

# Soziale Welten sri-lankisch-tamilischer Migranten in Deutschland

Inaugural-Dissertation im Fach Ethnologie zur Erlangung des Doktorgrades  
Angenommen von der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln

Christian Elmar Kothe

Köln, Oktober 2020

Erstbetreuung: Prof. Dr. M. Bollig

Zweitbetreuung: Prof. Dr. U. Niklas

Drittbetreuung: Prof. Dr. M. Zillinger

Vorgelegt am 07.08.2018

Mündliche Prüfung am 05.11.2018

# Inhalt

Inhalt.....	i
Abbildungsverzeichnis .....	v
Tabellenverzeichnis.....	vi
0. Einleitung .....	1
1. Sri Lanka und die Migration der Sri-Lanka-Tamilen.....	8
1.1 Die Sri-Lanka-Tamilen in Sri Lanka .....	8
1.1.1 Tamilische Regionalkulturen in Sri Lanka .....	8
1.1.2 Ethnizität und Konflikt in Sri Lanka.....	12
1.1.3 Die Transformation der Gesellschaft in der britischen Kolonialzeit .....	13
1.1.4 Von der Unabhängigkeit zum Bürgerkrieg.....	19
1.1.5 Der Bürgerkrieg in Sri Lanka .....	25
1.2 Migration und Flucht der Sri-Lanka-Tamilen .....	28
1.2.1 Tamilische Migrationen vor dem Bürgerkrieg.....	28
1.2.2 Die tamilische Fluchtmigration.....	30
1.2.3 Der Migrationsprozess .....	34
1.3 Zusammenfassung: Herkunftskontext und Migration .....	37
2. Theoretische Ansätze und methodisches Vorgehen.....	39
2.1 Integration und Diaspora .....	39
2.1.1 Integration .....	39
2.1.2 Transnationalität .....	42
2.1.3 Diaspora .....	45
2.2 Das Konzept der sozialen Welten.....	52
2.2.1 Kernaktivitäten und Institutionalisierung in sozialen Welten.....	53
2.2.2 Strukturprinzipien sozialer Welten .....	55

2.2.3 Partizipation und soziale Netzwerke in sozialen Welten .....	58
2.2.4 Identität und soziale Welten.....	59
2.3 Forschungsdesign .....	62
2.3.1 Zielsetzung und forschungsleitende Fragen.....	63
2.3.2 Die Feldphase.....	64
2.3.3 Methoden der Datenerhebung .....	68
2.3.4 Datenauswertung.....	70
3. Der tamilische transnationale Kontext .....	74
3.1 Tamilische Migranten in Europa, Nordamerika und Australien .....	74
3.2 Global Tamilness .....	80
3.3 Die politische Welt tamilischer Migranten.....	83
3.3.1 Die LTTE und Post-LTTE-Organisationen .....	84
3.3.2 Nationalismus und eine neue Kultur.....	86
3.3.3 Politische Aktivitäten.....	88
3.4 Transnationale Verwandtschaft .....	91
3.4.1 Verwandtschaft und Kaste .....	91
3.4.2 Lebenszyklusriten als soziale Ereignisse .....	96
4. Tamilen in Deutschland .....	102
4.1 Migration und räumliche Verteilung .....	102
4.2 Tamilische Migranten in der deutschen Residenzgesellschaft.....	105
4.2.1 Rechtliche Entwicklung: Vom Asylverfahren zur Staatsbürgerschaft .....	106
4.2.2 Spracherwerb und strukturelle Integration.....	110
4.2.3 Inter-ethnische soziale Beziehungen.....	119
4.3 Soziale Welten tamilischer Migranten in Deutschland .....	128
5. Religion und Tempel.....	134
5.1 Tamilische religiöse Traditionen in Sri Lanka .....	138
5.2 Tamilische Religiosität in Deutschland: Forschungsstand.....	144

5.3 Die tamilisch-hinduistische Tempelwelt in Deutschland .....	147
5.3.1 Tempel als Orte religiöser Interaktionen .....	149
5.3.2 Entwicklung und Organisation der Tempel .....	163
5.3.3 Traditionen im Tempel .....	174
5.3.4 Tempel und die Verbindung zu anderen sozialen Welten .....	177
5.3.5 Häusliche Schreine und nicht an den Tempel gebundene Aktivitäten.....	178
5.4 Tamilische Migranten und christliche Welten.....	179
5.5 Zusammenfassung: Die tamilisch-hinduistische religiöse Welt in Deutschland .....	181
6. Die tamilische Bildungswelt .....	184
6.1 Tamilische Bildungstradition in Sri Lanka.....	185
6.2 Forschungsstand zur tamilischen Bildungswelt in Deutschland .....	186
6.3 Die tamilische Bildungswelt in Deutschland.....	188
6.3.1 Schulische Bildungsprozesse .....	190
6.3.2 Tamilschulen in Deutschland – Segmentierung und Entwicklung .....	192
6.3.3 Lehren und Lernen in der Tamilschule .....	198
6.3.4 Organisation und Akteure .....	213
6.3.5 Motive und Legitimation .....	218
6.4 Zusammenfassung: Tamilische Bildungswelt in Deutschland .....	223
7. Die tamilische Fußballwelt.....	226
7.1 Forschungsstand zur tamilischen Fußballwelt.....	227
7.2 Fußballwelten .....	228
7.3 Tamilische Sportwelten in Deutschland .....	230
7.4 Die tamilische Fußballwelt in Deutschland.....	232
7.4.1 Hobbymannschaften .....	232
7.4.2 Turniere .....	241
7.4.3 Die Entwicklung der Fußballwelt .....	253
7.4.4 Kontaktzonen der Fußballwelt .....	256

7.4.5 Spaß und Ethnizität in der tamilischen Fußballwelt .....	257
7.5 Zusammenfassung: Die tamilische Fußballwelt in Deutschland.....	260
8. Exkurs: Die tamilische Tanzwelt .....	262
8.1 Die Tradition des Bharata Natyam .....	263
8.2 Tanzunterricht und <i>arangetram</i> in Deutschland.....	265
8.3 Tanz in den tamilischen sozialen Welten .....	271
9. Schlussbetrachtung.....	273
Literaturverzeichnis.....	287
Anhang I: Interviews und Feldbeobachtungen.....	325
Anhang II: Kategoriensystem.....	333

## **Abbildungsverzeichnis**

Abbildung 1: Soziale Welten-Karte der tamilisch-hinduistischen religiösen Welt. ....	182
Abbildung 2: Soziale Welten- Karte der tamilischen Bildungswelt .....	224
Abbildung 3: Soziale Welten-Karte der tamilischen Fußballwelt .....	261
Abbildung 4: Ausschnitt der tamilischen Diaspora in einer sozialen Welten-Karte.....	280
Abbildung 5: Kontexte der tamilischen Diasporawelten .....	282

## **Tabellenverzeichnis**

Tabelle 1: Interviews .....	325
Tabelle 2: Feldbeobachtungen.....	330
Tabelle 3: Das primäre Kategoriensystem .....	333



# 0. Einleitung

Mitten in der großen Debatte in Deutschland um die Integration hunderttausender geflüchteter Menschen warf ein Beitrag in der Tagesschau vom 13.08.2016<sup>1</sup> einen Blick auf eine andere Gruppe von Geflüchteten, die in der deutschen Öffentlichkeit kaum präsent sind. Darin wurde über eine Wallfahrt im niederrheinischen Kevelaer berichtet, die von rund zehntausend Sri-Lanka-Tamilen aus ganz Europa besucht wurde.<sup>2</sup> Der Organisator beschrieb die Tamilen als eine weitgehend integrierte Gruppe, deren Geschichte in Deutschland zeige, dass die Integration von Flüchtlingen gelingen könne. Der Beitrag schloss damit, dass diese Wallfahrt eine große Botschaft in die Welt sende: die von der gelungenen Integration von Bürgerkriegsflüchtlingen und der friedvollen Vielfaltigkeit und Internationalität des Glaubens.

Migration war in den letzten Jahrzehnten und ist aktuell weiterhin ein viel diskutiertes Thema in Politik und Gesellschaft. Nicht zuletzt bedeutet Migration für die Migranten selbst eine bedeutsame Veränderung ihrer Lebenswelt und prägt nachhaltig auch die ihrer Kinder und nachfolgender Generationen. Zugleich gibt es eine Diversität aktueller Migrationsbewegungen: Neben den auch in der Öffentlichkeit stärker präsenten größeren Herkunftsgruppen in Europa sind auch kleinere migrantische Herkunftsgruppen präsent und beteiligen sich an Prozessen von Integration und Transnationalisierung. Die tamilischen Migranten aus Sri Lanka – von denen etwa 60.000 Menschen in Deutschland leben – sind dafür ein gutes Beispiel.

Das Thema dieser Forschungsarbeit ist die Entwicklung sozialer Handlungsfelder in der sri-lankisch-tamilischen Diaspora in Deutschland. Seit etwa 30 Jahren leben mehrere zehntausend tamilische Migrantinnen und Migranten aus Sri Lanka in Deutschland.<sup>3</sup> Das Beispiel der sri-lankisch-tamilischen Fluchtmigration eignet sich meiner Ansicht nach dazu,

---

<sup>1</sup> <https://www.tagesschau.de/multimedia/video/video-207243.html> (letzter Zugriff 11.05.2018).

<sup>2</sup> Die vorliegende Forschungsarbeit bezieht sich auf tamilische Migranten aus Sri Lanka und i.d.R. nicht auf tamilische Migranten aus Indien oder anderen Ländern. Wird im Folgenden der Begriff ‚Tamile‘ verwendet, dann bezieht sich dieser aus Gründen der Lesbarkeit auf tamilische Migranten aus Sri Lanka; es sein denn, es wird ausdrücklich auf ethnische Tamilen aus Indien (indische Tamilen) verwiesen. Unter Migranten werden hier nicht nur Personen mit eigener Migrationserfahrung verstanden, sondern auch Personen mit Migrationshintergrund (vgl. zur Definition Statistisches Bundesamt 2017) wie z. B. tamilische Migranten der 2. Generation.

<sup>3</sup> Im Interesse der besseren Lesbarkeit werden keine geschlechtsspezifischen Personenbezeichnungen verwendet und auf die gleichzeitige Verwendung weiblicher und männlicher Sprachformen verzichtet. Die gewählte Form des generischen Maskulinums schließt eine adäquate weibliche Form gleichberechtigt ein. Zum besseren Leseverständnis werden zudem Namen und Orte aus dem Tamil oder einer anderen südasiatischen Sprache in der im Englischen bzw. Deutschen üblichen Weise geschrieben. Auch mit tamilischen Personenbezeichnungen und Originalbegriffen wird so verfahren, aber in diesen Fällen wird bei der ersten Verwendung der Begriff in Tamil mit wissenschaftlichen Diakritika ergänzt, auch wenn es sich originär um Begriffe aus anderen südasiatischen Sprachen, wie dem Sanskrit, Pali oder Sinhala handelt.

Erkenntnisse darüber zu gewinnen, wie Migranten einer zahlenmäßig relativ kleinen Einwanderergruppe vor dem Hintergrund einer fortschreitenden Integration in die Aufnahmegesellschaft eigenständige soziale Strukturen aufbauen.

Dank der Forschungsliteratur zu Sri-Lanka-Tamilen in Europa und Nordamerika wurden bereits wertvolle Erkenntnisse über wesentliche Bereiche tamilischer Lebenswelten gewonnen. Die wissenschaftliche Literatur besteht erstens aus Studien, die die Migranten als politische Akteure hinsichtlich des ethnischen Konfliktes in Sri Lanka thematisieren (vgl. bspw. Wayland 2004; Radtke 2006 & 2009; Gerharz 2009; Vimalarajah & Cheran 2010) bzw. die Bedeutung von politisierten Erinnerungsmythen für die Identitätskonstruktionen der Migranten herausstellen (vgl. bspw. Cheran 2001; Fuglerud 1999), zweitens aus Studien zur Einwanderung in die Aufnahmeländer und der sozialen Integration in die Residenzgesellschaften (vgl. McDowell 1996; Efonayi-Mäder et al. 2001; Salentin 2002; Moret et al. 2007) und drittens aus länderspezifischen Studien, welche jeweils einzelne Aspekte des sozialen Lebens tamilischer Migranten betrachten (vgl. zu Deutschland bspw. Neumann 1994; Baumann 2000a; Salentin 2002; Baumann et al. 2003a; Back 2007; Marla-Küsters 2015; Somalingam 2017). Da nur jeweils einzelne Fallbeispiele zu speziellen Aspekten des sozialen Lebens tamilischer Migranten untersucht wurden und andere Facetten des sozialen Lebens weitgehend unerforscht sind, besteht weiterer Bedarf nach Forschung zum sozialen Leben tamilischer Migranten in Deutschland.

So wurden in den vorhandenen wissenschaftlichen Arbeiten zwar zum Teil einzelne Tempel untersucht (vgl. bspw. Back 2007), aber besonders ausführlich wurde der in vielerlei Hinsicht untypische Sri-Kamadchi-Ampal-Tempel in Hamm-Uentrop (Baumann 2000a; Baumann et al. 2003a) beschrieben. Zugleich wurden in manchen Bereichen deutlich weniger Fallbeispiele in den Blick genommen, wie z. B. im Bereich tamilischer Schulen, in dem Somalingam (2017) zwei Schulen in Deutschland untersucht hat. In der vorliegenden Arbeit werden daher für verschiedene Bereiche des sozialen Lebens tamilischer Migranten in Deutschland jeweils weitere Fallbeispiele untersucht. Weiterhin werden in dieser Arbeit auch solche sozialen Handlungsfelder tamilischer Migranten in Deutschland – wie Fußball und Tanz – in den Blick genommen, die im Gegensatz zur Politik oder religiösem Leben bisher kaum untersucht wurden. Während bspw. Salentin (2002: 230) resümiert, dass die vereinzelt tamilischen Organisationen wenig vernetzt seien, wird schließlich in der vorliegenden Arbeit die Vernetzung von sozialen Handlungsfeldern stärker in den Blick genommen.

Die bisher vorliegenden Studien zeigen, dass sich die tamilischen Migranten in Europa und Nordamerika zwischen den sozialen Kontexten der Residenzgesellschaften und ethnischer Netzwerke bewegen. Der Gesamtkomplex transnationaler Aktivitäten von Migranten zwischen Residenzgesellschaften, Herkunftsgesellschaft und ethnischen Netzwerken kann auch mit dem Begriff der „Diaspora“ bezeichnet werden. Das Phänomen der Diaspora bezieht sich im Allgemeinen auf die Verortung sozialer Strukturen von Migranten in den parallelen Kontexten ihrer Residenzgesellschaft und herkunftsbezogener transnationaler Netzwerke (vgl. Hettlage 1991; Sheffer 2003; Baumann 2003a). An das Konzept der Diaspora wird hier als ein den Forschungsprozess sensibilisierendes Konzept (vgl. Blumer 1969; Atkinson 2017) angeknüpft. Dabei werden diasporische gesellschaftliche Strukturen nicht unabhängig von anderen gesellschaftlichen Strukturen oder auf einer anderen theoretischen Ebene als diese betrachtet. Vielmehr ist es das Ziel, diasporische soziale Handlungsfelder in ihrer Verankerung in der (fragmentierten) Lebenswelt von Migranten einzubetten. Dazu wird mit der Übernahme eines interaktionistischen Modells – dem Modell der „sozialen Welten“ (Strauss 1978 & 1993) – ein handlungstheoretischer Blick auf den Themenkomplex Diaspora eingenommen. Soziale Welten bezeichnen dabei aus der Interaktion hervorgegangene institutionalisierte Handlungszusammenhänge, die spezifische Aktivitäten ermöglichen und strukturieren. Aus einem interaktionistischen Verständnis heraus wird ferner abgeleitet, dass soziale Sinnstrukturen aus den fortlaufenden Prozessen der sozialen Interaktion hervorgehen (vgl. Berger & Luckmann [1966] 1980). Auf das Konzept der Diaspora bezogen, bedeutet dies, dass eine Essentialisierung bzw. Reifizierung, die sich einzig auf die Existenz von Migration stützt, vermieden wird.<sup>4</sup> Erst durch die Institutionalisierung sozialer Interaktion und darin vorgenommener symbolischer Zuschreibungen entwickelt sich die Diaspora als sozialer Handlungszusammenhang neben anderen für die Migranten wichtigen sozialen Handlungszusammenhängen. Markantes Merkmal für die Diaspora ist dabei die ethnische bzw. herkunftsbezogene Handlungsorientierung und symbolische Zuschreibung von Zugehörigkeit.

Die Forschungsarbeit war deskriptiv angelegt und begegnete dem Untersuchungsfeld mit Offenheit und forschender Neugierde. Die Festlegung auf die oben genannten forschungsleitenden Konzepte erfolgte im Wesentlichen aufgrund der Erfahrungen in der frühen Feldphase. War zunächst aus der Theorie gedacht die Transnationalität ein zentraler Fokus, wurde diese im Forschungsprozess zu einem Phänomen, dessen Bedeutung nur in der

---

<sup>4</sup> Vgl. zur Kritik an essentialisierenden Konzepten von Diaspora Anthias 1998, Brubaker 2005; Mishra 2006.

jeweils spezifischen Ausgestaltung von Transnationalität innerhalb sozialer Handlungsfelder in der Lebenswelt der Migranten betrachtet wurde (vgl. auch Zifonun 2013: 243ff.). So wurde bereits zu Beginn der Feldforschung deutlich, dass in den im Alltag eingebetteten sozialen Interaktionen tamilischer Migranten mehr oder weniger institutionalisierte kollektive Kernaktivitäten von großer Bedeutung waren, die zu einer dauerhaften regionalen, nationalen und transnationalen Überschneidung tamilischer Personenkreise bei gleichzeitiger Betonung der ethnischen Identität und des gemeinsamen Herkunftsbezugs führten. Der Ansatz der sozialen Welten bot die Möglichkeit, auf gleichberechtigter konzeptioneller Ebene das lokale, nationale wie transnationale soziale Geschehen parallel und im Wechselspiel zu betrachten und zugleich gegenüber dem Forschungsfeld mit großer konzeptioneller Offenheit gegenüber zu treten und von der Forschung bisher vernachlässigte empirische Phänomene zu betrachten.

Die soziale Rekonstruktion diasporischer sozialer Welten in der Alltagswelt tamilischer Migranten steht im Fokus dieser Arbeit. Dargestellt werden daher die Entstehungsbedingungen, die sozialen und räumlichen Kontexte der Handlungsfelder, die Partizipation tamilischer Migranten daran und die innere soziale Struktur der Handlungsfelder. Dabei kann es nicht darum gehen, eine enzyklopädische Übersicht über alle sozialen Welten zu geben, vielmehr werden ausgewählte Handlungsfelder, die sich durch die Partizipation vieler Akteure auszeichnen, hinsichtlich der oben genannten forschungsleitenden Fragen untersucht und miteinander in Beziehung gesetzt. Ausgehend von einem handlungsorientierten Modell wird auch die Rolle nicht-tamilischer Akteure in diesen untersuchten sozialen Welten beleuchtet, die in der bisherigen Forschung kaum Beachtung fanden. Weiterhin wurde untersucht, inwieweit verschiedene Handlungsfelder zu einem zusammenhängenden sozialen Handlungskomplex gehören, der von den Akteuren selbst als spezifisch tamilisch begriffen wird. Untersucht werden daher Austauschbeziehungen zwischen diesen Handlungsfeldern, wobei von den Akteuren und ihren Aktivitäten ausgegangen wird. Schließlich stellt sich die Frage, wie sich diese sozialen Welten in den sozialen Kontext der Migranten zwischen Residenzgesellschaft, Herkunftsgesellschaft und den transnationalen migrantischen Netzwerken einfügen. Dabei wird es wichtig sein, die historischen Entwicklungen zu verstehen und zu analysieren, um die Bedeutung, die der Herkunftsorientierung und der Residenzgesellschaft zukommen, zu erfassen.

Die Arbeit gliedert sich in vier Bereiche. Im ersten Abschnitt (Kapitel 1) steht die Entstehungsgeschichte der tamilischen Diaspora im Vordergrund. Da die Herkunftsorientierung als das zentrale Merkmal diasporischer Handlungsfelder zu sehen ist,

werden zunächst die historische Entwicklung der Herkunftsgesellschaft und die Migrationsgründe skizziert. Der historische Überblick beginnt mit der Entstehung tamilischer Regionalkulturen in Sri Lanka im Norden (Jaffna) und Osten (Batticaloa) der Insel. Vor allem die Halbinsel Jaffna wurde in den letzten Jahrhunderten zum politischen und kulturellen Fokus einer sri-lankisch-tamilischen Identität. Thematisiert wird die Entstehung konkurrierender Ethno-Nationalismen im 20. Jahrhundert und die Entwicklung eines auf Klientelismus und ethnischem Antagonismus zwischen den Singhalesen – der Mehrheitsbevölkerung in Sri Lanka – und den Sri-Lanka-Tamilen basierenden politischen Systems. Zunehmende ethnische Spannungen entluden sich seit 1983 in einen Bürgerkrieg zwischen singhalesisch-nationalistischen Regierungen und einer tamilisch-nationalistischen Guerilla, die ab Ende der 1980er Jahre hauptsächlich durch die *Liberation Tigers of Tamil Eelam* (LTTE) vertreten wurde. Der Bürgerkrieg dauerte bis zur endgültigen Niederschlagung der LTTE im Jahr 2009 an. Im Zuge der Gewalteskalation flohen hauptsächlich in den 1980er Jahren hunderttausende Sri-Lanka-Tamilen nach Nordamerika und Westeuropa, darunter auch nach Deutschland.

Der zweite Abschnitt (Kapitel 2) erläutert die dieser Arbeit zugrundeliegende Theorie und Methode. Zunächst werden zentrale Konzepte der Migrations- und insbesondere die Diasporaforschung thematisiert. Migration wird hier begriffen als räumliche wie soziale Mobilität. In der Migrationsforschung bestimmten viele Jahrzehnte Modelle zur Integration – z. B. Assimilation oder ethnischer Pluralismus – die Diskussion. Seit den 1990er Jahren liegt das Augenmerk verstärkt auch auf der transnationalen Verflechtung von Migranten. Parallel dazu hat sich das Konzept der Diaspora als transnationalem Beziehungsgeflecht von Migranten zwischen Residenz- und Herkunftsgesellschaft seit Anfang der 1990er Jahre etabliert. Ein essentialisierender Ansatz von Diaspora wird hier zurückgewiesen; vielmehr wird die Idee einer an konkreten Praktiken und Interaktionen ausgerichteten Konzeption von Diaspora aufgegriffen. Dazu wird das aus dem Symbolischen Interaktionismus stammende Modell der sozialen Welten herangezogen und erläutert. Das Modell sozialer Welten dient als analytisches Konzept, um eine handlungstheoretisch begründete Konzeption von Diaspora zu etablieren und an das empirische Fallbeispiel der Sri-Lanka-Tamilen in Deutschland heranzutragen. Anschließend wird das methodische Vorgehen erläutert: Die Feldforschung basierte auf zahlreichen kurzen Feldaufenthalten mit teilnehmender Beobachtung und Interviews an mehreren Orten in Deutschland mit dem Schwerpunkt in Nordrhein-Westfalen, vor allem am

Niederrhein. Die Datenanalyse orientierte sich an einer deduktiv-induktiven Variante der qualitativen Inhaltsanalyse.<sup>5</sup>

Der dritte Abschnitt umfasst die Darstellung der wissenschaftlichen Literatur zu tamilischen Migranten in verschiedenen Ländern und den Kontext von Transnationalisierung und Integration. Kapitel 3 gibt einen Überblick über tamilische Migranten in Westeuropa, Nordamerika und Australien sowie eine globale mediatisierte Kultur, die auch indische Tamilen einschließt. Weiterhin bindet die Politikwelt die Tamilen an die Herkunftsorientierung, indem die Erinnerung an Sri Lanka und den politischen Kampf der Tamilen wach- und aufrechterhalten wird. Zusätzlich werden in einem Abschnitt mit Lebenszyklusriten und Verwandtschaft weitere soziale Handlungszusammenhänge einbezogen, die für den sozialen Austausch tamilischer Migranten von großer Bedeutung sind. Damit ist auch ein Rahmen für die Transnationalisierung der tamilischen Diaspora gegeben. In Kapitel 4 fokussiert sich die Darstellung auf Deutschland; wichtige Entwicklungsschritte von der Migration in den 1980er Jahren bis in die Gegenwart werden nachvollzogen. Dazu gehört zunächst die rechtliche Verfestigung des Aufenthaltstitels bis zur massenhaften Annahme der deutschen Staatsbürgerschaft ebenso wie die wirtschaftliche Entwicklung von Arbeitsverboten in den 1980er Jahren bis hin zum Berufseintritt der zweiten Generation in den letzten Jahren. Ein besonderes Augenmerk wird auf die Bildungsorientierung tamilischer Migranten gelegt. Zudem werden verschiedene soziale Welten tamilischer Migranten in Deutschland kurz vorgestellt.

Im vierten Abschnitt werden einzelne soziale Welten mittels eigener Datenerhebung und Literaturlauswertung untersucht. Drei der sozialen Welten (Kapitel 5 bis 7) werden detailliert behandelt. Religiöse Institutionen stehen im fünften Kapitel im Vordergrund. Die Darstellung konzentriert sich auf tamilische Hindutempel, die mittlerweile in vielen Orten mit tamilischer Bevölkerung zu finden sind. Der Hinduismus bildet für die ältere Generation eine wichtige symbolische Brücke zur Herkunftsgesellschaft. Die Tempel organisieren neben alltäglichen Gottesdiensten (Puja) auch jährliche Tempelfeste, zu denen viele Tamilen zusammenkommen. Das sechste Kapitel schließt daran an und stellt das tamilische Bildungswesen in Deutschland in den Mittelpunkt. Seit Anfang der 1990er Jahre haben Tamilen in Deutschland ein enges Netzwerk von Wochenendschulen aufgebaut, in denen die Muttersprache, Kultur und Geschichte der Sri-Lanka-Tamilen unterrichtet werden. Tausende

---

<sup>5</sup> Auf Interviews und Feldbeobachtungen wird im Text anonymisiert mit dem Kürzel „IN+Ziffer“ und Feldbeobachtungen mit dem Kürzel „FB+Ziffer“ hingewiesen. Im Anhang I findet sich die Übersicht zu den durchgeführten Interviews und Feldbeobachtungen.

tamilische Kinder und Jugendliche besuchen diese Schulen, von denen viele in einem zentral geleiteten Dachverband organisiert sind. In diesen Schulen wird die Herkunftsorientierung in den Vordergrund gerückt und an die nachfolgenden Generationen weitergegeben. Das siebte Kapitel ist der Fußballwelt gewidmet. Tamilische junge Männer organisieren seit Jahrzehnten Fußballturniere, an denen Mannschaften aus ganz Deutschland teilnehmen. Dadurch hat sich eine enge Vernetzung unter jungen tamilischen Männern entwickelt, wobei sich diese weniger kulturell an der Herkunftsgesellschaft orientiert als sozial am intra-ethnischen Kontakt. Im achten Kapitel wird in einem kürzeren Exkurs die Welt des Bharata Natyam (Tamil: pārata nāṭṭiyam) in Deutschland angesprochen.

Im abschließenden neunten Kapitel werden die empirischen Ergebnisse zusammengetragen und aufeinander bezogen. Dazu werden Unterschiede und Gemeinsamkeiten tamilischer sozialer Welten dargestellt. Es wird gezeigt, wie diese zusammenhängen und ein Cluster bilden, welches die soziale Basis der tamilischen Diaspora in Deutschland darstellt. Für das gesamte Cluster wird ein Modell entwickelt, in dem die Ursprungs- und Kontextbedingungen, die Strategien der Akteure sowie die Wirkungen tamilischer sozialer Welten dargestellt werden.

# **1. Sri Lanka und die Migration der Sri-Lanka-Tamilen**

Die erste Generation der sri-lankisch-tamilischen Migrant\*innen in Deutschland ist größtenteils in den 1980er und 1990er aus Sri Lanka aufgrund eines gewaltsamen Konflikts geflohen. Mitgebracht haben sie dabei zahlreiche Traditionen aus ihrer Herkunftsgesellschaft. Um die Entstehung sri-lankisch-tamilischer sozialer Welten in Deutschland zu verstehen, ist es wichtig, den Herkunftskontext zu berücksichtigen.

## **1.1 Die Sri-Lanka-Tamilen in Sri Lanka**

Die gegenwärtige tamilische Diaspora in Deutschland ist im Wesentlichen eine Diaspora der Tamilen aus Sri Lanka. Jaffna im Norden der Insel und Batticaloa im Osten bilden die primären Herkunftsregionen, auf die sich Tamilen in Deutschland beziehen. Daher ist es für das Verständnis der tamilischen Diaspora relevant, sowohl auf die Entstehung tamilischer Regionalkulturen in diesen Regionen als auch auf die spezifische politische Situation in Sri Lanka, durch die die Migration ausgelöst wurde, einzugehen.

### **1.1.1 Tamilische Regionalkulturen in Sri Lanka**

Nach H. W. Tambiah (1954) unterscheiden sich in Sri Lanka vor allem drei tamilische Siedlungsregionen historisch, sozial und kulturell: Jaffna, das Vanni und die Ostprovinz. In jeder dieser Regionen bildeten sich eigenständige kulturelle Traditionen und soziale Strukturen heraus und erst in Reaktion auf die politischen Gegebenheiten des 20. Jahrhunderts entstand eine die Regionen überschreitende sri-lankisch-tamilische Identität. Die meisten tamilischen Migrant\*innen in Deutschland stammen aus Jaffna und auch politisch war diese Region bedeutsamer als die anderen beiden. Um die Heterogenität der sri-lankisch-tamilischen Gesellschaft angemessen zu berücksichtigen, wird allerdings die Regionalkultur Batticaloa ebenfalls dargestellt.

Bereits vor der Eroberung großer Teile der Insel durch die Colas – einer tamilsprachigen südindischen Dynastie – Ende des 10. Jahrhunderts, scheinen sich entlang der Küstenzentren Tamil-Sprecher niedergelassen zu haben, was mittelalterliche Tempelanlagen in Mahatitha und Trincomalee vermuten lassen. Auch auf der Halbinsel Jaffna im Norden der Insel ist zu vermuten, dass die Bevölkerung bereits seit dem 1. Jahrtausend vor Christus tamilsprachig war, während weiter südlich Frühformen des Sinhala gesprochen wurden (Velupillai 1990; Indrapala 2005). Die südindischen Cholas eroberten 993 n. Chr. das in der nördlichen Trockenzone gelegene Machtzentrum Anuradhapura, welches vom 3. Jahrhundert v. Chr. bis zum 10.



Jahrhundert n. Chr. die Insel politisch und kulturell dominierte (Spencer 1983; K.M. de Silva 2005 [1981]; C.R. de Silva 1994 [1987]). In der Folge wanderten die singhalesischen Machtzentren in den Süden und Südwesten und im politischen Vakuum entstanden im Norden und Osten tamilsprachige Herrschaftszentren (Pathmanathan 1972 & 1995).

Auf der Halbinsel Jaffna etablierte sich im 13. Jahrhundert das tamilsprachige Königreich Jaffna (Tamil: yālpāṇam), welches bis 1619/20 Bestand hatte und über Teile des Vanni und bis Trincomalee im Nordosten und Mannar im Nordwesten eine latente Oberherrschaft ausübte. Die soziale Organisation gliederte sich in verschiedene soziale Gruppen, die jeweils in einem spezifischen Verhältnis zum Herrscher standen, so hatten bestimmte Kasten eigene Chiefs, die über ihre Kastengruppe in einem bestimmten Gebiet Autorität besaßen (Pathmanathan 1995).

In den Jahren 1619-21 gelang es den Portugiesen, das Königreich von Jaffna zu erobern (K.M. de Silva 2005 [1981]: 166ff.). Der nachhaltigste Einfluss der Portugiesen ist in der Einführung des römisch-katholischen Christentums auf der Halbinsel zu sehen. Mit der Verwüstung hinduistischer Tempelanlagen wurde die bestehende hinduistische Tempelkultur zerstört (Pathmanathan 2006: 277). Um in ihren Ämtern bestätigt zu werden, mussten die politischen Führer (Tamil: mutaliyār) zum Katholizismus übertreten. Viele Tamilen nahmen nun oberflächlich das Christentum an. Vor allem Angehörige der Vellalarkaste (Tamil: vēḷāḷar) konvertieren, um ihre Machtpositionen zu erhalten. Allerdings wandte sich in späterer Zeit der Großteil der Bevölkerung wieder dem Hinduismus zu. In der Gegenwart sind vor allem die Karaiyar mehrheitlich Anhänger des Katholizismus. Während der Herrschaft der holländischen *Vereenigden Oostindische Compagnie* (VOC, 1658-1796) stiegen nach 1658 die Vellalar zur dominanten Kaste in Jaffna auf und andere landbesitzende Kasten fusionierten im 18. und 19. Jahrhundert mit dieser Kaste. Die Vellalar konnten die ökonomischen, rechtlichen und politischen Veränderungen in der Kolonialzeit zu ihren Gunsten nutzen: die Monetarisierung der Wirtschaft und die Entwicklung einer export-orientierten Landwirtschaft mit ihren Exportgütern Tabak und Zwiebeln ließ ihren Wohlstand anwachsen und die Macht der landbesitzenden Familien über den Rest der Bevölkerung verstetigte sich. Weiterhin wurden die meisten Mutaliyarämter von der Vellalarelite besetzt, welche die Dienstleistungen, die die einzelnen Kasten gegenüber dem Staat zu leisten hatten, kontrollierten. Die Holländer ließen schließlich ein stark von den Vorstellungen der Vellalar geprägtes tamilisches Recht – das Thesavalamai (Tamil: tēcavaḷamai) – kodifizieren. Dadurch wurden die atimai-Kasten (Tamil:

aṭimai), zu denen vor allem die unberührbaren Landarbeiterkasten gehörten, als Sklaven der Vellalarbauern umdefiniert (Arasaratnam 1982a & 1982b).

1796 übernahmen die Briten die Kolonialherrschaft auf Sri Lanka. Mit den Reformen der 1830er Jahre wurde die eigenständige Verwaltung Jaffnas und der Ostküste aufgehoben. Diese Gebiete wurden als Nord- und Ostprovinz neu organisiert und nun erstmals der zentralen Verwaltung in Colombo unterstellt (Wickramasinghe 2006: 29f.). Im 19. Jahrhundert stellte ein starkes Bevölkerungswachstum die Bevölkerung in Jaffna vor soziale und ökonomische Probleme (Arasaratnam 1994). Einen ökonomischen Ausweg boten die Ausbildungschancen in den Missionsschulen, die ab 1816 von Missionaren der *American Mission* in Jaffna errichtet wurden. Diese unterschieden sich von älteren Missionsschulen dadurch, dass der Unterricht in Englisch stattfand und eine humanistische sowie praktisch orientierte Bildung vermittelte. Weiterhin gründeten die Missionare auch eine höhere Schule, das *Batticotta Seminar*, welches eine höhere Bildung anbot (Rutnam 1976). Diese Ausbildungsmöglichkeiten nutzten vor allem die Vellalar, die sich dadurch auch für berufliche Positionen außerhalb Jaffnas qualifizierten (Hellmann-Rajanayagam 2007: 68f.). Die Ambitionen einer gebildeten Elite wurden damit auf eine Beschäftigung in anderen Regionen der Insel, vor allem in Colombo, und später auch auf weitere Gebiete des British Empire außerhalb Sri Lankas gelenkt, wo die britische Verwaltung zu diesem Zeitpunkt gut ausgebildete Arbeitskräfte benötigte. In der Folge verließen Angehörige der Oberschicht die Halbinsel und ließen sich in Colombo, den Provinzstädten, Malaya oder Birma nieder. Jaffna blieb aber im Selbstverständnis dieser Bildungsdiaspora Heimat und Bezugspunkt ihrer kulturellen Traditionen (Arasaratnam 1994). Mit dem Bildungssektor entstand eine neue soziale Arena, in der verschiedene Kasten um soziales Prestige und den Zugang zu ökonomischen Ressourcen konkurrierten. Bildung wurde zu dem neuen sozialen Distinktionsmerkmal der Vellalar, insbesondere nach der Abschaffung der Sklaverei Mitte des 19. Jahrhunderts (Hellmann-Rajanayagam 2007: 126ff.). Eine frühe Folge dieser Bildungsexpansion in Jaffna bestand in der Reform der hinduistischen Glaubenstradition des Shaiva Siddhanta (Tamil: caiva cittāntam) durch Arumugan Navalar, die zu einer Rehinduisierung der tamilischen Bevölkerung beitrug. Arumugan Navalar entwickelte einen reformierten Hinduismus, der den Vellalar eine herausragende Stellung einräumte; er trat für den Aufbau eines hinduistischen Schulwesens unter Kontrolle der Vellalar ein und legte den Grundstein für einen tamilischen Kulturnationalismus in Jaffna, der auch in einer Wiederentdeckung der tamilischen Sprache und Literatur ihren Ausdruck fand (Hudson 1995; Rösler 1997a: 218ff.). Dieser frühe Nationalismus war weithin geprägt von der

„Überlegenheitslegende einer Kaste und Klasse“ (Rösel 1997a: 242).<sup>6</sup> Indem zum einen die Verwaltung der Insel in Colombo zentralisiert wurde und zum anderen Jaffna-Tamilen in andere Gebiete der Insel migrierten, erweiterte sich der gesellschaftliche Bezugsrahmen der Jaffna-Tamilen. Im 20. Jahrhundert sahen sich Jaffna-Tamilen mit den Ansprüchen anderer ethnisch formierter Gruppen konfrontiert. In diesem Kontext fand die ethnische Identitätsbildung der Sri Lanka-Tamilen statt.

Im Vergleich zur Region Jaffna stand die Geschichte der Ostküste nur selten im historischen Fokus: McGilvray spricht in diesem Zusammenhang von einem „scholarly historical vacuum on the east coast of Sri Lanka“ (McGilvray 2008: 56). Der Koneshwaram-Tempel in Trincomalee aus der Mitte des 1. Jahrtausends nach Christus zeigt, dass die Ostküste schon früh über religiöse Zentren des Hinduismus verfügte. Die heutige Regionalkultur an der Ostküste scheint aber ihren Ursprung in der Invasion und Herrschaft des südindischen Heerführers Magha zu haben. Dieser siedelte seine Truppen entlang der Ostküste an, von denen vermutlich viele zu den matrilinearen Mukkuvar (Tamil: mukkuvār) gehörten (McGilvray 2008: 57ff.).<sup>7</sup> In der Batticaloa-Region etablierten sich mehrere Herrschertümer mit dem Titel *Vanniyar* (Tamil: vanṇiyār), geführt von einem matrilinear bestimmten Oberhaupt und gestützt durch eine matrilineare Oligarchie der *Podiyar*-Familien (Tamil: poṭiyār). Bis zur britischen Kolonialzeit waren die politischen Verhältnisse zwischen den kleineren Fürstentümern stets dynamisch.<sup>8</sup> Wie die Vellalar die Kultur in Jaffna prägten, so tat dies in Batticaloa die Kaste der Mukkuvar.<sup>9</sup> Sie stellte die politische Elite, monopolisierte in manchen Regionen den Besitz an Reisfeldern, kontrollierte große Tempel und gab mit dem *Mukkuvar Law* – den Regeln der Matrilinearität, Matrilocalität und als *kuti* (Tamil: kuṭi) bezeichnete matrilinearere Clans – ein Modell für die anderen Kasten und Gruppen in der Region ab. So haben sich die ansässigen Vellalar ebenso wie die ‚Priesterkaste‘ der Kurukkal (Tamil: kurukkaḷ) aus der religiösen

---

<sup>6</sup> Zur Bedeutung der Schulbildung als soziales Distinktionsmerkmal vgl. die ‚Equal-Seating‘-Kontroverse in den 1930er Jahren (Hellmann-Rajanayagam 2007: 127ff.).

<sup>7</sup> Zu den gleichnamigen und ebenfalls matrilinearen Mukkuvar in Kerala vgl. Busby 2000; Ram 1992. Zu anderen matrilinearen Kasten in Kerala vgl. Fuller 1976, Osella 2012 und Jeffry 2004. Zur Herkunft des matrilinearen Verwandtschaftssystem an der Ostküste vgl. die unterschiedlichen Positionen von Yalman (1967) und Obeyesekere (1984).

<sup>8</sup> Zwischen dem 13. und dem 19. Jahrhundert ähnelten sowohl die Vanniyar der Ostküste wie auch die Herrschertümer in der trockenen Region Vanni (Vannimai) dem Typus des ‚Little Kingdom‘ in Südasien. Diese zeichnen sich durch interne Autonomie in ihrem Kontrollbereich bei gleichzeitiger legitimatorischer Abhängigkeit von einem größeren politischen Zentrum aus (Dirks 1987; Schnepel 1997). An der Ostküste waren die größeren Zentren entweder das Königreich Jaffna oder das singhalesische Königtum Kandy im Innern der Insel und in späterer Zeit die europäischen Kolonialmächte (McGilvray 2008).

<sup>9</sup> Die Küste südlich der Stadt Trincomalee unterscheidet sich kulturell nicht so sehr von der Region Batticaloa, aber anstelle der Mukkuvar sind bzw. waren hier strukturell ähnliche Kasten (Thimilar [Tamil: timilar], Cirpatar [Tamil: cīrpātar]) dominant. Die folgenden Ausführungen zur Ostküste gelten also in erster Linie für die Region südlich von Trincomalee (Gaasbeek 2010; Whitaker 1999).

Virashaiva-Tradition (Tamil: *vīracaiva*) in matrilinearen Clans organisiert. Erst mit der Durchsetzung der britischen Bürokratie konnten auch Mitglieder anderer Kasten in einflussreiche Positionen gelangen. Der brahmanisch-sanskritische Einfluss in der Region war verhältnismäßig gering,<sup>10</sup> was sich vor allem in der Selbstdarstellung und dem kulturellen Vorbild der dominanten Kasten zeigt. Die Ostküste war also ideologisch eher von einem Modell geprägt, welches politische Dominanz – verkörpert durch die Mukkuvar – stärker betonte als die rituelle Reinheit – verkörpert durch die Vellalar.<sup>11</sup> Dies passt zu dem für die Region ungewöhnlichen matrilinearen Muster entlang der Ostküste, in Kombination mit einer nicht-brahmanischen religiösen Tradition des Hinduismus (McGilvray 2008).

Ein weiteres Element der kulturellen Besonderheit an der Ostküste stellt die muslimische Bevölkerung – mit einem lokalen Bevölkerungsanteil von über 40 % – dar.<sup>12</sup> In lokalen historischen Mythen wird deutlich, dass die Muslime und Mukkuvar lange Zeit eine enge Kooperation aufrechterhielten. Andererseits wurden die Muslime stets als distinkte Gruppe gesehen, was in der Ethnisierung Sri Lankas im frühen 20. Jahrhundert dazu führte, dass die Muslime an der Ostküste trotz ihres kulturellen Backgrounds, der gemeinsamen tamilischen Sprache und gleichem Verwandtschaftssystem nicht als muslimische Tamilen, sondern als tamilsprachige Moors verstanden wurden.<sup>13</sup>

### 1.1.2 Ethnizität und Konflikt in Sri Lanka

Die Herausbildung einer sri-lankisch-tamilischen Identität erfolgte historisch in politischen Interaktionsprozessen in einem größeren geographischen und politischen Rahmen auf der Insel Sri Lanka, wodurch die sozialen Kategorisierungen aus den Regionalkulturen zunehmend durch ethnische und nationalistische Identifikationsdiskurse überlagert wurden.

---

<sup>10</sup> Bei der Tradition des Vira Shaiva handelt es sich um eine heterodoxe Tradition innerhalb des Shivaismus, der die Autorität der altindischen Veden ablehnt (Ishwaran 1992; Gonda 1963: 243). Obeyesekere (1984) und McGilvray (2008) beobachteten aber eine zunehmende Brahmanisierung der Region und einen Rückzug des matrilinearen Systems durch Sanskritisierung, islamischen Fundamentalismus und staatliche Einflüsse (Obeyesekere 1984: 589ff.; McGilvray 2008), auch wenn neuere Ethnographien auf ein Weiterbestehen von matrilinearen *Kutis* verweisen (McGilvray 2008; Whitaker 1999; Gaasbeek 2010).

<sup>11</sup> Vgl. dazu Hocart (1968 [1950]) oder Quigley (1993), die die Zentralität von herrschenden Kasten in den Mittelpunkt ihrer Theorien zu Kaste stellen. Im Gegensatz dazu steht ein ‚klassisches‘ Modell, in dem religiöse Hierarchie von Reinheit und Unreinheit, mit den Brahmanen an der Spitze und den Unberührbaren an der Basis, in den Mittelpunkt gestellt wird (Dumont 1980 [1966]).

<sup>12</sup> Zur Einbindung der maritim orientierten muslimischen Gruppen in die größeren gesellschaftlichen Strukturen vgl. McGilvray (1998) und Bayly (1989).

<sup>13</sup> Dies liegt nicht zuletzt daran, dass es eine Reihe unterschiedlicher muslimischer Zentren und Bevölkerungsgruppen in Sri Lanka gibt, die sich zwar kulturell unterscheiden, aber in der in der Phase der Ethnisierung der muslimischen Bevölkerung Ende des 19. Jahrhunderts in eine muslimisch geprägte Identität als Sri Lankan Moors einbezogen wurden (McGilvray & Raheem 2007; Wagner 1990). Durch die militärische Eskalation und Polarisierung zwischen Tamilen und Moors hat sich eine Tendenz der Segregation beider Gruppen verstärkt (McGilvray 2008: 79; McGilvray & Raheem 2007).

Der heutige Staat Sri Lanka – seit 1948 ein unabhängiger Staat, bis 1972 benannt als Ceylon – umfasst die gleichnamige Insel. Sowohl geographisch als auch kulturell sind die Insel und ihre Bevölkerung von großer Diversität geprägt.<sup>14</sup> Ethnisch wird die Bevölkerung – im Jahr 2012 etwa 20,3 Millionen Einwohner (Government of Sri Lanka 2012) – mehreren unterschiedlichen Gruppen zugeordnet. Sprache, Religion und eine vermeintliche gemeinsame Herkunft sind die wichtigsten kulturellen Marker, welche die modernen Ethnizitätsdiskurse bestimmen. Auf der Insel sind vier große Weltreligionen – Buddhismus, Hinduismus, Islam und Christentum – vertreten und es werden zwei Sprachen – Sinhala und Tamil – gesprochen. Zum Beginn der Migration tamilischer Flüchtlinge in den 1980er Jahren waren ca. 74 % der Bevölkerung Singhalesen. Die Singhalesen sind überwiegend Buddhisten, sprechen als Muttersprache die indo-arische Sprache Sinhala und haben ihre Siedlungszentren im Südwesten, dem Hochland und in Teilen der Trockenzone. Kleinere ethnische Minderheiten bilden die ethnischen Vedda, Burgher und Malaien, denen jeweils etwa 1 % zugeordnet werden (Rösel 1997b: 25f.; Vijayalakshmi 2005). Circa 25 % der Gesamtbevölkerung sprachen Tamil als Muttersprache.<sup>15</sup> Im Laufe des 19. Jahrhunderts haben sich drei verschiedene tamilsprachige ethnische Gruppen herausgebildet, die politisch durch unterschiedliche Organisationen repräsentiert werden: die sogenannten Sri-Lanka-Tamilen aus Jaffna und von der Ostküste (13 %), die muslimischen Moors (7 %) und die ‚Indian Tamils‘ (5 %). Diese sind Nachfahren der von den britischen Kolonialherren im 19. und frühen 20. Jahrhundert für die Teeplantagen im zentralen Hochland angeworbenen südindischen Arbeitskräfte (Pfaffenberger 1994a: 4ff.).<sup>16</sup>

### **1.1.3 Die Transformation der Gesellschaft in der britischen Kolonialzeit**

Die Herausbildung dieser ethnischen Identitäten erfolgte im Rahmen von miteinander verknüpften Modernisierungsprozessen ab dem Beginn des 19. Jahrhunderts. Ausgangspunkt der Modernisierungsprozesse war die Übernahme der holländischen Kolonialgebiete 1796 im Rahmen der europäischen Revolutionskriege durch die britische Krone. 1815 eroberten die Briten das letzte existierende indigene Königreich Kandy im Hochland und vereinigten erstmals die Insel unter einer kolonialen Herrschaft (K. M. de Silva 2005 [1981]: 244ff.).

---

<sup>14</sup> So finden sich auf der Insel mehrere unterschiedliche geographische Regionen, so eine flache Trockenzone im Norden und Osten, eine humide tropische Küstenzone im Südwesten und ein Hochland mit alpinen Zonen im Zentrum (Ross & Savada 1991: 61ff.; Domrös 1976).

<sup>15</sup> Vgl. die Statistiken von 1981 <http://www.statistics.gov.lk/Abstract2015/CHAfB2/2.12.pdf> und 2012 <http://www.statistics.gov.lk/PopHouSat/CPH2011/index.php?fileName=poFB42&gp=Activities&tpl=3> (letzter Zugriff 11.03.2018).

<sup>16</sup> Vgl. zu den indischen Tamilen Heidemann 1989 & 1992 und zu den Moors Wagner 1990.

Ab den 1830er Jahren setzte eine Ära von Reformen ein, welche die politischen und sozialen Strukturen entscheidend wandelte und modernisierte, so durch die Etablierung einer Plantagenwirtschaft im Hochland, die agrarische Kolonisierung der Trockenzone<sup>17</sup> sowie die Zentralisierung der Administration (Rösel 1997b: 36ff.). Durch die Zentralisierung der Administration wurden die Regionalkulturen (z. B. Jaffna, Ostküste, Trockenzone, Kandy, West- und Südküste, Nordwestküste) administrativ in ein einheitliches, von Colombo aus verwaltetem, politischem System einbezogen. Das Recht wurde – abgesehen vom Familienrecht, das auf einem ‚traditionellen‘ Recht der einzelnen kulturellen Traditionen basierte – vereinheitlicht und das römische und englische Recht wurde zur Grundlage der Rechtsprechung. Zugleich wurden Kompetenzen des Gouverneurs in das *Executive Council* und das *Legislative Council* verlagert, in dem die Vertreter aus der indigenen Elite nach ethnischen Proporz berufen wurden (Wickramasinghe 2006: 26ff.). Der ethnische Proporz war eine Folge des administrativen Umgangs mit der kulturellen Diversität der Bevölkerung, welcher überhaupt nur notwendig wurde, da die Bevölkerungen der verschiedenen Regionalkulturen in ein gemeinsames politisch-ökonomisch-soziales Gebilde eingebunden wurden. Dies ging einher mit der Erfassung der Bevölkerung und ihrer Kategorisierung in ethnische Gruppen, die im Zensus, in Gazetteers und administrativen Berichten dokumentiert und festgeschrieben wurden. Insbesondere der Zensus suggerierte eine Objektivierbarkeit von Identitäten; diese diente dazu, die kulturelle Verschiedenheit für die Kolonialmacht fassbar zu machen (Wickramasinghe 2006: 44ff.). Dabei griffen die Briten auf bereits vorhandene Kategorien zurück: “British colonialism did not in any sense of the term invent or imagine identities” (Wickramasinghe 2006: 45). Bisher flexible Identitäten wurden zu ‚objektiven‘ und manifesten Kategorien: “(...), the lasting effect of colonial rule in the nineteenth century was to propagate the idea that identities were fixed and stable and that one could not jump from one to another“ (Wickramasinghe 2006: 50). Die ethnische Repräsentation im *Legislative Council*, die Anwendung des traditionellen Rechts bestimmter Gruppen und der Zugang zu Ressourcen war abhängig von der Zugehörigkeit zu einer ethnischen Gruppe und verankerte so die ethnischen Kategorien im sozialen Leben (Wickramasinghe 2006: 50ff.)

Der Zugang zu politischen Ämtern in Colombo war nur den Mitgliedern einer neuen nationalen Elite, die sich im Zuge der Modernisierungsprozesse bildete, vorbehalten. Diese rekrutierte sich zwar personell aus den alten lokalen Eliten, aber sie fußte auf einer vollkommen

---

<sup>17</sup> Ab 1870 wurde die teilweise brachliegende Trockenzone im Landesinnern durch den Ausbau von Bewässerungssystemen landwirtschaftlich intensiv genutzt und zu diesem Zweck wurden Bauern für eine Besiedlung der Trockenzone angesiedelt (Wickramasinghe 2006).

neue Ressourcenbasis. Wesentlich für die Zugehörigkeit zu dieser Elite war eine englischsprachige Ausbildung und eine Position in der kolonialen Administration oder den freien Berufen. Zu dieser in Colombo ansässigen Elite gehörten ethnisch vor allem Burgher, Tiefland-Singhalesen und Jaffna-Tamilen. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts entstanden in Jaffna und dem Südwesten Missionarsschulen, die eine humanistische und englischsprachige Bildung vermittelten. Die englischsprachigen Schulen wurden zu den Ausbildungsstätten der neuen Elite, der ab 1844 der Zugang zum *Ceylon Civil Service* offenstand (Wickramasinghe 2006: 41ff.). Sie zeichnete sich durch eine soziale Annäherung an die britische Kolonialmacht aus. Die Vertretung der indigenen Bevölkerung im *Legislative Council* wurde von dieser Elite gewählt. Bis in die Mitte des 20. Jahrhundert waren ihre Mitglieder allerdings durch eine Vielzahl inter-ethnischer sozialer Beziehungen miteinander verbunden. Neben dieser nationalen multiethnischen Elite bildeten sich Anfang des 20. Jahrhunderts lokale Eliten heraus, die in ihrer Muttersprache ausgebildet waren, eine größere soziale Distanz zur Kolonialmacht aufwiesen und in den Provinzorten Einfluss hatten (Roberts 1974). Aus der Konkurrenz beider Gruppen sowie den neuen Möglichkeiten, die eine Entkolonisierung mit sich brachte, entwickelten sich moderne ethno-nationalistische Ideologien heraus.

