

**Münchener Beiträge zur
Interkulturellen Kommunikation**

herausgegeben vom
Institut für deutsche und vergleichende Volkskunde
Institut für Völkerkunde und Afrikanistik
Institut für Deutsch als Fremdsprache
der Ludwig-Maximilians-Universität München

Band 13

Herausgegeben von Klaus Roth

Waxmann Verlag 2002
Münster, München, New York

Interkulturelle Kommunikation in der Diaspora

Die kulturelle Gestaltung von Lebens- und Arbeitswelten
in der Fremde

herausgegeben von
Alois Moosmüller

[Waxmann-Logo]

Waxmann Verlag 2002
Münster, München, New York

Diaspora – zwischen Reproduktion von »Heimat«, Assimilation und transnationaler Identität

Alois Moosmüller, München

Das Konzept ‚Diaspora‘

Im wissenschaftlichen Diskurs um ‚Diaspora‘¹ lassen sich sehr unterschiedliche Konzepte feststellen. Die einen verwenden den Begriff in einem sehr engen Sinn ausschließlich im Zusammenhang mit der sogenannten ‚klassischen Diaspora‘, ihnen gilt die jüdische Diaspora als prototypisch. Für andere lebte bereits der homo erectus, der Afrika vor 1,5 Millionen Jahren verließ bzw. verlassen mußte, in der ‚Diaspora‘ (Safran 1999). Diaspora sind „die Leute, die außerhalb des Heimatlandes leben“, lautet die oft zitierte Definition von Connor (1986: 16). Wer, so fragten die Kritiker von Connor zu Recht, lebte dann eigentlich nicht in der Diaspora? Wieder anderen geht es weniger um eine territoriale sondern um eine identifikatorische Bezugnahme, sie verbinden mit ‚Diaspora‘ eine hybride, imaginierte, translokale Identität. ‚Diaspora‘ gilt ihnen als ein Gefühlszustand, als Selbstverortung in einer immer unübersichtlicheren Welt: „diaspora is about feeling global“, wie Clifford (1994) meint.

Tölölyan (1996) unterscheidet zwischen „alten“ und „neuen“ Konzepten von Diaspora. Nach dem alten Konzept bedeute ‚Diaspora‘ Vertreibung, Heimat-Verlust, Entwurzelung, Machtlosigkeit und Leid. In den neuen Konzepten werde ‚Diaspora‘ dagegen nicht mehr als Abweichung von der Norm gesehen, sondern eher als der Normalzustand: mit der Globalisierung fühlten sich viele, vielleicht sogar die meisten Menschen, „displaced“. Die Erfahrung, seine „Wurzeln“, seine „Heimat“ zu verlieren werde heute nicht mehr negativ gesehen, sondern positiv bewertet als „Weltoffenheit“ und „Flexibilität“. Diese Neubewertung kann sicherlich als Zeichen menschlicher Anpassungsfähigkeit gesehen werden, was von den einen bedauert, von den anderen begrüßt werden mag. Zu letzteren können zum einen die „Globalisierungsromantiker“ gezählt werden, die sich heimisch fühlen in einer diasporischen Welt, in der sich jeder „irgendwie

¹ ‚Diaspora‘ hat sich wie ‚Sporen‘, ‚Sperma‘, ‚Dispersion‘ aus der trikonsonanten protoindoeuropäische Wurzel *spr* gebildet. Das griech. Verb *diaspeirein* bezeichnete ursprünglich den Prozeß der Zerstreuung von Samen von der Elternpflanze weg, wodurch sich der Organismus reproduzierte (Tölölyan 1996:10).

heimatlos“ fühlt und zum anderen die „Globalismus-Strategen“, die ganz nüchtern damit rechnen, daß sich ‚Mobilität‘ und ‚Flexibilität‘ als Leitbegriffe des neuen Zeitalters durchsetzen werden.

Mobilität und Flexibilität sind genau jene Eigenschaften, die von einigen Autoren als Grundbedingung des Erfolgs bestimmter historischer Diasporas² ausgemacht wurden. Sowohl die phönizischen Handelsniederlassungen im römischen Reich wie auch die chinesischen Diasporas in Südost-Asien waren gegenüber den lokalen Mehrheitsgesellschaften im Vorteil, da sie sich besser an die unterschiedlichen lokalen Bedingungen anpassen konnten und schneller auf neue Herausforderungen und Chancen reagieren konnten (Cohen 1997, Kotkin 1996). Der besondere ökonomische Erfolg, den manche Diasporas seit der frühen Geschichte bis heute in den unterschiedlichen Residenzgesellschaften hatten, wird vor allem den folgenden Faktoren zugeschrieben: erstens der ausgeprägten kollektiven Identität, die die Basis darstellt für gegenseitige Hilfe und Solidarität und somit Schutz gegenüber einer bedrohlichen Umwelt bietet; zweitens durch ein vorteilhaftes ökonomisches Profil, das sich aus der größeren Unabhängigkeit gegenüber lokalen und staatlichen Organisationen ergibt und verstärkt wird durch die Tatsache, daß translokale Netzwerke Selbsthilfemaßnahmen ermöglichen und damit entscheidend zur Risikominimierung beitragen; drittens durch den hohen Stellenwert von Bildung sowie der ausgeprägten Wißbegierde bei den Diaspora-Angehörigen: Erwerb und Vermehrung von kulturellem Kapital war für sie eine der wesentlichen Strategien der Existenzsicherung.

Viele orientieren sich zwar am „klassischen Konzept“ von Diaspora, wollen aber „unproduktive“ Diskussion vermeiden, d. h. sie wollen nicht jede Beschreibung eines Diaspora-Phänomens am Prototyp der jüdischen Diaspora messen, um festzustellen, ob in diesem oder jenem Fall überhaupt der Begriff ‚Diaspora‘ benutzt werden darf. Statt an der definitiven Ausdifferenzierung des Begriffs zu arbeiten wollen sie umgekehrt das Konzept ‚Diaspora‘ als Rahmung des Diskurses über translokale kulturelle Phänomene benutzt wissen.³ In einer ähnlichen Absicht hat James Clifford (1994) vorgeschlagen, einfach beim Begriff ‚Diaspora‘ (also der klassischen Diaspora) zu bleiben, aber diese ‚Diaspora‘ nicht als das „reine“ Modell zu sehen, an dem andere Modelle zu messen sind, sondern es als den „nicht-normativen Ausgangspunkt“ für die weiterführende Diskussion zu benutzen. In diesem Sinne ist auch die folgende Auflistung wichtiger Merkmale einer Diaspora zu verstehen, bei der ich mich auf Cohen

² Aus Gründen der Einfachheit und Klarheit benütze ich auch im Deutschen die im Englischen übliche Pluralform ‚Diasporas‘.

³ In diesem Zusammenhang wird oft der Begriff ‚moderne Diaspora‘ (Sheffer 1986) gewählt.

