kindergarten kam, habe ich Luxemburgisch gelernt und in der Schule dann Deutsch (Alphabetisierungssprache) und Französisch als weitere Unterrichtssprache. Dann hatte ich eine Phase, in der ich ein bisschen resistent war. Ich wollte nicht mehr Kapverdianisch sprechen: „Wir sind hier in Luxembourg, wir lernen Luxemburgisch, Französisch und Deutsch. Kapverdianisch hat hier keinen Platz“ – ich erinnere mich, dass ich in vielen *Assignments* im Master darüber geschrieben habe – damals habe ich meinen Vater gefragt: „Warum können wir zu Hause nicht einfach Französisch sprechen?“ Er hat geantwortet: „Nein, wir sprechen unsere Sprache, also die Sprache, mit der ich aufgewachsen bin. Wir werden jetzt keine Fremdsprache zu Hause benutzen“. Für einige meiner Cousins wurde Französisch die Hauptsprache zu Hause. So war es in meinem Familienkreis eher ungewohnt, dass die junge Generation zu

Hause hauptsächlich Kapverdianisch spricht.⁴ Wir waren immer die Kinder, die so „altmodisch“ waren und noch Kapverdianisch sprechen, zu Hause und mit den Eltern. Früher hab ich mich dafür geschämt. Doch nach und nach war ich dann stolz drauf. Ja, ich war glücklich, dass wir die Sprache gelernt haben.

Sprachstatus

Das ist ein bisschen, was Luxemburgisch und Kapverdianisch
gemeinsam haben, [wiegt mit dem Kopf]
man weiß nicht genau, wo man steht.

Luxemburg ist ein multilinguales Land, das drei offizielle Sprachen hat. Luxemburgisch ist Nationalsprache, und Deutsch und Französisch sind offizielle Amtssprachen. Heute würde ich jedoch Kapverdianisch und Luxemburgisch als meine Muttersprachen bezeichnen. Aber der Status der beiden Sprachen ist problematisch, oder zumindest nicht ganz klar. Bezüglich des Kapverdianischen, einer „Kreol-Sprache“, habe ich öfters gehört, dass es nur ein Dialekt sei, und wir es daher nicht als Sprache ansehen könnten. Wenn ich reise und die Leute fragen mich, was ist denn deine Sprache, und ich sage Luxemburgisch oder Kapverdianisch, je nachdem wo ich bin, fragen sie mich entweder: „Was ist das?“, oder sie sagen: „Ah, gibt es diese Sprache?“, „Ich dachte in Luxemburg spricht man Französisch und Deutsch“. Über die Kapverden höre ich die Leute sagen: „Ach, ich dachte, da sprecht ihr Portugiesisch.“

Lange Zeit wusste ich nie, was ich in meinen Curriculum Vitae zu Sprachen schreiben sollte: Kapverdianisches Creol? Portugiesisches Kreol? Kapverdianisch? Damals fehlten mir noch die Begriffe und die Sicherheit. Dank meines Studienaufenthalts in Lissabon und einiger Kurse, die ich über die Kapverden belegt habe, habe ich für mich erkannt und anerkannt, dass Kapverdianisch eine Sprache ist und als solche betrachtet werden sollte.

Trotzdem war es nicht einfach, zwei Sprachen zu haben, die nirgendwo etablierte Schriftsprachen sind, nicht in Luxemburg und nicht auf den Kapverden. Auf den Kapverden wird alles auf Portugiesisch geschrieben, wobei Kapverdianisch aber die Hauptkommunikationssprache im Alltag ist. In Luxemburg lernen wir in der Schule zuerst auf Deutsch und dann auf Französisch zu schreiben. [...] Jedes Mal, wenn ich schreibe – ob es nun in der Schule war oder jetzt in der Universität – habe ich nie in der Sprache geschrieben, in der ich überlege. Bei monolingualen Personen ist es so, dass sie mit einer Sprache

⁴ Einige gingen z.B. in die Crèche (die französischsprachige Kinderkrippe), was dazu führte, dass dann zu Hause mehr Französisch gesprochen wurde.

aufwachsen, dann gehen sie zur Schule und schreiben in dieser Sprache. Das ist für mich irgendwie *faszinant* – so eine Kontinuität. Bei mir war das so: Ich lerne zu Hause Kapverdianisch, dann gehe in den Kindergarten und lerne Luxemburgisch, und in der Schule lerne ich dann Deutsch.

Wenn wir eine schriftliche Aufgabe für die Uni erledigen müssen, steht oft da: ‚Schreib in der Sprache, in der du dich am wohlsten fühlst‘. Für mich sind das im Mündlichen Kapverdianisch und Luxemburgisch. Aber nicht im Schriftlichen, da ich in diesen Sprachen nicht schreibe. Das heißt, jetzt schreibe ich meine SMS auf Luxemburgisch. Aber das ist nicht dasselbe wie ein Essay an der Uni.

REISEN (auf die Kapverden)

Heute ist es mir egal, was andere Leute über meine
Muttersprache sagen, und ich fühle
meine Identität gestärkt.

Ich glaube, was einen großen Einfluss auf mich hatte, war, auf die Kapverden zu reisen. Ich kann mich noch sehr gut erinnern, als ich 2011 dort war, hatte ich so ein Aha-Erlebnis. Das war das erste Mal, dass wir ohne andere Cousins da waren. Bei einer früheren Reise 2007 waren fast alle Cousins aus Luxemburg mit dabei, das heißt wir haben alle nur Luxemburgisch gesprochen und sehr selten Kapverdianisch. Aber 2011 bin ich allein mit meinen Eltern gereist. Ich hatte dann auch mehr Freunde vor Ort. Ich habe viel Kapverdianisch gesprochen und gemerkt, dass es zu meiner Identität gehört und dass ich mit den Leuten kommunizieren kann. Sie waren höchst fasziniert: „Oh mein Gott, ihr sprecht Kapverdianisch“. Wir waren so ein Phänomen. Außerdem hat meine Art zu reden Aufmerksamkeit erregt. Über mein Kapverdianisch sagten die Leute: „Ouahh, das ist *antik*.“ Ich dachte mir, das macht Sinn, denn ich spreche doch das Kapverdianisch, das meine Eltern bis 1970 – 1980 gesprochen haben. Dann haben sie die Kapverden verlassen und sind nach Portugal gegangen. Das heißt für meine Eltern ist die Sprache sozusagen da stehen geblieben. Dann kamen sie nach Luxemburg, und DAS ist es, was wir gelernt haben. Auf den Kapverden hat die Sprache natürlich *evoluiert*, es sind andere Wörter dazu gekommen. Wenn ich auf den Kapverden bin und jüngere Leute sprechen höre, dann verstehe ich da sehr viele Wörter nicht. Und trotzdem sagen die Leute dort, ich spreche dieses RICHTIGE Kapverdianisch, *de l'intérieur*, und sie finden das faszinierend. Ich fühle dann, dass ich ein Kapverdianisch spreche, das zwar altmodisch ist, aber trotzdem bewundert wird und Status hat.

Ich denke durch die Reisen nach den Kapverden habe ich eine tiefere Verbindung mit dem Land und mit der Sprache bekommen. Heute ist es mir egal, was andere Leute über meine Muttersprache sagen, und ich fühle meine Identität gestärkt.

Identität

Ich würde sagen, dass ich mich in vielen Sprachen wohl fühle,
aber nur Kapverdianisch und Luxemburgisch
sind wirklich MEINE Sprachen.

Heute würde ich mich als Luxemburgerin UND Kapverdianerin bezeichnen. Viele Momente meines Lebenslaufes haben mich dazu gebracht zu akzeptieren, dass beide Länder zu meiner Identität gehören. Ich bin in Luxemburg geboren und aufgewachsen, jedoch hatten die Kapverden einen entscheidenden Platz in meinem Leben; sei es durch meine Eltern, meine gesamte Familie und die Community in Luxemburg, oder auch durch die vielen Reisen auf die Kapverden.

Unser Master ermöglicht es mir, meine Lebensgeschichte genauer zu analysieren, einiges kritischer zu betrachten und einige gesellschaftliche Wahrnehmungen zu hinterfragen. Ich erwähne öfters ‚die‘ Kapverdianer oder ‚die‘ Diaspora. Dabei besprechen wir in den Kursen, dass solche „Identitäten“ nicht als selbstverständlich oder als etwas ‚Essenzialistisches‘ anzusehen sind. Vielmehr geht es darum anzuerkennen, dass die Frage der persönlichen Zugehörigkeit oft sehr komplex ist. Wenn ich also sage, ich sehe mich als Luxemburgerin und Kapverdianerin, möchte ich eher betonen, dass ich von verschiedenen Realitäten geprägt bin, und nicht ‚entweder‘ ‚oder‘, und dass ich meine eigene individuelle Persönlichkeit aus der Fülle meiner Erfahrungen konstruiert habe. Während ich diese Dualität früher als Hindernis gesehen habe und als *source de conflit* (Luxemburgerin oder Kapverdianerin zu sein), sehe ich es nunmehr weitgehend als Reichtum, zu diesen verschiedenen Erfahrungswelten Zugang zu haben und dazu zu gehören. Und in Bezug auf die Sprachen würde ich heute sagen, dass ich mich in vielen Sprachen wohl fühle, aber nur Kapverdianisch und Luxemburgisch sehe ich wirklich als MEINE Sprachen an.

Kreolsprachen

In den Kapverden galten auch ungleiche Machtverhältnisse
zwischen Weißen und Schwarzen.

(Gabi): Du hast nicht unbedingt mit allem übereingestimmt, was ihr jetzt im Kurs zu Sprache und Kolonialismus gemacht habt, und was ihr über Kreolsprachen gesagt habt. Was hat dich denn da gestört? Das sind vielleicht auch ganz emotionale Sachen? Linguisten haben einen eigenen Zugang zu ihren Gegenständen. Du siehst das vielleicht anders, wenn du empfindest, dass dir eine Sache gehört, und dann jemand anders bestimmt, was deine Beziehung dazu ist oder sein soll.

(Stéphanie): Ja, wir haben in dem Kurs über Kreolsprachen geredet. Der Dozent meinte, dass einige Linguisten sagen, dass Kapverdianisch gar keine Kreolsprache wäre. Und das war für mich ein bisschen komisch. Also je nachdem, es gibt ja sehr viele Konditionen und Kriterien um zu bestimmen, was eine Kreolsprache ist und was nicht. Es gibt verschiedene Ansichten, und die Linguisten sind sich da auch nicht einig. Legt man bestimmte Kriterien an, wäre Kapverdianisch keine Kreolsprache, weil es angeblich in den Kapverden keine ausgeprägten Plantationen (Plantagen und Sklavenarbeit) gab, wie z.B. in ‚les Antilles‘ oder in anderen Kolonien, so die Aussage des Dozenten.

Und da weiß ich nicht. Da bin ich mit diesen Konditionen und Kriterien nicht einverstanden. Ich denke, die Sprache ist trotzdem durch Kolonialismus und die *power relations* zwischen Europäern und Afrikanern entstanden. (Die Kapverden wurden erst mit Beginn des Sklavenhandels in Westafrika von den Portugiesen besiedelt.) Es gab also Sklaverei auf den Kapverden. Wenn wir nun die Existenz „großer Plantagen“ als Kriterium nähmen, hieße das im Umkehrschluss, dass die Kapverden von Sklaverei „nicht so betroffen“ waren. Das würde wiederum dazu führen, dass wir weiterhin verneinen, dass Sklaverei ein Kernbestandteil der kapverdianischen Gesellschaft und Identität ist. Das ist auf dem Archipel gerade heute eine wichtige und kontroverse Diskussion. Dabei bleibt Rassismus ein Problem, der mit dem Kolonialismus und der Entstehung von Kreolsprachen verstärkt wurde. Eine Kreolsprache entsteht für mich, wenn Afrikaner aus ihrem Land herausgerissen werden, in einen neuen Kontext kommen und dort die dominante Sprache lernen müssen. In unserem Falle war das dann Portugiesisch. Aber wir hatten keinen direkten Kontakt oder Zugang zu dieser Sprache, um sie wirklich zu lernen. Deshalb ist der Einfluss aus dem Repertoire von afrikanischen Sprachen stark, die dann diese neue Kreolsprache mitgeprägt haben. Wir haben portugiesische Wörter, aber von der Struktur her, ähnelt das Kapverdianische sehr einigen afrikanischen Sprachen.

Ich habe begonnen mich für andere Kreolsprachen zu interessieren, z.B. für das Kreol in Guadeloupe oder Surinam, und von der Struktur sehe ich ganz deutlich eine Gemeinsamkeit. Also von der Art und Weise, wie diese Sprachen konstruiert sind.

Und da denke ich mir, es ist jetzt egal, ob es eine große, eine kleine oder keine Plantation war. Der Zugang zu dieser Sprache (Kolonialsprache) oder eher der Nicht-Zugang und diese *power relations*, dieser Rassismus, im Umfeld dessen eine solche Kreolsprache entstanden ist, ist trotzdem der gleiche. Deshalb bin ich nicht einverstanden, wenn man mir sagt, dass Kapverdianisch wegen des ‚Plantagenkriteriums‘ keine Kreolsprache ist. Es war nicht wie in ‚*les Antilles*‘, die schon vor Beginn der Plantagensklaverei besiedelt waren, aber wir hatten trotzdem diese Machtverhältnisse zwischen Weißen und Schwarzen.

Überhaupt ist es ja auch umstritten, ob man dieses Label ‚Kreol‘ weiter benutzen soll – und was es eigentlich bedeutet. Aber wenn wir über Kreolsprachen und ihre Kriterien sprechen ... ich sage nicht, dass ich unbedingt darauf bestehe, dass Kapverdianisch eine ist ... aber wenn wir diesen Begriff benutzen für einige Sprachen, dann finde ich es nicht in Ordnung, dass Kapverdianisch ausgeschlossen wird, nur weil Sklaverei da angeblich nicht so ausgeprägt war. Wir sind trotzdem ... also die Sklaverei hat unsere Gesellschaft konstruiert, auch wenn es in den Kapverden anders war als in ‚*Les Antilles*‘. Eine ähnliche Struktur der Gesellschaft ist entstanden, und ich meine, wir sind ja auch schwarz und kommen nicht nur aus Europa. Wir sind Teil der Geschichte von Sklaverei, kolonialer Ausbeutung und Rassismus.⁵

(Gabi): An dieser Stelle könnten wir lange weiter diskutieren, über die Fragen von Diaspora und Kreolsprachen, und wer ein Recht darauf hat zu definieren, was diese Begriffe bedeuten und wer sich welchen Gemeinschaften oder Sprachen wie zugehörig fühlen darf. Die Interpretation von Geschichte und wer darin welche Rolle eingenommen hat oder wem welcher Platz zukommt, ist eine andere, nicht leicht zu klärende Frage. Ähnlich ist es mit der Sprachenvielfalt und welche Rolle das Kapverdianische darin spielt, für Menschen, die in Luxemburg leben oder in anderen Teilen der Diaspora. Wir könnten tiefer in die Frage eindringen, wie sich das Kapverdianische verändert, an lokale sprachliche Verhältnisse anpasst und wie solche Veränderungen bewertet werden, in Luxemburg, in der Diaspora weltweit und auf dem Archipel selbst. ... In all diesen Diskussionen kommt es meiner Ansicht nach jedoch

⁵ Il y a eu aussi, sous le régime colonial portugais, une émigration forcée de masse pour le travail dans les plantations de São Tomé et Príncipe, située dans le golfe de Guinée (Barbe 2003).

nicht vordergründig darauf an, eindeutige Antworten zu finden oder Definitionen zu geben. Es geht wohl eher darum, unterschiedliche Erfahrungen, Einstellungen und Perspektiven zu verstehen, die wir in die Diskussion mitbringen, und nachzuvollziehen, wie solche Sichtweisen bestimmte gesellschaftliche Verhältnisse produzieren und reproduzieren. In unserem Master studieren derzeit in zwei Jahrgängen ca. 60 Studierende aus mehr als 30 Ländern. Mehrsprachigkeit, soziale Diversität und die zukünftigen Modi unseres Zusammenlebens in den heute überaus komplexen Gesellschaften sind dabei Schlüsselthemen, die wir untersuchen, und Themenbereiche, in denen wir uns um Erkenntnis bemühen. Wir sind dahin unterwegs, selbst wenn noch viel Verständnisarbeit und Brückenbildung zu leisten bleibt ... weit über die Frage hinaus, ob Kapverdisch gemäß der Systematik einzelner Linguisten, nun eine Kreolsprache ist oder nicht ... doch Diskussionen und Austausch, wie der hier abgebildete, sind für uns ein Hoffnungsschimmer, eine Ermutigung und Ansporn, den eingeschlagenen Weg weiter zu gehen.

