

# »You don't get lost«. Transnationales Handeln von Sudanesen in einer protestantischen Kirchengemeinde

---

CORDULA WEISSKÖPPEL

## Auf eine Fährte gelockt werden

»*You don't get lost*« antwortete mir eine sudanesische Doktorandin, als ich sie zu Beginn meiner Forschung nach einem speziellen Lebensgefühl in der Diaspora fragte. Sie verwies damit auf Beziehungen zu Landsmännern und – frauen, die man letztlich überall finde. Für mich oszillierte dieses »*you don't get lost*« zwischen Ideal und Realität. Wurde damit eine tiefe Hoffnung ausgesprochen, um den durchaus realen Gefahren der Migration, wie die Angst verloren zu gehen<sup>1</sup>, Stand zu halten? Oder äußerte sich darin eine konkrete Lebenserfahrung, dass und *wie* man in der Diaspora weiterlebt?

In meinem Auswertungsprozess zur sudanesischen Diaspora in Deutschland<sup>2</sup> bin ich an dieses anfängliche Statement erinnert worden. Die Fährte, auf die ich von einer Gesprächspartnerin gelockt wurde, weitete sich zu einem Pfad des Verstehens (Marcus 1995; Weißköppl 2005b), wie das Leben in der Verstreuung gestaltet und bewältigt wird. Inzwischen steht »*you don't get lost*« für die Verdichtung dessen, was mir an vielfältigen *Erfahrungen und Kompetenzen* mitgeteilt wurde, wie man ein Leben zwischen Vertreibung,

---

1 Adam (2004:15) berichtet über die Ängste von jungen sudanesischen Flüchtlingen in Kairo: » ... the fear of ›losing one's body‹ (e.g. being killed, losing kidney) because of the unrecognized legal status was more dominant than the fear of losing traditions and cultural identity ...«

2 Im Rahmen des SFB-FK 560 an der Universität Bayreuth wurde das Projekt »Die kulturelle Integration von ägyptischen und sudanesischen MigrantInnen/Flüchtlingen in die Gastgebervölker Deutschland und die USA« von der DFG gefördert. Unter der Leitung von Prof. Dr. F.N. Ibrahim untersuchten wir arbeitsteilig die verschiedenen Diasporaformationen unter Ägyptern und Sudanesen: siehe SFB-Fk 560 – Arbeitsbericht (2003).

Flucht und der Wahl neuer Standorte meistert. In dieser Hinsicht folge ich der Deutungsperspektive, dieses Statement als Ausdruck einer Überzeugung zu lesen, der bewusste *Handlungs- und Bewältigungsstrategien* vorausgehen. Insofern setze ich auf einen Handlungs-Begriff im Sinne des englischen *agency*, um nachzuvollziehen, was Betroffene, in diesem Fall sudanesisische Migranten und Flüchtlinge<sup>3</sup>, alles *tun*, um ihr Weiter-Leben in der Diaspora zu organisieren. Mit dem *agency*-Begriff wird das aktive, bewusste Handeln von Menschen fokussiert (s. Loimeier/Neubert/Weißköppel 2005), das sozial- und kulturwissenschaftlichen Analysen am ehesten zugänglich ist. Damit verbindet sich vor allem die theoretische Einsicht, dass menschliches Handeln immer auch an äußeren Rahmenbedingungen und gesellschaftlichen Strukturen ausgerichtet und deshalb oft in Anpassung an diese zu interpretieren ist. Gleichzeitig werden diese Bedingungen und Strukturen individuell erfahren und *gestaltet* und somit Prozesse der Verschiebung und Variation von Strukturen in Gang gesetzt, so dass Giddens (2004) den Begriff der ›Strukturierung‹ eingeführt hat, um auf die Wechselbeziehung zwischen Handlung und Struktur mehr Aufmerksamkeit zu lenken. Was in diesem Konzept von aktiver, gestalterischer Handlung (i.S. von *agency*) kaum Berücksichtigung findet, sind langfristige, emotionale wie kognitive Prozesse, die das menschliche Sein, Fühlen und Denken und in dieser Hinsicht dann auch Verhalten und Handeln mitbestimmen.

Schnepel (2005) arbeitet am Beispiel der Kultur vergleichenden Traumforschung heraus, dass in vielen Gesellschaften Träume bzw. ihre Botschaften als *agents* gelten, quasi als *externe* Mächte oder Kräfte (oftmals im Rahmen von Ahnen- oder Geisterkulten), die sich durch den Traum beim Träumer Gehör oder Raum verschaffen. Inwiefern diese Botschaften individuell oder kollektiv zu Handlung in der realen Welt inspirieren und tatsächlich umgesetzt werden, variiert von Gesellschaft zu Gesellschaft erheblich. Interessant ist aber, dass die Erfahrung des Traumes in vielen Kulturen als eine *passive* wahrgenommen wird, die als ein Widerfahren, als Erleuchtung oder als Erleiden konzipiert wird, der man während des Träumens ausgeliefert ist. Es ist gerade nicht die aktive, eigene Handlung, sondern ein Erleben von Handlung, die von anderen oder anderem ausgeht – die aber die eigene Befindlichkeit und folgendes Handeln bestimmen kann. Insofern geht es Schnepel um eine

---

3 Die Bezeichnung als ›Migrant‹ oder ›Flüchtling‹ hängt in Deutschland bekanntlich vom Aufenthaltsstatus ab, und wie er erreicht wurde. Asylbewerber müssen in ihrem Antrag ein ›Flüchtlings‹-Schicksal nachweisen; während alle anderen Einwanderer ohne anerkannten Fluchtgrund als Migranten gelten. Assal (2004:55) macht für Norwegen plausibel, dass diese Kategorien der Verwaltungssprache entstammen und wissenschaftlich kaum Sinn machen, da auf viele sudanesisische Migranten beide label zutreffen, er daher konsequent von ›refugee-migrants‹ spricht.

Dialektik zwischen *agency* und *patiency*, ein Begriff, den er in Anlehnung an Lienhardts Konzept der »passiones« (1987:151)<sup>4</sup> vorschlägt:

»In the politics of dreaming, then, agency, both within and outside dreaming, can be effective and succesful, not although, but exactly because it is preceded and encompassed by ›patiency‹ or *passio*.« (Schnepel 2005:218)

In dieser Formulierung wird deutlich, dass *patiency* weniger als Gegenspieler zu *agency* betrachtet werden sollte, sondern als Komplementär oder weitere Dimension von menschlicher Handlung, die nicht auf reine *action* oder *rational choice* zu reduzieren ist. Im Gegenteil: Erfahrungen des Leidens, Aushaltens und Abwartens, aber auch Erlebnisse des zwischenmenschlichen Fühlens und Mitleidens, die im Moment des Erlebens kaum sichtbar oder beschreibbar sind, münden erst in bestimmten Situationen in konkrete Handlung oder können einen spezifischen sozialen und kulturspezifischen Ausdruck finden, zum Beispiel in ritualisierten und symbolisierten Formen. Daher ist Schnepels Begriff der *patiency* nicht nur auf Phänomene der Traumerfahrung und -deutung zu beziehen, sondern ich wende ihn hier viel weitgehender für menschliche Handlungs-Phänomene an, die sich an zwischenmenschlichen und anderen transzendenten Erfahrungen ausrichten. Nicht zuletzt deshalb stößt der *agency*-Begriff gerade in religionsethnologischen Forschungen an seine Grenzen, wenn die Kommunikation mit Geistern oder Ahnen als eine ganz reale geschildert wird oder individuelle und kollektive Leidenserfahrungen in spezifisch religiösen Unterwerfungsritualen bearbeitet werden (Nieswand 2005a) – und es westlich sozialisierten ForscherInnen oftmals schwer fällt, diese Phänomene als aktive und bewusste Handlung zu deklarieren.

In meinem Beitrag geht es weniger um solch religiöse Grenzerfahrungen und -verschiebungen, sondern eher um *existenzielle* Befindlichkeiten und Gefühlslagen von Migranten und Flüchtlingen, die zwar in der Feldforschung intensiv gespürt, auch mit erlitten werden, sich in der wissenschaftlichen Analyse und den schriftlichen Repräsentationen aber gerne verflüchtigen, also den kulturellen Mechanismen der Unbewusstmachung unterliegen (Erdheim 1990).

Um diese Dimension von *patiency* in der Analyse transnationaler *agency* nicht untergehen zu lassen, wähle ich dieses schillernde und ambivalente Sta-

4 Ein Konzept, das Lienhardt (1987) in seiner Analyse von *divinity* und *diviner* bei den Dinka interessanterweise bereits im Gegensatz zum englischen Wort *action* entwickelt hat: »People do not choose their divinities, they are chosen by them. It is perhaps significant that in ordinary English usage we have no word to indicate an opposition of ›actions‹ in relation to the human self. ... The practice of divination illustrates the way in which a division in experience, with the discovery of an image which is the active counterpart of human passions, is regarded as a necessary preliminary to human action.« (1987:151).

tement ›you don't get lost‹ als leitende Fährte für diesen Artikel. Auch wenn ›you don't get lost‹ mehr ein Gefühl, eine Überzeugung, vielleicht auch eine Erwartung oder eine Hoffnung von Sudanesen in der Diaspora ausspricht, die eher Ausdruck von verinnerlichten Einstellungen oder Erfahrungen ist, will ich damit der Frage nachgehen, wie sich die manchmal bewusste, oftmals aber auch unbewusste Praxis eines ›you don't get lost‹ an einem meiner Forschungsorte, einer evangelischen Kirchengemeinde vollzog: Warum besuchten Sudanesen in Berlin ein protestantisches Kirchen-Café?

Um diesen konkreten Fall entsprechend zu rahmen, werde ich mein Forschungsprojekt kurz skizzieren, indem ich die Situation von Sudanesen in Deutschland schildere und in diesem Zusammenhang meine Verwendung des ›Diaspora‹-Begriffs expliziere.

Im zentralen Teil des Artikels werde ich dann die besondere Atmosphäre des Kirchen-Cafés beschreiben, indem ich aus ethnografischen Daten schöpfe und dabei die analytische Frage verfolge, warum sich gerade an diesem Ort eine Verdichtung sudanesischer Netzwerke finden ließ.

In einem zweiten Schritt werde ich auf einen sudanesischen Besucher des Kirchen-Cafés näher eingehen: Patrick, an dessen Geschichten klar geworden ist, wie individuelle bzw. biografische Strategien des ›you don't get lost‹ mit sozialen und kollektiven Motiven der Überlebenseicherung verschränkt sind. Die beschriebene Handlungspraxis dieses Akteurs werde ich in einem dritten Schritt an theoretische Postulate der Transnationalen Studien anschließen, um zu explizieren, warum Patricks Handeln als *transnationales* zu charakterisieren ist. Dass gerade eine *religiöse* Institution der Einwanderungsgesellschaft für ihn (wie andere sudanesische Flüchtlinge) attraktiv wurde, um Unterstützung für sein Handeln in transnationalen Räumen zu erhalten und zu organisieren, werde ich abschließend mit dem Ansatz von Smith/Guarnizo (1998) plausibel machen. Hier wird postuliert, dass Formen des *transnationalism from below* produktiv mit Formen des *transnationalism from above* ineinander greifen können.

Da ich in diesem Artikel den Begriff des *transnationalen* Handelns stark mache, stellt sich die Frage, warum ich noch von sudanesischer ›Diaspora‹ spreche. Das will ich durch eine kurze Skizzierung des Gesamtrahmens meiner Forschung klären, die sich zunächst darum drehte, einen Überblick über die sudanesische Diaspora in Deutschland zu erhalten.

