

Inhaltsverzeichnis

<i>Christiane Brosius</i> <i>masala.de</i> oder die Frage nach kaleidoskopischen Identitäten. Einleitende Bemerkungen	7
<i>Gabriele Alex</i> Integration und Parallelgesellschaften am Beispiel von Tamilen	16
<i>Michael Amend und Mercan Yetgin</i> Heimat in der Fremde: Der tamilische Sri Nagapooshini Amman Tempel in Frankfurt/M.	27
<i>Cathrine Bublatzky und Eva Funk</i> Es muss nicht immer „Diaspora“ sein. Sichtweisen eines tamilischen Migranten	51
<i>Christiane Brosius</i> <i>Happy Ends</i> und andere Krisen: Heimat und Familienglück im Spiegel Bollywoods	69
<i>Michael Nijhawan</i> Bin Laden in der U-Bahn und andere Verkennungen: Beobachtungen in der Sikh Diaspora	98
<i>Urmila Goel</i> Ausgrenzung und Zugehörigkeit. Zur Rolle von Staatsbürgerschaft und Einbürgerung	123
<i>Volker Oberkircher</i> Die deutsche Greencard aus der Sicht indischer IT-Experten	161
<i>Anjali Fischer und Anita Lakhotia</i> „Wo der liebe Gott mich haben will, gehe ich hin.“ Indische Ordensschwwestern in Deutschland	189
<i>Sun-ju Choi und Anke Illing</i> „Scattered Wholes and Chosen Bits“. Deutsch-indische Frauen der zweiten Generation	208

<i>Urmila Goel</i> Von dummen Fragen. Schlussbetrachtungen	218
<i>Urmila Goel</i> Literatur zu Menschen aus Südasien in Deutschland	226
Zu den Autorinnen und Autoren	229

Christiane Brosius

***masala.de* oder die Frage
nach kaleidoskopischen Identitäten
Einleitende Bemerkungen**

Sei es in Form von Restaurants mit indischer Küche, von Läden, die entsprechende Nahrungsmittel, Goldschmuck, Film-DVDs oder Kleidung, vor allem für Frauen und Kinder, anbieten, Reisen in ferne Länder oder Billig-Telefonkarten: vor allem in deutschen Städten sieht man in den letzten Jahren immer häufiger Hinweise auf die Präsenz von Menschen südasiatischer Herkunft. Diese Läden sind ideale Knotenpunkte, um die komplexen Netzwerke südasiatischer Menschen, auch in ihren Beziehungen zur Mehrheitsgesellschaft, zu erfassen. Insbesondere an Freitagen und Samstagen tummeln sich hier Banker, Computerexperten, Unternehmer aller Art neben Schülern und Studenten, Hausfrauen und anderen. Einkaufsbummel oder kulinarischer Besuch werden zum Festigen sozialer Verbindungen, zum Austausch von Informationen genutzt. Und von hier aus ist der Sprung von der Alltagswelt zur Pflege von Kultur und Religion kein sehr weiter mehr. In Hamm-Uentrop wurde im Juli 2002 der größte Hindu-Tempel Kontinentaleuropas eingeweiht. In anderen Ballungsgebieten der Bundesrepublik hat sich eine Infrastruktur von Kulturvereinen, Kinoveranstaltungen oder religiösen Versammlungsorten ausgebildet oder gar verfestigt und scheint eine zunehmende Präsenz in der deutschen Öffentlichkeit zu erlangen. An religiösen, regionalen oder nationalen Feiertagen finden sich an entsprechenden Orten Plakate, die auf Tanzveranstaltungen, Konzerte, Lesungen, Sportwettbewerbe, Kricketspiele und anderes, was an der Peripherie der „großen“ Ereignisse stattfindet, hinweisen. Die Existenz einiger Kulturvereine und Initiativen lässt sich auf die erste Generation von Menschen aus Südasien in Deutschland zurückverfolgen, die den Erhalt von Heimat und damit verbundenen Traditionen und Kultur als wesentlich für das Bestehen südasiatischer „Identität“ verstehen. Ferner gibt es über die Grenzen der eigenen Nationalität hinaus ein Interesse daran, sich auch anderen Gruppen, vor allem der „Mehrheitsgesellschaft“ von Deutschen mitzuteilen. Zeitschriften wie *Meine Welt* wollen den deutsch-indischen Dialog

fördern, andere südasiatische Gruppen bringen in geringer Auflage Zeitschriften für Menschen der gleichen Herkunft heraus. Andere wiederum nutzen das Internet, um sich auszutauschen, sei es nun über Politik und Kultur im Herkunftsland der Eltern, der neuen Heimat Deutschland oder grenzüberschreitende Phänomene wie die Musikindustrie oder die Filmwelt Bollywoods.

Nur ansatzweise kann dieses kurze Porträt aus Versatzstücken die Vielfalt und Komplexität südasiatischer Kultur in Deutschland umreißen. Für uns deckt sie sich am treffendsten mit dem Begriff „masala“, der dieses Buch betitelt. „masala“, das ist in Südasien die Bezeichnung für eine kräftige Gewürzmischung, die Pfiff und Geschmack in viele Gerichte der landesüblichen Küche bringt und je nach Region und persönlichem Geschmack variieren kann. „masala“ ist auch die Bezeichnung für die „richtige“ Mixtur von Romanze, Spannung, Action, Drama und Komödie in einem kommerziellen Hindi-Film. „masala.de“ weist uns wiederum auch auf die weitergehende Komplexität der Vielfalt im Kontext Deutschlands. Vielfalt nimmt hier nochmals andere Facetten an und erlaubt neue Einblicke – nicht nur in die Welten südasiatischer Menschen, die sich temporär oder permanent in Deutschland niedergelassen haben. Auch die Welten, aus denen wir exotistische, bürokratische oder neugierige Blicke auf diese Menschen werfen, und die unser eigenes Welt- und Selbstverständnis prägen, erscheinen in neuem Licht.

Menschen und Blicke

Der im Titel erwähnte Begriff der „kaleidoskopischen Identitäten“ lehnt sich an eine Studie von Prema Kurien über transnationale Migration und kollektive Identitäten im Kontext von Migranten aus Kerala, Südindien, an (Kurien 2002). Er wurde deshalb für diese Einleitung gewählt, weil er mir dazu geeignet erscheint, das kreativ-kulinarische Konzept von „masala“ auf die Ebene sozialer Zusammenhänge und Räume zu verlagern, beziehungsweise auf die verschiedenen Ebenen, auf denen sich die Autoren dieses Buches dem Thema Migration in Deutschland inhaltlich, methodisch und konzeptionell zuwenden. Das Kaleidoskop ist ein Sehinstrument, das suggeriert, es sei ein Fernrohr und ermögliche uns den scharfen Blick auf ein Objekt in der Ferne. Tatsächlich handelt es sich um ein fantastisches Spiegelkabinett, ein schlichtes Spiel optischer Effekte, das sich aus vielen Facetten zusammensetzt, die jedoch gar nicht so weit vom Auge entfernt sind, und die bei jeder Drehung, bei jeder Veränderung der Konstellationen, ein neues Bild erzeugen. Kaleidoskopi-

sche Identität meint in diesem Zusammenhang, dass das „Gesamtbild“ aus mobilen, ineinander greifenden Einzelteilen besteht, das sich erst in unserem Kopf zusammenfügt und das nie stabil bleibt, nie fixiert werden kann, immer wieder neue Formationen eingeht. Genauso verhält es sich auch mit den „Identitäten“ der Menschen, die das Buch bevölkern: sie können unmöglich auf Essenzen reduziert werden, entfalten sich im jeweiligen Kontext und befinden sich ständig in Bewegung. Ebenso komplex sind die Definitionen, Begriffe und Konzepte, die die verschiedenen Autoren dieses Buches reflektieren und verwenden. Auch wenn einige Quellen in mehreren Artikeln wie ein roter Faden auftauchen (etwa W. Safrans Definition von Diaspora oder J. Jacobsens Arbeit über Identitätskonstitution bei Pakistanis in England), so nehmen sie im Licht der Daten, die sie erhellen sollen und der Interpretationen, die aus ihnen resultieren, ganz unterschiedliche Formationen an.

Das Kaleidoskop steht somit auch für Multi-Perspektivität, sowohl was unseren eigenen Standpunkt betrifft (Methoden und Theorien) als auch für die Menschengruppen, die im Mittelpunkt der einzelnen Artikel stehen und die Art und Weise, wie deren Sichtweisen kontextualisiert und zugeordnet werden.

Mit diesem Buch erhoffen wir uns, ein wenig dazu beizutragen, dass mehr Transparenz in die Art der „Gewürzmischung“ oder Struktur jener sozialen Gruppen, die in Deutschland leben, kommt, dass die *Menschen* sichtbar werden, die ihren Lebensalltag hier verbringen. So ist sicherlich deutlich zu machen, dass es diverse Zuordnungspunkte gibt, die den Leser oder die Leserin davon abbringen sollen, sich quasi-monolithische Bilder von „den Indern“, „den Südasiaten“ oder gar „den Migranten“, zu machen. Die Autoren in unserem Band stellen vielmehr die Vielgestaltigkeit der sozialen Gruppen und Individuen in den Vordergrund. Einzelne Artikel behandeln etwa die Mitglieder verschiedener Professionsgruppen (Akademiker, Krankenpfleger, Nonnen, Schüler, Tempelpriester oder IT-Experten), verschiedener Herkunftsländer (Sri Lanka, Pakistan, Indien) und Regionen innerhalb eines Landes (Tamil Nadu, Punjab oder Kerala) oder verschiedener Religionszugehörigkeit (Christen, Hindus, Muslime, Sikh). Wichtig ist aber auch die Migrationsgeschichte selber. Hier wird etwa der Frage nachgegangen, aus welchem Grund und wann das Heimatland verlassen wurde, ob das erste Ziel ein anderes Land war, in wessen Begleitung man sich auf den Weg machte, wer später nachzog. All diese Facetten, und vor allem Menschen, stehen in einem dichten Verweisfeld sozialer Beziehungen, von Konflikten und Anforderungen, Erinnerungen und Wünschen. Ich möchte hier den von Werner Schiffauer (2006) geprägten Begriff der „Migrations-

räume“ frei anwenden und mit dem vom Arjun Appadurai (1997) formulierten Konzept der „scapes“ (ein aus dem Englischen kaum zu übersetzender Begriff, der vielleicht am ehesten der Idee von einer „Landschaft“ nahe kommt) verbinden. Beide Kulturanthropologen betonen die Existenz verschiedener Domänen, die sich wie Räume oder Landschaftsbilder neben- oder übereinander befinden, bisweilen ineinander verschachtelt, aber dennoch voneinander zu unterscheiden sind. In diesen Räumen bewegen sich soziale Akteure. Sie interagieren und positionieren sich mit- oder gegeneinander, sie handeln Konflikte aus und stellen Beziehungen zueinander her. Schiffauer spannt einen Bogen von den physischen Räumen hin zum imaginären Raum, während Appadurai individuelle Domänen als dominiert von ethnischen, wirtschaftlichen, medialen und anderen Faktoren sieht (*ethno-*, *finance-*, oder *mediascapes*). Je nach Schwerpunkt ändert sich auch das soziale Gewebe der Menschen, die agieren, ändern sich Identitäten, Praktiken, Vorstellungen, usw. So pflegen bestimmte südasiatische Gruppen vielleicht einen sehr regen Austausch mit der Mehrheitsgesellschaft in Deutschland auf der Ebene von Arbeit und Freizeit, wenn es jedoch um Fragen der Heirat, der Stärkung familialer Netzwerke geht, so verhält man sich exklusiv und vermeidet transnationale Interaktionen (vgl. Alex, in diesem Band).

Schlüsselbegriffe, die das Terrain dieses Buches wie Fahnenmasten abstecken, sind etwa „Staatsbürgerschaft“, „Allgemeinwohl“ und die „Integration“ von Minderheiten, „Herkunft“, „Tradition“ und Heimat, sowie Kulturkontakt und -konflikt. Auch scheinbar zentrale Erfahrungen und Ängste der südasiatischen Menschen begegnen uns in den Kapiteln immer wieder, wie etwa die Angst vor dem Verlust von elterlicher Autorität, von Moral oder Kultur, Gefühle von Isolation oder Diskriminierung, etwa durch Behörden (vgl. Goel, Oberkircher, beide in diesem Band). Aber auch Bereicherung durch neue soziale Kontakte, durch den Ausbau der transnationalen Netzwerke, durch Akte der Anerkennung des Personenstatus in Deutschland sowie in Südasien, kommen vor. Dies lenkt den Blick auch auf die Wahrnehmung von Minderheiten seitens der Mehrheitsgesellschaft in Deutschland: Ereignisse wie der 11. September 2001 führten zu einer Verschärfung der Debatte über das Integrieren und Ausgrenzen von „Fremden“, zu neuen Ängsten vor „Schläfern“, vor „Parallelgesellschaften“ (vgl. Alex, in diesem Band), vor angeblich „anpassungsunfähigen und –unwilligen Menschen“ und zu der Frage, wie man mit diesen per Gesetzgebung umgehen könne und müsse (vgl. Nijhawan, in diesem Band). Dazu gehört auch die Forderung vieler nach der Definition Deutschlands als einem Ein-

wanderungsland, der seitens vieler Staatsvertreter noch immer wacker standgehalten wird, und an die sich Fragen nach zivilbürgerlicher „Gesinnung“ und doppelter Staatsbürgerschaft knüpfen. Wie viel und was darf der Staat seinen Bürgern - und denen, die er keine Bürger werden lässt - abverlangen und zumuten? Wie wird darüber entschieden, wer durch Achtung der Leitkultur der Mehrheitsgesellschaft dazugehört und wer nicht (vgl. Schiffauer 1997; vgl. auch Goel, in diesem Band)? Welchen Zugang haben Menschen aus Süd-asien in Deutschland zu Deutschland, zu den Deutschen? Entstehen überall und bei jedem Fall von Minderheit die „gleichen“ Parallelgesellschaften oder muss hinsichtlich ihrer Integration an bestimmten Knotenpunkten (Werte, Institutionalisierung usw.) unterschieden werden, wie es etwa Gabi Alex in ihrem Beitrag fordert?

Dem „*Kind einen zu Namen geben*“ und uns gegen den Gebrauch von Begriffen wie „Migranten“ oder „Diaspora“ im Buchtitel zu entscheiden, hat einen Grund. Dieser liegt in der Betonung der Vielfalt von Wegen und Beziehungen, die sich die Menschen in diesem Buch ausgesucht haben und noch aussuchen, und die nicht auf einen „verfestigten Zustand der Migration“ zu reduzieren sind, auch wenn dieser sicherlich für alle mehr oder weniger zentral ist. Das „Benennen“ von Identitäten zieht in einigen Kapiteln deshalb auch weitere Kreise. Auch wenn sie sich darüber im Klaren sind, dass sie Begriffe verwenden müssen, so sind sich die Autoren dieses Bandes der fixierenden, klassifizierenden und politischen Qualität von Begriffen wie „*Indisch-sein*“ oder „*Deutsch-sein*“ bewusst (vgl. Bublatzky und Funk, Goel oder Oberkircher, alle in diesem Band). Denn hinter dem „Benennen“ steckt oft der Versuch der Naturalisierung, also der Suggestion bestimmter „Essenzen“ und „Charakteristika“, die das „Wesen“ eines Menschen auszumachen scheinen. Gleichsam werden diese Stereotypisierungen jedoch auch von den Akteuren im Text selber angeeignet und verwendet, um sich in eine bestimmte Tradition, ein bestimmtes Verhältnis zu stellen und sich repräsentiert beziehungsweise repräsentativ zu fühlen.

Orte, Räume und Netzwerke

Leicht wird übersehen, dass Räume und Orte beim Aushandeln von Identitäten, Präsenz und Praxis eine wichtige Rolle spielen, auf unterschiedliche Art und Weise, sowohl physisch als auch imaginär. So gibt es den imaginären, oft utopisch anmutenden Ort des Heimatlandes, wie er etwa im Kino als Kulturerbe revitalisiert und rezipiert wird; es gibt den Tempel oder den Kirchenorden als „Heimatersatz“

(vgl. Amend und Yetgin, Fischer und Lakhotia, beide in diesem Band). Orte bestehen bisweilen bereits, sie können angeeignet und umgedeutet werden, manche Orte müssen neu geschaffen werden, damit sich eine Gruppe oder ein Individuum „sichtbar“ machen kann, eine Identität erhält, in einen Austauschprozess mit anderen treten kann. Manche Orte erhalten ihre Bedeutung erst, wenn man ihre Entstehungsrouten rekonstruiert, jene etwa von der zum Tempel konvertierten Hinterhofgarage zum autonomen Neubau mit seiner Nutzbarkeit für eine Vielzahl von Gruppen, zu verschiedenen Zeiten und Anlässen (vgl. Nijhawan, in diesem Band). Räume und Orte haben fast immer etwas mit Anerkennung und Identität zu tun und aus diesem Grunde ist es wichtig, danach zu schauen, welche Räume von wem genutzt werden können und dürfen, was neu entsteht und wie und was umstritten ist. Nicht ohne Grund sind erst nach zwei Generationen der Migration in einem Gastland viele der sozialen Netzwerke entstanden, die die Organisation von „Gemeinden“ ermöglichten, die einen „richtigen“ Ort wollten, um sich zu treffen und kulturellen oder religiösen Tätigkeiten nachgehen zu können. Dazu kommt, dass es einige Zeit brauchte, bis auch die Angehörigen der ersten Generation einsahen, dass ihre Rückkehr wohl noch auf längere Zeit hin ein „Mythos“ bleiben würde. Erst jetzt hatten sie auch das wirtschaftliche Kapital, das sie bereit waren, in solche Orte zu investieren und erst jetzt war ein öffentliches Selbstbewusstsein entstanden, dass auch auf die „Rechtmäßigkeit“ ihrer Präsenz in den Räumen der Mehrheitsgesellschaft verwies. Das Phänomen einer Topographie dieser neuen Sichtbarkeit findet sich sowohl in den Niederlanden, in Großbritannien oder Deutschland, wenn auch auf unterschiedliche Art und Weise (vgl. Baumann et al. 2002).

Daran schließt sich sodann die Frage nach dem, was und wo „Heimat“ ist, an. Eine Frage, die in fast allen Artikeln in diesem Buch eine zentrale ist. Ist Heimat nur der Ort, von dem man herkommt? Kann Heimat an einem neuen Ort geschaffen, erlebbar gemacht werden? Wann fühlt man sich „zu Hause“ und behauptet sich an einem Ort (vgl. Brah 1996)? Auch wenn viele Artikel darauf hindeuten, dass es eine Nostalgie, ein Heimweh gibt, die den Wunsch, in die Heimat zurückzukehren, nähren, so zeigen sie doch auch, dass die meisten Protagonisten oder Informanten in diesem Buch nicht nur eine Heimat für sich beanspruchen können. Sie sind praktisch andauernd damit beschäftigt, sich zu „verheimaten“, Heimat zu schaffen (vgl. „homing“, in Amend und Yetgin, in diesem Band). Keinesfalls lässt sich die These halten, dass Transnationalität automatisch mit Ortlosigkeit und Identitätsverlust gleichzusetzen ist. Entgegen

zahlreicher Behauptungen lässt sich aus den Artikeln vorsichtig vielmehr folgende These formulieren: Auch wenn „der Migrant“ gerne als Archetyp des modernen Menschen bezeichnet wird, der gezeichnet ist von Erfahrungen der Entortung, Entfremdung oder Marginalisierung, so ist doch gleichzeitig eine enorme kreative Kompetenz festzustellen, mit der sich – in der neuen Heimat – wieder verortet, zentriert und vertraut gemacht wird, eine Verbindung von simultan existierenden *Heimaten* an verschiedenen Orten aufgebaut, aktiviert und nutzbar gemacht wird. Es versteht sich von selbst, dass diese Räume nicht konfliktfrei sind. Deutlich wird das etwa an den Studien von Nijhawan zum Sikh Gurdwara, wenn es um Asylpolitik oder neue Rechtsprechungen geht. Die Orte der „Verheimatung“ können auch imaginärer Art sein, wenn Indien etwa durch die Bollywood-Filme als revitalisierbares Kulturerbe sinnlich erfahrbar und quasi-real wird.

An die Orte sind immer reale Beziehungen und Praktiken geknüpft. Zahlreiche Beiträge in diesem Buch zeigen, wie sich „alte“ Beziehungen mit der Migration nicht aufgelöst, sondern nur in ihrem Gewebe verändert haben, dass dazu diverse neue Beziehungen gekommen sind, die die Verortung der Menschen aus Südasien in Deutschland beeinflussen. Die Art und Weise der „Integration“ südasiatischer Menschen in Deutschland hängt auch davon ab, wie sehr sie in der Lage sind, transnationale Netzwerke aufrecht zu erhalten und auszubauen. Diese „anderen“ Netzwerke geben ihnen Sicherheit, ermöglichen den Erhalt bestimmter Traditionen und Praktiken (etwa der Heirat, der Berufsfindung, des Ritualtransfers), erweitern das Bewusstsein dessen, was es bedeutet, in Deutschland zu leben, „deutsch“ zu sein. Sowohl Volker Oberkircher als auch Michael Nijhawan berichten in ihren Beiträgen von der Relevanz transnationaler Netzwerke für ihre Informanten, um sich in Deutschland zu positionieren, Kritik zu äußern, oder Entscheidungen zu treffen, sei es nun etwa hinsichtlich der Greencard oder der Kopftuchdebatte. Diese sozialen Netzwerke können auch aufgrund verbesserter Transport- und Kommunikationsnetzwerke existieren und bisweilen sogar miteinander verbunden werden. Die Kino-Infrastruktur bringt eine neue Gemeinschaft von Filminteressierten und Freizeitsuchenden zusammen, das Internet schafft eine Plattform für Mitglieder der zweiten Generation von Südasiaten, der Tempel stellt sich hinsichtlich Ritualzeiten und -ablauf auf die neuen Bedürfnisse seiner „Kunden“ ein, die DVD-Läden, die indische Kinofilme anbieten, bringen die „verlorene“ Heimat greifbar nahe, ins Wohnzimmer (vgl. Brosius, in diesem Band).

Sichtweisen und Kompetenzen

Die Beiträge in diesem Buch zeugen von einer erheblichen Kompetenz der betrachteten Menschen, sich verschiedener Codes zu bedienen, die sie je nach Bezugsrahmen einsetzen und verstehen. Das zeigt auch, dass es, trotz aller Rede davon und Angst davor, keine hermeneutisch abgeschlossenen Parallelgesellschaften gibt, sondern dass vielmehr immer wieder Brücken gebaut, Grenzen überschritten und neue Wege zwischen den scheinbar getrennten Welten wie selbstverständlich gegangen werden. Auch hier zeigt das Bild des Kaleidoskops, wie wichtig es ist, dass wir in der Lage dazu sind verschiedene Perspektiven einzunehmen, unseren Blick zu schärfen und zugleich zu weiten.

Autoren wie Alex oder Oberkircher zeigen jeweils, dass es falsch ist, nach „Beweisen“ für die Integration anhand der „Ausrichtung am Einwanderungsland als normative(m) Maßstab“ (Schiffauer 2006) zu suchen. Vielmehr muss man verschiedene Bezugsrahmen und -räume am Wirken sehen, die für das Handeln der Migrant*innen entscheidend sind. Diese sind nach Schiffauer oder auch Appadurai sozialer, ökonomischer, politischer, historischer oder imaginärer Art.

Die Autoren der Artikel erörtern neben theoretischen Modellen, etwa zur Integration, auch emische Sichtweisen, das heißt, Perspektiven der Informant*innen. Bisweilen divergieren diese Sichtweisen und die Schlüsse, die die Autoren daraus ziehen, mit allgemeinen Theorien zur und Erkenntnissen aus der Diasporaforschung. In einigen Texten wird deutlich, dass die Themen, die wir aus der Migrationsforschung „vorgeben“ nicht immer auch die Themen sind, die die Informant*innen scheinbar bewegen. Der (Experten-)Blick von außen kann auch Teil eines stigmatisierenden Diskurses sein. So wird in einigen Texten deutlich, dass der oft Defizitansatz der Migrations- und Diasporaforschung (mangelnde Bildung, Integration, wirtschaftliche und soziale Netzwerke oder auch Selbstbewusstsein) überdacht und zumindest um Aspekte wie Handlungskompetenz (*agency*), Selbstreflexion und multilokale Identifikation erweitert werden muss (vgl. etwa Oberkircher, Bublatzky und Funk, in diesem Band). Dies gilt sicherlich besonders stark für Menschen aus Indien, einem Land, das nicht nur ein außergewöhnlich umfassendes und effizient organisiertes Netzwerk transnationaler Gemeinschaften ausgebildet hat, sondern im Rahmen der seit den 1990er Jahren ausgelösten Wirtschaftsliberalisierung neben China zu einer der welt-

weit führenden Wirtschaftsmächte mit hoch qualifizierten, flexiblen und mobilen Arbeitskräften geworden ist.

Dieser Aufsatzband ging aus einem zweisemestrigen Seminar zum Thema Südasiatische Diaspora am Südasien-Institut der Universität Heidelberg in den Jahren 2002-03 hervor. Der Initiative einiger der Seminarteilnehmer sowie weiterer zum Thema forschender Kollegen ist es zu verdanken, dass das Buch nun in dieser Form vorliegt. Zu Dank verpflichtet sind wir auch dem Verleger, Christian Weiß, der uns immer wieder ermutigte, das Buch in „gedruckte Realität“ umzuwandeln.

Verwendete Literatur

- Appadurai, Arjun. 1997. *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. New Delhi: Oxford University Press.
- Baumann, Gerd, Werner Schiffauer, Riva Kastoryano, Steven Vertovec (Hrsg.). 2002. *Staat – Schule – Ethnizität. Politische Sozialisation von Immigrantenkinder in vier europäischen Ländern*. Münster: Waxmann Verlag.
- Brah, Avtar. 1996. *Cartographies of Diaspora. Contesting Identities*. London und New York: Routledge.
- Kurien, Prema A. 2002. *Kaleidoscopic Ethnicity. International Migration and the Reconstruction of Community Identities in India*. New Delhi: Oxford University Press.
- Schiffauer, Werner. 1997. *Fremde in der Stadt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ders. 2006. „Europa als Transnationaler Raum. Perspektiven der kulturwissenschaftlichen Migrationsforschung.“ In Beichelt, Timm, Bozena Choluj u.a. (Hrsg.). *Europa-Studien*. Mainz: VS Verlag.



Gabriele Alex

Integration und Parallelgesellschaften am Beispiel von Tamilen

Integration von „Minderheiten“ in die sogenannte Mehrheitsgesellschaft gilt als eines der wichtigsten innenpolitischen Ziele der letzten Jahre. So verwundert es nicht, dass auf Platz zwei der Wörter des Jahres 2004 das Wort „Parallelgesellschaften“ gewählt wurde. Parallelgesellschaften widersprechen dem Ideal von Integration, wie es in Deutschland angestrebt wird, denn bei Beibehaltung kultureller Eigenheiten wird erwartet, dass Zuwanderer oder auch schon niedergelassene „Minderheiten“, gleichberechtigte Teilnahme und Teilhabe am gesamtgesellschaftlichen Ganzen ausüben. Parallelgesellschaften widersprechen diesem Modell, denn sie werden als kulturelle Inseln, mit eigenen Wertesystemen und zu einem gewissen Grade abgeschlossenen sozialen Bezugssystemen, betrachtet.

Zwar ist es in der öffentlichen Debatte unklar und widersprüchlich ob, und in welchem Maße, es Parallelgesellschaften gibt und geben darf. Doch zeigt sich durch die Debatte die Schwierigkeit, das „Andere“, welches nicht zur Mehrheitsgesellschaft gerechnet wird, in das Gesamtgesellschaftliche einzufügen, so dass die Interessen der Mehrheitsgesellschaft und die der „Minderheiten“ gleichermaßen gewahrt werden. Eine der gängigen Argumentationsstränge ist, dass „Minderheiten“ sich nicht assimilieren müssten, sondern sehr wohl das Recht auf Beibehaltung kultureller und religiöser Eigenständigkeit behalten sollten. Andererseits wird die kulturelle und religiöse Andersartigkeit auch als eine Gefahr gesehen, denn durch sie könnten auch Zersetzungsprozesse in Gang gesetzt werden, die oft mit fundamentalistischen Bewegungen assoziiert werden. Unklar bleibt bei diesen Debatten, in genau *was* sich eigentlich integriert werden sollte, das heißt, welche Werte die Mehrheitsgesellschaft konstituieren. Ferner wird nicht berücksichtigt, dass „Minderheiten“ gar von anderen Integrationsmodellen ausgehen könnten, die ihren Ursprung in anderen kulturellen Systemen und Wertesystemen haben. Unter dieser Prämisse würde sich die Frage stellen, ob es sich bei den Prozessen nicht weniger um kulturelle Konflikte handelt, als vielmehr um Konflikte, die auf unterschiedlichen Ideen beruhen, wie sich die Teile der Gesellschaft zueinander

und zum Gesamten verhalten sollen¹. Damit ist gemeint, dass sich Individuen sowohl als Einzelperson als auch als Teil einer Gruppe, zum Beispiel einer ethnischen Gruppe, einer lokalen Gruppe, oder auch einer Berufsgruppe, zur Gesamtgesellschaft, von der sie ja ein Teil sind, positionieren. Welche Beziehung haben nun diese einzelnen Teile zueinander - sind sie gleichberechtigt oder hierarchisch geordnet? Haben die einzelnen Teile besondere Beziehungen miteinander, die andere Teile scheinbar nicht haben oder haben alle Teile exakt die gleichen reziproken Beziehungen untereinander? Diese Konzeptionen sind maßgeblich für die Art und Weise wie Individuen oder Gruppen Gesellschaft verstehen, beziehungsweise wie der Aufbau und das Funktionieren der Gesamtgesellschaft verstanden werden und in dieser sodann die eigene Positionierung.

Anhand des Beispiels der tamilischen Gemeinschaft (*community*) in Deutschland soll die Frage aufgeworfen werden ob sich eine Minderheit, die ihre Idee von Integration auf einem Modell aufbaut, in dem Parallelgesellschaften nicht als hinderlich angesehen werden, trotzdem „erfolgreich integrieren“ kann, aus eigener Sicht sowie aus Sicht der Mehrheitsgesellschaft.

Parallelgesellschaft

Das Wort „Parallelgesellschaft“ beschwört die Vorstellung von gleichzeitig und nebeneinander bestehenden aber nicht miteinander verbundenen sozialen Gemeinschaften, zwischen denen es nur begrenzt Beziehungen gibt. In der allgemeinen Diskussion stellt die Parallelgesellschaft deshalb ein Problem dar, weil sie eine Alternative zu den staatlichen Einrichtungen und Ideologien bietet, weil sie eigene Gesetze und Versorgungsmechanismen zu haben scheint, die die Interaktion der Mitglieder zwischen Parallel- und Hauptgesellschaft erübrigt und nicht zuletzt, weil sie rechtsfreie Räume und fundamentalistische Ideologien beherbergen könnte. In der letzten Zeit wurde vielerorts diskutiert wie es zur Entstehung von Parallelgesellschaft komme, und wie Integration zu bewerkstelligen sei.

Schon in den 1950er Jahren kam es in den Vereinigten Staaten zu Diskussionen um die Rückbesinnung auf ethnische und kulturelle Identität. Es entstand ein Erklärungsbedarf warum die Kinder oder Enkel der doch schon so gut integrierten Einwanderer plötzlich wieder „*back to the roots*“ (lit. „zurück zu den Wurzeln“) gingen und

¹ Ich möchte mich an dieser Stelle bei Jos Platenkamp für seine wertvollen Anregungen zu dieser Fragestellung bedanken.

ethnische und kulturelle Identitäten der staatsbürgerlichen Identität voran stellten (siehe zum Beispiel Hansen 1952).

Eine ähnliche Debatte wurde in den 1980er Jahren in Deutschland unter dem Stichwort „*ethnische Kolonien*“ geführt. Allerdings wurde der Begriff zum Teil so unterschiedlich oder diffus gebraucht und nicht an empirische Beispiele angebunden, dass theoretische Erwägungen zur ethnischen Kolonie wenig praktische Relevanz beinhalteten.

Empirisch belegbar ist, dass verschiedene Faktoren, wie etwa billiger Wohnraum oder Nähe zu Arbeitsplätzen zur Konzentration bestimmter Einwanderergruppen in gewissen Regionen oder Bezirken führte. Ebenso lässt sich nachzeichnen, wie parallel dazu Infrastrukturen der jeweiligen Einwanderergruppen entstanden: Vereine, Lokale, Geschäfte, religiöse Stätten, Betriebe (vgl. Bublatzky und Funk sowie Amend und Yetgin, in diesem Band).

Ob die „*ethnische Kolonie*“ eine „Falle“ darstellt, die den Zugang zur Mehrheitsgesellschaft verhindert, wie Esser (1986) spekulierte, oder ob sie eine Ressource bildet, die den Migranten Selbstwertgefühl geben und die Kompetenz, sich in der Aufnahmegesellschaft zurechtzufinden, steigern kann, wie Elwert (1982) proklamierte, muss letztendlich am konkreten Beispiel geprüft werden.

Welche Bedeutung die Binnenintegration für den Zugang zur Mehrheitsgesellschaft hat, dieser Frage widmet sich Salentin (2002) in seiner Studie über Sri Lanka-Tamilen (siehe auch Amend und Yetgin, in diesem Band). Diese Studie basiert auf 28 Interviews mit tamilischen Migranten aus Sri Lanka im Alter von 24 bis 50 Jahren. Für Salentin sind es vor allem mangelnde Deutschkenntnisse, welche die Integration verhindern. Er streicht heraus, dass die Heiratspraxis der Tamilen vorsieht, dass nicht das Individuum, sondern die Familie gemeinsam den Partner aussucht, der in der Regel ebenfalls Tamile ist (Salentin 2002: 179). Besondere Integrationsprobleme sieht Salentin für zuziehende Ehegatten, die der deutschen Sprache nicht mächtig sind, aber auch für jugendliche Männer, die aus Furcht vor Gewalt aus Sri Lanka nach Deutschland geholt wurden, aber zu alt sind, um über längere Zeit hinweg durch die Institution Schule integriert zu werden. Sie können anschließend aufgrund geringer Sprachkenntnisse und fehlender Ausbildung schwer Fuß fassen. Salentin betont jedoch, dass die zweite Generation keinerlei Integrationsprobleme mehr habe, denn sie sei durch die Schule sowohl mit der Sprache als auch den kulturellen und kognitiven Verhaltensmustern vertraut und mit sozialen Kontakten in die Mehrheitsgesellschaft ausgestattet (Salentin 2003: 95).

In all diesen erwähnten Debatten, sowohl in der soziologischen Diskussion als auch in der öffentlich politischen, wird „Integration“ als eine zweiseitige Angelegenheit betrachtet. Zuwanderer müssen die Bereitschaft und sprachliche Voraussetzung zur Integration haben und deutlich machen. Aber gleichzeitig muss die Aufnahmegesellschaft Angebote zur Verfügung stellen, die es den Zuwanderern ermöglichen in die Gesellschaft Eingang zu finden und die somit Parallelgesellschaften oder „*ethnische Kolonien*“ obsolet machen.

Die Ursachen für das Entstehen von Parallelgesellschaft werden vor allem in der Situation im Einwandererland verankert. Migranten reagieren auf die vorgefundenen Situationen. Wenn es ein Angebot gibt, nehmen sie es wahr und integrieren sich. Wenn es kein Angebot gibt, dann kommt es zum Rückzug in die Parallelgesellschaft und die Identifikation mit der Aufnahmegesellschaft findet nicht statt.

Von dieser Annahme ausgehend verwundert es dann auch nicht, dass Integrationsprogramme bei der Verbesserung der Infrastruktur ansetzen. Aber ist es wirklich so einfach? Ist gelungene Integration das Ergebnis von „*good will*“ bei den Zuwanderern und Bereitstellung eines Angebotes und einer Infrastruktur auf der Seite der Mehrheitsgesellschaft? Und lässt sich Integration so einfach fassen, oder ist Integration nicht viel eher ein fließendes und unbeständiges Etwas, das Veränderungen und veränderlichen Bewertungen unterworfen ist, je nachdem von welcher Seite die Bewertung ausfällt – ob von der Seite der Zuwanderer oder der Mehrheitsgesellschaft.

Integrationsfelder

Um diese Idee nun etwas weiter auszuführen, ist es hilfreich, auf die von Castles, Korac, Vasta und Vertovec (2002) vorgenommene Unterscheidung von verschiedenen Arten der Integration zurückzugreifen. Die Autoren unterscheiden zwischen vier verschiedenen Integrationsfeldern:

1. **Strukturelle Integration** verweist auf die Annahme von Rechten und den Zugang zu Mitgliedschaften und Statuspositionen in den Kerninstitutionen der Aufnahmegesellschaft (Bildungs- und Ausbildungssystem, Arbeitsmarkt, Staatsbürgerschaft).
2. **Kulturelle Integration** wird als Vorbedingung für die Teilnahme an dem gesellschaftlichen Leben verstanden und bezieht sich auf

Prozesse der Annahme von kognitiven und kulturellen Denkweisen und Verhalten. Dieser Wandel betrifft vor allem die Migranten und ihre Nachkommen. Aber kulturelle Integration ist als interaktiver gegenseitiger Prozess zu verstehen, der auch die aufnehmende Gesellschaft betrifft.

3. **Soziale Integration** misst sich an den privaten sozialen Beziehungen, die die Migranten mit der Mehrheitsgesellschaft eingehen (soziale Beziehungen, Freundschaften, Heirat, Ehrenamt).

4. **Identifikations-Integration** bezeichnet die Art und Weise, wie die Migranten ihre eigene Zugehörigkeit zur aufnehmenden Gesellschaft betrachten, das heißt, in welcher Art und Weise sie sich selbst lokale, ethnische oder nationale Identitäten zuschreiben.

Für diese unterschiedlichen Ebenen der Integration gelten diverse Angebote oder Bereitstellungen. So ist die strukturelle Integration einer der Kernbereiche für alle weiteren Integrationsbemühungen, denn ohne Zugang zum Ausbildungs- und Arbeitsmarkt kann keine Teilnahme und Teilhabe am Gesamtsystem entstehen. Dieser Bereich ist einerseits durch Gesetze, andererseits durch den Arbeitsmarkt klar umrissen. Und in gewisser Hinsicht ist Integration in diesem Bereich messbar, denn hier können klare Aussagen über den Zugang von Immigranten zum Bildungssystem und Arbeitsmarkt gemacht werden. Die drei anderen Bereiche sind aber sehr viel schwerer greifbar. Die sozialen Beziehungen, die Annahme von kognitiven und kulturellen Denkweisen und die Selbstzuschreibung sind nicht statisch, sehr subjektiv und schwer messbar, beziehungsweise schwer erfragbar. Die Frage, die sich hier stellt, ist weiterhin die, ob zum Beispiel soziale Beziehungen, also Freundschaften und Heirat zwischen Zuwanderern und Mehrheitsgesellschaft, auch wirklich „Integration“ beschreiben. Wie Baumann (1996) in seiner Studie über Südasiaten in Southall beschreibt, kann ein Individuum sich gleichzeitig mit einer jenseits jeder ethnischen Zuschreibung existierenden Jugendkultur, und einer ethnischen/kulturellen *community* identifizieren, je nach Kontext beziehungsweise Diskurs. So ist Identität nicht essentiell und unveränderbar, sondern abhängig vom jeweiligen Gegenüber und der jeweiligen Situation, in der unterschiedliche Werte oder Normen plötzlich zu Grenzziehungen oder Identifikationen mit solchen „labels“ wie Religion oder Ethnizität führen.

Salentin (2002: 155-237) misst soziale Integration an den Sozialkontakten, die Tاملen mit Deutschen unterhalten. Er beobachtet eine Abnahme der Kontakte zwischen Tاملen und Deutschen bei

Familiengründung; die gemeinsamen Interessen und Lebensführung sind in dieser Lebensphase häufig nicht mehr gegeben. Was aber besagen soziale Kontakte mit Mitgliedern der Mehrheitsgesellschaft über den Status der Integration?

Der Begriff Integration bezeichnet die Verbindung einzelner Teile zu einer Ganzheit. Dazu ist es aber wichtig, zu klären, was die jeweiligen Individuen oder Gruppen unter Ganzheit und unter Zusammenführung verstehen. Hier kann man keineswegs von einem allgemeinen Konsens ausgehen. Migranten teilen nicht notwendigerweise die gleiche Idee von Gesellschaft wie die Gesellschaft in die sie sich integrieren sollen, und sie haben möglicherweise ganz andere Auffassungen davon, wie gelungene Interaktionen zwischen einzelnen Mitgliedern einer Gesellschaft oder einzelnen Gruppen stattzufinden hat. Aber auch innerhalb einer Gesellschaft herrscht Heterogenität in Bezug auf die oben angeführten Punkte. Und genau hier liegt meines Erachtens nach eine sowohl für die Sozialwissenschaften als auch für die Politiker interessante Fragestellung. Wenn es nicht nur die Angebote, sondern auch die kulturellen Konzepte und Ideologien von Gesellschaft sind, die maßgeblich dazu beitragen wie, auf welche Weise und mit welchem Erfolg sich Zuwanderer in die für sie neue Gesellschaft integrieren, dann sollten diese zuerst einmal verstanden werden. Ein solches Verständnis könnte dazu beitragen, die einzelnen Teile der Gesellschaft zu einer Gesamtheit zusammenzufügen.

Integration aus tamilischer Sicht

Aufbauend auf der Studie von Salentin (2002) möchte ich die Integrationsideen aus dem Blickwinkel von Tamilen diskutieren. Nachdem meine ursprüngliche Forschung in Tamil Nadu stattfand, führte ich 2003 eine zweimonatige Feldforschung bei Sri Lanka-Tamilen in einer mittleren Kleinstadt in Nordrhein-Westfalen durch. Diese Forschung kam auf der Basis privater Kontakte mit Tamilen zustande. Sie basiert auf teilnehmender Beobachtung und auf acht Interviews.² Zusätzlich wurden viele weitere Gespräche mit den in den Interviews befragten aber auch mit anderen Tamilen aus Sri Lanka und aus Tamil Nadu geführt, die nicht als Interview gekennzeichnet und

² Sechs Interviews wurden mit Jugendlichen im Alter von 15-21 Jahren geführt, davon waren drei weibliche Jugendliche und drei männliche Jugendliche. Zwei Interviews wurden mit Erwachsenen im Alter von 41 und 51 Jahren geführt, ein Mann und eine Frau. Bei allen handelte es sich um Sri Lanka-Tamilen. Von den Jugendlichen sind drei in Deutschland geboren.

geplant waren, die aber trotzdem den Themenkomplex der hier besprochen wird, behandelten und in die Darstellung mit einfließen.

Über die strukturelle Integration liegen mir keine statistischen Daten vor, sowohl nach Auskunft des Amtes für Ausländerangelegenheiten als auch nach Auskunft der Tamilen selbst sind die Tamilen prozentual weniger arbeitslos oder auf Sozialhilfe angewiesen, als andere Gruppen. Zu beobachten war, dass Schulbildung, Ausbildung und Arbeitstätigkeit als ausgesprochen erstrebenswert angesehen werden. In Bezug auf die kulturelle Integration ist es schwer, die gleiche Messlatte anzulegen. Zusammenfassend ergibt sich der Eindruck, dass die Tamilen in Deutschland einen analytischen Scharfblick auf die Gesellschaft und ihre Mechanismen haben und sehr wohl die kulturellen und kognitiven Denkweisen und Verhaltensweisen beherrschen und auch einsetzen können, ohne dabei ihre eigenen Denkweisen und Verhaltensweisen fallen zu lassen. Was die befragten Tamilen ausgezeichnet hat, ist vor allem interkulturelle und soziale Kompetenz. Soziale Integration ist ebenfalls schwer messbar. Von den Befragten äußerten alle, dass sie zwar Deutsche kennen und mit einigen freundschaftliche Beziehungen pflegen: Enge Freundschaften und vor allem Heirat seien aber nur innerhalb der eigenen Gruppe und sogar nur innerhalb der eigenen Kastengruppe möglich. Auf die Frage, ob sie sich vorstellen könne, einen deutschen Mann zu heiraten, antwortete die siebzehnjährige Uma: *„damit der mich gleich betrügt und dann verlässt, nee ich heirate einen Tamilen, da ist die Familie so stark, auf den kann ich mich verlassen.“* Die Jugendlichen äußerten alle, deutsche Freunde in der Schule zu haben, einige hatten auch außerschulischen Kontakt zu diesen Freunden, aber die engsten und häufigsten Beziehungen bestanden zu tamilischen Jugendlichen. Diese Beziehungen werden besonders durch den gemeinsamen Sprachunterricht gefördert (einmal in der Woche findet durch den tamilischen Kultur und Sport-Verein organisiert abends tamilischer Sprachunterricht statt), aber auch durch den gemeinsamen Verein, der Kultur- und Sportereignisse organisiert. Familienfeiern, religiöse Feste und Tempelbesuche tragen weiterhin dazu bei, dass die Jugendlichen mit den anderen tamilischen Jugendliche auch über Schul- und Wohnortsgrenzen hinweg in engen Kontakt stehen (vgl. Amend und Yetgin, sowie Nijhawan, beide in diesem Band). Bestimmte Aktivitäten und Interessen, zum Beispiel die Begeisterung für tamilische Spielfilme und Filmstars oder Filmmusik, lassen sich eben nur mit anderen tamilischen Jugendlichen teilen. Auch wurde angemerkt, dass die Vorstellungen der deutschen Jugendlichen von abendlichen Aktivitäten – Kneipen- und Discobesuche – anders als die eigenen seien, und dass die tamili-

schen Eltern diesen Aktivitäten eher ablehnend gegenüber ständen. Die tamilischen Jugendlichen berichteten, dass soziale Beziehungen zwischen tamilischen und deutschen Kindern einfacher waren als die zwischen tamilischen und deutschen Jugendlichen.

Die Freundschaftsstrukturen der Jugendlichen setzen das fort, was bei den Erwachsenen sozialer Alltag ist – die Erwachsenen verbringen ihre Freizeit vor allem und fast ausschließlich mit anderen Tamilen. Soziale Kontakte mit Deutschen finden durchaus statt, zum Beispiel mit Nachbarn oder Arbeitskollegen. Aber die größte soziale Nähe wird zu anderen Tamilen empfunden, und hier vor allem zu engen Verwandten oder zumindest Mitgliedern der gleichen Statusgruppe. Dies deckt sich weitgehend mit den Ergebnissen von Salentin (2002: 207-209).

Die Identifikations-Integration ist kontextuell gebunden – tamilische Jugendliche empfinden sich als deutsch wenn sie in Sri Lanka sind aber als tamilisch oder indisch in Deutschland. Religiöse und kulturelle Traditionen werden als das „Eigene“ betrachtet, aber tamilisch sein in Deutschland wird in keiner Weise als Widerspruch artikuliert. Das hängt mit Sicherheit auch damit zusammen, dass Tamilen aus Sri Lanka eine mehrere Jahrhunderte zurückreichende Erfahrung der Koexistenz mit anderen religiösen, ethnischen und linguistischen Gruppen haben.

Auch innerhalb der tamilischen Gemeinde spielen Kaste und Status eine Rolle – nicht so sehr im öffentlichen Raum wie im Verein, aber im Privaten. Die Jugendlichen gaben an, dass ihre Eltern gewisse tamilische Freunde aufgrund deren Kastenzugehörigkeit nicht akzeptierten. Begriffe wie Status und Reinheit spielen im engsten familiären Kreis, bei der Wahl der Sozialkontakte, durchaus eine Rolle und vor allem Mütter gelten in dieser Hinsicht strenger als Väter. Das korrespondiert mit berichteten und beobachteten Tendenzen, dass Frauen mehr Wert auf die Durchführung religiöser Feste und Tempelbesuche legen als Männer.

Vergleichbares findet sich auch in Tamil Nadu: auch hier gelten die Männer als diejenigen, die mit der modernen Gesellschaft und ihren Werten in Kontakt treten, wohingegen die Frauen für die Bewahrung von Tradition stehen.

Wie aber beurteilen die tamilischen Jugendlichen und Erwachsenen selbst ihre Integration und gibt es ein der Integration entsprechendes Konzept in der tamilischen Kultur? Als nicht integriert oder marginalisiert wurden Personen empfunden, deren öffentliche Erscheinung vom allgemeinen Erscheinungsbild abwich. Kriterien wie kaputte und schmutzige Kleidung, Betteln und öffentliche

Betrunkene wurden als sozialer Abstieg und Desintegration gewertet. Integration bedeutete vor allem wirtschaftliche Einbindung, für die Erwachsenen ein Arbeitsplatz und für die Jugendlichen ein Schulabschluss (siehe Bublatzky und Funk, in diesem Band). Als weiteres Kriterium für Integration wurde Familienzusammenhalt gewertet. Menschen ohne Familie, oder Menschen, die sich von ihrer Familie losgesagt hatten, wurden als entwurzelt empfunden. Die soziale Eingebundenheit oder Integration hat vorrangig mit den Beziehungen zur Familie, und den Beziehungen der Familie zur Gesamtgesellschaft zu tun. Gesellschaft wird als heterogen konzipiert. Es gibt Personen, mit denen man Kontakt hat und haben will, und andere zu denen man keinen Kontakt hat und ihn auch nicht haben will. Dies gilt für Deutschland und Sri Lanka gleichermaßen. Allerdings sind die Differenzierungen in Sri Lanka andere als die in Deutschland. Die Erwachsenen beschreiben ihre engen sozialen Kontakte in Sri Lanka als an den Wohnort und die Familie gebunden. Es sind vor allem diese Kontakte, die immer noch bestehen.

Fazit

Soziale Interaktion wird von den Tamilen nicht automatisch mit Akzeptanz und Assimilation gleichgesetzt. Es wird stattdessen vorausgesetzt, dass Gesellschaft aus unterschiedlichen Gruppen besteht, die zwar interagieren und kommunizieren, aber sich nicht in allen Lebensbereichen vermischen. Interessant ist, dass die Idee von Soziologen, die soziale Interaktion als Integrationsmaßstab und als integrationsförderlich sehen, von den Tamilen so nicht geteilt wird.

Junggesellen, die nach Salentin (2002: 204) die meisten sozialen Kontakte mit Deutschen haben und somit als am meisten integriert und am wenigsten in der ethnischen Binnenintegration verfangen gelten, stehen für die tamilischen Jugendlichen und Erwachsenen hingegen als die am wenigsten integrierten. Alleine, ohne Familie zu sein, gilt als gefährlicher und unsozialer Zustand. Der Zugang zur Gesellschaft erfolgt über die Institution Familie und soziale Integrität bedeutet, wirtschaftlich und sozial hochgestellt zu sein – was eine Familie beinhaltet. Individuen ohne eigene Familie gelten hingegen als sozial isoliert, denn Freundschaften sind nicht mit dem gleichen Wert und den sozialen Rollen belegt wie Verwandtschaft³. Die befragten jugendlichen Tamilen äußerten alle, dass Familie und famili-

³ Auch Salentin (2002: 172) beschreibt den Fall einer Frau, die ohne Familie in einem eigenen Haushalt lebt, ein Zustand der von den anderen Tamilen missbilligt wird.

sche Freunde für sie wichtiger als deutsche Kontakte sind. Integration in die deutsche Gesellschaft wurde vor allem verstanden als Integration in das Regelwerk, also die Gesetze, und die Erlangung wirtschaftlicher Sicherheit. Sowohl die kulturelle als auch die identifikatorische Dimension spielen dabei nur eine untergeordnete Rolle. Kontakte zu Deutschen werden nicht abgelehnt, aber auch nicht als zwangsläufig integrationsfördernd gesehen. Stattdessen besteht für ein Individuum der Zugang zur Gesellschaft einerseits auf der Ebene Familie und Familienwerte, andererseits auf der Ebene wirtschaftlicher Autonomie. Tamilen integrieren sich in vorbildlicher Weise, ohne ihre eigene kulturelle Identität aufzugeben oder anzupassen. Mehr als andere Einwanderergruppen hält die tamilische Gemeinde an der Binnenheirat fest, trotzdem entsteht keine Dimension einer Parallelgesellschaft. Diese Besonderheit hat sicherlich mit den kulturellen Ideen von Gesellschaft zu tun, mit denen Tamilen nach Deutschland kommen. Weder agiert die ethnische Gruppe als Falle, wie von Esser spekuliert wurde, noch ist sie die Gruppe, die den Zugang zur Aufnahmegesellschaft herstellt. Stattdessen bilden die eigene *community* und die Aufnahmegesellschaft unterschiedliche Ebenen der Gesamtgesellschaft in die es sich zu integrieren gilt. Genau das lässt sich auch im südasiatischen Kontext nachzeichnen, die Integration in die Familie, die Kastengruppe und die weitere Gesellschaft folgt unterschiedlichen Mechanismen. Ob eine *community* als integriert gilt, beziehungsweise sich selbst als integriert betrachtet, hängt vielleicht nicht nur mit den fehlenden Integrationsangeboten der Aufnahmegesellschaft zusammen, sondern auch mit der Art und Weise wie die Werte und Integrationsvorstellungen der jeweiligen Individuen und Gruppen miteinander kompatibel sind oder nicht.

Verwendete Literatur

- Baumann, Gerd. 1996. *Contesting culture. Discourses of identity in multi-ethnic London*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Castles, S., M. Korac, E. Vasta und S. Vertovec. 2002. *Integration: mapping the Field*. Report of a project carried out by the University of Oxford Centre for Migration and policy Research and Refugee Studies Centre contracted by the Home Office, Immigration Research and Statistics Service (IRSS).
- Elwert, G. 1982. „Probleme der Ausländerintegration: Gesellschaftliche Integration durch Binnenintegration?“ *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Band 34: 717-731.

- Esser, Hartmut. 1986. „Ethnische Kolonien: ‚Binnenintegration‘ oder gesellschaftliche Isolation?“ In Hoffmeyer-Slotnik, J.H.P. (Hg.). *Segregation und Integration: Die Situation von Arbeitsmigranten im Aufnahmeland*. Verlag Forschung, Raum und Gesellschaft: Mannheim.
- Hansen, M.L. 1952. „The third generation in America“. *Commentary*: 14: 492-500.
- Salentin, Kurt. 2002. *Tamilische Flüchtlinge in der Bundesrepublik. Eine Bestandsaufnahme sozialer, ökonomischer und rechtlicher Aspekte der Integration*. IKO-Verlag für interkulturelle Kommunikation: Frankfurt am Main.
- Salentin, Kurt. 2004. „Wurzeln in der Ferne schlagen. Die rechtliche und sozioökonomische Eingliederung tamilischer Flüchtlinge in der Bundesrepublik“. In Baumann, Martin, Brigitte Luchesi und Annette Wilcke (Hrsg.). *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum*. Ergon Verlag: Würzburg.
- Unabhängige Kommission „Zuwanderung“. 2001. *Zuwanderung gestalten Integration fördern*. Internetseite vom 09.03.2005: http://www.bmi.bund.de/cln_012/nn_174266/Internet/Content/Broschueren/2001/Zuwanderung_gestalten_-_Integration_Id_48169_de.html.



Michael Amend / Mercan Yetgin

Heimat in der Fremde
**Der tamilische Sri Nagapooshini Amman Tempel
in Frankfurt am Main**

Einleitung

Der Sri Nagapooshini Amman Tempel liegt relativ versteckt in einem Hinterhof in der Adalbertstraße, nahe der S-Bahn-Haltestelle Frankfurt-West. Er befindet sich in den Räumen einer ehemaligen Werkstatt, der Vorplatz des Tempels wird von Garagen umsäumt. Damit unterscheidet er sich aber in keinerlei Weise von den meisten anderen tamilischen Tempeln in Deutschland, die in angemieteten Räumlichkeiten untergebracht sind: in Kellern von Mietshäusern, Parterre-Etagen von Mehrfamilienhäusern oder eben in Werkshallen stillgelegter mittelständischer Betriebe (Baumann 2000: 129).

Der Tempel besteht aus zwei großen Räumen mit einer angegliederten Küche. Der Zugang erfolgt entweder über die Küche oder durch ein großes Garagentor zum Vorraum des Tempels. Der eigentliche Kultraum wird von dem in der Mitte stehenden Schrein der Göttin Sri Nagapooshini Amman dominiert, der von zwei weiteren Schreinen flankiert wird. Sri Nagapooshini Amman war ursprünglich eine Dorfgöttin im nördlichen Sri Lanka. Ihre Rolle ist die einer Mutter, Herrin oder Gebieterin des Dorfes, wie dies der im Süden weit verbreitete Name „Amman“ zum Ausdruck bringt (Kinsley 2000: 264). Sie wurde im Rahmen der Sanskritisierung, das heißt einer Überführung ursprünglich volksreligiöser Elemente in den geordneten brahmanischen Kosmos, in die hinduistische Götterwelt aufgenommen. Ebenfalls vorhanden ist ein Altar für die neun Planetengötter, eine Nische für die tragbare Figur von Sri Nagapooshini Amman, wie sie bei Umzügen gebraucht wird, sowie ein weiterer kleiner Schrein. Die Wände sind mit farbigen Bildern versehen, die mythische Szenen aus dem Leben der Götter darstellen.

Die Hauptaufgabe des Priesters Sivasri Soma-Thulashikanthakurukal (im Folgenden Herr Thulashi-Aiya genannt) ist die tägliche Verrichtung der *Pooja* – der hinduistischen Andacht zur Verehrung der Götter – die im Sri Nagapooshini Amman Tempel täglich um

18.00 Uhr stattfindet. Zu den *Poojas* finden sich zu unterschiedlichen Zeiten Menschen ein, an manchen Tagen sieht man kaum einen Besucher, während freitags bis zu fünfzig Besucher kommen. Weit mehr Besucher erscheinen an den speziellen Festtagen, die meisten zum großen Tempelfest im Juni. Dann drängen sich im Tempel und im Hof bis zu 500 Personen. Dieses jährliche Tempelfest ist der Höhepunkt des Tempellebens: die Frauen präsentieren sich in ihren schönsten Saris, Imbissbuden sind im Hof aufgebaut und im Tempel selbst finden rund um die Uhr Rituale statt, bei denen unter anderem Speise-, Trank- und Lichtopfer dargebracht werden.

Der Sri Nagapooshini Amman Tempel war vom Februar bis November 2003 der Ort unserer Untersuchungen.⁴ Unser aus drei Frauen und einem Mann zusammengesetztes Team sammelte mit Hilfe strukturierter Interviews mit Herrn Thulashi-Aiya, durch informelle Gespräche mit ihm, seiner Familie und vor allem auch den Tempelbesuchern sowie durch die Methode der teilnehmenden Beobachtung neun Monate lang Informationen, die die Grundlage für ein fundiertes Bild des Tempels in seinen sozialen Bezügen bilden sollten.⁵ Dabei stand im Zentrum unserer Arbeit die Frage, welche Rolle der Tempel für die Aushandlung einer tamilischen Diaspora-Identität in Deutschland spielt. In welcher Weise ist der Tempel eine Lokalität, in der eine Art Heimat reproduziert wird? Unsere Studie wird geleitet von der These, dass durch den Sri Nagapooshini Amman Tempel in Frankfurt eine Art *home* (der Begriff, der in der englischen Literatur über Diaspora eine zentrale Form subjektiver Erfahrung in der Migration umfasst, bedeutet so viel wie „Heimat“ und wird in dieser Übersetzung im Folgenden auch hier so verwendet) geschaffen wird. Es ist eine *Heimat* in der Fremde, die im Rückbezug auf die „alte Heimat“ (Sri Lanka) geschaffen wird, aber gleichzeitig

⁴ Wir bedanken uns ganz herzlich für die gute Zusammenarbeit mit Herrn Thulashi-Aiya, dessen Offenheit dieses Projekt erst möglich gemacht hat. Unser Dank geht auch an seine Familie und die tamilische Gemeinde in Frankfurt. Und er geht an Yvonne Ellinghaus und Ina Skalbergs, die nicht nur die Feldforschung, sondern auch die Erstversion des Aufsatzes begleitet haben (vgl. AutorInnen-Index, in diesem Band). Schließlich gilt unser Dank auch noch Srilata Raman und Ute Hüsken vom Südasiens-Institut der Universität Heidelberg für ihre beratende Unterstützung beim Verstehen von Tempelritualen. Zu großem Dank sind wir vor allem auch unserer Dozentin Christiane Brosius verpflichtet, ohne deren großartige Ideen und Engagement das Projekt erst gar nicht stattgefunden hätte.

⁵ Auch aufgrund des begrenzten und eingeschränkten Zeitraums war es kaum möglich, einen engen Kontakt zu den Tempelbesuchern aufzubauen, wie es die Methode der teilnehmenden Beobachtung in der Ethnologie eigentlich fordert. Wir waren vor allem auf, im Voraus geplante, Besuche und Interviews angewiesen.

beeinflusst ist von der neuen Umgebung (Frankfurt, Deutschland). Es ist eine *Heimat*, die viele Bedeutungen und Facetten für jeden einzelnen Besucher annimmt, der den Tempel betritt. Gleichzeitig ist der Tempel ein Ort, an dem solche religiösen und kulturellen Praktiken und Vorstellungen gelebt, ausgeübt und erneuert werden, die die Tempelbesucher aus Sri Lanka kennen und erhalten wollen.

Matthias Dech hat in seiner Dissertation „Hindus und Hinduismus – Exemplarische Untersuchung anhand der Situation in Frankfurt a. Main“ (1999) zwar ausführlich über Hindus in der Migration geforscht. Dabei hat er aber die Tamilen nur am Rande erwähnt. Andererseits gibt es umfassende Arbeiten von Martin Baumann zu hinduistischen Tamilen in Deutschland, deren Hauptaugenmerk auf Religionsausübung und Bedeutung der Tempel liegt. Allerdings beschäftigt sich Baumann im Wesentlichen mit nordrhein-westfälischen und norddeutschen Tempeln – vor allem mit dem Sri Kamadchi Ampal Tempel in Hamm, dem größte und einzigen frei stehenden, im südindischen Stil gebauten Tempel in Kontinentaleuropa.

Migrationsgeschichte der Tamilen aus Sri Lanka

Um die Geschichte der tamilischen Diaspora in Deutschland zu verstehen, ist es notwendig, den Verlauf des singhalesisch-tamilischen Konflikts in Sri Lanka zumindest kurz darzustellen. Neben der Bevölkerungsmehrheit von ca. 74 Prozent Singhalesen bilden die Tamilen mit einem Bevölkerungsanteil von ungefähr 18 Prozent die größte Minderheit in Sri Lanka. Sowohl im Hinblick auf Sprache und Schrift, als auch durch die Religion (Singhalesen sind vorwiegend Buddhisten, Tamilen mehrheitlich Hindus) unterscheiden sich die Tamilen von der singhalesischen Bevölkerungsmehrheit. Mehrere politische Entscheidungen von singhalesisch dominierten Regierungen führten zur Entfremdung der Bevölkerungsgruppen, zur Destabilisierung des Landes und schließlich zum Bürgerkrieg. Etappen auf diesem Weg waren der „*Ceylon Citizen Act*“, der 1948 die Indien-Tamilen ihrer Bürgerrechte beraubte, der „*Official Language Act*“, der 1956 Singhalesisch zur offiziellen Amtssprache erklärte und die Verfassungsänderung von 1978, die den Buddhismus quasi zur Staatsreligion erhob. Höhepunkte dieser repressiven Staatspolitik waren der „*Prevention of Terrorism Act*“ von 1979, der die Inhaftierung verdächtiger Personen ohne anwaltlichen Kontakt für 18 Monate und Verhöre unter Folter erlaubte, sowie 1983 der neue Verfassungsartikel 157a, der Äußerungen zugunsten eines separaten Tamilenstaates unter Strafe stellte (Gottstein et al. 1992: 3-5). Als Reaktion auf die

zunehmenden Marginalisierungsversuche von Seiten der Singhalesen hatten die Tamilen eine politisch-territoriale Autonomie der nordöstlichen Regionen zu fordern begonnen. Aus den zahlreichen innertamilischen Gruppierungen ging schließlich die 1972 gegründete Bewegung „*Liberation Tigers of Tamil Eelam*“ (LTTE) als stärkste hervor und entwickelte sich in erster Linie zu einer militärischen Untergrundorganisation, allerdings ohne politische Struktur oder Konzeption. Stattdessen ging sie mit Terror, Attentaten und Mord nicht nur gegen die Staatsmacht, sondern auch gegen unliebsame Elemente im eigenen Herrschaftsbereich vor. Nach einem LTTE-Anschlag kam es Mitte 1983 zu grausamen Pogromen an Tamilen in Colombo und anderen Teilen des Landes, die zur Massenflucht der Tamilen führten. 1987 erklärte die LTTE den befreiten Norden für unabhängig, 1996 wurde allerdings Jaffna, die Hauptstadt des Nordens, von Regierungstruppen zurückerobert (Baumann 2000: 93-95).

Neben Fluchtbewegungen innerhalb Sri Lankas oder nach Südtindien fand in Folge des oben dargestellten sich verschärfenden Konflikts seit dem Ende der 1970er Jahre auch eine Migrationsbewegung nach Europa und Kanada statt. In Europa haben ca. 210.000 Tamilen Zuflucht gefunden, davon ca. 65.000 in Deutschland (Baumann 2000: 93). Die Zahl der tamilischen Asylbewerber in Deutschland stieg in Folge des Antiterrorismusgesetzes von 1979 stark an, bis sie 1985, aufgrund der Pogrome von 1983 einen Höhepunkt erreichte. In erster Linie kamen die tamilischen Asylbewerber über das damals visumfreie Ost-Berlin in die BRD. Nachdem dieses „Schlupfloch“ 1985 durch ein Abkommen mit der damaligen DDR geschlossen worden war, sank die Zahl der tamilischen Asylbewerber. „Die wichtigsten Faktoren, die die schwankenden Zuwandererzahlen bestimmten, waren“, schreibt Baumann, „auf der einen Seite die Verschärfung des Konflikts in Sri Lanka und auf der anderen Seite die Steuerungsmaßnahmen der Bundesregierung zur Begrenzung des Zugangs von Asylsuchenden“ (Baumann 2000: 96-98). Während in den ersten Jahren der tamilischen Migrationsbewegung die Anerkennungsquote für Asylsuchende aus Sri Lanka bei 90 Prozent lag, sank sie nach 1985 auf einstellige Prozentzahlen ab. Nicht anerkannte Asylbewerber erhielten einen Flüchtlingsstatus gemäß der Genfer Flüchtlingskonvention, das heißt sie wurden nicht abgeschoben und waren bzw. sind geduldet. Aufgrund des unsicheren Aufenthaltsstatus sowie der Beschränkungen als Asylbewerber, etwa Arbeitsverbot, verließen viele Tamilen die BRD, um in ein anderes westliches Land zu reisen. Auf der anderen Seite steigt die Einbürgerungsquote in den letzten Jahren unter den hiesigen Tamilen (Baumann 2000: 98-100).

Interessant für unsere Feldforschung in Frankfurt war nun die Frage nach der sozialen Zusammensetzung der tamilischen Diaspora. Wichtig ist hier auch das Geschlechterprofil. Während in den ersten Jahren der tamilischen Einwanderung vor allem junge Männer zwischen 16 und 30 Jahren nach Deutschland kamen, konnten ab Mitte der 1980er Jahre auch vermehrt Frauen und Kinder nachziehen (Baumann 2000: 100-101). Die Tamilen in Deutschland sind keine homogene Gruppe. Dies rührt einerseits daher, dass sie aus verschiedenen Regionen Sri Lankas kommen, die kaum Kontakt untereinander hatten. „Eine Gemeinschaftsidentität“, so Baumann, „besteht primär mit der eigenen Familie und der weiteren Verwandtschaft, eine übergreifende ‚tamilische Volksidentität‘ existiert lediglich als politisches Konstrukt und Instrument“ (Baumann 2000: 109). Andererseits waren es eher Tamilen höherer Kasten, der landbesitzenden Bauern, die zumindest anfangs den Großteil der Asylbewerber stellten, wahrscheinlich aufgrund besserer finanzieller Möglichkeiten und auch eines besseren Ausbildungsniveaus. Ab der Mitte der 1980er Jahre jedoch nahm der Anteil von Migranten niedriger Kasten aus ländlichen Gebieten, die auch ein niedrigeres Ausbildungsniveau hatten, deutlich zu. Heute kann man diesbezüglich fast von einer Zweiteilung der tamilischen Diaspora in höherkastige, vom Aufenthaltsstatus her zumeist rechtlich gesicherten Tamilen, und niedrigkastige, rechtlich meist nicht gesicherten Tamilen, ausgehen. Dennoch sieht Baumann eine Lockerung einstiger Kastenbeschränkungen und betont, dass die Flucht aus Sri Lanka für Angehörige niedriger Kasten gar die Chance eines Aufstiegs innerhalb der Kastenhierarchie eröffnet (Baumann 2000: 109-113).

Der Großteil der arbeitenden Tamilen ist in zeitlich begrenzten und schlecht bezahlten Jobs tätig, etwa als Blumenverkäufer oder Küchenhelfer. Allerdings konnten sich einige Tamilen selbständig machen und es gibt auch immer mehr tamilische Studenten an deutschen Hochschulen. Während gerade junge Tamilen noch so manche Kontakte und Freundschaften zu gleichaltrigen Deutschen pflegen und beispielsweise zusammen ausgehen, reduziert sich nach erfolgreicher Heirat das abendliche Ausgehen oft auf ein Minimum, die Familie und deren finanzieller Unterhalt stehen nun im Vordergrund (vgl. Alex, in diesem Band). Immer noch erleben Tamilen auch Diskriminierung und fremdenfeindliche Gewalt seitens der Deutschen, so etwa auch Diskriminierung durch die Behörden (Baumann 2000: 103-105; vgl. Goel, in diesem Band). Nicht zuletzt deswegen ist der „Mythos der Rückkehr“ immer noch aktuell, aber, so zitiert Baumann Salentin:

„Die verbal geäußerten Rückkehrabsichten sollten jedoch nicht als Anzeichen konkreter Rückkehrplanungen oder als Vorzeichen definitiver Rückkehrvorbereitungen verstanden werden, sondern als Denkkonstruktion, die der Bewältigung des Lebens im Aufnahmeland dienen.“ (Salentin et al. 1998: 21)

Inwieweit der Sri Nagapooshini Amman Tempel, seine Besucher und der Priester nun mit dieser Migrationsgeschichte verwoben sind, wird in diesem Artikel - zumindest punktuell - diskutiert werden.

Heimat - Theorie und Methoden

Um die Verankerung der hier zur Untersuchung stehenden Diaspora-Identität im Sri Nagapooshini Amman Tempel zu erklären, stützen wir uns vor allem auf ein von Rapport und Dawson (1998) entwickeltes Konzept, das den Begriff *Heimat* in den Mittelpunkt stellt. Gemäß Rapport und Dawson wird *Heimat* in der heutigen Zeit vermehrter Migration - und damit auch des Lebens in der Diaspora - zunehmend als „quintessentielle Erfahrung“ bezeichnet. Dieser Begriff ist also nicht mehr ausschließlich mit lokaler Bindung gleichzusetzen, sondern wird vielmehr definiert als „wo man sich selbst am besten kennt“. Damit ist *Heimat* in unserer Fallstudie nicht ausschließlich fixiert auf das zurückgelassene Heimatland Sri Lanka. Vielmehr ist der Tempel ein Beispiel dafür, wie ein sozialer Raum geschaffen wird, der als *Heimat* fern von der *Heimat* („home away from home“) fungiert, verhandelt in einem kreativen Spannungsverhältnis zwischen dem Rückgriff auf die „alte Heimat“ und dem neuen Kontext in Deutschland beziehungsweise in Frankfurt. Das oben skizzierte Verständnis von *Heimat* steht im Gegensatz zu einer konventionelleren Vorstellung von *Heimat* als einem stabilen, physischen Ort, der Sicherheit bedeutet und an den man immer wieder zurückkehren kann und will. Hierbei handelt es sich um eine geographische Lokalität, durch die man sich aufgrund von Geburt und Herkunft verbunden fühlt – *Heimat* und *zu Hause sein* kann *nur dort* sein, nicht jedoch in einer anderen Lokalität etabliert werden. Es wird hier also auf einer essentialisierten Lokalisierung von Zugehörigkeit bestanden. Dieses Verständnis wird erweitert durch eine neue, flexiblere Vorstellung, die die Fixierung auf die Gleichsetzung von *Heimat* mit Territorium aufgibt. Das gilt insbesondere für Menschen, die in der Diaspora leben und daher von ihrem ursprünglichen Herkunftsort geographisch getrennt sind. Gleichzeitig sind die oben genannten Vorstellungen aber auch ein guter Ausgangspunkt, um die Bedeu-

tung des Tempels im Sinne des Konzepts von Rapport und Dawson zu beleuchten und nachzuvollziehen, welche verschiedenen Facetten das *Heimat*-Verständnis im Kontext südasiatischer Diaspora annehmen kann.

Unsere Studie wird von der These geleitet, dass durch den Sri Nagapooshini Amman Tempel in Frankfurt eine Art *Heimat* durch und für die dort ansässigen Tamilen/Hindus geschaffen wird. Es ist eine *Heimat* in der Fremde, mehr im Sinne der letzteren Definition, die in Rückbezug auf die „alte Heimat“ (Sri Lanka) geschaffen wird, aber gleichzeitig beeinflusst ist von der neuen Umgebung (Frankfurt, Deutschland). *Heimat* entsteht hier in einem kreativen Spannungsfeld zwischen Erinnerungen an und Vorstellungen von Sri Lanka, dem Versuch einer konkreten Re-Lokalisierung eines Teils des Heimatlandes (in unserem Beispiel eine religiöse Institution) und dem Einfluss des Kontextes, in den der Tempel eingebettet ist. Es ist eine *Heimat*, die viele Bedeutungen annimmt, vielleicht eine Bedeutung für jeden einzelnen Besucher, der in den Tempel kommt, entsprechend den unterschiedlichen Vorstellungen über Sri Lanka und den Erwartungen, die an den Tempel gestellt werden. Gleichzeitig ist der Tempel ein Ort, an dem religiöse und kulturelle Praktiken und Vorstellungen gelebt, ausgeübt und erneuert werden, die die Tempelbesucher aus Sri Lanka kennen und erhalten wollen.

Mit der Emigration haben die in Deutschland lebenden Tamilen das zurückgelassen, was im Alltagsgebrauch des Wortes *Heimat* impliziert ist: eine vertraute physische und soziale Umwelt, die vertraute Landschaft, das Haus der Familie, Verwandte, das gewohnte Essen, bekannte Verhaltensmuster, eine „gewachsene“ Gemeinschaft, in der die eigene Sprache gesprochen und dieselbe Religion praktiziert wird. Mit *Heimat* wird also mehr als ein bestimmter realer Ort bezeichnet. Es schließt immer auch einen Komplex von sozialen, kulturellen und religiösen Praktiken, Konventionen, Emotionen, Wertvorstellungen, etc. ein, die entscheidend für die Herausbildung sozialer Identitäten sind (Rapport und Dawson 1998: 5-9).