(1997), Hettlage (1993), Sheffer (1995), Shuval (2000) und Tölölyan (1996) beziehe. Von ‚Diaspora‘ kann gesprochen werden, wenn

- wichtige Gründe bestanden haben, das Heimatland zu verlassen (in der klassischen Definition stellt nur die Vertreibung einen „wichtigen Grund“ dar, neuere Auffassungen lassen dagegen auch andere Gründe, etwa die Suche nach besseren Lebenschancen, gelten),
- Institutionen und Netzwerke existieren, die die soziale Kohäsion herstellen und eine gewisse Unabhängigkeit von der Residenzgesellschaft ermöglichen,
- eine Elite existiert, die ein besonderes Interesse an der Aufrechterhaltung der Diaspora-Gemeinschaft hat,
- sich Werte, Normen und Praktiken entwickelt haben, die die Diaspora-Gemeinde von der umgebenden (Mehrheits-)Kultur unterscheiden,
- ein (mythisches) Heimatland idealisiert wird und der Wunsch besteht, (irgendwann) dorthin zurückzukehren,
- das Gefühl vorherrscht, im Residenzland nicht wirklich akzeptiert zu sein,
- das Dilemma besteht, sowohl gegenüber dem Herkunftsland als auch gegenüber dem Residenzland loyal sein zu wollen (müssen),
- das starke Bedürfnis besteht, sich im Residenzland oder anderswo für die Belange des Heimatlandes einzusetzen,
- erwartet wird, gegenüber anderen Diasporas (der eigenen Ethnie), auch über Ländergrenzen hinweg, solidarisch zu handeln (was zur Bildung transnationaler Netzwerke führt),
- sie eine gewisse Anzahl von Menschen umfaßt (nicht zu klein ist) und dauerhaft besteht (sich nicht z.B. durch Assimilation oder Inter marriage auflöst).

Globalisierung und Diaspora

Migration gab es immer. Im Zeitalter der Globalität (Albrow 1996) verändern sich jedoch Qualität und Quantität der Wanderbewegungen. Der größte Teil der Migration findet innerhalb „peripherer Regionen“⁴ statt: Flucht vor Verfolgung, Hunger und Elend sind hier die Hauptmotive. Ein großer Teil der Migranten bewegt sich aus peripheren Regionen in Länder der „zentralen Region“, wo die wirtschaftliche und politische Macht konzentriert ist und wo sie sich bessere Chancen für ihre künftige Lebensgestaltung erhoffen. Ein kleinerer Teil der Wanderbewegung findet innerhalb der Länder der zentralen Region statt: hier stehen ökonomische und bildungspolitische Austauschbeziehungen im Vorder-

⁴ Anstatt die Adjektive „arm“, „unterentwickelt“, etc. zu benutzen greife ich hier Wallersteins (1984) Terminologie von zentralen und peripheren Weltregionen auf.

grund. Die geringste Wanderbewegung findet von den Zentrumsländern in die Länder der Peripherie statt: hier steht der (einseitige) Wissenstransfer im Vordergrund.⁵

Migration führt zur Entstehung multikultureller Gesellschaften unterschiedlichster Prägung und Selbstverständnisses (Gutmann 1995). Vielfach betonen die verschiedenen ethnischen Gruppen ihre Besonderheit, wollen dabei aber dennoch als Teil der (Mehrheits-)Gesellschaft verstanden werden. Dieser (scheinbare) Widerspruch führt häufig dazu, daß ethnische Gruppen von den Angehörigen der Mehrheitsgesellschaften skeptisch oder ablehnend gesehen werden. Allerdings gibt es hier graduelle Unterschiede, was u. a. auf die staatliche Verfaßtheit der Länder bzw. auf deren Konzept von ‚Nation‘ zurückzuführen ist. Ausgehend von Kohns dichotomer Klassifikation⁶ wäre anzunehmen, daß in Gesellschaften, deren Staat auf der Idee der „aufgeklärten Nation“ beruht, wie etwa bei den „Staat-Nationen“ Frankreich oder USA, weniger Skepsis und Ablehnung vorherrschen als in Gesellschaften, deren Staat auf der Idee der „ethnischen Nation“ beruht, wie z. B. bei „Nation-Staaten“ wie Deutschland oder Japan.

Unter bestimmten Umständen werden ethnische Minderheiten zu Diasporas. Im Unterschied zur multikulturellen Gesellschaft pflegen die ethnischen Gruppen in einer diasporischen Gesellschaft auch weiterhin enge Beziehungen mit ihren Herkunftsländern und fühlen sich diesen gegenüber weiterhin loyal. Dies wird auch in einer gemäß Kuhns Terminologie „aufgeklärten Nation“ wie den USA überwiegend skeptisch gesehen. Der israelische Politikwissenschaftler Yossi Shain (1999) hat jüngst in einer vielbeachteten Arbeit festgestellt, daß die verbreitete Angst, wonach solche Diaspora-Gruppen die amerikanischen Ideale und Werte gefährden würden, unbegründet sei. Festsustellen sei vielmehr, daß solche Gruppen im Gegenteil helfen, die amerikanischen Werte und Ideale zu stärken und zwar sowohl in den Heimatregionen der ethnischen Gruppen, als auch in den USA selbst. Die Diaspora-Gruppen ermöglichen zum einen die direkte Einflußnahme auf die Verhältnisse in den verschiedenen Heimatländern und zum anderen erlebten die Diaspora-Gruppen gerade weil sie engen Kontakt mit der Heimat halten, die Vorzüge des Lebens in den USA besonders deutlich, was letztlich dazu führe, daß die Akzeptanz amerikanischer Werte zunehme. Shain glaubt daher: Je freier der Gestaltungsraum einer diasporischen Gruppe, desto mehr Möglichkeiten ergeben sich für die USA, Einfluß auf die Gestaltung der globalen Verhältnisse zu nehmen und je kulturell diverser die eigene

⁵ Nach Zahlen der International Labour Organization (ILO) und des Hamburger Weltwirtschafts-Archivs (DIE ZEIT, 21. 3. 2002, S. 20).

⁶ Hans Kohn 1944: *The Idea of Nationalism*, New York, siehe dazu Snyder 1968: 53–59.

Gesellschaft (bei gleichzeitiger Aufrechterhaltung einer übergreifenden staatsbürgerlichen Identität), desto überlebensfähiger und erfolgreicher ist die Gesellschaft. Mit anderen Worten: Die Diasporas helfen den USA ihre weltpolitische Dominanz auszubauen.

Im Gegensatz zur Idee eines Machtzuwachses von diasporischen Staaten, gehen Vertreter des *cultural studies*-Ansatzes (Bhabha 1994, Brah 1996, Hall 1991) davon aus, daß durch die zunehmende Diasporisierung der Gesellschaften die nationalstaatliche Dominanz und Machtausübung untergraben und schließlich aufgelöst werde. Im post-kolonialistischen Diskurs wird das Ende der alten, „vertikalen Weltordnung“, d. h. einer in reiche und arme Nationen zerteilten Welt beschworen und die Ankunft einer neuen, „horizontalen Weltordnung“, einer von diasporischen Netzwerken überzogenen Welt propagiert, in der den Mitgliedern peripherer Gesellschaften bzw. diesen Gesellschaften selbst neue Chancen entstehen. Diaspora als Metapher einer Form von Befreiungskampf? Nicht zu übersehen sind die Brüche und Widersprüchlichkeiten einer solchen Argumentation. War es nicht gerade der Nationalstaat, der im 19. Jahrhundert die bis dahin vorherrschenden feudalen Machtsysteme ablöste und die Möglichkeit für eine zivile, offene und gerechte Gesellschaft herstellte? Und besteht nicht die Gefahr, daß die diasporischen Netzwerke die ethnische, also abstammungsbezogene und somit im Grunde irrationale Verfaßtheit der Gesellschaften zurückbringen?