## Zur Situation von Sudanesen in Deutschland

Die soziale Vernetzung unter Sudaneseinnen und Sudanesen in Deutschland stellte sich nach meinen explorativen Arbeiten von 2000 bis 2002 in Hamburg und Berlin äußerst fragmentarisch dar (vgl. De Luca/Bruch 2005), d.h. es gab sehr punktuelle, also lokalspezifische und interessengerichtete, überregionale

Netzwerke, jedoch kein einendes, übergreifendes Bündnis. Insofern wies die sudanesische ›Diaspora‹ in Deutschland eins ihrer zentralen Kennzeichen auf, nämlich die *Verstreutheit* von Mitgliedern einer Nation über die gesamte Welt, die sich auch in ihrer *Verstreutheit* im Aufnahmeland Deutschland spiegelte, so dass von einer »räumlich nicht begrenzten Gruppe« zu sprechen war (Kokot 2000:191). Wie kommt es zu dieser Verstreuung? Sudanesen und Sudanestinnen haben ihr Land aus einer Vielzahl an Motiven verlassen:

Ein vom deutschen Asylrecht anerkannter, häufiger Beweggrund ist die politische Verfolgung der Oppositionellen durch das islamistische Regime unter Präsident General Omar Al-Bashir seit 1989 bis 2005. Dieses Fluchtmotiv implizierte meistens noch andere Beweggründe wie die erschwerten Aufstiegschancen insbesondere für Akademiker, die der Opposition angehörten.

Die landesweite ökonomische Misere zog vor allem in der Mittel- und Oberschicht die gut ausgebildeten Menschen ins saudi-arabische oder westliche Ausland, um durch lukrativere Jobs von dort aus die verbleibenden Familien mit zahlungskräftigen Devisen versorgen zu können (Abusharaf 2002). Zahlreiche junge Sudanesen wanderten in der Hoffnung auf qualifiziertere Ausbildung aus, kamen als Studenten (Schröder 1993) und blieben nicht selten als Illegale, oder sie schafften den Ein- und Aufstieg in die Wirtschaft oder an Universitäten, etablierten sich als selbständige Ärzte oder Ingenieure (Groß et al. 1982; Assal 2004; Abusharaf 2002).

Neben dieser Bildungs- und Aufstiegsmigration versuchen vor allem unverheiratete Männer, ihr finanzielles Glück im afrikanischen Ausland, Saudi-Arabien oder im Westen zu finden; in Deutschland finden diese ›Arbeits‹-Migranten oftmals in Dienstleistungs-Branchen wie Restaurant-Ketten oder Altenpflege-Einrichtungen ihre Jobs.

Nicht zu vergessen sind die Opfer des fast 30-jährigen Bürgerkriegs um den Südsudan, der nicht nur körperlich verletzte Menschen hinterlassen hat und junge Soldaten traumatisierte, sondern Familienmitglieder in alle Himmelsrichtungen der Welt vertrieben hat, die nach neuen Existenzgrundlagen suchten. Laut Angaben des UNHCR (2007) stammten 2006 weltweit 693.300 registrierte Flüchtlinge aus dem Sudan. Zudem wurden weitere 841.900 *internally displaced persons* innerhalb des Sudans registriert (Jöckel 2004), die seit 2003 zudem verstärkt auf die Darfur-Krise zurückgehen.

Seit des offiziellen Friedensvertrages im Jahre 2005 und der aktuell amtierenden Übergangsregierung, die aus politischen Repräsentanten des Südens wie des Nordens zusammengesetzt ist, sind diverse Programme der expliziten Rückführung von Kriegsflüchtlingen aus den benachbarten Ländern des Sudans im Gange sowie unterschiedlichste Rückkehrdynamiken von Mitgliedern der weltweiten Diaspora. Über diese aktuellen Entwicklungen sind bislang kaum empirische Daten erhältlich (*website* des UNHCR). Insgesamt ist festzuhalten, dass zahlreiche Migranten vor allem in westlichen Wohlfahrtsstaa-

ten ihre zunächst sicheren Standorte nicht einfach wieder aufgeben, sondern durch Pendelmigrationen oder Prozesse des »*long distance nationalism*« (Basch/Glick Schiller e.al. 1994) die Kontakte und Einflüsse zu den Heimatregionen wieder aufgenommen werden (Falge 2006). Die demographische Situation des Sudans ist dementsprechend keineswegs einfacher oder übersichtlicher geworden, sondern unterliegt erhöhter Mobilität.

Auch wenn das aktuelle Begehren, das Land zu verlassen, nicht mehr so groß ist wie etwa in den 1990er Jahren, war es niemals einfach, die »Löcher im Zaun« zu finden und es bedurfte damals wie heute diverser Strategien, eine erfolgreiche Migration in den Norden oder Westen zu organisieren. Der Heterogenität von Migrationsmotiven und –strategien entsprechend fanden sich Sudanesen in Deutschland vor allem in urbanen Zentren mit internationalen Flughäfen, mit Universitäten bzw. Ausbildungsstätten für die deutsche Sprache, in den Verteilungsperipherien der jeweiligen Ausländerbehörden und in wechselnden Regionen des Arbeitskräftemangels. In Metropolen wie Hamburg und Berlin addierte sich dieser Kriterienkatalog, so dass in Hamburg immerhin 220 Sudanesen, in Berlin 460 offiziell gemeldet waren (nach Statistischem Landesamt Hamburg und Berlin 2001). Diese geografische Verstreutheit, selbst im Einwanderungsland Deutschland, legt mir die Beschreibung als »Diaspora« im metaphorischen Sinne nahe, ist aber angesichts des inflationären Gebrauchs (Brubaker 2005) und der diversen theoretischen Füllungen des Konzeptes (Tölölyan 1991; Safran 1991, 2004; Hall 1999) kritisch zu überdenken. Ich verwende den Begriff in Orientierung an die drei Bedeutungsfelder, wie sie Vertovec (2000:141f) expliziert hat, die sich als konkurrierende oder überlappende Diskurse in den Kulturwissenschaften etabliert haben.

Erstens spricht man von Diaspora als »sozialer Form«, womit vor allem die besondere soziale Organisation unter Diaspora-Mitgliedern zum Fokus wird: die als charakteristisch betrachteten Dreiecksbeziehungen zwischen dem Standort der Emigranten und dem früheren »*homeland*« sowie zu den Diaspora-Mitgliedern an dritten Standorten. In dieser Hinsicht ist die Ausbildung von informellen, aber auch formellen Netzwerken zu beobachten, durch die *transnational* eine Vorstellung von kollektiver Identität aufrechterhalten und durch entsprechende Praxen und Institutionen performiert wird. Daraus erwachsen spezifische kulturelle Identitätsprozesse und –positionen, die einer eigenen Dynamik und entsprechenden Theoretisierung unterliegen (zweites Bedeutungsfeld nach Vertovec 2000:146; s. Hall 1999; Gilroy 1999) sowie spezifische Kulturproduktionen bzw. innovative Prozesse des kulturellen Wandels hervorbringen, die im Spannungsfeld von Revitalisierung von Herkunfts- oder Erinnerungskultur sowie von Kulturkontakt und kultureller Vermischung (»Hybridität«, s. Weißköppl 2005d) diskutiert werden (drittes Bedeutungsfeld n. Vertovec 2000:153).

Gerade die *organisierte* Praxis unter Menschen, die geografisch verstreut leben, aber kulturell imaginär verbunden sind im Sinne einer *community*-Bildung (s.o. erstes Bedeutungsfeld) war unter Sudanesen in Deutschland äußerst gering ausgebildet. Angesichts der ethnischen und religiösen Heterogenität und der offensichtlichen politischen Zerrissenheit im Herkunftsstaat stellte die Vergemeinschaftung in der Emigration eine nicht zu lösende Herausforderung dar – die vorschnelle Unterstellung einer *Diaspora-Kommunität* unter SudaneseInnen und Sudanesen in Deutschland betrachtete ich daher mit Vorsicht (Assal 2004; DeLuca/Bruch 2005). Abgesehen von den geografisch verstreuten Wohn- und Lebensorten organisierten sich Sudanesen in Deutschland höchst interessensspezifisch und entlang kultureller Differenzierungen, die sie bereits im Sudan praktizierten. Vier zentrale Formen solcher Vernetzungen will ich benennen:

1. Innerhalb politischer Netzwerke im Rahmen der präsenten Exilparteien (v. a. DUP und SPLA sowie die kommunistische Partei des Sudans), die über einen hohen Grad der Schließung verfügten.
2. Teilnahme an politischer Vernetzung auf Ebene von deutschen Nichtregierungs-Organisationen (wie etwa amnesty international, Die Gesellschaft für bedrohte Völker) oder im Rahmen kirchlicher Angebote (Sudan-Forum, kirchliche Asylberatung), die für intraethnische Vernetzung (z. B. tendenziell unter SüdsudaneseInnen oder NordsudaneseInnen) genutzt wurden.
3. Kulturelle Interessensbündnisse im Rahmen von sudanesischen Vereins- und Clubgründungen (aber auch –auflösungen), die ein Forum für alle SudaneseInnen sein wollen, mit Angeboten der Freizeitgestaltung (Kartenspiel, Videoabende), mit gemeinsamen Feiern an nationalen oder religiösen Feiertagen oder mit integrativen Maßnahmen (Deutsch-Kurse für sudanesische Ehefrauen, Arabisch-Kurse für deutsche Ehefrauen und Kinder), die insbesondere durch deutsche Ausländerbehörden gefördert werden. Auch Informations-Veranstaltungen sind hier anzusetzen, die oftmals politisiert würden, was viele über die Jahre als kontraproduktiv empfanden und deshalb in diesen Kontexten eine bewusst entpolitisierte Haltung angestrebt wurde.
4. Schließlich dominierten Formen der religiösen Vernetzung: Gemäß der religiösen Sozialisationen im Sudan als Christ, Kopte oder Muslim wurden entsprechende Institutionen in Deutschland aufgesucht, zum Beispiel mit anderen arabischsprachigen Muslimen, mit anderen evangelikalischen oder katholischen Christen oder mit ägyptischen Kopten. Dies war eine zentrale Entdeckung meiner Forschung, nämlich dass die *religiösen* Zugehörigkeiten aus dem Herkunftsland als Netzwerk- und Identitätsressource in der Migrationssituation besonders attraktiv waren und für

die interethnische und inter- oder supranationale Vernetzung genutzt wurden (s. Glick Schiller et al. 2006), und somit die internationalen, also regionalen oder ethnischen Differenzen aus dem Sudan in der Diaspora *relativiert* wurden. Diesen empirischen Befund teile ich mit anderen Diaspora- und Transnationalismusforschern, dass religiöse Praxen, Identitäten und Institutionen im Migrationsprozess eine Aufwertung oder Revitalisierung an Bedeutung erlangen können (s.o. Einleitung, sowie Adogamé/Weißköppel 2005; Nieswand 2005a+b; Glick Schiller et al. 2006; Levitt/Glick Schiller 2004). Da ich in sehr unterschiedlichen religiösen Kontexten forschte, in einer deutsch-sudanesischen Sufibruderschaft (Weißköppel 2005 a+b) sowie in einer protestantischen Kirchengemeinde, lag es nahe, sich den verschiedenen Motiven der Sudanesen zu nähern, was jeweils das ausschlaggebende war, in der Einwanderungsgesellschaft an *religiöse* Netzwerke anzuknüpfen. In diesem Artikel widme ich mich der protestantischen Kirchengemeinde in einem Stadtteil Berlins, die wiederkehrender Anlaufpunkt meiner ethnografischen Forschung wurde, weil sich hier im Laufe der 1990er Jahre ein informeller Treffpunkt von sudanesischen Asylbewerbern ausgebildet hatte.