In diesem Kontext spielt der Tempel eine zentrale Rolle. Er hat in der Diasporasituation eine gesteigerte und erweiterte Funktion erhalten, ist religiöser und sozialer Versammlungsort der Hindus einer Region und fungiert auch oft als Ort für Sprach- und Tanzunterricht oder andere Freizeitaktivitäten (Baumann, Luchesi, Wilke 2003: 20). Die Bemühungen der tamilischen Migranten, in dem neuen Land ihres Aufenthalts familiäre, soziale, politische und religiöse Bezüge wiederherzustellen, bezeichnet Baumann als „*kulturelle Rekonstruktion*“:

„Diese Rekonstruktionen sind pragmatische, oft noch im Fluss befindliche Ergebnisse, die bislang gewohnte Lebensweisen und die hergebrachten Orientierungen mit den Beschränkungen wie auch den Neuerungen und Chancen der Aufnahmegesellschaft zu verbinden.“

Und weiter merkt er an:

„Kulturelle Rekonstruktionen beinhalten unterschiedliche Dimensionen und Bereiche. Je einzeln wie in der Addition des Zusammenwirkens sind sie Bemühungen, in der zweiten Heimat Sinn und Orientierung zu schaffen, dieses sowohl auf individueller als auch kollektiver Ebene. ‚Sinn‘ als Orientierungsleistung schafft Zugehörigkeit zu einer Identifikationsgruppe und damit die Möglichkeit zur Unterscheidung von Selbst- und Anderssein.“ (Baumann 2003: 54)

Dem Tempel kommt eine zentrale Funktion bei der Herstellung dieser kulturellen Rekonstruktionen zu. Das gilt natürlich vor allem für den religiösen Bereich, wo Annette Wilke von einer „Neuerfindung der Tradition“ („*invented tradition*“, nach Hobsbawm und Ranger 1984: 1-2) beziehungsweise von Traditionenverdichtung und Neuaushandlung von Tradition spricht, wo verschiedene Traditionen neue Verbindungen eingehen, teilweise popularisiert werden (Wilke 2003: 142-146, 55). Doch die Aufgabe des Tempels reicht über den religiösen Bereich hinaus. So schreibt Wilke: *„Es geht vielmehr darum, in der Diasporasituation dem Verlust kultureller Identität entgegenzuwirken und die Hindu-Tradition auch der zweiten Exilantengeneration wieder nahe zu bringen“* (Wilke 2003: 146).

Der Tempel ist also gewissermaßen ein *Mediator* nicht nur zwischen Jung und Alt, sondern generell auch zwischen Vertretern verschiedener hinduistischer Traditionen, wie überhaupt zwischen den verschiedenen Intentionen, die an ihn heran- und in ihn hineingetragen werden. Es stellt sich hier auch die Frage, ob man bei dieser erweiterten Funktion der hindutamilischen Tempel in Deutschland von einer „Tempelreligion“ sprechen kann, wie sie Kim Knott bei vielen überseeischen Hindu-Tempeln, vor allem auch in Großbritannien beobachtet:

„Tempelpraxis hat deshalb eine maßgebliche Relevanz für den Erhalt von Tradition und ihre Weiterreichung von einer Generation zur anderen. Die persönliche Anwesenheit im Tempel schafft die Möglichkeit, soziale Beziehungen zu stärken und kulturelle Bande zwischen Mitgliedern gleichen Klans, Kaste und Sprachgruppe herzustellen.“ (Knott 1986: 115, Übers. aus dem engl., die Autoren)

Diese Frage ist vor allem deswegen interessant, weil Matthias Dech in seiner Forschung über Hindus in Frankfurt am Main bezüglich der Form ihrer Religionsausübung zu dem Schluss kam, dass es sich gerade *nicht* um eine „Tempelreligion“ handelt. Er führt das in erster Linie auf das Fehlen eines „ausgebildeten Ritualspezialisten“ zurück, ohne den sich die Etablierung und Legitimierung eines Tempels sehr schwierig gestaltet (Dech 1999: 284). Baumann ist jedenfalls der Ansicht, dass die integrative und in vieler Hinsicht neue Rolle hinduistischer Tempel in der Diaspora, wie sie für Großbritannien festgestellt wurde, auch für Deutschland bestätigt werden kann und misst ihnen damit im Vergleich zum Heimatland eine erweiterte Bedeutung bei (Baumann 2003: 20).

Es sei noch anzumerken, dass innerhalb unserer AutorInnen-Gruppe nur eine von uns bereits Südasien (Nordindien) besucht hatte. Darüber hinaus konnte zum Zeitpunkt der Forschung niemand von uns Tamilisch sprechen oder lesen. Dies war von besonderem Nachteil, da die Besucher des Tempels untereinander oft Tamilisch sprechen und auch Teile der *Pooja* in dieser Sprache abgehalten werden. Kenntnisse in Sanskrit wären ebenfalls hilfreich für ein tieferes Verständnis gewesen.

Die geringe Zeit und die Einschränkung auf den Tempel als *setting* hat unser Hauptinteresse auf die Rolle von Religion und auf religiöse Praxis fokussiert. Der Priester Herr Thulashi-Aiya war in seiner zwar sehr offenen, aber dennoch ausgeübten *Torhüter* („gatekeeper“)-Funktion auch daran interessiert, dieses Thema in den Mittelpunkt zu stellen. Die Funktion des *Torhüters* wurde nicht nur durch seinen Status als Tempelpriester unterstrichen, sondern auch dadurch, dass er unsere erste Kontaktperson war und uns weitere Kontakte vermittelte (vgl. Bublitzky und Funk, in diesem Band; zur Methode siehe auch Creswell 1998: 117). Es ist wichtig, hervorzuheben, dass die Tamilen des Frankfurter Tempels auch selbst aktiv an ihrer Repräsentation nach außen beteiligt sind. Dies zeigt sich in der tempeleigenen Webpage genauso wie an der ausgeprägten Bereitschaft, allen Interessierten, wie etwa uns, die Möglichkeit zu geben, den Tempel und seine Besucher kennen zu lernen. Damit betonen wir eine Beziehung zwischen Informanten und Forschern, die als Austausch bzw. Lernprozess anzusehen ist. Dies wird insbesondere in unserem Verhältnis zum Priester des Tempels deutlich.

Die Rolle des Tempels als *Heimat*

In der Praxis des Hinduismus steht der regelmäßige Tempelbesuch nicht im Zentrum religiösen Lebens. Im Gegensatz zu christlichen oder muslimischen Glaubenspraktiken ist die gemeinsame Götterverehrung mit anderen Gläubigen im Gottesdienst beziehungsweise das gemeinschaftliche Gebet nicht essentiell notwendiger Teil der Glaubensausübung. Götter werden am Familienschrein geehrt: ein separater Raum oder auch nur eine Ecke in einem Zimmer wird für die Götterstatuen hergerichtet, tägliche *Poojas* werden dort sozusagen „privat“ ausgeübt. Dementsprechend ist die Götterverehrung nicht notwendigerweise von der Existenz eines Tempels abhängig. Für Hindus in der Diaspora bedeutet eine solche Praxis, dass sie ihre Götter sozusagen mit in das neue Lebensumfeld nehmen können. Nichtsdestotrotz haben sich in Frankfurt Hindus zusammengefunden, um Orte zu schaffen, an denen sie ihre Religion gemeinsam leben und ihre Götter außerhalb des Familienkreises in einer größeren Gemeinschaft verehren können. In dieser Hinsicht kann man, entgegen der Ansicht von Matthias Dech, in gewisser Hinsicht von einer „*Tempelreligion*“ sprechen, weil der Tempel in der Diaspora, trotz der Bedeutung häuslicher Riten, im religiösen Leben eine sehr wichtige Rolle spielt. Übt die Hindus, inklusive der Tamilen, in Frankfurt ihre Religion anfangs im Wesentlichen im Privaten aus oder mieteten sich Räumlichkeiten für Feste und größere Rituale, so änderte sich dies zunehmend in den 1990er Jahren.

Der Sri Nagapooshini Amman Tempel feierte im September 2003 sein dreijähriges Jubiläum. Mit ihm und dem Sri Katpaka Vinayagar Tempel gibt es in Frankfurt nun zwei hinduistische Tempel. Die Etablierung eines hinduistischen Tempels bedeutet, dass regelmäßige *Poojas* zu Ehren der Götter von einem „rituellen Spezialisten“ durchgeführt werden, denen auch größere Gruppen beiwohnen können. Dem Priester obliegt diese tägliche Verehrung, wobei zwei Mal pro Woche (dienstags und freitags) eine größere Besucherzahl verzeichnet wird. Im Sri Nagapooshini Tempel werden solche öffentlichen, etwa einstündigen, *Poojas* mit einem gemeinsamen Essen beendet. Während bei diesem Ritual eindeutig der Priester die Hauptregie führt, ist die Durchführung der *Poojas* dort auch von der Teilnahme der „Gemeinde“ abhängig. Dies äußert sich zum Beispiel dadurch, dass die anwesenden Frauen an bestimmten Stellen der *Pooja* „mitsingen“ (dies wird auch *bhajan* genannt, eine Form hingebungsvoller Andacht, Anm. d. Hrsg.): dabei findet gemeinschaftliches Singen nur vor und nach der *Pooja* statt. Rezitative Passagen auf Tamilisch seitens der Gemeinde während der *Pooja* dienen, so Herr

Thulashi-Aiya, zur Unterstützung des vom Tempelpriester auf Sanskrit (Sprache der Religionsexperten, ähnlich dem Latein) vorge-tragenen Textes. Zudem ist das Gelingen der regelmäßigen *Poojas* von ausgedehnten Vor- und Nachbereitungen abhängig. Der Tempel wird von den „Gemeindemitgliedern“ geputzt, Blumengirlanden für die Götterstatuen werden geflochten und das gemeinsame Essen im Anschluss an die *Pooja* wird zubereitet. Neben den *Poojas* werden im Tempel zahlreiche religiöse Feste ausgerichtet. Ein Höhepunkt ist das im Sommer stattfindende Tempelfest des Sri Nagapooshini Amman Tempels, dessen Feierlichkeiten vierzehn Tage andauern. Zudem werden im Tempel andere Feierlichkeiten ausgerichtet, die für Hindus von Bedeutung sind. Dies sind zum einen Feste, die verschiedene Stadien im Lebenszyklus markieren - wie die Namensgebung eines Kindes, das erste Mal, an dem ein Kind feste Nahrung zu sich nimmt oder Hochzeiten - oder andere Gelegenheiten, die der Segnung eines hinduistischen Priesters bedürfen, wie zum Beispiel die Einweihung eines neuen Hauses. Darüber hinaus ist es üblich, für besondere Situationen im Lebensweg eine besondere Zeremonie vom Tempelpriester ausrichten zu lassen. Bei den regelmäßigen *Poojas*, aber insbesondere bei größeren Feierlichkeiten im Tempel können die Gläubigen durch eine Geldspende zu Ehren der Götter ein so genanntes *ticket* erwerben. Ihre Anliegen werden somit gesondert bedacht und in die Fürbitte integriert: dies kann die Bitte für die Genesung eines Kranken sein, genauso wie die Bitte für das Gelingen einer bevorstehenden Prüfung.

Auch wenn in der Funktion eines Tempels der religiöse Aspekt im Vordergrund steht, ist dieser Tempel mittlerweile zu einem Zentrum von hindu-tamilischer Religion und Kultur gewachsen. Zwar ist der Tempel somit primär ein Ort, an dem Hindus in Frankfurt eine religiöse *Heimat* finden: Es darf allerdings nicht übersehen werden, dass der Tempel durch seine religiös begründeten Angebote und andere Aktivitäten wie tamilischer Sprachunterricht für Kinder, Tanz- und Instrumentalunterricht oder Yogaklassen, welche zwar zum größten Teil in anderen Räumlichkeiten stattfinden, jedoch durch den Tempel vermittelt werden, einen Ort für weit umfassendere Erfahrungen, die *Heimat* ausmachen, bietet. Der Tempel ist ein Ort sozialer Interaktion und Kommunikation, an dem das Lernen tamilischer bzw. hinduistischer Praktiken und Vorstellungen auf vielerlei Weise ermöglicht und gefördert wird.

Der Priester

Auf welche Weise und inwieweit der Tempel *Heimaterfahrungen* erneuern, schaffen und vermitteln kann, ist eng an die Rolle des Priesters gebunden. Im Folgenden soll beleuchtet werden, welche Anliegen er in Bezug auf den Tempel, aber auch auf seine eigene Position in diesem Netzwerk sozialer und religiöser Beziehungen hervorhebt. Dabei greifen wir neben zahlreichen informellen Gesprächen vor allem auf zwei Interviews mit Herrn Thulashi-Aiya zurück. In den Interviews stand seine Rolle als Priester im Mittelpunkt, wobei wir als die Fragenden nicht nur einem engagierten Informanten gegenüberstanden, sondern auch einem Partner, dessen erklärtes Anliegen es war, uns als „Außenseitern“ die tamilische Kultur und den Hinduismus näher zu bringen. Kultur beinhaltet für ihn eine friedliche Lebensführung, die den Hinduismus mit seinen Göttern als Maßstab ansetzt. Er sieht eine Gefahr darin, dass Tamilen sich von diesen Prinzipien aufgrund der veränderten Lebenssituation in der Migration (Medien, fremde Sprache, Arbeit), entfernen. Damit würde der Einzelne die ethischen Leitlinien (Liebe, Respekt, Achtung usw. vor den Mitmenschen, Tieren, Natur) verlieren. Folgen könnten etwa Alkoholismus, Arbeitslosigkeit, Kriminalität oder moralische Verantwortungslosigkeit sein. So betonte Herr Thulashi-Aiya immer wieder, wie wichtig es sei, Religion und Kultur zu entwickeln und aufrecht zu erhalten:

„Die Kinder haben hier in Deutschland, durch die Schule usw. gar nicht so sehr die Gelegenheit, ihre eigene Kultur kennen zu lernen, sie wissen nicht mehr, wie man sich im Tempel verhält. In Sri Lanka bekommen sie das durch die ganze Umwelt automatisch mit. Eine meiner Aufgaben hier im Tempel ist es, ihnen das wieder beizubringen. Das macht die Arbeit eines Priesters in Deutschland anstrengender als in der Heimat.“

Ein ganz wichtiger Aspekt bezüglich des Kulturerhalts ist für Herrn Thulashi-Aiya der Tamil-Sprachunterricht für die Kinder der ersten Generation von Migranten, der durch den Tempel organisiert wird. Aber nicht nur Kinder sind Zielgruppe kultureller Veranstaltungen:

„Wir haben auch immer wieder einen Austausch unter Priestern. Gerade vor kurzem waren Priester aus Frankreich, Holland und sogar London da, denen wir Hilfestellungen dabei gaben, wie man einen Tempel organisiert. Auch beim Sanskritlernen geben wir Unterstützung.“

Die „Vernetzung“ der tamilischen Tempel untereinander scheint teilweise auf verwandtschaftlichen und kastenspezifischen Beziehungen zu beruhen. Das wird am Beispiel des tamilischen Tempels in Wuppertal deutlich, dessen Priester der Bruder von Herrn Thulashi-Aiya ist. Im Falle des Saarbrücker Tempels sind freundschaftliche Beziehungen zwischen den Priestern das Bindeglied. Zum Frankfurter Sri Katpaka Vinayagar Tempel gibt es keine enge Beziehung, aber offenbar auch keine Konkurrenz.

Neben der allgemeinen kultureltherhaltenden Zielsetzung seiner Arbeit ist Herr Thulashi-Aiya der Hauptverantwortliche für die Ausrichtung der täglichen *Poojas*, die Organisation von Festen und weiteren speziellen Ritualen. Auf individuellerer Ebene, so betonte er, ist es die Aufgabe des Priesters, für andere Leute zu beten und, wie er sagte, *„ihre Schuld auf sich zu nehmen“*. Gläubige kommen mit ihren Anliegen zum Priester, wenn sie besonderer Fürbitte von den Göttern bedürfen und Herr Thulashi-Aiya richtet dann eine private *Pooja* aus. So meint er: *„Allein dadurch, dass im Tempel gebetet wird, wird eine gute Ausstrahlung geschaffen, die Leute kommen gerne in den Tempel und es bringt sie dazu, eine gute Lebensführung zu haben.“*

Dem Priester kommt somit die Rolle des zentralen Ansprechpartners in allen Fragen zu, die die hindu-tamilische Kultur und Religion betreffen. Unter dem Gesichtspunkt, dass der Tempel einen Mediator von *Heimat*-Erfahrungen darstellt, könnte man die Position des Priesters als die des *Heim-Machers* („*home makers*“) bezeichnen, der in Interaktion mit seiner Gemeinde ein *Heim fern von der Heimat* zu schaffen sucht. Einige Besucher schienen ihn in dieser Position anzunehmen, bei anderen war es schwer auszumachen.

Der Tempel als Mediator von Interessen und Erwartungen

Hier ist hervorzuheben, dass die Besucher des Tempels bei weitem keine homogene Gruppe bilden. Die meisten sind Tamilen aus Sri Lanka, andere regelmäßige Besucher kommen dagegen aus anderen Teilen des südasiatischen Subkontinents (vor allem aus Tamil Nadu). Während der Tempel für den Priester und seine Familie als Lebensmittelpunkt bezeichnet werden kann, unterscheiden sich die Besucher dadurch, dass die einen regelmäßig in den Tempel kommen, andere hingegen nur zu besonderen Anlässen „vorbeischaun“ oder sogar nur ausnahmsweise in den Sri Nagapooshini Amman Tempel gehen. Die Besucher haben also verschiedene Motivationen, den Tempel zu besuchen und kommen mit unterschiedlichen Erwartungen an diesen Ort. Herr Thulashi-Aiya unterscheidet uns gegenüber

zwischen Besuchern, die zu Zwecken wie Hochzeit, Namensgebung usw. den Tempel in Anspruch nehmen und anderen, die etwa aus Gründen wie Krankheit oder aus Schuldgefühlen um Beistand bitten. Wieder andere finden im Tempel einen Ort, in dem sie schlichtweg ihren religiösen Gefühlen Ausdruck geben können. Während einige Tاملين den Tempel nur gelegentlich, zum Beispiel zu großen Festen besuchen, ist für andere der Tempel Teil des alltäglichen Lebens. Sie kommen regelmäßig zur Andacht (*Pooja*) und nehmen weitere Angebote wahr, sie sind in den Tempelverein eingebunden, bieten ihre Hilfe bei Veranstaltungen an, kochen und pflegen den Tempel usw. Manche Tاملين kommen alleine zum Tempel, für andere ist die Anbindung an den Tempel ein bedeutender Aspekt des familiären Lebens. Der Tempel ist somit ein „Mediator“ (Vermittler) von verschiedenen Interessen und Erwartungshaltungen, die seine Besucher mitbringen; ein Forum, in dem ausgehandelt wird, was Lebensalltag in der tamilischen Diaspora in Deutschland bedeutet.

Aus dem Anliegen, Kultur zu erhalten, erklärt sich aber auch, dass die vom Tempel ausgehenden Aktivitäten - wie oben schon erwähnt - nicht auf den religiösen Bereich beschränkt sind. Neben Tanz-, Musik- und Yogaunterricht wird vor allem durch das Angebot an Muttersprachenunterricht deutlich, dass die Weitergabe von Kultur in Deutschland andere Dimensionen als in Sri Lanka annimmt. In einem Lebenskontext, der nicht von einer Hindu-Mehrheit bestimmt ist, bildet der Tempel sozusagen eine Oase tamilisch-hinduistischer Kultur, die sich vom sonstigen Umfeld abhebt. Für eingewanderte Tاملين bedeutet dies, dass sie im Tempel auf Vertrautes treffen. Auch wenn, wie wir sehen werden, viele umstandsbezogene Anpassungen vollzogen werden mussten, ist der Tempel doch ein Raum, der an die Heimat erinnert.

Eine besondere Bedeutung nimmt der Tempel in Bezug auf Kinder ein. Neben dem familiären Umfeld ist der Tempel für sie einer der wenigen Orte in ihrer Lebensumgebung, wo sie tamilische Sitten, Gebräuche und religiöse Traditionen erleben und sie sich somit aneignen können oder sollen. Die Notwendigkeit des „Erlerns“ von Kultur bringt auch Herr Thulashi-Aiya zum Ausdruck, wenn er anmerkt, dass viele Verhaltensweisen, die in Sri Lanka selbstverständlich sind, hier erst den Tempelbesuchern erklärt werden müssen. Grundlegende Verhaltensweisen, wie das Schuhe ausziehen vor dem Betreten des Tempels, müssen vor allem jungen Besuchern manchmal erst nahe gebracht werden.

Wir konnten bei einigen Besuchern auch feststellen, dass sie Teile der Abläufe der *Poojas* oder anderer religiöser Zeremonien

inhaltlich und/oder sprachlich nicht verstanden. Zum Beispiel wusste eine circa vierzig-jährige Frau beim Tempelfest nicht, welche Bedeutung das Übergießen des vor dem Hauptschrein aufgerichteten *lingams* (Phallussymbol von Shiva, einem der Hauptgötter im Hindu-Pantheon, Anm. d. Hrsg.) mit Kokosmilch hatte. Zwei Mädchen, um die sechzehn Jahre alt, verstanden die Sprache, in der die *Pooja* abgehalten wurde nicht und meinten, es wäre wohl „Alttamil“ (dabei handelt es sich um klassisches Sanskrit, die Sprache kastenhoher Ritualexperthen, die ihren Ursprung in Nordindien hat, Anm. d. Hrsg.). Wir schlossen daraus, dass die Bedeutung, die die einzelnen Besucher dem Tempelbesuch zumaßen, nicht abhängig vom dem Verständnis der Abläufe ist.

Der Tempel ist *Heimat* im postmodernen Sinne einer Synthese, die etwa verschiedene geographische Orte, Sri Lanka, Deutschland, mythisch-religiöse Lokalitäten, kollektive Imaginationen, regelmäßige Ereignisse und routinemäßige Handlungen zueinander in bedeutungsvolle Beziehung setzt (Olwig 1998: 234f.). In diesem Sinne ist es unangebracht, den Tempel ausschließlich unter strukturellen Gesichtspunkten zu beschreiben. Die dynamische Art, mit der die einzelnen Tempelbesucher und der Priester die Möglichkeiten, die der Raum des Tempels bietet, wahrnehmen, verlangt eine andere Sichtweise. Der Tempel kann besser als ein Ort von *Heimat*-Erfahrungen verstanden werden - im religiösen, kulturellen und persönlichem Sinn - auf die die einzelnen Akteure unterschiedlich zurückgreifen können.

Selbstrepräsentation und Medien

Ein weiterer wichtiger Aspekt unserer Untersuchungen war die Art und Weise, wie sich die tamilische Gemeinde nach außen, insbesondere gegenüber der „*host community*“ (gastgebende Gemeinschaft, in diesem Fall die Deutsche, Anm. d. Hrsg.), aber auch gegenüber anderen tamilischen Gruppen repräsentiert. Uns interessierte dabei auch die Rolle, die Medien im Allgemeinen für die tamilische Diaspora spielen.

Moderne Aufzeichnungsmedien, wie etwa Video- oder Digitalkameras, spielen eine wichtige Rolle dabei, die „*Authentizität*“ tamilischen kulturellen Lebens in der Diaspora sowohl gegenüber der Gastgeber-Gemeinschaft als auch gegenüber anderen tamilischen Gruppen zu vermitteln. Dazu schreibt Baumann, dass Videotechnologie durchaus die Funktion persönlicher Kommunikation übernimmt. So etwa soll sie

„...die Verwandtschaft, die teils in Sri Lanka, teils in Kanada oder Australien lebt, von der ‚authentisch traditionell‘ durchgeführten und gelungenen Hochzeit ... unterrichten. Durch das Nacherleben der Hochzeit mittels Video soll die Einheit der Familie, die durch die Flucht zerbrochen wurde, wieder hergestellt und die Zusammengehörigkeit unterstrichen werden.“ (Baumann 2003: 60)

Im Sri Nagapooshini Tempel in Frankfurt stellten wir fest, dass praktisch alle Festlichkeiten entweder auf Video oder mit einer Digitalkamera aufgenommen wurden. Ein sehr interessanter Punkt war dabei, dass ein Teil der mit der Digitalkamera gemachten Aufnahmen auf die Tempelwebsite von Herrn Thulashi-Aiya gestellt wurde. Die Kommentare zu den Bildern waren auf Deutsch und tamilisch. Diese Aufnahmen für die Website wurden von Herrn Thulashi-Aiya selbst, seiner Frau oder von einer indischen Tamilin namens Bhavani gemacht. Bhavani war zum Forschungszeitpunkt Anfang dreißig, arbeitete in einer Computerfirma und wirkte im Wesentlichen auch an der Gestaltung und Betreuung der Homepage mit. Sie selbst war sehr daran interessiert, wieder eine Verbindung zu den Wurzeln ihrer indischen Kultur und Religion herzustellen und zu pflegen.

Auch unser erster Interviewtermin mit Herrn Thulashi-Aiya wurde mit der Digitalkamera durch seine Frau dokumentiert und fand Platz auf dieser Tempelwebsite, ebenso wie Bilder von einem Gespräch von Herrn Thulashi-Aiya mit Vertretern der Volkshochschule bezüglich Yogakursen. Die Website dokumentierte also nicht nur interne Festlichkeiten, sondern stellte auch externe Kontakte zu deutschen Organisationen und Personen zur Schau. In gewisser Weise kann dies als „Beweisführung“ für die Anerkennung der Tempeltätigkeiten bei „Außenseitern“ verstanden werden.

Neben der Homepage von Herrn Thulashi-Aiya (<http://www.thulashi.org/de>) gibt es noch eine weitere, tempelinterne Website (<http://www.kovil.de>), die auf Englisch und Tamil gehalten ist, allerdings offenbar seit Ende 2002 nicht mehr betreut wurde. Seit dem Jahre 2004 ist Herr Thulashi-Aiyas Tempelhomepage allerdings nicht mehr im Internet, was wahrscheinlich mit seinem Ausscheiden als Tempelpriester in Frankfurt zusammenhängt.

Wir wurden stets dazu ermuntert, bei Festen, aber auch bei ganz normalen *Poojas* zu fotografieren. Diese Fotografien erscheinen als ein Element der Bildung und Selbstbestätigung tamilischer Identität sowohl nach innen (innerhalb der tamilischen Gemeinschaft) als auch nach außen (gegenüber der deutschen Öffentlichkeit). Andererseits sind die Bilder auch ein Element der sozialen Kommunikation

und im weitesten Sinne des „Gabentausches“, der primär mit gegenseitiger Anerkennung zu tun hat.

Diese Anerkennung scheint im folgenden Beispiel zu fehlen. Im Juni 2003 machte ein Team des Hessischen Rundfunks Filmaufnahmen bei dem oben schon erwähnten jährlichen großen Tempelfest. Diese wurden am gleichen Abend noch in der Hessenschau gesendet. Das Ergebnis war ein kurzer und recht oberflächlicher Beitrag, der bisweilen effekthascherisch wirkte. Sicherlich ließ es das Format einer solchen Kurznachrichtensendung von circa fünf Minuten nicht zu, ausführlicher auf die Rituale der Frankfurter Tempelgemeinde und ihren Hintergrund einzugehen. Die Folge davon war jedoch, dass dem Zuschauer das Geschehen als ein exotisches Ereignis präsentiert wurde. Der Detailgenauigkeit wurde nicht viel Aufmerksamkeit zugewendet: so wurde Herr Thulashi-Aiya als „Oberpriester“ bezeichnet, was seiner Funktion nicht entspricht.

Diese Form der Repräsentation ist sicherlich ambivalent. Einerseits geht es hier um weitere Stigmatisierung und Stereotypisierung. Andererseits haben solche Dokumentationen auch einen positiven Effekt. So merkt Brigitte Luchesi etwa an:

„Die Tatsache, dass die Existenz hindu-tamilischer Feste und Tempel in Deutschland ins öffentliche Bewusstsein gedrungen ist, verdankt sich zu einem großen Teil den Reportagen in den Medien, vor allem den überlokal wirksamen Fernsehberichten.“ (Baumann, Luchesi, Wilke 2003: 121)

Veränderungen religiöser und kultureller Praktiken

Baumann beschreibt in Bezug auf hinduistische Migranten in der Schweiz und in Deutschland, wie wichtig es diesen sei, religiöse Traditionen fortleben zu lassen und dies auch in einem öffentlich sichtbaren Rahmen zu tun. Er zitiert Williams, der zu südasiatischen Migranten in den USA forschte:

„Immigranten sind religiös – in jeder Hinsicht religiöser als zuvor, bevor sie ihre Heimat verließen – denn Religion ist eines der wichtigsten Identitätskennzeichen, das ihnen verhilft, ihr individuelles Selbstbewusstsein und den Zusammenhalt in der Gruppe zu erhalten.“ (Baumann 2002: 4)

Baumann fügt dem allerdings hinzu, dass man vielmehr von einer Polarisierung sprechen muss: einerseits würde sich ein Teil der Zuwanderer bewusst von, mit dem Herkunftsland verbundenen, religi-

ösen Bindungen loslösen, um sich der Mehrheitsgesellschaft in der Migration anzupassen. Andererseits würden viele Migranten ein großes Interesse an der Religion zeigen, auch wenn diese vor der Migration in ihrem Leben keine bedeutende Rolle innehatte. Baumann sieht dies begründet in dem Minderheitenstatus, der ein verstärktes Bewusstsein des eigenen Andersseins hervorbringt und in dem Wunsch, die als kulturelle und religiöse Identitätsmerkmale angesehenen Vorstellungen und Praktiken zu bewahren. Dies kann zur Wiederbelebung oder Intensivierung der als „heimatlich“ eingeordneten Traditionen führen. Es können andere Aspekte betont und synkretistische Formen integriert werden. Baumann spricht, wie oben ausgeführt, von kulturellen Rekonstruktionen, Wilke (2003: 141) von Traditionenverdichtung. Ein Grund für ein erstarkendes Interesse an der Religion kann auch die Intention sein, ihren Kindern für wichtig erachtete religiöse Werte und Handlungsweisen zu vermitteln, die in der Mehrheitskultur, anders als im Herkunftsland, nicht repräsentiert sind. Baumann spricht außerdem von der Bedeutung der Religion für die Entstehung religiöser Institutionen, von der psychologischen und emotionalen Unterstützung, die durch vertraute religiöse Praktiken gewährleistet wird. In Bezug auf die Integration in Deutschland kann dies zu zwei Entwicklungen führen. Zum einen besteht die Gefahr der Abschottung gegenüber der „host community“. Zum anderen kann eine Stärkung der religiösen, und damit der persönlichen Identität, zu einem stabileren Leben führen, das wiederum die Integration erleichtert. Außerdem kann Religion zum Symbol einer bestimmten Gruppe und somit zum Kennzeichen von Ein- und Ausgrenzung gegenüber anderen Minoritäten oder der Mehrheitsgesellschaft bestimmt werden (Baumann 2002: 4-6).

Für Baumann sind die Tempel „ein Zeichen des Heimischwerdens in der ‚zweiten Heimat‘“ (Baumann, Luchesi, Wilke 2003: 21). Diese Entwicklung, so Salentin, führt aber auch zu einer veränderten Einstellung bezüglich der Rückkehr in die „alte Heimat“:

„Der Rückkehrwunsch wird zunehmend diffus, während kognitive, soziale und ökonomische Verknüpfungen mit der Aufnahmegesellschaft und Orientierung auf sie hin wachsen. Am Ende dieser Entwicklung, und nicht etwa am Anfang, steht die Entscheidung zum Verbleib. Bis zu diesem Endpunkt bestimmt ein ‚Rückkehrmythos‘ die Vorstellung der Migranten: Trotz starker Herkunftsorientierung ist die Wahrscheinlichkeit tatsächlicher Rücksiedlung klein.“ (Salentin 2003: 77)

Für pakistanische Jugendliche in der britischen Diaspora - um ein Beispiel aus einem anderen europäischen Kontext heranzuführen -

stellt Jacobsen das Lebenssinn und soziale Ordnung stiftende Potential von Religion als entscheidend heraus (Jacobsen 1998: 21).

Auch Steven Vertovecs Forschung über hinduistische Tempel in London bietet aufschlussreiche Erkenntnisse. Für Hindus in Indien, so beschreibt Vertovec, ist Religiosität nicht gebunden an regelmäßige Tempelbesuche. Diese finden vielmehr unregelmäßig statt und erfolgen aus bestimmten Bedürfnissen des Gläubigen heraus, etwa um den Göttern zu danken oder um um etwas zu bitten. Ein Großteil religiöser Praxis findet außerhalb des Tempels statt, insbesondere zu Hause. Ferner ist die Wirksamkeit der Gottes- oder Götterverehrung an die korrekte Ausübung von Ritualen durch den Priester gebunden. Die Anwesenheit oder Partizipation der Gläubigen ist dazu nicht erforderlich. Organisierte Rituale, die größere Gruppen von Menschen einbeziehen, sind selten. Von kongregationalen Aktivitäten oder einer Tempelgemeinde kann man im Kontext von Hinduismus in Indien daher nicht sprechen (Vertovec 2000: 124-128).

Im Gegensatz dazu beobachtete Vertovec in der Diaspora entscheidende Veränderungen. In Großbritannien erhält der Tempel eine neue Bedeutung. Er ist nicht mehr nur ein Ort der Gottesverehrung, sondern ein wichtiger Treffpunkt für eine Minderheiten-gruppe, „eine Oase indischer Kultur“ (Jacobsen in Vertovec 2000: 124). In der Diaspora etablieren sich verstärkt Formen kollektiver Verehrung, die Betonung von Zusammengehörigkeitsgefühl. Einige Tempel in London werden von Hindus, wie auch in Indien, nur sporadisch besucht. Andernorts entwickeln sich zunehmend gemeinde-ähnliche Strukturen. Neben der Möglichkeit zum individuellen Gebet werden Gemeindegottesdienste angeboten, in manchen Tempeln sogar am Sonntag, einschließlich einer Predigt. Festtage werden in großem Ausmaß organisiert. In einigen Tempeln werden Hindi-Sprachkurse angeboten. Ferner gibt es Musikgruppen, Disko-Veranstaltungen, Nachhilfe-Angebote, es stehen Ansprechpartner bei sozialen Problemen zur Verfügung. In der Küche des Tempels werden gemeinsame Mahlzeiten zubereitet (vgl. auch Nijhawan, in diesem Band). Insbesondere für den Tempel der Indo-Kariben in Brixton stellt Vertovec fest, dass Gemeinde bildende Aktivitäten und die Partizipation der Besucher in den Vordergrund gerückt werden (Vertovec 2000: 134-139).

Wie sind diese Beobachtungen nun auf unseren Kontext anzuwenden? Religiöse und kulturelle Praktiken werden im Tempel nicht eins zu eins nach „heimatlichem“ Vorbild reproduziert. Vielmehr werden sie, wenn auch im Rückbezug auf Sri Lanka, in Frankfurt

neu gelebt und dabei verändert. Die Rolle des Tempels allgemein, insbesondere dort ausgeübte religiöse und kulturelle Praktiken, werden im neuen Kontext modifiziert oder daran angepasst. Und nicht zuletzt verändern sich die Rolle und die Aufgaben des Priesters. Diese Veränderungen sind, wie wir sehen werden, auf die Bedürfnisse der Tempelbesucher zurückzuführen, aber auch oft durch den pragmatischen Umgang mit der Situation in Frankfurt verursacht. Bei der Gestaltung ihrer religiösen und kulturellen Praktiken sind die Tamilen des Sri Nagapooshini Amman Tempels mit verschiedenen Problemen, Hindernissen, aber auch Möglichkeiten konfrontiert.

Frankfurt am Main, die größte Stadt des Landes Hessen, hat relativ viele Tamilen, die Interesse an Erhaltung und Pflege tamilischer Kultur zeigen. Dieses Engagement wird nach Herrn Thulashi-Aiya leider durch starke Sparmaßnahmen und eine daraus folgende Reduzierung der finanziellen Zuschüsse seitens der Stadt Frankfurt beziehungsweise des Landes Hessen eingeschränkt. Der Sri Nagapooshini Amman Tempel etwa erhält keinerlei finanzielle Unterstützung von staatlicher Seite. Dies resultiert auch in der spezifischen Situierung des Tempels und der Tatsache, dass die Art der Räumlichkeiten für einen Tempel nicht optimal ist. Diese Problematik teilt der Tempel jedoch mit den meisten anderen tamilischen Tempeln in Deutschland. Der einzig frei stehende und als religiöser Bau konzipierte *Kamadchi*-Tempel in Hamm ist da eine große Ausnahme. Auch in Frankfurt wünschen sich Verein und Gemeindemitglieder einen größeren Tempel, gebaut nach einem Vorbild aus der Heimat, ähnlich dem bereits 2002 gebauten *Kamadchi*-Tempel in Hamm-Uentrop. Ob es der relativ kleinen Gemeinde allerdings gelingt, die dafür erforderlichen finanziellen Mittel aufzubringen, ist schwer abzusehen.

Sowohl das Essen, die Miete, die Nebenkosten, die allgemeine Tempelausstattung sowie das Priestergehalt werden von Mitgliederbeiträgen und Spenden unterhalten. Wir lernten, dass die finanzielle Knappheit von nicht geringer Bedeutung sowohl für einzelne Personen als auch für die Organisation und die Atmosphäre des Tempels ist. Luchesi schreibt dazu: „*Ohne die vielen zum Teil sehr beträchtlichen Geldspenden wäre es weder möglich, Räume anzumieten, noch Aus- und Neubauten von Tempeln vorzunehmen und sie immer aufwendiger auszustatten*“ (Luchesi 2003: 113).

Vor allem in Bezug auf religiöse Praktiken sieht sich der Priester in Deutschland einer neuen Situation gegenüber. Herr Thulashi-Aiya übernahm Tätigkeiten im Frankfurter Tempel, denen er sonst nicht hätte nachgehen müssen. Diese waren zum Beispiel kleine

Aufgaben, wie etwa nicht-hinduistischen Besuchern Verhaltensregeln nahe zu bringen, religiöse Abläufe und Zusammenhänge zu erläutern. Eine Neuigkeit ist das so genannte „Nachgebet“, das auf die *Pooja* folgt. Dieses Nachgebet wird in Form einer Ansprache oder „Predigt“ gehalten. Ein hinduistischer Gottesdienst enthält normalerweise keine Predigt, sondern man geht vielmehr in den Gottesdienst, um die Gottheit bzw. Gottheiten zu sehen und von ihr bzw. ihnen gesehen zu werden. Dazu merkt Jacobsen an: „*Das Element der Predigt in einem hinduistischen Gottesdienst ist ebenso neu wie der Einbezug von Kindern in die Tempelriten*“ (Jacobsen, in Baumann, Luchesi, Wilke 2003: 35). Was diese Ansprachen betrifft, schreibt Wilke, die ein ähnliches Phänomen im Tempel von Hamm-Uentrop beobachtet hat, ginge es weniger um eine Angleichung an den christlichen Gottesdienst, als

„vielmehr primär darum, in der Diaspora-Situation dem Verlust kultureller Identität entgegenzuwirken und die Hindu-Tradition auch der zweiten Exilantengeneration wieder nahe zu bringen.“ (Wilke 2003: 146)

Und weiter wird anderswo festgestellt: „*In den meisten Diasporasituationen hat der hinduistische Tempel eine gesteigerte Bedeutung und erweiterte Funktion erhalten, auch wenn die häuslichen Andachten weiterhin wichtig geblieben sind*“ (Baumann, Luchesi, Wilke 2003: 20). Der Priester hat also in Deutschland aufgrund der veränderten Situationen und Gegebenheiten eine Multifunktion als Kulturbewahrer, -vermittler und -organisator (etwa Tamil-Sprachunterricht), als Prediger sowie religiöser Spezialist. Herr Thulashi-Aiya hofft, dass er sein Spezialwissen weiter geben kann und dass zumindest einer seiner Söhne die vererbte Priestertätigkeit weiterführt, die seit Generationen in seiner Familie lebendig ist. Die Kinder nehmen aktiv an der *Pooja* teil und sind aus ihr nicht wegzudenken.

Die *Pooja*-Zeiten richten sich in Deutschland hauptsächlich nach den Arbeitszeiten der Besucher, das heißt, die *Poojas* finden unter der Woche abends ab ca. 18.00 Uhr statt, wenn die Familie nach dem Arbeits- oder Schultag wieder zusammenkommt. Eine Ausnahme hiervon sind besondere Ereignisse wie etwa Hochzeiten, die jedoch oft auf die Wochenenden verlagert werden. Um das Beisammensein nach einem langen Tag noch attraktiver und familienfreundlicher zu gestalten, gibt es nach den *Poojas* ein gemeinschaftliches Essen, das von Ehrenamtlichen gekocht und ausgegeben wird. So werden die Familien vom abendlichen Kochen entlastet und es ist gewährleistet, dass die Gemeinschaft sich nach dem Gebet nicht gleich auflöst. Es

wird Raum und Zeit dafür gegeben sich kennen zu lernen, sich zu unterhalten, Informationen auszutauschen und vieles mehr.

Die Flexibilität und das Zusammenarbeiten des Priesters und anderer Mitglieder sind augenfällig. Dies zeigt sich in der längeren oder kürzeren Dauer oder in der Verschiebung der Anfangs- und Endzeiten der *Pooja*. Der *Pooja*-Ablauf zur Götterverehrung in Sri Lanka besteht aus 16 Sequenzen, wobei je nach Region der Ablauf und die Gewichtung der Gottheiten unterschiedlich sein kann. In Frankfurt ist die *Pooja* kürzer als maximal möglich (in ungefähr fünf Verlaufsschritten). Oft kommen zu großen Festen andere Priester zur Unterstützung, entweder aus anderen Teilen von Deutschland oder sogar aus dem Ausland. In erster Linie sind es kasten- und familien-nahe Angehörige, wie etwa der Bruder des Priesters.

Die familiären Besucher und der Priester des Sri Nagapooshini Amman Tempels sind sehr offen für alle anderen, die ein Interesse an der hinduistischen Kultur und Religion haben. Der Tempel bietet die Möglichkeit, sich in vielerlei Hinsicht sicher zu fühlen, ohne unbedingt religiös zu sein. Es besteht die Gelegenheit unter Menschen zu sein, die ähnliche Erfahrungen gemacht haben, die die gleiche Sprache sprechen, sich in ähnlichen Lebenssituationen bezüglich Sprachschwierigkeiten, Behördengängen und ähnlichem befinden (vgl. Nijhawan, in diesem Band). Auch in dieser Hinsicht dient der Tempel nicht nur als religiöses, sondern auch als soziales Forum.

Wir konnten bei unseren Besuchen in Frankfurt eine gemeinde-ähnliche Struktur beobachten, die es, laut Herr Thulasi-Aiya, aber auch ähnlich in der Heimat gibt. Zum Funktionieren des Tempels bedarf es in der Diaspora jedoch einer größeren Bereitschaft der Mitglieder zu ehrenamtlichen Aufgaben wie Kochen, Putzen, Mithilfe bei der *Pooja* und den Festen (die in Sri Lanka oder Indien meist von Tempeldienern ausgeführt werden, Anm. d. Hrsg.). Das hat seine Begründung in der geringen Zahl der Tamilen im Ausland, die zur stärkeren Einbindung des Einzelnen führt.

Fazit

Bei unseren Forschungen im Sri Nagapooshini Amman Tempel in Frankfurt konnten wir im Sinne von Rapport und Dawson feststellen, dass der Tempel der Definition von *Heimat* entspricht. Der Tempel fungiert sozusagen als „Heimat in der Fremde“ bzw. als neue Heimat. Er hat in der Diaspora eine gesteigerte Bedeutung und erweiterte Funktion erhalten. Ein Tempel repräsentiert die Hindu-

Gemeinschaft nach außen und dient zugleich, etwa bei Behörden, als Anlauf- und Kontaktstelle. Die Tamilen finden im Tempel einen Ort, an dem sie Trost finden, den Schmerz, vom Mutterland getrennt zu sein, miteinander teilen und Kraft für den sicherlich bisweilen harten Alltag schöpfen. Hier kristallisiert sich nicht nur die religiöse, sondern die mindestens ebenso wichtige nationale und kulturelle Identität heraus. Diese definiert sich über das gemeinsame Heimatland, die gemeinsame Sprache und den kulturellen Habitus geteilter Werte: „Im Tempel sprechen wir die gleiche Sprache. Ich meine nicht nur das Tamilische, sondern viel umfassender die ganze Kultur“, so es bringt eine Tamilin auf den Punkt (in Baumann, Luchesi, Wilke 2003: 29). Die von Vertovec (2000) in England gemachte Beobachtung, dass die Ritualhandlungen und Andachten einen gemeindeähnlichen Stil entwickeln, trifft auch für den Sri Nagapooshini Amman Tempel zu. Vor allem die von Herr Thulashi-Aiya nach den Ritualhandlungen gehaltene Ansprache betont diesen Aspekt. Gleichzeitig stellt es ein gutes Beispiel für eine Erfindung von Tradition dar, denn die Rückorientierung auf das, was als „Tradition“ bezeichnet werden kann, stiftet Identität und Legitimität sowie das Gefühl von „Wurzeln und Heimat“ (vgl. Hobsbawm und Ranger 1984).

Verwendete Literatur

- Baumann, Martin. 2000. *Migration – Religion – Integration: buddhistische Vietnamesen und hinduistische Tamilen in Deutschland*. Marburg: Diagonal.
- Ders. 2002. *Antrittsvorlesung am 20. Juni 2002 – Religion und ihre Bedeutung für Migranten*. [Online, Zugangsdatum 11. Februar 2003]. URL: http://www.unilu.ch/3259_9399.htm.
- Ders. 2003. „Von Sri Lanka in die Bundesrepublik: Flucht, Aufnahme und kulturelle Rekonstruktion.“ Baumann, Luchesi, Wilke (Hrsg.). *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat*. A.a.O.: Ergon: 41-75.
- Baumann, Martin, Luchesi, Brigitte, Wilke. Annette 2003. „Kontinuität und Wandel von Religion in fremdkultureller Umwelt.“ In dies. (Hrsg.). *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum*. Würzburg: Ergon: 3-41.
- Creswell, John. W. 1998. *Qualitative Inquiry and Research Design. Choosing among five Traditions*. Thousand Oaks: Sage.

- Dech, Matthias. 1999. *Hindus und Hindutum in Deutschland. Exemplarische Untersuchung anhand der Situation in Frankfurt a.M.* Marburg: Tectum.
- Gottstein, Margit et al. 1992. „Tamilen aus Sri Lanka in Deutschland“. In Berliner Institut für Vergleichende Sozialforschung (Hg.), *Ethnische Minderheiten in Deutschland*. Berlin: Edition Parapolis, Teil 3.2.3: 1-14.
- Hobsbawm, E. und Ranger, T. (Hrsg.). 1984. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge UP.
- Jacobsen, Jessica. 1998. „Social Identities.“ In dies. *Islam in Transition – Religion and Identity among British Pakistani Youth*. London und New York: Routledge: 9-25.
- Kinsley, D. 2000. *Die indischen Göttinnen*. Frankfurt am Main: Insel.
- Knott, Kim. 1986. *Hinduism in Leeds: Study of Religious practice in the Indian Hindu Community and in Hindu-Related Groups*. Leeds: Community Religions Project Monograph, University of Leeds, unveränderte Neuauflage 1994.
- Luchesi, Brigitte. 2003. „Wege aus der Unsichtbarkeit. Zur Etablierung hindu-tamilischer Religiosität im öffentlichen Raum der Bundesrepublik Deutschland.“ In Baumann, Luchesi, Wilke (Hrsg.), *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat*. A.a.O.: 99-125.
- Olwig, K. 1998. „Epilogue: Contested Homes: Home-making and the Making of Anthropology.“ In N. Rapport und A. Dawson (Hrsg.), *Migrants of Identity – Perceptions of Home in a World of Movement*. Oxford und New York: Berg. 225-236.
- Rapport, N. und Dawson, A. 1998. „The Topic and the Book.“ In N. Rapport und A. Dawson (Hrsg.), *Migrants of Identity*. A.a.O.: 3-17.
- Salentin, Kurt. 1998. „Gesellschaftliche Inkorporation tamilischer Flüchtlinge in der Bundesrepublik – Vorstellung und erste Ergebnisse des Projektes.“ In *Newsletter des Forschungsnetzwerk für ethnisch-kulturelle Konflikte, Rechtsextremismus und Gewalt*. Nr. 9, 1. Universität Bielefeld, Fakultät für Soziologie, Institut für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung: 52-58.
- Ders. 2003. „Wurzeln in der Ferne schlagen. Die rechtliche und sozioökonomische Eingliederung tamilischer Flüchtlinge in der Bundesrepublik.“ In Baumann, Luchesi, Wilke (Hrsg.), *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat*. A.a.O.: 75-99.
- Vertovec, Steven. 2000. „Community and Congregation – Hindu Temples in London“. In dies. *The Hindu Diaspora*. London und New York: Routledge: 124-139.
- Wilke, Annette. 2003. „'Traditionenverdichtung' in der Diaspora: Hamm als Bühne der Neuaushandlung von Hindu-Traditio-

nen.“ In Baumann, Luchesi, Wilke (Hrsg.). *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat*: 125-169.



Cathrine Bublatzky und Eva Funk

**Es muss nicht immer „Diaspora“ sein.
Sichtweisen eines tamilischen Migranten**

Prolog

Das Industriegebiet mutet wie eine eigene kleine Stadt an. Wir haben Schwierigkeiten, im Gewirr der fast identisch aussehenden Straßen, zwischen Bürogebäuden und Firmengeländen, den richtigen Weg zu finden. Da verkündet ein Hinweisschild unser Ziel: „*Bharat – südindische Speisen*“ (Bharat steht für Indien, Anm. d. Hrsg.). Wir folgen dem Wegweiser in einen Hinterhof, wo sich der kleine Wohncontainer, in welchem Herr Thomas gemeinsam mit seiner Frau einen südindischen Imbiss betreibt, befindet. Beim Eintritt steigt einem der Geruch der angebotenen Gerichte in die Nase. Der leuchtenden Anzeige über der Theke kann man die Preise für südindische Snacks wie Masala Dosai (Pfannkuchengericht), Idlis (Reisküchlein), Sambar (Gemüsesauce) und Kokosnusschutney, diverse Currys, Raita (Joghurtdip) und Chapatis (dünne Brotfladen), Lassi (indisches Joghurtgetränk) und Gewürztee entnehmen. Die bunten Bilder der Gerichte hat Herr Thomas, wie er uns später stolz erzählte, selbst gestaltet und fotografiert. Auch eine Reihe von indischen Lebensmitteln wird zum Verkauf angeboten: Basmatireis, eine Vielzahl indischer Gewürze, Gläser gefüllt mit Pickles (Dips), Päckchen mit Linsen und anderen Hülsenfrüchten stapeln sich zusammen mit indischen Zeitschriften und Büchern in bunten Einbänden in einem Regal neben der Verkaufstheke. Auf einem der Tische steht Herrn Thomas' Notebook. Vom Kühlschrank hinter der Theke herab flimmert der Fernseher - Frau Thomas sieht sich während ihrer Arbeit gerne indische Seifenopern an. Während hinter der Theke ihr Bereich ist - sie kümmert sich alleine um die Zubereitung der Speisen - ist Herr Thomas im Imbiss präsent, nimmt die Bestellungen der Gäste entgegen und lässt sich von uns angeregt in ein Gespräch verwickeln. Er wirkt sehr offen und kontaktfreudig und ist gerne bereit, uns einige Fragen zu seinem Leben als Tamile in Deutschland zu beantworten.

Beschreibung der Studie

Eigentlich ist Herr Thomas gebürtiger Inder, aber schon als Kind zog er mit seinen Eltern aus dem südindischen Tamil Nadu nach Sri Lanka. Ende der 1980er Jahre fühlten sich Herr Thomas und seine Frau durch die bewaffneten Konflikte zwischen tamilischen Separatisten und der Regierung Sri Lankas sowie die steigenden Repressionen und dem Terror gegenüber der tamilischen Bevölkerung bedroht. So beschloss Herr Thomas 1989, gemeinsam mit seiner Frau und den beiden Töchtern, als politischer Flüchtling nach Deutschland zu gehen.⁶ Heute führen sie auf dem Gelände einer internationalen Firma einen südindischen Imbiss. Ihre beiden Töchter sind mittlerweile 21 und 19 Jahre alt.

Erste Kontakte nahmen wir mit Herrn Thomas auf. Wir erhofften uns, später auch mit den weiteren Familienmitgliedern ausführlicher sprechen zu können. Der Zugang zu den weiblichen Mitgliedern der Familie wurde jedoch seitens Herrn Thomas kontrolliert und letztlich unterbunden.

Diese mit qualitativen Methoden durchgeführte Studie stützt sich vornehmlich auf die Erhebung biographischer Daten aus insgesamt vier offenen, narrativen Interviews von jeweils ungefähr zwei Stunden Länge, die in einem Zeitrahmen von zwei Monaten stattfanden. Sie wurden meist vor oder im Imbiss selbst abgehalten. Das Ziel der Studie war es, sich mit den Prozessen von Identitätskonstruktion bei südasiatischen Migranten in Deutschland zu befassen. Dabei interessierte uns, wie sich die sozialen, politischen und ökonomischen Strukturen innerhalb der Migranten-Gemeinschaft im Vergleich zu ihrer Heimat verändern, und welche Bedeutung diese Veränderungen für den Einzelnen und seine Vorstellung von der eigenen Identität haben könnten. Welche Konflikte entstehen dadurch zwischen den Generationen oder den Geschlechtern? Und welche Konsequenzen haben diese Konflikte für die einzelnen Mitglieder der diasporischen Gemeinschaft und ihr kulturelles Selbstverständnis? Hierbei können Abstammung (Genealogie), Migrations- und Lebensgeschichte und die dadurch beeinflusste Vorstellung von der eigenen Kultur eine Rolle spielen. In der Diskussion über Diasporagemeinschaften und deren Verbindung zum Heimatland wird vielfach davon ausgegangen, dass ein „*myth of homeland*“ beziehungsweise „*myth of return*“ (Safran 1991: 91ff., vgl. auch Amend und Yetgin, in diesem Band) im Hinblick auf Integration und Identi-

⁶ Siehe zur Situation von Tamilen aus Sri Lanka in Deutschland Gottstein (1992: 3.2.3-1 –3.2.3.-14), Baumann (2003) sowie Baumann und Luchesi (2003) (vgl. auch Amend und Yetgin, in diesem Band).

tätskonstruktion im Gastland von großer Bedeutung sind. Wie wird versucht, die eigene Kultur im Gastland mit Hilfe von gesellschaftlichen Normen und Strukturen, die von der Heimat übernommen wurden, aufrechtzuerhalten? Dienen Religion, soziale Verhaltensnormen wie zum Beispiel Heiratsregeln, kulturelle und politische Organisationen, Medien, Kommunikationstechniken, Musik und Essen dazu, die eigene kulturelle Identität beizubehalten und zu repräsentieren?

An diesen Fragen lässt sich ablesen, in welchem Maße wir bereits einen bestimmten Blick auf das „Feld“ hatten, und wie sehr wir schon im Vorfeld unserer Studie von gängigen wissenschaftlichen Diskursen – und eben auch Klischees – zum Thema Migration und Diaspora beeinflusst waren. Diese Thematik wird im weiteren Verlauf des Artikels aufgegriffen und diskutiert werden.

So gingen wir davon aus, dass unserer Informant Herr Thomas einer diasporischen Gemeinschaft zuzuordnen sei und dass er sich selbst auch als Teil einer solchen empfindet. Es sollte sich allerdings während unseres Projektes zeigen, dass es einen sehr großen Unterschied macht, ob man von einer diasporischen Gemeinschaft ausgeht, oder ob man Einzelpersonen zu ihren Erfahrungen befragt. Im Folgenden stellen wir dar, wie die Auseinandersetzung mit einer Einzelperson – in unserem Fall Herr Thomas – andere Fragen als die der Diaspora aufkommen lässt. Dafür ist es zunächst notwendig darzustellen, was gängige wissenschaftliche Diskussionen unter Diaspora verstehen.

Diaspora

Der Begriff Diaspora bezeichnet meist eine Gruppe von Menschen, die in einer fremden, für sie neuen Kultur und Gesellschaft fern ihres Heimatlandes leben. William Safran beschreibt unter anderem, dass Menschen in der Diaspora eine kollektive Erinnerung oder Vision über ihr Heimatland teilen. Sie fühlen sich im Gastland meist fremd und nicht vollständig akzeptiert und verstehen ihr Herkunftsland als die wahre, ideale Heimat, in die sie wieder zurückkehren werden. Trotz des Lebens in der Fremde halten sie in der einen oder anderen Form eine Beziehung zur Heimat aufrecht, beispielsweise durch finanzielle Unterstützung (Safran 1991: 83). Safran bezieht sich in seinem Artikel und mit dieser Definition auf bestimmte diasporische Gruppen, wie auf die Armenier, Maghrebener, Türken, Palästinenser, Kubaner, Griechen, die Chinesen und die Polen (Safran 1991: 84).

Viele Definitionen besagen außerdem, dass es für die Identitätskonstruktion diasporischer Gruppen und ihre Abgrenzung von ‚Anderen‘ gerade in der Konfrontation mit anderen Lebens- und Glaubensformen von großer Bedeutung ist, ihre kulturell-religiösen Traditionen aufrechtzuerhalten und zu pflegen. Martin Baumann ist der Auffassung, dass insbesondere Religion ein wesentliches Identifikationsmerkmal diasporischer Gruppen ist:

„Aus kultur- und näherhin religionswissenschaftlicher Perspektive ist bemerkenswert, dass oftmals erst in der Fremde, in der Diasporasituation, Migranten die religiöse Orientierung als bedeutsam und distinktiv erachten. Eine Vielzahl empirisch erforschter Beispiele weist darauf hin, dass in Migrations- und Diasporasituationen eine Stärkung des religiösen Bezuges von Seiten der Migranten zu Wahrung der Eigenart und Identität erfolgt. Die religiöse Bindung rückt gewissermaßen von einem latent vorhandenen Dasein an die „Oberfläche“, sie wird bewusst beziehungsweise bewusster wahrgenommen.“ (Baumann 2003b: 13)

Spricht man von Diaspora, geht es also meist um Gruppenidentität oder kollektive Rückbesinnung auf eine gemeinsame Herkunft.

Martin Baumann macht Diaspora folgendermaßen fest. Hier sei

„eine gegenwärtige oder vergangene Situation Gegenstand der Untersuchung (...), in der sich eine Gruppe von Personen identifikatorisch auf ein fiktives oder real existierendes, geographisch entfernt liegendes Land bzw. Territorium und dessen kulturell-religiöse Traditionen rückbezieht.“ (Baumann 2003a: 13)

Auch Robin Cohen betont in seiner Definition des Begriffes von Diaspora ein starkes, über lange Zeit aufrecht erhaltenes, ethnisches Gruppenbewusstsein (Cohen 1997: 26). Es wird schon an dieser kleinen Auswahl von Diaspora-Definitionen deutlich, dass es in der Diskussion immer um Gruppen, Kollektive, Minoritäten/Majoritäten und die Differenzierung von dem „Wir“ und den „Anderen“ geht.

Es stellt sich nun die Frage, ob sich ein Individuum ohne weiteres in solche Kategorien einfügen lässt und ob es nicht sogar problematisch sein kann, es als Mitglied einer diasporischen Gruppe zu begreifen.

Performanzen innerhalb sozialer Interaktionen

Unsere normativen Vorstellungen von dem, was ein „Migrant“ ist und wie er/sie sich in der Diaspora zu verhalten hat, wurden für uns durch Herrn Thomas' Aussagen zunächst nicht bestätigt. Dies führte uns dazu, darüber zu reflektieren, wie wir die weiteren Interviews gestalten und welche Themen wir in den Mittelpunkt der Gespräche stellen sollten. Interviewsituationen innerhalb einer ethnologischen Studie sind soziale Dialoge zwischen dem Forschenden und dem Informanten. Sie weisen eine Eigendynamik auf, die nicht immer rational steuerbar ist. Deswegen war es uns wichtig, dass wir uns diese sozialen Prozesse bewusst machten und uns auf sie einließen. Für unsere Interviews bedeutete dies letztlich, dass wir uns stärker von den Themen leiten ließen, die Herr Thomas vorgab.

Sobald wir versuchten, unsere eigene Rolle als „Forschende“ distanziert zu betrachten, schienen sich zwei unterschiedliche Arten von Daten zu ergeben, die jedoch dialektisch und untrennbar miteinander verbunden sind: die der subjektiven Erfahrungen, wie wir sie beispielsweise im Feldtagebuch festgehalten haben, und die Ebene von unseren gesammelten Daten aus den Interviews. Die Frage war nun, welchen Stellenwert wir den subjektiven Eindrücken und Gefühlen innerhalb der wissenschaftlichen Forschung einräumen würden und wie sie unsere Sicht auf Herrn Thomas prägen können.

Wenn wir ein Interview als eine soziale Interaktion verstehen (Holstein und Gubrium 1997: 113), bei der alle Beteiligten eine jeweils für sie passende Rolle einnehmen, stellen sich die folgenden Fragen: Welche Dynamiken und Missverständnisse können zwischen Informant und Interviewer in einer kulturübergreifenden ethnologischen Studie stattfinden? Wie ist der Einfluss solcher Interaktionen auf die Qualität der Informationen zu bewerten? Stehen hinter dem bewussten Betonen verschiedener Themen konkrete Strategien der Akteure? Lassen sich anhand dessen Rückschlüsse darauf ziehen, wie die Akteure sich selbst als Personen wahrnehmen, ihre Identitäten konstruieren und nach außen präsentieren? Um eine Antwort auf diese Fragen zu finden, werden wir im Folgenden zwei miteinander verbundene Strategien der Selbstdarstellung anhand ausgewählter Beispiele aus unseren Gesprächen mit Herrn Thomas diskutieren.

Als wir Herrn Thomas nach seinen ersten Erfahrungen in Deutschland fragten, betonte er immer wieder die Hilfsbereitschaft und Freundlichkeit der Deutschen. Er erklärte uns, dass er nie irgendwelche Probleme hatte, sich schnell zurecht fand und zu keinem weiteren Zeitpunkt auf irgendwelche größeren Schwierigkeiten

stieß. Diese Aussagen hatten wir nicht erwartet. Durch die öffentliche Diskussion in den Medien, aber auch durch Erzählungen von Betroffenen hatten wir Schilderungen von traumatischen Erfahrungen, Kulturschock und Diskriminierung erwartet. Wir nahmen an, dass Herr Thomas als Migrant in Deutschland mit solchen Problemen und Schwierigkeiten konfrontiert gewesen war und glaubten, über diese Themen Zusammenhänge zu zuvor beschriebenen gängigen Diskussionen um „Diaspora“ herstellen zu können. Entgegen dieser Erwartungen berichtete Herr Thomas uns von der starken Unterstützung, welche er und seine Familie gerade in der Anfangszeit in Deutschland erfahren hatten. Die Hilfe von deutschen Mitbürgern im Alltag hatte ihnen ermöglicht, sich schnell in das neue Gastland zu integrieren. Da unser Bild von den Lebenssituationen eines Migranten offensichtlich von einseitigen Vorstellungen geprägt war, hatten wir zunächst den Eindruck, dass Herr Thomas uns gegenüber bewusst ein geschöntes Bild Deutschlands und seiner Erfahrungen zeichnete. Zusätzlich traf er im weiteren Verlauf unserer Gespräche Aussagen, die zu den positiven Schilderungen in Widerspruch standen. In Gesprächszusammenhängen, die nichts mit dem Thema Integration zu tun hatten, sprach Herr Thomas von Konflikten und Vorurteilen. So erzählte er uns etwa, dass ihm deutsche Lehrer davon abgeraten hatten, seine Töchter auf ein Gymnasium zu schicken. Sie gingen davon aus, dass „ausländische“ Kinder den Anforderungen einer höheren Bildung meistens nicht gewachsen seien. Mit dem Hinweis darauf, dass seine Töchter das Gymnasium mit guten Leistungen abgeschlossen haben, lag es Herrn Thomas nun daran, hervorzuheben, wie intelligent und erfolgreich seine Kinder sind und wies damit gleichzeitig auf die Vorurteile der Lehrer hin. Dies war für uns ein Anhaltspunkt dafür, dass die Familie doch bestimmten Formen gesellschaftlicher Vorurteile ausgesetzt war. Die Frage stellte sich nun für uns, wie wir diese Widersprüche deuten sollten. Wir nahmen an, dass Herr Thomas den Erfolg seiner Töchter in der Schulbildung aufgriff, um sich selbst und seine Familie insgesamt als erfolgreich integriert zu präsentieren.

Diese Annahme deuten wir im Hinblick auf ein Verhalten, das Erving Goffman als „*impression management*“ innerhalb einer sozialen Interaktion bezeichnet (Goffman 1959): Jeder Akteur einer sozialen Handlung, also jeder Mensch in jeder Interaktion beziehungsweise Kommunikation mit anderen Menschen versucht, Eindrücke, die er bei einem „Publikum“ hinterlässt, zu steuern und bewusst zu kontrollieren. Soziale Interaktion und Kommunikation analysiert Goffman unter Verwendung von Metaphern des Theaters, der Dramaturgie. Jene Kontrolle, Manipulation und Interpretation von Eindrü-

cken nennt er „Performanz“. Der Darsteller präsentiert dem Publikum eine Inszenierung und verhält sich gemäß einer einstudierten Rolle. Dabei versucht er, ein vorher generiertes Bild beim Publikum aufrechtzuerhalten und durch sein Handeln und seine Aussagen zu bestätigen (Goffman 1959: 1-16).

Allerdings sind wir hinsichtlich des Konzeptes von Goffman der Auffassung, dass es sich bei der Strategie des „*impression managements*“ nicht um eine geplante, „manipulative“ Inszenierung der eigenen Person gegenüber Anderen handelt. Vielmehr dient die Darstellung der eigenen Person je nach Kontext dem Ausdruck des eigenen Selbstbildes und der Identität.

Zusätzlich zu Goffmans Metaphern aus dem Bereich der Performanz scheinen uns bezüglich der Konstruktion von Identitäten Überlegungen von Werner Schiffauer hilfreich. Das Selbstbild, wie es in einem Forschungsinterview von dem Gesprächspartner entworfen wird, ist nicht losgelöst von diesem konkreten Interview zu sehen. Der Befragte präsentiert sich dem Forscher auf eine bestimmte Weise. Dies gilt jedoch genauso für die Selbstbilder, die der Befragte von sich in anderen Gesprächssituationen präsentiert. Es wäre vergebliche Mühe, hinter diesen vielen Selbstbildern ein „eigentliches“, „richtiges“ suchen zu wollen (Schiffauer 2000: 236). Bezieht sich Schiffauer in den Ausführungen um die Konstruktion von Selbstbildern vor allem auf Gesprächssituationen, wollen wir die gesamte Feldforschungssituation unserer Studie in unsere Überlegungen einbeziehen. Laut Schiffauer unterliegen die Gesprächspartner einem gewissen Konsistenz- oder Plausibilitätsdruck, nämlich der Anforderung, Heterogenes und Widersprüchliches zu vereinheitlichen, um dem Anderen gegenüber glaubwürdig zu erscheinen (Schiffauer 2000: 234).

Wir vermuten, dass es auch in Herrn Thomas' Interesse lag, uns gegenüber Widersprüche zu vermeiden und in den Gesprächen ein konsistentes Selbstbild zu entwickeln. So schien es, als würde er uns gegen Informationen von außen abschirmen, die dieses Selbstbild hätten gefährden können. Nach Erving Goffman ist dem Darsteller der „Performanz“ bewusst, dass er die Eindrücke seines Publikums nicht vollkommen und in jedem Bereich unter seine Kontrolle bringen kann:

„We often find a division into back region, where the performance of a routine is prepared, and front region, where the performance is presented. Access to these regions is controlled in order to prevent the audience from seeing backstage and to prevent outsiders from coming into a performance that is not addressed to them.“ (Goffman 1959: 238)

Der „Darsteller“ ist daran interessiert, die „Performanz“ so gut wie möglich zu kontrollieren und den Bereich „back stage“ (hinter der Bühne) außerhalb des Wahrnehmungsbereiches des Publikums zu bewahren (Goffman 1959: 238). Gleichzeitig versucht das Publikum, einen Blick hinter die Bühne zu erhaschen, um neue Einsichten über die Darstellung und deren Akteure zu bekommen (Berreman 1993: xxxiii). Hier berührt Goffmans Bild der „sozialen Bühne“ die Problematik der „gatekeeper“-Position unseres Informanten. Der „gatekeeper“ („Türsteher“) hat nach Robert G. Burgess die einflussreiche Position, einerseits dem Ethnographen den Zugang zu bestimmten Informationen zu ermöglichen und andererseits den Zugang zu bestimmten Informationen zu verwehren (Burgess 1984: 48f.). Als wir beispielsweise Herrn Thomas fragten, ob wir auch seine Frau mit in die Interviews einbeziehen können, antwortete er uns, dass es nicht von Bedeutung wäre, sie ebenfalls zu befragen. Er könne genauso gut für sie antworten, da er ja wisse, was sie denke. Herr Thomas verwies auf ihre sprachlichen Schwierigkeiten und die Tatsache, dass sie zur Zeit der Interviews im Imbiss arbeiten müsse. Er erhob mit Aussagen wie „Wir glauben nicht, dass ...“, „Wir denken ...“ meistens den Anspruch, auch im Namen seiner Frau und seiner Töchter zu sprechen. Damit nahm Herr Thomas die leitende und einflussreiche Position des „gatekeepers“ ein, die ihm die Macht verleiht, als Repräsentant der Familie aufzutreten und den Zugang zu dieser zu regulieren. Im Kontext der südasiatischen Herkunft von Herrn Thomas kann dies als ein durchaus übliches Verhalten gewertet werden.

In Indien existieren relativ klare Grenzen zwischen öffentlichem und privatem Raum. So beschreibt Partha Chatterjee die Trennung des sozialen Raumes in

„the home and the world. The world is the external, the domain of the material; the home represents one's inner spiritual self, one's true identity. The world is a treacherous terrain of the pursuit of material interest, where practical considerations reign supreme. It is also typically the domain of the male. The home in its essence must remain unaffected by the profane activities of the material – and woman in is its representation. And so one gets an identification of social roles by gender to correspond with the separation of the social space into ghar

(lit. Heim, Anm. d. Hrsg.) and *bāhir* (lit. Welt, Anm. d. Hrsg.).“
(Chatterjee 1995: 120)⁷

Wir vermuten, dass er weder seine traditionelle Rolle als Familienvater aufgeben, noch sein Selbstbild eines in Deutschland gut integrierten Mannes gefährden wollte. Wenn dies der Fall war, so wäre es eine Notwendigkeit, uns gezielt bestimmte Informationen über sich und auch den Rest der Familie zu liefern und andere unter Umständen zurückzuhalten. Besonders in den Bereichen, zu welchen uns Herr Thomas den Zugang vorenthielt, glaubten wir jedoch, wichtige Informationen über seine Erfahrungen in Deutschland und sein Leben in der Diaspora zu erhalten. Es lag also durchaus in unserem Interesse, auch andere Familienmitglieder zu ihren Erfahrungen in Deutschland zu befragen. Bei einem Zusammentreffen mit seiner älteren Tochter im Rahmen einer universitären Veranstaltung hätten wir diese Gelegenheit gehabt; damit wären wir aber möglicherweise Gefahr gelaufen, die Autorität von Herr Thomas als Repräsentant der Familie zu untergraben. Er hatte im Vorfeld erwähnt, dass seine Tochter nicht über das Projekt und die Interviews Bescheid wusste. Ferner erklärte er uns, dass er sie nicht darüber informiert hatte, weil er davon ausging, dass sie etwas dagegen einwenden würde. Dass die Tochter etwas dagegen haben könnte, vermittelte uns den Eindruck, dass innerhalb der Familie Autoritätskonflikte bestehen. Für uns stellte es sich als ein ethisches Problem dar, ohne Zustimmung von Herrn Thomas mit seiner Tochter über die Studie zu sprechen, da wir annehmen mussten, bestehende Konflikte unter Umständen nur zu verstärken.

Diese Ausführungen zeigen, wie komplex die Strategien sind, mit deren Hilfe Akteure in der Begegnung mit Anderen ihre Identitäten konstruieren, nach außen präsentieren und auch schützen. Abschließend möchten wir anmerken, dass auch wir als „Forschende“ eine aktive Rolle im performativen Akt der Feldforschung übernommen hatten. Der Ethnologe Gerald Berreman schreibt dazu:

„The ethnographer and his subjects are both performers and subjects to one another. They have to judge one another's motives and other attributes on the basis of short intensive contact and then decide what definition of themselves and the surrounding situation they want to project; what they will reveal and what they will conceal and how best

⁷ Der Fokus von Chatterjee liegt auf der Zeit des anti-kolonialen Nationalismus in Indien Anfang des 20. Jahrhunderts. Wir vermuten, dass sich im Hinblick von traditionellen Rollenvorstellungen nicht sehr viel geändert hat.

to do it. Each will attempt to convey to the other the impression that will best serve his interests as he sees them.” (Berreman 1993: xxxiii)

Beispielsweise gaben wir bewusst bestimmte persönliche Informationen aus unserem eigenen Erfahrungskreis preis und andere nicht, um das Vertrauen unseres Informanten zu erlangen. Wir erzählten, dass Bekannte, die ebenfalls nach Deutschland immigriert waren, negative Erfahrungen mit den deutschen Behörden gemacht hätten oder berichteten von den eigenen Reise-Erfahrungen nach Indien. Damit wollten wir ein Bild von uns zeichnen, von dem wir annahmen, dass es Herrn Thomas Anknüpfungspunkte zu seinen eigenen Erfahrungen liefern konnte. Wir wollten somit den Raum für eine Auseinandersetzung über seine kulturelle Identität als Migrant in einer fremden Kultur eröffnen.

Kulturelle Identität

In den Gesprächen räumte Herr Thomas den verschiedenen Beziehungen sowohl zu Indien und Sri Lanka als auch zur tamilischen Gemeinschaft in Deutschland sehr wenig Raum ein. Nur am Rande der Gespräche ließ er uns wissen, dass er plane, mit seiner Frau im Alter nach Sri Lanka zurückzukehren. Außerdem hielt er über Medien, wie Zeitungen und Internet, die Verbindung zu seinem Heimatland aufrecht. Sprachen wir jedoch gezielt Themen wie die Rückbindung an das Heimatland, Beziehungen zu Mitgliedern der tamilischen Diasporagemeinschaft und die Pflege von religiösen Traditionen im Gastland an, vermittelte Herr Thomas den Eindruck, dass er sich sowohl von seinem Herkunftsland (Indien beziehungsweise Sri Lanka)⁸ als auch von den in Deutschland lebenden Tamilen abgrenzte. Er artikulierte vehement seine Ablehnung der tamilischen Gemeinschaft in Deutschland. Deren Bedürfnis nach dem Praktizieren religiöser Traditionen und ihr Wunsch nach sozialen Kontakten zur eigenen Gemeinschaft, wie dies beispielsweise in den tamilischen Tempeln von Frankfurt und Hamm zu beobachten ist, war für ihn unverständlich.