Kotkins Ausführungen in dem Buch „Stämme der Macht“ können als Beispiel dafür gelten, wie die These einer zunehmend entnationalisierten Welt mit kulturalisierenden Argumenten belegt wird. Kotkin (1996: 330) schreibt: „Im nächsten Jahrhundert werden solche globalen Gemeinschaften im Gegensatz zu den verfallenden Strukturen der alten Nationalstaaten eine immer wichtigere Rolle in der Weltwirtschaft spielen. Ihr Erfolg – gegründet auf Kosmopolitismus, Bildung und Religion, Ethik und ethnische Identität – legt eine Verlagerung des Schwerpunktes zukünftiger Debatten über Effektivität in der modernen Welt nahe: weg von der konventionellen Besessenheit mit der Technologie und „wissenschaftlichen“ Systemen. Wer eine in diesem Sinn eher universalistische Weltordnung erhofft, wie sie in den rationalistischen Utopien eines technologischen Determinismus oder den systematischen Theorien eines Karl Marx oder Adam Smith zum Ausdruck kommt, mag in der Betonung der Stammeseigenart der Weltstämme eine merkwürdige Regression zum Triebhaften erblicken, bei der geradezu die Irrationalität unserer Spezies gefeiert wird. Erst wenn wir aber der Tatsache ins Auge blicken, daß die Menschen nun einmal an ihren unvollkommenen und ganz verschiedenen Denk- und Empfindungsweisen festhalten, können wir uns auf den Weg machen, der uns am Ende zur machbaren Utopie führt – nach Kosmopolis“. Mit den Diaspora-Netzwerken, so ließe sich hier weiter folgern, werden sich am Ende wieder die Gesetze des Stärksten, bzw. des

stärksten Stammes durchgesetzt haben, eine Vision, die die Ideale der *cultural studies*-Theoretiker in ihr Gegenteil verkehren würde.

Jenseits solch grundlegender Fragen gehen viele Autoren jedenfalls davon aus, daß Diasporas besonders gut in das globale Zeitalter passen, in dem ein ständiges Spannungsverhältnis zwischen ‚lokal‘ und ‚global‘ besteht, da sie selbst ein „glokales“ Phänomen darstellen.⁷ Die Diaspora-Gemeinde ist in der Lage, sowohl die lokalen Bedürfnisse nach Identität, nach „Heimat“ und Geborgenheit in der kulturellen Gruppe zu erfüllen, als auch jene Bedürfnisse und Ansprüche, die sich aus der Globalität ergeben, nämlich flexibel, mobil und kulturell anpassungsfähig zu sein und mit der Welt sozusagen online in Verbindung zu stehen. „Diasporisches Bewußtsein macht das Beste aus schlechten Situationen“, meint Clifford (1994: 312), denn dieses Bewußtsein verweist auf zwei komplementäre Erfahrungsebenen: Zum einen auf die leidvollen Erfahrungen von Marginalität, Diskriminierung und dem Verlust von Gewohnheiten woraus eine unstillbare Sehnsucht erwächst und zum anderen auf die Überzeugung, mobil und flexibel zu sein, differenziert beobachten zu können, anpassungsfähig zu sein und eine kosmopolitische Haltung einzunehmen, kurz über besonders geeignete Überlebensstrategien in der globalen Welt zu verfügen.

„Heimat“ und Identität

„Heimat“ bedeutet für jeden etwas anderes – für Kanzler Schröder „ist Heimat das Zuhause, von dem aus die Menschen auf die Welt blicken“ (Spiegel 40/2000) – umgekehrt ist für den in Ostfriesland aufgewachsenen Sozialwissenschaftler Peter Dürrmann, Autor eines Buches über „Heimat und Identität“ Heimat dort zu lokalisieren, wohin man von der Welt aus (mit pathetischem Gefühl) blickt. Er schreibt: „Der Blick auf einen herrlichen, sich in der Ferne verlierenden Strand, eine diesige Witterung, das Meer mit dem Geräusch der sich brechenden Wellen, die rauhe Seeluft und ein Regentropfen mit sich treibender, stürmischer Wind im Gesicht. Wer will oder kann in diesem Moment des Genießens, der Ergriffenheit die emotionale Bindung leugnen, die für Heimat empfunden werden kann“ (Dürrmann 1994: 8)? Sind solche Gefühle in der Diaspora, fern der Heimat, also besonders ausgeprägt? Welche „Heimat“ ist gemeint, die als Idealzustand verehrt wird und in die man (irgendwann) zurückzukehren will? „The concept of diaspora embodies a subtext of ‚home‘“ schreibt Avtar Brah (1996: 190–193), aber „Heimat“ sei kein Ort, sondern ein Gefühl und zwar kein einfaches, eindeutiges, sondern ein widersprüchliches

⁷ Die Wortschöpfung geht auf Robertson (1992) zurück.

Gefühl, das sich beständig selbst in Frage stellt. Das diasporische Gefühl besteht für sie eben nicht aus dem Verlangen nach einem *Heimatland*, („desire for a homeland“), sondern aus einem „Heimat-Verlangen“ („homing desire“).

Dieses „Heimat-Verlangen“ wird nicht aufgeschoben und in eine ferne Zukunft verlagert, in der man in das Heimatland zurückkehren wird, sondern es wird hier und heute befriedigt, mit den im Residenzland und in der Diaspora-Gemeinde gegebenen Möglichkeiten und Ressourcen. Das Heimat-Verlangen sucht nach Ähnlichkeit, nach allem, was als ähnlich zu den eigenen Gefühlen, Wünschen, Gewohnheiten, Vorstellungen, Vorlieben, etc. eingeschätzt wird.⁸ Um das Verlangen zu stillen wird nicht einfach auf einen (realen oder imaginierten) „Heimat-Stoff“ zurückgegriffen, sondern es werden Elemente aus der Herkunfts-, der Residenz- und der Diasporakultur ausgewählt und auf passende Art kombiniert. Eine interessante Frage ist dabei, nach welchen Regeln diese Kombinatorik funktioniert und ob diese Regeln nicht von „kulturellen Modellen“⁹ unterlegt sind. Die Frage ist also, ob und in welcher Weise sich in der Neugestaltung einer heimischen Welt in der Fremde die Herkunftskultur – etwa in Form des früh angeeigneten Habitus¹⁰ – geltend macht.

Die Befriedigung des Heimat-Verlangens erscheint zunächst wie das sehr selbstbezogene Suchen nach ähnlichem „Stoff“, nach Dingen, Plätzen, Situationen, Blicken, Bildern, Gerüchen, Gefühlen, etc. Aber damit allein ließe sich dieses Verlangen wohl kaum stillen, vielmehr müssen soziale Situationen hergestellt werden, die es ermöglichen, Ähnlichkeiten im Miteinander, in der Begegnung, in der Freundschaft, in der Intimität zu leben und zu erleben um darin das existentielle Bedürfnis nach zwischenmenschlichem Verstehen und Nahsein zu realisieren. Nur mit anderen Menschen, also nur durch Kommunikation wird es gelingen, die innere Leerstelle zu füllen und dem Verlangen nach Heimat zu entkommen. Ein weiteres Problem kommt hinzu: Die Suche nach dem ähnlichen „Stoff“ ist vor allem eine Frage des bewußten Interesses und es fällt nicht schwer, sich darüber zu verständigen. Die Suche nach Ähnlichkeiten im Zwischenmenschlichen bzw. in der Kommunikation ist dagegen mehr eine Frage

⁸ Gemäß dem „Ähnlichkeits-Attraktivitäts Paradigma“ der Sozialpsychologie. Siehe auch Cialdini 1994 und Darr, Kurtzberg 2000.