### **Kirche als Kontaktzone: ein Kirchen-Café für In- und Ausländer**

Den Hinweis auf das Kirchen-Café erhielt ich durch die Ausländerbeauftragte Berlins. Zweimal in der Woche hatte das Café geöffnet, das sich in einer zentral gelegenen Kirche befand. Bei meinem ersten Besuch im Spätsommer 2000 traf ich im kleinen Kirchgarten eine Anzahl Kinder, die an einem Klettergerüst turnten. Die begleitenden Mütter und Väter unterhielten sich auf einer Biergartenbank und tranken Kaffee. Der einzig anwesende Afrikaner war damit beschäftigt, einen Grill anzuwerfen. Frau Stern, die Organisatorin, fand ich in der kleinen Sakristei, die im Kontrast zum lichten Garten dunkel und muffig wirkte. Hier war das Café beheimatet, kenntlich an einer einfachen Theke, ein paar runden Holztischen und Stühlen. Frau Stern, eine Frau Mitte 50, erklärte mir gleich, dass die Sudanesen noch trommeln würden. Derweil berichtete sie mir stolz, was alles in den nächsten Monaten zum Sudan in ihrer Gemeinde laufen werde: thematische Vorträge, eine kleine Fotoausstellung und ein Gottesdienst zur Woche der ›ausländischen Mitbürger‹.

Mitten in ihrer Aufzählung wurden wir unterbrochen von etwa fünf Sudanesen, die in bester Laune aus einem Nebenraum kamen. Sie wirkten sichtlich verschwitzt und erschöpft vom Trommeln und Tanzen. Bei Bier und Bratwurst kamen wir ins Gespräch über Reise- und Auslandserfahrungen: Ich wurde sofort nach meiner letzten Sudan-Reise gefragt, wo ich überall gewe-

sen sei. Sie waren etwas enttäuscht, dass ich ihnen nichts Aktuelles über die Südregionen erzählen konnte, aus denen sie stammten.

Durch meine wiederkehrenden Besuche im Kirchen-Café präzisierten sich diese ersten Eindrücke: Neben den deutschen Gemeindegliedern trafen sich hier vornehmlich Sudanesen ganz unterschiedlicher Herkunft, nicht nur aus dem Süden, sondern auch aus den Nuba-Mountains, oder aus Kordofan und dem Norden, aus Khartum. Überwiegend waren es Männer zwischen 25 und 50 Jahren, nur vereinzelt Frauen. Die starke Fluktuation der Anwesenden wurde begünstigt durch die unterschiedlichen Veranstaltungen.

Am besten waren die Vorträge mit sudanesischen ReferentInnen besucht, die über die aktuelle politische Lage, z. B. das anlaufende Ölgeschäft im Sudan berichteten. Sobald der offizielle Teil des Vortrags (inkl. Diskussion) auf Deutsch beendet war, wechselte man ins Arabische. Häufig schlenderten wir nach dem Vortrag im Vorschiff durch das große Kirchenschiff in die kleine Sakristei, das Café, um bei Tee oder Bier noch ins Gespräch zu kommen. Dieses informelle Beisammensein war nicht nur für die Ethnografin attraktiv, sondern auch für die sudanesischen Besucher, hatte man hier die Gelegenheit mit Einzelnen Kontakt aufzunehmen und an dem allgemeinen Infloss teilzuhaben.

Durch meine Gespräche mit Frau Stern<sup>5</sup>, der Organisatorin, die als Verwaltungskraft in der Gemeinde tätig war, erfuhr ich, warum das Kirchen-Café insbesondere von sudanesischen Migranten und Flüchtlingen frequentiert wurde: Kurz nach der Wende hatte die Gemeinde das Kirchen-Café als Anlaufstelle für bosnische Kriegsflüchtlinge eingerichtet. Im Rahmen von Zivildienststellen und ABM-Maßnahmen gelang es, ein subventioniertes Beratungsangebot für Asylbewerber und Migranten zu etablieren. Das sprach sich insbesondere unter sudanesischen Flüchtlingen herum, die nach der Machtübernahme des islamistischen Regimes 1989 im Sudan verstärkt auch in Deutschland nach Asyl suchten.

Die starke Frequentierung des Cafés durch Nord- wie Süd-Sudanesen hing jedoch nicht nur mit der Asylberatung zusammen; vielmehr kümmerten sich kirchliche Mitarbeiter auch um den weiteren Integrationsprozess in Berlin. So halfen sie beispielsweise bei der Wohnungs- und Arbeitssuche, auch wenn der Asylantrag längst anerkannt war. Frau Stern berichtete mir mit Stolz, wie sie einen älteren Sudanesen vor der Obdachlosigkeit gerettet hatten, nachdem er arbeitslos geworden war und von seiner Frau getrennt lebte. Im Kirchen-Café boten sie ihm ›Herberge‹, so lange, bis seine Freunde mit ihrer Hilfe eine neue Lösung gefunden hatten.

Ein weiterer Aspekt trug zur starken Präsenz von Sudanesen im Kirchen-Café bei. Politische Flüchtlinge müssen nachweisen, dass sie ihre politischen

---

5 Alle Personen- wie Ortsnamen sind anonymisiert.

Aktivitäten im Exil explizit fortsetzen, um bei der Asyl-Antragstellung in Deutschland glaubwürdig und somit erfolgreich zu sein. Insofern wurde das Kirchen-Café als öffentlicher Raum genutzt, in dem öffentliche Vorträge und Diskussionsveranstaltungen zu Sudan relevanten Fragen angeboten wurden, die von den Aktivisten als politisches Engagement in eigener Sache deklariert werden konnten – was sie letztlich auch waren, da die Teilnehmer zu zwei Dritteln aus SudaneseInnen im Exil bestanden; deutsche Besucher oder andere Migranten konnte man meist an einer Hand zählen.

Das Veranstaltungs-Angebot des Kirchen-Cafés, das sich um Sudan- und Afrika-Themen zentrierte, stellte sich somit als eine überlegte Strategie heraus, strukturelle Rahmenbedingungen von Asylbewerbern und anerkannten Flüchtlingen in Deutschland zu berücksichtigen und den Betroffenen dennoch unterstützend entgegen zu kommen: Durch den öffentlichen Charakter der Veranstaltungen waren öffentliche Gelder zugänglich, was die Bezahlung von Fahrtkosten und Honoraren für die sudanesischen ReferentInnen ermöglichte. Somit konnten sudanesische Oppositionelle in einem offiziellen Rahmen tagen, ohne die parteispezifischen Netzwerke explizieren zu müssen. So war auch ein offizieller Anlass gegeben, damit (sudanesische) Asylbewerber aus dem Umland eine regionale Reiseerlaubnis für Berlin beantragen konnten, eine geografische Entfernung vom Asylwohnheim, die ihnen nur zu bestimmten Anlässen genehmigt wurde. Somit trugen die thematischen Veranstaltungen des Kirchen-Cafés dazu bei, die deutschlandweit bzw. regional verstreute ›Opposition‹<sup>6</sup> sporadisch zusammenzuführen.

Das, was sich mir anfänglich als relativ lockerer Stadtteil-Treffpunkt mit besonderer Präsenz von sudanesischen ›Ausländern‹ präsentiert hatte, zeigte sich zunehmend als ein überlegtes Vorgehen einer lokal verankerten, religiösen Institution, nämlich um konkrete Unterstützung für Asylbewerber und Migranten zu organisieren in Anpassung an die rechtlichen und politischen Rahmenbedingungen für Integrationsprozesse in Deutschland.

Ohne hier die Motive der deutschen Gemeindemitglieder vertiefen zu können, ist an diesem Ort meiner Forschung besonders deutlich geworden, wie Sudanese in Berlin recht schnell die Angebote dieses Kirchen-Cafés für ihre spezifischen Bedürfnisse nutzten. Diese Lokalität mit seinen sozialen wie materiellen Möglichkeiten trug sehr dazu bei, auch in der Situation der geografischen Verstreuung nicht verloren zu gehen (s.o. ›you don't get lost‹), sondern sich unter dem Dach einer Kirche treffen, sich politisch organisieren und Öffentlichkeitsarbeit machen zu können.

Das integrationspolitische Motto des Cafés »Gemeinsamkeit statt Differenzen« zu schaffen (laut Selbstdarstellung auf einem Flyer), wirkte sich unter

---

6 Es handelte sich nicht nur um Parteimitglieder, sondern auch um potenzielle Sympathisanten.

den sudanesischen Besuchern insofern positiv aus, als der Treffpunkt von Seiten der Kirchengemeinde für *alle* Sudanesen offen<sup>7</sup> zu halten war unabhängig von Geschlecht, ethnischer Herkunft im Sudan, religiöser Zugehörigkeit oder Parteimitgliedschaft. Das, was die sudanesische Nationalgesellschaft normalerweise stratifizierte, musste an diesem Ort möglichst außer Kraft gesetzt sein. Stattdessen wurde im Raum des Kirchen-Cafés der Versuch unternommen, (nationale und kulturelle) *Gemeinsamkeiten* von Sudanesen, die in der Diaspora lebten, a priori zu setzen. Netzwerkanalytisch gesprochen ging es also um intra-nationale Vernetzung im Einwanderungsland.

In dieser Hinsicht wurde das Kirchen-Café schließlich insbesondere von politisch aktiven Sudanesen dominiert, um eine öffentlichkeitswirksame Arbeit mit Ziel der Veränderung der Verhältnisse im Sudan zu verfolgen. Dabei dominierten zwei Motive: zum einen die informelle Quervernetzung zwischen den spezialisierten Partei-Netzwerken im Exil, zum andern die Verantwortung gegenüber den Zurückgebliebenen in der Heimat: Der politische Kampf dürfe nicht ermüden, nur weil man die eigene Haut gerettet habe, war die Einschätzung von politisch Aktiven. Insofern ging es darum, die Bezüge und Verantwortlichkeiten für das Herkunftsland so konkret wie möglich aufrecht zu halten und auch in Deutschland über die aktuelle Lage im Sudan zu informieren – ein zentrales Charakteristikum für Diaspora-Gruppen (Safran 1991, 2004).

Was mich angesichts dieser *politischen* (Um-)Nutzung des Kirchen-Cafés interessierte war, ob das Kirchen-Café gerade von den überwiegend christlich identifizierten<sup>8</sup> Südsudanesen auch für die Suche nach *religiöser* Geborgenheit oder Identifikation aufgesucht wurde. Stiftete es auch eine spirituelle Unterstützung durch die (rituelle) Praxis des christlichen Glaubens und durch das Kultivieren von (christlicher) Gemeinschaft und Solidarität? Wurde somit auch auf dieser Ebene ein grundlegendes Gefühl des ›you don't get lost‹ erfahren?

7 Trotz dieser liberalen Grundhaltung konnten auch hier netzwerkbedingte Vorstrukturierungen bzw. Aneignungen nicht vermieden werden. Als z.B. mal ein sudanesischer Botschafter als Gast geladen wurde und es zu einer provokativen Diskussion kam, wurde Frau Stern vorgeworfen, dass sie sich für die ›falsche Seite‹ geöffnet habe.

