

Cordula Weißköppel

Transnationale Qualitäten in Netzwerken von Sudanesen in Deutschland

Von der Diaspora-Forschung zu den transnationalen Studien

Die interdisziplinäre Migrationsforschung der 1970er und 1980er Jahre wurde entscheidend durch neue Erkenntnisse aus der Diaspora-Forschung inspiriert. Durch die Abwendung von linearen Formen der Migration (von einem Herkunftsland in ein Zielland) und der Hinwendung zu Formen der zirkulären Verstreuung, meist ausgelöst durch erzwungene Vertreibung, politische Verfolgung und kollektive Traumatisierung, bei gleichzeitig ausgeprägten Rückbezügen zum Herkunftsland weitete sich der Blick für triadische Beziehungsstrukturen, Pendelbewegungen und das Leben im Exil als permanentem Lebensstil (siehe Kokot 2000, 2002). Im Zentrum der wissenschaftlichen Analyse standen nicht mehr primär Fragen der Integration im Einwanderungskontext, sondern Fragen des Identitätserhalts und seiner Kontinuität unter Bedingungen weltweiter Verstreuung, die eindeutiger nationaler oder lokaler Verortung entbehrt. Es ging um Techniken und Strategien der Akteure, wie insbesondere religiöse oder ethnische Minderheiten trotz äußerer Bedrohung und Nicht-Anerkennung kulturell überleben und sich in der Verstreutheit organisieren.

Diese orthodoxe Definition des Diaspora-Begriffes (Tölölyan 1991, vgl. Cohen 1996, 1999) erfuhr interessanterweise schnell eine Aufweichung und wurde auf andere ethnische, religiöse oder auch nationale Minderheitsgruppen in Einwanderungsländern übertragen oder von ihnen als Selbstbeschreibung kultiviert (Brah 1996, Gilroy 1999, Sheffer 1995). Die Attraktivität des Begriffes mag sich damit begründen, dass Einwanderer endlich als Akteure wahr genommen wurden, die neben dem Ziel der Einwanderung und den damit verbundenen Hoffnungen auch noch ganz andere Interessen verfolgten, nämlich Identitätspolitik zu betreiben, die oftmals historisch weiter zurückreichen als das Motiv für die eigene Migration, z.B. im Kontext der Jüdischen Diaspora (Gandelman-Trier 2002) oder im Kontext panafrikanischer Bewegungen (Dorsch 2000). Diese Ausweitung von „Diaspora“ für Phänomene der nicht erzwungenen Auswanderung und Verstreuung mit eher politischen, ökonomischen, bildungsstrategischen oder religiös-expansiven Motiven führte allerdings zu seiner Problematisierung als unscharfem analytischem Begriff, so dass sich die Diskussion mehr und mehr um Definitions- und Abgrenzungsfragen dreht (Vertovec

2000: 141 f.; Moosmüller 2002:13). Eine pragmatische Lösung des Dilemmas besteht darin, den Begriff als heuristische Arbeitsdefinition zu verstehen, um sich empirisch den Eigenheiten und Differenzierungen des Phänomens zu nähern (Kokot 2002: 35).

In dieser heuristischen Perspektive verwendete auch ich den Begriff im Kontext meiner ethnografischen Forschungen über Sudanesen, die in Deutschland leben.¹ Unter sudanesischen Migrantinnen und Migranten herrscht eine Heterogenität an Migrationsmotiven: Von Flucht vor politischer oder religiöser Verfolgung über ökonomische Existenzsicherung bis hin zu Heiratsmigration und Bildungsaufsteigern ist das gesamte Spektrum, oftmals auch in Kombination, vertreten, so dass im Vorfeld nicht festzulegen ist, ob es sich um erzwungene Migration handelt. Ausschlaggebend war für mich der metaphorische Gehalt des Begriffes Diaspora, mit dem die „räumlich nicht begrenzte Gruppe“ (Kokot 2000: 191) von ausgewanderten Sudanesen in aller Welt, vornehmlich in Ländern des Nahen und Mittleren Ostens oder in westlichen Industriestaaten, aber auch in diversen afrikanischen Ländern (Ägypten, Kenia, Tschad, Nigeria) gut umschrieben werden kann. Die daraus resultierende Quervernetzung, die Sudanesen auch aus Deutschland zwischen dem Heimatland und diversen anderen Aufenthaltsorten ihrer Familienmitglieder – sei es in Saudi-Arabien oder Oman, in England oder den Niederlanden, den USA oder Kanada – aufrechterhalten, war unter den Akteuren meines Interesses allgegenwärtig und verwies auf den triadischen Charakter vor allem ihrer verwandtschaftlichen Netzwerke (Kokot 2002: 33). Das Kriterium der Herausbildung einer diasporisch begründeten, kollektiven Identität im Sinne einer möglichst solidarischen Interessenspolitik hingegen war auch nach längerer Zeit meiner Forschung nicht auszumachen (s.a. Weißköppel 2004). Inzwischen bevorzuge ich den weitaus nüchterneren Begriff des Transnationalen zur Umschreibung der Situation von Sudanesen in der Migration. Denn mehr oder weniger zeitgleich mit den Debatten um den Diaspora-Begriff wuchs interessanterweise die Anzahl empirischer Studien (u.a. Beer 1996, Bräunlein/Lausner 1997, Fog Olwig/Hastrup 1997, Pries 2000), welche immer mehr die allgemeine Vernetzungspraxis von Migranten zwischen Herkunfts- und Zielländern fokussierten. Nicht nur unter Ethnologen machte sich die Erkenntnis breit, dass insbesondere über die Bande zwischen potenziell mobilen Akteuren und den potenziell Daheimgeblie-

benen neue soziale Räume entstehen (Basch u.a. 1994, Pries 2001: 49-52, Bommes 2000). Die Organisiertheit des Handelns im Zwischenraum (Smith/Guarnizo 1998, Miller/Slater 2000, Lauser 2004) geriet in den Fokus des wissenschaftlichen Interesses und eröffnete neue Perspektiven auf Identitäts- und Überlebensstrategien von mobilen Menschen (Müller-Mahn 2000, Lauser 2004).

Insofern können diese neu entstehenden „Social Spaces“ eine ökonomische, politische und kulturelle Eigendynamik entfalten, die jenseits der nationalen Integration verläuft oder diese gar unterläuft (Tölölyan 1996), aber zunächst einmal in der Spezifik der Zwischenräume von nationalstaatlicher Strukturierung gedeiht (Pries 2001: 51):

„Diese neuen transnationalen sozialen Räume bauen auf den Gegebenheiten der Herkunfts- und denen der Ankunftsregionen auf, sie situieren sich in und zwischen beiden und *verbinden* diese miteinander.“ [Herv. C. W.]

Faist (2000b: 10) formuliert etwas politologischer, dass

„Transstaatliche Räume‘ [...] hier verdichtete ökonomische, politische, und kulturelle Beziehungen zwischen Personen und Kollektiven [bezeichnen], die Grenzen von souveränen Staaten überschreiten. Sie *verbinden* Menschen, Netzwerke und Organisationen in mehreren Orten über die jeweiligen Staatsgrenzen hinweg. Eine hohe Dichte, Häufigkeit, eine gewisse Stabilität und Langlebigkeit kennzeichnen diese Beziehungen unterhalb bzw. neben der Regierungsebene.“ [Herv. C. W.]

Deutlich wird, dass beide Autoren diese *verbindende* Qualität betonen, wobei Faist darauf hinweist, dass solche transstaatlichen Phänomene nicht nur durch zirkuläre Migrationsprozesse hervorgebracht werden, sondern z.B. auch „im Gefolge des Austausch von Gütern und Informationen“ (Faist 2000b: 11; vgl. Appadurai 1996) wie z.B. durch etablierte Nichtregierungsorganisationen (im Bereich der Menschenrechte, Umweltverbände, Frauenbewegung, Kirchen). Hier werden nicht nur Verbindungen zwischen subnationalen, privaten und zivilgesellschaftlichen Akteuren verschiedener Staaten geschaffen, sondern diese Organisationen agieren bewusst auf supranationalem Level und quer zu nationalen Interessen – Motive, die auch bei transnational agierenden Migranten anzutreffen sind, wenn auch nicht immer als bewusste Strategie.

Zwei zentrale Qualitäten des Transnationalen

Festzuhalten für die Profilbildung des Transnationalismus-Begriffes ist somit, dass das Präfix „trans“ mindestens für zwei charakterisierende Qualitäten verwendet wird:

Es meint erstens Grenzüberschreitung in dem Sinne, dass (in erster Linie soziale, politische und ökonomische) *Verbindungen* zwischen Akteuren gleicher Staatsangehörigkeit, aber an unterschiedlichen Standorten, dadurch aber auch zwischen geografischen Territorien wie etwa zwischen Kontinenten geschaffen und perpetuiert werden. Zweitens zielt es auf potenzielle Grenzverwischung, auch -auflösung im Sinne bestimmter Interessens- oder Ideenpolitiken und dient somit als Hinweis auf die *transformativen* Kräfte, die von der aktiven Gestaltung jener Zwischenräume auf die involvierten Nationalstaaten ausgehen können.