⁹ Shore (1996) versteht unter kulturellen Modellen „tools for meaning construction“, sie sind „a common fund of conventional resources for the ongoing construction of meaning by people“ (371). „By their very nature, cultural models have two quite different lives: as social artefacts and as cognitive representations“ (51).

¹⁰ Habitus ist hier im Sinne eines generativen Prinzips gemeint. „Der Habitus, den ich in Analogie zu dem bestimme, was Chomsky ‚generative Grammatik‘ nennt, ist ein Erfindungsprinzip, (...) d. h. etwas, das relativ unvorhersehbares Verhalten erzeugt, freilich innerhalb bestimmter Grenzen“ (Bourdieu 1989: 26–7).

des Habitus, realisiert sich daher eher außerhalb des bewußten Zugriffs und stellt somit kein geeignetes Thema für soziale Verständigung dar. Diese Seite des „Heimat-Verlangens“ muß daher als ein latentes Konzept gesehen werden, das nur aus der sozialen Praxis erschlossen werden kann, etwa mit ethnographischen Gemeindestudien.

Im Diaspora-Diskurs spielt der Wunsch in die Heimat zurückzukehren jedoch noch immer eine zentrale Rolle. Wie Brah kritisieren auch andere, daß dieser Wunsch die alten, an Herders Auffassungen orientierte Konzepte der Kultur-Raum-Identität wieder aufleben lasse (Lavie, Swedenburg 1996). Die Virulenz dieses essentialistischen Paradigmas zeige sich besonders deutlich im Diskurs um „black diaspora“, wo auf das Konzept einer Ursprungskultur, einer idealisierten Kultur, wie sie in Urzeiten einmal in der Herkunftsregion bestanden habe, zurückgegriffen wird: als Sklaven aus der Heimat vertrieben leben die Afrikaner zerstreut in aller Welt, aber im tiefsten Inneren bleibt ihnen immer die Sehnsucht erhalten, wieder zum Ursprung zurückkehren zu wollen (Ter Haar 1998: 5). Ähnliche Gefühle wurden auch schon im letzten Jahrhundert beschworen, allerdings – die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen waren grundverschieden – mit ganz anderen Auswirkungen. Mit dem Entstehen der Nationalstaaten und der Herausbildung einer neuen, auf diesen Nationen beruhenden Weltordnung im 19. Jahrhundert, ergab sich auch eine neue Weltsicht und damit eine neue Selbstverortung. Erst jetzt wurde vielen Menschen bewußt, daß sie sich sozusagen „am falschen Ort“ befanden und sie stellten schmerzhaft fest, was ihnen (und so wurde nun gesagt: „schon immer“) fehlte: das Heimatland. Nun wurde auch die Sehnsucht, ins gelobte Heimatland zurückzukehren, propagiert und zum politischen Programm erklärt wie etwa in Theodor Herzels politischer Zionismus oder Anfang des 20. Jahrhunderts in Marcus Garveys „Return to Africa“-Bewegung (Mirzoeff 1999).

Hier zeigt das Konzept Diaspora seine Widersprüchlichkeit und Gefährlichkeit: widersprüchlich, weil die Entstehung diasporischer Strukturen das Ende des alten Modells der Kultur-Raum-Identität bedeutet, sich damit paradoxerweise aber auch essentialistische Auffassungen verstärken und gefährlich, weil das emotionale Moment des Rückkehrwunsches von Diaspora-Eliten und Interessengruppen für ihre Zwecke instrumentalisiert werden kann. In den Ländern der ehemaligen Sowjetunion haben sich Angehörige bestimmter Volksgruppen auf Grund der neu gezogenen Staatsgrenzen plötzlich als ethnische Minderheiten in einem anderen Land wiedergefunden.¹¹ Diese Gruppen, die in einem „fremden“

¹¹ Ein Phänomen, das gerade auch in der deutschen Geschichte häufig vorkam. „Die Geschichte der Deutschen kannte nicht nur die Wanderung von Menschen über Grenzen, sondern auch die Bewegung von Grenzen über Menschen hinweg“ (Bade 1994: 14).

Land leben, obwohl sie ihr Territorium nie verließen, bezeichnen sich neuerdings vorzugsweise als „Diaspora“ (King 1998; Melvin, King 1998). Werden in diesem Kontext „Rückkehrwünsche“ mobilisiert, können daraus leicht irredentistische Bestrebungen werden, die die fragile politische Konstellation dieser Region nachhaltig erschüttern können.

Eng verbunden mit dem Wunsch nach Rückkehr in die Heimat ist das Gefühl, im Residenzland nicht akzeptiert zu sein. Dieses Gefühl kann als eine Art diasporische Grundeinstellung gewissermaßen mit der Muttermilch eingesaugt worden sein, kann aber auch durch eine entsprechende Haltung der Mehrheitsgesellschaft ausgelöst bzw. verstärkt werden. Nach dem Brandanschlag in Mölln November 1992 entschuldigte sich Bundeskanzler Kohl im Namen aller Bundesbürger bei den betroffenen türkischen Familien. In seiner Rede lobte er die Türken, die seit Jahren und Jahrzehnten „in unserem Land“ gelebt und gearbeitet haben und ohne deren tatkräftige Hilfe „in unserer Republik“ kein solcher Wohlstand erreicht worden wäre. Selbst in diesen Stunden größter Not und Trauer, so resümiert Elaine Scarry (1998) als kritische Beobachterin, wählte Kohl die Worte „unser“ und nicht „Ihr Land“, sagte „unsere Republik“ nicht „Ihre Republik“ und ließ damit deutlich erkennen, wie tief verwurzelt die Vorbehalte gegenüber Ausländern in Deutschland wohl sein mußten. Eine solche zumindest latent immer gegenwärtige Grenzziehung zwischen In- und Ausländern erhält bei den betroffenen Minderheiten das diasporische Gefühl des nicht-Dazugehörens am Leben.