8 Zur allgemeinen stereotypen Einteilung von Nord- und Südsudanesen in die konfessionellen Gruppen von ›Muslimen‹ und ›Christen‹, der auch ich mit dieser Formulierung folge, sei dennoch angemerkt, dass religiöse Zugehörigkeiten im Sudan insgesamt, aber im Speziellen in den Südregionen ein komplexes Feld darstellen: Individuen wie Gruppen sind von historischen Prozessen der christlichen Missionierung, Vermischung und Überlagerung mit lokalen Glaubenssystemen und (Re-)Konversionen zu Neuen Kirchen und religiösen Bewegungen geprägt, worüber bislang nur wenige Forschungen vorliegen (Falge 2006 und in diesem Buch!).

Durch meine Gespräche mit Einzelnen im Café erhoffte ich mir in dieser Hinsicht mehr Aufschluss. Letztlich erhielt ich partielle Einblicke in verschiedenste Migrationsbiografien und Bewältigungsstrategien, in denen selten spirituelle Gefühle angesprochen wurden. Transparenter wurde, wie die individuellen mit sozialen und kollektiven Überlebenstechniken verbunden werden, so dass die potenziell immanente Überzeugung von ›you don't get lost‹ für mich konkretere Formen annahm. Diese will ich exemplarisch an den Erzählungen von Patrick demonstrieren, einem südsudanesischen Flüchtling im Kirchen-Café.

## **Eine transnationale Biografie**

Patrick lernte ich während einer Podiumsdiskussion kennen. Die Aufregung der Ereignisse vom 11. September 2001 hatte auch im Kirchen-Café dazu geführt, sich verstärkt mit den verschiedenen Weltreligionen zu befassen, insbesondere mit ihrer Haltung zu Gewalt. Es war gelungen hohe Repräsentanten der jüdischen Gemeinde, des Islam und der christlichen Kirchen in Berlin zu gewinnen, die in ihren Statements auf die historischen Fehlentwicklungen in den einzelnen Religionen verwiesen, sich generell aber von Gewaltanwendung distanzieren und zur wechselseitigen Toleranz aufriefen. In der anschließenden Diskussion meldete sich Patrick zu Wort:

*»Ein stattlicher Mann im Wolljackett, der durch seine Größe schnell als Südsudanese zu identifizieren war, erhielt das Mikro: Er habe heute zum wiederholten Male gehört, dass alle Religionen dem Frieden folgen: »Suche den Frieden und jage ihm nach« im Judentum; »Liebe den Nächsten wie dich selbst« im Christentum, »Friede findest du bei Allah« im Islam – das könne er sehr bestätigen, dass sich in jeder Religion auch diese gute Erfahrung finde. Er selbst sei in einer christlichen Familie im Südsudan aufgewachsen. Dann habe er Islamwissenschaften, vor allem islamisches Recht studiert in Khartum. Er sei kurz davor gewesen, zu konvertieren, weil er das gesamte System des Islam so gut kennen gelernt hätte. In Ägypten, wo er sein Jura-Studium fortgesetzt habe, habe er seine Frau aus Israel kennen gelernt, eine Jüdin, die ihm das Judentum nahe gebracht habe. Nach ihrer Heirat wäre er beinahe zum Judentum konvertiert. Zunehmend frage er sich, wie man dieses Paradox von Religion erklären könne: jede beanspruche das Beste für sich, und in jeder Religion könne man schöne Sachen erleben. Die Gewalt komme nicht per se aus der Religion, sondern diene nur der Rechtfertigung für den Anspruch auf Einzigartigkeit jeder Religion. Zum Beispiel der Islam, da habe er als Südsudanese schlechte Erfahrungen gemacht. Er habe gesehen und erlebt, was Jihad, der Heilige Krieg, wirklich bedeutet, wenn Menschen andere Menschen töten. Er habe gesehen, wie Männer Frauen und Kinder töten, oder Frauen vergewaltigt wurden, sogar nach ihrem Tod. Er schlage deshalb vor, dass eigentlich alle von vorne anfangen müssten, alle Religio-*

*nen müssten reformiert werden, vielleicht sollte man eine Religion aus allen machen. Prinzipiell vermitteln alle Religionen schöne Erfahrungen und sollten sich nicht gegenseitig bekämpfen.»* (Forschungstagebuch Herbst 2001)

Dieser ungewöhnliche, ja ›moderne‹, weil spielerisch und flexibel erscheinende Umgang mit religiösen Identitäten, eingebettet in biografische Entwicklungen, hatte mich motiviert, bei Patrick weiter nachzufragen. Im Laufe dieses Gespräches und einem weiteren genealogischen Interview schilderte er mir Facetten seiner Migrations- und Familiengeschichte.

Der Ort unserer Gespräche, das Kirchen-Café, diente lediglich als Ausgangspunkt seiner Erzählung. Hier agierte Patrick als Mitglied der Exil-Opposition aus dem Südsudan, aber auch in einer offiziellen Rolle durch seinen Job als Asylberater und -begleiter im Kirchen-Café, so dass er zu diesen Zwecken u.a. in Gerichten Berlins und Brandenburgs präsent war.

Seinen persönlichen Weg nach Berlin schilderte er über die in seiner ersten Erzählung angedeuteten Stationen: für das Jura-Studium zog er aus dem Südsudan in den Nordsudan, die Hauptstadt Khartum. Seinen Studiumsabschluss absolvierte er in Kairo, Ägypten. Dort lernte er seine israelische Partnerin kennen, deren streng jüdischer Vater schließlich auf eine Heirat drängte. Gemeinsam emigrierte das Paar nach Deutschland – das Motiv wurde von Patrick nicht expliziert, wobei *sie* als Jüdin gesonderte Einwanderungsprivilegien wahrnehmen konnte, während *er* über das reguläre Asylverfahren seinen Aufenthalt sichern musste. Die Ehe scheiterte schließlich an der religiösen Differenz zwischen beiden, weil sie nicht nur ihrer jüdischen Familie und Tradition verbunden bleiben wollte, sondern vor dem Hintergrund des Holocausts deutschlandfeindliche Ressentiments entwickelte, die Patrick als anerkannter Asylbewerber nicht teilen konnte. Allerdings stellte sich seine berufliche Situation als (nicht in Deutschland) ausgebildeter Jurist als schwierig heraus, weil sein Abschluss nicht anerkannt wurde, um ein Rechtsanwalt-Referendariat absolvieren zu können. Erst wenn es ihm gelänge, an einer deutschen Uni zu promovieren, sei er berechtigt als Rechtsanwalt zu praktizieren. Soweit zu Patricks persönlicher Situation, wie er sie mir gegenüber transparent machte.

Im Rahmen des genealogischen Interviews<sup>9</sup> wurde dann das Ausmaß an Opfern aus seiner (Groß-)Familie durch den sudanesischen Bürgerkrieg im

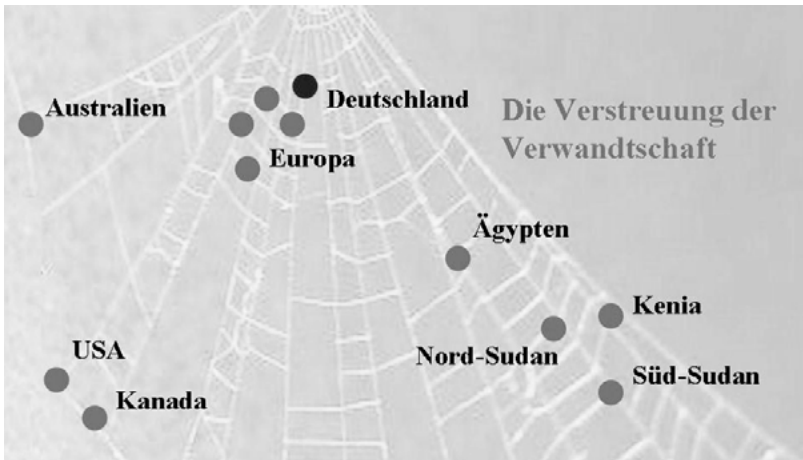
9 Die Methode des genealogischen Interviews (s. Pfeffer 1992) dient ursprünglich der Kenntnis von kulturell spezifischen Verwandtschaftsterminologien sowie zur Rekonstruktion von Familiengeschichten. Im Zuge der transnationalen Studien erlebt die Methode ein revival, lässt sich damit gut erforschen, wohin überall Familienmitglieder migriert sind, und in welcher verwandtschaftlichen und sozialen Beziehung sie stehen (s. Lauser 2004a, Nieswand 2005b). Dass ich mit dieser Methode Patrick in die Lage versetzte, familiäre Kriegsoffer zu do-

Bhar el Ghazal in den 1980er und 1990er Jahren offenbar: Alle irgendwie Überlebenden waren in angrenzende Nachbarländer oder ins westliche Ausland geflüchtet. Die wenigsten Angehörigen lebten noch in Afrika<sup>10</sup>; mehrfach erwähnte Patrick das ›resettlement‹-Programm der United Nation High Commission for Refugees (UNHCR) – ein von den Vereinten Nationen gefördertes Programm, das Flüchtlingen aus Bürgerkriegsgebieten, die sich in Ländern ohne Asylrecht aufhalten, die Emigration und Integration in Wohlfahrtsstaaten ermöglicht (siehe [www.unhcr.ch](http://www.unhcr.ch))<sup>11</sup>. Eine Anzahl von Patricks Verwandten war auf diesem Wege nach Europa<sup>12</sup> oder in die USA (vgl. Falge 2006 sowie ihr Beitrag in diesem Buch) und Kanada sowie nach Australien gelangt.<sup>13</sup> Seine Mutter lebte seit fast zehn Jahren mit vier seiner Geschwister (ein Bruder, drei Schwestern) in Kairo in einem der Flüchtlingscamps an der städtischen Peripherie, wo Tausende von südsudanesischen MigrantInnen und Flüchtlingen auf eine Ausreise in einen westlichen Wohlfahrtsstaat hofften, entweder durch das ›resettlement‹-Programm<sup>14</sup> oder aber auf anderen Wegen, z.B. im Rahmen von Familienzusammenführungen.

---

kumentieren, war mir anfänglich nicht bewusst und bewirkte in der Interviewsituation eine starke Irritation, löste dieses Benennen der Vielzahl an Opfern eine unaussprechliche Trauer für uns beide aus.

- 10 Eine Großmutter (m) lebte seitdem in Uganda und eine Tante (m) in Kenia, ein Onkel (m) war in Khartoum geblieben.
- 11 Dieses Programm ist in die Kritik geraten, was aus Selbstbeschreibungen hervorgeht: siehe UNHCR-Zeitschrift *Refugees*, Vol. 3 (132), 2003, darin: »Resettlement«, S. 10f.
- 12 Folgende europäische Staaten nehmen UN-Flüchtlinge im Rahmen des ›resettlement‹-Programms auf: Norwegen, Dänemark, Finnland, Niederlande, Großbritannien, Irland. Angaben aus 2005, einzusehen in: [www.unhcr.org/basics/BASICS/3b028097c.html](http://www.unhcr.org/basics/BASICS/3b028097c.html), letzter Besuch 1.10.07.
- 13 USA, Australien und Kanada nehmen die größten Kontingente an Flüchtlingen auf, siehe [www.unhcr.org/basics/BASICS/3b028097c.html](http://www.unhcr.org/basics/BASICS/3b028097c.html), letzter Besuch 01.10.2007.
- 14 Unruhen in Kairo zum Jahreswechsel 2005-2006 machten weltweit Schlagzeilen, nachdem einige sudanesishe Flüchtlinge an zentraler Stelle Flüchtlingszelte positioniert hatten und auf den Miss- und Notstand der jahrelangen Wartezeiten beim UNHCR-resettlement-Programm aufmerksam machten. Die ägyptische Regierung ließ diese Zelte gewaltsam räumen, was über 20 Todesopfer forderte (siehe Johnson (2005:10) sowie diverse Agentur-Meldungen und Kommentare im Archiv von [www.sudaneseonline.com](http://www.sudaneseonline.com)). Als die ägyptische Regierung daraufhin plante, sudanesishe illegale Immigranten in großem Stil in den Sudan abzuschicken, übte das UNHCR schließlich Druck aus, diese Flüchtlinge im Lande zu lassen. Zur detaillierten Situation von sudanesischen Flüchtlingen in Kairo s. Adam (2004) und Fabos (2002).

