



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Die armenische Diaspora Wiens.
Transnationale Transformationsprozesse.“

verfasst von / submitted by

Petra Steinkogler, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2017 / Vienna, 2017

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 589

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Internationale Entwicklung

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Petra Dannecker, MA

Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....	1
Entstehung des Forschungsinteresses und Forschungsfragen	2
Aufbau der Arbeit.....	3
1. Historische Kontextualisierung.....	5
1.1. Armenier_innen in Österreich.....	5
1.2. Geschichte der armenischen Diaspora in Österreich.....	7
1.3. Armenische Diaspora weltweit	9
1.4. Armenien – ein kurzer Einblick in die jüngere Geschichte.....	10
2. Theoretischer Rahmen und Begriffsklärungen.....	14
2.1. Identität und Identitätskonstruktion	14
2.1.1. Identität in der Postmoderne	16
2.1.2. Diasporische Identitätskonstruktion	18
2.2. Diaspora- und Transnationalisierungsforschung.....	19
2.2.1. Diaspora – „Woher, wohin, und vor allem wer“ ?	19
2.2.2. Die theoretische Herausbildung des Diasporabegriffs ab den 1990ern	21
2.3. Transnationalisierungsforschung	25
2.4. Diasporaforschung und Transnationalisierungsforschung – Aktuelle Verwendungsmöglichkeiten und konkurrierende Diskurse	29
2.4.1. Diaspora als (politisch aktive) transnationalisierte Gemeinschaft	35
3. Methodik und empirische Erhebung.....	39
3.1. Entstehung des aktuellen Forschungsinteresses und Forschungsfragen	39
3.2. Durchführung der Forschung	40
3.2.1. Interviewmethode.....	40
3.2.2. Zugang zum Forschungsfeld und Fallauswahl.....	42
3.2.3. Setting und Sprache.....	44
3.3. Auswertung	45
3.4. Forschungsethik und Positionierung der Forschenden.....	46
4. Identitätskonstruktion in der armenischen Diaspora.....	47
4.1. Identitätskonstruktion in der armenischen Diaspora im Kontext der konfliktiven Rolle von Nationalstaatlichkeit	50
4.2. Identitätskonstruktionen in der armenischen Diaspora Wiens.....	53
4.2.1. Being diaspora.....	54
4.2.2. Becoming diaspora	57
4.3. Determinanten der kollektiven Identitätsbildung in der armenischen Diaspora Wiens.....	60

4.3.1.	Der Genozid an den Armenier_innen und seine Anerkennung durch nationale Regierungen	61
4.3.2.	Die Armenisch-Apostolische Kirche	65
4.3.3.	Integration statt Assimilierung	66
4.3.4.	Die armenische Sprache	67
4.4.	Aushandlungsprozesse	69
4.5.	Leben im ‚Diaspora Space‘	70
5.	Die transnationalisierte armenische Diaspora.....	72
5.1.	„Old diasporic Armenians“ und „new transnational migrants“ – Zusammenleben oder koexistieren?	73
5.1.1.	Diversität nationaler Hintergründe als mobilisierungshemmender Faktor?.....	75
5.1.2.	Gesamtdiasporisches Engagement in der transnationalisierten Diaspora	78
5.2.	Erweiterung diasporischer Bezugsrahmen durch Transnationalisierungsprozesse.....	81
Conclusio.....		84
Literaturverzeichnis.....		88
Anhang.....		96

Vorwort und Danksagung

Ich wurde im Lauf des letzten Jahres sowohl von meinen Interviewpartner_innen, als auch von Bekannten gefragt: „aber warum die Armenier_innen?“ Und die Zeit, die sich die Fragenden für die Beantwortung meiner Frage nehmen reichte eigentlich nie aus, deswegen versuche ich die Frage hier noch einmal schriftlich zu beantworten. Die armenische Geschichte ist eine Geschichte des Kampfes, der Vertreibung, des Todes und des Stolzes. Die Verwurzelung und Sicherheit in der eigenen kulturellen Identität mit der mir junge Armenier_innen begegnet sind, hat mich sehr fasziniert. Die sehr intensive Auseinandersetzung mit dem Terminus ‚Diaspora‘ über den Zeitraum von beinahe zwei Jahren lässt viel mehr Gedanken, Ideen und Konzepte in die vorliegende Arbeit einfließen, als zu Beginn jemals gedacht. Die Auseinandersetzung mit dem Begriff, und allem was er ausdrücken soll und auch dem, was er nicht ausdrücken soll, ist vor allem eine Auseinandersetzung mit Identitätskonstruktion, und bewegt sich entlang, für eine der armenischen Diaspora außenstehende Person wie mich, unsichtbarer Trennlinien im Diskurs zwischen Selbst- und Fremdzuschreibungen: Wer ist Teil einer Diaspora und warum? Wie schafft es eine Diaspora, ihre kollektive(n) Identität(en) über lange Zeiträume aufrechtzuerhalten und an neue Umstände anzupassen?

Ich möchte an dieser Stelle allen meinen Interviewpartner_innen ein großes Dankeschön aussprechen: Danke, dass ihr euch die Zeit genommen habt mit mir über eure Leben, die Geschichte eurer Familien und eure Ziele und Visionen zu sprechen – ohne euch wäre die Masterarbeit nicht in dieser Form möglich gewesen!

Und ein großer Dank geht auch an alle, die mich während des Entstehungsprozesses dieser Masterarbeit begleitet haben, und mir immer mit Rat und Tat zur Seite gestanden sind – Danke auch an euch!

Einleitung

Die vorliegende Arbeit ist unbedingt in den Kontext gesamtgesellschaftlicher Prozesse und Diskursverschiebungen zu setzen. Beinahe schon verzweifelt anmutende Rufe nach nationaler Identität wurden in den vergangenen Jahren nicht nur in Österreich, sondern auf gesamteuropäischer Ebene sehr laut – und das in allen politischen und gesellschaftlichen Lagern. Die Europäische Union sucht seit Jahren nach einem vereinenden, starken Narrativ für den Zusammenhalt aller europäischen Länder, und versucht die einzelnen Nationalstaaten näher aneinander rücken zu lassen. In Zeiten scheinbar gravierend zunehmender Unsicherheit wird das Verlangen nach vermeintlich fixierten Identitätskonzepten immer größer – zu komplex, zu verworren und verwoben ist die Welt durch Globalisierung und neue Technologien geworden. Die Suche nach ihrer Vereinfachung scheint erneut im Rahmen des Nationalstaats als primärer Bezugspunkt für Identitätskonstruktion zu enden. Viele Konzeptionen von ‚Diaspora‘¹ gehen von einem sehr einschränkenden, singulären Identitätsverständnis aus, dass sich rein auf eine Nation oder Ethnie bezieht, und gerade vor dem Hintergrund der eben beschriebenen Prozesse ist der ‚Hype‘ um das Konzept auch nachzuvollziehen. Dieser ‚Hype‘ hat jedoch auch emanzipatorisches Potenzial im Sinne davon, dass ‚Diaspora‘ nun umgekehrt auch genau als eine Abkehr von rein nationalstaatlichen Bezügen verwendet wird. Dieses teilweise popkulturell anmutende Revival der ‚Diaspora‘ lässt die ‚Diaspora‘ zu einem Ort für Menschen werden, die vom hegemonialen Motiv des Nationalstaats und der Staatsbürgerschaft als primäres Zugehörigkeitskriterium aufgrund von Geschlecht, Herkunft oder sexueller Orientierung ausgeschlossen werden, und/oder sich jenem Diktat nicht unterordnen möchten. ‚Diaspora‘ wird so zum emanzipatorischen Projekt das sich mit der Aneignung der eigenen Identität ohne Fremdbestimmtheit nähert. Migrant_innen eignen sich den Diasporabegriff selber an, entwickeln ihn weiter, und holen ihn aus der Schublade der ‚Opferrollen‘ hervor.²

¹ In der vorliegenden Masterarbeit werden einfache Anführungszeichen verwendet, um die vermeintlich ‚absolute‘ Aussagekraft von Begriffen zu hinterfragen. Ist in den folgenden Kapiteln also von ‚Diaspora‘ die Rede, weist dies zum einen darauf hin, dass ‚Diaspora‘ sowohl ein theoretisches als auch praktisches Konzept ist, und zum anderen soll damit auch die Anzweiflung einer ‚Diaspora‘ als homogene Gemeinschaft zum Ausdruck gebracht werden.

² Hier sind zum Beispiel Projekte wie “Kids of The Diaspora“ zu nennen: <http://www.kidsofthediaspora.com/> [Zugriff am 3.5.2017]. In einer sehr spannenden modischen und literarischen Auseinandersetzung die sich mit der Erfahrung von ‚Entwurzelung‘ und erneuter Verwurzelung an unterschiedlichen Plätzen beschäftigt, wird die ‚Diaspora‘ zu einem eigenen Raum. Sie wird zu einer eigenen Herkunftsbezeichnung als Ort für alle, die sich von gängigen hegenormen Identitätskonstruktionen nicht angesprochen oder ausgeschlossen fühlen.

Die prototypische Diaspora-Definition von Safran bezieht sich auf die jüdische Diaspora, und kann laut Safran in der Art und Weise nicht eins zu eins auf eine andere Diaspora übertragen werden (vgl. Safran 1991: 83 f.). In Anlehnung an Safran konzeptualisiert Cohen die armenische Diaspora als eine der klassischen “victim-diasporas“ die er als “the idea of dispersal following a traumatic event in the homeland, to two or more foreign destinations.“ beschreibt (Cohen 2008: 2). Die Auseinandersetzung mit der armenischen Diaspora bedeutet gleichzeitig, sich mit der Jahrhunderte alten Geschichte der Armenier_innen und deren Auswirkungen auf das heutige Leben zu befassen. Die Beschäftigung mit der bewegten Geschichte der Armenier_innen, und insbesondere der armenischen Diaspora, ist in Zeiten des gesellschaftlichen Wandels, wie wir in heute erleben, besonders spannend. Einer der Schwerpunkte dieser Masterarbeit ist es, transnationale Elemente im Rahmen einer der klassischen “victim-diasporas“ (Cohen 2008: 2) herauszuarbeiten, und in weiterer Folge Transnationalisierungstendenzen innerhalb der armenischen Diaspora Wiens als konzeptuelle Erweiterung für das Konzept der Diaspora zu diskutieren.

Entstehung des Forschungsinteresses und Forschungsfragen

Der vorliegenden Masterarbeit geht die 2016 im Rahmen eines Forschungsseminars an der Universität Wien verfasste Forschungsarbeit „Der Migration-Development Nexus und die armenische Diaspora Österreichs. Eine Analyse im Spannungsfeld zwischen Diaspora- und Transnationalisierungsforschung.“ zur armenischen Diaspora Österreichs und ihrem Engagement für Entwicklung in Armenien voraus.³ Die Erkenntnisse aus der Forschungsarbeit waren ausschlaggebend für die Entstehung des vorliegenden Forschungsinteresses.⁴

Ein Punkt, der in der wissenschaftlichen Literatur und empirischen Forschung zum Thema bisher eher wenig Beachtung findet, bildet den Ausgangspunkt für das Forschungsinteresse der vorliegenden Arbeit: Das Aufeinandertreffen von Menschen verschiedener Einwanderungsgenerationen und verschiedener nationaler Hintergründe im Rahmen der bestehenden armenischen Diasporagemeinde Wiens, und die im Rahmen kollektiver Identität

³ Steinkogler, Petra (2016): Der Migration-Development Nexus und die armenische Diaspora Österreichs. Eine Analyse im Spannungsfeld zwischen Diaspora- und Transnationalisierungsforschung. Forschungsarbeit im Rahmen des „Forschungsseminars Teil 2“ bei Univ. Prof. Dr. Petra Dannecker M.A. im Sommersemester 2016.

⁴ In Kapitel drei „Methodik und empirische Forschung“ wird näher auf Relevanz der Forschungsarbeit für die Herausbildung des aktuellen Forschungsdesigns und die Wahl der Forschungsmethode eingegangen.

stattfindenden Aushandlungsprozesse. Ausgehend von diesem Forschungsinteresse wurden nachfolgende Forschungsfragen formuliert, die im Verlauf der vorliegenden Masterarbeit beantwortet werden sollen:

- 1) Wie funktioniert die Proklamierung einer ‚kollektiven Identität‘ als Armenier_innen innerhalb der national und kulturell sehr heterogenen Gruppe der armenischen Diaspora in Wien?*
- 2) Wie gestaltet sich das Zusammenspiel und die verschiedenen Aushandlungsprozesse zwischen langjährig (bereits in zweiter Generation; bzw. nach Österreich eingewandert bis 1990) in Österreich lebenden ethnischen Armenier_innen und den später (ab den 1990er Jahren) nach Österreich migrierten ethnischen Armenier_innen?*
- 3) Welche Transformationsprozesse wurden durch rezente Migrationsbewegungen innerhalb der armenischen Diaspora Wiens angestoßen?*

Weitere Unterfragen, die sich mit Voranschreiten des Forschungsprozesses bildeten, sind unter anderem folgende: Wie erklären ‚Diaspora-Armenier_innen‘ diese Zugehörigkeit, die nicht, wie im Verlauf der Masterarbeit ersichtlich wurde, a-priori gegeben sein muss? Wie findet seitens der Armenier_innen aus Armenien eine Selbstzuschreibung als Teil zur armenischen Diaspora in Wien statt?

Diese Fragen und vor allem auch das Interesse am Bestehen vermeintlich ‚fixer‘ Identitätskonstruktionen in einer Zeit in der ‚hybride‘ Identitäten, die flexibel anpassbar und vielseitig orientiert sind (vgl. Hall 1990: 235f.), und nie „voll“ sondern im Gegensatz plural ausgerichtet sind (vgl. Charim 2012: 14f.), sind die Kernpunkte des vorliegenden Forschungsinteresses. Die armenische Diaspora kann beispielhaft dafür gesehen werden, wie sich diasporische Identität auch mit einem relativ losen nationalstaatlichen Bezug herausbilden, und über viele Jahre hinweg erhalten bleiben kann.

Aufbau der Arbeit

Der inhaltliche Aufbau der Arbeit gliedert sich wie folgt. Im ersten Kapitel zur „Historischen Kontextualisierung“ wird ein Überblick über Armenier_innen in Österreich und die Geschichte der Herausbildung der heutigen Republik Armenien gegeben. Die Schwerpunktsetzung im Unterkapitel zur Geschichte der heutigen Republik Armenien erfolgt

dabei vor allem unter Berücksichtigung der historischen Ereignisse und Prozesse, die die armenische Diaspora maßgeblich beeinflusst haben.

Das zweite Kapitel „Theoretischer Rahmen“ beschäftigt sich ausgehend vom Begriff der Identität und verschiedenen Erklärungsansätzen zum Thema der Identitätskonstruktion mit der Funktionsweise kollektiver Identitätsbildung in der Diaspora. Im Anschluss daran folgt ein Überblick über die Entwicklung des Diasporabegriffs in den letzten zwanzig Jahren. Dabei wird vor allem auch die Bedeutung von ‚Diaspora‘ als theoretisches Konzept diskutiert. Im weiteren Verlauf des Kapitels wird auf die Grundzüge der Transnationalisierungsforschung eingegangen und eine Verbindung der beiden Konzepte vorgenommen, die den theoretischen Rahmen für die vorliegende Masterarbeit bilden.

Im dritten Kapitel „Methodik und empirische Erhebung“ wird näher auf die Entstehung des aktuellen Forschungsinteresses eingegangen, sowie die Planung und Durchführung der acht Interviews skizziert, die der vorliegenden Arbeit als Ausgangspunkt der empirischen Analyse dienen. Des Weiteren erfolgt die Vorstellung der Methode des narrativen Interviews und der Grounded Theory als die Forschung anleitende Methode der Erkenntnisgewinnung.

Das vierte Kapitel „Identitätskonstruktion in der armenischen Diaspora“ ist der erste Teil der Analyse der Ergebnisse aus den Interviews. In diesem Kapitel werden die aktuell wichtigsten Determinanten der Identitätskonstruktion der armenischen Diaspora Wiens vorgestellt und diskutiert. Des Weiteren werden Prozesse der Herausbildung diasporischer Identität von Seiten neuer Mitglieder der armenischen Diaspora skizziert. Das Unterkapitel „Aushandlungsprozesse“ gibt des Weiteren einen Einblick in verschiedene Selbst- und Fremdzuschreibungsprozesse innerhalb der armenischen Diaspora Wiens.

Im darauf folgenden fünften Kapitel „Die transnationalisierte armenische Diaspora“ wird ein Einblick in die verschiedenen Prozesse gegeben, die zu einer ‚Transnationalisierung‘ der armenischen Diaspora Wiens beitragen. Ebenso wird ein Einblick darin gegeben, wie Transnationalisierungsprozesse in bereits bestehende Diasporanetzwerke wirken können.

In der Conclusio, dem abschließenden sechsten Kapitel, werden anhand der drei Hauptforschungsfragen die Ergebnisse aus der Interviewauswertung noch einmal zusammengefasst.

1. Historische Kontextualisierung

Das Miteinbeziehen von Geschichte in die Analyse von Diaspora-Gemeinschaften ist für die Erforschung von sozialem Wandel von besonders großer Relevanz (siehe dazu Vertovec 1997: 292 ff.). Um die komplexen Prozesse der Herausbildung von Zugehörigkeiten und die Spezifika der armenischen Diaspora (Österreichs) nachvollziehen zu können, braucht es sowohl einen Einblick in die Geschichte der Armenier_innen in Österreich, als auch einen kurzen Einblick in die wichtigsten Ereignisse der armenischen Geschichte im Verlauf des letzten Jahrhunderts.

Im folgenden Kapitel wird auf einige Eckpunkte beider Geschichten eingegangen, die für die armenische Diaspora (in Wien) konstitutiven Charakter haben. Die Schwerpunktsetzung in den nachfolgenden Unterkapiteln ergibt sich hauptsächlich aus den für die vorliegende Arbeit durchgeführten Interviews, und bewegt sich somit entlang der Themenkreise, die von Seiten der Befragten besonders häufig angesprochen wurden. Auch die Auswahl der geschichtlichen Ereignisse, die im Lauf des Kapitels erwähnt werden, beschränkt sich auf für die Herausbildung der Diaspora und ihrer Beziehungen zu Armenien wichtigsten Vorkommnisse. Wenn im nachfolgenden Kontext von der ‚Diaspora‘ gesprochen wird ist damit die im Laufe des 20. Jahrhunderts, maßgeblich durch den Genozid an den Armenier_innen in den Jahren 1915-1923, entstandene Gemeinde an ethnischen Armenier_innen, und die von ihr hervorgebrachten Strukturen und Organisationen gemeint.⁵

1.1. Armenier_innen in Österreich

Die Statistik Austria zählte 2017 exakt 3733 Menschen mit armenischer Staatsangehörigkeit in Österreich. Knapp ein Drittel davon lebt in Wien. Die Anzahl der in Österreich lebenden Armenier_innen ist seit einigen Jahren langsam aber konstant am Steigen.⁶ 2017 betrug der Anteil jener Armenier_innen, die in Armenien geboren sind und in Österreich leben, 3500 Personen.⁷ Die Anzahl der ethnischen Armenier_innen⁸ ohne armenische Staatsbürgerschaft

⁵ Diese Definition gilt es hier als praktischen Bezugsrahmen für den Kontext dieses Kapitels zu verstehen. Im nachfolgenden theoretischen Kapitel wird der Begriff der ‚Diaspora‘ und seine theoretischen und politischen Implikationen näher diskutiert.

⁶http://www.statistik.at/wcm/idc/idcplg?IdcService=GET_PDF_FILE&RevisionSelectionMethod=LatestReleased&dDocName=071715 [Zugriff am 15.3.2017]

⁷http://www.statistik.at/wcm/idc/idcplg?IdcService=GET_PDF_FILE&RevisionSelectionMethod=LatestReleased&dDocName=037044 [Zugriff am 15.3.2017]

ist jedoch weitaus größer, was mit der spezifischen Geschichte Armeniens und der jahrhundertelangen Verstreuung der Armenier_innen zu erklären ist. Diese werden jedoch offiziell statistisch nicht erfasst, da sie zum Großteil andere Staatsbürgerschaften haben. Die Armenisch-Apostolische Kirchengemeinde schätzt die Anzahl von Armenier_innen im Jahr 2012 auf 7000.⁹ Die meisten meiner Interviewpartner_innen, mit denen ich im Zeitraum von Ende 2015 bis Anfang 2017 sprach, schätzten die Anzahl jedoch auf ca. 10.000, was unter anderem durch das Hinzukommen von Armenier_innen aus dem mittleren Osten zu erklären ist.

Die armenische Diasporagemeinde in der Art wie sie bis heute in Österreich existiert, wäre ohne die maßgebende strukturelle Kraft rund um die Armenisch-Apostolische Kirche kaum denkbar. Das Gemeindezentrum der Armenisch-Apostolischen Kirche befindet sich im dritten Wiener Gemeindebezirk, und stellt das Herzstück der armenischen Community dar. Das Gebäude wurde in den 1960ern angekauft, und die Kirche St. Hripsime wurde in den folgenden Jahren gebaut. Heute befinden sich dort die Hovhannes-Shiraz-Schule, sowie der Sitz von Wohltätigkeits-, Studenten-, Kultur- und Sportvereinen. Im dritten Bezirk trifft man sich, um in die Kirche zu gehen, um Schach zu spielen, und von dort starten diverse Ausflüge. Die Gemeinde ist der Treffpunkt für alle, ob neu in Österreich angekommen oder schon seit Generationen hier. Wenn also im weiteren Verlauf der Arbeit von der ‚armenischen Gemeinde‘ als Treffpunkt geschrieben wird, ist damit das Gemeindezentrum im dritten Bezirk gemeint. Von großer Bedeutung für die Gemeinde sind die verschiedenen Sportvereine. Gemeinsame Trainings und die Teilnahme an armenischen Wettbewerben (wie z.B. den pan-armenischen Spielen oder der Olympiade in Armenien) sind fester Bestandteil des Diasporalebens, und nicht zuletzt auch der Ausgangsort für vertieftes Engagement in der Gemeinde.

Im siebten Wiener Gemeindebezirk befindet sich das Kloster der Mechitaristen Kongregation, die den Benediktinern angehört, und im Gegensatz zur Kirche St.Hripsime dem katholischen Glauben zugeordnet wird.¹⁰ Der Mechitaristen-Orden ist seit jeher mit der Pflege der

⁸ Im Kapitel „Identitätskonstruktion in der armenischen Diaspora“ wird näher auf die Bedeutung von ‚Ethnie‘ für die armenische Diaspora eingegangen.

⁹ http://medienservicestelle.at/migration_bewegt/2015/04/22/armenische-community-in-oesterreich/ [Zugriff am 15.3.2017]

¹⁰ Online Quelle: <http://mechitharisten.org/die-wiener-mechitharisten/in-wien/> [Zugriff am 16.12.2016]

armenischen Kultur, unter anderem durch die Sammlung von Schriften – in Wien befindet sich die viertgrößte Sammlung an armenischen Handschriften – beschäftigt. Das Kloster des Mechitaristen-Ordens gilt als Ort der Wahrung von armenischen Kulturgütern und ist zugleich die Verbindung zu einer vergangenen Phase der armenischen Identitätsbildung (siehe Panossian 2006: 316).

Die Anekdote des ersten Kaffees in Wien wurde von einigen meiner Interviewpartner_innen besonders gerne erzählt. Er wurde importiert von Johannes Diodato und Lew Kolschitzky, Armeniern aus Polen und Damaskus, und von ihnen in einem Café in der Rotenturmstraße vertrieben. Mehrere Straßen sind nach Armeniern benannt, die Aslangasse, die Mechitaristengasse, die Abediktgasse und die Kolschitzkygasse. Es gibt des Weiteren den Armenierplatz im dritten Bezirk, und mehrere Denkmäler die den Opfern des Genozids gewidmet sind, sowie ein Denkmal von Franz Werfel, dem Autor des Werks „Die 40 Tages des Musa Dags“, im Schillerpark.

1.2. Geschichte der armenischen Diaspora in Österreich

“For a diaspora to be able to live on by transmitting its identity from one generation to the next, it must as much as possible have places for periodic gatherings of a religious, cultural or political nature [...].“ (Bruneau 2010: 37)

Armenier_innen haben, besonders in Wien, eine lange Geschichte. Somit ist die Geschichte der Armenier_innen in Wien zugleich ein Teil der jahrhundertealten Geschichte der armenischen Identität in der Diaspora. Auch wenn die österreichisch-armenische Diaspora nicht als eine der ‚einflussreichen westlichen‘ Diasporas zählt (verglichen mit den personell und organisatorisch starken Diasporas in Frankreich und den USA) ist ihre Geschichte und ihr Werdegang dennoch von Bedeutung für die vielen ‚Puzzleteile‘, die die armenischen Identitäten des 21. Jahrhunderts vereinen.

Ab dem 17. Jahrhundert lassen sich schriftliche Belege für eine armenische Gemeinde in Wien finden (siehe Heuberger 1986: 41). Unter den Armenier_innen, die sich in Wien ansiedelten, befanden sich viele Händler. Wien war dadurch längere Zeit ein Drehpunkt für Handelsbeziehungen vom osmanischen Reich nach Westeuropa (vgl. Heuberger 1986: 42). Dr. Mesrob Krikorian, langjähriger Pfarrer der armenischen Gemeinde publizierte in Pro-

Oriente¹¹ einen ausführlichen Bericht zur Geschichte der armenischen Diaspora in Wien. In seinem Bericht geht er auch auf die geschichtspolitische Relevanz der Armenier_innen in Österreich während der K.u.K. Monarchie ein, die einerseits immer wieder nach Österreich reisten, um Unterstützung für diverse politische Vorhaben zu erlangen, und andererseits Ämter in der Armee innehatten (siehe Krikorian [o.J.]: 1).

Besonders hervorzuheben ist die lange Tradition der transnationalen Zusammenarbeit der armenischen Kirchengemeinden außerhalb Armeniens. So unterstützte die armenisch-orthodoxe Kirchengemeinde aus Suczawa in der Bukowina (heutiges Rumänien), die österreichischen Armenier_innen zu Beginn des 20. Jahrhunderts bei der Errichtung ihrer ersten Kapelle, und der Pfarrer der Gemeinde in Suczawa führte Trauungen in Wien durch (siehe Krikorian [o.J.]: 6 ff.). Die erste armenische Kapelle wurde 1913 im Dachgeschoss eines Hauses im ersten Wiener Gemeindebezirk eröffnet, und Kirchenutensilien die damals vom Pfarrer aus Suczawa mitgebracht wurden, werden noch heute verwendet. In den Jahren vor der Eröffnung der ersten Kapelle erfuhr die armenische Gemeinde in Österreich ihre erste Phase der Konsolidierung, und hat sich „im nationalkirchlichen Bewusstsein als auch in finanzieller Hinsicht wesentlich gefestigt“. (ebd.: 8). Während des ersten Weltkriegs emigrierten die meisten in Wien ansässigen Armenierinnen in ihre Herkunftsländer, und in der Folge war die Anzahl der Armenier_innen in Wien von 1920 bis 1960 sehr gering.

Während des zweiten Weltkrieges und in den Jahren danach übernahm der Wiener Pfarrer die geistliche Betreuung der Armenier_innen die in Deutschland lebten. Dies ist ein weiteres Beispiel für die grenzüberschreitende Zusammenarbeit der armenischen (Kirchen)gemeinden in der Diaspora. Dr. Krikorian schätzt die Anzahl der Armenier_innen in Wien bei seiner Ankunft 1962 auf ca. 350, vorrangig Mitglieder der ‚alten Kolonie‘ der Händler (Interview mit Heuberger 1986: 51). In einem Interview mit Heuberger berichtet Dr. Krikorian von Spannungen in der armenischen Gemeinde durch die unterschiedlichen sozialen Schichtungen der Einwanderer, und einem gewissen ‚Hausherrengelage‘ der alten Generation (ebd.: 52).

Mit dem Bau der Armenisch-Apostolischen Kirche in Wien wurde 1964 begonnen, 1968 konnte die St. Hripsime Kirche eröffnet werden. Ermöglicht wurde der Bau hauptsächlich durch eine Diaspora-Armenierin aus Großbritannien (Rose Tricky, mit dem Mädchennamen Hripsime Haladjian) sowie Spenden von Armenier_innen und armenischen Gemeinden aus der ganzen Welt. Die Kirche wurde von armenischen Architekten geplant, und der fertige

¹¹ „Die Stiftung PRO ORIENTE wurde von Kardinal Franz König am 4. November 1964 in Wien begründet. PRO ORIENTE arbeitet seither auf wissenschaftlicher Ebene und durch „Reisediplomatie“ an der Überwindung der Spaltung zwischen Römisch-Katholischer Kirche und Orthodoxen bzw. Orientalisch-Orthodoxen Kirchen.“ <http://www.pro-oriente.at/> [Zugriff am 16.12.2016]

Entwurf vom Patriarchat in Echmiadzin nach Wien übermittelt. Die St. Hripsime Kirche befindet sich im Innenhof des Gemeindezentrums. Von außen ist nur schwer ersichtlich, dass sich im Inneren des Gebäudekomplexes eine Kirche befindet. Zum Zeitpunkt des Baus der Kirche in der Mitte der 60er Jahre war die armenische Gemeinde sehr klein (einige 100 Menschen), und bestand hauptsächlich aus Menschen mit niedrigerem Bildungsniveau, die in den Interviews von Heuberger häufig als „Teppichhändler“ bezeichnet wurden (vgl. Heuberger 1986: 66 ff.). In den 60er sowie 70er Jahren war die Angst vor Diskriminierung oder Aggression von türkischer Seite in der Gemeinde spürbar, wenn nicht sogar tonangebend, und eine ‚politische‘ Haltung vonseiten der Funktionsträger innerhalb der Gemeinde nicht gerne gesehen (siehe ebd.). Mitte der 70er bis in die 80er Jahre erfuhr die armenische Gemeinde in Österreich weitreichende Veränderungen. Zum einen durch vermehrten Zuzug, zum anderen durch die Ablösung von der älteren Generation aus Vereinsfunktionen und durch die Übernahme von jüngeren, formal gebildeteren Menschen - „Die in Wien bereits bestehenden armenischen Vereine wurden durch die Mitarbeit dieser jungen Leute [Studierende aus der Türkei in den 60er Jahren, Anm. d.Verf.] zu neuen Aktivitäten geführt.“ (Heuberger 1986: 60). Damit einher ging auch ein erstarktes Selbstbewusstsein, das sich vor allem im Ausdruck von politischen Forderungen, und dem aktiven Auftreten in der Öffentlichkeit ausdrückte, z.B. durch Publikationen zum Völkermord an den Armeniern ab den 1980er Jahren (vgl. Heuberger 1986: 66 ff.). Die Forschung von Heuberger (1986) gibt einen guten Einblick, wie sich das Selbstbild, aber auch das Fremdbild, der armenischen Gemeinde durch einen Generationenwechsel in Vereinsfunktionen verändert hat. Des Weiteren ermöglicht sie, die historischen (Dis-)Kontinuitäten, die die armenische Diaspora an allen Orten begleiten, im spezifisch österreichischen Kontext nachzuzeichnen.

1.3. Armenische Diaspora weltweit

Wenn von ‚der Diaspora‘ gesprochen wird, ist es wichtig, vor allem im Kontext der armenischen Diaspora, die Heterogenität einer jeden Diaspora mitzudenken. Es kann zwischen ‚interner‘ und ‚externer‘ Diaspora unterschieden werden (vgl. PFA 2010: 8; Panossian 2006: 309). Diese Unterscheidung ist im Rahmen der vorliegenden Arbeit vor allem im Kontext der Identitätsbildung in der Diaspora relevant.

Die „interne“ Diaspora bilden demnach jene Armenier_innen die in der Sowjetunion verstreut leb(t)en. Heute lebt die personenstärkste Gruppe in der ‚internen‘ Diaspora in Russland – sie zählt ca. 2.5 Millionen Personen, von denen beinahe die Hälfte in Moskau lebt.

Bei dieser sogenannten ‚internen‘ Diaspora war der Kontakt mit Armenien zu Sowjetzeiten vorhanden, auch z.B. der kulturelle Austausch mit Jerewan war zu jeder Zeit aufrecht.¹² So war auch die Notwendigkeit der Organisation untereinander zur Beibehaltung der kulturellen Identität nicht annähernd in dem Ausmaß wie bei der ‚externen‘ Diaspora gegeben (siehe PFA 2010: 8).

Die ‚externe‘ Diaspora umfasst die armenischen Gemeinden in Syrien, Libanon, Iran, Westeuropa, USA und Lateinamerika. Die meisten europäischen Armenier_innen (ca. 500.000) leben in Frankreich. Die größte armenische Gemeinde Lateinamerikas befindet sich in Argentinien. Die Diasporagemeinde in den USA ist sowohl eine der personenstärksten als auch eine der politisch am besten organisierten. In den USA leben ca. 1.5 Millionen Armenier_innen. Die Gemeinde in den USA ist in den letzten 50 Jahren, wie auch einige andere westeuropäische Gemeinden, aufgrund von Kriegen und Konflikten im mittleren Osten stark gewachsen. In den USA leben nun ca. eine Million Armenier_innen.¹³

1.4. Armenien – ein kurzer Einblick in die jüngere Geschichte

Der heute als Armenien (*Hajastan*) bekannte Nationalstaat ist, ähnlich wie Österreich, das kleinere Überbleibsel eines größeren Territoriums.¹⁴ Armenien ist ein Binnenstaat und grenzt im Norden an Georgien, im Osten an Aserbaidshan, im Süden an den Iran und im Westen an die Türkei. Die territorialen Grenzen des heutigen Nationalstaats gehen auf das Jahr 1921 zurück, als mit dem Vertrag von Sévres das Osmanische Reich aufgelöst wurde. Zu dieser Zeit entschied sich auch, dass das National- und somit Sehnsuchtsymbol der Armenier_innen, der Berg Ararat, auf türkischem Gebiet liegt (siehe King 2008: 186 ff.). Im osmanischen Vielvölkerstaat lebten viele Armenier_innen, vor allem in der Zentraltürkei und im Osten des Landes. Jene *Vilayets* (Verwaltungsbezirke im Osmanischen Reich), in denen viele Armenier_innen lebten, waren: Van, Erzurum, Bitlis, Diyarbakir, Sivas und Charpert (Elâzığ) (siehe Panossian 2006: 132).

¹² Jene ‚interne‘ Diaspora hat seit dem Zerfall der Sowjetunion erneut Veränderungen erfahren, zu ihr gehören nun auch zirkuläre Arbeitsmigrant_innen. Siehe dazu z.B. Mkrtichyan, Artur (2015): *Armenians around the world*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

¹³ Ishkanian, Armine (2005): *Diaspora and Global Civil Society: The Impact of Transnational Diasporic Activism on Armenia's Post-Soviet Transition*. In: Atabaki, T.; Mehendale, S. (Hrsg.): *Central Asia and the Caucasus: Transnationalism and Diaspora*. London: Routledge, S. 113-139.