Innerhalb der nationalen Elite bildete sich durch die „Wiederentdeckung“ buddhistischer Chroniken aus dem 1. Jahrtausend n. Chr. und die Entdeckung alter Ruinenstädte ein Interesse an der nationalen Vergangenheit. Die Interpretation der Chroniken und archäologischen Funde einerseits und die Übertragung rassistischer Konzepte aus dem kolonialen Umfeld andererseits bestimmten die Aneignung der Vergangenheit (Rogers 1990; Spencer 1990).<sup>18</sup> Bei der Aneignung der Vergangenheit entwickelten sich Geschichtsmymthen, in denen durch die Gleichsetzung von sozialen Kategorien der Gegenwart mit denen der Vergangenheit der eigenen sozialen Gruppe eine Kontinuität und Geschichte zugeschrieben wurden. Die so imaginierte „glorreiche Vergangenheit“ der eigenen ethnischen Gruppe wurde zur Legitimierung politischer Ansprüche eingesetzt. Die Erinnerungskultur war zudem geprägt von der Übernahme europäischer Kategorien wie dem Rassenbegriff. Dadurch konnten scheinbar primordiale Gruppen konstruiert werden, die anderen sich antagonistisch gegenüberstanden (Spencer 1990; Rogers 1990; Hellmann-Rajanayagam 1990 & 2007; Seneviratne 1997).

---

<sup>18</sup> Die gesellschaftliche Aneignung der Vergangenheit dient meist gegenwärtigen Zwecken, wie der Schaffung von kollektiven Identitäten sowie der Durchsetzung von partikularen Interessen (Assmann 2006, Cornelißen 2003, Ertl 2003).

Der tamilische Nationalismus wurde maßgeblich durch die Herausbildung eines singhalesischen Ethno-Nationalismus beeinflusst. Die Verwendung des Begriffes ‚Sinhala‘ zur Beschreibung einer gesellschaftlichen Gruppe geht historisch bis in die vor-christliche Zeit zurück, aber die Formung eines ethno-nationalistischen Konzeptes vollzog sich erst im kolonialen Kontext Ende des 19./Anfang des 20. Jahrhunderts (Gunawardana 1990; Rösel 1996: 261ff.; Kemper 1991). Die singhalesische ethnische Ideologie drückt sich nach Nissan und Stirrat (1990) in vier Grundannahmen aus: Erstens bilden Singhalesen demnach eine Rasse, zweitens sei die gemeinsame Sprache Ausdruck der biologischen Gemeinschaft, drittens seien Singhalesen Verteidiger des Buddhismus und viertens gelte die Insel Sri Lanka in ihrer Gesamtheit das Land einer singhalesisch-buddhistischen Nation: “The biological people, its language, religion, culture and territory are all intimately linked“ (Nissan & Stirrat 1990: 30-31). Der singhalesische Nationalismus versteht die Insel Sri Lanka als Heilige Insel (*dhammadipa*) des Buddhismus und die Singhalesen als ihre privilegierten Hüter (Rösel 1996: 171ff.).<sup>19</sup> Zentral für diese Ideologie war die Rezeption alter buddhistischer Chroniken,<sup>20</sup> in denen den Singhalesen Invasoren aus Südindien als Antagonisten gegenübergestellt wurden. Die Verbindung zwischen Vergangenheit und Moderne wurde durch Rassenvorstellungen von ‚Ariern‘ und ‚Draviden‘ überbrückt, da durch ‚Rasse‘ eine vermeintliche Kontinuität zwischen Bevölkerungsgruppen der Vergangenheit und der Gegenwart hergestellt wurde (Gunawardana 1990).<sup>21</sup> Die Invasoren wurden durch eine Rassenkonstruktion mit der gegenwärtigen tamilischen Bevölkerung gleichgesetzt und damit die ethnischen Unterschiede zu zeitlosen Gegensätzen aufgewertet (Gunawardana 1990; Kemper 1991).<sup>22</sup>

Die Vergangenheitsaneignung der tamilischen Elite bis Anfang des 20. Jahrhunderts war zunächst weitgehend an Südindien orientiert, wo sich ebenfalls neue Diskurse über Identität und soziale Kategorisierung formten (Rösel 1997a; Pandian 1987). Auf den die tamilsprachige

---

<sup>19</sup> Deutlichsten Ausdruck findet der buddhistisch-singhalesische Nationalismus Anfang des 20. Jahrhundert in der Form, die von Anagarika Dharmapala entwickelt wurde und innerhalb der lokalen Eliten bald eine große Unterstützung erfuhr und von dieser in breite Bereiche der Bevölkerung vermittelt wurde (Rösel 1996; Nissan & Stirrat 1990; Kemper 1991).

<sup>20</sup> Wichtigster Bezugspunkt für den Diskurs des singhalesischen Nationalismus wurde die buddhistische Pali-Chronik Mahavamsa (Tamil: makāvamicam), deren älteste Teile wahrscheinlich im 6. Jahrhundert n. Chr. verfasst wurden (Geiger 1950 [1912]; Rogers 1990; Kemper 1991) und welcher selbst ein erinnerungspolitischer Text mit dem Ziel, die Geschichte zweier miteinander verbundener Institutionen – dem Königtum und der buddhistischen Sangha – zu beschreiben und ihre Rechte zu legitimieren (Kemper 1991; Gunawardana 1990).

<sup>21</sup> In Bezug auf Südasien wird in dem europäischen Rassediskurs insbesondere ein vermeintlicher Gegensatz zwischen indogermanischen Ariern und autochthonen Draviden konstruiert (Bergunder & Das 2002). Vgl. zu der Debatte in Sri Lanka Rösel (1997a) und Hellmann-Rajanayagam (2007).

<sup>22</sup> Ignoriert wird in dieser antagonistischen Darstellung, dass es immer wieder friedliche Kontakte gegeben hat und dass zu vielen Zeiten unterschiedliche Migrationen aus Südindien stattgefunden haben (Indrapala 2005; Roberts 1982).



Bevölkerung exkludierenden singalesischen Identitätsdiskurs reagierte sie mit einer eigenständigen Aneignung der Vergangenheit der Insel. Zunächst entwickelten sich vor allem pan-tamilische Merkmale und kulturelle Traditionen wie Sprache, Literatur, Tanz und Musik als wichtige Merkmale sri-lankisch-tamilischer kultureller Identität (Wilson 2000: 27ff.). Dies ging einher mit der Wiederentdeckung der alten tamilischen Literaturtradition, deren älteste Literatur – z. B. die Sangam-Literatur (Tamil: *caṅkam*) und die ethischen Schriften, v. a. der Tirukkural (Tamil: *tirukkural*) – bis ins frühe 1. Jahrtausend nach Christus zurückreicht (Zvelebil 1973; Ramanujan 1967 & 1985; Takahashi 1995). Die Sprache Tamil selbst wurde zu einem zentralen Symbol der Identität und erfuhr selbst eine heilige Verehrung (Hellmann-Rajanayagam 2007: 172ff.; 457ff.). Insbesondere entwickelten sich in Jaffna Bestrebungen zur Purifizierung der Sprache und zur Popularisierung eines besonders ‚reines Tamil‘ (*cen tamil* [Tamil: *cen tamil*]), welches im Gegensatz zum Tamil in Südindien nicht durch Hindi und Englisch ‚verunreinigt‘ sei (Wilson 2000: 35ff.). Ein weiteres Beispiel war die Förderung von religiösen hinduistischen Shaiva-Traditionen, die als spezifisch ‚tamilisch‘ galten, v. a. die Förderung der religiösen Tradition des Shaiva Siddhanta (Rösel 1997a: 218ff.; Wilson 2000: 27ff.; Schalk 2004: 102f.). Ebenfalls Eingang in den Kanon tamilischer Kultur fanden der Tanzstil Bharata Natyam und die karnatische Musik, die kodifiziert und systematisiert wurden, um daraus Nationaltraditionen werden zu lassen (Wilson 2000: 36; Rösel 1997a: 239f.). Zentral für die Vermittlung des ethnischen Identifikationsdiskurses und für die Vermittlung der darin hervorgehobenen kulturellen Marker war die Gründung tamilischer Schulen (Rösel 1997a: 230ff.). Diese kulturellen Marker wurden durch den Identifikationsdiskurs und die institutionelle Vermittlung in der Erziehung zu wesentlichen Bestandteilen tamilischer Kultur in Jaffna und der frühen kolonialen Diaspora:

“Country, language and religion (inclusive of classical dance) became inextricably a part of the Sri Lankan Tamil world view wherever the people went, whether to the Sinhalese south, the Malayan peninsula or other parts of the British Empire” (Wilson 2000: 29).

Allerdings weist Rösel (1997a) daraufhin, dass diese Form eines Nationalismus in Jaffna zunächst die Ideologie der Vellalarkaste darstellte: die Vellalar nutzten diese Ideologie, um sich selbst als ‚wahre Tamilen‘ von anderen Kasten abzusetzen. In diesem Diskurs wurde also Wert daraufgelegt, die Vellalar als die ‚wahren Tamilen‘ darzustellen (Hellmann-Rajanayagam 2007: 275ff.).

In der Auseinandersetzung mit dem singalesischen Nationalismus trat der Bezug zu Sri Lanka stärker in den Vordergrund. “Tamils had to prove, in the face of burgeoning Sinhala-

Buddhist fundamentalism, that they had a right to be in Ceylon, that they were not Indian, and that they had a right to exist as Tamils“ (Bartholomeusz & C.R. de Silva 1998: 7). Zum einen übten einige Tamilen Kritik an der singhalesischen Interpretation des Mahavamsa und reklamierten die Tamilen als eigentliche Ureinwohner und Kulturträger der Insel (Hellmann-Rajanayagam 1990 & 2007: 217ff.). Zum anderen wurde die ‚tamilische Kultur‘ zu einem Bestandteil eines sri-lankisch-tamilischen Nationalismus, der alle Bevölkerungsschichten ansprechen sollte. Historischer Anknüpfungspunkt war das Königreich Jaffna und die dazugehörige Chronik, das Yalppana Vaipava Malai (Tamil: yāḷppāṇa vaipava mālai). Zwischen den 1930er und 1950er Jahren entstand zugleich eine Geschichtsauffassung, welche die Jaffna-Tamilen mit Tamilen im Vanni und an der Ostküste verband. Damit war die Grundlage für eine politische Homeland-Konzeption geschaffen: Jaffna und die Ostküste sind demnach seit Jahrhunderten – oder immer schon – das Heimatland von Tamilen gewesen. Daraus leitete sich der Anspruch auf Autonomie und schließlich staatliche Unabhängigkeit ab (Hellmann-Rajanayagam 2007: 212ff.; Wilson 1994 & 2000). Ab den 1920er Jahren wurde dieser politisch von tamilischen Parteien, dem *All-Ceylon Tamil Congress* und der *Federal Party*, vertreten.

Die ethno-nationalistischen Diskurse begannen ab den 1930er Jahren auch politisch Konsequenzen zu zeigen. Die britische Kolonialmacht hatte mit den *Legislative Councils* eine Institution geschaffen, die der indigenen Elite in Colombo ein gewisses Maß an Partizipation in politischen Prozessen gewährte. Gegenüber den Briten forderte diese Elite weitergehende Partizipationsmöglichkeiten und gründete Honoratioren-Vereinigungen, wie den *Ceylon National Congress* (CNC) (Rogers 1990: 92ff., Tambiah 1986: 65ff.). Bis 1931 blieb die politische Partizipation aber auf die ethnisch gemischte englischsprachige Elite beschränkt (K.M. de Silva 2005 [1981]: 464ff.). Die grundsätzliche Einheit der englischsprachigen Elite wurde mit den Donoughmore-Reformen 1928 ernsthaft in Frage gestellt. Zum einen wurden – wie erhofft – die Kompetenzen der *Councils* erweitert, zum anderen wurden – zum Entsetzen der Elite – die Vertreter nun aber nach einem allgemeinen Wahlrecht von allen erwachsenen Männern und Frauen gewählt. Die in der englischen Sprache ausgebildete Elite verlor damit faktisch ihr Repräsentationsmonopol und ihre Vertreter mussten Beziehungen zum wahlberechtigten Volk aufbauen, wenn sie die politische Macht behalten wollten. Einige singhalesische Politiker nutzten nun den singhalesischen Nationalismus als Bindeglied zu den Wählern. Sie bedienten verstärkt anti-tamilische Ressentiments, welche in weiten Kreisen der

singhalesischen Bevölkerung verbreitet war.<sup>23</sup> Durch diese intra-ethnische Bindung gewannen die singhalesischen Politiker des CNC die Stimmen der ethnischen Bevölkerungsmehrheit (K.M. de Silva 2005 [1981]: 512ff.; Rösel 1996: 291ff.), so z. B. 1931 in den ersten freien Wahlen. In der Folge entwickelte sich ein ethnisch polarisiertes Parteiensystem: Die großen ethnischen Gruppen organisierten sich in jeweils eigenen politischen Parteien (Rösel 1997b: 46ff.).<sup>24</sup> Bis 1931 wurde die tamilische Politik von einigen wenigen einflussreichen Familien in Colombo bestimmt, vor allem den Brüdern Ponnambalam Arunachalam – dem ersten Präsidenten des CNC 1919 – und Ponnambalam Ramanathan (Wilson 2000: 41ff.). Mit der Ausweitung des Mehrheitswahlrechts bei gleichzeitiger ethnischer Organisation konnte die Jaffna-tamilische Elite eigentlich nur im Norden hoffen, Sitze in der Volksversammlung zu gewinnen. Eine neue Generation von tamilischen Politikern baute nun Beziehungen zwischen Colombo und Jaffna auf. Zu ihr gehörten Politiker, die in Colombo lebten, aber ihre politische Unterstützung aus Jaffna bezogen, wie G.G. Ponnambalam, der den 1944 gegründeten *Tamil Congress* (TC) leitete.

#### **1.1.4 Von der Unabhängigkeit zum Bürgerkrieg**

Am 04.02.1948 entließ Großbritannien Sri Lanka in die Unabhängigkeit. Aufgrund der ethnischen Polarisierung des Parteiensystems und der deutlichen numerischen Überlegenheit des singhalesischen Bevölkerungsanteils wurde Sri Lanka seit der Unabhängigkeit abwechselnd von den beiden großen singhalesischen Parteien *United National Party* (UNP) und *Sri Lankan Freedom Party* (SLFP) regiert. Beide Parteien stützten sich spätestens seit 1956 ideologisch auf die oben skizzierten Grundlagen des singhalesischen Nationalismus. Die tamilischen Parteien *Tamil Congress* (TC), *Federal Party* (FP) und ab den 1970er Jahren die *Tamil United Liberation Front* (TULF) verblieben (meist) in der Opposition. Ihre Forderungen blieben weitgehend wirkungslos, was zu einer Radikalisierung ihrer Forderungen und ab den 1970er Jahren zur Entstehung militanter Gruppen in den tamilischen Regionen führte (Rösel 1997b: 67ff. & 111ff.; Wilson 2000: 82ff.).

---

<sup>23</sup> So wurden beispielsweise südindische Händler als Ursache für die Armut singhalesischer Bauern und die Plantagentamilen im Hochland als Gefahr für die singhalesische Kultur ausgemacht (Rösel 1996: 291ff.). Es wurde ein Bedrohungsszenario beschworen, welches durch die Wahrnehmung der Anwesenheit von Jaffna-Tamilen in den Provinzstädten zusätzlich verstärkt wurde (Rösel 1997b: 36ff.). So konnte sich die Elite gegenüber der Bevölkerung als Beschützer singhalesischer Interessen generieren (Rösel 1996: 291ff.).

<sup>24</sup> 1946 geht der nunmehr singhalesisch dominierte CNC in der *United National Party* (UNP) auf, die von der Colombo-Elite kontrolliert wird; 1924 wird mit der *Ceylon Muslim League* eine politische Vertretung der Moors gegründet und die indischen Tamilen organisieren sich 1939 im *Ceylon Indian Congress*, aus dem 1956 der CWC (*Ceylon Worker Congress*) hervorgeht (Rösel 1997b: 55ff.).

Die beiden singhalesischen Parteien verfolgten dagegen eine Politik der Singhalisierung der Gesellschaft. Die erste Regierung stellte die UNP unter D.S. Senanayake. Eine ihrer ersten Maßnahmen bestand in der Ausbürgerung zahlreicher südindischer Plantagenarbeiter, immerhin 8 % der Gesamtbevölkerung und 50 % der tamilischen Bevölkerung. In einem sich über die nächsten Jahrzehnte ziehenden Prozess wurden zwar hunderttausende auf den Plantagen arbeitende Tamilen aus Südindien eingebürgert, aber zugleich waren weiterhin hunderttausende Plantagen-Tamilen von der Ausweisung bedroht (Heidemann 1989). Diese Maßnahmen wirkten sich entscheidend auf die tamilische Parteienlandschaft aus: Da der *Tamil Congress* sich in dieser Frage nicht mit den Indian Tamils solidarisierte, spaltete sich eine Gruppe unter dem Rechtsanwalt Chelvanayakam ab und begründete die *Federal Party* (FP), die sich politisch mehr am Norden und Osten orientierte als an Colombo (Rösel 1997b: 78ff.).

In den folgenden Jahrzehnten entwickelten sich überlappende Konfliktkonstellationen, in denen sich die Parteien der ethnischen Majorität und der ethnischen Minorität im Rahmen eines ethnisch polarisierten politischen Systems gegenüberstanden. Während jede Regierung riskierte, mit einer vermittelnden Haltung gegenüber den tamilischen Parteien bei der nächsten Wahl singhalesische Stimmen zu verlieren, konnten die tamilischen Parteien nicht einmal Minimalpositionen durchsetzen und sahen sich gezwungen, immer radikalere Forderungen zu formulieren. So zuerst die Respektierung von Minderheitenrechten, dann eine begrenzte Autonomie für die überwiegend tamilischen Provinzen und in den 1970er Jahren schließlich die Sezession (Rösel 1997b: 74f). Zu den Konfliktfeldern gehörte zunächst der Sprachenstreit. Die 1951 von S.W.R.D. Bandaranaike gegründete SFLP gewann die Wahl von 1956, indem sie die Sprachenfrage aufnahm und mit dem Slogan "Sinhala Only" – also der Forderung des Sinhala als alleinige Staatssprache – in den Wahlkampf zog. Bis dahin war die offizielle Regierungssprache weiterhin Englisch, was insbesondere der ländlichen, singhalesischsprachigen Elite ein Dorn im Auge war. In diesen politischen Kontext fielen die ersten ethnisch geprägten Ausschreitungen, denen Hunderte zum Opfer fielen (Rösel 1997b: 75ff.). In den 1960er Jahren wurde unter der SLFP-Regierung Sinhala schrittweise zur Amtssprache (De Votta 2004: 73ff.; Rösel 1997b: 81f.). Erstmals formulierte dagegen die FP, die bei den Wahlen von 1956 zur stärksten tamilischen Partei wurde, die Forderung nach einer Autonomie der tamilsprachigen Nord- und Ostprovinz (Rösel 1997b: 83ff.). Weiterhin setzte die SLFP in den 1960er Jahren ein getrenntsprachiges Schulsystem durch (Rösel 1997b: 85ff.), wobei die tamilischen Schüler für eine Laufbahn im Staatsdienst Kenntnisse des Sinhala mitbringen mussten. Die bisherigen *grant-in-aid*-Schulen wurden verstaatlicht, was allgemein die christlichen Schulen und insbesondere das gut ausgebaute Bildungssystem in Jaffna traf.

Zugleich wird damit die englischsprachige Ausbildung stark eingeschränkt. In der Bildungs- und Kulturpolitik wurde eine Singhalisierung gefördert, indem beispielsweise in Schulbüchern und der universitären Forschung die singhalesische Geschichtsversion gelehrt und die ‚singhalesischen‘ Kulturdenkmäler einseitig gefördert wurden (Rösel 1997b: 90f.). Englisch blieb aber bis Anfang der 1970er Jahre Unterrichtssprache an den Universitäten. Da tamilische Schulbewerber meist über bessere englische Sprachkenntnisse verfügten, studierten überproportional viele Tamilen an den Universitäten. Die dritte SLFP-Regierung (1970-1977), die 1971 durch einen Umsturzversuch der von Jugendlichen und Studenten getragenen radikalen sozialistisch-nationalistischen *Janata Vimukti Peramuna* (JVP) unter Druck geriet, versuchte die ethnische Verteilung an den Universitäten zu regulieren, indem sie ein Quotensystem nach Distrikten und eine Standardisierung von Noten einführte. Damit werden überdurchschnittlich gute Noten, die tamilische Schüler in Jaffna erhalten, relativiert. Tamilische Schüler benötigen nun bessere Noten als Singhalesen, um einen Zugang zu den Hochschulen zu erhalten (Rösel 1997b: 102ff.; Hellmann-Rajanayagam 2007: 67; Wilson 2000: 102f.). Die Einführung des Sinhala als Universitätssprache kommt für tamilische Studenten erschwerend hinzu (Rösel 1997b: 106). Diese Maßnahmen bedrohten die Erfüllung der hohen Erwartungen, die eine an Bildung orientierte Gesellschaft an die tamilischen Studenten und Schüler stellte (Hellmann-Rajanayagam 1994a: 33ff.). In Jaffna wurde zwar eine tamilsprachige Universität gegründet, die aber weitgehend unterfinanziert blieb (Rösel 1997b: 107). In den 1960er und 1970er Jahren nahm der Anteil von Tamilen in der Verwaltung ab, da die singhalesischen Parteien bevorzugt ihre eigene Klientel mit Verwaltungsposten versorgten und auch die Staatsunternehmen vornehmlich Singhalesen einstellten (Rösel 1997b: 91ff.). In den 1970er Jahren wurden staatlich kontrollierte Bereiche – wie der Verwaltungs-, der Bildungs- und der Unternehmenssektor – ausgebaut, aber von dem Zugewinn an Arbeitsplätzen konnten tamilische Bewerber kaum profitieren (Rösel 1997b: 108ff.). Folglich erschwerte die Kombination von Sprach-, Bildungs- und Einstellungspolitik den sozialen Aufstieg junger Tamilen. Ebenso wie die singhalesische Jugend begann nun auch die tamilische Jugend sich zu radikalieren, aber aufgrund der ethnischen Polarisierung der Politik richtete sich ihr Protest nun vor allem gegen die wahrgenommene ‚Singhalisierung‘ der Gesellschaft (Hellmann-Rajanayagam: 1994b).

Mit der von der dritten SLFP-Regierung eingeführten neuen Verfassung von 1972 wurde der Buddhismus als einzige Religion unter den besonderen Schutz des Staates gestellt, der Name des Staates von der kolonialistischen Bezeichnung „Ceylon“ in Sri Lanka geändert und Sinhala als alleinige Staatssprache festgeschrieben. Zugleich wurde in der Verfassung eine

begrenzte Autonomie bestimmter Landesteile untersagt (Rösel 1997b: 95ff.). Mit der neuen Verfassung wurde das Programm des singhalesischen Nationalismus zur Staatsideologie erhoben. Die in ihr enthaltene kulturelle Marginalisierung der Tamilen trug entscheidend dazu bei, dass sich die tamilische Politik von einem Gesamtstaat Sri Lanka abwendete.

Angesichts des aufkommenden Bestrebens nach territorialer Autonomie der Tamilengebiete, erschien das ab den 1970er Jahren verstärkte Fortschreiten einer Binnenkolonisation kaum besiedelter Gebiete der zwischen den Hauptsiedlungsgebieten von Singhalesen und Tamilen gelegenen Trockenzone durch Bewässerungsanlagen und Neugewinnung von Ackerland für die tamilische Minderheit besonders bedrohlich. Bereits die britische Kolonialregierung hatte begonnen, die seit Jahrhunderten weitgehend verlassene Trockenzone durch die Anlage von Bewässerungsanlagen wieder agrarisch nutzbar zu machen (K. M. de Silva 2005 [1981]: 579ff.; Manogaran 1994: 99ff.). Dieses Programm wurde nach der Unabhängigkeit fortgesetzt und ab den 1970er Jahren intensiviert. In den neu geschaffenen bewässerten Regionen, die zumeist in den bevölkerungsarmen Randgebieten zwischen den singhalesischen und tamilischen Siedlungszentren lagen, wurden vorrangig singhalesische Bauern aus dem Hochland angesiedelt. Das Besiedlungsprogramm erschien tamilischen Politikern damit als singhalesische Landnahmepolitik (Manogaran 1994; Rösel 1997b: 97ff.).

Die 1977 gewählte UNP-Regierung, die im Parlament über eine 4/5-Mehrheit verfügte und ihre Macht 1978 durch eine neue Verfassung, die auf einem Präsidialsystem beruht, absicherte, konnte bis 1993 autoritär regieren. Die Regierung nutzte ihre Machtfülle zur Inszenierung einer vom singhalesischen Nationalismus geprägten Politik. Jayewardene gerierte sich als singhalesischer Herrscher, der durch die Fortschreibung des Mahavamsa und das Versprechen einer religiös inspirierten Politik an die Herrscherideale der singhalesischen Geschichtsmymen anknüpfte. Vor allem wurden in der Darstellung und Rhetorik Vergangenheitskonzepte des singhalesischen Nationalismus aufgegriffen und Entwicklungsprogramme mit Hilfe neu erfundener Rituale und theatralischer Inszenierung als Beginn eines singhalesischen Goldenen Zeitalters gefeiert (Rösel 1997b: 114ff.; Rösel 1996: 86ff.).

Diese Ethnisierung der Politik fand statt vor dem Hintergrund einer Demokratie, zu deren Strukturmerkmalen seit der Unabhängigkeit Autoritarismus und Klientelismus gehörten. Im politischen Prozess stand seltener das Allgemeinwohl als vielmehr der Nutzen der Eigengruppe, sei dies nun die Familie, der Clan, die Region oder die ethnische Gruppe, im Vordergrund (Weiberg-Salzmann 2011). Zentrales Merkmal der sri-lankischen Demokratie war

ein dynastisches Konzept von Politik, in dem ein Patronage-System auf nationaler Ebene dominante Familien mit lokalen Netzwerken verband. So konkurrierten in Sri Lanka an die großen Parteien gebundenen Patronage-Systeme im ethnischen Binnenraum der singhalesischen Wählerschaft, in dem sie sich insbesondere durch kommunalistische Positionen profilieren konnten.<sup>25</sup> Innerhalb der kulturellen Interpretationsmuster wurden Konflikte nicht als Ausdruck demokratischer Meinungsbildung verstanden, sondern als eine Bedrohung der sozialen Ordnung. Gewalt erschien demnach als legitimes Mittel, ebenso wie die Schließung aller institutionellen Wege einer Artikulation von Opposition (Weiberg-Salzmann 2011). Kommunalismus als Interpretationsmuster von sozialen Konflikten und Gewalt als kulturelles Muster der Konfliktbearbeitung erschwerten es der tamilischen Opposition, sich im demokratischen Prozess Gehör zu verschaffen. Die Proteste von Tamilen wurden daher vorwiegend mit Repressionen beantwortet. Die Folge war eine Radikalisierung auf beiden Seiten, die schließlich 1983 in einen ethnischen Bürgerkrieg mündete.

Die Verdrängung ihrer Sprache, die Verschlechterung ihrer Ausbildungschancen, die Verfassungen von 1972 und 1978 sowie die Siedlung singhalesischer Bauern in einem tamilischen ‚Homeland‘ erweckten in der tamilischen Bevölkerung ein Gefühl der Bedrohung ihrer Traditionen und Werte. Zudem schufen die anti-tamilischen Ausschreitungen von 1956, 1958 und 1977 ein Gefühl physischer Bedrohung. Die Reaktion darauf war die Forderung nach einem eigenen unabhängigen Staat für die tamilische Minderheit im Norden und Osten (Wilson 2000: 101ff.; Hellmann-Rajanayagam 2007: 228ff. & 350ff.).

Die Hauptforderung der tamilischen *Federal Party* (FP) bestand zunächst in einer föderalen Staatsform mit einer starken regionalen Selbstverwaltung. Sie forderte die Zusammenlegung der Nord- und Ostprovinz sowie eine weitgehende sprachliche, ökonomische und kulturelle Autonomie dieser Provinz. Damit wurde sie von 1956 bis 1972 die wichtigste tamilische Partei im ethnisch polarisierten Parteienspektrum Sri Lankas (Wilson 1994). Die FP stützte sich auf eine Homeland-Konzeption, die Jaffna und den Osten verbindet und stellte die Bewahrung des ‚Homelands‘ in den Mittelpunkt ihrer Politik (Hellmann-Rajanayagam 2007: 351ff.; Wilson 2000: 82ff.). Mit der Verabschiedung der Verfassung 1972 und der Wirkungslosigkeit bisheriger Forderungen nach Minderheitenschutz und Autonomie verschärfte sich die Rhetorik der tamilischen Politiker (Wilson 2000: 101ff.). Die FP und der TC vereinigten sich zur *Tamil United Front*, die 1976 in die *Tamil United Liberation Front*

---

<sup>25</sup> In Südasien ist zur Bezeichnung für diese Art von gruppenbezogener (ethnischer, religiöser oder kastenbasierter) Politik der Begriff „Kommunalismus“ üblich (Weiberg-Salzmann 2011: 340).

(TULF) umbenannt wurde. 1977 ging die TULF mit der Forderung nach nationaler Unabhängigkeit in den Wahlkampf und konnte in den tamilischen Gebieten einen großen Wahlerfolg verzeichnen. Im gleichen Jahr starben die anerkannten Politiker Chelvanayakam und Ponnambalam, die noch zur alten Elite aus Colombo gehörten und trotz radikaler Rhetorik einen Ausgleich zwischen Singhalesen und Tamilen suchten. Mit dieser Entwicklung war der Weg von der Forderung nach gleichberechtigtem Mitspracherecht im unabhängigen Staat über die Forderung nach Autonomie der von tamilischen Politikern als tamilische Siedlungsgebieten ausgemachte Gebiete (dem ‚Homeland‘) zur Sezession und der Forderung nach einem tamilischen Nationalstaat beschritten (Hellmann-Rajanayagam 2007: 358ff.). In der gleichen Phase verschärften sich auch die sozialen Auseinandersetzungen in Jaffna – welches nach der Unabhängigkeit weiterhin geprägt blieb von einer Dominanz der Vellalarelite, so durch eine Unberührbaren-Bewegung (*Temple-Entry-Movement*), die in den 1960er Jahre den Eintritt in die großen Tempel der Halbinsel forderte. Diese sozialen Auseinandersetzungen wurden dann aber durch den ethnischen Konflikt überlagert (Pfaffenberger 1994b).

Zu Beginn der 1970er Jahre verschlechterten sich aus der Kombination von restriktiver Bildungs- und Einstellungspolitik die sozialen Perspektiven junger Tamilen. Insbesondere in Jaffna wendeten sich ab Anfang der 1970er Jahre junge Männer militanten Gruppen zu: “This frustration, born out of educational opportunities denied and a future that collapsed led the Jaffna lower middleclass to violence“ (Hellmann-Rajanayagam 1994a: 33). Die bisherige Erfolglosigkeit der elitengestützten politischen Parteien ließ die jungen Männer zu neuen, militanten Mitteln greifen. In Jaffna bildeten sich militante Gruppen, die sich auf den von Chelvanayagam formulierten tamilischen Nationalismus und eine vage sozialistische Ideologie stützten. Die erste militante Aktion erfolgte, nachdem bei der World Tamil Conference 1974 neun Tamilen bei Polizeieinsätzen getötet wurden. Eine Gruppierung namens *Tamil New Tigers* (TNT) tötete 1975 den für die Polizeiaktion verantwortlichen Bürgermeister Jaffnas. Die TNT benannte sich 1976 in *Liberation Tigers of Tamil Eelam* (LTTE) um (Hellmann-Rajanayagam 1994a: 10f.; Wilson 2000: 124ff.).

Ende der 1970er Jahre entstanden entweder als Abspaltungen von der LTTE oder als eigenständige Gründungen im gleichen Milieu eine Reihe von militanten Gruppen, die gegen die Sicherheitskräfte einen bewaffneten Kampf führten. Alle Gruppen verbanden in ihrem Programm sozialrevolutionäre Forderungen mit der Forderung nach einem unabhängigen



tamilischen Staat im Norden und Osten der Insel (Hellmann-Rajanayagam 1994b).<sup>26</sup> Ende der 1970er Jahre entstand eine Spirale der Eskalation zwischen den Sicherheitskräften und den militanten Gruppen. Während die militanten Gruppen Anschläge und Überfälle auf Sicherheitskräfte, Banken und ‚Kollaborateure‘ verübten, reagierte die Staatsgewalt mit heftiger Repression: die Halbinsel wurde militarisiert und aufgrund von verschärften Sicherheitsgesetzen wurden junge Männer verhaftet oder verschleppt. Die TULF als traditionelle politische und parlamentarische Vertretung der tamilischen Elite verlor angesichts dieser Dynamik zunehmend an Bedeutung (Rösel 1997b: 114ff.). Ein Überfall von LTTE-Mitgliedern auf einen Konvoi der singhalesischen Armee in der Nacht vom 23. auf den 24. Juli 1983 führte zu teilweise organisierten tagelangen anti-tamilischen Ausschreitungen, zunächst in Colombo und dann auf der gesamten Insel. Etwa 2000 bis 4000 Menschen – vor allem Tamilen – kamen ums Leben, tausende Häuser und Geschäfte wurden zerstört und zehntausende Tamilen flohen aus dem Süden in den Norden Sri Lankas (Tambiah 1986; Rösel 1997b: 155ff.; Bastian 1990; Kanapathipillai 1990). Damit begann der offene Bürgerkrieg (1983 – 2009), der vor allem im Norden und Osten der Insel ausgetragen wurde und in dessen Verlauf schätzungsweise bis zu 300.000 Menschen starben (Weiberg-Salzman 2011: 18).

### **1.1.5 Der Bürgerkrieg in Sri Lanka**

Allgemein ging es in dem Konflikt um die Frage nach einer Unabhängigkeit oder Autonomie der Gebiete der tamilischen Regionalkulturen im Norden und Osten der Insel, in dem gegensätzliche ethno-nationalistische Ansprüche aufeinanderprallten. Auf der ‚tamilischen Seite‘ bestanden zunächst mehrere kämpfende Guerillagruppen, von denen die LTTE nur die größte darstellte. In den 1980er Jahren konnte sich die LTTE nach teils brutalen und rücksichtslosen Auseinandersetzungen politisch wie militärisch als einzige ernstzunehmende Kraft durchsetzen und ab Anfang 1990 bildete sie die einzige kämpfende Organisation (Hellmann-Rajanayagam 1994a: 40ff., Rösel 1997a: 184ff. & 215ff.). Die alte Honoratiorenpartei der TULF wurde durch die Gewalt zunehmend marginalisiert und von dem Terror der LTTE getroffen (De Votta 2004; Rösel 1997b: 184ff.). Auf tamilischer Seite konnte die LTTE in den 1980er Jahren ihren Anspruch als dominantes Sprachrohr tamilischer Interessen mit Gewalt durchsetzen. Die LTTE besaß damit faktisch ein politisches Machtmonopol innerhalb des tamilischen politischen Spektrums (Hellmann-Rajanayagam

---

<sup>26</sup> Unterschiede zwischen den Gruppen bestanden z. T. hinsichtlich der Zusammensetzung ihrer Mitgliedschaft, da einige Gruppen junge Männer bestimmter Kasten ansprachen. Die Führung der LTTE bestand bspw. nahezu ausschließlich aus Karaiyar aus Valvettiturai, welches traditionellerweise für den Schmuggel zwischen Sri Lanka und Südindien bedeutend war (Hellmann-Rajanayagam 1994a: 36f.).

1994b; Rösel 1997b: 184ff.; Lilja & Hultman 2011). Um im Konflikt eskalationsfähig zu bleiben, musste die LTTE zunehmend auf Ressourcen zurückgreifen, die außerhalb Sri Lankas generiert werden mussten. Neben der Kontrolle des grenzüberschreitenden Schmuggels nach Indien gewann dabei die Fluchtmigration ins Ausland für die LTTE an Bedeutung (Rösel 1997b: 189ff.; Rösel 2007). Die Gewalt produzierte sowohl eine große Migrationsbewegung ins Ausland als auch eine langanhaltende Solidarität von im Ausland lebenden Tamilen mit dem bewaffneten Kampf (Rösel 1997b: 189ff.; Gerharz 2009; Fair 2007). Neben der Migration hatte die Gewalteskalation zur Folge, dass die Zivilbevölkerung sich – notgedrungen – mit der LTTE solidarisierte. Die ständige Gewalteskalation und damit auch der Unwille, Frieden zu schließen, wurden zum entscheidenden dynamischen Motor der LTTE. Die Strategie der LTTE bestand vor allem in der Verknüpfung unterschiedlicher Formen der gewaltsamen Auseinandersetzung: teils spektakuläre Attentate im Süden, kalkulierte Überfälle vornehmlich im Osten und offene militärische Auseinandersetzungen vor allem im Norden. Damit erzeugte sie ein Gefühl der Unsicherheit und des Terrors auf der ganzen Insel und konnte zugleich in bestimmten Gebieten einen Para-Staat mit eigenen staatlichen Institutionen aufbauen (Rösel 1997b: 191ff. & 336ff. & 349ff.; Gerharz 2009; Stokke 2006; McGilvray & Raheem 2007). Die LTTE erpresste im In- und Ausland Schutzgelder, betrieb Schmuggel, kontrollierte Wirtschaftsunternehmen und sammelte Spenden. Manche davon wurden über von ihr kontrollierte Organisationen weltweit eingetrieben und z. B. für Entwicklungs- und Wiederaufbauprojekte verwendet (Rösel 2007; Chalk 1999 & 2007; McDowell 1996: 261ff.; Gerharz 2009; Fair 2007). Mann (1986) differenziert den Begriff der sozialen Macht in vier Machtquellen: militärisch, politisch, wirtschaftlich und ideologisch. Bezogen auf die tamilische Gesellschaft in Sri Lanka verfügte während des Krieges eine einzige Organisation seit Mitte der 1980er Jahre über diese wesentlichen sozialen Machtquellen: Militärisch war die LTTE spätestens seit 1990 die einzige tamilische Organisation, die zu gewaltsamer Konfliktaustragung fähig war; faktisch kontrollierte sie die Grenzen des politisch Mach- und Sagbaren in den tamilischen Gebieten und trat in den von ihr kontrollierten Gebieten als Quasi-Regierung auf; wirtschaftlich verfügte nur die LTTE über die notwendigen Ressourcen zum Wiederaufbau von Infrastruktur; ideologisch zwang sie der Bevölkerung mit ihren Propagandamitteln ihre nationalistische Interpretation der Situation auf. Diese Machtfülle zeigte sich – wenn auch in anderer Form – auch in der Diaspora, welche wiederum eine wichtige Ressourcenquelle für sie bildete.

Auf der singhalesischen Seite traten die Regierungen der UNP (bis 1994) und der SLFP bzw. PA (ab 1994) kompromisslos gegen die politischen Forderungen der Tamilen auf.

Innerhalb des singhalesischen Parteienspektrums unterschieden sich die beiden großen Parteien hinsichtlich ihrer Haltung gegenüber dem Bürgerkrieg, den Forderungen tamilischer Parteien und dem Umgang mit der LTTE kaum. Vielmehr fand ein Überbietungswettbewerb in der Vertretung vermeintlicher ethnischer Interessen statt, was dazu führte, dass keine der Parteien ernsthaft auf die tamilischen Forderungen einging (De Votta 2004).<sup>27</sup> Im Laufe des Krieges wurden die Sicherheitskräfte verstärkt und paramilitärische Milizen ausgerüstet. Die Armee setzte darauf, den Raum mit strategischen Stützpunkten und Kontrollposten zu kontrollieren und die Zivilbevölkerung in den mehrheitlich tamilischen Regionen unter Kontrolle zu behalten. Dabei gingen Angehörige der Armee mit teils großer Brutalität vor, führten ‚Strafmaßnahmen‘ an Zivilisten durch und ließen Verdächtige verschwinden. In den militärischen Auseinandersetzungen wurde auch schweres militärisches Gerät, wie z. B. Flächenbombardements durch die Luftwaffe in bewohnten Gebieten, eingesetzt. An den Randgebieten des Konfliktes wurde die tamilische Bevölkerung vertrieben und durch singhalesische oder muslimische Siedler ersetzt (Rösel 1997b: 330ff. & 343ff.; Tambiah 1986). Mitte der 1990er Jahre führte dies zeitweise zu einem Exodus eines Großteils der Bevölkerung aus Jaffna (Rösel 1997b: 364ff.; Weiberg-Salzmann 2011: 82). Diese Gewalt führte zu den oben erwähnten Migrationswellen nach Südindien oder in den Westen. Im Laufe der Zeit wurden die tamilsprachigen Muslime zunehmend in den Krieg involviert und bildeten von der Regierung ausgerüstete paramilitärische Einheiten, die gegen die LTTE vorgingen (Rösel 1997b: 331). Ebenfalls zeitweise in das direkte Kriegsgeschehen wurde die Regionalmacht Indien einbezogen, die zunächst Verhandlungen moderierte, sich Ende der 1980er Jahre zu einem militärischen Eingreifen genötigt sah und sich dann bis 1990 einen Krieg mit der LTTE lieferte, welcher 1991 zum Attentat auf Rajiv Gandhi führte (Rösel 1997b: 208ff.).

Erst Anfang der 2000er Jahre setzte sich der Führer der UNP, Wickramasinghe, verstärkt für Verhandlungen ein und es lag vor allem an seiner Politik als Ministerpräsident (2001-2004) – in der Kohabitation mit Präsidentin Kumaratunge (SFLP) (1994-2005) –,<sup>28</sup> dass von 2002 bis 2006 ein von Norwegen moderierter Waffenstillstand existierte, der zum Aufbau eines Para-Staates der LTTE im Norden und Osten führte und die Hoffnung auf Frieden nährte (Fricke 2002: 119ff.; Stokke 2006). Brüche im Friedensprozess zeigten sich allerdings schon

---

<sup>27</sup> Verstärkt wird diese Blockadehaltung durch inner-singhalesische militärische Auseinandersetzungen, die Ende der 1980er Jahre zwischen der UNP-Regierung und der nationalistischen JVP stattfanden (Weiberg-Salzmann 2011: 79f.; Rösel 1997b: 249ff.).

<sup>28</sup> Unter Kohabitation wird in manchen Präsidentschaftsdemokratien die Situation bezeichnet, in der ein direkt gewählter Präsident und ein sich auf die Mehrheit im Parlament stützender Regierungschef nicht aus der gleichen Partei oder dem gleichen politischen Lager stammen (vgl. Decker 2010).

nach dem Tsunami von 2004 in einem Streit um die internationalen Hilfsgelder (Weiberg-Salzman 2011: 127ff.; Gerharz 2009: 45). Die SLFP suchte vor allem mit dem populistischen Präsidenten Rajapakse (2005-2015) wieder die Eskalation, die die letzte Phase des Bürgerkriegs einläutete (Weiberg-Salzman 2011: 142ff.). In dieser Phase wandten sich Teile der Kämpfer aus dem Osten unter dem Kommandeur Karuna, die sich von den Jaffna-Tamilen übergangen fühlten, von der LTTE ab und unterstützten die Regierungsarmee (Weiberg-Salzman 2011: 120f.). Es gelang der Regierung, die LTTE einzukreisen, deren Territorium nach und nach zu erobern bis schließlich im Mai 2009 die Führung der LTTE getötet wurde. Damit war die LTTE als politische Macht in Sri Lanka ausgeschaltet und der Bürgerkrieg beendet (Weiberg-Salzman 2011: 160ff.).

## **1.2 Migration und Flucht der Sri-Lanka-Tamilen**

Die endemische Gewalterfahrung – Kampfhandlungen, Misshandlungen, Vergewaltigungen, Folter – wurde für viele Menschen in den Kriegsgebieten und für Flüchtlinge aus diesen Gebieten zu einem traumatischen Erlebnis (vgl. Somasundaram 1998; Ramanathapillai 2009; Daniel 1996: 135; Rösel 1997b; Trawick 2007). Geschätzt 300.000 Menschen verloren in dieser gewaltsamen Auseinandersetzung ihr Leben, etwa eine Million Binnenflüchtlinge und mehrere hunderttausende Auslandsflüchtlinge ihre Heimat (Weiberg-Salzman 2011: 18). Diese Flucht begründete letztlich den Aufbau transnationaler diasporischer Strukturen der Sri-Lanka-Tamilen. Durch den Fortgang des Krieges erschien eine baldige Rückkehr zunehmend als aussichtslos. Daher mussten sich die tamilischen Flüchtlinge in der Ferne neu orientieren. Die Gewalterfahrungen im Krieg sowie dessen über Jahrzehnte andauernde Geschichte haben die Geschichte der sri-lankisch-tamilischen Bevölkerung auch außerhalb Sri Lankas entscheidend geprägt.

### **1.2.1 Tamilische Migrationen vor dem Bürgerkrieg**

Bereits vor dem Bürgerkrieg gab es tamilische Migrationsbewegungen aus Sri Lanka heraus.<sup>29</sup> Im 19. und 20. Jahrhundert bewirkte die Einführung eines modernen Bildungswesens in Jaffna die Herausbildung einer Schicht von in englischer Bildung unterrichteter Fachkräfte, die in Jaffna nicht in ausreichendem Maße eine ausbildungsadäquate Beschäftigung fand. Diese neue

---

<sup>29</sup> In den neuen Residenzgesellschaften treffen sie nicht nur auf eine indigene Bevölkerung, welche die Majorität der Bevölkerung stellt, sondern auch auf andere Migranten aus Südasien. Mit diesen verbinden sie kulturelle Institutionen, historische Narrative und soziale Strukturen. Zur südasiatischen Migration vgl. Mann 2005, zur Indentured Labour-Migration vgl. Tinker 1974 & 1977 und zur Bildung einer tamilischen Händler-Diaspora in Südostasien vgl. Rudner 1994.

Bildungselite, die meist der Vellalaroberschicht entsprang, suchte und fand außerhalb Jaffnas neue Beschäftigungsmöglichkeiten. In der Verwaltung, den neu entstehenden freien Berufen und in der Wirtschaft der britischen Kronkolonie Ceylon sowie Birmas oder Malayas waren Teile der Oberschicht Jaffnas involviert (Rajasamy 1988; Rajakrishnan 1993). In Jaffna selbst wurde das “making it overseas” (McDowell 1996: 91) zu einem kulturellen Ziel: “Their successes entered the folklore of Jaffna towns and villages“ (McDowell 1996: 91). Die Bildungsorientierung der Jaffna-Tamilen war eng gekoppelt mit den beruflichen Perspektiven in der Diaspora. Die frühen Migrationserfahrungen wirkten daher auch auf die kulturellen Orientierungen im Herkunftsort zurück, wo die Familien der Migranten den Daheimgebliebenen als Vorbild dienten (Rösel 1997a: 207ff.).

Mit der Entkolonisierung Südasiens und Südostasiens endete diese Phase der Elitenmigration aus Jaffna in Teile des britischen Weltreiches. Aber auch nach der Unabhängigkeit entwickelte sich ein System der Arbeitsmigration, vor allem in die Golfstaaten (Van Hear 2002; Korale 2004; Sriskandarajah 2002). Daneben verließen Akademiker die Insel, um in den Industrieländern zu arbeiten, vor allem in Kanada, den USA und Großbritannien (Korale 2004). Insbesondere nach dem Sinhala Only Act von 1956 und rechtlichen Beschränkungen kam es zu einer verstärkten Ausreise von tamilischen Akademikern aus der alten Jaffna-Elite in englischsprachige Industrieländer: “The English-educated population began their move from Sri Lanka (...) to the U.K., Australia, and Canada following the introduction of Sinhala as the only official language in 1956” (Aruliah 1994). Bereits zur Zeit der Unabhängigkeit etablierte sich damit in Großbritannien eine Migrantengruppe aus Sri Lanka, die sich aus der alten Elite rekrutierte (Daniel 1996: 154ff.). Seit den 1970er Jahren verließen zudem tamilische Studenten das Land, nachdem das Quotensystem ihnen den Zugang zur Universität in Sri Lanka erschwerte (Sriskandarajah 2002). Ein Studium in Großbritannien wurde zu einer attraktiven Alternative. Viele dieser Studenten blieben aufgrund der politischen Situation in Sri Lanka in Großbritannien oder anderen Ländern und viele kehrten nicht nach Sri Lanka zurück (Daniel 1996; Daniel & Thangarajah 1995; Fuglerud 1999; Cheran 2001; Aruliah 1994).

Bereits vor den 1980er Jahren lebten also Tamilen aus Sri Lanka in Europa und Nordamerika, aber sie bildeten noch kaum eigenständige institutionalisierte tamilische soziale Netzwerke aus. Allerdings konnten sie insbesondere in Großbritannien Flüchtlinge, die ab 1979 mit der Einführung des *Prevention of Terrorism Act* und verstärkt nach 1983 kamen, mit finanziellen Ressourcen und Fachwissen unterstützen (Steen 1993; Daniel 1996: 169ff.). So

organisierte die *Tamil Refugee Action Group* Rechtsberatung und Anwälte, Ärzte aus der Gemeinschaft versorgten Neuankömmlinge medizinisch und finanzielle Ressourcen für Kleidung und Nahrung wurden bereitgestellt. Die Mitglieder waren z. T. Rechtsanwälte oder Ärzte, die in Großbritannien etabliert waren. In einem späteren Stadium entstand daraus z. B. die *Tamil Housing Association*, die Sozialwohnungen verwaltete und an neueintreffende Tamilen vermittelte (IN180; IN190).

In anderen Ländern, wie in Deutschland oder in Norwegen, waren es vor allem tamilische Einzelpersonen, die als Anlaufstelle für Neuankömmlinge fungierten. Sie nahmen Flüchtlinge auf und waren die ersten Ansprechpartner für die in Europa unerfahrenen Flüchtlinge. Doch auch für sie änderte sich mit der politischen Situation in Sri Lanka und dem Beginn des Bürgerkrieges die Verbleibsperspektive. So beantragten auch vormalige Arbeitsmigranten Asyl, um eine Rückkehr in die Kriegsgebiete zu vermeiden (IN520). Für Norwegen hält Fuglerud (1999: 84ff.) den wichtigen Einfluss der Pioniere fest. Diese beanspruchten für sich eine Vorrangstellung gegenüber den Neuankömmlingen, die sie unterstützten. Diese vor 1983 entstandenen, zahlenmäßig kleinen, etablierten Migrantengemeinschaften spielt eine wichtige Rolle für die quantitativ wesentlich größere Fluchtmigration.

### **1.2.2 Die tamilische Fluchtmigration**

Seit Ende der 1970er Jahre und verstärkt nach 1983 mit dem Ausbruch des Krieges flüchteten hunderttausende tamilische Bürger Sri Lankas ins Ausland. Die Flüchtlinge im fernen Ausland bildeten die Grundlage für eine dauerhafte Exilgemeinschaft. Lebten in Sri Lanka 1981 etwa 1,8 Millionen Sri-Lanka-Tamilen (Department of Census and Statistics 2019: 9), so waren bspw. im Jahr 2001 schätzungsweise etwa 700.000 Sri-Lanka-Tamilen in Sri Lanka selbst auf der Flucht und etwa 800.000 weitere waren ins Ausland geflohen.<sup>30</sup> Einen nahe gelegenen Fluchtort in der Region bildete das auch mit Fischerbooten zu erreichende Tamil Nadu (Das 2005).<sup>31</sup> Viele hunderttausend Tamilen aber flohen in weiter entfernte Länder, v. a. nach Europa, Nordamerika und Australien.

Der Migrationsgrund ist vor allem in den gewaltsamen Auseinandersetzungen und der damit verbundenen physischen und wirtschaftlichen Unsicherheit zu suchen. Zu unterscheiden

---

<sup>30</sup> Zeitweise waren etwa hunderttausende in Sri Lanka selbst als "Internal Displaced Persons" (vgl. zu dem Begriff Nuscheler 2004) z. T. in Lagern untergebracht (U.S. Committee for Refugees 2004; UNHCR 2009; IOM 2009) und wurden von den Kriegsparteien instrumentalisiert (IASC 2007).

<sup>31</sup> Zwischen 1983 und 1987 sowie zwischen 1989 und 1992 lebten jeweils mehr als 120.000 Sri-Lanka-Tamilen in Südindien (Suryanarayan & Sudarsen 2000). 2008 leben etwa 120.000 Flüchtlinge aus Sri Lanka in Indien (U.S. Committee for Refugees 2009).

ist dabei zwischen einer akuten Flucht vor einer direkt lebensbedrohlichen Situation – wie der Verlagerung des Kampfgebietes – und einer antizipatorischen Flucht, die geplant und organisiert vonstattengeht.<sup>32</sup> Nach McDowell (1996: 24f.) waren die Fluchtbewegungen, die direkt durch den Kriegsverlauf ausgelöst wurden, oft ungeplante und massenhafte Fluchtbewegungen im Inland. Die Flucht von Colombo nach Europa war demgegenüber eine überwiegend antizipatorische Fluchtbewegung, die ohne längere Planungen und Mobilisierung von Ressourcen nicht möglich war und die neben den politischen Gründen auch ökonomische Gründe für die Migration beinhaltete. In Anlehnung an Richmond (1994), der zwischen proaktiver und reaktiver Migration unterscheidet, bezeichnet er die Migration der Tamilen ins Ausland daher als eine Migration, die hauptsächlich antizipatorisch und proaktiv war.