Während die erste Qualität weitgehend selbsterklärend ist, dass die Mobilität von Akteuren oder der Austausch von Gütern und Informationen per se Verbindungen schafft, unterliegt die zweite Qualität bereits einer starken Deutung. Auch wenn letztere Botschaft in vielen Diskursen über transnationale Phänomene dominiert, sollte damit eher ein empirisches Forschungsfeld geöffnet werden, als erahnte Effekte bereits im Vorfeld zu unterstellen. Denn es fällt auf, dass sich die theoretische Diskussion im Zuge von Globalisierungsfragen (Hannerz 1996, Appadurai 1996, Loimeier/Neubert/Weißköppel 2005) stark darum zentriert hat, inwieweit transnationales Handeln die national bzw. staatliche Verfasstheit moderner Gesellschaften unterhöhle und somit in ihrer Souveränität bedrohe, bevor überhaupt empirisch geklärt worden wäre, von welcher Dauer, Intensität und Stabilität, also von welcher Tragweite die sehr unterschiedlichen Formen transnationaler Vernetzung sind (vgl. Bommes 2002: 101 f.). Damit deutet sich eine weitere Qualität an, die auf Langfristigkeit und Beständigkeit transnationaler Phänomene zielt, um überhaupt *soziale* Räume etablieren und konsolidieren zu können, was erst recht einer empirischen Überprüfung bedarf.

Durch Einblicke in meine Forschungen zu Vernetzungsformen von Sudanesen in Deutschland will ich zunächst skizzieren, in welchen Netzwerken überhaupt transnationale Qualitäten nach oben beschriebenen Kriterien auszumachen waren. An den Ergebnissen meiner explorativen Netzwerkanalyse will ich darüber hinaus zeigen, dass transnationale Dynamiken im Kontext der sudanesischen Migration nicht nur *zwischen* Herkunfts- und Zielland, sondern auch *innerhalb* des Einwanderungslandes zu beobachten waren, nämlich durch *internationale* oder *supranationale* Vernetzungen, die zwischen Einwanderern diverser nationaler Herkunft und Einheimischen entstehen. In dieser Hinsicht sind also auch Prozesse zu beschreiben, die auf sich vollziehende Transformationen in den Einwanderungsgesellschaften selbst verweisen (Mahler 1998). Am Beispiel einer Kooperation zwischen Sudanesen und Deutschen im Rahmen einer religiösen Gemeinschaft, einer Sufi-Bruderschaft, werde ich illustrieren, wie dabei ein *transnationaler* Raum entstehen und

stabilisiert werden konnte, der schließlich auf transformative Prozesse in beiden Herkunftsgesellschaften hindeutet. Zuvor werde ich auf einige Spezifika der qualitativen Netzwerkanalyse eingehen, um mein methodisches Vorgehen transparent zu machen.

Qualitative Netzwerkanalyse

Betritt man das Feld der Transnationalen Studien (nicht nur) aus empirischen Absichten, ist man schnell mit dem Netzwerk-Begriff konfrontiert. Sein inflationärer Gebrauch erklärt sich durch den Gegenstand, dass in den Transnationalen Studien jene sozialen Beziehungen zwischen Menschen fokussiert werden, die oftmals über weite geografische Entfernungen hinweg Verbindungen zwischen mobilen und tendenziell sesshaften Akteuren stiften und perpetuieren. Da liegt das Bild eines zu spinnenden oder bereits geknüpften Netzes nahe, das an bestimmten Punkten eine Verdichtung erfährt, hingegen an anderen Orten eher lose und unvollständig ist, insgesamt aber nur durch das Ineinandergreifen und die Verkettung von Handlungen mehrerer Akteure aufrecht gehalten werden kann.² Wie bzw. unter welchen Prämissen sind diese netzartigen Verbindungen und Verflechtungen zwischen Menschen aber zu untersuchen? Etabliert hat sich neben der empirisch-analytischen Netzwerkforschung (Schweizer 1988) die metaphorische oder *qualitative* Netzwerkanalyse, die nach Harders (2000: 18-19) besonders geeignet ist, Prozesse der Mikroebene, also menschliches Handeln in Beziehungen, und der Makroebene, also organisiertes Handeln im Rahmen von formalisierten Rahmenbedingungen, in seiner Interdependenz zu beschreiben. Außerdem ist die qualitative Netzwerkanalyse prädestiniert, „für die Analyse informeller und diffuser Strukturen jenseits von Institutionen und Organisationen, aber auch im Zusammenspiel mit formalen Organisationen“ (ebd.: 18). Auch Streck (2000) plädiert in dieser Hinsicht für ein „multiperspektivisches“ Vorgehen, um zu betonen, dass auch die Netzwerkanalyse nicht ohne die Analyse gesellschaftlich etablierter „Strukturen“ auskommt, die quasi als „Kontrast“ oder auch als „Grenze“ des transaktionalen Handelns von Menschen aufscheinen: „Die transaktionalistische Perspektive macht die strukturelle nicht überflüssig. Die gesellschaftlichen und kognitiven Strukturen bleiben wie Kulissen stehen, auch wenn sie durchschritten oder benutzt werden können zum eigenen Vorteil“ (Streck 2000: 94). Er schlägt deshalb ein ständiges Wechseln zwischen netzwerkanalytischer und struktureller Analyse vor, um den blinden Flecken der je eingeschränkten Methoden zu entgehen (ebd.: 95).

Für die Untersuchung potenziell *transnationaler* Phänomene sind diese kritischen Einsichten im Umgang mit der Netzwerkanalyse meiner Einschätzung nach besonders fruchtbar, wo sich sehr diffuse und offene Prozesse entwickeln, die sich gleichzeitig an vorhandenen Rahmen-

bedingungen und deren Repräsentation durch staatliche Institutionen orientieren oder diese bewusst umgehen müssen. Mit diesem Erkenntnisziel ist besonderes Augenmerk auf die „Schnittstellen von formaler und informeller Sphäre“ (Harders 2000: 33) zu richten, eine These, die ich in meinen empirischen Ausführungen weiter unten bestätigen werde.

Methodisches Instrument bei qualitativen Netzwerkanalysen ist die Ethnografie in engerem oder weiterem Sinne, weil gerade informelle Netzwerke nur annähernd ausgemacht werden können, wenn man als Forscherin eine gewisse Partizipation an den Aktivitäten der Akteure betreibt. Das bringt zum einen eine spezifische Verstricktheit des Forschers in die Beziehungen der Akteure mit sich (siehe z.B. Seesemann 2000), zum anderen stößt man durch diese Involviertheit auch an Netzwerk Grenzen, wodurch soziale Ein- und Ausschlusskriterien deutlich werden, aber eben auch die Kollision mit strukturellen Grenzen (s.o. Streck 2000) – gute Gründe, die dafür sprechen, den spezifischen Zugang zum Feld besonderer Reflektion zu unterziehen.

Das Aufsuchen von Vernetzungen unter Sudanesen in Deutschland war durch die Fragestellung unseres Projektes motiviert, welche Herkunftsiditäten von sudanesischen Migranten im Einwanderungskontext fortgeführt werden (SFB/FK560 2003, Weißköppel 2004). Es lag deshalb nahe, nach Vernetzungen oder Organisationsformen Ausschau zu halten, die nationale oder ethnische Identitäten explizierten. Aufschlussreich war jedoch, dass der Zugang oftmals über ethnisch und national *vermischte* Kontexte verlief, sog. internationale oder multikulturelle Kontaktzonen (Pratt 1986). Es handelte sich um offene Treffpunkte, regelmäßig wiederkehrende Veranstaltungen oder Events, die als unverfängliche Begegnungsorte von diversen Akteuren genutzt wurden und eher als „Kristallisationspunkt“ dienten (Harders 2000: 41), um sukzessive Binnendifferenzierungen zwischen einzelnen Sudanesen zu erkennen, obwohl sie selten als solche expliziert wurden. Was ich einerseits als Erschwernis meiner analytischen Absichten erlebte, war gleichzeitig eine erste Erkenntnis, dass die Akteure selbst offene und diffuse Kontexte bevorzugten, in denen keine eindeutigen Zugehörigkeiten gefordert wurden, sondern potenzielle Vernetzung je nach Anwesenheit von Akteuren und wechselseitigem Interesse möglich war.