¹⁴ Siehe dazu in aller Ausführlichkeit Hofmann, Tessa (1997): *Annäherung an Armenien. Geschichte und Gegenwart*. München: C.H. Beck.

Die Bevölkerung Armeniens wurde 2011 mit 3.018.854 Personen angegeben.¹⁵ Armenien wird als ‚monoethnischer‘ Staat bezeichnet, da von den knapp 3 Millionen in Armenien lebenden Menschen mehr als 2,9 Millionen ethnische Armenier_innen sind. Mit 35.000 sind Jesid_innen die zweitgrößte Bevölkerungsgruppe in Armenien, gefolgt von Russ_innen und Assyrier_innen.

Die Bevölkerung Armeniens nimmt seit dem Zerfall der Sowjetunion kontinuierlich ab (siehe Coene 2010: 31). Hauptzielländer der Emigrant_innen sind Russland und die USA, wobei Russland als Zielland die bedeutendste Rolle einnimmt, sowohl für Arbeitsmigrant_innen als auch studentische Migrant_innen. 96 Prozent der armenischen Arbeitsmigrant_innen zieht es nach Russland (ILO 2009: 7). Während zu Zeiten der Sowjetunion die Migration in den Westen beschränkt war, fand nach dem Zerfall der Sowjetunion die größte armenische Emigrationswelle seit Bestehen des Nationalstaates statt (siehe Hofmann 1997: 132 ff.). Geschätzte 500.000 Armenier_innen verließen Armenien in der Zeit zwischen 1992 und 1994.

Die Geschichte der Armenier_innen ist geprägt von Zerstreuung, Territorialkämpfen und Widerstand. Das traumatischste Ereignis der jüngeren armenischen Geschichte ist der Genozid¹⁶ an den Armenier_innen. In den Jahren 1915 bis 1923¹⁷ durch die Jungtürken des osmanischen Reiches (und in der Zeit kurz nach dem Zerfall) verübt, verloren (je nach Quellen) zwischen 800.000 und 1.4 Millionen Menschen ihr Leben (Hosfeld 2005: 311). Es fanden Deportationen nach Syrien, vor allem ins Konzentrationslager Deir ez-Zor, und

¹⁵ Siehe National Statistical Service of the Republic of Armenia: <http://armstat.am/file/doc/99486278.pdf> [Zugriff am 16.03.2017].

¹⁶ Von der UN nach dem zweiten Weltkrieg aufgrund des Genozids an den Jüd_innen Europas beschlossen. Wird nach Resolution 260 (III) vom 9.12.1948 im Rahmen der *“UN Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide”* wie folgt definiert:

“In the present Convention, genocide means any of the following acts committed with intent to destroy, in whole or in part, a national, ethnical, racial or religious group, as such:

- (a) Killing members of the group;
- (b) Causing serious bodily or mental harm to members of the group;
- (c) Deliberately inflicting on the group conditions of life calculated to bring about its physical destruction in whole or in part;
- (d) Imposing measures intended to prevent births within the group;
- (e) Forcibly transferring children of the group to another group. ”

Onlinequelle: <http://un-documents.net/a3r260.htm> [Zugriff am 13.3.2017]

¹⁷ Je nach Quelle wird der Genozid mit unterschiedlicher Dauer beziffert. In manchen Quellen wird die Dauer mit 1915-1918, in wieder anderen von 1915-1921, oder von 1915-1923 angegeben.

Todesmärsche durch die zentralanatolischen Steppengebiete statt. Der Genozid¹⁸ war die Ursache für die Entstehung der Diaspora in ihrer heutigen Form. Von der Seite der offiziellen Türkei wird der Genozid bis dato nicht als solcher anerkannt, was die Beziehung der beiden Nachbarländer überschattet.¹⁹ Der Genozid ist bis dato eines der wichtigsten Narrative der armenischen (nationalen) Identitätskonstruktion: “The Genocide was the great ‘equaliser’ of identity. *Everyone* became a victim or was affected by it. Being Armenian, namely in the diaspora, meant being a survivor of genocide, and therefore a member of a community of sufferers.” (Panossian 2002: 136).

Von 1922 bis 1991 war Armenien eine der sowjetischen Unionsrepubliken mit dem Namen „Armenische Sozialistische Sowjetrepublik“. 1988 erschütterte ein Erdbeben die Region um Gyumri (Armeniens zweitgrößte Stadt, im Nordwesten des Landes gelegen) bei dem mehr als 25.000 Menschen (nach inoffiziellen Schätzungen bis zu 50.000) starben (siehe Hofmann 1997: 216; Panossian 2006: 278). Bis heute sind in Armenien Spuren des Erdbebens zu sehen – in Gyumri leben noch immer rund 3000 Familien in temporären Behausungen die damals errichtet wurden.

Auch die Beziehungen zum Nachbarland Aserbaidschan verschlechterten sich kontinuierlich. Der Konflikt Armeniens und Aserbaidschans dreht sich um Berg Karabach, das auf aserbaidshanischem Gebiet liegt. 1923 wurde Berg Karabach, nach längerem Hin und Her zwischen den großen Regionalmächten, der Sowjetunion und der neu formierten Türkischen Republik, in die Sowjetunion als autonomes Gebiet innerhalb der Aserbaidschanischen Sozialistischen Sowjetrepublik eingegliedert.²⁰ Der Konflikt steht exemplarisch für die komplizierten territorialen Verhältnisse des Kaukasus im Wechselspiel mit menschlichen Wanderungsbewegungen. Eine Ausführung der historischen Wurzeln des Konflikts ist an dieser Stelle nicht möglich, jedoch soll erwähnt werden, dass beide Konfliktparteien den Anspruch auf die Region mit historischen Begebenheiten zu legitimieren suchen (siehe für

¹⁸ Viele Autor_innen umgehen den völkerrechtlich relevanten Begriff des ‚Genozids‘ mit Begriffen wie ‚Massaker‘, ‚Gräueltaten‘, und ähnlichen.

¹⁹ Das Unterkapitel „Determinanten der kollektiven Identitätsbildung in der armenischen Diaspora Wiens“ beschäftigt sich genauer mit dem Genozid an den Armenier_innen und dessen Bedeutung für die heutige Diaspora.

²⁰ Aufgrund der „divide et impera“-Politik der Sowjetmacht. Die komplizierten territorialen Verhältnisse im Kaukasus, die bis heute Anlass zu blutigen Auseinandersetzungen und Verletzungen der territorialen Integrität international anerkannter Staaten geben, stammen aus der Zeit rund um 1920, als aufgrund sowjetischer Grenzziehung Teilrepubliken, Enklaven und Exklaven entstanden. Siehe dazu King 2008: 188 f.

nähere Informationen Coene 2010: 145 ff.). In der Zeit um das Ende der Sowjetunion, beginnend mit 1987, spitzte sich der Konflikt zu. Armenier_innen mussten aus Aserbaidschan fliehen – umgekehrt flohen auch Aserbaidschaner_innen aus Armenien, und die Bevölkerung wurde zwischen den Ländern quasi ‚ausgetauscht‘. Am 2.9.1991 wurde in der Republik Berg-Karabach die Unabhängigkeit ausgerufen. Berg-Karabach wurde jedoch bis dato von keinem einzigen UN Mitgliedsstaat als eigenständiger Staat anerkannt (Coene 2010: 35). Von 1992 bis 1994 kulminierten die ständigen Spannungen im Krieg zwischen Armenien und Aserbaidschan, der 25.000 Tote und ca. eine Million Vertriebene forderte (vgl. Coene 2010: 145 f.). Der Krieg endete mit einer international nicht geregelten ökonomischen und militärischen Zugehörigkeit Nagorno Karabachs zu Armenien.²¹ Rund um Berg-Karabach kommt es regelmäßig zu Kampfhandlungen, zuletzt im April 2016. Der als „viertägiger Krieg“ bezeichnete Gewaltausbruch²² forderte mindestens 32 Tote. Beständig kommt es von beiden Seiten zu Verletzungen von Waffenruhen.²³

Der Konflikt sollte sowohl im Kontext der Diaspora, als Antrieb für diasporisches Engagement, aber auch im Kontext der Bevölkerung vor Ort und ihrem Sicherheitsempfinden und damit verbundenen Wanderungsbewegungen betrachtet werden. Auch für die Situation syrischer Armenier_innen in Armenien ist Berg-Karabach bedeutend, da es für sie von Seiten der armenischen Regierung das Angebot gibt, sich kostenlos auf dem Gebiet ansiedeln zu können. Die Grenzen zur Türkei sind im Zuge des Konflikts um Berg-Karabach seit 1993 geschlossen (siehe Coene 2010: 178 f.) Die wirtschaftliche Situation Armeniens ist, vor allem auch wegen der schwierigen Beziehungen zu zwei der vier Nachbarstaaten, prekär.

Armenien ist bekannt als der erste Staat, der 301 nach Christus das Christentum offiziell als Staatsreligion adoptiert hat (siehe Coene 2010: 80). Inmitten einer vom Islam dominierten Region (alle Nachbarstaaten außer Georgien sind mehrheitlich muslimische Länder) ist der christliche Glaube für die armenische Identität seit jeher von großer Bedeutung. Die überwiegende Mehrheit der Armenier_innen in Armenien ist Armenisch-Apostolischen Glaubens, während es auch eine sehr kleine Gruppe katholischer Armenier_innen gibt (in der

²¹ Für genauere Informationen siehe: <http://www.c-r.org/where-we-work/caucasus/history-nagorny-karabakh-conflict> [Zugriff am 14.3.2017]

²² Online Nachrichtenquelle: <http://www.rferl.org/a/nagorno-karabakh-heavy-fighting-armenia-azerbaijan/27649973.html> [Zugriff am 13.3.2017]

²³ Auf internationaler Ebene ist die Minsk Gruppe der OSZE mit der Verhandlung einer friedlichen Beilegung des Konflikts beschäftigt. Siehe: <http://www.osce.org/mg> [Zugriff am 13.03.2017].

Volkszählung von 2011 gaben um die 13.000 an, katholisch zu sein).²⁴ Der Mythos von Armenien als Wiege der Menschheit und des christlichen Glaubens wird bestärkt durch das biblische Buch Genesis 8:4: “[A]fter 150 days of rain, on the seventeenth day of the seventh month Noah’s ark ,grounded on a mountain in Ararat.“ (Cohen 2008: 48). Die Armenisch-Apostolische Kirche gehört zu den Altorientalischen Kirchen (gemeinsam mit den Kopten in Ägypten und Äthiopien und Teilen der syrischen Kirche). Die Diasporagemeinde in Wien wird religiös vom Katholikos von Etschmiadzin in Armenien betreut.

2. Theoretischer Rahmen und Begriffsklärungen

Den theoretischen Rahmen der vorliegenden Arbeit bilden die Diaspora- und Transnationalisierungsforschung. Da sich die Masterarbeit jedoch auch mit der Thematik der kollektiven Identitätsbildung beschäftigt, wird im nachfolgenden Kapitel ebenso ein kurzer Überblick über Identität und Identitätskonstruktion gegeben.

2.1. Identität und Identitätskonstruktion

Die vorliegende Arbeit nähert sich ‚kollektiver Identität‘ basierend auf der Definition von Assmann (1992):

„Unter einer *kollektiven* oder *Wir-Identität* verstehen wir das Bild, das eine Gruppe von sich aufbaut und mit dem sich deren Mitglieder identifizieren. Kollektive Identität ist eine Frage der *Identifikation* seitens der beteiligten Individuen. Es gibt sie nicht ,an sich‘, sondern immer nur in dem Maße, wie sich bestimmte Individuen zu ihr bekennen. Sie ist so stark oder so schwach, wie sie im Denken und Handeln der Gruppenmitglieder lebendig ist und deren Denken und Handeln zu motivieren vermag.“ (Assmann 1992: 144)

Die kollektive Identität wird konstituiert und auch bedingt durch das Vorhandensein einer Art persönlichen Identität, die oftmals auch „Ich-Identität“ genannt wird (siehe z.B. Straub 1998: 74 ff.), und die in der vorliegenden Arbeit zum Hauptausgangspunkt der Analyse wird. Die Diskussion der „Ich-Identität“ würde ein philosophisches Traktat verlangen, dem an dieser Stelle nicht nachgegangen werden kann. Dennoch soll der Begriff der „Ich-Identität“, der im

²⁴ Siehe National Statistical Service of the Republic of Armenia: <http://armstat.am/file/doc/99486278.pdf> [Zugriff am 16.03.2017].

Rahmen der vorliegenden Arbeit als persönliche Identität bezeichnet wird, kurz operationalisiert werden. Straub entwickelte seine Definition der „Ich-Identität“ in Anlehnung an Erik H. Erikson:

„Diese formaltheoretischen Bestimmungen laufen darauf hinaus, (personale) ‚Identität‘ als jene *Einheit und Nämlichkeit* einer Person aufzufassen, welche auf aktive, psychische Synthetisierungs- oder Integrationsleistungen zurückzuführen ist, durch die sich die betreffende Person der Kontinuität und Kohärenz ihrer Lebenspraxis zu vergewissern sucht.“ (ebd.: 75).

Diese Verortung einer selbst in spezifischen „Ich-Identitäten“ und ‚kollektiven Identitäten‘ wird vorgenommen über verschiedene Selbst- und Fremdzuschreibungsprozesse. Während die Selbstzuschreibung ‚durch einen selber‘ erfolgt, sind Fremdzuschreibungsprozesse die „[K]ategorisierung einer selbst durch andere.“ (Brubaker; Cooper 2000: 15, Übers.d. Autorin).

Die Beschäftigung mit kollektiven und individuellen Identitäten verlangt auch nach einer Klärung der Verwendungsarten der Identitätsbegriffe. Brubaker und Cooper (2000) definieren in einem Versuch analytischer Schärfung des Identitätsbegriffs zwischen existentialistischen und konstruktivistischen Definitionen in ihrem Text „Beyond ‚Identity‘“ unterschiedliche Verwendungsarten der ‚kollektiven Identität‘ in gängigen theoretischen, aber auch politischen Diskursen (vgl. Brubaker; Cooper 2000: 6 ff.). Zwei dieser Verwendungsarten sind im Kontext der vorliegenden Arbeit besonders relevant. Zum einen jene Verwendung von ‚kollektiver Identität‘, die eine grundlegende Gleichheit zwischen Menschen die einer Gruppe oder Kategorie angehören suggeriert, sowohl auf der Ebene der Selbst- als auch der Fremdzuschreibung (vgl. ebd.: 7). Die andere Verwendung von ‚kollektiver Identität‘, die mehr auf den Prozess ihrer Herausbildung fokussiert, ist vor allem im Kontext diasporischen Engagements relevant. „Understood as a product of social or political action, ‚identity‘ is invoked to highlight the *processual, interactive* development of the kind of collective self-understanding, solidarity, or ‚groupness‘ that can make collective action possible.“ (Brubaker; Cooper 2000: 7, Herv.i.O.).

Bei jeglicher Beschäftigung mit dem Thema ist es von besonderer Bedeutung darauf zu achten, dass bei jedem Prozess ‚kollektiver Identitätsbildung‘ Abgrenzungs- und Exklusionsprozesse stattfinden. Nach Hall ist die Formierung ‚kollektiver Identitäten‘

inhärent mit Prozessen des Differenzierens, also des “Otherings”, verbunden: “The unity, the internal homogeneity, which the term identity treats as foundational is not a natural, but a constructed form of closure, every identity naming as its necessary, even if silenced and unspoken other, that which it ‘lacks’.” (Hall 1996: 4).

2.1.1. Identität in der Postmoderne

Die theoretische Fassung des Identitätsbegriffs der vorliegenden Masterarbeit verortet sich in der postmodernen Identitätstheorie. Der Begriff der ‚Postmoderne‘ wird sowohl in Politik als auch Theorie verwendet, um das aktuelle Zeitalter der Globalisierung, des kapitalistischen Wirtschaftssystems und damit auch die Phänomene, die die voranschreitende Beschleunigung mit sich bringt, zu beschreiben (vgl. Rademacher 2013: 6f.). Eines dieser Phänomene ist jenes der Verlusterfahrung, wozu auch die Erfahrung von der Destabilisierung vermeintlich fixierter Identitäten zählt:

„Identitäten gleichen in der zerrissenen Welt der Spätmoderne nicht fertigen Behausungen mit einem dauerhaften Fundament und einem schützenden Sinn-Dach, sondern permanenten, lebenslangen Baustellen, auf denen die freigesetzten oder ‚versetzten‘ (*dislocated*) Individuen ohne festgelegten Bauplan und unter Verwendung vorhandener Bausätze und Sinnangebote sich (bis auf weiteres) eine Unterkunft schaffen.“ (Rademacher 2013: 14, Herv.i.O.).

Mit sich bringt dies auch die Auffassung von der „Erosion stabiler sozialer Zusammenhänge und identitätsverbürgernder Lebensformen [...]“. (ebd.: 6).

Die besondere Herausforderung bei der Übertragung postmoderner Identitätstheorien auf den Diasporabegriff ist jene, dass sich einige gängige Konzeptionen von ‚Diaspora‘ auf das Vorhandensein scheinbar ‚fixierter‘ kollektiver Identitäten stützen (siehe z.B. Safran 1991; Cohen 2008). ‚Diaspora‘ als Konzept²⁵ erfährt somit seine Existenzberechtigung durch Abgrenzung, die im Verlauf postmoderner (Identitäts)Theorien jedoch dekonstruiert, und durch Konzepte wie ‚hybride Identitäten‘ ungreifbar gemacht wird: “Indeed, if the ‘*modern* problem of identity’ was how to construct an identity and keep it solid and stable, the *postmodern* ‘problem of identity’ is primarily how to avoid fixation and keep the options open.” (Baumann 1996: 18, Herv.i.O.).

²⁵ Eine genaue Beschäftigung mit dem Begriff der ‚Diaspora‘ wird im Kapitel „Diaspora- und Transnationalisierungsforschung“ erfolgen.

Es kann argumentiert werden, dass die postmoderne Herangehensweise an die armenische diasporische Identität nicht passend ist, um ebenjene zu fassen. Dies wird jedoch möglich, wenn die postmoderne Identitätskonzeption nicht nur als vermeintliches ‚Wegfallen‘, sondern auch als Erweiterung, Ausweitung und an bestimmten Stellen Neubesetzung von identitätsstiftenden Momenten verstanden wird. Sie eignet sich des Weiteren für das potenzielle Weiterdenken oder auch Umdenken individueller Identitäten im Rahmen des vermeintlichen Kollektivs der armenischen Diaspora. Ein Identitätsbegriff wie bei Hall (1990) ermöglicht die Erforschung von diasporischen Phänomenen im Rahmen ‚postmoderner‘ Theorien: “The diaspora experience [...] is defined, not by essence or purity, but by the recognition of a necessary heterogeneity and diversity; by a conception of ‘identity’ which lives with and through, not despite, difference; by hybridity.” (Hall 1990: 235, Herv.i.O.). In seinem persönlichen Kontext einer ‚karibischen Diaspora‘ behandelt Hall ‚kulturelle Identität‘ als ein “matter of ‚becoming‘ as well as of ‚being““, als etwas nie Abgeschlossenes oder Fertiges, dass in der Geschichte seinen Ausgang findet, aber durch die Positionierung des eigenen Selbst und die Aneignung der eigenen Identität durch ‚äußeres‘ kein starres Konzept, sondern ein immer fortlaufender, sich ständig neu erfindender Vorgang ist (vgl. ebd: 225 ff.). Hall (1996) schreibt von einer Ablösung der Cartesischen Fassung von Identität in der Moderne, die das Konzept der Identität als etwas Fixiertes, von äußeren Umständen Unabhängiges und als ‚sich selbst genügendes‘ sieht, durch die Re-definierung von Identität in der Postmoderne (vgl. Hall 1996: 42). Diese erkennt die Wichtigkeit von Historizität²⁶ (die Einbettung des Selbst in die Umwelt) bei der Konstruktion von Identität an, und lehnt essentialistische Auffassungen von Identität ab: “It [the concept of identity deployed here, Anm.d.Verf.] accepts that identities are never unified and, in late modern times, increasingly fragmented and fractured; never singular but multiply constructed across different, often intersecting and antagonistic, discourses, practices and positions.” (Hall 1996: 4). Identität wird in der postmodernen Auffassung also nicht mehr als etwas zu Erreichendes, Vervollkommnendes, sondern als etwas „nie Abgeschlossenes“ (Hall 1997: 47) betrachtet, und unterliegt folglich beständigem Wandel. Diese Diskurse von Existenzialismus und Konstruktivismus, gemeinsam mit einer inflationären Verwendung des Identitätsbegriffs, haben damit den Begriff in Gefahr laufen lassen „alles oder nichts zu sein“ (vgl. Brubaker; Cooper 2000: 2ff.).

²⁶ Mit Historizität ist die Wirkweise von äußeren Umständen (politischen, kulturellen, etc.) auf das Selbst und umgekehrt gemeint. Diese Definition basiert auf der Lektüre von Hall, Stuart (1996): Introduction: Who needs Identity? In: Hall, Stuart; Du Gay, Paul (Hrsg.*): Questions of Cultural Identity. London: SAGE, 1-17.

2.1.2. Diasporische Identitätskonstruktion

„In der Diaspora zu leben ist gleichbedeutend mit einem Leben inmitten von Diasporas. Denn eine Diasporagemeinde hat in der Regel andere Diasporas als Nachbarn.“ (Bauman 2012: 95)

Die ‚diasporische Identität‘ ist der Dreh- und Angelpunkt der Diasporaforschung. Das (angenommene) Vorhandensein einer diasporischen ‚kollektiven Identität‘ ist einer der Ausgangspunkte der Diasporaforschung (siehe Faist 2010: 21 f.).

In Anlehnung an die Frage, welche Gruppen sich nun ‚Diaspora‘ nennen dürfen, schlägt Cohen (2008) eine Unterscheidung zwischen „emic and etic claims“ vor (ebd.: 5). Er unterscheidet in der Frage, ob wann ist eine Diaspora eine ‚richtige‘ Diaspora?‘ zum einen zwischen der Deutungsmacht der Akteur_innen, die sich selbst als Diaspora bezeichnen („self-proclaiming“), und zum Anderen zwischen jenen Gruppierungen, die ‚von außen‘ (also von Personen, die sich nicht zwingend zu der Gruppierung dazuzählen) als ‚Diaspora‘ bezeichnet oder (im Sinne Cohens) klassifiziert werden. Cohen verfolgt dabei einen sehr existenzialistisch geprägten Diasporabegriff, den es vor neueren Beanspruchungen zu schützen gilt. Dabei wird der wissenschaftlichen Deutungshoheit eine sehr große Rolle eingeräumt, die sich bei Cohen unter anderem in Formulierungen dieser Art ausdrückt:

“In allowing such cases (and many others) [referring to the Chinese, Indian, and Japanese diasporas, n.b. of the author] to shelter under the increasingly broader circumference of the diasporic umbrella, we need *both* to draw generalized inferences from the Jewish tradition *and* to be sensitive to the inevitable dilutions, changes and expansions of the meaning of the term diaspora as it comes to be more widely applied.“ (Cohen 2008: 5).

In Anlehnung an Hall (1990: 223 ff.) ist die ‚diasporische Identität‘ als ein Teil der Identität der Befragten zu verstehen, der aber im ständigen Prozess der Fremd- und Selbstzuschreibungen in gewissen Phasen diasporischen Engagements, das immer in einem Verhältnis zu Geschichte, Politik und Aktualität steht, zu einem konstitutiveren Teil der eigenen Selbstzuschreibung wird, als andere ‚Ausprägungen‘ von Identität. Anderson (2012) weist auf den wichtigen Aspekt der Wechselwirkung von Selbst- und Fremdzuschreibungen hin, die nicht nur im Aufnahmekontext, sondern auch in der Distanz zum Herkunftskontext verortet sind: „Identitätsbildung in der Diaspora wird also auch davon bestimmt, wie man von

den anderen genannt wird. Die Bezeichnung der eigenen Identität hängt also von der Distanz von daheim ab.“ (Anderson 2012: 39).

2.2. Diaspora- und Transnationalisierungsforschung

Auf die verschiedenen Möglichkeiten ‚Diasporas‘ zu definieren wird im folgenden Kapitel näher eingegangen. Dabei wird vor allem auch darauf geachtet ausgehend von Erkenntnissen aus der vorangegangenen Forschungsarbeit, die sich in weiten Teilen damit beschäftigte die beiden Bereiche der Diaspora- und Transnationalisierungsforschung voneinander abzutrennen, die Faktoren zu betonen, die zu einer produktiven Verknüpfung der beiden Felder beitragen können. Das folgende Kapitel gibt einen fundierten Überblick über die derzeit wichtigsten wissenschaftlichen Strömungen in der Fassung diasporischer Phänomene, jedoch mit möglichst wenigen Redundanzen in einem ohnehin schon sehr gesättigten Diskurs.

2.2.1. Diaspora – „Woher, wohin, und vor allem wer“ ?

Das Konzept der ‚Diaspora‘ ist ein sehr altes, das ursprünglich auf Juden und Armenier_innen bezogen, und später auf andere ethnische oder religiöse Minderheiten wie z.B. Palästinenser ausgeweitet wurde (vgl. Faist 2010: 12 f.). Das folgende Zitat soll den gedanklichen Einstieg in die Diskussion im folgenden Unterkapitel ermöglichen: “In general, concepts of diaspora deal with dispersal, whether traumatic or not, and the resulting emergence and reproduction of some sort of collective identity, with varying intensities of ties to the country of emigration and the countries of immigration.“ (ebd.: 21). Das Konzept der ‚Diaspora‘ wurde in den letzten 20 Jahren von der Wissenschaft, öffentlichen Institutionen und policy-Makern, sowie den Menschen selber (wieder)entdeckt, und erlebte eine fulminante „Begriffsinflation“ – oder wie Vertovec es ausdrückt: “[an] over-use and under-theorization.“ (Vertovec 1997: 277). Damit einher gehen konzeptionelle Unschärfen, und viele Diskussionen über die Grenzen des Konzepts, aber auch über die vielfältigen Potentiale die die theoretische Neukonzeptionierung des Terminus für die Erforschung von grenzüberspannenden sozialen Phänomenen bietet.

‚Diaspora‘ ist somit zu einer Art ‚Sammelbegriff‘ für (Arbeits)migrant_innen, Flüchtende, ethnische Minderheiten und LGBTQI²⁷ geworden, und kann als solches für die Mitglieder einer „self-declared diaspora“ (nach Cohen 2008: 15 f.) emanzipatorische Kraft als politisches Projekt mit sich bringen (siehe Charim 2012: 12f.). Im 2012 erschienenen Sammelband „Lebensmodell Diaspora“ wird ‚Diaspora‘ von Zygmunt Bauman gar als Bezugsrahmen für

²⁷ Lesbian, Gay, Bi, Trans, Questioning, Inter

Identitätsstiftung in der Postmoderne beschrieben (vgl. Bauman 2012: 99 f.). Charim begründet die Existenz oder auch die Notwendigkeit eines „Lebensmodells Diaspora“ mit der Verschiebung von Identitäten und Zugehörigkeiten in pluralen Gesellschaften: „Nicht aus einer romantisierenden Perspektive, nicht als Sehnsuchtsort, auch nicht als Anmaßung einer Leiterfahrung wird Diaspora zum Paradigma, sondern weil unsere gesamte Gesellschaft nach dem Modell der Spaltung und nicht mehr nach dem Modell der vollen Identitäten funktioniert.“ (Charim 2012: 14). Als derartig breit gefasstes Konzept kann ‚Diaspora‘ auch viele Vorurteile bieten, wie zum Beispiel die Möglichkeit, das Konzept von fixer Herkunft, und in Zusammenhang damit Nationalstaatlichkeit und Heimat zu hinterfragen und zu erweitern (Brah 1996: 180 ff.).

Vertovec hat 1997 drei Bedeutungen oder Ansätze von Diaspora definiert – ‚Diaspora‘ – *as a social form*, ‚Diaspora‘ – *as type of consciousness*, and ‚Diaspora‘ *as mode of cultural production*.“ (Vertovec 1997: 278, Herv.i.O.). Er geht davon aus, dass die jeweilige Verwendung einer dieser Bedeutungen, gewisse Vor- oder Nachteile für die Konzeptualisierung eines bestimmten Phänomens bringt. Unter Diaspora als soziale Form subsumiert er beispielsweise Institutionen, mit denen nicht nur Institutionen im Sinne einer institutionell organisierten Gemeinde gemeint sind, sondern auch Kommunikationsnetzwerke die von Diasporas hervorgebracht werden, aber auch Praktiken wie den bewussten Erhalt einer kollektiven Identität (vgl. Vertovec 1997: 278). Der Typ ‚Diaspora‘ *as a type of consciousness*“ (ebd.) fasst Vertovec in Anlehnung an Clifford (1994: 312) als die Beschreibung des eigenen ‚Diaspora-seins‘ seitens der Mitglieder von Diasporagemeinden: “Another, and relatively recent, approach to ‚diaspora‘ puts greater emphasis on describing a variety of experience, a state of mind, and a sense of identity.” (Vertovec 1997: 281). Die Verwendung von Diaspora “*as a mode of cultural production*” beschreibt ihre enge Verbindung zum Konzept des Transnationalismus und dem Phänomen der zunehmenden Globalisierung in den letzten 30 Jahren (vgl. Vertovec 1997: 289). Durch den transnationalen Lebensstil der in manchen Diasporas gepflegt wird, werden Verbindungen zwischen verschiedenen Gesellschaften aufrechterhalten, prägen sich gegenseitig, und verbinden sich in einem ständigen Austausch von kulturellen und materiellen Gütern (vgl. ebd.).

Diese einzelnen Ausprägungen des Begriffes können somit sowohl der Theoriebildung, als auch der Erforschung und Interpretation von diasporischen Phänomenen dienen (vgl. Vertovec 1997: 289). Es ist jedoch wichtig dabei zu beachten, dass diese verschiedenen

Ebenen des 'Diaspora'-Begriffes, auf der theoretischen Ebene zu Unschärfen in der Trennung zwischen "diaspora theories, diasporic discourses, and distinct historical experiences of diaspora." (Clifford 1994: 302) führen können. Clifford (1994) hat des Weiteren darauf hingewiesen, dass Theoriebildung ("theorizing") im Bereich der Diasporaforschung immer in bestimmten Feldern und Geschichten eingebettet ist, und somit eine exakte Abtrennung der verschiedenen Ebenen als Idealtypen in der Praxis oft nicht möglich ist (ebd.: 302).

Auch in der vorliegenden Arbeit wird häufig mit den Begriffen „Konzept der Diaspora“, „diasporische Erfahrungen“ und ähnlichen gearbeitet. Dies geschieht in Anlehnung an die von Vertovec (1997) unterschiedenen drei Bedeutungen, und Brahs Versuch der theoretischen Schärfung des ‚Diaspora‘ Begriffs:

“I have argued that diasporas ought not to be theorised as transhistorical codifications of eternal migrations, or conceptualised as the embodiment of some transcendental diasporic consciousness. Rather, the concept of diaspora should be seen to refer to historically contingent ‘genealogies’, in the Foucauldian sense of the word. That is to say that the term should be seen as conceptual mapping which defies the search for originary absolutes, or genuine and authentic manifestations of a stable, pre-given, unchanging identity; for pristine, pure customs and traditions or unsullied glorious pasts.” (Brah 1996: 196).

Damit ist ein ‚Diaspora‘verständnis gemeint, dass, wie bereits vorher in der Definition von Hall (1990) verdeutlicht wurde, historische Gewordenheit berücksichtigt, ohne auf essentialistischen Identitätszuschreibungen zurückzugreifen.

2.2.2. Die theoretische Herausbildung des Diasporabegriffs ab den 1990ern

Der Begriff ‚Diaspora‘ stammt aus dem Griechischen, und vereint die Worte *dia* und *speirein*, zur übersetzten Bedeutung „Zerstreuung“.²⁸ Die Etymologie des Wortes Zerstreuung lässt in weiterer Folge die Frage aufkommen: zerstreuen – wovon?²⁹ Die Frage nach der Ursache für die Zerstreuung oder aber zugleich die Frage nach dem Ausgangsort der Zerstreuung, führen zu einer der Hauptkonstitutiven des ‚Diaspora‘-Begriffs (und gleichzeitig

²⁸ Siehe Merriam Webster Wörterbuch <https://www.merriam-webster.com/dictionary/diaspora> [Zugriff am 20.1.2017]. Für eine genaue Historie des Wortes siehe Tölölyan (1996): 9 ff.

²⁹ Die Überlegungen dieses Absatzes stammen vor allem aus der Beschäftigung mit der Lektüre von Avtar Brah (1996): *Cartographies of Diaspora. Contesting Identities*. New York: Routledge.

dem Hauptgegenstand der Diskussion in den 1990ern³⁰) – das ursprünglich Dagewesene, jetzt aber Ferne – die ‚Heimat‘. In der Theoriebildung rund um ‚Diaspora‘ ist dies gefasst durch den Begriff des ‚homelands‘, der in gewisser Weise als das „sine qua non“ des Konzepts betrachtet wird (Cohen 2007: 1ff.). Diese Bezugskomponente des ‚homelands‘ ist wiederum nur möglich durch das Vorhandensein von Grenzen: “Inscribed within the idea of diaspora is the notion of ‚border‘.” (Brah 1996: 180). Mit ‚homeland‘ meint die Diasporaforschung (siehe z.B. Safran 1991: 83 ff.) ein ursprüngliches Land, aufgrund der Vertreibung aus ebenjenem die ‚Diaspora‘ in ihrer klassischen Bedeutung entstanden ist, und auf das sich verschiedene identitätsstiftende Momente beziehen. Auf diese ‚klassische Bedeutung‘ wird im folgenden Absatz näher eingegangen.

Safran (1991) stellt eine Typologie in Anlehnung an die jüdische Diaspora auf, die sechs Punkte beinhaltet, und, idealtypisch, von keiner anderen Diaspora als der jüdischen zur Gänze erfüllt werden kann (ebd.: 83 f.).³¹ Seine sechs Punkte beinhalten das Vorhandensein eines Ortswechsels ins Ausland (“have been dispersed“)³², die Kreation und Aufrechterhaltung von Mythen über das ‚homeland‘, die Überzeugung seitens der Diaspora, dass sie sich nie vollständig in die Aufnahmegesellschaft integrieren können wird und damit einhergehende Isolation, die Unterstützung des Wiederaufbaus und des Erhalts des ‚homelands‘, sowie Verbundenheit und Solidarität dem ‚homeland‘ gegenüber:

“1) they, or their ancestors, have been dispersed from a specific original ‘center’ to two or more ‘peripheral’, or foreign, regions;

2) they retain a collective memory, vision, or myth about their original homeland—its physical location, history, and achievements;

3) they believe that they are not—and perhaps cannot be—fully accepted by their host society and therefore feel partly alienated and insulated from it;

³⁰ Für einen genauen Überblick über die Geschichte der Verwendung des Diasporabegriffs in den Sozialwissenschaften siehe die von Cohen (2008) definierten „4 Phasen der Diasporaforschung“ (ebd.: 1 ff.). Ebenso interessant ist seine Beschreibung der Genese des Diasporabegriffs.