Motive, soziale Kontexte und Formen internationaler Migration sind vielfältig und komplex miteinander verwoben. Die Verfügbarkeit von Entscheidungsoptionen und Handlungsmöglichkeiten in der Situation, in der eine Migrationsentscheidung getroffen wird, sind zentrale Parameter internationaler Migration. So lassen sich Migrationsbewegungen auf einem Kontinuum von proaktiven und reaktiven Migrationsentscheidungen verorten (Richmond 1994). Eine Migration, die durch eine große Anzahl von möglichen Handlungsalternativen, rationaler Nutzenkalkulation und sorgfältiger Planung unter Einschluss von relativ gesicherten Informationen gekennzeichnet ist, liegt am proaktiven Ende des Kontinuums. Spontane Entscheidungen mit wenigen Handlungsalternativen und größeren strukturellen Hindernissen bei der Umsetzung prägen dagegen Migrationsentscheidungen am reaktiven Pol. Dabei werden die Migrationsentscheidungen maßgeblich von jeweils unterschiedlichen sozialen Kontextfaktoren, wie ökonomische, politische, ökologische, soziale und bio-psychologische, beeinflusst. Faktoren, die nationale oder globale strukturelle Ursachen haben, können eine Migrationsbereitschaft erzeugen. Bezogen auf reaktive Migrationsentscheidungen, sind dies vor allem strukturelle Faktoren, welche die Überlebenschancen der Bevölkerung einschränken. Bestimmte Ereignisse können bei schwierigen strukturellen Faktoren schließlich dazu führen, dass die Funktionen der sozialen Systeme für Teile der Bevölkerung nicht mehr erfüllt werden können und so reaktive Migrationsbewegungen auslösen. Dazu können Krieg oder die Zerstörung von Infrastruktur gezählt werden. Diese Migrationsbewegungen auslösenden Konstellationen und Ereignisse bilden die notwendigen Bedingungen für reaktive Migrationsentscheidungen, während die z. B. die Verfügbarkeit von Ressourcen und migrationspolitische Opportunitäten und Hindernisse

---

<sup>32</sup> Vgl. zum Unterschied zwischen akuter und antizipatorischer Flucht Kunz 1973.

als hinreichende Bedingungen selektierend hinsichtlich der grundsätzlichen Möglichkeit zur Migration wirken. Insbesondere strukturelle Beschränkungen und Opportunitäten – wie z.B. die Auswanderungspolitik des Heimatstaates, die Einreisepolitik potentieller Aufnahmegesellschaften oder die Verfügbarkeit von Transportmöglichkeiten – beeinflussen die Migrationsentscheidungen und -prozesse, wie die Zieldestination und die Durchführung der Migration.

Die tamilischen Migranten, mit denen ich sprach, haben als Grund für ihre Migration ihre Sorge um das eigene Überleben angegeben. Der wesentliche Auslöser war die aus der Bürgerkriegssituation resultierende Angst vor Gewalt und Schwächung der sozialen Strukturen. Nationale strukturelle Faktoren, wie die Ethnisierung von Politik in der Kolonialphase, die schwierige wirtschaftliche Situation Sri Lankas innerhalb des globalen kapitalistischen Wirtschaftssystems, die eine ethnisch definierte Konkurrenz um knappe Ressourcen anheizte, sowie die auf Gewalt, Klientelismus und Kommunalismus basierende Politik in Sri Lanka haben zu dieser Situation geführt. Auslösende Ereignisse für die Migration war dann die Eskalation der Auseinandersetzung zwischen der Regierung und den militanten tamilischen Gruppen Ende der 1970er Jahre und die darauffolgende Gewalt im Rahmen des Bürgerkrieges. Die Migration der Sri-Lanka-Tamilen kann damit eher als eine reaktive Fluchtmigration (vgl. Richmond 1994) angesehen werden

In den Interviews wird deutlich, dass es vor allem politische Gründe waren, die zu einer Migration der Tamilen nach Deutschland führten, auch wenn u. U. der konkrete Auslöser für die Migrationsentscheidung der Familiennachzug oder die Zerstörung der wirtschaftlichen Grundlage gewesen sein mag. Entscheidend für die Bedrohung war dabei nicht die aktive Teilnahme am Konflikt, sondern die gefühlte Bedrohung der eigenen Existenz. Der Begriff Angst ist auch in der Genfer Flüchtlingskonvention der zentrale Begriff, um Fluchtmigration zu definieren (GFK 1951).<sup>33</sup> Ökonomische Aspekte ergänzten und verstärkten allerdings die Entscheidung zur Flucht. Viele junge Männer konnten ihre Ausbildung aufgrund der Situation nicht fortsetzen und mit dem Verlust von Besitz und der Zerstörung wirtschaftlicher Ressourcen und eines geregelten Lebens im Kampfgebiet stieg das wirtschaftliche Risiko von Haushalten (Salentin 2002: 150). Krieg und Gewalt bilden einen erheblichen Unsicherheitsfaktor, der durch Migration ausgeglichen werden soll (Van Hear 2002). In der Krisenstrategie eines Haushaltes kann Migration dann als eine Möglichkeit der Risikominimierung betrachtet werden. Insofern waren nicht wirtschaftliche Pull-Faktoren in den Aufnahmeländern, sondern im Wesentlichen

---

<sup>33</sup> Vgl. zu Fluchtmigration und dem Status von „Flüchtlingen“ Zolberg et al. 1989; Malkii 1995; Marfleet 2006.



Push-Faktoren im Herkunftsland für die tamilische Migration verantwortlich. Ökonomische Erwägungen ergänzten die grundsätzlich politische Migrationsmotivation und wirkten selektierend auf den Migrationsprozess.

Zu Beginn der 1980er Jahre waren es vor allem junge Männer, welche den unsicheren Weg auf sich nahmen. Für sie bestand das Risiko, von der Regierung als potentielle Kämpfer militanter Gruppen verhaftet oder von militanten Gruppen zwangsrekrutiert zu werden. So wurden tamilische Familien unter Druck gesetzt, den militanten Gruppen einen Sohn als Kämpfer zur Verfügung zu stellen oder als Kompensation Geld zu zahlen (Keller 1988). Die ersten Asylanträge in Europa wurden seit 1979 dementsprechend von vorwiegend jungen Männern gestellt (Baumann 2000a; Daniel 1996: 169f.). Sobald die rechtliche und soziale Stellung einen sicheren Status der jungen Männer im Ausland wahrscheinlich machte, wurden ab Mitte der 1980er Jahren schrittweise Angehörige in Form einer familiären Kettenmigration nach Europa nachgeholt. Insbesondere migrierten nun auch (junge) Frauen, meist entweder zum Zwecke der Heirat oder der Familienzusammenführung (McDowell 1996: 185ff.).<sup>34</sup> Um diese jungen Frauen vor dem Krieg und Vergewaltigungen zu bewahren wurden Ehen häufig von den Familien in Jaffna arrangiert. Die Eltern legten großen Wert auf die Sicherheit ihrer Tochter durch die Heirat mit einem Mann in der Diaspora, wobei auch Angehörige der Braut, die in der Diaspora lebten, Informationen über die ‚Angemessenheit‘ des Ehemannes sammelten (McDowell 1996: 188). Vereinzelt reisten allerdings junge Frauen auch schon Mitte der 1980er Jahre allein nach Europa aus (Neumann 1994). Der Familiennachzug betraf primär die Kernfamilie, aber darüber hinaus wurden auch weitere Verwandte bei der Migration unterstützt. Bei Tamilen in Deutschland beispielsweise bestand der Trend, einige Jahre nach einer erfolgreichen Asylanerkennung Familienangehörige nachzuholen (Salentin 2002: 112ff.). Während Heiratspartner, Kinder und Geschwister meist relativ rasch nachziehen und weiterziehen konnten, wurden nur selten die Eltern nach Europa nachgeholt. In vielen Fällen blieb eine Tochter oder ein Sohn in Sri Lanka wohnhaft bei den Eltern. Die emigrierten Geschwister unterstützten die zurückgebliebene Familie dann gemeinsam (IN290).

In seiner Studie zur Migration in die Schweiz hat McDowell (1996: 215ff.) das soziale Profil von Migrationskohorten untersucht. Er konnte feststellen, dass bis Ende der 1980er Jahre vornehmlich junge Männer aus Sri Lankas Mittelschicht, die sich mehrheitlich aus Vellalar und Karaiyar (Tamil: karaiyār) aus der Region Jaffna rekrutierte, in die Schweiz migrierten,

---

<sup>34</sup> Bevor Migranten in der Diaspora selbst eine Ehe eingehen konnten, mussten sie häufig zur Finanzierung der Mitgift der Schwestern beitragen (IN90).

während ab Ende der 1980er Jahre die tamilischen Migranten sozial heterogener wurden. Zunehmend flüchteten Mitglieder unterer Kasten aus Jaffna sowie Tamilen aus anderen Gebieten in die Schweiz. Ihre Integration in die Strukturen der Residenzgesellschaften verlief allerdings aufgrund ihrer geringeren Bildung und schlechteren Kommunikationsnetzwerken sowie sich verschlechternden rechtliche Bedingungen in den Aufnahmeländern schleppender als bei den frühen tamilischen Migranten. Dadurch verfestigte sich in der Schweiz in den 1990er Jahren die Differenz zwischen den gebildeten Mittelschichtsvellalar aus Jaffna und Tamilen anderer Kasten und Regionen.<sup>35</sup>

### 1.2.3 Der Migrationsprozess

Die Entscheidung zur Migration wurde nur selten von den einzelnen Migranten selbst oder gar allein getroffen.<sup>36</sup> Die Familie, der Haushalt oder die weitere Verwandtschaft entschied gemeinsam über die Migration ihrer einzelnen Mitglieder (Efionayi-Mäder et al. 2001; IN240; IN600). Die Befähigung zur Flucht war zudem von ökonomischem Kapital und Informationen abhängig (McDowell 1996: 164f.; Van Hear 2002). Im Gegensatz zur Flucht nach Südindien mussten für die Flucht nach Europa beachtliche ökonomische Anstrengungen unternommen werden. Es war daher zumindest zu Beginn vor allem die Mittelschicht, die für die Migration von Familienangehörigen auf ihre Rücklagen zurückgriff, darunter auch die angesparten Mitgiften der Töchter. Die Folge war, dass zur Finanzierung der Migration der Söhne, die Heirat der Töchter aufgeschoben wurde (Van Hear 2002). Umgekehrt finanzierten Migranten die Migration von Verwandten und waren in deren Migrationsprozesse involviert, indem sie Informationen über die Reise und die Ankunftsländer beisteuerten. In den ersten Jahren waren daher viele junge Männer in Deutschland verzweifelt bemüht, Geld zu verdienen, um es den Familien – vor allem auch ihren Schwestern für die Mitgift – zur Verfügung zu stellen (IN90; IN240; Salentin 2002: 137). Tamilen in der Diaspora wurden weiterhin als Teil des Haushalts betrachtet, zu deren Verpflichtungen auch die Unterstützung der Migration weiterer Familienangehöriger gehörte (IN90). Die Familien trafen also die Migrationsentscheidungen häufig gemeinsam und stellten die dafür benötigten Ressourcen zur Verfügung (IN240).

War die Entscheidung zur Migration gefallen und konnten die benötigten Ressourcen organisiert werden, wurde die Migration initiiert. Zumeist verbrachten angehende Migranten

---

<sup>35</sup> Ähnliches berichtete auch Daniel (1996) im gleichen Zeitraum für Großbritannien.

<sup>36</sup> Eine ausführliche Studie zum Thema der Planung und der Auswahl des Migrationszieles, in dem auch die Migration von Sri-Lanka-Tamilen untersucht werden, ist die Studie von Efionayi-Mäder et al. (2001). Allerdings wurde hier explizit darauf verzichtet, die Migranten mit Fragen nach dem Migrationsablauf und der Migrationsroute zu konfrontieren. Auch Fuglerud (1999: 55ff.), Daniel (1996: 176ff.) und McDowell (1996) liefern Angaben zur Migration von Tamilen aus Sri Lanka nach Europa und Nordamerika.

aus dem Norden und Osten der Insel vor ihrer Ausreise eine gewisse Zeit in Colombo bei Verwandten oder Bekannten. Dort wurden die entscheidenden Schritte zur Ausreise unternommen, obwohl der Aufenthalt riskant war (Fuglerud 1999: 59f.; McDowell 1996: 206ff.). Für die frühen Migranten bis 1983 war es noch möglich, einfach in die gewünschten Destinationen in Europa und Nordamerika zu fliegen. Noch standen den Migranten die Grenzen nach Europa relativ offen. Mit dem Einsetzen der Massenflucht 1983 war eine direkte Einreise kaum mehr möglich (McDowell 1996: 151ff.). Eine wichtige Reiseroute führte in den 1980er Jahren über Moskau nach Ost-Berlin (IN90, IN260, IN280, IN290; IN315; IN320). Von dort aus konnten die Geflüchteten relativ einfach nach West-Berlin reisen, von wo aus viele weiter nach West-Deutschland gelangten. „Damals (...) alle sri-lankische Leute so gekommen [über Russland und Ostberlin] hier, Westeuropa kommt. Erstmal DDR gehen, von DDR hier kommen, dann hier ganz allein durch Westdeutschland. Westdeutschland kommen, Asyl fragen“ (IN220). Viele Tamilen hatten ursprünglich den Wunsch, in andere Länder weiterzureisen, blieben jedoch letztendlich dauerhaft in Deutschland. Die Migrationsroute über Ost-Berlin kann möglicherweise der Grund sein für die deutlich höhere Anzahl an Asylanträgen in Deutschland als der tatsächlich verbliebenen tamilischen Wohnbevölkerung.<sup>37</sup> Es ist also wahrscheinlich, dass viele Geflüchtete die Route über Berlin nutzten, um bei passender Gelegenheit zu Verwandten oder Freunden in andere westliche Ländern weiterzureisen (IN90; IN260; IN290). Wie schwierig dies allerdings zu bewerkstelligen war, zeigt das Beispiel eines tamilischen Migranten aus der Region Niederrhein, dessen ursprüngliches Ziel die Niederlande war. Im Winter 1985 über Moskau nach Berlin gekommen, konnte er mit Hilfe von Schleppern gemeinsam mit einem Verwandten und mehreren anderen Tamilen, die er im Flugzeug kennenlernte, nach West-Deutschland gelangen. An die Winterkälte nicht gewöhnt und dagegen unzureichend ausgestattet, gab die die Reise aus Berlin etwa 50 Kilometer vor der deutsch-niederländischen Grenze auf. Sie stellten ihren Asylantrag und waren im Asylverfahren gezwungen, an diesem Ort zu bleiben. Während die anderen Mitglieder der Gruppe im Laufe des nächsten Jahres nach Großbritannien und Kanada weiterzogen, blieb besagter Tamile in Deutschland. Dabei hätte er mit seinen guten Englischkenntnissen und seiner technischen Ausbildung in Großbritannien oder Kanada viel eher eine passende Arbeitsstelle und ein vertrauter soziales Umfeld finden können als in einer Mittelstadt am Niederrhein (IN280). Am 1. Oktober 1986 trat eine Vereinbarung mit der DDR in Kraft, welche den Weg über Ost-Berlin für die Migranten versperrte. Da die Jahre 1983-1986 allerdings die stärksten

---

<sup>37</sup> Bis 2001 gab es ca. 99.000 (UNHCR 2001) Asylanträge sri-lankischer Staatsbürger in der Bundesrepublik, während 2008 ca. 55.000 (Statistisches Bundesamt 2009a & 2009b) Tamilen in Deutschland lebten.

Zuwanderungsjahre waren, kann davon ausgegangen werden, dass der Weg über Berlin eine erhebliche Bedeutung für die Migration von Tamilen aus Sri Lanka nach Europa hatte (IN90).

Organisiert wurde die Migration bis in die zweite Hälfte der 1980er Jahre mithilfe von Netzwerken von Verwandten und Bekannten, die zwischen Sri Lanka und den Migrationsländern entstanden. Verschärfte Einreisebestimmungen seit Mitte der 1980er Jahre erschwerten die Migration erheblich schwieriger und diese wurde nun vor allem durch professionelle Agenten (sogenannte Schlepper) organisiert, die von der Organisation der Arbeitsmigration in die Golfstaaten zur Organisation der Fluchtmigration übergingen (Fuglerud 1999: 62f.; McDowell 1996: 149ff.; Van Hear 2002: 205; Efionayi-Mäder et al. 2001): Ein flexibles Informationsnetzwerk, welches über sichere Routen und sichere Ankunftsorte informierte, war unerlässlich: "The problem is that agents are the only ones who possess the knowledge and are able not only to plan but also to assess reports, interpret rumours and make alternative plans" (Fuglerud 1999: 63). Die Migration konnte in diesem Kontext die Ausmaße einer Odyssee annehmen. Übliche Zwischenstationen waren Südostasien, Westafrika, Länder der ehemaligen Sowjetunion, des Persischen Golfs oder China (Efionayi-Mäder et al. 2001: 92; Arunagirinathan 2006; Daniel 1996: 176ff.). Gründe für die komplizierten Wege waren die Verschärfung des Asylrechts und die restriktive Aufnahmepraxis in den europäischen und nordamerikanischen Staaten. Vor allem die mehrfachen, zum Teil illegalen Grenzüberschreitungen, erzwangen es, Spuren zu tilgen und staatliche Kontrollen zu umgehen und bereits die Bedingungen der Migration verletzten die Aufenthaltsvoraussetzungen im Zielland (Fuglerud 1999: 59ff.). Damit explodieren auch die Kosten für die Migration: betrug die Reisekosten in die Schweiz 1983 etwa 15.000 SLR, so lagen sie 1991 bei etwa 300.000 SLR (McDowell 1996: 219f.). Nach Van Hear (2002: 209) betrug die Kosten für eine Migration im Jahr 1998 etwa 400.000 SLR oder 4.000 GBP, nach Efionayi-Mäder et al. (2001: 92) etwa 7.000 bis 17.000 USD für Europa und für Kanada noch mehr. Besonders begehrte Fluchtdestinationen waren Großbritannien und Kanada. Deutschland, die Schweiz und Frankreich waren hingegen begehrte Ausweichländer für den Fall, dass die Migration in die englischsprachigen Länder nicht gelingen sollte (Efionayi-Mäder et al. 2001). Die Migration verstreute die tamilische Bevölkerung nicht nur, sondern viele strandeten unterwegs in ungeplanten Destinationen (Daniel 1996: 176ff.). Efionayi-Mäder et al. (2001) stellen fest, dass etwa 20 % der von ihnen in der Schweiz befragten Tamilen ursprünglich nicht in die Schweiz wollten. Eine geplante Familienzusammenführung war daher ein schwieriges Unterfangen (McDowell 1996: 164ff.; Fuglerud 1999: 59ff.). Wie die eigene Feldforschung zeigt, wanderten einige Familien sogar noch Jahrzehnte später in die gewünschten Destinationen aus. Einige

Familien nutzten z. B. die erworbene Staatsbürgerschaft, um nach Großbritannien oder Kanada weiterzureisen (IN260; IN270).

### **1.3 Zusammenfassung: Herkunftskontext und Migration**

Die tamilische Diaspora in Europa und Nordamerika entstand aus einer Fluchtmigration in Folge des Bürgerkrieges in Sri Lanka. Die kulturelle und politische Geschichte Sri Lankas prägte die Entstehung einer tamilischen Diaspora und deren sozialen Beziehungen, die Bildung von Institutionen und die Identität der Sri-Lanka-Tamilen in Europa. Ab dem 11. Jahrhundert entstanden jene tamilsprachigen Gesellschaften im Norden und Osten, auf die sich die Erinnerungskultur und Identität der tamilischen Diaspora bezieht. Insbesondere das Königreich von Jaffna war zentraler Ausgangspunkt der Vergangenheitsaneignungen, welche im 20. Jahrhundert zur Ausbildung einer sri-lankisch-tamilischen Identität wesentlich beitrug. In der Kolonialzeit entstanden mit der Dominanz der Vellalar und der Herausbildung einer auf Bildung fußenden ökonomischen Strategie wichtige Grundsteine der modernen tamilischen Gesellschaft. In Folge der Bildungsexpansion entstand im 19. Jahrhundert eine erste Migrationsbewegung der Jaffna-Tamilen. In Abgrenzung zum singhalesischen Nationalismus bildete sich Anfang bis Mitte des 20. Jahrhunderts eine gemeinsame sri-lankisch-tamilische Identität. Im Kontext eines von Klientelismus geprägten ethnisch polarisierten politischen Systems trieben die Regierungen in einer Reihe von Politikfeldern eine Singhalisierung der Gesellschaft voran, während die Forderungen und Proteste tamilischer Politiker wirkungslos blieben. Als Reaktion darauf entstand ein tamilischer Nationalismus, der die Unabhängigkeit des tamilischen ‚Homelands‘ forderte und der Anfang der 1970er Jahre von militanten Gruppen aufgegriffen wurde. Gewaltsame staatliche Repression und Anschläge von militanten Gruppen, von denen die LTTE immer die einflussreichste war, bewirkten eine Gewaltspirale, die 1983 in einen offenen Bürgerkrieg mündete. Der Bürgerkrieg markierte den Beginn einer massenhaften Fluchtmigration aus den Bürgerkriegsgebieten in westliche Länder in Europa, Nordamerika und Australien. Der Bürgerkrieg war für die Migrant\*innen eine prägende Erfahrung und wirkt auch in der Diaspora auf die Beziehung zur Herkunftsgesellschaft ein.

Die Fluchtmigration von Sri-Lanka-Tamilen nach Europa und Nordamerika knüpfte in ihren Strukturen an vergangene Migrationsbewegungen an. Die älteren Jaffna-tamilischen Migrationen nach Südostasien und Großbritannien schufen bereits ein Jahrhundert zuvor eine Migrationstradition in Jaffna. Die bereits im Ausland lebenden Verwandten bildeten erste Anknüpfungspunkte für die Flüchtlinge, deren Migration wiederum von Agenten bewerkstelligt wurde; diese hatten im Rahmen der Arbeitsmigration bereits Kenntnisse über die

Regeln der internationalen Migration gesammelt. Als Motivation für die Migration überwogen die Überlegungen, sich einer gefährlichen Situation im Herkunftskontext zu entziehen. Insbesondere junge Männer waren von der Verfolgung durch die Armee oder von Zwangsrekrutierung durch die Guerilla gefährdet. Erst nach deren Etablierung in Europa wurden zunehmend junge Frauen im Rahmen einer Heiratsmigration aus der Kriegszone gebracht. Für die Migration wurden die Ressourcen der weiteren Verwandtschaft benötigt, vor allem nachdem nach 1983 die Migration von Seiten Sri Lankas und der Aufnahmeländer zunehmend erschwert wurde. Dazu griffen die Migranten zunehmend auf professionelle Schlepper zurück. Die Migration war in vielen Fällen eine Odyssee und die tamilischen Geflüchteten strandeten häufig an Orten, die nicht ihr eigentliches Ziel waren. Anvisierte Zielorte waren häufig solche, an denen bereits andere Verwandte lebten. Durch die Kettenmigration und Unwägbarkeiten des Migrationsverlaufs wurden die Tamilen in zahlreiche Länder verstreut.

## **2. Theoretische Ansätze und methodisches Vorgehen**

### **2.1 Integration und Diaspora**

Die Migration tamilischer Migranten nach Westeuropa und Nordamerika sowie die Gestaltung ihrer Lebenswelten in ihren neuen Residenzgesellschaften fand vor dem Hintergrund einer weltweit zunehmenden Mobilität von Menschen, Gütern und Ideen (vgl. Held et al. 1999; Appadurai 1996) statt. Mobilität wird in den Sozial- und Kulturwissenschaften als ein zentrales Merkmal der Gegenwart verstanden (Urry 2000 & 2008; Adey et al. 2014). Migration beschreibt eine spezifische Form von Mobilität von Menschen, die eine mehr oder weniger dauerhafte Verlagerung ihres Wohnsitzes oder ihres Lebensmittelpunktes impliziert: “Migration is defined broadly as a permanent or semipermanent change of residence” (Lee 1966: 49).<sup>38</sup> Mit einer räumlichen Migration ist eine Verschiebung sozialer Einbindung verbunden. Internationale Migrationsbewegungen gehen darüber hinaus mit einer sozialen Mobilität von den rechtlichen, kulturellen und sozialen Kontexten des Herkunftslands in die des Residenzlandes einher. Dadurch verändern sich die sozialen Beziehungen und Positionen von Migranten ebenso wie die institutionellen und kulturellen Kontexte ihrer Lebenswelt; erforderlich werden eine Neupositionierung zu alten und das Eintreten in neue soziale Beziehungen und Handlungsfelder. Mit der internationalen Migration ändern sich soziale Beziehungen und soziale Strukturen in einem triadischen Beziehungsgeflecht von Migranten, Residenzgesellschaft und Herkunftsgesellschaft. In der Migrationsforschung wird deutlich, dass sich internationale Migranten häufig sowohl mit der Integration in die Residenzgesellschaft als auch mit der Aufrechterhaltung von grenzüberschreitenden Beziehungen zur Herkunftsgesellschaft und/oder zu Migranten gleicher Herkunft in anderen Residenzgesellschaften auseinandersetzen.

#### **2.1.1 Integration**

Mit der räumlichen Mobilität geht eine soziale Mobilität einher, die zu einer Belastung sowohl für Migranten als auch für die Residenzgesellschaften werden kann (Eisenstadt 1953). Die Mobilität von Migranten in für sie neue soziale Kontexte wirft die Frage nach der Integration von Migranten in die sozialen Zusammenhänge am Einwanderungsort auf. Mit dem Begriff Integration sind die Partizipation an und der Zugang zu den Institutionen der Residenzgesellschaft sowie individuelle Lernprozesse in Hinsicht auf eine Orientierung an der

---

<sup>38</sup> Vgl. zu Migrationstheorien bspw. Pries 2010a, Castles & Miller 2009 und Massey et al. 1998 sowie zu Migrationsansätzen in der Ethnologie Brettell 2000.

Residenzgesellschaft gemeint (Han 2005: 346). Der Begriff der Integration innerhalb der Migrationsforschung bezieht sich hauptsächlich auf die Inklusion von Individuen in soziale Systeme, was als Sozialintegration von der als gesamtgesellschaftliche Zusammenhalt sozialer Systeme bezeichneten Systemintegration differenziert wird. Die individuelle Sozialintegration vollzieht sich durch Prozesse der Kulturation, sozialen Platzierung, der Interaktion und Identifikation innerhalb sozialer Systeme (Esser 2001: 3ff.).

Integration ist kein einseitiger Prozess, sondern ein Aushandeln sozialer Orientierungen und Ordnungen in sozialen Interaktionen, an denen sowohl Migranten als auch Einheimische beteiligt sind. „Die Neuankömmlinge müssen sich auf die Menschen und die Institutionen des aufnehmenden Landes beziehen, und umgekehrt“ (Heckmann 2015: 69). Zur Integration von Migranten wurde eine Vielzahl von Ansätzen entwickelt und kontrovers diskutiert (siehe Heckmann 2015).<sup>39</sup>

Der klassische Ansatz zur Inkorporation von Migranten ist der Assimilationsansatz, in dem Modelle entwickelt wurden, nach denen Migrantengruppen mehrere Stadien der Anpassung an die Residenzgesellschaft durchlaufen, bevor sie nicht mehr von der Bevölkerung der Residenzgesellschaft zu unterscheiden sind.<sup>40</sup> Ab den 1960er Jahren wurde Kritik an den linearen Anpassungsmodellen geübt. Konstatiert wurde die Stabilisierung eines ethnischen Pluralismus in den Einwanderungsgesellschaften, in die Migrantengemeinschaften sich nicht vollständig assimilieren, sondern in denen sie eigenständige Strukturen aufrechterhalten und als distinkte Gruppen erkennbar bleiben.<sup>41</sup> Konzepte des Multikulturalismus befürworten ein Nebeneinander von kulturellen Ordnungen innerhalb einer gemeinsamen, auf kultureller Toleranz bedachten Gesellschaft, in der nicht eine spezifische kulturelle Tradition privilegiert wird (Iverson 2010; Parekh 2000). Diese Kritik blieb nicht ohne Einfluss für den Assimilationsansatz, aber neuere (neo-)assimilationistische Ansätze, die zwar eine kulturelle Vielfalt in der Gesellschaft erkennen, heben weiterhin die grundsätzliche Bedeutung von Assimilationsprozessen hervor. So stellte Gans (1979) fest, dass eine symbolische Ethnizität in Gestalt einer öffentlich demonstrierten nostalgischen Beziehung zum Herkunftsland und zur Kultur der Vorfahren bei gleichzeitiger struktureller und sozialer Assimilation noch mehrere Generationen überdauern kann. Esser (2001: 22ff.) stellt fest, dass es über einen langen Zeithorizont hinweg meist eine zunehmende Angleichung und Assimilation, verstanden als

---

<sup>39</sup> Die Kontroverse bezog sich dabei nicht nur auf wissenschaftliche Befunde, sondern darüber hinaus auch auf normative Ordnungsvorstellungen.

<sup>40</sup> So z. B. im *race-relation-cycle* von Park & Burgess ([1921] 1969) und Gordons (1964) siebenstufigem Modell.

<sup>41</sup> Vgl. für die USA Glazer & Moynihan (1963).



Angleichung „in der Verteilung gewisser Eigenschaften und Ressourcen“ (Esser 2001: 21) stattfindet. Ob und wie weit es zu einer Assimilation kommt, hängt dabei auch von der Bereitschaft der Residenzgesellschaft ab, sich für die Migranten zu öffnen und sich selbst zu verändern (Esser 2001: 25). Seiner Ansicht nach ist eine Mehrfachassimilation in mehrere Referenzgesellschaften (Residenzgesellschaft und Herkunftsgesellschaft oder Migrantengemeinde) nur schwerlich möglich, Marginalität als fehlender Integration in irgendeinen gesellschaftlichen Zusammenhang und Segmentation als Integration in eine migrantische abgeschlossene Gesellschaft nicht wünschenswert. Esser selbst unterscheidet (1980 & 2001: 17ff.) auf der Basis der Prozesse der Sozialintegration (siehe oben) zwischen vier Stufen der Assimilation, und zwar 1) kognitiver Assimilation (kulturelles Wissen), 2) struktureller Assimilation (Übernahme von Rollen in den sozialen Systemen), 3) sozialer Assimilation (Einbindung in soziale Netzwerke und Beziehungen) und 4) identifikatorischer Assimilation (Identifikation mit Residenzgesellschaft). Auch für Alba & Nee (2003) bedeutet Assimilation einen Prozess der gegenseitigen Angleichung, in dem Ethnizität und Herkunft als Bedingungsfaktoren für die Chance auf soziale Teilhabe und die Ausgestaltung sozialer Beziehungen an Bedeutung verlieren. Allerdings können Assimilationsprozesse unterschiedliche Verläufe nehmen und unterschiedliche Ergebnisse zeitigen, abhängig von der Interaktion zwischen Migranten und Nicht-Migranten (Wimmer 2013; Esser 2001: 17ff.). Trotz der Kritik an klassischen Assimilationsmodellen wird vielfach die Ansicht vertreten, dass das Konzept der Assimilation weiterhin unabdingbar sei, um langfristige Integrationsprozesse zu beschreiben (Brubaker 2004: 116ff.; Esser 2004; Alba & Nee 2003).

Linearen Assimilationsansätzen hält die Theorie der segmentären Assimilation (Portes 1995a; Zhou 1997) entgegen, dass empirisch eine Vielzahl möglicher Resultate von Integrationsprozessen denkbar ist: “Instead of a relatively uniform ‘mainstream’ whose values and norms dictate a homogenous path of integration, it is possible to distinguish today several paths“ (Portes 1995a: 251). Im Ansatz der segmentären Assimilation führt Portes aus, dass neben dem Aufgehen einer Migrantengruppe im ‚Mainstream‘ der Residenzgesellschaft auch eine Assimilation in Segmente innerhalb der Gesellschaft möglich ist, die außerhalb der ‚Mainstream‘-Gesellschaft bestehen – z. B. eine Assimilation in ausgegrenzte und sozial schwache Segmente der Gesellschaft. Dazu können sich Formen ethnischer Selbstorganisation, welche auf ethnisch basierten sozialen Netzwerken und sozialem Kapital basieren, zumindest temporäre entwickeln, z. B. in Form einer ethnisch geprägten Ökonomie einer *ethnic enclave* (Portes 1995b, Zhou 2004). Dies bedeutet, dass neben oder anstelle von Assimilationsprozessen auch eine ethnisch basierte Institutionalisierung erfolgen kann (Heckmann 1991) und eine

Assimilation von neu ankommenden Migranten zunächst in diese erfolgen (Elwert 1982). Nach Heckmann (1991) beschreibt das Konzept der ‚ethnischen Kolonie‘ solche auf Basis von Selbstorganisation entstandenen institutionalisierten Beziehungsstrukturen unter Migranten in einer relativ begrenzten räumlich-territorialen Einheit. Durch die Aktivitäten von Aktivisten (ethnischen Mobilisatoren) entwickeln sich diese räumlich-territorialen Einheiten „zum einen als institutionelle Antwort auf die Bedürfnisse der Migranten in der Migrations- und Minderheitensituation, zum andern als ‚Verpflanzung‘ und Fortsetzung sozialer Beziehungen, die bereits in der Herkunftsgesellschaft existierten“ (Heckmann 1991: 26) intra-ethnische Institutionen. Diese haben eine funktionale Bedeutung in der alltäglichen Lebenswelt von Migranten und sie stellen diesen alternative Statuspositionen zur Verfügung. Weiterhin ermöglichen sie einen institutionellen Zugriff auf kulturelle Traditionen, wodurch eine Kontinuität zu der Zeit vor der Migration hergestellt werden kann. (Heckmann 1991). Weiterhin können Migranten Migrantenselbstorganisationen aufbauen, die i. d. R. auf regionaler oder nationaler Ebene tätig sind. Auf nationaler Ebene treten Migrantenselbstorganisationen als Interessenverbände der Migranten auf unterschiedlichen Ebenen des politischen Systems auf und nehmen bestenfalls eine institutionalisierte Vermittlerrolle zwischen Migranten und Residenzgesellschaft ein (Pries 2010b; Oswald 2007; Kortmann 2011).

In Interaktionsprozessen der Migranten mit der Residenzgesellschaft sind parallel stattfindende Prozesse der Assimilation als auch der ethnischen Selbstorganisation denkbar, zumal Assimilation keinen uniformen Prozess darstellt. Wie diese Prozesse verlaufen, ist abhängig von sozialen Kontexten und politischen Bedingungen, woraus sich jeweils zeitspezifisch komplexe Muster der Assimilation bzw. Selbstorganisation der Migranten herausbilden.

### **2.1.2 Transnationalität**

Über die Interaktionsprozesse mit der Residenzgesellschaft hinaus sind auch die Interaktionsprozesse der Migranten mit der Herkunftsgesellschaft von der Transformation ihrer Lebenswelten durch die Migration betroffen. Trotz räumlicher Distanz bestehen heute für Migranten durch physische, kommunikative oder virtuelle Formen von Mobilität zahlreiche Möglichkeiten mit der Herkunftsgesellschaft zu interagieren und soziale Beziehungen in die Herkunftsgesellschaft aufrecht zu erhalten (Larsen et al. 2006).

Der Begriff der Transnationalität beschreibt eine Vielzahl von Beziehungen, Interaktionen und kulturelle Prozesse über die Grenzen von Nationalstaaten hinweg (Vertovec

1999 & 2009; Portes et al. 1999; Mau 2007; Pries 2008).<sup>42</sup> Im Gegensatz zu entterritorialisierten Prozessen der Globalisierung bleiben transnationale Prozesse von Migranten aber in spezifischen räumlichen Kontexten und Nationalstaaten ver-,ortet‘: Nicht globalisierte Ent-Ortung, sondern Grenz-Überschreitung charakterisieren deren transnationale Beziehungen (Kearney 1995; Smith 2001; Pries 2008).

Hinsichtlich Migration bedeutet Transnationalität, dass durch die beständige Zirkulation von Menschen, Ideen und Objekten zwischen Herkunfts- und Residenzland (Rouse 1991) die Mobilität zwischen unterschiedlichen Orten verstetigt und institutionalisiert wird: Dauerhafte und regelmäßige Interaktionen und Beziehungen mit der Herkunftsgesellschaft sind somit die Pfeiler migrantischer Transnationalität (Portes et al. 1999; Faist 2000).

Diesen Gesamtkomplex nennen Basch et al. (1994) ‚Transnationalismus‘; dieser wird zum einen verstanden als Prozess, in dem Migranten soziale Beziehungen aufrechterhalten und damit soziale Felder über Grenzen hinweg aufbauen<sup>43</sup>. Transnationale soziale Felder bilden multidimensionale soziale Strukturen; diese umfassen Familien, Organisationen, Institutionen und soziale Bewegungen und sie verknüpfen soziale, kulturelle und institutionelle Kontexte in verschiedenen Nationalstaaten miteinander (Levitt & Glick Schiller 2004).<sup>44</sup> Levitt folgert, dass “[t]hose who live within transnational social fields are exposed to a set of social expectations, cultural values, and patterns of human interaction that are shaped by more than one social, economic, and political system“ (2001: 197). Diese transnationale Konfiguration verändert die sozialen Beziehungen, die bereits vor der Migration bestanden, radikal. Das Konzept der transnationalen sozialen Felder bleibt theoretisch recht vage konzipiert (Levitt & Glick Schiller 2004)<sup>45</sup>. Weitere Ansätze begreifen stabile transnationale soziale Konfigurationen von Migranten als ‚transnationale soziale Räume‘ (Pries 1997 & 2008; Faist 2000 & 2004; Jackson et al. 2004). In der Konzeption von Faist (2000; 2004) werden transnationale soziale Räume durch soziale und symbolische Beziehungen zwischen Akteuren sowie dem darin ausgetauschten sozialen Kapital aufgespannt und durch jeweils spezifische Formen des sozialen Kapitals und sozialer Normen werden bestimmte Formen von transnationalen Räumen

---

<sup>42</sup> Dabei ist eine Transnationalisierung sozialer Beziehungen nicht auf Migranten beschränkt, sondern kann als eine Manifestation zunehmender Internationalisierung sozialer Beziehungen betrachtet werden (Mau 2007; Pries 2008).

<sup>43</sup> Daraus resultiert nach Basch et al. (1994) eine Transformation der Herkunftsnation zu einer ent-grenzten Nation, die nicht an Staatsgrenzen gebunden ist, sondern auch jenseits der Staatsgrenzen weiter existiert.

<sup>44</sup> In die transnationalen Beziehungen können zudem Akteure der Residenzgesellschaft einbezogen werden (Levitt 2001; Jackson et al. 2004). Ebenso beteiligen sich politische Akteure wie Hometown-Organizations, politische Parteien oder Nationalstaaten an der Ausformung transnationaler Felder (Levitt 2001).

<sup>45</sup> Beispielsweise fehlt eine sinnvolle Anlehnung an Bourdieus Konzept (Bourdieu & Wacquant 1996) der sozialen Felder.

definiert. Diese lassen sich hinsichtlich ihres Formalisierungsgrades unterscheiden (Faist 2004). Allerdings weist Bommers (2003) darauf hin, dass in der Fokussierung auf räumlich transnationale Netzwerke die notwendige Verknüpfung dieser mit sachbezogenen, soziale Strukturen bildenden sozialen Systemen und damit der Institutionalisierung in den Hintergrund treten lässt. In der frühen Konzeption von Faist werden weder der Aspekt der Institutionalisierung von dauerhaften sachbezogenen sozialen Beziehungsmustern noch die soziale Praxis innerhalb sozialer Beziehungen deutlich einbezogen. Nach Pries (2008) umfassen transnationale soziale Räume sowohl die soziale Praxis und Symbolsysteme als auch materielle Artefakte. Transnationale Sozialräume zeichnen sich nach Pries durch ein länderübergreifendes sozialräumliches Beziehungsgeflecht aus, in dem die Beteiligten unterschiedlichen (flächenräumlichen) Lokalitäten von gleichwertiger Bedeutung sind. Pries unterscheidet entlang der Skala von mikroanalytisch (alltägliche Lebenswelt) über mesoanalytisch (Organisation) bis hin zu makroanalytisch (Institution) zwischen verschiedenen Idealtypen von transnationalen Sozialräumen. Jedoch setzt er dazu die Transnationalität voraus bzw. stellt diese in den Vordergrund und er betrachtet die verschiedenen Ebenen analytisch getrennt, obwohl diese Ebenen in der sozialen Praxis verschränkt sein dürften.

Der hier beschriebene *transnational turn* in der Migrationsforschung zeigt, dass durch die beständige Interaktion der Migranten mit der Herkunftsgesellschaft oder auch Migranten in anderen Residenzländern dauerhafte transnationale soziale Verflechtungen entstehen können. Die Beziehungen zur Herkunftsgesellschaft werden fortgesetzt, zugleich aber auch durch eine transnationale Konfiguration transformiert. Zugleich steht die transnationale Interaktion in einem Spannungsfeld mit der Integration in die Residenzgesellschaft. Während Esser (2001: 20f.) eine parallele Integration in die Residenz- wie die Herkunftsgesellschaft nur für wenige möglich hält, betrachten Erdal und Oeppen (2013) die Interaktionen zwischen integrativen und transnationalen Prozessen als einen simultanen Balanceakt der Migranten zwischen lokalem Alltag und transnationalen Bezügen. Sie identifizieren mehrere mögliche Typen von Beziehungen zwischen beiden Prozessen aus:

„There are three ways in which interactions between integration and transnationalism could play out: as additive (the result of the interaction is the sum of the two parts), as synergistic (the result is greater than the sum of the two parts), and as antagonistic (the result is less than the sum of the two parts, or one part even cancels out the other).“ (Erdal & Oeppen 2013: 878)

Die Lebenswelt von Migranten umfasst Interaktionen mit der Residenzgesellschaft; für viele sind transnationale Verflechtungen mit der Herkunftsgesellschaft und auch zu anderen Migranten gleicher Herkunft in verschiedenen Residenzgesellschaften ebenfalls wichtig. Wie

im Folgenden gezeigt wird, führt das Diasporakonzept diese genannten Beziehungen in einem Modell zusammen.

### 2.1.3 Diaspora

In der Antike wurde der griechische Begriff ‚Diaspora‘ – mit der Bedeutung ‚verstreuen‘ – zur Bezeichnung der geographisch verstreuten Lebensweise der Hebräer außerhalb Palästinas verwendet. Der Begriff bezog sich sowohl auf die geographische Fragmentierung der hebräischen Gemeinden als auch auf deren religiös-symbolische Verbundenheit mit dem Herkunftsland (Van Unnik 1993; Baumann 2000b: 315ff.). Er bezog sich lange Zeit ausschließlich auf die jüdische Diaspora, aber auch nach der Verwendung für nicht-jüdische soziale Konstellationen seit den 1960er/1970er Jahren (vgl. z. B. Cohen 2004 [1969]) und der über den jüdischen Prototyp hinausgehenden Theoriebildung seit den 1980er Jahren (Armstrong 1976; Sheffer 1986; Safran 1991) blieb die Verknüpfung einer verstreuten transnationalen Migration mit einem in der Erinnerungskultur an die Herkunftsgesellschaft verankerten Identitätskonzeptes lange Zeit das Kernkonzept (Safran 1991; Brubaker 2005; kritisch dazu Clifford 1994).<sup>46</sup>

Nach Safran (1991) und Cohen (1997) besteht eine Diaspora aus einer Migration zerstreuten ethnischen Minorität in mehreren Residenzgesellschaften, die aus einer Migration hervorgegangen ist. Diese zerstreute ethnische Minorität entwickelt ein diasporisches Bewusstsein, in dessen Zentrum ein Heimatlandmythos steht, welcher die Migranten zur Solidarität mit der Herkunftsgesellschaft verpflichtet.<sup>47</sup> Steht bei Safran der jüdische Opferdiskurs Pate für seine Konzeption des diasporischen Bewusstseins, stellt Cohen einen Opferdiskurs dagegen nicht als obligatorisch dar, hebt aber auch die Existenz von Mythen und kollektiver Erinnerung an das Heimatland hervor: „The myth of a common origin acts to ‚root‘ a diasporic consciousness and give it legitimacy“ (Cohen 1997: 184). Demnach kann ein diasporisches Bewusstsein auch dann existieren, wenn es sich bei dem Heimatland nicht um

---

<sup>46</sup> In der Diasporaforschung haben sich unterschiedliche Schwerpunkte herauskristallisiert. Auf der einen Seite liegt der Schwerpunkt der Betrachtung auf deren transnationaler sozialer Struktur, auf der anderen Seite auf der Identitätsbildung und kulturellen Hybridität in den Residenzgesellschaften (Vertovec 1997; Mishra 2006). Seit Anfang der 1990er Jahre wurde eine Vielzahl von Konzepten zur Diaspora vorgelegt. Vertovec (1997) unterscheidet bereits Ende der 1990er Jahre zwischen drei Bedeutungsebenen von Diaspora: Diaspora als transnationale soziale Struktur, als Bewusstseinstyp und als Modus kultureller Produktion. Mishra (2006) hebt hervor, dass sich – abhängig davon, ob Diaspora als soziale Form oder als ein identitäres und kulturelles Phänomen betrachtet wird - Differenzen zwischen verschiedenen Diskursen und Narrativen innerhalb der Diasporaforschung ausmachen lassen.

<sup>47</sup> Mit dem Heimatlandmythos ist häufig ein Heimkehrmythos verbunden, der ein eschatologisches Konzept darstellt, in dem eine positive Imagination des Lebens im Herkunftsland dem meist prekären Leben in der Migration entgegengehalten wird (Safran 1991).

ein real existierendes handelt oder soziale Beziehungen zu ihm nicht im Vordergrund stehen. Als Folge des diasporischen Bewusstseins bewahren Migranten eine soziale Distanz zur Residenzgesellschaft, während sie gleichzeitig dauerhafte soziale Beziehungen zum Herkunftsland aufrechterhalten.

Die gleichzeitige Aufrechterhaltung von Beziehungen zur Residenzgesellschaft und zur Herkunftsgesellschaft wird auch von anderen Autoren konstatiert. In einem triadischen Modell werden die Beziehungen der Migranten zum Heimatland, ihre Beziehungen mit der Residenzgesellschaft und die Beziehungen zwischen Herkunfts- und Residenzgesellschaft zusammengeführt (Sheffer 1986; 2003; Hettlage 1991; Baumann 2003a). Die Verstreuung in der Migration bildet die Grundlage von sich wechselseitig beeinflussenden organisierten Aktivitäten in einem Dreieck zwischen Migranten, Residenzgesellschaft und Herkunftsgesellschaft (Sheffer 1986; 2003).<sup>48</sup> Die Beziehungen zwischen Residenzgesellschaft und Herkunftsgesellschaft sind jedoch vielfältig und können nur dann in einen Diasporakontext gestellt, wenn sie sich auf die Aktivitäten der Migranten beziehen.<sup>49</sup> Genaugenommen stellt das Modell also kein Dreieck dar, sondern ist ein auf die Migranten und ihre sozialen Beziehungen zwischen Integration und Transnationalität zentriertes Modell.

Clifford (1994) argumentiert gegen eine Fixierung auf die Herkunftsgesellschaft als zentrales Merkmal der Diaspora. Vielmehr hebt er die wechselseitige Beeinflussung verstreuter kultureller Zentren in unterschiedlichen Residenzgesellschaften als Merkmal einer Diaspora hervor.<sup>50</sup> Mit der Fokussierung auf die lateralen sozialen Beziehungen zwischen verstreuten kulturellen Zentren von Migranten ergibt sich ein multizentrisches Modell von komplexen kulturellen Interaktionen zwischen Migranten in verschiedenen Residenzgesellschaften. Das diasporische Bewusstsein drückt sich nach Clifford in der Erfahrung der Gleichzeitigkeit der Verstrickung mit dem ‚Hier‘ und dem ‚Dort‘ aus. Clifford bezieht sich in seiner Argumentation auf Autoren, die nicht die Auseinandersetzung von Migranten mit ihrer Herkunftsgesellschaft, sondern mit der Residenzgesellschaft in den Vordergrund stellen.

In diesen – vor allem den Cultural Studies entstammenden Konzeptionen – wird eine auf das Herkunftsland bezogene ethnische Identität der Migrantengruppe nicht als gegeben vorausgesetzt. Vielmehr wird demnach die Identität der Migranten in gesellschaftlichen

---

<sup>48</sup> Für Sheffer stellt eine im Zentrum dieses Beziehungsgeflechtes stehende Migrantengruppe eine Diaspora dar. Wohingegen Hettlage (1991) und Baumann (2003a) das Beziehungsgeflecht als solches als Diaspora betrachten.

<sup>49</sup> Zum Beispiel durch ethno-nationalistische Mobilisierung von Migranten in Bezug auf politische Prozesse in der Herkunftsgesellschaft (Sheffer 2003).

<sup>50</sup> Beispielfhaft erwähnt er die multizentrische Konzeption des *Black Atlantic* von Gilroy (1993).

Auseinandersetzungen in den Residenzgesellschaften ausgehandelt. In diesen Auseinandersetzungen werden zum einen die Kategorien ‚Migranten‘/‚Einheimische‘ konstruiert, zum anderen werden aus der Kombination von Narrativen der Ausgrenzung und der Wanderung Diasporagemeinschaften imaginiert und diese gegenüber den Einheimischen innerhalb komplexer Machtkonstellationen sozial positioniert. An diesen sozialen Prozessen innerhalb von ‚diasporischen Räumen‘ nehmen daher neben Migranten auch ‚Einheimische‘ teil (Brah 1996). Unterschiedliche Erinnerungsnarrative von Wanderung und Verwurzelung bilden Ausgangspunkte fluiden Identitätsbildungsprozesse (Appadurai & Breckenridge 1989; Brah 1996). In der Auseinandersetzung mit der Residenzgesellschaft entstehen darüber hinaus unter Bezugnahme auf kulturelle Elemente der Herkunfts- wie der Residenzgesellschaft neue synkretistische kulturelle Ausdrucksformen. Diasporische Identität und kulturelle Ausdrucksformen sind als ein Produkt steter Fluidität und Hybridität zu verstehen. Eine diasporische Identität wird hier nicht als eine simple Orientierung an der Herkunftsgesellschaft verstanden, sondern als eine fluide Konstruktion, deren Grundlage in der Hybridität – also der Vereinnahmung unterschiedlicher kultureller Einflüsse – liegt (Hall 1990).<sup>51</sup>

Durch die Betonung von Fluidität und Hybridität geraten die transnationalen sozialen Beziehungen allerdings in den Hintergrund. Dabei wird vernachlässigt, dass viele Migranten sehr wohl in dauerhafte institutionalisierte transnationale Beziehungen zur Herkunftsgesellschaft und zu Migranten in anderen Residenzgesellschaften investieren sowie ethno-nationalistische Bindungen zur Herkunftsgesellschaft pflegen (Anthias 1998). Festgehalten werden soll hier, dass sowohl die zentristisch-herkunftsbezogenen als auch die multizentrisch-fluiden Konzepte diasporischer Identität ihre empirische Berechtigung haben, wengleich sie für sich genommen die Variabilität diasporischer Erfahrungen, Handlungen und Imaginationen vernachlässigen (Mishra 2006).

Angesichts diffuser Vorstellungen von Diaspora arbeitete Brubaker (2005) drei zentrale Kriterien von Diaspora heraus: die Verteilung einer ethnisch definierten Bevölkerung über Ländergrenzen hinweg, die Orientierung an einem (realen oder imaginierten) Heimatland sowie die ethnische Grenzerhaltung gegenüber der Aufnahmegesellschaft. Diese zentralen Kriterien stellen jeweils Kontinua dar: Ob erstens die Verstreuung aufgrund von Migration oder durch Verschiebung von Grenzen erfolgt, ob zweitens eine ‚zentristische‘ Heimatlandorientierung

---

<sup>51</sup> Hybridität steht hier stellvertretend für Konzepte, die die Erschaffung neuer kultureller Formen aus der Zusammenführung unterschiedlicher Traditionen beschrieben sollen. Diese werden häufig mit Globalisierung, Migration und Transnationalität in Verbindung gebracht, da dadurch Akteure mit unterschiedlicher Herkunft a) in Kontakt kommen und b) Länder übergreifend kulturelle Formen vermitteln können. Vgl. Hannerz 1996; Nederveen Pieterse 2004.

oder eine Orientierung an latenten Beziehungen zwischen den Migranten dominiert und ob drittens gegenüber der Aufnahmegesellschaft Prozesse kultureller Isolation oder kulturelle Hybridität dominieren, ist für den spezifischen Einzelfall empirisch zu untersuchen. Wichtiger sei zudem zu berücksichtigen, dass einer Betrachtung von Diaspora als einheitlicher Entität immer die Gefahr des ‚Gruppismus‘ – worunter Brubaker (2004) eine Verdinglichung sozialer Gruppen versteht – zugrunde liegt. Die Verdinglichung sozialer Gruppen stellt eine wichtige soziale Praxis dar und ist Bestandteil sozialer wie kognitiver Prozesse. Verdinglichte soziale Gruppen jedoch als Ausgangspunkt sozialer Analyse anzunehmen würde bedeuten, die Kategorien der sozialen Praxis als Kategorien der Analyse misszuverstehen. Für Brubaker zeigt sich Diaspora erst in der sozialen Praxis als Anspruch, Diskurs oder Haltungen (Brubaker 2005: 12).