Zitierte Texte

- Barbe, André, 2003. *Les îles du Cap-Vert, de la découverte à nos jours, une introduction: de l'entrepôt des esclaves à la nation créole*. Paris: L'Harmattan.
- Carling, Jørgen, 2004. «Emigration, Return and Development in Cape Verde: The Impact of Closing Borders», in: *Population, Space and Place*, v.10, n °2.
- CEFIS, 2015. « La participation politique des étrangers au Luxembourg. Recherche "Migralux2014" », in : *RED*, n °19. Consulté le 18.12.2020, <http://www.cefis.lu/resources/RED19.pdf>
- CEFIS, 2017. « Diaspora capverdienne au Luxembourg: Panorama socio-économique, rôles dans les mouvements migratoires et solidarité avec le pays d'origine », in : *RED*, nr. 21. Consulté le 18.12.2020, <http://www.cefis.lu/resources/RED21.pdf>
- De la Barre, Jorge, 2007. *Conditions et perspectives de retour des immigrants au Cap-Vert et mobilisation de la diaspora pour le développement du Cap-Vert*. Paris: OCDE.
- Hall, Stuart, 1990. "Cultural Identity and diaspora", in: Rutherford, Jonathan, (ed.). *Identity*. London: Lawrence & Wishart, 222-37.
- Said, Edward, 1985. *Orientalism*. London.
- Viera, Francine, 1998. *La « caboverdianidade » entre mythe et réalité. Déconstruction identitaire ou condition minoritaire parmi les migrants capverdiens en Europe?* Lusotopie, 55-65, consulté le 18.12.2020, https://www.persee.fr/doc/luso_1257-0273_1998_num_5_1_1143.

Diaspora und (Post-)Digitalität, Internationaler Workshop, Universität Bremen, 28.-29. August 2020 Tagungsbericht

Julia BORST, Bremen & Linda MAEDING Madrid/Bremen

Der Internationale Workshop „Diaspora und (Post-)Digitalität. Vorgestellte Gemeinschaften im Netz“ der Universität Bremen, organisiert von Shola Adenekan (Amsterdam), Julia Borst (Bremen) und Linda Maeding (Bremen), griff ein aktuelles Forschungsthema aus transdisziplinärer Perspektive auf: Mit einer größeren Präsenz diasporischer Bewegungen in den Medien, in Kunst und Literatur, die mit den Effekten der Globalisierung, mit Transmigration und Transnationalisierung in Verbindung gebracht wird, geht auch die kulturwissenschaftliche Aufwertung des Diaspora-Begriffs seit einigen Jahren einher. Veranstaltet vom neu gegründeten Research Lab „Digitale Diaspora“ (blogs.uni-bremen.de/digitaldiaspora) der interdisziplinären und kollaborativen Forschungsplattform *Worlds of Contradiction* (WoC) der Universität Bremen und pandemiebedingt ins Netz verlegt, vereinte der Workshop Wissenschaftler*innen unterschiedlicher Fachgebiete, die es sich zur Aufgabe nahmen, das neuartige Verhältnis von Diaspora und (Post-)Digitalität theoretisch auszuloten. Der dezidierte Fokus auf deutsch-, spanisch- und englischsprachige Kulturräume bildete auch den Ausgangspunkt für das dreisprachige Konzept der Veranstaltung, die sich zum einen des Englischen als *lingua franca* der internationalen Wissenschaft bediente, aber zugleich dem Deutschen und dem Spanischen Raum in der akademischen Debatte einräumte.

Doch nicht nur sprachlich ergaben sich Überschneidungen mit den Disziplinen der Romanistik. Die anhaltenden Migrationsströme aus den früheren Kolonien der Amerikas oder Afrikas in die ehemaligen Metropolen, welche (neue) diasporische Gemeinschaften entstehen lassen, sowie die geographische Lage vieler romanisch-sprachiger Länder im Mittelmeerraum als (historische wie gegenwärtige) Kontaktzone weisen das Workshop-Thema als zentrales Forschungsdesiderat der Romanistik aus. Länder wie Frankreich, Belgien, Italien, Portugal oder Spanien zählen zu den zentralen Akteuren kolonialer Unterdrückung und sie müssen sich heute mit den Folgen dieser hegemonialen Bestrebungen der Vergangenheit auseinandersetzen. Wie wollen Politik und Gesellschaft mit diesen Gruppen, die häufig als „Minderheiten“ marginalisiert

werden, umgehen? Im romanisch-sprachigen Europa ist die Debatte darum gerade in den letzten Jahren neu entbrannt – und dies nicht nur infolge der sogenannten „Flüchtlingskrise“ und des zu beobachtenden Rechtsrucks in einigen europäischen Ländern, sondern gerade auch, weil die Vertreter*innen dieser marginalisierten Gruppen zunehmend politische und soziale Teilhabe und einen Platz in einem Europa der Vielfalt einfordern. Da sich insbesondere das Netz als ein Ort etabliert hat, wo sich diese marginalisierten Gruppen artikulieren, lieferten die Vorträge und Diskussionen im Rahmen des Workshops wichtige Impulse, an die romanistische Forschungsarbeiten anknüpfen können, und wiesen (Post-)Digitalität zugleich als innovativen und vielversprechenden Gegenstand romanistischer Betrachtungen aus.

Anhand von Fallbeispielen haben die Teilnehmer*innen des Workshops untersucht, wie sich marginalisierte Gruppen im Netz – als einem Raum trans-territorialer Vernetzung – als „vorgestellte Gemeinschaften“ im Sinne Benedict Andersons entwerfen. Zentral hierfür war das in jüngster Zeit erhöhte Aufmerksamkeit auf sich ziehende Konzept der „digitalen Diaspora“ und die Frage nach der Spezifität diasporischer Formationen im Netz. Teilgenommen haben dreizehn aktive Vortragende, darunter die beiden Keynote-Speaker Koen Leurs von der Universität Utrecht mit einem Vortrag zu „Positioning digital diaspora scholarship + Smartphone as personal digital archives? Recentring migrant authority as curating and storytelling subjects“ und Antoinette Torres Soler, die Gründerin der in Spanien beheimateten Webseite *Afrofeminas* (www.afrofeminas.com), mit einem Vortrag zu „Activismo digital, otredad y alternativas al poder“.

Wie im Workshop aufgearbeitet wurde, haben neuere Ansätze den Begriff der Diaspora im Hinblick auf postkoloniale Kontexte und Migration im Zeitalter der Globalisierung zunehmend ausdifferenziert und Diaspora als transnationale Formation und hybrides Netzwerk in den Blick genommen. Aus dieser Perspektive wird eine klassische Definition, die ganz auf die Dichotomie von „Hier“ und „Dort“ baut, infrage gestellt oder alternativ ausgebaut. Damit einher ging im Rahmen des Workshops auch eine Überwindung der Opposition von „digitaler“ und „analoger“ Wirklichkeit – Gegensatzpaare, die im Begriff des *Postdigitalen* bereits aufgelöst wurden. Nicholas Negroponte beschrieb diese neue Kondition in *Beyond Digital* (1998) an der Schwelle zum 21. Jahrhundert als nicht-territoriale Daseinsform in einer widersprüchlichen Welt, in der die Nation sich in Erosion befände: weder groß genug, um global zu sein, noch klein genug, um als lokal zu gelten. Zudem läutete Negroponte aber auch eine Historisierung des Digitalen selbst ein, das sich mittlerweile in alle (auch analoge) Lebensbereiche eingeknistert habe. In der deutschsprachigen Kulturtheorie

bisher noch wenig verankert, bezeichnet „Postdigitalität“ mithin einerseits eine Konfiguration, in der sich „analog“ und „digital“ untrennbar durchmischen und der Fokus von „Produktion“ zu „Zirkulation“ wandert, andererseits aber auch eine kritische Revision des Digitalen. In diesem Sinne wird etwa der dem Internet zu Beginn der Digitalisierung zugeschriebenen utopischen Dimension transnationaler Gemeinschaftsbildung und Solidarisierung zunehmend kritisch widersprochen, was auch an einzelnen Vorträgen abzulesen war, die auf die Grenzen virtueller Gemeinschaften verwiesen.

Dessen ungeachtet wurde in beinahe allen Beiträgen deutlich, dass mit der gesellschaftlichen Digitalisierung auch ein grundlegender Wandel in Konstitution, Selbstverständnis und Praxis von diasporischen Gemeinschaften verbunden ist, was die Teilnehmer*innen anhand von Fallstudien aus den Bereichen der Romanistik, der Anglophonen Studien und der Germanistik ausarbeiteten.

Schon in Benedict Andersons im Original 1983 erschienener wegweisender Studie *Die Erfindung der Nation* ist die Konstruktion vorgestellter Gemeinschaften an medientechnische Erneuerungen gebunden. Auch diasporische Gemeinschaften sind auf Medien angewiesen, um ihrer Grundbedingung, der Zerstreuung, entgegenzuwirken. Die Beiträge des Workshops fragten danach, worin die Spezifität der (post-)digitalen Diaspora nun genau besteht. Das digitale „Über-All“, so deklarieren etwa Volker Grassmuck und Claudia Wahjudi (2000), biete lokalen *Communities* vielfältige Möglichkeiten globaler Vernetzung im „Kulturraum Internet“. Der Workshop konzentrierte sich auf diesen (Nicht-)Ort im Netz und seine Funktion für Darstellungspraktiken und Identitätskonstruktionen diasporischer Gemeinschaften und zeichnete sich durch einen dezidiert kulturwissenschaftlichen Blick auf die Texturen dieser Bewegungen aus: Welche Narrative und Gedächtniskonzeptionen der digitalen Diaspora werden im Netz aufgefächert und inwiefern spielen Dezentralisierung und Konnektivität als Kern einer „neuen“ Poetik eine zentrale Rolle? Inwiefern artikulieren diasporische Gruppen im Netz *agency* und welche Medien kommen zur Anwendung? Auch stellte sich während des zweitägigen Workshops wiederholt die Frage nach den Inszenierungen von Ethnizität, ‚race‘, Klasse, Gender und Sexualität sowie den Überkreuzungen damit einhergehender Ungleichheitsregime im digitalen diasporischen Raum.

In den einzelnen Beiträgen haben wir uns mit Diasporagemeinschaften und Digitalität aus sehr unterschiedlichen Blickwinkeln befasst. Von einem allgemeinen Überblick über die vorhandene Forschung reichten sie über soziologische Ansätze, die die digitalen Praktiken von Diasporagemeinschaften untersuchen, bis hin zu diskursanalytisch orientierten Ansätzen, die sich aus einer

entschieden literatur- und kulturwissenschaftlichen Perspektive mit der Thematik beschäftigen.

Auch wurden verschiedene Medien thematisiert, die von Diasporagruppen genutzt werden: Auf der einen Seite existieren institutionalisierte Websites mit einer langen Tradition wie *Africultures*, die im Hinblick auf das symbolische Kapital dort besprochener afrodiasporischer Autor*innen eine wichtige Rolle spielen und deren Inhalte Identifikationsangebote an afrikanische und afrodeszendente Menschen in Frankreich machen (Gisela Febel). Auf der anderen Seite wurden soziale Netzwerke wie Facebook und ihre Rolle als Plattform für den Austausch von (ehemaligen und künftigen) Migrant*innen aus Argentinien (Patricia Rocha Antonelli) oder neue Untersuchungsgegenstände wie das Smartphone als persönliches digitales Archiv in seiner materiellen, affektiven und symbolischen Dimension diskutiert, das es Migrant*innen ermöglicht aktiv eigene Erfahrungen zu inszenieren und so digitale Sammlungen individueller Migrationsgeschichten aus „subalterner“ Perspektive zu erstellen (Koen Leurs). Anhand der Webseite *Afroféminas* erläuterte eine Online-Aktivistin, wie hier afrodeszendente, schwarze und „rassifizierte“ Frauen aus der spanischsprachigen Welt eine Plattform erstellen, um sich als Kollektiv sichtbar zu machen und ihre eigenen Geschichten aus ihren eigenen Perspektiven zu erzählen. Sie zeigte auf, welche Chancen und Möglichkeiten der digitale Raum für marginalisierte Gemeinschaften eröffnet um sich Gehör zu verschaffen, und wie über die Webseite Gegenöffentlichkeiten etabliert werden, die von der Mehrheitsgesellschaft weitgehend ignorierte Themen erörtern (Antoinette Torres Soler).

Darüber hinaus wurde Livestreaming als eine Form politischer Handlungsfähigkeit eruiert und damit die digitale Diaspora selbst als Raum für politischen Dissens diskutiert (James Yeku). Auch wurden Online-Spiele bzw. Cooking-Plattformen thematisiert, die sich im Sinne einer *extended diaspora* das Konzept der Diaspora angeeignet haben, um ihre Mitglieder als Online-Community zu inszenieren (Julia Brühne & Hauke Kuhlmann). Instagram wurde als Schaufenster für Afropunk-Ästhetiken beleuchtet, die im Rahmen einer Politik der *dis-identification* hegemoniale kulturelle Logiken unterwandern und im Sinne einer ermächtigenden digitalen Praxis durch hochästhetische Bilder geteilte Affekte evozieren und so eine eigene Agenda des *community-building* und der Solidarisierung verfolgen (Danae Gallo González). Die Plattform Twitter wurde in ihrer Bedeutung als innovativer Raum zur Aushandlung von Identitäten einer „queeren Diaspora“ diskutiert, die auf nostalgische Ursprungserzählungen zurückgreift, um – z. T. mit humoristischem und satirischem Unterton – alternative Netzwerke der Zugehörigkeit von LGBT+-Communities jenseits der Na-

tion zu artikulieren (Adrián Menéndez de la Cuesta). Des Weiteren wurde Twitter als Instrument zur Kreation mehrstimmiger literarischer Texte beleuchtet, die sich die dem Medium eigene Polyphonie zunutze machen, um das Konzept der Autorschaft im digitalen Raum zu hinterfragen und den literarischen Text als transnationales kollaboratives Projekt zu entwerfen (Ricarda de Haas).

Auch gab es Beiträge, die sich mit literarischen und filmischen Darstellungen digitaler Technologien befassen. Im Falle des Films *Black Panther* wird über diese Technologien Empowerment für afrodiasporische Gemeinschaften inszeniert, indem die Konstruktion neuer diasporischer Identitäten durch eine Imagination der Zukunft unter Verwendung der Vergangenheit realisiert wird (Elizabeth Abena Osei). Im Hinblick auf Sibylle Bergs Roman *GRM* hingegen wird die allumfassende Digitalisierung eher als Dystopie charakterisiert, innerhalb derer Vorstellungen von „Heimat“ aufgrund zunehmender „Zerstreuung“ (im mehrdeutigen Sinne des Wortes) korrodiert sind und Zusammenhalt vielmehr durch ein Sich-Entziehen aus der digitalen Welt konstituiert wird (Johanna Vollmeyer). Anhand des Facebook-Romans *Vor der Zunahme der Zeichen* von Senthuran Varatharajah schließlich wurde eine neuartige postdigitale Poetik in den Blick genommen, die multiple Verortungen und transnationale, deterritorialisierte Bewegungen als gemeinsame Charakteristika diasporischer Konstellationen und postdigitaler Kommunikationspraktiken versteht, welche sich gegenseitig beeinflussen (Miriam Llamas Ubieta).