³¹ Die prototypische Definition von Diaspora im Sinne der jüdischen Diaspora wird laut Tölölyan seit 1968 fortlaufend erweitert (Tölölyan 1996: 12)

³² Das Vokabel „dispersed“ lässt auf Deutsch einige Übersetzungsmöglichkeiten zu: wörtlich übersetzt heißt „disperse“ zerstreuen, wobei die Verwendung des grammatikalischen Passivs bei Safran auch eine mögliche gewollte Zerstreuung (=Vertreibung?) nicht ausschließt, und somit bereits ‚Opferkomponente‘ hervorgehoben wird.

4) they regard their ancestral homeland as their true, ideal home and as the place to which they or their descendants would (or should) eventually return—when conditions are appropriate;

5) they believe that they should, collectively, be committed to the maintenance or restoration of their original homeland and to its safety and prosperity;

6) they continue to relate, personally or vicariously, to that homeland in one way or another, and their ethnocommunal consciousness and solidarity are importantly defined by the existence of such a relationship. In terms of that definition, we may legitimately speak of the Armenian, [...] at present and of the Polish diaspora of the past [...].” (Safran 1991: 83, 84).

In Safrans Definition ist das ‚homeland‘ das konstitutive Element der Identitätsstiftung für die Diaspora. Cohen (2008) erachtet die starke Fokussierung auf das ‚homeland‘ in Teilen als repetitiv, und schlägt eine Erweiterung von Safrans Typologie vor (vgl. Cohen 2008: 6 ff.).³³ Die Erweiterungen beziehen sich auf das Hinzufügen von Entstehungsgründen (im Sinne von Gründen für die Flucht/Migration) für Diasporas – zu Safrans “victim diaspora“ fügt Cohen die “labour“, “trade“, und “imperial“ Diasporas hinzu (vgl. Cohen 2008: 7 ff.). Auch fügt er eine Art “ethnic co-responsibility“ hinzu, mit der er die Beziehungen beschreiben möchte, die zwischen Personen die sich derselben Diaspora zugehörig fühlen, entstehen können (Cohen 2008: 7ff.). Diese letzte Erweiterung ist die aus Perspektive der Diasporaforschung ‚radikalste‘, da sie das Nicht-Vorhandensein von Territorialansprüchen von Seiten der Diaspora beinhaltet, und somit einen der Eckpfeiler der Unterscheidungsmerkmale der Diasporaforschung von z.B. der Transnationalisierungsforschung betrifft (vgl. ebd.). Mit voranschreitender Globalisierung, und der zunehmenden „Hybridisierung“ von Identitäten, verändert sich auch die Konzeption der ‚Diaspora‘, und verleiht ihr sozusagen eine Art transnationalen Charakter: “Diasporas arise from some form of migration, but not all migration involves diasporic consciousness; all transnational communities comprise diasporas, but not all diasporas develop transnationalism.“ (Vertovec 2004: 282).

³³ Auch wenn Cohens Erweiterung von Safrans Modell von manchen (siehe z.B. Panossian 2006: 312) als „Lockerung“ des Konzepts der ‚Diaspora‘ erachtet wird, der dahinterliegende Gedanke des Versuchs einer Kategorisierung und Aufstellung von Typologien, der „Schärfung“ des Konzepts der Diaspora, vereint den versuchten Willen nach korrekter Klassifizierung der beobachteten sozialen Phänomene.

Cohen (2008) definiert in seinem Buch „Global Diasporas. An Introduction.“ vier Phasen der Diasporaforschung ab den 1950ern (Cohen 2008: 1ff.). In der ersten Phase bezog sich der Terminus ‚Diaspora‘ ausschließlich auf die Erfahrung jüdischer Vertreibung, wobei ‚Diaspora‘ ab den 1960ern auch als „Beschreibung der Zerstreuung von Afrikaner_innen, Armenier_innen und der irischen Bevölkerung“³⁴ angewendet wurde. Ab den 1980ern, die den Beginn der zweiten Phase markieren, begann das Wort ‚Diaspora‘ auch auf „andere Kategorien von Menschen“ (hier bezieht Cohen sich auf Safran) wie Auswanderer, politische Flüchtlinge, ethnische Minderheiten und andere, einerseits angewandt, andererseits auch als Selbstbeschreibung einzelner Gruppen, verwendet zu werden. Die dritte Phase der Diasporaforschung beginnt mit den 1990ern, und wird von Cohen als Einzug der „Sozialkonstruktivist_innen“ in die Diasporaforschung beschrieben. Die Komponenten „homeland“ und „ethnic/religious community“ werden dekonstruiert, um die „volle Kraft des Konzepts zu entfalten“. Die vierte Phase bezeichnet Cohen als „Phase der Konsolidierung“, in der die „Sozialkonstruktivist_innen“ anerkennen, dass der Diskurs rund um ‚homeland‘ stark bleibt und noch immer von großer Relevanz für die Identitätsstiftung einiger Diasporas ist (vgl. Cohen 2008: 1ff.). Cohen schwächt die Bedeutung allerdings auch selber durch das Konzept der „deterritorialized diasporas“ ab, die sich daraus ergeben, dass 1) Migrationsflüsse nicht mehr nur in eine Richtung gehen, sondern auch andere Formen der Migration (wie saisonale, zirkuläre oder temporäre Migration) allgemein verbreitet sind; 2) es unterschiedliche Entstehungsgründe für Diasporas gibt (also nicht nur eine traumatische Erfahrung für die Entstehung von Diasporas relevant ist, sondern auch andere Gründe für mehrmalige Vertreibung verantwortlich sein können); und 3) dass das ursprüngliche ‚homeland‘ durch negative Vorkommnisse als Ort der Herkunftsprojektion ausgedient hat und neue „centres of belonging“ gefunden werden (vgl. Cohen 2008: 123). Diese „deterritorialized diasporas“ beschreibt er als „unusual diasporic experiences“, die also nicht als die allgemein geltende Auffassung von Diaspora verstanden werden sollen (vgl. ebd.: 124). Diese Definition nähert sich auf gewisse Art und Weise der Transnationalisierungsforschung an, im Sinne davon, dass eingeräumt wird, dass sich die Bewertung des ‚homelands‘ durch verschiedene Momente verändern kann.

³⁴ Alle Begriffe in diesem Absatz die in Anführungszeichen stehen wurden aus Cohens vier Phasen Beschreibung der leichten Lesbarkeit willen direkt von der Autorin übersetzt und in den Fließtext eingeführt.

2.3. Transnationalisierungsforschung

Die Transnationalisierungsforschung hat, anders als die Diasporaforschung, ihren Ausgang nicht im Zustand des erzwungenen Verlassens der Heimat, sondern im Kontext der Beibehaltung der Verbindung zur Heimat auch im Aufnahmekontext, und der Erschaffung von vielfältigen Netzwerken, die über nationalstaatliche Grenzen hinaus funktionieren: “In other words, if transnationalism is a condition of *living*, diaspora is about a condition of *leaving*.” (Cheran 2004: 4, Herv.i.O.). Faists Bezeichnung der beiden Konzepte als “awkward dance partners” (Faist 2010: 9), verrät schon einiges über ihre Beziehung, näher darauf eingegangen wird jedoch erst im nächsten Kapitel. Das vorliegende Kapitel gibt einen Einblick in die Entstehung und Verwendungsarten des Konzepts der Transnationalisierung.

Um zu verstehen, warum die Beziehung der beiden Konzepte als merkwürdig bezeichnet wird, lohnt sich ein Einblick in die Entstehungsgeschichte der Transnationalisierungsforschung. Die Transnationalisierungsforschung findet ihren Ausgang im Umfeld transnationaler Unternehmen, deren Zunahme einhergeht mit der Proliferation des Kapitalismus als hegemoniales Wirtschaftssystem im Laufe der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, und der immer weiter zunehmenden Ungleichverteilung von Macht und Ressourcen (siehe Glick Schiller et al. 1992: 8). Während ‚Diaspora‘, wie eingangs kurz beschrieben, aus der Notwendigkeit des Vertriebenwerdens verwendet und später auch auf theoretischer Ebene konzeptualisiert wurde, erlangt das Konzept der ‚Transnationalisierung‘ in seinen Ursprüngen zu Beginn der 1990er Popularität in einer Debatte der Ent-Nationalisierung als Gegenentwurf zu gängigen Integrations- und Assimilierungsdebatten (vgl. Strasser 2009: 73 f.).³⁵ Die ‚Nation‘ bleibt aber auch in der Transnationalisierungsforschung der grundlegende Bezugspunkt (vgl. Pries 2008: 129). ‚An mehreren Orten zu Hause zu sein‘ wird hauptsächlich durch die Arbeit von Nina Glick Schiller und ihren Kolleginnen in einem der Pioniertexte der Transnationalisierungsforschung “Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration“ zu einer

³⁵ Zum Unterschied zwischen den Konzepten der ‚Integration‘ und der ‚Assimilierung‘: „Während der Begriff der Assimilation einen typischen, stufenförmigen Prozess der Eingliederung im Generationenverlauf postuliert, in welchem die ökonomische, soziale und kulturelle Integration zum ‚Einschmelzen‘ in den Mainstream führt, unterstreicht das Integrations-Konzept, dass die Eingliederung in unterschiedlichen Pfaden verlaufen kann. Die Überlegungen gehen nicht von einer vollständigen Assimilation aus, sondern von einer partiellen, die in den verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen unterschiedlich verläuft. So kann jemand beruflich und sozial gut integriert sein, aber dennoch weiterhin emotionale Bindungen an seine Herkunftskultur haben, Traditionen und Kontakte mit seiner ethnischen Gemeinschaft pflegen.“ (Reinprecht; Weiss 2011: 26).

sozialwissenschaftlichen Kategorie: “Transmigrants take actions, make decisions, and feel concerns, and develop identities within social networks that connect them to two or more societies simultaneously.” (Glick Schiller et al. 1992: 1 f.). Im Kontext von Integrationsdebatten im Aufnahmeland macht es das Konzept der Transnationalisierung möglich plurale Zugehörigkeiten zu fassen: “With the emergence of transnationalism the individual migrant is now embedded in a wider social field that spans two or more nations.” (Glick Schiller et al. 1992: 17). Vergleicht man die Verwendungsart im Aufnahmekontext, wird ‘Diaspora’ von Seiten staatlicher Akteure bis ca. Mitte der 2000er Jahre eher als Ausdruck der Abschottung verschiedener migrantischer Gruppen aufgefasst, und die Möglichkeit von ‚multiplen Zugehörigkeiten‘ damit außer Acht gelassen (vgl. Bauböck 2012: 22).³⁶ Das emanzipatorische Potenzial der Transnationalisierungsforschung liegt demnach klar im Kontext von Aufnahmелändern.

Einer der wichtigsten Unterscheidungs Momente auf konzeptioneller Ebene ist jener der Verwendung von ‚Transnationalisierung‘ auf der mikro- und der makro-Ebene.

Die Mikro-Ebene meint Personen die ‚Transnationalisierung‘ praktizieren, im Sinne davon, dass sie Beziehungen (auf welche Art auch immer) über Ländergrenzen hinweg führen. (vgl. Pries 2008: 224). Die Verwendung von ‚Transnationalisierung‘ auf der Makro-Ebene bezeichnet die Fassung der dadurch konstruierten transnationalen sozialen Räume (vgl. ebd.). Diese Unterscheidung in idealtypische Sozialräume erlaubt es, Transnationalisierung sowohl als Prozess, aber auch als Zustand und als Raum zu konzeptualisieren. Das bietet den Vorteil, dass mit dem Konzept der Transnationalisierung alltägliche transnationalisierte Lebenswelten beschrieben werden können, die unabhängig von (politischem) Engagement existieren (vgl. Khagram; Levitt 2008: 29). Ein ‚transnationales Leben‘ zu führen bedeutet demnach laut Pries (2001):

“Transnational life includes those practices and relationships linking immigrants and their descendants abroad with the home country, where such practices have significant meaning, are regularly carried out, and embody important aspects of identity and social structure that help form the life world of immigrants or their descendants.” (Pries 2001: 36).

³⁶ Bauböck (2012) definiert den strategischen Nutzen der Verwendung des Begriffes der ‚Diaspora‘ am Beispiel von vier Akteur_innen: (1) der betreffenden Minderheiten, (2) der Herkunftsstaaten der Migrant_innen (3) der *kin states* und der (4) Aufnahmestaaten (vgl. 20 ff.).

Das Konzept der Transnationalisierung positioniert sich als Gegenentwurf zum in den Sozialwissenschaften dominierenden methodologischen Nationalismus, der Nationalstaaten als Ausgangspunkt jeglicher Analysen priorisiert. Damit sollen die Grenzen der Nationalstaaten konzeptionell durch „transnationale soziale Felder“ überwunden werden:

“What are assumed to be bounded and bordered social units are understood as transnationally constituted, embedded and influenced social arenas that interact with one another. From this perspective, the world consists of multiple sets of dynamically overlapping and interacting transnational social fields that create and shape seemingly bordered and bounded structures, actors, and processes.”
(Khagram; Levitt 2008: 26).

Nationalstaatliche Grenzen und die durch sie produzierten Kategorien und Realitäten (wie durch Grenzen konstruierte Räume), werden so zwar als Ausgangspunkt des Konzepts verwendet, sind aber im Transnationalismus nicht mehr nur Linien, die entweder überschritten oder nicht überschritten werden können,³⁷ sondern werden zu Signifikanten für neue Kategorien sozialer Realitäten (vgl. Pries 2008: 123). Die Prozesse der Grenzziehung werden somit entkoppelt von nationalstaatlich gezogenen Grenzen, und auch auf andere Grenzziehungsdynamiken bezogen:

“Social fields are multi-dimensional, encompassing interactions of differing forms, depth, and breadth, such as organizations, institutions, and movements. [...] [T]ransnational social fields involve direct and indirect relations and dynamics across borders and boundaries that may or not be national.“ (Khagram; Levitt 2008: 31f.).

Diese Erweiterung der Bezugsrahmen auf die Ebene der transnationalen sozialen Räume ist ein weiterer zentraler, wenn nicht der zentralste, Punkt der Transnationalisierungsforschung, da es der Transnationalisierungsforschung damit gelingt die Ebene des Nationalstaats als bislang einzigen Bezugsrahmen auszuweiten. In der Definition von Itzigsohn et al. (1999) werden transnationale Felder als die per-se Lebensrealitäten von Migrant_innen im Aufnahmekontext beschrieben, und somit auch ihre Wichtigkeit für die Beschreibung von pluralen Zugehörigkeiten vergegenständlicht – transnationale soziale Felder werden also durch die täglichen Leben der Migrant_innen konstruiert und erhalten (Itzigsohn et al. 1999: 318).

³⁷ Zu Kritik am Terminus ‚Transnationalisierung‘ siehe Strasser (2009): 73 f.

Auch in der Transnationalisierungsforschung gibt es die Versuche, Transnationalisierung ‚messbar‘ zu machen – ab wann kann man von einem transnationalisierten Leben sprechen? Der ‚Grad an Transnationalisierung‘, der vielfach gleichgesetzt wird mit der Häufigkeit transnationaler Praktiken schwankt im Lauf des Lebens, und nimmt meist ereignisabhängig zu oder ab - demnach ist Transnationalisierung etwas Prozesshaftes, das nicht immer gleich stark sein muss (vgl. Faist et al. 2013: 63 f.). Wichtig ist hierbei, dass eine Differenzierung vorgenommen wird, die es in der Diasporaforschung auf diese Art und Weise nicht gibt: nicht ständig aktiv transnationalisierte Praktiken auszuführen, aber sich dennoch in einem transnationalen sozialen Raum bzw. Umfeld zu bewegen schließt sich nicht kategorisch aus – “Studying migrant practices longitudinally reveals that in moments of crisis or opportunity, even those who have never identified or participated transnationally, but who are embedded in transnational social fields, may become mobilized into action. ” (Levitt; Glick Schiller 2004: 1013). Transnationales Engagement kann demnach ereignisabhängig sein.

Um Transnationalisierung empirisch fassbarer zu machen, unterscheiden Itzigsohn et al. (1999) anhand der Intensität der drei Dimensionen „Institutionalisierung, Engagement und Bewegung“ zwischen „breiter“ und „enger“ Transnationalisierung (Itzigsohn 1999: 323, Übersetzung d. Verf.). Je nach Grad der Institutionalisierung, Engagement in transnationalen Projekten oder transnationalen sozialen Räumen und Reisen zwischen zwei oder mehreren Ländern wird so der ‚Transnationalisierungsgrad‘ von Personen fassbar gemacht. Dabei wird betont, dass sich die drei Dimensionen weder gegenseitig bedingen noch ausschließen: “People may be involved in narrow transnational practices in one field, and broad practices in another field, or in narrow and broad practices in the same field at different times.” (Itzigsohn et al. 1999: 336). Diese Definitionen von Transnationalisierung als Konzept in sozialwissenschaftlichen Kategorien, erlauben die Fassung und Beschreibung migrantischer Zugehörigkeiten und Lebensrealitäten. Transnationalisierung wird demnach im Rahmen dieser Arbeit verwendet, um das alltägliche Leben in der Diaspora und dadurch hervorgebrachte Praktiken in Interaktion mit den Herkunftsländern zu beschreiben.

2.4. Diasporaforschung und Transnationalisierungsforschung – Aktuelle Verwendungsmöglichkeiten und konkurrierende Diskurse

In diesem Kapitel wird eine Darstellung der Diskurse rund um die Abgrenzungsversuche von Diaspora- und Transnationalisierungsforschung vorgenommen. Ausgehend von der kurzen Beschreibung der wichtigsten theoretischen Strömungen werden die Konfliktlinien anhand des Bezugsrahmens ‚Nationalstaat‘ und fixierten, bzw. loserer Modi von Identitätskonstruktionen dargestellt.

Die von Cohen (2008: 2) als „Sozialkonstruktivist_innen“ bezeichnete Strömung in der Diasporaforschung versucht die theoretische Schärfung des Begriffs durch eine erneute, kritische Hinterfragung der Bezugskomponenten Heimat, Nation, Ethnie zu erreichen. Zu diesen konstruktivistischen, bzw. auch de-konstruktivistischen Autor_innen, können etwa Charim (2012), Faist (2010), Bauböck (2012) gezählt werden. Safran (1991) und Tölölyan (z.B. 1996) positionieren sich im Feld der essentialistischen Auffassungen von ‚Diaspora‘ – Sökefeld merkt dahingehend treffend an: “The debate on ethnicity has been dominated by the opposition of primordialist/essentialist and situationalist/constructionist approaches.” (Sökefeld 2006: 266). Strasser (2012) setzt die Zunahme der (de-)konstruktivistischen ‚Strömung‘ in den Kontext der „Anthropologie der Globalisierung“ und spricht von einer, in der Sozialanthropologie durch das Aufkommen postmoderner Theorien entstandenen „Krise der Repräsentation“, die wie an den nachfolgenden Absätzen abgelesen werden kann, auch vor der Diasporaforschung nicht haltgemacht hat (siehe Strasser 2012: 133). Tölölyan (1996) bezeichnet diese „neuen Bedeutungen von Diaspora“ die das Konzept des Nationalstaates und damit einhergehend nationale Identitäten hinterfragen und dekonstruieren, als vorschnell. Er betrachtet diese Vorgehensweise in Teilen als Aushebelung von Staatlichkeit, und sieht die Transnationalisierungsforschung als „diskursive Komplizin“ einer transnationalen Elite des Kapitals (vgl. Tölölyan 1996: 5 f.). Diese theoretischen Demarkationslinien spiegeln sich in den folgenden Diskussionen vor allem in ihrem Zugang zu Nationalstaatlichkeit, der definitorischen Wichtigkeit des ‚homelands‘ für Identitätskonstruktionen wieder.

Brah (1996) schafft es, eine besonders nuancierte Beschreibung der wechselseitigen Beziehung von Diasporas und ‚homeland‘ zu formulieren, die des Weiteren eine wichtige Brücke zur Transnationalisierungsforschung bildet: “I argue that the concept of diaspora offers a critique of discourses of fixed origins, while taking account of a homing desire which is not the same thing as desire for a ‚homeland‘.” (Brah 1996: 180). Diese

Konzeptionalisierung von ‚Diaspora‘ als Kritik an nationalstaatlich definierten Identitätskonstruktionen ist unter anderem deswegen so wichtig, weil sie die Möglichkeit von Multi-Locatedness (auch im Sinne der Transnationalisierungsforschung), des ‚Zuhausefühlers an mehreren Orten‘ miteinbezieht, und somit die ausschließlich auf das Herkunftsland gerichtete Identitätskonstruktion mit Wunsch nach Rückkehr in ebenjenes entkräftet.³⁸

Faist (2010) stellt in dem von ihm und Bauböck herausgegebenen Sammelband „Diaspora and Transnationalism. Concepts, Theories and Methods“ die unterschiedlichen Verwendungen der Zuschreibungen ‚Diaspora‘ und ‚Transnationalisierung‘ bisher wie folgt dar:

“Although both terms refer to cross-border processes, *diaspora* has been often used to denote religious or national groups living outside an (imagined) homeland, whereas *transnationalism* is often used both more narrowly - to refer to migrants' durable ties across countries - and, more widely, to capture not only communities but all sorts of social formations, such as transnationally active networks, groups and organisations.”(Faist 2010: 9).

‚Diaspora‘ wird demnach eher benutzt, um Gruppierungen mit relativ ‚engen‘ oder ‚festen‘ Identitätskonstruktionen zu beschreiben, während ‚Transnationalisierung‘ nicht nur im Zusammenhang mit vermeintlich fixierten sozialen Gruppen, sondern auch zur Beschreibung loserer sozialer Netzwerke dient. In diesen unterschiedlichen Verwendungsarten könnte eine Teilbegründung für die neue Popularität des Diasporabegriffs liegen – das Wiedererstarken der ‚Diaspora‘ als Ausdruck für eine sichere Identitätskonstruktion mit klar formulierten politischen Ansprüchen.

Im Bestreben, die unterschiedlichen Anwendungen der Konzepte ‚Diaspora‘ und ‚Transnationalisierung‘ zu verdeutlichen, hat Faist (2010) drei Unterscheidungsmerkmale

³⁸ Diese theoretische Positionierung ist für die Diasporaforschung unter anderem deswegen so wichtig, da der Terminus unter anderem im Bereich der Entwicklungszusammenarbeit eine große politische Kraft und Dynamik entwickelt hat. Dies war (und ist) ein Prozess der auch von staatlichen Akteur_innen maßgeblich mit beeinflusst wurde (ab ca. 2006, mit der Gründung des „Global Forum on Migration and Development“). Die Hauptannahme von Seiten vieler policy-Institutionen (allen voran IOM) war hierbei, dass der Herkunftsnationalstaat von Diasporamitgliedern beständig einer der Hauptbezugspunkte der Personen bleibt, und somit zum Empfänger von Rücküberweisungen wird, die ihrerseits wiederum zur ‚Entwicklung‘ der Herkunftsländer beitragen können.

Siehe dazu unter anderem:

Faist, Thomas (2008): Migrants as Transnational Development Agents: An Inquiry into the Newest Round of the Migration-Development Nexus. In: Population, Space and Place, Vol.14, [o.Nr.], S. 21-42.

Haas, de Hein (2012): The Migration and Development Pendulum: A Critical View on Research and Policy. In: International Migration, Vol. 50, Nr. 3, S. 8 - 25.

herausgearbeitet, die dem nächsten Absatz als Ausgangspunkt für die Diskussion des empirischen Materials dienen. Was an dieser Stelle angemerkt werden muss, ist die Bemerkung des Autors, dass diese Unterscheidungsmerkmale eher die Schwerpunktsetzung der beiden Konzepte beleuchten, nicht aber ihre theoretischen Unterscheidungsmerkmale betreffen (vgl. Faist 2010: 21). Der erste Unterschied betrifft die Reichweite der beiden Termini. Demnach kann Transnationalisierung breitere Gruppen mit sehr verschiedenartigen Zugehörigkeitsmerkmalen fassen, im Gegensatz zu Diasporas, die sich (in der klassischen Auffassung), auf religiöse, ethnische oder nationale Merkmale beziehen. Somit können Geschäftsleute oder soziale Bewegungen unter dem Konzept der Transnationalisierung beleuchtet werden (vgl. ebd.). Das zweite Unterscheidungsmerkmal betrifft die Aspekte Mobilität und Identität: “Diaspora approaches focus on aspects of collective identity, while transnational approaches take their cue from cross-border mobility.” (vgl. ebd.). Die Komponente der Zeit ist der dritte Unterscheidungsmoment: “Diasporas have often been defined as formations reaching across generations, if not a general *longue durée*.” (Faist 2010: 22). Das ausschlaggebende Merkmal ist hier die historische Dimension. Transnationale Ansätze haben sich, laut Faist, bisher jedoch weniger mit Phänomenen beschäftigt, die eine gewisse historische Kontinuität aufweisen (vgl. Faist 2010: 21 f.). An dieser Stelle soll aber angemerkt werden, dass es nicht nur wichtig ist, historische Kontinuität und Zeitlichkeit, sondern auch die Entstehungszeitpunkte beider Konzepte mitzudenken, in dem Sinne, dass jede Wissens- und Theorieproduktion in ihre zeitlichen und gesellschaftspolitischen Umstände eingebunden ist.

Das Konzept der ‚Diaspora‘ legt demnach seinen konzeptionellen Schwerpunkt auf Fragen der Identität, und bringt Mobilität erst später mit ein, während das Konzept der Transnationalisierung seinen Ausgang in grenzüberschreitender Mobilität findet. Das tägliche Leben im transnationalen Austausch über verschiedenartige Netzwerke und der Akt der Grenzüberschreitung sind hier die konstitutiven Elemente (vgl. Faist 2010: 21 ff.).

Berücksichtigt muss auch werden, dass die Transnationalisierungsforschung einen großen Teil der Forschung auf die Bedeutung von modernen Informations- und Kommunikationstechnologien (IKT) stützt. Solche technischen Mittel waren vor 20 Jahren als z.B. Safran seine Typologie von Diaspora erstellte noch nicht verfügbar: “Electronic information ‚super-highways‘ usher new forms of communication unimaginable only two decades ago.” (siehe Brah 1996: 195 f.). Folglich ist die Ähnlichkeit der Konzepte insofern zu fassen, als dass sie beide darauf abzielen Verbindungen über Grenzen hinweg zu erfassen. Sei

es mehr als Identitätskonstruktionen die sich auf ein geschichtliches Ereignis stützen, wie im Falle der armenischen Diaspora, oder sei es im Sinne der Art und Häufigkeit der Verbindungen, die Raum für einen ‚third space‘ der nicht an die Grenzen eines Nationalstaates gebunden ist eröffnen, im Sinne des Transnationalismus (siehe Khagram; Levitt 2008: 31 f.).

Die Schwierigkeit der Verbindung beider Konzepte setzt zum einen an ihrem völlig unterschiedlichen Zugang zu Nationalstaatlichkeit an. Die Transnationalisierungsforschung geht von einer „trans-nation“ aus, die methodologischen Nationalismus ablehnt und deren Essenz nicht auf die Beziehungen zwischen Menschen die in verschiedenen Nationalstaaten leben abzielt, sondern das Vorhandensein von transnationalen sozialen „Feldern“ aufzeigen möchte (vgl.: Glick Schiller 2010: 112 f.). Die Diasporaforschung bei Safran (1991) und Cohen (2008) ist hingegen in weiten Teilen eher darum bemüht, Klassifizierungen rund um das ‚homeland‘ als Konstitutive von Diasporas aufzustellen und zu erweitern um die als notwendig empfundene Abgrenzung von einzelnen Gruppen aufrecht zu erhalten. Tölölyan (1991) schreibt zum Spannungsfeld zwischen Diaspora und Transnationalisierung bezüglich Nationalstaatlichkeit: “Diasporas are emblems of transnationalism because they embody the question of borders, which is at the heart of any adequate definition of the Others of the nation-state.” (Tölölyan 1991: 6). Gäbe es also keine nationalstaatlichen Grenzen, wäre auch die Notwendigkeit der Formierung von Diasporas nicht mehr gegeben. Würde das Konzept des Nationalstaates und damit auch nationalstaatliche Grenzen obsolet, wäre die Konzeptionierung von Diasporas als Gruppierungen außerhalb des ‚homelands‘ nicht mehr gegeben (was nicht heißen soll, dass keine Vertreibung o.Ä. stattfinden würde). Tölölyan fasst hier Diasporas wiederum als Gruppierungen, an denen Transnationalismus sichtbar wird, und in diesem Sinne als für einen transnationalen Lebensstil prädestinierte Gruppen. Fasst man Diaspora also im Sinne von Brah (1996):

“Diasporas are places of long-term, if not permanent, community formations, even if some households or members move on elsewhere. The word diaspora often invokes the imagery of traumas of separation and dislocation, and this is certainly a very important aspect of the migratory experience. But diasporas are also potentially the sites of hope and new beginnings. They are contested cultural and political terrains where individual and collective memories collide, reassemble and reconfigure.” (Brah 1996: 193)

werden die Unterschiede zwischen Diaspora- und Transnationalisierungsforschung geringer. Es kann damit begonnen werden sich auf die produktive Beziehung zwischen den beiden

Konzepten zu konzentrieren. An dieser Stelle soll ein weiteres Unterscheidungsmerkmal einer diasporischen Gemeinschaft von einer als transnational charakterisierten Gruppe im Sinne von transnationalen Arbeitsmigrant_innen genannt werden: Tölölyan betont die Wichtigkeit des prozesshaften Charakters der Gemeinschaftsbildung – eine Diaspora wird konstruiert, sie entsteht ‚nicht einfach so‘:

“To participate in a community, diasporic individuals must not only have identities that differ from those prescribed by the dominant hostland culture, but also diaspora-specific social identities that are constructed through interaction with the norms, values, discourses and practices of that diaspora’s communal institutions, honoring some and transgressing others.” (Tölölyan 1996: 29).

Diese Unterscheidung ist in der Konstruktion von Identitäten die in Gruppenzusammenhalten geschehen von elementarere Bedeutung: ‚nur‘ weil eine Person von sich sagt, dass sie Teil einer Gruppe ist, heißt das nicht, dass die Gruppe sie auch als Teil ihrer selbst wahrnimmt und anerkennt.

Die ‚neue‘ Verwendung und Konzeptualisierung von ‚Diaspora‘ wie z.B. bei Charim (2012), geht einher mit dem Kern der Transnationalisierungsforschung, die gegen den „methodologischen Nationalismus“ (Glick Schiller 2010: 112 f.) anschreibt: “Diaspora has arisen as part of the postmodern project of resisting the nation-state, which is perceived as hegemonic, discriminatory and culturally homogenizing.” (Vertovec 2004: 277). ‘Diaspora’ als Konzept wird vielerorts, meist im Kontext mit Transnationalisierungsforschung als eine Art ‚Gegenposition‘ zum Nationalstaat als einzigen Ort der Identitätskonstruktion porträtiert (vgl. Brah 1996: 180 f.). Dies ist eine Konzeptionierung die Werbner (2002) als „aestheticisation of diaspora“ im Sinne einer Hochstilisierung von Diaspora als Konzept kritisiert, da sie nationalistische und „ethno-parochiale“ Realitäten innerhalb von Diasporagemeinden außen vorlässt (Werbner 2002: 129). Die ‚Diaspora‘ als vermeintlich liberaler Ort der freien Selbstidentifikation ließe demnach existierende Diasporanetzwerke, die stark eingeschränkte Identitätskonzeptionen verfolgen, in den unbeachteten Hintergrund treten. Auch Brubaker (2005) tätigt eine ähnliche Kritik, der die Diaspora trotz ihrer nicht-nationalstaatlichen Fixierung zu einem Ort der fixierten Identitätskonstruktion werden lässt: “Diaspora can be seen as an *alternative* to the essentialization of belonging; but it can also represent a non-territorial *form* of essentialized belonging.” (Brubaker 2005: 12, Herv.i.O.).

Diese Kritik ist notwendig, da vielerorts eine Konzeptionierung von Diasporas als politische Interessensgemeinschaften, die im transnationalen Raum in eigenen Netzwerken agieren, für die Fassung ethno-national geprägter Diasporas, deren Identitätskonstruktionsprozesse zu einem großen Teil nationalstaatlich bestimmt sind, zu kurz kommt. Der Begriff der ‚Diaspora‘ muss unter anderem auch aus diesem Grund in emanzipatorischen Kontexten vorsichtig verwendet und im besten Fall immer definiert werden, da eine völlig losgelöste Verwendung von nationalen oder auch nationalistischen Bestrebungen nur bedingt möglich ist. Durch eine derartige Verwendung werden die Ursprünge des Konzepts teilweise konterkariert, da ‚Diaspora‘, wenn auch nicht mehr unbedingt dichotomisch entlang der Nationalgrenzen bestimmt, davon lebt, verschiedene Inklusions- und Exklusionsprozesse zu (re-)produzieren. Möglich ist zwar, dass sich diese nicht mehr entlang nationalstaatlicher Grenzen bewegen, die Schaffung von identitätsaffirmierenden Zuschreibungsprozessen ist jedoch nach wie vor das, was ‚Diaspora‘ am besten kann. Auch an der Transnationalisierungsforschung wurde ähnliche Kritik getätigt, da sie dazu neige, sich ausschließlich auf pazifistische Gruppierungen zu konzentrieren – “[S]cholars obscure the conditions that foster or limit the full range of long-distance nationalisms in both receiving and sending countries.“ (Waldinger; Fitzgerald 2004: 1186).