Durch den Forschungsstil einer „multi-sited-ethnography“ (Marcus 1995, Weißköppel 2005) mit mehreren Kurzaufenthalten in zwei Großstädten entstand eine weitere pragmatische Begrenzung, und ich war auf möglichst kontinuierliche Netzwerke angewiesen, die regelmäßige Treffen zu wiederkehrenden Zeiten an möglichst gleichen Orten aufwiesen. Auf diesem Wege wurden Faktoren transparent, die zur Stabilität von Netzwerken beitragen: Zum einen ging es um Formen der zeitlichen Fixierung,

zum anderen um räumliche Materialisierung sozialer Knotenpunkte, die für Migranten nicht immer einfach zu erbringen ist. Deshalb verfolgen sie verschiedene Schritte der Institutionalisierung (z.B. Vereinsgründung, Mitgliedsbeiträge, Regelung der Mitgliedschaft durch Satzung). Außerdem werden in diesem Zusammenhang Kooperationen mit Netzwerken der Einheimischen oder Institutionen der Einwanderungsgesellschaft eingegangen, um z.B. an spezielle Fördergelder zu gelangen. Vor diesem Hintergrund bewegte ich mich also überwiegend in Kontexten, in denen Prozesse der Materialisierung und Institutionalisierung relativ weit fortgeschritten waren und jene „Schnittstellen zwischen formaler und informeller Sphäre“ (s.o. Harders 2000: 33) gut repräsentiert waren. Daher eignen sich meine Daten in besonderem Maße, der Frage nachzugehen, inwiefern die offenen und diffusen Vernetzungsformen im Bereich des Transnationalen mit nationalen bzw. lokalen Strukturbedingungen ineinander greifen oder ob sie sich wechselseitig behindern oder ausschließen. Inwieweit fördern Institutionalisierungs-, also Strukturierungsprozesse die langfristige Stabilität von transnationalen Netzwerken?

Nach insgesamt neun Monaten Forschung zeigte sich folgendes Bild über potenzielle Vernetzungsformen unter Sudanesen in Deutschland.

Vernetzungsformen unter Sudanesen in Deutschland

- 1) Eine besonders offensichtliche Vernetzungsform ergab sich aus der verschiedenen *Religionszugehörigkeit* von Sudanesen, da einige sich zum liberalen Islam, zum sufischen Islam (Sufismus) oder zum fundamentalistischen Islam bekannten und entsprechende Moscheen und Gemeinden aufsuchten. Andere ordneten sich dem Protestantismus oder evangelikalen Freikirchen (Anglikaner und Pfingstler), zum Katholizismus oder zu der koptischen Kirche zu und praktizierten an den jeweiligen Wirkungsstätten neben anderen, nicht nur sudanesischen Mitgliedern ihren Glauben. Deutlich wurde hier eine internationale Vernetzungspraxis, die sich eben nicht an nationalen Zugehörigkeiten, sondern an religiösen Konfessionen orientierte.
 - 2) Ähnlich dominant wie die Religionszugehörigkeit für differenzierte Vernetzung war die verschiedene *Partei-zugehörigkeit bzw. politische Positionierung* einzelner Sudanesen, die je nach Situation benannt und durch eine Zuordnung zu den vor allem im Exil vertretenen sudanesischen Oppositionsparteien (wie SPLA/M, DUP, KPS, NDA) deutlich wurde, auch wenn ich zu den konkreten Treffen und Organisationsformen nicht zugelassen wurde.³ Potenzielle Sympathisanten mit der sudanesischen Regierung wurden als diese „geoutet“ (Kontakte oder Mitgliedschaft in der sudanesischen
- Botschaft in Berlin, von der sudanesischen Regierung geförderte Studenten oder so genannte religiöse Fundamentalisten), aber auch hier wurde vermieden, mich zu vermitteln. Im Unterschied zu den religiösen Vernetzungsweisen war bei den politischen Zugehörigkeiten deutlich, dass es sich um Vernetzungen ausschließlich unter Sudanesen handelte.
- Zu dieser Kategorie von politischen Vernetzungen zählte ich außerdem die aktive Mitgliedschaft in Menschenrechtsorganisationen (wie Gesellschaft für Bedrohte Völker, die Arabische Liga für Menschenrechte oder amnesty international) sowie Initiativen im links-alternativen Spektrum (kirchliches Café für In- und Ausländer, Fraueninitiativen zum Thema der weiblichen Beschneidung) oder die Mitarbeit im Kirchlichen Entwicklungsdienst, z.B. im Rahmen der Organisation des Sudan-Forums, eines bundesweiten Zusammenschlusses von sudanesischen Exilanten und deutschen Lobbyisten, die einmal pro Jahr ihr Treffen abhalten. Auch hier dominierte eine offene, nicht exklusive Vernetzungspraxis zwischen politisch engagierten Sudanesen und Akteuren der Aufnahmegesellschaft.
- 3) Drittens zeigte sich, dass die *arabische Sprachkompetenz* als Vernetzung fördernde Ressource diente, indem Kontakt mit anderen arabischsprachigen Migranten wie Palästinensern, Ägyptern und anderen Nordafrikanern aufgenommen wurde. In diesem Zuge werden Interessengemeinschaften gebildet (z.B. um Arabischunterricht für Kinder an deutschen Schulen durchzusetzen), arabischsprachige Beratungsstellen zum Asylrecht oder zu Frauenfragen aufgesucht und arabischsprachige Kulturvereine und Buchläden unterstützt, nicht zu vergessen Besuche in arabischsprachigen Moscheen.⁴ In diesem Rahmen dominierte also auch ein Prinzip der Quervernetzung, ähnlich wie bei der Religionszugehörigkeit, wo andere Identitätsressourcen und gerade nicht nationale Zugehörigkeit, sondern eben Sprachkompetenz die zentrale Rolle spielte.
 - 4) Der vierte, wichtige Bereich von Vernetzung vollzieht sich durch *Familien(gründungen)*: zum einen durch interethnische Ehen und Familiengründungen mit Deutschen, die somit auch Kontakte zur deutschen Verwandtschaft und zum deutschen bzw. multiethnischen Freundeskreis mit sich bringen; zum anderen durch Ehen und Familiengründungen unter Sudanese(inn)en (nicht wenige Sudanesen holen ihre Ehefrauen nach Deutschland nach). Hier waren z.B. informelle Treffen unter sudanesischen Frauen auffällig, während die sudanesischen Männer sich im sudanesischen Club trafen; sudanesische Familien besuchten sich gegenseitig an Feiertagen, Wochenenden, oder bei Krankheits- und Todesfällen; ebenfalls von Bedeutung waren Besuche

zum vertrauensvollen Geldtransfer für die Verwandtschaft im Sudan, wenn jemand in die Heimat reiste. Hier war daher die Vernetzung unter Sudanesen besonders ausgeprägt, die in mancher Hinsicht eine Kontinuität sudanesischer Alltagskultur in der Einwanderungsgesellschaft sicherte, aber auch der Aufrechterhaltung der Beziehungen zum Heimatland diente.

- 5) Ein fünfter Bereich der Vernetzung zeigte sich im Rahmen von *Freizeitkultur*: Es existierten diverse sudanesishe Clubs bzw. Vereine, die zum einen für populäre Feste genutzt werden (wie das Opferfest und Ramadan, oder Tag der Oktober-Revolution), aber auch für besondere kulturelle Darbietungen (traditionelle Musik, Dichtung, Prosa) oder für Medienkonsum aus und über die Heimat (arabischsprachige TV-Kanäle, Musik- und Hochzeitsvideos aus dem Sudan, Internet: arabische Zeitungslektüre, aktuelle Infos und Diskussionen). Zum Zeitpunkt meiner Forschung artikulierten Akteure dieser Clubs, dass geradezu eine Meidung politischer Themen beabsichtigt sei, da die politischen Differenzen untereinander immer wieder zu Fragmentierung und Auflösungen geführt habe. Hier handelte es sich ebenfalls um Formen der innersudanesischen Vernetzung im Einwanderungsland, bei der starke Rückbezüge zum Heimatland hergestellt wurden, somit auch ein Bewusstsein über die eigene, transnationale Existenz entwickelt wurde.

Ebenfalls zu diesem Freizeitbereich zuordnen ließen sich allerdings auch Vernetzungen im Rahmen „orientalischer Kultur“, die insbesondere in Großstädten zu finden ist: arabisch-orientalische Lebensmittel- und Gemüseläden, Restaurants und Fast-Food-Shops oder aber die Afro- und Weltmusikszene sowie besondere Nischen für arabische Frauenkultur (Bauchtanz und Henna-Bemalung auf besonderen Veranstaltungen) – wiederum Kontexte, in denen die Quervernetzung mit anderen Migranten oder Einheimischen Vorrang hatte.

- 6) Ein sechster Bereich potenzieller Vernetzung bildete das *akademische Milieu*, indem zwischen aktuell Studierenden gemeinsame Erfahrungen ausgetauscht wurden und etwa Freizeiten wie die Weihnachtsferien gemeinsam gestaltet wurden. Außerdem werden dafür die Infrastrukturen von deutschen Universitäten genutzt (wie etwa Mensen, Studentenwohnheime, Rechenzentren), um informelle Treffpunkte zu organisieren.