Die Erfahrung, im Residenzland nicht wirklich akzeptiert zu sein, eben als Fremder gesehen zu werden, fördert die Ausbildung einer kollektiven Identität, die wie eine Art emotionales Schutzschild funktioniert und bei der Abwehr von negativen Gefühlen hilft, die durch die alltäglichen Ausgrenzungs- und Abwertungserfahrungen erzeugt werden. Das „wir-sind-anders“-Bewußtsein im Sinne eines „wir-sind-besser“-Gefühls kann einen wirksamen Schutzmechanismus darstellen. Diaspora-Identitäten sind daher nicht das, was zu sein sie vorgeben, nämlich „natürlicher“ Ausdruck von „seit Urzeiten“ bestehenden kulturellen Besonderheiten, vielmehr entstehen sie im Diskurs mit dem Anderen, angestachelt vom Bedürfnis nach Selbstbehauptung. Allerdings können damit keine realen gesellschaftlichen Probleme gelöst, allenfalls verschleiert und damit letztlich verstärkt werden. Die Diaspora-Gemeinschaften glauben, sich mit der Idealisierung und Essentialisierung ihrer (fiktiven) Geschichte im Kampf um gesellschaftliche Anerkennung zu stärken, in der Tat bewirken sie aber genau das Gegenteil: Sie tun genau das, was die dominierenden Gruppen in der Gesellschaft von ihnen erwarten, nämlich sich als distinkte Kulturen zu zeigen und auch weiterhin als nette, bunte Grüppchen die hinteren Ränge der Gesellschaft zu bevölkern. Diese Selbstentmachtung, so Stuart Hall, funktioniert mittels zweier falscher Konzepte, die dringend zu korrigieren sind. Erstens dürfe die eigene

Geschichte nicht länger essentialisiert werden. „The past continues to speak to us. But it no longer addresses us as a simple, factual ‚past‘, since our relation to it, like the child’s relation to the mother, is always-already ‚after the break‘. It is always constructed through memory, fantasy, narrative and myth. Cultural identities are the points of identification, the unstable points of identification or future, which are made, within the discourses of history and culture. Not an essence but a *positioning*“ (Hall 2000: 24). Und zweitens dürfen kollektive Erfahrungen nicht länger homogenisiert werden, weil mit der Vermeidung von Widersprüchen auch die Vitalität getötet wird. Er setzt das „richtige“ Konzept von diasporischer Identität dagegen: „Diaspora identities are those which are constantly producing and reproducing themselves anew, through transformation and difference“ (Hall 2000: 31).

Jede Äußerung steht in einem Kontext, ist „positioned“, wie Hall sagt und er positioniert sich folgendermaßen: „I was born into and spent my childhood and adolescence in a lower-middle-class family in Jamaica. I have lived all my life in England, in the shadow of the black diaspora. (...) I write against the background of a lifetime’s work in cultural studies“ (Hall 2000: 21). Seine Ausführungen zu Diaspora und diasporischer Identität („narratives of displacement“) sind vor dem Hintergrund dieser Position zu sehen. Sie sind eine berechtigte Kritik am Machtdiskurs in den Gesellschaften Europas und Nordamerikas, der die Konstruktion von kultureller Andersheit evoziert und zugleich verschleiert, so daß die betroffenen Menschen in ihren eigenen Phantasien und Ideologien gefangen bleiben. Dieser politische, ideologiekritische Blick auf Diaspora ist ein wichtiger Kontrapunkt zur ansonsten vorherrschenden positivistischen Perspektive im Diskurs um Diaspora.

„Expatriate Communities“ als Diaspora-Gemeinden

Die klassische Migrationsforschung beschäftigt sich vorwiegend mit Menschen, die vertrieben wurden, auf der Flucht sind oder nach besseren Lebens- und Arbeitsmöglichkeiten suchen. Zehn- vielleicht Hunderttausende leben jedoch aus anderen Gründen in der Fremde: sie wurden mit einem Auftrag dorthin entsandt. Diese Personengruppe fand bisher im Diskurs um Migration und Diaspora kaum Beachtung.¹² Sie stellt jedoch eine interessante Kontrastgruppe mit teils gänzlich

¹² Cohen (1997) erwähnt die „business diaspora“ und weist auf ihre mögliche Bedeutung in den „global cities“ und für die globale Wirtschaft hin. Kotkin (1996) spricht von der japanischen Diaspora im Westen, die ausschließlich aus Geschäftsleuten besteht und unbemerkt von der Mehrheitsgesellschaft eine komplette Infrastruktur aufgebaut hat, die von Schulen über Unternehmensnetzwerke bis zu Restaurants alles bietet, was

anderen Grundbedingungen dar. Die entsandten Diplomaten, Manager, Unternehmer, Wissenschaftler, Spezialisten, etc. gehören sowohl in ihrer Herkunftsgesellschaft als auch in der Residenzgesellschaft, wo sie für einige Jahre leben, zumeist einer gehobenen sozialen Schicht an. Vielfach ist der Wechsel ins Ausland sogar mit einem gesellschaftlichen und beruflichen Aufstieg verbunden. Hinzu kommt, daß Tätigkeiten im Ausland häufig erheblich besser vergütet werden als vergleichbare Tätigkeiten im Inland. In den meisten Ländern ist es zudem ein Vorteil, zur Gruppe der „expats“¹³ gerechnet zu werden, wohingegen für andere Migranten die Zugehörigkeit zu einer Minderheitengruppe in der Regel nachteilhaft ist. Einerseits unterscheiden sich also die Situation der expats deutlich von der anderer Migrantengruppen; dementsprechend deutlich wird sich z. B. auch das diasporische Bewußtsein von Japanern und Vietnamesen in einer deutschen Großstadt unterscheiden. Andererseits gibt es aber auch Ähnlichkeiten: beide sind der alltäglichen Erfahrung des Fremden ausgesetzt, müssen auf Gewohntes verzichten, das Fehlen des selbstverständlichen Rückhalts in sozialen Netzwerken hinnehmen, etc. In dieser Hinsicht sind beide Gruppen vor dieselbe Herausforderung gestellt, nämlich ihr Leben in einer fremden Kultur neu zu gestalten. Auf Grund der Ähnlichkeit und Verschiedenheit mit anderen Diaspora-Gruppen ist die Erforschung von expat-Gemeinden besonders lohnend.

In den „global cities“ (Cohen 1997) ist zu beobachten, daß sich nationale „expat-communities“ formieren. Expats unterliegen im Unterschied zu anderen Migranten keinem Legitimationszwang, sie sind geachtet und anerkannt, sie sind gebildet und in der Regel kosmopolitisch eingestellt zudem verfügen sie häufig über vielfältige Erfahrungen im Ausland zu leben und zu arbeiten. Dennoch ist auch bei ihnen der deutliche Trend festzustellen, eine „Gemeinde“ zu bilden. Woher kommt dieser Drang, sich auch im Ausland mit Landsleuten zu umgeben? Sicherlich nicht wie bei anderen Migranten aus Not und Angst vor Diskriminierung, sondern auf Grund der alltäglichen Erfahrung von Fremdheit. Die täglich erlebten Abweichungen von den eigenen Gewohnheiten, Erwartungen und Überzeugungen löst Sehnsucht nach Bekanntem, Ähnlichem, nach „Heimat“ aus. Diese Sehnsucht bleibt häufig ungerichtet, reines Gefühl, findet keinen Namen für sich, stellt also wie vorher erwähnt ein latentes Konzept des Umgangs mit dem „Heimat-Verlangen“ dar. Z. B. haben Deutsche, die ins Ausland gehen, in

die entsandten japanischen Mitarbeiter und deren Familien brauchen, um im Ausland zu „überleben“. Kotkin nennt diese in kurzer Zeit seit den 70er Jahren gewissermaßen nach einem Plan entstanden Diaspora-Gemeinden „diaspora by design“.