Über den Tempel in Hamm sagte er uns, dass er es angesichts der Tatsache, dass im eigenen Land viele Menschen hungern müssen, widersinnig finde, wenn man Millionen ausgibt, um einen Tem-

⁸ Herr Thomas unterscheidet wahrscheinlich aufgrund seiner Herkunft aus dem südindischen Tamil Nadu nicht zwischen „indischer“ bzw. „srilankanesischer“ Identität, sondern sprach immer pauschalisierend von „Indien“ und „den Indern“.

pel in Deutschland zu bauen. Auf unsere Frage hin, wie er es beurteilt, dass sich ein tamilischer Priester dazu berufen fühlt, seine tamilische Kultur und Religion nach Deutschland zu bringen, antwortete er: „Ja, (dann) kann (er doch) zurückgehen, (dann ist das) Problem (erledigt), dann kann (er) zurückgehen“.⁹ Das Bedürfnis vieler Tamilen, den tamilischen Tempel in Frankfurt am Main zu besuchen, reduzierte er auf reine Selbstdarstellung. Er sagte uns, dass es dabei doch nur auf das Präsentieren von Statussymbolen wie neue Saris und teuren Goldschmuck ankomme. Die Prozessionen und religiösen Rituale im hinduistischen Tempel von Hamm kommentierte er mit folgender Vermutung: „Wenn (das) Deutsche sehen, ..., die denken (doch), (dass das) verrückt (ist).“

Seine Distanziertheit zu anderen Tamilen machte er sehr stark über den Aspekt des Hinduismus deutlich. Bei der Suche nach einer Erklärung dafür könnte man auf seine christlich-katholische Religionszugehörigkeit verweisen. Herr Thomas erklärte seine Abneigung gegenüber hinduistisch-religiöser Traditionen allerdings nie aus der Sichtweise seiner christlichen Religiosität, sondern vielmehr anhand einer generellen Religionskritik. Er erklärte uns, dass er zwar Christ sei und auch seine Kinder katholisch getauft seien. Letzteres sei allerdings hauptsächlich auf Drängen seiner Mutter geschehen. Für ihn persönlich aber spiele religiöse Zugehörigkeit eine geringe beziehungsweise überhaupt keine Rolle. Er betonte uns gegenüber vielmehr, dass seiner Überzeugung nach Gott nicht existiere. Er habe sich im Laufe seines Lebens mit verschiedensten Religionen beschäftigt und sei zu dem Schluss gekommen, dass Religion „Betrug“ sei. Herr Thomas kritisierte, dass viele Menschen Religion nicht hinterfragen und blind alles akzeptieren, nur weil es als „traditionell“ bezeichnet werde: „Traditionell, was ist traditionell? (...) Meiner Meinung (nach), (bin) ich absolut gegen (Tradition), ich will bequem leben, gut, sauber und gesund.“ Indien war in seinen Augen immer noch ein Entwicklungsland, rückständig, vom starren Festhalten an Tradition und Religion geprägt. Entscheidend war für ihn Entwicklung, nicht das Festhalten an „überkommenen“ Traditionen.

In Herr Thomas Aussagen lässt sich ein Konzept von Polarisierungen erkennen, das seinen Ursprung in kolonialen Diskursen hat. Diese Konzepte beinhalten Gegensätze von traditionell/modern, spirituell/materialistisch, religiös/säkular, unzivilisiert/zivilisiert, rückständig/fortschrittlich, unterentwickelt/entwickelt und ähnlichem. Diese Gegensätze wurden von Briten verwendet, um durch

⁹ Für das bessere Verständnis haben wir Zitate von Herrn Thomas grammatikalisch verbessert. Der Inhalt wurde dabei nicht verändert.

die Demonstration ihrer Überlegenheit und der Idee der „civilizing mission“, ihre Herrschaft über das indische Volk zu legitimieren:

„Underlying (...) was the liberal colonial idea that in the end, Indians themselves must come to believe in the unworthiness of their traditional customs and embrace the new forms of civilized and rational social order.“ (Chatterjee 1995: 119)

Für indische Nationalisten und Sozialreformer war ein notwendiger Weg des eigenen Volkes hin zur Emanzipierung und zur Überwindung der Fremdherrschaft vor allem, materielle Aspekte der westlichen Kultur wie Wissenschaft, Technologie, Ökonomie und moderne Methoden der Staatsführung zu erlernen und zu entwickeln (Chatterjee 1995: 119f.). Diese Vorstellungen finden sich auch heute bei Mitgliedern der hinduistischen Diaspora.

Auch in Herrn Thomas' starker Ablehnung kulturell-religiöser Traditionen seines Herkunftslandes spiegelt sich ein Gefühl der Unterlegenheit und Rückständigkeit bezüglich dieser vermeintlichen Merkmale von Entwicklung und Modernität wider, wie es bei Mitgliedern vieler postkolonialer Gesellschaften vorzufinden ist. So bemerkt etwa Steven Vertovec über Mitglieder der hinduistischen Diaspora:

„Many Hindus outside India do not necessarily have any strong desire to return to India, whether it was they or their forefathers who had emigrated. Often Hindus outside Indian are appalled by that country's poverty or embarrassed (in the face of non-Indians) by some aspects of its cultural traditions (...).“ (Vertovec 2000: 3)

Vielleicht helfen uns diese Hinweise auf koloniale und postkoloniale Diskurse, besser zu verstehen, warum Herr Thomas sich so stark von den kulturellen Aktivitäten südasiatischer Diasporagemeinschaften distanziert. In seinen Äußerungen lässt sich die Intention feststellen, sich von diesen zu entfernen und Identifikationen mit anderen Gruppen, wie der deutschen Gesellschaft und ihren Werten, zu entwickeln. Dies ist mit gängigen Charakteristika von Diasporagemeinschaften, wie sie etwa William Safran in seiner Definition von Diaspora aufzeigt, kaum zu vereinen:

„(...) they [expatriate minority communities] believe that they should, collectively, be committed to the maintenance or restoration of their original homeland and to its safety and prosperity; and ... they continue to relate, personally or vicariously, to that homeland in one way or another, and their ethnocommunal consciousness and solidarity are

importantly defined by the existence of such a relationship.” (Safran 1991:83f.)

Herr Thomas distanzierte sich mit dem Hinweis auf seine eigenen Wertvorstellungen von Kultur und Tradition. Er führte hierbei das Beispiel seiner Essgewohnheiten an: Seine Frau kocht zwar fast ausschließlich südindisches Essen, aber er schätze auch sehr den deutschen Kuchen, französisches Baguette und türkisches Fladenbrot. Für den Genuss von Essen sei es eben nicht entscheidend, aus welcher Kultur es stamme. Damit stützte er ein Selbstbild des kosmopolitischen, weltoffenen Mannes, der aus einem vielfältigen Angebot kultureller Möglichkeiten seine Auswahl trifft und dabei nicht an eine einzige Tradition oder Kultur gebunden ist. In der Diskussion über Kultur und Tradition machte Herr Thomas deutlich, dass er es als modern und aufgeklärt sieht, wenn man in der Lage ist, kulturelle und traditionelle Strukturen zu hinterfragen und sich auch davon zu lösen. So kritisierte er, dass die Menschen in Indien, anstatt für die Entwicklung des Landes zu arbeiten, an ihren Traditionen starr festhalten und damit die Entwicklung im Land aufhalten würden. Mit der Vermutung, dass die meisten Deutschen die „Inder“ und ihre Praktiken für verrückt halten müssen, repräsentierte er somit ein Bild, das an einen stereotypen europäischen Blick auf „Dritte-Welt-Länder“ erinnert.¹⁰ Dies ist eine Sichtweise, die möglicherweise mit Hilfe des von Edward Said geprägten Terminus des „Orientalismus“ analysiert werden kann. Darunter versteht Said:

„... a style of thought based upon an ontological and epistemological distinction made between ‘the Orient’ and (most of the time) ‘the Occident’ (...) Orientalism can be discussed and analyzed as the corporate institution for dealing with the Orient – dealing with it by making statements about it, authorizing views of it, describing it, by teaching it, settling it, ruling over it: in short, Orientalism is a Western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient.” (Said 1979: 2-3)

Said kritisierte den orientalistischen Blick auf (post)koloniale Länder, da er exotisierend sei, geschichtslose, vormoderne, unzivilisierte und in starren religiösen Praktiken verhaftete soziale Einheiten for-

¹⁰ Hier findet sich wieder die Verbindung zu dem Dilemma vieler postkolonialer Staaten, sich durch wirtschaftlichen Aufschwung von ihren ehemaligen Kolonialherren zu emanzipieren, was letztlich oft nur in einer reinen Imitation oder Nachahmung westlicher Lebensformen bzw. westlichen Konsumverhaltens resultiert (vgl. Chatterjee 1995).

muliere und konstruiere. Diesen orientalistischen Blick, der vor allem dazu dient, einen starken, dominanten, modernen und zivilisierten Westen zu produzieren und koloniale Herrschaften beziehungsweise Überlegenheitsgefühle zu legitimieren, scheint Herr Thomas internalisiert zu haben. Herr Thomas identifiziert sich nicht mit der südasiatischen Diasporagemeinschaft, sondern scheint fast eine abwertende Sichtweise gegenüber ihren Aktivitäten verinnerlicht und entwickelt zu haben. Er sieht sich selbst aufgrund seiner reflektierten Einstellungen als weltoffen und kosmopolitisch. Somit demonstriert er eine intellektuelle Überlegenheit, was ihm ermöglicht, ein positives Selbstbild zu konstruieren, welches nahezu unabhängig von einer speziellen kulturellen Identität ist. Indem er sich weder mit seiner Herkunftskultur noch mit der Kultur seines Gastlandes Deutschland identifiziert, platziert er sich, in den Worten von Homi Bhaba, in einem „*Third Space*“ (Dritten oder Zwischenraum, Anm. d. Hrsg) und ist somit nicht unbedingt den beiden Polen von Herkunfts- beziehungsweise Gastland zuzuordnen.

„With the notion of cultural difference I try to place myself in that position of liminality, in that productive space of the construction of culture as difference, in the spirit of alterity or otherness.“ (Bhaba 1998: 209)

Herr Thomas konstituiert seine Identität durch die Betonung von kulturellen Unterschieden und eben *nicht* durch die Identifikation mit einer bestimmten Kultur. Dies ist ein Phänomen, welches postmoderne Theoretiker wie Stuart Hall und Homi Bhaba mit dem Begriff der „Hybridität“ bezeichnen:

„The diaspora experience as I intend it here 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. Diaspora identities are those which are constantly producing and reproducing themselves anew, through transformation and difference.“ (Hall 1990: 235)

Damit wäre auch zu erklären, warum sich Herr Thomas hier in Deutschland eher losgelöst sieht von einer bestimmten Kultur, und vielmehr eine vielgestaltige Kulturkompetenz („*multiple cultural competence*“) (Jackson, R./Nesbitt, E. 1993: 175) präsentiert. Roger Ballard schreibt dazu:

„Just as individuals can be bilingual, so they can also be multicultural, with the competence to behave appropriately in a number of different arenas, and to switch codes as appropriate.“ (Ballard 1994: 31)

Diese multikulturellen Individuen sind für Ballard *„skilled cultural navigators, with a sophisticated capacity to manoeuvre their way to their own advantage, both inside and outside the ethnic colony“* (ebd.).

Menschen, die in der Diaspora leben, sind dazu fähig und oft gezwungen, verschiedene Identitätsdiskurse nebeneinander zu benutzen (Baumann 1998: 288). Dies nennt Gerd Baumann die *„doppelte diskursive Kompetenz“* (ebd.: 305). Er unterscheidet hierbei den dominanten (ebd.: 291) und den demotischen Diskurs (ebd.: 298 ff.), denen jeweils unterschiedliche Annahmen über die Beschaffenheit von Kultur zu Grunde liegen. Den dominanten Diskurs definiert er als jenen, der kulturelle Unterschiede auf ethnische, diese wiederum auf biologische Faktoren zurückführt – vor allem innerhalb politischer und ethno-politischer Diskussionen über Minderheiten. Der Diskurs betrachtet Identität, Kultur, ethnische Unterschiede als *„Besitz“* einer jeden postulierten Gruppe oder Gemeinschaft. Der demotische Diskurs hinterfragt die Gleichsetzung von Kultur und ethnischer Identität und löst sie auf. Die Folge daraus ist, dass eine Vielfalt an sich überkreuzenden sozialen und kulturellen Differenzierungen entsteht. Etablierte Deutungen kollektiver Geschichte werden revidiert und umgeformt. Geschichte wird aktiv neu geschrieben. Kollektive Erinnerung wird neu verhandelt (ebd.: 300):

„Der demotische Diskurs, der es erlaubt, neue Gemeinschaften zu bilden sowie bereits existierende zu unterteilen oder zu verschmelzen, ist keine autonome Negation oder unabhängige Alternative zum dominanten Diskurs. Er wird verwendet, sobald er Zielen dient, die den dominanten Diskurs unterminieren, geht jedoch nicht soweit, dass er dem dominanten Diskurs dadurch sein Gewicht völlig entziehen könnte (...). Was unsere Daten jedoch deutlich zeigen, ist eine doppelte diskursive Kompetenz. Diese Kompetenz in zwei Diskursen verwandelt die Vorstellungen von Kultur und Gemeinschaft in Objekte der Hinterfragung, Neudefinition und manchmal des Konflikts.“ (ebd.: 305)

Auch wenn Baumann nicht von Diaspora sondern von ethnischen Gemeinschaften spricht, so kann man doch mit ihm argumentieren, dass es problematisch ist, Diaspora-Gemeinschaften als gegebene Kollektive zu behandeln. Dies führt nach Baumann unweigerlich zu einer Verleugnung des kulturellen Schaffensprozesses innerhalb dieser Gemeinschaften und über ihre Grenzen hinweg (ebd.: 310f.).

Genauso lassen sich Individuen wie Herr Thomas nicht ohne weiteres in eine in sich geschlossene homogene Diaspora-Gemeinschaft einordnen, sondern ist die Identitätsaushandlung, wie sie Herr Thomas uns gegenüber präsentiert, als ein doppelter wenn nicht sogar ein multipler Diskurs der Identitätskonstruktion zu verstehen. Wie Stuart Hall schreibt, ist die diasporische Erfahrung nicht durch eine Vorstellung von „Essenz“ oder „Reinheit“ bestimmt. Stattdessen wird sie durch Heterogenität, Vielfältigkeit sowie ein Konzept von Identität definiert, welches sich nicht trotz sondern eben mit und durch Unterschiede konstruiert:

„Diaspora identities are those which are constantly producing and re-producing themselves anew, through transformation and difference.“
(Hall 1990: 235)

In unseren Augen repräsentiert Herr Thomas eben diese „diasporische Identität“, indem er sich in einem ständigen Aushandlungsprozess befindet und je nach Kontext Identifikationen oder Grenzen schafft und dadurch seinen eigenen Selbstbilder konstituiert und repräsentiert.

Schlussbemerkung

Abschließend möchten wir zusammenfassen, dass wir mit dieser Studie festgestellt haben, wie wichtig es ist, über soziale Dynamiken und die eigene Rolle im Feld zu reflektieren. Anhand einer solchen Reflexion lassen sich verschiedene Strategien der Akteure in einer Gesprächssituation erkennen und nachvollziehen, anhand derer sie ihre eigene Geschichte, Erfahrungen und Selbstbilder konstruieren und entstehen lassen. Dies ist vor allem in einer Studie wichtig, die sich mit den komplexen Erfahrungen innerhalb von diasporischen Situationen auseinandersetzt. Ausgangspunkt dieser Überlegung war für uns die Tatsache, dass sich während unserer Studie herauskristallisierte, dass unser Informant Herr Thomas kaum in gängige Theorien innerhalb der Diasporaforschung einzuordnen war. In der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Diaspora werden zu oft nur Bestätigungen von ‚Idealtypen‘ zum Thema Integration oder Multikulturalismus verarbeitet. Wird aber von diasporischen Gemeinschaften ausgegangen, innerhalb derer kollektive Identitäten geschaffen werden, so stellte sich für uns die Frage, wie man in einer ethnologischen Studie mit Einzelpersonen umgeht, die sich eben

genau von diesen Gemeinschaften distanzieren und sich damit nicht in gängige Diskurse um Diaspora einordnen lassen.

Wie wir in diesem Artikel erläutert haben, erscheint es uns wichtig, in einer Studie die Aufmerksamkeit auf die Situation innerhalb der Gespräche zu lenken, um in der Begegnung mit dem „Anderen“ die Dynamiken und Strategien wie die des „*impression management*“ oder des „*gatekeeper*“ wahrzunehmen und zu deuten, mit deren Hilfe Selbstbilder konstruiert und geschützt werden. In den Gesprächen mit Herrn Thomas schien er uns gegenüber unterschiedliche Selbstbilder zu artikulieren. Auf der einen Seite war es beispielsweise die traditionelle Rolle des Oberhauptes und Repräsentanten seiner Familie, zum anderen das Bild eines integrierten, reflektierten, weltoffenen und kosmopolitischen Mannes.

Uns ist klar geworden, dass es bei der Untersuchung von diasporischen Identitäten wichtig ist, nicht nach einem konsistenten und in sich geschlossenem Selbstbild zu suchen. Wenn man dieses tut, werden sich unwillkürlich Widersprüche in der Selbstdarstellung der Person auftun, die nicht miteinander vereinbar scheinen. Erkennt man die Vielfalt von Identitätsdiskursen und Selbstbildern jedoch an, so kann man sie als einen Ausgangspunkt der Untersuchung begreifen.

Literatur

- Ballard, Roger. 1994. *Desh Pardesh. The South Asian Presence in Britain*. London: Hurst.
- Baumann, Gerd. 1998. „Ethnische Identität als duale diskursive Konstruktion“. In Assmann, Aleida und Heidrun Friese (Hrsg.). *Identitäten. Erinnerungen, Geschichte, Identität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp: 288-313.
- Baumann, Martin. 2003a. *Alte Götter in neuer Heimat. Religionswissenschaftliche Analyse zu Diaspora am Beispiel von Hindus auf Trinidad*. Marburg: diagonal-Verlag.
- Baumann, Martin u.a. (Hrsg.). 2003b. *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum*. Würzburg: Ergon.
- Berremán, Gerald D. 1972. „Prologue: Behind many Masks: Ethnography and Impression Management“. In ders. *Hindus of the Himalayas. Ethnography and Change*. Berkeley u.a: University of California Press: XVII-IVII.
- Burgess, G. Robert. 1984. *In the Field. An Introduction to Field Research*. London: Biddles Ltd, Guildford, Surrey.

- Chatterjee, Partha. 1995. *The Nation and its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*. Delhi: Oxford University Press.
- Cohen, Robin. 1997. *Global Diasporas: An Introduction*. London: UCL Press.
- Goffman, Erving. 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Doubleday.
- Gottstein, Margit u.a. 1992. *Tamilen aus Sri Lanka in Deutschland. Ethnische Minderheiten*. BIVS. Berlin: 3.2.3.-1 – 3.2.3.-14.
- Hall, Stuart. 1998 [1990]. "Cultural Identity and Diaspora." In Rutherford, Jonathan (Hg.) *Identity. Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart: 222-237.
- Holstein, James A. und Jaber F. Gubrium. 1997. "Active Interviewing". In David Silverman (Hg.) *Qualitative Research. Theory, Method and Practice*. London: Sage: 113-129.
- Jackson, R. und E. Nesbitt. 1993. *Hindu Children in Britain*. Stoke-on-Trent: Threntham.
- Rutherford, Jonathan. 1990. "Third Space. Interview with Homi Bhabha". In ders. (Hg.) *Identity. Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart: 207-221.
- Safran, William. 1991. "Diasporas on Modern Societies: Myths of Homeland and Return". *Diaspora*. Frühjahr 1991: 83-98.
- Said, Edward. 1979. *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Schiffauer, Werner. 2000. *Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Vertovec, Steven. 2000. *The Hindu Diaspora. Comparative Patterns*. London: Routledge.
- Whitehead, Tony Larry und Mary Ellen Conaway. 1986. *Self, Sex, and Gender in Cross-Cultural Fieldwork*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

Christiane Brosius

***Happy ends* und andere Krisen:
Heimat und Familienglück im Spiegel Bollywoods**

Die Topographie südasiatischer Migranten-Gemeinschaften im Herzen einer deutschen Stadt wie Frankfurt am Main besteht aus verschiedenen, sich überschneidenden Geographien und Bewegungen. Eine ganze Ansammlung von Geschäften bietet Nahrung für Leib und Seele an für jene Leute, die weit entfernt von jenen Düften, Musik und visueller Stimulation leben, welche ihre „Heimatländer“ – Pakistan, Indien oder Sri Lanka – im Überfluss bieten. Zwischen diesen Nischen der Diaspora zeichnen andere Orte die urbane Landschaft aus: Hochhäuser der großen internationalen Banken, elegante Cafés, Supermärkte, die Waren unter fünf Euro verkaufen, türkische Moscheen und Teehäuser oder Schaufenster, purpurrot ausgekleidet, mit Hinweisen auf die sexuellen Vergnügungen, die im Ladeninneren käuflich zu erstehen sind. In den südasiatischen Geschäften reihen sich Kästen, gefüllt mit Hennatuben, Samosas oder Hochzeitsgirlanden neben Regale, die indische Filmmagazine wie „*Stardust*“ oder „*Filmfare*“ und Poster der Filmstars Shah Rukh Khan, Preity Zinta oder Kajol anbieten. Die Wände sind mit Postern bedeckt, die neben klassischen und Pop-Konzerten sowie Vorträge über religiöse Themen auch die Vorführung des neuesten Filmhits in Vorstadtkinos von Frankfurt ankündigen. An diesem Ort begann im August 1998 meine Reise nach „Bollywood im Exil“, als ich anfang, südasiatische Geschäftsbesitzer über ihre Auffassung vom indischen Unabhängigkeitstag zu befragen. Aber vor allem ist dies der Ort, von dem aus zahllose kommerzielle Filme aus Südasien ihre Reisen in die Leben vieler Menschen antreten.

Im Fokus dieses Kapitels stehen weder die Diskussion bestimmter Narrative von Bollywood-Filmen noch die einzelnen Filmgenres¹¹. Stattdessen werde ich erörtern, wie bestimmte Filme, Bilder und Narrative, die sie verbreiten, zu Orten der Aushandlung von Identitäten für ein bestimmtes Publikum in einer bestimmten Situation werden können. In jedem dieser sozialen und situativen Kontex-

¹¹ Der Artikel entstand auf der Basis von Forschungen, die zum Teil bereits in Brosius 2005 publiziert wurden.

te sind Konzepte wie Familie und Nation, „Heimat“ und „Fremde“ (Daheimsein und Fremdsein), Religion und Kultur unterschiedlich geprägt. Ich verstehe die Filme und ihre Konsumption als Zonen des kulturellen Kontaktes und Austausches. Sie machen das soziale Milieu und das Medienumfeld, welche den Rahmen für dieses Kapitel bilden, als Orte der Identitätsbildung und der Integration besser greifbar. Wesentlich ist in diesem Zusammenhang, dass die kommerziellen Filme aus Indien oder Pakistan nicht einfach passiv rezipiert werden, sondern dass sie einen Anknüpfungspunkt für Prozesse der eigenen Identitätsbildung darstellen.

Indem ich Bollywood als eine „Kontaktzone“ verstehe, also als einen Ort, an dem zahlreiche Aushandlungsprozesse stattfinden, einen Ort der Integration und des Ausschlusses, (Clifford 1997: 212-3), möchte ich die Idee von einem einzigen geographisch festen Ort, an dem transnationale Identitäten geschaffen werden können, hinterfragen. Ich wende mich damit auch gegen das binäre geographische und metaphorische Modell von „Heimatland“ und „Exil“, welches Mitglieder transnationaler Gemeinden scheinbar vor die Wahl „entweder/oder“ stellt und suggeriert, dass es nur einen konkreten Ort gibt, an den man gehört, an dem man selbst sein kann (vgl. auch Brah 1996). Gelungener scheint mir dagegen der englische Begriff von „*homing desire*“ der sich in einem weiteren Gebiet zwischen Heimweh und Heimatlust bewegt, und der sowohl die Imagination und den Mythos des Zurückkehrens (zu den eigenen Wurzeln, in die „Heimat“) als auch die „gelebten Erfahrungen an einem Ort“, umfasst, wozu eben auch das Leben in der Migration zählt (ibid: 192).

Diese Sichtweise findet bei Lavie und Swedenburg Unterstützung, die der Meinung sind, dass es zahlreiche „Geographien von Identität“ gibt. Solche Geographien überschneiden sich teilweise, haben sich ändernde Grenzen. Aber sie verursachen auch Spannungen, etwa dort, wo sich temporäre Grenzen bilden, um zu unterscheiden zwischen „Wir“ und „Sie“, um „eine Kultur verschiedener Lokalitäten“ und Identitäten zu schaffen (Amitav Ghosh, zitiert in Clifford 1997: 249). Ich schließe mich auch dem Soziologen Ulf Hannerz an, der meint, dass Identitäten von überschneidenden, teilweise miteinander konkurrierenden sozialen Milieus gebildet werden, in und zwischen denen sich Personen bewegen (1992). Anstelle von klar markierten Identitäten und Orten müssen wir also eher von ineinander übergehenden Geographien und pluralen Identitätsmodellen ausgehen. Vor diesem Hintergrund treten nun bestimmte Bilder und Narrative als bedeutungsvolle Zeichen für die Identifikation sozialer Akteure hervor. Sie reisen, wie Menschen, von einer Zone zur anderen, und in diesem Prozess werden ihnen ver-

schiedene Bedeutungen zugeordnet. Sie machen eine nationale Filmindustrie wie Bollywood zu „Bollyworld“, markieren verschiedene reale und symbolische Kontaktzonen oder Kartographien für Diaspora-Gemeinden, und werden gleichsam durch deren Lesweisen geformt.

Ich will in diesem Kapitel zwei dieser Kontaktzonen von Bollywoods „Mediatisierung“ und Aushandlung von Identitäten diskutieren. Beginnen möchte ich mit der „Institutionalisierung“ der Filmvorführungen in dem größeren Medienumfeld in Deutschland. Dann werde ich auf Sorgen über „Heimatfindung“, Ängste und Wünsche einiger meiner Informanten eingehen, und zwar vor allem in Bezug auf einen Bollywood-Film, der zur Zeit der Interviews aktuell in den „indischen Kinos“ in Deutschland lief (alle Interviews wurden auf deutsch geführt, die Namen der Informanten wurden geändert oder abgekürzt). Betrachten möchte ich insbesondere den Einfluss der Medien in Bezug auf ihre Rolle als „Konserven von Indisch-Sein“ und als Projektionsfläche für die vielgestaltigen Sehweisen von „Indisch-sein“ und „Westlich-sein“.

Die Idee, dass Bollywood mehr als nur eine Filmwelt ist, gefällt mir aus verschiedenen Gründen. Wie die Wechsel der Kostüme und Lokalitäten in einer Musik- und Tanzszene eines Bollywood-Films ändern sich auch die Bedeutungen ununterbrochen, welche die Filme für die Leben der Menschen, die sie schauen, haben. Ihre Bedeutung ändert sich je nach Lebenskontext, sei es nun im Alltag der Familie in Deutschland, dem Verhältnis zur deutschen Gesellschaft oder der transnationalen Netzwerke, in die die Menschen eingebunden sind. Obwohl vor allem das kommerzielle Kino einerseits sicherlich zahlreiche Normen bestimmter Eliten oder des Nationalstaates zu vermitteln sucht, reicht seine Wirksamkeit viel weiter, ist dabei andererseits je nach Betrachter und Rezeptionskontext verschieden. Wenn also das indische Kino für viele südasiatische Migranten ein Bild von „Indien“ und „Heimat“ vermittelt, so müssen wir dennoch verstehen, dass es sich hierbei um ganz unterschiedliche Motivationen und Weisen der Aneignungen handelt.

Ich möchte kurz das soziale Milieu, in dem ich 2001 die Interviews mit Mitgliedern der südasiatischen Diaspora durchgeführt habe, beschreiben. Wie schon vorher erwähnt, ist Frankfurt eine Stadt mit ungefähr 700.000 Einwohnern, die bekannt ist für ihren internationalen Flughafen und ihre Rolle als globales Finanzzentrum.¹² Sie ist auch meine Heimatstadt, und die Stadt, von der aus ich

¹² Das Bürgeramt „Statistik und Wahlen“ zählte 2001 2.038 Inder, 1.624 Pakistanis und 2.899 Afghanen, die sich in Frankfurt gemeldet hatten. Diese Zahlen beinhalten natürlich nicht jene Südasiaten, die die deutsche Staats-

seit 1986 zahlreiche Indienreisen unternommen habe. Wir konnten bereits in dem von Amend und Yetgin verfassten Text über den tamilischen Tempel von den kulturellen und religiösen Orten von Identitätsbildung und Heimatschaffung lesen (in diesem Band). In mehreren Stadtteilen, insbesondere im Bahnhofsviertel, wurden im letzten Jahrzehnt aber auch Büros, Geschäfte und Restaurants geöffnet. Inhaber dieser Einrichtungen sind Pakistanis, Afghanen, Tamilen und Singhalesen aus Sri Lanka und Indien. Der Flughafen ist sicherlich auch ein wichtiger Grund für das vergleichsweise hohe Aufkommen an Südasiaten vor Ort. Aber auch die in den 1980er Jahren noch recht liberale Einwanderungs- und insbesondere Asylpolitik des Bundeslandes Hessen spielt eine zentrale Rolle.

Die Zusammensetzung der südasiatischen Milieus ist sehr heterogen; sie reicht von männlichen Einzelpersonen bis zu ganzen Familien mit bis zu vier Generationen. Viele von ihnen haben familiäre, andere persönliche und geschäftliche Netzwerke innerhalb Deutschlands oder in weiteren europäischen Ländern, den USA oder Kanada. Entsprechend komplex und multilokal sind die Vorstellungen von Heimat und die Strategien, sich zu verorten und Gefühle des Dazugehörens auszubilden. Das südasiatische Milieu in Deutschland besteht aus Menschen, die entweder direkt von Südasien oder über ein anderes Land, etwa England, nach Deutschland gelangten, in dem sie ebenfalls längere Zeit gelebt haben. Die meisten Kinder dieser Migranten wurden hier in Deutschland geboren. Manche haben die Staatsbürgerschaft südasiatischer Länder, andere sind Staatsbürger Großbritanniens oder haben gar einen deutschen Pass (vgl. Goel, in diesem Band).

Meine Informanten sind unterschiedlicher Herkunft: die beiden Organisatoren indischer Filmaufführungen, Ashraf H. und Arshad K. sind Hindus, deren Familien während der russischen Besatzung aus Afghanistan flohen, nach Indien gelangten und von dort aus in den späten 1980er Jahren nach Deutschland kamen. Ashraf etwa studierte an Münchens renommierter Filmschule, spricht perfektes Deutsch, Afghani, Hindi und Englisch. Das zweite Beispiel ist Familie K. Sie setzt sich zusammen aus den Eheleuten Hasima und Parvez sowie deren vier Kindern im Alter von 7 bis 20 Jahren. Im Zentrum dieses Fallbeispiels steht der Besuch einer kontroversen Bollywood-Filmvorführung.

bürgerschaft angenommen haben. Ungefähr 6.000 Inder, 12.000 Pakistani und 16.000 Afghanen leben in Hessen (Goel 1998).

Bollywood und seine transnationalen Zuschauer

Wie erreicht die Kinoindustrie von Bollywood ihre Publika? Die größte und sichtbarste Schaltstelle sind die asiatischen Läden, die sich entweder komplett auf audio- und audio-visuelle Medien spezialisiert haben oder in ihrem Gesamtangebot von Waren eine mehr oder weniger umfangreiche Verleih- oder Verkaufssektion mit Videos und DVDs haben. In die Regale kommen die Angebote auf unterschiedliche Weisen: So nahm Hasima K. im Keller ihres kleinen Videoladens im Zentrum von Frankfurt TV-Serien und Cricket-Spiele auf, die über den Satelliten-Sender Zee TV empfangen und ausgestrahlt wurden, die sich dann wiederum in den Regalen zur Vermietung finden ließen. Nach ihren Aussagen sind Bollywood-Filme und Theaterstücke aus dem pakistanischen Fernsehen jedoch die beliebtesten „Items“ bei den ungefähr zweihundert Kunden, die regelmäßig Videos ausleihen. Anfang 2000 gab es jedoch auch Läden, die weitaus mehr indische Filme auf Video-Cassetten zu vermieten oder verkaufen hatten. So beansprucht Herr B., ein Muslim aus Gujarat mit Familie in Burma, in seinem Laden am Hauptbahnhof etwa 25.000 Videos zu lagern, zunehmend natürlich auch DVDs.

Die umfangreiche Spanne von Filmbenutzern verweist auf die Tatsache, dass Bollywood über die Grenzen Indiens hinaus bekannt und beliebt ist und auch in Gegenden wie Pakistan, Afghanistan, dem Mittleren Osten, Afrika oder Russland indische und nicht-indische Publika hat. Scheinbar weitet sich der Verbreitungsgrad der Popularität indischer Kinofilme noch aus, denn seit neuestem bekommt man die DVDs auch mit deutschen, koreanischen, taiwanesischen, portugiesischen und anderen Untertiteln. Videos gibt es immer weniger, die Qualität und Vielfalt von DVDs sind unvergleichbar besser. Seit 2002 dominiert die DVD den Markt (zu einem Großteil mit in Pakistan oder Dubai kopierten Filmen) und man erhält nicht nur aktuelle Filmhits aus Indien, sondern auch Filmklassiker aus den 1950er oder 1970er Jahren oder Samples berühmter Filmstars wie Shah Rukh Khan oder Preity Zinta für den Preis von ungefähr 3 Euro. Die Tatsache, dass jeder Film Untertitel hat, erleichtert das Sehen auch den Angehörigen der zweiten und dritten Generation südasiatischer Migranten, deren Hindi oft nicht ausreicht, um das Original zu verstehen. In Deutschland werden indische Kinohits nun auch auf deutsch synchronisiert und im Fernsehen ausgestrahlt, so hatte der Sender *Kabel 2* im Herbst 2005 mehrere so genannte „Blockbuster“ synchronisiert in seinem Programm und Vertriebe wie *2001* haben Bollywood-Filme in ihr Sortiment aufgenommen. Indische Kinofilme laufen in deutschen Programmkinos für ein deut-

sches Publikum und in der Schweiz erhält man DVDs mit Filmhits aus Bollywood auch in Supermärkten. Diese neue, und vor allem positiv belegte, Sichtbarkeit eines „anderen, neuen Indien“ schlägt Wellen und beeinflusst das Selbstbewusstsein vieler Südasiaten im Hinblick auf ihren Status im Ausland. Oft zeichnet sich Freude darüber ab, dass der Subkontinent nicht mehr nur für Armut und Dreck steht, sondern dass auch Erfolgsgeschichten von Menschen erzählt werden können, Menschen die es „geschafft“ haben, kosmopolitisch, wohlhabend, modern und zugleich traditionell zu sein. Diese Entwicklung ist für das aufgewertete Selbstbewusstsein von Migranten aus der so genannten „Dritten Welt“ von nicht unerheblicher Bedeutung.

Wenn man an einem Freitagnachmittag oder Samstag in einen der auf Kinofilme spezialisierten Läden in Frankfurt geht, so trifft man dort häufig nicht nur auf Pakistanis oder Inder, sondern auch auf Menschen aus arabischen Ländern, Osteuropäer und Deutsche, die nach neuen Filmen stöbern. Hier vermischen sich an so einem Tag die unterschiedlichsten Sprachen, und nationale oder religiöse Zugehörigkeit spielen scheinbar keine Rolle. Auch wenn Bollywood-Filme ungefähr 80 Prozent des Angebotes umfassen, gibt es auch eine Nachfrage nach wichtigen Kricketspielen, internationalen Schönheitswettbewerben, klassischen und Pop-Konzerten, religiösen Feiern (etwa dem islamischen Eid oder der bengalischen Durga-Puja) und spirituellen Veranstaltungen großer Gurus (spirituelle Lehrer). Ein paar Straßen weiter gibt es das Äquivalent dazu, für Tamilen aus Südindien und Sri Lanka, die in Deutschland auch relativ stark vertreten sind (vgl. Amend und Yetgin, in diesem Band; Baumann et al. 2003). Die südindische Filmindustrie hat in der letzten Dekade stark an Beliebtheit und Verfügbarkeit gewonnen, wohl auch, weil ihr Publikum, ähnlich wie im Hindi-Film, eine derartige transnationale Verbreitung hat. Angebot und Nachfrage bedingen einander auch hier.

Neben den Läden in Groß- und Kleinstädten sind die Satellitenprogramme eine weitere Distributionsform von Bollywood-Filmen im Ausland, für die es immer mehr Abnehmer gibt. Private Sender wie B4U (Abkürzung für „Bollywood for You“, ein Unterhaltungssender aus England, der vorwiegend Gesangs- und Tanzszenen und Bollywood-Filme ausstrahlt, vgl. www.b4utv.com), Sony TV oder Zee TV füllen die Abende ihrer zahlenden Zuschauer mit alten und neuen Spielfilmen, Reportagen über Filmstars, aber auch politische Nachrichten und Klatsch aus der „Heimat“. Auch das pakistanische Fernsehen hat einen transnationalen Sender (PTV). Wären diese nicht so teuer, würde Familie K. am liebsten jedes dieser

Programme empfangen (die Jahrespauschale 2001 bewegte sich zwischen 120-200 Euro pro Programm). Für sie ist das Satellitenfernsehen eine zentrale Verbindungsstelle zur „Heimatkultur“, und schaut man diese Kanäle an, so meint man tatsächlich fast, man wäre vor Ort.

Ich möchte jedoch einen Schritt zurück und die Zeit betrachten, bevor die „indische Kinowelle“ nach Deutschland schwappte. Es wurde bisher deutlich, dass die meisten Kinofilme zu Hause, allein oder im Kreis der Familie geschaut werden. Allerdings spielt der Kinobesuch noch immer eine wichtige Rolle, insbesondere für Migrantengruppen, nämlich als soziales Ereignis, als Freizeitbetätigung und „Networking“. Seit den späten 1990er Jahren gibt es regelmäßig Filmvorführungen für Publika, die sich für Bollywood oder Tamil-Cinema interessieren. In Frankfurt und Umgebung werden dann normale Kinos angemietet, die Termine mit großen Postern und Flugblättern in Läden wie denen von Hasima K. oder Herrn B. angekündigt. Manchmal sind die Filme gerade erst in Indien in die Kinos gekommen, da landen sie schon vor Ashrafs Tür, meist über die Niederlande oder England kommend. Ashraf geht diesem Geschäft der Tournee indischer Filme durch die Bundesrepublik schon seit Jahren relativ erfolgreich nach. Mit seinem Privatauto und Familie zieht der Veranstalter von München bis Berlin und Hamburg, von Mannheim bis Köln, überall dorthin, wo es eine größere Anzahl von Südasiaten gibt. Die meisten der dreistündigen Filme werden an Wochenenden gezeigt, mittags und nachmittags: *„Am Abend würdest Du niemanden mehr kriegen“*, erklärt Ashraf, *„die meisten Leute kommen von weit her und in Familienverbänden, oft mit Kleinkindern.“* Und er warnt: *„Man muss darauf achten, dass es sich um Filme handelt, die man vor ganzen Familien zeigen kann! Dass die großen Stars drin sind. Ein Film mit Shah Rukh Khan läuft fast immer.“* Aber eine Garantie für den Erfolg eines Filmes ist selbst die Präsenz eines Stars nicht. Die Tickets sind nicht billig und mit 8-10 Euro pro Erwachsenen (ca. 5 Euro für Jugendliche, Kinder unter fünf Jahren sind gratis) ist ein Kinobesuch ein finanziell aufwendiges Ereignis für die meist mittelständischen Familien.

Ashraf erzählt auch, dass es öfter mal Probleme im Publikum gibt, etwa mit betrunkenen jungen Männern, die aufgrund religiöser oder ethnischer oder einfach persönlicher Differenzen leichter handgreiflich werden. Einige Kinobetreiber haben deshalb schon abgelehnt, indische Filme zu zeigen. *„Auch wenn es selten vorkommt, das schreckt ab, da verliere ich meine Kunden und es gibt ein schlechtes Bild nach außen. Deshalb habe ich Ordnungshüter angestellt“*, berichtet Ash-

raf. Für ihn ist wichtig, dass sich die Zuschauer sicher fühlen können. Das Gefühl der Sicherheit betrifft auch und vor allem moralische und geschlechtsspezifische, soziale Aspekte.

Sichere Filme sehen: „Saubere“ Filme und Gefahrenzonen

In einem Gespräch berichtet Ashraf, dass er nur „saubere“ Familienfilme zeigt. Vor allem Mitglieder der ersten Generation würden aufpassen, dass der Film, den man sich gemeinsam ansieht, kulturell wertvoll und nicht unmoralisch oder voller Gewalt sei. Meiner Meinung nach liegt das daran, dass diese Personen das, was man als „umstrittene kulturelle Identität“ verstehen könnte, als bedroht ansehen. Diese betrifft den engen Bezug zu Traditionen, die Relevanz, die Religion und Familie in Indien – scheinbar – zugeschrieben wird und die über die Bedeutung von Arbeit hinausgeht. Hier werden Werte ausgehandelt, die in der Diaspora angeblich „bedroht“ sind, gleich einer Pflanze ohne Wurzeln. In diesem Zusammenhang fungiert Bollywood für viele stellvertretend für „Indien“ und „indische Kultur“. Diese kulturelle Identität scheint sich in der Diaspora zu verflüchtigen und muss bewahrt und geschützt werden wie eine Bastion. Häufig wird die Auffassung geteilt, dass indisches Kino beinahe lehrbuchartig das, was Indien an Tradition und Werten besitzt, erhalten, vermitteln und revitalisieren könne. Aber wir werden im nächsten Beispiel auch sehen, dass das Kino diese essentialisierte Form von Kulturerbe auch unterwandern kann.

Im Gespräch mit Herrn B., dem Inhaber eines indischen Ladens im Frankfurter Bahnhofsviertel, erwähnte dieser, dass bestimmte Filme, die in den Kinos gezeigt wurden, die Gemüter erhitzten und, teilweise, wie auch in Indien, Mitglieder bestimmter ethnischer Gruppen gegeneinander aufbrachten, etwa im Falle von *Border* (1997, v. J.P. Dutta), einem Film, der die kriegerischen Spannungen zwischen Pakistan und Indien am Beispiel einer tragischen Liebesgeschichte behandelt. Auch wenn dies in letzter Konsequenz sicherlich nicht die Absicht der Filmemacher war, erregten sich an dem Film die Gemüter entlang nationaler Grenzen. Pakistanis, die in Deutschland leben, demonstrierten vor den Kinos, die den Film zeigten und forderten die sofortige Einstellung seines Vertriebs. Warum? Der Film zeige Pakistan nicht im richtigen Licht, sondern legitimiere vielmehr kriegerische Aktionen zwischen den beiden Nachbarländern. Auch wenn die in Indien bestehenden politischen Spannungen zwischen Hindus und Muslimen, Indien und Pakistan, nicht selbstredend den Alltag der Migranten zumindest in Deutschland prägen,

so stellen Phänomene wie Patriotismus, Cricket und bestimmte religiöse Symbole auch in der Migration immer noch sehr stark emotional geladene Konfliktfelder dar. In Folge dieser oft auch körperlichen Auseinandersetzungen, wurden, neben Ordnungshütern, nur noch Kinos angemietet, die einen Balkon haben, auf den die Familien gehen konnten, während allein stehende Männer die „unteren Ränge“ belegten.

Bevor ich in diesem Beispiel näher auf die Familie K. eingehe, ein paar Worte zur Erläuterung: Mutter Hasima (mit ihr wurden die Gespräche auf Englisch geführt) wurde in Pakistan geboren, wuchs jedoch mit ihren Eltern in London auf, ein Großteil der Familie lebt jedoch noch in Karatschi. Sie wurde im Rahmen einer arrangierten Heirat mit Parvez verheiratet, der wie sie ein Ahmadi (eine Glaubensgemeinschaft, die sich selber als islamisch bezeichnet, die in Pakistan aber als Häretiker verfolgt werden) aus dem Punjab ist, jedoch von der indischen Seite; noch immer leben seine Eltern in Indien. Beide zogen nach Frankfurt, wo sie am Flughafen arbeiten. Diese Arbeit ermöglicht ihnen und ihren Kindern auch, mindestens ein Mal im Jahr zu ermäßigten Tarifen nach Indien (seltener nach Pakistan) und London zu fliegen. In den frühen 1990er Jahren öffnete Hasima einen kleinen Laden mit indischen Nahrungsmitteln, Gewürzen, Kleidung, Schmuck und einem Videoverleih. Dort lernte ich sie 1998 kennen und wir freundeten uns an. Als ich Parvez und Hasima fragte, ob ich mit den beiden älteren Töchtern (im Alter von 20 und 17) einen Kinobesuch machen könne, weil vor allem die Mädchen betont hatten, wie gerne sie dort einmal einen Film sehen würden, stieß ich zunächst auf Ablehnung. Man könne die Filme doch auch bei Freunden oder zu Hause sehen. Zudem wollten sie nicht, dass wir ohne männliche Begleitung ins Kino gehen. Über Umwege wurde deutlich, dass es sich hier um die Frage der Familienehre (*izzat*) handelte. Die „Mädchen“ (inklusive mir) seien noch unverheiratet, da gehöre es sich nicht, den Eindruck zu erwecken, man würde sich eigenständig vergnügen und womöglich noch umschauen. Laila, die ältere Tochter, „übersetzte“ die Situation noch einmal für mich:

„Mein Vater weiß, wie die indischen und pakistanischen Männer sind. Er meint, wir würden von doofen Typen belästigt werden. ... Aber meine Eltern haben auch gehört, dass es da afghanische Kerle gibt, die mit Pakistanis streiten, und daraus entstehen dann Kämpfe. Deswegen erlaubt er [der Vater] uns nicht zu gehen.“ (persönliches Gespräch, Dezember 2000)

Dann ergänzt sie: „Die Tatsache, dass wir vielleicht Freundschaften schließen [mit fremden Männern, ohne Vermittlung der Eltern] – kein Vater wollte das, egal, ob das Pakistanis oder Inder sind.“ Die Kinovorführung wird also zum Ort, an dem die Eltern möglicherweise ihre Kontrolle über die „Kinder“, insbesondere ihre bald heiratsfähigen Töchter, verlieren könnten. In diesem Raum ohne soziale Kontrolle ist die Angst, dass Status und Herkunft überschritten oder ignoriert werden können, sowie der individuelle Handlungsspielraum Einzelner größer. Hier können unvorhergesehene Kontakte geknüpft werden, und selbst ein Flirt ist denkbar. Aber es geht hier eigentlich weniger um die Ehre der einzelnen Frau oder Tochter, als um die der gesamten Familie und sogar der religiösen Gemeinde. Der Respekt für und der Status von Familien und insbesondere Familienoberhäuptern, ist von der Reinheit und dem guten Verhalten der Frauen in dieser Familie abhängig. Alleinstehende Frauen sind besonders „gefährdet“ oder „anfällig“ für externe Einflüsse/Bedrohungen. Eine ungebundene Frau, die eine Beziehung mit einem von der Familie nicht autorisierten Mann beginnt, birgt ein gewaltiges Risiko für die Familie.

Hier lassen sich die Risiken, die der Wandel von einer traditionellen zur modernen Gesellschaft mit sich zu bringen scheint, deutlich spüren. Und vielleicht thematisiert Bollywood gerade deshalb immer wieder eben diese Themen: Romantische Liebe lehnt sich gegen das Modell der arrangierten Heirat auf, individuelle Sehnsüchte werden gegen kollektive Werte und Normen, vor allem die Autorität der Eltern, ausgespielt. Manche Themen jedoch, die sich um brisante Fragen wie Sexualität drehen, sind nicht zu umgehen, selbst, wenn die Eltern ihre behütenden Flügel über den Kindern ausbreiten.

Schließlich wurde eine Lösung gefunden: die Eltern Hasima und Parvez spielten das Begleitcorps bei unserem Kinobesuch. Wir entschieden uns, *Ek Rishtaa – The Bond of Love (Eine Verbindung – Das Band der Liebe, Suneel Darshan, 2001, hiernach Das Band der Liebe)* anzusehen. Der Film wurde als „sauber“ angekündigt, das heißt also, als sehenswert für alle Generationen und Geschlechter. Die Geschichte handelt von der glücklichen Familie des reichen Industriarlisten Vijay Kapoor (gespielt von dem Megastar Amitabh Bachchan), die auf dramatische Weise durch Probleme in der Geschäftsführung auseinander gerissen wird. Grund dafür ist das Eindringen eines „Fremden“, der die älteste Tochter (Juhi Chawla) des Kapoor Clans heiratet und der, wie sich später herausstellt, es auf ihr Vermögen abgesehen hat und sie auch noch körperlich misshandelt. Die Familie wird am Ende wieder unter dem Banner der Vergebung

vereinigt, die symbolische Macht der Großfamilie und die Achtung, die jüngere Menschen den Älteren zu erweisen haben, in vollem Umfang als Ideal bestätigt. Während des gesamten Filmes werden Stereotypen von „Tradition“ und „Moderne“ harmonisch miteinander verbunden, es ist jedoch eine Verbindung, die ihr Zentrum in traditionellen Werten hat, also in der Idealisierung der patriarchalischen Großfamilie. Die Tradition, oder das, was sie laut Film zu sein scheint, ist in der Lage, zerstörerische Seiten der Moderne, etwa ungezügelter Gier nach Geld oder narzisstischen Individualismus und sexuelle Freizügigkeit (von Frauen) zu zähmen. Selbst das moderne Konzept der romantischen Liebe bedarf des väterlichen Einverständnisses, ein Phänomen, das die indische Familiensoziologin Patricia Uberoi als „arrangierte Liebesheirat“ bezeichnet hat (1998). Das „Genre“ des „sauberen Films“ ist meist mit mindestens einer Heirat verbunden, hier wird aber nicht nur die Allianz zwischen einem Paar und dessen Familien, sondern auch überschwänglicher Wohlstand und Tradition gefeiert. Egal, wie modern man im Alltag lebt und arbeitet, das Ritual der Heirat soll suggerieren, dass die Protagonisten noch immer traditionsbewusst sind und dass sich letztendlich alles um familiäre Bande und nicht um Konsumdenken dreht.

An diesem Sonntagnachmittag im Kino versanken wir also in den bequemen Sitzen vor der Leinwand, eingetaucht in die samtige Umarmung der Dunkelheit, entrückt und entführt in das farbenfrohe Breitleinwand-Spektakel des Familiendramas. Plötzlich änderte sich jedoch die Atmosphäre im Saal. Schuld daran war eine kurze Sequenz, hineinmontiert in die für Bollywood vertrauten Bilder von Tanz und Gesang im Zusammenhang mit der Hochzeit zweier Protagonisten, und zwar dem Mädchen Nisha (Karisma Kapoor) mit dem Sohn der Familie Kapoor, Ajay (Akshay Kumar). Normalerweise wird die Hochzeitsnacht auf Bilder der auf den Bräutigam wartenden Braut reduziert. Sie sitzt ergeben auf dem Bett, umgeben von Blumen und in ihren Hochzeitssari gekleidet, das Gesicht keusch verdeckt. Der Bräutigam betritt das Zimmer und setzt sich zu ihr, berührt vielleicht noch ihre Wange. Dann aber gibt es einen Schnitt und der Liebesakt der Hochzeitsnacht wird mit einem Feuerwerk oder einer Wasserfontäne allegorisch angedeutet. In *Das Band der Liebe* jedoch wurden die Zuschauer Zeugen einer Re-Interpretation. Nisha liegt auf dem Rücken, ihre Hände greifen hinter ihrem Kopf in das Bettgestell, ihre Augen sind geschlossen, die Lippen geöffnet, der Gesichtsausdruck einer der vollen Hingabe. Ihr nackter Torso ist von dem ebenso entblößten Oberkörper Ajays bedeckt. Der Kinosaal war auf einmal in erstarrtes Staunen getaucht, meine Nachbarn hiel-

ten mit weit geöffneten Augen inne, dann schielte ein jeder auf den Anderen, dessen Reaktion überprüfend. Die Mädchen grinsten verlegen. Diese kurze Szene körperlicher Intimität hatte mit den üblichen Sehgewohnheiten gebrochen, wie ein kleiner Schock griff die Realität des Filmes auf einmal auf die des Publikums über. Nach dem Film fuhren wir zurück ins Haus der Familie K., keiner erwähnte die Szene auch nur mit einem Wort.

„Nackte“ Filme, Hochzeitsnächte und Fernbedienungen

Später, in der Wohnung der K.'s, führte ich mit den Töchtern und der Mutter individuelle Gespräche über den Film. Dabei kamen verschiedene Konzepte von Moral zum Ausdruck, die divergierende Sichtweisen der ersten und der zweiten Generation südasiatischer Migranten symbolisierten. Es zeigte sich, dass die Szene aus der Hochzeitsnacht eine fast körperliche Nähe zum Publikum geschaffen hatte, eine „Kontaktzone“ darstellte, die mit moralischen Gefühlen und Vorstellungen geladen war, die wiederum das Verständnis von „kultureller Identität“ definierten. Die Töchter Laila (20 Jahre) und Fatima (17 Jahre) erklärten, dass sie die Szene beschämt habe. Hätten sie diesen Film zu Hause gesehen, so wäre die Szene Anlass gewesen, sofort weiter zu spulen oder in ein anderes Programm umzuschalten. So aber seien sie genötigt gewesen, mit ihren Eltern gemeinsam einem Tabubruch beizuwohnen – ohne jegliche Fluchtmöglichkeit. Zu Hause würden „solche Dinge“ nicht gesehen, das sei stillschweigender Konsens. Auch im Falle von amerikanischen Filmen oder pakistanischen Serien, die im Fernsehen empfangen werden könnten, würde eine rigide Praxis des „Zensierens-durch-Zappen“ praktiziert. So meinte Laila:

„Sie [die Eltern] haben uns beigebracht, dass wir solche Szenen nicht sehen dürfen. Warum wir dann umschalten müssen, ist uns manchmal gar nicht klar. Wir wissen nur, dass es verboten ist. Wir reden nicht darüber.“

Hasima gab mir wenig später eine Erklärung dafür. Sie ließ dabei auch erkennen, dass sie die Szene beschämt habe: *„Weißt Du, wenn Du so was alleine schaust, ist es in Ordnung.“* Diese Bemerkung macht deutlich, dass die Wahrnehmung eines Films auf den Betrachterkontext ankommt – in diesem Fall nach sozialem Status - Generation und Geschlecht - definiert. Einen Film gemeinsam im Kino zu schauen kann sicherlich unterhaltsamer sein. Gleichzeitig jedoch scheint es

auch einen Bedeutungswandel zu geben, der mit einem Wandel des Status der Zuschauer zu tun hat, und der Individuen zu etwas macht, das vom öffentlichen, „sozialen Blick“ kontrolliert wird. Väter werden hier zu Vertretern der Familie, da sie ihre Töchter vor unmoralischen Szenen oder Blicken schützen müssen. Die Lust am Schauen (*Skopophilie*) verwandelt sich so in befremdetes Unwohlsein. *Das Band der Liebe* hat schockiert, weil der Film an dieser Stelle von üblichen Darstellungsweisen intimer Handlungen abwich, derer sich das kommerzielle Kino ansonsten bedient. Der private Blick wurde zu einem öffentlichen Blick, das Publikum wurde plötzlich zum Zeugen von etwas „Echtem“. Diese Spannung wurde noch dadurch gesteigert, dass das Publikum dem Film sozusagen ausgeliefert war, denn keine Fernbedienung konnte einspringen, um die kollektive Verlegenheit zu vertuschen. Jeder Zuschauer im Kinosaal wusste, dass nicht nur er/sie, sondern alle etwas „Anzügliches“ gesehen hatten. Die Erwartung der Khans, einen „sauberen“ Familienfilm zu sehen, war enttäuscht worden, fast scheint es, als sei man genötigt worden. Nun war man auch vor solchen Filmen nicht mehr „sicher“. Hasima erklärte mir, dass *„die meisten Familien mit ihren kiddies in Zukunft sicher zwei Mal darüber nachdenken würden [ob sie noch einmal ins Kino gehen sollten]. ... Selbst wenn es die kiddies nicht verstehen, sie haben es dennoch gesehen.“*

Indisches Kino wird oft als eine Art „Behälter“ für „Indisch-sein“ verstanden, und zwar im Konflikt mit „Westlich-sein“. Wie Hasima das Gefühl beim Betrachten des Kinofilms beschreibt, erinnert an jemanden, der versucht, eine Trennlinie zu ziehen zwischen „Uns“ und „Ihnen“, und das Bild einer einheitlichen, festen eigenen Identität aufrecht zu erhalten. Die Stereotypen von „Indien“ und „dem“ Westen finden sich in Hasimas Lesweisen der „Pflichten“ von Bollywood als kultureller Institution. Der ideale Bollywood-Film soll zugleich unterhalten und unterweisen, er öffnet den Raum, in dem vor allem die „Kinder“ bestimmte Sehnsüchte entwickeln können oder unterbinden sollen. Vor allem die Rolle der Frau und der Familie tauchen immer wieder als Konfliktfelder auf, in denen „Indisch-sein“ und „Tradition“ verhandelt werden. US-amerikanische Filme sind für Hasima ein gutes Beispiel für den von ihr empfundenen moralischen Bruch zwischen dem Westen und Indien. Sie kritisierte *Das Band der Liebe*, weil dort körperliche *„Liebe so leicht gezeigt wird... Sie zeigen Dir genau, wie es geht. Wie in einem englischen [englischsprachigen] Film.“* Im Licht der Kürze der kritisierten Szene wirkt dieser Kommentar überinterpretierend. Dennoch muss er ernst genommen werden, weil er zeigt, dass manche Sehweisen moralisch geladen und stereotypisiert sind und fast nur „abgerufen“ werden müssen.

Hasima gab mir auch zu verstehen, dass ihre Familie amerikanische (*westliche*) Filme gerne sieht, weil sie „*einfach gute Geschichten erzählen, also wirklich, diese amerikanischen Filme, also will man sie sich einfach anschauen! Aber gleichzeitig willst Du den ganzen Mist doch nicht sehen.*“

Der „Westen“ ist hier vor allem als der unmoralische „Andere“ konnotiert und hilft der Schaffung oder Bestätigung ebenfalls stereotypisierter Bilder vom „Selbst“. Das wird nochmals deutlich, als Hasima auf einen weiteren, nicht-kommerziellen indischen Film verweist, der eher für ein westliches Publikum gemacht wurde (von der in Kanada lebenden indischen Filmemacherin Deepa Mehta) und in Indien als „Skandalfilm“ Furore machte, mit zahlreichen Forderungen religiös und moralisch-orthodoxer Akteure, den Film vom Markt zu nehmen. *Fire* (Feuer) kam 1996 in die Kinos und behandelt die romantische Liebesgeschichte zwischen zwei Frauen in Indien. Zugleich ist der Film eine manifeste Kritik an chauvinistischer Moral und Diskriminierung von Frauen sowie der Tabuisierung von Homosexualität im indischen Alltag. Die Thematisierung von gleichgeschlechtlicher Liebe wurde auch von Hasima als Zeichen von „Abnormalität“ verstanden. Die traditionelle Familie wurde dagegen als Hafen von Tradition und kultureller Stabilität definiert, dessen „Authentizität“ durch die Darstellung lesbischer Liebe in Frage gestellt wurde. Hasima, die aus ihrem Laden immer Filme mitbrachte, die die Familie sich dann gemeinsam ansah, führte dies folgendermaßen aus:

„Die Kinder wissen, dass es so etwas gibt. Sie wissen es. Was denkst Du?! Sogar Amir [der 15-jährige Sohn] weiß das. ... Bei pakistanischen Filmen sagte ich ihnen, ‚schau, wir Muslime, wir machen das nicht‘. Es machte mir nichts aus, wenn die Kinder pakistanische Filme sahen, weil die ‚wirklich sauber‘ waren. Aber jetzt zeigen sie sogar Frauen in kurzärmeligen Kleidern, in vulgären Szenen. Also bringe ich auch solche Filme nicht mehr mit nach Hause. Das war einmal unsere Art, den Kindern [im Film] zu zeigen, wie unsere Kultur ist, dass man da nichts [Unmoralisches] zu sehen bekam. Das können wir nun nicht mehr. Das trifft auch auf die indischen Filme zu. Ich glaube, dass es alle Familien so machen. ... Aber wenn sie so was sehen [wie in Fire], dann kannst Du Deinen Kindern nicht mehr sagen, ‚so etwas tun wir nicht‘! Sie sagen dann, ‚wie kommt es denn, dass sie doch so etwas tun?!‘“

Hasima verwendet Filme aus Pakistan und Indien wie eine „*hel-fende Hand*“, um Kultur wie ein Familienalbum oder Museum vorzuzeigen. Diese Funktion scheint sich vor allem dann einzustellen, wenn sie anderen Institutionen, wie der Schule oder auch dem Fern-

sehen, abgesprochen wird. In diesem Fall wird der Zustand der Migration zu einer Art „Gefahrenzone“, in der wichtige Werte und Normen, die in der „ursprünglichen“ Gemeinschaft als wichtig gelten, ständig herausgefordert werden und verloren zu gehen scheinen. Die Idee einer „moralischen Krise“ schwingt jedoch auch in der Rezeption der Filme mit, da, wie im Falle von *Das Band der Liebe* oder auch *Fire*, kein „Verlass“ auf filmische Repräsentationen aus der „Heimat“ zu sein scheint. Sie erfordern eher ständige und begleitende Auslegung und Korrektur. Problematisch wird es auch dann, wenn die Autorität der Eltern an die Authentizität der Filme gebunden wird und in Frage gestellt werden kann. Das zeigt sich an Hasimas Dilemma, dass ihre Strategie, sich zwecks kultureller Legitimation auf Filme zu beziehen, ins Wackeln kommt, was zur Folge hat, dass sie nun, zumindest teilweise, auch die ansonsten „reinen“ Filme als „vulgär“ diskreditieren muss, und ihrer Wirksamkeit nun grundsätzlich misstraut. In weiterer Konsequenz jedoch bedeutet ihr „Scheitern“ auch das „Scheitern“ der religiösen der nationalen Gemeinschaft, der die Familie angehört und zu deren Mitgliedern sich Hasima oder auch ihr Mann gemacht haben.

Ein ähnlicher Wunsch, über Filme klare Identitäten in der Jugend zu wecken, spiegelt sich auch in der Aussage eines pakistanischen Kinobesuchers (A) vor dem Zeigen des Films im Hinblick auf meine Frage (CB):

CB: *„Ich würde gerne wissen, ob diese indischen Filme eine Kultur darstellen, die auch für [ihre] Kinder wichtig ist. Ist es wichtig, dass diese Filme andere Werte als in westlichen Filmen darstellen?“*

A.: *„Nein, wir schauen auch andere Filme. Aber man könnte sagen, dass es mein Wunsch ist, dass sie keine [westlichen] Romanzen schauen, keine ‚nackten‘ Filme oder so etwas.“ (August 2000)*

Für mich bedeutet gerade der Gebrauch des Begriffes vom „nackten Film“, dass viele Sexszenen sozusagen „unter die Haut“ gehen und mit „dem“ Westen identifiziert werden, ähnlich wie bei *Das Band der Liebe*. Die Tatsache, dass kommerzielle indische Kinofilme gleichsam großartige pädagogische Instrumente und Quellen der Fehldarstellung sein können, spiegelt sich in Hasimas (HK) Erkenntnis, dass „indigene“ Filme nicht sofort auch „gute Filme“ sind und dass man sogar „Heimatprodukten“ nicht mehr blind vertrauen kann.

CB: *„Wenn Fire oder Das Band der Liebe nicht ‚sauber‘ sind, wie kann man dann seine eigene Kultur noch zeigen?“*

- HK: *„Jetzt, nach diesem Film [sie meint den eben gesehenen Film Das Band der Liebe], weiß ich auch nicht mehr...“*
- CB: *„Heißt das, keine Hindifilme mehr?“*
- HK: *„Nicht einmal mehr pakistanische Filme! Es sein denn, sie sind ‚sauber‘. ... Es gibt Filme, die wirklich sauber sind, die eine wirklich gute Geschichte erzählen. Sie sind über die Sharia [Islamische Rechtschreibung]. Dann weiß ich, dass es ein wirklich guter Film ist, dann kann ich einfach sagen, den nehme ich. Ansonsten bringe ich keine Filme mehr. Ich bringe selbst keine pakistanischen Filme mehr.“*
- CB: *„Und spirituelle Programme?“*
- HK: *„Davon haben wir nicht so viele. Und die kiddies interessieren sich nicht dafür.“*
- CB: *„Was ist Deine Angst? Dass Deine Kinder schlecht über Pakistan oder Indien denken würden?“*
- HK: *„Ja, natürlich! Über die Kultur! Schau mal, Christina [sic], wir leben hier in Europa, nicht? Wir wollen, dass unsere kids ihre eigene Kultur behalten. Das ist doch natürlich, nicht?! Das ist, wie wenn Du nach Indien gehst... da wird es das Gleiche sein. Das ist der einzige Weg, wie wir es ihnen beibringen können. Egal, wie sehr ich es versuche, ich hab es Dir gesagt, sie bekommen einfach die richtige Kultur [in Deutschland] nicht zu sehen. Wie viele Hochzeiten sehen sie schon, wie viele Geburtstage, wie viele Begräbnisse – das kriegen sie hier einfach nicht zu sehen! Also versuchen wir, dass sie es in Filmen sehen ... Aber wenn sie [die Filmemacher und Kinobetreiber] nun versuchen, all diese vulgären Dinge zu zeigen, dann können wir auch das nicht mehr tun.“*
- CB: *„Aber machst Du Dir Sorgen darum, dass sie von amerikanischen Filmen beeinflusst werden könnten?“*
- HK: *„Nein, weil ich denke, dass wir [Eltern] sie schon gebrainwascht haben. Wir sagen: ‚Hör zu, wir sind nicht diese Leute, das ist nicht unsere Religion, das ist nicht unsere Kultur. Wir können das nicht tun!‘ Aber wenn sie damit beginnen, so etwas in unserer eigenen Kultur zu zeigen [über Filme], dann stecken wir fest, dann können wir den kiddies nix mehr erklären. Dann werden sie sich einfach nur umdrehen und sagen ‚das tun sie doch! Wie kommt es, dass Ihr das bloß nicht wisst?‘“*

Für Hasima sind Bollywood-Filme und pakistanische Theaterstücke im Fernsehen Teil einer Kultur, die für sie und viele andere Diaspora-Mitglieder ansonsten unsichtbar und distanziert ist. Ihrer Meinung nach können solche Filme die geographische und auch symbolische Distanz zwischen Pakistan/Indien und Deutschland verringern und helfen, eine Nähe herzustellen, die fast persönlich

und auf eigenen Erfahrungen basierend scheint. Hochzeiten und andere Rituale sind die seltene Option, eine Form von Gemeinschaftsleben und das Gefühl von gelebter Solidarität aufzubauen. Sie sind auch der Ort, an dem man sich selbst und anderen zeigen muss oder will, dass man es in Deutschland zu etwas gebracht hat, und dass man gleichzeitig immer noch die Verbindung zur Heimat aufrecht erhalten hat (vgl. Amend und Yetgin, in diesem Band). Viele Filme, in denen Hochzeiten stattfinden, sind die Folie, vor der Nachahmungen in der Migration stattfinden. Fast möchte man meinen, dass junge Mädchen hier mimetisch das Verhalten lernen, das sie später idealiter auf ihrer eigenen Hochzeit an den Tag legen werden. Wenn es um die fehlende „Präsenz“ von indischer Kultur im deutschen Alltag geht, teilt Laila die Meinung ihrer Mutter. Ihrer Meinung nach lernt man was „indisch“ ist durch die Filme aus Bollywood. Ihre emotionale Bindung zu dieser filmischen Kultur zieht sie aus deren „Verpackung“ in Romanzen und spektakulärer Festivität. Auch hier ist die Hochzeit der Dreh- und Angelpunkt für Identifikation. Die Filme werden eine Art utopischer Entwurf für eine „heile Welt“, in der Tradition, etwa Rituale und Feste, Stabilität darstellen. Laila (LK) stellte mir das folgendermaßen dar:

CB: *„Lernst Du durch die Filme mehr über indische Kultur?“*

LK: *„Ja, schau Dir die Hochzeiten an. Wir wissen hier nicht, was Hochzeiten in diesen Ländern [Indien, Pakistan] sind. Und es ist unglaublich schön, zu sehen, wie es in Realität ist! Es ist schon interessant, dass man über die eigene Kultur – eine Kultur, die hier nicht existiert – durch die Filme lernt. Und man wirklich viel lernen!“*

Lailas Beschreibung zielt nicht so sehr auf Moral und Tradition, sondern auf Spektakel und Grandeur ab, für sie steht Bollywood für einen großartigen Lebensstil, für familiäre Harmonie, für Liebe und für materiellen Wohlstand, der stolz präsentiert wird. Hindu-Hochzeiten (nur selten gibt es muslimische Hochzeiten in Bollywood) sind voller Freude, Gelächter, Tanz und Schönheit. Bollywood setzt auch den Standard für ihre eigene Märchenhochzeit.

Bollywood erhält hier also die Funktion einer Art „zweiter Natur“ oder eines transnationalen Realismus. Ebenso schafft Bollywood aber auch „kontrollierte“ Räume und Rollenverhalten, die im lokalen Kontext des Lebens in Deutschland neue Konfliktsituationen heraufbeschwören können.

Arrangierte Hochzeiten und Miniröcke

Hasima Khan versteht die Familienfilme Bollywoods, und insbesondere jene, in denen Hochzeitsszenen vorkommen, als eine Art „Bilderbuch“, als Ersatz für etwas, das im Alltagsleben in Deutschland zu fehlen scheint und meist in kollektiven Ritualen an die Oberfläche gelangt. Religion spielt für sie hier keine wichtige Rolle, sondern es zählt allein die Tatsache, dass es sich hier um ein Gemeinschaftsergebnis handelt, in dem die zentralen Konzepte von Familie und Tradition Bestätigung erfahren und auf fast märchenhafte Weise „vorgelebt“ werden. Vor allem die Autoritätsbekundungen des Respekts für Eltern als den Personen, die legitim die Lebenspartner für ihre Kinder ausgewählt haben, treten hierbei in den Vordergrund. In Bollywood-Filmen spielt Kleidung eine wichtige Rolle bei der Schaffung von „Indischsein“, insbesondere im Hinblick auf Frauen. Viele Konflikte drehen sich um die angebliche Gefährdung von Tradition durch „Verwestlichung“, die sich am Tragen von Miniröcken, freizügigen Ausschnitten oder Hüftjeans festmacht. Die Standard-Narrative ist, dass sich unverheiratete Mädchen in westlicher Mode kleiden, in dem Moment jedoch, wo sie sich verlieben oder gar heiraten, ändert sich ihr Aussehen drastisch; sie kleiden sich nur noch in traditioneller indischer Kleidung, entweder dem *Sari* oder dem *Salwaar-Kameez* (knielanges Hemd mit Hose und Schultertuch). Tun sie dies im Film nicht, so werden sie sozialen Sanktionen ausgesetzt, lächerlich gemacht oder gar körperlich angegriffen. Die rekurrende Erklärung dafür ist, dass die Frau mit dem Übergangsritual der Hochzeit zur Vertreterin „indischer Kultur“ wird, und dass sie nur dann eine zu respektierende Frau ist, wenn sie sich dieser Regel unterwirft. Mehr noch: sie wirft ein schlechtes Licht auf die Familie ihres Mannes und insgesamt die „indische Kultur“, wenn sie den traditionellen Kleiderkodex ignoriert. Ihr wird unterstellt, dass sie männliche Sehnsüchte hinsichtlich ihres Körpers und nicht ihrer Kultur herausfordert.

Das Tragen und zur Schau stellen von Kleidung sowie das Reden darüber ist eine Form der Sozialisation und Kommunikation über eben jene Fragen des Status der Frau in der Gemeinschaft. Damit wird der weibliche Körper, und insbesondere weibliche Sexualität, jedoch nicht nur signalhaft zum Ausdruck gebracht, sondern geschlechtsspezifische Identität erst geschaffen. Laila wechselt die Art ihrer Kleidung und das, was sie damit an Identität verbindet, wie ein Funker, der mit verschiedenen Codes oder Wellenlängen umgeht. Für Laila hat Kleidung viel mit Selbstbewusstsein zu tun und sie trägt die neusten westlichen Modetrends mit Ausnahme von

kurzen Röcken und weit ausgeschnittenen Oberteilen. Sie ist aber auch fasziniert von den märchenhaft anmutenden Inszenierungen weiblicher Schönheit in Bollywood Filmen, von den gleitenden bestickten *Saris* und dem obligatorischen Goldschmuck. An einem anderen Tag sitzen Hasima, Laila und ich in der Küche und reden über das Einkaufen von Lailas Hochzeitskleidern in Delhi. Die Frauen wollen extra dorthin fliegen, weil es preiswerter ist und man mehr Auswahl hat. Und natürlich, weil man für die Hochzeit „alles“ macht, was man sonst nicht tun würde, weil es etwas Besonderes ist, das die Rahmung durch weitere besondere Ereignisse verdient. Laila wirkt einerseits enthusiastisch und genießt sichtlich die Aufmerksamkeit, die man ihr im Rahmen der geplanten Heirat mit einem ihr so gut wie unbekanntem Mann aus Karatschi (Pakistan), schenkt. Sie steht im Mittelpunkt. Wie auch bei *Das Band der Liebe* öffnet Bollywood hier kurz seine Tore und eröffnet, fast paradiesisch, Einblick in seine materiellen Exzesse, lässt Laila erahnen, wie es sei könnte, wenn... Den tragischen Bruch, den Lailas Leben jedoch im Zusammenhang mit der geplanten Heirat erfährt, halten Bollywoods Drehbücher andererseits nur selten bereit. Doch dazu gleich mehr.