Die Kritik an ‚Transnationalisierung‘ und ‚Diaspora‘ als „catch-all“ Termini bezüglich ihrer mitunter allumfassend scheinenden Verwendungsmöglichkeiten ähnelt sich weitgehend (vgl. Pries 2008: 168). ‚Diaspora‘ ist als eigenständiges theoretisches und analytisches Konzept stärkerer Kritik ausgesetzt. Brubaker (2005) geht soweit, das Konzept ‚Diaspora‘ als analytisches Konzept gänzlich in Frage zu stellen, und schlägt vor ‚Diaspora‘ mehr als Idiom, als Ausdruck einer inneren Einstellung, einer Haltung, aufzufassen, mehr im Sinne einer politischen Praxis, und nicht einer sozialwissenschaftlichen Kategorie (Brubaker 2005: 12 ff.). Er kritisiert den „groupism“ der Diasporaforschung, also die Tendenz, z.B. alle Armenier_innen in Österreich als ‚die armenische Diaspora‘ zu bezeichnen: “The disadvantage of doing so is that it occludes the difference between the actively diasporan fraction and the majority who do not adopt a diasporic stance and are not committed to the diasporic project.“ (Brubaker 2005: 13). Diese Kritik ist zum einen konzeptionell relevant, da es die Annahme, dass sich Migrant_innen im Aufnahmekontext quasi ‚automatisch‘ einer Diaspora zugehörig fühlen, kritisch hinterfragt. Andererseits kann Brubakers Kritik vor allem als der Versuch einer Schärfung von ‚Diaspora‘ als vorrangig politisches Projekt betrachtet

werden.³⁹ Dabei werden andere Ebenen der Zugehörigkeit wie Kultur und Religion ausgeblendet.

Auch Soysal (2000) formuliert scharfe Kritik an ‚Diaspora‘ als theoretisches Konzept. Diese fasste ‚Diaspora‘ als eine Art „Verlängerung des Nationalstaates“ in der „Kongruenz zwischen Territorium, Kultur und Identität“ angenommen wird (Soysal 2000: 3, Übersetzung d. Verf.). Diese „Abgeschlossenheit“, im Englischen treffend als „boundedness“, das „boundaries“ mit im Sprachstamm trägt, ist es, die eine Formulierung von ‚Diasporas‘ erst notwendig macht, und darüber hinaus ihre Existenz naturalisiert: „This theoretical move, that is, designating immigrant populations as diasporas, ignores the historical contingency of the nation-state, identity and community, and reifies them as natural.“ (Soysal 2000: 3).

‚Diaspora‘ als sozialwissenschaftliche Kategorie völlig unbrauchbar zu machen ist nach Bauböck (2012) jedoch auch nicht die Antwort auf das Problem der Breite des Konzepts – denn auch wenn das Konzept an Griffigkeit oder kategorischer Aussagekraft verloren hat, die Entstehungsbedingungen (Mobilisierung, Situation im Aufnahmeland usw.), demokratische Legitimation und vor allem auch die Auswirkungen diasporischen Engagements müssen hinterfragt und erforscht werden (vgl. Bauböck 2012: 23 f.).

2.4.1. Diaspora als (politisch aktive) transnationalisierte Gemeinschaft⁴⁰

An dieser Stelle soll die Wichtigkeit der konzeptionellen Unterscheidung von ‚Diaspora‘ als Zustand (im Sinne von ‚Leben in der Diaspora‘), zu ‚Diaspora‘ als Gemeinschaft oder je nach Organisationsgrad als Verein oder offizielle Organisation betont werden. Damit wird erneut darauf hingewiesen, dass das Leben fern der Heimat, oder ‚im Ausland‘ nicht gleichzusetzen ist mit der Selbstzuschreibung als Teil einer Diaspora (Leben in der Diaspora ist nicht derselbe Erfahrungshorizont wie Engagement in einer Diasporagemeinde). Dies ist ein Aspekt, der vor allem auch im nachfolgenden Empiriekapitel intensiv behandelt werden wird, aber in vielen Publikationen zur Diasporaforschung nicht ausreichend Beachtung findet.

³⁹ Anny Bakalian (1994) hat eine umfangreiche quantitative Studie zu Armenier_innen in den USA durchgeführt. 584 in den USA lebende Armenier_innen, darunter aktive Mitglieder der Gemeinde, aber auch solche, die sich nicht in der Gemeinde einbringen, beantworteten ihren standardisierten Fragebogen. Die Diaspora porträtiert Bakalian als den Ausgangspunkt politischer Institutionalisierung der Armenier_innen in den USA, und, wie Brubaker (2005) beinahe ausschließlich als politisches Projekt. Sie beschreibt die Mehrheit der ‚Diaspora-Armenier_innen‘ in den USA als „symbolische Armenier_innen“ - Thus, ethnicity becomes expressive, a voluntary affiliation that can be pursued in one's leisure time. It loses its hold over the individual; it becomes an artificial commitment that can be easily reversed when the surrounding environment becomes less tolerant of ethnic differences.“ (Bakalian 1994: 44).

⁴⁰ „Diaspora ist eine heiße Form des Transnationalismus. Sie ist ein Projekt der Gemeinschaftsbildung gegen staatlichen Widerstand und verknüpft mit politischen Forderungen an den Staat.“ (Bauböck 2012: 26)

Wenn im Verlauf dieses Kapitels von ‚Diasporaorganisation‘ geschrieben wird, ist damit das Vorhandensein einer Art ‚Infrastruktur‘ der Diaspora gemeint, auch im Sinne von vorhandenen Institutionen. An dieser Stelle dienen Vertovecs (1997) drei Bezugsrahmen von ‚Diaspora‘ erneut als gute Möglichkeit der Eingrenzung – den Bezugsrahmen dieses Kapitels bildet „Diaspora as a social form“ (ebd. 277).

Sökefeld (2006) und Werbner (2002) bringen die Aspekte der „invention“ und „imagination“ (Werbner 2002: 129) von Diasporagemeinschaften in den Diskurs mit ein, und fokussieren damit auf den Aspekt der Wichtigkeit der Produktion einer Gemeinschaft. Die Bezeichnung von ‚Diaspora‘ als “transnationally dispersed collectivity that distinguishes itself by clear-self imaginations as community.” (Sökefeld 2006: 267 f.) rückt den Prozess der Konstruktion einer ebensolchen in den Vordergrund, und vereint zudem Selbst- und Fremdzuschreibungen als Diaspora in einer Definition.⁴¹

Sökefeld fasst Diasporas in Anlehnung an Benedict Anderson als “*imagined transnational communities*“ (Sökefeld 2006: 266 ff., Herv. i.O.). Der Nationalstaat ist in dieser Konzeption zwar Bezugskomponente, aber seine in den Sozialwissenschaften quasi als natürlich betrachtete Existenz und damit verbundene Deutungshoheit wird dekonstruiert.⁴² Das Bemerkenswerteste an Sökefelds Ansatz ist, dass er Diasporas als soziale Bewegungen konzeptualisiert, die politische Wirkkraft haben (vgl. Sökefeld 2006: 266). Dies ist auch, was eine Verbindung der Konzepte ‚Diaspora‘ und ‚Transnationalisierung‘ ermöglicht, die Nationalstaaten als einzig valide Bezugspunkte kritisch hinterfragt und den transnationalen sozialen Raum für eine Konzeptionalisierung von Diaspora als identitätsstiftendes Projekt greifbar macht.⁴³

Dies wirft in weiterer Folge Fragen auf, die die Mobilisierung in Diasporas betreffen:

“If we take diaspora as a social form that is not a necessary outcome of migration but that is contingent on the imagination of a transnational community and upon

⁴¹ Im Gegensatz zu Identitätskonstruktionen von Diasporas bei Cohen (2008: 5), beschrieben auf Seite 20 der vorliegenden Arbeit.

⁴² Siehe dazu Anderson, Benedict (1994): *Imagined communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

⁴³ Wie empirisch relevant eine theoretische Konzeptionalisierung von Diaspora ist, zeigt unter anderem die Wichtigkeit von Institutionen wie Kirche, Kultur- und Sportvereine, die ebenjene als Orte der Identitätsbildung und der politischen Repräsentanz für Diasporas haben. Dies ist ein Faktor, auf den in Interviews die für die vorliegende Arbeit geführt wurden wiederholt hingewiesen wurde. Der Wichtigkeit der Institutionen als Interessensvertretung, nicht nur im politischen, aber auch im kulturellen, religiösen und sozialen Sinn ist man sich von Seiten der Diaspora hochgradig bewusst.

the self-identification of actors as members of this community, we must ask how actors are mobilized for such identification.“ (Sökefeld 2006: 271).

Eine derartige Auffassung von ‚Diaspora‘ erlaubt es, durch die Nichtanerkennung der quasi a priori feststehenden Zugehörigkeit zu einer Diaspora aufgrund von Ethnie oder Nationalität, die produktiven Wirkweisen und Funktionen von Diasporanetzwerken sowohl für die Identitätsbildung ihrer Mitglieder, als auch ihre Positionierung im Aufnahmeland und Auswirkungen auf die Herkunftsländer zu analysieren. Wichtig für eine solche Konzeptionalisierung ist es, eine Definition von Transnationalisierung zu verwenden, die die vielfältigen Rollen die Migrant_innen in der Manifestierung, aber auch Aufhebung globaler, neoliberaler (Macht)strukturen spielen, berücksichtigt (siehe Glick Schiller 2010: 126 f.).

Im Rahmen der vorliegenden Arbeit kann Sökefelds Konzeptualisierung von Diaspora als soziale Bewegung vor allem dazu dienen, die Schwierigkeiten, die das Aufeinandertreffen verschiedener Migrationsnetzwerke mit sich bringen, zu erklären. Wird etwa durch das Zusammenkommen verschiedener Gruppierungen mit unterschiedlichen nationalen Bezugspunkten und Prioritäten die normativ aufgefasste Homogenität der ‚Diaspora-einheit‘ gefährdet? Manche Autor_innen, wie Tölölyan, problematisieren wiederum im Kontext diasporischer Mobilisierung die Herausbildung multipler Zugehörigkeiten: „[T]he new, not-quite assimilated youth are not easily mobilized by older diasporic or homeland institutions: the young will join diasporic community efforts when it suits them, or avoid them.“ (Tölölyan 2014: 85).

Wie Brah (1996: 196) kritisiert Sökefeld (2006) die empirisch schlecht fassbare „diaspora consciousness“, die bei Safran (1991), Cohen (2008) und auch Vertovec (2004) als konstitutiver Teil von Diasporas und ihrer kollektiven Identität begriffen wird, und schlägt vor stattdessen „diaspora discourse“ zu verwenden: “[B]ecause consciousness needs to be expressed in discourse in order to produce social and political effects. Hence, we have to refer to discursive constructions of imaginations of community.“ (Sökefeld 2006: 267). Mit dem Prozess des “Framing” bezeichnet Sökefeld des Weiteren die Narrative welche Mobilisierung in Diasporas ermöglichen: “They are ideas that transform certain conditions into an issue, that help to define grievances and claims, and that legitimize and mobilize action.“ (Sökefeld 2006: 270). Kritisch betrachtet werden muss hierbei aber die bloße Bezeichnung sehr starker Narrative als ‚Ideen‘ – diese kann die Relevanz historischer Ereignisse im Diskurs eventuell abschwächen.

Darüber hinaus bringt Sökefeld einen sehr wichtigen Punkt in den Diskurs um Diasporas mit ein, der bezüglich der, sowohl in politischen als auch theoretischen Diskursen, angenommenen Homogenität einer Diasporagemeinschaft von großer Bedeutung ist. Die Konzeptionierung als Gruppe mit einer spezifischen diasporischen Identität bedeutet nicht, dass alle Mitglieder einer Diaspora dieselben Auffassungen über diasporischen Identität vertreten (vgl. Sökefeld 2006: 267). Viel mehr ist auch die diasporische Identität beständigen Aushandlungsprozessen unterlegen, die jedoch darauf hinweisen, dass eine Identität vorhanden sein muss, denn ansonsten würde kein Diskussionsbedarf bestehen (vgl. ebd.).

Dieser theoretische Rahmen erlaubt zudem diasporische Exklusions- und Inklusionsprozesse zu konzeptualisieren, was mit klassischeren Diasporadefinitionen von Cohen (2004) und Safran (1991) aufgrund der Annahme einer vorhandenen ‚kollektiven Identität‘ schwer bis gar nicht möglich ist.

3. Methodik und empirische Erhebung

Im nachfolgenden Kapitel wird die methodische Herangehensweise an die empirische Forschung die im Rahmen der vorliegenden Arbeit durchgeführt wurde vorgestellt. Der Beginn des Kapitels gibt einen Einblick in die Entstehung des Forschungsinteresses. Des Weiteren wird die Durchführung der acht Interviews skizziert.

3.1. Entstehung des aktuellen Forschungsinteresses und Forschungsfragen

An dieser Stelle werden die Fragestellung, Methodologie und Erkenntnisse der dieser Masterarbeit vorausgehenden Forschungsarbeit skizziert um die Herausbildung des aktuellen methodischen Zugangs nachzeichnen zu können.

In der Forschungsarbeit wurde der Forschungsfrage: „Was sind die Motivationen von Mitgliedern der armenischen Diaspora für das Engagement für Entwicklung in Armenien?“⁴⁴ mit der Methode der qualitativen Inhaltsanalyse nach Mayring nachgegangen. Es wurden drei Interviews mit Personen geführt, die sehr aktiv in armenischen Vereinen in Wien eingebunden sind oder in den letzten drei Jahren eingebunden waren. Die Interviews wurden mit der deduktiven Vorgehensweise im Sinne der quantitativen Inhaltsanalyse anhand von vorher festgelegten Kategorien ausgewertet. Die Hauptannahme der Forschungsarbeit war, dass Menschen die in der armenischen Diasporagemeinde aktiv sind, ihr Engagement primär auf Armenien beziehen, und darüber hinaus ‚entwicklungspolitische‘ Ziele im Sinne des policy-Diskurses rund um Migration und Entwicklung verfolgen. Diese Annahme erwies sich als auf die armenische Gemeinde in Wien nicht zutreffend. Die befragten Personen fassten ‚Entwicklung‘ mehr im Sinne vom Vorantreiben der armenischen Gemeinde in Österreich (Durchführung von Gemeindeaktivitäten und Pflege der armenischen Kultur) und nicht, wie von der Forschenden nach eingehender Lektüre wissenschaftlicher und policy-Literatur zur Thematik Migration und Entwicklung angenommen, auf die Beziehungen zu Armenien. Das eigentliche Forschungsinteresse, welches die Motivationen für ‚Entwicklung‘ in Armenien betraf, geriet in den Interviews folglich in den Hintergrund. Die sehr ‚ergebnisorientierten‘ Fragestellungen im semi-strukturierten Leitfadenterview, das standardisiert für alle drei Personen verwendet wurde, ließen zu wenig Spielraum zum Erfassen der eigentlichen

⁴⁴ Und den Unterfragen:

- „Was ist Entwicklung für die Mitglieder der armenischen Diaspora?“
- „Wie agiert ‚die Diaspora‘ bezüglich Entwicklung in Armenien?“
- „Sind dominante Tendenzen des offiziellen Migration-Development Nexus innerhalb der armenischen Diaspora wiederzufinden?“

Schwerpunktthemen der einzelnen Personen zu. Unter anderem aus diesem Grund wurde für die vorliegende Masterarbeit die Methode des narrativen Interviews in der Grounded Theory gewählt.

Die Forschungsfragen die den Erkenntnisgewinn der vorliegenden Arbeit anleiteten wurden in der Einleitung vorgestellt. Während die ersten zwei Forschungsfragen sehr explorativen Charakter haben, ist die dritte Forschungsfrage konkreter formuliert, und fragt nach bestimmten Transformationsprozessen. Diese Transformationsprozesse sollen, im Sinne der Methode des narrativen Interviews, während der Interviews von Seiten der Interviewerin nicht explizit angesprochen werden, sondern es wird vielmehr in der Auswertung der Interviews auf Anzeichen für eine dahingehende Veränderung geachtet werden.

3.2. Durchführung der Forschung

In den folgenden Unterkapiteln soll der Forschungsprozess der vorliegenden Masterarbeit so detailliert wie möglich nachgezeichnet werden. Der gesamte Forschungsprozess war angeleitet vom Vorgehen der Grounded Theory. Im Sinne der reflexiven Grounded Theory, in deren Rahmen es „charakteristisch [ist], dass sich inhaltliche Schwerpunktsetzungen und deren theoretische Konzeptualisierungen erst im Verlauf der Projektarbeit ergeben [...] (Breuer; Muckel 2016: 76), kristallisierte sich die inhaltliche Schwerpunktsetzung der Kapitel vier und fünf der vorliegenden Arbeit erst mit Voranschreiten des Auswertungsprozesses heraus.

3.2.1. Interviewmethode

Aufbauend auf den Erkenntnissen und Schwierigkeiten der vorangehenden Forschungsarbeit wurde das Forschungsdesign für die vorliegende Masterarbeit weitaus offener konzeptioniert, mit dem Leitgedanken „[d]en untersuchten Zusammenhang nicht per se zu unterstellen, sondern im Forschungsprozess auch offen für die Entdeckung des Nicht-Zusammenhängens zu sein.“ (Küsters 2009: 40). Diese Herangehensweise erklärt zum Teil auch den sehr explorativen Charakter der Fragestellungen, der sich, wie bereits angesprochen wurde, zu einem Großteil aus den Erfahrungen des vorangehenden Forschungsprozesses ergab. Sowohl die vorformulierten Annahmen als auch die Methodik der Durchführung der Forschung und die Auswertung des Datenmaterials waren zu ‚ergebnisorientiert‘ und ließen wenig Spielraum zu, sowohl während der Gespräche, als auch später in der Analyse. Dieser Zugang wurde gewählt um Feinheiten der individuellen (und kollektiven) Identitätskonstruktionen eher gerecht werden zu können, als durch (teil)standardisierte Interviewleitfäden. Da in der

Diaspora verschiedene Aushandlungsprozesse aufeinandertreffen, und jede Person verschiedene Zugehörigkeiten vereint, wurden die Interviewfragen so offen wie möglich konzeptioniert.

Um nun zum einen die individuellen Schwerpunktsetzungen der Befragten nicht durch den Rahmen eines (teil-)standardisierten Interviews zu begrenzen, und zum anderen um das Erzählen von mitunter sonst verborgen gebliebenen forschungsrelevanten Inhalten anzuregen wurde die Methode des narrativen Interviews gewählt:

„Generell ist mit der Form des narrativen Interviews die Idee verbunden, dass die Erzählungen stärker an konkreten Handlungsabfolgen und weniger an den Ideologien und Rationalisierungen der Befragten orientiert sind. Befragte, die frei erzählen, geben hierbei gegebenenfalls auch Gedanken und Erinnerungen preis, die sie auf direkte Fragen nicht äußern können oder wollen.“ (Hopf 2007: 357).

Die Auswahl der Methode fiel auf das narrative Interview, da es für die Art von Erkenntnisinteresse mit sehr explorativem Charakter geeignet ist. Es wird „besonders häufig im Zusammenhang mit lebensgeschichtlich bezogenen Fragestellungen eingesetzt.“ (Hopf 2007: 355). In narrativen Interviews wird mit einem Erzählimpuls gearbeitet, der einen Erzählfluss generieren soll (siehe dazu Küsters 2009: 45 ff.). Dieser Erzählfluss soll im besten Fall im weiteren Verlauf nicht mehr von der Forscher_in beeinflusst werden, weiterführende Fragen sollen am Ende eines Erzählflusses gestellt werden (vgl. ebd.). Hopf (2007) beschreibt die Vorgehensweise wie folgt: „Es soll zunächst nicht interveniert werden, sondern die Befragenden sollen während der Haupterzählung in erster Linie die Rolle aufmerksamer Zuhörer übernehmen und durch unterstützende Gesten und nicht-direktive Kurzkommentare zur Aufrechterhaltung der Erzählung beitragen.“ (Hopf 2007: 356). Diese prototypische Ausführung eines narrativen Interviews, in dem der_die Befragte kaum bis gar nicht unterbrochen wird, ist jedoch in der Forschungspraxis aus unterschiedlichen Gründen nur schwer zu erreichen. Küsters (2007) begründet dies mit „[v]iel zu viel Forscherneugierde gerade auf Abweichungen vom Regelfall, auf das Misslingen [von narrativen Interviews, Anm. d. Verf.] und dessen Ursachen im Zusammenhang mit der jeweiligen Fragestellung.“ (Küsters 2007: 67).

In der Interviewpraxis erwies sich wiederholtes Nachfragen während der Interviews aufgrund der individuellen Hintergründe der befragten Personen, sowie der Erwartungen die die Interviewpartner_innen an die Interviewsituation hatten (klassische Frage – Antwort Situation), aber auch aufgrund kleinerer sprachlicher Missverständnisse als unabkömmlich.

Auch wurden in beinahe jedem Interview neue Faktoren aufgeworfen, deren Erwähnung die Forschende als der Gemeinde Außenstehende ohne Nachfragen, also rein aus dem Kontext heraus, nicht nachvollziehen hätte können.

3.2.2. Zugang zum Forschungsfeld und Fallauswahl

Der Zugang zum Forschungsfeld erfolgte durch ein sehr engagiertes Gemeindemitglied, das die Forschende bereits durch ihr erstes Forschungsvorhaben kennen lernen konnte und für die vorliegende Arbeit interviewte. Diese Person kann als sogenannter „gatekeeper“ bezeichnet werden, da sie über weitreichende Kontakte verfügt und im institutionalisierten Gefüge der Diaspora sowohl in Österreich aber auch in ganz Europa vernetzt ist (siehe dazu Merkens 2007: 288). Nach einem Telefonat mit ebenjener Person in dem das Forschungsvorhaben kurz erläutert wurde, wurde ein E-Mail mit einer von der Forschenden verfassten Beschreibung des Forschungsvorhabens an entsprechende Personen weitergeleitet. Die Befragten wussten demnach vorher, dass sich das Interview um ihr Leben als Mitglieder der armenischen Gemeinde drehen wird. Durch eine der Personen die sich auf die E-Mail Aussendung meldete, wurde die letzte Interviewpartnerin, eine Armenierin aus Syrien vermittelt. Eine Interviewpartnerin lernte die Forschende bei einem Vortrag zur politischen Situation im Südkaukasus kennen, einen weiteren Interviewpartner bei einer außeruniversitären Weiterbildung. Viele der für die vorliegende Arbeit interviewten Personen kennen zumindest einen oder mehrere andere Interviewpartner_innen aus der Gemeinde.⁴⁵

In der wissenschaftlichen Literatur zur Fallauswahl wird teilweise darauf hingewiesen, dass es riskant sein kann, die Interviewpartner_innen um Vermittlung anderer Bekannter zu bitten, da „[d]ie Befragten die Befürchtung entwickeln, dass ihre zuvor gemachten Angaben nun im Bekanntenkreis kursieren werden.“ (Küstners 2009: 49), oder „[d]ie Möglichkeit besteht, dass Frage und Ablauf des Interviews unter den Bekannten vorab kolportiert werden, was eine Stegreiferzählung verhindern würde.“ (ebd.). Dies kann im vorliegenden Forschungskontext nicht bestätigt werden. Des Weiteren wäre eine Fallauswahl, die zum einen Personen beinhaltet die den benötigten Kriterien entsprechen, und die sich untereinander nicht (gut) kennen, im Falle der relativ kleinen armenischen Gemeinde in Wien sehr schwierig bis unmöglich gewesen.

⁴⁵ Im Zuge der Auswertung der Interviews kam seitens der Forscherin auch das Interesse daran auf Personen zu interviewen die zwar ‚armenischen‘ Hintergrund haben, sich aber nicht explizit als Teil der Diasporagemeinde auffassen. Diese fühlten sich durch den Interviewfokus der im besagten ausgesendeten E-Mail klar vorgegeben war nicht angesprochen, wie in einem Antwortmail ersichtlich wurde.

Die Fallauswahl wurde folglich in hohem Maße durch den Zugang zum Feld bestimmt. Es wurde ‚von Fall zu Fall‘ vorgegangen, die weiteren Interviewpartner_innen standen nicht zu Beginn der Forschung bereits fest:

„Die Stichprobenziehung, also die Auswahl der für die Untersuchung zu erhebenden Fälle, strebt bei qualitativer Forschung nicht nach verteilungsgemäßer, sondern nach ‚theoretischer Repräsentativität‘ [...]. Jede in der Realität vorkommende Gestalt des untersuchten Phänomens [...], sollte beim Abschluss der Untersuchung im Sample repräsentiert sein.“ (Küsters 2009:48).

Das, im Sinne der Grounded Theory angestrebte, Erreichen einer „Theoretischen Sättigung“ im Verlauf des Forschungsprozesses würde bedeuten „[j]ede in der Realität vorkommende Gestalt des untersuchten Phänomens.“ (Küsters 2009: 48) in der Fallauswahl zu berücksichtigen. Dies war im Rahmen der vorliegenden Masterarbeit jedoch nicht möglich. Aufgrund der Notwendigkeit diverser nationaler Hintergründe der Befragten, stellte sich die Suche im Verlauf der Forschung als sehr zeitintensiv dar. Die letztendliche Fallauswahl hat jedoch beinahe alle vorher definierten Kriterien erreicht. Das Sampling der Interviewpartner_innen erfolgte aus dem Forschungsinteresse nach einer Abbildung der Diversität nationaler und kultureller Hintergründe in der armenischen Diaspora Österreichs. Im Sinne des Samplings in der qualitativen Forschung „[m]uss gesichert sein, dass der Fall facettenreich erfasst wird.“ (Merkens 2007: 291). Die ‚Diversität‘ sollte also hinsichtlich folgender vorher definierter Kriterien erreicht werden (gewichtet gereiht):

- Selbstzuschreibung als Teil der armenischen Diaspora Wiens
- Nationale Herkunft (Land aus dem Person nach Österreich migrierte)
- Art der Wanderungsbewegung: Migration oder Flucht⁴⁶
- Zeitpunkt der Migration nach Österreich
- Alter
- Geschlecht
- Sprache (einziger Punkt der weniger inhaltlich, sondern praktisch von großer Relevanz war, da es für die Forschende wichtig war, dass die Personen Deutsch oder Englisch sprechen können).

⁴⁶ Dieses Kriterium ist im vorliegenden Kontext abhängig vom Herkunftsland der befragten Personen und ihrem Ankunftszeitpunkt in Österreich.

Das Kriterium ‚nationale Herkunft‘ ergab sich aus der für die vorangehende Forschungsarbeit geführten Interviews gewonnenen Einsicht in den Mix an Nationalitäten, der in der armenischen Diaspora Wiens anzutreffen ist.

Während hinsichtlich der nationalen Herkunft eine ausreichende Bandbreite erreicht wurde, wäre eine größere Diversität bezüglich der Kriterien ‚Alter‘ und ‚Zeitpunkt der Migration nach Österreich‘ wünschenswert gewesen.

Anonymisiertes Kürzel der jeweiligen Person	Alter	Geburtsland	Generation in Ö	Geschlecht
I1	> 60	Libanon	Erste Generation in Ö	m
I2	20-30	Österreich	Zweite Generation in Ö	m
I3	30-40	Iran	Erste Generation in Ö	w
I4	30-40	Armenien	Erste Generation in Ö	w
I5	30-40	Armenien	Erste Generation in Ö	w
I6	30-40	Armenien	Erste Generation in Ö	w
I7	30-40	Türkei	Erste Generation in Ö	m
I8	20-30	Syrien	Erste Generation in Ö	w

Tabelle 1 Eigene Darstellung

Die einzigen gemeinsamen Merkmale aller Befragten waren jene, dass sie alle Personen verschiedener Staatsbürgerschaften sind, die sich als Armenier_innen und aktive Mitglieder der armenischen Gemeinde Wiens bezeichnen.

3.2.3. Setting und Sprache

Sechs der acht Interviews fanden an öffentlichen Plätzen, ergo in Kaffeehäusern statt. Zwei Interviews wurden in den Räumlichkeiten der armenischen Kirchengemeinde Surp Hripsime durchgeführt. Alle Interviews konnten auf Deutsch geführt werden, wobei Deutsch nicht die erste Sprache von sieben der acht befragten Personen ist. Die Gesprächssituation kann in allen Interviews als locker und informell beschrieben werden. Das Ziel war, eine lockere Gesprächsatmosphäre zu erreichen, um ein möglichst alltägliches Setting und einen angenehmen Gesprächsfluss von Seiten der befragten Personen zu ermöglichen. Die Durchführung der Interviews erstreckte sich über den Zeitraum eines Jahres. Die ersten drei Interviews wurden im Winter 2015/2016 durchgeführt, die restlichen fünf Interviews folgten im Zeitraum von August bis Dezember 2016.

3.3. Auswertung

Alle Interviews wurden mit Einverständnis der Befragten aufgezeichnet, und im Anschluss transkribiert. Die durchschnittliche Gesprächsdauer betrug ca. eine Stunde. Die Transkripte wurden ohne Augenmerk auf syntaktische Besonderheiten oder Ähnliches transkribiert, da beim vorliegenden Forschungsinteresse der Inhalt und nicht die Form von Interesse war. Im Anschluss wurden die Transkripte mit der Kodierungssoftware Atlas.ti kodiert. Das Kodieren mit Atlas.ti wurde vorgenommen angeleitet von der Lektüre von Frieses (2016) Artikel zur Auswertung mit ATLAS.ti im Rahmen der Grounded Theory: „[F]orschung ist harte Arbeit und das Denken, Reflektieren und Interpretieren nimmt keine Software ab. Software kann den Analysenprozess unterstützen, den Forschenden immer wieder auf die Daten lenken ohne ständig suchen zu müssen.“ (Frieze 2016: 486).

Anhand der Interviews wurden chronologisch (also in Reihenfolge der Durchführung der Interviews, deren Reihung wiederum nach Verfügbarkeit der Interviewpartner_innen erfolgte) Kategorien gebildet. „Selbst-/reflexionsdienliche *Praktiken*“ (Breuer; Muckel 2016: 78, Herv.i.O.) wie das Schreiben von essayartigen Kommentaren, oder aber auch die Diskussion von Interviewpassagen in Memo-Form von Atlas.ti brachten somit den Forschungsprozess entscheidend voran.⁴⁷ Während des Auswertungsprozesses kristallisierten sich einige ‚Überkategorien‘ heraus, die die Grundlage für das Kapitel vier „Identitätskonstruktion in der Diaspora“ bilden. Generell ist zum Auswertungsprozess anzumerken, dass im Verlauf der Auswertung ersichtlich wurde, dass sich die individuellen Schwerpunktsetzungen der Gesprächspartner_innen hauptsächlich entlang ihrer nationalen Hintergründe bewegte.

Die Synthese der Daten und der Abstraktionsprozess auf die Ebene der Transformationsprozesse auf die im Kapitel 5 „Transnationale Tendenzen – Die transnationalisierte Diaspora.“ eingegangen wird, erfolgte ebenso angeleitet vom iterativen Vorgehen im Sinne der Grounded Theory. Dieses Vorgehen des regelmäßigen Vergleiches der Forschungsergebnisse während des Forschungsprozesses soll in letzter Konsequenz die Bildung einer in den Daten verankerten Theorie ermöglichen (vgl. Equit; Hohage 2016: 13 f.). Da es für die Bildung einer in den Daten verankerten Theorie jedoch eine größere Fallzahl

⁴⁷ Im Verlauf der Forschung, mit Voranschreiten der Interviewanzahl, lernt der_die Forscher_in immer mehr verschiedene Perspektiven und Standpunkte kennen. Damit einhergehend verändert sich der Blickwinkel, beziehungsweise wird auch der Horizont der forschenden Person hinsichtlich der Fragestellung erweitert. Der Forschungsprozess der vorliegenden Arbeit wurde somit begleitet von Lektüre, die halfen in Gesprächen neu aufgeworfene Thematiken in bestimmten Diskursen zu verorten. Zum reflexiven Vorgehen gehörte gehörte auch die immer neue Entdeckung von Nuancen in den Interviews, die beim ersten, zweiten, oder dritten Mal Durcharbeiten noch nicht bemerkt wurden.

benötigen würde, und die Erreichung einer solchen im Rahmen der vorliegenden Masterarbeit aus Platz- und Zeitgründen nicht möglich war, war dies nicht das primäre Ziel der vorliegenden Arbeit. Aus diesem Grund ist es an dieser Stelle noch einmal wichtig zu betonen, dass die im Anschluss präsentierten Ergebnisse aus den Interviews keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit verfolgen, und nicht als generalisierbar oder typisch betrachtet werden dürfen.

3.4. Forschungsethik und Positionierung der Forschenden

Das vorliegende Forschungsinteresse und die Formulierung der Forschungsfragen müssen unbedingt auch im Kontext des persönlichen Hintergrunds der Forschenden betrachtet werden. Als in Österreich lebende Person ohne Migrationshintergrund hat die Forscherin keinerlei Erfahrungswerte bezüglich des Lebens als Minderheit in einem Land in dem man nicht geboren wurde. Ein Forschungsschwerpunkt war nachzuzeichnen, wie Zugehörigkeiten über einen langen Zeitraum aufrechterhalten werden können, und das Leben in Österreich prägen. Bei der Erforschung eines so sensiblen Themas wie der eigenen Identität, die bei allen Befragten mit traumatischen Erfahrungen innerhalb der eigenen Familie, oder teilweise persönlich erlebten traumatische Erfahrungen, zusammenhängt, ist Respekt für die Privatsphäre der Befragten, und sensibles Vorgehen von Seiten der_des Forschenden eine der obersten ethischen Prämissen.

4. Identitätskonstruktion in der armenischen Diaspora

„Was die Entstehungsbedingungen betrifft, so müssen wir zunächst verstehen, dass Diaspora nicht durch gemeinsame Abstammung oder Geschichte vorprogrammiert ist, sondern immer aktueller Bezugspunkte bedarf, um aufrechterhalten zu werden oder sogar im Kontext vom [sic!] Emigration neu zu entstehen.“ (Bauböck 2012: 23).

Im vorangehenden Theoriekapitel wurde bereits darauf eingegangen, dass eine Diaspora nie etwas Gegebenes, Fixes ist, sondern beständig re-konstruiert wird (vgl. Hall 1990: 224 ff.). Ein besonders wichtiger Aspekt bei der Beschäftigung mit Diasporas ist demnach die Funktionsweise der Konstruktion der kollektiven Identität, und damit verbunden auch die Beibehaltung kultureller Identität. Dieses Kapitel beschäftigt sich, ausgehend vom Hintergrund verschiedener nationaler Herkunftsorte und Migrationserfahrungen der Mitglieder der armenischen Diaspora Wiens mit der Frage nach den Gemeinsamkeiten und verbindenden Elementen, die das Funktionieren der Diaspora unter dem gemeinsamen Dach der Gemeinde ermöglichen. Darüber hinaus soll ein Einblick in Aushandlungsprozesse innerhalb der Diaspora gegeben werden. Nachfolgend werden noch einige, für die in Unterkapitel 4.2 „Identitätskonstruktionen in der armenischen Diaspora Wiens“ erfolgende Diskussion der Auswertungsergebnisse wichtige Begriffsklärungen und Kontextinformationen aufgezeigt.

Die Formierung kollektiver Identität ist nach Hall inhärent mit Prozessen des Differenzierens und des ‚Otherings‘ verbunden: “The unity, the internal homogeneity, which the term identity treats as foundational is not a natural, but a constructed form of closure, every identity naming as its necessary, even if silenced and unspoken other, that which it ‚lacks‘.” (Hall 1996: 4). Derartige Inklusions- und Exklusionsprozesse finden jedoch nicht nur zwischen Diasporas und der Aufnahmegesellschaft statt, sondern können sich auch innerhalb von Diaspora-Gruppierungen zutragen. So heterogen wie die Mitglieder der armenischen Diaspora Wiens können auch die individuellen Vorstellungen darüber sein, was es bedeutet Diaspora-Armenier_in zu sein, und anhand welcher Merkmale dies definiert wird.