Darüber hinaus kamen im Rahmen des digitalen Workshops verschiedene Verwendungen des Diaspora-Begriffs zur Sprache, der sich immer weiter von seiner klassischen Definition nach Willam Safran – Diaspora als verstreute Gemeinschaft, die sich über den Mythos einer ursprünglichen Heimat definiert, welche das Gruppenbewusstsein nachhaltig prägt und die Bestandteil einer Rückkehrvision ist – entfernt hat. Während sich einige Beiträge mit spezifischen Gruppen wie der nigerianischen Diaspora in Ländern des Globalen Nordens befassen, die noch viele Merkmale der ursprünglichen Definition Safrans aufweisen, haben andere den Begriff „Diaspora“ als ein Konzept diskutiert, das auch auf andere Minderheitengruppen angewendet werden kann, die nicht zwingend einen gemeinsamen Ursprung haben, wie dem afrofranzösischen Historiker Pap Ndiaye zufolge schwarze Menschen in Frankreich. Verwendet wird der Begriff nachweislich sogar als Metapher für Gemeinschaften von Online-Spieler*innen oder Konsument*innen von Cooking-Videos, die auf den ersten Blick nicht zu teilen scheinen, was eine Diaspora in ihrer klassischen Bedeutung definiert. In diesem Zusammenhang wurde konstatiert, dass wir es in der Gegenwart mit der Existenz einer „Diaspora-Rhetorik“ innerhalb der Gemeinschaften, die sich des Begriffs bedienen, zu tun haben, die sich von

der traditionellen Semantik gelöst hat, sei es aus Gründen des Marketings (Diaspora als Modebegriff?) oder anderweitig motiviert.

Aus der komparatistischen Rahmung unseres Tagungsthemas versprechen wir uns Impulse für eine stärker als bisher transdisziplinär ausgerichtete Diaspora-Forschung, die zugleich auch den bisher vernachlässigten kulturwissenschaftlichen Fokus auf Fragestellungen und Phänomene der digitalen Diaspora stärkt. In diesem Sinne diene der Workshop dem Erkunden neuer Perspektiven für die Forschung zu Diaspora und (Post-)Digitalität, die das Research Lab auch in Zukunft verfolgen wird.

Don Quijote interkulturell im Licht der Theorien von Norbert Elias

Fritz Peter KIRSCH, Wien

Die Theorien des Soziologen und Historikers Norbert Elias, die wegen der Verzögerung ihres Wirkens durch die Naziherrschaft erst nach und nach ihre prägende Kraft in anderen Humanwissenschaften entfalteten, offenbaren auch in unserer Zeit immer wieder erkenntnisfördernde Perspektiven, nicht zuletzt im Bereich der Literaturwissenschaft. In Aufsätzen und Büchern hat der Verfasser dieser Zeilen versucht, die Konzepte Elias' auf die Geschichte der französischen Literatur unter Berücksichtigung einiger Frankophonien anzuwenden.¹ Dabei stellte sich immer wieder die Frage, ob und auf welche Weise diese Theorien im Hinblick auf die literaturwissenschaftliche Arbeit im Rahmen anderer Literaturgeschichten genutzt werden können. Für den Autor stellen die Arbeiten von Elias einen Baukasten dar, an dem weitergearbeitet werden kann.²

In der Rezeptionsgeschichte der Theorien von Elias ist mehrfach ein Teilaspekt betont und manchmal überbetont worden, nämlich die in Frankreich unter dem Absolutismus fortschreitende Rationalisierung des Verhaltens in der

¹ Vgl. Kirsch, Fritz Peter, 2018. *Frankreich, Okzitanien und die Francophonien*. Kultur- und literaturgeschichtliche Streifzüge. Hamburg: Dr. Kovač; Ders., 2011. *Interkulturelle Literaturwissenschaft*. Ein romanistischer Zugang. Hamburg: Dr. Kovač; Ders., 2000. *Écrivains au carrefour des cultures*. Presses Universitaires de Bordeaux.

² Zu kritischen Auseinandersetzungen mit dem Theoretiker Elias vgl. z. B. Hinz, Michael, 2002. *Der Zivilisationsprozess: Mythos oder Realität?* Opladen: Leske/Budrich; Schamberger, Kerem, 2013. *Die Elias-Duerr-Kontroverse*. Soziologische Kritik an der Theorie der Zivilisation Norbert Elias'. (Internet); Kirsch, Fritz Peter, 2017. „Über die Bedeutung von Exil und Rückkehr für die Entwicklung des « Menschenwissenschaftlers » Norbert Elias und die Rezeption seiner Werke“, in: Zacharasiewicz, Waldemar u. a. (Hg.). *Return from Exile – Rückkehr aus dem Exil*. Exiles, Returnees and their Impact in the Humanities and Social Sciences in Austria and Central Europe. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 299-310 .

Gesellschaft. Für die vorliegende Studie ist hingegen eine andere Hauptrichtung der Forschungen von Elias von Bedeutung, nämlich jene, die sich auf die Beobachtung gründet, dass die auf eine menschliche Gemeinschaft bezogene Verkettung und Verflechtung individueller Handlungen und Verhaltensweisen zu gesellschaftlichen Strukturmustern führt, die der Autor als Figurationen bezeichnet. Es handelt sich hier nicht um statische Gebilde, sondern um Interaktionsgeflechte in ständigem Wandel. Zur Veranschaulichung gebraucht Elias das Bild der um einen Tisch versammelten Teilnehmer an einem Spiel.³ Die Handlungen des einzelnen entsprechen seiner Eigenart, zugleich würde man fehl gehen, sie als isolierte Phänomene zu sehen, ohne Berücksichtigung der Interdependenz der Spielenden. Jeder Teilnehmer spielt gemäß den Regeln aber zugleich auch etwas anders als die anderen, im Spannungsfeld von Gewinnen und Verlieren.

Das Zusammenwirken von Austausch und Konkurrenz im „Fließgleichgewicht“ einer Gesellschaft⁴ ist, anders als das Spiel, auch durch Komponenten der Dauer und des Wandels bestimmt. Die jeweilige Figuration kennt Perioden der Stabilisierung und Verfestigung, ebenso solche mit gesteigerter Dynamik, und sogar revolutionäre Umbrüche. Auf diese Weise entstehen spezifische Verläufe und Entwicklungsbilder, welche die Basis für eigenständige Kultur- und Literaturgeschichten bilden.

Es ist die Wandelbarkeit des Menschen, seine Angewiesenheit auf Sozialisation, die für die Interdependenz von Psychogenese und Soziogenese, das Thema der Zivilisations- und Staatsbildungstheorie, verantwortlich ist [...] je größer die Zahl der direkt oder indirekt miteinander verketteten Menschen ist, je komplexer das Netzwerk der Abhängigkeiten ist und je dichter die einzelnen Handlungen aufeinanderfolgen, desto deutlicher tritt die überindividuelle „Eigendynamik“ des Beziehungsgeflechtes hervor.⁵

Für die Konstituierung eines solchen Beziehungsgeflechtes und seine Manifestationen in der Zeit sind Machtrelationen von großer Bedeutung. Der ni-

³ Vgl. Elias, Norbert, 2014¹². *Was ist Soziologie?* Weinheim Basel: Beltz Juventa, Kapitel III „Spiel-Modelle“. Ein wichtiger Vorläufer von Elias hinsichtlich des Spielthemas ist Huizinga, Johan, 1956. *Vom Ursprung der Kultur im Spiel*. Reinbek b. H.: rowohlt.

⁴ Elias, Norbert, 1987. *Die Gesellschaft der Individuen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 11.

⁵ Baumgart, Ralf/Eichener, Volker, 2013. *Norbert Elias zur Einführung*. Hamburg: Junius, 106, 112.

vellierende Druck, der von einem Staat, einer Regierung ausgeht, fördert sowohl die Ausbildung von nach universeller Geltung strebenden Normen und Werten als auch ein Bewusstsein der Gemeinschaft vom Sondercharakter des Eigenen. In einer seiner Schriften spricht Elias von

[...] speziellen Zivilisationsprozessen, die von Stamm zu Stamm, von Nation zu Nation, kurzum von Überlebenseinheit zu Überlebenseinheit im Zusammenhang mit den Eigenheiten ihres sozialen Schicksals verschieden sind.⁶

Elias hat in seinen wichtigsten Büchern vor allem den „Fall“ der Kulturgeschichte Frankreichs vom Hochmittelalter bis zum 17. Jahrhundert behandelt. Angesichts seiner Darstellung des monarchischen Absolutismus und die durch denselben bewirkte Versammlung maßgeblicher Gruppen und Instanzen um das Zentrum der Macht ergab sich ein Anreiz zum Weiterforschen rund um das für Frankreich charakteristische Phänomen der Zentralisierung, über den Ansatz von Elias hinaus. Noch im 16. Jahrhundert „wandert“ der französische Königshof, aber es gibt auch den Trend zur Sesshaftwerdung in dem alten Zentrum Paris, bald in Verbindung mit dem mächtigen Außenposten des Schlosses von Versailles. Um den König kann sich im Zeichen des fluktuierenden Gleichgewichts von Schwertadel, Amtsadel, Klerus und Teilen des „Dritten Standes“ eine kulturschöpferische Elite bilden. Im Kontext von Hof und Stadt ist nicht mehr so sehr der Partikularismus einzelner Gruppen gefragt als vielmehr eine durch Abschleifung und Anpassung entwickelte Mittellage der *bonnéteté*, die bis in die Anfänge des 20. Jahrhunderts ihre Position als Hauptstück der französischen *culture dominante* behalten wird.

Auf der Suche nach anderen Beispielen von soziokulturellen Prozessen mit Auswirkungen auf Literatur(en) liegt es nahe, den Blick auf Iberien zu richten, wo Tendenzen zu monarchischer Zentralisierung vorhanden sind, aber im Zusammenhang mit vom „Fall“ Frankreich stark abweichenden Figurationen gesehen werden müssen. Im Folgenden soll versucht werden, einige Reflexionen zu formulieren, welche Anwendungsmöglichkeiten der (weiterentwickelten) Konzepte von Norbert Elias auf die soziokulturellen Spannungsfelder Spanien/Kastilien und Katalonien zur Diskussion stellen sollen. Geplant ist sozusagen ein durch die Bekanntschaft mit den Arbeiten von Elias angeregtes Sich-

⁶ Elias, Norbert, 1986. „Zivilisation“, in: Schäfers, Bernhard, (Hg.). *Grundbegriffe der Soziologie*. Opladen: Leske+Budrich, Fußnote 10, 384.

Vortasten im Bereich der kultur- und literaturgeschichtlich zu beobachtenden Beziehungsnetze auf der iberischen Halbinsel.

Als Ansatz kann die Beobachtung gelten, dass es im *Don Quijote* des Miguel de Cervantes ein Geflecht von sozialen Interdependenzen und Interaktionen gibt, das die Vermutung einer spezifischen Verarbeitung von unterschiedlichen Figurationen in den Gesellschaften Kastiliens und Kataloniens um die Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert nahelegt. Die beiden Helden aus der kastilischen Mancha, Don Quijote und Sancho, sind viel mehr als Sinnbilder von Klassenkonflikten, aber dass sie, jeder auf seine Weise, ein gesellschaftliches Oben und Unten repräsentieren, steht wohl außer Zweifel. Wenn Don Quijote als *hidalgo* wie auch gemäß seiner *locura*-Dimension als Fahrender Ritter mit der Welt des Adels verbunden ist, verkörpert der von ihm erwählte und ernannte Schildknappe Sancho in Wesensart und Verhalten sehr genau die bäuerliche Unterschicht. Die beiden sind nicht von vornherein Freunde und reiben sich oft aneinander, besonders im ersten Teil des Romans. Aber ihre Annäherung im Laufe der Romanhandlung ist von der Kritik immer wieder beobachtet und hervorgehoben worden. Zugleich tritt in dieser „großen Geschichte“ immer wieder die geistig-seelische Komplementarität der beiden Protagonisten hervor, die im Zweiten Teil des Romans gemäß der Auseinandersetzung Cervantes' mit dem literarischen Konkurrenten Avellaneda mehr und mehr hervortritt und als eine gemeinsame Affinität der Hauptfiguren zu universellen menschlichen Werten vom Leser erkannt und geschätzt werden kann. Wie in Frankreich gibt es ein Zusammenwirken von Sozialmächten und ein daraus erwachsendes Ideal. Aber eben auf andere Weise, mit anderen Ergebnissen.

Javier Salazar Rincón hat die sozialgeschichtlichen Zusammenhänge der Symbiose von Don Quijote und Sancho meisterhaft analysiert und beschrieben.⁷ Sehr einprägsam wirken vor allem die Kapitel über die Erfolgsgeschichte des kastilischen Adels im Rahmen der Reconquista und am Beginn der Neuzeit.⁸ Von den hochadeligen Granden abwärts gliedert sich diese Aristokratie in eine Vielzahl von vornehmen Positionen, die allesamt mit allen Mitteln nach

⁷ Salazar Rincón, Javier, 1986. *El Mundo social del « Quijote »*. Madrid: Gredos.

⁸ La supremacía del estamento nobiliario en los Reinos Peninsulares, fundada en la propiedad efectiva del suelo y el dominio jurisdiccional de tierras y vasallos, crece durante la última época de la Reconquista y se consolida definitivamente en el reinado de los Reyes Católicos. Es cierto que los grandes aristócratas castellanos, sometidos desde ahora a la autoridad real, tendrán que renunciar a una parcela importante de su poder político y militar ; pero, a cambio de esta merma en sus prerrogativas, gozarán de la protección de la Corona, y del reconocimiento y disfrute indiscutido de unos privilegios arrancados muchas veces por la fuerza. » (Salazar Rincón 1986: 17)

Annäherung an die Welt der Mächtigen und Reichen streben, wobei es die unterste Kategorie der *hidalgos* besonders nötig hat. Den ärmlichen *hidalgo* Don Quijote treibt ein Traum vom sozialen Aufstieg,⁹ den er mit seiner gesamten gesellschaftlichen Umwelt teilt, auch und ganz speziell mit dem Bauern Sancho, der für sein nacktes Überleben wie auch den Unterhalt seiner Familie sorgen muss. Von einer Reduktion der bäuerlichen Welt auf ein barbarisches, zu zivilisierendes Draußen, wie es Robert Muchembled im Hinblick auf Frankreich dargestellt hat,¹⁰ kann bei Cervantes keine Rede sein. Durch seine üppig blühende, wenngleich von seinem Herrn Don Quijote als maßlos empfundene Anwendung eines Schatzes von Sprichwörtern und Redensarten wie auch durch die Freundschaft mit seinem „Grauen“, dem treuen und unermüdlichen Naturgeschöpf, behauptet Sancho seine eigene Welt. Sein dörfliches Universum hat Kohärenz, Würde und Nachhaltigkeit.¹¹

Fragt man nun nach den Beziehungsgeflechten zwischen der Gesamtheit der sozialen Kategorien, die im *Quijote* einer Rolle spielen (vom Höchstadel bis zur Unterwelt), so fällt ein wahrhaft grundlegendes Faktum auf, nämlich die im Vergleich zu Frankreich anscheinend nicht ins Gewicht fallende Mitwirkung eines aufstrebenden Bürgertums am gesellschaftlichen Spiel. In Kastilien führten innenpolitische Krisen wie der Comunero-Aufstand zur Zeit des jungen Karl V. nicht nur zur absolutistischen Durchsetzung der Königsmacht sondern auch zur nachhaltigen Schwächung der Städte und des Bürgertums, gleichzeitig mit der Stärkung des den Herrscher unterstützenden Adels. In dieselbe Rich-

⁹ « [...] deseo de ascensión social es una constante en la conducta de Don Quijote » (Salazar Rincón 1986: 122).