Abbildung 1: Die Verstreuung der Verwandtschaft<sup>15</sup>

Für diese mütterliche Verwandtschaft war er als zweitgeborener Sohn verantwortlich, da der erste Sohn bereits im Kindesalter gestorben war. Patrick schilderte, dass seine Mutter sich lange Zeit geweigert hatte, aus der Heimat, dem Südsudan zu flüchten. Erst konkrete Kriegsoffer vor der Haustür hätten sie zur Flucht bewegt. Über Umwege nach Nairobi, Kenia und Khartum, Sudan war seine mütterliche Restfamilie schließlich nach Ägypten gelangt, wohl bereits in der Hoffnung auf das ›resettlement‹-Programm des UNHCR.

Durch eine kirchliche Organisation in Kairo wurden sie weitestgehend mit Nahrungsmitteln versorgt, die Miete für die Flüchtlingsunterkunft musste Patrick beschaffen, seitdem er nach Deutschland emigriert war. Zum Zeitpunkt unseres Gespräches hatte Patrick gerade Nachricht erhalten, dass ihr Antrag beim UNHCR erfolgreich war, so dass alle vier in den nächsten Wochen nach Australien fliegen würden. Patrick war spürbar erleichtert, dass die monatliche Zahlung von 200 Dollar an seine mütterliche Familie somit ein Ende haben würde, sobald sie in Australien zunächst vom ›resettlement‹-Programm versorgt würden. Diese nahende Entlastung, nicht mehr für das existenzielle Überleben seiner Familie verantwortlich sein zu müssen, eröffnete für Patrick auch persönlich neue Horizonte: Sollte es mit dem Promotionsstudium in Deutschland nicht klappen, würde er ebenfalls nach Australien gehen, da er dort bessere Chancen habe, als Jurist zu arbeiten, so seine Zukunftsvision.

15 Das Hintergrundbild eines porösen Spinnennetzes dient zur Andeutung der qualitativ verschiedenen Verbindungen zu Orten und Menschen, deren Feinanalyse hier nicht betrieben werden kann.

An Patricks Geschichte werden migratorische Handlungsstrategien besonders anschaulich, weil deutlich wird, wie die Strategien das individuelle Leben zu sichern, mit denen verbunden sind das Leben anderer, meist der engsten Angehörigen, zu sichern (Nieswand 2005a; Lauser 2004a+b). Das, was zunächst als postkoloniale Bildungsmigration eines männlichen Angehörigen der südsudanesischen Oberschicht gelesen werden könnte, verbindet sich mit der Organisation der familiären Flucht vor den Auswirkungen des sudanesischen Bürgerkriegs. An Patricks Fall wird klar, dass die individuellen Bemühungen, nicht verloren gehen zu wollen (s.o. ›you don't get lost‹), zwar zunächst an der eigenen Existenz ausgerichtet sind, indem er akademische Abschlüsse erzielte, einer Berufstätigkeit nachging, Geld verdiente und bestrebt war die eigenen Aufenthaltsrechte im jeweiligen Einwanderungsland, hier Deutschland, abzusichern. Erst damit war er aber in der Lage, Fürsorge und Verantwortung für den weiteren familiären Zusammenhalt übernehmen zu können, damit dieser nicht völlig in der Verstreuung verloren gehen würde. Unter anderem hielt er die kommunikative Verbindung zu den wichtigsten Verwandten über die Jahre, half durch soziale und ökonomische Ressourcen die Nachmigration der engsten Angehörigen zu organisieren und sorgte für deren notwendige finanzielle Unterstützung an den neuen Aufenthaltsorten (Adam 2004).

Das, was an dieser Rekonstruktion von Patricks Familien-Nachmigration schlüssig und als überlegte Handlungen im Sinne von *agency* erscheinen mag (durch seine Nacherzählung und meine interpretative Verdichtung), war in den jeweiligen Situationen der Entscheidung, also des unmittelbaren Handelns, sicher längst nicht so klar und bewusst. Durch die zeitliche Dimension (ein Zeitraum von über zehn Jahren) und die Erleichterung Patricks am »Ende des Tunnels« (vgl. Adam 2004:18), nachdem seine Familie vom ›*resettlement*‹-Programm angenommen war, können wir erahnen, welche Phasen des Mit-Leidens, des Erwartungsdrucks<sup>16</sup> und der permanenten Ungewissheit, aber auch des Hoffens er im Sinne von *patience* durchlebt hat, was sein Handeln immer auch mitbestimmte. Seine Erzählungen mir gegenüber auf diese un-bewussten Anteile hin zu untersuchen, wäre ein weiteres Vorhaben, dem ich in diesem Artikel nicht nachkommen kann. Denn im Weiteren folge ich mehr dem analytischen Interesse, an Patricks *Verbindung* von individueller Bildungsmigration und der Organisation der familiären Flucht und Nachmigration Spezifika aktueller Migrationsformen transparent zu machen, die im Kontext der Transnationalen Studien (u.a. Basch/Glick Schiller/Szanton Blanc 1994; Smith/Guarnizo 1998; Pries 2001; Faist 2000a+b; Oßenbrügge/Reh 2004) unter neuen Blickwinkeln theoretisiert werden. Im folgenden

---

16 So gehörte zu seinen Schilderungen in unserem 2. Interview u.a., welche Vorwürfe ihm ein weiterer, später verstorbener Bruder in Form von Briefen gemacht hatte, als Patrick während der Wartezeit seines Asylantrags in Deutschland kein Geld schicken konnte.

Schritt werde ich daher argumentieren, warum Patricks Handlungsstrategien als *transnationale* zu charakterisieren sind, die sich in mancher Hinsicht bisheriger Migrations- und Integrationslogiken entziehen und Einblicke in neu entstehende Praxen von Menschen gewähren, deren Existenz durch Deterritorialisierung und Relokalisierungen geprägt ist. Das wird mich zu der anfänglichen Frage zurückführen, warum für Patrick wie für andere sudanesisch-flüchtlinge in Deutschland gerade das Kirchencafé, also eine protestantische Kirchengemeinde, eine attraktive ›Halte‹-Stelle<sup>17</sup> in seiner Migration wurde.

## Charakterisierung der Migrations-Geschichten von Patrick als transnationales Handeln

Migration zeigt sich oftmals als ein biografisch offener Prozess, der mit mehrfachen Ortswechseln und geografischen Grenzüberschreitungen verbunden sein kann. Menschen wie Patrick migrieren nicht unbedingt in Orientierung auf ein Zielland. Migrationsentscheidungen folgen anderen biografischen Motiven wie etwa eine gute akademische Ausbildung zu absolvieren, oder die ökonomische und soziale Kontinuität des familiären Systems sicherzustellen, wie Lauser über philippinische Heiratsmigrantinnen in Europa dargestellt hat (Lauser 2004a+b). Nicht selten ist damit eine sog. ›chain-migration‹ verbunden, indem man Schritt für Schritt versucht, seine Ziele zu verwirklichen und dafür sehr unterschiedliche Aufenthaltsorte in Kauf nimmt (u.a. Sturino 1990:149; Haug 2000). In diesem Prozess können sich die anfänglichen Ziele durchaus verändern oder in ihrer Priorität verschieben. An Patricks Fall sehen wir in dieser Hinsicht, wie sich das eigene Bildungsmotiv mit den Notwendigkeiten der politischen Flucht *verschränkt*, und sich die eigene Migration mit der von Familienangehörigen *verzahnt*. Geografische Grenzüberschreitung, das heißt das Queren bzw. Einwandern in angrenzende oder entfernte Nationalstaaten, wird einerseits zum existenziellen Motiv, der Gefahr von körperlicher und anderer Lebensbedrohung zu entgehen. Andererseits werden die neuen Aufenthaltsorte möglichst strategisch gewählt, um eine Versorgung und Nachmigration durch Verwandte oder andere Beziehungspartner zu ermöglichen.

Der daraus resultierende erhöhte Standortwechsel und die Relokalisierung der Familienmitglieder an verschiedenen Standorten (Multilokalität) erfordert ein erhöhtes Beziehungsmanagement, nicht nur mit den Zurückgebliebenen in der Heimat, oder mit anderen Verwandten, die ebenfalls migriert sind, sondern auch mit den Menschen, die das soziale Gefüge an den neuen Standorten bestimmen (Jöckel 2004; Falge 2006; Adam 2004). Schwalgin (2004:244f)

---

17 Diesen Terminus entwickle ich an entsprechender Stelle in meiner Habilitation zum Thema.

weist in ihrer Arbeit über die armenische Diaspora in Griechenland zu Recht darauf hin, dass sich das triadische Beziehungsgeflecht weiter vervielfacht, insbesondere wenn der anfänglich gemeinsame Lebensort nicht mehr oder nur schwer zugänglich ist, wie auch im Falle des Südsudans. Denn es werden verschiedenste Rückbezüge zwischen alten und neuen *eigenen* Standorten sowie der der *anderen* hergestellt. In Patricks Geschichte war in dieser Hinsicht Kairo solch ein ›vierter‹ Standort (unter anderen), an dem er über Beziehungen und Kompetenzen aus seiner eigenen Biografie verfügte, so dass es für ihn von Vorteil war, dass die mütterliche Familie dorthin migrierte. Um die eigene Transmigration, also den *step by step*-Prozess und das Pendeln zwischen verschiedenen Aufenthaltsorten organisieren zu können, sowie soziale oder politische Verantwortung für Dritte zu übernehmen, wird am Beispiel von Patrick besonders transparent, dass er sehr verschiedene ›Ressourcen‹<sup>18</sup> mobilisierte. Oßenbrügge (2004:19) formuliert im Anschluss an Bourdieu (1992)<sup>19</sup>, dass erst die »jeweilige Zusammensetzung« der sozialen, kulturellen und ökonomischen Kapitalformen den je spezifischen transnationalen Raum aufspannt. Das Interessante ist, dass Patrick dabei auf *staatliche*, also nationale sowie *nicht-staatliche*, also zivilgesellschaftliche, und *suprastaatliche* Institutionen zugriff, wie besonders an der Bewerbung beim ›*resettlement*‹-Programm des UNHCR deutlich wurde.

Dieses *flexible*, aber auch sich *addierende* Ressourcenmanagement von Patrick will ich im nächsten Abschnitt vertieft betrachten im Hinblick auf die Rahmen-Frage, welche Rolle das Kirchen-Café dabei für ihn und andere Flüchtlinge spielte.

## **Die kirchliche Institution als Zugang zu Ressourcen im Einwanderungsland**

Für die Sicherung des eigenen rechtlichen Aufenthaltes war Patrick auf die je *nationale*, also *deutsche* Einwanderungs- bzw. Asylgesetzgebung und Vollzugspraxis angewiesen. Im Kirchen-Café hatte Patrick wie andere Asylbewerber auch von einer spezifischen Wissensvermittlung im Rahmen der Asyl-Beratungsarbeit profitiert.