Nach diesem Überblick, in welchen kulturellen Domänen Vernetzungen praktiziert wurden (vgl. Schröder 1993), fiel ins Auge, dass es einerseits Bereiche gab, wo die Vernetzung *unter* Sudanesen dominierte, und andererseits Bereiche, in denen Sudanesen die Vernetzung *mit anderen Akteuren* der Einwanderungsgesellschaft pflegten. Hier war die verstärkte Hinwendung zu Migranten anderer Nationalität zu beobachten, wo geteilte Gemeinsamkeiten

wie afrikanische Herkunft, religiöse Konfession oder arabische Sprachkompetenz die verbindende Qualität stifteten. Erst in zweiter Hinsicht spielten Kontakte mit Deutschen eine Rolle. Um im Folgenden zu klären, in welchen Vernetzungen welche transnationale Qualitäten relevant wurden, differenziere ich zwischen intranationaler, also der binnendifferenzierten Vernetzung unter Sudanesen in Deutschland, und der internationalen⁵ Vernetzung, die sich in Kontakte mit Deutschen und in Kontakte mit anderen Einwanderern unterscheiden lässt.

Transnationale Qualitäten in intranationalen Netzwerken

Zu den intranationalen Vernetzungsformen unter Sudanesen in Deutschland zählten vor allem die verschiedenen Exilparteien (2), die in geschlossenen Netzwerken agierten. Die politische Arbeit im Exil erforderte zum Selbstschutz gewisse Vorsichtsmaßnahmen, die sich an besonderer Inklusivität ihrer Netzwerke festmachten. Aber auch die familiären (4) und freizeitorientierten Netzwerke (5) dominierten als intranationale Netzwerke, die stark nach regionalen und ethnischen Zuordnungen differenziert wurden, wie man es aus dem Sudan gewohnt ist.⁶ Interessanterweise waren auch die Netzwerke im akademischen Milieu (6) stark an vertrauter Binnendifferenzierung orientiert, so dass sich nordsudanesishe und südsudanesishe Studierende in eigenen Zirkeln trafen, sogar verschiedene Verbände existierten.

In den genannten Vernetzungsformen wurde bei meinen kurzfristigen Anwesenheiten schnell offensichtlich, dass hier die für transnational agierende Gruppen so typische Beziehungstriade zwischen Herkunftsland und den diversen Standorten der Emigranten gefördert wurde. Allerdings war auffällig, dass besonders im Bereich der familiären oder kollektiven Freizeitgestaltung Bezüge zur Heimat hergestellt wurden, sei es durch das Feiern spezifischer Rituale (Hochzeiten, Namensnennung von Neugeborenen, oder das christliche Weihnachten), durch thematische, kulturelle oder mediale Veranstaltungen mit direktem Bezug zum Sudan oder, dass reisende Sudanesen aus dem Sudan oder anderen Ländern häufig zu Gast waren.

Folgt man der Typisierung von Faist (2000b: 20-28), so wird deutlich, dass im Kontext dieser intranationalen Vernetzung transnationale *Verbindungen* vor allem in „transstaatlichen Kleingruppen“ kultiviert wurden, durch familiäre, verwandtschaftliche und Freundschaftsnetzwerke mit einem geringen Grad der Formalisierung. Dem gegenüber standen allerdings die organisierten Exil-Parteien (nach Faist „transstaatliche Organisationen“), die in erhöhtem Maße kontrollierte Inklusion betrieben, gerade weil sie beim transnationalen Agieren auf absolute Loyalität angewiesen waren.

Die zweite, die *transformative* Qualität transnationaler Beziehungen war in diesen intranationalen Vernetzungen nicht auf den ersten Blick zu erkennen, wohl aber auf den zweiten: Eine wichtige Erkenntnis war, dass es so gut wie kein selbst organisiertes Netzwerk zumindest in Deutschland gab, das alle Sudanese(inn)en im Sinne einer nationalen Solidarisierung im Exil vereinte. Auf Basis meiner Gespräche mit einzelnen Sudanesen bewirke die Erfahrung der Diasporisierung nicht zwingend eine Rück- bzw. Wiederbesinnung auf nationale Identifikationen, sondern verstärke eher die Einsicht über die Zerrissenheit der Herkunftsnation. Das bringt Prozesse der unterschiedlichen Dekonstruktion der nationalen Identifikationen hervor, die je nach Handlungskontext stärker oder schwächer relativiert werden (Weißköppl 2004). Auf Ebene der individuellen Identifikationen wurden somit durchaus transformative Tendenzen sichtbar, die sich insofern an der realen Vernetzungspraxis spiegeln, als zwar Differenzen und Interessensbündnisse aus der Heimat reproduziert wurden, aber durch die veränderte Situation im Einwanderungsland stärker kritisch reflektiert wurden.

Festzuhalten ist, dass im Kontext der intranationalen Vernetzung besonders auf informeller Ebene transnationale Beziehungen gepflegt wurden, die sich auf Personen im Aufenthalts- wie im Herkunftsland, aber auch stark auf Images über die zurück gelassene Heimat und auf die eigene kulturelle Identität bezogen. Abgesehen von den politischen Exilparteien war der Grad der Institutionalisierung gering, so dass die Stabilität der Netzwerke stark von der Aktivität der Akteure abhing.

Transnationale Qualitäten in der internationalen Vernetzung

Als internationale Vernetzungsformen waren vor allem die religiösen Zusammenhänge (1) zu charakterisieren. Hier war auffällig, dass die aus dem Sudan praktizierten verschiedenen Religionszugehörigkeiten fast immer eine Fortsetzung im Einwanderungskontext fanden, allerdings nicht in national oder ethnisch homogenen Kontexten, sondern zusammen mit Einwanderern anderer Nationalität: In den afrikanisch-anglikanischen Kirchen trafen Südsudanese auf andere afrikanische oder afroamerikanische Einwanderer neben Deutschen und europäischen oder asiatischen Ausländern; in der koptischen Kirche dominierten neben einzelnen Sudanese ägyptische Familien; in arabischsprachigen Moscheen traf man auf Muslime aus dem Nahen und Mittleren Osten sowie aus dem gesamten Maghreb. Deutlich wurde, dass *supranationale* Zugehörigkeiten, wie Afrikaner oder Araber(in), oftmals mit konfessionellen Zugehörigkeiten (Muslim oder Christ zu sein) korrelierte und somit Vernetzungen jenseits nationaler Herkunft befördert wurden. Das galt aber nicht nur für den religiösen Bereich, sondern insbesondere auch für

politische Organisationen, die international agieren, wie etwa Menschenrechtsbewegungen oder Fraueninitiativen (2), aber auch die wissenschaftliche Community (6), welche die internationale Vernetzung erst recht ermöglicht, wenn Verkehrssprachen wie Englisch beherrscht werden.

Mit Faist's Typisierung ist also festzuhalten, dass bei der internationalen Vernetzung im Einwanderungsland zum einen „themenzentrierte Netzwerke“, zum anderen „transstaatliche Organisationen“ dominieren und durch die Verbindungen zu Akteuren anderer Herkunftsnation angeregt werden, obwohl oder gerade weil die geteilten Interessen *jenseits* nationaler Zugehörigkeit verlaufen. Interessanterweise zeigte sich hier auch eine ausgeprägte Bereitschaft zur Institutionalisierung im Rahmen von Kooperationsbeziehungen, die zur Stabilität der Netzwerke beitrug.

Somit ist ein zentrales Ergebnis meiner explorativen Netzwerkanalyse, dass gerade die Kontexte der *internationalen* Vernetzung zwischen Sudanese(inn)en und anderen Einwanderern Prozesse im Einwanderungsland stimulieren, die jenseits nationalstaatlicher Strukturierung bzw. Identifikation liegen und daher als *transnational* im Sinne einer grenzüberschreitenden und transformativen Qualität charakterisiert werden sollten (Mahler 1998). Die bislang unter dem transnationalen Forschungsparadigma favorisierten Netzwerke zwischen Akteuren der gleichen nationalen Herkunft sollten daher unbedingt um diesen Blick auf potenziell internationale und supranationale Vernetzungen am neuen Standort erweitert werden.

Am Beispiel einer deutsch-sudanesischen Sufi-Bruderschaft will ich im Folgenden demonstrieren, wie gerade der Kontakt zwischen verschiedenen Netzwerken im Einwanderungsland dazu geführt hat, einen transnationalen Raum zu öffnen und erfolgreich zu etablieren. Dabei ist von besonderem Interesse, dass im Prozess der Stabilisierung stark auf jeweils lokale, d.h. national verankerte Strukturen zurückgegriffen wurde. Zum einen profitierten sowohl die mobilen Akteure davon im Sinne der Ausbildung eines transnationalen sozialen Raums, in dem das Pendeln zwischen Heimat und Diaspora immer mehr ausgebaut werden konnte. Zum anderen wurden im Rahmen dieses religiösen Netzwerkes sowohl im Heimat- wie im Einwanderungskontext Prozesse des Wandels angestoßen, die ich hier als Ausdruck der *transformativen* Qualität transnationaler Beziehungen werte.