Eine der Komponenten rund um die Formierung kollektiver Identität in der Diaspora und den prozesshaften Charakter ihrer Herausbildung, ist jene des Diaspora-Bewusstseins (“Diaspora consciousness”). Diaspora-Bewusstsein ist das eigene Bewusstsein dafür, Teil einer Diasporagemeinschaft zu sein (vgl. Vertovec 2007: 281 f.). Die “Diaspora consciousness” ist

Teil der Ideal-Typologie der konstitutiven Merkmale einer Diaspora von Cohen (2008), die er in Anlehnung an Safrans klassische Diasporadefinition entwickelt hat und im Sinne eines Zusammengehörigkeitsgefühls nach ethnischen Merkmalen verwendet wird (siehe Safran 1991: 83). Demnach ist „diaspora consciousness“ „a strong ethnic group consciousness sustained over a long time and based on a sense of distinctiveness, a common history, the transmission of a common cultural and religious heritage and the belief in a common fate.“ (Cohen 2008: 17). Die Herausbildung einer ebensolcher, sowie die beständige diskursive (Re-)Produktion, die auch in den eingangs erwähnten Aushandlungsprozessen innerhalb der Diaspora stattfindet, kann mit Sökefelds Begriff des „diaspora discourse“ (Sökefeld 2006: 267) sehr treffend konzeptualisiert werden. Dieser legt den Fokus bei der Herausbildung diasporischer Identität sowohl auf die ‚subjektive‘, als auch auf die ‚objektive‘ Wahrnehmungsebene (in Anlehnung an die Selbst- und Fremdwahrnehmung) und rückt damit die permanente diskursive Konstruktion einer Diasporagemeinschaft in den Vordergrund (ebd.). Während auf theoretischer Ebene aktuell viele Diskussionen zur Frage ‚Welche Gruppen ‚dürfen‘ sich Diaspora nennen?‘ geführt werden, war eine der Erkenntnisse aus der Auswertung der Interviews dass sich die Fragen für den vorliegenden Kontext eher um die Thematiken ‚Wer ist Teil einer Diaspora?‘, ‚Wer bezeichnet sich selber als Diaspora?‘ und ‚Wer ‚darf‘ sich als Teil einer Diaspora bezeichnen?‘ drehen. Innerhalb des „diaspora discourse“ (Sökefeld 2006: 267) kann die Diaspora gleichzeitig folglich gleichzeitig ‚subjektiv‘ Platz verschiedener Abgrenzungsprozesse sein, während sie ‚objektiv‘ (für das Außen) als homogene Gruppe erscheint.

‚Ethnische Zugehörigkeit‘ wird im Laufe dieses Kapitels eine wichtige Rolle spielen, da sich die Zugehörigkeit zu Armenien von Seiten der Diaspora durch die Erfahrung der Zerstreuung in verschiedene Länder nicht auf das Konzept der Nationalstaatlichkeit gestützt hat. Am Beispiel der diskursiven Produktion von ‚blackness‘ erläutert Hall (2005) das Konzept der ‚Ethnie‘ (‘ethnicity‘):

“If the black subject and black experience are not stabilized by Nature or by some other essential guarantee, then it must be the case that they are constructed historically, culturally, politically - and the concept which refers to this is ‚ethnicity‘. The term ethnicity acknowledges the place of history, language and culture in the construction of subjectivity and identity, as well as the fact that all discourse is placed, positioned, situated and all knowledge is contextual.” (Hall 2005: 447).

Armenier_in zu sein bedeutet nicht zwingend, dass eine Person über einen armenischen Pass verfügt oder jemals in der Republik Armenien war. Die Zugehörigkeit zur armenischen Diaspora findet folglich über ‚Ethnie‘ (nicht wie bei vielen anderen Diaspora über die Nationalität) statt. Eine Begründung für die Betonung von ‚Ethnie‘ im Falle der armenischen Identitätskonstruktion kann im schwierigen Verhältnis zur Republik Armenien liegen, vor allem im relativ gering ausgeprägten ‚nationalen‘ Denken von Seiten weiter Teile der armenischen Diaspora im österreichischen Kontext. Kritische Reflexionen der Kategorie ‚Ethnie‘ sind in Publikationen zum Thema der armenischen Diaspora jedoch selten zu finden. Auffällig ist auch, dass die Ebene der ethnischen Zugehörigkeit in den vorliegenden Interviews von Seiten der Interviewpartner_innen nur am Rande angesprochen wurde – ihre Nicht-Benennung kann Ausdruck dafür sein, dass sie von Armenier_innen als Ausschlusskriterium nicht einmal wahrgenommen wird. Dies kann unter anderem daran liegen, dass für die vorliegende Arbeit nur Menschen interviewt wurden, die sich selber als Teil der Diasporagemeinde auffassen. Wie eine Person überhaupt den Zugang zur Diasporagemeinde schafft und als ‚ethnische Armenier_in‘ anerkannt wird, wurde in den Interviews nicht thematisiert. Im folgenden Absatz soll dennoch ein spannender Einblick darin gegeben werden, wie ‚armenianness‘ (‚die armenische Ethnie‘) auf informeller und auf staatlicher (ex lege) Ebene definiert wird.

Bakalian (1994) gibt dahingehend einen guten Einblick in die dichotomische Unterscheidung von Armenier_innen und Nicht-Armenier_innen: „First, one can be an Armenian by natural, substance, genealogy, or blood; that is, one is born *Hye* (term used by insiders for Armenian) in opposition to *odar* (foreigner, outsider); *Hye* and *odar* being two mutually exclusive terms.” (ebd. 323). Interessant wäre es unter diesem Gesichtspunkt z.B. die Aufnahme nicht-armenischer Ehepartner_innen in Diasporagemeinden zu untersuchen.

Eine Broschüre des UNHCR die für syrische Armenier_innen die im Laufe des Bürgerkriegs in Syrien nach Armenien geflüchtet sind verfasst wurde gibt Aufschluss darüber, wie ‚ethnische Armenier_innen‘ ex lege definiert werden. Für das Erlangen der armenischen Staatsbürgerschaft gibt es gesonderte Kriterien für Menschen mit „nicht-armenischer Herkunft“ und „ethnische Armenier_innen“. Für Menschen die mit Staatsbürger_innen der Republik Armenien verheiratet sind, gibt es vereinfachten Zugang zur armenischen Staatsbürgerschaft. Dasselbe gilt für Menschen, deren Kinder armenische Staatsbürger_innen sind. Des Weiteren gibt es erleichterten Zugang, wenn die Eltern (oder zumindest ein Elternteil) die armenische Staatsbürgerschaft besaßen, oder wenn eine Person auf

armenischem Staatsgebiet geboren ist (siehe UNCHR 2014: 8). Vor allem interessant für den vorliegenden Kontext sind die Dokumente, die verwendet werden können um armenische Herkunft zu belegen: neben dem Reisepass oder einem armenischen Geburtszertifikat zählen dazu der eigene Taufschein, aber auch der Taufschein oder „ein anderes Dokument das Ethnie belegt“ der Geschwister, Eltern, Tanten oder Onkeln (siehe UNHCR 2014: 9f.). Besonders relevant ist der Nachweis von „Ethnie“ über den Taufschein: Per Regierungserlass Nr. 1390-N vom 23.11.2007 hat die armenische Regierung armenische Kirchen weltweit aufgelistet, deren Taufscheine für den Nachweis der ‚armenianness‘ zählen. Dies verdeutlicht einmal mehr den Stellenwert des Christentums, sowohl auf der Ebene der Staatsbürgerschaft, als auch auf der persönlichen Ebene der Zugehörigkeit. Beispielsweise erzählte I7 im Interview, dass er in Frankreich getauft wurde, da es in der Türkei keine anerkannte armenische Kirche gibt. Für ihn war dies also einer der Wege, um seine ‚armenianness‘ auch tatsächlich nachweisen zu können, da im Zuge der türkischen Assimilierungspolitik armenische Nachnamen in türkische Nachnamen umgewandelt wurden, und auf Ausweisdokumenten die Religionszugehörigkeit Islam angegeben wird.

4.1. Identitätskonstruktion in der armenischen Diaspora im Kontext der konfliktiven Rolle von Nationalstaatlichkeit

“Diasporic identity can often draw much more on the experience of migrancy and settlement, of ‚making‘ one’s home than on fixation to a ‚homeland‘.”
(Tsagarousianou 2004: 58)

Um heutige diasporische Aktivitäten, sowie die Beziehung der Diaspora zu Armenien und vice versa analysieren zu können, ist ein Blick in die Entstehung des heutigen Armeniens und die Auswirkungen dieses Prozesses auf die Herausbildung armenischer Identität(en) notwendig.

Armenier_innen sind seit vielen Jahrhunderten als Reisende und Kaufleute tätig, und haben sich an verschiedensten Orten weltweit niedergelassen - unter anderem in Venedig, Krakau, Istanbul, Jerusalem oder Kalkutta. King (2008) beschreibt, wie die lange Tradition der armenischen Migration unterschiedliche Vorstellungen von Heimat, also davon, was (das heutige) Armenien ist, hervorgebracht hat – “Within these dispersed Armenian communities there developed several competing -and in many ways - incompatible visions of what and where Armenia was.” (King 2008: 179). Armenien war für die längste Zeit in Armenia Mayor

und Armenia Minor aufgeteilt. Armenia Mayor befand sich östlich des Euphrat und beinhaltete den Nordosten der Türkei, das heutige Armenien, und Teile des nördlichen Irans. Armenia Minor befand sich im Westen des Euphrats (siehe Coene 2010: 95). Dies bedeutet, dass auch der Ausgangspunkt der Reisenden historisch gesehen nicht immer auf dem Gebiet des heutigen Armeniens lag. Die heutige Republik Armenien kann im Kontext der armenischen Diaspora die nach dem Genozid entstand nur bedingt als der in theoretischen Konzeptionierungen ‚homeland‘ (siehe Safran 1991: 83 ff.) genannte ‚Sehnsuchtsort‘ bezeichnet werden. Je nach Zeitpunkt der Emigration haben Armenier_innen heute auch teilweise unterschiedliche Vorstellungen davon, welches Armenien ihre (oder ihrer Vorfahren) Heimat (bzw. ihr ‚homeland‘) ist. Dies ist umgekehrt prägend für die Beziehung der Diaspora zum heutigen Armenien. Im Gespräch über ihre Beziehung zum heutigen Armenien beschrieb I8 sehr treffend:

„[D]u kannst nicht sagen, dass Armenien nur das heutige Armenien ist. Du kannst sagen, dass der Teil der uns sicher, zu 100% gehört, dass das Armenien ist. Ich komme aus Sassun und ich gehöre dorthin, nicht in das heutige Armenien. Aber Sassun ist jetzt auch in der Türkei. Ja, aber ich denke schon auch an das heutige Armenien, weil dort alles armenisch ist, weißt du.“ (I8 2016).

Panossian⁴⁸ bezeichnet den Aushandlungsprozess der „modernen armenischen nationalen Identität“ als einen „multilokalen Prozess“, und die armenische nationale Identität als „essentiell heterogen“ (Panossian 2006: 132). Er beschreibt ebenjene nationale Identität als herausgebildet aus einem triangulären Verhältnis, das sich im Laufe des 19. Jahrhunderts in einem Prozess des ‚armenischen Wiedererwachens‘ zwischen dem ‚Westen‘, dem ‚Osten‘ und dem ‚eigentlichen homeland‘⁴⁹ neu herauskristallisierte. Der Nationalstaat Armenien aus heutiger Sicht spielte in diesem Prozess, in dem sich einige der Grundfesten, wie z.B. der armenische Sprachgebrauch, re-definierten eine sehr untergeordnete Rolle (vgl. Panossian 2006: 132). Im Kontext armenischer nationaler Identität definiert Panossian (2002) des Weiteren „drei Narrative der armenischen Identität“ („Three Narratives of Armenianness“): jene Armeniens als erste christliche Nation, jene Armeniens in den Zeiten vor der Christianisierung (die er jedoch ausschließlich extrem nationalistischen Strömungen

⁴⁸ Razmik Panossian, ein im Libanon geborener kanadischer Armenier, hat von einem konstruktivistischen Standpunkt aus sehr viel zum Konzept der ‚Nation‘ und damit verbundenen nationalen Identitätskonzeptionen aus armenischer Perspektive geforscht.

⁴⁹ Damit sind an dieser Stelle die ottomanischen *Vilayets* (eine Art von Verwaltungsbezirken) gemeint, in denen viele Armenier_innen lebten: Van, Erzurum, Bitlis, Diyarbakir, Sivas und Kharput (Elâzığ) – diese liegen in der heutigen Osttürkei (siehe Panossian 2006: 132).

zuordnet), und jene Armeniens als einer ‚Nation im Exil‘ die durch den Genozid 1915 entstand (vgl. Panossian 2002: 126 ff.).

Die Zugehörigkeit zur armenischen Diaspora, wie sie von Seiten ihrer Mitglieder konstruiert wird, definiert sich folglich nicht primär über den nationalstaatlichen Rahmen ‚Armenien‘. Dies bedeutet hingegen nicht, dass sie unabhängig von ebenjenem agiert, oder weniger als andere Diasporas empfänglich ist für “long distance nationalism” (Anderson 2012: 36). Die schwierige Beziehung zwischen der Diaspora und Armenien ist einmal mehr Ausdruck dafür, wie ungeeignet Nationalstaatlichkeit für die Beschreibung von Zugehörigkeit ist. Das „Fehlen eines nationalen Identitätssediments“ (Arzumanyan 2015: 189), wird von Seiten armenischer Wissenschaftler_innen aus Armenien gar für die Assimilierung armenischer Diasporagemeinden in Rumänien verantwortlich gemacht (vgl. ebd.). Von Seiten der armenischen Regierung wird versucht, Diaspora-Armenier_innen vermehrt an Armenien als Bezugsland zu binden, etwa durch Programme wie „Ari tun“⁵⁰.

Das oft widersprüchliche Verhältnis der Diaspora zum vermeintlichen ‚homeland‘ findet folglich seinen Ausgang noch weit vor der einschneidenden Sowjetzeit, die die Beziehungen der Diaspora zu Armenien weitläufig unterband. Die Beziehungen zwischen der Diaspora und Armenien werden, allen voran auch durch politische Divergenzen in Teilen der Diaspora und Armeniens, als kompliziert bezeichnet. Interessant hierbei ist die Publikation “20 years Armenia-Diaspora relations” des Armenian Policy Forum⁵¹, das von der US-amerikanischen Diaspora initiiert wurde. Die Geschichte der intensivierten Beziehungen zwischen der Diaspora und Armenien im 20. Jahrhundert beginnt formal in den 1950er Jahren, wird aber erst mit dem Zerfall der Sowjetunion richtig lebendig, in dem Sinn dass auch aktiver Austausch passieren kann. Im Zuge des verheerenden Erdbebens in der Region um Gyumri im Dezember 1988, wurde die Diaspora in Armenien als helfende Hand (wieder) spürbar, und die Isolierung Armeniens unter der Sowjetunion von der Diaspora im Westen begann zu erodieren. 1999 findet unter Präsident Sargsyan und Premierministier Kocharian die erste

⁵⁰ „Ari Tun“ kann frei übersetzt werden mit „Heimkommen“ (Kennenlernen der Heimat) <http://aritun.am/en/category/news/> [Zugriff am 20.4.2017]. „Ari Tun“ ist ein vom armenischen Diasporaministerium organisiertes Programm zum Kennenlernen der Heimat für armenische Jugendliche und junge Erwachsene die ‚in der Diaspora‘ aufgewachsen sind.

⁵¹ Es positioniert sich klar für demokratische Prozesse, good governance, und am policy-Zugang der europäischen Union. Daraus lässt sich schlussfolgern, dass das APF der aktuellen armenischen Führung gegenüber kritisch eingestellt ist. Es bezeichnet sich selber als Think-Tank mit advocacy Funktion, da es für sozialen Wandel in Armenien und der Diaspora eintritt (siehe Seite 2, “operational objectives”).

Diasporakonferenz statt (APF 2010: 10).⁵² Langsam also näherten sich Armenien und seine Diaspora an, auf beidseitigem Vertrauen fußt das Verhältnis jedoch dennoch nur bedingt. Armenier_innen aus Armenien und Armenier_innen aus den alten Diasporanetzwerken stehen der aktuellen armenischen Regierung und der Verwaltung gleichermaßen misstrauisch gegenüber, wie vor allem aus den Interviews mit I1 (2015), I4 (2016) und I6 (2016) hervorgegangen ist.

4.2. Identitätskonstruktionen in der armenischen Diaspora Wiens

Die Interviewauswertung hat gezeigt, dass die Diskussionen innerhalb der Gemeinde sowie persönliche Selbstzuschreibungsprozesse im Rahmen der Konstruktion kultureller Identität verlaufen. Von Seiten der Interviewpartner_innen wurden dahingehend vor allem Sprache, aber auch ‚Bräuche‘ und ‚Traditionenpflege‘ hervorgehoben. In der armenischen Diasporagemeinde in Wien treffen nun Mitglieder der seit langem bestehenden syrischen, irakischen und libanesischen Diasporas die nach dem Genozid an den Armenier_innen 1915-1923 oder teilweise auch schon davor entstanden sind auf Armenier_innen, die in der Türkei zwangsassimiliert wurden, sowie auf armenische Migrant_innen.

Eine Erkenntnis aus der Analyse soll den folgenden Unterkapiteln vorangestellt werden: Die Selbstwahrnehmung ‚Armenier_in‘ zu sein ist nicht deckungsgleich mit der Selbstwahrnehmung ‚Diaspora-Armenier_in‘. Nicht jede_r Armenier_in die oder der im Ausland lebt ist ‚automatisch‘ Teil einer armenischen Diasporagemeinde. Auch die Fremdzuschreibungsprozesse bezüglich ‚Armenier_in‘ und ‚Diaspora-Armenier_in‘ sind nicht deckungsgleich, was bedeutet, dass die Teilhabe am Diasporaleben nicht gleichzeitig bedeuten muss, dass man ‚Teil der Diaspora‘ ist. Diese Unterscheidung ist im vorliegenden Kontext vor allem deswegen so wichtig, weil in vielen theoretischen Definitionen und Konzeptionierungen von ‚Diaspora‘ (Safran (1991), Cohen (2008)) keine Rücksicht darauf genommen wird, dass eine ‚Diaspora‘ nicht per Definition eine homogene Gruppe mit den gleichen Erfahrungen sein muss.

Die weiterführenden Unterkapitel sollen nun einen Einblick geben in die verschiedenen Bedeutungen von ‚Diaspora‘ bei unterschiedlichen Mitgliedern der armenischen Diaspora

⁵² Eine wissenschaftliche Aufarbeitung der Konferenz und ihren Einfluss auf das Verhältnis der Diaspora zu Armenien verfasste Panossian, Razmik (2003): Courting a Diaspora: Armenia-Diaspora Relations since 1998. In: Ostergaard-Nielsen, Eva (Hrsg.): International Migration and Sending Countries. Perceptions, Politics and Transnational Relations, S. 140-168.

Wiens, und in verschiedene Prozesse die dazu geführt haben, dass armenische Migrant_innen aus der Türkei und Armenien Teil der armenischen Diasporagemeinde in Österreich wurden.

4.2.1. Being diaspora

Im vorangehenden Methodenkapitel wurde in dem Unterkapitel zur Auswahl der Interviewpartner_innen darauf hingewiesen, dass angestrebt wurde einen ‚Querschnitt‘ der armenischen Gemeinde in Wien zu erreichen. Dieser Querschnitt drückt sich nun zum einen durch die Vielfalt an Staatsbürgerschaften (Armenien, Iran, Österreich, Syrien, Türkei), aber auch durch unterschiedliche Migrations- bzw. Fluchtgeschichten aus. Darüber hinaus wurde auf Personen verschiedener Altersgruppen, und auf eine Ausgewogenheit der Geschlechterzugehörigkeiten Wert gelegt.

Auf die konzeptuelle Wichtigkeit der Unterscheidung zwischen Migration und Flucht wurde bereits im Methodenkapitel hingewiesen, und soll an dieser Stelle noch einmal verdeutlicht werden. Darüber hinaus beeinflussen verschiedene Migrationsprozesse die Selbst- und Fremdwahrnehmung von Mitgliedern der armenischen Diaspora. Tölölyan (2000) gibt einen Einblick auf die diskursive Ebene der armenischen Sprache⁵³ der verdeutlicht, dass die unterschiedlichen Erfahrungen von Vertreibung, Zerstreuung, oder dem freiwilligen Verlassen der Heimat ihre Spuren in der armenischen Sprache hinterlassen haben, und bis heute aktiv den Diskurs in der Diaspora prägen:

“In addition to *spurk* (diaspora), the most noteworthy is *gaghut* (from Hebrew *galut*, meaning settlement or colony outside the homeland), whence the verb *gaghtel*, to migrate, *gaghtagan*, migrant, and *gaghtashkhar*, literally ‘*galut*-world’ or diaspora. There is also the more recent *arderkir*, ‘outside the homeland’, used with a particular political inflection for ‘diaspora’; the high-cultural ‘*tz’ronk*’ the ‘*scattering*’, which is descriptive, privileging no particular cause of the dispersion; and finally, ‘*gharib*’, which refers specifically to peasants migrating to urban areas as laborers.“ (Tölölyan 2000: 120).

Die armenische Sprache ist also reich an Wörtern die Wanderungsbewegungen widerspiegeln, kann die unterschiedlichen Phänomene benennen und ist auf semantischer Ebene fähig, diese Erfahrungen zu beschreiben. In den Sprachen Deutsch oder Englisch hingegen ist die ausdifferenzierte Verwendung des Wortes Diaspora ohne einen bestimmten Referenzrahmen

⁵³ Die Ebene der armenischen Sprache und ihrer vielen Feinheiten für die Beschreibung der Diaspora, sowie der Erlebniswelt, die damit verbunden ist, konnte in der vorliegenden Forschung aufgrund mangelnder Sprachkenntnisse der Verfasserin dieser Arbeit leider nicht berücksichtigt werden.

nur schwer möglich. Eine Möglichkeit, um zumindest den Bezugsrahmen der vorliegenden Verwendungsarten von ‚Diaspora‘ zu fassen ist Vertovecs Ausdifferenzierung in drei Typen von Diaspora, die im vorangehenden Theorieteil erläutert wurden (vgl. Vertovec 1997: 277 ff.). Durch Verweis auf die jeweilige Verwendungsart von ‚Diaspora‘ im Laufe des vorliegenden Kapitels wird versucht die teilweise sehr schwierige Ausdifferenzierung der Verwendungsarten zu verdeutlichen. Im weiteren Verlauf des Kapitels wird erläutert, wie verschiedene Erfahrungen die Selbst- aber auch Fremdwahrnehmung als ‚Diaspora‘ beeinflussen können.

Die eigene Wahrnehmung als ‚Diaspora‘, oder in Anlehnung an Sökefeld (2006) als “imagined community“, bereits vor der Migration nach Österreich findet sich bei jenen Personen, die in Ländern gelebt haben, in denen es eine bestehende, gut organisierte armenische Diasporagemeinde mit ‚Diaspora-Infrastruktur‘, wie Kirche, Gemeindezentrum und Schule, gibt. Demnach also vorrangig bei jenen Personen die aus dem Mittleren Osten nach Österreich migrierten. Dies trifft im Fall der vorliegenden Masterarbeit auf die befragten Personen I1, I3, und I8 zu.

Bei I1 findet dies Ausdruck in der Erzählung der Geschichte seiner Familie, die seit 100 Jahren von Flucht geprägt ist –

„Mein Großvater ist in Westarmenien, jetzige Türkei, Osttürkei, geboren. Mein Vater ist in Aleppo, Syrien geboren. Ich bin im Libanon, Beirut, geboren, und unser Sohn ist in Österreich, Wien, geboren. Nur um Ihnen eine Idee zu geben davon, was eine armenische Familie durchmacht, und dabei auch seine Tradition und Erbe noch erhält oder behält.“ (I1 2015).

I3 erzählt von ihrem Leben im Iran, vor der Migration nach Österreich:

„Meine Vorfahren leben seit 300 Jahren im Iran. Ich bin im Iran geboren, also Armenierin im Iran. [...] Ich bin immer sehr engagiert gewesen, und auch so, in kulturellen Sachen habe ich immer mitgemacht. Ja, als ich im Iran war, war ich immer, z.B. die Kinder sind in armenische Schulen gegangen, da war ich immer im Elternverein, wir haben so einen Sportclub und Kulturclub gehabt, ich war immer dabei seit der Kindheit.“ (I3 2016).

Die eigene Bezeichnung als ‚Diaspora‘ ist, vor allem bei I8, eng verknüpft mit der eigenen Fluchterfahrung. Die Flucht der syrischen Armenier_innen wird im Lauf des Interviews als „zweite Diaspora“ bezeichnet (I8 2016). Sie beschreibt innerhalb des Referenzrahmens

„Diaspora als eine soziale Form“, was es für sie bedeutet, in der Diaspora zu leben und ‚Diaspora‘ zu sein. Sie erzählt von der seit mehreren Jahren stattfindenden zweiten Diaspora syrischer Armenier_innen:

„Wir, also die aus Syrien kommen, sind vor 100 Jahren von der Türkei nach Syrien, und jetzt, wegen diesem Krieg in Syrien, mussten wir auch raus, ohne Plan und ohne etwas. Wir sind einfach so weg. Deswegen ist es meine zweite Diaspora. Diaspora ist, wenn man etwas nicht planen kann, einfach so rausgehen, ohne dass man vorher alles vorbereiten kann und dann gut weggeht. Es ist nicht so. Es ist, wenn man mit Schwierigkeiten einfach so rausgeht.“ (I8 2016).

In Abgrenzung zu freiwillig gewählter Migration sieht sie die Fluchtbewegung und Vertreibung aus der Heimat als zentralen Punkt der Diaspora. Hierzu trifft Cheran (2004) in ihrem policy-Paper zur Rolle der Diaspora im Kontext von Post-Konflikt Management in Sri Lanka eine interessante, wenn auch unikausale, Unterscheidung zwischen freiwilliger Migration und Vertreibung, auf die auch im Theoriekapitel hingewiesen wurde. Sie unterscheidet demnach sehr klar zwischen Diasporagemeinden und transnationalisierten Migrant_innengemeinden: “All diasporas are transnational but not all transnationals are diasporas. In other words, if transnationalism is a condition of *living*, diaspora is about a condition of *leaving*. Diasporas are the result of forced migration whereas transnational communities are the result of voluntary migration.” (Cheran 2004: 4, Herv.i.O.). Die Unterscheidung muss zwar auf konzeptioneller Ebene kritisch betrachtet werden, da sie stark vereinfachend ist und breitere Diaspora-Konzeptionierungen außen vor lässt, jedoch ist sie für den vorliegenden Bezugsrahmen der armenischen Diaspora auf empirischer Ebene teilweise zutreffend. Bei dieser sehr engen Konzeptionierung von ‚Diaspora‘ stimmen die Umstände der Migration als Determinanten für die Fremdzuschreibung der Konstituierung einer ‚Diaspora‘ als Gemeinde (in Vertovecs Definition der Verwendungsweisen also „Diaspora als soziale Form“ (Vertovec 1997: 277 f.), mit der Selbstzuschreibung als ‚Diaspora‘ im Sinne eines Lebenszustandes (“Diaspora as a type of consciousness“ (ebd.)) überein.

Würde man dieser Definition nun jedoch strikt folgen, wären jene Armenier_innen ausgenommen, die ihr Geburtsland nicht aufgrund von unmittelbar drohendem Krieg oder anderen lebensbedrohenden Umständen verlassen mussten, und ihre eigene Selbstzuschreibung als ‚Diaspora‘, die im Kapitel “Becoming Diaspora“ thematisiert wird, würde im Rahmen dieser policy-Definition irrelevant werden.

Für manche ethnischen Armenier_innen, die aus Ländern in denen es bestehende Diasporas gibt, nach Österreich kamen, ist das Leben in der Diaspora (also weg vom Heimatland) und gleichzeitig in einer Diasporagemeinde sozusagen nichts Neues, Ungewöhnliches. Andere wiederum erleben die Gemeinschaft in der Diaspora zum ersten Mal, oder aber auch auf eine ganz andere Art als im Herkunftsland. Auf die Prozesse Herausbildung ‚diasporischer Identität‘ wird im Verlauf des nächsten Kapitels näher eingegangen.

4.2.2. Becoming diaspora

Die Erfahrungen von ethnischen Armenier_innen die aus Ländern nach Österreich gezogen sind, in denen keine derartige ‚Diaspora Infrastruktur‘ existiert, wie z.B. der Türkei und Armenien werden im Rahmen eines ‚*becoming diaspora*‘ Prozesses beschrieben (in Anlehnung an Hall 1990: 225 ff., Herv.i.O.). Die Interviews mit ethnischen Armenier_innen aus Armenien und der Türkei geben einen Einblick in die unterschiedlichen Faktoren, die einen derartigen Prozess begleiten. Die Interviewpartner_innen I4, I5, und I7 migrierten vorrangig zu Ausbildungszwecken nach Österreich, und fanden auf unterschiedlichen Wegen die Zugehörigkeit zur Diaspora-Gemeinde.⁵⁴

Auf den im Rahmen dieser Arbeit als ‚becoming Diaspora‘ bezeichneten Prozess wurde bereits im theoretischen Unterkapitel 2.2.1 zu Identität in der Postmoderne eingegangen. An dieser Stelle wird seine Bedeutung für die Herausbildung und Formation der kulturellen Identität für die empirische Forschung ersichtlich:

“Cultural identity [...] is a matter of ‚becoming‘ as well as of ‚being‘. It belongs to the future as much as to the past. It is not something which already exists, transcending place, time, history and culture. Cultural identities come from somewhere, have histories. But, like everything which is historical, they undergo constant transformation.“ (Hall 1990: 225).

War ‚die armenische Diaspora‘ vor der Migration nach Österreich für eine Interviewpartnerin aus Armenien vermehrt etwas Externes, Anderes, zu dem sie keinen Zugang hatte oder

⁵⁴ I6 hingegen, ebenfalls eine Armenier_in aus Armenien, gab zwar an manchmal in die Kirche zu gehen und an verschiedenen Aktivitäten der Diasporagemeinde teilzunehmen, bezeichnete sich aber selber nicht als ‚Diaspora-Armenierin‘, sondern als ‚Armenierin‘. Sie empfindet die Armenier_innen die sie in Österreich im Rahmen der Diasporagemeinde kennengelernt hat, als „große Hilfe“, sowohl in Armenien als auch in Österreich, als sie neu angekommen ist: „Wenn die Armenier sehen, du bist eine Armenierin hier alleine, und du brauchst Hilfe, sie machen alles für dich. Und ich würde jetzt auch alles machen für eine ArmenierIn.“ (I6 2016). Sie bezeichnet sich aber selber nicht als Teil der Diaspora. Sie betonte im Verlauf des Interviews hauptsächlich die Unterschiede, die sie zwischen Diasporaarmenier_innen und Armenier_innen aus Armenien sieht.

einfach auch nicht dazu gehörte, wurde sie in Österreich nach und nach Teil ebenjener ‚Diaspora‘, sowohl für sich selbst, als auch für ihre Bezugspersonen in Armenien: „Ich bin nicht mehr eine Armenierin die hier zum Studieren ist, sondern eine Diaspora-Armenierin. Und meine Freunde in Armenien sagen: aha, du bist auch Diaspora geworden! Du sprichst sogar so ähnlich!“ (I4 2016). Die Migration kreiert an dieser Stelle in einem Fremdzuschreibungsprozess eine neue Art armenischer Identität für I4. Für außenstehende Armenier_innen in Armenien ist der Bezugsrahmen ‚Diaspora‘ für diese neue Identität bereits vorgefertigt und vermeintlich bekannt. Interessant ist am vorliegenden Beispiel auch, dass die Migration nicht nur im Aufnahmeland Österreich, sondern aufgrund der regelmäßigen Rückkehr nach Armenien im Sinne einer transnationalen Praxis, auch im Herkunftsland zu Fremdzuschreibungen führt, die wiederum in die eigene diasporische Identitätskonstruktion von I4 einfließen. Anderson fasste die Herausbildung von Identität im ständigen Wechsel zwischen Fremd- und Selbstzuschreibungen wie folgt: „Identitätsbildung in der Diaspora wird also auch davon bestimmt, wie man von den anderen genannt wird. Die Bezeichnung der eigenen Identität hängt also von der Distanz von daheim ab.“ (Anderson 2012: 39). Während Anderson die Fremdzuschreibungen jedoch in den Kontext rassistischer Diskriminierung im Aufnahmeland setzt, wird im vorliegenden Kontext deutlich, dass auch im Herkunftskontext durch die Emigration veränderte Fremdzuschreibungen an die Migrant_innen stattfinden. Derartige Erfahrungen sollten ebenso unter dem Aspekt transnationaler Transformationsprozesse die in Diasporas wirken betrachtet werden, da der regelmäßige Austausch mit Armenier_innen in Armenien, die keine ‚Diaspora-Erfahrung‘ gemacht haben, auch Auswirkungen auf die diasporische Identitätskonstruktion und das Selbstverständnis der Diaspora in Österreich haben können.

An dieser Stelle muss der jeweilige nationale Herkunftskontext der Befragten beachtet werden, und wie stark dieser die Überlebensfähigkeiten einer Diaspora und ihre Möglichkeit nach institutioneller (aber auch informeller) Organisation, und damit nach ‚sozialer Mobilisierung‘ (nach Sökefeld 2006: 269) beeinflusst. Am Beispiel der Türkei wird die Wichtigkeit nationaler politischer Kontexte kurz erläutert.