¹³ So lautet die international übliche Abkürzung für „expatriate“, womit die für einige Jahre von privaten und öffentlichen Organisationen ins Ausland entsandten Fach- und Führungskräfte gemeint sind. Auch deutsche Entsandte bezeichnen sich selbst häufig als „expats“. Ich verwende im folgenden meist diesen Begriff. „Expat“ bezeichnet hier in der Regel auch die Familie bzw. die/den begleitende/n Partner/in.

der Regel kein Bedürfnis, im Ausland wieder mit Deutschen zusammen zu sein, sie wollen statt dessen auf das Neue zugehen, die fremde Kultur kennen lernen, einheimische Freunde finden, sich an die fremden Gepflogenheiten anpassen, etc. Tatsächlich aber bewegen sie sich in der Freizeit vorwiegend unter Deutschen, pflegen weiter ihre deutsche Art, haben deutsche Freunde, etc. (Moosmüller 1997). Obwohl unter Deutschen eine negative nationale Identität weit verbreitet ist, ist dieses Auseinanderklaffen von Anspruch und Wirklichkeit vermutlich keine deutsche Besonderheit. Anzunehmen ist vielmehr, daß das Ethos einer möglichst weitgehenden Anpassung an die Gastkultur in den interkulturellen Vorbereitungstrainings verbreitet wird, an denen heutzutage die meisten expats teilnehmen.

Kann bei dieser Gruppe überhaupt von „Diaspora“ gesprochen werden? Zur Klärung dieser Frage möchte ich mich auf die einzelnen Merkmale von Diaspora beziehen, die eingangs vorgestellt wurden.

- Die Entsendung darf wohl als „wichtiger Grund“ gelten, das Heimatland zu verlassen. Z. B. gehen Mitarbeiter von Unternehmen nicht immer freiwillig ins Ausland, häufig muß etwas „nachgeholfen“ werden, ganz besonders, wenn es sich um wenig populäre Entsendungsländer (und das sind die meisten) handelt. Auch wenn die Entscheidung „freiwillig“ getroffen wird, spielen gewichtige berufliche oder private Gründe eine Rolle.
- Die expat-Gemeinde¹⁴ verfügt über die notwendigen Institutionen und Netzwerke, die ihr ein hohes Maß an Unabhängigkeit von der Mehrheitsgesellschaft ermöglichen. Die eigenen Schulen, Clubs, Kirchen, Botschaften, Stiftungen, Gesellschaften, Vereine, Medien usw. bieten etwas für jeden Geschmack. Auch wenn sich die expats nicht dauerhaft im Residenzland aufhalten, für jeden der geht kommt in der Regel ein Ersatz. Die Kontinuität der Gemeinde wird nicht durch die Personen als vielmehr durch ihre Institutionen gewährleistet.
- Die Frage nach einer Diaspora-Elite kann hier nicht beantwortet werden, vermutlich stellt sie sich auch gar nicht, da es keinen Grund gibt, die Loyalität zur eigenen Gruppe einzuwerben (was ja ein wichtiger Grund für die Existenz einer Elite darstellt).
- Daß in einer expat-Gemeinde im Kontrast zur umgebenden Kultur andere Werte, Normen und Praktiken existieren, scheint offensichtlich zu sein. Die expats stehen zwar auf Grund ihres hohen Ansehens unter einem geringeren Anpassungsdruck (an die Kultur der Residenzgesellschaft) als andere Migranten, weshalb auch ihre Angst vor Identitätsverlust gering ist. So gesehen dürften sie auch kein Bedürfnis nach Abgrenzung und Betonung des kulturell

¹⁴ Als Selbstbezeichnung wird häufig ‚Gemeinde‘ oder ‚community‘, in manchen Fällen auch ‚Kolonie‘ gewählt.

Eigenen haben. Das aber würde bedeuten, daß es sich bei der zu beobachtenden kulturellen Eigenheit der expat-Gemeinde weniger um ein diasporisches Konstrukt als mehr um eine Verlagerung deutscher Kultur ins Residenzland handeln würde.¹⁵

- Der Wunsch, ins Heimatland zurückzukehren spielt keine besondere Rolle, da der Aufenthalt im Residenzland nur vorübergehend ist und wenigstens einmal pro Jahr das Heimatland besucht wird. Davon unberührt sind jedoch Heimweh-Gefühle, die expats genauso haben wie andere im Ausland lebende Menschen.
- Die Frage, ob sie sich im Residenzland akzeptiert fühlen ist schwer einzuschätzen. Einerseits kann davon ausgegangen werden, daß die Akzeptanz auf Grund der allgemeinen Bedingungen (z. B. hohes Ansehen) gegeben ist. Andererseits wird dies je nach Situation und Residenzland unterschiedlich sein. Davon unbenommen ist darüber hinaus das subjektive Gefühl. Auf dieser Ebene ist damit zu rechnen, daß kulturelle Differenz wie sie sich etwa in Verhaltensweisen, Erwartungen, Routinen, etc. geltend macht, häufig als Distanzierung oder Ablehnung erlebt wird, was der kollektiven Selbstverortung „wir werden hier nicht gemocht“ zuträglich sein kann.
- Das Loyalitätsdilemma dürfte weniger auf individueller als auf institutioneller Ebene ein Problem sein. Z. B. muß die deutsche Auslandsschule einerseits möglichst deutschen Bildungsstandards und -gepflogenheiten folgen, um den Wechsel in andere deutsche Schulen in Deutschland oder anderen Ländern zu erleichtern. Andererseits fühlt sich die Schule der Residenzgesellschaft verpflichtet, will vielleicht mehr lokale Schüler aufnehmen, mehr Unterricht in der Residenzlandsprache anbieten, etc. In den Unternehmen sind Loyalitätskonflikte zwischen den Ansprüchen des Stammhauses und der Tochtergesellschaft sowieso an der Tagesordnung. Gerade von Personen mit hoher beruflicher und gesellschaftlicher Verantwortung werden solche Loyalitätskonflikte als brennendes Problem erlebt.
- Sich im Residenzland für die Belange des Heimatlandes einzusetzen, wird zumeist als eine Selbstverständlichkeit gesehen. Zwar herrscht gerade unter Deutschen, die noch neu im Residenzland sind, hierzu eine sehr skeptische Einstellung vor, die sich in der Regel aber ändert. Meist werden die expats aus der Residenzlandperspektive sowieso als „Botschafter ihres Landes“

¹⁵ Das spräche für eine strukturelle Ähnlichkeit mit der „imperialen Diaspora“ bei Cohen (1997: 57–81). Er verweist vor allem auf die Imitation der sozialen und politischen Institutionen des Heimatlandes durch die Vertreter des Mutterlandes in den Kolonien, was ja auch beinhaltet, daß soziale Praktiken, also z. B. Routinen und Rituale sowie Werte und Glaubenssysteme des Heimatlandes im Residenzland in gelebt wurden und zwar vielfach „echter, reiner“, als dies im Mutterland der Fall war.

gesehen, die selbstverständlich im Interesse ihres Landes handeln. Gerade weil viele expats in hohen beruflichen und gesellschaftlichen Positionen tätig sind, können sie sich mehr für die Interessen des Heimatlandes einsetzen als dies „normalen“ Migranten möglich wäre.

- Transnationale Netzwerke bestehen zumeist. Das hat zum einen mit der Multilateralität der Organisationen und Institutionen zu tun, für die die expats arbeiten und zum anderen mit den persönlichen Netzwerken, die expats während des Aufenthaltes in anderen Ländern geknüpft haben. Nicht zuletzt auf Grund der guten finanziellen Ausstattung sind expats sehr mobil, reisen viel und haben die Möglichkeit, auch intensive Kontakte über große Entfernungen hinweg aufrecht zu erhalten. Diese Vernetzung entspringt zwar keiner offensichtlichen ökonomischen Notwendigkeit (wie etwa die Netzwerke der Überseechinesen), können aber in diesem Sinne genutzt werden.