¹⁰ « La peur et la force ne suffisant plus à tenir en respect ces millions d'hommes, il fallut fabriquer leur consentement. Apparut ainsi l'État moderne, porteur de l'avenir brillant de la France, et plus généralement de l'Europe. En son sein, l'être humain était éduqué, conditionné, manipulé, assailli, agressé par toutes sortes de pouvoirs, d'institutions et de procédures de „propagande“ ». Muchembled, Robert, 1978. *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV^e – XVIII^e siècle)*. Paris : Champs/Flammarion, 390.

¹¹ „Das Dorf blieb bis weit ins 20. Jahrhundert kulturell eine weitgehend selbstbezügliche Welt, mündliche Kultur diente der Reproduktion einer Ordnung, die in hohem Maße nach innen orientiert war.“ Aichinger, Wolfram, 2001. *Almendral*. Zur populären Kultur eines kastilischen Gebirgsdorfes. Wien: Turia+Kant, 176. Vgl. auch Domínguez Ortis, Antonio 1976. „El Antiguo Régimen. Los Reyes Católicos y las Austrias“, in: *Historia de España Alfaguara III*. Madrid: Alianza, 109: « Es herencia de la forma de repoblación de Castilla con cultivadores libres, sometidos muchas veces a las prestaciones señoriales, pero no a las formas degradantes del dominio feudal. Herencia medieval era también la aceptación por parte de las clases inferiores el código del honor y del sentido caballeresco de la vida [...]».

tung zielt die Verurteilung der *usura* (Zinswucher) durch die Kirche. Bis mindestens ins 18. Jahrhundert reicht die Geringschätzung oder Gleichgültigkeit, welche die schriftlichen Quellen der frühen Neuzeit in Spanien dem bürgerlichen Mittelstand entgegenbringen.¹² Eine Bourgeoisie, die als nach und nach immer selbstbewussterer „Dritter Stand“, sowohl als Wirtschaftsbürgertum als auch durch den Aufstieg zur *noblesse de robe* dem alten Adel Konkurrenz macht und ihn in Verbindung mit der nivellierenden Ausstrahlung der Königsmacht zwingt, sich an einen neuen Stil des gesellschaftlichen Lebens zu gewöhnen, kommt im *Don Quijote* ebensowenig vor wie in der Lebenswelt Kastiliens.

En Castilla no se produjo una revolución comercial y urbana vinculada a la burguesía, de tal manera que la economía castellana continuó siendo, primordialmente, una economía primaria, agrícola y ganadera, en la que el elemento urbano e industrial pesó muy poco. [...] No hubo una burguesía urbana como en el resto de Occidente. Este vacío fué llenado por los judíos.¹³

Alles was nach Wirtschaftsbürgertum und Arbeit riecht, fällt der gesellschaftlichen Marginalisierung und Abwertung anheim, nicht zuletzt auf Grund der Geltung des Mythos von der *limpieza de sangre*.

El triunfo del « cristiano viejo » significa cierto desprecio del espíritu de lucro, del propio espíritu de producción, y una tendencia al espíritu de casta. A mediados del siglo XVI, los gremios empiezan a exigir que sus miembros prueben la « limpieza de sangre » : mala preparación para una entrada en la era capitalística.¹⁴

Die Besessenheit vom Traum des Aufstiegs in den Bereich der Reichen und Vornehmen als *engaño* einer ganzen Gesellschaft wird bei Rincón verknüpft

¹² Von wenigen Ausnahmen einmal abgesehen. Über die „Schule von Salamanca“, wo Universitätslehrer versuchten, das vorherrschende negative Bild des Wirtschaftstreibenden zu korrigieren, vgl. die einschlägigen Arbeiten von Christoph Strosetzki (z.B. « El Mercader: de la patristica al concepto de Honnête Homme de Savary », *Hipogrifo*, vol. extraordinario 1, 2018, 305-320).

¹³ Vicens Vives, Jaime, 1952. *Instituciones económicas políticas y sociales de la época fernandina*. Zaragoza, zit. in: Perez-Bustamante, Ciriaco, 1971. *Compendio de Historia de España*. Madrid: Atlas, 232.

¹⁴ Vilar, Pierre, 1985 (1978). *Historia de España*. Barcelona: Grijalbo, 44.

mit der Permanenz des Ritterideals, welche die Mode der Romane erst möglich macht. Cervantes schildert demnach eine Gesellschaft,

[...] en que la reacción señorial, el orgullo de los hidalgos, la tendencia de los humildes a imitar los poderosos, el espíritu mesiánico y militarista, crearon las condiciones propicias para la subsistencia y la multiplicación de las novelas de caballería, y para la pervivencia de la arcaica visión del mundo que en ellas se ofrece.¹⁵

Aus dem Zusammenspiel von Don Quijote und Sancho erwächst etwas, das immer wieder als großer *desengaño* gedeutet wurde, das aber tatsächlich keineswegs auf Desillusionierung und damit Abkehr von den *locuras* der zeitgenössischen Gesellschaft beschränkt ist. Noch bevor sich der verrückte Held Don Quijote de la Mancha in Alonso Quijana „den Guten“ rückverwandelt, zeigt er immer wieder Vernunft und Weisheit, so wie Sancho durch sein menschliches Format alle Gesprächspartner, die ihn zunächst für einen Tölpel hielten, beeindruckt. Dieser positive Aspekt tritt durch die Begegnungen der Protagonisten mit der Außenwelt immer deutlicher hervor und gewinnt im Verlauf des zweiten Teils entscheidend an Bedeutung. Der Grundzug dabei ist, gemäß der schönen Formulierung von Hans-Jörg Neuschäfer,¹⁶ wachsendes Gefühl für Selbstverantwortung im Zeichen eines Sensoriums für menschliche Freiheit. Während das Ideal der *honnêteté* in Frankreich auf Affektkontrolle und klug-berechnende Verbindung von Individualität und Gemeinwohl abzielt, kommt es im Spanien/Kastilien des *Don Quijote* eher auf moralische Vervollkommnung des Eigenen und Individuellen an. Nicht streng im Sinne des christlichen Strebens nach Aufstieg zu Gott, aber auch nicht als humanistische Abweichung von demselben. Ein „Zivilisationsprozess“ Kastiliens im Sinne der Theorien von Norbert Elias zeichnet sich ab – auf der Basis eines Zusammenwirkens von Königtum und Kirche, Adel und Bauerntum.

Dieser Weg zu Vollendung und Vollkommenheit verläuft im Don Quijote in Etappen,¹⁷ die der Erzählkunst des Cervantes jenen Spielraum geben, durch

¹⁵ Salazar Rincón 1986: 159.

¹⁶ Neuschäfer, Hans-Jörg, 2005. „Boccaccio, Cervantes und der Diskurs der Utopie“, in: Strosetzki, Christoph/Delgado, M. (Hg.). *Don Quijote: Explizite und implizite Diskurse*. Berlin: Erich Schmidt Verlag, 154.

¹⁷ Harald Weinrich stellte eine Verbindung zwischen dieser Etappenstruktur und einer Entwicklung der Beziehung des Autors zu seiner Romanfigur her: „Wir müssen annehmen, dass Cervantes' Auffassung vom Wahn Don Quijotes im Fortgang der Komposition

den die Lektüre des Romans zu einem hinreißenden und immer wieder beglückenden Abenteuer wird. Besonders der zweite Teil ist geprägt von einem Willen zur Strukturierung, der offensichtlich darauf abzielt, das für den Imitator und Fortsetzer Avellaneda charakteristische Schema der einförmigen Aufeinanderfolge von heroischem Gehaben und jämmerlichem Scheitern des Don Quijote zu durchbrechen. Der Held, so wird zu Beginn des zweiten Teils deutlich, ist immer noch der Alte, den seine „vernünftige“ Umgebung, vom Pfarrer bis zur Haushälterin, vergeblich von einer neuerlichen Ausfahrt als Fahrender Ritter abbringen wollen. Die *locura* erfährt einen neuen Triumph, wenn der Kampf gegen den als Spiegelritter verkleideten Samson Carrasco mit dem überraschenden Sieg des Helden endet. Aber dann kommt die Begegnung mit Don Diego de Miranda, dem *caballero del verde gabán*, sowie mit dessen klugem und literarisch gebildetem Sohn Don Lorenzo. Don Quijote und Sancho profilieren sich in angenehmen und vernünftigen Gesprächen mit den Gastgebern, die angesichts dieser Begegnung nachdenklich und letztlich respektvoll zurückbleiben. Im Kontakt mit dem literarisch interessierten Don Lorenzo kann Don Quijote die in den Ritterbüchern verborgene poetische Wahrheit lobpreisen und damit seine eigene Narrheit relativieren. Deutlicher als bisher gilt nun das Facit der zweifachen Identität des Helden: Don Quijote ist sowohl für den Erzähler als auch für „die anderen“ verrückt, aber er ist eben auch mehr. So wie die Dichtung mehr bietet als lügenhafte Spiegelfechterei.

Anschließend erfolgt wieder eine extreme Manifestation der Narrheit durch die Konfrontation mit dem Puppentheater des Maese Pedro, der sich als von Don Quijote im ersten Teil befreiter Sträfling entpuppt und dem Wahn des Helden durch die kriegerische Scheinwelt seiner Vorführung Vorschub leistet, damit die verderbliche Wirksamkeit der Ritterbücher verstärkend, bis hin zum Ausbruch von Gewalt seitens des Don Quijote gegen die Marionetten. Auf andere Weise aber nicht minder negativ ist die lange Episode der Duques für die Auseinandersetzung der Umwelt mit dem Heldenpaar zu werten. Don Quijote und Sancho werden instrumentalisiert für das karnevaleske Amüsement der hohen Herrschaften. Diese moralisch schäbige Inszenierung liefert den beiden Abenteurern allerdings einen Rahmen für tapfere Selbstbehauptung, durch die sie den Übermut der Mächtigen in Frage stellen. Als Statthalter von Barataria profiliert sich Sancho auf eine Weise, welche alle jene, die ihn zunächst für einen bäurischen Dummkopf hielten, zum Umdenken zwingt. Und Don Quijote kann im Rahmen des herzoglichen Mummenschanzes rund

Wandlungen durchgemacht hat.“ (Weinrich, Harald, 1956. *Das Ingenium Don Quijotes*. Ein Beitrag zur literarischen Charakterkunde. Münster: Aschendorff, 24)

um das fliegende Holzpferd seine Affinität zu einer an die Märchen des Orients erinnernden Poetizität behaupten. Der Abstieg in die Höhle von Montesinos bringt dann geradezu eine Befreiung der fantastischen Ritterwelt, in der sich Don Quijote zu Hause fühlt, von der fordernden Härte des angeblich Wirklichen. In diesem Fall fehlt es an gegenseitigem Verständnis zwischen Don Quijote und Sancho. Die Entscheidung zwischen Wahrheit und Traum wird dem Leser überlassen.

Wahrscheinlich ist keine der Episoden, welche die Entwicklung der Protagonisten zu menschlicher Vollkommenheit fördern, so wichtig wie die Reise nach Barcelona, der ersten und einzigen großen Stadt, welche Don Quijote auf seinen Fahrten besucht. Hier wird die vornehme Welt durchaus positiv gezeichnet, während die städtische Unterschicht deutlich weniger gut wegkommt.

Auf den Straßen Barcelonas dominieren die Gassenjungen, welche die Reittiere der Helden manipulieren, den Abwurf beider Helden provozieren und so dieselben der Lächerlichkeit preisgeben. Im Hafen treiben die Ruderer auf den Galeeren einen groben Scherz mit dem zum Spielball degradierten Sancho. Ganz anders die Oberschicht, dargestellt als eine Heimat „zivilisierter“ Scherze. Vor dem Einzug in die Stadt erfährt Don Quijote von dem edlen Räuber Roque Guinart nur Gutes. In Barcelona wird Don Quijote von einem Gastgeber betreut, dessen Herzensbildung, die ihn von den Duques unterscheidet, gleich bei seiner Präsentation vom Autor betont wird:

Don Antonio Moreno se llamaba el huésped de don Quijote, caballero rico y discreto, y amigo de holgarse a lo honesto y afable; el cual, viendo en su casa a don Quijote, andaba buscando modos como, sin su perjuicio, sacase a plaza sus locuras; porque no son burlas las que duelen, ni hay pasatiempos que valgan, si son con daño de tercero.¹⁸

Don Quijote wird in Barcelona nicht grausam verspottet, sondern in heiteres Gesellschaftsleben integriert. Es gibt auch bei den Vornehmen einen Ansatz zum Spott und zur Persiflage, aber derselbe wird rasch durch Besinnung und Änderung des Verhaltens überwunden. Die Damen während eines festlichen Abends verhalten sich zunächst rücksichtslos, indem sie Don Quijote ständig zum Tanz auffordern. Aber wenn er sich beim Tanzen überanstrengt und erschöpft zusammenbricht, wird er nicht verhöhnt sondern liebevoll umsorgt. Don Antonio gibt den Fahrenden Ritter durch einen an der Kleidung

¹⁸ Miguel de Cervantes. *El ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Ed. Pérez López, José Luis, 2005. Empresa pública Don Quijote s. l., 657.

angehefteten Zettel dem Spott der Straße preis, wird aber mit einem Male nachdenklich und entfernt das peinliche Objekt. Beachtenswert ist auch sein Verhalten im Hinblick auf einen Mann der Straße, der vom Erzähler als Kastilier gekennzeichnet wird. Derselbe äußert sich laut und aggressiv, Don Quijote schmähend wegen seiner als peinlich empfundenen Narrheit, durch die er angeblich seiner Heimat Schande macht. Sofort reagiert Antonio Morena, der einheimische Gastgeber, und betont, dass Don Quijote sehr wohl „verständlich“ sei, so wie auch seine Begleitung nicht aus Narren bestehe.

Was Don Quijotes Selbstdarstellung anlangt, so erhält er Gelegenheit, seinen Rang als wissbegieriger und kluger Beobachter unter Beweis zu stellen. Vor seinen Augen qualifiziert sich Barcelona seinerseits als Ort des reich blühenden menschlichen Ingeniums. In Barcelona feiern Illusionen ihre Feste, in Barcelona triumphiert zugleich der Realismus. Hier gibt es buntes Galeerentreiben im Hafen, technische Raffinesse in Form der *cabeza encantada*, Buchdruckerei und Übersetzungskunst. Immer wieder erfolgen Hinweise auf das für Don Quijote Ungewohnte, die Andersartigkeit dieser Welt. Das Kastilien der Protagonisten und ihr Reiseziel Katalonien prallen nicht antagonistisch aufeinander, aber ihre wechselseitige Fremdheit steht außer Zweifel.¹⁹ Gerade das Staunen und Bestauntwerden auf beiden Seiten macht die Reise nach Barcelona entscheidend für Don Quijotes Beziehung zu seinem eigenen Wesen. Die Stadt fördert einen Rationalisierungsprozess, durch den Don Quijote auf sich selbst und seine Existenz als Romanfigur verwiesen wird. Zunächst durch die Begegnung mit dem barcelonesischen Buchhandel, in deren Verlauf der Held mit dem Erfolg seiner eigenen Abenteuergeschichte aber auch mit der für ihn skandalösen Version Avellanedas konfrontiert wird, dann durch den Kampf mit Samsón Carrasco, der ihn zwingt, heimzukehren und sein Ritterdasein für die Dauer eines Jahres zu beenden. Darüber hinaus hat der Protagonist im Rahmen seiner Erkundung von Barcelona Begegnungen, die ihn nicht zur Gegenwehr zwingen, aber ihn mit Grundfragen seines eigenen In-der-Welt-seins konfrontieren. Der *bandolero* Roque Guinart ist ein edler und großzügiger Mann, der aus seiner eigenen Vorgeschichte heraus eine ungezügeltere Rachsucht entwickelt

¹⁹ Vgl. Roig, Adrien, 1995. “Originalidad del episodio catalán del Quijote”, in: Grilli, Giuseppe, (ed). *Actas del II Congreso internacional de la Asociación de Cervantistas*. Napoli, 542 s.: « [...] en Barcelona, don Quijote está fuera de su centro. [...] Don Quijote y Sancho aparecen extraños a este ambiente urbano ». Diese Fremdheit kann auch Anlass für sehr negative Deutungen der Barcelona-Episode liefern. Vgl. Lee, Christina H. “El Encantamiento de don Quijote en Barcelona”, in : *Actas del IX Congreso de la Asociación internacional de Cervantistas Centro Virtual Cervantes*
https://cvc.cervantes.es/literatura/cervantistas/coloquios/ct_XI_20.pdf

hat, die auch bei kleinen Beleidigungen ausbricht, so dass er wegen einer Bagatelle einen Mitstreiter tötet. Die schöne und kühne Claudia ist so besessen von Eifersucht, dass sie einem falschen Gerücht auf den Leim geht und ihren Liebsten tötet. Der hohle Metallkopf im Hause Don Antonios ist ein faszinierendes Produkt menschlicher Erfindungsgabe, aber gesteuert durch eine Apparatur, die den genialen Gedanken, der dem Objekt innewohnt, durch listigen Betrug überlagert. So wie die Ritterbücher im Falle des Don Quijote den „Kanal“ bilden, durch den er von anderen Menschen und ihren Fehlhaltungen gesteuert wird.²⁰ Der Held sieht sich immer wieder im Spiegel und erweist sich als klug genug, solche Hinweise zu verstehen und – auf die Dauer – zu beherrzigen.