Für die Organisation materieller Güter wie Wohnung, Nahrung, Kommunikations-Technologien benötigte er eine möglichst lukrative Lohnarbeit. Hier war das *nationale* Arbeitsrecht zu berücksichtigen, um überhaupt eine Ar-

---

18 Der Ressourcen-Begriff ist umstritten, ich finde ihn als Metapher dennoch hilfreich und verwende ihn lieber als den Bourdieu'schen ›Kapital‹-Begriff, um zu betonen, dass Handeln sich aus verschiedenen ›Quellen‹ oder ›Energien‹ speist sowie an verschiedenen Zielsetzungen und Kriterien orientiert ist (s. Weißköp- pel 2001).

19 Nach Schwingel (2003:88, 185).

beitserlaubnis erhalten zu können sowie der *regionale* Arbeitsmarkt, durch den sich formelle bzw. informelle Arbeitsverhältnisse bieten. Auch in dieser Frage war in Patricks Geschichte das Kirchen-Café vermittelnd tätig, weil ihm dort ein, wenn auch befristeter Arbeitsplatz geschaffen werden konnte, der trotz der arbeitsrechtlichen Schwierigkeiten annähernd seinen beruflichen Qualifikationen entsprach, indem er (rechtlicher) Berater und Begleiter von Asylberechtigten wurde.<sup>20</sup> Patrick wechselte somit nach seiner Asylanerkennung von der Position des zu Beratenden in die Rolle des Beraters, eine Möglichkeitsstruktur (s.u. Hart 1974), die durch seine akademische Ausbildung realisierbar war.

Für den Zugang zu *staatlichen* oder *nicht-staatlichen*, wohltätigen Förderungen bedarf es ebenfalls speziellen Wissens und sozialer Kontakte, die meist lokal angeeignet werden müssen. Auch hier spielte das Kirchen-Café eine zentrale Rolle, weil zwischen einheimischen Experten und Betroffenen wichtige Informationen und Erfahrungen ausgetauscht wurden und weitere Einheimische zu Rate gezogen werden konnten.

Um die soziale und politische Vernetzung unter Status-Gleichen, hier sudanesischen und andere *Asylbewerber*, auch für entsprechende Lobbyarbeit aufrecht zu halten, wurden vor Ort materielle Ressourcen wie Räume und eine entsprechende Infrastruktur notwendig. Diese wurden ebenfalls durch das Kirchen-Café zur Verfügung gestellt.

Das Kirchen-Café ermöglichte also auf vielerlei Weise den Zugang zu sozialen und finanziellen Ressourcen, was Patrick nutzte, wenn auch sicher nicht ausschließlich dort, sondern ebenfalls in anderen Institutionen, die er für seine Zwecke miteinander vernetzte.

An diesem addierenden und flexiblen Ressourcenmanagement von Patrick, insbesondere im unterstützenden Kontext des Kirchen-Cafés, wurde somit folgende Handlungsdynamik transparent: Je mehr man selbst auf diverse Ressourcen und ihre Zugänge im Kontext von Kompetenz und Beziehungsmanagement angewiesen ist, desto wichtiger wird es, entsprechende Netzwerke aufzubauen oder aufrecht zu halten, in denen solche wechselseitigen Abhängigkeiten gestaltet und abgefedert werden. Es ist von einer *Gleichzeitigkeit* des Profitierens *und* des Mitwirkens an unterstützenden Netzwerken auszugehen, was neue Handlungsspielräume eröffnen kann: So profitierte Patrick von dem geschickten Management des Kirchen-Cafés, weil er dort als Berater tätig werden konnte, um wiederum andere im deutschen Asylverfahren zu unterstützen. Gleichzeitig kam er dadurch in die Lage, eigenes Geld zu verdienen, mit dem er (unter anderem) seine Familie in Ägypten unterstützen konnte. Aus einer *supporting structure* kann also eine *opportunity structure* her-

20 Auch Adam (2004:39) berichtet, dass in christlichen Schulen oder Bildungsinstitutionen in Kairo oftmals (ältere) Flüchtlinge als Lehrer arbeiteten.

vorgehen, um es mit einem älteren Terminus von Hart (1974:321) auszudrücken, den er für die Dynamik von Land-Stadt-Migrationen in Ghana Ende der 1960er Jahre entwickelt hat. Harts zentrale Aussage war, dass Menschen zwar in diverse soziale und ökonomische Abhängigkeiten verwoben sind, sie sich gleichzeitig immer auch Potenziale zur Verbesserung der eigenen Situation suchen, die innerhalb wie außerhalb dieser etablierten Beziehungen und Strukturen angesiedelt sein können.

In dieser Blickrichtung zeigt sich in der wachsenden Zahl an empirischen Studien über transnationales Handeln, dass insbesondere religiöse Netzwerke und Organisationen solche Handlungsspielräume bieten oder durch sie kreiert werden (Chafetz/Ebaugh 2002; Hüwelmeier 2004; Spellman 2004; Levitt/Glick Schiller 2004). Zum einen werden in Anknüpfung an Herkunftsidentitäten die entsprechenden religiösen Institutionen im Einwanderungsland aufgesucht, oder aber eigene Netzwerke und Organisationen gegründet, in denen der eigene Glaube praktiziert und somit ein ›Stück Heimat‹ fortgesetzt werden kann. So wird oft an bestehende ethnische oder international-religiöse Netzwerke angeknüpft, die bereits auf transnationalen Beziehungen und Praxen beruhen. Zum anderen wird eine erhöhte Wiederbelebung religiöser Identitäten und Praxen beobachtet, die durch die existenziellen Erfahrungen in der Migration (wie spezifische Fluchtformen und politisch-rechtliche Inklusionsschwierigkeiten) oder dann durch die neue Situation im Einwanderungsland hervorgebracht werden (indem man als ›Minderheit‹ abgewertet wird und einen Statusverlust erleidet, oder individuelle Krisenerlebnisse, kulturelle und soziale Fremdheitserfahrungen durchlebt).

Adogame und Weißköppl (2005) haben in dieser Hinsicht einen ersten Überblick geschaffen, welche verschiedenen Handlungsspielräume durch religiöse Institutionen unter *afrikanischen* Migranten in verschiedenen Einwanderungsländern zu verzeichnen sind. Generell stellt sich die Frage, ob religiöse Institutionen eine gute Inklusionsmöglichkeit bieten, weil sie (meist) anerkannte Institutionen in der Einwanderungsgesellschaft bzw. im Nationalstaat bilden, die nicht nur Zugang zu Ressourcen im weitesten Sinne ermöglichen, sondern auch Teilhabe an einer ›modernen‹, weil religionspluralen Gesellschaft (Spickard 2005). Andererseits sind religiöse Gemeinschaften und Institutionen in säkularen Staaten relativ einfach zu gründen, so dass die wachsende Zahl an religiösen Gruppierungen in Einwanderungsländern auch als kompensatorische Funktion gedeutet werden kann für die mangelnde Identifikation mit dem (neuen) Nationalstaat bzw. der Mehrheitsgesellschaft. Es scheint attraktiver, eine Mikro-Gesellschaft in der Gesellschaft zu konstituieren<sup>21</sup>,

---

21 Was schnell den Vorwurf von ›Parallelgesellschaften‹ und somit Verweigerung von Integration nach sich zieht.

was zur Aufwertung des eigenen Status und des Selbstbewusstseins von Migranten beitragen kann.

Diese Überlegungen spiegeln in vieler Hinsicht die strukturell-politische Logik von Einwanderungsgesellschaften; weniger berücksichtigt ist, warum Kirchen oder religiöse Gemeinschaften für Akteure *transnationalen Handelns* so attraktiv sind? Diese Frage will ich nun noch einmal auf meinen vorgestellten Untersuchungskontext beziehen.

## **Religiöse Organisationen repräsentieren einen ›transnationalism from above‹**

Warum war gerade eine religiöse Organisation in der deutschen Aufnahme- und Mehrheitsgesellschaft, eine evangelische Kirchengemeinde, attraktiv für Sudanesen, um ihre Spielräume transnationalen Handelns zu erweitern? Bislang habe ich unter dem Begriff von *agency* vor allem die akteurzentrierte Perspektive verfolgt, wie sich Handelnde spezifische Organisationen zu Nutze machen. Insofern bin ich unausgesprochen dem *bias* der Transnationalen Studien gefolgt, die das Handeln von Migranten mehr oder weniger als einen *transnationalism from below* charakterisieren, und in dem Zuge auch als Widerstand oder subversiven Akt überhöhen, wie Smith/Guarnizo (1998:5) bereits kritisierten. Ihre Beobachtung, dass der Transnationalismus-Diskurs zu einer Art Gegendiskurs von Globalisierung geworden ist, trifft insofern zu, als unter ›Globalisierung‹ gerne die abstrakten und schwer lokalisierbaren Makroprozesse gefasst werden, damit ›Mächte‹ wie Kapital, Warenflüsse, Medien und Technologien gemeint sind, die auf alles Einfluss haben, ihre Ursprünge und Urheber aber nicht mehr zu identifizieren seien (Loimeier/Neubert/Weißköppel 2005). Demgegenüber hat sich der Diskurs über das ›Lokale‹ etabliert als Hort zur Verortung des konkreten *Handelns*, das permanent das Globale mit konstituiert (Begriff der ›Glokalisierung‹ n. Robertson 1995 in Voll 2005:285). Weniger wurde darüber reflektiert, wie genau das Lokale in einer Welt der Vernetzung und des wechselseitigen, wenn auch nicht gleichberechtigten Einflusses eigentlich noch zu bestimmen ist (Verne 2005; Müller-Mahn 2005; Weißköppel 2005d). Gerade an der Lebensrealität von Migranten, und insbesondere von Flüchtlingen, ist empirisch sichtbar geworden, dass das Lokale im Sinne *eines* Lebensmittelpunktes oftmals nicht mehr existiert, sondern dass erst durch die Vernetzung *verschiedener Lokalitäten* wieder ein annähernd sicheres oder lukratives Leben möglich wird. Insofern wurde es notwendig, neue Begriffe zu schaffen, die diese Praxis der mehrfachen Grenzüberschreitung und des Verbindens von Orten fassen, und somit die Inflation des Präfix ›trans‹ in den Worten trans-lokal, trans-staatlich, trans-national, trans-kulturell zu rechtfertigen ist. Damit einher geht die längst fällige Ein-

sicht, das Lokale zu *relativieren* (Förster 2005; Probst 2005)<sup>22</sup>, ohne es in seiner Bedeutung für menschliches Handeln zu schmälern.

Die *transnationale* Perspektive hat diese Einsichten mit befördert, indem diverse Forscher benannt haben, dass Migranten als Handelnde *multilokal* agieren, sie also *translokale* Beziehungen und Praxen hervorbringen, die sich als neue soziale Zwischen-Räume (Basch/ Glick Schiller et. al. 1994; s.a. Bhabha 1996) oder als verschiedene Reichweiten des Handelns (Müller-Mahn 2005) zwischen mehreren Standorten, nationalen Territorien oder Staatsangehörigkeiten und kulturellen Mehrfach-Zugehörigkeiten (Mecheril 2003) zeigen.