Transnationale soziale Beziehungen und kollektive Diaspora-Identitäten sind aber ständig von konkreten Akteuren erneuerte Konsequenzen sozialer Mobilisierung und Imagination. Sökefeld (2006) zeigt dies beispielhaft an der alevitischen Diaspora. Die Imagination einer transnationalen Gemeinschaft erfolgte in Deutschland erst aufgrund einer sozialen Mobilisierung, die von politischen Ereignissen in der Herkunftsgesellschaft der Türkei ausgelöst wurden. Am Anfang stand eine soziale Bewegung, die sich in Form von Organisationen institutionalisierte und dabei das Konzept einer transnationalen Gemeinschaft entwickelte. Der sozialen Mobilisierung lag das Engagement von konkreten Akteuren zugrunde, die politische Ansprüche formulierten und in der Folge die soziale Mobilisierung und Institutionalisierung vorantrieben. Damit rücken Akteure mit ihren vielfältigen Handlungsstrategien und damit verbundenen Sinnkonstruktionen in den Vordergrund. So zeigt auch Tölölyan (2000) für die armenische Diaspora, dass die Bildung transnationaler Beziehungen von dem Engagement von transnational agierenden Aktivisten bestimmt wird; diese halten die Kontakte zu Mitgliedern der Diaspora in anderen Ländern und formulieren im Namen der Diaspora politische Ansprüche. Es ist also zu unterscheiden, welche Orientierung Akteure in Bezug auf bestimmte Lebensbereiche haben. Es sind vor allem die diasporisch orientierten Migranten, die aus verschiedenen Narrativen die Imagination einer Gemeinschaft formen, diasporisches Handeln institutionalisieren und Organisationen schaffen, die diasporisches Handeln kanalisieren und ermöglichen. Andere Migranten handeln in einem symbolischen Sinne ethnisch, aber begreifen sich nicht als Teil einer transnational verstreuten Gruppe. Assimilationistisch orientierte Akteure sind in Bezug auf ethnische oder diasporische Aktivitäten sogar womöglich inaktiv. Tölölyan (1996) argumentiert, dass die Zuordnung zu diesen Handlungsorientierungen zwischen unterschiedlichen Lebensbereichen oszillieren kann,



in manchen Fällen so und in anderen Fällen anders gehandelt wird: “Ideally, it would be preferable to speak of individuals and communities who behave as ethnics in some spheres of life, as diasporans in others and, most importantly, who shift from one to the other“ (Tölölyan 1996: 18). Diasporisches Handeln erscheint hier also als eine mögliche Handlungsorientierung neben anderen.<sup>52</sup>

Diaspora soll hier also als Konsequenz von kollektivem Handeln zunächst verstanden werden als soziale Handlungsfelder, die von über verschiedene Residenzgesellschaften verstreuten Migranten mit gemeinsamer ethnischer Identität durch transnationale Mobilisierung und Institutionalisierung von Praktiken geschaffen werden. Diese Handlungsfelder zeichnen sich durch Herkunftsorientierung und Betonung der ethnischen Identität aus und sie konstituieren sich im Kontext von Beziehungen zu den Residenzgesellschaften und zur Herkunftsgesellschaft. Ethnische Grenzziehungsprozesse und kulturelle Hybriditätsprozesse kennzeichnen dabei die Beziehungen zu den Residenzgesellschaften.

Die Diaspora ist nur als ein Baustein einer komplexen, fragmentierten Lebenswelt von Migranten zu begreifen, in denen die Einbindung in die sozialen Verflechtungen mit der Residenzgesellschaft ebenfalls von großer Bedeutung ist. In Bezug auf die Lebenswelt der Migranten sollten weder die nationalstaatlichen noch die transnationalen sozialen Formationen als abgeschlossene Handlungsräume oder Container begriffen werden (Wimmer & Glick Schiller 2002). „In short, approaching migrant transnational social fields and networks as communities tends to reify and essentialize these communities in a similar way that previous approaches reified national communities or the Redfield school essentialized peasant communities“ (Wimmer & Glick Schiller 2002: 324). Anstatt also von geschlossenen sozialen Entitäten wie ‚die Gesellschaft‘ oder ‚der Diaspora‘ auszugehen, sollte vielmehr gefragt werden, wie die verschiedenen sozialen Bezüge und Formationen, mit denen insbesondere internationale Migranten verbunden sind, konzipiert werden können. Folglich wird hier die Ansicht vertreten, dass die sozialen Handlungsfelder der Diaspora und die sozialen Handlungsfelder der Residenzgesellschaft auf vergleichbare Weise und auch in Bezug zueinander beschrieben werden müssen. Das macht es notwendig, analytische Modelle zu verwenden, die geeignet sind, verschiedene soziale Handlungsfelder in fragmentierten

---

<sup>52</sup> Werbner (2004) weist darauf hin, dass für eine diasporische Mobilisierung je nach Situation sogar unterschiedliche Herkunftsbezüge bedeutsam werden können. So spricht sie von komplexen oder segmentierten Diasporen, die sich auch auf größere Herkunftskontexte beziehen können als nur auf ethno-nationale Herkunftsgesellschaften.

Lebenswelten vergleichbar zu beschreiben ohne eine vorgegebene Gruppenidentität oder eine Transnationalität analytisch voraussetzen: diese müssen empirisch erst belegt werden.

Ansätze der Transnationalisierungsforschung – wie z. B. die der transnationalen sozialen Felder oder der transnationalen sozialen Räume (vgl. Kapitel 2.1.2) – bilden zwar jeweils bestimmte Handlungsfelder ab und ermöglichen auch eine Konzeptualisierung von Identität, die mit diesen verbunden sind. Aber die simultane Einbindung von Migranten in andere, national gebundene Handlungsbezüge wird nicht entsprechend berücksichtigt. Sie setzen Transnationalität migrantischer Handlungsfelder nicht nur voraus, sondern weisen dieser von vornherein eine große Bedeutung zu, obwohl diese erst empirisch belegt werden müsste (Zifonun 2013: 243ff.). Vielmehr geht es darum, soziale Handlungsfelder nicht von vornherein als primär transnationale Handlungsfelder zu betrachten, sondern transnationale Ausgestaltungen auch hinsichtlich ihrer Konsequenzen für Vergemeinschaftung und Vergesellschaftungsprozesse empirisch zu untersuchen (vgl. auch Zifonun 2013). „Die Relevanz transnationaler Raumstrukturen kann dabei nicht vorausgesetzt werden, sondern diese ist als eine offene, empirisch zu untersuchende und in ihren theoretischen Implikationen zu klärende Frage zu behandeln“ (Bommes 2003: 110). Bommes weist daraufhin, dass die Raumstrukturen immer auch auf die sachbezogenen Strukturen sozialer Systeme bezogen bleiben: „Raumstrukturen sind entsprechend zu rekonstruieren als Teil der Strukturbildung sozialer Systeme und nicht als ihre Voraussetzung. Erst auf dieser Basis bezeichnen sie zugleich Bedingungen weiterer Sozialstrukturentwicklung, deren Auswirkungen auf die Lebensverhältnisse erst in diesem Zusammenhang zu bestimmen sind“ (Bommes 2003: 108). Allgemeine Theorien sozialer Handlungsfelder könnten die rein transnationale Perspektive der Modelle zu transnationalen Räumen überwinden. Dazu zählen bspw. die Theorie sozialer Felder von Bourdieu oder die Theorien des organisationalen Feldes und der strategischen Handlungsfelder. In allen diesen Ansätzen bilden soziale Felder Strukturen mit einer eigenen Logik und interpretativen Rahmung, die zugleich durch Macht, Konflikt und strategisches Handeln geprägt sind. So versteht Bourdieu „ein Feld als ein Netz oder eine Konfiguration von objektiven Relationen zwischen Positionen“ (Bourdieu & Wacquant 1996: 127). Die Positionen sind definiert durch die „Struktur der Distribution der verschiedenen Arten von Macht (oder Kapital), deren Besitz über den Zugang zu den in diesem Feld auf dem Spiel stehenden spezifischen Profiten entscheidet“ (Bourdieu & Wacquant 1996: 127). Bei sozialen Feldern handelt es sich demnach um Konfigurationen von Macht, die jeweils einer anderen, autonomen Logik folgen. Bourdieu vergleicht das Feld einem Spiel („illusio“), das durch den Glauben der Beteiligten („doxa“) am Leben gehalten wird (Bourdieu & Wacquant 1996). Ein Modell,

welches die Institutionen und die inhaltliche Bestimmung des Feldes stärker berücksichtigt, ist das des organisationalen Feldes (DiMaggio & Powell 1983; Scott 2008). "By organizational field, we mean those organizations that, in the aggregate, constitute a recognized area of "institutional life" (DiMaggio & Powell 1983: 148). Hier wird ein institutionelles Feld umrissen, in dem Organisationen miteinander interagieren und das durch den Fokus auf bestimmte Inhalte, durch unterschiedliche institutionelle Logiken, durch bestimmte historisch entwickelte Handlungsrepertoires und Kontrollinstanzen bestimmt wird (Scott 2008). In diesem Modell stehen allerdings organisierte Akteure im Kontext einer festgelegten institutionellen Logik und bestehender Kontrollmechanismen im Vordergrund; diffuse Handlungsfelder mit wenigen oder schwach organisierten Akteuren und verschwimmenden Grenzen sind damit schwerer zu erfassen. In beiden Ansätzen tritt die inhaltliche Bestimmung der Felder zurück hinter die Strukturen von Kapital und von Organisationen. Nach Fligstein & McAdam (2012) bilden strategische Handlungsfelder soziale Arenen, in denen Akteure mit unterschiedlichen Ressourcen Vorteile suchen: Es steht innerhalb dieser Felder immer etwas auf dem Spiel. Sie verfügen über flexible Mitgliedschaften und fluide Grenzen, teilen aber ein Einverständnis darüber, worum es geht, wer Macht hat, welche Regeln gelten und worin die kulturelle Rahmung besteht. In dieser Theorie spielt die soziale Mobilisierung von Akteuren eine große Rolle und die Kontakte zu anderen Feldern sind feste Bestandteile des strategischen Spiels im Feld. Als zentrale Faktoren werden Kontrollinstanzen und Machtstrukturen vorausgesetzt. Diese mehr auf Strategie, Wettbewerb und Konflikt ausgerichteten Theorien machen eine Reihe von analytischen Annahmen über die Rolle und Bedeutung von Konflikt und Macht, die empirisch feststellbar sein können, aber nicht analytisch vorausgesetzt werden können. Zudem tritt die inhaltliche, an Handlungsformen orientierte Bestimmung von Feldern zurück, die bei einer explorativen Betrachtung stärker im Vordergrund steht.

Ein an den Handlungsformen orientierten Ansatz stellt dagegen die Praxistheorie dar, wie sie bspw. von Reckwitz (2008: 97ff.) vertreten wird. Hier besteht das Soziale aus miteinander verflochtenen Praktiken, verstanden als Routinen und als Ausdruck eines praktischen Wissens. Die Praktiken sind allerdings nicht an soziale Interaktion und Intentionen von Akteuren gebunden, sondern es handelt sich um auf praktischem Wissen basierter „Repetitivität gleichartiger Aktivitäten“ (Reckwitz 2008: 118). Miteinander verbundene Praktiken bilden Praktiken-Komplexe als Makro-Bausteine. Allerdings erscheint es

insbesondere bei Diaspora und dessen wichtiger Sinnorientierung ‚Herkunftsbezug‘, wenig sinnvoll, sich auf eine Theorie zu beziehen, welche Intentionalität weitgehend ausgeblendet.<sup>53</sup>

Ein Modell, welches die Eingebundenheit von Akteuren in unterschiedlichen sozialen Kontexten berücksichtigt, dabei Handlungspraktiken, Mobilisierung, Institutionalisierung und kulturelles Wissen miteinander verbindet sowie die Fluidität der sozialen Lebenswelt und von Identifikationsprozessen berücksichtigt, ist das Modell der ‚sozialen Welten‘ (Strauss 1978 & 1993; Zifonun 2016). Hier werden Aspekte von Macht und Konflikt, Transnationalität und lokalem Handeln, Organisationen und diffusen Netzwerken jeweils in ihrer spezifischen empirischen Bedeutung offengelassen und nicht bereits analytisch als zentral vorausgesetzt.

## **2.2 Das Konzept der sozialen Welten**

Das Konzept der sozialen Welten wurde von Anselm Strauss (1978) und H.S. Becker (1982) als eine Konzeption relativ dauerhafter sozialer Interaktionsstrukturen auf der Mesoebene entwickelt und stellt weniger eine ausformulierte Theorie als eine analytische Konzeption dar, die die vorliegende ethnographische Forschung im Sinne eines sensibilisierenden Konzeptes leitet (Atkinson 2017; Blumer 1969). Dieses Konzept wurde auf unterschiedliche Weise weiterentwickelt und ergänzt, so durch einen diskurstheoretischen (Clarke 2012), einen wissenssoziologischen (Zifonun 2016) und einen netzwerktheoretischen (Crossley 2011) Ansatz.

Für Strauss (1978; 1993) stellen soziale Welten institutionalisierte Interaktionsräume dar, die sich um spezifische soziale Aktivitäten herum bilden und innerhalb derer die Interaktionen der Akteure sinnhaft strukturiert werden können. Unter sozialen Welten werden demnach „relativ dauerhafte, durch relativ stabile Routinen ‚arbeitsteilig‘ abgesicherte, d.h. ‚institutionalisierte‘ Wahrnehmungs- und Handlungsräume“ (Soeffner 1991: 6) verstanden. Soziale Welten bilden einen Rahmen sozialer Interaktion, der sich um gemeinsame Aktivitäten durch die Verpflichtung und gegenseitige Anerkennung von Akteuren herausbildet (Clarke 1991).

---

<sup>53</sup> Das Verständnis von Praktiken und Handlungen erfordert ein Verständnis für den subjektiven und sozialen Sinn ebendieser (vgl. Reichertz 2016: 109ff.): „Weder Praktiken noch Handlungen verknüpfen sich selbständig (...), sondern sie müssen in einer sozialen Situation sinnhaft von den Beteiligten aneinander angeschlossen werden. Die Untersuchung von Praktiken liefert also keine Antwort auf die Frage, weshalb die Menschen das tun, was sie tun, sondern sie stellt die Frage nach dem Sozialen in den Praktiken – genauer: nach deren sozialen Sinn“ (Reichertz 2016: 119).

Theoretisch ist das Modell im symbolischen Interaktionismus<sup>54</sup> verankert und in der interpretativen Soziologie weiterentwickelt worden. Gesellschaft konstituiert sich aus der Sicht des symbolischen Interaktionismus in der sozialen Handlung. In sozialen Handlungen beziehen sich die Interaktionspartner aufeinander und koordinieren diese; so bestehen folglich auch Organisationen aus “individuals fitting their lines of action to one another“ (Blumer 1969: 16). Soziale Welten bilden sich durch die Verfestigung und Verstetigung von gegenseitig aufeinander bezogenen Handlungen heraus.

„Der Begriff [der sozialen Welten, CK] selbst steht (...) in direktem Zusammenhang zu den Grundprinzipien des Symbolischen Interaktionismus, wonach die Welt durch das aufeinander bezogene Handeln von Menschen in ihren Rollen und in gemeinsam ausgehandelten und entwickelten Situationen hergestellt wird.“ (Krotz 2015: 16)

Nach Mead (1934) koordinieren Akteure in der symbolvermittelten Interaktion ihre gegenseitigen Perspektiven auf die Situation, indem sie die Perspektive Anderer einnehmen. Die Perspektive sozialer Gruppe erfolgt durch die Übernahme der Perspektive von ‚generalisierten Anderen‘; dies bildet die Basis für das Handeln in generalisierbaren sozialen Situationen.<sup>55</sup> Nach Shibutani (1955) konstituiert sich durch die gemeinsame Partizipation an medialen Kommunikationskanälen eine spezifische organisierte Perspektive, die er als eine sozialen Welt bezeichnet. Diese bildet “a unity of order, a universe of regularized mutual response“ (Shibutani 1955: 566). Innerhalb dieser Umgebung kollektiver Erfahrung und Handlung sind die jeweiligen Perspektiven der Handelnden bekannt und Handlungen können mit einer gewissen Sicherheit vorausgesagt und vollzogen werden (Cefai 2016). Sie ermöglichen folglich vorhersagbares Verhalten in einem spezifischen Handlungszusammenhang: „Soziale Welten sind also soziale Beziehungen, die dem Einzelnen soziale Begegnungen auf vorhersehbare und planbare Weise ermöglichen“ (Zifonun 2016: 67).

### **2.2.1 Kernaktivitäten und Institutionalisierung in sozialen Welten**

Führt nach Shibutani (1955) die Nutzung von medialen Kommunikationskanälen zu einer Konstituierung von organisierten Perspektiven als Referenzrahmen für sinnhaftes Handeln, so

---

<sup>54</sup> Der symbolische Interaktionismus basiert auf drei Axiomen: Erstens handeln Menschen gegenüber Dingen auf der Basis der Bedeutung, die diese für die Menschen haben. Diese Bedeutung entsteht zweitens aus der sozialen Interaktion. Drittens werden die Bedeutungen durch interpretative Prozesse in der Interaktion modifiziert (Blumer 1969).

<sup>55</sup> In diesem Zusammenhang wird auch von einem ‘universe of discourse’ als Raum gegenseitiger Verständigung gesprochen (Mead 1934); “And it’s in these universes of discourse that we share the same sense of reality, understand each other, do things together, and act in concert and make common plans. In short, *we live in the same social world*“ (Cefai 2016: 167; kursiv im Original).

entwickeln sich soziale Welten nach Strauss (1978: 121f.) um spezifische Kernaktivitäten:<sup>56</sup> “In each social world, at least one prime activity (along with related clusters of activity) is strikingly evident“ (1978: 122). Die Beteiligung von Akteuren an kollektiven Aktivitäten mit einem miteinander geteilten Verständnis dieser Aktivität ist das zentrale Merkmal einer sozialen Welt, die neben der Kernaktivität auch eine Reihe weiterer Aktivitäten einschließt.

Soziale Welten bilden sich also durch die Verbundenheit von Akteuren mit bestimmten Aktivitäten; diese sind ihrerseits abhängig von der Generierung von Ressourcen, der Organisation der Aktivitäten und der Entstehung von legitimierenden Wissensbeständen über die Durchführung der Aktivitäten (Clarke 1991: 131) Die sozialen Aktivitäten differenzieren sich arbeitsteilig aus, z. B. in infrastrukturelle, legitimierende und organisierende Aktivitäten. Dazu gehören die Gestaltung von Räumlichkeiten, die Nutzung und Entwicklung von Technologien und der Aufbau von Organisationen (Strauss 1978: 122ff. & 1993: 212ff.; Strübing 2007: 82ff.). Diese Aktivitäten bilden Subprozesse, die die Durchführung der Kernaktivität ermöglichen sollen (Strauss 1978: 122). Infrastrukturelle Aktivitäten und ein gewisser Grad an organisierter Koordination sind erforderlich, um die Kernaktivitäten zu ermöglichen: In entwickelten sozialen Welten entstehen daher Organisationen, die diese Aufgaben übernehmen und die sozialen Welten nach außen repräsentieren (Strauss 1978: 125, 1993: 227f). In dieser Arbeit werden insbesondere diese Subprozesse und die Organisation untersucht, da “[t]he discovery and study of such subprocesses and of their relationships, including conflictful and ‘power’ relationships, are essential parts of research into social worlds“ (Strauss 1978: 122).

Um die Durchführung von Kernaktivitäten zu gewährleisten, werden Deutungen und Handlungen institutionalisiert, es entwickelt sich koordiniertes Handeln zur Durchführung und Unterstützung der Kernaktivitäten heraus (Schütze 2002). Damit eine effektive Zusammenarbeit und eine Bewertung des Handelns möglich werden, entwickeln sich nach Becker (1982) innerhalb von sozialen Welten Konventionen als Handlungs- und Bewertungswissens. Konventionen sind dabei routinierte und habitualisierte Handlungsweisen, bewährte Vereinbarungen und Muster von vorausgegangenen Aushandlungsprozessen, deren Bruch durch abweichendes Verhalten mit Kosten verbunden ist. Zifonun (2016) ergänzte das Konzept mit der ebenfalls von Mead beeinflussten interaktionistischen phänomenologischen Wissenssoziologie (Schütz & Luckmann 2003 [1979/1984]; Berger & Luckmann 1980 [1966]).

---

<sup>56</sup> Solche Kernaktivitäten können z. B. Fußball (Zifonun 2016) oder Kunst (Becker 1982) darstellen, um die herum sinnhafte Referenzrahmen für gemeinsames Handeln entstehen.

Demnach entsteht in der sozialen Interaktion durch Typisierung soziales Wissen, d.h. in typischen Situationen werden bestimmte Handlungen habitualisiert und mit einer Erwartungshaltung versehen. Das mit der Handlung verbundene Handlungswissen wird als institutionalisiertes Wissen an andere Akteure vermittelt (Schütz & Luckmann 2003 [1979/1984]; Berger & Luckmann 1980 [1966]). In differenzierten Gesellschaften bilden sich Sonderwissensbereiche mit eigenen Sinnstrukturen aus, die an Subgesellschaften gebunden sind. Soziale Welten mit ihrer Kombination aus Handlungs- und Sinnerzeugung können als Handlungsfelder verstanden werden, in denen diese Prozesse der Differenzierung sozialen Wissens zur Deutung der Welt stattfinden (Schütze 2002; Zifonun 2016):

„Was soziale Welten also im Wesentlichen ausmacht, ist ein gemeinsamer Fundus an geteilten Wissensbeständen, Routinen und Interaktionsmustern oder, mit anderen Worten, ein Einverständnis darüber, was als ‚normal‘ gilt“ (Zifonun 2016: 27)

### **2.2.2 Strukturprinzipien sozialer Welten**

Strauss (1978: 123; 1993: 215ff.) nennt drei zentrale Strukturprinzipien, die allen sozialen Welten gemein sind: Kreuzung, Segmentierung und Legitimation.

#### ***Kreuzung***

Handlungen unterschiedlicher sozialer Welten kreuzen sich in vielen Situationen. An den Schnittstellen können Konfliktfelder entstehen, in denen politische Fragestellungen, Grenzziehungsprozesse wie auch die Verortung einer sozialen Welt gegenüber anderen sozialen Welten verhandelt werden. Diese Interaktionswelten nennt Strauss ‚Arenen‘ (Strauss 1978: 124f. & 1993: 225ff.); diese können sich wiederum zu größeren Clustern oder Domänen zusammenfinden. Insbesondere an den Kreuzungspunkten zu anderen sozialen Welten oder Arenen entstehen Organisationen, die die Interessen der jeweiligen sozialen Welten nach außen hin vertreten (Strauss 1993: 227f.; Clarke 1991). Kreuzungen können auch zwischen einzelnen Subwelten einer sozialen Welt stattfinden, insbesondere dort, wo Konflikte um die Deutungshoheit oder um Ressourcen innerhalb einer sozialen Welt ausgetragen werden (Strauss 1984). An den Kreuzungspunkten können ‚boundary objects‘ entstehen, die in ihrer Bedeutung plastisch genug sind, von verschiedenen sozialen Welten auf ihre eigene Weise interpretiert zu werden (Star & Griesemer 1989; Star 2010).

#### ***Segmentierung***

Der wichtigste Strukturprozess sozialer Welten besteht in der Segmentierung, also der Bildung von untergeordneten sozialen Welten („sub social worlds“). Diese können sich entweder um

spezialisierte Subprozesse oder um unterschiedliche Stile der Durchführung herum bilden. Zur Ausformung von Subwelten, deren eigener Infrastruktur, Kernaktivität und Legitimationsbasis können verschiedene Aspekte führen: z. B. räumliche Entfernungen, Spezialisierungen, Arbeitsteilung, ideologische Differenzen, differenzierte Kontakte zur Außenwelt oder Rekrutierung von speziellen Akteuren. Insbesondere die Auseinandersetzungen um die Legitimation von (neuen) Aktivitäten befördern schließlich auch die Herausbildung neuer sozialer Welt (Strauss 1984).

### ***Legitimation***

Wichtig für die Institutionalisierung sozialer Welten und die darin eingebetteten Aktivitäten ist eine gesellschaftliche Legitimationsbasis. Innerhalb der sozialen Welten gibt es zahlreiche Mechanismen Legitimation herzustellen und eigenes Handeln gegenüber konkurrierenden Fraktionen zu verteidigen. Dazu gehören u.a. die Standardisierung von Handlungen und Bewertungen, Theoretisierung bzw. Dogmatisierung sowie Ausgrenzung und Grenzziehung (Strauss 1982). In sozialen Welten ist insbesondere die Anerkennung von Authentizität als Legitimierungsprozess wichtig (Strauss 1978: 123f.). Ob Aktivitäten als authentisch im Rahmen einer sozialen Welt angesehen werden, ist eine Frage von ständig aufkommenden Aushandlungsprozessen, in denen eine Vielzahl von Modi der Legitimation verwendet werden können:

“Questions of ‚authenticity‘ of performance and product, of genuineness and purity, real and fake, but questions also of propriety and impropriety, even morality and immorality, and legality and illegality arise in kaleidoscopic, rapid, and intricate fashion“ (Strauss 1982: 172-73).

Auch der Aspekt der Legitimation von institutionalisierten Handlungen kann durch Überlegungen von Berger und Luckmann (1980 [1966]) ergänzt werden: In wiederkehrenden Interaktionen entwickeln sich demnach institutionalisierte Handlungsmuster, die den Akteuren als Objektivationen – als vermeintlich gegebene Ordnung der Welt – erscheinen. Zusätzliche Legitimation erhalten diese durch die Verknüpfung mit einer symbolischen Sinnwelt (Objektivationen zweiter Ordnung), welche die Beschaffenheit der Welt, in dem die Handlungen sinnvoll erscheinen, erklärt. Durch die Integration von institutionalisierten Handlungsmustern in die symbolische Sinnwelt wird die soziale Ordnung stabilisiert und gewinnt in den Augen der Akteure Akzeptanz. In gesellschaftlichen Differenzierungsprozessen differenziert sich auch die symbolische Sinnwelt zu Subsinnwelten oder Sonderwissensbereichen, die mit bestimmten Handlungszusammenhängen verknüpft sind, die hier als soziale Welten verstanden werden.



Weiterhin sinnvoll wurde auch der Diskursbegriff zur Beschreibung von sozialen Prozessen der sozialen Konstruktion von Bedeutung mit dem Konzept der sozialen Welten verknüpft (z. B. Clarke 2012). Problematisch ist allerdings die Verbindung der wissenschaftstheoretischen Positionen des Poststrukturalismus und des Interaktionismus, insbesondere hinsichtlich unterschiedlicher Vorstellungen von Subjekten. Keller (Keller 2010 & 2013) entwickelt eine wissenssoziologische Konzeption von Diskursen, die auch poststrukturalistische Elemente aufnimmt, aber anschlussfähig an interaktionistische Ansätze bleibt. Diskurse erzeugen als strukturierte Komplexe von Aussageereignissen „spezifische Wissensordnungen der Realität“ (Keller 2010: 235). Demnach handelt es sich bei Diskursen um

„(...) institutionalisierte Sprechweisen, die historisch aus einer Vielzahl symbolischer Interaktionen und kommunikativer Handlungen als emergenter Äußerungszusammenhang hervorgehen, für gewisse Zeit stabile Strukturierungsformen annehmen und auch wieder verschwinden (können).“ (Keller 2013: 71)

Diskurse entstammen demnach Interaktionszusammenhängen, können aber über den ursprünglichen Kontext hinweg in andere Kontexte hineingetragen werden. Übertragen bedeutet dies, dass Diskurse sich aus den sozialen Welten, in denen sie entstanden sind, lösen und auch in anderen sozialen Welten relevant werden können. Zifonun (2016: 41f.) stellt dies so dar, dass Individuen als „Rollenbündel aus Teilhaben an verschiedenen sozialen Welten“ (Zifonun 2016: 41) Wissensbestände aus sozialen Welten in andere transferieren können.

Die legitime Ordnung innerhalb von sozialen Welten ist immer ein vorläufiges Produkt von Aushandlungsprozessen (Strauss 1993: 245). Auch die Grenzziehung ist ein beständiger Aushandlungsprozess und Ausgangspunkt von Konflikten: “Indeed, one of the most striking features of many worlds is internal dispute and decision-making concerning conceptions of their own boundaries“ (Strauss 1993: 214). Eine natürliche Grenze sozialer Welten besteht für Zifonun (2016: 27) dort, wo geteilte Handlungs- und Deutungsmuster ihre Verständlichkeit verlieren.

Die sozialen Welten sind also in einem ständigen Wandel durch legitimierende Aushandlungsprozesse, Kreuzung und Segmentierung begriffen. Aus diesen Prozessen ergibt sich eine Fluidität des sozialen Universums: “It is a universe where fragmentation, splintering, and disappearance are the mirror images of appearance, emergence, and coalescence“ (Strauss 1978: 123).

### 2.2.3 Partizipation und soziale Netzwerke in sozialen Welten

Die sozialen Welten manifestieren sich durch die Partizipation von Akteuren an den Interaktionen einer sozialen Welt. In ihrer sozialen Alltagswelt sind Akteure in eine Vielzahl von sozialen Welten eingebunden; ihr Grad an Partizipation an und Verbundenheit mit bestimmten sozialen Welten variiert stark; zugleich rekrutieren soziale Welten in unterschiedlicher Weise und in unterschiedlichem Maße Akteure, deren Partizipation variieren kann (Strauss 1993: 213; Unruh 1979). „In consequence, we all have multiple memberships. Since memberships can vary in intensity of commitment from very intense (virtually total absorption) to very peripheral (barely involved), in many social worlds there is a core of highly involved people but also marginal participants” (Strauss 1993: 213). Akteure sind aber letztlich nur als Mitglieder einer sozialen Welt zu betrachten, wenn sie sich in irgendeiner Weise in deren Aktivitäten engagieren (vgl. auch Clarke 1991: 128ff.): „Mitgliedschaft ist ein temporärer Prozess. Wer nicht mehr zu den Aktivitäten der sozialen Welt beiträgt, geht deren Mitgliedschaft verloren“ (Strübing 2007: 85).<sup>57</sup>

Durch das Engagement von Akteuren entstehen dauerhafte soziale Netzwerke von Akteuren, die in kooperativen Beziehungen in einer sozialen Welt auf Grundlage von bekannten Konventionen arbeitsteilig Aufgaben übernehmen und Ressourcen austauschen (Becker 1982; Crossley 2011: 145ff.).<sup>58</sup> In den Netzwerken sozialer Welten werden Ressourcen ausgetauscht und Ressourcen für weitere Interaktionen generiert (Crossley 2011: 171ff.; Becker 1982). Da Akteure notwendigerweise an verschiedenen sozialen Welten partizipieren, ist es nach Crossley (2011: 173f.) die Regel, dass sich soziale Netzwerke von Akteuren durch deren Mitgliedschaften in mehreren sozialen Welten überlappen. Es ist zu vermuten, dass eine gegenseitige enge Beeinflussung bei Akteuren stattfindet, die häufiger in mehreren gleichen sozialen Welten miteinander interagieren. Durch eine Priorisierung der Partizipation in sozialen Welten, in denen bereits bekannte Akteure aktiv sind, können sich Lücken bilden zwischen verschiedenen Gruppen von sozialen Welten; diese können zu einem sich selbst verstärkenden Prozess der Clusterbildung führen. In einem Cluster sozialer Welten können sich durch den

---

<sup>57</sup> Soziale Welten sind keineswegs auf face-to-face-Interaktionen beschränkt, sondern können – entsprechend mediatisiert – durch Partizipation an medialen Kommunikationskanälen als sogenannte ‚mediatisierte Welten‘ zusammengehalten werden (Krotz 2015; Hepp 2013; Krotz & Hepp 2012). Insbesondere transnationale soziale Welten bedürfen einer Mediatisierung, dies gilt insbesondere für Diasporen (Hepp 2009).

<sup>58</sup> Crossley (2011) verbindet das Konzept mit der relationalen Soziologie (vgl. Emirbayer 1997) und der Sozialen Netzwerktheorie (vgl. z. B. Weyer 2000; Wasserman & Faust 1999). So kann seiner Meinung nach die Struktur der sozialen Netzwerke auch die Struktur der sozialen Welten beeinflussen.

engen Austausch zwischen Akteuren leicht gemeinsame Wert- oder Handlungsorientierungen ausbilden, die über einzelne soziale Welten hinausreichen (Crossley 2011: 178f.).<sup>59</sup>

## 2.2.4 Identität und soziale Welten

Crossley (2011: 196ff.) greift das Konzept der ‚catnets‘ (vgl. White 1992) auf, um eine Verbindung zwischen sozialen Netzwerken, sozialen Welten und Kategorien kollektiver Identitäten herzustellen.<sup>60</sup> Diese Verbindungen bestehen in verschiedenen Richtungen:

“(A)ctors who belong to a common category – particularly when it entails an identity which is important to them – are more likely to associate and form networks but by the same token actors who interact regularly and enjoy string, transitive connections are more likely to generate collective identities for themselves.” (Crossley 2011: 196).

Einerseits befördern kollektive Identitäten die Bildung homogener sozialer Netzwerke. Andererseits verstärkt sich in dichten und abgeschlossenen sozialen Netzwerken die Homogenität und das Vertrauen der Mitglieder untereinander, was wiederum die Bedeutung kollektiver Identitäten für die Akteure stärkt und soziale Mobilisierung befördert (Crossley 2011: 196ff.) Die Bildung von Clustern sozialer Welten kann demnach einerseits Ergebnis von gemeinschaftlichem Handeln von Akteuren mit geteilter kollektiver Identität sein, andererseits kollektive Identitäten ihrerseits hervorbringen.

Soziale Welten können also Ausgangspunkte von Identitätsprozessen werden. So werden in einer in Teilzeitwelten aufgeteilten individuellen Lebenswelt bestimmte soziale Welten von Akteuren als „Sphären der Zusammengehörigkeit in Anspruch genommen“ (Zifonun 2016: 31). Bedeutsam ist dabei ein Prozess, den Zifonun als Moralisierung bezeichnet. Dabei wird eine soziale Welt oder ein Bereich innerhalb einer sozialen Welt nicht mehr nur als kollektive Handlungswelt, sondern als moralische Gemeinschaft wahrgenommen, deren Werte symbolisch überhöht werden. Das weltspezifische Wissen „gibt dann nicht nur Antwort darauf, was wie zu tun ist, sondern auch darauf, was wie und warum moralisch richtig ist“ (Zifonun 2016: 197). Dadurch wandeln sich für bestimmte Akteure soziale Welten zu Milieus: „Das geteilte moralische Wissen des Milieus wird zur Grundlage eines Gemeinschaftsglaubens der Akteure in sozialen Welten“ (Zifonun 2016: 32). Milieus stellen also mit einem moralisch erhöhten Gemeinschaftsglauben verstandene soziale Welten oder Segmente sozialer Welten dar. Zifonun beschreibt drei Prozesse der Milieubildung: die symbolische Überhöhung einer

---

<sup>59</sup> Als ein anderer Mechanismus zur Clusterbildung kann funktionale Verbundenheit genannt werden. Diese bildet die Basis für Makrostrukturen, wie den Staat oder ökonomische Märkte (Crossley 2011).

<sup>60</sup> Der Begriff ‚catnets‘ setzt sich ‚Categories‘ und ‚Networks‘ zusammen (White 1992).

sozialen Welt,<sup>61</sup> die Legitimierung einer spezifischen sozialen Welt in Grenzziehungskonflikten in Arenen sowie die interne Milieubildung. Diese vollzieht sich durch die Übernahme von Wissensbeständen oder sozialen Positionierungen aus anderen sozialen Welten, die für einen Teil der Mitglieder zum gegenseitigen Erkennungszeichen werden (Zifonun 2016: 39ff.).

Insbesondere Ethnizität stellt eine Ressource zur Milieubildung dar (Zifonun 2016: 42ff.). Der Begriff der Ethnizität hat eine lange Geschichte in der Ethnologie und den Sozialwissenschaften (vgl. Banks 1996; Eriksen 1993, Malesevic 2004; Cornell & Hartmann 2007). Von großer Bedeutung ist dabei die interaktionistische Theorie der Ethnizität von Barth (1969). Im Zentrum seiner Konzeption steht die ethnische Grenzziehung als Produkt sozialer Interaktion. Die ethnischen Grenzen sind nicht aufgrund natürlicher kultureller Unterschiede gegeben, sondern basieren auf Zuordnungspraktiken in der Interaktion von Akteuren. In dieser Interaktion werden Herkunftskonzepte und kultureller Hintergrund überbetont, während intra-ethnische Differenz heruntergespielt wird. Wie bei Barth handelt es sich nach Jenkins (2008) bei Ethnizität um eine gesellschaftliche soziale Praxis der Selbstidentifizierung und Fremdkategorisierung basierend auf kulturellen Kategorien, die in der sozialen Interaktion aktiviert werden.<sup>62</sup> Im Zusammenspiel der öffentlichen Benennung einer ethnischen Kategorie und der individuellen Erfahrung von Akteuren findet eine ständige Verhandlung ethnischer Identität und Grenzziehung statt. In der sozialen Interaktion spielt der kulturelle Inhalt durchaus eine große Rolle: „Our ‚cultural stuff‘ will, even if only in part, reflect our interactions with Other(s): how those Others categorize and behave towards us, how they label us.“ (Jenkins 2008: 171). Diese Interaktionsprozesse finden sowohl in der Alltagswelt als auch auf der politisch-staatlichen Ebene statt. Zudem können ‚Ideologien der Identifikation‘, wie Nationalismus, Rassismus etc., die in eine ideologisierte Alltagswelt eingebunden sind, die Ethnisierung befördern (Jenkins 2008). Individuelle wie kollektive ethnische Zugehörigkeit können in sozialen Interaktionen genutzt und manipuliert werden: „Whether operating at the level of identity assumption or alter-casting, ethnic identity can be used either by groups or individuals as one aspect of the tactical arrangements whereby they work life strategies“ (Lyman & Douglass 1973: 364f.). Dieser Nutzung von ethnischer Identität sind aber auch immer zugleich gesellschaftliche wie individuelle Grenzen gesetzt (Lyman & Douglass 1973:

---

<sup>61</sup> Er stützt sich dazu auf Luckmann (1970), nach der sich die Alltagswelt als ein „set of small worlds“ (1970: 590) darstellt, von denen nur bestimmte für Akteure eine besondere Bedeutung haben: „This one, or these few micro-universes will become the nucleus around which his other life-worlds can be arranged“ (Luckmann 1970: 591).

<sup>62</sup> In seiner allgemeinen Theorie zu sozialer Identität greift Jenkins auf die interaktionistische Theorie von Mead zur Herstellung von Identität in der Interaktion mit Anderen zurück (Jenkins 2004).

351ff.). Wimmer (2008 & 2013) verdeutlicht, wie komplex ethnische Grenzziehungsprozesse sich gestalten und in welchen komplexen Konstellationen ethnischer Zugehörigkeit Bedeutung zugewiesen wird. Insbesondere stellt er die Machtverteilung, die Struktur sozialer Netzwerke und die institutionellen Gegebenheiten in einem sozialen Handlungsfeld heraus als Faktoren, die ethnische Grenzziehungsprozesse in diesem beeinflussen. Weiterhin können Akteure eine Reihe unterschiedlicher Perspektiven einnehmen und Strategien verfolgen, die im Wechselspiel und gemeinsam mit den Faktoren des sozialen Felds eine weite Varianz möglicher Resultate hervorbringen kann.

Soziale Welten könnten also in unterschiedlicher Weise mit ethnischen Grenzziehungsprozessen verbunden sein: So kann die Partizipation in bestimmten sozialen Welten und die Verbundenheit mit dem darin enthaltenen Wissen in Interaktionen ethnischer Grenzziehung als kultureller Unterschied wahrgenommen werden und damit sowohl die ethnische Selbstidentifikation als auch die ethnische Kategorisierung legitimieren. Weiterhin können aus der Ethnizität von Akteuren moralische oder politische Ansprüche abgeleitet werden, die in Konfliktarenen zur Anwendung kommen, zur ethnischen Schließung sozialer Welten oder zu ethnischen Segmentierungsprozessen (Milieubildung) in etablierten sozialen Welten führen. Vor allem aber kann Ethnizität durch die Bildung von ‚catnets‘ die Clusterbildung von sozialen Welten und Milieus beeinflussen.

Entsprechend wird auch der Begriff der Integration im Anschluss an Soeffner und Zifonun (2005 & 2008) nicht primär als Einordnung von Migranten in eine in sich integrierte Gesellschaft, sondern zunächst in bestimmte soziale Welten betrachtet, die wiederum in ein gr.<sup>63</sup> Nach Soeffner und Zifonun (2005 & 2008) erfolgen soziale Integration in Form von und Handeln der Akteure durch die Übernahme des relevanten gesellschaftlichen Wissensvorrats, die Übernahme sozialer Rollen und die koordinierte Interaktion mit anderen Akteuren der sozialen Welten sowie symbolische Integration in Form einer sinnhaften Biographie auch eine symbolische Integration und eine Integration in ein öffentliches symbolisches Sinnsystem, z. B. in der Politik, Religion oder der Darstellung in den Massenmedien. Integration, nicht nur von Migranten, erfolgt also durch Vergemeinschaftungsprozesse und Integrationsmechanismen, die eine Teilhabe an sozialen Welten der Residenzgesellschaften

---

<sup>63</sup> Nach Esser (2001: 5ff.) sind die gesamtgesellschaftliche Systemintegration einzelner sozialer Teilbereiche und die Sozialintegration individueller Akteure in diese Teilbereiche zunächst unabhängig voneinander zu betrachten: „Die Systemintegration einer Gesellschaft und die Sozialintegration sind logisch und – in gewissen Grenzen wenigstens – empirisch und kausal *unabhängig* voneinander“ (Esser 2001: 6; kursiv im Original). Empirisch bildet das Zusammenspiel von System- und Sozialintegration jeweils unterschiedliche gesellschaftliche Konstellationen heraus, die sich je nach Grad der Konflikthaftigkeit gesellschaftlicher Teilbereiche und individueller Assimilation unterscheiden (Esser 2001: 30ff.).

ermöglichen. Eine Integration in die Gesamtgesellschaft wird dann von der Integration in verschiedene soziale Welten und deren Vernetzung mit anderen sozialen Welten bestimmt.

„Integration findet also zunächst allein in eine soziale Welt statt, so etwa in die Welt des Sports. Integration z. B. durch Sport, d. h. Integration in die Gesamtgesellschaft durch die Teilhabe am Sportmilieu, ist dagegen äußerst voraussetzungsreich. Sie ist nur solange möglich, wie die Welt des Sports selbst in die Gesamtgesellschaft integriert ist und hängt ab von der Stellung des Sports im Gesamtgefüge der Gesellschaft“ (Soeffner & Zifonun 2008: 121).

Zusammenfassend wird hier Diaspora als ein durch die Partizipation von in verschiedenen Residenzgesellschaften verstreut lebenden Migranten geschaffenes Cluster von transnationalen sozialen Welten verstanden werden, welches sich durch eine gemeinsame Orientierung auf sowie eine Legitimation durch einen gemeinsamen Herkunftsbezug und die Imagination einer ethnischen Gemeinschaft auszeichnet. Das Modell der sozialen Welten ermöglicht folglich eine Betrachtung von Diaspora und Ethnizität, ohne in einen Gruppismus zu verfallen (vgl. Zifonun 2014: 202).

## **2.3 Forschungsdesign**

Die Betrachtung tamilischer Kultur in Deutschland war die übergeordnete Forschungsfrage der vorliegenden Arbeit. Untersucht wurden die Austauschmechanismen und zentralen sozialen Strukturen, die tamilische Migranten aus Sri Lanka in Deutschland geschaffen haben. Dazu wurde konzeptionell und forschungsleitend auf das Diaspora-Modell zurückgegriffen. Dieses setzt die Migranten ins Zentrum eines transnationalen Beziehungsgeflechtes, an dem auch die Residenzgesellschaft und die Herkunftsgesellschaft beteiligt sind. Im Laufe der Feldforschung wurde das Konzept der sozialen Welten adaptiert, um die Diaspora konzeptionell besser erfassen zu können. Zifonun (2013: 242) nennt drei mögliche Pfade zur Analyse von sozialen Welten: Erstens die Strukturbeschreibung sozialer Welten, zweitens die Situationsanalyse spezifischer Ereignisse, die im Rahmen einer sozialen Welt stattfinden, und drittens die Lebensweltanalyse von Beteiligten der sozialen Welt. Im Vordergrund dieser Arbeit steht die Strukturanalyse sozialer Welten als verfestigte Handlungsstrukturen der Diaspora auf der Mesoebene und als Ausdruck der Imagination einer transnationalen ethnischen Gemeinschaft. Analysen spezifischer sozialer Situationen werden an geeigneten Stellen in die Strukturanalyse eingebunden, bilden aber keine eigenen Schwerpunkte der Arbeit.<sup>64</sup>

---

<sup>64</sup> Analysen von individuellen Lebenswelten erfolgen in dieser Arbeit nicht.

### 2.3.1 Zielsetzung und forschungsleitende Fragen

In dieser Arbeit werden soziale Welten in den Fokus genommen, die von tamilischen Migranten in Deutschland aufgebaut wurden. Damit wird das Ziel verfolgt, anhand der Rekonstruktion exemplarischer Beispiele soziale Strukturen tamilischer Migranten zu erfassen. Dazu werden Kernelemente sozialer Welten und die sozialen Kontexte, in denen sie sich entfalten, herausgearbeitet, um somit Erkenntnisse über die Lebenswelten tamilischer Migranten in Deutschland generieren zu können. Forschungsfragen als Ausgangspunkte der Arbeit ergeben sich zum einen aus dem Modell sozialer Welten und zum anderen aus dem Diasporakonzept.

Zunächst ist es dazu wichtig, soziale Welten zu identifizieren, die für tamilische Migranten von großer Bedeutung sind. Die erste Forschungsfrage lautet daher: *Welche sozialen Welten entstehen aus den Interaktionen tamilischer Migranten und wie sind diese strukturiert?* Dazu werden die in Kapitel 2.2 erläuterten Merkmale sozialer Welten herangezogen und daraus weitere forschungsleitende Fragen abgeleitet: Welche Geschichte haben diese sozialen Welten, wie sind sie institutionell strukturiert, welche Akteure partizipieren, welche Organisationen sind aktiv, welche Aktivitäten stehen im Vordergrund, welche Ressourcen werden genutzt und wie werden soziale Welten legitimiert? Gibt es Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den sozialen Welten in Bezug auf ihre infrastrukturelle, organisatorischen, personellen oder legitimatorischen Strukturen?

Weiterhin wird untersucht, ob und welche Zusammenhänge und Beziehungen zwischen den identifizierten und untersuchten sozialen Welten bestehen. Daran hängt auch die Frage, ob von einer Diaspora oder von isolierten (transnationalen) Aktivitäten gesprochen werden kann. Die zweite Frage lautet: *Welche Arten von Beziehungen bestehen zwischen den sozialen Welten tamilischer Migranten?* Forschungsleitende Fragen sind dazu: Bestehen Kreuzungspunkte und Abhängigkeiten zwischen den sozialen Welten? Gibt es eine gemeinsame Basis der tamilischen sozialen Welten?

Darüber hinaus wird die Einbettung sozialer Welten in die Kontexte von Migration, Integration, Transnationalität und Traditionsvermittlung betrachtet. Damit werden die in der wissenschaftlichen Literatur diskutierten Aspekte der Integration von Migranten und der Transnationalisierung sozialer Beziehungen adressiert. Diese Phänomene stehen notwendigerweise in Wechselwirkung mit ethnischen sozialen Welten. Die dritte Forschungsfrage lautet also: *In welcher Beziehung stehen die sozialen Welten tamilischer Migranten zu den Prozessen der Migration, der Transnationalisierung und der Integration in die Residenzgesellschaft sowie zur Herkunftsorientierung?* Als forschungsleitende Fragen

lassen sich hier ableiten, in welcher Weise die nicht-tamilische Umwelt Einfluss nimmt, ob und wie Transnationalität hergestellt wird sowie ob und wie der Herkunftsbezug von Bedeutung ist. Damit wird zugleich gefragt, ob und wie die tamilischen Migranten als proaktive Akteure die parallelen Welten der Residenzgesellschaft und der Diaspora miteinander verbinden und zu einer Lebenswelt integrieren.

### **2.3.2 Die Feldphase**

Zu Beginn hatte der Forschungsprozess einen starken explorativen Charakter, was insbesondere geeignet ist für die Forschung in einem bisher wenig bekannten Feld. Da es zunächst erklärtes Ziel war, über den Tellerrand der bekannten Forschungsliteratur hinaus zu gehen, bot sich ein solches Vorgehen an. Die Exploration ist eine flexible Prozedur, in der sich der Schwerpunkt der Forschung im Laufe der Untersuchung wandeln kann und unterschiedliche Methoden verwendet werden, um sich der empirischen Welt zu nähern. Daran schließt sich die Inspektion an: Die Inspektion ist eine fokussierte Untersuchung empirischer Fälle in der sozialen Welt mit der Zielsetzung, die analytisch bedeutsamen Elemente und ihre Beziehungen zueinander zu untersuchen (Blumer 1969). Während zu Beginn der Studie ein explorativer Ansatz mit dem Schwerpunkt auf transnationale und diasporische Phänomene vorherrschte, wurde im Verlauf mit dem Modell der sozialen Welten ein sensibilisierendes Konzept gewählt, welches in der Feldforschung Orientierung bot und eine fokussierte Analyse empirischer Fälle auch unabhängig von unmittelbaren transnationalen Phänomenen erlaubte. Sensibilisierende Konzepte bilden analytische Perspektiven, die den Forschungsprozess leiten und dazu dienen Fragestellungen zu formulieren, Daten zu selektieren und relevante Ergebnisse zu filtern. Da das Modell der sozialen Welten nur wenig Vorannahmen bezüglich der empirischen Strukturierung sozialer Welten trifft bzw. offen ist für empirische Phänomene, ist es einem explorativen Forschungsdesign angemessen und in der Lage, die Forschung zu leiten (Atkinson 2017: 26ff.).

Findet die Forschung in sozialen Welten statt, die der eigenen Erfahrung fremd sind und in denen die Forschenden selbst immer in gewissem Maße fremd sein werden, ist eine gewisse Nähe zu diesen Welten zentral. Diese Welten zu erforschen bedeutet, diese zu betreten und sich ihnen auszusetzen. Dies entspricht der klassischen Methode der Ethnologie, der Ethnographie.

Die Ethnographie als eine zentrale Methode der Untersuchung des sozialen Verhaltens einer identifizierbaren Gruppe von Menschen ist eine wissenschaftliche Beschreibung des kulturell Fremden (Wolcott 1999). Sie wird bestimmt durch die Fremdheitsrelation zwischen den Forschenden und der sozialen Gruppe oder Kultur, in denen sie sich bewegen. Die



Ausgestaltung dieser Fremdheitsrelation ist abhängig von der Forschungssituation; entsprechend lassen sich verschiedene Traditionen der Ethnographie unterscheiden. Im klassischen Modell der anthropologischen Ethnographie besteht die Fremdheit darin, dass die Forschung in einer fremden Kultur, meist in einem anderen Land weit entfernt vom Herkunftsort des/der Forscher/-in stattfindet. Aber auch in der eigenen Gesellschaft der Forschenden können Formen von Fremdheitsrelationen zum Forschungsgegenstand bestehen. So können ethnographische Studien zu Subkulturen oder Migrantengruppen auf der Untersuchung von sozialen Gruppen innerhalb der eigenen Gesellschaft basieren, die sich aber kulturell von der der Forschenden – und meist der Mehrheitsbevölkerung – unterscheiden. Solcherart ist die Forschung innerhalb von sozialen Welten von Migranten. Schließlich besteht eine dritte Möglichkeit darin, durch eine bewusste Verfremdung sozialer Situationen oder eigener Einstellungen innerhalb der eigenen Kultur eine Fremdheitsrelation herzustellen (Breidenstein et al. 2013). Neben der klassischen Ethnographie ‚abroad‘ ist es also auch möglich, Ethnographien in der eigenen Gesellschaft oder in der eigenen Gruppe bzw. dem eigenen Umfeld („at home“) durchzuführen (Spradley 1980; McCurdy et al. 2005; Wolcott 1999; Alvesson 2009; Caputo 2000; Amit 2000).<sup>65</sup>

In der klassischen ethnologischen Feldforschung mit einer lang andauernden Phase des Feldforschungsaufenthalts an einem Ort wirkt das über lange Zeit Im-Feld-Sein und der damit einhergehende Anspruch auf den Gewinn von Expertenwissen über den untersuchten Gegenstand legitimierend für die Forschung und deren Perspektive auf den Forschungsgegenstand. Insbesondere der „privilegierte Blick“ des Ethnologen im Zuge der postmodernen Kritik der traditionellen Ethnographie innerhalb der Ethnologie in Frage gestellt wurde, nimmt der Aspekt des ethnographischen Feldzugangs immer noch einen zentralen Stellenwert für die ethnologische Forschung ein. Die Bedeutung und die Art des ethnologischen Feldes wurde seit den 1990er Jahren verstärkt diskutiert: So existieren vermehrt Ethnographien, deren Datenerhebung an unterschiedlichen Lokalitäten erfolgte und die sich nicht auf ein räumlich abgeschlossenes ‚Feld‘ beziehen. So wurden räumlich fragmentierte Formen des Feldes, z. B. in der ‚multi-sited ethnography‘, diskutiert (Marcus 1995; Gupta & Ferguson 1997). Weiterhin werden Untersuchungsgegenstände aus der eigenen Gesellschaft erforscht. Während die klassische Feldforschung ‚abroad‘ i. d. R. einen langen, kontinuierlichen Aufenthalt im Feld umfasst und die lange Verweildauer im Alltag der ‚fremden Kultur‘ eine

---

<sup>65</sup> Insbesondere Spradley hat sich für die ethnologische Erforschung von sogenannten Mikrokulturen (Spradley & McCurdy 1972; McCurdy et al. 2005) als kleinere kulturelle Gruppen innerhalb einer größeren Gesellschaft stark gemacht.