Dem Sancho geht es nicht anders: Auf der Rückkehr von seiner Statthaltertschaft auf Barataria begnet er seinem maurischen Nachbarn Ricote, der wegen der Mauriskenvertreibung von 1609 nach Deutschland emigrierte und nun inkognito mit einer deutschen Pilgergruppe nach Spanien zurückgekehrt ist, um einen von ihm selbst vergrabenen Schatz zu heben. Aus Treue zur spanischen Monarchie weigert sich Sancho, seinem alten Freund bei seinem Unternehmen zu helfen. In Barcelona, im Zusammenhang mit der Hafenepisode, gelangt diese Geschichte zu einem glücklichen Ende. Ricotes schöne Tochter Ana Felix ist eine Christin, wurde aber mit den Moslems nach Nordafrika deportiert und letztlich von einem jungen Edelmann aus Sanchos und Ricotes Dorf befreit und zurückgebracht. Für die Ricotes zeichnet sich durch einen verständnisvollen, von der Geschichte des jungen Paares beeindruckten Amtsträger eine Möglichkeit ab, in Spanien zu bleiben. Sancho, dessen Freundschaft zu seinem „fremden“ Nachbarn in all den Jahren intakt blieb, ist überglücklich über diese Lösung. Angst und Hass gegenüber den Mauren spielen in diesem Fall, auf der Ebene des „einfachen Volkes“, keine Rolle.

Nach dem Aufenthalt in Barcelona wird die Heimkehr der Protagonisten in das gemeinsame Heimatdorf durch eine weitere Episode mit dem Herzogspaar unterbrochen. Don Quijote muss zu Gaudium der sich ihm aufzwingenden Gastgeber ein melodramatisches Schauspiel über sich ergehen lassen, in dem die ihn schon früher bedrängende Hofdame Altisidora aus vorgetäuschten Liebeskummer scheintot darniederliegt und nur durch allerlei Peinigungen des armen Sancho auferweckt werden kann. Als Altisidora mit der Erotik ernst macht, allenfalls zum Schein, und in sein Schlafzimmer eindringt, zieht Don

²⁰ „So wie der hohle Kopf unter Einschaltung einer verborgenen cerbatana spricht, so denkt und handelt Don Quijote unter Einfluss des « canal de su andante caballeria“, der ihn seines eigenen Verstandes beraubt und mit fremden Gedanken erfüllt.“ (Nitsch, Wolfram, 2005. „Der hohle Kopf. Don Quijote und die Technik“, in: Strosetzki/Delgado (Hg.), 147)

Quijote einfach die Bettdecke über den Kopf, bekennt sich wieder einmal zu seiner unbezwinglichen Liebe zu Dulcinea von Toboso und empfiehlt der Versucherin passende körperliche Arbeit als Heilmittel gegen die Anfechtungen der Libido. Barcelonas Erziehung zur vernunftgeleiteten Lebensgestaltung trägt so ihre Früchte und auf der Heimreise findet Don Quijote Gelegenheit, die für ihn so wichtig gewordene Stadt laut zu preisen.

[...] me pasó de claro a Barcelona, archivo de la cortesía, albergue de los extranjeros, hospital de los pobres, patria de los valientes, venganza de los ofendidos y correspondencia grata de firmes amistades y, en sitio y en belleza, única.²¹

Diese Lobpreisung verdient nähere Betrachtung. Barcelonas Vorzüge decken sich zu einem großen Teil mit den Idealen des Fahrenen Ritters. Die Stadt erscheint als eine Zuflucht der Armen und Beleidigten, von freundlichem Entgegenkommen gegenüber dem Fremden, Heimat aller Tapferen und der höfischen Gesinnung. Ein Don Quijote kann sich hier gut aufgehoben fühlen. Was er nicht direkt zum Ausdruck bringt, das ist die besondere Spiegelungsfunktion der Stadt, die ihn immer wieder mit sich selber konfrontiert und dadurch Ansätze eines Sinneswandels herbeiführt. Dieser Zauber könnte als ein Anderssein im dialektischen Zusammenspiel mit der Wesensgleichheit gedeutet werden und verweist damit auf eine berühmte Stelle am Beginn des Romans. Hier, in der Szene der Auswahl von Ritterbüchern, die in den Augen des Pfarrers kein Schund sind und vor dem Verbrennen gerettet werden sollen, findet sich ein katalanischer Roman aus dem 15. Jahrhundert, der auf doppelte Weise anders ist als die übrigen, ebenfalls begnadigten Ritterklassiker. Im *Tirant lo Blanc* des Joanot Martorell führen die kriegerischen Helden ein Leben mit schlicht-alltäglichen Zügen, „[...] aquí comen los caballeros y duermen y mueren en sus camas y hacen testamentos antes de su muerte“.²² Genau diese Charakteristika, die ein Leser von heute als „bürgerlich“ empfinden könnte, hat Cervantes für die letzte Phase im Leben seiner Romanfigur Don Quijote vorgesehen. Zugleich verleiht der über die Ritterbücher Gericht haltende Pfarrer und damit der Erzähler einer Distanzhaltung Ausdruck, die so weit geht, dass er den Autor des als *mejor novela del mundo* gepriesenen *Tirant* lebenslang auf die

²¹ Miguel de Cervantes. *El Ingenioso Hidalgo Don Quixote de la Mancha*, 700.

²² Miguel de Cervantes. *El Ingenioso Hidalgo Don Quixote de la Mancha*, 70.

Galeeren schicken möchte.²³ Sympathie und Ablehnung halten sich nicht gerade die Waage, aber ein Zwiespalt im Urteil ist ohne Zweifel vorhanden.

Damit meldet sich eine Versuchung, der der Interpret zu widerstehen hat, wenn er nicht von seiner Vertrautheit mit Norbert Elias her in die hispanistische Irre abdriften will. Sozial- und Kulturgeschichten plädieren immer wieder für einen Sonderweg Kataloniens bedingt unter anderem auch durch die nachhaltige Prägung durch ein starkes Bürgertum.

Catalunya fou, en els inicis de la seva personalitat, un país d'organització aristocràtica i feudal, per a convertir-se, a poc a poc, en un país predominantment democràtic i urbà. A aquest canvi van contribuir els monarques i els municipis, el poderós municipi barceloní principalment.²⁴

Die Geschichtsforschung stellt fest, dass die katalanischen Adeligen in geringerem Maße von der *Reconquista* profitierten als die Kastilier und sich schon im Mittelalter mit einer Bourgeoisie arrangieren mussten, die nach und nach immer mehr an Macht und Einfluss gewann.

[...] mientras en la Corona de Castilla la rápida ocupación del sur sirvió para que los grandes nobles duplicasen sus dominios patrimoniales [...], en la Corona de Aragón la distribución en parte más reducida de los

²³ Diese Stelle („Con todo eso, os digo, que el que le compuso, pues que hizo tantas necesidades de industria, que le echarían a galeras por todos los días de su vida“) hat im Rahmen der Literaturforschung viel Kopfzerbrechen verursacht. Zu dieser Diskussion, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann, vgl. die recht einleuchtende Position von Grilli, Giuseppe, 1994. *Dal Tirant al Quijote*. Bari: Adriatica, 61: „La letteratura non può ricreare la vita e restituirci l'Orient perduto, o l'Oriente caduto sotto il dominio turco, come accade nel romanzo di Martorell, magari mediante una piruetta in bilico tra l'impegno ideale e il ghigno parodico. È forse per questo che Cervantes condanna l'autore del Tirant, benché lo apprezzi e raccomandi il suo libro come el mejor del mundo.“

²⁴ Soldevila, Ferran, 1984 (1974). *Resum d'Història dels països catalans*. Barcelona: Barcino, 55. Vgl. auch Vilar 1985: 105. „En Cataluña existen una burguesía activa y toda suerte de capas medias y acomodadas que cultivan el trabajo, el ahorro y el esfuerzo individuales, interesadas por el proteccionismo, la libertad política y la extensión del poder de compra. En España dominan los viejos modos de vida: el campesino cultiva para vivir y no para vender; el propietario no busca acumular ni invertir; el hidalgo, para no desmerecer, busca refugio en el ejército o en la iglesia, y el burgués madrileño, en la política o en la administración; los conservadores condenan la libertad política y los liberales, el proteccionismo. Dos estructuras, dos psicologías que, polemizando, se volverán más virulentas una contra otra.“

territorios ocupados no promovió fortalecimiento semejante en la nobleza. A este factor inicial de diferenciación entre las dos Coronas hay que sumar el muy importante del desigual desarrollo en ellas de una verdadera burguesía artesanal y mercantil. Ambos factores determinan que en la Corona de Castilla el poder de la nobleza resulte hegemónico e incontrastado mientras en la de Aragón se vea continuamente sometido al debilitamiento que la pujanza de una burguesía ocasiona.²⁵

Hand in Hand mit solcher Akzeptanz der Vielfalt in der sozialpolitischen Landschaft Aragons ging eine gewisse Offenheit für die anderen Religionsgruppen. Der König von Aragon war lange verlässlicher Schutzherr der Juden, da er sie für Handel und Industrie benötigte. Ende des 14. Jh. gab es auch in Aragon Pogrome (ausgelöst durch kastilische Prediger). Nach der Zerstörung des jüdischen Viertels in Barcelona ließ der König die schuldigen Christen jedoch verhaften und bestrafen.²⁶

Soll dies nun heißen, dass es in Aragon/Katalonien ein ähnliches Spiel von Ausgleich, Austausch und Konkurrenz zwischen den dominierenden Sozialmächten gibt, das dem Fahrenen Ritter Don Quijote den Eindruck vermittelt, es mit einem von seiner Ursprungswelt sehr verschiedenen Kulturraum zu tun zu haben? Einst verwahrte sich Martí de Riquer wohl mit Recht dagegen, den *Tirant* als bürgerlichen Roman dem aristokratischen *Don Quijote* gegenüberzustellen.²⁷ Aber aus der Sicht von Norbert Elias wäre im Hinblick auf Aragon/Katalonien an eine Spielerrunde zu denken, an der auch ein starkes Wirtschaftsbürgertum Anteil hat und die ein Klima im zwischenmenschlich-kulturellen Bereich begünstigt, das sich von dem in Kastilien vorherrschenden deutlich unterscheidet.

Will man einen solchen Gedanken nicht sogleich beiseiteschieben, ist es unerlässlich, die ganze Komplexität von Cervantes' Text auf sich wirken zu lassen. Barcelona im Quijote ist ein Ort des *encantamiento*, der den Helden immer

²⁵ García de Cortázar, José Angel, 1973. *La Época medieval*. Historia de España Alfaguara II, Madrid, 280.

²⁶ „Fou l'únic rei dels Estats peninsulars que gosà fer justícia. I és que els reis catalans van protegir sempre els jueus perquè eren un element de riquesa. Prou s'hi va conèixer quan els Reis Catòlics els van expulsar.“ (Soldevila 1984: 102)

²⁷ Si per valuar i situar el *Tirant* prenem com a guia l'Amadís de Gaula haurem emprés un mal camí i podrem arribar a conclusions tan discutibles com es ara aplicar a la novel·la castellana l'etiqueta d'aristocràtica i a la catalana la de «burguesa». (Martí de Riquer. «Joanot Martorell i el *Tirant lo Blanc*», in : Martorell, Joanot, 1970. *Tirant lo Blanc*. Barcelona: Seix Barral, 85).

wieder zum Staunen bringt. Zugleich fehlt es nicht an Bezügen zu der Ursprungswelt des Helden. Als Cervantes seinen Roman verfasst, hat das Königreich Aragon bereits etwa 150 Jahre der progressiven Schwächung und Marginalisierung hinter sich. Auf der Ebene des Adels bedeutet das nach und nach immer ausgeprägtere Orientierung nach Madrid und Kastilien hin. Im kulturellen Leben geraten die katalanische Sprache und Literatur in den Geruch des Altmodischen, Unangepassten. Ein spezifischer „Zivilisationsprozess“ schien sich im 15. Jahrhundert abzuzeichnen, als *Tirant lo Blanc*, der aristokratische Roman der Minneideale mit einer Neigung zur humorvollen Sittenschilderung, Anlass zur Diskussion mit einem anderen bedeutenden Text bot, nämlich den dem Arzt Jaume Roig zugeschriebenen Versroman *Espill*, dessen misogyner Protagonist sowohl auf die Erlangung militärischen Ruhmes abzielt als auch auf friedliches Familienleben mit einer ausnahmsweise liebenswerten Frau.²⁸

In dieser Konfrontation von *Tirant lo Blanc* und *Espill* zeichnet sich ein Miteinander und Gegeneinander von Adel und Bürgertum in Aragon/ Katalonien ab, das sowohl Elemente der Gegnerschaft als auch Ansätze zu Annäherungen impliziert. Dazu lesen wir in der *Historia de España Menéndez Pidal*:

Aquella burguesía se abría por un lado hacia la nobleza; no sólo habían vuelto a lo negocio los *ciudadanos honrados* (d.h. reiche Bürger, die Adelstitel kaufen; *Anm. Kirsch*) sino que más de un noble auténtico participaba en ellos. Por otro lado, se advierte en las clases medias (artesanos, tenderos, escribanos) e incluso entre los campesinos un afán de participar en las ganancias que producían el comercio a grandes distancias.²⁹

Die Kastellanisierung des Kulturlebens in Katalonien und, damit verbunden, die für einige Jahrhunderte wirksame Schwächung der Literatur in katalanischer Sprache lassen die Informationsquellen über einen Zivilisationsprozess im Sinne der Konzepte von Norbert Elias gleichsam vertrocknen. Dass der-

²⁸ « La gran troballa de Jacme Roig jau en el fet d'haver fet protagonista de la seva novel·la un ésser que, bandejat per una vil mare, s'ho ha de guanyar tot ell, i gràcies al seu esforç – esforç, no ho oblidem, exclusivament militar – adquireix una passable fortuna i només té un ideal terriblement burgès : viure a Valencia ben considerat, amb un muller bona i fidel i voltat de fills. » (Martí de Riquer/ Antoni Comas/ Joaquim Molas, 1985. *Història de la literatura catalana*. Part Antiga, Volum IV. Barcelona: Ariel, 100)

²⁹ *Historia de España Menéndez Pidal* 1990, dirigida por Zamora, José María Javier, Tomo XXIII, Madrid: Espasa Calpe, 493.

selbe unter der Oberfläche weitergeht, kann durch mancherlei Indizien im Bereich der Volksdichtung erahnt werden. So könnte der Mythos vom Comte l'Arnau im Sinne einer Zurückweisung der Domination des Adels durch andere Sozialmächte (ländliche Unterschicht, Bürgertum) verstanden werden.³⁰ Aber erst mit dem 19. Jahrhundert der *Renaixença* wird das sozial- und kulturhistorische Kräftespiel mit seinen literarischen Manifestationen wieder in den Vordergrund des Lebens in Katalonien treten.