Die Geschichte der Türkei im 20. Jahrhundert unter Kemal Atatürk ist geprägt von der Etablierung einer türkisch-nationalen Staatskultur, die sich relativ unabhängig von religiösen Symbolen und Praktiken formiert hat. Damit einher ging aber auch die sukzessive Unterdrückung und gesetzlich legitimierte Assimilierung von Minderheiten, wie den

Kurd_innen und Armenier_innen, sowohl auf sprachlicher als auch auf religiöser Ebene.⁵⁵ Nach dem Genozid an den Armenier_innen zogen die meisten Überlebenden vom Osten der Türkei nach Istanbul, wo auch heute noch die meisten der ca. 70.000 Armenier_innen⁵⁶ leben. Inoffiziell wurde die Zahl der Armenier_innen in der Türkei von einem meiner Interviewpartner auf ca. 500.000 geschätzt (siehe I7 2016). I7 erzählt, dass er aufgrund der Situation der Armenier_innen und ihrer ‚Unsichtbarkeit‘ in der Türkei⁵⁷ zu Beginn in der armenischen Gemeinde in Wien öfter kritisch betrachtet wurde:

“Und als ich in der Gemeinde war habe ich mit dem Sport angefangen, und langsam langsam mehr Leute kennengelernt, dann haben wir uns ausgetauscht. Niemand wusste, dass es sowas [Krypto-Armenier_innen, Anm.d.Verf.] in der Türkei gibt. Am Anfang war es auch schwer für mich, dass ich kein Armenisch konnte, weil viele haben gesagt ‚schäm dich, warum kannst du nicht Armenisch‘. Aber sobald ich die Geschichte [der durch staatlichen Zwang assimilierten Armenier_innen in der Türkei, Anm.d.Verf.] erzählt habe haben es alle verstanden. Alle haben gesagt ‚es tut uns leid, damals haben wir anders gedacht, weil wir es nicht gewusst haben.‘” (I7 2016).

Dass er die armenische Sprache nicht gut beherrscht, wurde von manchen anderen Gemeindemitgliedern negativ bewertet, da mangelnde Sprachkenntnisse innerhalb der Diaspora oft mit Assimilierung, und somit negativ, bewertet werden. Zusätzlich erschwerend

⁵⁵ Einen prägnanten Überblick zur Geschichte und aktuellen Situation von Armenier_innen in der Türkei gibt folgender Artikel: Kasbarian, Sossie (2016): The Istanbul Armenians: Negotiating Coexistence. In: Bryant, Rebecca (Hrsg.): Post-Ottoman Coexistence. Sharing Space in the Shadow of Conflict. Berghahn Books, S. 207-237.

Besonders im Hinblick auf in der Türkei lebende Armenier_innen werden Schwierigkeiten im Grad der Mobilisierung hinsichtlich der Anerkennung des Genozids durch die Türkei ersichtlich, die für Armenier_innen in der Türkei häufig mit realen Bedrohungen einhergehen – “The diaspora in general is perceived as not being appropriately sensitive to the vulnerable nature of the Istanbul Armenians, who will ultimately bear the brunt of any repercussions, as they have previously.” (Kasbarian 2016: 224).

⁵⁶ Laut einer Publikation des „Forum of Armenian Associations in Europe“ von 2002 <http://www.armenian.ch/gsa/Docs/faae02.pdf> [Zugriff am 22.03.2017]

⁵⁷ Für islamisierte Armenier_innen in der Türkei wird der Begriff „Krypto Armenier_innen“ verwendet: „Krypto-Armenier: (von altgriechischem κρυπτός = verborgen, geheim) Armenier, die eine Gruppe innerhalb der Zwangsislamisierten bilden, die ihre armenische Identität und Bruchteile der armenischen Kultur heimlich behalten und praktiziert haben, während ihr Bild nach außen – für die türkische Gesellschaft – als das eines Muslimen aussehen sollte.“ (Definition aus dem Zeitungsartikel „Die Konferenz ‚Islamisierte Armenier‘ in Istanbul“ von Anahit Balayan - <http://www.deutscharmenischegesellschaft.de/wp-content/uploads/2014/01/ADK161-Die-Konferenz-%E2%80%99Islamisierte-Armenier%E2%80%99C-in-Istanbul.pdf> [Zugriff am 22.03.2017].

hinzu kam, dass vor seiner Ankunft das Verständnis für die Situation der Armenier_innen in der Türkei unter manchen Mitgliedern der Gemeinde eher beschränkt vorhanden war:

„Befragter: Also eigentlich war es auch ein Vorteil für die Gemeinde, dass ich hier hergezogen bin muss ich sagen. Interviewerin: Warum? Befragter: Ich habe das nicht gesagt, aber ein Freund von mir, er ist ca. 60 Jahre alt. Er sagte, bevor du in der Gemeinde warst, hat niemand darüber geredet. Die türkischen Armenier haben sich immer geschämt, und die anderen Armenier haben gesagt die sind nicht so richtig Armenier. Die haben nicht gewusst was in der Türkei ist, die haben gesagt die Armenier dort sind einfach assimiliert.“ (I7 2016).

Er nahm also auf eine Art und Weise eine Vermittlerrolle ein, da er den Menschen die er hier in der Gemeinde kennenlernte, die Situation in der Türkei erklären konnte. Den Weg in die Gemeinde fand I7 über den Sport, was an dieser Stelle die Wichtigkeit von Sport als Weg der interkulturellen Vermittlung hervorhebt.

Die Begegnungen innerhalb der Gemeinde waren also von Beginn an für die meisten nicht immer reibungslos, und die Gemeinde wird so auch zu einem Ort der interkulturellen Begegnung und des Voneinander-Lernens:

“Es ist überhaupt, es ist sehr verschieden, wenn du in Armenien bist, und alle sind Armenier aus Armenien, und du bist hier mit sehr vielen, alles ist anders, weißt du, wir sind alle irgendwie Mischungen – von den Orten, an denen wir geboren sind. Und dann siehst du, und dann verstehst du, dann versuchst du die Leute zu verstehen, irgendwie damit umzugehen, und dann bist du auch ein Part der Diaspora. ” (I4 2016).

4.3. Determinanten der kollektiven Identitätsbildung in der armenischen Diaspora Wiens

Eine der Forschungsfragen, die das Erkenntnisinteresse der vorliegenden Arbeit anleitete, ist jene nach der Proklamierung einer ‚kollektiven Identität‘ von Armenier_innen innerhalb der national und kulturell sehr heterogenen Gruppe der armenischen Diaspora Wiens und zielt somit auf die verbindenden Faktoren innerhalb der armenischen Diasporagemeinde ab. An dieser Stelle muss angemerkt werden, dass eine Beobachtung der Faktoren die zur kollektiven

Identitätsbildung beitragen besonders auch bei Personen interessant gewesen wäre, die bereits in zweiter Generation in Österreich leben.⁵⁸

In diesem Unterkapitel werden die Faktoren benannt, die während der Interviews von allen Befragten erwähnt wurden. Die vier wichtigsten Kategorien die sich im Zuge der Auswertung der Interviews abzeichneten waren „Genozid“, Kirche, „Integration“ und „Sprache“. Die Relevanz der Kategorien ergibt sich daraus, dass jede dieser vier Kategorien von allen Befragten im Verlauf der Interviews angesprochen wurde. Dass sie von allen Befragten benannt wurden bedeutet aber nicht im Umkehrschluss, dass diese Faktoren innerhalb der Diaspora eine unbedingt verbindende Wirkung besitzen. Die Kategorien sollen vielmehr der Komplexität der diasporischen Identitätsbildung gerecht werden, und als Faktoren betrachtet werden die zur diasporischen Identitätsbildung beitragen können, aber nicht müssen. Der einzige Faktor, der alle Diasporas und den armenischen Nationalstaat verbindet ist jener des Genozids.

4.3.1. Der Genozid an den Armenier innen und seine Anerkennung durch nationale Regierungen

“The post-Genocide diaspora, which included the booming settlements in the New World, was neither the first nor was it going to be the last exile community of the Armenian people.”
(Bakalian 1994: 145).

Am 24.4.1915 wurde in Istanbul mit der Ermordung der wichtigsten armenischen Intellektuellen die nachfolgende systematische Vertreibung und Vernichtung der Armenier_innen eingeleitet (Coene 2010: 131). Die Ereignisse die ab dem 24.4.1915 stattfanden, zeichneten sich jedoch in Ansätzen bereits seit 1890 ab. Die Situation der Minderheiten im Osmanischen Reich, die im Laufe des 18. Jahrhunderts eigentlich sukzessive durch den Ausbau von Minderheitenrechten verbessert wurde, verschlechterte sich Ende des 19. Jahrhunderts zunehmend (siehe Hoffmann 1994: 18 ff.). Hoffmann beschreibt die Prozesse wie folgt: „Der osmanische Vielvölkerstaat sollte durch ein ethnisch einheitliches türkisches Großreich ersetzt werden, in dem für nichttürkische Völker nur zwei Behandlungsweisen vorgesehen waren: Anpassung bis zur Assimilation oder Vernichtung.“ (ebd.: 22).

⁵⁸ Siehe zur Thematik im Kontext der Deutsch-Armenischen Diaspora: Chaloyan, Astghik (2015): Studying Transnational Lifestyles: Transnational Social Fields of Second Generation Armenians in Germany. In: Troebst, Stefan; Schorkowitz, Dittmar (Hrsg.*): Armenians around the World: Migration and Transnationality. Frankfurt am Main: Peter Lang, 107-126.

Jedes Jahr am 24. April, der den Armenier_innen als symbolischer Tag für die Erinnerung an den Genozid gilt, finden Veranstaltungen und Gedenken an die Opfer statt. Die Vergissmeinnicht-Blume entwickelte sich zum Symbol der Erinnerung an den armenischen Genozid – ihre fünf Blätter symbolisieren die fünf Kontinente auf die sich die Armenier_innen nach dem Genozid verstreuten.⁵⁹

Panossian (2006) identifiziert gegenwärtig zwei Debatten rund um den Genozid an den Armenier_innen: “This is an extremely politicised issue and the word ‘debate’ is a misnomer. All Armenian scholars and mainstream historiography accept that the Young Turk’s elimination of the Armenians was a genocide. Almost all Turkish historians, and some Western historians close to Turkey, deny that it was a genocide [...]” (Panossian 2006: 229).⁶⁰ Die politische Brisanz des Genozids bestimmt also nicht nur zu einem großen Teil die bilateralen Beziehungen der Türkei und Armeniens, sondern auch die Beziehungen zwischen Armenier_innen und Türk_innen in Diasporakontexten. I4 erzählt davon wie sie damit umgeht, wenn sie Türk_innen kennenlernt. Das Thema des Genozids muss bald angesprochen werden, und es geht ihr weniger um eine Entschuldigung für die Taten die vielleicht die Großeltern der Personen begangen haben, sondern um Verständnis und Anerkennung: „Du musst von diesem Mensch verstehen, ja, es tut mir wirklich leid, aber das ist nicht meine Schuld. Ich verstehe, dass es war. Dass es das gab, es tut mir leid. Einfach, weißt du. Damit du in diesem Mensch siehst, dass dieser Mensch versteht. Und er irgendwie auch dieses Leid hat.“ (I4 2016).

Um Außenstehenden einen Eindruck davon zu vermitteln, was die Geschichte und das Narrativ des Genozids für weite Teile der Diaspora, deren Entstehungsgrund in größtem Ausmaß der Genozid war, bedeuten, formuliert King wie folgt:

⁵⁹ “In the basis of the etymology of the word forget-me-not lies the same meaning in different languages, i.e. “Remember!”, which is the main message of the Armenian Genocide Centennial. Besides, the flower was considered a symbol of God’s presence in the Middle Ages. The forget-me-not has five petals, each of which symbolizes the five continents, where Armenians settled after the genocide. The color of black symbolizes horror and the memories of the Genocide. The yellow color symbolizes the sunlight, which gives hope to live and create. The inner radial light purple symbolizes involvement in the recognition and condemnation of the Armenian Genocide. And the predominant purple lies in the basis of Armenians’ self-consciousness, in vestments worn by the servants of Armenian Apostolic Church.”

Onlinequelle: <http://armeniangenocide100.org/en/materials/> [Zugriff am 20.4.2017]

⁶⁰ Auf genauere historische Angaben wird an dieser Stelle aus Platzgründen verzichtet: eine umfassende, dem Thema gerecht werdende Darstellung der historischen Geschehnisse ist an dieser Stelle nicht möglich. Zum Nachlesen eignet sich z.B.: King, Charles (2008): *The Ghost of Freedom*. Oxford: Oxford University Press, S. 200-242.

"Commemorated in popular memory and public memorials, the genocide has emerged as the defining tragedy in the history of the Armenian nation, the lens through which national history is interpreted, and the inescapable collective experience that shapes relations between Armenia and its neighbour." (King 2008: 225).

Obwohl der Einfluss des Genozids auf armenische Identitätsbildung laut Panossian (2006: 228) noch nicht ausreichend erforscht ist, geben Erzählungen der Interviewpartner_innen der vorliegenden Masterarbeit einen Einblick darin, wie wichtig die Aufarbeitung der Geschichte (dabei vor allem die öffentliche Aufarbeitung der Geschichte), und die kollektive, familiäre und individuelle Beschäftigung mit den traumatischen Erfahrungen der Vorfahren ist. Auch die Anerkennung des Genozids durch politische Entitäten im Wohnland ist ein wichtiger Faktor. Die Historie des Negationismus von Seiten der offiziellen Türkei, das Leugnen der stattgefundenen Morde und die rhetorische Umkehr, dass Armenier_innen die die Taten des Völkermords anklagen der Lüge bezichtigt werden, zählen mit zu den schlimmsten Erfahrungen für viele meiner Interviewpartner_innen, unabhängig von ihrer Herkunft (siehe Interviews mit I2, I3, I4, I5). Eine der Interviewpartner_innen betont vor allem die ausschlaggebende Rolle der heutigen Türkei: „Das ist so ein Trauma für uns, sehr psychisch glaube ich. Sobald das [Genozid, Anm.d.Verf.] in der Türkei anerkannt ist, würden wir das einfach loslassen dann, glaube ich.“ (I5 2016).

Als während des Interviews mit I5 das Thema des Genozids angesprochen wurde, erzählte I5, die, wie auch I1, I2 und I3 Teil des Komitees war, das für die Anerkennung des Genozids durch die österreichische Regierung gekämpft und die Kampagne organisiert hat, auf eindruckliche Weise, was die Anerkennung für sie persönlich, und für die gesamte Gemeinde bedeutet hat:

„Du kannst die Menschen nicht zurückbringen, du kannst auch die Geschichte nicht zurückdrehen, aber so, das ist Balsam für das Herz. Dann verstehst du, dass Menschen Verständnis für dich haben. Dass Menschen dich respektieren, und endlich auch deine Geschichte anerkennen. Das ist das einzige, was wir wollen.“ (I5 2016).

Die Anerkennung des Genozids an den Armenier_innen durch das österreichische Parlament am 21.04.2015 ist, zumindest für die armenische Diaspora in Österreich, auch mit einer Stärkung des Zusammenhalts innerhalb der Gemeinde verbunden. Das Engagement rund um die Anerkennung des Genozids hat die Gemeinde gestärkt und enger zusammenrücken lassen.

Fast alle der Befragten nahmen teil an Aktivitäten zur Anerkennung des Genozids an den Armenier_innen von Seiten des österreichischen Parlaments (vorausgesetzt sie befanden sich 2015 und die Jahre davor bereits in Österreich).⁶¹ Der Genozid wurde von allen Interviewten thematisiert, und vor allem der Wunsch nach Anerkennung durch die Türkei wurde von fast allen Befragten angesprochen. Für die armenische Gemeinde als Organisation, aber auch auf individueller Ebene, war die Anerkennung in Österreich ein bezeichnender Meilenstein für die langjährige Arbeit der Diaspora in Österreich und weltweit. I3, die maßgeblich an der Organisation von Veranstaltungen im Rahmen der Anerkennung beteiligt war sagte dazu:

„Also ich fühle mich jetzt nachdem wir das mit dem Jubiläum gemacht haben und so viel gearbeitet haben einfach ein Stück freier irgendwie. [...] Jetzt sind wir einen Schritt weitergekommen und können uns vielleicht ein bisschen mehr auf die angenehmeren Sachen konzentrieren. Wir werden den Genozid nie vergessen, aber in Österreich sind wir Armenier_innen einen Schritt weitergekommen.“ (I3 2015).

Die Anerkennung der eigenen Identität als Armenier_innen in Österreich durch die Anerkennung des Genozids seitens der österreichischen Regierung ist ein zentraler Moment für Mitglieder der armenischen Gemeinde in Wien. Die Anerkennung wird als eine Art Wendepunkt für das eigene Befinden in Österreich bezeichnet, und gleichzeitig als ein möglicher Wendepunkt hinsichtlich des Fokus diasporischen Engagements in Österreich gesehen wird.

Auch die Bedeutung der Anerkennung' des Genozids für Armenier_innen in Armenien muss an dieser Stelle erneut betont werden. Der Kampf um die Anerkennung des Genozids gilt demnach nicht nur vielen Diasporagemeinden als Hauptidentifikationsfaktor, sondern auch als Bindeglied zwischen den sonst oftmals sehr unterschiedlichen Prioritäten der Diaspora und Armeniens.⁶²

⁶¹ Mehrere Interviewpartner_innen waren maßgeblich an der Organisation und Umsetzung der Kampagne beteiligt.

⁶²Die verbindende Wirkung des Genozids an den Armenier_innen konnte auch während eines Aufenthalts der Verfasserin der vorliegenden Arbeit in Armenien beobachtet werden. In vielen offiziellen Gebäuden (wie z.b. Bürgermeister_innenamt) in Armenien hängen Pinnwände die Nationalflaggen und das symbolische Vergissmeinnicht zeigen. Sie weisen darauf hin, welche Nationalstaaten den Genozid an den Armenier_innen als solchen anerkannt haben. Da Österreich auf einer Pinnwand fehlte, hat die Verfasserin den Bürgermeister darauf aufmerksam gemacht. Dieser bedankte sich im Anschluss überschwänglich dafür, dass die österreichische Regierung den Genozid anerkannt hat. Des Weiteren war er interessiert daran zu erfahren, wie die Armenier_innen in Österreich wahrgenommen werden.

4.3.2. Die Armenisch-Apostolische Kirche

Einer der wichtigsten verbindenden Faktoren für die armenische Diasporagemeinde in Wien ist die Armenisch-Apostolische Kirche. Dies wird in Wien zudem architektonisch verstärkt, da die Kirche im Innenhof des Gemeindezentrums steht. Hier treffen sich Armenier_innen aus verschiedenen Ländern zum Gottesdienst. Die armenisch apostolische Kirche wurde in jedem Interview erwähnt, aber je nach Befragten spielt Religiosität eine unterschiedlich wichtige Rolle.

Die Kirche hat in der Geschichte der armenischen Diaspora eine Verbindungsrolle zwischen unterschiedlichen Mitgliedern der Diaspora inne:

„The Armenian Church has also been the nexus of interaction for succeeding generations of Diasporans, including the latest wave coming from newly independent Armenia. It is a natural magnet for Armenians who have recently left their own homeland and are in search of the familiar as they adjust to new circumstances. In this role, the Church for the past century has been the common ground for Armenians from all over the world: Turkey, the Middle East, Iran, and most recently Armenia. Unfortunately, it cannot be said that the Church has always been able to mediate between these groups, who often remain segregated in cliques.⁶³ Nevertheless, the Church is still the place where these disparate groups socialize, cooperate, and worship.“ (PFA 2010: 53).

Glauben und Religiosität sind Determinanten der armenischen Geschichte – „Der Glauben ist für die Armenier_innen wie ein roter Faden; die Religion wird nicht so strikt gelebt, aber jeder hat ein Kreuz; als Symbol der Hoffnung an Gott, dass irgendwann alles besser wird und sich irgendwann die Konflikte erledigen.“ (I5 2016). Des Weiteren spielt der Gemeindepfarrer in der Integration, bzw. dem Vernetzen von syrischen Armenier_innen mit der Gemeinde eine Rolle – „Ja, also zuerst hat der Priester mit uns geredet, also er sucht alle armenischen Syrer. Er telefoniert mit allen und hat alle eingeladen, die hier her gekommen sind auf eine kleine Party, damit er davon erfährt wenn die vielleicht Probleme haben oder

⁶³ Dies ist ein Phänomen, das auch innerhalb der armenischen Diaspora in Österreich zu finden ist (siehe Interview mit I1 2015). I7 hingegen erzählte von Veränderungsprozessen in der armenischen Gemeinde in Österreich, und davon, dass seiner Meinung nach in der Gemeinde das Miteinander der Kulturen ganz anders funktioniert als noch vor zehn Jahren: „Und jetzt kann ich sagen, dass wir jetzt als armenische Diaspora in Wien besser sind als vor zehn Jahren. Ich glaube wir sind mehr eins geworden. Wir haben Kontakt mit allen Armeniern. Damals ich glaube war es ein bisschen so dass die Armenier aus dem Iran nur mit denen waren, die aus Armenien nur mit denen, und jetzt sind wir multikultureller.“ (I7 2016).

so.“ (I8 2016). Die Kirche ist in der armenischen Diaspora ein fixer Bestandteil der ‚Diaspora-Infrastruktur‘ und stellt eine, wenn nicht phasenweise die wichtigste, Konstante in der langen Geschichte der Vertreibung dar – „[D]as Bestreben der armenischen Gemeinden ist, die sagen, ok wir bieten Sprachunterrichte an, also egal wo es auch kleine Gruppen von armenischen Leuten gibt, die bauen zuerst die Kirche, und das zweite ist die Schule, und dann kommen die anderen Organisationen. Das war immer schon so weltweit.“ (I2 2015). Der gute Organisationsgrad und die Vielfalt an existierenden Vereinen und anderen Freizeitangeboten ist für die armenische Diaspora auf der Ebene der diasporischen Identitätsbildung eine ihrer größten Stärken. Wie aber bereits im zuvor zitierten Bericht des Policy Forum Armenia (2010) angedeutet, übernimmt die Kirche die Funktion eines Treffpunkts für die Mitglieder der verschiedenen ‚Diasporagenerationen‘, schafft es jedoch vielerorts nicht, die Gruppen auch zu vermischen.

4.3.3. Integration statt Assimilierung

Ein Aspekt, der sich bereits in der 2016 durchgeführten Forschung abgezeichnet hat, und dessen Relevanz sich durch die vielfache Betonung von Seiten der Interviewten (siehe I1, I3, I4, I5) erneut bestätigt hat, ist die Wichtigkeit von Integration ohne Assimilierung für die armenische Gemeinde in Wien. Die Wichtigkeit wird auch von Faist betont: „Assimilation would mean the end of diaspora [...]“ (Faist 2010: 13). I1 betont im Interview mehrmals, dass seitens der Armenier_innen keine ‚Assimilation‘, sondern viel mehr ‚Integration‘ erfolgt: „[D]as heißt wir assimilieren uns nicht in Österreich, sondern wir behalten unsere Kultur, unsere Tradition, und sind dabei aber sehr stolze Hüter der österreichischen Kultur“ (I1 2015). Wichtig ist dem Interviewpartner I1 auch, zu betonen, dass man sich nicht abschottet, sich nicht „gettoisieren“ möchte, sondern dass man ein Teil der österreichischen Gesellschaft sein möchte, und aktiv am (politischen) Leben teilnehmen und dieses mitgestalten möchte (ebd.). I3 betont ebenso, dass Armenier_innen eine der am besten integrierten migrantischen Gruppen in Österreich sind, und merkt wiederholt an, dass Armenier_innen sehr gut darin sind, die Beziehungen zu Österreich und zu Armenien in einem guten Gleichgewicht zu halten (I3 2015). I2 fasst die Spannung zwischen Integration ohne Assimilation wie folgt zusammen: „Das war immer schon diese Anpassungsfähigkeit, obwohl man gesagt hat, ok, man behält seine eigene Identität, aber man wird ein vollständiger Teil der Gesellschaft. [...] Es hängt auch wahrscheinlich mit dem Genozid zusammen, dass man sagt man wollte uns diese Identität wegnehmen, aber deswegen kämpfen wir dagegen an, dass wir uns assimilieren, und, aber von [...] der Integration her ist es überhaupt keine Frage.“ (I2 2015). Die wiederholte Thematisierung von Assimilierung, wie sie von Seiten der Hälfte aller

Befragten erfolgte, deutet auf ein erhöhtes Bewusstsein der Gemeindemitglieder dahingehend hin. Die Selbstwahrnehmung der Gemeinde in Österreich ist die einer gut integrierten Minderheit, die ihre eigenen kulturellen und religiösen Traditionen pflegt und am Leben erhält. Theorien aus dem Bereich der Diasporaforschung und das Selbstbild der armenischen Diaspora passen diesbezüglich nahezu idealtypisch aufeinander – “Clearly, the notion of diaspora as an intergenerational social formation implies that assimilation in a national state would be the end of cultural distinctiveness. Transnational approaches, by contrast, do not call for such clear-cut distinctions.” (Faist 2010: 30).

4.3.4. Die armenische Sprache

Das Armenische ist eine sogenannte „plurizentrische“ Sprache. Es existieren demnach zwei Standardvarianten des Armenischen. Westarmenisch, das in weiten Teilen der Diaspora (Syrien, Libanon, USA und Europa) gesprochen wird, und Ostarmenisch das heute hauptsächlich in der Republik Armenien, in Russland und im Iran gesprochen wird (siehe Panossian 2006: 132 ff.). Die armenische Sprache wurde von allen Befragten thematisiert, wenn auch in sehr unterschiedlichen Kontexten, die an dieser Stelle kurz porträtiert werden, auch wenn die armenische Sprache nicht per-se eine verbindende Wirkung innerhalb der heutigen Diaspora besitzt.

Die Verwendung von zwei unterschiedlichen armenischen Sprachvarianten, Ost- und Westarmenisch führt manchmal zu kleineren Missverständnissen. Die Organisation der Diaspora und die Kommunikation untereinander werden dadurch nicht unbedingt erleichtert. Während der größte Teil der Armenier_innen die die Hovhannes-Shiraz Samstagsschule in Wien gegründet haben westarmenisch sprechen, stellt das armenische Diaspora-Ministerium armenische Sprachbücher auf Ostarmenisch zur Verfügung (siehe I3: 2015).⁶⁴

Sprache ist aber nicht nur wichtig für die Herausbildung des eigenen Diaspora-Bewusstseins wichtig (wie bei I7 betont wurde), sondern auch für das Zusammenleben in der armenischen Gemeinde in Österreich. Die Verwendung zweier unterschiedlicher armenischer Sprachvarianten wird von den meisten Mitgliedern der Gemeinde die mit Ostarmenisch als erste Sprache aufgewachsen sind, nicht als störend empfunden. I6, die aus Armenien nach Österreich migrierte erzählt von einigen sprachlich bedingten kleineren Missverständnissen:

⁶⁴ Für eine detaillierte Auseinandersetzung mit der großen Bedeutsamkeit des Faktors Sprache für Identitätsbildung in der armenischen Diaspora siehe z.B. Dum-Tragut, Jasmine (1997): „Die armenische Sprache in der europäischen Diaspora.“ Graz: Universität Graz.

„Oder ‚drücken‘ z.B., ja ich habe bei diesem Buffet gearbeitet, dann sagt die Frau ‚drück es‘, ich sollte einen Knopf drücken. Und sie hat es dreimal gesagt, ‚drück das‘, und ich habe es nicht verstanden. Ich habe gedacht, was sagt sie da bitte? (Lachen) Also sie sagte ein Wort das für mich ‚treten‘ heißt, verstehst du? Auf meinem Armenisch. Und ich denke, warum soll ich die Kaffeemaschine treten?“ (I6 2016).

Die Wichtigkeit von Sprache zeigt sich auch auf der Ebene der Beibehaltung der armenischen Identität durch Sprache. Für die Diaspora ist Sprache einer der bedeutendsten Faktoren zur Vermeidung von Assimilierung an den Aufnahmekontext.

Durch die Betonung der Wichtigkeit der Sprache zur Aufrechterhaltung der armenischen Identität kann sie innerhalb der Diaspora aber auch zum Exklusionsfaktor werden, wie z.B. vorher an der Erzählung von I7 verdeutlicht wurde. I8, die in Syrien in vierter Generation der post-Genozid Diaspora lebte, setzte den Fokus bezüglich des Themas Sprache in ihrem Interview auf die Verringerung der Sprachkenntnisse je nach Generation, und vergleicht im Zusammenhang damit die unterschiedlichen Arten der Organisiertheit der Diaspora in Syrien und Österreich. In Syrien besuchte sie eine armenische Schule, in der der Unterricht bis auf Sprachunterricht Armenisch zwar auf Arabisch war, aber die meisten Lehrer_innen und Mitschüler_innen syrische Armenier_innen waren, weswegen sie die Möglichkeit hatte die Sprache auf eine ganz andere Art und Weise zu erlernen als Armenier_innen in zweiter oder dritter Generation in Österreich - „Ich meine, wenn man z.B. die Armenier die hier sind, die hier geboren sind, die reden nicht so gut. Und besonders die, die zu Hause auch kein armenisch reden, die haben die Sprache vergessen. Zum Beispiel die Töchter meiner Cousine, die leben in Graz, die reden so gut Deutsch, und jetzt mit Armenisch, es gibt keine Schule dort, und sie reden gemischt.“ (I8 2016). In diesem Fall ist das Spezifikum aber der nationale Hintergrund von I8. In Syrien konnte sie eine armenische Privatschule besuchen, in der die armenische Sprache ein eigenes Unterrichtsfach war, und nicht wie z.B. in Österreich im Rahmen einer Samstagsschule unterrichtet wird. Institutionelle Unterschiede in den Diaspora-Organisationen der beiden Länder, aber auch die familiäre Alltagssprache (wird zu Hause primär armenisch gesprochen?) sind Faktoren, die zum Spracherwerb maßgeblich beitragen. Der Faktor Sprache wird so nicht nur zum vereinenden Faktor, sondern kann auch zu einem trennenden Faktor werden, wenn etwa die Sprachkenntnisse von Armenier_innen zweiter Generation von jenen aus klassischen Diasporanetzwerken bemängelt werden. Dies ist ein Punkt der auch von Chaloyan (2015) in ihrer Studie zu Armenier_innen die in zweiter Generation in Deutschland leben betont wird – “Second generation Armenians are perceived

as Armenian in Germany (by surrounding people) while, on the other hand, their relatives and friends in Armenia consider them ‚Germanized‘.” (Chaloyan 2015: 117).

Als verbindendes Element wirkt die armenische Sprache demnach vor allem bezogen auf den armenischen Nationalstaat. Als Territorium mit der Amtssprache Armenisch kommt Armenien für Menschen die ihr Leben lang in der Diaspora lebten eine besondere Rolle zu, auch wenn das heutige Armenien vielleicht nicht der Ausgangspunkt des Lebens in der Diaspora war: „Das ganze Land spricht armenisch. Ich war das erste Mal dort, und ich war so, „ooh, alle reden armenisch“ und so. Weißt du, ich war so überrascht, es war ein anderes Gefühl.“ (I8 2016).

4.4. Aushandlungsprozesse

Im Verlauf der Analyse hat sich herausgestellt, dass auch innerhalb der Diaspora vielseitige Aushandlungsprozesse rund um die armenisch-diasporische Identität und ihre Bedeutung im österreichischen Kontext ablaufen. Kritisch zu hinterfragen ist bei der Definition von vereinenden Faktoren vor allem auch, dass nach außen hin vereinende Faktoren zeitgleich nach innen zu exkludierenden Faktoren werden können. Im vorliegenden Fall zählen dazu vor allem die Faktoren ‚Integration vs. Assimilierung‘ und ‚Sprache‘.

Die Pflege von Tänzen, Bräuchen und patriotischen Liedern wird von einer Interviewpartner_in aus Armenien eher exzessiv wahrgenommen (im Vergleich zur Pflege dieser Bräuche in Armenien). Sie vermutet, dass die Diaspora-Armenier_innen Angst haben, ihre Kultur zu verlieren oder von anderen Menschen nicht als Armenier_innen anerkannt und akzeptiert zu werden – „Ja ich glaube sie haben dann Angst, dass sie die Kultur verlieren, oder die Menschen denken, dass sie gar keine Armenier sind. [...]Also ich habe mal hier in Österreich bei Syern gearbeitet, die sehr viele armenische Freunde gehabt haben, und sie haben mir immer gesagt, du bist eine echte Armenierin. Die sind nicht echt.“ (I6 2016). Dies kann dahingehend interpretiert werden, dass I6 die von anderen Interviewpartner_innen betonte ‚Integration ohne Assimilierung‘ als verstärkte Pflege ‚kultureller Identität‘ wahrnimmt. Auch die Intensität der Traditionenpflege hat Interviewpartnerinnen aus Armenien teilweise überrascht – „Ja, sie [Diaspora-Armenier_innen, Anm.d.Verf.] kennen irgendwie mehr Sachen von Armenien, auch das Essen. In Armenien, ja, wir essen halt unser traditionelles Essen was sehr typisch ist, z.B. Dolma oder so, aber sie haben mehr Sachen irgendwie, armenische Sachen. Wenn du mal auf Englisch suchst, Armenian Recipes, dann siehst du, dass es Millionen mehr als auf Armenisch gibt.“ (I6 2016).

Dahingehend wird auch von kulturellen Unterschieden erzählt, vor allem zwischen jenen Gemeindemitgliedern die aus den Ländern des mittleren Ostens, demnach Syrien, Libanon und der Türkei kommen, und jenen die aus Armenien kommen – „Aber was mir aufgefallen ist, die Armenier die aus muslimischen Ländern kommen brauchen unbedingt eine Gemeinde. Aber die Armenier die aus Russland oder aus Armenien kommen, die haben so eine Gemeindementalität nie gehabt glaube ich. Und für die ist das nicht so wichtig glaube ich.“ (I7 2016). I8 berichtet daraufhin angesprochen von ihrer eigenen Erklärung, warum der Wunsch nach Anschluss an die Gemeinde bei Armenier_innen aus den Ländern des mittleren Ostens größer ist: „Weil wir waren immer draußen. Und wir suchen immer, wir haben immer gesucht, dass wir z.B. die Kirche haben, eine Schule haben. Wir sind immer zusammen, es ist ein bisschen so. Für die Armenier die aus Armenien kommen, die haben das schon, die haben das ganze Land. Wenn sie draußen sind, die wissen diese Sachen nicht. Aber wir wissen das schon.“ (I8 2016). Für sie ist die Begründung für das stärkere bzw. nicht so starke Gemeindegefühl je nach nationaler Herkunft, dass Armenier_innen in Armenien keine Minderheit sind und in Armenien selber demnach nicht ‚gezwungen‘ sind, sich in der Gemeinschaft zusammenzufinden. Demnach wissen Armenier_innen aus Armenien eher weniger was es bedeutet sich als ‚Diaspora‘ zu fühlen, und das wird als einer der Hauptunterschiede empfunden – „Aber es war wie ein kleines Armenien in Syrien. Wir wollen das aufbauen, es ist so. Aber die Armenier die aus Armenien kommen, die sind nicht so. Weil die hatten immer das ganze Land, weißt du. Die waren immer Armenien, Armenien, Armenien, die wissen diese Sache nicht.“ (I8 2016). I4 drückt es ähnlich aus armenischer Perspektive aus – „Eigentlich habe ich die armenische Diaspora erst in Österreich kennengelernt, sozusagen. Weil ich bin in Armenien geboren, und wenn du in deinem Land lebst, dann verstehst du diese Diaspora irgendwie nicht. Du bist nicht Diaspora, du bist Armenierin.“ (I4 2016).