Festzustellen ist eine gewisse Ähnlichkeit der expat Diaspora mit der von Cohen beschriebenen „imperialen Diaspora“. Prototypisch ist hier die britische Diaspora in den Kolonien. Ihre herausragenden Merkmale waren:

- die möglichst originalgetreue Verpflanzung der sozialen und politischen Institutionen des Heimatlandes in die Kolonie,
- das Bewußtsein, ein Teil des Imperiums zu sein,
- das Selbstbild, zu einer auserwählten Rasse zu gehören, die eine globale Mission verfolgt.

Könnte sich bei den expats auf Grund der Tatsache, daß sie mit einem wichtigen Auftrag ins Residenzland kommen (was nicht selten missionarischen Charakter hat) und dort in privilegierter Stellung hohes Ansehen genießen, dazu führen, daß sich bei ihnen imperiale Großmannsucht und rassische Überlegenheitsgefühle herausbilden? In einer Welt, in der 130 Staaten eine geringere Wirtschaftskraft haben als die 50 größten multinationalen Unternehmen (Cohen 1997: 158) ist es naheliegend anzunehmen, daß die Vertreter solcher Unternehmen auch mit einem gewissen Maß an imperialem Denken ausgestattet sind. Generell ist anzunehmen, daß diese Grundeinstellung besonders in jenen expat-Diasporas vorzufinden sein dürften, wo ein Machtgefälle zwischen Entsendungsland und Residenzland besteht. Zu beobachten ist, daß in der interkulturellen Kooperation in den multinationalen Unternehmen dieses teils zur Schau getragene teils unterschwellig vorhandene Überlegenheitsgefühl der expats ein sehr schwerwiegendes Problem darstellt. Durch den zirkulären Austausch von Informationen und Interpretationen innerhalb einer Diaspora-Gemeinde dürften solche Überlegenheitsgefühle noch verstärkt werden.

Ähnlichkeiten zeichnen sich auch ab zur „Handelsdiaspora“ (als prototypisch gelten die chinesische und die libanesische Diaspora), die Cohen wegen der Mobilität dieser Menschen, die nirgendwo „Wurzeln schlagen“ wollen, auch „sojourner-Diaspora“ nennt. Die Händler leben zwar als Fremde in den Städten,

sie passen sich aber so weit wie möglich an die lokalen Gepflogenheiten an, sie lernen Sprache, Brauchtum und Gewohnheiten der Einheimischen und insbesondere die Geschäftspraktiken. Sie möchten möglichst wenig auffallen, um auf diese Weise bessere Geschäfte machen zu können (Cohen 1997: 83). Auslandsentsendungen werden in den meisten größeren Unternehmen und Institutionen von interkulturellen Personalentwicklungsmaßnahmen begleitet. Das überwiegende Ziel solcher Maßnahmen besteht darin, Wissen zu vermitteln, das es dem Entsandten und seiner Familie ermöglichen soll, sich so weit wie möglich an die lokale Kultur anzupassen. Im Geschäftsleben wird es als besonders wichtig erachtet, seinen Stil so anzupassen, daß es möglich ist, die Mitarbeiter und Geschäftspartner für die eigenen Ziele zu gewinnen. Das interkulturelle Training verfolgt das (illusionäre) Ziel, die hierfür notwendigen Kenntnisse, Fähigkeiten und Fertigkeiten bereits vor der Entsendung zu vermitteln.¹⁶ In der Praxis zeigt sich aber, daß sich die expats das für sie notwendige interkulturelle Wissen vor Ort aneignen und dabei insbesondere auch auf den Wissens- und Erfahrungsschatz der Diaspora-Gemeinde zurückgreifen. Weitgehend unbekannt ist allerdings noch, wie dieser Schatz beschaffen ist und auf welche Weise sich die expats darauf beziehen, oder anders formuliert, wie interkulturelles Wissen in der Diaspora-Gemeinde erzeugt, gespeichert und vermittelt wird.

Es ist damit zu rechnen, daß international operierender Organisationen und Institutionen ein strategisches Interesse an der expat-Diaspora haben. Die entsendenden Organisationen dürften zunehmend daran interessiert sein, die in den Diaspora-Gemeinden vorhandenen Erfahrungen bzgl. der „Anpassung an die Gastkultur“¹⁷ und der „interkulturellen Effektivität im Beruf“¹⁸ zu nutzen. Seit einigen Jahren haben multinationale Unternehmen zunehmend Probleme, ihre Entsendungspolitik durchzuführen, weil die Frauen der künftigen expats immer weniger bereit sind, ihren Beruf aufzugeben, um dem Ehemann ins Ausland zu folgen und dort ohne Job in einem womöglich wenig attraktiven Umfeld zu „versauern“.¹⁹ Diaspora-Gemeinden können hier Hilfestellung geben und es ist nicht ungewöhnlich daß etwa gesagt wird, das Land X oder die Stadt Y sei zwar „völlig indiskutabel“, dafür sei aber die deutsche Gemeinde dort „Spitze“. Die Frage ist also, ob in naher Zukunft die Diaspora-Gemeinde auch als Anreizfaktor für Entsendungen dienen wird.

¹⁶ Black, Mendenhall 1990; Landis, Bhagat 1996; Ruben 1989; Ward, Kennedy 1994.

¹⁷ Im interdisziplinären Feld Interkulturelle Kommunikation ist dies ein zentrales Forschungsthema (siehe Anderson 1994; Church 1982; Parker, McEvoy 1993).

¹⁸ Clarke, Hammer 1995; Cui, Awa 1992; Kealey 1989.

¹⁹ Zumindest in deutschen Unternehmen sind fast immer Frauen die „Begleitpartner“.

Im Diskurs um Diaspora spielt die Idee der „ethnischen Bindung“ und der Betonung kultureller Differenz eine wichtige Rolle. Menschen, die in einer anderen Kultur leben, besinnen sich auf ihre „kollektive Identität“ und ihre „kulturellen Besonderheiten“. Die ethnische Solidarität soll Sicherheit geben und Abwertungserlebnisse kompensieren bzw. abwehren helfen. Der typische Diaspora-Angehörige ist in der Residenzgesellschaft in einer gegenüber der Mehrheitsgesellschaft benachteiligten Position. Ethnologische Forschungen in diesem Umfeld verfolgen eine „study down“ Perspektive und sehen ihre Aufgabe darin, „Kultur“ und „kollektive Identität“ zu dekonstruieren. Die expat-Diaspora stellt demgegenüber einen Kontrast dar. Der typische Angehörige der expat-Diaspora befindet sich in einer privilegierten Position, sucht nicht nach kollektiver Identität und kulturellen Wurzeln, kommuniziert aber dennoch vorwiegend mit Personen, die einen ähnlichen kulturellen Hintergrund haben. Ethnologische Forschung verfolgt hier eine „study-up“ Perspektive (Nader 1988) und deckt die latenten kulturellen Modelle auf, die diese von den Akteuren nicht beabsichtigte Hinwendung zur eigenen Gruppe verstehbar macht. Die kontrastierenden Konzepte und Herangehensweisen können helfen, der Diasporaforschung neue Impulse zu geben