Dabei ist allerdings etwas ausgeblendet worden, dass es schon lange auch nicht-staatliche *Organisationen* und *Institutionen* gegeben hat, die gerade durch eine grenzüberschreitende Vernetzung geprägt waren, z.B. die Weltreligionen (Auffahrt 2005) oder, historisch etwas später, soziale Bewegungen wie die der Menschen- oder Frauenrechte (Faist 2000b). Angesichts des hohen Grades ihrer Institutionalisierung und Bürokratisierung unabhängig von und parallel zu nationalen Staaten können diese Organisationen als Transnationalismus *from above* charakterisiert werden. Das *Transnationale* zeigt sich hier zum einen am hohen Grad der internationalen Vernetzung und Bündnisbildung, zum andern aber auch an ›transformativen‹ Ideologien wie etwa den missionarischen Motiven von Religionen im 19. und 20. Jahrhundert, über geografische Grenzen hinweg ein und denselben Glauben unter den Menschen verbreiten zu wollen (Auffarth 2005).

Diese dichotome Zuweisung von *transnationalism from below* als einen tendenziellen Transnationalismus des *Handelns* und *transnationalism from above* als einen der *Strukturen und Organisationen* soll nicht dazu dienen, Positionierungen nach ›unten‹ oder nach ›oben‹ festzuschreiben. Ich nutze diese Unterscheidung, um zu betonen, dass wir es bei etablierten kirchlichen Institutionen mit potenziell transnationalen bzw. translokalen *Organisationsformen* zu tun haben, was einzelnen transnationalen *Akteuren* die Kooperation nahe legt bzw. eine Teilnahme an diesen Organisationen vereinfacht. Existenzielle, individuelle Bedürfnisse und entsprechendes Handeln (*from below*) greifen hier mit strukturell und sozial organisierten Prozessen (*from above*) ineinander (Adam 2004), wovon (fast) alle Beteiligten profitieren, was am Fall des protestantischen Kirchen-Cafés und den sudanesischen Besuchern offensichtlich wurde:

Zunächst war das Kirchen-Café Teil des *unterstützenden Netzwerkes* in der Einwanderungsgesellschaft: Durch die lokale Einbindung in die zuständige Landeskirche (Berlin-Brandenburg) hatte man Zugang zu regional verteil-

---

22 In meiner Habilitation führe ich weiter aus, welche theoretischen und methodischen Konsequenzen diese Relativierung des Lokalen mit sich bringt.

ten Ressourcen, die auch für allgemeine soziale und politische Arbeit eingesetzt werden konnten. Die Gemeinde setzte das durch eine ausgeprägte Fürsorge für ›ausländische Mitbürger‹ um, was sich gut mit der christlichen Ethik zum Umgang mit Fremden und Hilfsbedürftigen vereinbaren lässt. Hier zeigt sich eine *humanitäre* Ideologie, die von vielen Religionen geteilt wird, nach der das Menschliche bzw. *Menschsein* des Einzelnen mehr wiegt als seine spezifische Nationalität und der damit verbundene politisch-rechtliche Status. Insofern unterläuft solch eine humanitäre Ideologie das strukturierte Interesse von Nationalstaaten, Einwanderung ausschließlich nach genauen Regeln und Mitgliedschaften zu organisieren.

Außerdem vermittelten die deutschen Mitarbeiter des Kirchen-Cafés, wie oben bereits beschrieben, Kontakte zu nicht-kirchlichen Ressourcenträgern wie zu städtischen Behörden (Wohnungsamt, Arbeitsamt, Ausländeramt, Sozialamt), aber auch zu unabhängigen Beratungsstellen und wohltätigen Vereinigungen. Dem Kirchen-Café kam somit eine zentrale *Vermittlerrolle* zwischen Einwanderern und Einwanderungsgesellschaft zu, indem ständig Kontakte zwischen staatlichen und zivilgesellschaftlichen Institutionen hergestellt wurden. Insofern charakterisiere ich das Kirchen-Café als eine *Schnittstelle* trans-nationaler Beziehungen, da *mit* und *jenseits* nationalstaatlicher Strukturen agiert wurde.

Über diese lokale und regionale Arbeit hinaus waren einzelne Mitglieder dieser Kirchengemeinde sehr gut angebunden an die *internationale* Lobbyarbeit für humanitäre Belange des Sudan und im Speziellen des Südsudans. Insbesondere in deutschen christlichen Kirchen besteht eine lange Tradition der Entwicklungs- und Friedensarbeit im Sudan (u.a. Diakonisches Werk im Rahmen von *Brot für die Welt* oder *Don Bosco Jugend Dritte Welt*<sup>23</sup>), die zur Etablierung eines *europäischen* Lobby-Netzwerks auf NRO-Ebene beigetragen hat.<sup>24</sup> Informationen von internationalen Treffen oder aktuellen Konferenzen werden daher schnell gestreut und mit anderen Netzwerken in Handlung umgesetzt, zum Beispiel im Kontext von Menschenrechtsorganisationen.

Im und durch das Kirchen-Café wurde also eine *transnationale* politische Praxis und soziale Vernetzung gepflegt, die durch staatlich unabhängige Nichtregierungs- oder internationale Organisationen institutionalisiert war. Dieser strukturell abgesicherte Transnationalismus von Organisationen griff im Kirchen-Café ineinander mit den transnationalen Handlungsstrategien einzelner Sudanesen, wie sie an Patricks Geschichten transparent geworden sind.

23 Die gerade ein entwicklungspädagogisches Projekt für Lehrer und Schüler zum Sudan gestartet haben: [www.discover-sudan.de](http://www.discover-sudan.de), letzter Besuch am 7.2.2008.

24 Siehe Interview mit Marina Peter, der Mitgründerin des Sudanforums und des Sudan Focal Point, im Südwestrundfunk (2005): [www.swr.de/-/id=1837040/properity=download/mni396/index.rtf](http://www.swr.de/-/id=1837040/properity=download/mni396/index.rtf), letzter Besuch am 6.2.2008.

An dieser Stelle ist noch einmal in Erinnerung zu rufen, dass insbesondere die Situation von *südsudanesischen* Flüchtlingen nach wie vor von *massenhafter* Verstreuung bestimmt ist; Statistiken der UN besagen, dass allein 2 bis 2,5 Millionen SudaneseInnen durch den Bürgerkrieg sowie die aktuell andauernde Darfur-Krise in die Lage versetzt wurden, in geografischer Vertreibung innerhalb des Sudans und angrenzender Länder zu leben. Wenn die Vereinten Nationen Zahlen veröffentlichen, wonach ca. 700.000 Sudanese offiziell als Immigranten in anderen Ländern dieser Welt registriert wurden (s.o. UNHCR 2007), ist davon auszugehen, dass die reale (Dunkel-)Ziffer weitaus höher ausfällt, da nicht in allen potenziellen Zielländern die gleichen strikten bürokratischen Verfahren zur Erfassung von Einwanderern bestehen.

Das transnationale Handeln von SudaneseInnen an sehr verschiedenen Orten dieser Welt stellt sich inzwischen als ein historischer wie gegenwärtig andauernder Prozess dar, mit dem verschiedenste Ressourcen ausgelotet, zugänglich gemacht und miteinander kombiniert werden, letztlich um wieder ein annähernd humanes Leben führen zu können: ›*You don't get lost*‹ – daran muss man als sudanesischer Flüchtling nicht nur *glauben*. Um dieser Affirmation treu zu bleiben, sind ein langer Atem und eine Reihe von *Taten* notwendig, für die unterstützende Netzwerke und Institutionen, hier aus dem religiösen Kontext, hilfreich sind.

## Literatur

- Abusharaf, Rogaia (2002): *Wanderings. Sudanese Migrants and Exiles in North America*. Ithaca, London: Cornell University Press.
- Adam, Gamal Abdelrahman (2004): *Living in Limbo: The Case of young Sudanese male Refugees in Cairo*. Field report. Retrieved 06.02. 2008, from [www.sudaneseonline.com/earticle2006/jan5-43705.shtml](http://www.sudaneseonline.com/earticle2006/jan5-43705.shtml).
- Adogame, Afe/Weißköppel, Cordula (Hg.) (2005): *Religion in the Context of African Migration*. Bayreuth: Rosch.
- Assal, Munzoul (2004): *Sticky labels or rich ambiguities? Diaspora and challenges of homemaking for Somalis and Sudanese in Norway*. Bergen: BRIC University of Bergen.
- Assal, Munzoul (2005): A Source of Difference or a Repository of Support: Islam and the Lives of Somalis and Sudanese in Norway. In: A. Adogame/C. Weißköppel (Hg.): *Religion in the Context of African Migration*. Bayreuth: Rosch, Bd.75: S. 191-216.
- Auffarth, Christoph (2005): ›Weltreligion‹ als ein Leitbegriff der Religionswissenschaft im Imperialismus. In: U. Van der Heyden/H. Stoecker (Hg.): *Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen. Europäische Missionsgesellschaften in politischen Spannungsfeldern in Afrika und*

- Asien zwischen 1800 und 1945*. Wiesbaden/Stuttgart: Franz Steiner Verlag, S. 17-36.
- Basch, Linda/Glick Schiller, Nina/Szanton Blanc, Cristina (Hg.) (1994): *Nations Unbound*. Amsterdam: De Gruyter.
- Bhabha, Homi (1996): Postkoloniale Kritik. Vom Überleben der Kultur. In: *Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften*. Hamburg: Argument-Verlag, S. 345-360.
- Bourdieu, Pierre (1992): *Die verborgenen Mechanismen der Macht*. Hamburg.
- Brubaker, Rogers (2005): The ›diaspora‹ diaspora. In: *Ethnic and Racial Studies* 28 (1): S. 1-19.
- Chafetz, Janet/Ebaugh, Helen (Hg.) (2002): *Religion acrosss Borders. Transnational Immigrant Networks*. Walnut Creek/Lanham/Oxford: AltaMira Press.
- DeLuca, Laura/Bruch, Katherine (2005): Lost and Found? Fragmented Fieldwork among Sudanese Refugees. In: *Anthropology News*, S. 32-33, s.a. [www.anthrosource.net](http://www.anthrosource.net).
- Don Bosco Jugend Dritte Welt, siehe: [www.discover-sudan.de](http://www.discover-sudan.de), letzter Besuch am 7.2.2008.
- Erdheim, Mario (1990): *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewusstheit. Eine Einführung in den ethnopsychoanalytischen Prozess*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Fabos, Anita (2002): Sudanese identity in diaspora and the meaning of home: the transformative role of Sudanese NGOs in Cairo. In: N. N. Al-Ali/K. Koser (Hg.): *New approaches to migration? Transnational communities and the transformation of home*. London/New York: Routledge, S. 34-50.
- Faist, Thomas (2000a): Grenzen überschreiten. Das Konzept Transstaatliche Räume und seine Anwendungen. In: Ders. (Hg.): *Transstaatliche Räume. Politik, Wirtschaft und Kultur in und zwischen Deutschland und der Türkei*. Bielefeld: transcript, S. 9-56.
- Faist, Thomas (2000b): Jenseits von Nation und Postnation. Eine neue Perspektive für die Integrationsforschung. In: Ders. (Hg.): *Transstaatliche Räume. Politik, Wirtschaft und Kultur in und zwischen Deutschland und der Türkei*. Bielefeld: transcript, S. 339-392.
- Falge, Christiane (2006): *When Nuer become global*. Halle/Saale: Max Planck Institute for Social Anthropology, [unpublished Ph.D Thesis].
- Förster, Till (2005): Globalisierung aus einer Handlungsperspektive. Versuch einer ethnologischen Klärung. In: R. Loimeier/D. Neubert/C. Weißköppel (Hg.): *Globalisierung im lokalen Kontext. Perspektiven und Konzepte von Handeln in Afrika*. Münster, Hamburg: Lit., S. 31-62.
- Giddens, Anthony (2004): *The constitution of society: Outline of the theory of structuration*. Cambridge: Polity Press.