4.5. Leben im ‚Diaspora Space‘

Wie anhand des Unterkapitels „Determinanten der kollektiven Identitätsbildung in der armenischen Diaspora Wiens“ deutlich wurde, ist die Fassung von vereinenden Faktoren, die tatsächlich auf Befragte aus allen Herkunftskontexten zutreffen, kein derartig leichtes Unterfangen wie anhand eines großen Teils der theoretischen Literatur zur ‚kollektiven Identität‘ von Diasporagemeinden angenommen werden könnte.

Dass sich die Literatur zur Identitätsbildung in der armenischen Diaspora von unterschiedlichen Autor_innen weitgehend mit den Erkenntnissen bezüglich der individuellen

Schwerpunktsetzungen im Rahmen der vorliegenden Arbeit deckt, ist ein unbedingt zu beachtender Punkt. Dies kann im vorliegenden Kontext dahingehend interpretiert werden, dass Armenier_innen aus Armenien, die sich nach ihrer Migration nach Österreich der Diasporagemeinde anschließen, den primären Zugang zur Diasporagemeinde über den Faktor ‚Ethnie‘ erhalten. Im weiteren Verlauf (aber nicht zwingend), bilden sie eine armenisch-diasporische Identität heraus, die sich ebenso um das Narrativ des Genozids dreht, aber auch Raum für weitere Prioritätensetzungen bietet.

Die Aushandlungsprozesse, die beim Aufeinandertreffen von verschiedenen ‚Diasporagenerationen‘ stattfinden, sind vielfältig, und die armenische Gemeinde dient als vereinendes Dach. Sie erfüllt für die unterschiedlichen Mitglieder, wie im Laufe des Kapitels bereits angedeutet, verschiedene Funktionen. Für die neu hinzugekommenen Personen bietet die Gemeinde mit ihrer Struktur und vielfältigen Vernetzungsmöglichkeiten und Freizeitangeboten eine erste Anlaufstelle, für andere ist sie Ort der Wieder- oder aber auch Neuentdeckung der eigenen armenischen Identität. Ebenso wird die Diasporagemeinde für die Mitglieder zum Ort des Anzweifeln der eigenen Stereotype, und vor allem durch die jüngeren Mitglieder mit rezenter Migrationserfahrung als Ort der multikulturellen Begegnung neu besetzt. Die Diasporagemeinde als vielfältiger Ort der Begegnung wird zum “diaspora space“:

“[D]iaspora space as a conceptual category is ‘inhabited’ not only by those who have migrated and their descendants but equally by those who are constructed and represented as indigenous. In other words, the concept of *diaspora space* (as opposed to that of diaspora) includes the entanglement of genealogies of dispersion with those of ‘staying put’.” (Brah 1994: 181, Herv.i.O.).

Des Weiteren erlaubt es die Fassung von diasporischer Identität im Sinne von Sökefeld (2006) und Werbner (2002), die den Fokus nicht wie frühere Konzeptionen auf ethnische oder nationale Merkmale legt, die gegenwärtige armenische Diaspora in Wien unter Anerkennung der verschiedenen Herkunftsorte als kohärente Bewegung zu konzeptionieren. Die ‚kollektive Identität‘ der armenischen Diaspora Wiens ist demnach nicht primär in ihrer Sprache, Kirche, oder in den verschiedenen Vereinen zu finden, sondern in der Zusammensetzung der individuellen Zuschreibungen der verschiedenen Mitglieder, und in der Art und Weise wie sie die Gemeinde prägen und diese zusammenhalten – “Ultimately, there is no guiding hand, no command structure, organising the politics, the protests, the philanthropic drives, the commemoration ceremonies, the poetries and devotional singing styles of diasporas [...]”.

What people buy into is an orientation and a sense of co-responsibility.” (Werbner 2002: 126). In einer derartigen Konzeptionalisierung von Diaspora werden Aushandlungsprozesse rund um die diasporische Identität erst sichtbar gemacht. Im Gegensatz zu anderen Konzeptionierungen von Diaspora, in denen derartige Aushandlungsprozesse gleichgesetzt werden mit einer existenziellen Infragestellung der Diaspora nach dem Motto: ‚ohne kollektive Identität keine Diaspora‘ (siehe Tölölyan 2014: 86 f.).

Dies ist ein Punkt, der gleichsam für Selbst- und Fremdzuschreibungen in und an Diasporagruppen sehr wichtig ist. Die Konzeptionierung als Gruppe mit einer spezifischen diasporischen Identität bedeutet nicht, dass alle Mitglieder einer Diaspora dieselben Auffassungen dieser Identität vertreten. Viel mehr ist auch die diasporische Identität beständigen Aushandlungsprozessen unterlegen, die jedoch auch, so Sökefeld, darauf hinweisen, dass eine derartige Identität vorhanden sein muss, denn ansonsten würde darüber nicht diskutiert werden (vgl. Sökefeld 2006: 267).

5. Die transnationalisierte armenische Diaspora

Ausgehend von der im Theoriekapitel „Diasporaforschung und Transnationalisierungsforschung – Aktuelle Verwendungsmöglichkeiten und konkurrierende Diskurse.“ skizzierten sehr komplexen Trennlinien zwischen Diaspora- und Transnationalisierungsforschung, wird in diesem Kapitel Einblick darin gegeben, wie sich die beiden theoretischen Konzepte im Kontext der armenischen Diaspora in Wien ergänzen können. Die Hauptargumentationslinie bezieht sich dabei darauf, dass die Erforschung von Diasporas unter dem klassischen Paradigma der Diasporaforschung, die stark auf nationale und ethnische Merkmale fokussiert, zwar in Teilen sehr gut auf die armenische Diaspora Wiens zutrifft, sich aber aufgrund verschiedener Faktoren, auf die im weiteren Verlauf näher eingegangen wird, Tendenzen zeigen, die mit den Termini der Transnationalisierungsforschung zu erfassen sind. Auch Bauböck (2010) konzeptioniert Diaspora als eine Art „Spezialfall von Transnationalisierung“ (Bauböck 2010: 317).

Eine weitere wichtige Annahme ist zudem, dass selbst bei Vorhandensein eines institutionell starken Diasporanetzwerkes, das im transnationalen Raum situiert ist, transnationale Praktiken über Ländergrenzen hinweg nicht a priori gegeben sein müssen. Dies bedeutet, dass Diasporanetzwerke relativ unabhängig von Herkunftskontexten agieren können, und ein ständiger Austausch mit dem Herkunftskontext im Sinne einer ‚engen‘ Transnationalisierung nach Itzigsohn (1991: 223) nicht gegeben sein muss.

Die folgenden Unterkapitel sollen, ausgehend von einer Skizzierung unterschiedlicher Migrationsnetzwerke in der armenischen Diaspora Wiens, einen Einblick in gesamtdiasporisches Engagement in der transnationalisierten armenischen Diaspora geben.

5.1. „Old diasporic Armenians“ und „new transnational migrants“ – Zusammenleben oder koexistieren?

Die Literatur zu Armenier_innen und Transnationalisierung bezieht sich vor allem auf Migrant_innen aus Armenien, die nach den 1990er Jahren aus Armenien ausgewandert sind.⁶⁵ Zaslavskaya (2015) definiert zur Zeit drei armenische Migrationsnetzwerke – “At least three Armenian migration networks are now functioning in the world: the old migration network of classical diaspora, the new migration network, formed by the collapse of the Soviet Union, and the new transnational migration labour network of migrants engaged in circular employment.” (Zaslavskaya 2015: 32).⁶⁶ Für den österreichischen Kontext zutreffend sind im Rahmen Zaslavskayas Definition der Migrationsnetzwerke jenes des „alten Migrationsnetzwerks der klassischen Diaspora“, zu dem die Mitglieder der armenischen Gemeinden aus Libanon, Syrien, und dem Irak zählen, unabhängig vom Migrationszeitpunkt nach Österreich, und jenes des „neuen Migrationsnetzwerkes, das sich nach dem Zerfall der Sowjetunion gebildet hat“. Zu demselben Migrationsnetzwerk würden im vorliegenden Kontext armenische Migrant_innen zählen, die zu Ausbildungszwecken nach Österreich migrieren. Zirkuläre Arbeitsmigration, die in der Definition von Zaslavskaya auch einen wichtigen Stellenwert einnimmt, findet zwischen Armenien und Österreich nicht statt.⁶⁷

Die ‚neuen‘ transnationalen armenischen Migrant_innen und die ‚alten‘ Diasporanetzwerke scheinen sich, so Zaslavskaya (2015), kaum bis gar nicht zu mischen – “As our researches show, Armenian Diaspora and the network of transnational communities primarily do not

⁶⁵ Siehe dazu den Sammelband: „Armenians around the World: Migration and Transnationality.“ Herausgegeben von Mrktichyan 2015.

⁶⁶ Der ILO Länderbericht zu Armenien “Migration and Development” (2009), bezeichnet als „alte Diaspora“ jene ethnischen Armenier_innen, die vor 1989 aus Armenien migriert sind, und als „neue Diaspora“ jene, die nach 1989 emigriert sind (siehe ILO 2009: 103 Fußnote).

⁶⁷ Bezüglich des Artikels von Zaslavskaya muss angemerkt werden, dass ihre wissenschaftliche Produktion stark in die Rahmenbedingungen in Armenien eingebettet ist. Dies bedeutet im vorangehenden Zitat vor allem, dass ihre Bezugsrahmen (wie sie auch auf Seite 34 erwähnt) an Emigrationsländern vor allem Russland und der Iran sind. Die Mehrheit armenischer Arbeitsmigrant_innen migriert nach Russland, weswegen der Bezugsrahmen durchaus große Wichtigkeit verzeichnet. Für die vorliegende Arbeit hingegen verschleiert der Fokus auf ebenjene Emigrationsländer jedoch die Dynamiken innerhalb der armenischen Diaspora in Österreich. Auch hier, wie bereits an vorangegangener Stelle bemerkt wurde, sind die Bedingungen für Diasporas im Aufnahmeland, aber auch die wirtschaftliche und geographische Nähe der Aufnahmeländer Faktoren, die unbedingt mitgedacht werden müssen.

coincide, but are sometimes weakly related to each other.” (Zaslavskaya 2015: 25). Gleichzeitig armenische Migrant_in und Mitglied der armenischen Diasporagemeinde im Aufnahmekontext zu sein sowie ein transnationales Leben zu führen, wird in weiten Teilen der Literatur entweder gar nicht erst thematisiert, oder wenn, dann als sehr unüblich bezeichnet (vgl. ebd.: 34 f.).

Um die Argumentation von Zaslavskaya (2015) besser nachvollziehen zu können, bedarf es abermals eines Blicks in die Beziehungen der Diaspora zum armenischen Nationalstaat. Durch den Zerfall der Sowjetunion haben sich gravierende politische Veränderungen für den 1991 unabhängig gewordenen armenischen Nationalstaat ergeben – die bedeutendste Veränderung für die Beziehung zwischen Diaspora und Armenier_innen in Armenien war die Erleichterung der Ein- und Ausreisebestimmungen aus Armenien (siehe dazu Zaslavskaya 2015: 32 f.). Diese politischen Veränderungen, in Verbindung mit der zunehmenden Globalisierung, die soziale und kulturelle Umbrüche mit sich brachte, und noch immer mit sich bringt, haben Einfluss auf die Zusammensetzung der Diaspora und die wechselseitige Beziehung der Diaspora zu Armenien. Auch das verheerende Erdbeben in Gyumri 1988, der zweitgrößten Stadt Armeniens, beeinflusste die Beziehungen der Diaspora zu Armenien nachhaltig – “[S]ince the earthquake and political changes within Armenia and in the Soviet Union, diaspora-homeland relations are at the threshold of a new era.” (Bakalian 1994: 345). Wie bereits im Unterkapitel „Identitätskonstruktion in der armenischen Diaspora im Kontext der konfliktiven Rolle von Nationalstaatlichkeit“ angemerkt wurde, sind die Beziehungen der armenischen Diaspora zu Armenien und vice versa teils kompliziert. Ihre unterschiedlichen Meinungen und Herangehensweisen an wichtige politische Themen werden in Teilen der Literatur zudem als hemmend für eine mögliche Zusammenarbeit zwischen der Diaspora und Armenien dargestellt (siehe z.B. Zaslavskaya 2015: 34 ff.; Tölölyan 2007: 107 ff.). Auch die politische Prioritätensetzung wird häufig unterschiedlich gewichtet: Während die armenische Diaspora ihre Identität um die Anerkennung des Genozids konstruiert, ist die politische Priorität Armeniens die (aus armenischer Sicht) erfolgreiche Beilegung des Konfliktes um Berg-Karabach (siehe Ishkanian 2005: 16 ff.).

Es gibt jedoch auch Punkte, in dem sich viele Diaspora-Armenier_innen und Armenier_innen aus Armenien einig sind. Einer davon ist die Kritik an der politischen Elite Armeniens. Vor allem ihre antidemokratischen Tendenzen, pro-russische Ausrichtung und omnipräsenter Nepotismus werden sowohl von Diaspora-Armenier_innen als auch Armenier_innen aus Armenien stark kritisiert. Dies war auch klar der Ton in den für die vor die vorliegende

Masterarbeit durchgeführten Interviews. Bezüglich dieses Themas war zu bemerken, dass vermehrt Armenier_innen aus Armenien den Fokus klar auf die schwierigen Arbeits- und Lebensbedingungen in Armenien legten. So war die politische Situation in Armenien für eine der Interviewpartner_innen ein Hauptgrund für ihre Emigration. Viele der Interviewpartner_innen aus den klassischen Diaspora-Netzwerken merkten im Lauf des Gesprächs an, dass Projekte in Armenien lieber über persönliche Kontakte als über offizielle Institutionen abgewickelt werden, da man so sicher sein könnte, dass das Geld sinnvoll eingesetzt wird (siehe Il 2015). Die Diaspora wird also zum Ort an dem aus der Distanz Kritik am (für alle) gemeinsamen Bezugsland Armenien laut wird. Duarte (2006) beobachtete ähnliche Prozesse in ihrer Studie zur Herausbildung kollektiver brasilianischer Identität in Australien:

“One of the consciousness shifts identified in the study was a tendency to engage in a more reflexive appraisal of Brazilian values, ideas, practices and attitudes, which seems to lead diasporic Brazilians to a more in-depth and critical analysis of their country of origin. This can be said to be a function of looking at the homeland from afar, and thus being able to see it through more critical lenses.“ (Duarte 2006: 328).

Vielerorts wird jedoch die Diversität der armenischen Diaspora und das Aufeinandertreffen verschiedener Migrationsnetzwerke als für diasporisches Engagement hinderlich dargestellt. In den folgenden beiden Unterkapiteln wird die Problematik nachgezeichnet, und am Beispiel der armenischen Diaspora Wiens diskutiert.

5.1.1. Diversität nationaler Hintergründe als mobilisierungshemmender Faktor?

Die, von Zaslavskaya (2015: 34 f.) betonte Unvereinbarkeit, gleichzeitig armenische Migrant_in und Mitglied der armenischen Diasporagemeinde im Aufnahmekontext zu sein sowie ein transnationales Leben zu führen, kann für den vorliegenden Forschungskontext nicht bestätigt werden. Tölölyan (2014) nimmt diesbezüglich eine interessante Unterscheidung hinsichtlich Motivationen und Engagement in der Diaspora in „alte Eliten“ und jüngere Menschen armenischer Abstammung vor (ebd.: 88). Er unterscheidet dabei auf einer deskriptiven Ebene Mitglieder der Diaspora aufgrund des Zeitpunkts der Migrationsbewegungen und divergierenden Motivationen für Engagement in der Diasporagemeinde in “old diasporic Armenians” und “new transnational migrants” (Tölölyan

2014: 88).⁶⁸ Zu beachten ist dabei, dass er diese Unterscheidungen direkt verknüpft mit der Ebene der kollektiven Identitätsbildung – Tölölyan identifiziert eine Abkehr junger Armenier_innen zwischen 18 und 30 Jahren von (vermeintlichen) ‚singulären Identitäten‘ hin zu „fluid identities“ (Tölölyan 2014: 85). Er porträtiert eine junge Generation von Armenier_innen, deren Möglichkeiten und Herausforderungen denen sie im Rahmen eines transnationalen Lebens begegnen multiple Zugehörigkeiten⁶⁹ hervorbringen, als problematisch für diasporische Mobilisierung:

“[I]ncreasingly well-educated young Armenians in most of the West and even in parts of the Middle East now refuse to adhere to a single identity. [...] [T]he new, not-quite assimilated youth are not easily mobilized by older diasporic or homeland institutions: the young will join diasporic community efforts when it suits them, or avoid them.” (Tölölyan 2014: 85).

Des Weiteren formuliert Tölölyan die Herausforderungen im Kontext der armenischen Diaspora als „generational struggle“⁷⁰ und beschreibt im Rahmen dessen einen Vorgang seitens der jüngeren Generation, den er als “[f]ull-scale rethinking of Armenian identity in a diaspora acknowledged as permanent.“ bezeichnet (Tölölyan 2000: 121).⁷¹ Auch andere

⁶⁸ Um konzeptionelle Ungenauigkeiten zu vermeiden muss an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, dass an dieser Stelle mit ‚generationellen Unterschieden‘ keine Generationen im klassischen Sinne der Migrationssoziologie gemeint sind, die Menschen mit Migrationshintergrund in „Erste Generation“, „Zweite Generation“, „Dritte Generation“ kategorisieren um damit Aufschluss darüber zu geben, wer die Migration vollzogen hat (siehe z.B. Levitt, Peggy; Waters C., Mary (2002): *The Changing Face of Home. The Transnational Lives of the Second Generation*. New York: Russel Sage Foundation.). Die hier von Tölölyan angeführte vorgeschlagene Unterscheidung in „old diasporic Armenians“ und „new transnational migrants“ ist mehr im Sinne eines gesellschaftlichen Generationenbegriffs zu verstehen, wie Künemund ihn definiert: „Dieser gesellschaftliche Generationenbegriff zielt auf Gemeinsamkeiten aufgrund gleicher oder benachbarter Geburtsjahrgänge im Sinne von generationstypischen Erfahrungen und - möglicherweise als Konsequenz - gemeinsamen Werte oder Lebensstilen, nicht aber auf Altersgruppen.“ (Kündemund; Szydlík 2009: 10)

⁶⁹ Für die ‚Aufteilung‘ von Identität(en), wurden Begriffe wie „hybride“ oder „fluide“ Identitäten geschaffen (vgl. Vertovec 1997: 289).

⁷⁰ Der an dieser Stelle als „generational struggle“ genannte Bezugspunkt wird von Tölölyan zeitlich nicht Ende des 20. Jahrhunderts, sondern in den 1960er Jahren verortet. Er beschreibt damit die Aushandlungsprozesse, die die erste Generation der post-Genozid Diaspora führte – “The first generation of the leaders of the post-Genocide diaspora had been divided among those who had survived Turkey’s Genocide of its Armenian subjects and those who had fled the Soviet purges of Armenia’s nationalist and socialist leaders in 1921.” (Tölölyan 2000: 121). Der Ausdruck des “generational struggle” wird an dieser Stelle als eine Art ‘Working-Concept’ benutzt, um aktuelle Prozesse in der armenischen Diaspora beleuchten zu können.

⁷¹ In dem Interview für das «Études arméniennes contemporaines» 2014 gibt Tölölyan interessante Einblicke in neue Herausforderungen in der aktuellen armenischen Diaspora, die sich hauptsächlich auf Phänomene beziehen die als Transnationalisierung, oder transnationale Tendenzen bezeichnet werden können.

Autor_innen sehen das ‚Phänomen hybrider Identitäten‘ vor allem bei jüngeren Menschen verortet:

“[T]he production of such hybrid cultural phenomena [...] is especially to be found among diasporic *youth* whose primary socialization has taken place in cross-currents of differing cultural fields. Among such young people, facets of culture and identity are often self-consciously selected, syncretized, and elaborated from more than one heritage.” (Vertovec 1997: 290, Herv.i.O.).

Damit beschreibt Vertovec im Groben die Grundzüge eines Lebens, das transnationalen Charakter aufweist. Interessant ist bei derartigen Konzeptionierungen auch, dass es keinen Mittelweg zwischen den „alten Diaspora-Armenier_innen“ und den „neuen, transnationalen Migrant_innen“ zu geben scheint, und auch die Interaktion der beiden Gruppen erachtet Tölölyan (2014), in einer Linie mit Zaslavskaya (2015) als nicht sehr produktiv: “Unfortunately, the only generality we can affirm about the interaction between the old diasporic Armenians and the new transnational migrants is that it has not had many positive results so far in terms of invigorating the Diaspora.” (Tölölyan 2014: 88).⁷² ‚Diaspora‘ und ‚Transnationalisierung‘ als theoretische Konzepte gelangen mit dem Versuch der Fassung der vorliegenden Phänomene an ihre jeweiligen Grenzen, und es wird an dieser Stelle schwierig, Diaspora als theoretisches Konzept von Diaspora als historische Erfahrung abzugrenzen.⁷³ Die von Tölölyan vorgenommene Unterscheidung bezieht sich hier ausschließlich auf die historische Gewordenheit und die historischen Bedingungen der Entstehung der armenischen klassischen Diaspora, von der die nun als neues Phänomen beschriebenen transnationalen Migrant_innen zu unterscheiden sind.

Theoretisch weitreichender wäre hingegen die versuchte Fassung einer transnationalisierten Diaspora im Sinne von Bauböck (2010), der ‚Diasporas‘ als eine politisch besonders relevante Form von Transnationalisierung konzipiert (Bauböck 2010: 317). Definiert man ‚Diaspora‘

⁷² Tölölyans Aussagen müssen im Zusammenhang der Frage nach der Beziehung der Diaspora zu Armenien betrachtet werden, die in großem Maße auch vom Grad an Mobilisierung ebenjener zu gewissen Themen geprägt ist, wie zum Beispiel, aber nicht nur, finanzieller Unterstützung für Armenien. Des Weiteren muss der jeweilige nationale Kontext, in dem sich eine Diaspora bewegt, mitgedacht werden. Österreich hat eine relativ kleine armenische Gemeinde, im Vergleich zu den großen armenischen Diasporas in den USA und Frankreich, die immer wieder ihren politischen Einfluss auf Armenien geltend machen, und Synergien zwischen den beiden von Tölölyan identifizierten Gruppen lassen sich erkennen.

⁷³ Auf diese Schwierigkeit wurde bereits im Theoriekapitel zur Diasporaforschung mit Bezug auf Cohen und Brah hingewiesen - siehe Brah 1996: 197; Cohen 2007: 2.

nun im theoretischen Kontext der Transnationalisierungsforschung, wie bereits im Theorieteil beschrieben wurde, ermöglicht dies die Betrachtung von ‚Diaspora‘ im transnationalen sozialen Raum, und damit auch eine Rekonfigurierung der Bedeutung diasporischen Engagements, da transnationales Engagement als ereignisabhängig beschrieben wird. Diese Art der Fassung diasporischen Engagements ist eine der größten Stärken des Konzepts der Transnationalisierung, da hier zeitweise ausbleibendes Engagement nicht gleichzeitig das Ende eines transnationalen Netzwerkes bedeuten muss.

In weiten Teilen der theoretischen Literatur zu Diasporas wird ebendiese Ereignisabhängigkeit, die man auch als wellenförmige Zu- und Abnahme von Engagement bezeichnen kann, als Mobilisierungsschwäche thematisiert (siehe Tölölyan 2014: 85 f.). Eine derartig ‚strenge‘ beziehungsweise auf eine singuläre Zugehörigkeit reduzierte Auffassung von ‚Diaspora‘, und damit auch was Zugehörigkeit zu einer ‚Diaspora‘ bedeutet, spiegelt jedoch nur sehr begrenzt die Realität in der heutigen armenischen Diaspora in Österreich wider. Denn im Hinblick auf die Diversität nationaler Hintergründe in der Gemeinde ergeben sich vielfältige Anknüpfungspunkte für ‚Diasporapolitisches‘ Engagement. Die Diversität muss nicht unbedingt, wie von Tölölyan artikuliert, mobilisierungshemmend wirken.⁷⁴ Die Perspektive seitens diasporischer Akteur_innen ist hier eine Frage eher dahingehend, als welchen Ort sie die Diasporagemeinde gestalten und auch benützen – als Ort des politischen Kampfes? Als Ort des interkulturellen Dialogs? Als Ort des Austauschs mit vermeintlich Gleichen in einem fremden Land?

5.1.2. Gesamtdiasporisches Engagement in der transnationalisierten Diaspora

Die Auswirkungen einer durch Technologie und politische Umstände verstärkt möglich gewordenen internationalen Vernetzung der armenischen Diaspora wurden in der Forschung bereits in Ansätzen thematisiert und in Bezug zur Diasporaforschung der letzten 20 Jahre gestellt. Es fehlt jedoch bis dato an einem kohärenten Versuch der Eingliederung in theoretische Ansätze, die diese Veränderungen konzeptionell fassbar machen würden. Weite Teile der Diasporaforschung haben sich in den letzten 10 Jahren darauf fokussiert, neue Migrationsbewegungen, aber auch identitätspolitische Gruppierungen unter dem theoretischen Rahmen der ‚Diaspora‘ zu fassen. Es gibt jedoch vergleichsweise wenig empirische Forschung zu den Veränderungen, die aktuelle globale Veränderungsprozesse und neu

⁷⁴ “Each has unique features. There are some connections among them, but not enough to coordinate them effectively. Furthermore, they differ along many registers: in terms of social behavior, language, and culture; in demography and economic prosperity; in terms of internal institutionalization and ideology; and by the level of available leadership.” (Tölölyan 2014: 84).

entstandene Migrationsregime in bereits bestehenden Diasporanetzwerken bewirken. Dieses Unterkapitel soll innerhalb des Bezugsrahmens der Transnationalisierungsforschung sichtbar machen, wie Globalisierungsprozesse in bestehenden Diasporanetzwerke wirken können. Darüber hinaus wird ein Einblick in theoretische Konzeptionierungen ebenjener Veränderungsprozesse gegeben.

Ein klares Beispiel von Seiten der armenischen Diaspora Österreichs für erfolgreiche diasporische Mobilisierung aller in der Gemeinde aktiver Armenier_innen ist der gemeinsame Kampf um die Anerkennung des Genozids an den Armenier_innen durch die österreichische Bundesregierung. Die Öffnung Armeniens durch den Zerfall der Sowjetunion und die damit einhergehende Erleichterung der Ein- und Ausreise erlaubte es den Personen, die in verschiedenen Komitees und Vereinen aktiv tätig waren, zu Vernetzungstreffen nach Armenien zu reisen (siehe I2, I3 2015, und I4 2016).

Ebenso sorgte der 2016 für vier Tage wieder aufgeflamnte bewaffnete Konflikt mit Aserbaidshan um Berg-Karabach (gängige armenische Bezeichnung: Arzach) für vermehrtes Engagement der Diasporagemeinde in Wien. Es wurden Spendenaktionen organisiert und Solidaritätsbekundungen formuliert (siehe I6 2016). Die Diaspora spielt im Konflikt rund um Berg-Karabach eine bedeutende Rolle als einer der stabilsten Partner Armeniens, der mit Spendensammlungen und Ähnlichem Beistand leistet, wenn Ressourcen benötigt werden. Die Angst, dass ein Krieg mit Aserbaidshan ausbricht, und die durch die geopolitische Situation Armeniens bedingte Instabilität des Landes, sind unter anderem weitere Faktoren, die laut I2 dazu beitragen, dass der Wille vieler Mitglieder der armenischen Diaspora sich für Armenien auch finanziell zu engagieren, weiterhin stark ist (siehe I2 2015).⁷⁵

Die Schwerpunktsetzung in den Interviews hinsichtlich der Thematik rund um Berg-Karabach ermöglicht einen Einblick dahingehend, wie nationale Zugehörigkeiten ereignisabhängig gewisse Themen betonen können und so den multi-nationalen Kontext der armenischen Diaspora in Wien gestalten. Der Konflikt wurde besonders intensiv von Seiten der Armenier_innen aus Armenien diskutiert. Nur zwei der acht Befragten erwähnten den Konflikt gar nicht. Eine weitere Person erwähnte den Konflikt am Rande mit dem Wunsch der Verbesserung der Beziehungen zwischen Armenien und Aserbaidshan. Die Erzählungen

⁷⁵ Für eine eingehende Beschäftigung mit der Rolle der armenischen Diaspora im Konflikt rund um Berg-Karabach siehe: Tölölyan, Khachig (2007): The Armenian diaspora and the Karabagh conflict since 1988. In: Stares, B. Paul; Smith, Hazel (Hrsg.*): *Diasporas in Conflict: Peace-makers or Peace-wreckers?* Tokyo: United Nations University Press. 106-128.

der Armenier_innen aus Armenien waren teilweise auch von einer emotionalen Intensität, die in den meisten anderen Interviews sonst ausschließlich bezüglich des Genozids bemerkbar wurde – „Das ist nicht nur einfach ein Problem, oder ein Krieg, sondern ein Schmerz hier [zeigt auf Herz, Anm. d.Verf.]. Weil das sind Gebiete, die armenische Gebiete waren, oder mit 99% armenischer Bevölkerung.“ (I5 2016). I7 aus der Türkei erzählte im Kontext des Berg-Karabach Konflikts: „Das ist natürlich wichtig, für mich auch, aber ich muss leider sagen also, die kennen das sicher mehr als ich. Die haben diesen Krieg auch erlebt wahrscheinlich. Ich habe Freunde, die aus Karabach kommen, die dort geboren sind. Und wenn ich mit denen rede, die sind halt wütend, das verstehe ich auch.“ (I7 2016).

Auch das Beispiel von I8, die mit ihrer Familie vor dem Krieg in Syrien flüchten musste, gibt einen Einblick in ein transnationalisiertes Leben, das zwar teilweise im Rahmen der Diasporagemeinde stattfindet, dessen Priorität hinsichtlich nationalem Fokus aber klar auf Syrien liegt. Auf die Frage hin, welche Nachrichten sie konsumiert, antwortet sie, dass bei ihr zu Hause den ganzen Tag syrische Nachrichten zu hören sind: „Also bei uns, wenn du reinkommst, sind die Nachrichten immer auf Arabisch. Die sind immer auf was in Syrien passiert. Wenn es etwas sehr, sehr Schlimmes in Armenien gibt, dann hören wir das, klar, aber naja so ist es.“ (I8 2016).

Diese Beispiele zeigen, wie unterschiedliche nationale Zugehörigkeiten („belonging“) Prioritäten und Aufmerksamkeiten bestimmen können. Das bedeutet jedoch nicht per se, dass diese auf gesamtdiasporischer Ebene gesehen mobilisierungshemmend wirken müssen, wie z.B. von Tölölyan (2014) angedeutet wird. Sie sind vielmehr Ausdruck für eine Veränderung der Intensität der Beziehungen aufgrund vermehrt stattfindender transnationaler Austauschprozesse von Seiten der neu hinzugekommenen Mitglieder der Diaspora in Wien (unabhängig von Nationalität oder Migrationsursachen). Die Diaspora wird mehr und mehr zu einem transnationalen sozialen Raum, vor allem auch durch Mitglieder die transnationalisierte Leben führen. Hier muss darauf geachtet werden, diesen Prozess nicht unikausal auf das Hinzukommen neuer Mitglieder zu beziehen, sondern auch in dem Kontext zu betrachten, dass Kontakterhaltung bzw. Kontaktaufnahme nach Armenien durch neue Technologien erleichtert wurde.

So kann die Zugehörigkeit von Armenier_innen aus Armenien zur Diasporagemeinde ein Faktor sein, der die Thematik rund um Berg-Karabach mehr in das aktive Bewusstsein der Diasporagemeinde in Österreich gerückt hat. Dies soll nun nicht bedeuten, dass sich die Diasporagemeinde der Problematik vorher nicht bewusst war, sondern viel mehr, dass sich

durch die gegenwärtige Zugehörigkeit von Armenier_innen aus Armenien zur Diasporagemeinde in Österreich die Intensität des Engagements veränderte, da direktere (emotionale) Verbindungen vorhanden sind. Bezogen auf Vertovecs (1997) drei Verwendungstypen ist die Bezugsebene an dieser Stelle jene der “Diaspora as a mode of cultural production.” (Vertovec 1997: 289).

Die Stärke der Narrative, die im Kontext diasporischer Mobilisierung verwendet werden, ist von essentieller Bedeutung für deren Erfolg. Sökefelds Begriff des “diaspora discourse“ (anstelle der “diasporic consciousness“ bei Safran (1991), Cohen (2008), und Vertovec (2004)) stellt die diskursive Produktion eines solchen Narrativs in den Vordergrund, und erlaubt somit, den Prozess der Herausbildung von diasporischer kollektiver Identität, und nicht das bloße Vorhandensein eines diasporischen Bewusstseins zu betonen. In diesem Sinne kann die Veränderung oder neue Betonung ebensolcher Narrative (wie jenes des Genozids oder der Bedrohung der Armenier_innen in Berg-Karabach) durch neue Mitglieder in der Gemeinde dahingehend interpretiert werden, dass sich ein Bewusstsein dafür, nun Mitglied der Diaspora zu sein, unter anderem auch in der Einflussnahme auf den diasporischen Diskurs ausdrücken kann.

5.2. Erweiterung diasporischer Bezugsrahmen durch Transnationalisierungsprozesse

“The notion of home therefore is much more complex than approaches to diasporas premised on the power of nostalgia would want us believe.“ (Tsagarousianou 2004: 57)

Die Transnationalisierung der armenischen Diaspora Wiens erfolgte zunächst eher durch ‚externe Faktoren‘, zu denen sowohl das Erdbeben in Gyumri 1988, als auch der Zerfall der Sowjetunion und damit die Unabhängigkeit Armeniens 1991 als markanteste Ereignisse zählen. Bis dahin war der Austausch zwischen der Diaspora und Armenien nur begrenzt vorhanden. Auf konzeptioneller Ebene ist es hier interessant zu beobachten, dass ‚Diaspora‘ dem Nationalstaat (bzw. dem Verlassen dessen) näher ist als das Konzept des Transnationalismus, das ebenjenen als einzigen konstitutiven Raum zu überwinden sucht. Gleichzeitig ist aber unter anderem das Aufkommen veränderter Nationalstaatlichkeit einer der bestimmenden Faktoren dafür, dass ein transnationalisiertes Leben in der Diaspora verstärkt stattfinden kann. Die ‚interne‘ Transnationalisierung der Diaspora muss jedoch auf der Mikro-Ebene der beteiligten Personen betrachtet werden. Während armenische

Migrant_innen ein transnationalisiertes Leben führen, das ihren Ausdruck eher im Kontakt mit Verwandten und/oder Bekannten findet, muss die Art der Transnationalisierung von Seiten der ‚klassischen‘ Diaspora anders betrachtet werden. Sie findet viel mehr in einem neu ermöglichten Kennenlernen der ‚Heimat‘ durch Reisen (Stichwort ‚Homeland-Tourismus‘⁷⁶), auch gefördert von staatlicher Seite (Programme wie „ari-tun“), oder im Rahmen von projektisierten Engagement in Armenien statt. Dieses Engagement ist, institutionell organisiert, eher zutreffend für die größeren Diasporagemeinden in den USA und Frankreich. In kleinerem Rahmen und eher auf der Ebene persönlicher Kontakte ist dies aber auch in Österreich anzutreffen⁷⁷.