Ich habe bereits erwähnt, dass es in meinen Gesprächen mit den Khans keine expliziten Hinweise auf religiöse Differenz gibt, auch wenn das Bewusstsein, Moslem zu sein, immer präsent ist. Hasima wünscht sich etwa, dass ihre Kinder eines Tages den Koran auf Arabisch lesen können. Aber sie selbst legt keinen besonderen Wert auf Einhaltung religiöser Regeln, die Familie betet nicht, man geht nicht in die Moschee, in der Wohnung hängt kein expliziter Hinweis auf religiöse Ikonographie. Warum dies denn so wichtig sei, frage ich sie. Weil das bedeute, dass die Wurzeln nicht abgeschnitten seien, dass „etwas geblieben“ sei. Die Orientierung nach Pakistan, wo die „Wurzeln“ intakt sind, ist aber rein virtueller und temporärer Art, und wird alle zwei Jahre erneuert. Bei Laila kommt Differenz in Bezug auf Pakistan und Indien dann zum tragen, wenn sie Werte wie individuelle Freiheit beschreibt. Pakistanische Filme und auch Hochzeiten, seien ihr im Vergleich zu indischen zu altbacken. Indien sei modisch aktuell und auch noch liberal.

CB: *„Ist es wichtig für Dich, ob Du einen Hindi-Film oder einen Film aus Pakistan schaust?“*

LK: *„Ja, Du stellst die Kultur fest.“*

CB: *„Gibt es da einen Unterschied?“*

LK: *„Ja. Mit den indischen Filmen ist das so, dass sie prinzipiell liberaler sind, dass die Jugend mehr Freiheit genießt und man das bekommt, was man letztlich zu haben hofft. Ich würde sagen, dass das bei pakistanischen Filmen nicht so ist.“*

Und ihre Schwester Fatima ergänzt: *„Ich würde sagen, dass sie offener sind, die indischen Filme. Man merkt einfach, dass sie [Pakistanische TV-Serien] so ‚muslimisch‘ sind.“* Auch dies wird an der Kleidung der Frauen und der Trennung der Geschlechter festgemacht. Beide Mädchen sehen in der konservativen Idealisierung von Familie und Heirat liberale und moderne Attitüden. In *Das Band der Liebe* ist eine Szene, die Laila und Fatima im Gespräch erinnern und eindrucksvoll fanden: Nisha, noch unverheiratet, taucht auf einer anderen Hochzeitsparty in einem weißen Minikleid auf. Sie wird sich der Unangemessenheit ihrer Tat erst bewusst, als ein junger Mann (ihr zukünftiger Gatte) sie deshalb neckt und ihre beste Freundin sie beschimpft. Für Laila ist das Necken ein Zeichen dafür, dass man in Indien einfach souveräner zwischen Moderne und Tradition navigiert.

CB: *„Wenn Du diese modernen Mädchen siehst, wie in dem Film von heute [Das Band der Liebe], bekommt man das Gefühl, dass sie in beiden Welten leben können.“*

LK: *„Ich finde das faszinierend.“*

CB: *„Würdest Du sagen, dass das so eine Art Ideal repräsentiert, dass man beides sein kann, traditionell und modern?“*

LK: *„Sicherlich! Beides sein zu können – traditionelle Kleider zu Hause zu tragen, für die Eltern, wirklich gut, und dann, wenn man draußen ist mit Freunden, macht man sich schick, mit modernen Klamotten, zieht das an, mit dem man sich wohl fühlt, worin man sich selbst mag.“*

Beides zu sein – zwischen zwei oder vielleicht auch mehreren Welten sicher navigieren, ohne mit einer Welt brechen zu müssen, das ist für Laila eine Kompetenz von höchstem Wert. Als ich nachfrage, ob es denn so wie im Film sei, dass die Heldin mit ihrer Heirat ihre gesamte Garderobe ändert und nur noch *Sari* oder *Salwaar-Kameez* trägt, schüttelt Laila den Kopf, das würde ihr erst jetzt auffallen:

LK: *„Ich habe immer mit dieser Situation sympathisiert und versucht, mir vorzustellen, wie es wäre, wenn ich heirate und eine neue Familie betrete, dass ich dann auch versuchen würde, mich anzupassen. Um einen guten Eindruck von mir zu geben.“* [Nach traditionellem Brauch verlässt die Braut mit der Heirat das Haus ihrer Eltern und zieht zur Familie des Mannes. Obwohl immer mehr Paare in Indien und außerhalb heutzutage

tage alleine leben, zeigt Bollywood meist noch die ‚alte Art‘.]

CB: *„Sind diese Figuren wichtig, um über Dich selbst nachzudenken“?*

LK und FK: *„Absolut!“*

LK: *„In so einem Moment stellt man sich vor, was würde ich tun, wie würde ich reagieren? Dann siehst Du, wie die Geschichte weitergeht und, denke ich mal, vergleichst Dich mit der Schauspielerin. Wie sie es macht, wie ich es machen würde.“*

Laila betont, dass es zwar Regeln und Verpflichtungen in jedem sozialen Kontext gäbe. Aber diese Perspektive erhält in dem Moment einen anderen Wert, wo sie das „ideale“ Leben und das Reden drüber mit ihrem eigenen Leben und ihrer konkreten Zukunft in Deutschland zusammenführt. Die Idee, dass sie tatsächlich verheiratet werden soll, dass alles eben schon arrangiert ist, verwandelt sie in einen Vogel im goldenen Käfig. Sie schiebt den filmischen Metamorphosen der Heldinnen hinsichtlich ihres eigenen Lebens einen Riegel vor, indem sie betont, dass sie sich nie einer solchen Veränderung und den daran gebundenen sozialen Erwartungen an sie unterwerfen wolle:

„Er [der zukünftige Mann] hat in dem Fall echt nix zu sagen. Aber ich weiß schon, dass ich auch nix tragen würde, was er nicht gut fände. ... Ich will ja nicht provozieren. Aber ich habe fast mein ganzes Leben lang enge Klamotten getragen – ich kann mir einfach nicht vorstellen, dass sich alles ändern wird, nur weil er da ist, allein für ihn.“

Hier zeigt sich, dass Bollywoods moralisches Universum, oder, wenn man Rosie Thomas folgt (1995), das, was erlaubt ist, immer wieder mit dem eigenen Alltag ausgehandelt, verglichen, konfrontiert wird, je nach Kontext. Bestimmte Film-Narrative werden in die Beschreibung und Interpretation persönlicher Lebensentwürfe und Sichtweisen integriert. Das gilt auch für Lailas Lebensentwurf, der zu dem Zeitpunkt vor einer Entscheidung mit dramatischen Konsequenzen stand. Ideal und Praxis klafften nun auf einmal drastisch auseinander. Was die Welt der Filme jedoch nicht unglaublich macht. Ihrer Meinung nach folgten romantische Bollywood-Filme einem Muster:

LK: *„Wenn zwei Leute ineinander verliebt sind, muss immer jemand eingreifen, entweder die Eltern oder jemand anderes [aus der Gemeinschaft].“*

CB: *„Und Du denkst, dass das die Realität spiegelt?“*

LK: *„Ja. Soweit ich das erfahren habe schon. Ich denke, dass die Filme zeigen, was in Wirklichkeit passiert, es ist wirklich nicht so, dass sie nur fantasieren.“*

Was Laila an dieser Stelle nicht sagt und sich erst später enthüllt, ist, dass ihre Empfänglichkeit für die so genannten „tragischen Romanzen“, in denen zwei Liebende aufgrund sozialer oder religiöser Schranken und familiärer Differenzen nicht zusammen kommen können, diese Schranken aber respektieren, einen triftigen Grund hat und sie schon aus dem Grund ihre Prinzipien immer wieder relativiert. Nur ein Jahr zuvor war sie – heimlich – eine Beziehung mit einem jungen Mann aus Marokko eingegangen. Sie wollten heiraten, aber Vater Parvez hatte sich vehement dagegen ausgesprochen und verweigerte sogar, den Freund zu treffen und ihn damit anzuerkennen. Dem Anwärter wurde dann auch von Hasima im Laufe der Zeit unterstellt, er sei arbeitslos, habe mit Drogen zu tun und sei sozial niedriger gestellt als Laila. Ob dies ein (deutsches) Klischee ist, oder nicht, es diene zumindest der Grenzziehung der Eltern gegenüber dem, der ihre Tochter „abtrünnig“ machte. Obwohl er Muslim war, fand er keine Anerkennung bei den Eltern, da er nicht der religiösen Gruppe der Ahmadis angehörte, einer ethnischen Minderheit (die in Pakistan als „Nicht-Muslime“ gelten). Es genügte den Eltern auch nicht, dass er sogar bereit war, zu konvertieren. Für sie waren die sozialen und wirtschaftlichen Netzwerke, die der Kandidat bot, neben der Frage der Herkunft und religiösen Orientierung, nicht nutzbar und in Folge auch nicht sinnvoll. In Südasien sind Heiraten mehr als die individuelle Entscheidung von zwei Menschen: maßgeblich daran beteiligt ist die Frage der produktiven Allianz zwischen ganzen Familien. Was sich mir erst später eröffnete war, dass Laila schon seit Monaten mit dem erwähnten, von den Eltern ausgewählten, Ahmadi aus Pakistan verlobt worden war, dass das dabei durchgeführte Ritual als verbindlich angesehen wurde und der Nicht-Einhalt ein schlechtes Licht auf die Familienehre werfen würde. Vor dem Hintergrund dieses sozialen Drucks hatte Hasima in einem anderen Gespräch ihrer Angst Ausdruck gegeben, dass sie „ausgestoßen“ werden könnte. Und obwohl sie ebenfalls zugab, dass sie ihre Tochter verstehe, und dass auch sie gegen ihren Willen verheiratet worden sei und sich nichts mehr wünsche, als das Glück ihrer Tochter, war eben diese Gefahr des Ausschlusses Grund genug, um den Druck dennoch weiterzuleiten und die letzten Schritte zur Heirat mit dem pakistanischen Verlobten einzuleiten. Laila wurde praktisch gezwungen, sich zu unterwerfen, indem die Eltern ihr mit dem totalen Bruch (Rausschmiss und Funkstille) drohten, ähnlich

wie in *Das Band der Liebe*, falls sie sich gegen ihren Willen entscheiden würde.

Laila erklärte mir die Verinnerlichung sozialer Kontrolle durch die religiöse Gemeinschaft (die hier keinesfalls mit einer Sekte zu verwechseln ist, sondern die relativ engen und sicheren Netzwerke der Ahmadis bezeichnet):

„Meine Mutter wuchs in Europa auf, mein Vater lebt sein zwanzig Jahren in Deutschland. Aber ich würde nicht sagen, dass sie sich an die europäische Kultur angepasst haben. Sie haben ihre eigene Kultur nicht vergessen. Und das ist, was sie versuchen weiterzugeben. Uns zu sagen, dass wir dies nicht vergessen dürfen, uns etwas mit auf den Weg zu geben. Sie geben uns nicht die Freiheit, die die meisten von uns genießen. ... Meine Eltern sind sich im Klaren darüber, was andere über sie denken. Da gibt es viele, und ich sehe das am Beispiel meiner Eltern, die nicht für sich selber, sondern für die Gemeinschaft leben. Und so betrachten sie auch uns, ob wir auch keine Fehler machen, weil die Gemeinschaft nichts Falsches hören sollte, sie wollen ihren Ruf nicht verlieren. Deshalb versuchen sie irgendwie die Kontrolle über uns zu behalten.“

In gewisser Weise unterstellt Laila ihre Sichtweisen dem Willen der Eltern und der Autorität religiöser Repräsentanten der Gemeinschaft, indem sie Verständnis für ihre Position bekundet. Andererseits gibt sie jedoch auch ihrem Wunsch, unabhängig von solchen Faktoren Entscheidungen für ihr eigenes Leben fällen zu können, Ausdruck. Ein halbes Jahr nach unserem gemeinsamen Kinobesuch verließ sie das elterliche Haus, zog zuerst zu einer Freundin und dann mit dem marokkanischen Freund zusammen. Ihre jüngere Schwester folgte ihr aus Loyalität.

Bollywood als Heimat?

Obwohl die Trauer um den angeblichen Verlust von, oder die Sehnsucht nach „Kultur“ und „Tradition“ maßgeblich das Leben in Deutschland beeinflusst, so ist es sowohl für Hasima und Parvez als auch für die Kinder unvorstellbar, nach Indien oder Pakistan „zurückzukehren“ oder dort zu leben. Mehr noch, fast scheint es, als müsse die Vorstellung von dieser Form von „Heimat“ mehr Traum als Realität sein, um reizvoll zu bleiben. Die Idee von dem „nach Hause kommen“, „heimkehren“, steht für Ambivalenzen, die beide Generationen und Frauen wie Männer prägt, und für ein ständiges

Navigieren zwischen Integration und Ablehnung (auf familiärer, deutscher sowie transnationaler Basis). Laila erläutert dies:

„Wenn ich meine Eltern über das Leben in Pakistan reden höre... es klappt einfach nicht. Mein Vater sagt mir, dass er nie nach Indien zurückkehren könnte, nicht für immer, nur für Urlaub. Sie wissen, wie das Leben dort ist, es ist wirklich hart. Warum sollten sie aufgeben, was sie hier haben? ... In Pakistan könnte man schon gut leben, wenn man genug Geld hätte. Mein Vater sagt, wenn wir reich genug wären, dann würde er nach Indien gehen. Wenn Du kein Geld hast, dann bist verloren.“

Weder Parvez noch Hasima tragen sich mit Gedanken der Rückkehr. Sie wissen, dass ihre Kinder hier bleiben wollen, hier sozialisiert wurden, und haben sich außerdem vor Kurzem ein Reihenhaus in einer Neubausiedlung in einem Vorort von Frankfurt gekauft.

Was allerdings wichtiger zu sein scheint als der wirtschaftliche Faktor, ist die Erfahrung, oder die Angst davor, als „Fremde“ und „Andere“ bezeichnet zu werden – nicht nur von Deutschen, sondern auch ihren südasiatischen Landsleuten: *„Wir gehören einfach nicht dazu“*, sagt Fatima. Es ist ihnen peinlich, dass sie weder Urdu noch Punjabi „richtig“ sprechen können, zu Hause in Deutschland reden sie oft Englisch oder Deutsch miteinander. Unangenehm auch, dass man es selbst beim Einkaufen auf dem Bazaar merkt, weil sie nicht handeln können. Das wird auch in Lailas Beschreibung von ihren Pakistan-Besuchen deutlich:

„Was ich komisch finde, ist, dass wenn wir nach Pakistan gehen, dann nehmen die uns nicht ab, dass wir Pakistani sind, für sie sind wir Europäer. Hier in Deutschland sind wir Fremde, und da werden wir auch als Fremde angesehen ... Manchmal frage ich mich, wo unsere Heimat eigentlich ist!? Über unsere Kultur zu lernen ist wichtig, es ist wichtig, weil wir eines Tages in unsere Heimat zurückkehren wollen.“

So entsteht mit der Zeit das Selbstbild, nirgendwo „echt“ zu sein, sondern überall als „falscher Fuffziger“ entlarvt zu werden, so sehr man seine „Vermischtheit“ auch zu vertuschen versucht.

Entgegen zahlreicher Untersuchungen über den „Mythos der Rückkehr“, nach denen die Heimkehrvision nur von Migranten erster Generation geteilt wird, so gebrochen diese auch ist, gibt es diese Idee auch bei der zweiten Generation, wenn auch anders geartet. Bei Laila zeigt sich eine Nostalgie nach etwas, das sie an Pakistan – aber auch an Indien - festmacht, was ihr in gelebter „Echt-

form“ fremd ist und was sie sogar abzuweisen scheint. Vielleicht ist Bollywood auch deshalb so wirksam, weil es das Bild einer verzerrten Utopie, einer heilen Heimat zeichnet, weil die Rückkehr nach Indien in seinen Migrations-Erzählungen immer von Erfolg gekennzeichnet ist, weil die Verbindung von Moderne und Tradition dort machbarer und weniger konfliktgeladen scheint. Dies ist jedoch ein weiterer, neuer Mythos, auf den an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden kann.

Das Band der Liebe ist ein solcher Film, in dem Visionen der Heimat, der glücklichen Rückkehr in den Schoß der Tradition, auf die Großfamilie übertragen werden. Nach einer größeren Krise vereinigt sich die Familie wieder und zahlreiche „Vergebungsrituale“ werden durchgeführt. Darauf Bezug nehmend, verweist Laila auf die moralische Macht der „Bollywood-Familie“:

„Ich glaube, dass es wirklich so ist. Es passiert mir öfters, dass so was in der Wirklichkeit passiert, dass es Spannungen in der Familie gibt, Probleme, und dass zu guter letzt jeder zu dem Schluss kommt, okay, Probleme kommen und gehen, aber die Familie muss zusammen gehören, immer. ... Ich denke, dass das Leben eben so ist. Alles im Leben dreht sich um die Familie. ... Ich weiß nicht, wie das bei anderen ist. Aber in unserem Fall, bei den Pakistani, oder in unserer Familie, selbst wenn wir streiten oder einen richtigen Kampf haben, wenn jeder einzelne verletzt ist, und wenn der Streit richtige Folgen hat, selbst dann, am Ende, praktizieren die meisten Vergebung.“

Laila sagte dies ein paar Monate bevor sie das Haus verließ, als sie noch nach Lösungsmöglichkeiten für einen Kompromiss suchte. Die Interpretation offenbart eine scheinbar auswegslose Situation, in der sich sowohl die verständnisvolle Mutter als auch die loyale und empathische Tochter befunden haben.

Ausblick

War Bollywood Ende der 1990er Jahre in Deutschland ein „Insider“-Phänomen und weitgehend nur Menschen aus Südasien bekannt, so hat sich das im Rahmen der ‚Bollywood‘-Partykultur sowie der zunehmenden Popularität der Filmindustrie in den deutschen Massenmedien (etwa Kabel 2) in den letzten Jahren stark geändert. Insbesondere Mitglieder der „zweiten Generation“ von südasiatischen Menschen in Deutschland sehen darin einerseits eine neue und vor allem positiv konnotierte „Sichtbarkeit“ von Indien, die nicht mehr

nur noch den Klischees von einem „rückständigen Entwicklungsland“ folgen (vgl. Oberkircher, in diesem Band). Andererseits findet auch eine lakonische Distanzierung von den Filmen statt, mit der diese als „billig“ und „oberflächlich“, bisweilen sogar als „etwas peinlich“ abgetan werden. So schreibt ein Vertreter der zweiten Generation auf einer Webseite, die sich „<http://www.theinder.net/> - Indienportal für Deutschland“ nennt:

„Ich finde diese bollywoodfilme ziemlich schlecht: mieses singen, miese story und immer diese brutale, schlecht aufgezogene gewalt. Bumm baff bang ... gut gegen schlecht, der gute gewinnt schliesslich im letzten moment, der held kriegt immer die tussi. Gähm... wo sind die anspruchsvollen filme mit inhalt?“ (Dezember 2000)

Selbst wenn sich hier AutorInnen bisweilen über die dick aufgetragene und „actionüberfüllte“ Dramatik oder das Musical-hafte Einflechten von Tanz- und Gesangsszenen lustig machen, die den Fluss der Erzählung rhythmisieren, so kann doch gesagt werden, dass es hier weniger um eine Form der Internalisierung sozialer Kontrolle bestimmter Gruppen geht (wie etwa im Falle von Laila), die die Narrativen derart auslegt, dass bestimmt werden kann, was „man ist“. Vielmehr zeichnet sich hier ein neues Selbstbewusstsein ab, Indien als „etwas Besonderes“ anzusehen, auf das man in aller Offenheit stolz sein kann.

Ein Großteil der Faszination rührt auch von der wachsenden internationalen Popularität einzelner Filmstars, etwa Amitabh Bachchan, Aishwarya Rai oder Shah Rukh Khan. Bachchan wurde in Form einer Wachsreplika in Madame Tussaud's Wachsfigurenkabinett in London verewigt, Rai – ehemalige Miss World – wurde in die Jury der Filmfestspiele von Cannes berufen, Khan ist zum Werbeträger für Luxusartikel oder auch Coca Cola avanciert. Die einzelnen Ikonen sind oft eingebettet in eine breitere Begeisterung für Indien, die als „weicher Nationalchauvinismus“ oder „Pop-Patriotismus“ bezeichnet werden könnte. So ist auf der selbigen Homepage zu lesen: *„Hey Mann, unser Indien ist grossartig! Wir können wirklich stolz darauf sein. All diese klugen und guten Menschen, die wir hervorgebracht haben, die revolutionäre Ideen der heutigen Welt geprägt haben ... Mera Bharat Mahan!“* [Mein Indien ist groß/artig. Politischer Werbeslogan aus Indien in den 1980er Jahren, Bezug nehmend auf große Politiker, Sportler, usw.]

Die Idealisierung von Indiens Kulturerbe und Tradition in der Diaspora ist mit einer Schicht von kosmopolitischer und nationalistischer Rhetorik überzogen, die sich allerdings in Bollywoods Narrati-

ven von den stolzen Indern in New York, Sydney oder London, die ihre Wurzeln letztendlich nur in Indien wieder finden und deren Rückkehr gleichsam zum eigenen Wohl wie auch zum Wohle der Nation zahlreiche „Happy Endings“ definiert.

Es ist jedoch falsch, zu meinen, dass dieser transnationale Chauvinismus nicht auf Kritik stößt. Viele Stimmen äußerten sich gerade im Internet und auch auf der hier genannten Webseite gegen religio-politische Radikalisierung in und außerhalb Indiens, insbesondere hinsichtlich hindunationalistischer Tendenzen. Kritisiert wird an Bollywood ebenfalls die Sexualmoral, die mit orthodoxen Bildern traditioneller Werte und Reinheit korruptiere, mit Bezug auf angeblich „uralte Wurzeln und Praktiken“.

Die Frage nach einem „indischen Selbstbewusstsein“ als Teil eines „Generationsvertrags“ stellt sich in Deutschland sicher in einem zentralen, aber ähnlich problematischen Licht wie in Indien selber und pendelt zwischen kritischer Distanz und einer Form von neo-liberalem, transnationalen Chauvinismus. Vielleicht stellt das folgende Zitat von der Webseite *theinder.net* einen Kompromiss dar:

„In mancher Hinsicht haben wir unsere Eltern nicht einmal enttäuscht, obwohl wir vielleicht nicht nach der indischen Tradition leben, [aber] Tradition ist immer in uns und wird immer weitergegeben werden und deshalb, so hoffe ich wenigstens, nie verloren gehen. Proud to be an Indian!“

Durch das in den Filmnarrativen zentrale Emblem der Großfamilie wird die Idee der Nation und des Allgemeinwohls in alle Ecken der Welt getragen, als ein glänzendes Vorbild und Symbol. In diesem Zusammenhang teilen Nationalismus und Transnationalismus als Verortungskonzepte bestimmte Werte und Normen, die der Identifikation dienen können. Ferner konnten wir in den unterschiedlichen Fallstudien und Lesweisen von Filmen sehen, dass Integration sowohl eine Form von Bewusstsein und Imagination als auch von sozialer und institutionalisierter Praxis ist und keinesfalls als „ein stabiler Zustand“ mit einem Ursprung („nicht integriert“) und einem Finale („integriert“) bezeichnet werden kann. „Integration“ beruht auf Sehnsüchten und Ängsten von Menschen, die auf komplexe Art verwoben sind mit sozialen, wirtschaftlichen, transnationalen und politischen Kontexten und Beziehungsfeldern. Integration hat auch viel mit Anerkennung seitens der Mehrheitsgesellschaft zu tun, was sich etwa an dem Entstehen eines neuen Selbstbewusstseins durch die zunehmende Beliebtheit von indischer „Popkultur“, aber auch der Heilkunde oder spiritueller Techniken in Deutschland festmachen lässt. Zugleich, wie wir auch in einigen Artikeln in diesem

Band lesen können, hängt dieses Selbstbewusstsein und somit auch die Kompetenz zur und das Interesse an Integration mit einer verstärkten und besseren Vernetzung südasiatischer Gemeinschaft untereinander (national und transnational) und mit der Mehrheitsgesellschaft zusammen. Läden, Kulturzentren, Tempel, Vereine, Kinoveranstaltungen, all dies schafft positive Identität, weil sie auch eine Form von Sichtbarkeit darstellt.

Auch wenn es sicherlich nicht genügt, allein die Filme anzusehen, so muss abschließend doch anerkannt werden, dass vieles über Medien wie Film transportiert wird, noch mehr jedoch *in statu procedendi* mit anderen Menschen ausgehandelt wird, deren Einfluss auf Sichtweisen unterschiedlicher Herkunft und Art sein kann. Als „Kontaktzone“ für Kulturkontakt und Kulturkonflikt sowie als eine Form von Verortung („Heimat“) und Kulturerbe („Heimatkunde“) jedenfalls hat Bollywood sicherlich eine beachtliche Wirkungskraft.

Verwendete Literatur

- Baumann, Martin, Brigitte Luchesi und Annette Wilke. 2003. „Kontinuität und Wandel von Religion in fremdkultureller Umwelt.“ In dies. (Hrsg.). *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum*. Würzburg: Ergon: 3-40.
- Brah, Avtar. 1996. „Diaspora, Border and Transnational Identities“. In dies. *Cartographies of Diaspora. Contesting Identities*. London und New York: Routledge: 178-210.
- Brosius, Christiane. 2005. „The Scattered Homeland of the Migrant“. In Kaur, Raminder und Ajay Sinha (Hrsg.). *Bollyworld. Popular Indien Cinema through a Transnational Lens*. New Delhi, Thousand Oaks, London: Sage Publications: 207-238.
- Clifford, James. 1997. *Routes. Travel and Translation in the Twentieth Century*. Cambridge (Mass.) und London (UK): Harvard University Press.
- Goel, Urmila. 1998. *Citizenship and identity among second generation South Asians in Western European Countries*. M.A. dissertation. School of Oriental and African Studies, London: <http://www.urmila.de/UDG/Biblio/Citizenship.pdf>.
- Hannerz, Ulf. 1992. *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*. New York and Oxford: Columbia University Press.

- Lavie, Smadar und Ted Swedenburg (Hrsg.). 1996. *Displacement, Diaspora and Geography of Identity*. Durham und London: Duke University Press.
- Thomas, Rosie. 1995. „Melodrama and the Negotiation of Morality in Mainstream Hindi Film“. In Carol Breckenridge (Hg.). *Consuming Modernity. Public Culture in a South Asian World*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press: 157-182.
- Uberoi, Patricia. 1998. „The diaspora comes home. Disciplining desire in DDLJ“. *Contributions to Indian Sociology* 32 (2): 305-336.

Michael Nijhawan

**Bin Laden in der U-Bahn und andere Verkennungen:
Beobachtungen in der Sikh-Diaspora**

Ich möchte diesen Essay mit zwei Anekdoten aus Frankfurt am Main beginnen.¹³ Der erste Text stammt aus dem Feuilleton der *Frankfurter Rundschau* vom 17. April 2004, der zweite bezieht sich auf eine Beobachtung aus meiner Feldforschung mit indischen Einwanderern in der Rhein-Main Region. In beiden Anekdoten geht es um die Wahrnehmung des Fremden in Deutschland nach den Anschlägen vom 11. September 2001. So beschreibt der Feuilletonist Harry Nutt in seinem kürzlich erschienenen Beitrag eine merkwürdige Begegnung in der Frankfurter U-Bahn (Nutt 2004). Er beobachtet zwei junge Männer „so um die 20 und ein wenig verwahrlost erscheinend“, die „in einer Art Kanak-Sprach“ in lautem Gebaren ihre anscheinende „Sympathie für die neueste Tonband-Wortmeldung Osama bin Ladens“ verkünden. Für Nutt wird diese Szene zu einer Art Ur-Erlebnis, er erkennt darin eine Skurrilität der Gewalt: zwei junge Machotypen, so der Autor, deren öffentliche Performanz die global ausgestrahlten Mitteilungen Bin Ladens in eine Karikatur des Lokalen katapultieren. Interessanterweise wird in der Wahrnehmung des Autors die Logik dieser Karikatur verdreht, die subversive Sprachpraxis des „Maulhelden“ (Zaimoglu) zum Ausdruck einer Gewaltinszenierung, „pulp fiction auf orientalistisch“ wie Nutt es ausdrückt:¹⁴

„Es gibt sie also wirklich, unterwegs im öffentlichen Nahverkehr, die Akteure mit terroristischen Omnipotenzfantasien. Mag sein, dass sie eher harmlos sind, wenn sie sich derart offen artikulieren. In der Regel ist solch ein Verhalten Ausdruck einer gewaltigen Ich-Schwäche. Es ist schwer zu sagen, auf welchem Trip sich die beiden ganz und gar böse Aussehenden befanden und in welche Gemeinschaften sie eingebunden sind. Vielleicht drückt ihre Erscheinung kaum mehr aus als

¹³ Die ethnographischen Daten, die in diesem Beitrag zur Verwendung kommen sind Teil eines von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (Sonderforschungsbereich 619 „Ritualdynamik“) geförderten Forschungsprojektes über die religiöse Praxis indischer Einwanderer im urbanen Raum. Die Reise nach Paris (s.u.) wurde mit Khushwant Singh unternommen.

¹⁴ Zum Begriff des Maulhelden, siehe Zaimoglu 1995.

die bedrohliche Tatsache, dass ein aggressives, äußerst diffus artikuliertes Hassgefühl sich einen Weg zu bahnen sucht. Die beiden schrägen Vögel im Frankfurter Nahverkehr unterscheiden sich letztlich von Mohammed Atta letztlich wohl dadurch, dass Letzterer in der U-Bahn, um Freundlichkeit bemüht, Platz gemacht hätte. Diese beiden hier waren offensichtlich missionslos.“ (Nutt 2004)

Der Facettenreichtum dieser, zugegebenermaßen, ironischen Darstellung ist nicht nur sehr aussagekräftig hinsichtlich der latenten stereotypen Zuschreibungen, die in ihr zum Vorschein kommen. Das Erscheinen der Anderen, in diesem Fall offensichtlich der anderen Deutschen, gelingt offenbar nur durch die Brille der grotesken Inszenierung; eine Inszenierung, die sich an filmische Repräsentationen wie in „Stefan und Erkan“ angliedert. Während die Unterhaltungsmedien an der Komik des „Kanak Sprak“ Gefallen gefunden haben, impliziert im Text von Nutt die scheinbare „Missionslosigkeit“ der beiden Jugendlichen die Gefahr einer „psychopathischen Zerstörungswut“ islamischer Terroristen. Daher die Anspielung auf Mohammad Atta, einem der vorübergehend in Deutschland wohnhaften Attentäter des 11. September.

Die Interpretationsleistung des bekannten Feuilletonisten ist durchaus bemerkenswert. Das lässt sich ohne jede Ironie feststellen, denn die Selbstdarstellung des Anderen im öffentlichen Raum wird hier explizit als eine Art Theaterstück wahrgenommen; Kultur wird zur Performanz. Diese Erkenntnis bleibt jedoch gewissermaßen halbvollendet, denn schließlich fokussiert sich das Argument auf die ethnische Identifikation der Anderen. Der Autor fragt sich beispielsweise „in welche Gemeinschaften die beiden eingebunden sind“ und stellt damit implizit die Identitätsfrage, wobei diese wortwörtliche „Fest-Stellung“ des Anderen von einer grundlegenden Unvereinbarkeit unterschiedlicher Kulturen oder „Parallelgesellschaften“ ausgeht.

Was geschieht jedoch wenn sich dieser Blick auf Andersartigkeit und aggressives Verhalten wendet? Meine zweite Anekdote ist der Bericht eines Informanten, mit dem ich mich über mehrere Monate hinweg im Rahmen meiner Feldforschungen in Frankfurt getroffen habe. Sie beschreibt eines seiner Erlebnisse im Frankfurter öffentlichen Nahverkehr und hat ebenfalls einen unmittelbaren Bezug zum 11. September und dem Schreckgespenst Bin Laden. Surjit Singh¹⁵ ist ein junger Sikh Mitte zwanzig, der befristet in Deutschland wohnt (er hat keinen offiziellen Aufenthaltsstatus, wird aber geduldet, das heißt er ist vorläufig nicht von Abschiebung bedroht).

¹⁵ Zum Schutz der Informanten werden durchgängig Pseudonyme verwendet.

Er befindet sich eines Tages auf dem Weg in die S-Bahn im Frankfurter Stadtgebiet. Die Terroranschläge auf das Pentagon und World Trade Center liegen erst einige Monate zurück. Surjit weiß aus eigener Erfahrung um das Problem der falschen Identifikation, dem sich Turban tragende Sikh neuerdings gegenüber sehen. Ein amerikanischer Sikh musste für die Verwechslung mit dem Leben bezahlen. Auf deutschen Straßen haben die „Bin Laden“-Beschimpfungen rapide zugenommen. Sie passieren im Vorbeigehen in der Fußgängerzone, sie dringen aus den heruntergekurbelten Fensterscheiben vorbeifahrender Kraftfahrzeuge, und sie hämmern sich mit dem Beat der Schlachtgesänge frustrierter Fußballfans in die Ohren der U-Bahn-Reisenden. So auch am heutigen Tag. Surjit ist auf dem Weg zum Bahnsteig, da trifft er auf zwei Skateboardfahrer, die haarscharf an ihm vorbei fahren und in seiner Nähe bremsen. Einer steigt von seinem Skateboard ab, auf dem ein farbiges Bild von Osama Bin Laden zu sehen ist.¹⁶ Er blickt zuerst zu Surjit, dann auf das Skateboard. Dann spuckt er auf das Fortbewegungsmittel, verreibt die Spucke mit seinem Schuh, um sogleich mit schwungvollen Schritten weiter auf dem Bahnsteig zu gleiten. Alles geschieht schnell, ohne dass ein Wort gewechselt wird.

Diese Anekdote zeichnet ein anders gerahmtes Bild der Fremdwahrnehmung im öffentlichen Raum, das realistischer ist als Harry Nutts Projektion fremder Hassphantasien in die Selbstdarstellungsform der jungen Migranten. Auch bei diesem Beispiel geht es um Identifikation über körperliche Merkmale und um Zuschreibungen der Andersartigkeit, die vom öffentlichen Diskurs überlagert sind. Die zwei jungen Skateboardfahrer konnten, in Ermangelung kultureller Kompetenz solche Unterschiede festzustellen, Surjit nicht als Sikh erkennen. Als Turbanträger mit Bart fällt er in das stereotype Schema eines „Islamisten“ und wird entsprechend feindselig behandelt. Wenn diese Interaktionsform zwischen Deutschen und Nicht-Deutschen gleichermaßen einen theatralen Charakter besitzt, so doch mit dem Unterschied, dass es hier nicht der Andere, sondern die deutschen Jugendlichen sind, die in ihrer Fremdheitsfantasien die Grenzen ziviler Umgangsformen überschreiten.

Fremdwahrnehmung, Performanz im öffentlichen Raum, zivilgesellschaftliche Prozesse der Anerkennung und Anerkennungsverweigerung sowie Fragen um religiöse Praxis und Symbole, die in diesen Beispielen zusammen fließen, bilden die Themenschwerpunkte des anschließenden Essays. In diesem Essay widme

¹⁶ Skateboards mit dem Bild Bin Ladens (Bin Laden als Fußballtreter) konnte man kurze Zeit nach dem 11. September in Skater-Geschäften kaufen.

ich mich insbesondere der Situation nach Deutschland eingewanderter Sikh aus Südasien, die im Vergleich zu Migranten aus den früheren Anwerbeländern eine Minderheit unter den Einwanderergruppen darstellen. Nicht zuletzt aufgrund ihrer marginalen Stellung und der weitgehenden gesellschaftlichen Ignoranz ihrer Existenz, sind sie von einem politischen „Kollateralschaden“ der derzeitigen Diskussion um Migration betroffen. Diese Problematik verdeutlicht sich insbesondere am Beispiel der Kopftuchdebatte in Deutschland und Frankreich, bei der die Situation der Sikh kaum oder, wie in Frankreich, zu spät beachtet worden ist, mit der Folge dass Turbanträger ebenfalls vom Schulunterricht an staatlichen französischen Schulen ausgeschlossen werden können. Während ich von verschiedenen Seiten die Kopftuchdebatte beleuchten werde, geht es mir in diesem Essay aber vor allem darum, übergreifende zivilgesellschaftliche Prozesse zu beschreiben, die die dargestellten Alltagsformen der Fremdwahrnehmung und Interaktion im urbanen, öffentlichen Raum mit den politischen Debatten um Religion, Migranten, und Integration in einen Zusammenhang stellen.

Dieser Zusammenhang sollte nicht auf die jeweiligen nationalen Debatten beschränkt bleiben, sondern im europäischen Vergleich betrachtet werden. Ich werde diesen Zusammenhang am Beispiel der Diaspora-Sikh beschreiben, ohne jedoch die Thematik analytisch in jedem Detail zu beleuchten. Der europäische, transnationale Vergleich ist einerseits notwendig, da sich die zivilgesellschaftlichen Konzepte im Umgang mit Einwanderern in Ländern wie Deutschland, Frankreich und England maßgeblich unterscheiden.¹⁷ Während die verschiedenen Formen von Vergesellschaftung Ausdruck einer komplexen europäischen Geschichte der Grenzziehungen und Ausgrenzungen sind, die sich in ihrer inneren Logik national unterscheiden, so ist doch andererseits grenzüberschreitend zu beobachten, wie sich diese Formen der Grenzziehung und Differenzbekundung einander annähern. Dies geschieht nicht zuletzt aufgrund der wahrgenommenen globalen Bedrohung durch den radikalen Islamismus. Sie ist jedoch auch eine Reaktion auf die real existierenden transnationalen Gemeinschaften in Europa, die sich grenzüberschreitend sozial, religiös und politisch organisieren. Gerade aus diesem Grund ist es auch interessant, sich mit der Sikh-Diaspora und der grenzüberschreitenden Solidarisierung im Falle vermeintlich nationaler Debatten (etwa zur Frage des Kopftuches) zu beschäftigen.

¹⁷ Schiffauer 1997: 36. Ich beschränke mich in diesem Beitrag weitgehend auf den europäischen Vergleich und klammere die Einbindung anderer transnationaler Bezüge, beispielsweise zur Sikh-Diaspora in Nordamerika, weitgehend aus.

Zur Entstehung der Sikh-Diaspora

In den vergangenen Jahren hat die akademische Debatte um transnationale Netzwerke und die Etablierung von Diaspora-Gemeinschaften auch eine breitere Öffentlichkeit erreicht. In den Zeitungen liest man vermehrt von „*der türkischen Diaspora*“ in Deutschland oder „*der indischen Diaspora*“ in Großbritannien, wobei das Bild, das sich vielen Lesern einprägt, sich dem der Parallelgesellschaften relativ nahtlos einfügt. Menschen anderer Herkunft und Religionszugehörigkeit werden als Teil von Kollektiven wahrgenommen, die sich zwar in den westlichen Demokratien institutionell verankert haben, jedoch in ihren Wertebezügen und Vergesellschaftungsformen auf ihr Herkunftsland oder ihre Herkunftskultur fixiert bleiben. Die Art und Weise wie die deutsche Öffentlichkeit derzeit das Thema der „*Parallelgesellschaft*“ verhandelt und welche Rolle die Sikh-Gemeinde dabei spielt, werde ich in einer nachfolgenden Sektion ansprechen. Hier möchte ich zunächst bemerken, dass der Begriff der Diaspora nicht mit dem negativ besetzten und politisierten Begriff der Parallelgesellschaft verwechselt werden sollte. Diaspora-Gemeinden zeichnen sich nicht notwendigerweise durch strikte Ab- oder Ausgrenzungsformen aus. Vielmehr sind sie auf unterschiedliche Weise in zivilgesellschaftliche Strukturen eingebunden, die wiederum von unterschiedlichen Formen des sozialen und kulturellen Austauschs und Wandels gekennzeichnet sind. Dabei spielt der Bezug auf das Herkunftsland oder „*Homeland*“ (Heimatland) eine Identität stiftende Rolle, aber auch hier muss zwischen verschiedenen Diaspora-Formen und der jeweiligen kulturellen und historischen Bedingungslage unterschieden werden. So gibt es innerhalb der indischen Diaspora in Europa generationsspezifische Differenzen der Identitätsstiftung, denn insbesondere für die Nachfolgenerationen der ersten Einwanderer sind auch Momente der Dezentrierung und Neubegründung der eigenen Identität im Einwanderungsland von entscheidender Bedeutung.¹⁸

Vereinfacht dargestellt, lässt sich also eine Diaspora von anderen sozialen Formationen im Migrationskontext („ethnische Minoritäten“) über den *imaginierten*, kollektiven Heimatbezug beschreiben. Im Fall der Sikh in Deutschland hat der Bezug auf das „*Homeland*“ eine Revitalisierung erfahren und so auch zu einem veränderten

¹⁸ Für eine umfassendere Diskussion und Differenzierung verschiedener Identitätsmodelle, die ich hier aus Platzgründen nicht ausführen kann, siehe auch Jacobson 1998 und Hall 2002.

Diaspora-Bewusstsein geführt. In der neueren Migrationsgeschichte galt Punjab als Zentrum sozialer und religiöser Praxis, gekennzeichnet von vielfältigen Formen des Informations-, Waren-, und Ideenaustausches. Bei genauerer Betrachtung lässt sich aber feststellen, dass sich ein starkes Diaspora-Bewusstsein erst in jüngerer Zeit, vermittelt durch ethno-politische Identitätsfragen im Zusammenhang mit der Punjab-Krise der 1980er Jahre, formiert hat. Dies muss zunächst in einen historischen Zusammenhang gestellt werden.

Sikh stellen die zahlenmäßig stärkste Gruppierung im indischen Bundesstaat Punjab dar. Punjab gilt als Ursprungsland der Sikh-Religion. Die wichtigsten Heiligtümer und Pilgerstätten der Glaubensgemeinschaft befinden sich dort.¹⁹ Die Grenzregion im Norden des indischen Subkontinents birgt eine Geschichte der Einwanderungen außerindischer Gruppen im vorkolonialen und kolonialen Kontext, die durchaus als Erklärung für den späteren Emigrationsdrang der Sikh bereit hält. So gehörten Sikh seit der Annexion Punjab durch die britische Kolonialmacht im Jahre 1846 zu den mobilsten sozialen Gruppen. Während die Sikh im Kontext der Zwangsarbeit auf kolonialen Übersee-Plantagen noch nicht in Erscheinung treten, stellen sie im Rahmen der großen Bewässerungsprojekte (Kannalkolonien im heutigen Pakistan), des Eisenbahnbaus (in Nordindien und Ostafrika) sowie im Militärdienst im frühen 20. Jahrhundert eine überdurchschnittlich große Bevölkerungsanzahl unter den Südasiaten dar. Die Migration nach Übersee ist direkte oder indirekte Konsequenz der Kolonialgeschichte und der von ihr ausgelösten Bevölkerungsverschiebungen. Für die indische Bildungs- und politische Elite, die sich Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts in Nordamerika etablierte, war dieser koloniale Kontext in doppelter Hinsicht maßgebend. Er versinnbildlichte die Zweiklassengesellschaft des britischen Königreiches, welche neu entstandene Mobilität aber auch politischen Widerstand gegen eben jene britische Kolonialmacht ermöglichte. In dieser Zeit entstanden auch die ersten Gemeindezentren in Vancouver und im kalifornischen Central Valley, Orte denen man aus heutiger Sicht eine konstitutive Rolle in der Herausbildung einer Sikh-Diaspora-Gemeinde beimisst. Erste Kontakte politisch organisierter Sikh gibt es auch nach Deutschland, wo

¹⁹ Der geographisch bedeutsamere Teil des Fünfstromlandes befindet sich heute innerhalb der Grenzen Pakistans, wo Punjabi zwar keine offizielle Sprache ist, aber nach wie vor vom Großteil der dort ansässigen Menschen gesprochen wird. Es leben nur wenige Sikhs in Pakistan - die meisten davon in der unmittelbaren Umgebung von Lahore, wo sich einige der historischen Heiligtümer befinden, die heute als Pilgerstätten genutzt werden.

vor dem Zweiten Weltkrieg in Deutschland ein potentieller Partner und Gegner der Briten gesehen wird.²⁰

Die Binnenmobilität im Herkunftsland Punjab, die sich über Jahrzehnte im Rahmen des Kolonialstaates geformt hat, erfuhr einen weiteren Höhepunkt in den massiven Bevölkerungsverschiebungen im Zuge der Teilung Indiens 1947. Dieses Ereignis kann als mögliche Erklärung für die enorme Emigrationsbewegung nach der erlangten Unabhängigkeit und Teilung Indiens heran gezogen werden. Aufgrund der besonderen Beziehungen zum ehemaligen Kolonialgebiet warb Großbritannien nach 1960 eine wachsende Anzahl von Textil- und Industriearbeitern an (Punjabi Sikh aus Indien und Muslime aus Pakistan), die die Grundlage für die heutige Migrantengemeinde der Punjabis bildet.²¹ Diese Entwicklung verlief parallel zur Anwerbung süd- und südosteuropäischer Gastarbeiter nach Deutschland. Die Zuwanderung von Sikh nach England wurde in den 1970er Jahren verstärkt durch politische Umbrüche in Uganda (erzwungene Ausbürgerung und Verfolgung unter dem Regime von Idi Amin) und in den 1980er Jahren im Zuge der sich abzeichnenden Konfrontation zwischen militanten Organisationen der Sikh und dem indischen Staat. Die Ereignisse, die im Jahre 1984 in der Erstürmung der zentralen Gebetsstätte der Sikh im indischen Amritsar und den kommunalistischen Ausschreitungen gegen die Sikh in Delhi kulminieren (unmittelbar nach der Ermordung der indischen Premierministerin Indira Gandhi durch ihre Sikh Leibwächter), führten nicht nur zu einer verstärkten Migration, sondern auch zu einer politischen Konsolidierung der bis dahin sehr heterogenen Sikh Exil-Gemeinden. Als Konsequenz der erlittenen Gewalt und der an Zulauf gewinnenden militanten Widerstandsbewegung fand innerhalb der verschiedenen Exilgemeinden eine Neubesinnung auf das Heimatland Punjab statt (radikale Kräfte kämpften für einen unabhängigen Staat Khalistan). Darshan Singh Tatla (1999) spricht in diesem Zusammenhang vom Entstehen einer Sikh-Diaspora im engeren Sinne der

²⁰ Ohne dies weiter ausführen zu können muss hier darauf hingewiesen werden, dass Sikh nach der britischen Annexion des Punjab grundsätzlich als loyale Subjekte des Kolonialreiches galten und einen überrepräsentativen Anteil von Rekruten der britischen Armee stellten. So kam es beispielsweise beim Zusammentreffen der nationalen Befreiungsarmee von Subhash Chandra Bhowe (in der sich viele Widerstandskämpfer fanden) und dem britischen Militär im Nordosten des indischen Kolonialreiches (Burma) zu einer Konfrontation von Regimenten, bei der sich Sikh (und andere indische Soldaten) teilweise aus denselben Dörfern gegenüber standen. Eine anschauliche, wenn auch fiktive Darstellung dieser Ereignisse findet sich im Roman von Amitav Ghosh (2000).

²¹ Vgl. Kalra 2001.

Wortbedeutung, das heißt, nicht nur von Exilgemeinden die in jeweilige nationale Kontexte eingebunden bleiben (eine Entwicklung die sich über viele Jahrzehnte entwickelt hat), sondern von einer sich homogenisierenden, grenzüberschreitenden Form der Selbstrepräsentation in welcher der Bezug auf das Herkunftsland und die empfundene kollektive Traumatisierung Identität stiftenden Charakter annimmt (Tatla 1999). Wenn, wie dies Avtar Brah ausgeführt hat, ein „diasporischer Raum“ von Prozesshaftigkeit und einer Dynamik der ständigen Austarierung zwischen Lokalität und transnationaler Bewegung charakterisiert ist, dann zeichnet sich dieser Diasporaraum für die jüngere Migrationsgeschichte der Sikh durch eine Homogenisierung von Identitätsnarrativen aus. Inzwischen hat die politische Bewegung für ein unabhängiges Heimatland der Sikh weitgehend an Dynamik und Zuspruch verloren. Jedoch spielt der Bezug auf eine gemeinsame Leidens- und Märtyrergeschichte nach wie vor eine konstitutive Rolle im Hinblick auf die kulturellen Repräsentationsformen, die die Sikh-Diaspora kennzeichnen.²² Er verdeutlicht sich auch in den gegenwärtigen Debatten um das Tragen religiöser Symbole im öffentlichen Raum und den damit verbundenen Ausgrenzungsformen, gegen die sich Sikh weltweit wehren.

Eine Reise nach Paris: Sikh und die Kopftuchdebatte

Es ist ein frostiger Januarmorgen 2004. Die Gebetsstätte der Sikh, der Gurdwara Singh Sabha im Pariser Vorort Bobigny ist bereits mit Leben erfüllt, Menschen laufen in Anoraks und Gummisandalen über den kalten Asphalt und sehen zu, dass sie einen Platz in der Gemeindegasse im Souterrain finden. Aus dem Nebenraum erklingt das blecherne Klappern von Tellern und Tassen. Mehrere hundert Gäste müssen heute verköstigt werden. Da freie Kost und Logis als Grundprinzipien der Sikh Religion gelten, haben sich bereits ein gutes Duzend Freiwilligenhelfer eingefunden; sie waschen Geschirr und schneiden das Gemüse, das später zum Fladenbrot gereicht wird. Mehr und mehr Menschen gesellen sich zueinander und nehmen das morgendliche „Teeritual“ als gute Gelegenheit wahr, um mit Bekannten zusammen zu sitzen oder mit anderen Gästen ins Ge-

²² Die Präsenz dieser Märtyrergeschichte wird dem Besucher des Frankfurter Sikh Gurdwara lebhaft vor Augen geführt: an den Wänden der Gemeindegasse im Parterre des Gebäudes hängen eine Vielzahl von historischen Gemälden der Sikh Märtyrer sowie Photographien von Widerstandskämpfern, die ebenfalls als Märtyrer erinnert werden.

spräch zu kommen. Auch mein Kollege Khushwant und ich nehmen diese Gelegenheit gerne wahr. Wir warten auf die beiden Reisebusse mit Sikh aus Köln und Frankfurt, mit denen wir in die Stadt weiter fahren wollen. In der Zwischenzeit sehen wir uns im Pariser Gurdwara um.

Wir folgen einer Gruppe älterer Sikh, die sich auf den Weg in den Gebetsraum im Obergeschoss macht. Die Gäste treten ein, gehen wie gewöhnlich zum *Guru Granth Sahib* (der heiligen Schrift der Sikh, die im Mittelpunkt ihrer religiösen Aktivitäten steht) vor dem sie sich verbeugen, werfen ein paar Münzen in die Spendenbox, um dann auf dem Teppichboden für einige Minuten zum Gebet zu verweilen. Der Platz an dem das Buch aufgeschlagen und mit Tüchern bedeckt liegt, ist momentan verlassen. Anstelle des *Granthis*, der üblicherweise die Schriften rezitiert, hören die Gäste eine Übertragung von „*Punjab Radio*“, das allmorgendlich religiöses Programm ausstrahlt. „*Punjab Radio*“, mit Sitz in London, sendet seit etwa drei Jahren in die Wohnzimmer und Gemeindezentren der europäischen Sikh und nimmt im Gegenzug Beiträge aus den unterschiedlichen Gemeinden in sein Programm auf. Diese Sendungen werden von Sikhs weltweit gehört und verstärken das Gemeinschaftsgefühl über ein weit reichendes Partizipationsangebot der täglichen Radioprogramme. Die religiösen Formate in Form von Kommentaren über Sikh Lehre und spirituelles Leben werden wie hier in Paris auch in vielen lokalen Gurdwara (Gebetsorten) ausgestrahlt und ergänzen auf diese Weise ein oft lückenhaftes Angebot in religiöser Lehre.

In der Diaspora wird der Gurdwara zu einem in vieler Hinsicht wichtigen Ort. Hier treffen sich Sikh, die in Paris leben, um ihren religiösen Pflichten nachzukommen und ihr soziales Netzwerk aufrecht zu erhalten. Neben zwei weiteren Gebetsorten ist dieser Gurdwara ein wichtiger Bezugspunkt geworden, findet das Gemeindeleben doch weitgehend unter Ausschluss der Öffentlichkeit statt. Bislang fallen die Sikh als eher marginalisierte Gemeinschaft in ein Muster urbaner, ethnischer Segregation, bei der vorwiegend dunkelhäutige Menschen aus dem Maghreb und, in diesem Falle, Südasien an die Peripherie des urbanen Raumes gedrängt werden. Der Gurdwara, der im *banlieu* (Vorort) liegt, ist Treffpunkt verschiedenster Akteure: ortsansässiger Sikh, die als französische Bürger ihren Lebensunterhalt in Paris verdienen, politischer Flüchtlinge und Aktivisten, junger Sikh der zweiten Generation, sowie einer Reihe gestrandeter Personen, *sans papiers* (ohne Ausweispapiere, also illegalisierte, Anm. d. Hrsg.), die unter schwierigen Bedingungen ihr Leben organisieren.

Die mediale Anbindung an die internationale Sikh-Gemeinde hat daher nicht nur imaginär verbindenden Charakter. Sie ist vielmehr zentral für die Identitätsstiftung unter den gegenwärtigen Lebensbedingungen. Transnationalität beschränkt sich auch nicht auf die Ausstrahlung religiöser Diskurse. In ganz praktischer Weise verstärkt und kanalisiert sie Kommunikationsformen, ermöglicht neue, länderübergreifende soziale Kontakte und Begegnungen. Wie wir am Beispiel der gegenwärtigen Kopftuchdebatte in Frankreich feststellen konnten, mobilisiert sie Menschen entlang politischer Debatten.



Eine Woche vor den hier geschilderten Erlebnissen verkündeten die Sprecher von „Punjab Radio“, dass sich alle europäischen Sikh mit ihren in Frankreich lebenden Gemeindemitgliedern solidarisieren und zu einer Großkundgebung nach Paris anreisen sollten. Ebenso wie Kopftuch tragende Muslime vom Verbot religiöser Symbole an französischen Schulen betroffen sind, sehen sich vor allem die männlichen Sikh, die ihre ungeschorenen Haare gewöhnlich unter einem Turban gebunden halten, von diesen Strategien staatlicher Ausgrenzung betroffen. Am folgenden Samstag treffen mehr als

zehn Reisebusse aus Belgien, Deutschland, Großbritannien und Italien am Pariser Gurdwara ein, von wo aus die erste öffentliche *manifestation* der Sikh in der französischen Öffentlichkeit organisiert wird – inmitten der Diskussionen um die Verabschiedung des „Kopftuch“-Verbotes an französischen Schulen.

Was in Großbritannien als obsolet gilt, in Deutschland von Sikh bislang weitgehend ignoriert wird (da die Schüler bislang nicht von entsprechenden Regulierungen betroffen sind und Sikh-Einwanderer so gut wie keine Präsenz im öffentlichen Dienst haben), wird in Frankreich zu einer prinzipiellen Frage nationaler Selbstdefinition. Die Verbannung religiöser Symbole an Frankreichs Schulen steht in einem größeren Zusammenhang zivilgesellschaftlicher Regelungen des multikulturellen Zusammenlebens, die, wie Werner Schiffauer argumentiert, in Frankreich traditionell um Vernunft- und Rationalitätsprinzipien kreisen und gegen jegliche Form (negativer oder positiver) Diskriminierung gerichtet sind (Schiffauer 1997: S. 38). Für den dominanten Diskurs wird das Tragen religiöser Symbole in staatlichen Institutionen aufgrund des laizistischen Selbstverständnisses des Staates zu einer Legitimitätsfrage, da sie implizit die konstitutiven Individualitätsrechte einschränken.

In Deutschland ist die Diskussion um religiöse Symbole innerlich gespalten. Die Grenzlinie verläuft quer durch das politische Establishment hindurch und wird vor allem mit „dem“ Islam und angeblich „fehlender“ Integration als weiterem Diskurs konnotiert. Dagegen hält Frankreich an einer konsequent laizistischen Haltung fest, die Schule als Erziehungsinstrument frei von jeder religiösen Werterhaltung versteht.²³ Diese besondere Ausprägung des Säkularismus hat ihre Wurzeln in der französischen Revolution. Sie findet ihren Ausdruck in einem Gesetz zur Regelung der Trennung von Staat und Kirche, das 1905 verabschiedet wurde, in einer Zeit, als Frankreich noch sehr stark vom Katholizismus geprägt war. Der Prozess der Säkularisierung in Frankreich antwortet auf eine besondere historische Erfahrung und wird als Ausdruck der Errungenschaften des Freiheits- und Emanzipationsgedankens verstanden. Wie Rada Ivekovic jedoch kürzlich festgestellt hat, war die laizisti-

²³ Bei der Abstimmung am 10. Februar 2004 votierten 494 Abgeordnete für das neue Gesetz, bei 36 Enthaltungen und 31 Neinstimmen. Dieses klare Ergebnis darf jedoch nicht darüber hinweg täuschen, dass auch in Frankreich eine heftige Debatte quer durch das Parteienspektrum stattgefunden hat. Im Vordergrund dieser Debatten stand vor allem die Frage der Auswirkungen des Gesetzes auf die Integration, weniger die Frage nach dem Stellenwert religiöser Symbole in der Schule per se. Eine ausführliche Darstellung der unterschiedlichen Positionen hat Bernhard Schmid im Internet zusammengestellt, vgl. Schmid 2004.

sche Regelung gerade deswegen durchführbar, weil sie in einem quasi-monotheistisch geprägten Kontext geschaffen wurde (Ivekovic 2004). Die Anerkennung, beziehungsweise Neutralisierung, von religiösen und ethnischen Differenzen fand also unter den besonderen historischen Umständen einer dominanten, den Alltag bestimmenden christlichen Kultur statt. Die neue Herausforderung, so Ivekovic, liegt heute gerade darin eine Bevölkerung nicht-christlichen Glaubens anzuerkennen, die im Moment der konstitutiven Verfassung aus dem nationalen Kontext ausgeschlossen war (trotz Frankreichs Präsenz als Kolonialmacht). Das gilt in besonderem Maße für die zugewanderten Muslime aus dem Maghreb, aber eben auch für andere Minderheiten wie die Sikh, die in der öffentlichen Wahrnehmung weitgehend unberücksichtigt geblieben sind.

Aus den Konsequenzen der neuen Rechtsprechung für die französischen Sikh wird deutlich, dass die strikte und demonstrative Trennung von privater Religion und öffentlichem, säkularem Diskursraum, die über das Erziehungsmedium Schule vermittelt werden soll, der von interkulturellen Lebensrealitäten geprägten französischen Gesellschaft kaum noch gerecht wird. Der Soziologe Bruno Latour bemerkte mit Ironie, dass das französische Ideal schulischer Neutralität längst zu einem Deckmantel tatsächlicher Ausgrenzung geworden sei (Latour 2004). Den Kopftuch tragenden Schülerinnen werde folgende Wahl gelassen, so Latour:

„Entweder ihr werdet wahrgenommen, indem ihr Euch verschleiert, dann schließen wir Euch von der Schule aus; oder ihr nehmt das Kopftuch ab und werdet wieder unsichtbar, damit wir euch wieder ausschließen können, weil wir euch ja gar nicht wahrnehmen.“

Tatsächlich war an den französischen Schulen und Universitäten die Situation bereits vor dem Inkrafttreten des neuen Gesetzes die Situation von diesem Paradox der Nicht-Wahrnehmung bestimmt.

Der Sikh-Turban fällt als deutlich sichtbares religiöses Symbol in den Wirkungskreis der neuen Gesetzgebung. Und das hat für Schüler und Schulabgänger der Sikh-Gemeinde gleichermaßen Konsequenzen. Der 19-jährige Kuldip Singh, von dem wir bei unserem Besuch in Paris immer wieder hörten, wurde beispielsweise vor der Verabschiedung des neuen Gesetzes von fünf Universitäten allein auf Grund seines Turbans abgelehnt: *„Sie erzählten mir, dass sie einen Platz für mich hätten, aber nur wenn ich den Turban ablegen würde.“* Vielen Schülern wird es womöglich ähnlich ergehen. Zwar gab es auch vor

dem neuen Gesetz Probleme mit den Schulbehörden, aber es gab auch erfolgreiche Vermittlungen seitens der Sikh-Gemeinde, die den Jugendlichen das Tragen des Turbans weiterhin ermöglichte. Derartige schulinterne Regelungen sollen in Zukunft jedoch vermieden werden. Es ist diese exklusive Gesetzesprechung und Praxis sowie die scheinbare Unmöglichkeit, Kompromisslösungen zu finden, die Sikh über nationale Grenzen hinweg auf die Straße bringt.

In Regierungskreisen wurde scheinbar nicht bedacht, dass neben christlichen, jüdischen, und muslimischen auch noch andere religiöse Gemeinden in Frankreich existieren, die vom geplanten Gesetz potentiell betroffen waren. Entsprechend waren Sikh-Repräsentanten im Vorfeld der Gesetzesinitiative nicht konsultiert worden. Nach mehreren journalistischen Anfragen verkündeten offizielle Stellen der französischen Regierung, dass gemäß religiöser Doktrin das Tragen des Turbans nicht zwingend vorgeschrieben sei. Diese Reaktion der Politik ist im besten Falle als naive Auslegung religiöser Konzepte zu sehen, die sich auf keinem Fall aus dem Selbstverständnis praktizierender Sikhs ergibt. Eines der Hauptanliegen der Protestkundgebung in Paris war es denn auch, diese Auslegung anzufechten.

Was steckt dahinter? Die offizielle und weithin akzeptierte Doktrin der *Khalsa* (der vom letzten der historischen Gurus gegründeten heiligen Bruderschaft, die die Sikh-Gemeinde als Ganzes repräsentiert) fordert von getauften Sikhs unter anderem das Tragen ungeschorenen Haares (*kes*). Diese Vorschrift ergibt sich indirekt aus der religiösen Lehre und wird weithin geteilt, wenn auch nicht von allen Gläubigen praktiziert. Gläubige Sikh sehen ihre Haare als Teil ihres Körpers und drücken durch die Bewahrung dessen ihren Respekt vor dem Schöpfer aus. Das Tragen ungeschorenen Haares ist Teil einer Kultivierung körperlicher Religionspraxis. Sikhs bezeichnen das ungeschorene Haar als *ang* (Körperteil) und erst sekundär als *cinn* (Symbol) was der symbolischen Bedeutung des Turbantragens entspricht. Da die religiöse Tradition, beginnend mit dem Religionsgründer Guru Nanak (1469), über Jahrhunderte hinweg die Verschränkung von ungeschorenem Haar (*kes*) und Turban (*dastar*) als quasi äquivalent gesetzt hat, ist auch die Verbindung von *ang* und *cinn* unzertrennlich geworden. Die Balance zwischen innerer religiöser Haltung und äußerem Erscheinungsbild kommt somit für die Mehrzahl praktizierender Sikh einer normativen Verpflichtung gleich. Zudem ist das Binden des Turbans nicht nur für Männer, sondern auch eine wachsende Anzahl von Frauen zu einem integralen Bestandteil religiöser Praxis geworden. Ein Eingriff in diese Pra-

xis in Form eines Turban-Verbots an Schulen empfinden Sikh daher als äußerst entwürdigend und inakzeptabel: „*Der Turban ist kein Kleidungsstück, es ist Teil meines Körpers*“ steht auf einem Banner, das bei der Demonstration in Paris gezeigt wurde.

Abgrenzung und Solidarisierung mit anderen Minderheiten

Während der Protestkundgebungen in Paris hatten wir Gelegenheit, viele Interviews und Gespräche mit französischen Sikh über ihre Sichtweisen zu führen. Dabei wurde vor allem ersichtlich, dass sie in erster Linie darauf bedacht waren, in ihrer Differenz zu anderen religiösen Gemeinschaften wahrgenommen zu werden. So berichtete uns Gurinder Singh, der maßgeblich an der Organisation der Kundgebung beteiligt war, von seinen persönlichen Motiven, auf die Straße zu gehen:

„Wir versammeln uns, um der französischen Regierung zu zeigen, dass wir existieren. Wir haben eine Würde und wir wollen unseren Turban tragen. Wir sehen überhaupt keinen Grund, den Turban abzulegen, weder sind wir anti-christlich eingestellt, noch sind wir Terroristen. Wir sind eine kleine Gemeinde von 7-8000 Sikhs und haben anderweitig kaum eine Möglichkeit, Druck auf die Regierung auszuüben, sie hören uns einfach nicht.“

Für Gurinder wie auch für viele andere der angereisten Sikhs geht es also in erster Linie um ein Sichtbarwerden als eigenständige Gruppe. Solidarität steht hier ebenso im Vordergrund wie das Bestreben, Eigenständigkeit zu behaupten. „*Immer, wenn ich unterwegs bin*“, betonte Gurinder in unserem Gespräch, „*kommen Leute auf mich zu, die mich als Muslim beschimpfen oder mich mit Asalam Aleikum grüßen, aber ich bin nun mal kein Muslim.*“ Wie im eingangs erwähnten Beispiel in der Frankfurter S-Bahn geht es hierbei um eine routinierte Wahrnehmungsform seitens einer breiten Öffentlichkeit. Das Bild des bärtigen Turbanträgers hat sich inzwischen zum Stereotyp des islamischen Fundamentalisten entwickelt - als männliches Gegenstück zum Kopftuch. In diesem Sinne ist Gurinders Kritik an der allgemeinen Unwissenheit auch Ausdruck einer erfahrenen Entwürdigung. Diese Erfahrung betrifft potentiell auch Nicht-Sikh und so belässt es Gurinder auch nicht bei der Differenzbekundung. Wie die Mehrheit der versammelten Sikh bezieht er sich auf das Gleichheitsprinzip und die Menschenwürde (ein Wert, der sich auch aus den religiösen Lehren der Sikh ableitet), denen zu Folge das Recht auf das Tragen religiöser Symbole allen religiösen Gruppierungen zu-

steht. In einem Nebenraum des Gurdwara konnten wir einige Jugendliche dabei beobachten, wie sie entsprechende Slogans auf organfarbene Stofftücher gemalt haben: „Religiöse Freiheit ist ein Menschenrecht.“ Das Recht auf Differenz wird somit gekoppelt mit einer auf universale Menschenrechte und religiöse Freiheiten ausgerichteten Kampagne.

Die Art und Weise, wie das Demonstrationmaterial gestaltet wurde und wie es zum Einsatz kam, verdeutlicht in dieser Hinsicht eine grenzüberschreitende Gültigkeit, da auch die aus Deutschland und England kommenden Sikh sich der Menschenrechts-Argumente bedienen. Bereits in den 1980er Jahren wurden ähnliche Argumente benutzt, um auf die damaligen Menschenrechtsverletzungen im indischen Bundesstaat Punjab aufmerksam zu machen. Im Zuge der militanten Widerstandsbewegung der Sikh (gegen die von Indira Gandhi monopolistisch geführte Zentralregierung in Delhi, Anm. d. Hrsg.) kam es zu gravierenden Menschenrechtsverletzungen in indischen Gefängnissen. Während hier zunächst keine direkten Parallelen auszumachen sind, findet ein metaphorischer Zusammenschluss beider Kontexte der „Menschenrechtsverletzung“ statt: die Diskriminierung durch das Kopftuchverbot fügt sich ein in eine Diskriminierungsgeschichte und somit in einen identitätspolitischen Narrativ, der raum- und zeitübergreifend Gültigkeit besitzt. Neben den Bannern, die auf das Recht, den Turban zu tragen, verwiesen, findet sich daher so manches Plakat, das Photographien geschändeter Sikh-Körper und von Märtyrern zeigt.

Um jedoch dem Argument der positiven Diskriminierung Vor-schub zu leisten, wird dieser Argumentationsfaden weiter in Richtung des nationalen Selbstverständnisses des französischen Bürgers gesponnen. Für Gurinder hat der Turbantragende Bürger eine Vorgeschichte, die das Argument der Unvereinbarkeit von Staat und religiösen Symbolen untergräbt. Er ist selbst der Urenkel eines Soldaten, der im ersten Weltkrieg in den Diensten der französischen Armee gestanden und wie sein gesamtes Regiment mit Turban gekämpft hat. Während der Demonstration am heutigen Tag wird immer wieder auf diese Einbindung dieser Soldaten verwiesen. Auch eine kürzlich verabschiedete Petition der Initiative *United Sikhs* verweist auf diesen Zusammenhang (www.unitedsikhs.com). In beiden Weltkriegen, hören wir, haben Sikhs maßgeblich zur Verteidigung der französischen Werte von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit beigetragen. Turbantragende Sikhs dienten während des ersten Weltkriegs in der dreizehnten Kavallerie und im achten Infanterie Regiment. Sie nahmen an den kriegerischen Auseinandersetzungen in Ypres, La Bassée, Neuve Chapelle, Festubert, Loos,

Givenchy und Somme teil. Wenn also Sikhs, damals noch als Berufssoldaten während der Kolonialzeit, ihre Loyalität zu den freiheitlichen demokratischen Werten unter Beweis gestellt haben, warum sollte ihr jetziger Status als Immigranten einem nationalen Ausgrenzungsregime unterliegen – so die Formulierung der Demonstranten.

Auch wenn im Falle der Sikh vorwiegend männliche Jugendliche von der neuen Gesetzgebung betroffen sind, gibt es auch Sikh-Frauen, die Turbanträgerinnen sind. Kulturell hat sich dieser Brauch nicht auf breiter Ebene etabliert, da aber religiös keine Unterschiede zwischen Männern und Frauen hinsichtlich der Kopfbedeckung geltend gemacht werden, betrifft das Kopftuchverbot potentiell auch junge Sikh-Frauen. Wir sprachen unter anderem mit einer jungen Frau, die auf ihre Erfahrungen als Krankenschwester und Turbanträgerin in Großbritannien verwies. Amarjit Kaur ist sich dessen bewusst, dass Sikh in Großbritannien für ihre Rechte kämpfen mussten. So war es auch für sie anfangs nicht selbstverständlich, den Turban tragen zu können. Inzwischen wird es jedoch als Normalität anerkannt. Amarjit ist auch aus dieser Motivation heraus nach Paris gereist – um zu zeigen, dass Rechte erstritten werden können.

Die Vorreiterrolle der britischen Sikh ist indes bei der Mehrzahl der anwesenden Demonstranten unbestritten. Bereits in den frühen 1980er Jahren haben Sikh in einem Rechtsstreit das Tragen religiöser Symbole an staatlichen Schulen durchgesetzt. Eine Novellierung der britischen Schulgesetzgebung von 1988 sorgte nicht nur dafür, dass Jugendliche Sikh der Schuluniform angepasste Turbane tragen können. Auch muslimische Kopftücher gehören seit dem Rechtsstreit zur offiziellen Schuluniform. Der britische Fairplay-Gedanke gebietet es, dass ein solches Erkämpfen von Rechten gesellschaftlich anerkannt wird. Zudem trifft man in Großbritannien auf einen flexibleren rechtlichen Rahmen und eine eher positive Wertschätzung von Religionsunterricht. Dieser wird als Pflichtfach dezentral organisiert und es wird besondere Rücksicht auf die jeweiligen Glaubensrichtungen der Schüler genommen, ohne dabei in einen konfessionellen Unterricht zu münden. Getragen von diesen Umständen nehmen die aus England angereisten Sikh auch die Rolle von Wortführern ein, geben Presseinterviews und treten selbstbewusst kosmopolitisch in ihrem Anliegen auf.²⁴

Das Selbstverständnis der britischen Sikh, als gleichberechtigte Mitglieder einer europäischen Zivilgesellschaft in einen Aushand-

²⁴ Auf eine umfassendere Diskussion über die Bedeutung von Schulunterricht und dem Erlernen zivilgesellschaftlicher Regeln des interkulturellen Austauschs kann hier nicht eingegangen werden. Siehe hierzu Schiffauer et al. 2002.

lungsprozess um Rechte und gesellschaftliche Verantwortung zu treten, verpufft jedoch bei der Pariser Kundgebung in einem indifferenten öffentlichen Raum. Obgleich sich der Protestzug an den historisch symbolisch aufgeladenen Orten zwischen der Place de la République und der Bastille bewegt, finden sich nur wenige Zuschauer und Interessierte am Straßenrand, an welche die Freiwilligenhelfer ihre Flugblätter verteilen könnten. Während der Demonstration beobachteten wir ein bezeichnendes Bild, welches das von Bruno Latour angesprochene Wahrnehmungsproblem offenkundig macht: Ein älteres französisches Ehepaar steht irgendwo zwischen den Platanen am Straßenrand und klatscht Beifall während der Protestzug voran schreitet. Die Sikh Frauen, Männer, und Jugendlichen singen und rufen Slogans, bleiben aber ungehört von der Öffentlichkeit. Kameramänner der BBC überholen uns und auch die französische Presse ist präsent. Sie wird in einem einzigen kurzen Artikel in der Sonntagsausgabe des *Nouvel Observateur* (NO) vom Demonstrationzug berichten, in dem sich neben einigen allgemeinen Aussagen zur Kundgebung eine dürftige Beschreibung der religiösen Symbole der Sikh findet (NO 2004). Die Einbindung in die Kopftuchdebatte fehlt ebenso wie ein kritischer journalistischer Kommentar über die Forderungen der Sikhs. Der Protestzug, die erste öffentliche Kundgebung der Sikh in Frankreich, verliert sich auf diese Weise in gesellschaftlicher Indifferenz. Die Abschlusskundgebung an der Bastille verdeutlicht dieses Missverhältnis nochmals eindrücklich: während die Polizei damit beschäftigt ist, den Kreisverkehr zu regeln und sich, sichtbar frustriert, mit den Sikh als ‚Verkehrshindernis‘ auseinandersetzt, wechseln sich verschiedene Sprecher der angereisten Sikh-Gemeinden am Megafon ab und sprechen auf Punjabi zu den Anwesenden. Aus einem kleinen Transporter werden Samosas (Snack; frittierte Gemüsetaschen, Anm. d. Hrsg.) und Tee gereicht; kleine Gruppen formieren sich. Es ist kalt, man reibt sich die Hände und denkt an die Heimreise.

Prekäre Lokalitäten: Der deutsche Diskurs

Der kurze Erfahrungsbericht aus Paris verdeutlicht bereits die Vielschichtigkeit des Anerkennungsbestrebens der Sikh. Auf der einen Seite beobachten wir, wie sich eine wachsende europäische Diaspora über die Grenzen anhand zentraler Identitätskonzepte formiert. Auf der anderen Seite ist die Marginalisierung der Sikh in Frankreich kaum zu übersehen – zu klein und unbedeutend erscheint ihr Anliegen in der breiten Öffentlichkeit.

In Deutschland herrscht eine vergleichbare Situation, wenn auch die rechtlichen Konsequenzen der französischen Antidiskriminierungsgesetze fehlen. Die Vergleichsperspektive zu Deutschland ergibt sich, wie ich in diesem Abschnitt argumentieren werde, aus der räumlichen Diskriminierung (Verdrängung an die urbane Peripherie, der staatlichen Durchdringung der Migrationsorte) sowie der sozialen Diskriminierung (Ausschlussprinzipien aus sozialer Fürsorge und dem Arbeitsmarkt). Letztere findet eher verdeckt statt als dass sie in öffentlichen Debatten zur Migration reflektiert wären.