Transnationale Qualitäten einer deutsch-sudanesischen Sufi-Bruderschaft

Die historische und aktuelle Bedeutung des Sufismus im Nordsudan ist kaum zu übersehen, selbst wenn man sich ausschließlich im urbanen Zentrum der Drei-Stadt Khartoum-Omdurman bewegt. Trotz der orthodoxen Islamisierungspolitik des Regimes seit 1989 unter Turabi und Präsident El Bashir (bis zur Friedensunterzeichnung

im Januar 2005) erfährt der Sufismus heutzutage eher eine Vitalisierung im Sudan,⁷ die von lokalen wie internationalen Forschern (Mahmoud 1997, vgl. Voll 2005) als resistenter Ausdruck der Jahrtausende alten Praxis und Ausbildung eines spezifisch afrikanischen Islams beschrieben wird (Evers-Rosanders/Westerlund 1997). Neben dieser Persistenz lokalspezifischer Ausdrucksformen steht der Sufismus aber auch in besonderer Weise Exempel für Vernetzungsstrategien über ausgedehnte geografische Räume hinweg (Loimeier 2000, Seesemann 2000, Harders 2000), lange bevor man Flugzeuge kannte oder von „Globalisierung“ sprach (Loimeier/Neubert/Weißköppel 2005). Zum einen bewährt sich hier wohl eine konsequente soziale Organisationsform, die sich an einem zentralen geistlichen und säkularen Oberhaupt, dem Sheikh, orientiert, und ansonsten niemandem außer Gott bzw. Allah verpflichtet ist. Genealogische Vergemeinschaftungsformen als auch potenziell unbegrenzte Anhängerschaft schließen sich dabei nicht aus, sondern tragen zur Kontinuität und Expansion einer Bruderschaft bei. Zum anderen stehen Sufi-Bruderschaften für das Prinzip der inneren/seelischen wie der äußeren/geografischen Mobilität (Nikolaisen 2004, Eickelman/Piscatori 1990). Es geht um eine mobile Religiosität insofern, als der/die Gläubige Allah folgt, sich auf den Weg zu ihm begibt und damit eine lebenslange, seelische Reise antritt, die auch geografische Reisen, vor allem das Pilgern an heilige Orte erfordert. Gleichzeitig werden auf diesen Reisen Kontakte zu anderen Gläubigen (und Ungläubigen) geknüpft, perpetuiert und ausgebaut, so dass die eigene Anhängerschaft wachsen kann. Man tauscht sich über theologische Fragen aus und geht in die Lehre, oder man sucht an einem neuen Standort Zuflucht, weil die politischen oder ökonomischen Bedingungen im eigenen Land erschwert sind. Diese Mischung aus existenziellen Überlebens- und Anpassungsstrategien sowie expansiven Motiven finden sich in zahlreichen Historien über Bruderschaften, so auch in der von mir entdeckten⁸ im Rahmen meiner Forschungen zu Sudanesen in Deutschland.

Die Geschichte der deutsch-sudanesischen Kooperation der hier behandelten Sufi-Bruderschaft⁹ geht auf den Kontext der New-Age-Bewegung in Europa zurück (Bochinger 1994): Ende der 1970er Jahre trafen einzelne junge Deutsche aus der spirituell-religiösen Szene in Berlin auf einen sufischen Lehrer, der dem ägyptischen Zweig der Bruderschaft angehörte, die ihren heutigen Stammsitz im Nordsudan hat. Darüber entstand ein langfristiger Austausch an Lehr- und Lernbeziehungen.

Über die spezielle Genealogie dieser im 13. Jahrhundert in Ägypten begründeten Sufi-Bruderschaft wird berichtet, dass sie eine besondere Wiederbelebensphase im 20. Jahrhundert durch einen sudanesischen Sheikh¹⁰ erfuhr, der durch eine Eingebung einem spirituellen Lehrer nach Ägypten folgte. Insofern waren bereits innerafrikanische, wenn man so will *transnationale* Netzwerke

zwischen der (heutigen) sudanesischen Stammbruderschaft und ägyptischen Zweigen etabliert, obwohl die postkoloniale Einteilung Afrikas in Nationalstaaten erst später folgte. Zeitgleich zu der schwankenden Erfolgs- und Niedergangsgeschichte der Bruderschaft in Ägypten im Laufe des 20. Jahrhunderts (Hoffman 1995) wurde interessanterweise eine Vision durch den damals amtierenden Sheikh artikuliert, dass sich die Bruderschaft in Europa ausbreiten werde, was sich durch den Kontakt mit den Deutschen Ende der 1970er Jahre konkretisieren sollte. Das Interesse der deutschen New-Age-Aktivisten am nordafrikanischen Sufismus wurde aus Perspektive der Bruderschaft also zu einem Sprungbrett für die Ausbreitung in Europa, eine aktuelle Entwicklung, die auch bei anderen, nicht nur aus Afrika stammenden Sufi-Bruderschaften zu beobachten ist (Babou 2002, Werbner 2003).

Zunächst etablierten sich informelle Netzwerke der Bruderschaft insbesondere in deutschen Großstädten, an informellen Treffpunkten wie Privatwohnungen oder in Räumen der Esoterik-Szene. Das kontinuierliche Erlernen der sufischen Praxis wurde zwar über engagierte, also initiierte Deutsche getragen, allerdings durch sudanesischen Unterstützung vorangetrieben: Immer wieder wurden sudanesischen Mitglieder explizit als Lehrer nach Deutschland eingeladen (im Rahmen der möglichen Touristen-Visa); andere verknüpften den Wunsch nach einem Studium im „Westen“ oder nach gut bezahlten Jobs in Europa mit der Unterstützung der deutschen Zweige der Bruderschaft, so dass sie nach Deutschland emigrierten, meist als politische Flüchtlinge oder als Studenten. Umgekehrt erhielten diese sudanesischen Immigranten Unterstützung von den deutschen Mitgliedern bei ihrem notwendigen Einleben in der deutschen Gesellschaft. Auch deutsch-sudanesischen Eheschließungen folgten. Dieser wechselseitige Kooperationsprozess funktionierte aber nicht nur in der einen Richtung vom Sudan nach Deutschland, sondern auch in umgekehrter Richtung von Deutschland in den Sudan. Vermehrt reisten deutsche Mitglieder zur jährlichen „Hauliya“¹¹ nach Khartum, um beim Sheikh direkt in die spirituelle Lehre zu gehen, zu heiligen Stätten bzw. Gräbern zu pilgern (Coleman/Eade 2004, Eickelman/Piscatori 1990) und den Herkunftskontext ihrer neu angeeigneten Religion kennen zu lernen. Wie ich in Khartum im Frühjahr 2002 sehen konnte, ist die Hauliya der Stammbruderschaft inzwischen zu einem regional wie international prestigereichen Ereignis geworden, was das Ansehen der Bruderschaft insbesondere auch in der Wahrnehmung anderer, lokaler Bruderschaften im Sudan steigert.¹²

Der Zulauf zur Bruderschaft in Deutschland wuchs insbesondere in den 1980er bis 1990er Jahren sowohl von Deutschen als auch von muslimisch-sufischen Migranten sowie anderen Anhängern des Sufismus in Europa. Trotz Andeutungen über Fragmentierungsprozesse unter den deutschen Mitgliedern institutionalisierten sich in Groß-

städten mehrere Zweige als eingetragene Vereine mit dauerhaft angemieteten Räumen für ihre Gottesdienste und sonstigen Aktivitäten. Insbesondere wurde ein ehemaliges Gutshaus in Norddeutschland gepachtet und als Treffpunkt für Workshops und internationale Treffen genutzt. Durch die Gründung einer Stiftung wurde es möglich, das Gutshaus als Eigentum der Bruderschaft zu erwerben und als offizielle deutsche „Vertretung“ mit ständigem Büro zu etablieren.¹³ Höhepunkt bildete in den 1990er Jahren der erste Besuch des damals amtierenden Sheikhs an diesem Ort, demzufolge die erste Hauliya auch in Deutschland ausgerichtet wurde mit der rituell bedingten Auflage, diese jährlich zu wiederholen. Seitdem hat sie sich als europäischer Treffpunkt für die in westeuropäischen Ländern (Dänemark, Frankreich, Italien) verstreuten Zweige der Bruderschaft herausgebildet.

Durch diese Skizzierung einer „Erfolgsgeschichte“¹⁴ sowie durch meine teilnehmenden Beobachtungen bildete sich ein kooperatives Miteinander zwischen Deutschen und Sudanesen in dieser religiösen Gemeinschaft ab, das sich über 20 Jahre der Entwicklung als transnational zu charakterisierender sozialer Raum etabliert hat, und zwar aus folgenden Gründen:

Gerade durch die Verknüpfungen und Dynamiken zwischen Herkunfts- und Zielland realisierten sich expansive Wünsche der sudanesischen Bruderschaft, indem sowohl in Deutschland die Ausbreitung und Verfestigung sufischer Netzwerke gelang als auch im Sudan das lokale wie internationale Ansehen gesteigert werden konnte. Dieser Vitalisierungsprozess¹⁵ der Bruderschaft im Heimatland Sudan ist in seiner Bedeutung nicht zu unterschätzen, nachdem der sudanische Sufismus insgesamt vom islamistischen Regime seit den 1990er Jahre als populistisch und unorthodox abgewertet und marginalisiert wurde (Mahmoud 1997, Voll 2005). Deutsche Mitglieder signalisierten mir in informellen Gesprächen, dass der Sheikh eine Strategie der politischen Enthaltensamkeit im Sudan propagiert hatte, die wohl auch dazu diene,¹⁶ seine Außenorientierung nach Europa und in die USA sukzessive und eher im Verborgenen auszubauen.