Akkulturation und eine Nähe zu der Kultur ermöglicht, ist die Feldforschung ‚at home‘ häufig durch die zeitliche Fragmentierung der Feldaufenthalte gekennzeichnet. Das hat zur Folge, dass die Nähe zum Gegenstand im Alltag nicht in der gleichen Weise herstellbar ist wie in der klassischen Variante mit langem Feldforschungsaufenthalt an einem Ort. Mit ihrer deutlichen Trennung zwischen privaten und öffentlichen Räumen bleibt der Zugang für die Forschung in den europäischen Gesellschaften häufig auf die öffentliche Sphäre beschränkt (Häuser-Schäublin 2003: 41).

Da eine alltägliche Teilnahme in den sozialen Welten von Migranten in der eigenen Gesellschaft aus forschungspraktischen Gründen nur schwierig zu realisieren war, nahm diese Feldforschung insbesondere partikulare Ereignisse in den Blick. So bestand die Feldforschung aus zahlreichen kurzen Episoden des Feldein- und -austritts. Die Datenerhebung erfolgte an unterschiedlichen Lokalitäten, so dass die Arbeit ein Beispiel für eine ‚multi-sited ethnography‘ darstellt. Im Zuge der zunehmenden Vertrautheit mit den Strukturen des fragmentierten Feldes der tamilischen Diaspora und der Orientierung am Modell sozialer Welten wurden die methodischen Instrumente – wie Beobachtungen und Interviews – nach einer Phase der Exploration fokussierter.<sup>66</sup> So fand die Auswahl von Ereignissen für die teilnehmende Beobachtung und von Interviewpartnerinnen und -partnern im Laufe der Zeit gezielter statt als noch zu Beginn der Feldforschung

In dieser Studie wurden jeweils spezifische, lokale Arrangements einer sozialen Welt als Fall ausgewählt; so stellt bspw. eine tamilische Schule an einem Ort oder ein Tempel in einer anderen Stadt je einen Fall dar. Einige Fälle wurden detaillierter behandelt, diese dienen als Zentren der Untersuchung in ihrer jeweiligen sozialen Welt. Andere Fälle wurden zusätzlich ausgewählt, um so lokale Variationen innerhalb der sozialen Welten zu erfassen. Für die konkrete Fallauswahl waren inhaltliche und forschungspragmatische Gründe leitend. Nach den ersten explorativen Feldkontakten wurde schnell deutlich, welche Handlungsfelder für die tamilischen Migranten überregional von Bedeutung sind; dies waren v. a. solche, die von nahezu allen Informanten in den Interviews als bedeutsame Strukturen kollektiven Handelns dargestellt wurden. Zudem werden einige Handlungsfelder bereits in der bis zum Zeitpunkt der Feldforschung vorhandenen wissenschaftlichen Literatur erwähnt. Dies gilt insbesondere für tamilische Tempel (Baumann et al. 2003a) und politische Strukturen (Fuglerud 1999; McDowell 1996: 252ff.). Die Literatur konnte lediglich Ansätze zur Auswahl der

---

<sup>66</sup> Vgl. auch Spradley (1980) zum Ablauf der teilnehmenden Beobachtung von der beschreibenden explorativen Phase zur fokussierten Phase bis hin zur selektiven Phase.

Handlungsfelder bieten; vielmehr fand die Auswahl der in dieser Studie als bedeutsam identifizierten Handlungsfelder vor allem aufgrund der Relevanzsetzungen von tamilischen Akteuren im Feld statt. So wurde z. B. in den ersten Kontakten im Feld die Bedeutung von tamilischen Schulen oder Sportgruppen für tamilische Migranten hervorgehoben; wissenschaftliche Veröffentlichungen zu diesen Handlungsfeldern existierten zu diesem Zeitpunkt aber noch nicht.

Zu den untersuchten tamilischen sozialen Welten gehören die tamilischen Wochenendschulen, tamilische Tempel sowie tamilische Fußballmannschaften und -turniere. Ebenfalls wurde ich in der frühen Forschungsphase aufmerksam auf die Bedeutung von familiären Ereignissen – wie z. B. Hochzeiten oder Pubertätsfeiern – für den Zusammenhalt von lokalen als auch transnationalen tamilischer Netzwerken. Weiterhin wurden Aspekte der künstlerischen und medialen sozialen Welten als Handlungsfelder untersucht und gehen am Rande in diese Studie ein. Seit Beginn der Feldforschung war ganz deutlich, dass die politische soziale Welt im Hintergrund sehr wichtig war. Diese wurde aber aus forschungspraktischen Gründen nicht explizit untersucht. Dies liegt vor allem daran, dass zwischen einer Fokussierung auf die politischen Strukturen und einer Fokussierung auf die Alltagswelt tamilischer Migranten in den Interviews eine kommunikative Spannung entstand. Die tamilischen Informanten waren in Bezug auf politische Äußerungen, v. a. hinsichtlich der LTTE, sehr vorsichtig und wurden schnell misstrauisch, wenn das Gespräch eine politische Richtung einschlug. Eine politische Neutralität bzw. die Vermeidung der Thematisierung von politischen Einflüssen im Feld erlaubte dagegen eine offenere Kommunikation mit manchen Informanten, was wiederum dazu führte, dass indirekt doch ein Eindruck über die Verbindungen zu politischen Organisationen zum Vorschein kamen. Deutlich wurde damit die große Bedeutung politischer Einflüsse in der Alltagswelt tamilischer Migranten.

Der geographische Schwerpunkt der Untersuchung lag in einem Gebiet am Niederrhein, aber auch die nähere Umgebung (Ruhrgebiet, Rheinland, Bergisches Land) wurde einbezogen. Zusätzlich wurden auch punktuell Feldforschungsaufenthalte in Baden-Württemberg – und international aus der Schweiz und Großbritannien durchgeführt. Damit wird ein multi-sited-Ansatz gewählt. Dies geschah erstens, um mehrere verschiedene Fälle zu untersuchen und miteinander vergleichen zu können. Dies konnte nur gelingen, wenn diese Einrichtungen jeweils an unterschiedlichen Orten analysiert wurden. Zweitens bewegen sich auch die tamilischen Migranten häufig zwischen den Orten und besuchen z. B. Feste in unterschiedlichen Orten. Um diesen räumlichen Bewegungen tamilischer Migranten folgen zu können, war es

notwendig zentrale Ereignisse an mehreren Orten zu besuchen. Ein wichtiger Aspekt für die Fallauswahl war die Erreichbarkeit. Da Köln die Ausgangsbasis für die Untersuchung bildete, lagen viele der anvisierten Fälle in Nordrhein-Westfalen. Für die Erreichbarkeit war daneben auch die Ansprechbarkeit von Tamilen in einzelnen Orten relevant. Nicht immer wurde einem Interviewansinnen oder Teilnahmewunsch wohlwollend begegnet. Tatsächlich wurden oft nur vage Versprechungen gemacht, deren Einlösung dann tatsächlich ständig bis zum langsamen Tod der Kommunikation hinausgezögert wurde. Die Auswahl der untersuchten Fälle geht damit auf konzeptionelle wie forschungspraktische Gründe zurück.

Die Feldforschung wurde im Jahr 2007 begonnen. Bis Ende 2009 wurde in einer ersten Phase Daten gesammelt. Aufgrund der eigenen Lebenssituation wurden danach weitere Feldaufenthalte seltener. Einzig im Bereich des zentralen Feldforschungsortes am Niederrhein wurden in der Folgezeit weitere Daten gesammelt. Insbesondere im Jahr 2017 wurden erneut intensiv Daten erhoben. Durch diesen relativ langen Forschungszeitraum gewann die Erhebung erheblich an zeitlicher Tiefe.

### **2.3.3 Methoden der Datenerhebung**

Die Ethnographie bildet den Rahmen für speziellere methodische Zugänge. Genutzt wurden Standardmethoden der Ethnographie wie die teilnehmende Beobachtung und qualitative Interviews (Bernard 2006). Teilnehmende Beobachtung und qualitative Interviews ergänzen einander, kann doch mit dem einen das eigene Erleben und die Beschreibung des Erlebten als Ausgangsbasis der Auswertung dienen, während durch Interviews das nicht selbst Erlebte und die subjektiven Bedeutungen von Akteuren erfahren werden.

Die qualitative Interviewforschung kennt eine Reihe von unterschiedlichen Typen von Interviews (Bernard 2006; Flick 2006). In meiner Feldforschung habe ich zahlreiche Leitfadeninterviews geführt, die durch vorbereitete Fragen strukturiert wurden. Dabei handelt es sich vornehmlich um Experteninterviews. Experteninterviews zeichnen sich durch eine inhaltlich fokussierte Zielsetzung aus (Gläser & Laudel 2010). Prinzipiell ist der Begriff ‚Experte‘ relativ weit gefasst, so kann jeder Gesprächspartner Experte werden, wenn er „besonderes Wissen über soziale Kontexte für deren Untersuchung zur Verfügung stellen“ kann (Gläser & Laudel 2010: 12). Befragt wurden z. B. Akteure aus spezifischen sozialen Welten als Experten für diese, aber daneben wurden viele Interviews mit Tamilen als Experten für die alltäglichen sozialen Kontexte, in denen sie sich bewegen, und ihr Engagement in der

tamilischen Gemeinschaft geführt.<sup>67</sup> Die letzteren werden vor allem als Kontextinformationen für die eigentlichen Fälle hinzugezogen. Die Experteninterviews wurden auf Tonband oder digital aufgenommen und transkribiert. Die Interviews waren vor allem Leitfadeninterviews, die spezifisch auf den jeweiligen Interviewpartner zugeschnitten waren. Die Interviewstruktur wurde nach dem Ansatz von Helfferich (2009; vgl. auch Kruse 2015) gestaltet: Nach diesem geben die Interviewleitfäden zwar bestimmte Leitfragen vor, die konkreten Nachfragen werden aber im Gespräch flexibel je nach Interviewsituation und -verlauf aus einem Pool ähnlicher Fragen ausgewählt. Insgesamt wurden etwa 80 Interviews mit tamilischen Migranten sowie mit deutschen Unterstützern – die seit den 1980er Jahren mit tamilischen Migranten zusammengearbeitet haben – durchgeführt, von denen etwa 40 detailliert ausgewertet wurden. Durch die anderen Interviews wurde zusätzlich wertvolles Hintergrundwissen gewonnen.

In der teilnehmenden Beobachtung wurden Aktivitäten, wie z. B. Hochzeiten, Tempelfeste oder Sportveranstaltungen beobachtet. Die Beobachtung ist selbstverständlich abhängig vom eigenen Standpunkt und Blickwinkel. Dies gilt sowohl für die Wahrnehmung als auch für die Aufmerksamkeit, die bestimmten Ereignissen entgegengebracht wurden. So lag der Schwerpunkt der Beobachtung weniger auf spezifischen ‚technischen‘ Aktivitäten wie religiösen Ritualen, pädagogischen Techniken oder Spielstrategien von Fußballmannschaften, denn dies hätte eine stärkere konzeptionelle Fokussierung auf spezifische Einzelphänomene erfordert. Vielmehr stand der soziale Rahmen bzw. „die Modi der Reproduktion und Transformation der sozialen Ordnung“ (Lamla 2013: 357) im Vordergrund. Die Beobachtungen – und die dabei geführten Gespräche – wurden durch Notizen und auch teilweise durch Videoaufnahmen dokumentiert. Die Notizen wurden entweder schriftlich festgehalten oder auf Band gesprochen. Dabei wurde versucht, einen Mittelweg aus den Erfordernissen der Teilnahme und der Dokumentation zu finden. Relevante Notizen wurden zu einem späteren Zeitpunkt als Protokolle<sup>68</sup> ausformuliert.

Die Beachtung einer angemessenen Forschungsethik stellt einen wichtigen Bestandteil im ethnologischen Forschungsprozess dar (DeWalt & DeWalt 2002; DGV 2008). Dies betrifft vor allem den Schutz von Informanten, die sich in Interviews und Gesprächen äußern (Wolcott 1999; Brettell 1993). Die Interviewpartner haben das Recht auf Anonymität; deshalb verbietet sich die Nennung von Personen- oder Ortsnamen sowie von direkten Zitaten, die eindeutige

---

<sup>67</sup> Vgl. dazu auch: „Schließlich gibt es eine Art besonderen Wissens, über das eigentlich jeder von uns verfügt. Es ist das Wissen über die sozialen Kontexte, in denen man agiert: (...) Nur die unmittelbar Beteiligten haben dieses Wissen, und jeder von ihnen hat aufgrund seiner individuellen Position und seiner persönlichen Beobachtungen eine besondere Perspektive auf den jeweiligen Sachverhalt“ (Gläser & Laudel: 11).

<sup>68</sup> Zu Protokollen vgl. auch DeWalt & DeWalt 2002 und Breidenstein et al. 2013.

biographische Angaben enthalten (Gläser & Laudel 2010; Hopf 2016). Aus diesem Grund werden Interviewpartner anonymisiert. Im Text werden Interviews mit dem Kürzel „IN+Ziffer“ und Feldbeobachtungen mit dem Kürzel „FB+Ziffer“ genannt und eine Übersicht mit zentralen Merkmalen zu Interviewpartnern und Feldbeobachtungen finden sich im Anhang I.

### **2.3.4 Datenauswertung**

Qualitative Erhebungsmethoden produzieren verschriftlichte Daten, die durch spezielle Auswertungsmethoden analysiert werden können. Angesichts der großen Mengen an Textmaterial war die Datenreduktion eine wichtige Aufgabe der Auswertung (vgl. Miles & Huberman 1994). Die systematische und regelgeleitete Auswertung von Texten durch die Entwicklung von Kategorien stellte das Herzstück der Datenanalyse dar. Dazu sind in der ethnologischen Forschung eine Reihe spezieller methodischer Ansätze vorhanden, die jeweils verschiedene Arbeitsweisen darstellen, um Texte systematisch und intersubjektiv nachvollziehbar zu analysieren (Bernard & Ryan 2010; DeWalt & De Walt 2002).

Zur Generierung von Analysekatoren lassen sich insbesondere die speziellen Techniken der Grounded Theory und der qualitativen Inhaltsanalyse nennen (Bernard & Ryan 2010). Beide Techniken fragmentieren den Text und zerlegen ihn in Kategorien. Tendenziell werden in der qualitativen Inhaltsanalyse meist bestimmte Annahmen vorausgesetzt, die die Textanalyse leiten und Kriterien für bestimmte Kodierungen darstellen bzw. aus denen deduktiv Kategorien aus der Theorie abgeleitet werden.<sup>69</sup> Unvorhergesehene Aspekte werden hier tendenziell eher ausgeblendet und die komplexen empirischen Befunde in das Kategoriengerüst gezwungen. Anders als die qualitative Inhaltsanalyse geht dagegen die Grounded Theory vor, deren Ziel in der Entwicklung einer aus dem Datenmaterial heraus begründeten Theorie besteht (Strübing 2014): Hier wird ein induktives Vorgehen, bei dem Kategorien aus dem Text selbst ermittelt und in der weiteren Auswertung immer weiter abstrahiert werden, bevorzugt. Erst in einem zweiten Analyseschritt werden durch heuristische Analyseschemata wie z. B. im paradigmatischen Modell (Strauss & Corbin 1996) die Kategorien zueinander in Beziehung gesetzt und in eine theoretisch informierte Ordnung eingefügt (Glaser & Strauss 2010; Strauss & Corbin 1996; Chamaz 2006; Dey 2003). Ein streng induktives Vorgehen bei der Kategorienbildung lässt allerdings außer Acht, dass gerade qualitative Verfahren eine theoretisch-konzeptionelle Basis für das Sinnverstehen voraussetzen

---

<sup>69</sup> Zur qualitativen Inhaltsanalyse vgl. z. B. Mayring 2003 sowie Gläser und Laudel 2010.

(Meinefeld 2000). Beide Modelle enthalten sowohl deduktive als auch induktive Elemente und es ist wichtig diese transparent darzustellen.

Gerade für eine qualitative Forschung ist es demnach wichtig, Vorkenntnisse und Vorannahmen zu explizieren, damit die Interpretation der Ergebnisse nachvollziehbar wird (Kelle & Kluge 2010; Kruse 2015; Miles & Huberman 1994). Ein geeigneter Weg besteht nun darin, deduktive und induktive Varianten des Kodierens in dieser Reihenfolge zu kombinieren (Miles & Huberman 1994: 61; Kelle & Kluge 2010; Kuckartz 2016). So werden zunächst allgemeine, aus der Theorie entwickelte Kategorien an den Text herangetragen. Diese zerlegen den Text in jeweils allgemeine Sinndomänen. Innerhalb dieser allgemeinen Sinndomänen werden inhaltsspezifische Codes induktiv gebildet: „Many researchers use a single two-level schema: a more general ‚etic‘ level, (...); and a more specific ‚emic‘ level, close to participants categories, but nested in the etic code“ (Miles & Huberman 1994: 61). Die erste Ebene von heuristischen Kategorien werden in Form von a priori gebildeten Kategorien an den Text angelegt. Diese Kategorien können aus abstrakten Theorien, Alltagskonzepten oder Theorien mittlerer Reichweite mit relativ geringem empirischem Gehalt entnommen sein. Diese heuristischen Auswertungskategorien stellen damit „Container“ (Kruse 2015: 282) dar, in die Textpassagen eingeordnet werden können. „Dabei werden die Daten zuerst mithilfe heuristischer Konzepte analysiert, um dann in Auseinandersetzung mit dem empirischen Material sukzessive Kategorien und Aussagen mit wachsendem empirischen Gehalt zu konstruieren“ (Kelle 2011: 253). Ähnlich verfährt die qualitative Inhaltsanalyse nach Kuckartz (2016). In der inhaltlich-strukturierenden Inhaltsanalyse werden zunächst deduktiv auf der Basis von begründeten Vorannahmen, wie z. B. aus verwendeten sensibilisierenden Konzepten, inhaltlich relativ weit gehaltene Kategorien gebildet. Diese bleiben inhaltlich offen und bilden Container zur Zuordnung von Textstellen zu inhaltlichen Bereichen. Diese jeweiligen zugeordneten Textstellen werden dann erneut betrachtet und es werden induktive Subkategorien gebildet. Die Analyse kann dann unter Einbeziehung der Kategorien oder Subkategorien erfolgen.

Jede Textstelle wurde daher in mehreren Durchgängen analysiert: einmal zur Einordnung in die theoretisch-abstrakten Kategorien, dann zur weiteren empirischen Verfeinerung des Kategoriensystems. Die Modelle der Diaspora und der sozialen Welten bildeten Ausgangspunkte für die Bildung von Kategorien. Zusätzlich wurden biographische Lebensläufe von Akteuren berücksichtigt (zum Kategoriensystem vgl. Anhang II). Die Kodierung und Analyse erfolgte mit dem Tool MAXQDA.

Die innere Struktur einer sozialen Welt wurde schließlich in einer grafischen Ordnung aufbereitet. Dabei wurden in Anlehnung an die Situationsanalyse von Clarke (2003 & 2012) verschiedene Elemente sozialer Welten in einer relationalen sozialen Welten-Karten graphisch dargestellt und die verschiedenen Merkmale miteinander in Beziehung gesetzt und dadurch die Beziehungen einzelner Merkmale innerhalb und zwischen den verschiedenen sozialen Welten der tamilischen Diaspora erfasst.<sup>70</sup> Vereinfachte Darstellungen finden sich jeweils am Ende der Kapitel 5 bis 7 zu den drei zentralen Beispielen tamilischer sozialer Welten in Deutschland.

Aus der Grounded Theory wurde schließlich das paradigmatische Modell oder Kodierparadigma (vgl. Strauss & Corbin 1996; Strübing 2014: 25) für die Darstellung relevanter Faktoren des Kontextes der gesamten tamilischen Diaspora übernommen und angepasst (siehe Kapitel 9). Das paradigmatische Modell bildet ursprünglich ein Beziehungsmuster zwischen verschiedenen Kategorien innerhalb einer Analyse im Forschungsprozess der Grounded-Theory, lehnt sich aber stark an die Handlungstheorie von Strauss an und ermöglicht somit eine handlungsorientierte Modellbildung (Breuer et al. 2018: 288f.). Die in der Analyse entwickelten Kategorien wurden in diesem Modell dem zentrale Phänomen der sozialen Welten entweder als ursächliche Bedingungen, als Kontextbedingungen und intervenierenden Bedingungen – die zu einer Kategorie verschmolzen wurden –, als Handlungs- und Interaktionsstrategien sowie als Konsequenzen aus den sozialen Welten zugeordnet. Mit diesen grafischen Modellen wird das Phänomen der tamilischen sozialen Welten in Deutschland mit internen Variationen und externen Kontexten, mit der Geschichte und den Folgen veranschaulicht.

Wie bereits erläutert, erfolgte die Entstehung sozialer Welten tamilischer Migranten in Deutschland nach der Migration aus Sri Lanka in den 1980er Jahren (siehe Kapitel 1). In den 1980er Jahren entwickelten sich unter tamilischen Migranten Vergemeinschaftungsprozesse und soziale Verflechtungszusammenhänge (vgl. Elias 2006 [1970]). Zum Verständnis und zur Analyse dieser Prozesse wird in dieser Arbeit auf das Konzept der sozialen Welten zurückgegriffen. Diese Prozesse fanden sich in zwei Kontextbereiche eingebettet, die mit dem sensibilisierenden Konzept der Diaspora in den Kontext der Transnationalität tamilischer Migration (siehe Kapitel 2.1.2) und in den Kontext der Integration im Residenzland (siehe

---

<sup>70</sup> Clarke (2012: 121ff.) unterscheidet zwischen Situationskarten, relationalen Situationskarten, soziale Welten/Arena-Karten und projektkarten. Ursprünglich waren diese v.a. zum Verständnis und zur Analyse sozialer Arenen entwickelt. Hier wurde das Konzept zur Präsentation und Darstellung sozialer Welten adaptiert (vgl. dazu auch Zifonun 2013: 242) und aus relationalen Situationskarten heraus Karten für einzelne soziale Welten entwickelt. In diesen werden, basierend auf den präsentierten Daten, die wesentlichen Akteure, Segmente, Legitimationsdiskurse, Grenzziehungen und kollektive Handlungsbereiche sozialer Welten in Beziehung gesetzt.



Kapitel 2.1.1) differenziert werden können. In den folgenden beiden Kapitel 3 und 4 werden diese beiden Kontexte der Transnationalität und Integration betrachtet, die zum Verständnis für lokale Vergemeinschaftungsprozesse tamilischer Migranten in Deutschland von Bedeutung sind.

### **3. Der tamilische transnationale Kontext**

In den 1980er Jahren haben hunderttausende Sri-Lanka-Tamilen die Insel verlassen und sich in Indien oder Südostasien vor dem Bürgerkrieg in Sicherheit gebracht. Es wird geschätzt, dass in den beiden ersten Jahrzehnten des Bürgerkrieges etwa eine Millionen Anträge von Sri-Lanka-Tamilen auf Schutz im Ausland gestellt wurden (UNHCR 2004: 56) und insgesamt etwa eine Millionen Sri-Lanka-Tamilen außerhalb Sri Lankas leben (Orjuela 2012). Deutlich wird aus der persönlichen Forschungserfahrung und der wissenschaftlichen Literatur, dass es nicht möglich ist, die lokalen Erfahrungen und Lebenswelten losgelöst von den globalen Prozessen tamilischer Identitätsbildung und der Herausbildung sozialer Welten tamilischer Migranten in anderen Residenzgesellschaften zu betrachten. Um die Entwicklung der sozialen Welten tamilischer Migranten in Deutschland besser zu verstehen und den Stand der Forschung zu tamilischen Migranten darzustellen, wird im Folgenden einerseits ein Überblick über tamilische Migranten in verschiedenen Residenzländern (siehe Kapitel 3.1) gegeben sowie andererseits globalisierte soziale Strukturen vorgestellt, die lokalisierte Lebenswelten tamilischer Migranten verbinden und lokale, regionale, nationale und transnationale Vergesellschaftungsprozesse von tamilischen Migranten gleichermaßen beeinflussen. Diese eher globalisierte als lokalisierte sozialen Prozesse sind zum einen die globale Vermittlung tamilischer kultureller Marker in mediatisierten Welten (siehe Kapitel 3.2) und zum anderen der umfassende Einfluss der transnationalen, auf das Herkunftsland bezogenen Politikwelt (siehe Kapitel 3.3). Diese beide sozialen Bereiche haben ebenfalls lokale, nationale wie transnationale Ausformungen und Aktivitäten, aber in diesen Fällen liegt auf der einen Seite der organisatorische Schwerpunkt auf der transnationalen Ebene und zum anderen wirken sie auf die in dieser Arbeit schwerpunktmäßig betrachteten sozialen Welten von der transnationalen Ebene her ein. Schließlich sind tamilische Familien eingebunden in transnationale Verwandtschaftsnetzwerke (siehe Kapitel 3.4), die durch Lebenszyklusriten Brücken schlagen zwischen transnationalen Verwandtschaftsbeziehungen und lokaler Eingebundenheit.

#### **3.1 Tamilische Migranten in Europa, Nordamerika und Australien**

Neben der Migration nach Südasien und Südostasien flohen zahlreiche Sri-Lanka-Tamilen in die westlichen Industrieländer in Europa, Nordamerika und Australien (Reeves et al. 2013). Die Sri-Lanka-Tamilen kamen überwiegend als Flüchtlinge in diese Länder. Während in den ersten Jahren hauptsächlich junge tamilische Männer in den westlichen Ländern lebten, veränderte die Ende der 1980er Jahre einsetzende Heirats- und Kettenmigration die personelle

Zusammensetzung der Migranten. In den Residenzgesellschaften wurden Familien gegründet oder nachgeholt (siehe Kapitel 1) Angesichts der Verfestigung ihrer Situation in den Residenzgesellschaften und der fortgesetzten Gewalt in ihrer Heimat begannen tamilische Migranten in ihren neuen Umwelten neue Netzwerke zu knüpfen, Organisationen zu gründen und Traditionen aufzugreifen und sie zugleich zu modifizieren. Aufgrund der jeweils unterschiedlichen Bedingungen in den Residenzgesellschaften haben sich jeweils national-spezifische tamilische Lebenswelten herausgebildet und sich trotz transnationaler Austauschbeziehungen jeweils unterschiedliche Varianten sozialer Welten entwickelt. Diese national differenten Erfahrungen spiegeln sich nach Cheran (2007) in hybriden Identitäten wider, die sowohl auf die Residenzgesellschaft als auch auf die gemeinsame tamilische Herkunftsgesellschaft Bezug nehmen: “The formation of hyphenated Tamils, such as Tamil-Canadian or German-Tamil and the fragmentation of the territoriality bound and historically victimized Tamil have become a new reality“ (2007: 154). Cheran sieht hier bereits den Beginn einer Fragmentierung von Identitäten, basierend auf der globalen räumlichen Niederlassung der tamilischen Bevölkerung. Dies bedeutet, dass sich auch transnationale soziale Welten in national-spezifische soziale Welten segmentieren können. Andererseits ergaben sich durch die zahlreichen transnationalen Interaktionen auf persönlicher, familiärer oder organisationaler Ebene zahlreiche Konvergenzen sozialer (Teil-)Welten in unterschiedlichen Residenzgesellschaften. Wichtig war dabei, dass die Migranten in unterschiedlichen Ländern den Kontakt zueinander nicht verloren und sich gegenseitig aufgrund vielfältiger transnationaler Beziehungen innerhalb sozialer Welten beeinflussten.

Die meisten sri-lankisch-tamilischen Migranten zog es in englischsprachige Länder wie Großbritannien, Kanada und Australien. Diese waren häufig bereits bei der Planung der Fluchtmigration die erwünschten Zielländer. Vor allem in Großbritannien gab es aufgrund der kolonialen Vergangenheit bereits kleinere tamilische Gemeinden (Daniel 1996: 154ff.). Bei vielen Tamilen aus gebildeten Haushalten lag bereits aufgrund des englischen Einflusses auf der Insel ein Mindestmaß an englischen Sprachkenntnissen vor. Großbritannien hat die sozialen Institutionen in Sri Lanka nachhaltig geprägt und es war naheliegend, dass sich Migranten in britisch geprägten Ländern besser würden orientieren können und bessere Chancen auf einen Zugang zu wichtigen funktionalen sozialen Welten, wie dem Arbeitsmarkt oder dem Bildungssystem, erhoffen konnten. In gewisser Hinsicht bildeten Großbritannien, Kanada und Australien schon bald neue Zentren in der tamilischen Diaspora.

In Kanada gaben 2016 fast 100.000 Menschen Tamil als Muttersprache an;<sup>71</sup> es dürften aber weit mehr ethnische Tamilen in Kanada leben. Allein für Toronto gehen Schätzungen von etwa 150.000 Sri-Lanka-Tamilen aus. Für das ganze Land liegen die Schätzungen bei bis zu 450.000 Sri-Lanka-Tamilen. (Reeves et al. 2013: 109ff.). Insbesondere in Toronto ist eine breit angelegte tamilische Infrastruktur geschaffen worden, die von tamilischen Schulen, über Geschäfte und Restaurants, Tempel und Dorfassoziationen bis zu tamilischen Radio- und Fernsehsendern reicht (Radtke 2009). In Toronto hat sich durch die Konzentration der tamilischen Bevölkerung in einigen Stadtteilen eine relativ dichte ethnische Institutionalisierung ergeben: „Zahlreiche Geschäfte richten sich an tamilische Kunden, mehrere Tempel bieten Tamilen, die dem Hinduismus angehören, eine Anlaufstelle. Auch einige Organisationen verlagerten ihre Büros nach Scarborough“ (Radtke 2009: 142). Zu Tamilen in Kanada gibt es zahlreiche größere Studien, wobei vor allem Studien zu Politik und tamilischen Nationalismus in Kanada sehr ergiebig sind (z. B. Radtke 2009; Amarasingam 2008 & 2015; Cheran 2001, Cheran et al. 2011, Chalk 1999 & 2008, George 2011; Thurairajah 2011). Im Kontrast zu Kanada steht dagegen die USA, wo weniger Tamilen aus Sri Lanka leben als in Kanada. Daher orientiert sich die Entwicklung der sri-lankischen Tamilen in den USA an der Entwicklung in Kanada (Mendis 2013).

In Australien gibt es eine sri-lankisch-tamilische Bevölkerung von etwa 30.000 Personen, die sich vor allem in Sydney konzentriert. Die Tamilen sind im Vergleich zu anderen Zielländern relativ häufig als Fachkräfte nach Australien gekommen und seltener als Flüchtlinge. Die höhere soziale Position, das verhältnismäßig frei gewählte Einwanderungsziel und die räumliche Entfernung von anderen Zentren der tamilischen Diaspora gibt der tamilischen Bevölkerung in Australien eine besondere Prägung (Ranganathan 2010). Auch in Australien sind wie anderswo sri-lankisch-tamilische Einrichtungen entstanden. Perera (2016) und Fernandez und Clyne (2007) haben sich mit der Verwendung von Tamil in diesem sozialen Umfeld in Australien beschäftigt und Ranganathan (2010) hat die Nutzung digitaler Medien von Tamilen in Australien untersucht.

In Europa liegt das Zentrum der tamilischen Bevölkerung in Großbritannien. Hier leben zwischen 100.000 Sri-Lanka-Tamilen (Jones 2015: 86) und mehr als 300.000 Tamilen (Godwin: 1331). Großbritannien war seit der Unabhängigkeit Ziel der Elitenmigration aus

---

<sup>71</sup> Vgl. <http://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2016/dp-pd/dt-td/Rp-eng.cfm?APATH=3&DETAIL=0&DIM=0&FL=A&FREE=0&GC=0&GID=0&GK=0&GRP=1&LANG=E&PID=109980&PRID=10&PTYPE=109445&S=0&SHOWALL=0&SUB=0&THEME=118&Temporal=2016&VID=0&VNAMEE=&VNAMEF=> (letzter Zugriff 08.01.2018)

Jaffna und Colombo. Es hat sich also bereits vor den 1980er Jahren eine kleine elitäre Jaffna-Diaspora-Gemeinschaft in London niedergelassen, womit bereits eine Verbindung zwischen Sri Lanka und Großbritannien hergestellt war, die als Basis für ein Migrationssystem diente. Diese elitäre Gruppe bot den Flüchtlingen eine erste Anlaufstelle in der Fremde, aber es bestanden deutliche Differenzen zwischen den verschiedenen Migrationsgenerationen (Daniel 1996: 154ff.). In Großbritannien – konzentriert vor allem in London – gibt es eine Vielzahl von tamilischen Tempeln, Schulen, sozialen und kulturellen Vereinen sowie Geschäfte aller Art.<sup>72</sup> Zu Großbritannien gibt es ebenfalls zahlreiche Studien, u. a. über den Hinduismus (Taylor 1991; Jones 2016) zur Bedeutung von Tanz (David 2008) und Musik (David 2012), zu hat in ihrer Studie medialen Konsum, Alltagspraktiken und Organisationen (Jones 2015) und zur politischen Identität in Großbritannien (Rasaratnam 2011).

Innerhalb der transnationalen Verflechtung haben sich Toronto und London kulturell und demographisch zu den bestimmenden Zentren sri-lankisch-tamilischer Traditions-, Kultur- und Identitätsproduktion entwickelt. In diesen Städten entwickelten sich derart ausdifferenzierte soziale Strukturen, dass man hier noch am ehesten von einer institutionellen Vollständigkeit ethnischer Strukturen sprechen kann.<sup>73</sup> Dies macht diese Städte auch zum interessanten Ziel für Folgemigrationen von einem Residenzland zum nächsten. So zogen in den letzten Jahren immer wieder Familien aus anderen europäischen Ländern aufgrund des relativ dichten Verwandtschaftsnetzwerks und des reichhaltigen kulturellen Lebens nach London (IN180; IN260). Von Vorteil für diese Entwicklung war die koloniale Verbindung zwischen Großbritannien und Sri Lanka, die englische Sprache und zumindest zeitweise eine relativ große Akzeptanz innerhalb der Residenzgesellschaften. Andererseits hat insbesondere die Nutzung von Englisch einen Einfluss auf die Verwendung der Muttersprache Tamil; diese führt bis hin zum fortschreitenden Verlust der tamilischen Sprachfähigkeit in den englischsprachigen Ländern (Perera 2016; Canagarajah 2008 & 2012; Fernandez & Clyne 2007).

Im Vergleich zu diesen englischsprachigen Ländern ist die Zahl der in kontinentaleuropäischen Ländern lebenden Tamilen geringer als in den englischsprachigen Ländern. Größere Ansiedlungen von jeweils mehreren zehntausend Tamilen gibt es nur in Frankreich, Deutschland und der Schweiz, während in den Niederlanden, Italien und den skandinavischen Ländern jeweils mehrere tausend Tamilen aus Sri Lanka leben (vgl. Reeves et

---

<sup>72</sup> Das Verzeichnis tamilischer Geschäfte und Einrichtungen in London hatte bereits 2007 geschätzt den Umfang eines Telefonbuchs einer mittelgroßen deutschen Stadt.

<sup>73</sup> Unter institutioneller Vollständigkeit wird eine soziale Situation verstanden, in der Migranten die Möglichkeit haben, sich weitgehend innerhalb eines ethnisch selbstorganisierten institutionellen Rahmens bewegen zu können, in dem sie eigene Institutionen aufbauen (Heckmann 1991).

al. 2013). Für alle diese Länder gilt, dass die Sprachhürde für die tamilischen Migranten erheblich höher war als in den englischsprachigen Ländern und dies ihre Partizipation in den wichtigsten sozialen Welten der Residenzgesellschaften verzögerte. Allerdings gibt es hier große Unterschiede: So gab es beispielsweise in Dänemark bereits in den 1980er Jahren vorgeschriebene staatliche Sprach- und Integrationskurse (Steen 1993). In Deutschland wurden dagegen teilweise sogar lokale Initiativen zum Spracherwerb von den Behörden behindert (IN300; IN120). Im Laufe der Jahrzehnte haben sich aber auch in den genannten Ländern Zentren tamilischer Institutionalisierung entwickelt. Insbesondere Paris, Zürich und die Rhein-Ruhr-Region können als sekundäre Zentren der tamilischen Diaspora bezeichnet werden.

In Frankreich leben etwa 100.000 Sri-Lanka-Tamilen, die vor allem im Großraum Paris konzentriert sind. Viele Tamilen wohnen in den Suburbs der französischen Metropole, aber kulturelles Zentrum der tamilischen Kultur ist das Stadtviertel La Chapelle um den Gare du Nord. Hier hat sich eine dichte ökonomische, religiöse und soziale Infrastruktur von Sri-Lanka-Tamilen gebildet, die dem Stadtteil auch als "The French Little Jaffna" (Goreau 2014: 223) bekannt gemacht hat. Zwei der seltenen englischsprachigen Publikationen stellen der Artikel von Goreau (2014) zu einem tamilischen Tempel in La Chapelle und Orjuelas (2011) Vergleich tamilischer Straßengangs in London, Toronto und Paris dar.

Die zweitgrößte tamilische Population in Kontinentaleuropa lebt in Deutschland mit schätzungsweise 65.000 Tamilen.<sup>74</sup> Abgesehen von einer Publikation zu tamilischen Frauen (Neumann 1994) setzte die wissenschaftliche Beschäftigung mit tamilischen Migranten in Deutschland im Wesentlichen mit den 2000er Jahren ein. Keller (2001) veröffentlichte einen kurzen Überblick über zum damaligen Zeitpunkt aktive Organisationen; Salentin (2002) untersuchte die strukturelle Integration tamilischer Migranten der ersten Generation, ging aber nur am Rande auf tamilische soziale Strukturen ein. Intensiv beforscht wurde v. a. der Sri-Kamadchi-Ampal-Tempel in Hamm-Uentrop, der in dieser Zeit zum größten hinduistischen Tempel in Deutschland wurde (Baumann 2000a; Baumann et al. 2003a; Marla-Küsters 2015), aber auch andere religiöse Aspekte wurden beforscht, so z. B. Back (2007) zur Gestaltung hinduistischer Tempe, Ganesh (2014) zu einem Tempel in Bonn, von Luchesi (2008) zur

---

<sup>74</sup> Laut statistischem Bundesamt lebten in Deutschland 2008 etwa 25.000 sri-lankische Staatsangehörige (Statistisches Bundesamt 2009a), bei denen es sich hauptsächlich um Sri-Lanka-Tamilen handelt (Baumann 2000a). Hinzu kommt eine etwa gleichgroße Gruppe, die sich bis zu diesem Zeitpunkt die deutsche Staatsbürgerschaft angenommen hat (Statistisches Bundesamt 2009b), so dass in der Addition etwa 50.000 Sri-Lanka-Tamilen zusammenkommen. Hinzugenommen werden müssen noch die jüngeren Kinder, die als geborene deutsche Staatsbürger nicht mehr gesondert als Sri-Lanka-Tamilen erfasst werden. Damit übereinstimmen die Schätzungen von Baumann (2003b) und Salentin (2002: 70), 60.000-66.000 Sri-Lanka-Tamilen in Deutschland angeben.

Wallfahrt in Kevelaer und Marla-Küsters (2015) zur Religiosität der zweiten Generation in Nordrhein-Westfalen. Somalingam (2017) untersuchte Tamilschulen in Deutschland und Kanada als Beispiele für das tamilische Bildungssystem.

In der Schweiz leben knapp über 40.000 Sri-Lanka-Tamilen (Moret et al. 2007), die in den städtischen Zentren eine umfangreiche Infrastruktur aufgebaut haben, die vor allem aus Tempeln, dem Schulsystem und tamilischen Geschäften besteht. Bereits in den 1990er Jahren hat sich McDowell (1996) mit der Einwanderungsgeschichte und der ersten Phase der Integration beschäftigt. Ein breites Spektrum an Themen deckt auch der Sammelband von Markus und Lanfranchoni (2005) ab. Neben den zahlreichen Studien zu Tempeln und Religiosität (C.P. Baumann 2003; Eulberg 2014; Lüthi 2003 & 2009; Zunzer 2004; Müller 2011) liegen Studien zu Frauen (Vögeli 2003 & 2005) und Männern (Müller 2011), zur tamilischen Infrastruktur (Stürzinger 2002), zum politischen Aktivismus der zweiten Generation (Hess & Korf 2014), zur Soziodemographie der tamilischen Migranten (Efionayi-Mäder et al. 2001; Moret et al. 2007), zum Umgang mit Krankheit (Lüthi 2004 & 2005) vor (vgl. allgemein Thavarajah (2004)). Das Schul- oder das Sportsystem kommen nur am Rande vor, auch wenn darin in den letzten Jahrzehnten tausende Tamilen eingebunden waren (IN150).

In den Benelux-Staaten, in Dänemark, Schweden und Norwegen leben weiterhin jeweils mehrere tausend tamilische Migranten (Baumann et al. 2003b: 9). Obwohl jeweils nur kleine Gruppen von Tamilen in diesen Ländern ansässig sind, haben sie auch hier eine eigenständige Infrastruktur entwickelt. Zu Tamilen in Skandinavien wurde eine Reihe von Studien publiziert. Die Studien von Fuglerud (1999; 2001; 2016) zum Ethnonationalismus der tamilischen Bevölkerung in Norwegen haben weit über Skandinavien hinaus Resonanz erfahren. Zu Norwegen sind weiterhin ausschnittsweise Bruland (2012) zu tamilischem Nationalismus, Guribye (2011) zur Verarbeitung der Kriegserfahrungen, Engebrigtsen (2007) zu tamilischen Familien in Norwegen,<sup>75</sup> Gronseth (2001) zu Public Health, sowie Jacobsen (2003; 2004; 2008; 2009) zu tamilischer Religiosität in Norwegen zu nennen. Für Schweden steht z. B. die Arbeit von Schalk (2004) zu einem tamilischen Tempel in Stockholm. Zu Dänemark sind vor allem die Arbeiten von Steen (1993) über die frühe Integration von Tamilen im Vergleich von Dänemark und Großbritannien sowie die Arbeiten von Fibiger (z. B. 2003; 2011; 2012; 2015) zu tamilischem Hinduismus, Gender und Jugend in Dänemark zu nennen.

---

<sup>75</sup> Vgl. auch Fuglerud & Engebrigtsen 2006.

## 3.2 Global Tamilness

Das diasporische Netzwerk der Sri-Lanka-Tamilen baut sich im Wesentlichen aus den sozialen Verflechtungen zwischen Nordamerika, Westeuropa, Australien und Südasiens- und Südostasien auf. Neben dem Herkunftsbezug auf die sri-lankisch-tamilische Bevölkerung in Sri Lanka wurde auch der kulturelle Bezug auf Südindien und die sozialen Beziehungen zu indischen Tamilen in der Diaspora für die sri-lankisch-tamilische Diaspora relevant. Eine gemeinsame Grundlage für diese Beziehungen besteht in der historischen kulturellen Verbindung zum tamilsprachigen Südindien als Bestandteil der kulturellen Geschichte der Sri Lanka-Tamilen. Hieraus entfaltet sich ein Herkunftsbezug, der nicht auf Sri Lanka beschränkt ist, sondern sich auf einen erweiterten, historisch begründeten tamilisch geprägten Raum in Südasiens und Südostasien bezieht. Werbner (2004) spricht im Zusammenhang mit solchen regionalen – anstatt nationalen – Herkunftsbezügen von komplexen oder segmentierten Diasporen: Diese beziehen sich situativ auf bestimmte kulturelle Traditionen und moderne Medien, verweisen nicht nur auf ethnische Gruppen oder Nationalstaaten, sondern setzen sich zu grenzüberschreitenden historisch-kulturell verbundenen Regionen in Beziehung. Für die Sri-Lanka-Tamilen spielen viele Elemente einer gemeinsamen tamilischen Erinnerungskultur eine Rolle: wie die Rückbesinnung auf die kulturellen Traditionen – z. B. alt-tamilische und mittelalterliche Literatur (z. B. Sangam, verschiedene Epen, Tirukkural und Bhaktiliteratur) – oder das auch in Südindien vorhandene Bewusstsein, als kulturell bedrohte Minderheit innerhalb eines größeren Nationalstaates zu leben. Gemeinsame Handlungs- und Diskursstrukturen manifestieren sich zum einen durch Kooperation mit Tamilen aus Südindien und zum zweiten durch den Konsum globaler tamilischer Medien, die zum Teil in Südindien entstehen. Dabei stehen spezifische kulturelle Elemente im Vordergrund, die als allgemeine tamilische Traditionen angesehen werden können: “To outline the characteristics of Tamil ‘planetary’ identity some cultural elements help: these can be identified in such areas as literature, cinema, dance, music, and especially language“ (Burgio 2016: 108). Weiterhin kann auch die besondere Form des tamilischen Hinduismus, wie der Shaiva Siddhanta und die Verehrung von Murugan, die sich in der tamilischen Tempelkultur manifestiert als weitere Marker dieser als *global tamilness* bezeichneten globalen tamilischen Identität hinzugezogen werden. Entsprechende Aktivitäten wie Spracherwerb und -pflege, Pflege von Kunstformen (Tanz, Musik, Film) und religiöses Handeln im Rahmen eines tamilischsprachigen Shaiva-Hinduismus sind Handlungsfelder, in denen sich die Aktivitäten von sich als Tamilen



verstehender Akteure ungeachtet der nationalstaatlichen Herkunft überschneiden (Burgio 2016).

Insbesondere in Großbritannien und Frankreich sind aus historischen Gründen neben Sri Lanka-Tamilen auch Tamilen aus Südindien sesshaft geworden. Goreau (2014) und Jones (2015) weisen auf teils intensive Interaktionen zwischen Tamilen unterschiedlicher Herkunft und unterschiedlicher Diasporaorientierung in Paris und London hin. In eigener Feldforschung habe ich einen hinduistischen Tempel in East Ham besucht, der bereits in den 1970er Jahren von Jaffna-Tamilen und indischen Tamilen gemeinsam gegründet wurde (vgl. auch London Sri Murugan Temple 2005). In London existieren eine Vielzahl von gemeinsamen Organisationen und eine große Schnittmenge gemeinsamer Orientierung auf die tamilische Kultur – vor allem auf Sprache und Religion –, die Tamilen aus verschiedenen Regionen verbindet (vgl. Jones 2015 & 2016).<sup>76</sup> Andererseits stellt Jones (2015) auch heraus, dass die jeweils unterschiedliche politische Geschichte der jüngeren Vergangenheit und die damit verbundene Erinnerungskultur für Differenzierungen innerhalb der tamilischen Community in London verantwortlich ist. Die Tamilen aus Indien sind nicht gleichermaßen in die politischen Aktivitäten und in die an den Konflikt gebundene Erinnerungskultur der Tamilen aus Sri Lanka eingebunden. In Organisationen, in denen beide Gruppen gemeinsam kooperieren, wird daher auf eine politische Symbolik weitgehend verzichtet, was Unterschiede in vielen Handlungszusammenhängen im Vergleich zu rein sri-lankisch-tamilischen Organisationen hervorbringen kann. So können z. B. das Curriculum und der Tagesablauf gemischter Wochenendschulen abweicht von denen reiner sri-lankisch-tamilischer Wochenendschulen. Noch größer ist der Unterschied zu indisch-dominierten Organisationen, die neben einem kulturellen tamilischen Nationalismus auch einen Indienbezug (z. B. Singen der indischen Nationalhymne) pflegen und einen eher unpolitischen Schwerpunkt in ihrer Arbeit setzten. Zwar stellt Jones (2014) fest, dass die leidvollen Erfahrungen von Krieg, Flucht und Exil für viele indische Tamilen durchaus nachvollziehbar sind, aber die politische Orientierung der Sri-Lanka-Tamilen bleibt für indische Tamilen ambivalent.

Im Gegensatz zu den indischen Tamilen ist für die Sri-Lanka-Tamilen eine Rückkehr in die erinnerte Herkunftsgesellschaft kaum denkbar. Daraus ergibt sich für die Sri-Lanka-Tamilen auch ein stärkeres Bedürfnis nach einer Verfestigung der tamilischen Kultur in der Diasporasituation; für indische Tamilen mit einer anderen Migrationsbiographie und teilweise

---

<sup>76</sup> Neben Tamil Nadu und Sri Lanka sind hier auch noch Länder mit einer kolonialen Diaspora wie Malaysia, Singapur, Südafrika, Fiji oder Mauritius zu nennen

nur temporären Aufenthalt ist dies dagegen eine Option neben der möglichen Rückkehr nach Indien. Daraus resultiert auch ein differenziertes Engagement in bestimmten tamilischen sozialen Welten (vgl. Jones 2015: 89). Aus den Ausführungen von Jones (2014 & 2015) ergeben sich überspitzt gesagt sich für die „tamilische“ Ausgestaltung sozialer Welten innerhalb eines erweiterten tamilischen Diasporakontextes drei Varianten:

- Sri-lankisch-tamilisch dominierte soziale (Teil-)Welten mit starkem (politischem) Tamil Eelam-Bezug und Wunsch nach Verfestigung von Traditionen im Exil;
- Soziale (Teil-)Welten mit dem Schwerpunkt auf minimalen Gemeinsamkeiten einer geteilten tamilischen (Erinnerungs-)Kultur ohne nationale Bezüge;
- Indisch-tamilisch dominierte soziale (Teil-)Welten mit Indienbezug, größerer Mobilität und tendenziell eher wechselnder Mitgliedschaft.

Außer in Großbritannien und Frankreich fehlt in anderen europäischen Ländern eine südindische Bevölkerung, die sich zahlenmäßig mit der sri-lankisch-tamilischen Bevölkerung vergleichen ließe und die in der Lage wäre, eigenständig dauerhafte Handlungszusammenhänge zu institutionalisieren. Dadurch verengt sich der Variantenreichtum sozialer Welten meist auf die erstgenannte Form sozialer Welten. Auch wenn an diesen sozialen Welten andere Tamilen oder sogar andere Migranten südasiatischer Herkunft partizipieren, so sind diese nicht maßgeblich an der Ausgestaltung der institutionellen und legitimatorischen Strukturen beteiligt.

Aber auch in den Ländern ohne (maßgebliche) südindische Bevölkerung sind soziale und symbolische Verbindungen mit Tamil Nadu möglich. Diese Verbindung verläuft über den Konsum von global empfangbaren tamilsprachigen Medien. Burgio (2016) weist daraufhin, dass viele Sri-Lanka-Tamilen Medieninhalte aus Tamil Nadu rezipieren. Vor allem Fernsehsender, die ihr tamilsprachiges Programm global ausstrahlen, werden von tamilsprachigen Migranten ungeachtet der nationalstaatlichen Herkunft genutzt. Diese globalen Sender bieten den globalisierten tamilischen Migranten die Möglichkeit zur Identifikation mit der *global tamilness*. Diese Identifikation ersetzt aber nicht die national gebundene Handlungsorientierung, die an nationalen Herkunftsbezügen ausgerichteten Orientierungen können durch die globalen Medien nicht immer befriedigt werden. Nach Ranganathan (2010) nutzten Tamilen aus Sri Lanka beispielsweise immer auch spezifische sri-lankisch-tamilische Medien, um Informationen über die Situation in der Herkunftsgesellschaft zu gewinnen. Spezifische sri-lankisch-tamilische Fernsehsender und Radiostationen berichteten nicht nur

über Sri Lanka, sondern auch über die Aktivitäten der Diaspora. Die zunächst lokalen Aktivitäten der Diaspora werden so zu einem globalen Medienereignis (IN200). In Bezug auf die globalen Medienangebote zeigt sich, dass unter Sri-Lanka-Tamilen verschiedene Varianten von tamilischen mediatisierten Welten, also soziale Welten, die durch den Einsatz von medialen Kommunikationskanälen erzeugt werden (vgl. Hepp 2013; Krotz 2015). Zum einen handelt es sich um solche, die sich auf eine *global tamilness* beziehen und anschlussfähig sind für tamilische Migranten aus unterschiedlichen Herkunftskontexten. Zum anderen handelt es sich spezifische sri-lankisch-tamilische mit Bezug zu Sri Lanka, die für tamilische Migranten mit anderem Herkunftskontext weniger anschlussfähig sind.