Wie nützlich ist die Theorie von den Figurationen und ihren Verflechtungen im Wandel für die Literaturforschung? Die Masse der von ihr aufgeworfenen Fragen kann erdrückend wirken. Aber am Beispiel der Begegnung von Don Quijote und Sancho mit Barcelona werden aus dieser Optik einige teilweise erhellende Ansichten verfügbar, die Lust auf ein Weitermachen wecken können.

³⁰ Vgl. Maria de la Pau Janer Mulet, 2016. "El Comte Arnau, la migració d'un mite", *SCRIPTA*. Revista internacional de literatura i cultura medieval i moderna 7 juny 2016, 70.

REZENSION

Helmich, Werner, 2016. *Ästhetik der Mehrsprachigkeit*. Zum Sprachwechsel in der neueren romanischen und deutschen Literatur. Heidelberg: Winter (Studia Romanica, 196), 633 S., € 68,-

Wenn ein Spezialist für die Soziologie der Kommunikation das Werk eines Literaturwissenschaftlers bespricht, ist die Gefahr von Missverständnissen groß, auch wenn sie (teilweise) dasselbe Feld bearbeitet haben. Die Erkenntnisinteressen beider sind nicht gleich, daher ist auch die Wahrnehmung der Resultate der Bemühungen des einen durch den anderen fast notwendig divergent. Dennoch soll die Annäherung hier versucht werden – in der Hoffnung auf Nachsicht des Autors.

Der Titel des Werkes ist sprechend: es geht dem Verfasser um die ästhetische Wahrnehmung des Phänomens der literarischen Mehrsprachigkeit, und zwar der *textinternen* Mehrsprachigkeit (damit rückt die Frage der Mehrsprachigkeit der *Autoren* weiter an den Rand), vor allem seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Er konzentriert sich, seinen sprachlichen Kompetenzen entsprechend (wie er schreibt, S. 42), auf fünf romanische Sprachen (Französisch, Italienisch, Spanisch, Katalanisch, Portugiesisch), das Deutsche und teilweise das Englische – der Leser darf allerdings sogleich hinzufügen, dass lateral auch eine Reihe anderer Sprachen erwähnt werden (es ist ein wenig schade, dass er nicht in stärkerem Maße auch *dominierte* romanische Sprache berücksichtigen konnte, sie hätten vielleicht an manchen Stellen die entstehenden Eindrücke etwas nuanciert). Das umfangreiche Literaturverzeichnis (S. 555-601) lässt erkennen, dass er sich auf gewaltiges Material stützt, das in einer langen Reifungsperiode (seit den neunziger Jahren, S. 13) zusammengetragen und analysiert wurde. Ein kurzes Wort zum Verfasser: Werner Helmich hat nach Tätigkeiten an verschiedenen (süd-) deutschen Universitäten 1992-2009 einen Lehrstuhl für Romanische Literaturwissenschaft in Graz innegehabt, er ist nun emeritiert.

Das erste Kapitel (S. 13-46) befasst sich mit den theoretischen Grundlagen und Ausgangsfragen, es behandelt neben der Abgrenzung des Objekts und einigen terminologischen Klärungen Aspekte der Forschungsgeschichte, das eigene Erkenntnisinteresse und die daraus erwachsenden Fragestellungen sowie verschiedene formale Analysemöglichkeiten. Natürlich muss der Vf. relativ ausführlich auf mögliche ästhetische Funktionen der Verwendung unterschiedlicher Sprachen in einem einzelnen Text eingehen. Er macht das geschickt, indem er zunächst die seit Elwert (1960) in der Forschung vorgeschlagenen

Funktionen Revue passieren lässt (S. 34ff.) – die so viele unterschiedliche Möglichkeiten gar nicht erwähnen, wenn man die Aufstellung aufmerksam durchliest – um daraus seine Synthese zu bilden. Es geht ihm in der Folge darum, die Werke weitgehend *selbst* sprechen zu lassen, die am Ende der einzelnen Kapitel stehenden „Befunde“ wird man als vorsichtig und zurückhaltend bezeichnen dürfen.

Letztlich liest sich der Band wie ein breites Panorama, fast wäre ich versucht zu sagen: eine Enzyklopädie (würde sich nicht der Vf. implizit gegen eine solche Interpretation wehren), der vor allem in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts abgefassten Werke in den genannten Sprachen; oft wird in Rückgriffen auch auf Vorläufer eingegangen. Ausdrücklich strebt der Vf. keine Vollständigkeit an (sie wäre für einen einzelnen schwer zu erreichen) – er will sich, mit wenigen erklärten Ausnahmen, nur auf anspruchsvolle Literatur stützen –, die Breite der beschriebenen Materialien öffnet indes den Raum für Extrapolationen. Insofern kommt dem Band eine über das engere Objektfeld hinausgehende Bedeutung zu.

Das zweite Kapitel geht auf die „Vorgeschichte“ ein, es erwähnt Beispiele für mehrsprachige literarische Texte von der Antike über das Mittelalter: dabei spielt vor allem das Nebeneinander von Latein und gesprochenen Sprachen – die die Bezeichnung *Sprache* lange Zeit nicht erhalten – eine Rolle, Dante ist unvermeidlich, Raimbaut de Vaqueiras und Oswald von Wolkenstein können nicht fehlen, neben den makkaronischen Autoren ist Rabelais unumgänglich (für mich ist erstaunlich, dass die – bescheidene – deutsche Makkaronik nicht erwähnt wird), später folgt Molière, neben und vor ihm die *Commedia dell'arte*, spätere Autoren sind bereits der Romantik und dem Naturalismus zuzurechnen, allerdings beginnt gleichzeitig – mit dem modernen Nationalismus – die *Ablehnung* der Mehrsprachigkeit, zunächst vor allem in der Ablehnung der Wahl einer anderen Literatursprache als der biographisch „eigenen“, danach auch mit der (vielfach zu beobachtenden) Reduzierung fremdsprachiger Anteile in literarischen Texten. Dadurch entsteht eine Spannung zwischen nationalistischem Anspruch und deutlicher werdender diffuser gesellschaftlicher Realität; viele der Autoren, die ihre potentielle literarische Mehrsprachigkeit einsetzen, laufen Gefahr, gerade auch deshalb abgelehnt zu werden; das gilt für Frank Wedekind ebenso wie für Oscar Wilde. Es erstaunt mich ein wenig, dass der Vf. auf diesen Aspekt kaum eingeht, obwohl ihm ein ästhetisches Moment – mindestens auf Seiten der Rezeption – innewohnt.

Die Kapitel 3 bis 13 behandeln unterschiedliche Aspekte des Phänomens der literarischen Mehrsprachigkeit, vor allem in der Erzählliteratur (im weitesten Sinne), die meisten sind nach den Grundsprachen der jeweiligen Werke

geordnet. Von diesem Prinzip weicht Kapitel 3 ab, das die Sprachverwendung in (vor allem) italienischen und französischen Berichten über KZ behandelt, dann Kap. 6, das sich mit der Mehrsprachigkeit im Theater befasst, und Kap. 13, das die polyglotte Lyrik zum Thema nimmt. Es ist ein wenig schade, dass der Vf. im Kap. 3 nicht auch einen Blick auf die (nicht sehr zahlreiche) KZ-Literatur auf Spanisch und Katalanisch wirft, sie ist im deutschsprachigen Raum nicht ins kollektive Bewusstsein eingedrungen, obwohl etwa im nahen Mauthausen Tausende von (politisch gesprochen) Spaniern litten (aber das ist natürlich ein nicht-literarisches Argument). Man wird behaupten dürfen, dass gerade dieses Kapitel nicht primär wegen der ästhetischen Resultate eingefügt wurde; es zieht seine Notwendigkeit aus der Geschichte.

Die Kap. 4 und 5 befassen sich mit der Widerspiegelung *gesellschaftlicher* Mehrsprachigkeit, zunächst in der „Alten“, dann in der „Neuen“ Welt. Der Vf. stellt recht unterschiedliche Situationen nebeneinander, aus seinem Blickwinkel der Suche nach der Ästhetik ist das sicher gerechtfertigt. Allerdings denke ich, dass die Grundsituationen recht unterschiedlich sind: (die meisten heutigen) Sprecher des Okzitanischen in Südfrankreich, Arbeitsmigranten etwa aus Italien in Deutschland und Kreolischsprechende auf den Antillen haben, wenigstens nach meinen Erfahrungen, recht unterschiedliche Bewusstseinslagen im Hinblick auf ihre sprachliche Situation. Die Einbeziehung etwa des Sizilianischen, nicht nur in der besonderen Form, die Andrea Camilleri „erfunden“ hat, bringt eine weitere Facette ins Spiel. Der Befund verkompliziert sich, wenn wir (post-) koloniale Situationen in beiden Amerika daneben stellen. Natürlich können die Resultate an der Oberfläche ganz ähnlich aussehen, aber sind es auch die (verwenden wir den Begriff ruhig einmal) „Tiefenstrukturen“?

Ich möchte das kurz am Beispiel von Martinique (S. 173ff.) ausführen: erstaunlicherweise fehlt der Name von Aimé Césaire, der zwar nur auf Französisch geschrieben hat (letztlich, weil er das aus psychologischen Gründen *musste*, erst dann konnte er Gehör finden), seine Texte sind jedoch voll von bewusst eingesetzten Kreolismen (das u. a. führt zu ihrer bisweilen gerügten schweren Verständlichkeit; abgesehen davon war er – auch auf Kreolisch – ein begnadeter, auch politischer Redner). In seiner Folge haben Autoren wie Joseph Zobel, zunächst in seinem Erstling *Diab'-là* (1946), zahlreiche kreolische Einzelwendungen in ihre Texte eingefügt (und in den späteren in Paris veröffentlichten Auflagen teilweise wieder getilgt – war das im vorliegenden Falle Zobel selbst oder der Verlag? Eine Neuauflage des Erstdruckes wäre ein Desiderat). Edouard Glissant hat sich später, nach seinen ersten Romanen, gegen die Überbetonung der *négritude* (die Césaire damals auch schon überwunden hatte) gewehrt und dagegen die *antillanité* gesetzt, seine Anhänger Bernabé, Chamoiseau

und Confiant haben schließlich den Begriff der *créolité* geprägt. Das alles war *auch* ein (vielleicht unumgänglicher) symbolischer Vatermord (vgl. etwa Le Brun, Annie, 1996. *Statue cou coupé*. Paris: Jean-Michel Place). Die unterschiedlichen Bezeichnungen spiegeln *auch* die verschiedenen Bewusstseinslagen in Bezug auf die eigene Existenz wider; nicht zuletzt haben sich die Bedingungen für die Existenz des Kreolischen auf Martinique in den letzten Jahrzehnten grundlegend verändert, das Französische ist – fast über Nacht – dank der Medien omnipräsent geworden. Die wieder aufgenommene Verwendung des Französischen durch Chamoiseau und Confiant (und auch Bernabé) wird von diesen als Konzession an die politisch-soziale Lage angesehen, letztlich als Eingeständnis eines (teilweisen) Misserfolges, weniger als die Anerkennung der (literarischen) Überlegenheit des Französischen (S. 173). Übrigens (S. 175): die *Békés* sprachen bis vor kurzem alle fließend Kreolisch (im Gegensatz zur farbigen Bourgeoisie, die sich lange Zeit dagegen abgrenzen wollte), ich weiß nicht, wie das heute ist. Diese unterschiedlichen Positionen und historischen Momente verleihen dem Auftauchen des Kreolischen in den Texten verschiedener Autoren jeweils ganz spezielle Funktionen.

Eine kleine Randbemerkung bez. S. 147: die *baquetia* ist ursprünglich die Sprache der marokkanischen Juden, die sich vom Sephardischen unterscheidet; die (ehemaligen) Sprecher legen auf diesen Unterschied großen Wert (vgl. Aslanov, Cyril, 2011. *Sociolingüística histórica de las lenguas judías*. Buenos Aires: Ed. Lilmod, 199-212).

Die Kap. 7-10 zeigen die literarische Mehrsprachigkeit in der italienischen, spanischen, lateinamerikanischen und französischen Literatur. Es wird deutlich, dass die ursprüngliche Reserviertheit gegenüber solchen Einschüben in der französischen Literatur der Vergangenheit angehört. Andererseits zeigt sich, in welchem Maße die gesellschaftlichen Verhältnisse die literarische Sprachwahl beeinflussen können. Juan Goytisolo geht ziemlich am Beginn von *Coto vedado* ausführlich auf seine Sprachbiographie ein (der Band wird als Autobiographie von Helmich nicht behandelt), zu der aufgrund des Aufwachsens in einer weitgehend franquistischen Familie die Abwendung vom Katalanischen gehört. Man geht wohl nicht ganz irre in der Annahme, dass in dieser komplizierten Biographie auch eines der Motive für seine komplexe Verwendung anderer Sprachen – und nicht zuletzt des Arabischen – in seinem Werk gehört.

Das Kap. 11 behandelt die Verwendung fremder Sprachen in der deutschsprachigen Literatur. Der Vf. hat mich erst auf das erstaunliche Faktum aufmerksam gemacht, dass Heinrich Mann in seinen beiden *Henri IV*-Bänden zwar mit der Verwendung des Französischen nicht geizt, okzitanische (gaskognische) Zitate indes fehlen (S.401f.), obwohl bekannt ist, dass der König diese

Sprache bis an sein Ende vielfach benützte. Dieser Befund ist eher für den Autor von Bedeutung als für das Werk; war Heinrich Mann zu sehr „Dritte Republik“, als dass er die Realität hätte akzeptieren können?

Spannend ist das Kap. 12, in dem der Vf. den Einsatz von Phantasiesprachen diskutiert. Er geht auch hier bis auf Dante und Oliver Swift zurück, konzentriert sich aber wieder auf das 20. Jahrhundert und fördert neben dem Bekannten – Borges, Cortázar und Le Clézio – auch weniger Bekanntes wie den französisch-wardwesânischen Autor Frédéric Werst zutage (S. 471-475).

„Ergebnisse“ werden in einem eigenen Kapitel (S. 541-553) zusammengetragen. Dabei diskutiert der Vf. das Gewicht und die Imagologie der Einbettungssprachen, ihre (mögliche) ästhetische Wirkung und nicht zuletzt den Begriff der (literarischen) Hybridität bzw. des *métissage*. Er sieht einen Höhepunkt der mehrsprachigen Literatur in den fünfziger bis achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts, zu einer Zeit also, als die Dominanz des Englischen noch weniger deutlich als heute war, und meint, dass in Zukunft die (auch literarische) Bedeutung der *anderen, kleineren* Sprachen abnehmen dürfte, dass also eine „neue Weltliteratur“ (K. Alfons Knauth) sich vor allem auf Englisch abspielen würde (S. 552f.). Damit wird in meinen Augen eine (zu) eurozentrische Sicht der Dinge transportiert, die von neueren weltweiten Entwicklungen nicht unbedingt gestützt wird. Beobachtet man das Aufblühen von Literaturen in anderen Erdteilen und Sprachen, die sich bei weitem nicht immer an europäischen Vorbildern ausrichten – wenn sie europäisch-amerikanische Entwicklungen auch zur Kenntnis nehmen –, könnte man auch zu dem Schluss kommen, dass es neben zentripetalen auch starke zentrifugale Kräfte gibt. Wohin die Resultante schließlich führt, muss sich erst weisen.