Betrachtet man allein die zivilgesellschaftliche Debatte in Deutschland, so fällt auf, dass der Umgang mit kultureller Differenz nicht auf einem Grundvertrauen in Gleichheitsprinzipien (wie in Frankreich) oder Wettbewerbsprinzipien (wie in England) beruht. Vielmehr basiert sie auf einem teilweise angstbesetzten Verantwortungsdiskurs, bei dem vom Einzelnen die völlige Anerkennung der Kultur als Ganzem gefordert wird (Schiffauer 1997: 45). Die Argumentation schwankt hier zwar zwischen „*Verfassungspatriotismus*“ (der von Habermas geprägte Begriff, der heute in der Forderung mündet, Einwanderer mögen einen besonderen Eid auf die deutsche Verfassung ablegen, quasi als ultimativen Loyalitätsbeweis) und den hierarchisierenden Debatten um die deutsche „*Leitkultur*“. Beide Diskurse teilen sich aber das besondere Erbe deutscher Nationenbildung, das, um nochmals Schiffauer zu bemühen, nationale Zugehörigkeit über innerliche, kulturelle Werte definiert (ibid.: 47).²⁵ Dadurch haben Forderungen nach Loyalitätsbeweisen und die Angst vor „*parallelen Welten*“ immer wieder aufs Neue Konjunktur. Diese Unterschiede spielen sicherlich eine prägende Rolle des zivilgesellschaftlichen Umgangs mit den Anderen. Im praktischen behördlichen Umgang mit Migrantengemeinden, so lässt sich am Beispiel der Sikh-Diaspora in Frankreich und Deutschland jedenfalls ablesen, überwiegen die Kontinuitäten.

Ich möchte dieses Argument kurz am Beispiel des Gurdwaras in Frankfurt erläutern. Dieser Gurdwara gehört heute zu einem weltweiten Netzwerk von Gemeindezentren, die an religiöse Institutionen in Punjab angebunden, untereinander medial vernetzt sind und einen ständigen Austausch von religiösem Personal pflegen. Auch deutsche Sikh sind in dieses transnationale Netzwerk eingebunden. Zunächst galt Deutschland den Sikh nicht als bevorzugtes Einwanderungsland. Die Situation ändert sich aber in den 1980er Jahren mit

²⁵ Für eine ausführlichere Diskussion über die unterschiedlichen zivilgesellschaftlichen Konzepte und Nation-Verständnisse in Frankreich und Deutschland siehe Brubaker 1992.

dem Zuzug politischer Flüchtlinge, die als Mitglieder der politischen Unabhängigkeitsbewegung und potentiell Verfolgte über das Asylverfahren eingereist waren. Dann, in den 1990er Jahren gab es eine verstärkte Zuwanderung von so genannten Wirtschaftsflüchtlingen, die heute teilweise als nicht dokumentierte oder „*illegale*“ Migranten im informellen Dienstleistungsbereich beschäftigt sind. Wenn auch keine genauen Zahlen über Sikh oder Punjabi Zuwanderung nach Deutschland vorliegen, würde ich auf der Grundlage meiner Feldforschungen im Rhein-Main Gebiet von ca. 5000 Sikh ausgehen. Die demographischen Veränderungen lassen sich gerade anhand lokaler Eingliederungsprozesse veranschaulichen. So bestand Anfang der 1990er Jahre das einzige Gebetshaus der Sikhs in Frankfurt aus einer Mietwohnung. Es war von einer kleinen Gruppe konvertierter Sikh aus Deutschland gegründet worden. Der neue Gurdwara im Stadtteil Unterliederbach hingegen hält an den großen Festtagen Platz für weit über tausend Besucher bereit. Er besteht aus einer großen Gemeindegüche und sanitären Anlagen sowie einer ca. 300m² großen Gebetsfläche, die insbesondere sonntags, während des Sikh Kirtan (einer festgelegten Liturgie, bei der Gebete aus dem Guru Granth Sahib rezitiert werden) benötigt wird. Der Gurdwara dient unterschiedlichen sozialen Zwecken und erinnert in der Gemeindegüche mit Gemälden und Photographien der Sikh-Märtyrer an die bis in die jüngere Vergangenheit reichende Leidensgeschichte.

Im multikulturellen Umfeld der Stadt Frankfurt gehört die Sikh-Gemeinde heute zu den größeren Einwanderergemeinden, ist aber aufgrund der noch jungen Migrationsgeschichte und starken transnationalen Einbindung sehr wenig mit städtischen Einrichtungen und anderen Migrantengemeinden vernetzt. Im Gurdwara wird vorwiegend Punjabi gesprochen. Neuigkeiten zirkulieren hier sehr schnell, auch wenn sie Ereignisse anderer Diaspora-Gemeinden betreffen. In Deutschland geht diese Fokussierung auf das Innenleben der Diaspora noch weitgehend einher mit einer gewissen Zurückhaltung, sich in der deutschen Öffentlichkeit darzustellen. An der Debatte um religiöse Symbole im öffentlichen Raum (wie etwa der Kopftuchdebatte) zeigt sich dieses Ungleichgewicht zwischen den verschiedenen Sikh Gemeinden in Europa besonders drastisch. Während die französische Debatte einen weltweiten Widerhall in der Sikh-Gemeinde findet und sich auch deutsche Sikh motiviert fühlen, nach Paris zu fahren und zu protestieren, findet man keine Bestrebungen, und sei es auch nur auf lokaler Ebene, sich in die emotional aufgeladene Debatte um das Kopftuch an deutschen Schulen einzu-

bringen. Für diese Distanz zum öffentlichen Diskurs gibt es strukturelle Ursachen, auf die ich in aller Kürze eingehen möchte.

Eine Szene, die sich nur eine Woche nach der *manifestation* in Paris im Frankfurter Gurdwara abspielte verdeutlicht dies: Als wir am Sonntag zum Gurdwara kommen, herrscht Gedränge im Vorraum. Zwei uniformierte Polizisten haben den Vorraum betreten. Sie suchen eine Person, die sie zuvor auf der Straße kontrolliert haben. Die Beamten patrouillieren regelmäßig sonntags die Strecke von der S-Bahnhaltestelle zum Gurdwara, in der Hoffnung, illegale Einwanderer zu identifizieren. Im Gurdwara hat man sich bereits an diese Besuche gewöhnt und versucht die Polizisten höflich davon zu überzeugen, sich wenigstens ihrer Schuhe zu entledigen und eine Kopfbedeckung zu tragen (dies sind Regeln, an die sich jeder, der einen Gurdwara betritt, halten muss. Anm. d. Hrsg.). Den Polizisten, die ohne Durchsuchungsbefehl erscheinen und den Gurdwara während der religiösen Feierlichkeiten betreten, ist es merklich unwohl in dieser Situation. Sie sind umringt von einer Gruppe männlicher Sikh, telefonieren und holen sich Ratschläge aus der Zentrale ein. Ihre Suche bleibt heute ohne Erfolg.

Solche Praktiken polizeilicher Überwachung machen die Gebetsstätte, die gleichzeitig das einzige Gemeindezentrum der im Rhein-Main-Gebiet lebenden Sikh darstellt, in verschiedener Hinsicht zu einem prekären Ort. Aus dem Selbstverständnis der Sikh steht der Gurdwara prinzipiell allen offen, unabhängig von sozialer und religiöser Herkunft und Gesinnung. Es kommen deshalb nicht nur Menschen, die seit Jahren „offiziell“ in Deutschland wohnhaft sind, einige von ihnen als wohlhabende Geschäftsleute, viele als Teil der arbeitenden Bevölkerung im Dienstleistungsgewerbe. Es gibt auch viele, die als politisch Verfolgte Zuflucht gefunden haben und nun seit Jahren ein Schattendasein als „*illegale*“ oder Asylbewerber mit Aufenthaltsberechtigung oder Duldung führen. Für sie ist die Gebetsstätte nicht nur der einzige Ort, an dem sie Gruppenzugehörigkeit und Solidarität erfahren können. Sie bekommen dort auch kostenloses Essen und so manche nützliche Information, wie man sich in dem deutschen Bürokratiealltag orientieren kann. In dieser Hinsicht unterscheidet sich der Frankfurter Gurdwara nicht vom Gurdwara Singh Sabha in Paris, wo wir ähnliche Prozesse beobachten konnten.

Die Frankfurter Sikh-Gemeinde ist nicht nur in politischer und religiöser Hinsicht sehr heterogen zusammengesetzt. Die schwierige Lage vieler ihrer Mitglieder führt auch dazu, dass das soziale Netzwerk insgesamt sehr fragil bleibt. Menschen, die sich als Überlebenskünstler über Jahre existentieller Unsicherheit mit Behörden-

gängen und unsicheren Arbeitsverhältnissen auseinandersetzen müssen, haben weder das Bedürfnis sich in öffentliche Wertediskurse einzumischen, noch können sie ein Gefühl für einen Partizipationsanspruch entwickeln. Das bedeutet allerdings nicht, dass deutsche Sikh und Sikh Einwanderer mit vorübergehendem Aufenthaltsrecht ignorant gegenüber diesen Prozessen wären. Aufenthaltsstatus und lokale Partizipationsmöglichkeiten stehen nicht in einem direkten Wechselverhältnis. Vieles hängt von den religiösen, sozialen und beruflichen Fähigkeiten ab, die ein Migrant mitbringt und die ihn unter Umständen in direkte Verantwortungspositionen innerhalb der Migrantengemeinde bringen. Das gilt beispielsweise für Menschen mit religiösen Kompetenzen, die im alltäglichen zereemoniellen Ablauf beim Rezitieren der heiligen Schriften unerlässlich sind.

Bezüglich der Kopftuchdebatte lässt sich vor diesem Hintergrund jedoch die Zurückhaltung der Frankfurter Sikh im lokalen und nationalen Kontext verstehen. Zumindest sind keine großen Anstrengungen zu beobachten, das Thema „Sikh-Turban“ in eine deutsche Öffentlichkeit hinein zu tragen.

Die Zurückhaltung hat auch damit zu tun, dass in Deutschland die Debatte um das Tragen religiöser Symbole nicht in dem Maße generalisiert wurde, wie das im laizistischen Diskurs Frankreichs der Fall war. Die neuere Debatte in Deutschland fand ihren Ausgangspunkt in einem Urteil des Bundesverfassungsgerichtes vom 24. September 2003, das auf die Klage der Lehrerin Fereshda Ludins antwortete. Ludin wurde aufgrund ihrer Weigerung, das Kopftuch im Unterricht abzulegen, die Lehrberechtigung in Baden-Württemberg vorenthalten. Das Bundesverfassungsgericht blieb zweideutig in seiner Entscheidung, indem es die Regelung dem jeweiligen Gesetzgeber überließ, und somit den Spielball zurück in das politische Feld warf. Seither gab es unzählige Talkshows, die das Thema aufgegriffen haben. In diesen Debatten wurde die grundlegend ambivalente Haltung der Deutschen zu Religion im öffentlichen Raum nochmals deutlich. In der deutschen Diskussion wird das Kopftuch entweder als Ausdruck einer strukturellen Unterdrückung der Frau innerhalb der Migrantengemeinden gesehen, oder als aggressives Symbol einer Missionierungsbestrebung durch einen fundamentalistisch orientierten Islam. Dazwischen bleibt wenig Spielraum, die weniger offensichtlichen Verbindungen von Kopftuchtragen und erlebtem Alltagsrassismus zu diskutieren.

An Partizipationsmöglichkeiten zur öffentlichen Diskussion im Kopftuchstreit fehlt es derweil auch im Frankfurter Umfeld nicht. Tagungen über Religion und Urbanität organisiert vom städtischen

Amt für Multikulturelle Angelegenheiten wechseln sich ab mit Diskussionsveranstaltungen zum Thema Kopftuch, wie bei einer Veranstaltung der Heinrich Böll Stiftung im Jahre 2004.²⁶ Gleichzeitig debattiert das Hessische Landesparlament über ein Kopftuchverbot, das auf den gesamten öffentlichen Dienst ausgeweitet werden soll: Ist ein solches Gesetz verfassungsgemäß? Wird es letztlich zu einer Anpassung an das französische Modell kommen? Tarek Al-Wazir, Landtagsabgeordneter der Grünen im Hessischen Parlament, hat als einer der wenigen Kritiker des geplanten Kopftuchverbotes auf die Sikh aufmerksam gemacht. Es ist mehr als fraglich, ob seine Randbemerkung auf weitere Resonanz gestoßen ist. Auch bei den ortsansässigen Sikh kam sie nicht an, da diese sich größten Teils von diesen Veranstaltungen fern halten.

Die fehlende Thematisierung des Sikh-Turbans hat sicherlich auch mit der noch relativ jungen Migrationsgeschichte der Sikh in Deutschland zu tun. Der Gemeinde fehlt es derzeit noch an den notwendigen materiellen und diskursiven Ressourcen, um eine solche Diskussion in der Öffentlichkeit zu führen. So gibt es kein regelmäßig besetztes Büro, es fehlen Pressesprecher, Broschüren oder Informationsveranstaltungen, wie man es von vielen anderen Migrantengemeinden in Frankfurt kennt. Man handelt noch sehr stark auf die eigene Gruppe hin orientiert, und es gibt kaum Anbindungen an das institutionelle Umfeld der multikulturellen Einrichtungen der Stadt Frankfurt. Blickt man auf die Geschichte anderer Einwanderergruppen, wird sich diese Situation wohl erst mit einer heranrückenden zweiten Generation in Deutschland aufgewachsener Sikhs ändern.

Während meiner Feldforschung habe ich zahlreiche Gespräche mit Sikh-Jugendlichen geführt. Ihre Einschätzung der eigenen religiösen Symbole fällt dabei sehr unterschiedlich aus. Interessanterweise erscheint vielen von ihnen die genaue religiöse Bedeutung der ungeschnittenen Haare und des Turbans nicht so bewusst zu sein. Zumindest wird es im Gespräch nicht selbstbewusst im Sinne des religiösen Selbstverständnisses oder eines offensiven Identitätsmerkmals artikuliert. Erfahrungen der Kinder und Jugendlichen sind oftmals auch negativ besetzt. Sie werden beispielsweise von anderen als „Beule“ bezeichnet (Kinder tragen meist nur den unteren Teil des Turbans, bei dem die zusammengeknoteten Haare deutlich sichtbar

²⁶ „Die multireligiöse Stadt. Religion, Migration und urbane Identität“, Tagung der Hessischen Landeszentrale für Politische Bildung in Kooperation mit dem Amt für Multikulturelle Angelegenheiten der Stadt Frankfurt/Main; Evangelische Stadtakademie Frankfurt am Main sowie der Katholischen Erwachsenenbildung Frankfurt am Main vom 06.03.2004.

sind). Die Jugendlichen beginnen aber im Zusammenhang mit der derzeitigen Diskussion um Kopftücher, Religion, Krieg und Terrorismus, die Kopfbedeckung, die sie seit Kindesalter tragen und als einen Teil ihrer Persönlichkeit verstehen, neu zu definieren. Die Debatte hat also auch folgende Wirkung: Sie führt zu einem Nachdenken über tradierte Lebensstile. Dieses Nachdenken, so zeigt das britische Beispiel, könnte zu einer vermehrten Zustimmung und Selbstbestimmung über das Turbantragen führen.

Neben den negativ besetzten Bildern vom Turbanträger gibt auch eine weit verbreitete (und durch pädagogische Anstrengungen verstärkte) „positive“ Einschätzung, die in der Regel auf die „exotische“ Andersartigkeit der Sikh zugespielt ist. Ein junger Sikh hat uns folgende Geschichte erzählt, die sich so im Büro einer Frankfurter Beratungsstelle zwischen ihm und einer Angestellten abgespielt hat. Sie versinnbildlicht, wie tief das Bild des Orientalen in Deutschland noch heute verankert ist. Beim Gespräch zwischen den beiden geht es um die derzeitige Kopftuchdebatte und die Frage, ob nicht bereits das Tragen des Turbans (entsprechend dem Kopftuch) eine ideologische Wirkung auf die Schüler habe. Interessanterweise pflichtete die Angestellte dem jungen Sikh bei, dass der Turban kein Problem darstelle, da er schließlich Exotik repräsentiert, das Kopftuch dagegen „Fundamentalismus“. Es ist zweifelhaft, ob diese Aussage das Meinungsbild in der Öffentlichkeit widerspiegelt (in der Tat wird der Turban vielmehr zu einem Bild des „Fundamentalismus“). Aber es verdeutlicht, dass es neben der religiösen Zuschreibung auch andere Symboliken gibt, die hier eine Rolle spielen

In dieser Hinsicht finden sich erstaunliche Gemeinsamkeiten im deutsch-französischen Vergleich, obgleich die Konzepte des deutschen und französischen nationalen Selbstverständnisses sowie die derzeitigen öffentlichen Debatten doch erheblich variieren. Es findet sich eine enge Verzahnung der Debatten hinsichtlich einer Tendenz, Prozesse ethnischer Ausgrenzung als rein kultur- und religionspezifische Debatten erscheinen zu lassen.

Ausblick

Aushandlungsprozesse religiöser Identität wie ich sie für den Fall der französischen wie auch der deutschen Sikhs beschrieben habe, finden somit in einem Diskurs statt, in dem noch die positive gewendete Akzeptanz der Hybridität des Anderen das Ausschlusskriterium seines Andersseins formuliert. Sie gewinnen ihre Dynamik einerseits aus einer transnationalen Verflechtung und einem Selbst-

verständnis einer unabhängigen Sikh-Diaspora. Andererseits verdeutlichen die lokalen Interaktionen, wie sich nationale und europäische Integrationsbestrebungen mit tatsächlichen Anerkennungspraktiken reiben. In einem kürzlich veröffentlichten Thesenpapier des Interkulturellen Rates in Deutschland heißt es: „Aushandlungsprozesse bedürfen gleichberechtigter und verlässlicher Dialogpartner. Für die notwendigen gesellschaftlichen Aushandlungsprozesse müssen geeignete Instrumentarien aufgebaut werden“ (Interkultureller Rat 2004). Wie diese institutionalisierten Anerkennungsbedingungen eines auf diese Weise wertgeschätzten „gleichberechtigten Aushandlungsprozesses“ aussehen sollen, bleibt in der deutschen Einwanderungsdebatte bislang eher unterbelichtet. Für die in Deutschland und Frankreich lebenden Sikhs jedenfalls gilt, dass gut gemeinte Konsensbestrebungen im Sinne eines offen geführten Diskurses die Kernproblematik ihrer Identitätsfragen nicht berühren. Solange Menschen institutionell ins Versteck gedrängt werden und gleichzeitig nicht über die Möglichkeiten und Motivationen verfügen, aus diesem Versteck hervor zu kommen, findet der Aushandlungsprozess ohne wirkliche Dialogpartner statt.

Verwendete Literatur

- Brubaker, Rogers. 1992. *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Ghosh, Amitav. 2000. *The Glass Palace*. New York: Random House.
- Hall, Kathleen. 2002. *Lives in Translation. Sikh Youth as British Citizens*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Interkultureller Rat. 2004. „Falsches Signal an die Mehrheitsgesellschaft“, Positionspapier des Interkulturellen Rates“. *Frankfurter Rundschau* vom 28. Januar: 9.
- Ivekovic, Rada. 2004. „The Veil in France. Secularism, Nation, Women“. *Economic and Political Weekly* 39 (11): 1117-9.
- Jacobson, Jessica. 1998. *Islam in Transition. Religion and Identity among British Pakistani Youth*. London: Routledge.
- Kalra, Virinder. 2001. *From Textile Mills to Taxi Ranks. Experiences of Migration, Labour and Social Change*. Ashgate: Aldershot.
- Latour, Bruno. 2004. „Baskenmütze und Baguette.“ *Frankfurter Rundschau* vom 5. Februar.
- NO. 2004. „Laïcité: Les Sikhs défendent le turban.“ *Nouvel Observateur* vom 1. Februar 2004.
- Nutt, Harry. 2004. „Bin Laden in der U-Bahn“. *Frankfurter Rundschau* vom 17. April: 15.

- Safran, William. 1991. „Diasporas in Modern Societies.“ *Diaspora* 1 (1): 83-99.
- Schiffauer, Werner. 1997. „Die *civil society* und der Fremde. Grenzmarkierungen in vier politischen Kulturen.“ In ders. *Der Fremde und die Stadt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schiffauer, Werner, Gerd Baumann, Riva Kstoryano und Steven Vertovec (Hrsg.). 2002. *Staat – Schule – Ethnizität. Politische Sozialisation von Immigrantenkindern in vier europäischen Ländern*. Münster/New York: Waxmann.
- Schmid, Bernhard. 2004. *Frankreich: Ein Überblick über die Positionen zur Kopftuch-Verbotsdebatte von Links bis Rechts*. URL <http://www.labournet.de/internationales/fr/kopftuch.html>.
- Tatla, Darshan S.. 1999. *The Sikh-Diaspora. The Search for Statehood*. Seattle: University of Washington Press.
- Zaimoglu, Feridun. 1995. *Kanak Sprak. 24 Misstöne vom Rande der Gesellschaft*. Hamburg: Rotbuch Verlag.

Urmila Goel

Ausgrenzung und Zugehörigkeit Zur Rolle von Staatsbürgerschaft und Einbürgerung

Dank der indischen Staatsbürgerschaft meines Vater wurde ich 1970 in Deutschland mit selbiger geboren. Den deutschen Pass bekam ich erst 1975, als auch die Kinder deutscher Mütter Anspruch auf ihn erhielten. Meine doppelte Staatsbürgerschaft verlor ich dann mit 16 Jahren, da der indische Staat sie nicht akzeptierte und mir deswegen meinen Pass nicht verlängerte. Ich wohnte mit meinen Eltern an der französischen Grenze und erlebte immer wieder, wie anstrengend das Reisen ohne deutschen Pass ist. Mein Vater musste jedes Mal, abhängig von den gerade gültigen Regeln, mit mehr oder weniger bürokratischem Aufwand, ein Visum beantragen. Auch sonst hatte er immer wieder Schwierigkeiten als ausländischer Staatsbürger in Deutschland. So ärgerte ich mich zwar, dass ich nun keinen indischen Pass mehr hatte, ich wäre aber nie auf die Idee gekommen, den deutschen abzugeben. Für mich war es klar, dass man am einfachsten lebt, wenn man die Staatsbürgerschaft seines Wohnlandes hat. Staatsbürgerschaft hatte für mich weniger mit Identität als mit Rechten und Pflichten zu tun. Es war ein Vertrag, den ich mit dem Staat hatte.

Ich lernte aber immer mehr junge Menschen wie mich kennen, also Menschen, die in Deutschland aufgewachsen waren und mindestens einen indischen Elternteil hatten, die an ihrer indischen Staatsbürgerschaft hingen. Eine Einbürgerung konnten sich viele nicht vorstellen. Da mich dies irritierte, beschloss ich, meine Abschlussarbeit über Staatsbürgerschaft und Identität bei der zweiten Generation „InderInnen“²⁷ in Deutschland zu schreiben (Goel 1998a). Gleichzeitig hatte ich die Gelegenheit, mich intensiver mit dem außergewöhnlich langwierigen Einbürgerungsverfahren eines befreundeten Inders der ersten Generation auseinanderzusetzen und fertigte eine Analyse der Verfahrensakten an (Goel 1998b). Sechs Jahre später war die politische Diskussion in Deutschland – und

²⁷ Bezeichnungen, die auf nationale Zugehörigkeiten wie z.B. Indien beruhen, setze ich in Anführungszeichen, um ihre Ungenauigkeit und soziale Konstruktion darzustellen.

auch in Indien – rund um Staatsbürgerschaft wesentlich fortgeschritten, es gab Gesetzesänderungen und polarisierende öffentliche Diskurse. Daher beschloss ich, neue Interviews zu führen und die beiden Studien in diesem Artikel weiterzuentwickeln.²⁸

Abgrenzungen nationaler Identität

Meine Fragestellung dabei ist, welche Bedeutungen Staatsbürgerschaft und Einbürgerung für das Gefühl der Zugehörigkeit bei MigrantInnen der ersten und zweiten Generation in Deutschland haben. Theoretisch basiert die Arbeit auf Jacobsens (1997) Darstellung von drei Formen der Abgrenzung nationaler Identität²⁹: der kulturellen, der „rassischen“³⁰ und der rechtlichen.³¹ Nach Jacobsen gehören kulturell jene zur nationalen Gemeinschaft, die ähnliche oder gleiche Werte, Einstellungen und Lebensstile teilen. Die „rassische“ Abgrenzung erfolgt vor allem über phänotypische Merkmale, über sie wird eine Zugehörigkeit zu einer, durch biologische Abstammung definierten, Nation imaginiert. Die Gewährung bzw. Verweigerung der Staatsbürgerschaft des Wohnlandes ist schließlich die wesentliche rechtliche Abgrenzung nationaler Identität. Diese Definitionen von Grenzen der nationalen Gemeinschaft erfolgen insbesondere von

²⁸ Mein Dank geht an das Ehepaar Agarwal und all jene aus der zweiten Generation, die sich von mir wiederholt interviewen ließen. Die meisten kenne ich schon länger und so waren sie schnell bereit, mir Fragen zu beantworten. Andere habe ich erst durch die Interviews kennen gelernt. Alle Namen sind geändert. Außerdem bedanke ich mich bei den TranskripteurInnen sowie den KollegInnen und Studierenden an der Viadrina für ihre Kommentare, und natürlich bei Werner Menski von der SOAS in London, der mich zu dieser Forschung motiviert hat.

²⁹ Es geht Jacobsen hierbei um Abgrenzungen, die innerhalb einer Gesellschaft mit Bezug auf „nationale“ Identität getroffen werden. Sie betrachtet Menschen pakistanischer Herkunft, die in Großbritannien dauerhaft leben, leben werden und zum Teil schon dort geboren wurden, die Pakistan häufig kaum oder gar nicht kennen. Da „nationale“ Identitäten alles andere als eindeutig sind, werde ich sie durchgängig in Anführungsstriche setzen.

³⁰ Jacobsen benutzt den im Englischen üblichen Begriff *racial*. Im Deutschen hat er eine andere Konnotation, ich gebrauche ihn in Anführungszeichen trotzdem, da die „rassische“ Abgrenzung auf Basis unterstellter „rassischer“ Unterschiedlichkeit erfolgt. Sie ist damit auch Ausdruck von Rassismus. Dabei nutze ich die Anführungsstriche, um zu betonen, dass „rassisch“ eine soziale Konstruktion und keine biologische Tatsache ist.

³¹ Schon Barth (1969) und Cohen (1985) haben auf die Bedeutung von Grenzbeziehungen bei der Konstruktion ethnischer Gemeinschaften hingewiesen. Cohen hat darüber hinaus die Rolle von Symbolen in diesem Prozess hervorgehoben.

Seiten der Mehrheitsgesellschaft, die die Macht zur Ziehung und Durchsetzung von Grenzen hat. Nach dem Konzept transaktionaler Ethnizität von Jenkins (1994 und 1997), das auf den Theorien zur sozialen Identität basiert (vgl. Jenkins 1996), beeinflussen die Abgrenzungen durch die Mehrheitsgesellschaft die Selbstdefinition der so Ausgegrenzten. Dies wiederum hat in dem transaktionalen Prozess der Entwicklung sozialer bzw., in diesem Kontext enger definiert, ethnischer Identität Auswirkungen auf die Fremddefinition. Ausgrenzung und Ausgegrenztfühlen können dazu führen, dass man sich selber ausgrenzt und so noch mehr als fremd wahrgenommen wird. Eine andere mögliche Reaktion auf Ausgrenzung ist der Versuch der Assimilation, der Anpassung an die Mehrheit. Diese kann aber erst dann wirklich effektiv sein, wenn sie auf allen Ebenen der Abgrenzung vorgenommen werden kann. Das heißt nach Jacobsen, dass es nicht genügt, sich kulturell anzupassen, man muss sich auch rechtlich und „rassisch“ anpassen. „Rassisch“ ist dies kaum möglich, da die „rassische“ Zugehörigkeit vor allem durch phänotypische Merkmale definiert wird und ein „fremdes“ Aussehen Zugehörigkeit ausschließt. Rechtlich ist Anpassung nur möglich, wenn der Staat den notwendigen Rahmen hierfür schafft. Dieser Artikel diskutiert diese verschiedenen Ebenen von Abgrenzungen und die Barrieren, die diese bei der häufig als Assimilation verstandenen Integration für MigrantInnen darstellen.

Die Einschränkung auf die Analyse dreier Abgrenzungen ist eine Begrenzung von Jacobsens Ansatz und auch dieses Artikels. Sie wird von mir deshalb bewusst eingesetzt, weil ich die kulturelle und vor allem die „rassische“ sowie rechtliche Abgrenzungen als die zentralen für die von mir untersuchte Gruppe der „InderInnen“ in Deutschland betrachte. Die von mir Befragten sind alle wirtschaftlich und sozial gut integriert, das heißt sie haben eine gute Ausbildung, sprechen gut beziehungsweise muttersprachlich Deutsch und haben anerkannte Berufe. Fragen von wirtschaftlicher Ausgrenzung spielen daher bei ihnen eine untergeordnete Rolle. Auch Abgrenzungen aufgrund von Religion sind nicht sehr entscheidend. „Indischer“ Hinduismus³² wird in Deutschland im Wesentlichen im Privaten gelebt, es gibt kaum eine Infrastruktur oder öffentliche Feste, und damit auch nur wenige Berührungspunkte mit der Mehrheitsgesellschaft. Nur die Christen aus Kerala pflegen in größerem Stil ihre eigenen Riten. Da sie aber einer christlichen Kirche angehören, ist eine gewisse Zugehörigkeit zur Mehrheitsgesellschaft gegeben (vgl.

³² Anders als der „tamilische“ Hinduismus, der von Amend und Yetgin in diesem Band diskutiert wird.

Fischer und Lakhota, in diesem Band). Fragen des Geschlechts spielen insbesondere in der frühen Gesetzgebung und hinsichtlich des Wehr- oder Zivildiensts eine Rolle.³³ Der Fokus meiner Analyse liegt daher wie Jacobsens auf Prozessen der Ab- und Ausgrenzung, die durch das Behaupten von Fremdheit definiert sind, und auf deren Folgen.

Zu Staatsbürgerschaft gibt es umfangreiche Studien aus den verschiedensten Disziplinen (Recht, Soziologie, Politologie, Philosophie, etc.)³⁴. Es gibt auch einige ethnographische Studien. Neben Jacobsens (1997) Analyse von jungen „Pakistans“ in Großbritannien zum Beispiel Andall (2002) zu „Afro-Italienern“ der zweiten Generation in Milan oder Swiatkowski (2001) zu „Polen“ in Deutschland. In diesem Artikel soll ergänzend sowohl die Situation der ersten wie der zweiten Generation von „InderInnen“ in Deutschland diskutiert werden. Der Schwerpunkt liegt dabei auf der eigenen Verortung in Bezug auf Staatsbürgerschaft, Einbürgerung und Fragen der Zugehörigkeit und Identität. Dabei gehe ich davon aus, dass im Kontext von Migration neue hybride Identitäten³⁵ entstehen. Diese können nach Werbner (1997) organisch, das heißt unbewusst als Prozess der Auseinandersetzung mit dem Anderen, entstehen oder aber bewusst als politische Aussage konstruiert werden. Mecheril (1997: 177) hat für den deutschen Kontext das Konzept der Anderen Deutschen geprägt. Er versteht hierunter

„Menschen, die wesentliche Teile ihrer Sozialisation, in Deutschland absolviert haben, und die Erfahrung gemacht haben und machen, aufgrund sozialer oder physiognomischer Merkmale nicht dem fiktiven Idealtyp des oder der ‚Standard-Deutschen‘ zu entsprechen, weil ihre

³³ Die Bedeutung von Gender könnte stärker analysiert werden, so spielen auch Frauen- und Männerbilder eine Frage bei Zugehörigkeit und Ausgrenzung. Bei der Datenerhebung war dies allerdings noch nicht mitgedacht worden und so sind die Interviews zu dünn in diesem Bereich.

³⁴ Für eine Diskussion siehe z.B. Goel (1998a) oder Edathy (2000).

³⁵ Der Begriff von Hybridität wurde wesentlich von Homi Bhaba, Stuart Hall und Paul Gilroy geprägt. Im Kern beschreibt er, wie aus dem Aufeinandertreffen von Unterschiedlichem etwas Neues entsteht. Dabei darf allerdings nicht der Fehler gemacht werden, das was vorher da war als essentiell zu verstehen. In Weiterentwicklungen des Konzeptes geht es nicht darum, dass aus zwei reinen Kulturen eine neue hybride entsteht, sondern eher darum, dass es eine Abfolge von Hybridisierungen gibt. Dabei kann man wie Werbner (1997) zwischen organischer und intentionaler Hybridität unterscheiden. Baumann (1996) zeigt am Beispiel Southall, wie hybride Jugendkulturen entstehen.

*Eltern oder nur ein Elternteil oder ihre Vorfahren als aus einem anderen Kulturkreis stammend betrachtet werden“.*³⁶ (1997: 177)

Das Konzept Andere Deutsche basiert darauf, dass aus den wahrgenommenen Differenzen zu Idealtypen neue Identitäten entstehen (müssen). Sowohl bei individuellen Entscheidungen zur Einbürgerung als auch bei der Formulierung von Gesetzen und Verordnungen hierzu spielen diese Idealtypen eine wesentliche Rolle. Andere Deutsche sind ein Produkt von Rassismen.³⁷ Diskriminierungen sowie individuelle und institutionelle Rassismen beeinflussen entscheidend die Identitätsentwicklung von als fremd Angesehenen. Dabei nehmen sowohl die Mehrheitsgesellschaft wie die „Fremden“ die Rassismen häufig nicht als solche wahr beziehungsweise bezeichnen sie nicht als solche, da in Deutschland eine Auseinandersetzung mit Rassismus fast ausschließlich in Bezug auf den Nationalsozialismus erfolgt und für den gegenwärtigen Diskurs weitgehend tabuisiert ist (vgl. Terkessidis 2004: 115-121).

Obwohl das Konzept der Anderen Deutschen der folgenden Analyse zugrunde liegt, benutze ich zur Beschreibung andere Begriffe. Unter „InderInnen der ersten Generation“, verstehe ich all jene, die bewusst – dies kann sowohl gezwungen wie freiwillig erfolgen – migriert sind. Das heißt, sie haben ihr Herkunftsland Indien bewusst erlebt und sind durch dieses Erleben geprägt. Der Begriff „InderInnen“ bezieht sich auf diesen biographischen Bezug zu Indien. Relativ eindeutig kann „InderInnen“ für Menschen benutzt werden, die die indische Staatsbürgerschaft haben, da dies die rechtliche Definition des Begriffes ist. Der Begriff wird aber sowohl enger wie auch weiter verwendet, wenn sich Menschen selber als „InderIn“ bezeichnen oder von anderen als solche bezeichnet werden. Das gleiche gilt für den Begriff „Deutsche“. Unter „zweite Generation InderInnen“ verstehe ich jene, die nicht selber bewusst gewandert, im Wesentlichen außerhalb Indiens aufgewachsen sind und mindestens einen Elternteil haben, der aus Indien stammt. Dies schließt jene ein, die als Kleinkinder von deutschen Eltern adoptiert wurden. Diese Kategorie der zweiten Generation habe ich aus meiner Feldforschung abgelei-

³⁶ Mecheril (1997) ist eine Weiterentwicklung der Definition Anderer Deutscher in Mecheril (1994), die stärker durch Selbstdefinition und Elemente von Essentialisierung geprägt war. In Mecheril (2003) entwickelt er sein Konzept noch weiter weg von allen Formen der Essentialisierung von Kultur, um es dann in Mecheril (2004) grundsätzlich in Frage zu stellen.

³⁷ Rassismus verstehe ich als die Einteilung von Menschen aufgrund unterstellter biologischer Unterschiede. Der Sammelband Mecheril und Teo (1997), aus dem Mecherils Artikel stammt, behandelt Fragen von Rassismus und Psychologie.

tet, da sich an Orten der zweiten Generation in Deutschland genau diese Leute, so unterschiedlich sie auch sein mögen, treffen. Auf sie trifft die Definition der Anderen Deutschen zu³⁸ (vgl. Choi und Illing, in diesem Band).

Einbürgerung und Entwicklungspolitik **Das Einbürgerungsverfahren eines indischen Akademikers**

„Das Einbürgerungsverfahren habe ich angestrengt, weil die mir die Aufenthaltserlaubnis nicht verlängern wollten. Und zweitens war ich an der Universität tätig. Um Karriere zu machen an der Universität, eine Beamtenlaufbahn einzuschlagen, Professor zu werden, wäre die deutsche Staatsbürgerschaft nützlich oder nötig. Also es waren zwei Gründe warum ich das überhaupt angezettelt habe. Und natürlich wollte ich in Deutschland bleiben.“

So begründet der indische Akademiker Agarwal³⁹ Ende 2003 seinen Einbürgerungsantrag von 1970. Das war das Jahr, in dem er seine Promotion abschloss, seine erste Anstellung außerhalb der Universität aufnahm und seine erste Tochter geboren wurde. Zu diesem Zeitpunkt war er bereits zehn Jahre in Deutschland - viel länger als er anfangs geplant hatte. Eigentlich wollte Herr Agarwal nur promovieren und dann nach Indien zurückkehren. Da er aber erst noch

³⁸ Zu „InderInnen“ in Deutschland gibt es bisher so gut wie keine wissenschaftlichen Arbeiten. Die vereinzelt Analysen nehmen fast gar nicht aufeinander Bezug und sind von sehr unterschiedlicher Qualität. So kann nicht von einem Forschungsstand im deutschen Kontext gesprochen werden. Die Internetplattform www.urmila.de hat sich zum Ziel gesetzt, einen Überblick über den aktuellen Forschungsstand zu geben. Ihr Problem liegt allerdings darin, dass sie bisher kaum von anderen ForscherInnen angenommen wird und daher nur zufällige Funde verlinken kann.

³⁹ Alle Namen sind geändert. Die Quelle für diese und folgende Aussagen sind transkribierte Interviews mit Herrn und Frau Agarwal im Dezember 2003, informelle Gespräche mit ihnen und ihrer Tochter in den Jahren zuvor sowie der Briefwechsel von Agarwal mit den staatlichen Behörden, seinem Rechtsanwalt und die Gerichtsurteile, zu denen ich sämtlich Zugang hatte. Die Familie Agarwal kenne ich seit frühester Kindheit. Schon als Kind aber insbesondere als Jugendliche habe ich immer wieder etwas von dem Einbürgerungsverfahren mitbekommen.

Kursiv gesetzte Zitate stammen, wenn nicht anders angegeben, aus den transkribierten Interviews mit Herrn und Frau Agarwal bzw. aus Schreiben der zuständigen Stadtverwaltung. Um die Anonymität zu wahren wird die genaue Bezeichnung der Behörden und Gerichtsverfahren unterlassen. Die Beschreibung des Verfahrens basiert auf einer Analyse der Interviews, informellen Gesprächen und Aktenlektüre. Ausgangspunkt für den gesamten Abschnitt ist zudem meine frühere Analyse (Goel 1998b).

das deutsche Diplom nachmachen musste, verlängerte sich sein Aufenthalt. Das Studium finanzierte er durch Jobben in den Semesterferien sowie durch Stipendien der Universität und des DAAD. Über den gesamten Zeitraum bekam er problemlos Aufenthalts- und Arbeitsgenehmigungen. Als Herr Agarwal allerdings 1969 von einem Forschungsaufenthalt in Großbritannien zurückkehrte, musste er zur Verlängerung seiner Aufenthaltsgenehmigung eine Verpflichtung zur Ausreise nach abgeschlossener Promotion unterschreiben. Diese erzwungene Verpflichtung wurde nicht wirksam, da er noch im selben Jahr seine langjährige deutsche Freundin heiratete und damit das Aufenthaltsrecht erwarb. Das Paar hatte immer vorgehabt nach Indien zu gehen. Frau Agarwal führt dazu aus: *„Aber er wollte immer zurück und ich wollte auch nach Indien. ... Ich hatte die Vorstellung, dass ich da auch was Positives leisten könnte.“* 1970 aber war klar, dass das Ehepaar in Deutschland bleiben würde und sie stellten daher den Einbürgerungsantrag für Herrn Agarwal. Während für ihn im Rückblick vor allem berufliche Gründe im Mittelpunkt standen, erhoffte sich seine Frau eher Sicherheit und Erleichterung im praktischen Leben. Insbesondere hatte sie ständig Angst vor einer Ausweisung ihres Mannes: *„...man hat solche Sachen ständig gelesen: ‚Ausländer ist straffällig geworden, muss das Land verlassen‘. Ich meine, dazu reichen Kleinigkeiten. Und dann schützt auch die Ehe und Familie nicht mehr. Zumindest hatte ich diese Idee.“*

Für die Stadtverwaltung stellte aber gerade die dauerhafte Hinwendung Agarwals zu Deutschland ein Problem dar. Sie teilte ihm mit, dass die Einbürgerung von Studenten aus „Entwicklungsländern“ grundsätzlich dem Anliegen der deutschen Entwicklungspolitik widerspreche. Nicht nur seine beruflichen Interessen sondern auch die Interessen seiner deutschen Frau müssten dahinter zurücktreten, *„da die Ehegatten von vornherein mit der Verlegung des ehelichen Wohnsitzes in das Heimatland des Ausländers rechnen mußten“*(1970). Da zu dem Zeitpunkt die Einbürgerungsrichtlinien überarbeitet wurden, wurde der Antrag allerdings nicht abgelehnt, sondern zurückgestellt. Zwei Jahre später stimmte dann das zuständige Landesinnenministerium in Übereinstimmung mit den neuen Richtlinien der Einbürgerung unter der Bedingung, dass erhaltene Stipendien zurückgezahlt würden, zu. Diese Koppelung aber hielt Herr Agarwal für rechtswidrig und war daher nicht bereit auf diesen „Kuhhandel“ einzugehen. Da er mittlerweile keine Professur mehr anstrebte, konnte er es sich jetzt leisten für sein Recht zu kämpfen:

„...ich konnte nicht herleiten, dass diese Rückzahlungspflicht irgendwie zwingend ist. Da es mir ja nicht um irgendetwas ging, ich war in einem richtigen Beruf und mein Fortkommen war nicht von dieser

Geschichte abhängig, sagte ich, na gut, verfechte deinen Standpunkt weiter.“

Es folgte eine jahrelange Auseinandersetzung zwischen ihm und der Stadtverwaltung, bei der beide Seiten auf ihren Standpunkt bestanden. Die Stadtverwaltung versuchte, ihn zum Rückzug seines Antrags zu bewegen. Er ließ sich aber nicht einschüchtern. 1976 schaltete Herr Agarwal einen befreundeten Rechtsanwalt ein, was zu einer schriftlichen Ablehnung des Antrags und damit der Öffnung des Rechtsweges führte. Der Prozess ging durch die Instanzen, die zuerst die Position der Stadtverwaltung stützten, bis dann 1979 das Bundesverwaltungsgericht Revision zuließ. Das Bundesinnenministerium erkannte nun die Bedeutung dieses Falls für andere ehemalige Studierende aus „Entwicklungsländern“ und argumentierte, dass es Einbürgerungen zustimmen und daher als Prozesspartei mit aufgenommen werden müsse. Dies entsprach dem geltenden Recht, nicht aber der Rechtspraxis zu diesem Zeitpunkt. Das Ministerium verweigerte dann eine außergerichtliche Einigung und bestand auf einem weiteren Gerichtsverfahren. Dieses wurde schließlich 1987 mit einem Urteil des Bundesverwaltungsgerichts beendet. Herr Agarwal musste nun ohne Rückzahlung der Stipendien eingebürgert werden. Hierbei spielten aber weniger die vom Antragsteller vorgebrachten Gründe eine Rolle als sein, nach 27 Jahren, inzwischen verfestigter Aufenthalt in Deutschland sowie die fehlende Wahrscheinlichkeit, dass er nach Indien zurückkehren würde. Trotzdem war es ein Präzedenzfall, der Auswirkungen auf andere Fälle sowie auf die Entscheidung zur Einbürgerung bei anderen MigrantInnen und auf die Einbürgerungspraxis selbst hatte.⁴⁰

Die Interessen der Entwicklungshilfepolitik

„Interessen der Entwicklungshilfepolitik, die bei der Einbürgerung auf Wunsch des Ausbildungshilfeempfängers zurückgestellt werden, würden doppelt belastet, wenn mit dem Vorteil der Nichtrückkehr noch der Vorteil einer besonderen Ausbildungshilfe aus öffentlichen Mitteln kumuliert würde“, begründete 1973 das Landeskultusministerium auf Agarwals Nachfrage die Forderung nach Rückzahlung der Stipendien. Die Interessen der Entwicklungshilfepolitik stehen die ganzen 17 Jahre des Verfahrens im Mittelpunkt der staatlichen Argumentation. Für die Verwaltung ist klar, dass das Studium eines Menschen aus einem

⁴⁰ Eine ausführliche Beschreibung und Analyse des Einbürgerungsverfahrens und seiner fünf Phasen findet sich in Goel (1998b).

„Entwicklungsland“ in Deutschland Entwicklungshilfe darstellt. Bezeichnend für die staatliche Argumentation ist, dass sie ausschließlich die allgemeinen Interessen des deutschen Staates berücksichtigt. Die tatsächlichen Anliegen des Entwicklungslandes sowie die Einzelinteressen des Antragstellers und seiner deutschen Ehefrau werden jedoch nicht betrachtet. So schreibt die Stadtverwaltung 1978:

„Ob entwicklungspolitische Belange Indiens beeinträchtigt werden oder nicht, spielt dabei keine Rolle. Auch ist es nicht Aufgabe der Einbürgerungsbehörden, in jedem Einzelfall die „zwischenstaatlichen Beziehungen“ konkret zu prüfen und durchzuführen.“

Herr Agarwal versuchte immer wieder nachzuweisen, dass Indien kein Interesse an seiner Rückkehr hatte, dass dort im Gegenteil viele hoch qualifizierte Akademiker arbeitslos seien. Nach Beendigung seines aktiven Berufslebens spricht er sich 2003 in dem Interview gegen die in der politischen Diskussion in Deutschland häufig vorgebrachten These des *brain drain*⁴¹ durch Migration aus und argumentiert, dass er sehr wohl aus Deutschland einen Beitrag zu Indiens Entwicklung, insbesondere durch die Organisation von Wissensaustausch, geleistet habe.

Seine Frau hingegen fand die Rückzahlungsforderung berechtigt: *„Das war wahrscheinlich die allgemeine Stimmung. Man leistet doch Entwicklungshilfe, man bildet die Menschen aus, dass sie ihrem Land nutzen und das sind dann fehlgeleitete Gelder, das war ziemlich selbstverständlich.“* In den 1970ern teilte sie noch die Überzeugung, dass es eine *„gute Tat von den Deutschen für das jeweilige Land und nicht für den Menschen“* war, wenn man Studierende aus „Entwicklungsländern“ nach Deutschland ließ. *„Ich meine wir haben uns wahrscheinlich als die großen weißen Schlaumeier empfunden, die Entwicklungshilfe leisten und dann ist die Welt verbessert. Die Idee hatte ich auch.“* Inzwischen hat sie sich von dieser Sicht distanziert, sagt aber, dass dies ein langsamer Prozess des Lernens war. Auch die entwicklungspolitischen Institutionen in Deutschland änderten in diesem Zeitraum ihre Einstellung. Die Grundsätze der heutigen Entwicklungszusammenarbeit unterscheiden sich grundlegend von jenen der Entwicklungshilfe in den 1970ern. Aber auch schon damals haben nicht alle die Koppelung der Stipendienrückzahlung mit der Einbürgerung für richtig gehalten. So sprach sich der DAAD 1973 in einem Schreiben an das Entwicklungshilfeministerium gegen die Regelung aus und beklagte,

⁴¹ Die These des *brain drain* geht davon aus, dass durch die Emigration von hochqualifizierten Arbeitskräften das Ursprungsland leidet. Diese These ist umstritten (siehe Goel 2004).

dass er nicht konsultiert worden sei. Er bezweifelte sowohl die Rechtmäßigkeit wie auch die Sinnhaftigkeit der Koppelung.

Es ist bezeichnend für das ganze Verfahren und auch die Verabschiedung der Gesetze und Richtlinien, dass Institutionen wie der DAAD oder das zuständige Ministerium für Entwicklungspolitik nicht beteiligt wurden. Es waren fast ausschließlich Innenpolitiker, die sich zu Vertretern der Interessen der Entwicklungspolitik machten. Allerdings gelang es Herrn Agarwal auch nicht, von den betroffenen entwicklungspolitischen Stellen eine ihn unterstützende Aussage zu bekommen. Seine Anfrage an den DAAD wurde von diesem an das Auswärtige Amt weitergeleitet und von dort mit den selben Begründungen wie von der Stadtverwaltung beantwortet. Interne Schreiben wie das vom DAAD an das Entwicklungshilfeministerium und mündliche Aussagen gegenüber Herrn Agarwal deuteten aber darauf hin, dass es bei der Rückforderung der Stipendien viel weniger um die Interessen der Entwicklungshilfepolitik ging als um den Wunsch, Menschen aus „Entwicklungsländern“ zu zeigen, dass sie in Deutschland nicht erwünscht sind und ihr Aufenthalt in Deutschland bereits ein großes Zugeständnis an sie ist. Aus den offiziellen Schreiben scheint immer wieder die Hoffnung durch, dass nichteingebürgerte ehemalige Studenten doch noch zurückkehren.

Ähnliches war auch 2000 bei der *GreenCard*-Debatte zu beobachten. VertreterInnen einer restriktiven Zuwanderungspolitik argumentierten bei dieser Gelegenheit wieder mit dem *brain drain*, der im Interesse der „Entwicklungsländer“ zu verhindern sei. Dabei gingen sie wie in Agarwals Verfahren nicht auf die spezifische Situation der Herkunftsländer und potentiellen MigrantInnen ein, sondern gaben vor, die Interessen der sogenannten „Entwicklungsländer“ von Deutschland aus pauschal vertreten zu können.⁴²

Rechtsstaatlichkeit und Rechtsauslegung

Herr Agarwal war während des ganzen Verfahrens der Überzeugung, dass er im Recht sei, eine Rückzahlungsverpflichtung gegen geltendes Recht verstoße und seiner deutschen Ehefrau ein Familienleben in Deutschland nicht streitig zu machen sei. Die Koppelung von Einbürgerung und Rückzahlung war ihm „*suspekt*“. Er verstand sie als Zeichen dafür, dass der Stadtverwaltung eine rechtliche Basis für ihre Forderung fehlte. Hätte sie diese, „*dann sollten sie halt einfach*

⁴² Vergleiche Oberkircher in diesem Band zu den Erfahrungen von indischen *GreenCard*-Haltern in Deutschland.

ablehnen“. Er informierte sich über die Gesetze, Richtlinien und Bundestagsdebatten zum Thema, nutzte hierfür Bibliotheken und Rat von Freunden, und war dadurch in seiner Haltung sehr sicher: *„Im Grunde genommen habe ich mich jedes Mal, fast immer dem zuständigen Sachbearbeiter überlegen gefühlt, weil der zuständige Sachbearbeiter die Gesetzestexte nicht so intensiv gelesen hatte, wie ich“*. Er war (und ist) so von der Rechtsstaatlichkeit und seiner Interpretation der Gesetze überzeugt, dass er davon abweichendes Verwaltungshandeln und auch die neuen Einbürgerungsrichtlinien als rechtswidrig einstufte und überzeugt war, dass letztendlich auch die Verwaltung seine Argumente akzeptieren musste und *„einige davon, glaube ich, waren von der Aussichtslosigkeit der eigenen Sache überzeugt“*. Diese Überzeugung und seine Sturheit ließen ihn 17 Jahre lang für sein Recht kämpfen. Schließlich gewann er das Verfahren auch genau aus diesen rechtsstaatlichen Gründen. Die Verwaltung aber ignorierte diese, insbesondere die Betrachtung des Einzelfalles, bis zuletzt und argumentierte beharrlich mit den abstrakten und allgemeinen Interessen Deutschlands.

Frau Agarwal war weniger davon überzeugt, dass sie das Verfahren gewinnen könnten. Sie beschreibt die Bedeutung des 17jährigen Verfahrens mit dem *„Gefühl von Unsicherheit und Wut“*. Unsicherheit, *„weil man doch immer Angst hat, es geht etwas schief und es kommt eine Ausweisung oder sonst irgendwas. Und Wut, weil das nötig ist, dass man solche Sachen durchstehen muss. Dass es das nicht erleichtert gibt.“* Die Wut auf den Staat entfremdet sie auch von diesem. *„Ja, dass ich dann das Empfinden hatte, dann ist dieses nicht so mein Staat. Also ich gehöre nicht voll dazu, er ist nicht das, was ich mir wünschen würde als Staat. Na ja, dass der Staat übermächtig und selbtherrlich ist, also der Behördenapparat, dass habe ich schon oft genug erfahren können.“* Auch bevor sie ihren späteren Ehemann kennen lernte, war sie als Kriegswaise immer wieder der Willkür der Staatsvertreter ausgesetzt gewesen. Rechte, von denen sie überzeugt war, dass sie ihr zustehen, wurden ihr ohne sie überzeugende Begründungen vorenthalten. Ihr Vertrauen in den Rechtsstaat und das Verhalten der Beamten war bereits getrübt und so überraschte sie auch der Umgang mit ihrem Ehemann nicht, akzeptieren konnte sie es trotzdem nicht. Auch ihr Mann sieht eine generelle Selbtherrlichkeit des Staates: *„Ja, ich finde das sowieso in Deutschland, nicht nur in diesem Fall, dass die Behörden denken, dass die Bürger Bittsteller“* sind. Er sieht wiederholte Versuche seitens der Verwaltung, ihn einzuschüchtern und ihn zum Aufgeben zu bringen. In seinem Fall war dies nicht erfolgreich, da seine Lebensumstände und seine Persönlichkeit ihm zum einen eine lange Auseinandersetzung mit der Verwaltung ermöglichten und

ihn zum anderen gerade zum Widerstand reizten. Entscheidend war, dass er nicht auf die deutsche Staatsbürgerschaft angewiesen war. Er fühlte sich sicher in Deutschland, war sozial und ökonomisch abgesichert. Zudem konnte er sich das nötige Wissen über Gesetze und Verordnungen aneignen, hatte Unterstützung von Freunden, war absolut von seinem Recht überzeugt und kämpfte gerne um sein Recht. So konnte er sich erfolgreich der staatlichen Auslegung des Ermessensspielraums und der Macht der Institutionen widersetzen. Wären nicht all diese Faktoren zusammengekommen, hätte er den Sieg von Rechtsstaatlichkeit gegenüber der gängigen Rechtsauslegung wohl nicht erreichen können. So betont er heute, dass er durch das Verfahren nichts zu verlieren hatte. Wäre das anders gewesen, hätte er vielleicht anders gehandelt: *„wenn das, sagen wir mal, hieße, da ist ein Lehrstuhl, den kriegst du, wenn du Deutscher bist bis dann und dann, dann hätte ich mich wahrscheinlich, vielleicht doch breitschlagen lassen.“*

Diskriminierung und Rassismus

Die Ausführungen zur Entwicklungshilfe haben gezeigt, dass in den 1970er Jahren aber auch noch danach ein abwertendes Bild des Fremden, insbesondere von Menschen aus so genannten „Entwicklungsländern“ in Deutschland vorherrschte. Deutschland und die Deutschen wurde implizit von der Mehrheit in Deutschland als etwas Besseres angesehen, weshalb auch argumentiert wurde, dass schon der alleinige Aufenthalt in Deutschland für Studierende ein Vorteil sei. Diese Überzeugung war handlungsweisend und selbstverständlich, nicht nur in Bezug auf die Entwicklungshilfe sondern auch für die Ausländerpolitik. In den schriftlichen Ausführungen der Stadtverwaltung an Herrn Agarwal lassen sich immer wieder diskriminierende Aussagen finden. In seiner Klage gegen den Widerspruchsbescheid der Stadt im Jahr 1977 weist Agarwals Rechtsanwalt einmal explizit darauf hin: *„Die Ausführungen im Widerspruchsbescheid sind darüber hinaus in wesentlichen Punkten diskriminierend, widersprüchlich und zum Teil unverständlich.“* Er bezieht sich hierbei insbesondere auf folgenden Passus aus dem Widerspruchsbescheid:

„Erhebliche Belange sind bei ihm deshalb gegeben, weil er für sein Studium 6 Jahre lang und für seine Weiterbildung 2 Jahre lang Ausbildungsplätze blockiert hat, ohne sein „ausdrücklich und verbindlich gegebenes Versprechen“ zur Rückkehr in die Heimat eingelöst zu haben.“

Agarwals Rechtsanwalt führt aus, dass die Wortwahl Herrn Agarwal unterstelle, er habe sich unrechtmäßig einen Vorteil zum Nachteil von deutschen Studierenden erschlichen. Dabei werde nicht erwähnt, dass ihm 1960 bereitwillig und ohne Auflagen ein Studienplatz gegeben wurde und dass das erwähnte Versprechen erst 1969 am Ende seiner Ausbildung und unter Zwang gegeben wurde.

In dem Interview Ende 2003 betont Herr Agarwal, dass er bei den beteiligten Personen kein diskriminierendes Verhalten sieht: *„Nein, das kann ich nicht den einzelnen Beamten zuschreiben. ... Sie haben einfach ihren Dienst getan, ob die anti-Ausländer eingestellt sind oder nicht, das kann ich nicht sagen. ... Der große Teil der Beamten war sehr freundlich.“* Die einzelnen Verwaltungsangestellten sind für Herrn Agarwal nur Teil einer „Maschinerie“, die ihre Aufgaben unabhängig von ihrer persönlichen Einstellung erfüllen müssen. Im gesamten Interview klagt er an keiner Stelle ausländerfeindliches Verhalten an. Im Gegensatz dazu formuliert seine Frau eine ganze Reihe von Diskriminierungen und Rassismen, die sie alltäglich erlebt hat und die ihr Verhältnis zum deutschen Staat negativ geprägt haben: *„Ja, jeder Ausländer, zumindest jeder der so nach Entwicklungsland aussah, war irgendwie minderbemittelt, geistig minderbemittelt oder was weiß ich, hat man mit Du angesprochen, in gebrochenem Deutsch und keine vernünftige Auskünfte gegeben, so muffelig.“* Um dies zu vermeiden hat sie viele Erledigungen für ihren Mann übernommen, zum Beispiel Pakete zur Post gebracht. Im Einbürgerungsverfahren selbst sah sie aber auch keinen offenen Rassismus: *„Nein. Also soweit ich dabei war, habe ich das nicht gemerkt. Es war unterschwellig wahrscheinlich. Aber nie offen.“* Präsent war Rassismus vielmehr dadurch, *„dass man immer wieder darauf hingewiesen hat, das ist ein Entwicklungsland und da ist alles anders als bei anderen Staatsangehörigen.“* Ähnlich wie im Fall der Entwicklungshilfe verweist sie auch hier darauf, dass diese Haltung normal war: *„Ja, das war nicht bewusst. Das war selbstverständliche Überlegenheit. Überlegenheit der weißen Rasse und der deutschen insbesondere. Aber das geht auch noch bis heute durch.“* Es war so normal, dass auch die Betroffenen es häufig nicht merkten und in Frage stellten, wie sie bei einer anderen Gelegenheit bemerkt hat. Sie erzählt von einem gemeinsamen Behördengang mit einer Freundin: *„(D)ie Frau Misra war vor mir am Schalter und der Beamte sagte - irgendwas war bei den Papieren nicht komplett, eine Unterschrift erforderlich oder so -, da sagte er: ‚Bringen sie ihren Scheich doch mit‘. Ich habe sie nachher angesprochen, warum sie darauf nicht reagiert hat. Sie sagte mir, das hat sie gar nicht gehört. Das hat sie gar nicht zur Kenntnis genommen. Also das war so nor-*

male Sprechweise, dass man das schon gar nicht mehr gehört hat. Und mich hat das eben sehr aufgeregt, dass er eine solche Sprechweise hat.“

Herr Agarwal erinnert sich an einen Fall, bei dem er versucht habe, die Unsinnigkeit der Behauptung, Deutschland sei kein Einwanderungsland, zu belegen: *„Da war auch in meinem Fall ein Sachbearbeiter, der hieß Wessolowski, und als die Argumentation hitzig wurde, habe ich ihm gesagt, Wessolowski ist auch kein rein deutscher Name und damit war der, möchte ich sagen, mit Recht beleidigt und hat sich zurückgezogen.“* Auch in diesem Fall unterstellt er dem Sachbearbeiter keine Ausländerfeindlichkeit: *„ich weiß jetzt nicht, ob er von sich aus überzeugt gegen die Einbürgerung von Ausländern war oder auch einfach nur Anweisungen von oben befolgt hat.“* Auch wenn Herr Agarwal den beteiligten Personen keinen individuellen Rassismus vorwirft, so sieht er das staatliche Handeln als Gesamtes durch das politische Interesse, Zuwanderung zu verhindern, gekennzeichnet: *„... das sieht so aus, dass die Bundesrepublik eben nicht interessiert war, dass die Leute sich hier für die Dauer niederlassen. Obwohl, das ist in sich auch schon widersprüchlich, weil die Aufenthaltserlaubnis können sie jemanden, der mit einer deutschen Frau verheiratet ist und Kinder hat, aus grundgesetzlichen Gründen gar nicht verweigern“.* Der Staat ist bereit, die Rechte von deutschen Frauen einzuschränken, um zu verhindern, dass Menschen aus „Entwicklungsländern“ sich dauerhaft in Deutschland niederlassen. Zugrunde liegt dieser Ansicht laut Agarwal die *„alte deutsche Geschichte, die wollen keine Einwanderung ... Deutschland ist kein Einwanderungsland und an diesem Mythos wollen sie festhalten“.*

Dieser Mythos, dass Deutschland kein Einwanderungsland ist, spiegelt sich in Recht, Verordnungen und Handeln wider. Er war allgemeines handlungsweisendes Gedankengut und nicht die Einstellung von wenigen. Wohl weil diese Einstellung und der darin enthaltene Rassismus so normal war, werfen die Agarwals den einzelnen Beteiligten auch heute noch weder offene Diskriminierung noch Rassismus vor. Sie klagen aber implizit institutionellen Rassismus an, der sich in der systematischen Diskriminierung von Menschen aus „Entwicklungsländern“ und deren Familien äußert.

Bedeutungen von Staatsbürgerschaft und Einbürgerung

Herr Agarwal stellte aus ganz praktischen Gründen den Antrag auf Einbürgerung. Es war nicht sein Ziel, dadurch „Deutscher“ zu werden. Die Entscheidung war viel eher eine Folge daraus, dass er seine Zukunft in Deutschland sah und sich dem Land zugehörig fühlte.

Als er schließlich eingebürgert wurde, änderte dies nichts an seinem Verhältnis zu Deutschland.

Frage: „Also, Du bist dadurch nicht Deutscher geworden, oder?“

Herr Agarwal: „Nein, nicht deutscher als früher.“

Frage: „Inwieweit bist Du denn Deutscher?“

Herr Agarwal: „Ich interessiere mich für Deutschland. Ich glaube, ich rege mich über deutsche Politik genauso auf wie die Deutschen, die hier geboren sind oder ich verfolge die kritisch. Mehr weiß ich nicht, was man sonst noch Deutscher sein soll.“

Die Transkription dieser Passage war alles andere als eindeutig. Meine Frage zielte darauf ab, ob Herr Agarwal durch die Einbürgerung ein „Deutscher“ wurde. Seine Antwort verstehe ich aber so, dass er eine Steigerung von „deutsch“ („deutscher“ also „mehr deutsch“) benutzt. Die von mir unterstellte Annahme, dass er vor der Einbürgerung kein „Deutscher“ war, scheint für Herrn Agarwal so fremd, dass er sie gar nicht hört, sondern darauf antwortet, ob er durch den Akt „deutscher“ geworden sei. Sein Deutsch-Sein scheint also für Herrn Agarwal nichts mit der Staatsbürgerschaft zu tun zu haben. Er war es auch schon vor der Einbürgerung, weil ihm das, was in Deutschland passiert, wichtig ist. Er hat eine enge emotionale Bindung zu Deutschland.

Auch Frau Agarwal hatte nicht das Gefühl, dass ihr Mann durch die Einbürgerung „deutsch“ wurde. Im Gegenteil befürchtete sie, dass er, unabhängig von dem was er tut, fühlt und welchen rechtlichen Status er hat, gar nicht in die Gemeinschaft der „Deutschen“ aufgenommen würde: „Aber es ändert ja nichts an seiner Herkunft, an seiner Hautfarbe und das er ein Fremder bleibt. Er wird mit der Einbürgerung ja nicht akzeptiert. Nicht mehr als vorher.“ Für sie blieb die Einbürgerung daher ein rein pragmatischer Akt, der ihr mehr Sicherheit, insbesondere vor Ausweisung, und eine Erleichterung im Leben, etwa bei gemeinsamen Reisen ins Ausland, gab.

Beiden war aber auch klar, dass die neue deutsche Staatsbürgerschaft zwar nicht identitätsstiftend, der Verzicht auf die indische hingegen emotional schwierig sein würde. Herr Agarwal meint dazu: „Ach, das ist ein Teil der Identität, die man verliert.“ Indien sei seine Vergangenheit: „ich habe ja meine Kindheit und meine Bezugspersonen in Indien. Das heißt auch meine kulturelle Beziehung ist in Indien.“ Als er den indischen Pass abgeben musste, war das „kein gutes Gefühl. Das habe ich nicht gerne gemacht.“ Am Anfang sei es ein „schon etwas komisches Gefühl“ gewesen, ein indisches Visum zu beantragen, aber jetzt habe er sich daran gewöhnt. Er erfuhr, dass seine engen Verbindun-

gen zu seinen Verwandten in Indien durch diesen Statuswechsel nicht verändert wurden.

Der Staat teilt den pragmatischen Ansatz der Agarwals bei der Einbürgerung nicht. Die Vergabe der deutschen Staatsbürgerschaft ist für seine VertreterInnen etwas ganz Besonderes, ein Ausnahmefall, der nur unter besonderen Bedingungen gewährt werden kann. Die deutsche Staatsbürgerschaft hat in der offiziellen Sicht in erster Linie etwas mit Identität, mit der Zugehörigkeit zum „deutschen Volk“ und weniger mit Rechten zu tun. Hier trifft sich die staatliche Vorstellung zur deutschen Staatsbürgerschaft mit Herrn Agarwals Gefühlen gegenüber seiner indischen, bevor er sie verloren hat. Der Bundesstaatsanwalt stellt dementsprechend 1980 fest, dass die *„Einbürgerung ... eine dauernde Hinwendung zu Deutschland manifest werden lässt“*. Auch heute noch dominiert in der politischen Diskussion die Einstellung, dass die Einbürgerung erst am Ende der Integration, meist als Assimilation verstanden, einer „AusländerIn“ stehen kann.

Wenngleich die Voraussetzung für die Einbürgerung ein individuelles Bekenntnis zu „Deutschland“ sein muss, so kann sie dennoch nicht auf der individuellen Ebene entschieden werden. Maßgebend ist dabei das staatliche Interesse. Wie die Stadtverwaltung 1978 darlegt: *„kommt eine Verleihung der deutschen Staatsangehörigkeit in der Regel nur dann in Betracht, wenn ein öffentliches Interesse an der Einbürgerung besteht. Hierunter fallen besonders die politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Gesichtspunkte.“* Da die staatlichen Interessen Vorrang haben, gibt das Gesetz der Verwaltung einen weiten Ermessensspielraum, den sie auch möglichst ausnutzen soll. Dies wird im Widerspruchsbescheid 1977 dargelegt: *„Als eine Sonderregelung der Einbürgerung, wie sich also §9 RuStAG darstellt, ist sie elastisch und ermöglicht vor allem eine Berücksichtigung des deutschen Staatsinteresses, das letzten Endes oberste Richtschnur bei der Verleihung der deutschen Staatsangehörigkeit sein soll.“*

In der Argumentation des Staates ist eine dauerhafte Niederlassung eines Ausländers nicht im Interesse Deutschlands. Daher will die Verwaltung das Sesshaftwerden Herrn Agarwals verhindern. Da sie ihm aber aufgrund des Schutzes der Familie die Aufenthaltsgenehmigung nicht verweigern kann, will sie zumindest seine Einbürgerung verhindern. Der Bundesstaatsanwalt argumentiert 1980: *„Erst mit der Einbürgerung ... steht fest, daß der Antragsteller endgültig nicht mehr in sein Heimatland zurückkehren wird.“* Das Bundesverwaltungsgericht folgt dieser Argumentation in seinem Urteil 1987 nicht. Es sieht den Grund für die fehlende Rückkehr nicht in der Einbürgerung: *„Sollten die Mittel zu entwicklungspolitischen Zwecken gewährt worden sein, beruhe die Zweckverfehlung in erster Linie auf der Gewähr-*

leistung des Daueraufenthalts und nicht auf der Einbürgerung.“ Daraus folgt, dass die Interessen des Staates, falls sie durch ein Verbleiben in Deutschland beeinträchtigt würden, nicht durch die Verweigerung der Einbürgerung gewahrt werden.

Auch Herr Agarwal sieht diesen Widerspruch in der Argumentation: „das ging dann nur um den Status, ob man Deutscher wird oder nicht, ob man wählen darf oder nicht. Es ging nachher um gar nichts anderes, weil das war für mich schon klar, die Aufenthaltserlaubnis konnten sie gar nicht verweigern und das ging nur darum, ob man jetzt ein deutscher Staatsbürger werden kann oder nicht.“ Er versteht das Handeln des Staates so, dass dieser ihn nicht in Deutschland haben möchte und da die Verwaltung das nicht erreichen kann, ihn zumindest von Bürgerrechten ausschließen will, obwohl er schon lange Teil der deutschen Gesellschaft ist. Vielleicht ist es diese Erkenntnis, warum er nach Aussagen seiner Frau „ bei dem ganzen Verfahren eigentlich bis zu letzt gesagt hat, ‚ich weiß gar nicht, ob ich Deutscher werden will‘.“

Die staatliche Sicht der Bedeutung der Einbürgerung kann vielleicht aus einer Aussage von Frau Agarwal, die Jahrgang 1940 ist, besser verstanden werden: „Ja, also ich habe das auch schon immer als besondere Auszeichnung empfunden, Deutsche zu sein. Also, das war durchaus noch das nationalsozialistische Gedankengut, das da bei mir sehr fest sitzt.“ Sie spricht für sich das aus, was auch zwischen den Zeilen der staatlichen Begründungen zu lesen ist, was auch schon bei der Einstellung zur Entwicklungshilfe eine Rolle gespielt hat. Deutschsein war in den 1970ern etwas Besonderes, etwas Herausragendes, etwas das man nicht einfach erwerben konnte. Nicht zuletzt durch ihre Ehe mit einem „Ausländer“ hat Frau Agarwal ihre Sicht auf die deutsche Staatsbürgerschaft geändert: „Na ja, ich habe mich inzwischen auch selber weiterentwickelt. Ich habe inzwischen auch selber gesehen, dass Deutschsein nicht so was besonderes ist.“ Sie glaubt, dass ihr Mann und ihre Kinder nie wirklich Deutsche werden können. Für diese könne die deutsche Staatsbürgerschaft nie die gleiche Bedeutung erlangen, die sie für Frau Agarwal hatte, da ihr Mann und ihre Kinder allein schon durch ihr Aussehen immer fremd bleiben werden. Frau Agarwal selbst bleibt zwar Deutsche, aber die Auszeichnung, die sie damit einmal verbunden hat, empfindet sie heute nicht mehr. Nationalismus stört sie inzwischen sehr. Sie beobachtet seine in ihren Augen selbstherrliche Version jetzt bei einigen indischen Studierenden, die neu nach Deutschland kommen und hält auch diese „für ein Unreifezeichen.“

Andere Deutsche, Staatsbürgerschaft und Einbürgerung Die Situation der zweiten Generation

Im Jahre 1975 beantragte Frau Agarwal die deutsche Staatsbürgerschaft für ihre in Deutschland geborenen Kinder. Die Tatsache, dass ihre Kinder die deutsche Staatsbürgerschaft nicht mit Geburt bekommen hatten, war eine weitere staatliche Handlung, die sie als Diskriminierung erlebt hat: *„Das verstehe ich zum Beispiel bis heute nicht, wenn diese Kinder unehelich geboren wären, wären sie Deutsche gewesen, da sie ehelich geboren wurden, waren sie Nicht-Deutsche. Also das ist eine Art von Diskriminierung, die mir bis heute nicht einleuchtet.“*

Die rechtliche Regelung von Staatsbürgerschaft und Einbürgerung hat sich in der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland immer weiterentwickelt. Wie bereits beschrieben, gab es Anfang der 1970er neue Einbürgerungsrichtlinien und ab 1975 wurden Kinder deutscher Mütter denen deutscher Väter gleichgestellt. Der Staat tolerierte zumeist stillschweigend, wenn Kinder durch ihren ausländischen Elternteil eine zweite Staatsbürgerschaft erwarben. Seit dem Jahr 2000 erhalten nun auch Kinder mit zwei ausländischen Elternteilen unter bestimmten Bedingungen die deutsche Staatsbürgerschaft mit Geburt. Sie müssen sich jedoch bis zum Alter von 23 Jahren für eine der beiden entscheiden. Die Ermessenseinbürgerung, die zu der Zeit als Herr Agarwal seinen Antrag stellte noch die Regel war, ist mittlerweile in vielen Fällen einer Anspruchseinbürgerung gewichen. Ein ausländischer Staatsbürger erwirbt dabei über Aufenthaltsdauer und einige andere Anforderungen einen Anspruch auf Einbürgerung.⁴³ Für die zweite Generation bestehen besondere, relativ leicht zu erfüllende Regeln. Mit der Einbürgerung in Deutschland verliert man allerdings nach wie vor in der Regel seine ursprüngliche Staatsbürgerschaft. Der indische Staat ist in dieser Frage noch konsequenter und kannte bis vor kurzem gar keine doppelte Staatsbürgerschaft. In den letzten Jahren wurde aber auch das indische Staatsbürgerschaftsrecht liberalisiert, für StaatsbürgerInnen mancher Länder – nicht allerdings für Deutsche – wird jetzt eine doppelte Staatsbürgerschaft erlaubt. Ehemalige indische StaatsbürgerInnen und die Kinder von indischen StaatsbürgerInnen können zudem mittlerweile eine *PIO Card (Person of Indian Origin)* beantragen und haben dann, gegen eine Gebühr, auf 15 Jahre ähnliche, wenn auch nicht die gleichen, Rechte wie indische Staatsbürger.