Umgekehrt waren die deutschen Mitglieder stolz auf den Prozess der Verankerung und Kontinuität einer, wenn auch exotischen Minderheiten-Religion in Deutschland¹⁷, mit der sie aktiv an Formen des Multikulturalismus mitwirkten und in diesem Zuge auch ihr Konvertieren zum Islam in einen anderen als ausschließlich religiösen Rahmen stellen konnten. Der regelmäßige Kontakt zu Sudanesen in ihren Gemeinden und die Aufenthalte im Sudan wurden als wesentliche Bereicherung neben den neuen religiösen Erfahrungen von den deutschen Sufis geschildert, wodurch sie mehr und mehr über inter- und transkulturelle Kompetenz verfügten.

Mit der Ausbreitung und Verankerung der Bruderschaft in Deutschland ging zudem ein Prozess der zunehmenden

Institutionalisierung, auch Materialisierung und Bürokratisierung einher, der sich primär an deutschen „Strukturen“ wie dem Vereinsrecht, Stiftungsrecht, Steuerrecht, Miet- und Pachtverhältnissen orientieren musste. Interessanterweise wurde im Jahr 2001 aber auch für die inzwischen weltweit agierende Bruderschaft eine Art vertikale Verwaltungsreform vom Sheikh eingesetzt, die transnational für alle Gruppen gelten soll, um die Koordination der Vielzahl an Zweigen besser zu organisieren.¹⁸

Die Beziehungen zwischen deutschen und sudanesischen Mitgliedern sind also von ausgesprochenem kooperativen Charakter, die in ihren Heimatgesellschaften kulturellen Wandel forcieren: Deutsche Mitglieder verstehen sich nicht nur als kompetente Mittler, um Prozesse der Institutionalisierung voranzutreiben, sondern auch als aktive Repräsentanten des Sufismus, die in Deutschland für die praktische Umsetzung der Religionsfreiheit eintreten. Außerdem betätigen sie sich als potenzielle Integrationshelfer für die sudanesischen Migranten, indem sie sich für humane Regelungen in der deutschen, inzwischen De-jure-Einwanderungsgesellschaft einsetzen; umgekehrt wurden die deutschen „Pilger“ in Khartum rund um die Uhr von den sudanesischen Mitgliedern versorgt und betreut und in die Alltagspraxen der nordsudanesischen Kultur eingeweiht; langfristige Formen der Freundschafts-, Heirats- und Verwandtschaftsbeziehungen sind daraus erwachsen, nicht zuletzt auch verstärkte Besuche von SudaneseInnen in Deutschland.

Neben dieser Intensivierung zwischenmenschlicher Beziehungen hat der Sheikh verschiedene rituelle Sonderregelungen erlassen, damit insbesondere deutsche Frauen an der rituellen Praxis des Dhikr¹⁹ teilnehmen können, die im Sudan den Männern vorbehalten ist. Einzelne deutsche Mitglieder sind in der spirituellen Hierarchie bereits sehr fortgeschritten und deshalb mit bestimmten spirituellen Diensten vom Sheikh betraut. Insgesamt ist also auch ein Wandel hinsichtlich der rituellen Praxis zu beobachten und eine Öffnung für nicht sudanesischen Mitglieder hinsichtlich spiritueller Ämter zu verzeichnen.

Besonders deutlich wird an diesem Beispiel, dass trotz der verschiedenen transformativen Tendenzen die Verankerung in lokalen bzw. nationalen Strukturen auf beiden Seiten der Vernetzung nicht aufgegeben wurde, sondern so produktiv wie möglich genutzt wurde, und das, obwohl beide nationalen Herkunftskontexte nicht gerade optimale Bedingungen für die Etablierung dieser transnationalen, religiösen Netzwerke boten. Auf beiden Seiten der Kooperation existierte aber eine hohe Motivation zur Grenzüberschreitung nicht nur im geografischen Sinne: Während die Sudanesen nach besseren Existenzgrundlagen und politisch liberaleren Verhältnissen Ausschau hielten, dominierte unter den Deutschen die Suche nach spiritueller Erfahrung und Sinngebung im Kontext nichtwestlicher Religionen.

Ausblick: Stabilität durch Struktur- bildung als dritte Qualität transnationalen Handelns

Ausgehend von der Frage, ob ich meinen Untersuchungsgegenstand, Sudanesen in der Migration mit Lebensort in Deutschland, besser als Diaspora- oder als Transnationalismus-Phänomen einordne, habe ich mich in diesem Aufsatz dem letzteren Begriff angenähert. Auch wenn der Begriff des Transnationalismus zunächst offener das Phänomen von Verstreuung und Quer- und Rückvernetzung von Migranten zwischen Herkunfts- und Zielländern umschreibt, ohne im Vorfeld spezifische Migrationsmotive oder Identitätspolitik zu fokussieren, muss dennoch geklärt werden, worin die Qualitäten des transnationalen Handelns bestehen etwa im Kontrast zu Phänomenen der einmaligen und dauerhaften Emigration. In den Diskursen der Transnationalen Studien werden vor allem zwei Qualitäten benannt, nämlich erstens die Beobachtung, dass mobile bzw. pendelnde Akteure in größerem Ausmaß als sesshafte Verbindungen zwischen verschiedenen Standorten herstellen und diese verstärkt als Verkehrswege für den Austausch von Gütern, Geld, Ideen, Kompetenzen, Verträgen genutzt werden können. Insofern wird durch den Begriff des Transnationalen das mehr oder weniger organisierte Handeln innerhalb und durch den Zwischenraum hindurch beschrieben, den mobile und sesshafte Akteure zwischen verschiedenen Standorten hervorbringen.

Als zweite Qualität hat sich folglich die Beobachtung etabliert, dass durch dieses Handeln im Zwischenraum nationale Loyalitäten und/oder Rahmenbedingungen relativiert werden bis hin zu ihrer Subversion. Gleichzeitig wird allerdings offensichtlich, dass transnationales Agieren auch nationale Eingebundenheiten voraussetzt und es wohl eher der strategische Einsatz von Mehrfachzugehörigkeiten ist, der nationale Einflüsse mit Ziel einer eindeutigen Loyalität der Akteure schmälert. In dieser Hinsicht habe ich wie bereits andere Autoren dafür plädiert, nicht vorschnell transnationale Phänomene mit politisch attraktiven Bedeutungen zu überladen, sondern das Prinzip empirischer Offenheit zu verfolgen: Potenziell transnational agierende Menschen und ihre konkreten Formen der Vernetzung müssen daraufhin betrachtet werden, ob sie transnationale Dynamiken im Sinne einer *verbindenden* und *transformativen* Qualität hervorbringen oder nicht.

Im Rahmen meiner Forschungen über Vernetzungen von Sudanesen in Deutschland machte ich in dieser Hinsicht zwei wichtige Entdeckungen: Zum einen fiel ins Auge, dass es gar nicht ausschließlich die intranationalen Netzwerke sein müssen, in denen transnationale Verbindungen zwischen Herkunfts- und Zielländern aufgebaut und kultiviert werden. Ergebnis meiner Studien in sehr verschiedenen Kontexten ist, dass auch internationale Vernetzungen mit anderen Einwanderern oder Deutschen im

Einwanderungsland transnationale Dynamiken bewirken können – in dem Sinne, dass nationale Zugehörigkeiten zu Gunsten anderer gemeinsamer Interessen relativiert werden. Am Beispiel einer deutsch-sudanesischen Kooperation in einer Sufi-Bruderschaft habe ich insbesondere veranschaulicht, wie sukzessive solch ein transnationaler und auch transkultureller Raum etabliert werden konnte, indem verschiedene Mobilitätsmotive dem hauptsächlichen Ziel folgten, eine religiöse Praxis, stammend aus Ägypten und dem Sudan, auch in Deutschland praktizieren zu können. Auffällig dabei war – und das war meine zweite Entdeckung –, dass die jeweilige nationale Einbindung der deutschen sowie der sudanesischen Akteure nicht aufgegeben, sondern im Gegenteil zielgerichtet für die Realisierung eigener Interessen eingesetzt wurde. Dieser vorgestellte Fall steht daher Exempel für die wechselseitige Beeinflussung von menschlichem Handeln und gesellschaftlich etablierten Strukturen mit konstruktivem Ergebnis. Was an diesem Fall besonders hervorsteht, ist jedoch, dass gerade die Mischung aus diffusen, offenen Netzwerken *und* Prozessen der Institutionalisierung eine Stabilität und expansive Entwicklung hervorgebracht hat, die den transnationalen Raum auch langfristig als solchen etabliert. Diese sozusagen dritte Qualität des Transnationalen, für Langfristigkeit und Dauerhaftigkeit, also für *Stabilität* der sozialen Beziehungen zu sorgen, findet sich in anderen Vernetzungsformen unter Sudanesen eher selten. In wissenschaftlichen Diskursen über Transnationalismus wird diese Dimension transnationalen Handelns, also die Kooperation – und weniger die Subversion – mit lokalen, meist national verankerten Institutionen noch zu wenig in Betracht gezogen. Daher ist für zukünftige Untersuchungen zu wünschen, dass die Frage, inwieweit die Nutzung nationaler Strukturen dazu beiträgt, transnationales Handeln auf Dauer zu ermöglichen, mehr Beachtung findet.