### **3.3 Die politische Welt tamilischer Migranten**

Ein bedeutsames Beispiel für ein weitgehend sri-lankisch-tamilische geprägtes Engagement ist die politische Mobilisierung und das politische Erinnern an die Konflikte in Sri Lanka, auch wenn dabei gleichzeitig an eine pan-tamilische Geschichte angeknüpft wird. Das organisierte politische Engagement sri-lankisch-tamilischer Migranten wird aber weitgehend bestimmt von der politischen Situation in Sri Lanka. Die Biographien der Migranten der ersten Generation sind aufs engste mit der politischen Geschichte Sri Lankas verbunden, so haben sie die politischen Spannungen und militärischen Auseinandersetzungen selbst miterlebt. Die politische Organisation ist transnational organisiert und wurde bis 2009 aus Sri Lanka heraus von der global agierenden LTTE kontrolliert. Die transnationale Politisierung bildet einen wichtigen Hintergrund für Aktivitäten auf der nationalen wie lokalen Ebene und die politische soziale Welt hatte einen großen Einfluss auf die anderen sozialen Diasporawelten, wobei dieser ist für Beobachter von außen nur schwer nachzuvollziehen war. Aufgrund der Kriminalisierung der wichtigsten politischen Organisation der Tamilen, der LTTE, und der diffusen Kontrolle der LTTE war es schwierig, diesen Prozess bei der Feldforschung zu thematisieren und brachte Interviewpartner entweder dazu, das Gespräch abubrechen oder nur ausweichend sozial erwünschte Antworten zu geben. Auch wenn die LTTE seit 2009 nicht mehr existiert, blieb Politik ein schwieriges Thema für eine Feldforschung auf lokaler Ebene und politische Prozesse erschienen während der Feldforschung vage und intransparent. Aufgrund der thematischen Ausrichtung dieser Arbeit und um gute Beziehungen zu Gesprächspartner nicht zu verlieren, wurde während der Feldforschung die politische soziale Welt nur behutsam adressiert. Aufgrund der ambivalenten Stellung der politischen sozialen Welt mit ihrer globalen durchdringenden Bedeutung und ihrer lokalen Intransparenz wird diese als Bestandteil eines transnationalen Kontextes für lokales Engagement in anderen sozialen Welten betrachtet.

Im Rahmen meiner Feldforschung war Politik dennoch immer wieder in Gesprächen und Beobachtungen präsent, daneben habe ich auch spezifische Interviews mit politischen Experten und Aktivisten durchgeführt, darunter mit zwei prominenten Aktivisten der tamilischen Politik und mit zwei Aktivisten einer Hilfsorganisation, sowie ein Gespräch mit einer Aktivistin einer Jugendorganisation. Dazu kam die Beobachtung des größten jährlichen politischen Ereignisses in Deutschland, der Mavirar Nal (Tamil: māvirar nāl). Zusätzlich wurde die Einschätzung von einem wissenschaftlichen Experten hinzugezogen (IN720).

### **3.3.1 Die LTTE und Post-LTTE-Organisationen**

Seit den 1970er Jahren wurde die tamilische Politik in Sri Lanka und die der Sri-Lanka-Tamilen in anderen Ländern bestimmt durch den Wunsch nach politischer Autonomie bzw. Unabhängigkeit der mehrheitlich von Sri-Lanka-Tamilen bewohnten Gebiete im Norden und Osten der Insel. Mit der ethnischen Polarisierung der Politik in Sri Lanka und dem Aufkommen von ethno-nationalistischen Ideologien wurden in den 1960er bis 1970er Jahren die Forderungen tamilischer Politiker zunehmend radikaler und 1976 wurde die Forderung nach Unabhängigkeit der hauptsächlich von Tamilen bewohnten Gebiete im Norden und Osten der Insel offen erhoben (Fuglerud 2016). In dieser Zeit entstanden militante Gruppen, die Gewalt als legitimes Mittel für die Erreichung ihrer Ziele betrachteten (Hellmann-Rajanayagam 1994a; Rösel 1997b: 125ff.).<sup>77</sup> In den 1980er Jahren konnte sich die zentralistisch von dem autoritären Führer Prabhakaran geleitete LTTE als einzige nennenswerte politische Kraft der sri-lankisch-tamilischen politischen Welt durchsetzen (Hellmann-Rajanayagam 1994a; Rösel 1997b: 184ff.). Auch wenn sie nicht in der Lage war, die Regierung aus dem angestrebten tamilischen Staatsgebiet zu verdrängen, gelang es ihr doch weitgehend, die tamilische Politik zu beherrschen und politischen Einfluss auf die tamilische Bevölkerung zu nehmen. In der Phase von 2002 bis 2006 erlaubte ein Waffenstillstand die Gründung eines von der LTTE kontrollierten tamilischen Parastaates (Gerharz 2009; Stokke 2006). 2006 brachen erneut Kämpfe aus und 2009 wurde die LTTE als militärische Kraft in Sri Lanka zerschlagen (Weiberg-Salzman 2011: 149ff.).

Nicht nur in Sri Lanka konnte sich die LTTE als politisch dominante Kraft der Sri-Lanka-Tamilen durchsetzen, sondern auch in den Ländern, in die viele Tamilen vor dem

---

<sup>77</sup> Programmatisch betonten alle militanten Gruppen sowohl sozialistische als auch nationalistische Ideen, aber sie unterschieden sich in deren Gewichtung und ihrer sozialen Verankerung gemäß Kaste oder Region. Weniger sozialistisch und sozial integrativer als die anderen Gruppen betonte insbesondere die größte der Gruppen, die LTTE, vor allem nationalistische Ideen und griff vorhandene nationalistische Mythen auf bzw. schuf diese selbst, v. a. knüpfte sie an historische Vorbilder, wie die Chola-Herrscher im Mittelalter an (Hellmann-Rajanayagam 1994a & 1994b).

Bürgerkrieg geflohen waren. Dabei wurden auch dort die konkurrierenden Gruppen soweit marginalisiert, dass Anfang der 1990er Jahre keine nennenswerte organisierte Opposition mehr zur LTTE bestand (Fuglerud 1999: 49ff.). Das Zentrum der LTTE außerhalb Sri Lankas lag vor allem in Paris und London (mit dem WTCC - World Tamil Coordinating Committees), während es in den einzelnen Nationalstaaten nationale tamilische Koordinationskomitees (TCC- *Tamil Coordinating Committees*) gab. In der Schweiz gab es bspw. Anfang der 1990er Jahre eine Kerngruppe von Aktivisten, die über das Land verstreut Unterstützungsgruppen vorstanden. Eine weitere Organisation war als Ansprechpartner für die Regierung und internationale Organisationen vorgesehen. Kontrolliert wurden die Aktivitäten durch einen Chef-Koordinator, der von der LTTE bestimmt wurde (McDowell 1996: 256ff.).<sup>78</sup>

Die LTTE galt aufgrund ihrer Gewaltakte und Terroranschläge als eine politische Vereinigung, die Gewalt einsetzt, auch wenn sie erst 2006 von der Europäischen Union verboten wurde (Chalk 2008: 100).<sup>79</sup> Letztlich trat die LTTE in Deutschland und in anderen Ländern selten offen auf, vielmehr bediente sie sich einer Reihe von Vorfeldorganisationen, die als transnational oder national organisierte Kultur- oder Hilfsorganisationen auftraten (Keller 2001; Baumann 2000a: 117ff.; Radtke 2009). Neben den in der politischen Welt angesiedelten Organisationen zählten dazu auch solche, die sich mit Bildung und Kultur befassten, wie das *World Tamil Movement*. Diesem wurde in den verschiedenen Ländern eine große Nähe zur LTTE nachgesagt wurde (Radtke 2009; Keller 2001; Stürzinger 2002). Auch die *Tamil Rehabilitation Organisation* (TRO),<sup>80</sup> eine Hilfsorganisation für Sri Lanka, wurde von Experten in die Nähe der LTTE gerückt (McDowell 1996: 259; Keller 2001; Stürzinger 2002; Gerharz 2007: 179ff.). Zudem kontrollierte die LTTE zahlreiche Medien, wie Radiostationen oder Fernsehsender (Keller 2001; Wayland 2004; Fuglerud 1999). Die LTTE kontrollierte die sozialen Aktivitäten tamilischer Migranten weniger direkt als vielmehr durch unterschiedliche Grade diffuser Kontrolle verschiedener sozialer Welten (Steen Preis 1997; Baumann 2000a: 117ff.).<sup>81</sup>

Die Niederlage der LTTE führte zu einer neuen Dynamik. Angesichts der Vernichtung der Spitze der LTTE 2009 mussten neue Strukturen gefunden und angesichts der totalen militärischen Niederlage neue politische Ziele formuliert werden. Unter anderem wurde erneut

---

<sup>78</sup> Ein Interviewpartner äußerte mir gegenüber ebenfalls, dass es lokale Führer der LTTE gab, die zwischen der lokalen und der nationalen/transnationalen Ebene vermittelten (IN730).

<sup>79</sup> In manchen anderen Ländern außerhalb der EU war sie schon vorher verboten (Chalk 1999: 4).

<sup>80</sup> Vgl. zur TRO Gerharz 2007.

<sup>81</sup> Es gab auch soziale Organisationen, die von der LTTE toleriert und nicht beeinflusst wurden. Dazu zählte z. B. ein viele Jahre aktiver Verein in einer Stadt in Nordrhein-Westfalen, der in mehreren sozialen Welten aktiv war und als Ansprechpartner für die Kommune galt (IN750).

über die Vaddukkottai Resolution gestritten und darüber, ob eine Unabhängigkeit das Ziel sein muss. Es bildeten sich in der Folgezeit mehrere transnationale Organisationen heraus, die für sich in Anspruch nahmen, Sprachrohr der Diaspora-Tamilen zu sein. Dazu gehörten auf transnationaler Ebene das *Global Tamil Forum* (GTF) und das *Transnational Government of Tamil Eelam* (TGTE) (Vimalarajah & Cheran 2010; Van Hear & Libertadore 2015).<sup>82</sup> Zudem bestanden noch *Tamil Coordinating Committees* (TCC) weiter fort (vgl. z. B. Bruland 2012).<sup>83</sup> In Deutschland haben sich weitere Gruppe gebildet oder behaupten können, die z. B. für die Organisation des Mavirar Nal wichtig sind (FB440; IN730). Daneben bildeten sich weiterhin kleinere Gruppen, die ihre eigenen politischen Vorstellungen hatten (IN540). Ein Effekt der Niederlage der LTTE in Sri Lanka und der Kriminalisierung der Organisation in den Migrationsländern bestand in der Zersplitterung und politischen Öffnung, aber auch in einem Rückzug mancher Migranten aus der politischen Unterstützung. Mehrere Gesprächspartner erklärten mir, dass viele Tamilen grundsätzlich aufgrund ihrer eigenen Leidenserfahrungen das Ziel eines unabhängigen Tamil Eelam verstehen würden, aber weder eine realistische Option dafür sehen, noch Gewalt als Mittel zur Erreichung ihrer Ziele akzeptieren würden und sich daher aus der politischen Unterstützung zurückgezogen hätten (IN710; IN750).

### **3.3.2 Nationalismus und eine neue Kultur**

Ziel der LTTE war es nicht nur, die Unabhängigkeit von Tamil Eelam zu erringen, sondern auch eine neue revolutionäre, solidarische tamilische Kultur ohne Kastenwesen und mit mehr Rechten für Frauen zu begründen (Fuglerud 1999: 154ff.; Hellmann-Rajanayagam 1994b). Dieses Ziel war verbunden mit dem Kampf für die Freiheit von Fremdherrschaft und Tradition, der Kampf bildete letztlich die Verbindung zur Geschichte der tamilischen Nation. Zur Schaffung einer nationalen Erinnerungskultur wurden nationale Mythen aufgegriffen und neue geschaffen (Cheran 2001). Es wurde bewusst eine nationale Erinnerungskultur geschaffen, die eine glorreiche tamilische Vergangenheit mit dem politischen Kampf und einer Zukunft in Unabhängigkeit verband. Dazu wurde auf heroische Narrationen aus der Vergangenheit zurückgegriffen, wie z. B. eines Goldenen Zeitalters im Reich der Chola-Könige und die heroische Kriegsliteratur der Sangam-Literatur. Vor allem aber wurden durch den Kampf neue Mythen um einen Opfer- und Märtyrerkult geschaffen: die modernen Helden waren die

---

<sup>82</sup> Das GTF bildete sich um einen Geistlichen, der lange Zeit in Deutschland lebte. Dieser war in den Jahrzehnten seines Exiles in Deutschland weltweit aktiv, um Regierungen und internationale Organisationen auf den Konflikt und die Situation der Bevölkerung in Sri Lanka aufmerksam zu machen (IN730). Er entwickelte wohl in den letzten Jahren eine moderate Position, in der vor allem Föderalismus, Reconciliation und die Verbesserung der Lebensbedingungen der tamilischen Bevölkerung in Sri Lanka im Vordergrund stand (IN240; IN730).

<sup>83</sup> Bruland (2012) kommt für Norwegen zu dem Schluss, dass viele Schulleiter im TCC aktiv waren.

Kämpfer der LTTE oder andere politisch Aktive, die bereit waren für ihre Ideal zu sterben. Die Gefallenen oder Gestorbenen wurden zu Märtyrern einer Zivilreligion, in der religiöse Verehrungsformen aufgegriffen wurden, um diesen (neuen) nationalen Helden zu gedenken. Dazu wurden nicht nur Geschichten über die Heldentaten von LTTE-Führern verbreitet, sondern auch Gedenktage für die gefallenen ‚großen Helden‘, die Mavirar, eingerichtet. Die LTTE schuf einen Festkalender mit Gedenktagen – z. B. dem Black July, dem Black Tigers Day und dem Mavirar Nal –, der das ganze Jahr umfasste. Die nationalistische Erinnerungskultur richtete sich nicht nur auf die Tamilen in Sri Lanka, sondern auch an die Tamilen in anderen Ländern. Gerade diese sollten durch nationale Mythen und eine nationale Erinnerungskultur emotional an die Nationenbildung gebunden werden. Der Tamilnationalismus war auch eine Möglichkeit, das Leiden der Migranten als Opfer für eine höhere Sache zu überhöhen (Cheran 2001; Schalk 2003).

Auch nach dem Ende der LTTE wurden die nationalen Gedenktage weiterhin begangen. Der größte und bedeutendste Gedenktag ist der Mavirar Nal (Schalk 2003). Dieser wurde seit Ende der 1980er Jahre auf Anweisung von Prabhakaran weltweit begangen und diente der Erinnerung an die gefallenen Kämpfer der LTTE. Im Zentrum stand eine heroische Vorstellung davon, dass das Leben als Opfer gegeben werden kann, um Gerechtigkeit herzustellen. Dieses Opfer war nicht notwendigerweise mit Waffengewalt verbunden, aber es muss ein Opfer sein, um die Gerechtigkeit wiederherzustellen. Diese Helden wurden in eine Reihe mit den Helden traditionaler Geschichten gestellt. Dazu wurde ein elaboriertes Zeremoniell mit einer ausgefeilten Symbolsprache entworfen. Mit dem Mavirar Nal wurde die Verbundenheit mit den Gefallenen demonstriert und damit auch mit dem postulierten Ziel, für welches sie gestorben sind: Die Toten verpflichten sozusagen die Lebenden. Im Vanni wurden von der LTTE mehrere Heldenfriedhöfe kreiert, auf denen die Mavirar Nal-Feiern stattfanden (Schalk 2003). Mit dem Märtyrerkult verbunden war auch eine Re-Interpretation traditioneller Symbole, insofern die LTTE bekannte religiöse Symbole und Sprache umformte. Damit wurde eine Sprache verwendet, die den Menschen vertraut war, aber sie wurde im Kontext des revolutionären Heldenkultes verändert (Fuglerud 2016).

In Deutschland konnte ich die Veranstaltung zum Mavirar Nal mehrere Jahre nach der Niederlage der LTTE besuchen. Die Gedenkfeier fand in einer großen Sportwettkampfhalle in Nordrhein-Westfalen statt. Die Halle umfasste im Wesentlichen zwei Areale: Zum einen ein als Gedenkfeld abgegrenztes Areal mit Gedenkbereichen für gefallene Verwandte von Familien aus Deutschland sowie Persönlichkeiten aus dem Heroenkult des bewaffneten Kampfes. Zum

anderen bestand ein Areal mit einer Bühne für die öffentliche Veranstaltung. Damit verband das Zeremoniell die individuelle Trauer mit der gemeinschaftlichen Erinnerung und politischen Mobilisierung. Dort fand die Eröffnungszeremonie statt, zu der sich Mitglieder mehrerer Organisationen postierten. Die Veranstaltung begann mit dem Entzünden einer Öllampe und einer Schweigeminute. Die versammelten Gruppen und die Familienangehörigen wanderten dann zu den Särgen, wo nun Zeremonien zu Ehren der Toten abgehalten wurde. Dann wurde eine Rede von Prabhakaran abgespielt und ein Film mit Zusammenschnitten aus der Geschichte des bewaffneten Kampfes gezeigt. Es folgten Aufnahme aus einem Livestream aus Jaffna, wo zwar keine Zeremonie stattfand, aber sich Menschen zur Andacht versammelt hatten. Dadurch wurde eine Kontinuität über Zeit und Raum hinweg hergestellt. Da der Tag auf der ganzen Welt an mehreren Orten nach gleichen Mustern gefeiert wird (Schalk 2003), entstand zudem ein transnationales Band zwischen diesen Orten. Anschließend fand ein Programm aus Reden, Musik, Tanz und Theater statt, das sich bis in den Abend zog und die dargebotene tamilische Kultur mit der Erinnerungskultur verknüpfte. Die Feierlichkeiten, zu der tausende Personen zusammenkamen, verband eine ethno-nationale Erinnerungskultur mit der individuellen Trauer um die Toten des Krieges und damit auch individuelles Empfinden mit nationalistischer Ideologie.

### **3.3.3 Politische Aktivitäten**

Die politische Welt der tamilischen Diaspora hat zahlreiche Verknüpfungen zu anderen sozialen Welten, nicht zuletzt daher, weil sie kausal eng mit der Entstehung der Migration und der diasporischen Strukturen zusammenhängt. Die Politik beeinflusst viele soziale Aktivitäten der tamilischen Migranten und politische Organisationen sind in zahlreichen sozialen Welten aktiv. Die TYO (Tamil Youth Organisation) bspw. veranstaltete einen Tanzwettbewerb (IN760) oder Fußballturniere<sup>84</sup> oder unterhielt eine Fußballmannschaft, die als Nationalmannschaft auftrat (Marla-Küsters 2015: 46ff.). Das ‚Mavirar‘-Turnier ist ein Sportfest, aber der Name verweist auf den erinnerungspolitischen Aspekt. Somalingam (2017: 284f.) zeigt auf, dass wenigstens Teile der Bildungswelten zeitweise stark von der Politik beeinflusst wurden und auch die Auftritte von Vertretern politischer Gruppen bei Schulveranstaltungen (FB435; FB470) zeigen die Verbindung auf, während umgekehrt die Schulen auf dem Mavirar Nal präsent sind (FB440). Diese Gedenkfeiern sind wiederum für die Aktiven der Tanz- und Musikwelten zentrale Ereignisse. Dadurch werden diese an sich

---

<sup>84</sup> Vgl. dazu die Facebook-Seite des TYO; z. B. <https://www.facebook.com/events/143727079369819/> oder <https://www.facebook.com/TamilYouthOrganisationGermany/photos/a.291836387616627.1073741830.186331818167085/1362020097264912/?type=3&theater> (letzter Zugriff 06.07.2018).



unpolitischen Aktivitäten selbst politische Bekenntnisse. Aus Sicht der politischen Akteure gelten damit diese Aktivitäten als politische ‚Loyalität‘ (IN720). Der direkten Beziehung zwischen der politischen Welt und den genannten anderen sozialen Welten nachzugehen ist äußerst schwierig, weil viele unterschiedliche Erzählungen darüber im Umlauf sind.

Andere Aktivitäten sind jedoch hauptsächlich politischer Art. Diese werden aufgrund des Schwerpunktes dieser Arbeit nur kurz angerissen und sind keineswegs vollständig. Bevor auf lokale Aktivitäten eingegangen wird, wird kurz auf die politischen Aktivitäten der LTTE einzugehen sein. Außerhalb von Sri Lanka war die LTTE vor allem in den Bereichen Öffentlichkeit und Propaganda, Mobilisierung finanzieller Ressourcen und Waffenbeschaffung tätig (Chalk 1999). Im Bereich der Öffentlichkeit und Propaganda waren eine ganze Reihe von Akteuren, nicht unbedingt nur von Seiten der LTTE, auf unterschiedlichen Ebenen aktiv. So gab es Akteure, die mit Regierungsvertretern und Vertretern internationaler Organisationen in Kontakt standen und Lobbyarbeit betrieben (IN140; IN240; IN730). Aber auch auf nationaler Ebene unterhalb der Expertenebene traten Aktivisten auf politische Vertreter, wie Abgeordnete oder Vertreter von Ministerien zu. Auf lokaler oder regionaler Ebene führten die Aktiven der Jugendorganisationen Informationsveranstaltungen durch (FB440). Auch weitere Gruppen veranstalteten Informationsveranstaltungen, wie z. B. eine Gruppe, die sich in einer freien Schule organisierte und die interkulturelle Informationsveranstaltungen abhielt, bei denen Musik, Tanz und Essen angeboten und Informationen über die politische Situation in Sri Lanka verbreitet wurden (FB110). Wichtige Instrumente zur Verbreitung politischer Inhalte sind Webseiten sowie social media-Plattformen (vgl. Ranganathan 2010). Mehrere Gesprächspartner (IN20 und FB440) berichteten von Informationsveranstaltungen, mit denen tamilische Migranten mobilisiert werden sollten.

Eine der von Anfang an bestimmenden politischen Aktivitäten der LTTE war die Sammlung von Spenden. Die Tamilen in Europa, Nordamerika und Australien wurden zu einer wichtigen Einnahmequelle für die LTTE: “The LTTE’s leadership recognized that the most important contribution to the ‚struggle‘ that could be made by overseas Tamil communities was to fund the conflict“ (McDowell 1996: 259). Das militärische Gleichgewicht hing lange Zeit von der Unterstützung der Diaspora ab (Wayland 2004). So gab es von Haus-zu-Haus-Sammlungen oder Geldeintreibungen und Spendenaktionen für die LTTE (IN290; IN300; IN90; vgl. Gerharz 2007: 108ff.; McDowell 1996: 262).<sup>85</sup> Unterstützer berichteten davon, „dass

---

<sup>85</sup> Neben solchen Spenden an der Haustüre sammelte die LTTE Gelder auf Veranstaltungen und verkaufte Propagandamaterial (Gerharz 2007: 182ff.).

ganz am Anfang die von Haus zu Haus gegangen sind und Tamilen uns das unter der Hand erzählt haben. Die haben dann schon gesammelt. Und die mussten Geld geben“ (IN300). Die Diaspora wurde von Seiten der LTTE als Ressource betrachtet und es wurde zumindest moralischer Druck ausgeübt, den Kampf der Daheimgebliebenen aus dem sicheren Ausland heraus zu unterstützen. Den Migranten wurde von der LTTE die Aufgabe der Unterstützung zugewiesen, durch die sie auch im Exil mit dem „Befreiungskampf“ verbunden blieben (Sriskandarajah 2004; Fuglerud 1999; vgl. auch Salentin 2002: 222ff.; Baumann 2003b: 68). Zudem konnte die LTTE durch die Kontrolle über die Heimatgebiete der Migranten Druck auf diese ausüben, denn viele hatten noch Verwandte oder Eigentum in der alten Heimat. Unpolitische Migranten zogen es daher vor, die LTTE mit Spenden zu unterstützen (Salentin 2002: 222ff.; Fuglerud 1999: 86; McDowell 1996: 254f.). Andererseits waren auch viele von dem politischen Kampf überzeugt und ein Beobachter schätzte es so ein, dass es zum guten Ton gehört habe, zu spenden (IN540; vgl. auch Keller 2001). Vor allem während der Waffenstillstandsphase engagierten sich die Migranten in Sri Lanka und lieferten dem Parastaat der LTTE Kapital und Knowhow (Gerharz 2007).

Klassische Formen demokratischer Partizipation, wie z. B. Massendemonstrationen, wurden vor allem in der Endphase des Kriegs 2008/2009 genutzt. Zu diesen Ereignissen wurden europaweit zehntausende tamilische Migranten und auch viele aus der zweiten Generation mobilisiert. Die Protestaktionen reichten von Großdemonstrationen über Autobahnbesetzungen und die Besetzung des Bahnhofs in Frankfurt/Main (IN710).<sup>86</sup> Auch in anderen Ländern fanden solche Aktionen statt, so gab es in Kanada und Großbritannien Großdemonstrationen von tamilischen Migranten (Amarasingam 2015; Thurairajah 2009; Godwin 2018). Nach dem Ende des Krieges veranstalteten Gruppen transnationale ‚Referenden‘ und ‚Wahlen‘, z. B. für ein transnationales ‚Parlament‘ (Vimalarajah & Cheran 2010). Zusammengenommen führten diese Aktionen zu einer Politisierung der jungen Generation Ende der 2000er Jahre (IN530).<sup>87</sup>

Van Hear und Libertadore (2015) stellen fest, dass es insgesamt eine Verschiebung des Diasporaengagements für die Herkunftsgesellschaft weg von formellen Organisationen hin zu

---

<sup>86</sup> Vgl. auch Zeitungsartikel vom 17.05.2009: Tagesspiegel 17.05.2009 „Tamilen räumen die Gleise auf Frankfurter Bahnhof nach Protest-Aktion“, <https://www.tagesspiegel.de/weltspiegel/demonstration-tamilen-raeumen-die-gleise-auf-frankfurter-bahnhof-nach-protest-aktion/1515066.html>; RP-Online 17.05.2009 „Demonstrationen: Tamilen sperren Autobahn in NRW“, [https://rp-online.de/nrw/panorama/tamilen-sperren-autobahn-in-nrw\\_aid-12205607](https://rp-online.de/nrw/panorama/tamilen-sperren-autobahn-in-nrw_aid-12205607); Süddeutsche Zeitung „Tamilen in Deutschland: Proteste und Blockaden“ 17.05.2009, <https://www.sueddeutsche.de/politik/tamilen-in-deutschland-proteste-und-blockaden-1.463930>; Focus 17.05.2009 „Tamilen protestieren in deutschen Städten“, [https://www.focus.de/politik/ausland/konflikte-tamilen-protestieren-in-deutschen-staedten\\_aid\\_400126.html](https://www.focus.de/politik/ausland/konflikte-tamilen-protestieren-in-deutschen-staedten_aid_400126.html), (alle letzter Zugriff 06.07.2018).

<sup>87</sup> Vgl. zur Schweiz auch Hess & Korf 2014; und zu Kanada Amarasingam 2015.

individuelleren und privateren Netzwerken gegeben hat; eine Entwicklung, die mehrere Interviewpartner in anderen Worten ebenfalls zum Ausdruck gebracht haben (IN710; IN750).<sup>88</sup> Nach 2009 wurden neue Hilfsorganisationen gegründet wie die nach 2009 gegründete Hilfsorganisation *Hope for Smile*, die aus dem Hilfsprojekt *Ein Schiff fürs Vanni* hervorgegangen ist (FB440; IN530; IN750). Neben diesen Hilfsorganisationen gab es aber auch immer kleinere, private Hilfsorganisationen. Dazu gehörten Home Village Associations oder Alumni-Organisationen („Old Boys/Girls“) von Bildungseinrichtungen. Allerdings weist Gerharz darauf hin, dass diese Organisation, die in Kanada und Großbritannien existieren, in Deutschland kaum üblich seien (Gerharz 2007: 150f.). In Interviews wurde daher kaum auf solche Strukturen verwiesen. Eine Ausnahme bildete ein Lehrer in einer Tamilschule, der für eine Verwandtschaftsgruppe, die in mehreren Ländern verstreut lebt, eine private Initiative zur Unterstützung des Heimatdorfes koordinierte. Die Verwandten in Europa, Nordamerika und Australien haben eine Nachhilfeschule in ihrem Heimatdorf auf der Halbinsel Jaffna aufgebaut und sammelten Spenden für Fahrräder und andere nützliche Dinge (IN710).

Die politische Welt ist also eine sehr wichtige Welt innerhalb des Clusters tamilischer sozialer Welten. Sie ist eng verbunden mit nahezu allen großen sozialen Welten. Der Organisationsgrad und die Vernetzung ist höher als in anderen sozialen Welten. Aber zugleich ist diese Welt deutlich intransparenter als die anderen sind.

### **3.4 Transnationale Verwandtschaft**

Einen weiteren allgegenwärtigen sozialen Handlungszusammenhang bilden Interaktionen auf Basis von Verwandtschaft sowie die damit verbundenen sozialen Feste. Da auch die engere Verwandtschaft meist weit verstreut ist, bildet dies einen beständigen transnationalen Aspekt in der Lebenswelt tamilischer Migranten. Dann stellen insbesondere die Lebenszyklusriten wichtige transnationale Ereignisse im sozialen Leben tamilischer Migranten dar, die neben der engeren Familie aber auch eine große Anzahl von lokalen Akteuren einschließen und öffentlich zelebriert werden.

#### **3.4.1 Verwandtschaft und Kaste**

Die Bedeutung von Verwandtschaft erstreckt sich auf viele Bereiche des Lebens, wie die Familienzusammensetzung, Heirat, Besitz und Erbschaft, sozialen Status und Hierarchie, Kaste

---

<sup>88</sup> Vgl. zum Diasporaengagement in Jaffna zur Zeit der LTTE-Dominanz Gerharz 2007.

und rituelle Vorrechte.<sup>89</sup> Nach Trautmann (1981) gehen die südindischen Verwandtschaftssysteme auf ein proto-dravidisches Verwandtschaftssystem zurück.<sup>90</sup> Allen dravidischen Verwandtschaftsterminologien liegt demnach das Konzept der *cross-cousin marriage* zugrunde. Innerhalb der Verwandtschaftsterminologie werden in den Generationen von Ego, der Eltern und der Kinder die Verwandten (inkl. der Affinalverwandtschaft) dazu unterschieden in Kreuz- und Parallelverwandte. Trautmann nimmt ein bilaterales Heiratsmuster als Grundmodell an, aber in unterschiedlichen Varianten können auch matrilaterale oder patrilaterale Heiratsmuster verbunden mit unilinearen Deszendenzmodelle präferiert werden. Einen Grund für die Stabilität der *cross-cousin marriage* als Verwandtschaftsstrategie sieht Trawick (1992) in bestimmten Beziehungen innerhalb der Kernfamilie. Einander widersprechende kulturelle Erwartungen und persönliche Sehnsüchte treten zueinander in ein spannungsgeladenes Verhältnis, welches durch *cross-cousin marriage* abgemildert werden kann. Die *cross-cousin marriage* versteht Trawick als ein kulturelles Ideal, welches die Lösung familiärer Konflikte und die Erfüllung persönlicher Sehnsüchte verspricht (Trawick 1992: 151ff.). In Jaffna identifiziert Banks (1971) für die Vellalarkaste unbenannte und idealerweise endogame ‚Minikasten‘, die Contakkararkasten (*contakkārar*).<sup>91</sup> Die Endogamie der *contakkarar* (Verwandte) wird allerdings in der Heiratspraxis nicht aufrechterhalten und verschiedene Contakkararkasten überschneiden sich. Im Gegensatz zu Jaffna ist das Verwandtschaftssystem in Batticaloa gekennzeichnet durch ein dominantes matrilineares Prinzip. Die zentrale Verwandtschaftsgruppe ist hier die Institution des ‚Matriklans‘ (*kuti*), eine benannte matrilineare und exogame Deszendenzgruppe (McGilvray 1974, 1982 & 2008: 101ff.).

---

<sup>89</sup> In Verwandtschaftsvorstellungen wird auch soziale oder emotionale Nähe ausgedrückt (Trawick 1992). Verwandtschaftliche emotionale Bindung (*relatedness*) ist nach Carsten (2000) nicht nur auf Konsanguinität und Affinalbeziehungen beschränkt, sondern kann auch zumindest symbolisch andere Personen übertragen werden. Dies zeigt sich bspw. in persönlichen Beziehungen einzelner tamilischer Migranten zu ausgewählten Unterstützern.

<sup>90</sup> Andere Konzeptionen finden sich bei Dumont (1953 & 1983) und Yalman (1967). Nach Good (1996) handelt es sich bei dem Konzept des dravidischen Verwandtschaftssystem um ein Konstrukt, welches nicht haltbar ist. Andererseits ist dieses Modell durchaus hilfreich, die Verwandtschaftskonzepte und -beziehungen in Sri Lanka zu erfassen und mit anderen zu vergleichen.

<sup>91</sup> Die Verwandtschaftszirkel werden im Tamil auch als *pakuti* bezeichnet (Perinbanayagam 1982: 25). Die Kategorie der *contakkarar* besteht nach David (1973) aus drei Unterkategorien, von denen eine die patrilineare Abstammungslinie darstellt, die anderen eine Differenzierung zwischen matrilateralen Parallel- und matrilateralen Kreuzverwandten kennzeichnen. Trautmann interpretiert das von David vorgelegte Material als ein Beispiel für den Einfluss panindischer unilinearer Deszendenzkonzepte und als matrilaterale Heiratsnorm (Trautmann 1981). Patrilineare Lineages (*cantati* [Tamil: *cantati*]) sind daher zwar als Konzept bekannt, bilden aber keine signifikanten korporierten Gruppen und sind nur in bestimmten rituellen Situationen von sozialer Relevanz (Tambiah 1973).

Tamilische Heiraten wurden üblicherweise von den Familien des Brautpaares initiiert, verhandelt und arrangiert. In Heiratsarrangements wurden der soziale Status und die sozialen Positionen der beteiligten Familien in der Gesellschaft verhandelt und es waren in den höheren Kasten Mitgiftzahlungen üblich (Tambiah 1973). Neben den Kriterien, die direkt mit der Verwandtschaftsterminologie verbunden sind, waren Faktoren wie Bildung, Beruf, Einkommen oder sozialer Status der Familien oder körperliche Erscheinung für die Entscheidung zu einer Eheschließung von Bedeutung (Tambiah 1973; McGilvray 1974). In Sri Lanka war immobilier Besitz, wie Land und Haus, Bestandteil der Mitgift (*citanam* [Tamil: *cītaṅam*]) und damit der prä-mortem-Erbschaft der Tochter; wodurch es sich von dem Erbteil der männlichen Nachkommen (*mutucam* [Tamil: *mutucam*]), der erst nach dem Tod der Eltern vererbt wurde, unterschied. Wenn die jungen Männer geheiratet haben, hatten sie dafür Zugriff auf das *citanam* der eigenen Ehefrau (Tambiah 1954: 22ff.; Tambiah 1973: 111ff.).<sup>92</sup> In Batticaloa wurde im Unterschied zu Jaffna das *mutucam* nicht an den Sohn, sondern matrilinear an den Sohn der Schwester vererbt, wodurch das vererbte Land im Besitz der *Kuti* verblieb (McGilvray 1974 & 1982).<sup>93</sup>

Der Kontext für die Verwandtschaftsinteraktionen hat sich durch die Migration verändert. Die Verwandtschaft, vor allem die Geschwister der Migranten der ersten Generation, lebt häufig über mehrere Residenzgesellschaften verstreut. Eine Frau bspw. berichtete, dass sie das Glück hatte, dass zwei ihrer Geschwister in unmittelbarer Nähe wohnten, zwei weitere und ihre Mutter wohnten weiterhin in Sri Lanka sowie eine weitere in London. Ihr Mann habe ebenfalls noch zwei Geschwister in Sri Lanka, aber auch Schwestern in London und Kanada (IN315). Ein Schulleiter (IN330) berichtete, dass seine Verwandten hauptsächlich in Großbritannien lebt, er aber zum ersten Mal Mitte der 2000er Jahre dorthin gereist sei, nachdem er deutscher Staatsbürger geworden war. Seine Frau habe ebenfalls Familie in den USA und in Australien. Weiterhin hätten beide noch Verwandte in Sri Lanka. Den Kontakt hielt die Familie in der Anfangsphase über Telefon, weil sie aufgrund des Krieges, ihrer angespannten finanziellen Situation und fehlender Visavoraussetzungen kaum reisen konnten. Mittlerweile, so gab besagter Schulleiter an, würde er jedes Jahr ein- bis zweimal zu Verwandten fahren, vor

---

<sup>92</sup> Das *citanam* schließt, zumindest bei Vellalar-Ehen, häufig Land und Haus mit ein. Die Eltern der Braut verlassen das eigene Haus und überlassen es dem Brautpaar. Das Ideal post-maritaler Residenz besteht daher in Uxorilokalität, aber empirisch scheinen Wechsel des Residenzmusters (Uxorilokalität, Virilokalität und Neolokalität) im Laufe eines Lebens häufiger vorzukommen. Tambiah bezeichnet das Residenzmuster in Jaffna daher als Ambilokalität (Tambiah 1973: 111ff.).

<sup>93</sup> Inwiefern Heiratsverbindungen mit *citanam* einhergehen, konnte nicht untersucht werden. Doch Schalk (2004: 74) fasst für Schweden seinen Eindruck so zusammen, dass *citanam* nun nicht mehr an Immobilien, sondern an Geld gebunden ist.

allem in die USA und nach England. Auch ein anderer tamilischer Mann berichtete von inzwischen engen Kontakten und regelmäßigen Besuchen: „Wir haben mit alle Familie, ich habe Kontakt. Viele Familie, meine Vaters Familie, mein Onkel, Schwester und Bruder [eigentlich handelte es sich um *parallel cousins*] in Australien. Besuchen kommen jederzeit im Sommer oder Winter. Ich habe einen Bruder, eine Pastor in Sri Lanka, der auch manchmal kommt hierher“ (IN320). Für die Migranten der zweiten Generation bedeuten diese transnationalen Kontakte auch Chancen: ein Brüderpaar bspw. hatte Verwandte in den USA, in Großbritannien und in den Niederlanden; dies nutzte die Familie, damit die beiden im englischsprachigen Ländern unter Aufsicht der Verwandten an englischsprachigen Hochschulen studieren konnten. Die Heirat mit tamilischen Migranten aus anderen Ländern ist z. T. ein Grund für die weitere Migration. Dieses Brüderpaar siedelte bspw. nach Kanada um, nachdem beide Tamilinnen aus Kanada geheiratet hatten. Ein anderes Brüderpaar aus dem Nachbarort hat eine Schwester, die nach ihrer Hochzeit nach Paris umgezogen ist. Da sich die Geschwister regelmäßig besuchen, hat sich hier eine feste transnationale Verbindung ergeben. Nahezu alle von mir interviewten Migranten können eine ähnliche transnationale Zerstreung ihrer Verwandtschaft nachweisen. Die familiäre Beziehung zu Sri Lanka ist manchmal nur noch gegeben über die in Sri Lanka verbliebenen Eltern der Migranten der ersten Generation und Geschwister der Eltern, welches bei diesen geblieben sind, um diese zu versorgen.

Manche tamilische Migranten knüpften an die Tradition der arrangierten Ehen an.<sup>94</sup> Nach einem religiösen Fest erzählte mir ein katholischer Tamile, dass er auf dem Fest von einer befreundeten Familie angesprochen worden sei, ob er nicht bei der Vermittlung eines Ehepartners für deren Tochter helfen könne. Er habe bereits mehrere Ehen erfolgreich vermitteln können (FB20). Daran lässt sich ersehen, dass die Praxis der arrangierten Ehe keine Frage der Religion unter Sri-Lanka-Tamilen darstellt, zudem mir auch sein Sohn bestätigte, dass er eine von seinen Eltern arrangierte Ehe akzeptieren würde, wenn ihm die junge Frau gefallen würde, aber letztlich hat er sich seine zukünftige Ehefrau selbst ausgesucht. Ein hinduistischer Tamile berichtete, dass er häufig von Tamilen außerhalb Deutschlands angesprochen würde, ob er herausfinden könne, ob eine Person akzeptabel als Ehepartner sei: „(...) versuchen, wenn geheiratet wird, wenn meine Familie fragt, ‚Weißt du diese Leute oder so‘. Wenn London bis hier heiraten, fragen die: ‚Ja [Name], weißt du diese Leute, wie, wie?‘ So, einfach“ (IN400). Insbesondere bei arrangierten Ehen spielt Kastenzugehörigkeit weiterhin

---

<sup>94</sup> Allerdings lässt sich aus den Daten nicht ersichtlich, ob und in welchem Maße Mitgiftzahlungen in Europa oder Nordamerika praktiziert werden. Zumindest ein Interviewpartner hat sich über die Mitgiftpraxis in der Diaspora negativ geäußert: „Jetzt auch diese Zeit, diese Leute, blöde Leute. Wenn ich geben in London ein Haus oder Kanada ein Haus und so, und wieviel Geld geben und so. Auch jetzt“ (IN400).

eine große Rolle. So erzählte etwa besagter hinduistischer Tamile, dass Kaste eine große Rolle bei diesen Anfragen spiele. Auch dies gilt für Hindus und Christen gleichermaßen, denn der oben erwähnte katholische Tamile, der in Heiratsvermittlung aktiv war, ist selbst ein stolzer Vellalar.

Marla-Küsters (2015: 272ff.) weist daraufhin, dass unter den Tamilen der zweiten Generation das Konzept der arrangierten Ehe nicht unkritisch gesehen wird. So hat sie festgestellt, dass viele von ihr interviewten Tamilen eine arrangierte Ehe für sich ablehnen oder zumindest nur mit ihrer eigenen Einwilligung darauf eingehen würden. Dieses Kontinuum von Ablehnung bis hin zu kritischer Akzeptanz habe ich selbst auch in Interviews erlebt (IN20; IN340). In vielen mir bekannten Fällen haben sich die jungen Tamilen ihre Ehepartner selbst ausgesucht und die Ehe nach Zustimmung der Eltern geschlossen. Auch ist es keineswegs so, dass es keine Liebesbeziehungen vor der Ehe gäbe, aber diese werden eher vor den Eltern verheimlicht. Letztlich gibt es hier eine große Bandbreite von Einstellungen in der ersten und der zweiten Generationen als auch zwischen den Generationen. Ein tamilischer Schulleiter sagte mir gegenüber, dass er es problematisch fände, dass in Deutschland junge Menschen häufiger den Partner wechseln würden:

„Dann sage ich ‚Wenn dann muss es der richtige Partner sein, das Immer-häufig-Wechseln ist nicht unsere Kultur‘. Deswegen gucken wir sehr, tamilische Eltern, sehr genau. Das Leben ist nur einmal, (...) vernünftig zu leben, muss man vorher schon angucken, mit wem Du leben möchtest. Das sage ich meinen Kindern“ (IN600).

Wenn seine Kinder aber ihr Studium abgeschlossen hätten, würde er ihnen eine vernünftige eigene Entscheidung zutrauen.

Ethnische und kastenbedingte Zugehörigkeit spielt auch in der zweiten Generation noch eine Rolle für die Partnerwahl: Salentin (2002: 179ff.) hatte festgestellt, dass tamilische Migranten stärker als andere Migrantengruppen auf intraethnische Eheschließungen Wert legen würden. Auch Marla-Küsters (2015: 262ff. & 286ff.) stellt dar, dass oft auch noch in der zweiten Generation ein tamilischer Ehepartner gesucht wird und auch Kaste von einigen noch als wichtiges Kriterium akzeptiert wird. Im Vordergrund steht hier die Betonung von Gleichartigkeit von Kultur und Lebensweise und ihre Bedeutung für die Stabilität einer Partnerschaft. Tatsächlich sind für manche tamilischen Familien interethnische Partnerschaften eine große Zerreißprobe. In einer Familie kam es darüber zu einem jahrelangen Zerwürfnis zwischen den Eltern und einer Tochter. Neben mehreren jüngeren tamilischen Migranten wurden in der in der Feldforschung auch zwei Fälle von älteren männlichen Tamilen bekannt, die bereits in den 1990er Jahren deutsche Partnerinnen geheiratet und Familien gegründet haben

(FB510; FB420). Interethnische Partnerschaften waren durchaus möglich, so dass bspw. ein tamilischer Mann auch seine nicht-tamilische Frau und die Kinder mit zu einem tamilischen Fußballturnier nahm (FB430).

Insbesondere in Familien, in denen Kaste von großer Bedeutung für die Strukturierung von sozialen Interaktionen hat dieses Auswahlkriterium eine große Bedeutung auch für Migranten der zweiten Generation (Marla-Küsters 2015: 286ff.). Aber zu Kaste gibt es auch unterschiedliche Meinungen in der zweiten Generation:

„Deutlich wurde im Material, dass es sich bei der Fortführung des Kastenwesens um einen intergenerational instabilen Aspekt des religiösen Gedächtnisses handelt. Dieser wird jedoch, im Vergleich zu anderen religiösen Phänomenbereichen, von besonders vielen dynamischen Transformationsprozessen durchzogen. Unterschiedliche Meinungen zum Kastensystem werden in der Peergroup ausgehandelt und diskutiert“ (Marla-Küsters 2015: 297).

Verwandtschaftskonzepte waren eng mit den Vorstellungen von Kaste verbunden, da sich die Mitgliedschaft zu beiden durch die Geburt ergibt und die Heirat meist mit Kastenzugehörigkeit verbunden ist.

### **3.4.2 Lebenszyklusriten als soziale Ereignisse**

Mit Verwandtschaft sind auch die Lebenszyklusriten verbunden, die von der Geburt bis zum Tod Übergänge im Leben markieren. Zu den wichtigsten Lebenszyklusriten gehören bspw., die Hochzeit, die Geburt eines Kindes und die Beerdigung sowie für die Mädchen die Pubertätsfeiern. Sie sind mit z. T. elaborierten Zeremonien verbunden. In meiner Feldforschung habe ich mehrfach Lebenszyklusriten besucht. Darunter waren zwei hinduistische Hochzeiten, eine römisch-katholische Hochzeit, zwei Pubertätsfeiern und ein hinduistisches Begräbnis. Alle diese Feste fanden über mehrere Jahre verteilt an einem Ort am Niederrhein statt. Zudem wurden in vielen Interviews das Thema Verwandtschaft und Festlichkeiten angesprochen.<sup>95</sup>

Die familiären und öffentlichen Feiern beziehen sich weitgehend auf Leben, Fortpflanzung und Tod. Sie werden meist in großem Rahmen begangen und sind in gewisser Weise öffentliche Ereignisse. Dazu zählt die Feier zum ersten Geburtstag eines Kindes, Pubertätsfeiern für die Mädchen, die Heirat und schließlich die Beerdigung (Lüthi 2003). Mittlerweile wird aber auch von bildungsorientierten Feiern berichtet, wie Schul- oder Studienabschlussfeiern. Diese Lebenszyklusfeste haben neben einer persönlichen und rituellen

---

<sup>95</sup> Dabei handelte es sich v. a. um fünf Interviews in einer Kleinstadt in Süddeutschland und etwa 10 Interviews am Niederrhein.



Bedeutung auch eine soziale Dimension. Sie bilden – auch wenn jedes Ereignis im Prinzip singular ist und für sich steht – zusammengenommen eine Kette sozialer Ereignisse.

„Es gibt aber ein tamilisches Leben, welches sich an Ereignissen orientiert, wie Geburten, Hochzeiten und Begräbnissen. Beim einjährigen Geburtstag kommen viele Leute zusammen. Wenn jemand persönlich eingeladen wird, dann besteht die Verpflichtung auch zu kommen. Bei Beerdigungen treffen sich Leute aus ganz Europa. Bei Hochzeiten ist es auch so. Da treffen sich auch viele Leute. Diese Ereignisse funktionieren sehr gut. Sie haben andere Formen der Organisation ersetzt.“  
(IN750)<sup>96</sup>

Exemplarisch soll kurz über eine Hochzeit zwischen einer Taminin aus Deutschland und einem indisch-tamilischen Bräutigam aus Südindien berichtet werden (FB330): Ich kannte nur die Braut, nicht aber den Bräutigam, der aus Südindien kam. Die Feier fand in einer städtischen Halle statt, in die mehrere hundert Gäste Platz finden konnten. Die Halle war festlich geschmückt: im vorderen Teil der Halle standen dutzende in Gold und Weiß gedeckte und geschmückte Tische für hunderte erwartete Gäste, an der Decke hingen hunderte Luftballons, in der Mitte der Halle durchzog ein durch vollständig mit Luftballons verhüllte Bögen markierter Gang die Halle, der am Ende zu einer Bühne führte. Diese unter einem Basketballkorb platzierte Bühne war als ein Mandapam (Tamil: maṇṭapam) mit goldenem Dach, Säulen und Löwenstatuen dekoriert. Auf der Bühne waren zahlreiche Gegenstände platziert: Öllampen, Platten mit Früchten und Reis, geschmückte Kokosnüsse, Räucherwerk und eine kleine Feuerschale. Unter dem Baldachin des Mandapam war eine Bank mit rotem Polster und ziselierten Beinen drapiert. Vor dem Mandapam standen Kameras und alles wurde hell ausgeleuchtet. Ein Priester begann bereits mit der Vorbereitung des Rituals, während sich die Halle langsam füllte. Zunächst waren es hauptsächlich Gäste aus dem deutschen Umfeld, nach und nach kamen aber auch immer mehr tamilische Migranten. Dann kam als erstes der Bräutigam mit Gefolge auf die Bühne und es wurden bereits Rituale vollzogen als die prächtig gekleidete Braut mit kleinem Gefolge die Halle erreichte und durch den Mittelgang zu ihrem Platz unter dem Mandapam begleitet wurde.<sup>97</sup> Über Stunden vollzog sich nun auf der Bühne ein Ritual, in das das Brautpaar und ihre Eltern und weitere Verwandte einbezogen waren. Zum Teil wurde das Publikum einbezogen: z. B. waren mehrere mit dem Brautpaar nicht-verwandte Frauen zu einem Zeitpunkt in das Geschehen auf der Bühne involviert oder als die Brauteltern mit gesegneten Hochzeitsgaben von Gast zu Gast gingen. Den speziellen Höhepunkt erreichte die Zeremonie in dem Moment, als der Bräutigam der Braut die Hochzeitsschnur um den Hals

---

<sup>96</sup> Ein Priester berichtete, dass eine Reihe von Zeremonien gefeiert wird, dazu zählte er Geburtszeremonien einen Monat nach der Geburt, Kinder-Zeremonien, Heiratszeremonien, Bestattungszeremonien und Gedenkzeremonien an die Toten jedes Jahr (IN420).

<sup>97</sup> Bereits im Vorfeld hatte es Zeremonien gegeben, die aber nicht öffentlich waren.

legte, wozu die Gäste unter lauten Rufen Reiskörner auf die Bühne warfen. Danach folgte eine Pause, in der Bilder von einer Reise des Hochzeitspaares gezeigt wurden, Reden von deutschen Unterstützern gehalten wurden und mehrere deutsche Unterstützer ein Flötenkonzert gaben. Genutzt wurde die Pause auch zur Umdekoration der Bühne, die festlicher mit einem weißen Baldachin vor einer gold-weißen Stoffwand gestaltet wurde. Vor dem Baldachin standen zwei prunkvolle gold-rot-weiße Sessel und ein geschmückter Tisch. Das Brautpaar kam schließlich umgezogen zurück und setzte sich auf die bereitgestellten Sessel. Danach wurde dort ausgiebig fotografiert und gefilmt, v. a. das Brautpaar und die Gäste. Im Rahmen des Abschlusses wurde lautstark Musik abgespielt, bevor sich die Feier auflöste.

Auch auf einer anderen hinduistischen Hochzeit, die ich besucht habe, war der Ablauf und die Dekoration ähnlich (FB60): in der ersten Phase kamen die Brautleute einzeln mit Gefolge an, beide wurden gesegnet und es gab eine Reihe von rituellen Interaktionsprozessen zwischen den Priestern, dem Brautpaar und den Verwandten. Für die Interpretation der Interaktionen ist es wichtig zu verstehen, dass es sich bei diesen um komplexe Interaktionen zwischen Verwandtschaftsgruppen gehandelt hat, die mit einer Reihe von Gaben verbunden waren (vgl. Good 1991; Michaels 1998: 130ff.), wobei vor allem die Braut in die Familie des Bräutigams übergeben wird (Michaels 1998: 131ff.). Die Hochzeiten, die ich besucht habe, waren Veranstaltungen mit zahlreichen Gästen, die den neuen sozialen Status öffentlich bezeugten, so durch die gemeinsamen Fotografien am Ende der Veranstaltung. Bei beiden Hochzeiten auffällig war der Kontrast zwischen der aufwändigen Dekoration einerseits und der Tatsache, dass das Essen auf Papptellern und die Getränke in Pappbechern serviert wurden. Im Vordergrund stand das Ritual, an dem das Publikum über weite Strecken nicht teilnahm. Das Publikum zeigte in beiden Fällen auch recht wenig Interesse an den Zeremonien selbst. Eine Tamilin sagte sinngemäß, dass man [also die Tamilen der Umgebung] sich so selten sehe, dass Hochzeiten auch zum sozialen Austausch genutzt würden (FB330).