Das Aufeinandertreffen von Armenier_innen aus verschiedenen Migrations- und Diasporanetzwerken führte auf der Seite der neuen Mitglieder der österreichisch-armenischen Diasporagemeinde teilweise zu einem neuen Kennenlernen der armenischen Kultur, teilweise auch zu einer Intensivierung der persönlichen Beziehungen zu Armenien. Es machte die Diaspora zu einem Ort des interkulturellen Dialogs und des Voneinander-Lernens. Die armenische Diaspora wird durch derartige Prozesse immer wieder vor die Frage gestellt, wie sie ihre ‚kollektive‘ Identität beibehalten, und gleichzeitig ein Ort für alle ‚ethnischen‘ Armenier_innen sein kann. Tölölyan (2000) hat darauf hingewiesen, indem er von der armenischen Diaspora und einer „Kontinuität der Herausforderungen“ spricht (Tölölyan 2000: 116 f.). Verschiedene Diasporagemeinden waren demnach immer wieder vor die Herausforderung gestellt, das Gemeinsame, die ‚kollektive Identität‘ zu bewahren, und sie gleichzeitig an die Umstände anzupassen.

Während die kollektive Identitätsbildung in der armenischen Diaspora Wiens nach wie vor hauptsächlich durch Engagement rund um die Anerkennung des Genozids an den Armenier_innen erfolgt, und sich auch die institutionalisierten Beziehungen zu Armenien rund um das Thema des Genozids bewegen, haben sich die alltäglichen Praktiken und Bezugsmomente von manchen in Wien lebenden Mitgliedern der armenischen

⁷⁶ Powers (2011) definiert „Homeland Tourism“ wie folgt:

“Homeland tours are group travel packages that take individuals to destinations that they believe is their land of origin. [...] Homeland tourism provides opportunities to narrate collective identities that allow participants to remain American yet accept and incorporate their ethnic heritage through consuming these brief homeland encounters.“ (Powers 2011: 1362 f.)

⁷⁷ wie z.B. die Initiative „Smile to Armenia“ <https://www.smile-to-armenia.net/> [Zugriff am 20.03.2017]

Diasporagemeinde verändert. Diese Veränderungen sind vorrangig im Kontext der Veränderung der armenischen Diasporalandschaft in Wien durch das Hinzukommen neuer Menschen unterschiedlicher nationaler Herkunftskontexte sichtbar. Das Hinzukommen neuer ‚ethnischer‘ Armenier_innen, die sich der bereits bestehenden armenischen Diasporagemeinde aus unterschiedlichen Gründen, die bei weitem nicht alle politisch motiviert sind (wie man nach Lektüre einiger theoretischer Positionen annehmen könnte) angeschlossen haben, und dort auch aufgenommen wurden, hat die Bezugsrahmen der österreichisch-armenischen Diaspora erweitert. Waren frühere Diasporagenerationen noch vermehrt damit beschäftigt, eine ‚Diaspora-Infrastruktur‘ in Österreich aufzubauen, sich also in der neuen Heimat zurechtzufinden und als Gemeinde zu organisieren (siehe Kapitel 1.2 „Geschichte der armenischen Diaspora in Österreich“), sind die Bezüge heute vielfältiger und auch offener gestaltet. Erkenntnisse aus den Interviews mit Personen der klassischen Diasporanetzwerke weisen darauf hin, dass diese eine Form der Transnationalisierung leben, die mehr auf Engagement im Aufnahmekontext Österreich bezogen ist. Diese kann nach Chaloyan (2015), die den ‚Transnationalisierungsgrad‘ von “second generation Armenians“ in Deutschland erforschte als eine Art von Transnationalisierung bezeichnet werden, die sich derartig zeigt: “This is an interesting type of transnationalism, not necessarily based on border-spanning connections and back-and-forth travel or remittances. Instead, it is a transnationalism, which includes connections with co-ethnics within the country of origin (mostly relatives and some friends).“ (Chaloyan 2015: 123). Eine derartige Argumentation wird ermöglicht durch die Fassung von transnationalen sozialen Feldern als nicht zwingend grenzüberspannende Räume. Das Hinzukommen neuer Mitglieder aus Armenien und der Türkei eröffnet wiederum andere Arten der transnationalen sozialen Räume, die aus verschiedenen Gründen und in unterschiedlicher Intensität auch die Herkunftskontexte der Personen miteinbeziehen⁷⁸. Dies erweitert die transnationalen Bezugsrahmen, vor allem auf individueller, aber zum Teil auch auf institutioneller Ebene der Diaspora. Darunter fällt zum Beispiel ein vermehrt stattfindender Austausch mit Armenien von Seiten armenischer Migrant_innen, die transnationale Zusammenarbeit mit armenischen Diasporaorganisationen, aber auch das gemeinsame Lernen über die nationalen Hintergründe einzelner Mitglieder der Diaspora – „Und ich kann sagen, dass wir jetzt als armenische Diaspora in Wien besser sind als vor zehn Jahren, ich glaube wir sind mehr Eins geworden. Wir haben Kontakt mit allen Armeniern.“ (I7 2016).

⁷⁸ Auch an dieser Stelle kann nicht verallgemeinert werden, sondern nur Tendenzen präsentiert werden. Beispielsweise fallen die alltäglichen transnationalen Praktiken bezüglich Kontaktaufnahme mit Eltern, Verwandten oder Freund_innen von I5 und I7 häufiger aus als jene von I6.

Conclusio

Die Herausforderung in der vorliegenden Masterarbeit war es, dem nachzugehen, wie diasporische Identitätsbildung in einer diversen und vielschichtigen Gemeinde wie ‚der armenischen Diaspora‘ stattfinden kann, und wie transnationale Veränderungsprozesse in ebenjene hineinwirken.

Im Laufe der Auswertung der im Rahmen dieser Masterarbeit durchgeführten Interviews wurde ersichtlich, dass Ausdifferenzierungs- und Verhandlungsprozesse der Zugehörigkeit zur armenischen Diaspora nicht nur zwischen Armenier_innen und Nicht-Armenier_innen stattfinden, sondern die Gemeinde als transnationaler sozialer Raum selber zum Ausgangspunkt verschiedener Inklusions- und Exklusionsprozesse wird. Die diasporische Identitätskonstruktion wird somit zu einem komplexen Prozess, der nicht nur über Abgrenzung zum Außen, der Mehrheitsgesellschaft, sondern auch über Abgrenzungsprozesse im Inneren der Gemeinde kontinuierlich verhandelt wird. Während innerhalb der Diaspora die Heterogenität der Mitglieder zeitweise in den Vordergrund rückt, kann die Diaspora im Rahmen von Veranstaltungen oder politischen Forderungen gleichzeitig nach außen hin geschlossen und vermeintlich ‚homogen‘ auftreten. Auf den nachfolgenden Seiten werden die Ergebnisse anhand der einzelnen Forschungsfragen noch einmal vorgestellt.

Die Erkenntnisse aus den Interviews bezüglich der ersten Forschungsfrage:

- 1) Wie funktioniert die Proklamierung einer ‚kollektiven Identität‘ als Armenier_innen innerhalb der national und kulturell sehr heterogenen Gruppe der armenischen Diaspora in Wien?*

wurden im Rahmen des Kapitels 4.2 „Identitätskonstruktion in der armenischen Diaspora Wiens“ diskutiert. Im Lauf der Auswertung wurde ersichtlich, dass der Genozid an den Armenier_innen und der Kampf für dessen Anerkennung nach wie vor einer der wichtigsten verbindenden Faktoren für die österreichische Diasporagemeinde ist. Das Engagement um die offizielle Anerkennung des Genozids durch die österreichische Regierung war eines der Ereignisse, das, laut meinen Interviewpartner_innen, fast alle ethnischen Armenier_innen in Österreich für diasporisches Engagement aktivieren konnte. Ein Aspekt, der im Kontext der österreichischen armenischen Diaspora wahrscheinlich erst in einigen Jahren sichtbar werden wird, ist jener nach den Auswirkungen der Anerkennung des Genozids durch die österreichische Bundesregierung auf diasporisches Engagement. Durch die Anerkennung ist Druck von den Mitgliedern der armenischen Gemeinde in Österreich genommen worden, und

die Frage an dieser Stelle ist nun, welche Hauptpriorität sich für diasporisches Engagements in den nächsten Jahren ergeben wird? Es kann davon ausgegangen werden, dass statt der Konzentration auf einen Themenkomplex vielmehr eine Ausdifferenzierung der Schwerpunktsetzung stattfinden wird. Auch der Faktor der Religiosität im christlichen Glauben ist einer der Punkte, der die Gemeinde zusammenbringt, da die Kirche ein Ort ist, an dem sich alle Armenier_innen aus unterschiedlichen Nationen treffen.

Die zweite Forschungsfrage:

2) Wie gestaltet sich das Zusammenspiel und die verschiedenen Aushandlungsprozesse zwischen langjährig (bereits in zweiter Generation; bzw. nach Österreich eingewandert bis 1990) in Österreich lebenden ethnischen Armenier_innen und den später (ab den 1990er Jahren) nach Österreich migrierten ethnischen Armenier_innen?

fragte nach Veränderungen hinsichtlich des Aufeinandertreffens verschiedener Migrationsnetzwerke und Einwanderungsgenerationen. Hier ist anzumerken, dass die ‚Diaspora‘ dadurch unter anderem zu einem Ort des Miteinanders und des Kennenlernens von unterschiedlichen kulturellen Einflüssen wird. Armenier_innen aus Armenien lernen die armenische Kultur in der Diaspora noch einmal neu kennen, während Armenier_innen aus der Türkei in Österreich zum ersten Mal das Leben in einem bestehenden Diasporanetzwerk erfahren können. Eine der wichtigsten Erkenntnisse der vorliegenden Arbeit ist, dass Armenier_innen aus Armenien, und andere Mitglieder die nicht aus Ländern mit klassischen Diasporanetzwerken kommen, eine Zugehörigkeit zur Diaspora entwickeln können und sich als Teil der armenischen Diaspora in Österreich fühlen. Dies geschieht primär zum einen über den Faktor der ‚Ethnie‘, und in weitere Folge über verschieden ablaufende Selbstidentifikationsprozesse, auf die im Kapitel 4.2.2 „Becoming Diaspora“ eingegangen wurde. Dies ist ein Prozess, der nach der Migration nach Österreich stattfinden kann, aber nicht muss. Während in weiten Teilen der Literatur hauptsächlich auf die schwierige Beziehung und die unterschiedlichen Phasen der Identitätsbildung in der Diaspora und in Armenien eingegangen wird, gibt die vorliegende Masterarbeit einen Einblick darin, wie sich ‚klassische Diasporanetzwerke‘ und ‚neue transnationale Migrant_innen‘ im Rahmen der Diasporagemeinde mischen können. Die Zugehörigkeit zu verschiedenen nationalen Kontexten und unterschiedlichen Einwanderungsgenerationen muss die Mobilisierung im Gesamtkontext nicht hindern. Sie kann aber, wie in den Kapiteln 4.2.1 „Being Diaspora“ und

5.1.2 „Beispiele erfolgreicher transnationaler Mobilisierung“ beschrieben, zu einer Erweiterung der Bezugsrahmen, und somit zu einer Auffächerung der Schwerpunktsetzungen diasporischen Engagements führen.

Die dritte Forschungsfrage:

3) Welche Transformationsprozesse wurden durch rezente Migrationsbewegungen innerhalb der armenischen Diaspora Wiens angestoßen?

ist vor allem unter dem Aspekt der „Kontinuität der Herausforderungen“ (Tölölyan 2000: 116 f.) zu betrachten. ‚Neue‘ Mitglieder haben die armenische Gemeinde in Wien immer wieder zu Veränderungsprozessen angeregt. Die Besonderheit der ‚neueren‘ Migrationsbewegungen der letzten zwanzig Jahre sind also vor allem im Kontext gravierender politischer Umwälzungen, wie dem Fall der Sowjetunion und dem Ausbruch des syrischen Bürgerkriegs zu verstehen. Kostengünstige Mobiltelefonie und vermehrter Flugverkehr fördern zudem die Praxis eines ‚transnationalisierten‘ Lebens. Das Hinzukommen ‚neuer‘ Mitglieder in die armenische Diaspora in Wien, die ‚transnationalisiert‘ leben, und die Anerkennung des Genozids durch die österreichische Bundesregierung sind jene zwei Faktoren, die, zum einen zu einer Erweiterung der nationalen Bezugsrahmen, und zukünftig auch zu einer Ausdifferenzierung diasporischen Engagements führen können. Da sich das Erkenntnisinteresse der vorliegenden Arbeit und die für die Interviews verwendete Methode des narrativen Interviews hauptsächlich darauf konzentrierte, eventuelle Zusammenhänge zwischen Herkunft und diasporischem Engagement nicht a priori zu unterstellen, sondern gewisse Schwerpunktsetzungen erst sichtbar zu machen, können keine Ergebnisse hinsichtlich der institutionellen Auswirkungen der Ausdifferenzierung diasporischen Engagements auf die Diaspora besprochen werden. Dies wäre jedoch für eine weiterführende Forschung von Relevanz, vor allem um die Auswirkungen einer solchen Ausdifferenzierung auf sich möglicherweise verändernde kollektive Identitätsbildungsprozesse in größerem Rahmen zu erforschen.

Auf konzeptioneller Ebene war ein Schwerpunkt der vorliegenden Masterarbeit, eine produktive Verknüpfung der Konzepte ‚Diaspora‘ und ‚Transnationalisierung‘ vorzunehmen. Eines der wichtigsten Erkenntnisse dahingehend ist jenes, dass die identitätspolitische Eindimensionalität von Nationalität und ihre Unzulänglichkeit in der Beschreibung menschlicher Realitäten sowie der Vielfalt an Komponenten, die sowohl in persönliche als

auch in kollektive Identitätsbildung miteinfließen, nicht nur im alltagspolitischen, sondern auch im theoretischen Diskurs problematisch sind. Die Erkenntnisse aus der vorliegenden Arbeit zeigen einmal mehr, dass parochiale Identitätskonstruktionen nicht nur auf der Zugehörigkeitsebene exkludierend wirken, sondern auch die Aussagekraft eines theoretischen Konzepts vermindern können:

“The term diaspora can be very general and all-embracing. This is both its strength and its weakness. Its purchase as a theoretical construct rests largely on its analytical reach; its explanatory power in dealing with the specific problematics associated with transnational movements of people, capital, commodities and cultural iconographies.” (Brah 1996: 196).

Dies wurde im Rahmen der vorliegenden Arbeit vor allem dadurch ersichtlich, dass theoretische Konzeptionen wie die von Safran (1991) und Cohen (2008) zwar dafür verwendet werden können, das Wort ‚Diaspora‘ zu beschreiben, jedoch die Vielfalt an Erfahrungen die in heutigen Diasporas wie der armenischen Diaspora Wiens anzutreffen ist, auf theoretischer Ebene nur durch Konzeptionierungen wie die des ‚diaspora space‘ von Brah (1994: 181) zu fassen und zu operationalisieren sind. Auch die von Brubaker (2005: 12 f.) formulierte Kritik an ‚Diaspora‘ als theoretisches Konzept weist auf die theoretische Abschwächung der Analysefähigkeit des Konzepts durch die Bezeichnung ‚aller‘ Armenier_innen im Aufnahmekontext als ‚Diasporaarmenier_innen‘ hin.

Die Beispiele von Minderheiten, deren Staatsbürgerschaft ihre kulturelle oder ethnische Identität nur partikulär abbilden kann, können demnach als Chance gesehen und als Beispiele für plurale Identitätskonstruktionen herangezogen werden, die die ‚Mehrheitsgesellschaft‘ einmal mehr zum Überdenken starrer Identitätspolitiken bewegen muss.

Literaturverzeichnis

Anderson, Benedict (2012): Mutationen des Nationalismus. In: Charim, Isolde; Auer Borea, Gertrude (Hrsg.*): Lebensmodell Diaspora. Über moderne Nomaden. Bielefeld: transcript, S. 35-42.

Arzumanyan, Arsen (2015): The Social and Cultural Relations Between The Armenian Community of Romania and The Republic of Armenia in the Early 2000s. In: Troebst, Stefan; Schorkowitz, Dittmar (Hrsg.*): Armenians around the World: Migration and Transnationality. Frankfurt am Main: Peter Lang, S. 187-202.

Assmann, Jan (1992): Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München: Beck.

Astourian H., Stephan (2005): State, homeland, and diaspora. The Armenian and Azerbaijani cases. In: Atabaki, Touraj; Mehendale, Sanjyot (Hrsg.*): Central Asia and the Caucasus. Transnationalism and Diaspora. Routledge: New York, S. 80-112.

Bakalian, Anny (1994): Armenian-Americans. From Being to Feeling Armenian. New Brunswick: Transaction Publishers.

Bauböck, Rainer (2010): Cold constellations and hot identities: Political theory questions about transnationalism and diaspora. In: Bauböck, R., Faist, T. (Hrsg.*): Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods. Amsterdam: Amsterdam University Press, S. 295-322.

Bauböck, Rainer (2012): Diaspora und transnationale Demokratie. In: Charim, Isolde; Auer Borea, Gertrude (Hrsg.*): Lebensmodell Diaspora. Über moderne Nomaden. Bielefeld: transcript, S. 19-34.

Bauman, Zygmunt (1996): From Pilgrim to Tourist - or a Short History of Identity. In: Hall, Stuart; Gay, Paul du (Hrsg.*): Questions of Cultural Identity. Sage: London, S. 18-36.

Bauman, Zygmunt (2012): Leben in der Diaspora. In: Charim, Isolde; Auer Borea, Gertrude (Hrsg.): Lebensmodell Diaspora. Über moderne Nomaden. Bielefeld: transcript, S. 95-104.

Brah, Avtar (1996): *Cartographies of Diaspora. Contesting Identities*. Routledge: New York.

Breuer, Franz; Muckel, Petra (2016): Reflexive Grounded Theory - Die Fokussierung von Subjektivität, Selbstreflexivität und Kreativität des/der Forschenden. In: Equit, Claudia; Hohage, Christoph (Hrsg.*): *Handbuch Grounded Theory. Von der Methodologie zur Forschungspraxis*. Weinheim: Beltz Juventa, S. 67-85.

Brubaker, Rogers; Cooper, Frederick (2000): Beyond „Identity“. In: *Theory and Society*, Vol. 29, Nr. 1, S. 1-47.

Brubaker, Rogers (2005): The ‚diaspora‘ diaspora. In: *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 28, Nr. 1, S. 1-19.

Bruenau, Michel (2010): Diasporas, transnational spaces and communities. In: Bauböck, R., Faist, T. (Hrsg.*): *Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods*. Amsterdam: Amsterdam University Press, S. 35-52.

Chaloyan, Astghik (2015): Studying Transnational Lifestyles: Transnational Social Fields of Second Generation Armenians in Germany. In: Troebst, Stefan; Schorkowitz, Dittmar (Hrsg.*): *Armenians around the World: Migration and Transnationality*. Frankfurt am Main: Peter Lang, S. 107-126.

Charim, Isolde (2012): Einleitung. In: Charim, Isolde; Auer Borea, Gertrude (Hrsg.*): *Lebensmodell Diaspora. Über moderne Nomaden*. Bielefeld: transcript, S. 11-18.

Cheran, R. (2004): *Diaspora Circulation and Transnationalism as Agents for Change in the Post Conflict Zones of Sri Lanka*. A policy paper submitted to the Berghof Foundation for Conflict Management, Berlin, Germany, forthcoming publication.
<https://www.unitar.org/ny/sites/unitar.org/ny/files/DiasporaCirc.pdf> [Zugriff am 10.4.2017]

Clifford, James (1994): Diasporas. In: *Cultural Anthropology*. Vol. 9, No. 3, S. 302-338.

Coene, Frederik (2010): *The Caucasus. An Introduction*. London: Routledge.

Cohen, Robin (2007): Solid, ductile and liquid: changing notions of homeland and home in diaspora studies. Working paper Number 156. In: QEH Working Paper Series, [o.V.] , [o.Nr.]. www3.qeh.ox.ac.uk/pdf/qehwp/qehwps156.pdf [Zugriff am 27.10.2016].

Cohen, Robin (2008): Global Diasporas. An Introduction. Taylor & Francis: e-library. Second Edition.

Duarte, Fernanda (2006): Living in ‚the Betweens‘: Diaspora Consciousness Formation and Identity among Brazilians in Australia. In: Journal of Intercultural Studies, Vol. 26, Nr. 4, S. 315-335.

Equit, Claudia; Hohage, Christoph (2016): Ausgewählte Entwicklungen und Konfliktlinien der Grounded Theory Methodology. In: Equit, Claudia; Hohage, Christoph (Hrsg.): Handbuch Grounded Theory. Von der Methodologie zur Forschungspraxis. Weinheim: Beltz Juventa, S. 9-47.

Faist, Thomas (2010): Diaspora and Transnationalism: What kind of dance partners? In: Bauböck, R., Faist, T. (Hrsg.*): Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods. Amsterdam: Amsterdam University Press, S. 9-34.

Faist, Thomas; Fauser, Margit; Reisenauer, Eveline (2013): Transnational Migration. Cambridge: Polity Press.

Glick Schiller, Nina (2010): A Global Perspective on Transnational Migration: Theorising Migration without Methodological Nationalism. In: Bauböck, R., Faist, T. (Hrsg.*): Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods. Amsterdam: Amsterdam University Press, S. 109-129.

Glick Schiller, Nina; Basch, Linda; Blanc-Szanton, Cristina (1992): Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration. In: Annals of the New York Academy of Sciences, Vol. 645, [o. Nr.], S. 1-24.

Hall, Stuart (1990): Cultural Identity and Diaspora. In: Rutherford, Jonathan (Hrsg.): Identity: Community, Culture, Difference. London: Lawrence & Withart, S. 224 - 237.

Hall, Stuart (1996): Introduction: Who needs Identity? In: Hall, Stuart; Du Gay, Paul (Hrsg.): Questions of Cultural Identity. London: SAGE, S. 1-17.

Hall, Stuart (1997): Old and New Identities. Old and New Ethnicities. In: King D., Anthony (Hrsg.): Globalization and the World-System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity. Minneapolis: University of Minnesota Press, 41-68.

Hall, Stuart (2005): New ethnicities. In: Morley, David; Chen, Kuan-Hsing (Hrsg.*): Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies. New York: Routledge, S. 442-451.

Heuberger, Valeria (1986): Armenier und Kopten in Wien. Eine Pilotstudie über die armenisch-apostolische und koptische Kirchengemeinde in Wien. Diplomarbeit: Universität Wien.

Hofmann, Tessa (1997): Annäherung an Armenien. Geschichte und Gegenwart. München: C.H. Beck.

Hopf, Christel (2007): Qualitative Interviews – ein Überblick. In: In: Equit, Claudia; Hohage, Christoph (Hrsg.*): Handbuch Grounded Theory. Von der Methodologie zur Forschungspraxis. Weinheim: Beltz Juventa, S. 439-359.

Hosfeld, Rolf (2005): Operation Nemesis. Die Türkei, Deutschland und der Völkermord an den Armeniern. Köln: Kiepenheuer&Witsch.

International Labour Organization (2009): Migration and Development. Armenia Country Study. Yerevan: ILO Subregional Office for Eastern Europe and Central Asia.
http://www.ilo.org/wcmstp5/groups/public/---europe/---ro-geneva/---sro-moscow/documents/publication/wcms_308849.pdf [Zugriff am 10.4.2017]

Ishkanian, Armine (2005): Diaspora and Global Civil Society: The Impact of Transnational Diasporic Activism on Armenia's Post-Soviet Transition. In: Atabaki, T.; Mehendale, S. (Hrsg.*): Central Asia and the Caucasus: Transnationalism and Diaspora. London: Routledge, S. 113-139.

Itzigsohn, Jose; Cabral Dore, Carlos; Medina Hernandez, Esther; Vazquez, Obed (1999): Mapping Dominican Transnationalism: Narrow and Broad Transnational Practices. In: Ethnic and Racial Studies, Vol. 22, Nr. 2, S. 316-339.

Kasbarian, Sossie (2016): The Istanbul Armenians: Negotiating Coexistence. In: Bryant, Rebecca (Hrsg.*): Post-Ottoman Coexistence. Sharing Space in the Shadow of Conflict. Oxford: Berghahn Books, S. 207-237.

Khagram, Sanjeev; Levitt, Peggy (2008): Constructing Transnational Studies. In: Pries, Ludger (Hrsg.*): Rethinking Transnationalism. The Meso-link of organisations. New York: Routledge, S. 21-39.

King, Charles (2008): The Ghost of Freedom. Oxford: Oxford University Press.

Krikorian, Mesrob [o.J.]: Die Armenier in Österreich. http://www.kardinalkoenig.at/downloads/Krikorian_Armenier_in_Oesterreich.pdf [Zugriff am 16.12.2016]

Kündemund, Harald; Szydlik, Marc (2009): Generationen aus Sicht der Soziologie. In: Kündemund, Harald; Szydlik, Marc (Hrsg.*): Generationen. Multidisziplinäre Perspektiven. Wiesbaden: VS, S. 7-22

Küsters, Ivonne (2009): Narrative Interviews. Grundlagen und Anwendungen. Wiesbaden: VS, 2. Auflage.

Levitt, Peggy; Glick Schiller, Nina (2004): Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society. In: International Migration Review, Vol. 38, Nr. 3, S. 1002-1039.

Merkens, Hans (2007): Auswahlverfahren, Sampling, Fallkonstruktion. In: Flick, Uwe; Kardorff, Ernst von; Steinke, Ines (Hrsg.*): Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Rowohlt: Hamburg, S. 286-298, 5. Auflage.

Panossian, Razmik (2002): The Past as Nation: Three Dimensions of Armenian Identity. In: Geopolitics. Vol. 7, Nr. 2, S. 121-146.

Panossian, Razmik (2006): The Armenians. From Kings and Priests to Merchants and Commissars. London: Hurst & Company.

Policy Forum Armenia (2010): Armenia-Diaspora relations. 20 years since independence. <http://www.pf-armenia.org/document/armenia-diaspora-relations-20-years-independence>
[Zugriff am 28.02.2017]

Powers, L. Jillian (2011): Reimagining the Imagined Community: Homeland Tourism and the Role of Place. In: American Behavioral Scientist, Vol. 55, Nr. 10, S. 1362-1378.

Pries, Ludger (2001): The approach of transnational social spaces: responding to new configurations of the social and the spatial. In: Pries, Ludger (Hrsg.): New Transnational Social Spaces. International migration and transnational companies in the early twenty-first century. London: Routledge, S. 3-36.

Pries, Ludger (2008): Die Transnationalisierung der sozialen Welt. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Rademacher, Claudia (2013): Einleitung: Identität in der Krise. In: Wickelpasch, Rolf; Rademacher, Claudia (Hrsg.*): Identität. Bielefeld: transcript, S. 5-14.

Reinprecht, Christoph; Weiss, Hilde (2011): Migration und Integration: Soziologische Perspektiven und Erklärungsansätze. In: Fassmann, Heinz; Dahlvik, Julia (Hrsg.*): Migrations- und Integrationsforschung – multidisziplinäre Perspektiven. Wien: Vienna University Press, 13-32.

Safran, William (1991): Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return. In: Diaspora. A Journal of Transnational Studies, Vol. 1, Nr. 1, S. 83-99.

Sheffer, Gabriel (2003): Diaspora Politics. At Home Abroad. Cambridge: Cambridge University Press.

Sökefeld, Martin (2006): Mobilizing in transnational social space: a social movement approach to the formation of diaspora. In: *Global Networks*, Vol. 6, Nr. 3, S. 265-284.

Soysal, Yasemin Nuhoglu (2000): Citizenship and identity: living in diasporas in post-war Europe? In: *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 23, Nr. 1, S. 1-15.

Strasser, Sabine (2009): Transnationale Studien: Beiträge jenseits von Assimilation und "Super-Diversität." In: Six-Hohenbalken, Maria; Tosic, Jelena (Hrsg.*): *Anthropologie der Migration. Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Aspekte*. Wien: Facultas, S. 70-92.

Strasser, Sabine (2012): Bewegte Zugehörigkeiten. In: Charim, Isolde; Auer Borea, Gertrude (Hrsg.*): *Lebensmodell Diaspora. Über moderne Nomaden*. Bielefeld: transcript, S. 133-142.

Straub, Jürgen (1998): Personale und kollektive Identität. Zur Analyse eines theoretischen Begriffs. In: Assmann, Aleida; Friese, Heidrun (Hrsg.*): *Identitäten. Erinnerungen, Geschichte, Identität*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, S. 73-104.

Tölölyan, Khachig (1991): The Nation-State and Its Others: In Lieu of a Preface. In: *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, Vol. 1, Nr. 1, S. 3-7.

Tölölyan, Khachig (1996): Rethinking Diaspora(s): Stateless Power in the Transnational Moment. In: *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, Vol. 5, Nr.1, S. 3-36.

Tölölyan, Khachig (2000): Elites and Institutions in the Armenian Transnation. In: *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, Vol. 1, Nr. 1, S. 83-99.

Tölölyan, Khachig (2007): The Armenian diaspora and the Karabagh conflict since 1988. In: Stares, B. Paul; Smith, Hazel (Hrsg.*): *Diasporas in Conflict: Peace-makers or Peace-wreckers?* Tokyo: United Nations University Press, S. 106-128.

Tölölyan, Khachig (2014): Armenian Diasporas and Armenia: Issues of Identity and Mobilization. An Interview with Khachig Tölölyan. In: *Études arméniennes contemporaines*, Vol. 3., [o.Nr.], S. 83-101.

Tsagarousianou, Roza (2004): Rethinking the concept of diaspora: mobility, connectivity and communication in a globalized world. In: Westminster Papers in Communication and Culture, Vol. 1, Nr. 1, S. 52-65.

UNHCR (2014): Handbook of Frequently Asked Legal Questions. For persons displaced from Syria to Armenia. Onlinequelle: http://www.mfa.am/u_files/file/syria_brochure_eng.pdf [Zugriff am 24.02.2017]

Vertovec, Steven (1997): Three Meanings of 'Diaspora'. Exemplified among South Asian Religions. In: Diaspora: A Journal of Transnational Studies, Vol. 6, Nr. 3, S. 277-299.

Vertovec, Steven (2004): Religion and Diaspora. In: Warne R., R.; Geertz W., Armin; Antes, Peter (Hrsg.*): New Approaches to the Study of Religion, Textual, Comparative, Sociological and Cognitive Approaches. Berlin: De Gruyter, S. 275-303; Volume 2.

Waldinger, Roger; Fitzgerald, David (2004): Transnationalism in Question. In: American Journal of Sociology, Vol. 109, Nr. 5, S. 1177-1195.

Werbner, Pnina (2002): The place which is diaspora: Citizenship, religion and gender in the making of chaotic transnationalism. In: Journal of Ethnic and Migration Studies, Vol. 28, Nr. 1, S. 119-133.

Zaslavskya, Maria I. (2015): Armenian Transnationalism: On Some Features of Ethnic Identity Transformation in Transnational Migration Networks. In: Troebst, Stefan; Schorkowitz, Dittmar (Hrsg.*): Armenians around the World: Migration and Transnationality. Frankfurt am Main: Peter Lang, S. 21-48.

Anhang

Abstract Deutsch

Die vorliegende Masterarbeit beschäftigt sich mit Prozessen der kollektiven Identitätsbildung und dem Einfluss von Migrationsbewegungen auf bereits bestehende Diasporanetzwerke am Beispiel der armenischen Diaspora Wiens. Acht narrative Interviews mit einer durchschnittlichen Dauer von je einer Stunde bilden die Grundlage für die im Rahmen der vorliegenden Arbeit vorgenommene Analyse hinsichtlich transnationaler Transformationsprozesse in bereits bestehenden Diasporanetzwerken. Die Interviewpartner_innen sind Armenier_innen die in Armenien, Iran, Libanon, Türkei, Syrien und Österreich geboren wurden. Für die Interviewauswertung werden die theoretischen Konzepte der ‚Diaspora‘ und der Transnationalisierung herangezogen, und eine produktive Kombination beider Konzepte wird angestrebt. Die Analyse der Interviews hat gezeigt, dass der wichtigste Faktor armenischer Identitätskonstruktion in der Diaspora nach wie vor der Fokus auf die Anerkennung des Genozids an den Armenier_innen ist. Des Weiteren wurde ersichtlich, dass sich unterschiedliche Migrationsnetzwerke innerhalb der armenischen Diaspora vermischen können. Anhand der Beispiele von Identitätskonstruktion durch Sprache und verschiedener Fremdzuschreibungen innerhalb der Diasporagemeinde, sowie durch die Erfahrungen von Armenier_innen, die nach ihrer Migration nach Österreich Teil der Diasporagemeinde wurden, wird ersichtlich, wie vielschichtig und komplex sogenannte ‚kulturelle‘, ‚nationale‘, und ‚ethnische‘ Identitätskonstruktionsprozesse sind. Zudem hat sich gezeigt, dass auch im vermeintlich ‚homogenen‘ Raum einer Diasporagemeinde Zugehörigkeitsdiskussionen unterschiedlicher Intensität stattfinden können.

Abstract English

This Master's thesis deals with the processes of collective identity building and the influence of migration movements on existing diaspora networks within the framework of transnational transformation processes in existing diaspora networks, illustrated by the Armenian diaspora in Vienna. Eight narrative interviews lasting for about an hour on average are the basis of the analysis. The interview partners are Armenians who were born in Armenia, Iran, Lebanon, Turkey, Syria, and Austria. For this analysis, the theoretical concepts of ‚Diaspora‘ and transnationalisation were used, while aiming at the productive combination of both concepts. The analysis of the interviews shows that the major factor of Armenian identity construction within the diaspora has always been and still is the focus on the recognition of the Armenian genocide. In addition, it becomes clear that different migration networks within the Armenian

diaspora may intermix. Furthermore, different processes of identity construction through language, but also through varying external ascriptions within the diaspora were illustrated. These examples, combined with the experiences of Armenians who became part of the Austrian diaspora community after migrating to Austria, show, how multifaceted and complex processes of ‘cultural’, ‘national’ and ‘ethnic’ identity formation take place in the Armenian diaspora community in Vienna. Also, the often so-called ‘homogeneity’ of diasporas was questioned through the portrayal of different discourses of belonging.