Anmerkungen:

¹ Mein Projekt war Teil des SFB-Projektes „Die kulturelle Integration von Flüchtlingen/Immigranten aus dem Sudan und Ägypten in ihre Gastgebervölker in Deutschland und in den USA“ von Prof. Dr. F. N. Ibrahim an der Universität Bayreuth, dem ich für seine konstruktive Beratung und Kooperation danke. Die DFG förderte meine Forschungen im Zeitraum von 2000-2002, siehe SFB/FK560-Bericht (2003), Teilprojekt A7.

² Theoretische Trends in den Sozial- und Kulturwissenschaften von akteurzentrierten und praxisorientierten Ansätzen (vor allem von A. Giddens und P. Bourdieu) arbeiten dieser Metapher zu.

³ Im Gegenteil hatte ich Spitzelvorwürfe auszuhalten, die sich als potenzielle Projektionen durch Vorerfahrungen mit Security-Diensten aufklärten.

⁴ Dies zählt zu den zentralen Einsichten meiner Forschung, wie stark die arabische Sprache als Lingua Franca nicht nur im Sudan, sondern auch in Deutschland genutzt werden kann, zumindest in ethnisch gemischten Populationen in Großstädten. Soziolinguistinnen aus Stockholm bestätigen diese Funktion von Arabisch als Lingua Franca

im Einwanderungsland: Kari Fraurud und Ellen Bijvoet berichteten auf einer Tagung (11/2001) in Bayreuth von ihrer Studie in Rinkeby, einem Stadtteil mit hohem Anteil an Einwanderinnen. Bei öffentlichen und privaten Dienstleistungsanbietern wurde nachgefragt, welche anderen Sprachen als Schwedisch sie mit ihren Kunden aktivieren: Arabisch wurde weitaus am häufigsten genannt.

⁵ Diese Differenzierung in intranationale und internationale Netzwerke bezieht sich auf die nationale Zugehörigkeit der Akteure, nicht auf Staatenbündnisse o.ä.

⁶ Der Nationalstaat Sudan ist bekanntlich ein ethnisch vielfältiges und kulturell komplexes Gebilde, in dem annähernd 500 verschiedene ethnische Gruppen mit diversen Sprachen, Dialekten und Religionsformen leben (Beck 2001). In der Bevölkerung gibt es ein ausgeprägtes Bewusstsein für ethnische Distinktion durch körperliche Merkmale wie Haarwuchs und Haartracht, Hautfarbe, Tätowierungen, Kleidung. Neben der politisch dichotomen Einteilung in Nord- und Südsudan existieren in der Bevölkerung je nach Region diverse Abgrenzungen zwischen Land-Stadt bzw. Peripherie-Zentrum, Ost-West, Ackerbauern-Viehzüchtern/Nomaden.

⁷ Seesemann (2004) geht der Frage nach, inwieweit ein prophezeiter Untergang sufischer Praktiken angesichts der Moderne auch Ausdruck der dichotomen Einteilung in populäre und orthodoxe Formen des Islam ist. An dieser nicht nur von Islamwissenschaftlern geführten Debatte werden Machtbeziehungen zwischen Gelehrten und Laien bzw. Bewertungen zwischen „reiner“ und „unreiner“ Lehre transparent, die immer auch auf die Phänomene selbst projiziert werden.

⁸ Für den entscheidenden Hinweis danke ich Dr. Ursula Günther.

⁹ Es handelt sich um die Tariqa Burhaniya Disuqiya Shadhuliya. Aus Gründen der Anonymisierung werde ich keine konkreten Namen, Bezeichnungen und Orte nennen. An dieser Stelle will ich all meinen Gesprächspartnern danken.

¹⁰ Arabische Bezeichnung für das geistliche und formale Oberhaupt einer Sufi-Bruderschaft; die Schreibweise im Deutschen variiert, ich bevorzuge „Sheikh“.

¹¹ Ein hohes Fest im rituellen Zyklus einer Sufi-Bruderschaft, mit dem der Todestag des Gründungs-Sheikhs gefeiert wird: im Gedenken an seine genealogischen Verbindungen zurückgehend auf den Propheten bzw. an seine Einswerdung mit Allah im Moment des (irdischen) Todes.

¹² Während meines Aufenthaltes in Khartum 2002 wurde zur Hauliya eine neue große Moschee eingeweiht, die ein Mitglied aus Saudi-Arabien gespendet hatte. Beeindruckend war die Größe der Feier mit regionaler Präsenz anderer lokaler Bruderschaften sowie internationaler Präsenz der eigenen Zweige z.B. aus den USA sowie aus Europa; Ansprachen wurden auf Englisch übersetzt, die Rede des Sheikh wurde in einem Sonderdruck auf Englisch verteilt.

¹³ Seit 2001 findet sich auch eine korporative Website der international agierenden Bruderschaft im Internet: www.tariqa-burhaniya.org [31.01.2005].

¹⁴ Diese wurde mir primär aus Sicht der deutschen Mitglieder geschildert; dennoch sprach ich auch mit sudanesischen Mitgliedern, die zum Zeitpunkt meiner Forschung in Deutschland weilten. Zum einen demonstrierten sie auch mir gegenüber ihre Tätigkeit als Sufi-Lehrer, zum anderen bestätigten sie wichtige Punkte über den Aufbau des deutschen Zweiges, wenn auch weniger euphorisch als die Deutschen.

¹⁵ Siehe zum Vitalitäts-Begriff: Probst/Spittler (2004).

¹⁶ Diese Vermutung bleibt spekulativ. Eine Anschlussforschung über den genauen gesellschaftspolitischen und historischen Kontext der Bruderschaft im Sudan musste wegen eines Stellenwechsels verworfen werden.

¹⁷ Zu dieser Verankerung gehörte auch eine verstärkte Kinder- und Jugendarbeit unter den Deutschen, mit der eine gezielte Nachwuchsförderung für die nachfolgende 2. Generation betrieben wurde.

¹⁸ Es geht auch um theologische und rituelle Kontrolle: Während meiner Aufenthalte war ein Scharia-Lehrer aus dem Sudan anwesend, der die deutschen Mitglieder in Gebetsformen und rituelle Regeln einwies.

¹⁹ Bezeichnung für die spezielle, rituelle Körperbewegung, einem Derwisch-Tanz ähnelnd, während des Gottesdienstes.

Literatur:

- Appadurai, Arjun (1996): *Modernity at large. Cultural dimensions of globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press
- Babou, Anta Cheikh (2002): *Brotherhood Solidarity, Education and Migration: The Role of the Dahiras among the Murid Muslim Community of New York*. In: *African Affairs*, 2002, 101, S. 151-170
- Basch, Linda/Glick Schiller, Nina/Szanton Blanc, Cristina (1994): *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation States*. Amsterdam: Gordon and Breach
- Beck, Kurt (2001): Sudan. In: Mabe, Jacob E. (Hrsg.): *Das Afrika-Lexikon*. Wuppertal und Stuttgart: Peter Hammer und Metzler, S. 608-611
- Beer, Bettina (1996): *Deutsch-philippinische Ehen. Interethnische Heiraten und Migration von Frauen*. Berlin und Hamburg: Reimer
- Bochinger, Christoph (1994): *„New Age“ und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus
- Bommes, Michael (Hrsg.) (2000): *Transnationalismus und Kulturvergleich*. IMIS-Beiträge 15, Osnabrück, Rasch, S. 7-12
- Bommes, Michael (2002): *Migration, Raum und Netzwerke. Über den Bedarf einer gesellschaftstheoretischen Einbettung der transnationalen Migrationsforschung*. In: Oltmer, Jochen (Hrsg.): *Migrationsforschung und Interkulturelle Studien: Zehn Jahre IMIS*. IMIS-Schriften Bd. 11, Osnabrück: Rasch, S. 91-106
- Brah, Avtar (1996): *Cartographies of Diaspora. Contesting Identities*. London und New York: Routledge
- Bräunlein, Peter/Lausner, Andrea (1997): *Grenzüberschreitungen, Identitäten. Zu einer Ethnologie der Migration in der Spätmoderne*. In: *kea*, 10, S. I-XVIII
- Cohen, Robin (1996): *Diasporas and the nation-state: from victims to challengers*. In: *International Affairs*, 72, S. 507-520
- Cohen, Robin (1999): *Global Diaspora. An Introduction*. London: UCL Press (orig. 1997)
- Coleman, Simone/Eade, John (Hrsg.) (2004): *Reframing Pilgrimage. Cultures in Motion*. London und New York: Routledge
- Dorsch, Hauke (2000): *Afrikanische Diaspora und Black Atlantic*. Münster und Hamburg: Lit
- Eickelman, D. F./Piscatori, J. (Hrsg.) (1990): *Muslim travellers. Pilgrimage, migration, and the religious imagination*. London und New York: Routledge
- Faist, Thomas (2000b): *Grenzen überschreiten. Das Konzept Transstaatliche Räume und seine Anwendungen*. In: ders. (Hrsg.) (2000a): *Transstaatliche Räume*. Bielefeld, transcript, S. 9-56
- Fog Olwig, K./Hastrup, K. (Hrsg.) (1997): *Siting Culture. The Shifting Anthropological Object*. London und New York: Routledge
- Gandelman-Trier, M. (2002): *Diaspora und Heimatlandmythos. Das Beispiel der jüdischen Gemeinde in Montevideo/Uruguay*. In: A.