In gewisser Hinsicht fanden sich aber auch bei der römisch-katholischen Hochzeit (FB180) gewisse Elemente, die nicht mehr als religiös, sondern als kulturell-tamilisch verstanden werden können. Diese Hochzeit war nur die standesamtliche und daher entfielen die religiösen Zeremonien. Die Feier fand in einer Halle statt und diese war ebenfalls prachtvoll dekoriert, mit dem Unterschied, dass hier die Tische mit Keramiktellern und Gläsern gedeckt waren. Wie auch bei den hinduistischen Hochzeiten wurde laut tamilische Musik gespielt. Vor allem war das Brautpaar ebenfalls am Ende der Halle vor einem Herz aus Luftballons platziert. Wie auch bei den hinduistischen Hochzeiten waren davor Kameras und Stative für Fotoapparate

aufgebaut und wurden nach dem Essen Bilder mit den Gästen gemacht. Bei jeder Hochzeit kam jeweils eine Familie oder eine bestimmte Gruppe (wie z. B. deutsche Unterstützer) zum Brautpaar und verharrte dort bis die Kamera mehrfach alle gefilmt hatte. Danach verließen viele Gäste die Feier. Dies also scheint ein religionsübergreifender Ablauf zu sein, der sich prinzipiell so auch bei Pubertätsfeiern finden lässt

In südindischen Pubertätsfeiern wird nach Good (1991) eine Hochzeit nachempfunden ohne dass damit eine tatsächliche Ehe impliziert wird.<sup>98</sup> Er beschreibt mehrere Beispiele aus Südindien, die sich z. T. deutlich unterscheiden, aber gewisse Kernelemente beinhalten. Die Kernelemente bilden die Separation und Waschungen des Mädchens und dann eine Zeremonie, die an eine Heiratszeremonie erinnert. Wie dort kommt es zu Interaktionen zwischen Verwandten, Segnungen, Überreichung von Gaben und dem Umlegen von Blumenkränzen. Das Mädchen ist wie eine Braut gekleidet, trägt in der frühen Phase einen Schleier und wird symbolisch mit ihrer Kreuzcousine, die als Bräutigam fungiert, verheiratet (Good 1991). Nach Lüthi (2003) finden auch in der Schweiz vor dem öffentlichen Teil im Kreise der Verwandten Waschungen des Mädchens statt, bevor dann in einem öffentlichen Umfeld gefeiert wird. Die in Deutschland von mir besuchten Zeremonien fanden nach einer ersten Ritualphase zu Hause dann in öffentlichen Räumlichkeiten statt. Bei den von mir besuchten Zeremonien gab es keinen Priester, sondern die Zeremonie war nur von rituellen Interaktionen zwischen den Verwandten geprägt. Aus der Schweiz berichtet Lüthi (2003) allerdings für Pubertätsfeiern von einer rituellen Purifizierung durch einen Priester. Es mag sich also bei den von mir besuchten Fällen auch um Ausnahmen handeln. Das folgende Beispiel bezieht sich nur auf eine der beiden von mir besuchten Feiern. Dabei wurde das Mädchen von einer größeren Gruppe von Verwandten und Gästen in der Wohnung abgeholt und zu einer nahegelegenen städtischen Festhalle begleitet, wo bereits eine Gruppe von Musikern die Prozession in Empfang nahm. Die Halle war wie bei einer Hochzeit geschmückt, mit einem durch Bögen mit Luftballons und Statuen von Tänzerinnen markierten Mittelgang zwischen den Tischreihen und einem Pavillon am Ende der Halle, der zusammen mit den Kameras und Beleuchtungsschirmen die Bühne markierte. Es kam zu einer Reihe von Interaktionen zwischen dem Mädchen und weiblichen Verwandten und Bekannten. Nach den Zeremonien mit mehreren Gruppen von Frauen unterschiedlichen Alters kamen die Eltern und weitere Verwandte „auf die Bühne“ und legten einen prachtvollen Blumenkranz um die Schultern ihrer Tochter. Schließlich kamen zwei junge Paare auf die

---

<sup>98</sup> Good (1991) interpretiert die Pubertätsfeier als eine vorgezogene Hochzeit, um die „Anomalität“ einer fast erwachsenen unverheirateten Frau rituell in einer auspietischen Zeremonie auszugleichen. Wie auch bei einer Hochzeit erfolgt eine temporäre Vergöttlichung des Mädchens

Bühne, die wahrscheinlich wichtige klassifikatorische Verwandte waren und es gab diverse Ehrungen, bevor eine festlich gestaltete Schaukel auf die Bühne gebracht wurde und die beiden Paare das Mädchen schaukelten. Danach folgte ein Rahmenprogramm: es trat eine Tänzerin auf, danach legte ein DJ-Musik auf. Die Halle wurde umdekoriert und vor einem weiß-goldenen Hintergrund wurde das Mädchen und die Gruppen ihrer Gäste fotografiert und gefilmt; daraus entstand später ein aufwändig produziertes Fotobuch. Auch dies entspricht dem Modell einer Hochzeit. Die Gäste waren aber in einem größeren Maße in den Ablauf einbezogen. So war ein großer Teil der weiblichen Gäste temporär mit auf der Bühne. Inwiefern der Ablauf dem in Jaffna entspricht und inwiefern diese Abweichungen typisch sind, bleibt unklar (FB230).

Nach Lüthi (2003) haben noch bis Anfang der 2000er Jahre fast alle tamilischen Familien in der Schweiz dieses Ritual durchgeführt. In Deutschland scheint diese Zeremonie ebenfalls weitgehend etabliert zu sein: Ein deutscher Unterstützer, der auch regelmäßig nach Sri Lanka fährt, interpretierte dies als ein Diaspora-Phänomen: „Eher, dass sie es ganz streng in der Diaspora machen. In Sri Lanka selber werden diese [Pubertätsfeiern] für die Mädchen fast kaum noch gefeiert. Also, wenn ich denen jetzt Glauben schenken kann, was mir die Leute aus den Orten erzählen. Hier ist das absolute Pflicht für jede Familie“ (IN90). Jedoch haben aber nicht mehr alle Familien solche Feiern ausgerichtet, wohl auch, weil diese sehr aufwändig sind (IN290).

Sowohl Hochzeiten als auch Pubertätsfeiern sind aufwändige Veranstaltungen, die einen deutlichen Herkunftsbezug aufweisen sollen; dies macht bestimmte Dienstleistungen erforderlich: Um diese Feste herum hat sich eine ganze Infrastruktur von Dienstleistern gebildet:

„Es gibt viele Servicefirmen, die sich auf die Ausstattung dieser Feste spezialisiert haben, so Catering-Firmen, die das Essen liefern. Dann gibt es Dekorationsfirmen, die machen aus jeder Halle einen Tempel, es gibt Moderatoren und Animatoren, Musikgruppen, die Hindi-Rock aufführen, Musikanlagenleute. Das ist nicht speziell tamilisch, aber das ist eine Kultur, die sich organisiert.“(IN750)<sup>99</sup>

Diese Dienstleister befriedigen die Sehnsucht nach dem Herkunftsbezug, in dem sie die Festhallen mit visuellen Objekten aus den tamilischen Traditionen und mit tamilischer Musik schmücken. So statten Dekorationsfirmen die Hallen mit Pavillons in Gestalt von Tempel-Mandapams aus. Bei den von mir besuchten Hochzeiten und Pubertätsfeiern wurden für die wichtigen Rituale zunächst Dekorationselemente verwendet, die an Tempel erinnern sollen;

---

<sup>99</sup> Wichtig sind zudem Horoskope, die z. T. von Horoskop-Spezialisten gestellt werden (Marla-Küsters 2015).

nach Abschluss der Rituale wurden andere prunkvoll wirkende Dekorationselemente für die anschließenden Photographien mit den Gästen verwendet.

Die von mir besuchten Feierlichkeiten haben gezeigt, dass zumindest innerhalb kleinerer Orte eine Vielzahl der lokal ansässigen tamilischen Migranten teilgenommen hat. Dadurch bilden diese Feste auch auf der lokalen Ebene wichtige Rahmen für soziale Interaktion. Durch die transnational verstreute Verwandtschaft gewannen die Feiern auch transnationalen Charakter: bei den von mir besuchten Hochzeiten kamen Verwandte aus mehreren Ländern zusammen; in zwei Fällen war selbst das Brautpaar aus unterschiedlichen Ländern. Entsprechend kommen bei Hochzeiten und Pubertätsfeiern Familien und Verwandte aus unterschiedlichen Ländern zusammen. Insofern handelt es sich bei diesen Feiern um diasporische Ereignisse: Es besteht ein Herkunftsbezug durch die Art, wie die Feier gestaltet ist; es gibt durch die Anwesenheit von verstreut lebenden Verwandtschaft ein Element der Transnationalität; durch die Einbeziehung von Einheimischen und den Kontext der Organisation gibt es eine Verbindung zur Residenzgesellschaft.

Obwohl die einzelnen Feste für sich stehen, bestehen zwischen diesen zahlreichen Zusammenhängen sowohl von den Personen her als auch inhaltlich. Zu nennen sind hier zum einen die vielfältigen verwandtschaftlichen Netzwerke und zum anderen durch die gegenseitigen Besuche der Feste auf lokaler Ebene. Vor allem aber bilden sie immer eine Brücke zwischen transnationalen und lokalen sozialen Verflechtungen.

## 4. Tamilen in Deutschland

### 4.1 Migration und räumliche Verteilung

Die Geschichte der Einwanderung von Tamilen wird in mehreren Publikationen dargestellt (Baumann 2000a; Baumann 2003b; Salentin 2002). Vor der Fluchtmigration kam eine kleinere Anzahl von Tamilen aus Sri Lanka als Studierende oder Arbeitskräfte nach Deutschland. Ihr Aufenthalt war zunächst temporär angelegt. Durch die sich verschärfende Sicherheitslage in Sri Lanka seit Ende der 1970er und dann verstärkt nach Beginn des Krieges baten manche der jungen Tamilen um Asyl und verblieben dauerhaft in Deutschland. Während 1978 nur knapp über tausend sri-lankische Staatsbürger in Deutschland lebten, begann in den Jahren 1979 bis 1982 bereits die Fluchtmigration tamilischer Staatsbürger Sri Lankas. In diesem Zeitraum baten jeweils mehr als tausend sri-lankische Staatsbürger jährlich um Asyl in Deutschland.<sup>100</sup> Mit den Massakern in Sri Lanka und dem Ausbruch des Bürgerkriegs 1983 begann die eigentliche Fluchtmigration, durch die in den folgenden Jahren bis zum langsamen Ausklingen der Fluchtmigration in den 1990er Jahren der Großteil der tamilischen Migranten nach Deutschland gekommen war. Die höchsten Einwanderungszahlen waren in den Jahren 1984 und 1985 zu verzeichnen (1984 mit 17.380 Asylanträgen). In diesem Zeitraum nutzten viele Tamilen das sogenannte ‚Berlin-Gap‘, um über Ostberlin relativ sicher in den Westen einzuwandern (Baumann 2000a; Baumann 2003b: 46ff.; Salentin 2002: 68ff.). Auch wenn wahrscheinlich für viele tamilische Migranten Deutschland ursprünglich nur als Durchgangsstation betrachtet wurde, blieben mehrere zehntausend in Deutschland. Mit der Schließung dieses Einreiseweges 1986 sank die Migrantenzahl in den Jahren 1986 bis 1988, nur um 1989 aufgrund der Kämpfe zwischen der LTTE und den indischen Streitkräften erneut zu steigen. Nach diesem zweiten Peak sank die Zahl der Asylsuchenden, blieb aber bis um 1998 herum bei jeweils mehreren tausend Personen jährlich. Danach waren es nunmehr wenige hundert Personen pro Jahr, die nach Deutschland einwanderten (Baumann 2003b; Salentin 2002:70ff.). Noch 2017 berichteten tamilische Aktivisten allerdings von sri-lankischen Neuankömmlingen in Deutschland, die vor allem aufgrund der Repression gegen vermeintliche LTTE-Anhänger geflohen waren (FB440; IN750).

---

<sup>100</sup> Da die Statistik nur über sri-lankische Staatsbürger Auskunft gibt, ist es schwer zu bestimmen, wie viele davon Tamilen waren. Da die Fluchtmigration in erster Linie Tamilen betraf, geht Baumann (2003b) davon aus, dass ca. 90 % der in den Folgejahren eingewanderten sri-lankischen Staatsbürger Tamilen waren.

Viele tamilische Migranten verließen, um nach Großbritannien oder Kanada weiterzureisen, weil sie dort in englischer Sprache und mit ihren Kenntnissen des britischen Gesellschaftssystems besser orientierten konnten als in Deutschland (IN260; Marla-Küsters 2015: 51).<sup>101</sup> In Deutschland blieben häufiger Tamilen, die für sich nicht die Möglichkeit für eine weitere Migration sahen, diese also nicht antreten durften oder konnten (IN540, IN290). Andererseits waren die ersten Pioniere in Deutschland auch bald Anlaufstation für eine verwandtschaftsbasierte Kettenmigration. So berichtete ein Tamile, dass er nach Deutschland zu seinem Cousin kommen wollte, der in N. lebte. Dieser verwies ihn allerdings in eine andere Stadt, vielleicht weil die lokal durchaus unterschiedliche Handhabung der Flüchtlinge dort in dessen Augen besser war als in N. (IN600). Waren die ersten Flüchtlinge weitgehend junge Männer, kamen anschließend auch Frauen, Kinder und ältere Familienmitglieder hinzu. Insbesondere mit der Erteilung von Aufenthaltsbefugnissen seit Anfang der 1990er Jahre und der damit erlaubten Erwerbstätigkeit wurden nun auch Familienangehörige in stärkerem Maße nachgeholt (IN90). Seit Ende der 1990er Jahre beschränkte sich der Zuzug vor allem auf Heiratsmigration (Wilke 2013a). In manchen Fällen waren die geflüchteten Männer bereits verheiratet und bemühten sich, ihre Familien inklusive der Kinder nachzuholen. Diese Kinder können als Migranten der 1,5.-Generation<sup>102</sup> bezeichnet werden, die bereits in einem jungen Lebensalter in der deutschen Schule die Landessprache lernten und in ethnisch gemischte soziale Netzwerke eingebunden wurden (IN230, IN810). Mit der Gründung von Familien wuchs in Deutschland zudem eine zweite Migrantengeneration auf, die zwar einen Migrationshintergrund über ihre Eltern haben, aber keine eigene Migrationserfahrung hatte. Da sowohl die 1,5.- als auch die zweite Migrationsgeneration eigene Familien gegründet haben, kann mittlerweile von einer dritten Migrationsgeneration gesprochen werden, die langsam in die verschiedenen sozialen Welten hinein sozialisiert wird.

Während der gesamten Migrationszeit wanderten Tamilen vor allem nach Großbritannien und Kanada aus, so dass es neben der tamilischen Einwanderung auch eine tamilische Auswanderung aus Deutschland gab. Dies gilt nicht nur für die frühe Fluchtmigration, sondern betrifft auch den gesamten Zeitraum von den 1990er und 2000er Jahren bis in die 2010er Jahre hinein. Insbesondere die englisch-sprachige Ausbildung zieht junge Studierende in die anglophonen Länder, zumal sie dort auch häufig durch dort lebende

---

<sup>101</sup> Ein involvierter Rechtsanwalt bestätigte dies in einer Emailkommunikation mit dem Autor im August 2020. Vgl. auch McDowell 1996 zur Schweiz und Daniel 1996 zu Großbritannien mit ähnlichen Befunden.

<sup>102</sup> Unter der 1,5.-Generation werden Migranten verstanden, die zwar in der Herkunftsgesellschaft geboren wurden, dann aber weitgehend in der Residenzgesellschaft aufgewachsen sind. Gemeint sind also diejenigen tamilischen Migranten, die als Kinder nach Deutschland einwanderten.

Verwandte einen Familienanschluss haben. Auch der transnationale tamilische Heiratsmarkt ist weiterhin ein Antreiber internationaler Migration – mit dem Unterschied zu früher, dass es nun Ehen zwischen Tamilen aus unterschiedlichen Diaspora-Ländern sind, die mit der Migration mindestens eines Ehepartners verbunden ist (FB180; IN230, IN770).

Während sich in Kanada, Großbritannien oder Frankreich die sri-lankisch-tamilische Bevölkerung vor allem auf wenige städtische Zentren konzentriert (Toronto und Montreal, London, Paris), gibt es in Deutschland keine entsprechende urbane räumliche Konzentration. Hintergrund dafür war das Asylverfahren in Deutschland, in dessen Zuge die Asylbewerber nicht frei einen Wohnort wählen konnten, sondern aufgrund von regionalen Verteilungsschlüsseln verteilt wurden (Salentin 2002: 85f.; Baumann 2003b: 49f.). Ein erheblicher Anteil der tamilischen Migranten in Deutschland wurde – im Gegensatz zu Großbritannien oder Frankreich – auch im ländlichen Raum untergebracht. Da für die Dauer des Asylverfahrens eine Mobilitätssperre über den Landkreis oder die kreisfreie Stadt, der sie zugewiesen wurden, bestand, knüpften die tamilischen Asylbewerber dort über mehrere Jahre soziale Kontakte und verblieben größtenteils auch nach Erwerb anderer Aufenthaltstitel mit Mobilitätsfreiheit in diesen Orten (Salentin 2002: 85f.) Dieses relativ breite geographische Ansiedlungsmuster hat Baumann (2003b) und Salentin (2002: 266ff.) dazu veranlasst, eine ethnische Kolonienbildung von Tamilen in Deutschland zu verneinen. Tamilen wurden vorrangig in den drei Bundesländern Nordrhein-Westfalen, Hessen und Baden-Württemberg und hier in den urbanen Ballungszentren (Rhein-Ruhr, Rhein-Main, Stuttgart) und ihren umliegenden ländlichen Räumen angesiedelt. Insbesondere in Nordrhein-Westfalen lebten nahezu die Hälfte aller Tamilen hauptsächlich im Umfeld des Ruhrgebiets von Hamm bis zum Niederrhein bei Mönchengladbach (Baumann 2003b; Wilke 2013a; Marla-Küsters 2015: 21). Hier finden sich auch mit Abstand die meisten lokalen Organisationen von tamilischen Migranten (Wilke 2013a; Marla-Küsters 2015) und eine Vielzahl von Geschäften, Restaurants und Anbietern spezifisch-tamilischer kultureller Dienstleistungen. Im Umfeld dieses Ballungsraums finden auch gut besuchte Feste statt, wie das jährliche Tempelfest im Tempel im westfälischen Hamm-Uentrop, die Marienwallfahrt im niederrheinischen Kevelaer und der ‚Heldengedenktag‘ (Mavirar Nal). Da die Migration ihren Höhepunkt vor allem in den 1980er Jahren hatte, sind es ausschließlich die Westregionen, in denen tamilische Flüchtlinge ‚angesiedelt‘ wurden. Dadurch erklärt sich die räumliche Konzentration auf die Großräume Rhein-Ruhr, Rhein-Main, Stuttgart und auch Berlin (Salentin 2002: 84). Dies waren die zentralen Regionen, in denen Organisationen der Diaspora entstanden und die die räumlichen Zentren translokaler sozialer Welten darstellen.



Binnengeographisch gibt es in Deutschland demnach weder eine starke Zentralisierung in einem urbanen Ballungsraum noch eine räumliche Gleichverteilung der tamilischen Bevölkerung, sondern es besteht eine begrenzte Konzentration in bestimmten Großräumen, v.a. in Nordrhein-Westfalen (Marla-Küsters 2015: 49ff.). Die Tatsache, dass tamilische Migranten auch in größerer Zahl in ländlichen Regionen untergebracht wurden (Salentin 2002: 84ff.), führte dazu, dass etwa auch am Niederrhein, dem Bergischen Land oder dem Münsterland so viele Tamilen leben, um auch dort eine Organisationsfähigkeit zu gewährleisten.

## **4.2 Tamilische Migranten in der deutschen Residenzgesellschaft**

Die Ausbildung eigenständiger sozialer Welten tamilischer Migranten muss im Kontext der sozialen Position der Migranten in der Residenzgesellschaft verstanden werden. Um langfristig planen und agieren zu können, war der Erhalt eines sicherer rechtlich-politischen Status in der Residenzgesellschaft sowie die Generierung materieller, kultureller und sozialer Ressourcen wichtig. Zudem war für den Aufbau transnationaler sozialer Welten auch die rechtliche Absicherung von Mobilität wichtig. Diese genannten Möglichkeiten hingen stark von der Integration in die Residenzgesellschaft ab. Dies bedeutet, dass Fragen des rechtlich legalen Aufenthaltes, der Existenzsicherung, der Orientierung in der Gesellschaft und des Umgangs mit einheimischen Interaktionspartnern und des Aufbaus interethnischer sozialer Beziehungen von großer Bedeutung für die Migranten waren; diese Faktoren beeinflussten über die damit verbundenen Handlungsmöglichkeiten von Akteuren die Ausgestaltung sozialer Welten von Migranten. Im Folgenden werden auch mehrere Aspekte der von Esser (1980, 2001) genannten Dimensionen der kognitiven, strukturellen, sozialen und identifikatorischen Assimilation behandelt. Um die kognitive Dimension soll es hier hinsichtlich ihrer Funktion der Kommunikationsbefähigung in der Residenzgesellschaft, also der Sprachfähigkeit, gehen. Die strukturelle Assimilation erfolgt vor allem im Rahmen der zentralen sozialen Welten der Residenzgesellschaft, die insbesondere zur Sicherung der Existenz von Bedeutung sind. Diskutiert wird auch die soziale Assimilation durch den Aufbau sozialer Beziehungen zu anderen Akteuren der Residenzgesellschaft und die Einbindung in interethnische soziale Netzwerke. Fragen der identifikativen Assimilation werden vorrangig hinsichtlich der zweiter Migrationsgeneration behandelt.

#### **4.2.1 Rechtliche Entwicklung: Vom Asylverfahren zur Staatsbürgerschaft**

Eine wichtige Voraussetzung für Inkorporationsmechanismen bildet die Gestattung des legalen Aufenthaltes, wodurch Migranten bestimmte Grundrechte garantiert werden, die wiederum wichtig für den Zugang zu weiteren sozialen Welten sind.

Wichtige Voraussetzung für den Integrationsprozess ist daher zunächst die Gestattung des Aufenthaltes. In verschiedenen Residenzgesellschaften unterscheiden sich die Gesetze des hinsichtlich des legalen Aufenthaltsrechtes sowie der Erlangung der vollen Mitgliedschaft in einem Land im Sinne von vollen Bürgerrechten durch den Erwerb der Staatsbürgerschaft.<sup>103</sup> Zwischen der Illegalität auf der einen Seite – also der Nicht-Anerkennung eines Aufenthaltsrechtes – und der Gewährung voller institutioneller Partizipation liegen in der Regel mehrere Zwischenschritte, die in einer ‚Aufenthaltskarriere‘ durchlaufen werden müssen. Nach Deutschland kamen die sri-lankisch-tamilischen Migranten in den 1980er und 1990er Jahren in der Regel als Flüchtlinge. Flüchtlinge wurden in Deutschland in der Kategorie der Asylbewerber hinsichtlich ihres Aufenthaltsstatus nur vorläufig legalisiert. Sie unterschieden sich darin von Vertriebenen, Gastarbeitern oder Aussiedlern, anderen wesentlichen Kategorien von Migranten in der Geschichte der BRD (Münz et al. 1999). Das Asylrecht stützt sich auf Artikel 16 des Grundgesetzes und besagt, dass politisch Verfolgte in Deutschland das Recht auf Asyl haben. Bis in die 1970er Jahre wurde dieses Recht nur von relativ wenigen Migranten in Anspruch genommen, aber seit Mitte der 1980er Jahre nahm die Zahl der Asylbewerber deutlich zu, wobei mit der Verschärfung des Asylgesetzes und der Änderung des Grundgesetzes 1993 die Zahl wieder deutlich abnahm (Münz et al. 1999: 54ff.). In die erste Hochphase der Fluchtmigration in den 1980er und 1990er Jahre fiel auch die Migration des überwiegenden Teils der sri-lankisch-tamilischen Migranten nach Deutschland (Baumann 2003b: 46ff.). Zur Gewährung eines Asylanspruchs musste die politische Verfolgung des Einzelnen in seinem Heimatland nachgewiesen werden. Angst um das eigene Leben aufgrund von Gewaltverhältnissen und kollektiver Gewaltandrohung stellten für sich genommen keine Gründe für die Gewährung von Asyl dar, nachgewiesen werden musste eine individuelle politische Verfolgung. Im Laufe der Zeit hat sich die Praxis der Asylgewährung verschärft: „Der Nachweis einer Bedrohung von Leben und Freiheit des Antragsstellers durch Bürgerkrieg, Terror oder ‚ortsüblicher‘ Folter reichen für die Zuerkennung des politischen Asyls heute in der Regel nicht mehr aus“ (Münz et al. 1999: 55f.). Da die Gewaltverhältnisse in den Herkunftsländern aber letztlich doch anerkannt wurden, wurden zumindest zeitweilig

---

<sup>103</sup> Vgl. Soysal 1994 & 2000 zur Bedeutung von Staatsbürgerschaft in der Diaspora.

Anerkennungen aufgrund von Gruppenverfolgung begründet und letztlich konnten viele abgelehnte Asylbewerber nach den Regeln der Genfer Flüchtlingskommission aus humanitären Gründen als ‚de-facto-Flüchtlinge‘ in Deutschland verbleiben (Münz et al. 1999: 55ff.).<sup>104</sup>

Während ihr Asylanerkennungsverfahren lief, hatten tamilische Asylbewerber nur eine Aufenthaltsgestattung. Diese schränkte die Partizipation an den Institutionen der Gesellschaft stark ein, so durfte sich ein Asylbewerber nur in dem Bezirk der zuständigen Ausländerbehörde – also in der Regel dem Landkreis oder der kreisfreien Stadt – aufhalten und es war nicht erlaubt, einer Erwerbstätigkeit nachzugehen. Wenn ein Asylantrag als rechtmäßig anerkannt wurde, dann hatten Asylbewerber Anrecht auf eine Aufenthaltserlaubnis, die ihnen einen relativ sicheren Aufenthaltsanspruch zuerkannte. Bei einer Ablehnung erfolgte meist zunächst eine Duldung, durch die eine Abschiebung aus aufgrund fehlender Ausweisdokumente, humanitären oder politischen Gründen ausgesetzt wurde (Salentin 2002: 82ff.).<sup>105</sup> Damit verbunden blieb aber die ständige Drohung der Abschiebung, denn die Duldung bedeutete nur, dass eine Abschiebung nur temporär ausgesetzt wurde. Alternativ konnte auch eine Aufenthaltsbefugnis erteilt werden, die für Ausländer galt, deren Aufenthalt aus humanitären oder politischen Gründen geduldet wurde. Nach einer Frist von acht Jahren konnte dann eine Aufenthaltserlaubnis erteilt werden, die einen auf Dauer gestellten sicheren Aufenthaltstitel darstellte. Auf eine Aufenthaltserlaubnis konnte seit 1991 eine Aufenthaltsberechtigung (IN540) folgen: dies war der sicherste Aufenthaltstitel, der unbefristet gültig war.<sup>106</sup> Darauf aufbauend konnte schließlich eine deutsche Staatsbürgerschaft als vollständige Anerkennung des Aufenthalts erworben werden (Salentin 2002: 82ff.).<sup>107</sup>

Zu Beginn der 1980er Jahre wurden viele Asylanträge von Tamilen anerkannt, insbesondere die großen Migrantengruppen von 1984 und 1985 hatten Anerkennungsquoten von 90 %, denn unter dem Eindruck der Massaker von 1983 wurden die Tamilen aus Sri Lanka als verfolgte ethnische Minderheit betrachtet. 1984 erkannte das Bundesverwaltungsgericht eine Kollektivverfolgung Tamilen an, revidierte dieses Urteil Ende 1985 allerdings wieder, mit der Begründung, dass die staatliche Gewaltausübung in Sri Lanka aus herrschaftssichernden Gründen erfolge: danach waren Anerkennungen nur selten, denn nur wenige konnten eine individuelle Verfolgungsgeschichte nachweisen. Da gleichzeitig aber nur äußerst selten

---

<sup>104</sup> Dies bestätigte ein involvierter Rechtsanwalt in einer E-Mailkommunikation mit dem Autor im August 2020.

<sup>105</sup> Ebenda.

<sup>106</sup> Seit 2005 gab es mit dem Zuwanderungsgesetz neue rechtliche Grundlagen (Wilke 2013a). Die oben genannte Darstellung bezieht sich auf den für die tamilische Migration relevanten Zeitraum von Anfang der 1980er Jahre bis Ende der 1990er Jahre (Salentin 2002).

<sup>107</sup> Die Wartezeit betrug zunächst acht Jahre, seit 2005 nur noch ein fünf Jahre (Wilke 2013a).

Abschiebungen nach Sri Lanka durchgeführt wurden, arbeitete sich die Mehrzahl der Tamilen durch die ‚Aufenthaltskarriere‘.<sup>108</sup> Diese begann mit der Duldung, verlief über die Aufenthaltsbefugnis (ab 1990) zur Aufenthaltserlaubnis und führte schließlich zur Aufenthaltsberechtigung. 1990 erklärte das Bundesverfassungsgericht die gängige Anerkennungspraxis für nicht haltbar: auch herrschaftssichernde Maßnahmen im Herkunftsland könnten demnach so gestaltet sein, dass ein Asylantrag berechtigt sei. Allerdings gab es regional größere Unterschiede zwischen den Anerkennungsverfahren und Gerichtsurteilen (IN540; Salentin 2002: 90ff.; Baumann 2003b). Dennoch schätzte ein gut informierter Unterstützer, dass nach dem Bundesverfassungsgerichtsurteil von 1990 nahezu alle Tamilen in den Folgejahren einen sicheren Aufenthaltstitel erhielten (IN540). Andere Tamilen profitierten von Altfallregelungen und konnten dadurch ihren Aufenthaltsstatus hin zu einer Aufenthaltsbefugnis verfestigen (IN260).<sup>109</sup>

Aus diesem knappen Überblick geht hervor, dass die Zeit nach der Ankunft für viele Tamilen eine Phase der Unsicherheit über ihre Zukunft darstellte. Viele erlebten ihre erste Phase in Deutschland in Massenunterkünften (IN90; IN260) und wurden dann auf verschiedene Gemeinden verteilt (IN400; IN560): „85 sind viele hierhergekommen, viele Tausend, jeder Flieger bringt nur die Tamilen nach Deutschland. (...). Das ist ja eine wahnsinnige Fluchtwelle. Und dann haben sie diese Verteilung, aus Berlin wird verteilt wie die Hühner. In Berlin oder in Karlsruhe, die zentrale Aufnahmestelle hat einfach verteilt“ (IN560). Ohne rechtliche Absicherung – zumal für jene, die nur eine Duldung hatten – war es schwer, die eigene Zukunft zu planen. So beschrieb ein Tamile diese Zeit: „Klar, für uns waren die ersten vier, fünf Jahre einfach Nebelleben, ein Leben in einem dunklen Nebel. Du weißt gar nicht, wie lange du hier lebst, du weißt nicht, wann du nach Hause gehen kannst, oder lebe ich hier für lange?“ (IN560). Sie mussten sich in der neuen Gesellschaft orientieren, was manchen schwerfiel (IN400). Zudem durften sie ja während des Asylverfahrens den zuständigen Kreis oder die Stadt nicht verlassen, was für manche tamilischen Migranten nur schwer auszuhalten war: „Zeit, das war wirklich mental kaputt gemacht, diese zwei Jahre. Das ist wirklich Strafe. Wir dürfen nicht M. verlassen, (...), das war wie ein Hausarrest. Wir dürfen nicht N. gehen, wir dürfen nicht da. (...). Haben mich auch zweimal Polizei festgenommen, ich muss auch Strafe zahlen, 100 Mark oder so war das damals“ (IN600). Dies führte zu einer Einschränkung ihrer sozialen Kontaktmöglichkeiten. So beschrieb eine Unterstützerin, dass Sie für besondere Gelegenheiten,

---

<sup>108</sup> Viele bemühten sich über Verwaltungsgerichtsverfahren um einen längeren Aufenthalt (IN260). Tamilen wurden zwar kaum asylrechtlich anerkannt, aber es wurde auch kaum abgeschoben (IN540).

<sup>109</sup> Auch dies wurde durch einen involvierten Anwalt in einer Emailkommunikation mit dem Autor im August 2020 bestätigt.

Ausflüge mit deutschen Unterstützern und selbst für Krankenhausbesuche spezielle Genehmigungen brauchten „Sie durften den Kreis [...] nicht verlassen und mussten sich vorher eine Bescheinigung beim Ausländeramt holen, z. B. wenn die Frau Kinder bekamen, gingen sie oft nach [...] ins Krankenhaus. Das war verboten“ (IN290). Unter diesen Bedingungen war es in den ersten Jahren schwer, eigenständige soziale Kontakte aufzubauen, geschweige denn überlokale Institutionalisierungsprozesse zu initiieren. Erst mit sicheren Aufenthaltstiteln war an einen Aufbau von eigenständigen sozialen Welten und Organisationsstrukturen zu denken. Dennoch haben viele Tamilen gerade in dieser Phase Familien gegründet oder ihre Familien nachgeholt, wobei die Frauen und die mit ihnen mitgereisten Kinder noch einmal ein gesondertes Asylverfahren mit allen damit verbundenen Unsicherheiten durchlaufen mussten (IN540). Diese gesamte Situation in der Anfangsphase war für die jungen Familien mit einer großen psychischen Belastung verbunden (Salentin 2002: 125).

Erst nach 1990 konnten flächendeckend sichere Aufenthaltstitel erworben werden. Diese schlossen dann die Möglichkeit des Reisens in Europa ein, wodurch soziale Beziehungen zu Tamilen in anderen Ländern wiederbelebt werden konnten. Insofern waren die rechtliche Unsicherheit und die eingeschränkte Bewegungsfreiheit auch ein Hindernis beim Anschluss an transnationale Netzwerke. Allerdings waren Reisen je nach Aufenthaltstitel auch weiterhin beschränkt oder an Visa gebunden. Erst als Tamilen die deutsche Staatsbürgerschaft annahmen, konnten sie ihre rechtliche Integration abschließen und an transnationalen sozialen Welten teilhaben. Um die Jahrtausendwende herum bemühten sich sri-lankische Migranten deswegen verstärkt um die deutsche Staatsbürgerschaft. Bis 2000 war diese erst nach 15 Jahren Wohndauer erreichbar. Die frühen Migrantengruppen konnten also ab diesem Zeitpunkt die Staatsbürgerschaft beantragen. Dann erleichterte die Reform des Staatsbürgerschaftsrecht den Zugang. Die Tamilen gehörten zu den Migrantengruppen, die am stärksten an einer Einbürgerung interessiert waren (Baumann 2003b: 51ff.). Dafür lassen sich mehrere Gründe ausmachen: In erster Linie bedeutete eine Einbürgerung einen sicheren Aufenthaltstitel und die volle Partizipation an den politischen Institutionen des Landes, wie zum Beispiel das Wahlrecht. Die Einbürgerung schützte die Tamilen faktisch vor einer Ausweisung nach Sri Lanka und in den Bürgerkrieg. Laut Einschätzung eines Unterstützers überwog das Anpassungsmotiv gegenüber dem Sicherheitsmotiv: „Also die Identifikation mit der Einwanderungsgesellschaft ist [...] sehr, sehr hoch“ (IN540). Weiterhin ermöglichte ein deutscher Ausweis ein nahezu problemloses Reisen innerhalb der westlichen Welt. Manche Tamilen nutzten diese Reisefreiheit dazu, weitere Migrationsschritte zu unternehmen:

„Eine Tendenz, die sich jetzt nach der Jahrtausendwende abzeichnet hat, dass doch etliche weiterwandern, insbesondere nach England, die also jahrelang hier in Deutschland waren und darauf gewartet haben, dass sie endlich deutsche Staatsbürger werden und dann ihren Lebensmittelpunkt, London überwiegend, verlagert haben“ (IN260).

Manche Tamilen haben sich zudem die Hoffnung gemacht, dass sie bei Reisen in die Heimat mit einem deutschen Ausweis sicherer gegenüber Schikanen der Polizei oder des Militärs seien. Dies galt insbesondere in der Phase des Waffenstillstandes (2002-2006), in der viele Migranten zu Besuchen nach Jaffna fuhren (IN540). Ein weiteres wichtiges Motiv für die Annahme der deutschen Staatsbürgerschaft war die Erkenntnis der Unmöglichkeit einer baldigen Rückkehr (Baumann 2003b: 53). Diese bedeutete, dass die tamilischen Migranten mit länger andauerndem Bürgerkrieg die Hoffnung verloren, in die Heimat zurückkehren zu können. Gleichzeitig waren die eigenen Kinder in das Bildungssystem in Deutschland eingebunden, welches ihnen große Chancen ermöglichte. Die sichere Zukunft der eigenen Kinder war es vielen Tamilen wert, die deutsche Staatsbürgerschaft anzunehmen und die sri-lankische abzulegen. Die Einbürgerung war demnach ein wesentliches Element für die Integration in die Residenzgesellschaft sowie für die Partizipation an transnationalen sozialen Welten und damit zum Aufbau einer Diaspora. 2008 hatte nahezu die Hälfte der tamilischen Migranten die deutsche Staatsbürgerschaft erhalten. In meiner Feldforschungsphase wurde – anders als noch in der Forschungsphase von Salentin Ende der 1990er Jahre (Salentin 2002: 112ff.) – keine Besorgnis bezüglich des eigenen Aufenthaltsstatus artikuliert. In keinem Gespräch mit Tamilen kam diese Frage auf, nur im Gespräch mit deutschen Unterstützern wurden aktuelle Fälle genannt, in denen Abschiebungen bzw. die Sorge vor Abschiebungen eine Rolle spielten (IN540; IN750).

#### **4.2.2 Spracherwerb und strukturelle Integration**

Der rechtliche Status ist eine wichtige Voraussetzung für den Zugang zum Arbeitsmarkt und die Teilhabe am Bildungssystem, die wiederum zentral sind für die (nachhaltige) Existenzsicherung in der Residenzgesellschaft. Eine wichtige Grundlage für die erfolgreiche Teilhabe ist neben der rechtlichen Einbindung die Sprachbefähigung. Der Spracherwerb gilt Esser (2006) als wesentliches Element der kulturellen Integration und damit als notwendige Bedingung für die folgenden Schritte der Assimilation. Eine Angleichung der Lebenschancen an die der Mehrheit der Residenzgesellschaft – und damit die Erfüllung von Integration – setzt demnach im Allgemeinen einen erfolgreichen Spracherwerb voraus. Im sozialen Kontakt mit tamilischen Migranten zeigt sich, dass die meisten älteren Tamilen eine Unterhaltung auf Deutsch führen können, allerdings mit starkem Akzent und zahlreichen grammatikalischen Fehlern. Salentin spricht sogar davon, dass in den 1990er Jahren nicht einmal basale

Grundkenntnisse des Deutschen vorhanden gewesen seien (Salentin 2002: 199ff.). In meiner Feldforschung bin ich zwar vereinzelt auf Tamilen gestoßen, die Deutsch nur sehr basal beherrschten. In den meisten Fällen tut die mangelnde Sprachbefähigung der ersten Migrantengeneration dem Kommunikationsgeschehen grundsätzlich keinen Abbruch. Es gibt natürlich eine breite Variation in der individuellen Sprachbeherrschung und viele Tamilen der ersten Generation beherrschen die deutsche Sprache nicht gut. Hintergrund ist nach Salentin (2002: 200), dass es in den 1980er und 1990er Jahren keine staatlich geförderten Maßnahmen gab, die den Spracherwerb förderten. Dies war z. T. darauf zurückzuführen, dass der Aufenthalt (von beiden Seiten) zunächst als temporär verstanden wurde. Von staatlicher Seite gab es bisweilen eine Ablehnung von solchen Maßnahmen, die durchaus von Tamilen nachgefragt wurden. So berichtete ein im Bildungsbereich tätiger deutscher Unterstützer, dass die Einrichtung von Deutschkursen für Flüchtlinge an einer staatlichen Erwachsenenbildungsstätte untersagt wurde (IN300). Ein Schulleiter beschrieb dies so, dass die Tamilen damals die deutsche Sprache nicht lernen durften (IN600). In diese Lücke sprangen vor allem kirchliche Träger wie die Caritas und lokale Initiativen, die Sprachunterricht anboten (IN400; IN300; IN290; IN260). Mit sicherem Aufenthaltstitel ausgestattet, konnten Tamilen dann z. B. über die Abendrealschule (IN400; IN600) deutsch lernen. Dennoch hatte dies für viele Tamilen die Folge, dass sie Deutsch nur selten gut lernten (IN300; IN260). Ein Unterstützer erzählte mir, dass „[...] immer noch welche da [sind], gerade die Älteren, die nur gebrochen Deutsch reden und wo man dann häufig mit Englisch weiterkommt“ (IN260), eine Einschätzung, die sich in meiner Feldforschung bestätigte. Nach der ersten Phase der Unsicherheit haben viele Tamilen die Notwendigkeit verstanden, die deutsche Sprache zu erlernen, aber für manche war das zu spät (IN560). Durch den Zwang zu eigener Einkommensgenerierung durch Arbeit wurde es auch nicht besser: sobald die Tamilen arbeiten konnten, begannen sie in meist schlecht bezahlten Arbeitsverhältnissen tätig zu werden. Diese Arbeiten verlangte ihnen viel Zeit und Kraft ab und sie kamen nur selten mit Deutschen in Kontakt (Salentin 2002). Das Deutsch blieb auf das beruflich relevante beschränkt, wie auch Beobachter feststellten: „Die sprechen nur, was man in der Firma braucht“ (IN300).

In der zweiten Generation, die das deutsche Bildungssystem durchlaufen hat, ist die deutsche Sprache dagegen eine weitere Muttersprache. Tamilen der zweiten Generation – und auch die der 1,5.-Generation – sprechen akzentfrei Deutsch und haben häufig erfolgreich das deutsche Bildungssystem durchlaufen. Die Sprachschwierigkeiten der ersten Generation sind demnach wahrscheinlich Folge des Alters und den fehlenden Möglichkeiten, die Sprache angeleitet und systematisch zu Erlernen und nicht in einer prinzipiellen

Kommunikationsverweigerung zu suchen. Für die jüngeren Tamilen ist Deutsch eine Muttersprache, die sie im Umgang untereinander sprechen. Sichtbar wird dies auf Fußballturnieren, wo Deutsch und nicht Tamil die Verkehrssprache der jungen Männer ist. Nach Beobachtung einer jungen Lehrerin ist es selbst an Tamilschulen kaum durchzusetzen, dass die Schüler ausschließlich auf Tamil kommunizieren (IN780). Selbst innerhalb von tamilischen Familien sprechen viele junge Tamilen mit Geschwistern Deutsch und nur noch mit den Eltern Tamil. Ein Tamile erzählte mir, dass die jungen Leute selbst mit den Verwandten in anderen Ländern vorrangig Englisch sprechen würden (FB430).

Die fehlende sprachliche Ausdrucksfähigkeit in den 1980er Jahren hatte Auswirkungen auf dem Arbeitsmarkt, im Bildungssystem, im Umgang mit Behörden und auf dem Wohnungsmarkt. Bereits mit der gelungenen Einreise stellte sich für die tamilischen Migranten die Frage, wie sie ihre wirtschaftliche Existenz in Deutschland sichern konnten. Der Einstieg in die Arbeitswelt wurde den Migranten in der Anfangsphase durch das Asylrecht in Deutschland erschwert. Während des Asylverfahrens und in der Zeit der Duldung durften Tamilen keinerlei Erwerbstätigkeit nachgehen (Salentin 2002; so auch IN260; IN850; IN600). Für mehrere Jahre lebten viele tamilische Flüchtlinge daher ausschließlich von staatlicher Unterstützung, z. T. auf Basis von Gutscheinen (IN300). Erst mit dem Erwerb von anderen Aufenthaltstiteln konnten sie Arbeit auf dem Arbeitsmarkt suchen. In den ländlichen Gebieten in Nordrhein-Westfalen, wie am Niederrhein, fanden Tamilen allerdings schon früh Beschäftigung als Saisonkräfte bei den ansässigen Bauern (IN540; IN300; IN290). Daraus entwickelten sich z. T. soziale Beziehungen zwischen den Bauern und den tamilischen Arbeitern (IN290).

Mit der Gewährung der Aufenthaltserlaubnis ab Anfang der 1990er Jahre durften dann nahezu alle Migranten arbeiten und die meisten Tamilen fanden ihren Broterwerb in relativ gering bezahlten Tätigkeiten, für die keine Ausbildung erforderlich war. Dies waren die Gastronomie, das Hotelgewerbe, das Reinigungsgewerbe oder andere ungelernete Tätigkeiten, wie der Textilverarbeitung am Niederrhein.<sup>110</sup> Zwischen den Migrationskohorten lassen sich

---

<sup>110</sup> Tamilische Flüchtlinge, in Sri Lanka Angehörige der Mittelschicht, konnten ihren sozialen Status auch in anderen Ländern in Europa nicht halten. Ihre Eingliederung in die nationalen Arbeitsmärkte erfolgte über Beschäftigungen in den unteren Lohnsegmenten und nicht entsprechend ihrer Bildungsqualifikation (Salentin 2002: 237ff.). So haben viele Tamilen in Norwegen in der Fischindustrie (Fuglerud 1999: 55ff.), in der Schweiz im Hotel- und Gastronomiegewerbe (McDowell 1996) und in Großbritannien in Tankstellen und im Kleinhandel (Daniel & Thangaraj 1995) gearbeitet. Auch in anderen Ländern lässt sich zudem eine Differenz zwischen frühen Migranten aus oberen sozialen Schichten, die besseren Zugang zum Arbeitsmarkt fanden und späteren aus unteren sozialen Schichten mit schwierigem Zugang zum Arbeitsmarkt feststellen (McDowell 1996; Daniel 1996: 176).



innerhalb der tamilischen Diaspora Unterschiede feststellen. Während frühere Migrantenkohorten (in Deutschland bis 1983, in der Schweiz bis 1989) relativ gut in den Arbeitsmarkt integriert wurden, galt dies für spätere Migrantenkohorten nicht mehr (Salentin 2002: 260f.). Nur selten konnten Tamilen dagegen in solchen Berufen arbeiten, die sie gelernt hatten oder ihr Studium fortsetzen. Dass die Tamilen vornehmlich diese ökonomisch eher schlechten Stellen annehmen mussten, hatte mehrere Gründe. So ist die oben genannte Sprachfähigkeit im Deutschen meist nicht so gut ausgeprägt, weshalb bestimmte Berufsfelder für sie nicht in Frage kamen. Zudem wurden Abschlüsse aus Sri Lanka in Deutschland nicht ohne weiteres anerkannt, so dass ein Eintritt in die alten Berufe selten war. Viele Tamilen waren zudem recht jung und hatten keine vollständige Berufsausbildung erhalten, die in Deutschland hätte fortgesetzt werden können. Da schließlich viele Migranten, die in Deutschland blieben, nicht der oberen, gut ausgebildeten Elite entstammte – die weitgehend in die englischsprachigen Länder auswanderte – lagen auch nur selten höhere berufliche Qualifikationen vor (Salentin 2003: 81ff.). Auch Interviewpartner berichteten, dass in Sri Lanka erworbene Ausbildungen und Bildungsabschlüsse kaum anerkannt wurden (IN290; IN300; IN540; IN400; IN560). Ein ehemaliger Lehrer z. B. konnte in Deutschland mit seinen Kenntnissen keine berufliche Karriere starten (Bsp. IN270). Ein anderer Tamile berichtete von einem Bekannten, der in Sri Lanka Schulleiter war und in Deutschland im Reinigungsbereich arbeitete (IN560). Ein weiterer tamilischer Migrant, der sehr aktiv in den sozialen Welten war, hatte in Sri Lanka als Polizist gearbeitet und in Deutschland als Hausmeister. Viele andere Tamilen konnten ihre erworbenen Schulabschlüsse nicht anerkennen lassen oder hatten noch keinen Hochschulabschluss vorzuweisen. Ein Tamile berichtete, dass er für eine Umschulung durch das Arbeitsamt ein Zeugnis vorlegen sollte: „Ich habe nicht mitgenommen und da mein Vater nicht mehr lebte, könnte ich nicht besorgen. Ich habe keine Kontakt gehabt, damals war viele Probleme, von Briefverkehr fast Null. Und da habe ich gedacht: „Das ist ja schön, aber ich kann nicht vorlegen““ (IN600). Erst eine Wissensstandprüfung belegte seine Eignung. Tamilische Migranten betraten den deutschen Arbeitsmarkt also meist unter ungünstigen Umständen. „Aufgrund der faktischen Zwänge des bundesdeutschen Asyl- und Arbeitsrechts kann diesbzgl. eine massive Abwertung ganzer Erwerbsbiographien beobachtet werden“ (Salentin 2002: 277). Daher fiel es vielen Tamilen zu Beginn relativ schwer, sich in beruflichen sozialen Welten zu etablieren, begleitet meist von Phasen der Beschäftigungslosigkeit. Aufgrund rechtlicher Beschränkungen war es vielen Migranten aus Sri Lanka zunächst unmöglich, eine Ausbildung in Deutschland zu absolvieren. Als dies rechtlich möglich wurde, stand aber zunächst die Existenzsicherung, die Familiengründung und die Verpflichtungen gegenüber der Familie und

ggfls. den Schleppern im Vordergrund. Zudem sahen die aufenthaltsrechtlichen Bestimmungen vor, dass einer Einbürgerung eine längere Phase der Erwerbstätigkeit vorausgehen musste, was diese dazu motivierte, schnell in Erwerbstätigkeiten einzutreten. Viele tamilische Migranten verblieben damit in Arbeitsverhältnissen in Niedriglohnsegmenten des Arbeitsmarktes mit hohem Migrantenanteil (Salentin 2002: 244ff.). Allerdings gelang es dann einigen Tamilen der ersten Generation doch noch, eine Ausbildung (IN600; IN120) oder zumindest eine Fortbildung zu absolvieren (IN600, IN400). Auch späte Karrieren innerhalb von Betrieben waren möglich. In manchen Orten gab es spezifische Arbeitgeber, die viele Tamilen beschäftigten (IN300; IN540).

Gerade in der Anfangszeit bestand häufig ein Finanzbedarf, der spezifisch auf die Migrationsumstände zurückzuführen war. Aus Forschungsarbeiten zu tamilischen Migranten in der Schweiz (McDowell 1996) und Norwegen (Fuglerud 1999) wird deutlich, dass viele Migranten gezwungen waren, die Kosten, die für die Migration aufgebracht wurden, zu kompensieren. Zu den Kosten zählten insbesondere Schulden bei den Schleppern, von denen tamilische Flüchtlinge seit Mitte der 1980er Jahren abhängig waren. Viele junge Männer waren familiär verpflichtet, vor der eigenen Heirat die Mitgift der eigenen Schwestern aufzubringen. Nicht selten waren die Ansparungen darauf für die Flucht der Brüder „zweckentfremdet“ worden und mussten nun von diesen kompensiert werden. Auch Van Hear (2002) beschreibt, dass die Kosten für die Migration von Tamilen durch Überweisungen an die Herkunftsfamilie in Sri Lanka ausgeglichen werden sollten. Diese Überweisungen haben die Wirtschaft in Jaffna nachhaltig beeinflusst. Auch für Deutschland bestätigen Unterstützer, dass die jungen Männer z. T. unter erheblichem finanziellem Druck standen. So entwickelten sich aus den Schulden, die aus der Migration im Zusammenhang mit dem Schleppersystem entstanden, z. T. handgreifliche Konflikte, die manchmal von deutschen Beobachtern als politische Konflikte missdeutet wurden (IN540; IN290). Auch die Bedeutung der Verheiratung der Schwestern wurde von deutschen Unterstützern bestätigt.

„Die Jungen, das ist mir häufiger gesagt worden: ‚Ich kann erst heiraten, wenn meine ganzen Schwestern verheiratet sind und muss auch finanziell dazu beitragen‘. Es war also das Ansinnen, die Schwestern, egal wo sie nun lebten, die Schwestern so früh wie möglich verheiratet zu kriegen, damit man nun selber heiraten konnte. Und das hat natürlich in Verbindung mit dem Aufenthaltsstatus hier eine ganze Zeit gebraucht“ (IN260).

Wichtig war es immer, vor allem aber in der Anfangszeit, Geld in die Heimat (zurück)zubringen und die Verwandten in Jaffna zu unterstützen (IN90). In den 1990er Jahren begannen dann mehr und mehr tamilische Migranten, ihre Ressourcen für ein Leben in Deutschland zu verwenden (IN90). Dies führte nach Ansicht eines Tamilen in Kombination mit der Teilnahme

an tamilischen Aktivitäten zu einer weiteren finanziellen Doppelbelastung: Er meinte, die Leute hätten heute zwei Leben mit doppelten Kosten, weil die Tamilen gleichzeitig in der tamilischen Gesellschaft lebten und in der deutschen Gesellschaft. Dafür benötigten sie eine doppelte Ausstattung mit Kleidung; sie müssten den Tempel bezahlen, während die Christen für die Kirche nicht bezahlen müssten; sie müssten die Kinder für die Schulen zweimal ausrüsten. Dies wäre sehr teuer und anstrengend. Und die Hausfrauen müssten immer doppelt kochen: tamilisch für sich und ihre Männer, aber deutsch bzw. europäisch für die Kinder, so wäre es jedenfalls bei seinem Sohn (IN560).

In den meist gering bezahlten Beschäftigungsverhältnissen konnten manche Tamilen einen bescheidenen sozialen Aufstieg erreichen, z. B. durch Übernahme von Überstunden und Arbeitsschichten mit Zuschlägen. Zudem arbeiteten auch die Frauen, wenn die Kinder größer wurden (IN290; IN300; IN320; IN540) und auch die Kinder halfen zuweilen ab einem bestimmten Alter mit, z. T. in dem sie neben der Schule am Wochenende arbeiteten (IN90). Wie ein Unterstützer vermutet, ist der soziale Status insgesamt unterschiedlich zu bewerten: Denjenigen, die es in Deutschland zu bescheidenem Wohlstand gebracht haben, stehen andere gegenüber, die zu den ärmeren Schichten der Gesellschaft gehören (IN260).