Literatur

- ALBROW, Martin 1996. *The Global Age: State and society beyond modernity*. Cambridge.
- ANDERSON, Linda E. 1994. A New Look at an Old Construct: Cross-Cultural Adaptation. In: *International Journal of Intercultural Relations* 18, 3: 293–328.
- BADE, Klaus 1994. *Homo Migrans – Wanderungen aus und nach Deutschland*. Essen: Klartext.
- BHABHA, Homi K. 1994. *The Location of Culture*. London.
- BLACK, J. Stewart, Mark MENDENHALL 1990. Cross-Cultural Training Effectiveness: A Review and a Theoretical Framework for Future Research. *Academy of Management Review* 15, 1: 113–136.
- BOURDIEU, Pierre 1989. *Satz und Gegensatz. Über die Verantwortung des Intellektuellen*. Berlin.
- BRAH, Avtar 1996. *Cartographies of Diaspora. Contesting Identities*. London: Routledge.
- CHURCH, Austin T. 1982. Sojourner Adjustment. In: *Psychological Bulletin* 91, 3: 540–572.
- CIALDINI, Robert 1994. *Influence: The Psychology of Persuasion*. New York: Morrow.

- CLARKE, C., M. R. HAMMER 1995: Predictors of Japanese and American Managers Job Success, Personal Adjustment, and Intercultural Interaction Effectiveness. In: *Management International Review* 35: 153–170.
- CLIFFORD, James 1994. Diasporas. In: *Cultural Anthropology* 9, 3: 302–338.
- COHEN, Robin 1997. *Global Diasporas. An Introduction*. London: UCL Press.
- CONNOR, Walter 1986. The Impact of Homelands Upon Diasporas. In: Gabriel Sheffer (Hg.): *Modern Diasporas in International Politics*. New York, S. 16–46.
- CUI, Geng, Njoku E. AWA 1992. Measuring Intercultural Effectiveness: An Integrative Approach. In: *International Journal of Intercultural Relations* 16, 3: 311–328.
- DARR, Eric D., Terri R. KURTZBERG 2000. An Investigation of Partner Similarity Dimensions on Knowledge Transfer. In: *Organizational Behavior and Human Decision Processes* 82, 1: 28–44.
- DÜRRMANN, Peter 1994. *Heimat und Identität: Der moderne Mensch auf der Suche nach Geborgenheit*. Tübingen u. a.: Hohenrain.
- GUTMANN, Amy 1995: Das Problem des Multikulturalismus in der politischen Ethik. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 43: 273–305.
- HALL, Stuart 1991. Old and New Identities, Old and New Ethnicities. In: A. D. King (Hg.), *Culture, Globalization and the World System*. London: 41–68.
- HALL, Stuart 2000. Cultural Identity and Diaspora. In: Nicholas Mirzoeff (Hg.), *Diaspora and Visual Culture. Representing Africans and Jews*. London, New York: Routledge, S. 21–33. (Reprint von 1990 aus: Jonathan Rutherford (Hg.): *Identity. Community, Culture, Difference*. London, S. 222–237).
- HETTLAGE, Robert 1993. Diaspora: Umriss zu einer soziologischen Theorie. In: M. Dabag, K. Platt (Hg.), *Identität in der Fremde*. Bochum: Brockmeyer, S. 75–105.
- KEALEY, Daniel J. 1989. A Study of Cross-Cultural Effectiveness. In: *International Journal of Intercultural Relations* 13, S. 407–408.
- KING, Charles 1998. Introduction: Nationalism, Transnationalism, and Postcommunism. In: Ch. King, Neil Melvin (Hg.), *Nations Abroad. Diaspora Politics and International Relations in the Former Soviet Union*. Boulder: West View Press.
- KOTKIN, Joel 1996. *Stämme der Macht. Der Erfolg weltweiter Clans in Wirtschaft und Politik*. Hamburg (engl. Orig. 1993).
- LANDIS, Dan, Rabi S. BHAGAT ²1996: *Handbook of Intercultural Training*. Thousand Oakes: Sage.
- LAVIE, Smadar, Ted SWEDENBURG 1996. Introduction. In: dies. (Hg.), *Displacement, Diaspora, and Geographies of Identity*. Durham, London, S. 1–25.
- MELVIN, Neil, Charles KING 1998. Conclusion: Diasporas, International Relations, and Post-Soviet Eurasia. In: Ch. King, Neil Melvin (Hg.),

- Nations Abroad. *Diaspora Politics and International Relations in the Former Soviet Union*. Boulder: West View Press; Mirzoeff (1999).
- MOOSMÜLLER, Alois 1997. *Kulturen in Interaktion. Deutsche und US-amerikanische Firmenentsandte in Japan*. Münster u. a.: Waxmann.
- NADER, Laura 1988. Up the Anthropologist – Perspectives Gained from Studying Up. In: Johnnetta B. Cole (Hg.), *Anthropology for the Nineties*. London, S. 470–484.
- PARKER, B., G. MCEVOY 1993. Initial Examination of a Model of Intercultural Adjustment. In: *International Journal of Intercultural Relations* 17, 3: 355–380.
- ROBERTSON, Roland 1992. *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: Sage.
- RUBEN, Brent D. 1989. The Study of Cross-Cultural Competence: Traditions and Contemporary Issues. *International Journal of Intercultural Relations* 13: 229–240.
- SAFRAN, William 1999. Comparing Diasporas: A Review Essay. In: *Diaspora* 8, 3: 255–291.
- SCARRY, Elaine 1998. The Difficulty of Imagining Other Persons. In: Eugene Weiner (Hg.): *The Handbook of Interethnic Coexistence*. New York: Continuum, S. 40–62.
- SHAIN, Yossi 1999. *Marketing the American Creed Abroad. Diasporas in the U.S. and Their Homelands*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SHEFFER, Gabriel (Hg.) 1986. *Modern Diasporas in International Politics*. Sydney: Croom Helm.
- SHEFFER, Gabriel 1995. The Emergence of New Ethno-National Diasporas. In: *Migration* 28, 2: 5–28.
- SHORE, Bradd 1996. *Culture in Mind. Cognition, Culture, and the Problem of Meaning*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- SHUVAL, Judith 2000. Diaspora Migration: Definitional Ambiguities and a Theoretical Paradigm. In: *International Migration* 38, 5: 41–57.
- SNYDER, Louis L. 1968. *The New Nationalism*. Ithaca, New York.
- TER HAAR, Gerrie 1998. Strangers and Sojourners. An Introduction. In: dies. (Hg.): *Strangers and Sojourners. Religious Communities in the Diaspora*. Leuven: Peeters, S. 1–11.
- TÖLÖLYAN, Khachig 1996. Rethinking Diaspora(s). Stateless Power in the Transnational Moment. In: *Diaspora* 5, 1: 3–36
- WALLERSTEIN, Immanuel 1984. *Der historische Kapitalismus (amerik. Orig. 1983)*. Berlin.
- WARD, C., Kennedy, A. 1994. Acculturation Strategies, Psychological Adjustment, and Sociocultural Competence During Cross-Cultural Transitions. In: *International Journal of Intercultural Relations* 18, 3: 329–344.