- Moosmüller (Hrsg.): Interkulturelle Kommunikation in der Diaspora. Münster und New York: Waxmann, S. 185-198
- Gilroy, Paul (1999): Diaspora. Migration, Diasporas and Transnationalism. (orig. 1994) In: Vertovec, S./Cohen, Robin (Hrsg.): An Elgar Reference Collection. Cheltenham, Northampton, S. 293-298
- Hannerz, Ulf (1996): Transnational Connections. London und New York: Routledge
- Harders, Cilja (2000): Dimensionen des Netzwerkansatzes. Einführende theoretische Überlegungen. In: Loimeier, R. (Hrsg.), a.a.O., S. 17-52
- Hoffman, Valerie (1995): Sufism, Mystics, and Saints in modern Egypt. Columbia: University of South Carolina Press
- Kokot, Waltraud (2000): Diaspora, Lokalität und Stadt. Zur ethnologischen Forschung in räumlich nicht begrenzten Gruppen. In: Kokot, Waltraud/Hengartner, Thomas/Wildner, Kathrin (Hrsg.): Kulturwissenschaftliche Stadtforschung. Eine Bestandsaufnahme. Hamburg und Berlin: Reimer, S. 191-204
- Kokot, Waltraud (2002): Diaspora – Ethnologische Forschungsansätze. In: Moosmüller, A. (Hrsg.): Interkulturelle Kommunikation in der Diaspora. Münster, New York u.a.: Waxmann, S. 29-40
- Lauser, Andrea (2004): „Ein guter Mann ist harte Arbeit“. Eine ethnographische Studie zu philippinischen Heiratsmigrantinnen. Bielefeld, transcript
- Loimeier, Roman (Hrsg.) (2000): Die islamische Welt als Netzwerk. Möglichkeiten und Grenzen des Netzwerkansatzes im islamischen Kontext. Würzburg: Ergon
- Loimeier, R./Neubert, D./Weißköppel, C. (Hrsg.) (2005): Globalisierung im lokalen Kontext. Perspektiven und Konzepte von Handeln in Afrika. Hamburg und Münster: Lit.
- Mahler, Sarah (1998): Theoretical and Empirical Contributions Toward a Research Agenda for Transnationalism. In: Smith, Michael Peter/Guarnizo, Luis Eduardo (Hrsg.) (1998): Transnationalism from Below. New Brunswick, New Jersey, S. 64-102
- Mahmoud, Muhammad (1997): Sufism and Islamism in the Sudan. In: Evers Rosander, E./Westerlund, D. (Hrsg.): African Islam and Islam in Africa. Encounters between Sufis and Islamists. London: Hurst & Company, S. 162-192
- Marcus, George (1995): Ethnography in/of the World System: the Emergence of Multi-sited-Ethnography. In: *Annual Review of Anthropology*, 24 (1995), S. 95-117
- Miller, D./Slater, D. (2000): The Internet. An Ethnographic Approach. Oxford und New York: Berg
- Moosmüller, Alois (2002): Einleitung: Diaspora – zwischen Reproduktion von „Heimat“, Assimilation und transnationaler Identität. In: ders. (Hrsg.): Interkulturelle Kommunikation in der Diaspora. Die kulturelle Gestaltung von Lebens- und Arbeitswelten in der Fremde. Münster, New York u.a.: Waxmann, S. 11-28
- Müller-Mahn, Detlef (2000): Ein ägyptisches Dorf in Paris. Eine empirische Studie zur Süd-Nord-Migration am Beispiel ägyptischer Sans-papiers in Frankreich. IMIS-Beiträge, Bd. 15, S. 79-111
- Nikolaisen, Bente (2004): Embedded motion: sacred travel among Mevlevi dervishes. In: Coleman, Simone/Eade, John (Hrsg.), a.a.O., S. 91-104
- Pratt, Marie-Louise (1986): Fieldwork in common places. In: Clifford, J./Marcus, G. (Hrsg.): Writing culture. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, S. 27-50
- Pries, Ludger (2000): Transnationalisierung der Migrationsforschung und Entnationalisierung der Migrationspolitik. Das Entstehen transnationaler Sozialräume durch Arbeitswanderung am Beispiel Mexico – USA. IMIS-Beiträge, Bd. 15, S. 55-78
- Pries, Ludger (2001): Internationale Migration. Bielefeld, transcript
- Probst, Peter/Spittler, Gerd (2004): From an Anthropology of Astonishment to a Critique of Anthropology's Common Sense: An Exploration of the Notion of Local Vitality in Africa. In: dies. (Hrsg.): Between Resistance and Expansion. Explorations of Local Vitality in Africa. Münster, New York u.a.: Lit., S. 7-34
- Schröder, Günther (1993): Sudanesen in Deutschland. Soziodemographische Materialien zur Sudanesischen Gemeinschaft in Deutschland. Frankfurt: Günter Schröder Verlag und Informationsdienst
- Schweizer, Thomas (Hrsg.) (1988): Netzwerkanalyse. Ethnologische Perspektiven. Berlin: Reimer
- Seesemann, Rüdiger (2004): Verfall des Sufismus? In: Angelika Hartmann (Hrsg.): Geschichte und Erinnerung im Islam. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Seesemann, Rüdiger (2000): Der lange Arm des Ibrahim Salih. Erfahrungen eines deutschen Forschers mit dem Netzwerk eines nigerianischen Gelehrten. In: Loimeier, R. (Hrsg.), a.a.O., S. 135-162
- SFB-FK560 (2003): Arbeitsbericht Förderungsdauer 2000-2003. Teilprojekt A7. Bayreuth: Universität Bayreuth
- Sheffer, G. (1995): The emergence of new ethno-national diasporas. In: *Migration*, 28 (1995), S. 5-28
- Smith Michael Peter/Guarnizo, Luis Eduardo (Hrsg.) (1998): Transnationalism from Below. New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers
- Streck, Bernhard (2000): Grenzen im Netzwerk. Für eine multiperspektivische Betrachtung gesellschaftlicher Verhältnisse. In: Loimeier, R. (Hrsg.), a.a.O., S. 87-100
- Tölölyan, Khachig (1996): Rethinking Diaspora(s): Stateless Power in the Transnational Moment. In: *Diaspora*, 5, 1, S. 3-36
- Tölölyan, Khachig (1991): The Nation-State and its Others: In Lieu of a preface. In: *Diaspora*, 1(1), S. 3-7
- Vertovec, Steven (2000): Hindu Diaspora. Comparative Patterns. London und New York: Routledge
- Voll, John O. (2005): Afrikanischer „localism“ und das islamische Weltsystem. In: Loimeier, R./Neubert, D./Weißköppel, C. (Hrsg.), a.a.O.
- Weißköppel, Cordula (2004): A Sudanese Snack Bar in Berlin. Vitalization and Presence in the Diaspora. In: Probst, P./Spittler, G. (Hrsg.): Between Resistance and Expansion. Explorations of Local Vitality in Africa. Münster, Hamburg, New York: Lit, S. 91-114
- Weißköppel, Cordula (2005): Kreuz und Quer. Zur Theorie und Praxis der „multi-sited ethnography“. Erscheint in Zeitschrift für Ethnologie
- Werbner, Pnina (2003): Pilgrims of Love. The Anthropology of a global Sufi Cult. London: Hurst & Company

■ **Dr. Cordula Weißköppel**, wissenschaftliche Assistentin an der Universität Bremen, Bremer Institut für Kulturforschung (bik).

Kontakt: cweisskoepfel@uni-bremen.de

URL: <http://www.kultur.uni-bremen.de/home.html>