⁴³ Es gibt allerdings immer wieder Bemühungen diesen Anspruch einzuschränken. So verursachte, zum Beispiel, zu Beginn des Jahres 2006 die Einführung des sogenannten „Muslimtests“ in Baden-Württemberg eine kontroverse Debatte zu den Einbürgerungsvoraussetzungen.

„InderInnen“ der zweiten Generation werden in alltäglichen Begegnungen – und auch in Interviews, wie etwa den von mir 1998 geführten – immer wieder dazu gedrängt, sich selber national zu definieren (vgl. Battaglia 1995). Sie werden gefragt, ob sie indisch oder deutsch seien. Es wird ihnen gesagt, dass sie gar nicht deutsch oder indisch seien, etc. Diese Begriffe werden alltäglich benutzt, auch wenn ihre Anwendbarkeit problematisch und nicht eindeutig ist. In meinen Interviews 1998 habe ich sie selbst noch viel unkritischer verwendet⁴⁴ als bei den Folgeinterviews 2003/2004. „Indisch“- oder „Deutsch“-Sein hat auch etwas mit Staatsbürgerschaft zu tun. Im Fall der Agarwals war zu sehen, dass zum einen der Staat dies so sieht und dass zum anderen eine besondere Beziehung zu der Staatsbürgerschaft besteht, mit der man aufgewachsen ist. Im Folgenden soll nun diskutiert werden, welche Bedeutungen Staatsbürgerschaft und Einbürgerung für die zweite Generation „InderInnen“ in Deutschland haben, insbesondere für ihr Gefühl der Zugehörigkeit.

Die folgende Analyse beruht auf Interviews, die ich 1998 für meine Masters-Arbeit geführt habe sowie auf weiteren Interviews im Winter 2003/04.⁴⁵ Zusätzlich nutze ich Interviews und informelle Gespräche, die ich 2003/04 zu anderen Zwecken geführt und dokumentiert habe.⁴⁶ Im Gegensatz zum Fall Agarwal kommen hier viele unterschiedliche Stimmen zu Wort, werden verschiedene Perspektiven eröffnet. Die einzelnen InterviewpartnerInnen können damit allerdings auch nicht mehr in ähnlicher Dichte vorgestellt werden. So ändert sich auch der Stil der Analyse und Darstellung. Gemeinsam ist den beiden Diskussionen aber, dass es um Auseinandersetzungen mit dem Thema Staatsbürgerschaft und Einbürgerung geht. In der Fallstudie Agarwal ging es um einen Migranten der ersten Generation, nun geht es um die nächste, die zweite Generation. Dabei kommen am Rande auch die Kinder der Agarwals vor.

⁴⁴ Siehe dazu Goel (1998a).

⁴⁵ 1998 hatte ich damit angefangen mir bekannte „InderInnen“ der zweiten Generation zu interviewen und bin dann an andere weitervermittelt worden. Schließlich habe ich 68 Interviews geführt, die ich in Kernaussagen transkribiert habe. 2003/04 habe ich dann telefonisch 17 Folgeinterviews geführt. Die Auswahl hat sich zum großen Teil daraus ergeben, von wem ich noch Kontaktadressen hatte. Einzelne habe ich aber auch gezielt wieder angesprochen, da ich bei ihnen interessante Entwicklungen vermutete. Die im folgenden verwendeten wörtlichen Zitate entstammen den Mitschriften und sind kursiv gesetzt. Alle Namen wurden geändert.

⁴⁶ Eine Analyse aller 1998 geführten Interviews findet sich in Goel (1998a).

Rechte und Pflichten durch Staatsbürgerschaft

Wie viele andere Kinder von keralesischen Krankenschwestern hat der 1976 geborene Jose Medizin studiert.⁴⁷ Beim Interview 1998 besaß er noch die indische Staatsbürgerschaft, hatte sich jedoch bereits ausführlich über die Einbürgerungsformalien informiert. Er begründete seinen Einbürgerungswillen mir gegenüber vor allem mit beruflichen Gründen. Er vermutete, dass er bessere Anstellungschancen als Arzt im Praktikum habe, wenn er deutscher Staatsbürger sei. Außerdem erhoffte er sich als deutscher Staatsbürger mehr Sicherheit bei Auslandsreisen, da er den deutschen Botschaften mehr Unterstützung zutraue als den indischen. Gerne würde er den Wehr- bzw. Zivildienst in Deutschland vermeiden. Prinzipiell halte er ihn zwar für eine gute Sache, wolle aber das Jahr nicht verschwenden. Trotzdem hatte er vor, sich noch vor seinem 23. Geburtstag zu entscheiden, da bis zu diesem Alter die vereinfachten Einbürgerungsregeln für die zweite Generation gelten. Im Jahre 2003 erzählte er mir dann, dass er tatsächlich seit 1999 die deutsche Staatsbürgerschaft besitze. Er wiederholte die gleichen, mir gegenüber vorher geäußerten, pragmatischen Gründe hierfür und betonte dabei insbesondere den Wert der Rechtssicherheit. Mittlerweile hatte er sein Medizinstudium abgeschlossen und vor, seinen Wehrdienst als Arzt abzuleisten, möglicherweise auch bei einem Auslandseinsatz.

Wie Jose stellen viele „InderInnen“ der zweiten Generation aus pragmatischen Gründen einen Einbürgerungsantrag. Gerade bei den Studierenden der Medizin sind berufliche Überlegungen ausschlaggebend. Häufig genannt werden außerdem Erleichterungen beim Reisen und das Ausnutzen der erleichterten Regelungen bis zum Alter von 23 Jahren. Wenige zeigten sich allerdings in den Interviews so gut informiert über die Formalien und ihre Folgen wie Jose. Die Frage des Wehr- oder Zivildienstes ist für viele junge Männer ein Grund, die Entscheidung hinauszuschieben. So hat sich der Student der Journalistik Sibi, der 1981 geboren wurde, 2003 zwar für die Einbürgerung entschieden, den Antrag aber noch nicht gestellt mit der Begründung: *„wenn die Sache mit dem Wehrdienst nicht wäre, dann hätte ich schon längst den deutschen Pass“*.

Die 1980 geborene Kanika wurde als Neunjährige gemeinsam mit ihren Eltern eingebürgert. Im Interview 1998 begründet sie die-

⁴⁷ Aufgrund der spezifischen Migrationsgeschichte von keralesischen bzw. Malayali (abgeleitet von der Sprache Malayalam, die in Kerala gesprochen wird) Krankenschwestern nach Deutschland, sind ein großer Teil meiner Befragten Kinder von ebensolchen. Zumeist haben sie auch keralesische Väter. Ich werde daher im Folgenden, den biographischen Bezug zu Indien der Zitierten nur dann angeben, wenn sie nicht Kinder von Malayalis sind.

sen Schritt ihrer Eltern mit pragmatischen Gründen. 2003 ist der BWL-Studentin schon gar nicht mehr bewusst, dass sie nicht als deutsche Staatsbürgerin geboren wurde. Auf die Frage nach der Bedeutung der deutschen Staatsbürgerschaft für sie antwortete die damals achtzehnjährige Schülerin, sie sei „nicht direkt stolz“ aber es gebe ihr die „Gewissheit, dass ich nicht Bittsteller bin, da ich dazu gehöre“. Die gleichaltrige Mary und damalige Azubi begründete 1998 ihren ein Jahr zuvor gestellten Einbürgerungsantrag mit dem Gefühl der Zugehörigkeit zu Deutschland, pragmatischen Gründen gab sie mir gegenüber eine untergeordnete Rolle. Sie beklagte sich allerdings darüber, dass die Behörden so tun, „als ob es eine Riesentrennung wäre“, die „machen eine zu große Sache daraus“. Dabei bezog sich Mary vor allem auf das Formular, in dem sie ihren Antrag begründen musste.

Nicht nur der Erwerb von Rechten und Pflichten in Deutschland sondern auch der Erhalt dieser in Indien spielt für einige aus der zweiten Generation eine wichtige Rolle. Die 1970 geborene Savita, die im entwicklungspolitischen Bereich arbeitet, lebt als indische Staatsbürgerin in Deutschland. Im Gegensatz zu den meisten anderen der zweiten Generation, hat sie in Indien studiert und sich dort auch politisch engagiert. Sie wolle dazu auch in Zukunft die Möglichkeit haben und sich, wenn möglich, beruflich auf Indien ausrichten. 1998 erzählt sie mir von politisch aktiven nicht-indischen Staatsbürgern, die Schwierigkeiten bei der Einreise nach Indien hatten. Das wolle sie nicht riskieren und daher auch die indische Staatsbürgerschaft nicht aufgeben.

Der 1966 in Österreich geborene Raju, Sohn einer Deutschen und eines Inders aus Orissa, arbeitet seit drei Jahren für eine internationale Organisation in Indien. Im Jahr 2004 beantragte er die *PIO Card*, die es 1998 noch nicht gab. Durch sie wollte er sich die gleichen Rechte wie ein indischer Staatsbürger – mit Ausnahme des Wahlrechts – an seinem Wohn- und Dienstort sichern. Raju wurde als indischer Staatsbürger geboren und hatte die indische Staatsbürgerschaft aufgrund seiner Einbürgerung 1975 mit 18 Jahren verloren.⁴⁸ Schon ein Jahr vor Raju hatte der 1980 in Indien geborene und noch im gleichen Jahr von Deutschen adoptierte Student der Indologie, Ashvin, die *PIO Card* beantragt. Da er nach eigenen Angaben häufig nach Indien fährt, ging es auch ihm, wie Raju, darum, sich Rechte in Indien zu sichern. Er benannte diese allerdings nicht näher und fügte

⁴⁸ Im Interview 1998 sagte er mir, dass er mit beiden Staatsbürgerschaften geboren sei. Er wusste nicht, dass er erst mit neun Jahren eingebürgert wurde.

auf Nachfrage hinzu, dass er *die PIO Card* zunächst nur als Visumerersatz nutze.

Ausschlaggebend für die Entscheidung zur Einbürgerung, beziehungsweise zum Antrag auf eine *PIO Card*, genauso wie gegen die Aufgabe der indischen Staatsbürgerschaft, sind häufig Fragen von Rechten und Pflichten. Sie geben einem greifbare, gut formulierbare Gründe mit der die eigene Entscheidung getroffen oder hinausgeschoben werden kann.

Nationale Zugehörigkeit durch Geburt

Pragmatische Überlegungen, der rechtliche Status als Ausländer in Deutschland, das Beantragen von Visa für Reisen oder die Notwendigkeit, eine Ehefähigkeitsbescheinigung beizubringen, sind für Anand keine Gründe, sich in Deutschland einbürgern zu lassen. Eine Änderung der Staatsbürgerschaft würde er nur in Betracht ziehen, „wenn es wirklich nötig ist“, wie er es im Interview 2004 formuliert. Wirklich nötig könnte es für ihn eigentlich nur dann werden, wenn es zu einer massiven „Verschlechterung auf dem Arbeitsmarkt“ komme und diese nicht durch etwas bürokratischen Aufwand zu beheben seien. Anand sagt 2004, dass er wie schon 1998 „immer noch Inder“ sei und „das bleibt auch so“. Für ihn ist die Staatsbürgerschaft „ererbte“ und er „gibt sie nicht ab ohne Not“.

Der Ingenieur Anand wurde 1967 in Deutschland geboren. Seine Mutter ist Deutsche, sein Vater stammt wie der Rajus aus Orissa. Er hat sein Leben lang in Deutschland gelebt, ist selten in Indien und bezeichnet sich als evangelisch. Im Gegensatz zu Raju wurde er aber bei der Gesetzesänderung 1975 nicht eingebürgert. Anand beschreibt sich 2004 als „Inder mit ein paar typisch deutschen Angewohnheiten“. Bei beiden Interviews 1998 und 2004 antwortet er im Gegensatz zu den meisten anderen Befragten nur ganz knapp auf meine Fragen rund um Staatsbürgerschaft. Sie scheinen nicht seine zu sein, er hat sich nach eigener Auskunft nie Gedanken über eine Einbürgerung gemacht, ist mit seiner Situation zufrieden und definiert seine nationale Zugehörigkeit über seine Staatsbürgerschaft. Damit unterscheidet er sich von allen anderen Befragten aus binationalen Familien, die aus ähnlichen sozialen Umständen kommen wie er und, soweit ich das beurteilen kann, einen ähnlichen, wenn nicht sogar stärkeren praktischen Bezug zu Indien haben. Sie aber wurden eingebürgert beziehungsweise schon als deutsche StaatsbürgerInnen geboren und fühlen sich nicht als „InderInnen“, auch wenn die meisten sich in irgendeiner Weise mit ihrer „indi-

schen“ Herkunft auseinander setzen und sie zum Teil der Verlust der indischen Staatsbürgerschaft schmerzt. Einigen von ihnen ist die deutsche Staatsbürgerschaft wichtig und sie sind sich bewusst, wie „zufällig“ sie Deutsche geworden sind. Ihre Eltern hätten wie Anands auch auf ihre Einbürgerung verzichten können.

„Total deutsch“ fühlt sich der Informatiker Debraj in beiden Interviews. Wie Anand ist er evangelisch, in Deutschland geboren und hat immer dort gelebt. Auch seine Mutter stammt aus Deutschland, sein Vater kommt aus Bengalen. Er wurde 1975 mit der deutschen Staatsbürgerschaft geboren, seine Eltern haben keine indische für ihn beantragt. 2003 äußert er, dass sein deutscher Pass für ihn bedeutend sei, da er sich als „Deutscher“ fühle und „da jeder Deutsche seinen deutschen Pass hat“. Es ist „mehr als nur ein Dokument“ für ihn, er kann sich damit als „Deutscher“ ausweisen, denn der „deutsche Pass ist ein Zeichen“, dass er sich „auf den Staat eingelassen hat“, dass er dazu steht. Die deutsche Staatsbürgerschaft ist für Debraj ein Zeichen der bewussten Zugehörigkeit zu Deutschland.

Debraj und Anand sind sich nach meiner Beobachtung in vielen Dingen sehr ähnlich. Beide definieren, im Gegensatz zu den meisten anderen Interviewten, ihre nationale Zugehörigkeit vor allem durch ihre Staatsangehörigkeit. Die beiden unterscheiden sich allerdings in dieser. Der eine fühlt sich in Deutschland lebend als Inder, der andere als Deutscher. Den deutschen beziehungsweise indischen Pass verdanken sie dabei nur der Zufälligkeit ihrer Geburt vor oder nach 1975. Die Staatsbürgerschaft und damit die durch sie definierte nationale Zugehörigkeit ist also nicht etwas zwangsläufig ererbtes, sondern abhängig von der rechtlichen Situation und den Entscheidungen der Eltern.

Wandel des Gefühls der Zugehörigkeit

Anand und Debraj antworten mir in den Interviews 1998 und 2003/2004 mit fast exakt den gleichen Aussagen. Auch Savita und Jose haben ihre Einstellung zu Staatsbürgerschaft und Einbürgerung in den Jahren nicht wesentlich verändert, obwohl sich in der Zwischenzeit vieles geändert hat. So ist Jose etwa mittlerweile eingebürgert und Savita Mutter geworden. Nicht alle Befragten aber weisen diese Stabilität in ihrem Gefühl der Zugehörigkeit über diesen Zeitraum aus. So war Joses ältere Schwester 1998 noch gegen eine Einbürgerung, weil sie sich „mehr zu Indien zugehörig“ fühlte und 2004 rückblickend sagt, dass sie „früher das Gefühl hatte, dass ich mit der Einbürgerung ein Stück weit meine indische Mentalität verlieren würde“. Die Medizinstudentin hat sich dann aber aus pragmatischen Ge-

sichtspunkten heraus mit ihrem Bruder einbürgern lassen und sagt 2004, dass es die richtige Entscheidung war, da ihre Identität *„jetzt nicht mehr am Pass hängt“*. Das unterscheidet sie von der 1975 geborenen Medizinerin Rupashi. Sie hatte 1997 aus pragmatischen Gründen die Einbürgerung beantragt, und gedacht, es sei *„nur ein Papierwechsel“*. Sie merkte dann aber, dass sich etwas geändert hatte, dass sie jetzt *„Deutsche“* sei und daher nicht mehr *„so desinteressiert“* und gegen Deutschland eingestellt sein könne. Es *„ist jetzt mein Land“* und *„ich soll das mehr akzeptieren“*, *„nicht nur die Vorteile, sondern auch mal die eigenen deutschen Teile konfrontieren“*, *„nicht immer abwehren“*. Sie erkannte erst nach der Einbürgerung, ähnlich wie Joses Schwester, dass diese kein Verlust der *„indischen“* Identität ist und verstand sie 1998 sogar als Bereicherung.

Auch die 1978 in Indien geborene Medizinstudentin Sita fühlte sich 1998 nicht richtig zu Deutschland zugehörig. Darüber, dass sie schon 1990 zusammen mit ihren Eltern eingebürgert wurde, war sie nicht wirklich zufrieden. Für sie war die Staatsbürgerschaft ein Symbol, *„dass ich irgendwo richtig hingehöre“*. Sie sollte *„mein Land, meine Leute“* symbolisieren, den Ort an den sie *„immer hingehen kann ohne Probleme“*, *„ohne aufzufallen“*. Daher sagte sie mir, dass sie überlege, die indische Staatsbürgerschaft wieder anzunehmen. 1998 widmete sich Sita dem klassischen indischen Tanz, trug bewusst indische Kleidung, und seitdem sie 16 Jahre alt war, immer einen roten Punkt auf der Stirn. Im Jahr 2004 zeichnete sie im Interview ein ganz anderes Bild von sich. Sie sagt, dass sie ihre Indienverbundenheit nicht mehr zeigen müsse, da *„ich weiß was ich bin“*. Wie Joses Schwester sagt sie, dass sich ihre Identität in den Jahren gefestigt habe und schließt daraus, dass sie jetzt weder diese äußerlichen Zeichen noch die Staatsbürgerschaft als Symbol brauche. Zudem sagt sie, dass sie sich in ihrem *„Deutschsein gefestigt“* habe. Dabei habe ihr insbesondere ein Schlüsselerebnis geholfen. Sie erzählt, dass sie im Krankenhaus immer gefragt werde, *„woher ich komme“*, *„wann ich wieder zurückgehe“*, etc. Darauf habe sie nie reagiert, *„da man sehen kann, wie es gemeint ist“*. Einmal war sie im Operationssaal mit Mundschutz, da fragte der Arzt gleich nach dem *„Guten Tag“* woher sie komme. Sie habe erst etwas zögernd reagiert. Ein schon älterer OP-Pfleger, ein ganz kräftiger mit Vollbart, den sie sehr sympathisch fand, habe das gesehen und sei auf sie zugekommen, habe den Arm um ihre Schulter gelegt und auf ihren Arm geklopft und gesagt: *„Das, das ist doch eine Deutsche, das sieht man doch!“*. Das fand sie *„so nett“*, *„so sollte es sein“* und durch solche Erlebnisse könne sie sich zu Deutschland zugehörig fühlen.

Danny, die 1981 geboren und 1997 mit ihrer Familie eingebürgert wurde, hatte im Gegensatz zu Sita 1998 als Schülerin gesagt,

dass sie die Einbürgerung gewollt und diese ihr „einfach nur gefallen“ habe. Sie führte aus, dass sie „sich vorher schon nicht als Inderin gefühlt“ habe, in Indien und der indischen Gemeinschaft in Deutschland fühlte sie sich fremder als in Deutschland und unter Deutschen. 2003 sieht sie das ganz anders, sie ist mittlerweile zu Hause ausgezogen und studiert BWL. Getrennt von ihren Eltern „sehe ich jetzt was sie gebracht hat, die zweite Kultur“, sie sieht das „Indische“ jetzt als eine Bereicherung. Sie sagt jetzt „ich bleibe im Herzen vom Ursprung her Inderin, da ändert der Pass auch nichts“. Angesprochen auf den Gegensatz zum früheren Interview, erläutert sie, dass es schon sein könne, dass sie sich damals mehr als Deutsche gefühlt habe. Aber inzwischen „entwickelt sich Stolz“ auf Indien, auf seine Musik, Ayurveda, auf das, was ihre Eltern als MigrantInnen geleistet haben, und das habe sie „gestärkt ‚Ich bin Inderin‘“ zu sagen. Über das enge Verhältnis zu zwei Freundinnen aus der zweiten Generation sagt sie, das „ist das Inderding“, es bestehe mehr Zugehörigkeitsgefühl mit ihnen als mit „deutschen“ FreundInnen. Dabei scheint sie sich aber nicht in „indische“ Kontakte zurück zu ziehen. Ihr Freund, erwähnt sie beiläufig, sei Franzose.

Eine Einbürgerung, beziehungsweise die Überlegungen über eine solche, beeinflusst das Gefühl der Zugehörigkeit in unterschiedlicher Weise. Wenn sie selbständig beantragt wird, dann ist es ein Zeitpunkt an dem sich die AntragstellerIn mit ihrem Gefühl der Zugehörigkeit auseinandersetzen muss. Unter anderem auch, weil, wie Mary es formuliert, die deutschen Behörden da eine „Riesenentscheidung“ draus machen. Nach der vollzogenen Einbürgerung erfahren dann die Befragten, wie auch Herr Agarwal, häufig, dass ein befürchteter Verlust von „indischer“ Identität nicht eingetreten ist und das Symbolische der Staatsbürgerschaft löst sich auf. Bei jenen, die mit ihren Eltern eingebürgert wurden, spielt das Symbolische eine geringere Rolle, die Auseinandersetzung mit ihren nationalen Identitäten und ihren Gefühlen der Zugehörigkeit läuft unabhängig von Staatsbürgerschaft und Einbürgerung.

Symbolischer Bezug zu Indien

So wie Sita 1998 die indische Staatsbürgerschaft als eine symbolische Verbindung zu Indien sah, sprach sich auch Sibi im ersten Interview 1998 mit der Begründung „ich möchte Inder bleiben“ gegen eine Ein-

bürgerung aus.⁴⁹ Gleichzeitig sagte er, dass er sich Indien nicht zugehörig fühle und auch mit der indischen Gemeinschaft in Deutschland wenig anfangen könne. Aber bzw. gerade deswegen ist die indische Staatsbürgerschaft *„offiziell das einzige, das mich mit Indien verbindet“*. Diese Verbindung wolle er beibehalten, denn *„die deutsche Identität ist der Alltag“* und damit *„sowieso schon überwiegend“*.

Auch der 1982 geborene Mahesh, der sich künstlerisch und politisch links engagiert, sagt 2004, dass das „Deutsche“ im Alltag dominant sei. Für das „Indische“ gebe es nicht viel Platz und daher sei sein Festhalten an der indischen Staatsbürgerschaft *„vielleicht eine Selbstdisziplinierungsmaßnahme, um mich mit meiner indischer Identität auseinanderzusetzen“*. „Indische“ Identität bezeichnet er als eine *„kulturelle Identität, die mir nicht eigen, aber auch nicht fremd ist“*. Angesprochen auf Anands Definition seiner nationalen Zugehörigkeit über die indische Staatsbürgerschaft vermutet er, dass auch Anand sich irgendwie mit seinem biographischen Bezug zu Indien auseinandersetzen muss, da der Alltag aber „deutsch“ sei, es *„bequemer ist, das Indische in einem selbst in einen Pass zu projizieren“*. Diese Vermutung über Anand begründet er mit seiner eigenen Erfahrung: *„Das war bei mir so.“* Mahesh stört sich aber daran, dass sie so *„das Nationalismuskonzept der Deutschen mit der Beibehaltung des Passes akzeptieren“*. Er sagt zu sich selbst, dass er *„mittlerweile ein sehr gespaltenes Verhältnis zu Nationalismus und Grenzen“* habe und sich daher gar nicht mehr national definieren wolle. Er empfindet die eigene frühere und von ihm den anderen unterstellte Motivation zur Beibehaltung der indischen Staatsbürgerschaft letztendlich als *„rassistisch“*.

Einen Bezug zu Indien würde auch gerne die 1967 geborene Lehrerin Ninder, deren Vater aus dem Punjab und deren Mutter aus Deutschland kam, bewahren. Die 1975 eingebürgerte Mutter zweier Kinder sagt 2004 von sich, dass sie in ihrem völlig „deutsch“ geprägten Umfeld kämpfen muss, *„damit ich nicht ganz eingedeutscht werde“*. Ein Anzeichen für das „Eindeutschen“ ist, dass schon ihr Vater den indischen Nachnamen „deutsch“ ausgesprochen habe und sie bei einem Versuch, wieder die indische Aussprache anzunehmen, am Widerstand ihrer eigenen „deutschen“ Familie gescheitert sei. Als ich ihr von der *PIO Card* erzähle, ist sie erst verhalten, reagiert dann jedoch immer begeisterter. Sie sagt, die *PIO Card* *„würde mich interessieren“* und wiederholt, die *„würde mich echt interessieren“*. Weniger aus pragmatischen Gründen, denn sie sieht kein Problem darin

⁴⁹ Im Interview 2003 hatte sich der Journalistik-Student, wie oben beschrieben, längst für die Einbürgerung entschieden, den Antrag aber wegen des Wehr- bzw. Zivildiensts noch nicht gestellt.

ein Visum für Indien zu bekommen und die anderen Rechte würde sie kaum nutzen können. Aber sie könnte so ihre „*Verbundenheit mit dem Land dokumentieren*“. Sie findet, dass sei „*auch wichtig für die Kinder*“. Sie will nicht, „*dass in drei Generationen keiner mehr weiß, warum ab und zu einer dunkler ist*“.

Der 1974 geborene Unternehmensberater Hemant, dessen Wahlheimat Deutschland ist, hat die PIO Card beantragt, weil er ein „*offizielles Dokument der Zugehörigkeit*“ wollte. Die „*indische Kultur und Werte haben eine große Rolle in meiner Erziehung gespielt*“, sagt der Sohn von aus Maharashtra und Andhra Pradesh stammender MigrantInnen in den USA. Aber er habe „*nie ein Dokument gehabt*“, dass seine Zugehörigkeit zu Indien darstelle. Erst habe er Sorge gehabt, dass seine Eltern seinen Antrag auf die PIO Card ablehnen würden. Denn seine Eltern waren dagegen, als er sich überlegte, den amerikanischen Pass für den deutschen aufzugeben. Seine Sorge sei aber unbegründet gewesen, seine Eltern wären sogar erfreut über sein Vorhaben gewesen und überlegen nun ebenfalls, die PIO Card zu beantragen.

Auch ich habe sie 2003 beantragt. Auslöser dafür war, dass ich innerhalb von zwei Jahren zum vierten Mal aus dienstlichen Gründen ein indisches Visum beantragen musste und mich sehr über den damit verbundenen Bürokratismus geärgert habe. Beim dritten Antrag gaben sie mir im Konsulat die Formulare für die *PIO Card* und so füllte ich diese beim vierten Mal anstelle des Visumsantrags aus. Rein pragmatisch wird dieser Antrag aber nicht gewesen sein, es war schon etwas Besonderes, nach fast zwanzig Jahren wieder so etwas wie einen indischen Pass in den Händen zu halten und auch in Indien meine indische Herkunft nachweisen zu können.⁵⁰ Eine gewisse symbolische Verbundenheit zu Indien projiziere sicherlich auch ich in dieses Dokument.

Wie ich scheinen viele „*InderInnen*“ der zweiten Generation überwiegend in einem „*deutschen*“ Umfeld zu leben und weitgehend „*deutsch*“ sozialisiert zu sein. Viele spüren aber trotzdem eine Verbindung zu Indien und die meisten scheinen die Gefahr zu sehen, dass diese verloren geht. Daher wünschen sich viele ein offizielles Dokument, dass ihre Verbindung zu Indien dokumentiert.

⁵⁰ Goel (2005) beschreibt, wie die *PIO Card* diese Hoffnung in Indien nicht erfüllt.

Doppelte Zugehörigkeit

Die indische Staatsbürgerschaft könnte „eine Bestätigung dessen was ich so sonst nicht habe“ sein, „da ich nicht so indisch bin“, sagt auch die Indologin Ranji im Interview 1998. Denn „ein bisschen fühlt man sich noch als Inderin“, auch wenn sie in beiden Interviews klar sagt: „ich fühle mich als Deutsche“. Ranji, die 1967 als Tochter eines Bengalen und einer Deutschen geboren wurde, kannte wie Ninder beim Interview 2004 die PIO Card noch nicht. Erst meinte sie, sie „wäre interessant“, dann fügte sie allerdings in Bezug auf die Gebühren hinzu „aber nicht zu dem Preis“. Pragmatischen Nutzen hätte sie keinen besonderen durch sie, da sie nicht so oft nach Indien reise. Dieses Dokument könnte aber „vielleicht Zugehörigkeitsgefühl“ dokumentieren. Aber nur, wenn es kostenlos wäre, denn „für Zugehörigkeit zahlen ist unschön“. Sie findet eine „doppelte Staatsbürgerschaft wäre schon netter“. Die hätte sie gerne „aus Sentimentalität“ und weil es ihr etwa das Reisen zur Verwandtschaft in Assam erleichtern würde. Schon im Interview 1998 hatte sich Ranji für eine doppelte Staatsbürgerschaft ausgesprochen. Sie selbst hatte sie von 1975 bis zur Volljährigkeit. Sie sagt, sie sei „immer stolz auf die doppelte“ gewesen, die „etwas Besonderes“ war. Ihre „Eltern haben mir gesagt: ‚Du bist nicht halb, sondern doppelt!‘“. Mit diesem Bild sei sie aufgewachsen, es wäre ihr immer bewusst gewesen, dass sie zwei Pässe habe und sie habe auch mit ihrem indischen Pass angegeben. Ihre deutsche Staatsbürgerschaft würde sie nicht abgeben, sie hätte aber gerne beide, um ihre doppelte Zugehörigkeit auszudrücken.

Die meisten Befragten sahen die doppelte Staatsbürgerschaft bei den Interviews als die ideale Lösung, um ihre hybriden, nicht in nationale Dichotomien passenden Identitäten darzustellen. So sagte Mary damals kurz nach ihrer Einbürgerung, dass sie diesen Schritt nur machen konnte, weil sie wusste, dass sie die indische Staatsbürgerschaft wieder beantragen könne: „Ohne die Möglichkeit, die indische wiederzubekommen, wäre die Entscheidung schwieriger gewesen.“ Sie wollte sich mit der Einbürgerung nicht gegen die Zugehörigkeit zu Indien aussprechen, denn „ich bin einerseits andererseits“. Am liebsten hätte sie die doppelte Staatsbürgerschaft gehabt. Im Interview 2003 gilt das für sie zwar immer noch, ist aber kein aktuelles Thema mehr für sie. Die Maschinenbaustudentin empfindet trotz der polarisierenden deutschen Diskussion um den Doppelpass „kein Gräuelf gegen die Deutschen“, denn selbst wenn die „Deutschen“ ihn zulassen würden, könne sie keinen haben. Jemand habe ihr erzählt, dass die „Inder“ keine doppelte Staatsbürgerschaft akzeptieren und das habe

ihre Haltung gegenüber den „Deutschen“ verändert.⁵¹ Die *PIO Card* ist für sie kein gleichwertiger Ersatz. Damit würde sie nicht „Inderin“, bliebe „Ausländerin“, bekäme nur Rechte, die sie nicht nutzen würde. Sie „muss den Anspruch voll und ganz haben“, sie will „nicht mit der Hälfte abgespeist werden“. Sie fragt mich: „Aber was habe ich davon wirklich?“, „Was bringt mir das?“. Für sie wäre die *PIO Card* endgültig der „Stempel: Ausländer in Indien“, das sei sie in Indien aber jetzt schon, „die riechen das“ und dann hätte sie das „auch noch in schriftlicher Form“. Das wolle sie nicht, „wenn ich den indischen Pass mit allem drum und dran wiederhaben könnte, dann ja“. Solange das aber rechtlich nicht möglich ist, sei das für sie auch kein Problem. Sie würde sich jetzt nicht besonders dafür einsetzen eine doppelte Staatsbürgerschaft zu bekommen, denn „im Alltag in Deutschland bringt mir das gar nichts“.

Mahesh hatte 1998 die Entscheidung für oder gegen eine Einbürgerung mit dem verbundenen Verlust der indischen Staatsbürgerschaft als eine „Entscheidung wie zwischen Vater und Mutter“ bezeichnet. Im Interview 2004 distanziert er sich von dieser Aussage, weil er sich wie oben ausgeführt von nationalen Kategorien abgewandt habe, aber er würde immer noch gerne die doppelte Staatsbürgerschaft haben. Die *PIO Card* sieht auch er nicht als Ausweg, denn „ich kann mich nicht für die Karte entscheiden, dann muss ich mich für die deutsche Staatsbürgerschaft entscheiden – vielleicht auch gegen die indische.“ Diese mit der Einbürgerung einher gehende notwendige Entscheidung gegen die indische Staatsbürgerschaft ist der wesentliche Grund, warum die meisten der Befragten sich für eine doppelte Staatsbürgerschaft aussprechen.

Auch Savita, die zur weiteren Ermöglichung von politischem Engagement in Indien die indische Staatsbürgerschaft nicht aufgeben will, sieht in der doppelten Staatsbürgerschaft die beste Lösung für sie. Sie sagt 2004, dass die *PIO Card* „kein Ersatz für die doppelte Staatsbürgerschaft“ sei, das sei „nicht was ich mir vorgestellt habe“. 1998 hatte sie die generelle Ermöglichung der doppelten Staatsbürgerschaft ohne Entscheidungszwang als Ideal dargestellt. Alternativ hatte sie sich vorgestellt, dass man von Geburt an beide bekäme und zu einem bestimmten Alter sich dann für eine entscheiden müsse. Sie vermutet, dass sie dann „vielleicht auch die deutsche behalten“ hätte. Wie die meisten befragten „InderInnen“ der zweiten Generation will sich Savita nicht zwischen Deutschland und Indien entscheiden

⁵¹ Nach meiner Erinnerung hatte ich Mary das im Interview 1998 gesagt. Das Interview 2003 zeigte mir, dass ich durch meine Fragen und Auskünfte die Einstellungen der Interviewten mit beeinflusse. (Vgl. auch Bublatzky und Funk zur Rolle der ForscherIn, in diesem Band.)

müssen. Beide Länder prägen die hybriden Identitäten der zweiten Generation und dies würden sie gerne in einer doppelten Staatsbürgerschaft ausgedrückt sehen.

Diskriminierung und Rassismus

Die Änderung des deutschen Staatsbürgerschaftsrechts im Jahr 2000 hat Savitas Alternativlösung für in Deutschland geborene Kinder umgesetzt. Für ihre Kinder war die Gesetzesänderung allerdings nicht hilfreich, da ihr Ehemann deutscher Staatsbürger ist. Sie *„wurde informiert, dass im Gesetz steht, dass nur, wenn zwei Ausländer Eltern sind, dann die doppelte Staatsbürgerschaft bis 21 Jahre möglich ist“*. Sie hat sich daher gar nicht weiter um die indische Staatsbürgerschaft für ihre Kinder bemüht.

Die polarisierende Diskussion um den „Doppelpass“ im Herbst 1998, die dieser Gesetzesänderung vorangegangen war, hat Savita allerdings, wie sie 2004 sagt, *„erschüttert“* und *„betroffen“*. Als das Erschütternde bezeichnet sie *„das Vorort-Erleben von Ausländersein“*. Sie habe an einem der Informationsstände gegen den „Doppelpass“ eine alte Frau angesprochen und die habe ihr geantwortet *„Mit Ihnen muss ich mich nicht darüber unterhalten“*. Savita sagt, dass sie *„vorher nie so Respektlosigkeit und Hass erlebt“* habe und das *„von Leuten, die so aussehen wie meine Nachbarn“*. Das habe ihr Angst gemacht, *„die Bereitschaft mitzumachen“* fand sie erschreckend. Sie sagt, die Sachlichkeit sei verloren gegangen, und sie habe sich *„bestätigt gefühlt in der Entscheidung Inderin zu bleiben“*. Sie argumentiert: *„was nutzt der deutsche Pass, wenn ich aufgrund von meinem Aussehen immer als Ausländerin gesehen werde“*.

Auch viele andere, etwa Mary, Danny, Ninder und auch der Sohn der Agarwals sagen in den Interviews immer wieder, dass ihre Hautfarbe sie immer als „Nicht-Deutsche“ definieren werde, egal welche Staatsbürgerschaft sie haben. Der 1981 geborene Auszubildende Sebastian formuliert 2004 ähnliches.⁵² Auf meine Frage zu seiner nationalen Zugehörigkeit sagt er: *„Ich bin Inder“*, und bestätigt das auf Nachfrage ohne jegliche Einschränkungen noch einmal. Dann frage ich, ob er sich so gar nicht als „Deutscher“ fühle und er antwortet:

⁵² In meinem transkribierten Interview mit Sebastian war Staatsbürgerschaft eigentlich kein Thema. Wir kamen im Laufe des Gespräches aber doch auf seine Zugehörigkeit zu Indien und Deutschland.

„Das würde ich nicht sagen. Ich bin hier geboren, lebe in Deutschland, bin hier zur Schule gegangen, habe deutsche Freunde, wie gesagt, meine Zukunft liegt wahrscheinlich auch in Deutschland. Also daher, will ich nicht sagen, ich fühle mich nicht als Deutscher, aber wie gesagt, dadurch, dass ich auch indisch aufgewachsen bin, habe ich klar einen großen Bezug zu Indien. Ich habe einen großen Bezug zu Deutschland, weil ich hier geboren bin, weil ich hier aufgewachsen bin, zur Schule gegangen bin und eben halt in beiden Kulturen aufgewachsen bin. Gleichzeitig die Nähe zu Indien, sowohl die Nähe zu Indien als auch die Nähe zu Deutschland ist vorhanden.“

Bis zu diesem Punkt im Interview bin ich verwundert, dass Sebastian sich dann als Inder und nichts anderes fühlt, wo er doch einen starken Bezug zu Deutschland hat. Das wird aber verständlicher als er unmittelbar fortfährt: *„Klar, dass man sich schon ein bisschen mehr als Inder fühlt, ist klar. Weil, wenn man auf der Straße geht, da bleibst du dunkelhäutig. Im Endeffekt diese Schiene, will ich mal sagen, weil generell akzeptiert wird man nicht, würde ich mal sagen. Also, auf den ersten Blick sagt er, ‚Ja, ein Ausländer.‘“* Seine Hautfarbe macht Sebastian zum „Inder“, wobei seine Sozialisation ihn eigentlich „deutsch“ gemacht hat. Diese Erfahrungen von Ausgrenzungen prägen das Verhältnis zu Deutschland für viele „InderInnen“ der zweiten Generation. So hatte Jose sich 1998 gegen den Wehrdienst nicht nur deshalb ausgesprochen, weil er ein Jahr verlieren würde. Er hatte auch gesagt, dass *„ich mich dem Staat nicht verpflichtet fühle, da Staat und Gesellschaft mich nicht akzeptieren“*.

Für den politisch aktiven Mahesh ist es 2004 nicht mehr die *„Entscheidung zwischen Mutter und Vater“*, die ihn von einem Einbürgerungsantrag zurückhalte. Der Grund, warum er die indische Staatsbürgerschaft nicht aufgeben wolle, komme nun *„durch die Auseinandersetzung mit Rassismus und struktureller Diskriminierung“* in Deutschland. Er wolle einen *„Zufluchtsort haben, wenn in Deutschland Diskriminierung herrscht“*. Es gehe ihm dabei *„nicht so sehr um gefühlte Diskriminierung“*, sondern jene, die er in den Strukturen sehe, im System spüre, den *„Rassismus in Medien und Politik“*, insbesondere in Fragen der Asylpolitik. Er sei zwar *„nicht direkt betroffen“*, aber all dies präge *„ein Bild von Vorurteilen und Ressentiments“* und dies *„hat auch Auswirkungen darauf, wie ich gesehen werde“*. Er habe das Gefühl, dass *„Ausländer“* aus dem *„Bürgerbegriff ausgesondert werden, zur Randgruppe gemacht werden“*. Wie Savita hatte er viel erwartet vom Gesetzesentwurf zur doppelten Staatsbürgerschaft, er *„war kurz davor“*, einen Einbürgerungsantrag zu stellen, wollte nur noch abwarten bis die Gesetzesänderung durch ist. Als sie aber nicht durchkam, war er *„sehr deprimiert ... durch den offenen Rassismus“*. Jetzt sei schon

„alleine aus Protesthaltung diese [die indische, ug] Staatsbürgerschaft zu behalten sehr attraktiv“.

Den 1971 geborenen Juristen Horst, dessen Mutter aus Kerala und dessen Vater aus Deutschland stammt, schätze ich nach den Interviews als politisch eher konservativ ein, auch in Bezug auf Zuwanderungspolitik. Aber auch für ihn waren „Ausländerfeindlichkeit“, Rassismus und Diskriminierung wesentlich in seiner Auseinandersetzung mit der Zugehörigkeit zu Deutschland und Indien. 1998 erzählte er mir, dass er sich 1992 nach „Mölln, Rostock, Solingen“⁵³ erkundigt habe, ob er auch die indische Staatsbürgerschaft bekommen könne. Er habe das zwar nicht intensiv verfolgt, aber er merkte dass Deutschland „nicht so sicher wie man glaubt“ sei. Bis zu diesem Zeitpunkt habe er, der eine in meinen Augen sehr dunkle Hautfarbe hat, sich „gar nicht als Inder gefühlt“. Der Bezug zu Indien war fast nicht vorhanden: „Bis 16 Jahre habe ich nicht bewusst wahrgenommen, dass ich indische Verwandte habe.“ Er war „früher einfach deutsch“. Im Interview 2004 zeigt sich, dass für Horst diese Entwicklung wesentlich weiter gegangen ist. Er arbeitet mittlerweile in Sachsen, werde dort „als Ausländer wahrgenommen“, fühle sich allerdings als „West-Deutscher“. Denn im Westen sehe er andere wie sich, was „im Osten“ gar nicht der Fall wäre. Er erzählt, dass er in Sachsen auch offene Diskriminierungen erlebe. Er werde „ab und zu dumm angemacht“, es wurde „gegen die Straßenbahnscheibe geschlagen“, er gehe – wie andere „normale Bürger auch“ – nicht in bestimmte Stadtteile. Dabei „versuche ich mich nicht als Ausländer zu fühlen, sonst gebe ich ihnen recht“. Horst sagt über sich, „das Indische ist gewachsen“. Als Gründe warum er sich mehr mit Indien beschäftige, führt er an, dass er mehr Zeit habe, er in Indien war und es ihm dort gut gefallen habe, er andere „InderInnen“ der zweiten Generation in Deutschland getroffen habe und in Zeiten der Globalisierung eine Erweiterung des eigenen Horizontes angebracht sei. Die erlebten Diskriminierungen und Rassismus machen ihn nach eigenen Worten nicht zum „Inder“ sondern zum „West-Deutschen“, denn dort gebe es andere wie ihn.

Während Sita im Operationssaal ihr Schlüsselerlebnis hatte, das sie zu Deutschland hingeführt hat, hatte Horst seines 1992 mit den Anschlägen auf „Ausländer“ und nach dem Umzug nach Sachsen. Für Savita und Mahesh war die Debatte um den „Doppelpass“ ein Schlüsselerlebnis. Die Erfahrungen und Debatten in Deutschland bestimmen das Gefühl der Zugehörigkeit zu Deutschland und die

⁵³ In diesen Städten kam es zu gewalttätigen Ausschreitungen gegen Menschen, die als fremd angesehen wurden.

Bedeutung der indischen Staatsbürgerschaft für „InderInnen“ der zweiten Generation. Sie machen sie zu Anderen Deutschen, die sich in ihrem „Deutschsein“ unterschiedlich stark akzeptiert fühlen. Unterschiedlich ist auch der Bezug zu Indien, den sie verspüren. So sagt der 1973 geborene Sohn der Agarwals im Interview 2003, die *„indische Herkunft ist nur fremdländisch“*. Die indische Herkunft seines Vaters prägte ihn, er habe einen engeren Bezug zu Indien als andere „Deutsche“, aber er fühle sich nicht als „Inder“ in irgendeiner Form sondern als *„fremder Deutscher“*, weil ihn die „Deutschen“ so sehen. Ich sehe das für mich ähnlich. Unsere Selbstbeschreibungen sind sehr Nahe an Mecherils Definition Anderer Deutscher. Es geht nicht um kulturelle Essenzen sondern um Fremdzuschreibungen.

Ausgrenzung und Zugehörigkeit

Kommen wir zurück zur Definition Anderer Deutscher von Mecheril (1997: 177). Sie umfasst *„Menschen,... [die] die Erfahrung gemacht haben und machen ... nicht dem fiktiven Idealtyp des oder der „Standard-Deutschen“ zu entsprechen“*. Nach Jacobsen könnte dies sein, weil sie „rassisch“, kulturell oder rechtlich „anders“ sind. Mecheril engt dies aber auf den „rassischen“ Aspekt ein, da er die Abweichung *„aufgrund sozialer oder physiognomischer Merkmale“* hervorhebt. Dies ist eine Erfahrung, die sowohl die befragten „InderInnen“ der zweiten Generation wie auch Herr Agarwal gemacht haben. Herrn Agarwal würde Mecheril aber nicht als Anderen Deutschen bezeichnen, da jene *„wesentliche Teile ihrer Sozialisation, in Deutschland absolviert haben“*, Herr Agarwal aber im wesentlichen in Indien sozialisiert wurde. Andere Deutsche bezieht sich auf Menschen, bei denen *„ihre Eltern oder nur ein Elternteil oder ihre Vorfahren als aus einem anderen Kulturkreis stammend betrachtet werden“*. Diese Betrachtung unterstellt in der Regel, dass Andere Deutsche einen engen Bezug zu einem anderen Land und dessen Kultur haben. Die „rassische“ Abgrenzung geht daher mit einer unterstellten kulturellen Differenz und in Deutschland, aufgrund der bisherigen Regelung von Staatsbürgerschaft, in der Regel auch mit einer rechtlichen einher. Die Anderen Deutschen werden als „AusländerInnen“ gesehen, die sich nicht nur im Aussehen sondern auch kulturell unterscheiden. Das erfahren auch Andere Deutsche wie Horst, die sich immer als „Deutsche“ gefühlt haben und wenig über „Indisches“ wissen, oder Adoptierte wie Ashvin, die in einem völlig „deutschen“ Umfeld aufgewachsen

sind und sich erst einen Zugang zu Indien erarbeiten müssen.⁵⁴ Im Gegensatz zu Herrn Agarwal fehlt ihnen die eigene Erinnerung an Indien, die ihnen das „als-Indier-betrachtet-Werden“ erleichtert.

Kulturell fühlen sich die meisten Befragten Deutschland durchaus zugehörig. Sie sind vertraut mit „deutschen“ Werten und Lebensstilen. In weiten Teilen sind es auch ihre eigenen. So sagt Anand etwa von sich, *„das indische ‚wait some more time‘ ist nicht meine Sache“* und bezeichnet das als *„deutsche Angewohnheit“*. Viele fühlen sich zwar auch „indischen“ Einstellungen und Werten verbunden, dies führt in der Regel aber nicht zu kultureller Ausgrenzung durch die Mehrheitsgesellschaft, da sie, wie Ballard (1994: 31) es bezeichnet, *„skilled cultural navigators“*⁵⁵ sind. Sowohl Herr Agarwal wie auch die „InderInnen“ der zweiten Generation sind nach meiner Beobachtung in der Lage im „deutschen“ Umfeld den dort geltenden kulturellen Normen zu genügen.

Dazu ein Beispiel aus einem meiner Interviews im Sommer 2004: Ich habe mich mit der 25jährigen Studentin der Sozialwissenschaften Sarita und ihrer Familie beim Mittagessen unterhalten. Auf einmal ist ihr älterer Bruder Vinod ganz überrascht, sie hat ihn mit seinem Vornamen statt mit der Bezeichnung *„Dada“* für den älteren Bruder angesprochen. Im Interview danach führt sie aus: *„Normalerweise sag ich das dann, wenn man in einem Umfeld ist, wo mehrere andere Personen sind, die nicht wirklich zum familiären Kontext Zugang haben. Dann ist man schon geneigt zu sagen: ‚Vinod, kannst du mal bitte ...‘, weil sonst denken die, ‚Warum nennt die denn ihren Bruder ‚Dada‘, der heißt doch anders!?!‘. Um zu vermeiden, dass dann irgendwelche Fragen kommen, sag ich dann direkt ‚Vinod‘, und gut ist es.“* Sarita wendet also je nach Kontext den kulturspezifischen Code an. In diesem Fall hat sie ohne zu bemerken, den falschen genommen. Der Grund dafür mag darin liegen, dass ich beim Essen dabei war und von ihr unbewusst als „fremd“ wahrgenommen wurde. Ihr Vater wollte mir auch die ganze Zeit Besteck aufdrängen, da er mich wohl als „Deutsche“ sah, die nicht mit Fingern essen kann.

Sarita sowie die meisten anderen der zweiten Generation und auch Herr Agarwal passen sich in der Öffentlichkeit an die dort geltenden Normen an und setzten sich mit „indischen“ kulturellen Normen meist nur in geschützten Räumen, wie etwa der Familie oder in Vereinen, bei Seminaren, in Internetforen, etc. auseinander.

⁵⁴ Es ist kein Zufall, dass Ashvin Indologie studiert. Er setzt sich intensiv mit Indien auseinander und sucht die Nähe von „InderInnen“.

⁵⁵ *„Skilled cultural navigators“* sind mit verschiedenen Codes vertraut und können mühelos zwischen ihnen wechseln. Sie können sich dabei bewusst des richtigen, aber auch bewusst des falschen Codes bedienen.

Dort werden dann von den Anderen Deutschen auch Konflikte mit den Werten ihrer Eltern, zum Beispiel in Bezug auf Beziehungen und Familie diskutiert.⁵⁶

Kulturelles Anderssein war in den Interviews kein explizites Thema, meine Eindrücke zu diesem Themenkomplex sind das Ergebnis meiner langjährigen teilnehmenden Beobachtung in ganz unterschiedlichen Kontexten. Es wird den Anderen Deutschen und Herrn Agarwal aufgrund ihres Aussehens zwar durchaus unterstellt und sie alle müssen sich immer wieder zu den unterstellten Differenzen äußern, aber das ist nicht die wesentliche Ausgrenzung, die sie erleben. Im Gegenteil: da sie sich als kulturell zugehörig empfinden, schmerzt sie die Ausgrenzung auf „rassischer“ und rechtlicher Ebene viel mehr. Immer wieder als anders gesehen zu werden, beeinflusst auch ihr Selbstbild. Für Herrn Agarwal ist der unterstellte Bezug zu Indien nicht so problematisch, da er ihn durch seine Sozialisation in Indien selber verspürt. Ärgerlich ist für ihn allerdings, dass seine Verbundenheit zu Deutschland immer wieder in Frage gestellt wird. Für die „InderInnen“ der zweiten Generation ist aber sowohl der unterstellte Bezug zu Indien als auch die abgesprochene Zugehörigkeit zu den „Deutschen“ problematisch, da sich das so nicht mit ihrem Empfinden deckt. Da sie auch durch kulturelle Anpassung und Einbürgerung nicht wirklich „Deutsche“ werden können, versuchen viele zumindest die Fremddefinition des „Indischseins“ zu erfüllen, fühlen sich als „Inder“ und wollen „Indisches“ pflegen.⁵⁷

Zu einem Problem der „InderInnen“ der zweiten Generation wird, dass ihre nach Werbner (1997) organisch gewachsenen hybriden Identitäten, die „Deutsches“ und „Indisches“ zu etwas Neuem verbinden, von der Mehrheitsgesellschaft nicht akzeptiert werden.⁵⁸ Gerade in Fragen der Staatsbürgerschaft sollen sie sich für eine eindeutige Zugehörigkeit und gegen die andere entscheiden. Dies ist aber nicht nur für den Migrant Herrn Agarwal, sondern auch für

⁵⁶ Die Ausbildung eigener Räume ist Gegenstand meines laufenden, von der Volkswagenstiftung geförderten, Forschungsprojekts „Die virtuelle zweite Generation“ (www.urmila.de/forschung).

⁵⁷ Die Auseinandersetzung mit Indien und „Indischem“ ist natürlich nicht nur durch Ausgrenzungserlebnisse bestimmt. Sie ist auch die Folge von positiven Erfahrungen mit Indien und „InderInnen“ sowie eine Folge von Neugier auf das Herkunftsland der Eltern. Ausgrenzungserfahrungen verstärken diese Anreize aber noch erheblich. (Vgl. zu den Bemühungen der ersten Generation der zweiten die kulturellen Werte der „Heimat“ zu vermitteln auch Amend und Yetgin, Brosius sowie Bublatzky und Funk, in diesem Band.)

⁵⁸ Vgl. Mecheril (2003) zu prekären (Mehrfach-)Zugehörigkeiten.

die Anderen Deutschen nicht so einfach. Sie merken, dass ihre kulturelle „Anpassung“ nicht honoriert wird und „rassische“ Anpassung unmöglich ist. Daher tun sich viele schwer, die symbolische Verbindung zu Indien, die für das Andere stehen soll, zu kappen, indem sie die indische Staatsbürgerschaft aufgeben. Staatsbürgerschaft und Einbürgerung werden gerade auch deshalb bedeutend für das Gefühl von Zugehörigkeit, weil durch die rechtliche Abgrenzung Ausgrenzung nicht nur erlebbar sondern auch zuordenbar gemacht wird, und eindeutige Entscheidungen zu treffen sind. Dabei liegen den gesetzlichen Regelungen sowohl Vorstellungen zu „rassischen“ und kulturellen Differenzen sowie eine Ablehnung hybrider Identitäten zugrunde. Staatsbürgerschaften und Einbürgerung erhalten so für die Mehrheitsgesellschaft und die „ausländischen“ Staatsbürger eine symbolische Bedeutung. Eine vollzogene Einbürgerung löst diese dann wieder auf, da beide Seiten feststellen, dass insbesondere die „rassische“ Differenz weiter besteht.

Ein restriktives Staatsbürgerschafts- und Einbürgerungsrecht wirkt damit desintegrierend, ein liberales aber nur bedingt integrierend. Die Auseinandersetzung mit rechtlicher Ausgrenzung unterstützt die Suche nach einer Heimat in der Ferne und das Gefühl Teil einer Diaspora zu sein. Fehlt die rechtliche Abgrenzung, dann haben „rassische“ und unterstellte beziehungsweise tatsächliche kulturelle Differenz ähnliche Wirkungen. Durch die rechtliche Einbindung der Anderen Deutschen ist aber zumindest die rechtliche Basis für ihre Teilhabe an der gesellschaftlichen Gestaltung gelegt.

Verwendete Literatur

- Andall, Jacqueline. 2002. „Second-generation attitude? African-Italians in Milan“. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 28 (3): 389-407.
- Ballard, Roger (Hg.). 1994. *Desh Pardesh. The South Asian presence in Britain*. London: Hurst & Company.
- Barth, Fredrik (Hg.). 1969. *Ethnic groups and boundaries*. Boston: George Allen & Unwin.
- Battaglia, Santina. 1995. „Interaktive Konstruktion von Fremdheit. Alltagskommunikation von Menschen binationaler Abstammung“. *Journal für Psychologie*. 3 (3): 16-23.
- Baumann, Gerd. 1996. *Contesting Culture. Discourses of identity in multi-ethnic London*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cohen, Anthony. 1985. *The symbolic construction of community*. London: Routledge.

- Edathy, Sebastian. 2000. "Wo immer auch unsere Wiege gestanden hat". *Parlamentarische Debatten über die deutsche Staatsbürgerschaft 1870-1999*. Frankfurt: IKO – Verlag für interkulturelle Kommunikation.
- Goel, Urmila. 1998a. *Citizenship and identity among second generation South Asians in Western European Countries*. M.A. dissertation, SOAS, London: <http://www.urmila.de/UDG/Biblio/Citizenship.pdf>.
- Dies. 1998b. "Foreigner policy" and applied law in Germany. Attempts to prevent the naturalisation of an Indian. A case study. M.A. essay, SOAS, London. <http://www.urmila.de/UDG/Biblio/naturalisation.pdf>.
- Dies. 2004. „Brain gain' nicht ,brain drain'". In *Meine Welt*. 21(1): 48.
- Dies. 2005. „Person of Indian Origin". In *Südasiens*. 4 (04): 73-74.
- Jacobsen, Jessica. 1997. „Perceptions of Britishness". *Nations and Nationalism* 3(2), July: 181-199.
- Jenkins, Richard. 1994. „Rethinking Ethnicity: Identity, Categorization and Power". *Ethnic and Racial Studies* 17(2): 197-223.
- Ders. 1996. *Social Identity*. London: Routledge.
- Ders. 1997. *Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations*. London: Sage.
- Mecheril, Paul. 1994. „Die Lebenssituation Anderer Deutscher. Eine Annäherung in dreizehn thematischen Schritten". In Mecheril, Paul and Thomas Teo (Hrsg.). 1994. *Andere Deutsche. Zur Lebenssituation von Menschen multiethnischer und multikultureller Herkunft*. Berlin: Dietz: 57-94.
- Ders. 1997. „Rassismuserfahrungen von Anderen Deutschen. Eine Einzelfallbetrachtung". In Mecheril, Paul and Thomas Teo. 1997. a.a.O.: 175-201.
- Ders. 2003. *Prekäre Verhältnisse. Über natio-ethno-kulturelle (Mehrfach-) Zugehörigkeit*. Münster: Waxmann.
- Ders. 2004. „Andere Deutsche gibt es nicht. Zusammenhänge zwischen subalternen Erfahrung und diskursiver Praxis". In AntiDiskriminierungsbüro Köln und cyberNomads (Hrsg.). *The Black Book. Deutschlands Häutungen*. Frankfurt: IKO – Verlag für interkulturelle Kommunikation: 82-90.
- Ders. und Thomas Teo (Hrsg.). 1997. *Psychologie und Rassismus*. Hamburg:rororo.
- Swiatkowski, Piotr. 2001. „Der deutsche Pass als letzter Akt der Integration? Einbürgerung aus der Sicht polnischer Migranten in der Bundesrepublik Deutschland". In Christoph Pallaske (Hg.). *Die Migration von Polen nach Deutschland*. Baden-Baden: 163-184.

- Terkessidis, Mark. 2004. *Die Banalität des Rassismus. Migranten zweiter Generation entwickeln eine neue Perspektive*. Bielefeld: Transcript.
- Werbner, Pnina. 1997. „Introduction: The Dialectics of Cultural Hybridity“. In Pnina Werbner und Tariq Modood (Hrsg.). *Debating Cultural Hybridity*. London: Zed Books : 1-26.

Volker Oberkircher

Die deutsche Greencard aus der Sicht indischer IT-Experten

Einleitung

In diesem Artikel stelle ich die Erfahrungen indischer Informationstechnologie-Experten⁵⁹ mit der deutschen Greencard⁶⁰ dar. Im Zentrum steht der Alltag mit dem Aufeinandertreffen von „Computerindern“, „Computerdeutschen“ und dem deutschen Staat⁶¹. Ziel meiner Forschung war es, anhand unterschiedlichster Erfahrungen der Betroffenen einen differenzierten Blick auf die Greencard zu ermöglichen. Dabei zeigte sich, daß theoretische Idealvorstellungen der indischen Greencard-Halter über die moderne Gesellschaft und konkrete Wünsche bezüglich der Position, die sie in dieser Gesellschaft einnehmen möchten, häufig mit den Erfahrungen aus dem Alltag in Deutschland und dem Indien-Bild der Deutschen im Widerspruch stehen.

Die Ausgangssituation

Aussagen, Meinungen und Meldungen aus Politik und Wirtschaft prägen den Diskurs über die deutsche Greencard. Die politischen

⁵⁹ Um die Anonymität meiner Informanten zu wahren, zitiere ich ihre Aussagen ohne Nennung von Namen und habe sie – wo nötig – so abgeändert, daß keine Rückschlüsse über meine Informanten möglich sind. Diese Zitate sind kursiv gedruckt.

⁶⁰ Mit „Greencard“ bezeichne ich im folgenden die „Verordnung über Aufenthaltserlaubnisse für hoch qualifizierte ausländische Fachkräfte der Informations- und Kommunikationstechnologie (IT-AV)“, die beispielsweise online verfügbar ist unter <http://bundesrecht.juris.de/bundesrecht/it-av/>. Informations- und Kommunikationstechnologie kürze ich im Folgenden mit 'IT' ab.

⁶¹ Mit „Indern“ bezeichne ich Menschen, die einen Großteil ihres Lebens in Indien verbracht haben. Deutsche haben überwiegend in Deutschland gelebt. Eine direkte Zuordnung zu indischen und deutschen Staatsbürgern ist nicht zwingend notwendig. Die Frage, was „indisch“ und „deutsch“ sonst ist, bleibt in diesem Artikel außen vor. Zur Vereinfachung spreche ich von den Indern oder den Deutschen, ohne damit zu unterstellen, daß die eine oder andere Gruppe homogen ist.

Fragen beschränken sich nicht auf die Einwanderungs- oder Arbeitsmarktpolitik, auch Entwicklungshilfe oder Bildungspolitik werden in diesem Zusammenhang teils sehr polemisch diskutiert (vgl. *spiegel online* 2000). Ähnlich bedeutend ist der wirtschaftliche Hintergrund der Greencard – oder besser: seine Entwicklung. Die Euphorie der „New Economy“ und die große Nachfrage an IT-Experten bestimmten zunächst die Diskussion (vgl. Heise online 2001, 2002), doch nach der „dotcom“-Pleiwelle steht das „outsourcing“⁶² in Billiglohnländer im Vordergrund (vgl. Greenspan 2003c, Heise online 2003, Ottomeier 2003, *spiegel online* 2003).

Völlig unbeachtet bleiben die persönlichen Erfahrungen der Greencard-Halter. Die erwarteten Massen von Bewerbern blieben zwar aus, vielleicht auch wegen der wirtschaftlichen Misere. Aber immerhin sind laut Venema (2004: 5) bis zum 30.04.2004 16.442 IT-Experten der Einladung nach Deutschland gefolgt⁶³. Indien stellt mit etwa 30 Prozent den größten Anteil⁶⁴.

In dieser empirischen Studie stelle ich die alltäglichen Erfahrungen indischer IT-Experten in Deutschland dar und versuche, ein Verständnis für deren Bedeutung zu vermitteln. Den Erkenntnissen liegt meine Feldforschung, durchgeführt 2003, zugrunde. Das Phänomen der Greencard bildete das Zentrum der Forschung und bestimmte sowohl das Feld als auch die Auswahl der Informanten.

Migration und Globalisierung: Das Beispiel der indischen Diaspora

Ich gehe in diesem Artikel nicht weiter auf die indische Diaspora im allgemeinen ein.⁶⁵ Auch der Rahmen des Greencard-Phänomens mit Makro-Theorien zu Migration und Globalisierung wird nicht diskutiert⁶⁶. Stattdessen geht diese Arbeit den umgekehrten Weg. Tsing (2000: 347) schlägt nämlich zur Erforschung von Globalisierung folgendes vor:

⁶² Unter „outsourcing“ verstehe ich das Ausgliedern wirtschaftlicher Prozesse an Dritte – das 'offshore outsourcing' nach Indien schildert zum Beispiel Thottam (2003).

⁶³ Zur Problematik fehlender offizieller Daten über die Greencard-Halter und zu den Schwierigkeiten bei der statistischen Erfassung siehe Magnor (2003: 37).

⁶⁴ Indien stellt etwa 30 Prozent der Greencard-Halter (vgl. Magnor 2003: 43).

⁶⁵ Für eine Einführung zur südasiatischen Diaspora allgemein, siehe Shukla (2001).

⁶⁶ Den Zusammenhang zwischen Migration und Globalisierung erklären beispielsweise Appadurai (1998) und Werbner (1999).

„Anstatt nach welt-umfassenden evolutionären Stufen, Logiken und Erkenntnissen zu suchen, würde ich damit beginnen, zu finden, was ich „Projekte“ nenne, das heißt, relative kohärente Bündel von Ideen und Praktiken, wie sie an bestimmten Zeiten und Orten verwirklicht wurden. Die Wahl dessen, was als Projekt zählt, hängt davon ab, was wir darüber zu lernen versuchen. Aber in jedem Fall ist das identifizieren von Projekten das Aufrechterhalten einer Verpflichtung zur Lokalisierung, und sei es der größten Welt machenden Träume und Schemata.“ (Übers. vo.)

Die deutsche Greencard ist ein solches Projekt – und die indischen IT-Experten bilden einen besonders interessanten Teilbereich: *„Diasporas sind die idealen Orte, um die kulturellen Auswirkungen von Globalisierung zu erkunden, und südasiatische Diasporas stellen in vieler Hinsicht einen paradigmatischen Fall dar.“* (Shukla 2001: 554, Übers. vo.)

Dennoch ist es notwendig, die zugrunde liegenden Konzepte kritisch zu hinterfragen – insbesondere den Begriff der Diaspora. Im Fall der indischen Greencard-Halter kann man nämlich nicht einfach von einer Diaspora ausgehen, sondern muß genau untersuchen, ob und wie die Greencard-Halter organisiert sind – ich werde darauf im Abschnitt über die (Selbst-) Charakterisierung der indischen Greencard-Halter eingehen.

Meine Vermutung ist, daß die indischen Greencard-Halter eher als eine transnationale Klasse organisiert sind, die sich dank ihrer ausgeprägten Netzwerke nicht als Diaspora organisieren muß, sondern sich stattdessen an bereits vorhandene Diaspora-Gemeinschaften anschließt. Diesen Punkt werde ich später unter „Kommunikation und Netzwerke“ weiter ausführen.

Feld und Methode

Erste Versuche, einen Kontakt zu Greencard-Haltern herzustellen, zeigten, daß das Internet einen besonders leichten Zugang zu Informanten und von ihnen frei verfaßten Mitteilungen ermöglicht. Der Forscher ist auch nicht auf die Zusammenarbeit mit „gatekeepern“ angewiesen, da diese häufig gar nicht existieren oder zumindest keine große Bedeutung haben. Andererseits hegte ich große Zweifel bezüglich der Qualität der Daten, da ich unbewußt von einer online/offline-Dichotomie ausgegangen bin und befürchtete, daß dies zu großen Unterschieden zwischen verschiedenen Identitäten meiner Informanten führen könnte.

In den über 300 Mitteilungen, die ich gesammelt habe, drehte es sich aber fast ausschließlich um Themen, die einen konkreten Bezug zum „realen“ Leben haben. Es war auch relativ leicht, meine online-Kontakte persönlich zu treffen oder mit ihnen zu telefonieren. Zu meinem Erstaunen stellte ich fest, daß eine Unterscheidung zwischen sogenannten „online“- und „offline“-Identitäten nicht besonders sinnvoll wäre. Miller und Slater (2000) kommen in ihrer Studie über den Umgang mit dem Internet in Trinidad zu einem ähnlichen Schluß, und Wilson und Peterson (2002: 456f.) erklären, daß

„die Unterscheidung von realer und vorgestellter oder virtueller Gemeinschaft keine nützliche ist, und daß sich eine anthropologische Herangehensweise eignet, um das Kontinuum von Gemeinschaften, Identitäten und existierenden Netzwerken zu erfassen – vom Kohäsivsten zum Diffusesten – unabhängig von den Weisen, wie Gemeinschaftsmitglieder interagieren.“ (Übers. vo.)

Die indischen Greencard-Halter sind in eine Vielzahl dieser Netzwerke eingebunden – relevant sind etwa die „communities“ der Gesamtheit der Greencard-Halter oder die transnationalen Netzwerke zu anderen Non-Resident-Indians⁶⁷ und zu Indern, die noch (oder wieder) in ihrer Heimat leben. Der Kontakt findet nicht nur im Internet statt, Telefonnummern werden ausgetauscht, die Greencard-Halter treffen sich untereinander und auch Reisen nach Indien oder in andere Länder zu Freunden und Verwandten sind fester Bestandteil dieses Austauschs. Ich habe mich also bei meiner Forschung nicht in unterschiedlichen Feldern bewegt. Vielmehr habe ich versucht, mich der Komplexität des Feldes anzupassen, und habe deshalb neben der teilnehmenden Beobachtung im Internet und den online-Interviews auch Kontaktpersonen in Deutschland getroffen und mehrere ausführliche persönliche Interviews mit drei indischen Greencard-Haltern geführt. Zudem habe ich in Indien⁶⁸ mit jungen IT-Experten und ihren Familien gesprochen und auf diese Weise einen Eindruck von den transnationalen Beziehungen erhalten. Ich bin also zwar zunächst durch das Internet in Kontakt mit indischen Greencard-Haltern gekommen, doch der weitere Kontakt fand dann nicht ausschließlich auf dieser Ebene statt.

⁶⁷ Non-Resident-Indians (NRIs) sind Personen indischer Staatsbürgerschaft, die im Ausland leben. Person of Indian Origin (PIOs) dagegen sind Personen indischer Herkunft mit anderer Staatsbürgerschaft (vgl. Goel, in diesem Band).

⁶⁸ Die Gespräche fanden während eines zweimonatigen Praktikums im September/Oktober 2003 in New Delhi statt.

Daher bietet sich auch eine analytische Trennung zwischen Daten, die online gesammelt wurden, und solchen, die auf andere Art und Weise gesammelt wurden, nicht an. Stattdessen beziehen sich die unterschiedlichen Aussagen aufeinander, beleuchten sich gegenseitig, unabhängig davon, wie und wo sie zustande gekommen sind – und bilden so ein Netz von Bedeutungen, welche die Erfahrungen der indischen Greencard-Halter treffender beschreiben.

Um möglichst unvoreingenommen an das Phänomen der Greencard herangehen zu können, habe ich dabei versucht, vorgefertigte Meinungen und persönliche Erfahrungen bewußt auszuklammern. Dies fiel mir nicht immer leicht. Ich hatte die Debatte über die Greencard von Anfang an verfolgt – dieses Wissen sollte nun aber den Schilderungen der persönlich Betroffenen nicht im Weg stehen. Besonders schwierig war aber, überhaupt zu erkennen, in welchen Bereichen mein Denken von Vorstellungen bestimmt ist, die für eine neutrale Herangehensweise an zentrale Fragen dieses Projektes problematisch sein könnten. Ich stieß häufig erst durch die Feldforschung und die Interviews auf solche vorgefertigten Meinungen, das „Ausklammern“ meines persönlichen Hintergrunds a priori war daher eine große Herausforderung. Andererseits lieferte mir diese Herangehensweise erst die Möglichkeit, bestimmte Ansätze und Klischees überwinden zu können.

Erfahrungen bei der Sammlung von Daten

Zu Beginn meiner Forschung ging ich wie selbstverständlich davon aus, daß meine Aufgabe in gewisser Weise zweigeteilt sei: Zum einen das Sammeln von Daten, in meinem Fall also das Sammeln von alltäglichen Erfahrungen der indischen Greencard-Halter – die „eigentliche“ Feldforschung; zum anderen die Analyse und Interpretation dieser Daten (vgl. Bublatzky und Funk, in diesem Band). Doch viele Mitteilungen im Internet und insbesondere auch die Kommunikation mit meinen Interviewpartnern haben mir gezeigt, daß meine Informanten selbst sehr stark ihre eigenen Erfahrungen und die ihrer Kollegen reflektieren, analysieren und interpretieren. Hinzu kommt, daß meine Interviewpartner häufig reichlich Erfahrung mit Interviewsituationen hatten. Hammarsley und Atkinson (1995: 151) erklären: „Es gibt Menschen, von denen sich sagen lässt, dass Gespräche ihr Beruf sind und interviewt werden kann durchaus ein Teil der Routine in ihrem Leben darstellen.“ Oder, mit den Worten eines meiner Interviewpartner: „I come from the marketing side. I can talk.“ Zudem wenden meine Informanten häufig eine reflexive Denkweise an, mit

der auch durchaus meine Ansätze hinterfragt wurden. In einem E-mail-Interview wollte ich beispielsweise wissen: „*In terms of your work, do you feel integrated well?*“ Dazu erhielt ich die folgende Antwort:

„This is a difficult question to answer. What does ‘feel integrated well’ mean exactly? [...] The word ‘integrated’ is a very broad one and can mean many things to many people. To tell you the truth, I do not feel ‘integrated’ even in India sometimes.“

Schon meine Feldforschung führte also zu zwei nicht immer leicht voneinander trennbaren Ebenen von Daten – die eine eher informativ und deskriptiv, die andere eher interpretativ und analytisch. In diesem Fall ist der Hinweis darauf, daß „Integration“ nicht immer nur vom Gastland abhängig sein muß, besonders interessant – ich werde später näher darauf eingehen. Zu Beginn meiner Analyse mußte ich zunächst die Erfahrungen und Interpretationen der indischen Greencard-Halter verschiedenen Themen zuordnen. Dabei habe ich mich an den unterschiedlichen Mitteilungen und Interviewinhalten orientiert. Zu Beginn stehen die Fragen: Wie sehen sich die Greencard-Halter selbst? Wie und über was definieren sie sich?

(Selbst-) Charakterisierung der indischen Greencard-Halter

Die von mir gesammelten Mitteilungen von Greencard-Haltern im Internet stammen zum größten Teil von Männern – die wenigen Mitteilungen von befragten Inderinnen sind meist von Studentinnen. Auch meine persönlichen Interviews wurden alle mit männlichen Greencard-Haltern – zum Großteil auf Englisch – geführt. Ansonsten läßt sich von meinen Informanten ausgehend nicht darauf schließen, ob die Greencard-Halter hinsichtlich klassischer statistischer Kriterien wie Alter, Geschlecht etc. eine homogene Gruppe darstellen oder nicht. Aber ich möchte an dieser Stelle ohnehin weniger auf solche Charakteristika der Greencard-Halter eingehen, sondern vielmehr versuchen, zu zeigen, wie sie sich selbst sehen.

In einer E-mail beschreibt ein indischer IT-Experte sich und seine Kollegen indirekt als „*educated, intelligent and above all hard working professionals*“. Ein anderer spricht von „*highly educated and skilled people*“. Die Beschreibung einer Online-Gemeinschaft nennt als Mitglieder „*software engineers who are experts in programming and system study*“ sowie „*brainy students*“, „*excellent engineers*“ und „*experts in research*“. In den Interviews wurde zudem „Mobilität“ als Eigenschaft angesprochen:

Frage: „Is there anything that would keep you in one place? Like your family?“

Antwort: „No, no – my wife and my two children are with me here, that’s no problem.“

Grundsätzlich lässt sich sagen, daß die indischen IT-Experten sich (und ihre Familien) als besonders gut für globale wirtschaftliche und soziale Herausforderungen gewappnet sehen. Entsprechend den Idealen der neuen indischen Mittelklasse, aus der viele von ihnen kommen, verstehen sie sich als „Global Indians“⁶⁹, die überall auf der Welt erfolgreich sein können. Inden (1999: 56) erklärt diesen Zusammenhang zwischen indischer Mittelklasse und den NRIs genauer: *„Die Darstellung der NRIs ist wesentlich für die eigene Einfügung der indischen Mittelklasse in die sich neu entwickelnde transnationale Klasse von Techno-Unternehmern“* (Übers. vo.). Die indischen Greencard-Halter sehen sich also eher als professionelle Klasse⁷⁰ statt als ethnische Minderheit oder Diaspora – sie lassen sich daher besser mit den von Hannerz (vgl. 1996) und Inden (vgl. 1999) beschriebenen „cosmopolitans“ vergleichen. Inden (1999: 56) schreibt weiter:

„Eine andere Form von Kosmopolitanismus ist für die neue transnationale Klasse wichtig geworden. Der Kosmopolitanismus der NRIs besteht in seiner Fähigkeit, sich fast aufwandslos zwischen Indien und der verwestlichten Welt hin und her zu bewegen. (...) Um dies zu tun, muss der Inder fließend Englisch sprechen und viel Geld und Beziehungen an strategischen Orten haben.“ (Übers. vo.)