- Gilroy, Paul (1999): »Diaspora« In: St. Vertovec/R. Cohen (Hg.): *Migration, Diasporas and Transnationalism*. Cheltenham, Northampton, S. 207 [orig. 1994].
- Glick Schiller, Nina/Çaglar, Ayse/Guldbrandsen, Thaddeus C. (2006): Beyond the ethnic lens: Locality, globality, and born-again incorporation. In: *American Ethnologist* 33 (4), S. 621-633.
- Groß, B./Stevens, W. et al. (1982): *Akademiker aus Entwicklungsländern in der Bundesrepublik Deutschland: Zwischen Brain Drain und Rückkehr*. Saarbrücken/Fort Lauderdale: Verlag Breitenbach.
- Guarnizo, Luis E./Smith, Michael (1998): The Locations of Transnationalism. In: Dies. (Hg.): *Transnationalism from Below*. New Jersey/New Brunswick: Transaction Publishers, S. 3-34.
- Hall, Stuart (1999): Cultural Identity and Diaspora. In: St. Vertovec/R. Cohen (Hg.): *Migration, Diasporas and Transnationalism*. Cheltenham, Northampton, S. 222-237.
- Hart, J. K. (1974): Migration and the opportunity structure: a Ghanaian case-study. In: Samir Amin (Hg.): *Modern Migrations in Western Afrika*. Oxford: Oxford University Press, S. 321-339.
- Haug, Sonja (2000): *Soziales Kapital und Kettenmigration. Italienische Migranten in Deutschland*. Opladen: Leske + Budrich.
- Hüwelmeier, Gertrud (2004): *Närrinnen Gottes. Lebenswelten von Ordensfrauen*. Münster, Waxmann.
- Jöckel, Andrea (2004): *Existenzsicherung von Binnenflüchtlingen. Das Beispiel der Dinka in Nyala/Darfur*. Bayreuth: Naturwissenschaftliche Gesellschaft Bayreuth e.V.
- Johnson, Dominic (2005): Blutige Flüchtlingsräumung in Ägypten. Aus: taz Nr. 7859 vom 31.12. 2005, S. 10. In: *Pressespiegel der amnesty international Koordinationsgruppe Sudan*, Dezember 2005.
- Kokot, Waltraud (2000): Diaspora, Lokalität und Stadt. Zur ethnologischen Forschung in räumlich nicht begrenzten Gruppen. In: Dies./Th. Hengartner/K. Wildner (Hg.): *Kulturwissenschaftliche Stadtforschung. Eine Bestandsaufnahme*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, S. 191-203.
- Lauser, Andrea (2004a): »Ein guter Mann ist harte Arbeit« *Eine ethnographische Studie zu philippinischen Heiratsmigrantinnen*. Bielefeld: transcript.
- Lauser, Andrea (2004b): Transnationale Subjekte. Ethnologische Perspektiven am Beispiel philippinischer Heiratsmigranten. In: *Berliner Blätter* 33.
- Levitt, Peggy/Glick Schiller, Nina (2004): Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society. In: *International Migration Review*, 38 (3), S. 1002-1039.
- Lienhardt, Godfrey (1987): *Divinity and Experience. The Religion of the Dinka*. Oxford, New York: Oxford University Press.

- Loimeier, Roman/Neubert, Dieter/Weißköppel, Cordula (2005): Globalisierung im lokalen Kontext. Perspektiven und Konzepte von Handeln in Afrika. Einleitung. In: Dies. (Hg.): *Globalisierung im lokalen Kontext. Perspektiven und Konzepte von Handeln in Afrika*. Münster, Hamburg: Lit., S. 1-30.
- Marcus, George (1995): Ethnography in/of the World System: the Emergence of Multi-sited-Ethnography. In: *Annual Review of Anthropology* 24, S. 95-117.
- Mecheril, Paul (2003): *Prekäre Verhältnisse. Über natio-ethno-kulturelle (Mehrfach-) Zugehörigkeit*. Münster: Waxmann.
- Müller-Mahn, Detlef (2005): Zur Verortung des Lokalen in der Geographie. In: R. Loimeier/D. Neubert/C. Weißköppel (Hg.): *Globalisierung im lokalen Kontext*. Münster: Lit., S. 147-174.
- Nieswand, Boris (2005a): Charismatic Christianity in the Context of Migration: Social Status, the Experience of Migration and the Construction of Selves among Ghanaian Migrants in Berlin. In: A. Adogame/C. Weißköppel (Hg.): *Religion in the context of African Migration*. Bayreuth. 75, S. 243-266.
- Nieswand, Boris (2005b): Die Stabilisierung transnationaler Felder. Grenzüberschreitende Beziehungen ghanaischer Migranten in Deutschland. In: *Nord-Süd-aktuell*, XIX (1), S. 45-56.
- Oßenbrügge, Jochen (2004): Transstaatliche, plurilokale und glokale soziale Räume – Grundbegriffe zur Untersuchung transnationaler Beziehungen und Praktiken. In: Ders./M. Reh (Hg.): *Social Spaces of African Societies*. Münster: Lit., S. 15-34.
- Oßenbrügge, Jochen/Reh, Mechthild (Hg.) (2004): *Social Spaces of African Societies. Applications and Critique of Concepts about ›Transnational Social Spaces‹*. Münster: Lit.
- Pfeffer, Georg (1992): *Zur Verwandtschaftsethnologie*. Berlin: Reimer.
- Pries, Ludger, (Hg.) (2001): *New Transnational Social Spaces. International migration and transnational companies in the early twenty-first century*. London/New York: Routledge.
- Probst, Peter (2005): Medien, Grenzen und Öffentlichkeit. Für ein relationales Verständnis des Lokalen. In: R. Loimeier/D. Neubert/C. Weißköppel (Hg.): *Globalisierung im lokalen Kontext*. Münster: Lit., S. 175-208.
- Robertson, Roland (1995): Glocalization. Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity. In: M. Featherstone/S. Lash/R. Robertson (Hg.): *Global modernities*. London: Sage, S. 15-30.
- Safran, William (1991): Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return. In: *Diaspora* 1 (1), S. 83-99.

- Safran, William (2004): Deconstructing and comparing diasporas. In: W. Kokot./K. Tölölyan/C. Alfonso (Hg.): *Diaspora, Identity and Religion*. New York, London: Routledge, S. 9-29.
- Schnepel, Burkhard (2005): »In sleep a king...«: The politics of dreaming in a cross-cultural perspective. In: *Paideuma* 51, S. 209-220.
- Schröder, Günther (1993): *Sudanesen in Deutschland*. Frankfurt: Günter Schröder Verlag und Informationsdienst.
- Schwalgin, Susanne (2004): »Wir werden niemals vergessen!«, *Trauma, Erinnerung und Identität in der armenischen Diaspora Griechenlands*. Bielefeld: transcript.
- Schwengel, Markus (2003): *Bourdieu zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- SFB-FK560 (2003): *Arbeitsbericht Förderungsdauer 2000-2003*. Bayreuth: Universität Bayreuth.
- Smith, Michael/Guarnizo, Louis (Hg.) (1998): *Transnationalism from Below*. New Jersey, New Brunswick: Transaction Publisher.
- Spellman, Kathryn (2004): *Religion and Nation. Iranian local and transnational networks in Britain*. Oxford: Berghahn.
- Spickard, James (2005): Networks, Homes or Congregations? Exploring the Locus of Immigrant Religiosity. In: A. Adogame/C. Weissköppl (Hg.): *Religion in the Context of African Migration*. Bayreuth: Rosch, S. 23-42.
- Statistisches Landesamt Berlin (2001): Berlin.
- Statistisches Landesamt Hamburg (2001): Hamburg.
- Sturino, Franc (1990): *Forging the Chain. Italian Migration to North America 1880-1930*. Toronto: The Multicultural History Society of Ontario.
- Südwestrundfunk (2005): *Die Kunst der Pendeldiplomatie. Marina Peter – seit 20 Jahren Netzwerkerin für den Sudan*. Siehe: [www.swr.de/-/id=1837040/property=download/mni396/index.rtf](http://www.swr.de/-/id=1837040/property=download/mni396/index.rtf), letzter Besuch am 6.2.2008.
- Tölölyan, Khachig (1991): The Nation-State and its Others: In Lieu of a Preface. In: *Diaspora* 1 (1), S. 3-7.
- Tölölyan, Khachig (1993): Traditionelle Identität und politischer Radikalismus in der armenischen Diaspora. In: K. Tölölyan/K. Platt (Hg.): *Identität in der Fremde*. Bochum: Brockmeyer, S. 192-222.
- UNHCR (2003): Resettlement. In: *Refugees (ed. UNHCR)*, 3, S.10.
- UNHCR (2007): »Resettlement-Programm: Aufnahmeländer«, Retrieved 01.10.2007 from: [www.unhcr.org/basics/BASICS/3b028097c.html](http://www.unhcr.org/basics/BASICS/3b028097c.html).
- Verne, Marcus (2005): Auf der Suche nach dem »globalen Gut«. Über die Kategorisierung der Güterwelt in einem Hausa-Dorf in Niger. In: R. Loimeier/D. Neubert/C. Weißköppl (Hg.): *Globalisierung im lokalen Kontext. Perspektiven und Konzepte von Handeln in Afrika*. Münster, Hamburg: Lit, S. 85-124.
- Vertovec, Steven (2000): *The Hindu Diaspora*. London, New York: Routledge.

- Voll, John O. (2005): Afrikanischer localism und das islamische Weltsystem. In: R. Loimeier/D. Neubert/C. Weißköppel (Hg.): *Globalisierung im lokalen Kontext. Perspektiven und Konzepte von Handeln in Afrika*. Berlin, Hamburg, Münster, Lit, S. 277-310.
- Weißköppel, Cordula (2001): *Ausländer und Kartoffeldeutsche. Identitätsperformance im Alltag einer ethnisch gemischten Realschulklasse*. Weinheim: Juventa.
- Weißköppel, Cordula (2005a): In and Out: Doing Ethnographic Research in a German Sudanese Sufi Brotherhood. In: A. Adogame/C. Weißköppel (Hg.): *Religion in the Context of African Migration*. Bayreuth: Rosch, S. 113-154.
- Weißköppel, Cordula (2005b): Kreuz und quer. Zur Theorie und Praxis der multi-sited-ethnography. In: *Zeitschrift für Ethnologie* 130 (1), S. 45-68.
- Weißköppel, Cordula (2005c): Transnationale Qualitäten in Netzwerken von Sudanesen in Deutschland. In: *Nord-Süd-aktuell: Transnationale Räume* 19, S. 34-44.
- Weißköppel, Cordula (2005d): Hybridität. Die ethnografische Annäherung an ein theoretisches Konzept. In: D. Neubert/R. Loimeier/C. Weißköppel (Hg.): *Globalisierung im lokalen Kontext. Konzepte und Perspektiven von Handeln in Afrika*. Lit: Münster, Hamburg, New York, Wien: 311-347.
- Weißköppel, Cordula (2006): Gemischte Gefühle – Prekäre Dynamiken in der Forschung mit politischen Flüchtlingen. In: *Ethnoscripts* 8 (2): Interaktionen im Feld. Universität Hamburg.

## Elektronische Quellen

[www.sudaneseonline.com/earticle](http://www.sudaneseonline.com/earticle), Zeitraum von 12/2005 bis 1/2006, letzter Besuch am 6.2. 2008.