Wenn auch, wie zu Beginn angedeutet, der Soziolinguist manche Akzente etwas anders setzt als der Autor, kann kein Zweifel daran bestehen, dass dieser Band einen ungeheuer reichen Überblick über ein Phänomen ergibt, das in der alltäglichen Praxis zu wenig wahrgenommen wird, gerade wenn man sich den pessimistischen Schlussbemerkungen des Vf. nicht ohne Reserven anschließen will. Neben einer unglaublichen Belesenheit und einem ebensolchen Wissen des Verfassers besticht der Band durch dessen vornehme Bescheidenheit, durch die Ausgewogenheit seines Urteils – es ist ein Vergnügen, in seinen Seiten zu blättern. Eine Summe!

Oberwaltersdorf, 9. VIII. 2016

REZENSION

Kölbl, Julia/Orlova, Iryna/Wolf, Michaela, (Hg.), 2020 *¿Pasarán?* Kommunikation im Spanischen Bürgerkrieg/Interacting in the Spanish Civil War. Wien/Hamburg: New Academic Press, 224 S.

Der Spanische Bürgerkrieg 1936-1939 hat tiefe Spuren in der europäischen Geschichte hinterlassen. Das liegt nicht nur an der Zahl der Opfer – man rechnet gewöhnlich mit einer halben Million Kriegstoten, zu denen die Zahl der danach durch das franquistische Regime Hingerichteten und Ermordeten (200 000?) hinzukommt, sowie die große Zahl der Flüchtlinge und Vertriebenen – sondern auch daran, dass die faschistischen Diktaturen Deutschland und Italien ihn auch (vor allem?) als Übungsfeld für den Zweiten Weltkrieg betrachteten. Viele der dort üblich gewordenen Kriegsverbrechen wurden zunächst in Spanien erprobt – ich will nur an die Bombardierung der baskischen Stadt Gernika (Guernica) erinnern. Auch das Eingreifen der UdSSR auf Seiten der legitimen spanischen Regierung war nicht uneigennützig, aber letztlich weniger erfolgreich. Der Krieg war auch ein internationaler Krieg, vor allem durch die Beteiligung der Internationalen Brigaden auf republikanischer Seite, einem Heer von Freiwilligen, die sich dem Vordringen der rechtsradikalen Putschisten entgegenstellten; auf Seiten der Aufständischen standen ihnen von Deutschland und Italien entsandte reguläre Truppen (oft getarnt) gegenüber, zu denen sich einige wenige Freiwillige gesellten. Die Existenz der ausländischen Kämpfer auf republikanischer Seite führte dazu, dass die vielsprachige Kommunikation zu einem gewichtigen Problem wurde. Schließlich wurde in dem Krieg auch die Berichterstattung modernisiert, manche Reporter drangen direkt auf die Schlachtfelder vor. Weitere Argumente für die besondere Bedeutung des Krieges lassen sich leicht hinzufügen (nicht zuletzt das, dass er sich in Westeuropa abspielte und nicht etwa in Ostasien, wie der gleichzeitige Krieg Japans in der Mandschurei und gegen China, der nicht weniger grausam geführt wurde; dadurch erzielte der Bürgerkrieg eine um ein Vielfaches höhere Aufmerksamkeit).

Zwar wurden die Internationalen Brigaden mithilfe der Komintern und der Sowjetunion aufgestellt, diese hätten jedoch niemals die mehr als 35 000 Freiwilligen versammeln können, wenn nicht die europäische Linke von einem starken Gefühl der Solidarität mit der Spanischen Republik durchzogen gewesen wäre. Viele der Kämpfer stammten aus Ländern, die schon von Diktaturen erstickt wurden: es waren politische Flüchtlinge aus Deutschland, Österreich,

Italien, Polen. Zu ihnen kamen viele Franzosen, aber auch Bürger aus Staaten, die noch demokratische Regierungen hatten (eine – sicher nicht vollständige – Aufzählung findet sich auf den S. 161/162, andere, partielle, auch an anderen Stellen). Nicht wenige Bürger des Vereinigten Königreichs zum Beispiel waren verbittert über dessen offiziell neutrale, in Wirklichkeit die Franquisten stützende Haltung und schlossen sich daher den republikanischen Truppen an. Die Angehörigen der Internationalen Brigaden (IB) entstammten unterschiedlichen Gruppierungen der Linken und waren zunächst ideologisch offen; erst allmählich wurden Nichtkommunisten und oppositionelle Kommunisten an den Rand gedrängt und zum Schweigen, oft um ihr Leben gebracht. Aber auch den in Spanien engagierten Kommunisten erging es später oft nicht gut: viele von ihnen wurden in der UdSSR verfolgt, nicht wenige von ihnen kamen in den Lagern zu Tode. Stalin misstraute ihnen zutiefst. Nur relativ wenige überstanden ihr Engagement unbeschadet.

Aus der Existenz der IB erwuchs die Notwendigkeit einer organisierten Translationspolitik auf republikanischer Seite. Die Freiwilligen waren zu einem großen Teil Angehörige der jeweiligen Unterschichten, viele sprachen nur ihre heimische Sprache, nicht wenige waren sogar Analphabeten. Sie mussten, um militärisch nützlich sein zu können, an der Kommunikation teilhaben können, mussten die Kommandos verstehen. Hinzu kam, dass Spanisch (Kastilisch) eine damals wenig verbreitete und gelehrte Fremdsprache war: nur Lateinamerikaner (die ein gewisses Kontingent an Freiwilligen stellten) und manche Franzosen konnten Spanisch. Zwar engagierte sich auch eine Anzahl von polyglotten Intellektuellen auf Seiten der Republik, doch im Vergleich zu den übrigen Kämpfern war ihre Zahl gering. Eine andere Gruppe hatte oft mehrsprachige Fähigkeiten: die Angehörigen des Apparats der Komintern, die in Moskau die vielsprachige Kommunikation kennengelernt hatten. Allerdings war ihre Zahl auch nur klein.

Daher versuchten die Organisatoren möglichst Einheiten mit gleicher Sprache aufzustellen, um den Translationsbedarf zu minimieren. Das gelang allenfalls in Ansätzen, die durch die Kriegereignisse rasch in Frage gestellt wurden. Von Anfang an versuchte die Komintern, die Übersetzung möglichst durch ihr besonders vertraute und genehme Personen erfolgen zu lassen, musste sich aber mit den Möglichkeiten vor Ort arrangieren. Vielfach wurden Personen mit der Übersetzung betraut, die keinerlei Erfahrung damit hatten und ihr Handwerk erst allmählich lernen konnten. Besonders geschätzt waren Übersetzer, die über mehrere Sprachen verfügten. Das erklärt zum Teil, dass die Biographien der Translatoren oft sehr bewegt sind.

An dieser Stelle setzt der zu besprechende Band ein, dessen Beiträge auf Deutsch, Englisch und Spanisch abgefasst sind. Leider reduziert er die im Titel erwähnte *Kommunikation de facto* auf *Translation*. Er gliedert sich in drei Teile mit den Titeln „Strategien der Kommunikation“, „Kommunikation im Bürgerkriegsalltag“ und „Institutionalisierte Kommunikation“. Allerdings lassen sich die einzelnen Beiträge nicht immer leicht diesen drei Themen zuordnen. Die Strategie der Herausgeberinnen für die Anordnung der Texte ist nicht leicht erkennbar.

Für das Thema des Bandes scheinen mir die folgenden Beiträge besonders interessant: Ramón Naya-Ortega/M. Lourdes Prades-Artigas „Una nueva torre de Babel. El aprendizaje de lenguas en las Brigadas Internacionales“ (49-63), das einen Einblick in die Versuche gibt, die gegenseitige Verständigung zu fördern. Dazu gehörten Publikationen in zahlreichen Sprachen, die Versuche den Brigadisten wenigstens rudimentäre Spanischkenntnisse beizubringen (die vor allem im Falle von Verwundungen lebensrettend sein konnten), aber auch die Bemühungen, Analphabeten das Lesen und Schreiben zu vermitteln. Es ist viel zu wenig im Bewusstsein der nachgeborenen Beobachter, *welche* bedeutende Rolle die Alphabetisierung als Motiv für die Teilnahme am Krieg spielte: viele Kämpfer erhofften vom Sieg der Republik ihre Alphabetisierung und die ihrer Kinder, wie aus zahllosen Zeugnissen hervorgeht. Dieselbe Hoffnung hatten auch manche Angehörigen der IB. Interessant auch, dass die franquistischen Sieger das sehr wohl erkannten und die Alphabetisierung der gesamten Bevölkerung Spaniens auch aus Gründen des Machterhalts um Jahrzehnte verzögerten. Das Thema wird durch eine Abbildung auf S. 165 wiederaufgenommen und auch sonst verschiedentlich gestreift.

Der Text von Werner Abel „Die Vielfalt der Sprachen und die Militärzensur der Internationalen Brigaden“ (149-165) stellt die Organisation der Zensur und die sprachlichen Probleme dar, die sich ihr stellen. Dabei spielte das Vorkommen von selten gesprochenen Sprachen, wie etwa Albanisch in einem Fall, eine Rolle. Daneben versuchten die Zensoren, aus der vorgelegten Korrespondenz sich ein Bild über die Stimmung der Interbrigadisten zu machen und eventuell korrigierende Maßnahmen zu ergreifen.

Der Beitrag von Iryna Orlova „Las etapas de la institucionalización de los/las intérpretes en la guerra civil“ (180-193) zeigt, wie sich die Translation allmählich entwickelte und institutionalisierte, allerdings auch die unvermeidlichen Auswüchse dieser Organisation, wenn etwa ein (polnischer) Übersetzer von seinem Vorgesetzten den Befehl bekommt, die Rede eines ungarischen Offiziers ins Spanische zu übersetzen; auf seinen Einwand, er beherrsche Ungarisch nicht, bekommt er nur die Antwort: „Das ist ein Befehl!“. Er gehorcht;

zum Glück beglückwünscht der ungarische Offizier ihn danach (auf Russisch) und sagt, er habe besser gesprochen als er selbst.

Etlche Beiträge stellen (Fragmente von) Biographien von Übersetzern vor, von denen nicht wenige Frauen sind: Frauen war im Allgemeinen der Waffendienst versperrt, aber sie konnten im Gesundheits-, Verwaltungs- und Übersetzungswesen eingesetzt werden. Berührend ist der Text von Malgorzata Tryuk „I wish I could speak Spanish“. The Memoirs of Boruch Nysenbaum“ (32-48) über einen jungen polnischen Juden, der gerne gedolmetscht hätte, aber früh gefallen ist. Biographische Skizzen von Übersetzern liefert auch der Beitrag von Marcos Rodríguez-Espinosa „Undigging the Past: The Lost Memory of Interpreters at the Battle for Málaga 1936-1937“ (67-81). Hier handelt es sich um zwei russische und einen spanischen Übersetzer; ihre Kompetenz gab, mindestens in den Anfängen, zu Zweifeln Anlass. Cynthia Gabbay widmet sich einer berühmten Zeugin des Bürgerkrieges mit dem Text „Babilonia y Revolución en España: prácticas de escritura cosmopolita de una miliciana – Mika Feldman Etchebehere“ (82-99). Mika Etchebéhère, wie sie sich selbst später nannte, war Mitglied des POUM (Partido Marxista de Unificación Obrera), einer von dem katalanischen Kommunisten Andreu Nin (1892-1937) gegründeten Partei, die sich dem Stalinismus widersetzte und daher vernichtet wurde; Nin wurde, soviel sich rekonstruieren ließ, im Gefängnis von stalinistischen Verfolgern ermordet. Die gebürtige Argentinierin Etchebéhère beherrschte mehrere Sprachen – mindestens Spanisch, Französisch, Jiddisch, Deutsch – und war so vielseitig verwendbar; nach der Vernichtung des POUM war sie als Offizierin in einem anarchistischen Bataillon tätig (nur die Anarchisten ließen Frauen zum bewaffneten Dienst zu). Besonders interessant sind ihre viel später veröffentlichten Kriegserinnerungen *Mi guerra de España* (zuerst 1976). Sie wird zeitlebens ihr linkes, antiautoritäres Engagement beibehalten. Jesús Baigorri-Jalón schreibt über „The Interpreter who Wanted to be a Rank-and-File Soldier: John Victor Murra“ (100-113). Murra (eigentlich Isak Lipschitz, 1916-2006) war ebenfalls vielsprachig, wollte aber nach kurzer Zeit als gewöhnlicher Soldat dienen, was er auch erreichte. Später war er ein großer Spezialist für die Kultur der Inka. Julia Kölbl berichtet über „Mädchen für alles? Aileen Palmer als Übersetzerin und Dolmetscherin in den medizinischen Einheiten des Spanischen Bürgerkrieges“ (114-129) und ihre vielseitige Einsetzbarkeit, Georg Pichler schreibt über „Mittendrin. Ilsa Barea-Kulcsar als Übersetzerin und Kulturmittlerin – eine biographische Spurensuche“ (166-179). Sie war Österreicherin (1902-1973), heiratete den Leiter der Madrider Zensurbehörde, Arturo Barea, und lebte später mit ihm in England; zu Ende ihres Lebens kehrte sie nach Wien zurück. Der Aufsatz berichtet vor allem über ihre spätere Laufbahn.

Erstaunlicherweise gibt es keinen Beitrag über Constanca de la Mora (1906-1950), ebenfalls eine bekannte Dolmetscherin; sie war eine Enkelin des vormaligen Ministerpräsidenten und Vertrauten des Königs Antonio Maura y Montaner (1853-1925).

Zwei Beiträge lassen sich nicht in dieses Schema pressen. Das ist zum einen der Text von Franziska Duckstein „Le boucher d’Albacète: André Marty und seine Translator_innen im politischen Feld“ (130-145), der versucht, der Figur von André Marty (1886-1956) gerecht zu werden. Marty hat bis heute eine schlechte Presse, weil er nach 1945 in den Auseinandersetzungen in der französischen KP unterlag, daneben ging ihm der Ruf der Grausamkeit voraus, auf der anderen Seite war er bereits im russischen Bürgerkrieg ein Revolutionsheld. Der aus Perpignan/Perpinyà stammende Marty, der neben Französisch und Kastilisch auch Katalanisch sprach, war ein Spanienkenner, weshalb er von der Komintern von Anfang an mit Führungsaufgaben im Bürgerkrieg betraut wurde. Hier werden vor allem die Zeugnisse seiner Dolmetscherin Lise London (der Frau des späteren überlebenden Opfers des Slánský-Prozesses Artur London) und des späteren Résistance-Helden Henri Rol-Tanguy ausgewertet, die ein ausgeglicheneres Bild von Marty, vor allem im Umgang mit Mitarbeitern, vermitteln. Der Beitrag von Michaela Wolf „Sprachmittlung unter Spaniens Himmel: Fotografische Inszenierungen von Translation“ (194-211) versucht, anhand von vier Photographien die Position von drei Dolmetscherinnen in den Hierarchien des Bürgerkrieges zu bestimmen. Dieser Versuch kann allenfalls der Beginn von längeren Überlegungen sein.

Zwar kann der Band zahlreiche Eindrücke vermitteln, für die als eine Leserkategorie sicher gedachten Studierenden der Translation wäre eine synthetische Einleitung in den Verlauf des Krieges eine große Verständnishilfe gewesen. Ich hätte den Band auch sonst teilweise anders aufgebaut, dafür bisweilen auf etliche Wiederholungen – etwa in den ersten beiden Beiträgen – verzichtet. Es wäre nützlich gewesen, biographische Informationen über manche der historischen Persönlichkeiten, wenigstens in Form von Fußnoten, einzufügen. Leider sind einige der Aufsätze vor allem zu Exemplifizierungen von theoretischen Positionen geraten, etwa der Text über Aileen Palmer zur Netzwerk-Theorie, der über die Institutionalisierung des Dolmetsch-Wesens zu den soziologischen Positionen von Berger und Luckmann und der Beitrag über die Photographien zu Goffmans Theorien. Hier gewinnt in meinen Augen der Versuch, eine Methode zu exemplifizieren die Oberhand über das dargestellte Objekt. Dass es nicht so sein muss, zeigt der an Bourdieus Positionen angelehnte Aufsatz über André Marty.