Hierin unterscheidet sich also die Beschreibung der indischen Greencard-Halter von klassischen Diasporas. Es handelt es sich bei den indischen Greencard-Haltern trotz der beschriebenen Mobilität nicht um Einzelgänger, die bindungslos ein tristes Dasein zwischen den Kulturen fröhen müssen. Ihre „Beziehungen an strategischen Orten“ versetzen sie in die Lage, einerseits an statischere, lokal fester verwurzelte Organisationsformen der indischen Gemeinschaft im Ausland „anzudocken“, und andererseits, durch ihre Netzwerke mit

⁶⁹ Der Begriff „Global Indian“ hat in den letzten Jahren eine regelrechte Inflation erfahren – der „Global Indian Congress“ veranstaltet die „Global Indian Awards“, und Internetseiten wie www.NRIworld.com oder www.samachar.com bezeichnen sich als „Platform for Global Indians“ bzw. als „Bookmark for the Global Indian“.

⁷⁰ Shukla (2001: 555) stellt in diesem Zusammenhang fest: *„Vielleicht ist eine der akutesten Unstimmigkeiten innerhalb der südasiatischen Diaspora das soziale Leben der Klasse“* (Übers. vo.).

Freunden und Verwandten in der Heimat und in weiteren möglichen Gastländern verbunden zu bleiben.

Motivationen, nach Deutschland zu kommen

Die „Global Indians“ werden in den indischen Massenmedien meist durch materiellen Erfolg charakterisiert. Daher liegt es nahe, als Motivation für eine Beschäftigung im Ausland in erster Linie finanzielle Gesichtspunkte anzuführen. Zunächst schien sich dies zu bestätigen, etwa wenn geschildert wurde, wie viel das in Deutschland verdiente Geld in Indien wert sei. Viele meiner Interviewpartner gaben jedoch spontan eine andere Antwort: „*international exposure*“ (entspricht ungefähr dem Begriff der „internationalen Kompetenz“, Anm. d. Hrsg.). Bereits die Tatsache, daß dieser Begriff von mehreren Interviewpartnern unabhängig voneinander benutzt wurde, läßt aufhorchen. Die Aussage wurde häufig noch konkretisiert. So sagte einer meiner Informanten: „*It's good to see what others are doing and how they are doing it.*“ Dies gilt nicht nur für die berufliche Karriere, sondern auch für die persönliche Entwicklung oder als Erfahrung für ihre Kinder. Ohne den Anreiz eines hohen Einkommens vernachlässigen zu wollen, scheint es also doch etwas komplizierter zu sein – denn weitere Punkte wurden angeführt, etwa „*Lebensqualität*“, „*gesunde Umwelt*“, oder „*eine viel besser organisierte Art des Arbeitens*“.

Dabei muß unterschieden werden, was für eine Beschäftigung außerhalb Indiens im Allgemeinen spricht und welches die Gründe sind, sich konkret für Deutschland zu entscheiden. Deutschland steht dabei im Wettbewerb mit anderen Ländern – allen voran mit den USA. Es schneidet in der Diskussion unter den beobachteten potentiellen Greencard-Anwärtern im direkten Vergleich häufig nicht schlecht ab:

„When I compare US to Germany, I find Germany a better place to live than the US, for example:

- 1. better quality of life here, no crime*
- 2. 30 days holiday, compared to 12 in (the) US*
- 3. better job security, no hire & fire thing*
- 4. almost equivalent salaries and lower cost of living*
- 5. closer to India, lesser time difference, and lesser travel time*
- 6. in years to come, India might also give dual citizenship to German NRI's ... (I) hope so*
- 7. opportunity to learn another language, in US one just gets the opportunity to change one's accent.“*

Während meiner Feldforschung konnte ich allerdings Kanada als Favoriten der befragten Inder ausmachen. Deutschlands größtes Manko sind vor allem fehlende oder ungenaue Kenntnisse potentieller indischer Interessenten über die deutsche Greencard. Die US-amerikanische Greencard ist weltbekannt, auch die kanadischen Regelungen werden diskutiert – ein indischer Internetnutzer etwa, der von Deutschland aus nach Kanada zog, fand so reges Interesse an seinen Erfahrungen, daß er im Internet Schritt für Schritt das kanda-dische Einwanderungsgesetz erläutern mußte. Auf deutscher Seite ist man dabei nicht unbedingt sehr engagiert, diesen Rückstand auf-zuholen. Die Goethe-Institute⁷¹ in Indien bieten interessierten Indern zwar eine Anlaufstelle, und einige der Greencard-Halter erlangten auf diesem Weg auch ihre Deutschkenntnisse – aber gegen die schie-re Masse an Angeboten aus englischsprachigen Ländern kommen sie nicht an. Beleg dafür sind die Anzeigen in einschlägigen indischen Tageszeitungen, die von Angeboten mit Bezug auf die USA, Kanada und Großbritannien dominiert werden.⁷²

In der Summe zeigen die Mitteilungen außerdem, daß es nicht nur an Informationen über die konkreten Greencard-Regelungen, sondern vielmehr über das ganz alltägliche Leben in Deutschland mangelt. Das fehlende Hintergrundwissen läßt sich sicherlich auch mit der Sprachbarriere oder der geringen Zahl von Indern in Deutschland⁷³ erklären. Als problematischer sehe ich jedoch eine in Deutschland immer noch verbreitete Einstellung an, die zuwan-dernden Inder gewissermaßen als Wirtschaftsflüchtlinge anzusehen – von denen, wie Goel (2000: 16) schreibt, erwartet wird,

„daß sie an der Grenze Schlange stehen, daß sie darauf warten, ins ge-lobte Land zu kommen. Dafür sind sie natürlich auch bereit, für ge-ringere Löhne als Deutsche zu arbeiten. So muß Deutschland auch nicht um sie werben, sondern ihre Zahl begrenzen.“

Diese Einstellung verhindert ein aktiveres Zugehen auf die einwan-dernden Inder.⁷⁴ Andererseits hat die deutsche Haltung zur Irak-Krise im Vergleich zur amerikanischen Politik die Einstellung der indischen IT-Experten gegenüber Deutschland eher positiv beein-flußt.

⁷¹ In Indien heißen die Goethe-Institute „Max-Müller-Bhavan“.

⁷² Vgl. beispielsweise *The Times of India* vom 6.10.2003.

⁷³ Den Zusammenhang zwischen der Migrationsentscheidung und der Grö-ße der Diaspora untersuchen Bauer, Epstein und Gang (vgl. 2000: 4).

⁷⁴ Private Internet-Portale wie beispielsweise trust7.com, die genau dies versuchen, stehen allein auf weiter Flur.

Die konkreten Gründe, nach Deutschland zu gehen und ein bestimmtes Arbeitsangebot anzunehmen sind jedenfalls individuell sehr unterschiedlich, da all die angesprochenen Faktoren von verschiedenen Personen anders bewertet werden und auch persönliche Gründe entscheidend sein können. Letztendlich beruht die Entscheidung auf der individuellen Bewertung der Wahrnehmung verschiedener Optionen – einer meiner Informanten beispielsweise erklärt:

„The main reason why I came to Germany is because the company which offered me the job here is one of the top IT consulting companies in the world and I always aspired to be a part of such a firm.“

Hier tritt die Wahrnehmung der möglichen Gastländer gegenüber dem Image des Arbeitgebers in den Hintergrund. Damit wird auch die generalisierende Aussage, daß Deutschland für all jene, die keine Anstellung in Amerika gefunden haben, zweite Wahl sei, entkräftet. An erster Stelle der entscheidenden Faktoren steht nicht unbedingt das Gastland. Vielmehr wird die Gesamtheit aller Faktoren betrachtet. Dies zeigen auch die Pfade, die die befragten Inder nach Deutschland führen.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die befragten Inder, die den Weg nach Deutschland gefunden haben, nicht den „üblichen“ Pfad eingeschlagen haben, sondern vielmehr Pionierarbeit leisten. Sie tun dies nicht unbedingt, weil sie zum Schluß kommen, Deutschland sei objektiv die beste Wahl, sondern sie betrachten Deutschland als Herausforderung, die sie aber persönlich – beruflich wie privat – weiterbringen kann.

Routen

Frühere Gruppen indischer Emigranten, wie etwa die „twice migrants“, die von Indien nach Ostafrika und von dort weiter nach Großbritannien zogen, kamen meist auf sehr ähnlichen Pfaden in ihre Gastländer. Dies gilt auch für die Gruppe der „Brain-Drain“-Emigranten aus den 1970er Jahren (mit „Brain Drain“ ist die dramatische Abwanderung hoch qualifizierter Eliten aus einem Land gemeint, Anm. d. Hrsg.). Und noch heute gibt es eine große Zahl an indischen Studenten, die entweder ihren Abschluß in den USA machen oder nach ihrem Diplom an einem der Indian Institutes of Technology (IIT) direkt ins Ausland gehen.

Da es sich bei den indischen IT-Experten, die nach Deutschland kommen, häufig um IT-Experten mit einigen Jahren Berufserfahrung handelt, sind die Routen, die sie nach Deutschland führen, nicht ein-

heitlich. Der Aufenthalt in Deutschland ist nicht notwendigerweise der erste Job außerhalb Indiens (und gelegentlich nicht einmal der erste in Deutschland). Bisweilen sind die für diesen Aufsatz relevanten Inder bereits seit einiger Zeit in Deutschland und nehmen vor Ort einen Job an.

Die Routen zeigen zudem, wie wichtig es meinen Informanten ist, daß sie der nächste Job einen Schritt auf der Karriereleiter weiter bringt – unabhängig davon, an welchem Ort sie sich aufhalten. Dieser Eindruck bestätigte sich in zahlreichen Interviews. Ferner wird deutlich, daß eine frühere Beschäftigung mit Deutschland (oder dessen Nachbarn Österreich und der Schweiz) eine spätere Bereitschaft, dort auch zu arbeiten, begünstigen kann – egal, ob diese Erfahrungen während der Schulzeit, während des Studiums oder bei einem früheren Praktikum oder Job in Deutschland gemacht wurden.

Sind die Routen nach Deutschland recht uneinheitlich, so läßt sich doch ein charakteristisches Merkmal der Greencard-Halter anhand ihrer „Routen“ festmachen. Im Gegensatz zu den „klassischen“ Diaspora-Gemeinschaften bleiben sie ihrem Heimatland nämlich nicht fern, sondern reisen häufig zwischen Heimatland und Gastland hin und her, privat und manchmal auch beruflich. Dies führt dazu, daß der „Mythos der Rückkehr“ keine bedeutende Rolle für die Identität der Greencard-Halter spielt – sie haben eine „reelle“ Verbindung zu ihrem Heimatland, eine spätere Rückkehr nach Indien ist keine Traumvorstellung, sondern bleibt eine realistische Option und Erfahrung.

Auch die Routen wieder heraus aus Deutschland sind aufschlußreich – etwa aus Frustration beim „Scheitern“ des Aufenthalts zurück nach Indien, oder trotz guter Erfahrungen in Deutschland weiter nach Kanada. Die Routen nach Deutschland und von Deutschland spielen so als Hintergrund für das Verständnis der weltweiten Vernetzung der indischen IT-Experten eine wichtige Rolle – und sind mit ein Grund für die höchst unterschiedlichen Erfahrungen, die indische Greencard-Halter in Deutschland machen.

Einreise und erste Schritte in Deutschland

Zu Beginn meiner Forschung war mir keineswegs klar, wie unterschiedlich diese Routen sind. Daher erwartete ich auch eher homogene Schilderungen der ersten Schritte in Deutschland. Doch da die Routen den gesamten Greencard-Prozeß stark beeinflussen, wurde ich immer wieder überrascht – einer meiner Informanten schilderte seine ersten Schritte wie folgt:

„After working in India, I came to Germany in 1999 with a students' visa under a kind of academic exchange and did some courses and practica. In 2000, I joined the branch of an Indian IT company and got my greencard there. I was chosen mainly because of my language skills and previous experience in Germany. That's also why I didn't have any problems getting my greencard in München.“

Daß einige der befragten Inder anscheinend ohne jedes Problem eine Greencard erhalten hatten, hatte ich nicht erwartet. Auch die Vorstellung, daß einige von ihnen quasi an den bürokratischen Hürden vorbeigeschleust wurden, war mir neu – ein Beispiel dafür:

„The process was simple. I was contacted and interviewed by this German firm and after having cleared all the interviews, they offered me an excellent job, which I simply accepted. Then they asked me for my documents and applied for my greencard here in Germany. Some weeks later, I was asked to visit the German embassy in Delhi and get my visa stamped, which only took one day. There were no problems in this process. It was very smooth and systematic.“

Doch es gibt auch andere Fälle: *„I was recruited to a German firm last March. After almost waiting for two and half months I got my green card.“* Zur schlechten Erfahrung dieses Informanten mit der Greencard kamen dann später noch nicht erstattete Reisekosten und unbezahlte Überstunden hinzu – seine Erfahrungen waren auch in allen anderen Bereichen fast durchweg negativ. Ernüchtert kehrte er schon kurz nach seiner Ankunft wieder nach Indien zurück.

Generell gibt es große Unterschiede bei den ersten Schritten in Deutschland. Während einige kaum Probleme hatten, standen andere vor großen Herausforderungen, beispielsweise bei der Wohnungssuche. Das Engagement der Firmen vor Ort und Kenntnisse der beobachteten Inder über die deutschen Verhältnisse sind dabei die entscheidenden Kriterien für die erste Zeit in Deutschland. Mit ihnen wird zugleich eine Basis für die Zukunft gelegt, so daß erste Eindrücke häufig zu prägenden Erfahrungen für den gesamten Aufenthalt werden. Einer meiner Interviewpartner zeigte sich beispielsweise vom mangelnden Engagement seines Arbeitgebers befremdet: *„It gave me the impression that I was not important.“* Er fühlt sich nicht nur allgemein vernachlässigt, sondern gerade auch im Vergleich zu seinen deutschen Kollegen benachteiligt: Bestimmte Privilegien würden ihm als nur kurzfristig angestellten Ausländer nicht gewährt. Dabei weist er jedoch darauf hin, daß er sich nicht als Rassistmus-Opfer sieht (vgl. Goel, in diesem Band), sondern erklärt sich die

Haltung seiner Arbeitgeber und Kollegen eher als Unverständnis für seine Person und Situation. Diese höchst unterschiedlichen Erfahrungen betonen die Bedeutung der Einstellung, mit der die Firmen in Deutschland den beobachteten Indern begegnen. Die Firmen haben bestimmte Vorstellungen über Vor- und Nachteile der Beschäftigung von Greencard-Haltern und gehen häufig nicht auf deren konkreten Befürfnisse ein. Dies ist besonders wichtig für das zentrale Thema dieser Arbeit: Die Integration der indischen IT-Experten im Alltag.

Arbeit – Freizeit – Integration

Ursprünglich hatte ich geplant, die Integration der indischen IT-Experten an ihrem Arbeitsplatz und während ihrer Freizeit getrennt zu untersuchen. Ich war davon ausgegangen, daß die Konflikte während der Arbeit und in der Freizeit sehr unterschiedlicher Art seien und sich daher besser getrennt untersuchen ließen. Mir wurde dabei jedoch schnell bewußt, daß genau diese Dichotomie eines der zentralen Missverständnisse darstellt. Einer meiner Interviewpartner erklärte mir nämlich:

„The situation in India is much easier. You know the language, you have your family and friends. It's also very different in Germany where your official friends are not your private friends. In India, I can invite business friends to my home – in Germany, people don't do that. So there are different views about friendship.“

In Sachen „Integration“ ist die von den befragten Indern wahrgenommene strikte Trennung zwischen dem sozialen Umfeld im Privatleben, mit Freunden, Verwandten und Bekannten, und dem Arbeitsumfeld mit Kollegen, Vorgesetzten und Geschäftspartnern also zunächst ein Hindernis. Ob diese Trennung überhaupt existiert, ob sie tatsächlich eine charakteristische Eigenschaft der deutschen Gesellschaft ist, oder ob sie vielleicht auf einer Ausgrenzung der Greencard-Halter beruht, müßte genauer untersucht werden. Viele der von mir befragten Inder sehen es jedenfalls als einzigen Ausweg, sich entgegen ihrer Gewohnheit „zweigleisig“ zu integrieren.

Trotz dieser Trennung beeinflussen sich beide Bereiche gegenseitig. Der Begriff „Hektik“ wurde beispielsweise in Verbindung mit der Arbeit genannt, und diese Belastung wiederum machte sich negativ in der Freizeit bemerkbar. Dabei sehen sich die meisten befragten Inder bei ihrer Arbeit eher gut integriert. Die Zusammenarbeit mit deutschen Kollegen ist teilweise sehr eng, da die Arbeit

der indischen IT-Experten ja nicht allein vor dem Computer stattfindet: sie beinhaltet

„reviewing proposals, meeting clients, making presentations to them, communicating with the back-office in India etc. There are days when meetings are scheduled and the day is hectic, involving a lot of travel etc. There are other days when the work-load is quite less and I have a relaxed work-day. When a proposal has to be delivered, the day is quite busy with a lot of review and corrections to be done.“

Auch ein anderer Informant spricht von *„meetings and loads of conversation with colleagues, team work being the key here“*. Doch diese Zusammenarbeit mündet eben nur sehr selten in Kontakte während der Freizeit – anschaulich beschrieben wie folgt: *„Outside of work, I feel that I am quite alone and isolated. My colleagues have their own schedule and little or no time for mixing outside of work-related interactions.“* Stattdessen wird die Freizeit eben mit *„indischen Inhalten“* ausgefüllt:

„Week passes on like a roller coaster, working the whole day and then heading back home, cooking some nice Indian dinner and having it while enjoying some nice Indian bollywood movie. Fridays are the start of my personal life actually. I do some shopping in the Indian markets (...). Saturdays, I sleep till late hours like 11 noon or so, then head out to do some grocery shopping for the week. And then I tidy up my apartment and after doing all these household chores, I sit down to watch some nice Indian movie. Some times in evenings, I go out to meet some Indian friends I have here. Every Sunday, I visit our Indian temple (...), where I get to see fellow Indians and share meal with them.“

Trotz dieses Kontaktes zu anderen Indern ist mein Informant mit seinem sozialen Leben nicht wirklich zufrieden:

„In India I was very used to socializing with family and friends, which I dearly miss over here. So yes at times I feel that life outside my work is on the low, here in Germany.“

Interessant ist hier, daß zwar einerseits der für die klassische Vorstellung von Diaspora so wichtige *„Mythos der Rückkehr“* fehlt, da die meisten der Greencard-Halter intensive Verbindungen zur Heimat haben und diese auch häufig besuchen. Ich habe dies bereits bei der Diskussion der *„Routen“* erläutert. Auf der anderen Seite ist aber dennoch eine gewisse Sehnsucht nach dem *„Heimatland“* Indien vorhanden, die dadurch verarbeitet wird, daß eine Art *„indischer*

Ersatzwelt“ geschaffen wird. Dadurch entsteht eine Verbindung zu indischen Diasporas in Deutschland, deren soziale Bedeutungen so bedeutend sind, daß stellenweise die „eentlichen“ Bedeutungen in den Hintergrund treten. Mein Informant spricht beispielsweise unspezifisch vom Besuch des „Indian temple“, die Religion steht damit nicht an erster Stelle.

Das Arrangement, das sich aus Erwartungen, Praxiszwängen und Sehnsüchten für ein solches Leben zwischen den Kulturen ergibt, funktioniert jedoch nicht immer. Einer meiner Informanten kommt beispielsweise mit den deutschen Arbeitsbedingungen nicht zurecht. Das Pikante dabei: Er arbeitet in der deutschen Filiale der indischen Firma, für die er bereits in Indien gearbeitet hatte. Warum diese in Deutschland so anders operiert, ist für ihn unverständlich:

„See, there are certain practices which have been accepted all over the world as something of a standard. I see it in force in a lot of American companies, I see it in force in Indian companies, and I'm sure that must be the way other companies in other parts of the world also should be handling it.“

Er hatte also konkrete Vorstellungen (basierend auf persönlichen Erfahrungen in Indien), wie „moderne“ Unternehmen weltweit arbeiten – diese standen jedoch im Widerspruch mit dem Alltag in Deutschland. Wichtig wäre ihm vor allem eine Rückmeldung von Seiten seiner Vorgesetzten – oder generell Anreize, seine Arbeit so gut wie möglich zu machen:

„I was looking forward to a challenging work content. I was also looking forward to an environment where my competence and performance would be recognised and rewarded. On both these accounts, I am quite disappointed.“

Außerdem fühlt er sich von seiner Firma nicht seinen Qualifikationen angemessen eingesetzt⁷⁵: *„If I were in India, I would be handling a much much bigger role... But here in Germany, that role is not available to me.“* Dies führt er auf allgemeine Unterschiede zwischen den Arbeitskulturen in Indien und Deutschland zurück:

„There is a major difference between how one works in India and how one works here in Germany. The scope of one's work is defined in a very, very narrow way here, whereas, in India, someone with my

⁷⁵ Magnor (vgl. 2003: 33) sieht das Verhalten der deutschen Firmen in diesem Punkt aus wirtschaftswissenschaftlicher Sicht sehr kritisch.

qualification and level of experience would have a much broader scope of work."

In diesem Fall ergeben sich Integrationsprobleme aus unterschiedlichen Vorstellungen über die Arbeitskultur, die durch gegenseitige Anpassung gemildert werden können. Doch erstens stellt sich die Frage, ob diese Unterschiede wirklich so groß sind wie von meinen Informanten beschrieben. Und zweitens ist in bestimmten Fällen Integration gar nicht gewünscht – einer meiner Informanten wurde von seiner Firma regelrecht ausgebeutet und anschließend vor die Tür gesetzt: *"I was threatened to sign my cancellation of contract without any notice period by frightening me with police action and what else. It was a too insulting and nasty way to treat people. Totally disillusioned about this, I have returned to India for a more secure career."* Zentral für die erfolgreiche Integration der indischen IT-Experten sind also einerseits die konkreten, häufig gegensätzlichen Vorstellungen, mit denen die indischen IT-Experten und ihre deutschen Kollegen an den Alltag herangehen, und andererseits generell die Anpassungsfähigkeit und der Wille, auf die Position des Gegenübers einzugehen. Hierbei geht es allerdings stets um die individuellen Wahrnehmungen – und nicht notwendigerweise um konfliktierende Realitäten.

Sprache

Häufig werden auch die Sprachkenntnisse als wichtiger Faktor für eine erfolgreiche Integration genannt (vgl. Baumann, Kastoryano Schiffauer und Vertovec 2002). Sprache wird nicht nur häufig als primordiales Kennzeichen einer Gruppe wahrgenommen, sondern führt im Alltag häufig zu Mißverständnissen und Frustration bei allen Beteiligten. Auch hier lassen sich allerdings keine pauschalen Urteile fällen – zu unterschiedlich sind die Umstände. Ein indischer Student etwa, der um Informationen über die Arbeit in Deutschland bat, erklärte: *"I shall have no problem with the language. I know German fairly well, thanks to my stay in Bern, Switzerland during my school days."* Doch Selbsteinschätzungen wie diese sind selten – häufiger sind Aussagen wie die folgende Feststellung eines Inders, der anlässlich eines in seiner Gruppe weitergeleiteten deutschen Zeitungsartikels sagt: *"I doubt if most of the members of this group can read and understand standard German language which appears in German newspapers."* Einer meiner Interviewpartner bestätigt dies aus seiner Alltagserfahrung:

"Everything is working well, except the fact that my German language skills are not so good and I often miss on the jokes and gossipy

talks in my team – I have to excuse myself whenever any conversation is going on in German language.”

Doch diesen Erfahrungen bei der Arbeit wird ein unterschiedlicher Stellenwert zugeschrieben. Während einer meiner Informanten erklärt, daß *„a client who does not speak english is not our client“*, sieht ein anderer dies etwas problematischer: *„The companies want German IT-experts, or at least German-speaking experts.“* Und er ergänzt, daß dieser Wunsch für ihn nicht so leicht zu erfüllen ist: *„The language is not so easy – imagine our interview without English, it would have already taken two hours.“*⁷⁶

Die deutsche Sprache wird insgesamt zwar als Hindernis angesehen, nicht aber als unüberwindliche Barriere. Viele der befragten Inder fühlen sich allerdings noch nicht sehr wohl mit ihren Deutschkenntnissen, aber dies zu ändern, ist nicht immer leicht. Einer meiner Informanten fragte etwa nach Deutschkursen, die am Wochenende stattfinden, da für ihn ein Kurs unter der Woche aus zeitlichen Gründen nicht in Frage käme.

Transnationale Kommunikation und Netzwerke

Großbritannien, die USA und Kanada haben es aber aufgrund der kolonialen Vergangenheit der Briten nicht nur hinsichtlich der englischen Sprache leichter. Sie verfügen auch über ein ausgeprägtes System von Pfaden und Netzwerken nach Indien.⁷⁷ Die beobachteten Inder aber, die nach Deutschland kommen, können sich nicht immer direkt auf ein Netzwerk von Freunden, Bekannten oder gar Verwandten verlassen, sondern müssen sich dies häufig erst selbst aufbauen. Je nachdem, ob es Anschlußmöglichkeiten an bereits bestehende indische Gemeinschaften gibt, fällt dies unterschiedlich schwer. Doch selbst in den Beschäftigungszentren der Greencard-Halter wie etwa Stuttgart, München oder Frankfurt verhindert oft die intensive Arbeit ein größeres Engagement in der Gemeinschaft – *„life is very fast here and we don't manage to take out a lot of time for other fellow Indians.“*

Die beobachteten Inder, die außerhalb der Zentren der indischen Diaspora leben, sind nicht notwendigerweise isoliert: Überall bestehen Anschlußmöglichkeiten an die globale indische Diaspora, die nicht nur den Diaspora-Indern als weltweites Netzwerk dient,

⁷⁶ Statt der 40 Minuten zu diesem Zeitpunkt.

⁷⁷ Auf mögliche weitere Vorteile oder Probleme, die sich aus der kolonialen Vergangenheit ergeben, kann in diesem Artikel nicht eingegangen werden.

sondern für Indien selbst immer wichtiger wird⁷⁸. Zur Pflege dieser globalen „*ethnoscapes*“ im Sinne Arjun Appadurais, der sie als „landscape of persons who constitute the shifting world in which we live“ (Appadurai 1998: 33) beschreibt, nutzen die beobachteten Inder die modernen Kommunikationstechnologien aus – das Internet spielt dabei eine wichtige Rolle: Einerseits für Verbindungen nach Indien und zu anderen Diaspora-Indern, und andererseits, um sich ein Netzwerk innerhalb Deutschlands aufzubauen (vgl. Brosius und Butcher 1999: 27).

Dennoch möchte ich die Bedeutung des Internets nicht überbetonen. Ich war zwar zunächst davon überzeugt, daß die IT-Experten das Internet als „ihr“ Medium ansehen und daß das Internet für sie eine zentrale Bedeutung einnimmt. Die Leichtigkeit, mit der das Internet von ihnen genutzt wird, und die Offenheit, mit der sie im Netz kommunizieren, ließen jedenfalls leicht darauf schließen. Internet-Kontakte sind aber eben nur Teil der alltäglichen Kommunikation – einer meiner Informanten erklärt beispielsweise: „*I, for instance, would rather call and settle the whole thing in five minutes than write a long e-mail.*“ Der Umgang mit den unterschiedlichen Technologien ist also eher pragmatisch – das in der deutschen Öffentlichkeit gängige Klischee des sozial inkompetenten Internet-Freaks trifft auf keinen meiner Interviewpartner zu.

Bürokratie

Bei der Beschreibung der Einreise nach Deutschland bin ich bereits auf die deutsche Bürokratie eingegangen. Diese spielt aber besonders im alltäglichen Leben eine wichtige Rolle, nicht nur beim Anlass der Einreise. Die Erfahrungen der Greencard-Halter sind dabei einheitlich: Fast alle stehen früher oder später vor einem bürokratischen Problem, zu dessen Lösung ihnen Informationen fehlen – und diese Informationen finden sie selten bei den eigentlich dafür zuständigen Stellen (vgl. Goel, in diesem Band). Stattdessen wenden sie sich an Freunde und Bekannte, was dazu führt, daß ein großer Teil ihrer on-

⁷⁸ Die *Pravasi Bharatiya Divas* (Tag der im Ausland lebenden Inder, Anm. d. Hrsg.) Conference im Januar 2003 zeigt, wie die indische Regierung immer stärker auf die Non-Resident-Indians (NRIs) zugeht. Dazu schreibt Gosalia (2000: 19): „*Ohne Frage spielen die Non-Resident-Inder heute eine sehr wichtige Rolle bei der wirtschaftlichen Entwicklung Indiens: durch ihre regelmäßigen Devisenüberweisungen, durch ihre Investitionen in der einheimischen Industrie und durch Transfer von Wissen, Know-how und Erfahrungen aus den entwickelten Ländern.*“

line-Kommunikation untereinander aus Diskussionen über bürokratische Probleme und mögliche Lösungen besteht.

Zentrales Element dieser Erfahrung ist die „Konfusion“, etwa beim Thema der Krankenversicherung: „I talked about it to many and the more I talk about it, the more confusing it gets :)“ vermerkt ein Kommentator online. Das „smiley“-Symbol zeigt, daß dabei eine gehörige Portion Selbstironie im Spiel sein kann, gerade wenn sich die Probleme nicht durch einmaliges Nachfragen an der richtigen Stelle lösen lassen, sondern mit der Zeit immer komplizierter werden. Ein Paradebeispiel dafür ist der folgende online-Kommentar:

„I've got lots of confusion regarding Sozialversicherungsausweis. The information I have gathered says that this social security certificate is a compulsory document for everyone. It is basically a proof that the concerned person is paying all the compulsory insurances; and it contains one Sozialversicherungsnummer [...]. I have to submit this Ausweis in my current company. However, the problem is that I have paid all this insurance money including pension insurance when I was working last year in Germany. But unfortunately, I have no idea about my social security number and neither I have the Sozialversicherungsausweis. And, there is no way for me to contact my previous employer as it no longer exists. Could anyone tell me who is the actual authority that issues social security number and Sozialversicherungsausweis? Is it the health insurance agency or the agency where I pay pension insurance and/or unemployment insurance or someone else?“

Bei solchen Diskussionen war ich häufig etwas peinlich berührt, da ich mich selbst nicht in der Lage sah, zu helfen. Doch in der Regel hatten andere Inder ähnliche Erfahrungen gemacht und es fand sich zu meinem Erstaunen meist jemand, der eine Lösung parat hatte. Dank der indischen Netzwerke in Deutschland müssen diese bürokratischen Probleme also nicht zum traumatischen Erlebnis werden – die eigentlich dafür zuständigen Stellen sind allerdings selten von Nutzen. Dabei kritisieren die befragten Inder vor allem, daß Informationen etwa bei den Arbeits- und Finanzämtern nur auf Deutsch verfügbar seien.

Die Ausländerämter werden ohnehin sehr kritisch betrachtet. Dabei machen fast alle Greencard-Halter ähnliche Erfahrungen: Es gibt zwar klare Regeln und Gesetze, aber die Ämter kennen diese häufig nicht gut genug oder wenden sie unterschiedlich an.

„The problem is that even though there is a general rule, the individual immigration office has the power to decide. So the rule is the same,

but the implementation is different for example in München and in Karlsruhe."

Dabei kann es durchaus zu extremen Situationen kommen. Die Geschichte von Greencard-Haltern, die ihren Job verloren haben und von den Behörden zur umgehenden Ausreise aufgefordert wurden (vgl. Süddeutsche Zeitung 2003), wurde in Gesprächen häufig erwähnt. In diesem Zusammenhang wurde auch darauf hingewiesen, daß weder die Greencard-Halter noch die Behörden auf solche Situationen entsprechend vorbereitet seien. Und in der Tat gibt es eine Vielzahl von Missverständnissen über die gesetzliche Lage⁷⁹, insbesondere auch darüber, was nach Ende der höchstmöglichen Greencard-Gültigkeit von fünf Jahren mit den Greencard-Haltern passiert⁸⁰. Indirekt wird die deutsche Regelung generell mit einer gewissen Unprofessionalität und Konzeptionslosigkeit in Verbindung gebracht – nicht aber mit Rassismus:

"To say the truth I never felt that there was an undercurrent of racism during my stay in Germany. That was a pleasant surprise to me when compared to what I had heard about Germany before I left India."

⁷⁹ Der Wortlaut der „Verordnung über Aufenthaltserlaubnisse für hoch qualifizierte ausländische Fachkräfte der Informations- und Kommunikationstechnologie“ findet sich beispielsweise im Internet unter <http://bundesrecht.juris.de/bundesrecht/it-av/>.

⁸⁰ Der zuständige Parlamentarische Staatssekretär Gerd Andres stellt dazu fest: „Auch nach dem geltenden Recht ist der weitere Aufenthalt im Anschluß an den fünfjährigen Aufenthalt als IT-Fachkraft eindeutig geregelt. Bereits nach dem bestehenden Recht ist die Höchstaufenthaltsdauer von IT-Fachkräften in Deutschland nicht auf maximal fünf Jahre beschränkt. Die entsprechende Regelung der sogenannten ‚Greencard-Verordnung‘ (IT-AV), die vielfach falsch interpretiert wird, besagt lediglich, daß die Aufenthaltsgenehmigung im Rahmen dieser Verordnung auf fünf Jahre beschränkt ist. Im Anschluß daran bestimmt sich der weitere Aufenthalt nach den allgemeinen Bestimmungen des Ausländerrechts; das bedeutet, daß bei einer Weiterbeschäftigung in dieser Tätigkeit die Aufenthaltsgenehmigung verlängert werden kann. Soweit in der fünfjährigen Aufenthaltszeit ausreichende deutsche Sprachkenntnisse erworben wurden, der Lebensunterhalt gesichert ist und kein Ausweisungsgrund vorliegt, steht die Verlängerung der Aufenthaltsgenehmigung nicht mehr nur im Ermessen der Ausländerbehörde, die IT-Fachkraft hat vielmehr einen Anspruch auf eine unbefristete Verlängerung der Aufenthaltsgenehmigung.“ (Schreiben des Parlamentarischen Staatssekretärs Gerd Andres vom 25.03.2004, online verfügbar unter <http://german-green-card.org/ITFachleute.pdf>.)

Immigration und Status in Deutschland

Auch wenn die deutsche Greencard vom Namen her an ihr US-amerikanisches Gegenstück erinnert, gibt es viele Unterschiede – der wichtigste: Es handelt sich bei der deutschen Greencard nicht um eine unbefristete, sondern um eine auf fünf Jahre begrenzte Arbeits-erlaubnis. Und das ist für viele der befragten Inder ein großes Problem: *„Though I am doing excellent in my career here in Germany, I have not had my peace of mind since the sword of my settlement here in Germany is directly related to my current job.“*

Von Seiten der Regierung wird dies zwar gesehen; die Unabhängige Kommission „Zuwanderung“ des Bundesministeriums des Inneren (2001) etwa stellt über die Greencard fest: *„Die Attraktivität ist allerdings begrenzt, da das Programm keine Perspektive auf einen Daueraufenthalt in Deutschland eröffnet.“* Dabei geht es allerdings um diejenigen, die noch nicht in Deutschland sind. Die Inder, die diesen Schritt trotz dieser Ungewißheit vollzogen haben, werden nicht angesprochen. Und das, obwohl dieser Nachteil der deutschen Regelung ihnen im Alltag große Schwierigkeiten bereitet: Viele kommen mit der täglichen Unsicherheit im Nachhinein nämlich nicht immer zurecht – sie fühlen sich im Stich gelassen und klagen: *„Nothing is told or informed about the possibility of any extension of the fixed period work permit and so many may be already preparing for an inevitable termination of the work permit.“* Zwischenzeitlich hatte zwar die Verlängerung der Rekrutierungsperiode bis zum 31. Dezember 2003⁸¹ durch ihre Signalwirkung kurzfristig für eine gewisse Erleichterung gesorgt. Das Auf und Ab um ein einheitliches Zuwanderungsgesetz, das schließlich 2004 in Kraft trat, wurde aber weiterhin mit gemischten Gefühlen betrachtet. Dabei geht es stets um die Spannungen bezüglich der Frage einer längerfristigen Einwanderungsregelung im Allgemeinen und der Behandlung der befristet eingestellten IT-Experten im Speziellen. Die Wahrnehmung der Problematik ist allerdings häufig sehr verschieden, einer meiner Informanten etwa sieht ganz deutlich: *„The greencard is different from immigration. It's an invitation!“* Daraus ergibt sich für ihn, daß von deutscher Seite ein gewisses Verhalten angebracht wäre, das man als Gastfreundschaft bezeichnen könnte – die nach einer Einladung ja auch durchaus angebracht ist. Während er für eine längerfristige

⁸¹ Ursprünglich sollten die Greencard-Halter zwischen dem 01.08.2000 und dem 31.07.2003 angeworben werden und maximal für fünf Jahre eine Arbeits-erlaubnis und Aufenthaltsgenehmigung erhalten, sodaß die Greencard-Regelung am 31.07.2008 auslief. Die Anwerbepériode wurde allerdings bis zum 31.12.2003 verlängert.

Einwanderung exakte Regeln fordert, die den Indern Sicherheit gäben, sieht er in der durch die Greencard-Regelung entstandenen Situation eher eine moralische Aufgabe: Die Inder, die hergekommen sind, um Deutschland kurzfristig „aus der Patsche“ zu helfen, sollten als Gäste freundlich behandelt werden. Und wenn sie Probleme haben, etwa weil sie ihren Job verloren haben, dann seien die Gastgeber zur Hilfeleistung verpflichtet. Er wundert sich in gewisser Weise darüber, daß die Deutschen zunächst zwar eine Einladung aussprechen, dann aber ihre Gäste nur leidlich aufnehmen. Die Frage, ob der Gast dem Gastgeber einen Gefallen tut oder umgekehrt, steht dabei im Raum. Ein anderer Greencard-Halter argumentiert:

„It is absolutely unfair that highly educated and skilled people are invited to come and work in Germany and then later on are asked to leave. Greencard-holders are among the highest tax payers in Germany, they put their future, their career and their family on stake when they come to Germany, so it's the responsibility of the German government to look after their most immediate need: that they should be allowed to get permanent residence as and when they finish their greencard duration.“

Hier werden also moralische Forderungen aus der aktuellen Beschäftigung mit konkreten Vorgehens-Wünschen verknüpft. Diese erstrecken sich häufig auch auf weitere Familienmitglieder. So vermittelte einer meiner Informanten etwa: *„If I had any influence on the legislation, then I would make some provisions for Greencard holders to bring members of their extended families – parents, parents-in-law etc – along with them.“* Dabei geht es weniger um eine Reform des Staatsbürgerschaftsrechtes: Für meine Informanten war die eher längerfristige Frage nach der deutschen Staatsbürgerschaft lange nicht so bedeutend wie die eher mittelfristigen Probleme, die sich um die Aufenthaltserlaubnis oder -genehmigung drehen (vgl. Goel, in diesem Band). Die Bereitschaft oder der Wille, länger in Deutschland zu leben, sind keine feste Größe, sie sind nicht bedingungslos. Der folgende Interviewausschnitt belegt dies deutlich:

Frage: „And could you imagine to live longer here – let's say for ten years?“

Antwort: „Yes, why not? You know, what is important is success – if that is there, then you can stay.“

Genau dieser Erfolg wird an den konkreten Alltagserfahrungen gemessen, indem diese mit Erwartungen und Hoffnungen verglichen werden. Erfolg bezieht sich dabei in erster Linie auf den Beruf, wird

aber durchaus auch auf andere Bereiche ausgedehnt. Die Deutschen wiederum treten den beobachteten Indern ihrerseits mit bestimmten Vorstellungen entgegen. Dies führt manchmal zu paradoxen Situationen: Während „indische“ Praktiken wie die „arrangierte Heirat“ von Deutschen oft als Relikt aus längst vergangenen Zeiten angesehen werden, kritisieren die befragten Inder gleichzeitig das deutsche System als unmodern:

„In Germany, people pay more taxes because they are singles and pay considerably less taxes just because they undergo the ritual of marriage (...). It appears to be a completely out of place arrangement for a modern society.“

Auf beiden Seiten gibt es also einiges, was dem jeweiligen Gegenüber Kopfzerbrechen bereitet. Dabei ließe sich vieles leichter klären, wenn die „Bilder in den Köpfen“ nicht so stark institutionalisiert wären. Es scheint einen Mechanismus zu geben, der diese Bilder nicht nur erzeugt, sondern stets durch Reproduktion am Leben erhält.

Die „Bilder in den Köpfen“ – eine transnationale Medienkritik

Diesen Kreislauf möchte ich mit einigen Beispielen aus der online-Kommunikation der indischen IT-Experten kurz skizzieren. Fester Bestandteil dieser Kommunikation sind weitergeleitete Artikel aus den indischen und deutschen Medien. Sie wurden von den beobachteten Indern ausgewählt, weil ihnen aufgefallen war, daß diese Artikel – je nach Herkunft des Autors und anvisiertem Publikum – ganz offensichtlich bestimmte Bilder beim Leser erzeugen oder verstärken. Die in dieser Studie befragten Inder kritisierten an den Medien folgendes:

„Certain things about India are generally reported, presented and interpreted for the general public by the mass media and 'experts'. [...] As a result of it, [...] any conversation that you make with a new acquaintance here will very swiftly come to revolve around untouchability, caste conflicts, religious fundamentalism of the Hindus, terrorism, aggressively begging hoards on the streets, poverty of India, discrimination of the minorities, torture and burning of women etc.“

Tatsächlich ist die Auseinandersetzung mit diesen Stereotypen oder „Bildern in den Köpfen“ eine zentrale Erfahrung der befragten Inder in Deutschland. Dabei geht es zu einem großen Teil um das Bild der Deutschen von Indien, das die befragten Inder als extrem verzerrt

wahrnehmen. Aber auch Vorstellungen über Deutschland werden so erzeugt. Einer meiner Interviewpartner erklärte beispielsweise:

„I had only one negative expectation when I came to Germany, which was the coldness of German people. But to my surprise, German people are entirely opposite, especially the Germans with whom I work. They are very nice and warm, and we get along really well.“

Hier wurde im Vorfeld eine Vorstellung erzeugt, die sich dann im Alltag als falsch herausstellen sollte. Es handelt sich dabei allerdings um eine Ausnahme – denn in diesem Falle war eine negative Erwartungshaltung vorhanden, die dann widerlegt wurde. Im Allgemeinen aber, so stellt einer meiner Informanten fest, treffe folgendes zu:

„Germans like to report negative aspects attributable to Indian culture/society/way of life (and the Indian public is very forthcoming to them to spice their stories by dramatising their plight) to the local public here; the Indian journalists tend to report as a rule positively/euphorically about the society in the west/Germany. This is creating often a double jeopardy situation to the disadvantage of India & Indians by cultivating prejudices, ignorance and half baked undifferentiated views on both the ends.“

Die Kritik dieser Vorstellungen spiegelt gewissermaßen die Alltagserfahrungen der hier im Mittelpunkt stehenden Inder wieder. Sie finden sich ständig in Situationen wieder, in denen ein Konflikt zwischen unterschiedlichen Vorstellungen besteht. Dieser Konflikt spielt auch für ihre Identität eine wichtige Rolle; sie definieren sich als Gruppe gewissermaßen negativ anhand der Bilder aus den Medien, die nicht ihrem eigenen Welt- und speziell Indienbild entsprechen. Die Vehemenz ihrer Medienkritik zeigt, wie wichtig und gleichzeitig problematisch diese „Bilder in den Köpfen“ für sie sind.

Fazit

Ich habe in diesem Artikel die Erfahrungen der indischen Green-card-Halter aus ihrer eigenen Sichtweise dargestellt. Dabei habe ich gezeigt, daß die höchst unterschiedlichen Erfahrungen einen gemeinsamen Hintergrund haben: Die Vorstellungen der beobachteten Inder über moderne Gesellschaft, Arbeitsformen und ihre Heimat und das Ideal des „Globalen Inders“ treffen auf den Alltag in

Deutschland und auf das deutsche Bild von Indien, das immer noch von traditionellen Klischees geprägt ist.

Daß der Diskurs über die Greencard von wirtschaftlichen und politischen Argumenten geprägt ist, erscheint vor diesem Hintergrund als sehr problematisch. Die Vorstellungen und Erfahrungen der Greencard-Halter werden in der deutschen Öffentlichkeit praktisch nicht artikuliert, finden aber Verbreitung innerhalb der globalen indischen Diaspora und sind damit für zukünftige Entwicklungen mindestens ebenso wichtig: Das auf diesem Weg erzeugte Bild vom Leben und Arbeiten in Deutschland wird mit Erfahrungen und Berichten aus anderen Ländern verglichen. Dabei wird Deutschland von Seiten der befragten Inder zwar einiges zugute gehalten. Die Sprachbarriere und weniger ausgeprägte Netzwerke als in den USA oder Großbritannien müssen beispielsweise längerfristig kein Nachteil bleiben, da sich beides im Alltag überwinden läßt. Auch Rassismus ist für die meisten meiner Informanten kein Thema. Wichtig ist aber die Einstellung der Deutschen – und eine gewisse Erfahrung mit dem jeweiligen Gegenüber. Einer meiner Informanten fasst dies so zusammen:

“What is really important is that it takes time. [...] These things can't be told – it's an experience. You know, the Americans are today working well with Indians. But they did that for the last 30 – 40 years.”

Inwiefern die Erfahrungen mit der deutschen Greencard für die deutsch-indischen Beziehungen eine Rolle spielen werden, wird sich zeigen. Doch angesichts der momentan intensiv geführten Debatte über das „Outsourcing“ nach Indien scheint festzustehen, daß die Verbindungen zwischen Deutschen und Indern im Bereich der Informationstechnologie auch weiterhin von Bedeutung sind. Die Erfahrungen mit der deutschen Greencard-Regelung sind dabei für beide Seiten ein wichtiger Ausgangspunkt.

Literatur

- Appadurai, Arjun. 1996. 1998⁴. *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bauer, Thomas, Gil Epstein, Ira N. Gang. 2000. *What are Migration Networks?* Discussion Paper No. 200. Bonn: Forschungsinstitut zur Zukunft der Arbeit (IZA).
- Gerd Baumann, Riva Kastoryano, Werner Schiffauer, Steven Vertovec. (Hrsg.). 2002. *Staat, Schule, Ethnizität. Politische Sozialisation*

- von Immigrantenkindern in vier europäischen Ländern. Münster u.a.: Waxmann Verlag.
- Brosius, Christiane, Melissa Butcher. 1999. „Introduction: Image Journeys.“ In Christiane Brosius, Melissa Butcher (Hrsg.), *Image Journeys. Audio-Visual Media & Cultural Change in India*. New Delhi, Thousand Oaks, London: Sage: 11-39.
- Bundesministerium des Inneren. 2001. Bericht der Unabhängigen Kommission „Zuwanderung“. *www.bmi.bund.de*. Download: http://www.bmi.bund.de/dokumente/Artikel/lix_46926.htm.
- Creswell, John W. 1998. *Qualitative Inquiry and Research Design. Choosing among five traditions*. Thousand Oaks: Sage: 52-55.
- Goel, Urmila. 2000. „Inder, Kinder, Chip-Erfinder. Die Green-Card-Diskussion aus der Sicht eines Inder-Kindes.“ *Meine Welt. Zeitschrift des Deutsch-Indischen Dialogs* 1/17, Juli 2000: 11-16.
- Gosalia, Sushila. 2000. „Indiens Computer-Glück und Deutschlands Fortschrittssackgasse.“ *Meine Welt. Zeitschrift des Deutsch-Indischen Dialogs* 1/17, Juli 2000: 18-19.
- Greenspan, Robyn. 2003. *Going to the (Out)Source*. *www.internet.com*, 10.09.2003. Download: http://cyberatlas.internet.com/markets/b2b/article/0,,10091_3075721,00.html.
- Hammersley, Martyn, Paul Atkinson. 1995² (1983). *Ethnography: principles in practice*. London, New York: Routledge.
- Hannerz, Ulf. 1996. *Transnational Connections. Culture, People, Places*. London: Routledge.
- Heise online. 2001. *Inder von Greencard begeistert*. *www.heise.de*, 08.06.2001. Download: <http://www.heise.de/newsticker/data/cgl-08.06.01-003/>.
- Heise online. 2002. *Bitkom: Interesse an Greencard ungebrochen*. *www.heise.de*, 31.07.2002. Download: <http://www.heise.de/newsticker/data/tol-31.07.02-003/>.
- Heise online. 2003. *Indische IT-Firmen wachsen durch Aufträge aus Deutschland*. *www.heise.de*, 11.09.2003. Download: <http://www.heise.de/newsticker/data/tol-11.09.03-000/>.
- Inden, Ronald. 1999. „Transnational Class, Erotic Arcadia and Commercial Utopia in Hindi Films.“ In Christiane Brosius, Melissa Butcher (Hrsg.), *Image Journeys. Audio-Visual Media & Cultural Change in India*. New Delhi, Thousand Oaks, London: Sage: 41-66.
- Magnor, Matthias. 2003. *Die Greencard-Initiative in Deutschland. Eine Bilanz zwei Jahre nach der Einführung*. Diplomarbeit, Fachbereich Wirtschaft, Fachhochschule Münster. Download: <http://mitglied.lycos.de/greencardstudy/>.

- Miller, Daniel und Don Slater. 2000. *The Internet. An Ethnographic Approach*. Oxford, New York: Berg.
- Ottomeier, Martin. 2003. *Indische IT-Firmen profitieren von Sparzwang*. www.ftd.de, 11.09.2003. Download: <http://www.ftd.de/tm/it/1063087843942.html?nv=hpm>.
- Shukla, Sandhya. 2001. „Locations for South Asian Diasporas.“ *Annual Review of Anthropology* 30, 2001: 551-572.
- spiegel online. 2000. „Kinder statt Inder“: Rüttgers verteidigt verbalen Ausrutscher. www.spiegel.de, 09.03.2000. Kostenpflichtiger Download: <http://www.spiegel.de/>.
- spiegel online. 2003. *IT-Arbeitsplätze: Indische Unternehmen ziehen deutsche Budgets ab*. www.spiegel.de, 09.09.2003. Download: <http://www.spiegel.de/wirtschaft/0,1518,264866,00.html>.
- sueddeutsche.de. 2003. *Erst die Greencard, dann die Ausweisung*. www.sueddeutsche.de, 04.06.2003. Download: <http://www.sueddeutsche.de/jobkarriere/erfolggeld/artikel/424/12412/>.
- The Times of India. 2003. Ausgabe vom 06.10.2003. Delhi.
- Thottam, Jyoti. 2003. „Where the good jobs are going.“ *Time Magazine*, www.time.com, 28.07.2003. Download: <http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,1101030804-471198,00.html>.
- Tsing, Anna. 2000. „The Global Situation.“ *Cultural Anthropology* 15(3): 327-360.
- Venema, Mathias 2004. *Green Card für ausländische IT-Fachkräfte*. Forschungsbericht im Auftrag des Bundesministeriums für Wirtschaft und Arbeit. Download: <http://www.bmwa.bund.de/Redaktion/Inhalte/Pdf/br-greencard,property=pdf.pdf>.
- Werbner, Pnina. 1999. „Global Pathways. Working Class Cosmopolitans and the Creation of Transnational Ethnic Worlds.“ *Social Anthropology* 7(1): 17-35.
- Wilson, Samuel M., Leighton C. Peterson. 2002. „The Anthropology of Online Communities.“ *Annual Review of Anthropology* 31, 2002: 449-467.

Gesetzestext:

Der relevante Gesetzestext zur Greencard ist online verfügbar unter <http://bundesrecht.juris.de/bundesrecht/it-av/>

Weitere Internet-Seiten:

<http://www.heise.de/>
<http://www.internet.com/>
<http://www.nriworld.com/>
<http://www.samachar.com/>
<http://www.trust7.com/>

Anjali Fischer und Anita Lakhotia

**„Wo der liebe Gott mich haben will, gehe ich hin“
Indische Ordensschwestern in Deutschland**

Mit dem Begriff *Südasiatische Diaspora* verbindet man am ehesten die Bilder eines hinduistischen Tempels oder eines Computerspezialisten (vgl. Amend und Yetgin, sowie Oberkircher, beide in diesem Band). Einige denken auch an die großen Gruppen von indischen Krankenschwestern, die nach Deutschland kamen. Wenigen aber ist bewusst, dass unter ihnen auch viele christliche Ordensschwestern waren. Da in Deutschland der Nachwuchs fehlt, wird dieser zunehmend im Ausland rekrutiert, unter anderem in Südindien. Viele der zugewanderten Ordensschwestern sind in Pflegeberufen tätig, haben täglichen Kontakt mit Patienten und wohnen in Schwesternhäusern. In diesem Artikel untersuchen wir, ob und wie indische Ordensschwestern in die deutsche Gesellschaft integriert sind.

Der Frage nach „Integration“ und „Assimilation“ schließen sich die Fragen nach „Identität“, „Heimat“ und „Mythos der Heimkehr“ an. Die Definitionen und Indikatoren zu „Integration“ und „Assimilation“ von Hoffmann-Nowotny (1990) und Leitner (1983) dienen uns bei der Analyse als Grundlage. Des Weiteren nehmen wir Bezug auf Hall (2000) und Jacobson (1998) für den prozessualen Charakter von „Identität“ sowie Brah (1996) und Shaw (1994) für das Empfinden von „Heimat“ und den „Mythos der Heimkehr“. Letzterer spielt auch bei Safrans (1991) Definition von Diaspora eine zentrale Rolle. Diese bezeichnet eine Gruppe, die ein Zentrum hat(te) und an mehrere Orte verteilt lebt, sie verfügt über ein kollektives Gedächtnis und einen „Mythos der Heimkehr“ (zum Zentrum). Entscheidend ist für Safran (1991: 83-84) mit welcher Motivation die Migranten ihre Heimat verlassen und wie im Austausch mit der Gastgesellschaft ihre Identitäten verhandelt werden. Im Folgenden prüfen wir, inwiefern diese Konzepte auf indische Ordensschwestern in Deutschland anwendbar sind.

Die Schwestern und ihr Lebensumfeld

Schwester Lucy (44)⁸² und Schwester Veronica (42) gehören dem deutschen Orden des Heiligen Joseph an, dessen Mutterhaus St. Trudpert sich in Münstertal befindet. Sie arbeiten im ordenseigenen Josephskrankenhaus in H. als Krankenschwestern und wohnen im dortigen Schwesternhaus. „Das Hauptziel dieser Kongregation ist Gebet, Beschaulichkeit und die Arbeit der Hände“, schrieb Pfarrer Pierre Paul Blank im Jahre 1843 über die Josephsschwestern (Frey 1994: 5). Seit 1960 befinden sich indische Postulantinnen⁸³ aus Kerala, Indien, im Mutterhaus in Deutschland. Alle Schwestern kamen als junge Frauen hierher um hier ihren Profess⁸⁴ zu machen und Wissen zu erwerben, das sie anschließend in Indien ihrer Gemeinde zukommen lassen wollten.

Schwester Joana (46) und Schwester Suzie (45) sind Karmelitinnen. Sie arbeiten im mobilen Pflegedienst und im St. Bonifazius Krankenhaus in H. als Kranken- und Pflegeschwestern. Mit drei weiteren Karmelitinnen leben sie zusammen in einer kircheneigenen Wohnung in H-West. „Karmeliter“ bezeichnet die Mitglieder des Ordens der Jungfrau vom Berge Karmel, der im 12. Jahrhundert n. Chr. als Eremitengemeinschaft in Palästina gegründet wurde. Im Spätmittelalter führten Reformbewegungen der heiligen Teresa von Avila zur Bildung des Teresianischen Karmels. Dieser Zweig widmet sich vollständig der Kontemplation – dem Gebet, der Buße, der harten Arbeit und der Stille (Brockhuser 1997: 242-247). Die missionarische Ausdehnung der Karmelitinnen nach Indien begann im Jahr 1866, als das erste Karmeliter Kloster in Indien eingeweiht wurde.

Beide Orden sind streng hierarchisch aufgebaut, was die Nonnen durch die drei Gelübde der Ehelosigkeit, der Armut und des Gehorsams anerkennen. Es gibt jeweils ein Mutterhaus, in dem die Generaloberin aller Schwestern des Ordens lebt. Das Missionsgebiet ist in Provinzen aufgeteilt, die jeweils von einer Provinzialoberin geleitet werden. Diese wiederum beinhalten eine Vielzahl von Konventen, denen ebenfalls eine Oberin vorsteht.

⁸² Alle Namen und Orte wurden zum Schutze der Privatsphäre der Informantinnen geändert.

⁸³ Hierunter versteht man den Kandidaten eines katholischen Ordens während der Probezeit.

⁸⁴ Nach einer dreijährigen Noviziatszeit legt die Novizin ihren ersten ‚Profess‘ ab, der nach sechs Jahren erneuert wird und die endgültige Hingabe an Gott besiegelt.

Feldforschung

Für die Studie führten wir semistrukturierte Interviews durch, die durch teilnehmende Beobachtung bei Gottesdiensten und Exerzitien⁸⁵ bei den Karmelitinnen ergänzt wurden. Auf Grund unserer unterschiedlichen religiösen Erziehung ergab sich sofort ein Dialog mit den Nonnen, der sich über den gesamten Zeitraum der Forschung erstreckte. Einerseits zeigten sie uns so ihre Lebensweise, andererseits vermittelten sie uns den Eindruck, uns für ihre Kirche gewinnen zu wollen. Daneben wirkte nicht nur unser Geschlecht, sondern vor allem unsere indische Herkunft als Türöffner für die Forschung. Mehrfache Treffen und Telefonate leiteten einen regen Austausch und eine gute Bekanntschaft mit den Schwestern ein. Dabei achteten wir darauf unsere Position und Interessen transparent zu halten.

„Integration“ und „Assimilation“

Wenn man sich mit den Themen „Integration“ und „Assimilation“ beschäftigt entdeckt man, dass trotz, oder gerade angesichts zahlreicher Literatur keine konzeptuelle Einheit existiert. Wir haben mit Hoffmann-Nowotny (1990) und Leitner (1983) zwei Autoren ausgewählt, die sich inhaltlich nahe stehen und uns in der Analyse der Daten weitergeholfen haben.

Hoffmann-Nowotny (1990: 16) unterscheidet zwischen „Integration“ und „Assimilation“ wie folgt:

„In diesem Rahmen, dem Struktur-Kultur-Paradigma, werden ‚Integration‘ und ‚Assimilation‘ mit den zwei grundlegenden Dimensionen der sozialen Realität, nämlich Struktur auf der einen und Kultur auf der anderen Seite, in Beziehung gesetzt. [...] Der Begriff der Integration meint nach unserer Definition dann die Partizipation an der Struktur, der Begriff der Assimilation die Partizipation an der Kultur einer Gesellschaft.“

Er differenziert dabei den Begriff „Gesellschaft“, der nicht ausschließlich im alles umfassenden Sinne zu verstehen ist, sondern auch „Subkulturen“ beinhaltet. Unter „Subkultur“ versteht er ein Teilsystem wie etwa die Nachbarschaft oder Vereine. Weiterhin sei zu beachten, inwiefern man einen Prozess oder einen Zustand er-

⁸⁵ Gebets- und Meditationstage, an denen vor allem Texte aus der Heiligen Schrift rezitiert werden.

mittelt (ebd.: 16-17). Neben einer statischen Betrachtung (des Zustands) gibt es auch eine dynamische analytische Vorgehensweise, die den Verlauf von Integration und Assimilation in den Mittelpunkt stellt. Im Rahmen dieser Forschung interessiert uns der jetzige Zustand, wobei dynamische Aspekte mit einfließen.

„Integration‘ [...] bezeichnet bei Esser in Anlehnung an die Phänomenologie jenen wiedergefundenen Zustand der Re-Orientierung, den der Fremde nach vollzogenen Assimilationsprozessen in der neuen, nun vertraut gewordenen Umwelt erreicht. Dieser Modus der Orientiertheit erscheint unter empirischen Gesichtspunkten als ‚Zufriedenheit‘ und wird theoretisch als Gleichgewichtszustand bezeichnet.“
(ebd.: 19)

Leitner (1983: 42) plädiert für die Unterscheidung von vier Stadien innerhalb des Migrationsprozesses: Erstens, den Kontext im „Heimatland“, zweitens, den Transfer von der „Heimat“ ins Zielland, drittens den Kontext der aufnehmenden Gesellschaft und viertens die Rückwirkungseffekte vom Zielland ins Herkunftsland. Unser Fokus liegt auf dem dritten Stadium, das jedoch nicht unabhängig von den anderen betrachtet werden kann. Für jedes Stadium beschreibt Leitner drei Dimensionen, die für die Analyse von Bedeutung sind: Die psychologische, die kulturelle und die gesellschaftliche. Sie definiert „Integration“ und „Assimilation“ ähnlich wie Hoffmann-Nowotny, hat allerdings ein erweitertes Konzept. „Integration“ bedeutet für sie etwa auch, dass Akteure Zugang zu materiellen Gütern der Gastgesellschaft haben, während „Assimilation“ für sie die Internalisierung ausgewählter Normen und Werte umfasst (Leitner 1983: 46, 48). Für Leitner gibt es Indikatoren, die auf „Integration“ und „Assimilation“ hinweisen. Berufspositionen zeigen die sozioökonomische Mitgliedschaften in Vereinen und die Zuerkennung öffentlicher Ämter die soziale oder politische sowie die Wohnsituation die räumliche Integration an (ebd.: 57-58). Unter „Assimilationsindikatoren“ fallen Spracherwerb, Ernährung, Zeitbudget und Verwendung des Arbeitslohns (ebd.: 59-60). Außerdem führt sie vier Einflussfaktoren an, welche die Art der „Integration“ und „Assimilation“ bestimmen: (1) „individuelle Strukturmerkmale der Migranten“, (2) objektive Gegebenheiten in der Gastgesellschaft, (3) „Einstellungen und Erwartungen von Seiten der Migranten und der aufnehmenden Gesellschaft“, sowie die (4) Aufenthaltsdauer in der Gastgesellschaft (ebd.: 60-61). Diese modellhaften Ansätze dienen uns als Ausgangspunkte für die Untersuchung. Als Erstes möchten wir Leitners vier Einflussfaktoren für den Migrationsprozess vorstellen und anschließend auf jene drei Dimensionen eingehen, die für

die „Integration“ und „Assimilation“ in der Gastgesellschaft wesentlich sind.

**Die ersten Jahre in Deutschland:
„Zwei, drei deutsche Frauen haben mir sehr geholfen“**

Die vier Nonnen wuchsen in ländlichen Gebieten in Kerala, Südin-
dien, in christlichen Großfamilien auf. Zum Teil gegen den Wider-
stand der Eltern entschieden sie sich für ein Leben als Ordens-
schwestern. Außer Schwester Lucy haben alle sowohl ihr Noviziat
als auch ihre Ausbildung im Pflegedienst in Indien gemacht. Zu ih-
rer Versetzung nach Deutschland führt Schwester Suzie aus:

*„Ich bin Ordensschwester geworden 1981, dann bin ich 1983 in diese
Ausbildung gegangen und nach der Ausbildung habe ich 13 oder 14
Jahre im Krankenhaus gearbeitet. Und einmal hat meine Oberin mich
gerufen und mich gefragt, ob ich nach Deutschland kommen will.
Dann hat sie mir Zeit gegeben zum Überlegen, aber ich konnte nicht
nein sagen.“ (Mai 2003)*

Das Leben der Schwestern, gerade auch bei grundlegenden Ent-
scheidungen ist durch den Orden bestimmt. Die vier Nonnen kamen
alle zu unterschiedlichen Zeitpunkten zwischen 1981 und 1995 nach
Deutschland. Ihre Versetzung war jeweils durch den Arbeitskräf-
temangel in deutschen Krankenhäusern veranlasst (vgl. Goel 2002: 7).
Die nach Leitner *„objektiven Gegebenheiten in der Gastgesellschaft“* un-
terschieden sich erheblich von denen in Kerala.⁸⁶ Zwar waren die
Schwestern in Deutschland durch die Ordensstruktur materiell, etwa
hinsichtlich der Kleidung oder ihrer Unterkunft, gut versorgt, Spra-
che, Essen und Klima stellten jedoch eine langjährige Herausforde-
rung für sie dar: *„Mein Problem war, als ich herkam, bin ich im Winter
gekommen, Januar, Dezember. Es war kalt, ich hatte Sprachprobleme, und
ich war traurig, irgendwie.“* (Schwester Joana, Mai 2003). Gerade in
dieser Zeit war es wichtig, Kontakte zu finden, was Schwester Joana
in der Gemeinde H.-West auch gelang. Sie berichtet, wie sie ihr
Heimweh überwand: *„Zwei, drei Frauen haben mir so viel geholfen,
Deutsche. Die haben mir immer Mut gegeben: ‚Das geht wieder, das geht
wieder.‘ Deswegen bin ich eigentlich hier geblieben.“* Diese Unterstüt-
zung durch deutsche Mitmenschen haben die anderen Schwestern
auch innerhalb ihres Ordens gefunden. Über den dritten Einfluss-

⁸⁶ Leitner (1983: 61) sieht die objektiven Gegebenheiten in materiellen Gü-
tern, Verhalten, Sprache, Essen und Klima.

faktor nach Leitner, die „Einstellungen und Erwartungen von Seiten der Migranten“ äußerten sich die Schwestern in unseren Gesprächen kaum. Der Orden hatte über ihre Migration entschieden, es waren nicht persönlichen Motive die dazu führten. Damit stellen die Ordensschwestern eine Besonderheit innerhalb der südasiatischen Diaspora dar. Die transnationalen Netzwerke, in denen sie sich bewegen, sind die der Ordensgemeinschaften. Vor ihrer Abreise nach Deutschland hatten sie allerdings auch Befürchtungen: *„Bevor ich hierher gekommen bin, habe ich gedacht, [...] oh ich bin eine indische Schwester und manche Leute akzeptieren mich vielleicht nicht.“* (Schwester Veronica, Juni 2003). Diese Bedenken trug Schwester Veronica, die erst 1995 hierher kam, um ein Anerkennungsjahr in F. zu machen und anschließend im Josepfskrankenhaus in H. zu arbeiten, nur kurz mit sich. Die Nonnen wurden nach ihren Aussagen durchweg positiv von den Patienten angenommen.

Der vierte Einflussfaktor nach Leitner (1983: 61) bezieht sich auf die Aufenthaltsdauer im Zielland. Diese ist im Falle der Nonnen grundsätzlich begrenzt. Die Entscheidung über den Zeitpunkt der Rückkehr ist ihnen allerdings von Beginn an entzogen: *„Es ist nicht unsere Entscheidung, sondern die von der Provinzoberin. Ich kann nicht alleine fortgehen“*, erläuterte Schwester Joana (Mai 2003).

Die Struktur des Ordens ist prägend für das Leben der Nonnen, die Kontrolle der Provinzoberin bestimmt den individuellen Freiraum der Frauen.

„Kein Fleisch – Heilige Messe – Sozialstation“

Nach Leitner wird der Eingliederungsprozess von drei Dimensionen geprägt. Die erste, die psychologische „bezieht sich [...] auf den Einfluss, den die neue Umgebung [...] auf die Persönlichkeit und die Zufriedenheit des Migranten ausübt [...]“ (Leitner 1983: 43). Der persönliche Anpassungsprozess an die Gegebenheiten in Deutschland lief bei den vier Schwestern jeweils unterschiedlich ab. Je nach Persönlichkeit traten verschiedene Aspekte in den Vordergrund. Bei Schwester Lucy ist ein Anpassungsprozess in Bezug auf die Ernährung zu erkennen: *„Das Essen war damals bei uns so schlimm. Also, ich konnte damals, keine Fleisch, keine Wurst, kein Dings, kein Käse, konnte nichts essen. Das war die schlimmste Zeit anfangs.“* In der ersten Zeit wurde für sie sogar in der Kantine extra gekocht. Heute haben die Schwestern sich zum größten Teil an das hiesige Essen gewöhnt.

Nach Leitner (ebd.: 45) bezieht sich die zweite, die kulturelle Dimension auf die Teilnahme des Zuwanderers an der Kultur des aufnehmenden Gesellschaftssystems. Wir haben im Laufe der Forschung zahlreichen Gottesdiensten beigewohnt, in denen die Karmelitinnen, Schwester Joana und Schwester Suzie, immer anwesend waren. Die Nonnen gehen zur Heiligen Messe in die verschiedenen Stadtteile H.s und die Gemeindeglieder erscheinen zu den Gottesdiensten in der hauseigenen Kapelle. Es sind vorwiegend ältere Leute, die zu dem vierzehntägigen Gottesdienst im Andachtsraum der Schwesternwohnung erscheinen. Doch mischen sich auch indische Familien, Christen aus Kerala, unter die deutsche Gemeinde. Die Nonnen nehmen gelegentlich auch an Festen der christlichen keralesischen Gemeinschaft im Umkreis von H. teil. Private Besuche finden jedoch nur selten statt, denn dafür benötigen sie die Genehmigung der Oberin.

Die dritte Dimension ist nach Leitner (ebd.: 45) die gesellschaftliche, welche sich auf die Position des Zuwanderers bzw. der Zuwanderergruppe in den institutionellen Ebenen des Immigrationslandes bezieht. Schwester Joana ist bei der Sozialstation in H. tätig während die anderen drei Schwestern an einem Krankenhaus angestellt sind. Schwester Veronica (Juni 2003) führt aus: „1996 bin ich hierher gekommen ins ordenseigene Josephskrankenhaus und habe angefangen zu arbeiten“. Dadurch dass sie Teil eines Ordens sind, entfällt für die Schwestern der Wettbewerb um Berufsprestige. Die Nonnen nehmen durch ihre religiöse Motivation eine besondere Position im karitativen Pflegedienst ein. Im Unterschied zu säkularen Krankenschwestern sind die Nonnen zugleich auch Seelsorgerinnen, was die Patienten nach ihren Aussagen sehr schätzen und in Anspruch nehmen.

Differenzierung zwischen „integration“ und „assimilation“

Die Teilnahme der Akteure an der aufnehmenden Gesellschaft gliedert Leitner in drei Bereiche: sozioökonomische, politisch-soziale und räumliche Integration (ebd.: 47). Die sozioökonomische Integration bezieht sie einerseits auf die Stellung des Migranten im Arbeitsprozess und andererseits auf den Besitz von und die Verfügung über private Güter. In Bezug auf die berufliche Stellung in der deutschen Gesellschaft sind die Nonnen in ihr Arbeitsumfeld eingegliedert und übernehmen verantwortungsvolle Positionen. Die Karmelitinnen arbeiten unabhängig vom Orden im Krankenhaus oder im mobilen Pflegedienst. Die Josephsschwestern sind durch die sozialen Netz-

werke des Mutterhauses in Deutschland direkt in den Orden eingebunden. In beiden Orden besteht eine starke Rückbindung an das Mutterhaus, was die finanziellen Mittel betrifft.

Schwester Suzie hat ebenso wie Schwester Lucy ihre Ausbildung zur Krankenschwester hier in Deutschland gemacht, was bei beiden einem persönlichen Wunsch entsprach:

„Da bin ich ins Loretto-Krankenhaus rein gegangen, dort ist unsere eigene Schule. Da war ich alleine als Schwester mit anderen Leuten, Schülerinnen von draußen halt. Ordensleben und Ausbildung ließen sich problemlos vereinen. [...] In der Krankenpflegeausbildung haben wir Schule gehabt und ich habe mich um meine religiösen Pflichten gekümmert und da habe ich keinen störenden Faktor gefunden, weil Unterricht hat man zu einer Zeit und wir haben ja auch bestimmte Gebetszeiten.“ (Juni 2003)

Nach ihrer Ausbildung arbeitete sie sieben Jahre im Loretto-Krankenhaus bevor sie die Stationsleitung der Chirurgie im Josepshkrankenhaus übernahm. Schwester Suzie sagt: *„Ich wollte Krankenschwester werden. Und dann habe ich mich hier beworben, habe Stelle bekommen, habe die Ausbildung gemacht und arbeite heute dort“* (Juni 2003). Sie ist seit 2000 im St. Bonifazius-Krankenhaus in H. fest angestellt. Bei der Verfügbarkeit von privaten Gütern trafen wir bei den Ordensschwestern auf eine besondere Situation:

„Ich weiß nicht, was ich verdiene. Das kommt alles direkt aufs Konto. Unser Gemeinschaftskonto. Und wir kriegen auch pocket money. Davon können wir zum Beispiel unsere Privatsachen kaufen. Dieses Restgeld, pocket money (Taschengeld, Anm. d. Hrsg.) gebe ich Ende des Jahres wieder zurück an Joana.“ (Schwester Suzie, Juni 2003)

Schwester Joana ist die Oberin des Konvents in H. Die Oberin verwaltet die Ein- und Ausgaben des Konvents und rechnet diese wiederum mit der Provinzoberin ab. Aus der Gemeinschaftskasse des Konvents werden Ordenstracht, Verpflegung und Utensilien für die Ausübung ihres Glaubens bezahlt. Hinzu kommt ein Taschengeld von fünf Euro, das den Schwestern für Privates, wie etwa Musikkassetten oder Bücher, zur Verfügung steht. Benötigt eine der Schwestern mehr Geld, muss sie dieses bei der Oberin beantragen. Somit wird auch in finanzieller Hinsicht die Hierarchie des Ordens streng eingehalten.

Nach Leitner (1983: 47) bezieht sich die politische und soziale Integration im Wesentlichen auf die politische Aktivität der Migranten (so etwa durch Teilnahme an Verbänden oder Vereinen). Insbe-

sondere bei Ordensschwestern tritt das politische Engagement aus religiösen Gründen allerdings hinter das soziale zurück. Einzig Schwester Joana übernimmt ein öffentliches politisches Amt im Stadtteil H.: sie ist Mitglied im Gemeinderat, da dies der Vertreterin der Ordensschwestern zusteht. Die anderen Ordensschwestern nehmen noch an keinem Verein aktiv teil, Schwester Joana will aber das soziale Engagement ausweiten: *„Ja, wir haben im Gemeinderat gesprochen, dass wir hier anfangen sollten. Wir wollen einmal im Monat frühstücken“* (Mai 2003). Mit diesem Vorschlag würde sie eine weitere soziale Interaktion zwischen Schwestern und Gemeindemitgliedern auf institutioneller und persönlicher Ebene fördern. Sozial-politisch sind die Nonnen wenig aktiv, was durch die strukturelle Organisation der Kirche in der hiesigen Gesellschaft bedingt ist: *„Hier braucht man eigentlich die Schwestern nicht. Aber unsere Situation (in Indien) ist anders“* (Schwester Joana, Juni 2003). Dort wirken die Schwestern aktiv im Alltagsleben mit, leiten Schulen, lehren und kümmern sich um die Erziehung der Kinder.

Die räumliche Integration nach Leitner (1983: 47) bezieht sich auf die Wohnsituation. Auf die Frage hin, ob sie mit deutschen Schwestern zusammenwohnen, ergaben sich unterschiedliche Aussagen bei den Karmelitinnen und Josephsschwestern. Die Karmelitin Schwester Joana sagt: *„Nein, die kommen zu Besuch, aber zu unserer Gemeinschaft gehören nur meine Schwestern“* (Mai 2003) und meint damit die vier Karmelitinnen ihres Konvents. Die Josephsschwestern dagegen leben gemeinsam mit deutschen Schwestern in einem Schwesternhaus, das sich innerhalb des Josepfskrankenhauses befindet. Die räumliche Segregation ist bei den Karmelitinnen, deren Mutterhaus sich in Indien befindet und die über ganz Deutschland verteilt leben, stärker als bei den Josephsschwestern, die einem deutschen Orden angehören.

Nach Leitner (1983: 48) bezieht sich Assimilation *„darauf, ob und in welchem Ausmaß von einem Mitglied einer zuwandernden Minderheit Verhaltensweisen, Überzeugungen, Normen und Wertvorstellungen [...] übernommen werden“*. Es handelt sich hierbei für sie um eine selektive Übernahme bestimmter Elemente der Kultur des Aufnahmelandes (ebd.: 48). In unserer Analyse konzentrieren wir uns hierbei auf Sprache, Ernährung, Zeitbudget und vor allem das Freizeitverhalten der Schwestern. Die deutsche Sprache haben sie in Grundzügen in Indien erlernt: *„Sprachen haben wir gelernt. Ich habe drei Monate lang einen richtigen Sprachkurs gemacht. Dann bin ich nach N. gekommen und da ist auch eine deutsche Frau zweimal in der Woche gekommen und hat uns Unterricht gegeben“* (Schwester Suzie, Juni 2003). Alle Schwestern haben durch Sprachunterricht und ihre Be-

rufstätigkeit gut Deutsch gelernt. Dies hat ihnen die Tür zur deutschen Gesellschaft geöffnet. Dabei leistet der Orden strukturelle Hilfe, indem er die Schwestern in Sprachschulen schickt. Das Erlernen der deutschen Sprache war für die Ordensschwestern allerdings oft die einzige Vorbereitung auf das fremde Land.

Wir konnten beobachten, dass sich die Schwestern in einem weiteren alltäglichen Bereich an Deutschland angepasst haben. Beim Essen tritt „deutsches“ in den Vordergrund. Nach anfänglichen Schwierigkeiten stellt das Essen keine unüberwindbare Herausforderung mehr dar: *„Jetzt ist es mir aber egal. Was ich will, das esse ich. Falls ich etwas nicht will, dann lasse ich es. Es ist egal. Es ist kein Problem“* (Schwester Lucy, Juni 2003). Die Josephsschwestern speisen gemeinsam im Refektorium des St. Josephkrankenhauses, während die Karmelitinnen sich selbst entweder mit indischen oder deutschen Speisen verpflegen. Die Karmelitinnen wechseln sich jede Woche mit dem Kochen ab. Auf die Anfrage hin, was sie kochen würden, erhielten wir folgende Antwort: *„Manchmal indisch, manchmal deutsch. Je nachdem, wenn wir Besuch haben, dann kochen wir indisch. Wenn wir allein sind, dann meistens deutsch“* (Schwester Joana, Mai 2003). Uns wurde immer eine indische Zwischenmahlzeit angeboten und bei den Exerzientagen bereiteten die Schwestern für die ganze Gemeinde eine südindische Mahlzeit zu.

Falls sich die Schwestern Zeit nehmen, Musik zu hören, ist es christliche indische Musik. Die Karmelitinnen sprechen untereinander Malayalam, in unserer Anwesenheit sprachen sie aus Höflichkeit ausschließlich Deutsch. Als wir Schwester Suzie nach der Sprache ihrer Lektüre befragten, antwortete sie: *„Malayalam. Deutsch lese ich auch gerne.“* (Juni 2003) und Schwester Lucy erklärte uns: *„Mehr Deutsch als Malayalam. Malayalam lese ich nicht so viel.“* (Juni 2003). Die Schwestern haben sich nach eigenen Aussagen alle an die neue Lebenssituation in Deutschland gewöhnt. Die Karmelitinnen beschlossen sogar einen eigenen, etwas liberaleren Verhaltenskodex für Schwestern in Deutschland, der den hiesigen Lebensumständen angepasst ist: *„Sonst sind wir in der Stille. Aber hier in Deutschland gibt es das nicht. Weil wir eine andere Lebensordnung hier haben“* (Schwester Suzie, Juni 2003).

Der Tagesablauf der Nonnen ist streng durch Beruf und Gebete gegliedert. Dabei achten die Schwestern nicht auf die Einhaltung von Arbeitszeiten: *„Ich gucke nicht so wie viele Stunden. Wenn Arbeit da ist, dann ist das nicht wichtig. Wichtig ist mein Patient“* (Schwester Veronica, Juni 2003). Hinzu kommen die regelmäßigen Gebetszeiten, wie das Frühgebet, Laudes, um sechs Uhr, das Mittagsgebet bei den Josephsschwestern, das Rosenkranzgebet um 18 Uhr und Komplet um

20 Uhr. Die Ordensschwestern haben die Pflicht diese Gebetszeiten wahrzunehmen, was mit ihren Berufszeiten, sowohl im Krankenhaus als auch auf der Sozialstation vereinbar ist. Auf unsere Frage hin, ob sie Freizeit beanspruchen reagierten die Nonnen erst einmal verneinend. Bei nochmaligem Nachfragen stellt sich heraus, dass sie sehr wohl freie Zeit haben, die sie aber selbst nicht als Freizeit bezeichnen, denn sie verbringen diese wenigen Stunden mit Hausarbeiten oder Gebet. Schwester Suzie erläutert:

„Und dann sind wir frei bis fünf Uhr. Da kann ich bisschen meine Mittagspause machen, bisschen schlafen oder mich ausruhen oder beten oder lesen oder meine Privatsachen machen, bisschen nähen oder bügeln“ (Juni 2003). Schwester Joana ergänzt: „Dann habe ich frei, kann machen was ich will oder Gebet oder Privatsachen. Manchmal ein bisschen einkaufen gehen oder jemand kommt oder so, ein zwei Telefonate oder manchmal hat man Zeit für Besuch.“ (Mai 2003)

Das Zeitbudget und auch die Freizeitgestaltung sind durch die Ordensregeln determiniert. Schwester Veronica betont, dass die Arbeit ihren Lebensinhalt darstellt von dem sie keinen Urlaub braucht. *„Ich kann nicht sein, ohne meine Patienten zu sehen. Ich kann auch nicht weg bleiben, einen Tag oder so“ (Juni 2003)*. Die verbleibende freie Zeit wird nicht ausschließlich für die Hausarbeit verwendet, wie uns die Schwestern zuerst berichteten. Im Laufe unserer Gespräche konnten wir feststellen, dass sie durchaus Besuch empfangen und selbst tätigen. Die Freizeitgestaltung wird jedoch immer durch die Ordensvorschrift eingeschränkt: *„Ich bin eine Ordensschwester. Ich kann das nicht so frei machen [...]. Ich kann die Oberin fragen, ob ich gehen darf. Wenn sie nein sagt, ich gehe nicht“ (Schwester Veronica, Juni 2003)*. Schwester Lucy vom Josephsorden erläutert: *„Pro Woche ein Tag steht mir zu zum frei halten“ (Juni 2003)*. Trotz Stationsleitung, so ergänzt sie, stünde ihr der freie Tag zu, den sie aber nicht einlöse, da es in ihrer Position immer etwas zu tun gäbe. Wir beobachteten, wie eine ehemalige Schwester zu Schwester Lucy kam und diese sich sehr über den Besuch freute. Unsere Einladung zum Essen – als Dankeschön für ihre Gastfreundschaft – lehnten die Josephsschwestern mit dem Verweis auf die Ordensvorschrift allerdings ab. Wenn wir die Karmelitinnen in H. aufsuchten, achteten wir darauf innerhalb ihrer frei verfügbaren Zeit zu erscheinen. Je nach Schicht gestaltet sich der Tagesablauf bei Schwester Suzie anders als bei den Josephsschwestern, die täglich von 7 bis 21 Uhr auf der Station sind und drei Stunden Mittagspause haben. Es stehen ihnen vier Wochen Urlaub zu, den sie zum Teil für Exerzitien verwenden sollten, so Schwester Joana: *„Wir haben zehn Tage (Urlaub). Eine Woche (davon) muss man Exerzitien machen, das*

ist unsere Regel“ (Mai 2003). Aber sie dürfen sich auch selbst erholen. Den Josephsschwestern steht eine Ferienwohnung im Schwarzwald zur Verfügung, wo sie mit anderen Ordensschwestern ihre Ferien verbringen: „(Mal gehen wir mit den) indischen Schwestern. Wir können auch aussuchen. Manchmal gehe ich auch mit den deutschen Schwestern“ (Schwester Veronica, Juni 2003). Der Heimaturlaub, der alle drei Jahre gestattet wird, erstreckt sich über fünf Wochen, wobei sie in den vorherigen zwei Jahren Urlaubswochen dafür sammeln.

Die Schwestern passten sich in Bezug auf Sprache und Ernährung dem Gastland an und gliederten sich erfolgreich in das deutsche Ordenssystem ein. Dieses reguliert ihren Tagesablauf, in dem wenig Raum für Freizeit bleibt. Die freie Zeit verbringen sie zurückgezogen und nicht zusammen mit Deutschen. Dadurch wird ein Erlernen von deutschen Bräuchen und Sitten nur schwer möglich. Trotzdem hat sich nach dem Prozess der Anpassung das Gefühl der ‚Zufriedenheit‘ bei allen Schwestern eingestellt. „Ich bin ganz zufrieden mit meiner Welt“ (Schwester Lucy, Juni 2003).

„Identität“, „Heimat“ und „Mythos der Rückkehr“

„Identität“ wird zumeist als ein dynamischer Prozess verstanden (vgl. Jacobson 1998: 9-10). So schreibt der Kulturwissenschaftler Stuart Hall: „Identitäten der Diaspora sind jene, die sich kontinuierlich neu produzieren und reproduzieren, durch Transformation und Differenz“ (Hall 2000: 31, Übers. d. Autorinnen). „Identität“ ist nach Hall multidimensional, situations- und kontextabhängig, wobei die Grenzen mit der Umwelt verhandelt werden. Avtar Brah betont, dass „'Identität' stets plural und prozessual ist, selbst wenn sie konstruiert oder als fixiert repräsentiert erscheint“ (Brah 1996: 195, Übers. d. Autorinnen).

Das Konzept „Heimat“ muss in Verbindung mit Familie, Region, Nation, aber auch Sprache betrachtet werden. So bemerkt Brah über Heimat: „Einerseits ist ‚Heimat‘ ein mythischer Ort der Sehnsucht in der Imagination der Diaspora. [...] Andererseits ist ‚Heimat‘ auch die gelebte Erfahrung einer Lokalität“ (Brah 1996: 192, Übers. d. Autorinnen). Empfindungen von „Heimat“ und „Heimatland“ sind eng mit „Identität“ verbunden, da auch diese individuell konstruiert und beschrieben wird. Unter „Heimat“ verstehen wir einen imaginären Raum, mit „Heimatland“ bezeichnen wir eine konkrete Lokalität (vgl. Amend du Yetgin, in diesem Band). Inwiefern ein Ort zur „Heimat“ wird hat sowohl mit Inklusion und Exklusion im Gastland zu tun als auch mit komplexen persönlichen Erlebnissen und Ent-

scheidungen. Heimat kann, je nach Disposition des Individuums, auch mehrere Orte umfassen (ebd.: 194).

Der „Mythos der Rückkehr“ thematisiert schließlich die Rückbindung an das Herkunftsland. Migration findet aus unterschiedlichen Gründen statt und ist häufig mit der Vorstellung von einer tatsächlichen Rückkehr ins „Heimatland“ verbunden. Ob nun eine solche Rückkehr erfolgt oder ob es eine Vorstellung bleibt, ist im einzelnen Fall zu ergründen. Bedeutend dabei ist das Verhältnis der Migranten zum Heimatland, das emotionaler aber auch ökonomischer Natur sein kann. Hier treffen wir erneut auf die Ideen von Leitner, welche die Rückwirkungseffekte als wichtigen Punkt aufführt (1983: 42).

Wenn der Referenzpunkt „Heimat“ wegfällt, kann an diese Stelle auch die Religion treten, was Shaw (1994) eingehend in ihrer Studie über die pakistanische *Community* in Oxford darlegt. Für die Ordensschwwestern gilt, dass sie ihr Leben Gott widmen, und sie Normen und Werte des Christentums teilen. Ihre Religion kann als ihre imaginäre „Heimat“ verstanden werden (vgl. Amend und Yetgin, Brosius und Goel, in diesem Band).

Die Frage nach „Identität“: „Ich bin eine Ordensschwester“

Ein wichtiges Merkmal im Identitätsprozess der vier Nonnen ist ihre persönliche Entscheidung Ordensschwwestern zu werden. Es handelt sich dabei um einen komplizierten Prozess in dessen Verlauf, sich die Schwestern Prüfungen unterzogen und sich teilweise gegen ihre Familien durchsetzen mussten, da diese trotz ihrer ausgeprägten Religiosität gegen einen solchen Entschluss waren:

„Als wir im Tabernakel gekniet und gebetet haben, da hat mich einfach sofort eine Ordensschwesterfigur ins Auge gestellt. [...] In diesem Moment habe ich entschieden: Ich gehe dort hin.“ (Schwester Lucy, Juni 2003)

Bei Schwester Lucy wird diese Entscheidung durch eine göttliche Vision begründet. Der Eintritt in einen Orden führt oft zu einer größeren Distanz von der Familie als zum Beispiel eine Heirat, da der Orden die Familie vollständig ersetzt, wie Schwester Suzies Ausführungen verdeutlichen: *„Das habe ich schon von Anfang an gewusst. Ich werde keine Verbindung mit der leiblichen Familie haben dürfen“* (Juni 2003). Je nach Orden, etwa im Falle der Karmelitinnen, löst man sich bewusst ganz von seiner Familie. Die Orden senden ihre

Priester und Nonnen in verschiedene Provinzialhäuser in der ganzen Welt.

Nach der Versetzung nach Deutschland waren die Nonnen mit einer ihnen unbekanntem Umgebung konfrontiert, in der sie sich erst zurechtfinden mussten. Mit gemischten Gefühlen, in Bezug auf ihre Akzeptanz in ihren Berufen und in der Gastgesellschaft, kamen die Schwestern Joana, Suzie, Lucy und Veronica nach Deutschland. Doch ihre anfängliche Skepsis wurde rasch durch den Respekt der Patienten und Mitbürger beseitigt: *„Aber die Leute sind so lieb. Wenn man so lieb mit ihnen umgeht, dann sind sie so nett finde ich“* (Schwester Veronica, Juni 2003). Schwester Suzie führt dieses Verhalten auf das Alter der Menschen, mit denen sie verkehren zurück: *„Die älteren Patienten verstehen das, was Nonne und was Ordensleben ist. Und die junge Generation versteht das nicht. Aber trotzdem, ein kleiner Respekt ist immer da“* (Schwester Suzie, Juni 2003). Das Ordenskleid kann als Symbol für Körper, Identität und Status der Nonnen betrachtet werden, weswegen die Reaktion der Patienten anders ausfällt als bei säkularen Krankenschwestern (Hüwelmeier 2000b: 194). Das Ordenskleid ist sowohl positiv wie negativ behaftet. Positiv, weil es Respekt bewirkt, negativ, weil es Distanz schafft und eine Anpassung durch Kleidung verhindert. Das Echo der Patienten auf die Nonnen war laut den Schwestern durchweg positiv. Bei der Kräuterweihe erlebten wir eindrucksvoll, wie die Gemeindeglieder, die zahlreich zu diesem Gottesdienst erschienen waren, den Nonnen Respekt zollten und ihnen liebevoll gebundene Kräuter- und Blumensträuße schenkten. Dennoch spüren die Ordensschwestern Distanz, so Schwester Joana: *„Ja, aber wir spüren trotzdem, dass wir Ausländerinnen sind“* (Schwester Joana, Mai 2003). Insgesamt bestätigten alle vier Schwestern ihr Wohlbefinden hier ausdrücklich.

Wir haben die Erfahrung gemacht, dass sich die Nonnen nie von sich aus gemeldet haben auch wenn Anrufe oder Briefe unsererseits vorlagen. Beim nächsten Treffen bedankten sie sich sogleich und die Atmosphäre war herzlich:

„Wenn jemand zu mir kommt um mich zu besuchen oder [...] wenn die eine Frage haben und wenn ich kann, antworte ich. Von mir aus, halte ich keinen Kontakt. Wenn sie wollen, dann sind sie herzlich willkommen.“ (Schwester Veronica, Juni 2003)

Auf die Frage hin, ob sie Kontakt zur Gemeinde oder indischen Vereinen hätten, erwiderte Schwester Lucy: *„Erstens habe ich nicht so viel Zeit dafür und zweitens finde ich es nicht notwendig“* (Juni 2003). Diese vermeintliche Distanz hängt mit dem Verhaltenskodex von Ordensschwestern zusammen. Hier gibt es eine klare Unterscheidung zwi-

schen den Schwestern als Repräsentantinnen der Kirche, als akzeptierte Autorität und als Repräsentantinnen Indiens, als Fremde. Patienten, Gemeindemitglieder und Mitbürger reagieren auf unterschiedliche Aspekte der Identitäten der Ordensschwestern.

Alle Nonnen, mit Ausnahme von Schwester Veronica, die erst seit 1995 in Deutschland lebt, spüren eine Veränderung in diesem Zeitraum:

„Ich habe meine eine Seite. Ich habe in meinem Leben ein bisschen eine andere Einstellung gehabt, als ich hierher kam [...] So ein Gefühl, was für ein Leben das ist, was für eine Überzeugung, weil ich mit Menschen zusammen bin und wie schön mein Leben ist. [...] Das ist für mich persönliche Entwicklung, deswegen bin ich froh, nach Deutschland gekommen zu sein.“ (Schwester Joana, Mai 2003)

Indien als „Heimat“ oder Religion als Familie?

Als abschließende Punkte möchten wir sowohl das Verhältnis zum „Heimatland“ als auch die Referenzpunkte dazu ergründen. So meint Schwester Suzie: *„Heimat ist Heimat. Da bin ich glücklich. Hier bin ich auch glücklich, aber traurig bin ich nicht hier. [...] Ich bin so froh, wenn ich im November nach Indien darf“* (Juni 2003). Sie bezeichnet Indien als „Heimat“, scheint sich aber während dieser 13 Jahre gut in Deutschland eingelebt zu haben. Solche Aussagen zeigen, dass „Heimat“ als imaginärer Raum mehrere Orte umfassen kann. Als verbindendes Element zur „Heimat“ könnten indische Familien oder Vereine dienen, was jedoch nur teilweise bei den Karmelitinnen zutrifft. Dies können für die Ordensschwester nur Außenstehende sein, da bei den Schwestern keine „Kettenmigration“ durch Heirat gibt. *„Wir kommen öfters zu einer Feier oder einem Gottesdienst in die Kirche. Und wir sprechen miteinander. Wir kennen die Probleme von indischen und deutschen Familien“* (Schwester Suzie, Juni 2003). Dies haben wir auch bei Gottesdiensten beobachtet. Eine indische Frau hat bei den Exerzizientagen die Predigt des keralesischen Pfarrers für die Gemeinde übersetzt. Vielleicht vermischen sich hier Ideen von „Heimat“ als imaginärer Ort und gelebte Realität.

Alle drei Jahre erhalten die Schwestern fünf Wochen „Heimaturlaub“. Für die Karmelitinnen und die Josephsschwestern hat dies verschiedene Bedeutungen. Karmelitin Joana merkt über ihre Indienbesuche an: *„Ich gehe in mein Mutterhaus. Ich wohne dort, aber ich besuche meine Familie“* (Mai 2003), während die Josephsschwester Veronica den Bezug zu ihrer biologischen Familie meinte: *„Den Konvent besuche ich auch. Aber zuerst fahre ich zu meiner Familie, zwei-drei*

Tage mit meinen Eltern. Dann besuche ich meine Angehörigen, die größere Familie. Fünf Wochen gehen so schnell vorbei“ (Juni 2003). Dieser Unterschied ist durch die Ordensregeln bedingt. Aber auch die Karmelittinnen haben ein emotionales Verhältnis zu ihren Familien, wie Schwester Joanas Aussage nachvollziehen lässt: *„Ich vermisse meine Angehörigen und Freundinnen, feste Freundinnen“* (Mai 2003). Von Deutschland aus wird der Kontakt zur Familie, telefonisch oder postalisch aufrechterhalten: *„Ab und zu schreibe ich einen Brief und sehr selten rufe ich auch zu Hause an. (...) Ich muss eine besondere Erlaubnis kriegen“* (Schwester Veronica, Juni 2003). Es ist auch nicht erstaunlich, dass die Ordensschwwestern hier im kalten Winter oder bei Krankheitsfällen Heimweh haben: *„Je älter man wird, umso mehr wird das Heimweh, glaube ich. Ich weiß es nicht genau oder weil meine Eltern älter werden [...] und einfach nach meiner Familie“* (Schwester Lucy, Juni 2003). Je älter ihre Eltern werden, desto belastender ist für die Schwestern, dass sie sie nur alle drei Jahre sehen können.

Wie wir feststellten, haben sich die Ordensschwwestern dem Leben in Deutschland gut angepasst, leben und arbeiten hier als fester Bestandteil der Gesellschaft. Das Leben in einem Orden hat sie zu den Frauen gemacht, mit denen wir heute gesprochen haben. Die Schwestern sind zuerst Ordensschwwestern und in diesem Rahmen entfalten sie ihre Persönlichkeit. Bei den Josephsschwestern wird dies noch durch einen Ring verdeutlicht, den sie nach dem ewigen Profess wie eine Art Ehering tragen. In Deutschland half die tragende Struktur des Ordens mit, ihre Identität in ihrem Gastland zu finden. Uns wird deutlich, dass sie sich über ihren Beruf als „Berufung“ identifizieren: *„Ich bin eine Ordensschwester. Wo der liebe Gott mich haben will, gehe ich hin. Ich tue mein Bestes“* (Schwester Veronica, Juni 2003). Ihr Glaube vertiefte sich und wurde in der Anfangsphase zum großen Halt. Die Ordensschwwestern haben ihre „Heimat“ nicht vergessen, lassen sie und alte Gewohnheiten zum Beispiel durch Kochen von indischem Essen wieder aufleben. Alle zehn Jahre müssen die Karmelittinnen für eine längere Zeit ins Mutterhaus nach Indien, um sich eine Zeit lang wieder intensiver um ihr dortiges Ordensleben kümmern zu können. Obwohl sie sich hier wohl fühlen, möchten die vier Schwestern irgendwann wieder zurück nach Indien.

Ausblick

Während unserer Datenanalyse bemerkten wir, wie ausschlaggebend der Orden für das Leben der Nonnen ist. Unserer Meinung

nach verkörpert der Orden die Subkultur, in die sich die Ordensschwestern „integrieren“ und „assimilieren“. Die Ordensstruktur bildet eine Dachorganisation mit Verhaltenskodex und Gebetsregeln, die auch den Bereich der Freizeit prägt. Die Schwestern haben an der Struktur des Ordens Anteil, wobei die „Assimilation“ auch von der Persönlichkeit abhängig ist. Dies zeigt sich in der Sprachwahl bei der Lektüre, beim Kochen und in der Entscheidung, mit wem sie ihre Ferien verbringen möchten. Ihre Freizeit widmen sie erst sich selbst und dem Gebet, dann dem ordenseigenen Umfeld und an dritter Stelle dem kirchlichen, welches auch die hiesige keralesische Gemeinde einschließt. Neue Kontakte dürfen allerdings den geregelten Tagesablauf keineswegs beeinträchtigen. Natürlich gibt es Ausnahmen, was wir an den die Photos, die uns Schwester Suzie zeigte, ablesen konnten. Diese waren bei einer festlicher Gelegenheit in ihrer Wohnung aufgenommen worden.

Die Schwestern selbst betonten immer zuerst ihre Identität als Ordensschwestern, fügten jedoch sogleich das Attribut „indisch“ hinzu. Außerhalb des kirchlichen Rahmens spielt Indien auch eine wichtige Rolle, was wir bei unserem ersten Treffen mit den Schwestern bemerkten. Durch unsere indische Herkunft war sogleich eine gemeinsame Basis geschaffen, auf der sich unser Austausch aufbaute. Die Schwestern interessierten sich für uns und unser Lebensumfeld. Dies gestaltete unserer Untersuchung spannend, da sie sich genauso für uns interessierten wie wir für sie. Unsere Interviews mündeten stets in langen Gesprächen.

Alle Schwestern hegen eine mehr oder weniger starke Sehnsucht nach Indien. In Deutschland sind ihre Aufgaben in der Gesellschaft sehr begrenzt und über ihren Beruf definiert. In Indien gingen sie vielfältigeren sozialen Tätigkeiten nach und konnten sich freier bewegen, da sie in dieser Kultur sozialisiert worden sind. Ihr Ordensschwestern-Dasein bedeutet jedoch nicht, dass sie keinen Bezug zur Familie oder „Heimat“ hätten. Die Josephsschwestern unterscheiden sich in einem wesentlichen Punkt von den Karmelitinnen. Für Schwester Lucy und Schwester Veronica ist sowohl die Familie in Indien ein wichtiger Bezugspunkt, als auch das Mutterhaus in Münstertal. Die Karmelitinnen mussten hingegen den Kontakt zu ihrer indischen Familie zum größten Teil aufgeben oder sehr stark reduzieren. Für sie etablierte sich das indische Mutterhaus als Dreh- und Angelpunkt des Lebens. Ihnen ist trotzdem nicht primär wichtig, wo sie leben. Rufen wir uns Schwester Veronicas Aussage noch einmal ins Gedächtnis: *„Ich bin eine Ordensschwester. Wo der liebe Gott mich haben will, gehe ich hin. Ich tue mein Bestes“* (Juni 2003). Dies kann man unserer Meinung nach nicht mit dem klassischen „Mythos der

Rückkehr“ von Shaw vergleichen, da die Ordensschwwestern diese Entscheidung nicht selbst treffen können. Die Ordensstrukturen können als traditionelle, religiöse „transnationale Netzwerke“ verstanden werden, da sich die Nonnen weniger über Lokalität als über den Orden definieren.

Von Seiten der Nonnen erfolgte keine Identifikation mit der südasiatischen Diaspora in Deutschland, da ihr erster Referenzpunkt der Orden ist. Die katholischen Orden bilden sowohl in Indien als auch in Deutschland homogene Subkulturen. Durch diese wird die Migration einerseits erleichtert andererseits aber eine „Assimilation“ und „Integration“ in die Gastgesellschaft begrenzt.

Verwendete Literatur

- Brah, Avtar. 1996. „Diaspora, Border and Transnational Identity.“ In Avtar Brah (Hg.). *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. London und New York: Routledge: 153-210.
- Brockhusen, Gerda von. 1997. „Karmeliten.“ In Peter Dinzelsbacher und James Lester Hogg. (Hrsg.). *Kulturgeschichte der christlichen Orden*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag: 242-274.
- Frey, Max. 1994. *Soeurs de Saint Joseph, Schwestern vom Hl. Joseph, Sisters of St. Joseph*. Colmar: Alsacienne d'Impression.
- Goel, Urmila. 2002. „Indische Engel in Deutschland.“ *'Meine Welt'* 2/19: 7-9.
- Hall, Stuart. 2000. „Cultural Identity and Diaspora.“ In Nicholas Mirzoeff (Hg.). *Diaspora and Visual Culture*. London und New York: Routledge: 21-33.
- Hoffmann-Nowotny, Hans-Joachim. 1990. „Integration, Assimilation und ‚plurale Gesellschaft‘: Konzeptuelle, theoretische und praktische Überlegungen.“ In Charlotte Höhn und Detlef B. Rein (Hrsg.). *Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland*. Boppard am Rhein: Boldt-Verlag: 15-32.
- Hüwelmeier, Gertrud. 2000a. „Vom Dienstmädchen zur Dienstmagd Christi – Weiblichkeitskonstruktionen in einer katholischen Ordensgemeinschaft.“ In Ingrid Lukatis, Sommer Regina und Christof Wolf (Hg.). *Religion und Geschlechterverhältnis*. Opladen: Leske und Budrich: 215-223.
- Dies. 2000b. „Die Macht der Ordenstracht: Transformationen von Körpergrenzen.“ In Cornelia Koppetsch (Hrsg.). *Körper und Status: Zur Soziologie der Attraktivität*. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz: 189-209.

- Jacobson, Jessica. 1998. „Social Identities.“ In dies. (Hg.). *Islam in Transition: Religion and Identity among British Pakistani Youth*. London und New York: Routledge: 9-25.
- Leitner, Helga. 1983. *Gastarbeiter in der städtischen Gesellschaft: Segregation, Integration und Assimilation von Arbeitsmigranten. Am Beispiel jugoslawischer Gastarbeiter in Wien*. Frankfurt am Main: Campus Verlag: 42-82.
- Safran, William. 1991. „Diaspora in Modern Societies: Myth of Homeland and Return.“ *Diaspora 1*: 83-99.
- Shaw, Alison. 1994. „The Pakistani Community in Oxford.“ In Roger Ballard (Hg.). *Desh Pardesh: The South Asian Presence in Britain*. London: Hurst & Co.: 35-57.



Sun-ju Choi und Anke Illing

**„Scattered Wholes and Chosen Bits“
Deutsch-indische Frauen der zweiten Generation**

Die Fotografin Anke Illing und die Kuratorin Sun-ju Choi haben für das transkulturelle Projekt „Import Export – Wege des Kulturtransfers zwischen Indien und Deutschland, Österreich“ (<http://www.im-export.net/>) die Ausstellung „Scattered Wholes and Chosen Bits“ zusammengestellt. In ihr werden mit Fotos und einer Audioinstallation acht Inderinnen der zweiten Generation vorgestellt. Anke Illing und Sun-ju Choi haben die Frauen dafür mit der Kamera bei unterschiedlichen Tätigkeiten begleitet und Interviews geführt. Eine zentrale Frage hierbei war jene nach „Heimat“. Dieser Fotoessay basiert auf der Vorarbeit für die Ausstellung und ist für diesen Sammelband erstellt.

Lange Jahre hieß es, dass die zweite MigrantInnengeneration zwischen zwei Kulturen lebe und nicht wisse, wo sie hingehöre. Gedacht wurde dabei meist an die klassischen „GastarbeiterInnen“, aber auch junge Menschen indischer Herkunft werden mit dieser Vorstellung immer wieder konfrontiert. Sieht man/frau allerdings genauer hin, stellt man/frau fest, dass viele der InderInnen der zweiten Generation selbstverständlich und selbstbewusst Position zu Indien und Deutschland beziehen, ohne sich einfach Fremddefinitionen zu unterwerfen. Sie können und wollen ihren Migrationshintergrund nicht negieren, wohl aber die Parameter und den Grad der Identifizierung mit dem Herkunftsland selbst bestimmen. JedeR auf ihre/seine eigene Art und Weise. So beschäftigen sich einige mit indischer Kultur, andere mit Politik und Gesellschaft Indiens, wieder andere mit dem Leben in der Diaspora. Sie alle loten Interessen aus, setzen Schwerpunkte und entdecken ihr Indien und "Indischsein".

Wohl jedeR der in Deutschland geborenen und aufgewachsenen InderInnen der zweiten Generation setzt in irgendeiner Form mit dem Herkunftsland auseinander. Dies bleibt nicht aus, da alle wiederholt auf diese Herkunft angesprochen werden. Sie sind aber nicht auf der „Suche nach den verlorenen Wurzeln“. Eine Auseinandersetzung mit ihrer Herkunft und Identität ist vielmehr notwendiger

Ausgangspunkt für ihre Selbstpositionierung und -artikulation (vgl. Goel, in diesem Band).

„InderInnen“ gelten in Deutschland im allgemeinen als „VorzeigebürgerInnen“. Dies gilt auch für Deutsch-InderInnen der zweiten Generation. Sie erscheinen zwar „fremd“, sind aber gebildet. Sie gehen in der Regel einem „ordentlichen“ Beruf nach, und die meisten haben einen Universitätsabschluss. Sie machen keine Probleme. Dabei wird ausgeblendet, welche Hürden und Konflikte – sowohl innere als auch äußerliche – überwunden werden, um von der Mehrheitsgesellschaft als integriert wahrgenommen zu werden.

Die in diesem Essay dargestellten Frauen bemühen sich nicht bewusst um Integration. Sie waren schon längst integriert, noch bevor Deutschland ein Wort dafür erfinden musste. Jede hat einen ganz individuellen Weg gesucht und gefunden, sich mit ihrem Indisch-deutschsein auseinanderzusetzen, ohne vereinnahmende und/oder exotisierende Blicke von außen bestimmend sein zu lassen. Sie mischen die Karten selbst.

Nach dem längst überfälligen Zugeständnis von Deutschland, es sei nun doch ein Einwanderungsland, sollte Vielfältigkeit Selbstverständlichkeit sein, weder ein Defizit noch ein Makel. Die dargestellten Frauen nehmen sich bzw. leben diese Selbstverständlichkeit, ohne darauf zu warten, dass sie das Zertifikat „normal“ und „integriert“ von der Mehrheitsgesellschaft erhalten.

Die indisch-deutsche Kulturaneignung funktioniert bei jeder der Frauen anders, dabei ist sie stets selbst bestimmt. Jede der dargestellten Frauen hat einen eigenen Beruf, eigene Interessen und führt ein eigenes Leben. Gemein ist ihnen allen, dass sie einen irgendwie definierten indischen Hintergrund haben.

LITERATUR

Angelika Fitz, Merle Kröger, Alexandra Schneider und Dorothee Wenner (Hrsg.). 2005. *Import Export - Cultural Transfer - India, Germany, Austria*. Berlin: Parhas Verlag.

„das so genannte Fremde näher bringen“

„In der Schule war ich neben einem Schwarzen die einzige Dunkle. Es war mehr Exotik als Ausländersein, schon positiv besetzt. Ich habe es genossen, es war wie Narrenfreiheit, weil mich keiner so richtig einschätzen konnte. Ich hatte das Gefühl, ich spiele so ein bisschen herum, dass ich indischer Herkunft bin, dass ich mich anders kleiden kann, auch wenn es gar nichts damit zu tun hatte. Andererseits wurde mir von außen ständig herangetragen, dass ich was über Indien wissen müsste. Ich wusste schon einiges, aber nicht so viel, wie von mir erwartet wurde.“

„Aus diesem Verständnis heraus, dass ich nicht alles über Indien weiß, bin ich nach Indien gegangen und habe dort studiert. Meine jetzige Arbeit hat viel mit Indien und Identität zu tun. Entwicklungspolitische Erwachsenenbildungsarbeit klärt über Länder und Zustände auf. Darüber hinaus behandelt sie Themen wie Migration, Politik und Asyl. Meine Arbeit empfinde ich denn auch als Herausforderung. Da sitzen manchmal Leute, Deutsche, die nie über ihr Dorf hinaus geblickt haben. Sie empfinden das Fremde als bedrohlich, weil sie noch Bilder aus der Nachkriegszeit haben: schwarze Soldaten, GIs und so. Aber weil ich in diesem Dorf aufgewachsen bin, verstehe ich die Leute und alles was hier läuft. Ich spreche auch den hiesigen Dialekt. Ich versuche den Leuten die Angst zu nehmen, in dem ich ihnen das so genannte Fremde näher bringe.“

„Meine Heimat ist da, wo ich mich zu Hause fühle. Ich fühle mich in Indien zu Hause, aber auch in Deutschland. Inzwischen fühle ich mich da zu Hause, wo meine Familie ist, also hier in Deutschland.“



„aber vielleicht muss ich das auch gar nicht sein“

„Inderinnen sind warm und weich von den Bewegungen. Ich bin das nicht, ich bin zur Kämpferin geworden, vielleicht auch durch die Großstadt. Aber vielleicht muss ich das ja auch gar nicht sein, warm und weich. Vielleicht lässt sich was finden, was zu mir passt – danach suche ich.“

„Ich bin ja auch rebellisch. Ich habe mich immer gefragt, was ist denn überhaupt weiblich und warum? Ich will leben, mich bewegen und frei sein. Mein Körper ist völlig in Ordnung, so wie er ist. Ich kann auch große Brüste haben, ich muss nicht super dünn sein. Im Tanz ist es ähnlich. Ich darf mich sinnlich bewegen, ich darf mich hässlich bewegen, das macht alles nichts.“

„Ich habe einen Kurs, English as foreign language, gegeben. Und da waren Menschen verschiedener Nationalitäten da. Ich habe mich dort so wohl gefühlt. Mit denen konnte ich mich identifizieren. Da habe ich gedacht: das ist meine Heimat.“

„Ich muss lernen, die Suche nach Identität als Gewinn zu sehen und nicht als Mangel. Multiplen Background zu haben ist ein Plus. Es sind natürlich Ängste damit verbunden. Das blockiert manchmal, aber Ängste treiben auch voran. Es gibt Momente, wo ich mich mangelhaft fühle, es gibt auch Momente, wo ich mich als ganz und vollwertig fühle. Und ich glaube, das geht allen Menschen so, egal, wo man herkommt.“



„dann fühle ich mich ein bisschen mehr indisch“

„Wir sind nicht nur Tänzerinnen aus Indien, die indischen Tanz machen. Wir führen indischen Tanz in Deutschland auf, wir verstehen ihn und sind auch in der Lage, ihn anderen Menschen nahe zu bringen. Vieles von der Kultur und Mentalität Indiens steckt ja im Tanz drin. Und das spüre ich beim Tanzen. Dann fühle ich mich ein bisschen mehr indisch.“

„Als Kind bin ich dem ausgewichen, wenn man mich auf mein Anderssein angesprochen hat. Aber jetzt gewinne ich dem was Positives ab. Man sagt ja, dass es keine blöden Fragen gibt. Aber manchmal bezweifle ich es. Manche Fragen sind einfach zu dumm. Ich erkläre Sachen, aber manche wollen es doch nicht besser wissen, weil sie es doch schon wissen.“

„Ich wollte den indischen Pass behalten, aber es hat sich hier gezeigt, dass ich so viele Nachteile hatte, auch wegen des Reisens. Schweren Herzens habe ich mich dann entschieden, die deutsche Staatsangehörigkeit anzunehmen. Aber den indischen Pass habe ich ungern hergegeben, weil mir etwas weggenommen wurde.“

„Ich sehe mich als Inderin, die aber auch Berlinerin ist – also als indische Berlinerin.“



„die beiden widersprechen sich nicht“

„Meine Heimat ist Indien, parallel dazu ist Deutschland bzw. Berlin mein Zuhause, wo ich immer bin und meinen Alltag habe. Die beiden widersprechen sich nicht, sondern ergänzen sich.“

„Wenn ich in Indien aufgewachsen wäre, würde ich wahrscheinlich mein Indischsein als was Selbstverständliches hinnehmen und nicht so sehr darüber nachdenken. Hier muss ich mich den Leuten immer erklären und daher auch viel über mich nachdenken. Ich muss also ständig versuchen, beide Seiten in Einklang zu bringen. Die Frage, was wäre, wenn zum Beispiel meine Eltern sich entschieden hätten, nach Indien zurückzukehren oder wenn sie überhaupt nicht nach Berlin gekommen wären, stellt sich schon immer wieder. Aber ich bin froh, dass sich meine Eltern für ein Leben in Deutschland entschieden haben und ich hier bin.“

„Als Kind mochte ich es nicht, auf Indien angesprochen zu werden, weil ich dazugehören und nicht anders sein wollte. Aber heute schätze ich es. Ich finde es gut, dass ich auffalle. Wenn jemand mich heute darauf anspricht, dann mag ich es. Ich komme dann dem entgegen und erzähle über Indien.“

„Meine gesamte Familie hat die deutsche Staatsangehörigkeit, weil sich meine Eltern für ein Leben in Deutschland entschieden haben. Natürlich auch, weil wir Behördengänge nicht mehr machen wollten, und auch für die Zukunft im Beruf.“



Urmila Goel

Von dummen Fragen Schlussbetrachtungen

„Man sagt ja, dass es keine blöden Fragen gibt. Aber manchmal bezweifle ich es. Manche Fragen sind einfach zu dumm.“, sagt eine der von Choi und Illing porträtierten Frauen. Die Fragen, die auf Dauer dumm sind, sind jene nach der unterstellten Herkunft, nach Indien und „Indischsein“⁸⁷. Battaglia (1995) nennt diese Fragen Herkunftsdialoge und stellt dar, wie sie die Befragten anders machen, sie auf das „Fremde“ festlegen, aus dem gemeinsamen „Wir“ ausschließen. Dieser Prozess des *Otherings*, des Andersmachens findet aber nicht nur in der Alltagskommunikation statt. Badawia et al. (2003) diskutieren, wie die qualitative Migrationsforschung – also Projekte wie das unsere – durch ihre Interviews das „Fremde“ bei der Interviewten konstruiert, wie sie am *Othering* teil hat, es befördert. In diesem Band reflektieren Bublatzky und Funk detailliert, wie ihre Forschungsperspektive, ihre Vorannahmen und ihre Fragen ihnen den Weg zum Interviewten versperren, wie sie kämpfen und nicht weiterkommen. Erst als sie ihrem Protagonisten Herrn Thomas bewusster folgen, seine Themen aufnehmen, über ihre Annahmen reflektieren, kommen sie zu neuen Erkenntnissen, müssen sie nicht mehr kämpfen. Auch in meiner Feldforschung kam es immer wieder zu unterschiedlicher Besetzung von Begriffen, zu Missverständnissen zwischen Forscherin und Interviewter. In der Reflektion meiner ersten Interviews fällt mir jetzt auf, wie stark ich noch essentialisierende Fragen stellte, wie sehr ich die Befragten auf Begriffe wie „deutsch“ oder „indisch“ festlegen wollte, und wie wenig die Interviewten die Möglichkeit hatten, sich diesem Diskurs zu entziehen, wie sie mit den Begriffen rangen (vgl. Brah 1996, 1-10). Wir alle gehen mit einer spezifischen Perspektive, mit spezifischen Fragen, Konzepten und Begriffen an unsere Umwelt, in unser Forschungsfeld. Geprägt sind wir dabei zum einen durch wissenschaftliche Diskurse – insbesondere durch jene, denen wir anhängen –

⁸⁷ Anführungsstriche markieren Begriffe, denen essentialisierte, kulturalistische Überzeugungen über ethnische Zugehörigkeiten zugrunde liegen.

zum anderen durch öffentliche Diskurse und auch durch unsere Biographie. Unsere Perspektive deckt sich mal mehr und mal weniger mit jener unseres Feldes. Je näher sie der letzteren ist, desto einfacher ist es, sie durchzuhalten. In jedem Fall aber präsentieren wir am Ende unsere Ergebnisse gefiltert durch unsere Brille, mit unseren Begriffen, in unseren Worten.

Choi und Illing präsentieren Aussagen der porträtierten Frauen zu *Othering*, Zugehörigkeit, Heimat, zu dem „nicht eindeutig irgendwo hingehören und sich damit auseinander setzen müssen“. Diese Themen ziehen sich durch alle Interviewauszüge, wenn auch die vier Frauen sehr unterschiedliche Zugänge und Strategien haben. Eine ähnliche Vielfalt zieht sich durch die Artikel dieses Bandes. Sie unterscheiden sich nicht nur durch das betrachtete Feld sondern auch durch Methoden, Forschungsfragen und Konzepte. Genau dieses Vielfältige, dieses Unterschiedliche, das zusammen etwas Neues ergibt, die Multi-Perspektivität des Kaleidoskops (wie sie Brosius in der Einleitung beschreibt) wollten wir durch den Buchtitel *masala.de* aufgreifen. Wir drehen das Kaleidoskop immer wieder neu und bieten eine Vielzahl von verschiedenen Eindrücken aus Deutschland, die alle mehr oder weniger einen Bezug zu Südasien haben. Lange haben wir mit dem Arbeitstitel *Heimat²*, der die Idee der doppelten Heimat aufgreifen sollte, gearbeitet. Aber so richtig glücklich waren wir damit nicht. Auch wenn Heimat eines der zentralen Themen der meisten Artikel ist, war der Begriff zu eng, beschränkte sich zu sehr auf ein Konzept, war keine ausreichende Klammer für die unterschiedlichen Artikel.

Ausgangspunkt dieses Bandes waren Überlegungen zu den Begriffen Integration und Diaspora. Der erste Begriff dominiert die öffentliche Debatte um Migration und damit auch die wissenschaftliche. Der zweite Begriff prägt zur Zeit wissenschaftliche Diskurse über ethnische Gemeinschaften. In ihm steckt der Bezug zu einem Herkunftsland, der Mythos der Rückkehr und die Verbindung zu anderen in der Diaspora. Es geht hierbei um ein Kollektiv, das durch seine „gemeinsame“ Herkunft zusammen gehört (vgl. Brubaker 2005). In diesem Sinne taucht er auch in der öffentlichen Debatte wieder auf, denn hier wird auch von den „Muslimen“, den „Indern“, den „Tamilen“ gesprochen, die eine Gemeinschaft bilden und von woanders kommen. Dabei werden allerdings nicht nur die weibliche Form sondern auch die Anführungsstriche weggelassen, denn es steht nicht in Frage, dass die Begriffe stimmen, dass diese Zuordnungen eindeutig gemacht werden können. Dass die „Anderen“ anders sind, ist auch die Grundlage für den Begriff der Integration. Denn wären sie wie die anderen, dann müssten sie nicht integriert

werden (vgl. Arndt 2001, 51). Beiden Begriffen liegt also eine Unterscheidung in „Wir“ und die „Anderen“ zugrunde, wobei es sich bei beiden um Kollektive und nicht um Individuen handelt.

Die ethnographischen Studien in diesem Band zeigen aber, dass es mit den Kollektiven nicht so einfach ist. *masala.de* heißt nicht nur, dass wir uns mit „InderInnen“, „Pakistanis“ und „TamilInnen“ in Deutschland beschäftigen. Es geht nicht nur um die erste und die zweite Generation der MigrantInnen. Es ist nicht nur zu unterscheiden zwischen Hindus, Sikhs, MuslimInnen und ChristInnen. Es geht nicht nur um die unterschiedliche Situation von Flüchtlingen im Vergleich zu IT-ExpertInnen. Das deutsche *masala* ist noch viel vielfältiger, das Kaleidoskop lässt sich immer wieder neu drehen. Es geht nicht nur um Gruppenzugehörigkeiten, es geht um Individuen. Am eindrucksvollsten zeigen dies Bublatzky und Funk mit ihrem Protagonisten Herr Thomas, der sich nicht in eine „tamilische“ Diaspora einfügen lassen will, der sich selber als Kosmopolit versteht. Aber natürlich gibt es auch die Kollektive, Menschen aus Südasien finden sich auch in Deutschland in Gruppen zusammen, verstehen sich als Teil einer Diaspora, schaffen sich Institutionen und verlangen Rechte für sich, wie unter anderem Amend und Yetgin sowie Nijhawan zeigen. Alex geht in ihrer Studie von einer „tamilischen“ Gemeinschaft aus, die ein eigenes Wertesystem und auch eigene Vorstellungen von Integration hat. Sie konfrontiert damit die gängigen Diskurse zu Parallelgesellschaften. Letztere sind in vielen der Artikel präsent, explizit oder implizit. Ihre Anrufung wirkt als Bedrohung, dient als Bild der fehlenden Integration, ist etwas, worauf die Menschen aus Südasien beziehungsweise ihre Kinder reagieren müssen. So argumentiert der Priester Herr Thulashi-Aiya in Amend und Yetgin, dass der Tempel die Integration nicht behindere, sondern im Gegenteil die Bewahrung von Kultur und Religion sie sogar fördere, da sie die Menschen stabilisiere. Herr Thomas in Bublatzky und Funks Studie ist der Gegenpol hierzu. Er distanziert sich von „Traditionen“, sieht sich als Individuum. Wobei die Autorinnen bei ihm vermuten, dass er sich aus einem internalisiertem Orientalismus heraus distanziert, dass er sich abwendet von den „Traditionen“, weil er diese wie die „deutsche“ Mehrheitsgesellschaft als minderwertig betrachtet. Sie sehen aber auch die Widersprüche in seinen Selbstdefinitionen. So sieht er sich auf der einen Seite – wie die von Oberkircher befragten IT-Experten – als Kosmopolit, auf der anderen Seite präsentiert er sich als patriarchales Familienoberhaupt, das kulturelle Werte bewahren will. Auch Brosius zeigt, dass die so genannten Parallelgesellschaften nicht parallel sind, dass es Berührungspunkte zwischen ihnen gibt. So navigieren gerade Mitglieder

der zweiten Generation häufig sicher zwischen den beiden Gesellschaften, kennen beide Codes und sind damit wohl in beiden integriert.

In den Artikeln sind die Bewahrung von kulturellen Werten, die Sehnsucht nach und das Schaffen von Heimat wiederkehrende Themen. Bei Amend und Yetgin dient der Tempel der Wahrung der Werte und reproduziert „Heimat“. Ähnliches gilt für die Gurdwaras bei Nijhawan. Auch bei den Ordensschwwestern, die Fischer und Lakhota befragen, schafft Religion eine „Heimat“. Bei ihnen ist diese aber stärker losgelöst von Südasien, die ethnische Herkunft ist sekundär zur religiösen Verortung und Einbindung in die Ordensstrukturen. So mögen sie als die wahren Kosmopolitinnen, die mühelos zwischen verschiedenen Orten wechseln können, gelten. Wie Oberkirchers IT-Experten aber, haben auch die Ordensschwwestern Sehnsucht nach ihrer geographischen „Heimat“. Dieser begegnen sie wie die Computerspezialisten zum Beispiel mit „indischem“ Essen, aber auch mit „indischer“ Musik. Im weltlichen Kontext spielen, wie sowohl Oberkircher als auch Brosius zeigen, die Filme aus Bollywood eine wichtige Rolle. Brosius bezeichnet daher Bollywood auch als einen imaginären „Behälter“ für Kultur, der bei den südasiatischen InformantInnen Ideen von „Heimat“ erzeugt. Sie zeigt zudem, dass dies unabhängig von religiöser und nationaler Zugehörigkeit geschieht. So nutzen auch „pakistanische Ahmadis“ die „indischen“ Filme, auch wenn diese reichlich ausgestattet sind mit „hinduistischen“ Symbolen, um die Distanz zur „Heimat“ zu überwinden.

In meiner Feldforschung schließlich ist es die Staatsbürgerschaft, oder noch greifbarer der Pass, der zum Behälter von Heimat wird. Er ist, wie auch der Turban bei Nijhawan, ein Symbol der Zugehörigkeit zu Südasien. Beim Pass wird besonders deutlich, dass es nicht das Ding an sich ist, das Bedeutung hat. Der Pass kann nicht Heimat sein, er kann auch keine Werte bewahren oder vermitteln, aber er ist ein Symbol für die Zugehörigkeit. Genauer genommen ist der indische Pass ein Symbol für die fehlende Zugehörigkeit zu Deutschland. Der deutsche Pass kann für die Menschen mit südasiatischem Bezug nie den gleichen Symbolwert erreichen. Egal ob mit oder ohne deutsche Staatsbürgerschaft machen die Befragten in Deutschland immer wieder Ausgrenzungserfahrungen, sie bleiben die „Anderen“, verharren in einer Position der Marginalisierung. In meinen Interviews werden die gleichen Prozesse des *Otherings* thematisiert wie bei Choi und Illing. Marginalisierung und das Prekäre der marginalen Orte ist auch bei Nijhawan zentrales Thema. Daher setzt er seinen Schwerpunkt auf die Analyse von Anerkennungsprozessen und noch wichtiger, auf die Verweigerung von Anerkennung.

Der Prozess des *Othering* – gerade auch durch staatliches Handeln wie bei der restriktiven Vergabe der Staatsbürgerschaft, in der Kopftuchdebatte oder bei der Verfolgung von illegalisierter Migration – wirkt desintegrierend. Menschen, die permanent erfahren, als anders angesehen zu werden, die keine Chance haben, ungefragt dazugehören, stellt sich nicht die Frage nach Integration. Man kann mit Choi und Illing argumentieren, dass sich diese Frage nicht stellt, weil sie sowieso schon integriert sind. Sie gehören zu dieser Gesellschaft, leben in ihr, organisieren ihre Leben hier. Es werden ihnen hier aber auch Möglichkeiten vorenthalten, sie erfahren Diskriminierungen, sie erhalten Beziehungen zu ihrem Herkunftsland aufrecht – sind also im Sinne der aktuellen öffentlichen Debatte nicht integriert. Alex argumentiert, dass die herkömmlichen Integrationskonzepte bei der Betrachtung der „TamilInnen“ in Deutschland nicht greifen, weil sie andere Integrationskonzepte haben, weil ihnen andere Dinge wichtig sind. Sie beschreibt, dass ihre InterviewpartnerInnen jene als integriert ansehen, die in den Arbeitsmarkt eingebunden sind, die in stabilen Familienverhältnissen leben und nicht negativ auffallen. Dieses Verständnis von Integration kann auch als eine Strategie des Unsichtbarmachens interpretiert werden. Um das *Othering* zu reduzieren, um das Anderssein zu verbergen, versuchen die Menschen aus Südasien nicht aufzufallen, keinen Grund zur Ausgrenzung zu bieten. Dies lässt sich auch bei Bublatzky und Funk sehen. Herr Thomas versucht alles, damit seine Familie nicht negativ auffällt. Die Frauen, die von Choi und Illing porträtiert werden, diskutieren den Druck, Normen entsprechen zu sollen, ihnen aber nicht zu entsprechen, und versuchen eigene Strategien im Umgang damit zu entwickeln.

Für die Ordensschwwestern bei Fischer und Lakhotia sowie die IT-Experten in Oberkirchers Studie stellt sich die Frage des Unsichtbarmachens nicht in dieser Art. Zum einen sind beide so sichtbar, dass ein Verbergen kaum möglich ist. Zum anderen sind sie in transnationalen Netzwerken verankert, sind nicht auf eine Zukunft in Deutschland orientiert und müssen daher nicht in gleichem Maße wie die anderen um Zugehörigkeit kämpfen. Manche gehen auch bewusst die entgegengesetzte Strategie, sie erhöhen ihre Sichtbarkeit durch die Etablierung von Institutionen wie Tempeln oder Gurdwaras. Sie treten aus dem unsichtbaren Marginalen und fordern Rechte ein, machen sich dabei aber auch gleichzeitig angreifbar.

Die Mitglieder der zweiten Generation, wie bei Choi und Illing sowie in meiner Studie dokumentiert, fordern auch ihre Rechte, aber in einer anderen Weise. Sie sind weniger auf das Herkunftsland der

Eltern bezogen, ihnen geht es weniger um ein Bewahren von „Traditionen“, sie wollen anerkannt werden so wie sie sind. Das von Brosius beschriebene Navigieren zwischen den Welten zeigt, dass sie sich nicht eindeutig zuordnen lassen. Sie sind weder „InderInnen“ noch „Deutsche“. Die dichotomen nationalen Zugehörigkeiten passen nicht auf sie. Mecheril (1997) entwickelt zum Begreifen und Analysieren dieser hybriden Identitäten, die verschiedenes nicht zusammengehörendes zusammen führen, das Konzept der *Anderen Deutschen*. Die herkömmliche Unterscheidung in „Wir“ und die „Anderen“, in „Deutsche“ und „SüdasiatInnen“ greift insbesondere bei ihnen nicht mehr. Die *Anderen Deutschen* sind sowohl „Wir“ wie die „Anderen“. Gleichzeitig sind sie weder „Wir“ noch die „Anderen“. Sie als „InderInnen“, „Pakistanis“ oder „TamillInnen“ zu bezeichnen, verkennt ihren Lebensmittelpunkt in Deutschland. „Deutsche“ aber sind sie auch nicht fraglos. Ihre natio-ethno-kulturelle Zugehörigkeit ist prekär (vgl. Mecheril 2003).

Ethnographische Studien über Menschen aus Südasien in Deutschland können zum einen auf die Herkunft fokussieren, analysieren wie kulturelle Werte und „Traditionen“ weiter gepflegt werden und sich damit auseinandersetzen wie „SüdasiatInnen“ in Deutschland leben. Sie können aber auch das Kaleidoskop weiter drehen, einen Perspektivwechsel vornehmen, sie können ihren Schwerpunkt darauf legen, was Anderssein in Deutschland bedeutet, welche Möglichkeiten der Zugehörigkeit es gibt, wo Anerkennung verweigert wird und wie es ist, als „Andere“ in Deutschland zu leben. In diesem Band haben wir beide Perspektiven in ihrer jeweiligen Vielfalt zusammengeführt. Es wird sowohl der klassische ethnographische Weg der Auseinandersetzung mit dem „Fremden“ genommen als auch die Auseinandersetzung mit dem „Eigenen“. Es gibt AutorInnen, die selber einen biographischen Bezug zu Südasien haben, sowie solche die allein durch wissenschaftliches Interesse zum Thema gekommen sind.

Es gibt keinen richtigen und keinen falschen Blickwinkel. Das Kaleidoskop ergibt immer wieder neue Einsichten, eine so real wie die andere. Es gibt nicht zu viel Nähe oder zu viel Distanz. Aber es gibt sehr wohl unterschiedliche Wirkungen durch die unterschiedlichen Ansätzen, die unterschiedlichen Blicke durch das Kaleidoskop. Wissenschaft ist immer auch politisch. Unsere Forschungsfragen, Theorieansätze, Methoden sind geprägt durch (gesellschafts-) politische Überzeugungen und Kontexte. Die Fragen, die wir stellen, sind relevant, genauso wie die Fragen, die wir nicht stellen. So haben in diesem Band, zum Beispiel, nur Choi und Illing wirklich die Frage nach Gender gestellt. Ein in den anderen Artikeln vernachlässigter

Aspekt, der - wäre er behandelt worden - relevante Einblicke gebracht hätte. So aber erscheint das Thema in diesem Band erst einmal als unwichtig, es bleibt unsichtbar – andere Analysen, wie zum Beispiel Brah (1996), van der Veer (1995) oder Goel und Skoda (2006), beschäftigen sich explizit mit Gender.

Ausgegangen waren wir mit dem Projekt *masala.de* von einigen Annahmen über die „südasiatische“ Diaspora. Wir hatten die Vorstellung ihre verschiedenen Aspekte darzustellen. Zuerst hatten wir dabei an verschiedene regionale und religiöse Zugehörigkeiten gedacht und hatten auch die Frage von sozialer und ökonomischer Schicht mit in Betracht gezogen. Das Drehen am Kaleidoskop hat allerdings immer wieder neue, unerwartete Einblicke gewährt. Angekommen sind wir so bei vielfältigen Analysen von Zugehörigkeiten und Anerkennung beziehungsweise von deren Verweigerung.

Unser Ausgangspunkt mag durch ein Zitat von einer der von Choi und Illing porträtierten Frauen illustriert werden: „*Ich versuche den Leuten die Angst zu nehmen, indem ich ihnen das sogenannte Fremde näher bringe.*“ In der Auseinandersetzung mit dem „Fremden“ aber haben wir gesehen, dass es viel komplexer ist als gedacht, und dass der Schwerpunkt auf das „Fremde“ auch vieles verdeckt, dass wir mit unseren Studien selber am Prozess des *Othering* teilhaben. Die selbe Frau sagt auch: „*Ich hatte das Gefühl, ich spiele so ein bisschen herum, dass ich indischer Herkunft bin, dass ich mich anders kleiden kann, auch wenn es gar nichts damit zu tun hatte.*“ Vieles was wir beobachten, hat gar nichts damit zu tun, dass die Menschen aus Südasien kommen. Aber das Spiel ist so aufgestellt, dass beide Seiten immer wieder so tun, als ob Herkunft das Entscheidende wäre. Die „*dummen Fragen*“ reduzieren alles hierauf – und sind daher dumm.

Verwendete Literatur

- Arndt, Susan (Hg.). 2001. *AfrikaBilder. Studien zu Rassismus in Deutschland*. Münster: Unrast-Verlag.
- Badawia, Tarek, Franz Hamburger und Merle Humrich (Hrsg.). 2003. *Wider die Ethnisierung einer Generation – Beiträge zur qualitativen Migrationsforschung*. Frankfurt/Main: IKO – Verlag für interkulturelle Kommunikation.
- Battaglia, Santina. 1995. „Interaktive Konstruktion von Fremdheit – Alltagskommunikation von Menschen binationaler Abstammung“. *Journal für Psychologie* 3 (3): 16-23.
- Brah, Avtar. 1996. *Cartographies of Diaspora. Contesting Identities*. London und New York: Routledge.

- Brubaker, Rogers. 2005. „The ‘diaspora’ diaspora“. *Ethnic and Racial Studies* 28 (1): 1-19.
- Goel, Urmila und Uwe Skoda. (2006). *Themenschwerpunkt: Queer South Asia*. Januar 2006, auf: http://www.suedasien.net/themen/schwerpunkt0601_queer/editorial.htm.
- Mecheril, Paul. 1997. „Rassismuserfahrungen von Anderen Deutschen – eine Einzelfallbetrachtung“. In Mecheril, Paul und Thomas Teo (Hrsg.). *Psychologie und Rassismus*. Hamburg: roro: 175-201.
- Ders. 2003. *Prekäre Verhältnisse. Über natio-ethno-kulturelle (Mehrfach-) Zugehörigkeit*. Münster: Waxmann.
- van der Veer, Peter (Hg.). 1995. *Nation and Migration. The Politics of Space in the South Asian Diaspora*. Philadelphia: University of Philadelphia Press.

Urmila Goel

Literatur zu Menschen aus Südasien in Deutschland

- Ahmad, Munir D. 1988. „Die Ahmadiya.“ In A. Germershausen und W.-D. Narr (Hrsg.). *Flucht und Asyl*. Berlin.
- Baumann, Martin. 2000. *Migration Religion Integration – Buddhistische Vietnamesen und hinduistische Tamilen in Deutschland*. Marburg: diagonal Verlag.
- Baumann, Martin, Brigitte Luchesi und Annette Wilke (Hrsg.). 2003. *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat – Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum*. Würzburg: Ergon.
- Brosius, Christiane. 2005. „The Scattered Homeland of the Migrant“. In Kaur, Raminder und Ajay Sinha (Hrsg.). *Bollyworld. Popular Indian Cinema through a Transnational Lens*. New Delhi, Thousand Oaks, London: Sage Publications: 207-238.
- Dech, Mathias. 1999. *Hindus und Hindutum in Deutschland*. Marburg: Tectum Verlag.
- Desai, Elisabeth. 1993. *Hindus in Deutschland – Documentation 1993 Hindus in Europe/Germany*. Moers: edition aragon.
- Evangelische Akademie Bad Boll. 1997. *Indische Wurzeln – Deutsche Heimat. Leben in zwei Kulturen*. Bad Boll: Protokolldienst 15/97.
- Dies. 1998. *Demokratieverständnis und politische Kultur in Indien und Deutschland. 50 Jahre unabhängiges Indien*. Bad Boll: Protokolldienst 11/98.
- Goel, Urmila. 2005a. „Fatima and theinder.net – A refuge in virtual space.“ In Angelika Fitz, Merle Kröger, Alexandra Schneider und Dorothee Wenner (Hrsg.). *Import Export - Cultural Transfer - India, Germany, Austria*. Berlin: Parhas Verlag: 201-207.
- Dies. 2005b. „‘Cut’- über ein Buch und vieles mehr. Begegnungen mit der Filmemacherin und Autorin Merle Kröger“. *Meine Welt*, 22 (1): 36-38.
- Dies. 2005c. „Person of Indian Origin“. *Südasien* 24 (4): 73-74.

- Dies. 2004. "Ein überraschendes Wahlergebnis – InderInnen der zweiten Generation diskutieren den Regierungswechsel online". *Südasiens*, 1: 74-77.
- Dies. 2003a. „Die indische Legion – Ein Stück deutsche Geschichte“. *Südasiens*, 23 (4): 27-30.
- Dies. 2003b. „Wo Du hingehst, will ich auch hingehen“. *Südasiens*, 23 (4): 66-67.
- Dies. 2003c. „Indische Wurzeln – Deutsche Heimat“. In DIG e.V. *Festschrift zum 50-jährigen Bestehen der Deutsch-Indischen Gesellschaft 1953 – 2003*. Stuttgart: 83-86.
- Dies. 2002a. "Von Bhaji zu Beckham". *Südasiens*, 22 (4): 71-72.
- Dies. 2002b. „Indische Engel in Deutschland". *Südasiens*, 22(2): 61-63.
- Dies. 2002c. "Von Freiheitskämpfern zu Computer-Indern – Südasiaten in Deutschland". *Südasiens*, 22 (1): 70-73.
- Dies. 2000a. "Apache Indian, Xavier Naidoo und Dr. Bombay – Südasiaten in Europa". *Südasiens*, 20 (5): 3-6.
- Dies. 2000b. "Inder, Kinder, Chip-Erfinder. Die Green-Card-Diskussion aus der Sicht eines Inder-Kindes". *Meine Welt*, 17(1): 11-16.
- Gottstein, Margit, Franz-Helmut Richter, Catherine Ruet, Gabriele Thoß. 1992. "Tamilen aus Sri Lanka in Deutschland". In BVIS (Hg.). *Handbuch ethnischer Minderheiten in Deutschland*. Berlin: Edition Parabolis: 3.2.3.-1.-14.
- Gries, Marie-Luise. 2000. „Inder in Deutschland“. *Ausländer in Deutschland*, 16 (3): 30. September.
- Günther, Lothar. 2003. *Von Indien nach Anaburg - Indische Legion und Kriegsgefangene in Deutschland*. Berlin: verlag am park.
- Günther, Lothar und Hans-Joachim Rehmer. 1999. *Inder, Indien und Berlin*. Berlin: Lotos Verlag.
- Hartog, Rudolf. 1991. *Im Zeichen des Tigers – Die indische Legion auf deutscher Seite 1941-1945*. Herford: Busse und Seewald.
- Kuhlmann, Jan. 2003. *Subhas Chandra Bose und die Indienpolitik der Achsenmächte*. Berlin: Hans Schiler.
- Leifer, Walter. 1969. *Indien und die Deutschen – 500 Jahre Begegnung und Partnerschaft*. Tübingen and Basel: Erdmann.
- Marin, Lou. 2006. „Der Feind des Feindes. Die indische Unabhängigkeitsbewegung und ihr Verhältnis zu den Nazis.“ In *iz3w* März 2006: 10-13.

- Oesterheld, Joachim. 2004. "Aus Indien an die Alma mater berlinensis – Studenten aus Indien in Berlin vor 1945". In *Periplus 2004. Jahrbuch für Außereuropäische Geschichte*, 14: 191-200.
- Ders. 1998. "Indians and the Indian Cause in Germany (1918-1933)". In *Journal of Historical Studies*, 4: 87-99.
- Ders. 1996. "Zum Spektrum der indischen Präsenz in Deutschland von Beginn bis Mitte des 20. Jahrhunderts". In Gerhard Höpp (Hg.). *Fremde Erfahrungen – Asiaten und Afrikaner in Deutschland, Österreich und in der Schweiz bis 1945*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Pandey, Heidemarie. 1988. *Zwei Kulturen - eine Familie*, Frankfurt/Main: IKO – Verlag für interkulturelle Kommunikation.
- Dies. 1998. *Das Betasten des Elefanten – Länder-Informationen für deutsch-indische Paare*. Frankfurt/Main: Verband binationaler Familien und Partnerschaften, iaf e.V.
- Punnamparambil, Jose. 1995. "Die indische Gemeinschaft in Deutschland". In BVIS (Hg.). *Handbuch ethnischer Minderheiten in Deutschland*. Berlin: Edition Parabolis.
- Rose, Eugen. 1989. *Azad Hind - Ein europäisches Inder-Märchen oder Die 1299 Tage der Indischen Legion in Europa*. Wuppertal: Bhai-band-Verlag.
- Salentin, Kurt. 2002. *Tamilische Flüchtlinge in der Bundesrepublik*. Frankfurt/Main: IKO – Verlag für interkulturelle Kommunikation.
- Scheller, Meike und Rava Mahabi. 1996. "Indien, das ist ein Teil meines Lebens, den ich noch nie aktiv gelebt habe". In Paul Mecheril (Hg.). *Deutsche Geschichten – Menschen unterschiedlicher Herkunft erzählen*. Waxmann: Münster: 41-52.
- Schmidt, Hans. 1993. "Legalisation indischer Ehefähigkeitsbescheinigungen". *StAZ*, 5: 155.
- Schneider, Robin. 1995. "Die Diaspora der Ahmadiyya-Bewegung in Deutschland". In BVIS (Hg.). *Handbuch ethnischer Minderheiten in Deutschland*. Berlin: Edition Parabolis, 3.2.7.-1.-12.
- Spellenberg, Ulrich. 1992. "Deutsch-indische Scheinehen". *IPRax*, 12 (4): 233-237.
- Zöllner, Hans-Bernd. 2000. *Der Feind meines Feindes ist mein Freund*. Münster: LIT Verlag.



Zu den Autorinnen und Autoren

Gabriele Alex studierte in Berlin und London Ethnologie und Medical Anthropology. Sie forschte in Tamil Nadu (Indien) über Kinder und Kindheitskonzepte. Zur Zeit ist Alex wissenschaftliche Mitarbeiterin der Abteilung Ethnologie am Südasiens Institut. Sie arbeitet auch in der Erwachsenenbildung im Bereich interkulturelle Kommunikation.

Michael Amend studiert Ethnologie und Religionswissenschaft. Angeregt durch die Tempelstudie hat er sich auch Grundkenntnisse der tamilischen Sprache erworben. Er arbeitet als Nachhilfelehrer für Mathematik, Englisch und Deutsch.

Christiane Brosius ist Ethnologin und wissenschaftliche Assistentin am Südasiens-Institut (Heidelberg). Sie arbeitet über indische Migranten im Medium Film, sowie über Erlebnisgesellschaft und Megastädte in Indien (mehr Informationen über die Autorin: www.sai.uni-heidelberg.de/abt/ETHNO/mitarbeiter/).

Cathrine Bublatzky ist gelernte Fotografin und studiert an der Universität Heidelberg Ethnologie und Geschichte Südasiens. Forschungsarbeit (M.A.) über Fotografie und Migration in Deutschland.

Sun-ju Choi arbeitet als Drehbuch-Lektorin und Filmemacherin. In den vergangenen Jahren hat sie mehrere (Kurz-)Filme zum Thema Migration, Rassismus und Repräsentation realisiert. Sie ist Mitglied von Kanak Attak und Kanak TV.

Yvonne Ellinghaus studierte zum Zeitpunkt der Feldforschung Ethnologie, Geographie und Erziehungswissenschaften in Heidelberg. Sie setzte anschließend das Studium der Ethnologie an der University of Adelaide, Australien fort. Momentan arbeitet sie dort an ihrer Promotion.

Anjali Susanne Fischer studierte Ethnologie und Indologie am Südasiens-Institut der Universität Heidelberg, sowie an der Universität London. Zur Zeit ist sie Produktionsassistentin beim World Theatre Project in Schweden, verantwortlich für die Kutiyattam-Truppe aus

Kerala, und Regieassistentin an Opernhäusern in Zürich, Berlin und München.

Eva Funk, seit 2001 Studium der Ethnologie, Religionswissenschaft und modernen Indologie am Südasieninstitut der Universität Heidelberg; Studienschwerpunkte: Migration, Diaspora, Tourismus. Qualifikationsarbeit (Magister Artium) zum Thema *Bewahrung von Tradition und kulturellem Erbe in der tibetischen Exilgemeinschaft*.

Urmila Goel, Promotion in Volkswirtschaftslehre an der Universität Kiel, Masters in Südasienkunde (SOAS), wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Vergleichende Kultur- und Sozialanthropologie an der Europa-Universität Viadrina in Frankfurt/Oder, Forschungsprojekt „Die virtuelle zweite Generation“ gefördert von der Volkswagen-Stiftung (Mehr Informationen auf www.urmila.de).

Anke Illing, geb. 1971 in Deutschland. Seit 2002 arbeitet sie als freischaffende Fotografin in Berlin. Dabei konzentriert sie sich auf Porträts, Menschen und Reisen. Sie veröffentlichte in den letzten Jahren verschiedene Fotoreportagen zu sozialen und kulturellen Themen.

Anita Lakhota, studierte am Südasieninstitut der Universität Heidelberg und forschte in Deutschland und Indien zum Thema „Politische Bildung im Medienzeitalter – die Bedeutung des Kinderfernsehens“ im Rahmen ihrer Magisterarbeit. Sie ist zur Zeit freie Mitarbeiterin des ‚Internationalen Zentralinstituts für das Jugend- und Bildungsfernsehen‘ in München.

Michael Nijhawan ist Ethnologe und beschäftigt sich schwerpunktmäßig mit Transnationalismus, politischer Gewalt, Ritual, kultureller Performanz und Sikhismus. Sein regionaler Schwerpunkt ist Punjab sowie die Punjabi Diaspora in Europa und Nordamerika. In Kürze erscheint seine Monographie: *Dhadi Darbar: Religion, Violence, and the Performance of Sikh History* (Oxford University Press, 2006). Nijhawan lebt in Toronto.

Volker Daniel Oberkircher, M.A., studierte Ethnologie und Politikwissenschaft an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg und an der Universidad de Chile in Santiago. Sein thematisches Interesse gilt Globalisierung, Migration, interkultureller Kommunikation und internationalen Verhandlungen.

Ina Skalbergs studierte Ethnologie, Politikwissenschaft und Englische Philologie in Berlin und Heidelberg. Derzeit arbeitet sie als wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Universität Duisburg-Essen im Bereich internationale Hochschulkooperationen.

Mercan Yetgin studiert parallel zu ihrem Beruf als Krankenschwester, Ethnologie und Deutsch als Fremdsprache. Sie lebt seit ihrem achten Lebensjahr als Kind türkischer Arbeitsmigranten in Deutschland.