Leider unterliegen die Verfasser*innen einem regelmäßig vom österreichischen Fernsehen verbreiteten sprachlichen Irrtum, wenn sie wiederholt erwähnen, dass die Angehörigen der IB aus 53 *Nationen* stammen. Das kann man nur als Unsinn bezeichnen: sie stammen allenfalls aus 53 Staaten; da fast alle Staaten dieser Erde Angehörige mehrerer Nationen oder Nationalitäten umfassen, ist die Staatsangehörigkeit für die Bestimmung der Nationalität nicht zureichend (etwa S. 7, 151, 180 u. ö.). In dem Zitat auf S. 45 wird ein Text nicht als Katalanisch erkannt. S. 16 (Fn. 1) wird Schuschnigg für die Niederschlagung des Aufstandes vom 12. Februar 1934 verantwortlich gemacht anstatt Dollfuß. Auch sonst hätten gerade die Namen etwas sorgfältiger lektoriert werden können; so wird Boruch Nysenbaum auf S. 46 plötzlich zu Nussenbaum und der niederländische Schriftsteller Nico Rost auf S. 42 zu Nico Frost. Hier (und an einigen anderen Stellen) wäre ein zusätzlicher Korrekturgang hilfreich gewesen. Auch verstehe ich nicht ganz, dass immer wieder Zitate in Übersetzungen zitiert werden, obwohl sie ursprünglich in einer der Sprachen des Bandes veröffentlicht wurden.

Diese Bemerkungen sollen nicht vergessen machen, dass es sich um einen reichen Band handelt, dem man gut vorbereitete Leser wünschen möchte.

Oberwaltersdorf, 11. September 2020

REZENSION

Koch, Christian, 2020. *Viele romanische Sprachen sprechen*. Individueller Polyglottismus als Paradigma der Mehrsprachigkeitsforschung. Berlin: Peter Lang, 498 S.

Diese sehr umfangreiche Siegener Dissertation befasst sich mit einem der interessantesten Bereiche in der romanischen Sprachwissenschaft. Vielsprachige Menschen werden oft bewundert, bisweilen beneidet und immer wieder mit der schrecklichen Frage konfrontiert: „Wie viele Sprachen können Sie denn?“ (vgl. etwa S. 43), auf die sie im Normalfall keine sinnvolle Antwort geben können, denn es geht ja nicht um eine einfache Ja-Nein-Frage. Die Wissenschaft wiederum interessiert sich für Vielsprachige, weil sie sich daraus (verallgemeinerbare) Erkenntnisse für den Spracherwerb erhofft.

Die Zahl der Betroffenen ist relativ gering, wenn man von (west-) europäischen Verhältnissen ausgeht, würde man andere Teile der Erde mit heranziehen, würde sich das Bild deutlich verändern: in nicht wenigen Gebieten zum Beispiel Afrikas gehört Vielsprachigkeit sozusagen zur kulturellen Grundausstattung. Natürlich muss man sich – was Koch ausführlich macht – fragen, welche Aspekte zur „Vielsprachigkeit“ gehören: in unserem okzidentalen Kontext wird darunter auch zumindest ein gewisser Grad an aktiver und passiver Schriftbeherrschung verstanden, das ist in den vielfach (noch?) oralen Gesellschaften Afrikas nur teilweise der Fall. Das Hauptproblem liegt schließlich in dem Umstand, welcher Grad der Kompetenz als „Sprachbeherrschung“ verstanden wird. Nicht zuletzt muss man auch zwischen den vier Fertigkeiten – Sprechen, Verstehen, Lesen, Schreiben – unterscheiden; die jeweiligen Teilkompetenzen können sehr weit auseinandergehen, wie ich aus eigener Erfahrung weiß.

Um das Thema zu behandeln, muss man sich zunächst darüber verständigen, was man unter *Sprache* versteht. Darüber ist sich auch die Sprachwissenschaft selbst nicht einig. Als erstes stellt sich die Frage, ob man, wie vielfach angenommen, von einer allgemeinen Sprechfähigkeit ausgehen muss, die sich erst in einem zweiten Schritt in einzelnen Sprachen ausdrückt. Dann stellt sich die Frage nach Sprachen und Varietäten. Heinz Kloss hat schließlich einst zwischen *Abstandssprachen* und *Ausbausprachen* unterschieden; die ersten unterscheiden sich von *allen anderen* durch ihre Verschiedenheit (Lieblingsbeispiel in Europa ist hier das Baskische), während die zweiten durch bewusste differenzierende Arbeit entstehen und bei ihnen neben der *Kommunikation* die *Demarkation*,

der Abstand von der (den) nächsten Sprache(n) eine gewichtige Rolle spielt. Heute wissen wir, dass keine im modernen kommunikativen Kontext funktionierende Sprache ohne *Ausbau* auskommt, nicht wenige Sprachen aber vor allem – wenn nicht in einigen Fällen (fast) ausschließlich – zur *Demarkation* geschaffen wurden (man denkt unwillkürlich an die vier Nachfolgesprachen des ehemaligen Serbokroatischen). Überhaupt – und darin liegt der wichtige Zusatz von Klaus Bochmann zu den Thesen von Kloss – werden, mindestens in der Moderne, Sprachen weitgehend *gemacht* (vgl. Bochmann, Klaus, 2005. *Wie Sprachen gemacht werden. Zur Entstehung neuer romanischer Sprachen im 20. Jahrhundert.* Leipzig/Stuttgart: Sächsische AdW/Hirzel.), das heißt, ihre Durchsetzung als *Sprachen* unterliegt weitgehend bewussten gesellschaftlichen Prozessen. Der Vf. arbeitet diese Fragen vor allem in seinem zweiten Kapitel (19-50) – etwas anders als hier subsummiert – ab. Er erwähnt an anderer Stelle einen wichtigen Aspekt, nämlich den, dass sprachliche Kompetenz von der Praxis lebt, fehlendes Tun die unmittelbare Sprechfähigkeit rasch angreift; allerdings ist dieser Prozess zum Glück reversibel (etwa 90).

Die Arbeit gliedert sich nach einer knappen Einleitung (15-17) in zwei ungleich große Teile: der erste (19-187) stellt in vier Kapiteln einen relativ ausladenden Forschungsbericht vor, der zweite (189-431) gibt, ebenfalls in vier Kapiteln, Einblick in eine aufwendige Befragung von Vielsprachigen. Daran schließt sich ein knapper „Schluss“ (433-441) an, der nach den Verzeichnissen von Abbildungen usw. mit einer eindrucksvollen Bibliographie (449-498) schließt.

Die Anlage der Arbeit als akademische Qualifikationsschrift bringt es mit sich, dass der Autor jedes auch definitorische Detail ausführlich diskutiert – bisweilen hätte er seine Entscheidungen knapper kommentieren und herleiten können, ohne dass die Seriosität der Arbeit darunter gelitten hätte. Man könnte natürlich über seine Wahl, das von ihm beobachtete Phänomen der individuellen Vielsprachigkeit *Polyglottismus* zu nennen, diskutieren (das Korrekturprogramm meines PC wehrt sich heftig dagegen), in meinen Augen wäre eine Unterscheidung zwischen *sozialer* und *individueller Polyglossie*, einer älteren und weiter verbreiteten Benennung, genauso akzeptabel gewesen (27-35). Für die vorliegende Arbeit beginnt die individuelle Polyglossie bzw. der Polyglottismus bei sechs Sprachen, davon sollen vier romanische Sprachen sein (48-49).

Kapitel 3 (51-127) gibt einen ausführlichen Forschungsbericht, der mit der Beschäftigung mit Vielsprachigkeit in der Antike (natürlich wird König Mithridates von Pontus erwähnt) beginnt und bis zu den aktuellen Fragestellungen führt. Eine Reihe berühmter Polyglotter aus der Geschichte werden erwähnt

(darunter viele Deutschsprachige – entspricht das der Realität oder nur der Perspektive des Verfassers?). Die moderne Forschung zu dem Thema vollzieht sich vor allem auf Englisch – ja, man gelangt zu dem Paradox, dass ein großer Teil der Vielsprachigkeitsforschung sich nur in dieser Sprache abspielt, das ist fast so, als ob man französische oder spanische Phonetik nur auf Englisch diskutierte ... Natürlich verändern sich die Brennpunkte der Forschung im Laufe der Zeit, der Vf. zeichnet diese Entwicklungen getreulich nach. Bei einer solchen Weite des Beobachtungsfeldes entgeht einem notwendig die eine oder andere Einzelinitiative: ich könnte etwa zur Liste der Interkomprehensionsprojekte (118-120) noch das der *familhas de lengas* hinzufügen, das seit einer Reihe von Jahren mit gutem Erfolg von den okzitanischen *Calandretas* betrieben wird und einige interessante Aspekte aufweist.

Sehr schön ist, dass der Vf. auch „Literarische Zugänge zum Polyglottismus“ (129-162) behandelt, wo er exemplarisch eine Reihe berühmter Autoren Revue passieren lässt, für die Romanistik beginnend mit dem berühmten *Descort plurilingue* des Trobadors Raimbaud de Vaqueiras, um dann über Rabelais' Panurge zu den Modernen zu gelangen. Erstaunlicherweise stellt Koch eine Lücke in der literarischen Vielsprachigkeit zwischen dem 17. und dem 19. Jahrhundert fest (151). Meines Erachtens wäre diese Aussage mindestens zu relativieren; es gibt, gerade im Barock, eine Reihe von Autoren (wie Jan van der Noot, Georg Rudolf Weckherlin und John Milton), die sehr bewusst in mehreren Sprachen dichten; die Vielsprachigkeit gehört sozusagen zu ihrem „Handwerk“. Erst im 19. Jahrhundert bildet der entstehende Nationalismus ein größeres Hindernis.

Unter dem Titel „Polyglottismus als Laiendidaktik“ (163-187) geht Koch auch auf die nicht wenigen Ratgeber zum Erlernen von (vielen) Sprachen in (wenig) Zeit ein. Er vermutet – wohl zu Recht –, dass es sich dabei nicht zuletzt um eine Gegenbewegung zur in vielen kommunikativen Bereichen angestrebten und teilweise erreichten aber zugleich nicht völlig umsetzbaren Einsprachigkeit auf Englisch handelt. Nimmt man Sprache als kulturelles Gut und nicht nur als Ensemble von Regeln an, so ist die *Mehrsprachigkeit des Menschen* (um Mario Wandruszka zu zitieren, der darüber sehr viel mehr wusste als manche seiner und unserer Zeitgenossen) kein unnötiger Luxus, sondern ein Ausdruck vom kulturellen Reichtum des Menschen.

Die folgenden Kapitel (189-431) beschreiben die Durchführung der empirischen Studie, in der der Vf. fünfzehn nach seinen Kriterien Polyglotte einem mehrstufigen Text unterzieht: er lässt sie eine Bildgeschichte (aus *Vater und Sohn* von e.o.plauen) mit mehreren Sprachwechseln beschreiben und unterhält sich danach mit ihnen über ihre Vielsprachigkeit, nachdem er ihre Kompetenzen

zunächst ausführlich beschrieben hat. Schriftsprachliche Kenntnisse werden nicht diskutiert. Als wichtigstes Erkenntnisinteresse seiner Arbeit nennt er: „Anhand von Testung und Befragung strebt die folgende Studie an, Einblicke in das polyglotte Sprachenlernen innerhalb der romanischen Sprachfamilie zu erlangen.“ (189). Dabei wird die Bildgeschichte zunächst vor allem herangezogen, um Schwierigkeiten beim Sprachwechsel und Transferenzen in den Texten zu beobachten, ausgehend vor allem von den so genannten Tertiärsprachen (259-330; diese sind natürlich individuell unterschiedlich). Zweites Thema sind Besonderheiten der Verwendung von Diskursmarkern (330-347) und drittes schließlich die Verwendung der in den romanischen Sprachen (für Nichtromanen) relativ schwierigen Vergangenheitstempora (347-369). Natürlich wird man die Wiedergabe einer Bildgeschichte mit mehrfachen Sprachwechseln nicht als eine alltägliche kommunikative Aufgabe ansehen, andererseits ist es sehr schwierig, die komplexe Kommunikationsfähigkeit der Sprecher wissenschaftlich festzustellen. Die gewählte Strategie dürfte mindestens einen gewissen Einblick in das kommunikative Verhalten der Befragten geben. In den Interviews danach werden vor allem die folgenden Aspekte behandelt: die Fähigkeit zur Differenzierung der Sprachen und der Umgang mit Interferenzen, die Bedeutung sprachlicher Korrektheit für den einzelnen Sprecher, der Umgang mit anderen romanischen Sprachen, für die keine (hinreichende) Sprechkompetenz besteht, die Strategien zum Erlernen (romanischer) Sprachen und schließlich Strategien zum Bewahren von Sprachkenntnissen.

Das knappe Schlusskapitel (433-441) versucht, allgemeine Schlüsse aus der Befragung zu ziehen. Dabei wird deutlich, dass in einer ersten Phase des Spracherwerbs der – mehr oder weniger – bewusste Transfer eine große Rolle spielt, bevor es zu einer „Autonomisierungsphase“ kommt (437), vertiefte Einblicke in Transfererscheinungen und -richtungen werden gewonnen (438), schließlich wird sichtbar, dass die Strategien der Polyglotten nur begrenzt für den schulischen Unterricht herangezogen werden können: zu unterschiedlich sind sie. Es würde darum gehen, das Interesse der Schüler zu wecken – Koch spricht von *éveil aux langues* – um dann in weiteren Schritten die Neugier auf weitere Sprachen zu wecken. Mit anderen Worten: der schulische Unterricht müsste stärker auf individuelle Interessen eingehen (können). Ganz filigran sieht man Ansätze zu einer möglichen Typologie der Polyglotten durch die Ergebnisse schimmern ...

Man wird es meinem Referat entnommen haben: diese Arbeit hinterlässt einen starken Eindruck. Sie zeigt, dass der Autor einen breiten und pluridimensionalen Blick über das betrachtete Feld hat, dass er nahezu keinen Aspekt au-

ßer Acht lässt und dass er die Verbindung von allgemein sprachwissenschaftlichem und romanistischem Interesse glänzend zu verbinden versteht. Natürlich könnte man sagen, dass die Gruppe von fünfzehn Befragten etwas klein ist, sollte aber jemand diesen Einwand machen, so muss er bedenken, dass es nicht leicht ist, taugliche Teilnehmer an einem solchen Test zu finden und dass dieser so umfangreich ist, dass eine größere Anzahl von einem einzelnen gar nicht bearbeitet werden könnte. An einigen wenigen Stellen hätte der Vf. seine Sprache stärker pflegen können: er spricht einmal von einem „von mir dispräferierten Terminus“ (33, Fn. 26), auch die Feststellung: „Streitbar an der Entscheidung für die Bildgeschichte“ ist wenig glücklich (201), und die mehrfach vorkommenden *Hästationen* hätten sich leicht ersetzen lassen. Doch das sind winzige, etwas beckmesserische Details, die letztlich nur zeigen sollen, dass ich den Band aufmerksam gelesen habe.

Man kann den Autor zu diesem gelungenen Werk beglückwünschen und darf, da es sich um eine Dissertation handelt, noch manchen wichtigen Beitrag zur romanischen Sprachwissenschaft von ihm erwarten.

Oberwaltersdorf, 18. September 2020