Mit dem rechtlichen und ökonomischen Wandel ging auch ein Wandel der Wohnsituation einher. Die Flüchtlinge in den 1980er Jahre waren im Gegensatz zu den frühen Migrantinnen der 1970er Jahre für die Dauer des Asylverfahrens an eine Residenzpflicht gebunden. Sie lebten daher in den ihnen zugewiesenen Städten oder Landkreisen. In den Wohnorten wurden sie je nach Kommune in privaten Wohnungen, aber auch in Flüchtlingsunterkünften z. T. auch in Obdachlosenunterkünften, untergebracht (IN290; IN300).<sup>111</sup> Gerade diese Unterkünfte stellten aufgrund von Armut und Alkoholismus der sozialen Umgebung für junge Familien eine erhebliche Belastung dar. Auch in den Flüchtlingsunterkünften waren die Tamilen von der Residenzgesellschaft isoliert und sie lebten mit mehreren Menschen in gemeinsamen Räumlichkeiten. Für viele junge Männer stellte dies eine Phase der Orientierungslosigkeit dar, die mit Langweile und Alkoholkonsum einherging. Gleichzeitig bildeten sich hier erste soziale Kontakte zwischen Tamilen in der neuen Heimat. Diese hielten z. T. bis in die Gegenwart an und bildeten den Grundpfeiler für spätere gemeinsame Projekte (Salentin 2002: 162ff.). Dies bedeutete für die tamilischen Flüchtlinge, dass sie zumeist die ersten Monate oder Jahre in Häusern oder Wohnungen der entsprechenden

---

<sup>111</sup> Bestätigt wurde dies durch die Emailkommunikation des Autors mit einem involvierten Rechtsanwalt im August 2020.

Kommunen lebten. Ein Unterstützer beschrieb ihre Lage als „isoliert und sehr ghettoisiert“ (IN90). Dabei wohnten zum Teil mehrere Männer oder eine ganze Familie über einen längeren Zeitraum in einem Raum (IN260) und die Gebäude erfüllten nur minimale Standards (IN260; IN315).

„Dann sind halt alte Schulen genutzt worden oder anderer leerstehender Wohnraum, aber halt alles so, dass man sagen konnte: das war eigentlich keine vernünftige Unterkunft gewesen. Viele Leute auf engstem Raum zusammen, die halt Sanitäreinrichtungen, Küche nutzen mussten, sich da organisieren mussten, das hat halt einfach das Bild dieser Anfangsjahre geprägt. Überall hier, egal welche Kommune man hier rausnimmt. Überall war es so: schlechtesten Wohnraum, sich selbst überlassen, mit Dingen konfrontiert, die sie bis dahin möglicherweise noch gar nicht gekannt haben (...).“ (IN260)

In manchen Orten wurden die tamilischen Neuankömmlinge bevorzugt eher dezentral in Sozialwohnungen untergebracht (IN300) und in einem Ort wurden tamilische Familien z. B. gerne in einen Wohnblock eingemietet, in dem Sozialwohnungen vorhanden waren (IN290). Dies bereits als Fortschritt gegenüber der Wohnheimsituation empfunden, weil es sich immerhin um eigene Wohnungen handelte, in denen vor allem junge Familien sich zurückziehen können. Mit dem Abschluss des Asylverfahrens und dem Beginn eigener Erwerbstätigkeit konnten viele Flüchtlinge in selbst angemietete Wohnungen umziehen (IN290). Damit war ein wichtiger Schritt der Integration in das normale Wohnumfeld der Residenzgesellschaft gelegt, auch wenn die Wohnumgebung häufig nicht zu den bevorzugten Wohnlagen gehörte. Salentin (2002: 166f.) berichtet, dass viele Tamilen in Gegenden mit hohem Migrantenanteil lebten. In den letzten Jahrzehnten haben Tamilen aber auch begonnen, Wohneigentum zu erwerben: „Dann gibt es eine Geschichte, die so seit Ende der 90er Jahre ist: der Kampf um ein eigenes Haus. Also das ist ganz klassisch“ (IN90). Mehrere Interviews fanden in den von tamilischen Familien besessenen Eigenheimen statt. Dafür nahmen viele Tamilen z. T. ein großes Risiko auf sich: „Ja, mit einer enormen Verschuldung. Das ist natürlich immer ein Balanceakt, den glaube ich sonst kaum jemand riskieren würde. Bei dem geringen Lohn; da kommt dann dazu, was ich meine, wenn dann auch die Frau mitarbeiten musste oder auch wollte und auch die Kinder“ (IN90).

Ein weiterer Kostenpunkt war die Investition in die Bildung der Kinder. Hier schlägt sich die Bildungsorientierung der tamilischen Gesellschaft nieder (Salentin 2002: 125f. & 151; Somalingam 2017: 183ff.). Einer Unterstützerin fiel die Diskrepanz zwischen Arbeitsmarktposition und Bildungsorientierung auf: „Was einfach auffiel war, die haben in einfachen Berufen gearbeitet, wirklich einfachen Berufen, aber wahnsinnig Wert gelegt, das kann man glaube ich durchgängig sagen, dass die Kinder eine Ausbildung machen“ (IN300).

Neben der traditionellen Bildungsorientierung machen Unterstützer weitere Motive aus: Eine soziale Mobilität der zweiten Generation hätte auch Auswirkung auf die Elterngeneration.

„Die Elterngeneration, die setzen darauf, dass ihre Kinder hier gut Fuß fassen, auch beruflich, sie im Alter, wenn sie nur eine kleine Rente bekommen, dass die Kinder sie im Alter, wie das auch in ihrer Tradition ist, sie im Alter unterstützen. Eine Tochter, die Ärztin ist, kann das sicherlich besser als eine Tochter, die Verkäuferin ist“ (IN300).

Nach Ansicht dieses Unterstützers fühlt sich die Elterngeneration als *lost generation*, die nun alle ihre Hoffnungen auf ihre Kinder überträgt (IN300). Die Bildungsorientierung manifestiert sich dadurch, dass viele TAMILIEN aus der zweiten Generation ein Studium absolviert oder eine Ausbildung beendet haben. Aufgrund der Bildungsorientierung ist bei der zweiten Generation tamilischer Migranten eine Veränderung der sozioökonomischen Situation zu beobachten (vgl. auch Salentin 2002: 126). Auch wenn mir hierzu keine belastbaren Statistiken vorliegen, habe ich über viele Jahre der Feldforschung den Eindruck gewonnen, dass viele junge TAMILIEN aus der zweiten Generation weit mehr verdienen dürften als ihre Eltern. Dies wird auch in der Einschätzung von tamilischen und deutschen Gesprächspartnern bestätigt (IN290; IN540). Die Kinder der ersten Generation, die ich kennengelernt habe, haben Ende der 2000er Jahre / Anfang der 2010 Jahre Betriebswirtschaftslehre, Jura und Ingenieurwissenschaften z. T. im Ausland studiert oder Ausbildungen im technischen Bereich oder in der Bank gemacht. Allerdings gilt dieser Aufstieg selbstverständlich nicht für alle. Gerade im ländlichen Bereich, wo meine Feldforschung ihren Schwerpunkt hatte, scheint die soziale Position besser zu sein als in den urbanen Ballungszentren. So wurde insbesondere für Städte im Ruhrgebiet von sozialen Problemen gesprochen (IN290). Der Aufstieg der zweiten Generation zeigt, dass TAMILIEN im Wesentlichen gut in das deutsche Bildungssystem integriert wurden. Eine junge TAMILIN, die an einer TAMILISCHULE als Lehrerin tätig war, gab an, dass TAMILIEN in der Schule den Ruf haben, besonders fleißig zu sein. Selbst von denjenigen, die als Kinder nach Deutschland gekommen sind und die am Anfang wegen fehlender Deutschkenntnisse viele Probleme in der Schule gehabt haben, konnten diejenigen, die ich kennengelernt habe, eine gute Ausbildung erreichen. Auch im Schulsystem aktive TAMILIEN selbst sehen diese Entwicklung so:

„Anderer Seite ich weiß die ersten 10 Jahre war ich in der [...] Schule, wo vor zehn Jahren die Jugendlichen, wo in Berufsleben gegangen sind, viele Ingenieure oder Architekten oder Doktoren gibt's, die früher in unserer Schule waren. Oder im kaufmännischen Bereich und die arbeiten jetzt für die deutschen Firmen und die deutschen Firmen profitieren auch von unseren Kindern und meine Arbeit steckt auch darin, also das ist eine gesellschaftliche Arbeit, wenn ich diese Kinder damals nicht in die Schule gebracht, wenn keine Schule wäre, dann wären sie vielleicht keine Ingenieure, sondern wären auf der Straße. Ich habe mit Kindern gearbeitet, dass die später mal in dieser Gesellschaft, in der deutschen Gesellschaft eine gute Leistung bringen können.“ (IN560)

Die tamilische Schule (vgl. Kapitel 6) ist sicherlich selbst Ausdruck eines starken Bildungsbewusstseins tamilischer Eltern, doch es wurde in Gesprächen mit tamilischen Schülern deutlich, dass für sie die „deutsche“ Regelschule im Vordergrund steht. Eine Schülerin der 10. Klasse sagte, dass diese für sie im Zweifelsfall wichtiger sei, weil es darin um ihre Zukunft ginge. Ein weiteres Anzeichen für die Bildungsorientierung findet sich gelegentlich bei öffentlichen Ereignissen. So wurden bei einem nationalen Wettbewerb der Tamilschulen mehrere junge Tamilen geehrt und bei der Vorstellung haben alle ihr Studium als Referenz angegeben (FB490; IN750). Für die Zukunft ist daher eine vollständige strukturelle Assimilation der zweiten Generation in die Arbeits- und Wohnungsmärkte sowie das Bildungssystem zu erwarten.

In mehreren Integrationsprozessen haben sich tamilische Flüchtlinge zunehmend in wichtige Strukturen der Residenzgesellschaft assimiliert. Mit diesen Integrationsprozessen ging eine langsame Abkehr vom Rückkehrmythos einher (Baumann 2003b: 53; Salentin 2003: 76ff.). Der wachsende Wohlstand und die Ausbildung der Kinder stellten die Tamilen der ersten Generation vor die grundlegende Frage, ob für sie eine Rückkehr noch denkbar sei.

„Das ist [...] Jahre her, ich hätte nie gedacht, dass ich [...] Jahre in Deutschland leben würde. Und wie stehen wir heute? Heute stehen wir mit Kinder und Kinder gehen in die Schule und die nächste Frage: ‚Gehe ich nach Sri Lanka, ja oder nein?‘. Machen die Kinder mit, sind die bereit, in Sri Lanka zu leben? Und selbst ich? Wir haben Wohlstand, was in Sri Lanka nix ist. Bin ich bereit, den Wohlstand zu verlieren? Das sind viele Fragen.“ (IN560)

Hin- und hergerissen blieben viele Tamilen der ersten Generation zwischen den Polen der Lebensgestaltung in der Herkunftsgesellschaft und in der Residenzgesellschaft, zwischen Rückkehrwunsch und alltäglicher Lebenswirklichkeit. Ein Unterstützer erinnerte sich, dass sich schon relativ früh zwei Perspektiven auf die Rückkehr herausbildeten:

„Die eine Richtung, die halt darauf hoffte, dass sich die Situation auf Sri Lanka verändern würde und sie wieder zurückkehren könnten mit ihren Familien. Die andere Gruppe, die halt deutlich eingesehen hat: ‚Wir sind jetzt solange weg aus Sri Lanka, wir haben unseren Lebensmittelpunkt hier in Deutschland und da bleiben wir auch.“ (IN260).

Im Laufe der Jahre setzte sich die zweite Perspektive durch. Ein anderer Unterstützer verstand eine triviale Beobachtung als Indiz für das Verblässen des Rückkehrmythos:

„So ab den 90er Jahren ging es dann darum, hier – ich glaube, dass hing dann auch damit zusammen, dass dann so die Entscheidung im Herzen oder im Kopf irgendwo gefallen ist: ‚Wir werden sowieso nicht mehr,‘ – also von der ersten Generation – ‚wir werden nicht mehr zurückgehen, sondern wir werden hier bleiben‘. Das kann man so sehen und beobachten, dass ab dann fangen hier die Häuser so an [Erwerb von Wohneigentum, CK]. Bis in die 90er Jahre konnte man in den tamilischen Wohnungen immer oben die Koffer sehen, in den Schlafzimmern und so. Jede Menge Koffer, so immer mehr, je mehr die so an Eigentum hatten. Das gibt es heute [2007, CK] nicht mehr, nirgendwo. Das ist weg.“ (IN90)

Die zweite Generation kennt nur noch bedingt den Wunsch nach einer Rückkehr. Wenn hier von einer Rückkehr die Rede ist, dann höchstens im Sinne einer temporären Rückkehr (IN290). Allerdings konstatierten mehrere Unterstützer, dass sie die verstärkte Abwanderung in andere Länder, vor allem nach Kanada und Großbritannien, beobachten können. Für die zweite Generation kommt nach Ansicht eines Unterstützers hinzu, dass diese günstigere Karrierechancen in den anglophonen Ländern für Tamilen sehen.

„Ich meine das in der letzten Zeit auch häufiger gespürt zu haben, dass die Attraktivität von Deutschland für Tamilen abnimmt und zwar in zunehmendem Maße. Das hat auch mit einer gewissen Enttäuschung der Leute der zweiten Generation zu tun. Weil die wenigsten sich angemessen auch mit ihrer Ausbildung hier angenommen fühlen in Deutschland.“ (IN90).

Demnach ist die relativ gute Bildungsintegration eher ein Grund zur Auswanderung, wenn in anderen Ländern bessere Chancen im Berufsleben gesehen werden. In dem bereits oben genannten Beispiel zweier Brüder, die nach Kanada auswanderten, wird dies deutlich. Beide haben im Ausland studiert und haben einen englischsprachigen Abschluss im Wirtschaftsbereich erworben.

Mit der finanziellen Konsolidierung und der Orientierung auf das Leben in Deutschland wurden Ressourcen frei, die zum Ausbau von gemeinschaftlichen Aktivitäten genutzt werden konnten. Die unten aufgeführten sozialen Welten wie tamilisch-hinduistische Religion (Kapitel 5), tamilisches Bildungswesen (Kapitel 6) oder Fußballturniere (Kapitel 7) finanzierten sich ausschließlich durch die tamilischen Migranten und haben ihren Ursprung in der Erkenntnis, dass eine Rückkehr nach Sri Lanka mittelfristig oder langfristig nicht möglich sein würde. Wesentliche Weichen dafür wurden mit der Gewinnung sichere Aufenthaltstitel, den Einstieg in den Arbeitsmarkt, die Gründung von Familien sowie der Erfüllung finanzieller Verpflichtungen in der Heimat und dem Verblasen des Rückkehrwunsches Ende der 1980er / Anfang der 1990er gestellt. Für die Institutionalisierungsprozesse in der Diaspora spielten darüber hinaus soziale Beziehungen zu Nicht-Tamilen eine große Rolle.

#### **4.2.3 Inter-ethnische soziale Beziehungen**

Eine soziale Integration bezieht sich auf die sozialen Beziehungen, die Migranten pflegen (Esser 1980; 2001). In diesem Sinne sind intra-ethnische Kontakte und die Mitgliedschaft in Organisationen der Residenzgesellschaft, wie z. B. Vereinen, Merkmale von sozialer Assimilation.

Salentin (2002: 156ff.) hat Anfang der 2000er Jahre die individuelle soziale Integration untersucht. Er stellt in seiner Studie fest, dass Tamilen in ihrer Freizeit eher intra-ethnische als

interethnische soziale Kontakte haben. Dieser Befund deckt sich mit den Ergebnissen dieser Untersuchung, zumindest für die erste Migrantengeneration, die stärker an intra-ethnischen Kontakten orientiert ist. Dies gilt, wie auch Salentin feststellt, im Wesentlichen wegen familiärer und diasporischer Orientierung und Sprachbarrieren. Die zahlreichen Verpflichtungen, die im Zuge der Diasporaorientierung stattfinden und insbesondere innerhalb der Familie erfordern ein großes Maß an Zeit und Verhältnis zu Nicht-Tamilen ist durch die mangelnden Sprachkenntnisse beeinträchtigt. In der Kombination ergibt dies ein Muster der Konzentration auf intra-ethnische Kontakte, zumindest im Freizeitbereich. Diese Entwicklung war auch manchen Tamilen, mit denen ich gesprochen habe, schmerzlich bewusst: „Ich schäm mich, 25 Jahre gar keine deutschen Freunde hat. Keiner, nicht nur ich. Viele. Fast 1985 gekommen, die haben gar keine, gar keine. Wir leben seit 25 Jahren in Deutschland, keine Freunde“ (IN350).

Dies gilt wiederum nicht (zwingend) für die zweite Generation: diese hat neben einem diasporisch-tamilischen Freundeskreis meist einen inter-ethnischen Freundeskreis. Dies bedeutet, dass manche Tamilen sozusagen zwischen ihrem inter-ethnischen Freundeskreis und ihrem tamilischen Freundeskreis switchen (IN540). Öffentlich augenscheinlich wird die private Verbindung zu Deutschen vor allem bei familiären oder anderen persönlichen Festivitäten. Während die überwältigende Mehrheit der Besucher Tamilen sind, konnte ich bei meinen Besuchen jeweils eine zahlenmäßig kleine Gruppe von Deutschen ausmachen, die prominent platziert und teilweise in der Bewirtung vorgezogen wurde. Diese setzten sich aus Schulfreunden, Lehrern, Nachbarn und besonderen Personen wie ‚Paten‘ und Unterstützern zusammen. Natürlich gab es vereinzelt Tamilen, die relativ wenig Kontakt zu anderen Tamilen hatten. Ein Tamile berichtete, dass er in seiner Jugend vor allem mit deutschen Jugendlichen befreundet war, die er in der Schule und im Sportverein kennengelernt hatte (IN340). Ein anderer Tamile, der seit Mitte der 1990er Jahre mit einer deutschen Frau verheiratet war, hatte nur wenig Kontakte mit anderen Tamilen und hat sich erst nach über 20 Jahren Ehe und einer Scheidung wieder verstärkt an Aktivitäten von Tamilen beteiligt (FB420).

Salentin (2002: 179ff.) berichtet, dass die Sri-Lanka-Tamilen in den 1990er Jahren eine geringe Rate an interethnischen Heiraten hatten. In der Anfangsphase meiner Feldforschung schien sich das zu bestätigen, denn lange Zeit lernte ich überhaupt keine Tamilen kennen, die in inter-ethnischer Ehe lebten. Ein Unterstützer bestätigte diesen Befund: „Man sieht halt einfach auch, Tamilen sind mit Tamilen verheiratet, das hat sich auch im Laufe der Zeit nicht geändert“ (IN260). Im Verlauf der Feldforschung habe ich aber mehrere Personen



kennengelernt, die die in inter-ethnischer Ehe lebten. In der zweiten Generation habe ich zudem immer wieder von inter-ethnischen Eheschließungen gehört. Eine Unterstützerin musste im Jahr 2017 nicht mehr lange überlegen, um aus ihrem tamilischen Umfeld drei junge Erwachsene zu benennen, die in einer Beziehung bzw. Ehe mit deutschen Partnern lebten (FB360). Die Integration in die lokalen Nachbarschaften erfolgte ebenfalls nicht unproblematisch, wie Salentin (2002: 186ff.) und einige Informanten berichteten. So gab es hinsichtlich der Reinlichkeit und der für die einheimische Bevölkerung fremdartigen Gerüche der tamilischen Küche gerade in den 1980er und 1990er Jahren Beschwerden (IN90). Salentin (2002: 186ff.) berichtet, dass auch allgemein distanzierte, aber gute nachbarschaftliche Beziehungen zu Nicht-Tamilen bestanden. Manche dieser Beziehungen gingen sogar weit über das eigentlich nachbarschaftliche Verhältnis hinaus:

„Tamilische Mütter nutzen pragmatisch die Hilfsangebote der Nachbarn, nicht nur, wenn sie keine Verwandten in der Nähe haben. Manche deutschen Rentner werden zu Ersatzgroßeltern tamilischer Kinder und übernehmen in Abwesenheit der Eltern Betreuungsaufgaben“ (Salentin 2002: 187).

Salentin kommt zu dem Befund, dass sich Tamilen im nachbarschaftlichen Verhältnis kaum von der anderen Bevölkerung unterschieden (Salentin 2002: 189). In der eigenen Feldforschung wurde überwiegend von guten Nachbarschaftsbeziehungen berichtet. In einigen Fällen wurde erzählt, dass ältere Nachbarn zu wichtigen Stützen für die jungen Familien wurden. Dies war nur eine Variante eines Musters, welches für viele, jedoch sicher nicht für alle Tamilen galt: Auffällig ist, dass es für viele Tamilen bestimmte deutsche Interaktionspartner gibt, die eine besondere Position sowohl für die erste als auch die zweite Generation einnehmen (z. B. IN320; IN340; IN10; IN580): Die ‚Paten‘. Diese „übernehmen für die Zuwanderer die Rolle des Helfers in allen Lebensbereichen“ (Salentin 2002: 192). Diese Beziehungen haben mehrere Merkmale, die sie von anderen Beziehungen unterscheiden: Es sind ‚asymmetrische‘ Beziehungen, in denen die deutschen Partner meist älter waren, über größere materielle Ressourcen und vor allem über kulturelles und soziales Kapital verfügten. Dieses wurde den tamilischen Familien zur Verfügung gestellt; die deutschen Partner vermittelten Wissen für den Alltag oder spezielle Lebensbereiche, sie verschafften Tamilen Zugänge zum Arbeitsmarkt oder im Wohnungsmarkt, unterstützten bei Behördengängen oder sozialen Konflikten. Ein Unterstützer berichtete über seine Erfahrungen in der Anfangszeit der Migration:

„Einmal das, also ja genau, eigentlich hauptsächlich. Beratung dann, auch sehr konkret, hier mit Leuten vom Ausländeramt, mit der Ausländerabteilung, also nicht nur hier in K., sondern auch im umliegenden M., V., in B., in E. (...). Das habe aber nicht nur ich alleine gemacht, sondern damals auch viele andere gemacht.“ (IN90)

Materielle Unterstützung hatten vor allem die jungen Familien in den 1980er Jahren dringend nötig. Sie erfolgte weniger in Geld als in der Überlassung gebrauchter Güter, die von den Tamilen z. B. zur Einrichtung einer ersten Wohnung genutzt werden konnten. In einem Fall berichtete ein Tamile, der im Grundschulalter nach Deutschland kam, dass nur die Fürsprache einer deutschen Bekannten ihm den Zugang zum Gymnasium ermöglichte. Diese Frau war die Mutter einer Klassenkameradin an der Grundschule und hat ihn häufig mit nach Hause genommen und ihn gefördert. Über sie kam er in einen Sportverein und es öffneten sich für ihn die sozialen Welten der Residenzgesellschaften (IN340). Als ‚Gegenleistung‘ wurden diese deutschen Familien bei Festen geehrt – z. B. durch öffentliches Beschenken und Danksagungen – und in begrenztem Maße in das Familienleben einbezogen. Eine weitere Funktion übernahmen manche dieser ‚Paten‘ für die Entwicklung der Kinder: da in Deutschland die Großelterngeneration nahezu vollständig fehlte, übernahmen für manche Kinder ältere Deutsche quasi die Funktion von Großeltern, die mit Rat und Tat den jungen Eltern beiseite standen. Die Einbeziehung ging teilweise so weit, dass die tamilische Familie zu Familienfesten, wie dem Weihnachtsabend eingeladen und beschenkt wurde (IN580 IN230). In gewisser Hinsicht wurden dadurch die deutschen Familien zu Verwandten im Sinne eines Verständnisses von Verwandtschaft als *relatedness* (Carsten 2000). Diese Personen wurden von den Tamilen auch als *amma* (Tamil: ammā) / Mutter oder *appa* (Tamil: appā) / Vater angesprochen. Dies entspricht zwar durchaus einer gängigen Handhabung in Südasien, deutet aber trotzdem die Bedeutung der Beziehungen an.

„Wobei da als Antwort auch kommt, dass in der tamilischen Kultur die Verwandtschaftsgrade nicht so gelten. So dass jemand, mit dem man nicht verwandt ist, trotzdem *mama* [Tamil: māmā] ist, also der Onkel ist. Das habe ich ja selber auch stark erlebt. Das gibt natürlich auch umgekehrt dem reservierten Deutschen die Möglichkeit, fast familiär einbezogen zu sein, obwohl das gar nicht stimmt, aber das Gefühl zu haben, was dann wiederum Gefühle freisetzt, die das nochmal bestärken. Das gibt es und ich glaube, vor allem im Ländlichen, dass dort viele so Familien hatten, die die dann auch so richtig gefördert haben und auch wohl, ich kenne auch deutsche Einzelpersonen, auch richtig viel Geld investiert haben, für die Kinder, für die Einrichtung, selbst für ein Auto.“ (IN540)

Für manche Tamilen haben diese Interaktionspartnerschaften einen hohen Stellenwert, der sich wie bereits erwähnt auf Festen manifestieren kann.

In den 1980er Jahren traten vor allem Menschen aus den kirchlichen Kreisen in der Flüchtlingsarbeit hervor.<sup>112</sup> Sie engagierten sich eher auf einer persönlichen als einer

---

<sup>112</sup> Aber auch Bauernfamilien, für die tamilische Migranten im ländlichen Raum arbeiteten, traten unterstützend auf: „Die [die Bauernfamilien] haben die [die tamilischen Familien] mit unterstützt, wie eine Patenfamilie, Kleidung gegeben, sich unterhalten, das Schicksal angehört, die mitfeiern lassen, auch privat. (...) Manche Kontakte bestehen bis heute noch“ (IN90).

politischen Weise für Tamilen, auch wenn daraus vereinzelt später ein politisches Engagement wurde. Die persönliche Nähe führte zu einer Wandlung von der Flüchtlingshilfe zu persönlichen Bindungen zwischen ‚Paten‘ und Tamilen. Mit der Professionalisierung der Flüchtlingsarbeit, der Reduzierung der Anzahl von Flüchtlingen und dem wachsenden öffentlichen Desinteresse an dem Thema nahm die politische Dimension ab – wenn sie überhaupt im Relevanzsystem der deutschen Akteure eine Rolle gespielt haben sollte – und die persönliche Beziehung dominierte.

„Das ist ja auch oft so, dass als es so Asylarbeitskreise aus dem Boden gestampft wurden, und das Entscheidende war immer (...) ‚der persönliche Kontakt‘. (...) Und weil Tamilen auch immer sehr einladend waren, es gab immer Tee und dann kannte man dann den und dann wurden Fotos gezeigt und die üblichen Rituale, (...). Und wenn man sich darauf einlässt, war es immer auch sehr leicht, mit Leuten in Kontakt zu kommen. Also wer sich darauf einlässt. Viele haben sich darauf nicht eingelassen, aber in den Kirchenkreisen, wo Leute ja mit einem ausgeprägteren Moralzwang sind als außerhalb von Kirchengemeinden, da war das dann halt auch so. So Leute, die sich verpflichtet fühlten, Kontakt aufzunehmen und das dann auch machten und dann reichlich beschenkt worden, so an Freundschaften und so. Nein, das war ja auch wirklich häufig so, oft.“ (IN540)

In einem Ort am Niederrhein bildete sich eine Gruppe von Frauen aus dem Kirchemfeld, die sich jeweils bestimmten Familien zuordneten. Diese Gruppe feierte Feste wie Nikolaus und Weihnachten mit den jungen Tamilen, versuchte durch Informationsveranstaltungen und gesellige Ereignisse Orientierung und Sicherheit zu vermitteln und leistete politische Basisarbeit (IN290). Auch in einer anderen Mittelstadt im Rheinland gab es einen ähnlichen Kreis – der sich ursprünglich als ein Arbeitskreis konstituierte und in dem sich Menschen ehrenamtlich engagierten – der kleinere Projekte wie Sprachunterricht finanzierte, einen Treffpunkt organisierte und ebenfalls Nikolaus, Weihnachten und Karneval mit tamilischen und anderen Flüchtlingen feierte (IN300; FB340; FB350). Bereits in der Anfangszeit der 1980er Jahren wurden aus diesem Kreis heraus Ausflüge oder gemeinsame Treffen zum Grillen organisiert: „So ein Tag pro Woche ein Ausflug nach Bonn, ein Ausflug nach Düsseldorf, ins Phantasialand oder halt auch nur ein Grillen hier in der Nähe, (...). Und da sind natürlich viele tamilische Familien beteiligt gewesen“ (IN260). Die beiden beschriebenen Gruppen waren in der Anfangszeit besonders relevant, aber zumindest in dem Erstgenannten hat sich eine kleine Gruppe von Unterstützern erhalten, die gemeinsam mit Tamilen eine kleine, aber lokal aktive Kulturvereinigung bildet.

Bis heute sind vereinzelte Unterstützer von zentraler Bedeutung für die Organisation von diasporischen Aktivitäten. Nach Han-Broich (2012) ist ehrenamtliches Engagement „ein unverzichtbarer Baustein zur Migrant-integration“ (Han-Broich 2012: 184). Dies gelte vor allem für die seelisch-emotionale Eingliederung und die Überwindung von motivationalen

Hindernissen für die Integration. Aber auch die kognitiv-kulturelle als auch sozial-strukturelle Integration von Geflüchteten wird durch das Engagement von Ehrenämtlern gefördert.

Bereits in den 1980er Jahren haben sich zahlreiche Einheimische ehrenamtlich für tamilische Geflüchtete auf die eine oder andere Weise engagiert. Manche entstammten oder waren verbunden mit Wohlfahrtsorganisationen oder kirchlichen Einrichtungen, die in der Flüchtlingshilfe aktiv waren (IN540; IN260; IN90). In Nordrhein-Westfalen war dies vor allem die Caritas. In mehreren Orten am Niederrhein war die Caritas für die Beschaffung von Räumlichkeiten von Bedeutung für tamilische Gruppen. Aus der individuellen Betreuung heraus übernahmen einzelne Caritasstellen Hilfsleistungen, die Vergemeinschaftungsprozesse förderten (IN260; IN290).<sup>113</sup> Manche Aktivisten haben sich darüber hinaus privat engagiert. In vielen Orten handelten Tamilen in der Öffentlichkeit mithilfe deutscher Akteure, die die Tamilen mit ihrem kulturellen Wissen und sozialen Kontakten sowie in der Anfangszeit auch materiell unterstützt haben. Selbst bei einem so zentralen Ereignis wie dem Tempelfest des Sri-Kamadchi-Ampal-Tempel in Hamm-Uentrop, über das selbst in überregionalen Medien berichtet wird, war zumindest in einem Jahr der Organisationsleiter ein Deutscher (FB240). Diese Akteure konnten zwar wie Paten einer Familie zugewandt sein, waren aber zugleich in vielfältiger Weise für die gesamte tamilische Gemeinschaft aktiv. Umgekehrt wurden sie häufig zu Festen eingeladen, hielten Reden bei offiziellen Anlässen und waren auch nach außen hin als Ansprechpartner bekannt. Unter diesen waren bspw. Pfarrer, Anwälte, kommunale Beamte und Lokalpolitiker, die Kenntnisse vom politischen Prozedere und soziale Kontakte zu wichtigen Ansprechpartnern hatten; dadurch waren sie von großer Bedeutung für manche lokalen Manifestationen tamilischer sozialer Welten. So wurden sie auch von den Tamilen als wichtige und geschätzte Fürsprecher betrachtet. Ein Schulfest einer tamilischen Schule wurde bspw. im Partykeller eines christdemokratischen Lokalpolitikers geplant. Ein weiterer wichtiger Aspekt war, dass diese Akteure auch andere deutsche Akteure mobilisieren können. Die Unterstützung interkultureller Vielfalt hat in gewisser Hinsicht zu einer Etablierung einer

---

<sup>113</sup> Christliche Tamilen haben durch die Einbindung in christliche Gemeinden auch noch andere Möglichkeiten mit Deutschen in Kontakt zu treten. Dies gilt zum einen für die katholischen Tamilen (IN500; IN300; IN260), die über die Gemeinden einen häufigeren Kontakt zu Deutschen aufbauen konnten: „Also die Katholiken haben eine Verbindung zu ihren Gemeinden und die haben sich da auch einen Namen gemacht, indem sie halt bei den Pfarrfesten mitmachen und fleißige Kirchgänger sind. So dadurch eben auch Räumlichkeiten dieser Kirchengemeinden nutzen. Und ihre Bitte so nach Gottesdiensten wird auch nicht abgelehnt“ (IN260). Dies gilt auch für freikirchliche Tamilen, die nach Ansicht eines Unterstützers (IN90) viel stärker die Integration vorantreiben als andere Tamilen. Sein Eindruck von einer freikirchlichen Gruppe war die, dass diese viel Wert auf Integration legten: „Das war so die Pressure Group für die absolute Integration und sich sehr schnell aus den politischen Dingen in Sri Lanka ganz zurückgezogen. Das war kein Thema, Thema war hier in Deutschland. Die Heimat – was heißt Heimat – die Heimat ist hier. Sri Lanka ist Sri Lanka, aber hier eben wir. (...) Das war da ganz stark ausgeprägt“ (IN90).

interkulturellen sozialen Welt geführt. Diese ist gekennzeichnet von einer generellen Befürwortung interkultureller Aktivitäten, der Durchführung von kulturellen und künstlerischen Aktivitäten und z. T. auch politischer Interkulturalität befürworten.<sup>114</sup> Ein als loser Zusammenhang organisierter Tamilisch-Deutscher Freundeskreis kann als ein Beispiel für eine lokale Manifestation einer interkulturellen sozialen Welt gelten. Dieser organisierte bspw. auch Weihnachtsfeiern (FB310; FB340; FB350), zu denen TAMILen und Deutsche zusammenkamen, die sich teilweise schon seit Jahrzehnten kannten und unterstützten. Aus politischer Sicht warben die Aktivisten für die Integration tamilischer Migranten, waren aber zugleich von dem kulturellen Erbe der tamilischen Migranten fasziniert.

Allerdings berichteten TAMILen auch von rassistisch motivierten Diskriminierungserfahrungen mit Deutschen. Die Erfahrung von Diskriminierung und teilweise offenem und tätlichem Rassismus durch Angehörige der Mehrheitsgesellschaft wird in mehreren Studien erwähnt, ebenso wie eine negative Berichterstattung in den Medien (Salentin 2002: 186ff.; Neumann 1994: 119ff.; Daniel & Thangaraj 1995: 250f.; Daniel 1996: 173ff.; McDowell 1996: 55ff., 240ff.; Baumann 2000: 105f.). Unter den befragten der Feldforschung gehen Erfahrungen und Meinungen jedoch stark auseinander. Während die einen jegliche Diskriminierungserfahrung in Gesprächen bestritten und allgemein ein gutes oder sogar normales Verhältnis zwischen TAMILen und Deutschen attestierten, sprachen andere von Diskriminierungserfahrungen und vermittelten, dass sie sich latent durch rassistische Strömungen in der deutschen Gesellschaft bedroht fühlten. Ein TAMILe in den Zwanzigern, zu dem Zeitpunkt nach eigenen Aussagen ein vorbildlicher Angestellter eines Kreditinstituts, berichtete mir, dass er in einer großen Metropole in Nordrhein-Westfalen nicht in Diskotheken gehen konnte, weil er dunkelhäutig sei. Dies hätte auch die Kontakte zu deutschen Freunden belastet, die mit ihm nicht in die Diskotheken kämen. Interessanterweise verurteilte er diese Praxis nicht, sondern nahm sie als gegeben hin (IN340). Ein anderer TAMILe berichtete, dass es insbesondere in der Anfangszeit offenen Rassismus und Gewalt gegen TAMILen gab (IN810) und tamilische Fußballer berichteten mir von Beschimpfungen im DFB-Ligabetrieb (IN800; IN640). Die Wahrnehmung von latenter Ausgrenzung beeinflusst auch die Einschätzung von Integration. Eine in einem Tempel aktive TAMILin sagte mir, dass ihre Kinder nie Deutsche würden, denn sie sehen nicht aus wie Deutsche. Wichtiger sei es, dass sie ihre Wurzeln kennen lernen würden. Warum sollten sie, also die TAMILen, sich anpassen? Die TAMILen seien angepasst, zögen sich ordentlich an und benähmen sich ordentlich. Umgekehrt würden sich die

---

<sup>114</sup> Vgl. auch zu sozialen Welten von Interkulturalität Rebstein & Schnettler 2017.

Europäer in Indien oder Sri Lanka auch nicht anpassen (FB160). Ein Tamile formulierte seine Angst, dass es bei sozialen Problemen im Land zu Angriffen auf Ausländer kommen würde. Da würde auch die Staatsbürgerschaft nichts an diesem Status ändern: „Obwohl ich deutsche Staatsangehörigkeit habe, Deutschland hat mich nicht anerkannt“ (IN600). Er beschrieb die Ablehnung, die er von Deutschen erfahren hat, die wiederum seine Integration forderten:

„Meiner Meinung nach Integration ist nicht nur eine Seite zu erwarten, sondern die, die Deutschen [sagen, CK]: ‚Ja, die Ausländer muss Bier trinken und zur Disko gehen und Zigaretten rauchen, dann ist das integriert‘. Das ist falsch. Integration, (...), ist erstmal akzeptieren einen Menschen. Ok, das ist ein Mensch, der kommt von Ausland, der hat andere Wünsche, andere Sachen privat, das muss man akzeptieren.“ (IN600)

Die Situation variiert lokal: Während beispielsweise der eine Bürgermeister das örtliche tamilische Fußballturnier eröffnet, kann ein anderer Bürgermeister die Nutzung eines Sportplatzes für ein tamilisches Sportfest ablehnen. In einem konkreten Beispiel berichteten TAMILIEN, dass sie ein geplantes Sportfest in N. nicht durchführen konnten, weil ihnen kein Platz zur Verfügung gestellt wurde. Daher wurde es letztlich im benachbarten Ort abgehalten, weil die Kommune dort offener war für die Anliegen der Organisatoren (IN100). Hierbei zeigt sich, dass insbesondere einzelne Akteure auf kommunaler Ebene wichtig waren für die Gestaltung von sozialen Welten: sie können diese entweder fördern oder blockieren.

Wichtige Vergemeinschaftungsprozesse auf lokaler Ebene finden in Vereinen statt. Besonders Sportvereine können in allen Regionen und in allen Schichten als bedeutsame Organisationen der sozialen Interaktion gesetzt werden. Auch religiöse Organisationen spielen eine wichtige Rolle, vor allem als Organisationen, die ein soziales Zusammentreffen und Geselligkeit fördern. Daneben sind z. B. im ländlichen Raum des Niederrheins auch Vereine, die sich der Brauchtumpflege annehmen, als wichtige lokale Vereine zu betrachten. Eine Teilnahme von TAMILIEN an den Aktivitäten von Vereinen der Traditionspflege oder Musikvereinen war nach meinem Kenntnisstand allerdings selten. Eine markante Ausnahme war eine katholische Familie, die zum einen in der Kirchengemeinde aktiv war und deren Söhne zum anderen auch im Schützenverein organisiert waren und an dessen Umzügen teilnahmen. Abgerundet wird das Bild durch die Mitgliedschaft des Vaters in einer Volkspartei (IN10; IN20). Dies wurde allerdings von Beobachtern als Ausnahme gewertet, ansonsten war die Partizipation von TAMILIEN in lokalen Vereinen eher gering. Anders sah es bei Sportvereinen aus: wie unten gezeigt wird (vgl. Kapitel 7) sind junge männliche TAMILIEN relativ häufig in offiziellen Fußballvereinen organisiert und in manchen Fällen arbeiten tamilische Fußballmannschaften mit offiziellen Sportvereinen zusammen. Doch in einer von mir vielbesuchten Kleinstadt hat auch ein eher auf einheimische Brauchtumpflege abzielender

Heimatverein sich schließlich auf eine Kooperation mit Tamilen eingelassen. Seit Jahren wurde der lokale Tamilisch-deutsche Freundeskreis zu den Zeltfeiern eingeladen, er war auf dem Fahnenbaum auf dem Dorfplatz mit einem eigenen Wappen vertreten und beteiligte sich mehrere Male an dem traditionellen Umzug durch den Ort. Bei einem Schützenumzug, der zudem ein Jubiläumsumzug war, waren aus vielen umliegenden Dörfern und selbst aus den nahen Niederlanden Dutzende Traditions- und Schützenvereine gekommen, um sich an dem Umzug zu beteiligen. Hinter dem Zugleiter an der Spitze des Zugs zog allerdings nicht ein Schützenzug, sondern etwa ein Dutzend tamilische Kinder, mehrere Lehrerinnen der tamilischen Schule und eine deutsche Aktivistin des Tamilisch-deutschen Freundeskreises durch den Ort (FB345). Umgekehrt besuchten Vertreter des lokalen Heimatvereins auch Veranstaltungen des Tamilisch-deutschen Freundeskreises mit der tamilischen Schule zum Konflikt in Sri Lanka (FB325). Es waren insbesondere die deutschen Kontakte der Tamilen, die diese Kooperation hergestellt haben und das einheimische Brauchtum erschien zumindest den mitmarschierenden Schülerinnen und Schülern befremdlich. Bemerkenswert war aber die symbolische Bedeutung nach Jahrzehnten der Marginalisierung. Auch aus anderen Orten ist mir bekannt, dass dort Tamilen offiziell eingeladen wurden, sich an Gemeinde- oder Stadtfesten zu beteiligen. In einer Kleinstadt in Südwestdeutschland haben mir bspw. Tamilen aus einem tamilischen Kulturverein berichtet, dass sie immer zum jährlichen Stadtfest eingeladen wurden (FB30) und in einer Großstadt wurde die tamilische Schule war zu einem multikulturellen Ball der Stadt eingeladen (IN560). Ebenso hat auf einem Schulfest in einer Großstadt ein Vizebürgermeister Grußworte an die Anwesenden gerichtet (FB435). Allerdings ist diese öffentliche Wahrnehmung nicht allen Tamilen bekannt und ein Interviewpartner aus Süddeutschland hat sich erstaunt darüber gezeigt, dass bei einem Fußballturnier am Niederrhein der Bürgermeister die Eröffnungsrede gehalten hat (IN640).

Die Integration der tamilischen Bevölkerung im Sinne einer Partizipation in den sozialen Welten der Residenzgesellschaft und einer symbolischen Anerkennung hat in den letzten Jahrzehnten Fortschritte gemacht. Am offensichtlichsten ist die Veränderung des rechtlichen Status: vom Flüchtling haben sich viele Tamilen zu Staatsbürgern ‚entwickelt‘. Dabei haben sie Schritt für Schritt Zugangsrechte zu sozialen Welten der Gesellschaft erworben. Die zweite Generation hat sich in das Bildungssystem integriert und zahlreiche Tamilen haben eine dauerhafte Integration in den Arbeitsmarkt erreichen können. Zudem haben sich inter-ethnische soziale Kontakte entwickelt, was ebenfalls eher für die Tamilen der zweiten Generation gilt. Dennoch berichteten Tamilen auch von Diskriminierung und dem Gefühl, niemals *wirklich* als deutsche Bürger anerkannt zu werden. Insofern haben die Migranten eine

weitgehende Integration in die Residenzgesellschaft erreicht, gleichzeitig bestand das Bedürfnis nach dem Aufbau intra-ethnischer sozialer Welten fort. Mit der strukturellen Integration war die Basis für den Aufbau eigener sozialer Welten gelegt, die die Vergangenheit in der Heimat Sri Lanka mit der Zukunft in der ‚neuen‘ Heimat Deutschland verbinden sollten: „Dann in den 90er Jahren waren diese Fragen [permanenter Wohnort und Arbeitserlaubnis, CK] beseitigt. (...). Der nächste Schritt: gut, denke ich an meine Kultur und über meine Zukunft. Da kommt die ganze Entwicklung“ (IN560).

### **4.3 Soziale Welten tamilischer Migranten in Deutschland**

Mit der fortschreitenden Integration, v.a. der rechtlichen Verfestigung des Aufenthaltsstatus und der eigenen Erwerbstätigkeit, begann für die tamilischen Migranten ab Ende der 1980er Jahre eine neue Phase in ihrem Leben in Deutschland. Da zeitgleich auch Familien nachzogen oder neu gegründet wurden, stellte sich auch die Frage der Traditionsvermittlung. Zunächst war für viele Migranten noch die Rückkehr ein angestrebtes Ziel und dafür sollten die Kinder vorbereitet werden. Aber nach und nach setzte sich die Einsicht durch, dass an eine baldige Rückkehr nicht zu denken war.

In Deutschland und weiteren Residenzgesellschaften haben daher tamilische Migranten nicht nur in bereits vorgefundenen sozialen Welten agiert. Schon Ende der 1980er Jahre haben sie zahlreiche eigenständige Initiativen ins Leben gerufen, die sich verfestigt und institutionalisiert haben und aus denen eigenständige soziale Welten entstanden sind. Diese basieren z. T. auf der kulturellen Rekonstruktion von bekannten Traditionen und z. T. auf Anpassungen an die veränderte Lebenswelt. In vorhandenen, auch den internationalen, Studien sind einige Aktivitäten dokumentiert, wie religiöse (Baumann et al. 2003a; Baumann 2000a) und politische (McDowell 1996; Wayland 2004). In meiner Feldforschung habe ich dann zunächst mit tamilischen Migranten Interviews geführt, in denen ich ihre sozialen Aktivitäten und die der tamilischen Migranten vor Ort abgefragt habe. Außerdem habe ich Interviews mit Unterstützern geführt, die jahrelang tamilische Migranten unterstützt haben. Dadurch habe ich von Ort zu Ort immer wieder von den gleichen Aktivitäten erfahren, ob nun in West- oder in Süddeutschland, in London oder der Schweiz. Manche davon wurden bis dahin in der wissenschaftlichen Literatur nur am Rande erwähnt, wie bspw. die Schulen, die Fußballmannschaften oder Tanz und Musik. Nicht alle diese Aktivitäten waren in allen Orten üblich, aber es war bekannt, dass es welche in anderen Orten gab. Interessant waren für die Feldforschung solche Aktivitäten, an denen tamilische Migranten lokal gemeinschaftlich aktiv partizipierten.



Einige der Aktivitäten sind zwar bedeutsam in der Lebenswelt, werden aber weniger auf der lokalen Ebene organisiert oder erfordern weniger lokales Engagement. Die bereits erwähnten Medienwelten und die Politikwelt werden in geringerem Maße auf der lokalen Ebene mitgestaltet. Die *Medienwelten* präsentieren in Zeitschriften, Radiosendern, TV-Sendern und im Internet Informationen und Unterhaltung in Tamil und sind fokussiert auf herkunftsbezogene Themen und Produkte (siehe auch Kapitel 3.2). Die Akteure sind häufig professionelle Medienexperten und Journalisten; insbesondere die großen tamilsprachigen TV-Kanäle, die aus Indien, London oder Australien operieren, sind kommerzielle Unternehmen, die sich an ein pan-tamilisches Publikum richten. Es bestehen aber auch kleinere Radiosender, Zeitschriften und TV-Kanäle, die explizit von und für Sri-Lanka-Tamilen produziert werden und die z. T. transnational organisiert sind (aus Konsumentensicht IN20; zum Fernsehen IN200 und IN520; IN110). So habe ich einen Radiosender besucht, der aus Deutschland heraus im Wechsel mit einem Sender in Montreal je mehrere Stunden am Tag sendete (IN110). Diese Mediengestalter beziehen auch lokale Akteure ein und ermöglichen eine Teilhabe des Publikums. Die *Politikwelt* (siehe auch Kapitel 3.3) beschäftigt sich v. a. mit der politischen Situation der Sri-Lanka-Tamilen in Sri Lanka, während die politischen Belange außerhalb des Heimatlandes zumindest in Deutschland nur selten im Fokus des Engagements stehen. Bis 2009 wurde die tamilische Politik von der LTTE kontrolliert und viele kulturelle Organisationen galten als Frontorganisationen der LTTE (Keller 2001). Transnationale Organisationen nach der Zerschlagung der LTTE waren das politisch moderatere *Global Tamil Forum* (GTF) und das stärker sezessionistische *Transnational Government of Tamil Eelam* (TGTE). In Deutschland traten zudem auch die *Tamil Youth Organisation* (TYO) oder der *Volksrat der Ilam-Tamilen* als politische Gruppen in Erscheinung. Das größte Ereignis bildet die jährliche Gedenkveranstaltung an die gefallenen Kämpfer, der *Mavirar Nal* („Tag der großen Helden“) (Schalk 2003; IN720; FB440). Es wird aber von vielen Akteuren gemutmaßt, dass zahlreiche soziale Welten zumindest eine Zeitlang unter Aufsicht der LTTE oder ihrer Frontorganisationen standen (IN750; zur Schule vgl. Somalingam 2017: 134ff.).

*Tamilische Geschäfte* sind zwar lokal von Bedeutung, aber sie werden nur von einer kleinen Gruppe von Geschäftsinhabern organisiert. Tamilisch geführte Geschäfte sind mittlerweile in zahlreichen Städten vorhanden. Die tamilische Geschäftswelt umfasst Einzelhandelsgeschäfte und Restaurants, die sich vor allem an den alltäglichen und kulturellen Bedürfnissen von tamilischen Migranten ausrichten (McDowell 1996: 262f.; Salentin 2002: 230ff.). Die Geschäfte sind Treffpunkte und bestimmte Straßenecken mit mehreren speziellen Geschäften in Großstädten bilden Ziele von Einkaufstouren tamilischer Migranten aus dem

Umland. Viele Geschäftsinhaber (auch IN310) besuchen wiederum die Märkte auf sozialen Großereignissen wie den religiösen Festen in Hamm-Uentrop und Kevelaer (siehe Kapitel 5). Es handelt sich dabei um eine ethnische Nischenwirtschaft, die sich an ein bestimmtes Publikum richtet, das neben tamilischen Migranten auch Migranten aus anderen südasiatischen Herkunftsgesellschaften umfasst (IN310).<sup>115</sup> Verbindungen zu anderen sozialen Welten bestehen z. B. darin, dass Flyer und Plakate, die Werbung für Organisationen und Ereignisse machen, in den Geschäften platziert werden (IN120) und umgekehrt Händler Werbung in tamilischen Medien schalten (IN220) oder religiöse Ereignisse als Händler besuchen. So sind die Geschäfte mit tamilischen diasporischen Strukturen verbunden: Verkauft werden ja vor allem Produkte, die eine herkunftsbezogene Funktion und Bedeutung haben (IN220; IN310).

Weitere soziale Zusammenhänge sind wie oben beschrieben (siehe Kapitel 3.4) verbunden mit Verwandtschaft und Familie, die einen wichtigen Lebensbereich tamilischer Migranten darstellen. Die Verwandtschaftsnetzwerke sri-lankisch-tamilischer Migranten erstrecken sich transnational über viele verschiedene Länder, da Familien sich durch die Migration über viele Länder und mehrere Kontinente verstreut haben. Insbesondere Lebenszyklusereignisse bilden auch öffentliche Ereignisse: Pubertätsfeiern, Hochzeiten und Beerdigungen stellen Ereignisse dar, die von lokal ansässigen tamilischen Migranten ebenso besucht werden wie von der transnational angereisten Verwandtschaft (IN750; IN500; FB60; FB180; FB200; FB230; FB330; FB370). Diese Ereignisse bilden aber lokal keine kontinuierlich aufeinanderfolgenden Ereignisse, sondern sind vielmehr jeweils an einzelne Akteure gebunden. Diese individualisierten Feste oder Ereignisse sind allerdings wichtig für die sozialen Netzwerke und um diese Ereignisse hat sich ein Netzwerk von Serviceausstattern – Soundsysteme, Catering, Dekoration – entwickelt.

Andere soziale Welten werden auf lokaler Basis von engagierten tamilischen Migranten mit dauerhaften, institutionalisierten Strukturen und lokalen bis transnationalen Organisationsformen getragen. Es sind diese für das Engagement tamilischer Migranten offenen „öffentlichen“ sozialen Welten, die im Fokus der Arbeit stehen.

Die *religiöse soziale Welt* umfasst hinduistische Tempel und in kleinerem Maße die katholische tamilische Subwelt. In beiden steht die kollektiv organisierte Interaktion mit göttlichen Entitäten im Vordergrund. In der hinduistischen Tradition, der die Mehrzahl der tamilischen Migranten verbunden ist, gibt es sowohl häusliche Rituale als auch Tempelrituale.

---

<sup>115</sup> Zur Verbindung mit der Politik, die zumindest in der Vergangenheit in einigen Ländern bestand, v. a. sogenannte *People's Shops* vgl. McDowell 1996: 262f. und Keller 2001.

In beiden Bereichen sind die brahmanischen Priester als religiöse Spezialisten aktiv, aber in vielen Fällen werden die Tempel durch ein lokal organisiertes Tempelkomitee kontrolliert. In diesem Sinne handelt es sich um Strukturen, die stark in der lokalen Gemeinde verankert sind (siehe Kapitel 5).

Die *tamilische Bildungswelt* umfasst muttersprachliche Schulen, in denen neben Tamil auch Kultur und Geschichte unterrichtet wird. An diesen Wochenendschulen ist ein Großteil der tamilischen Jugendlichen als Schüler beteiligt, dazu kommen hunderte Lehrkräfte. Die meisten Schulen sind in einem nationalen Dachverband organisiert, der als Organisation am ehesten die tamilische Bevölkerung als Ganzes repräsentiert. Es gibt etwa 130 Schulen, die vor Ort von lokalen Vereinen getragen werden und in denen sich viele Tamilen als Lehrer oder unterstützende Eltern einbringen (siehe Kapitel 6).

Die *Sportwelten* umfassen Aktivitäten in mehreren Sportarten. Sport ist eine körperliche Aktivität, die geregelt und in Konkurrenz zu anderen durchgeführt wird. Zu den beliebtesten Sportarten tamilischer Migranten zählen Cricket, Volleyball und Badminton; in Deutschland ist es aber vor allem Fußball, der viele junge Männer anzieht. Es gibt zahlreiche Hobbymannschaften, die sich zu selbstorganisierten Turnieren mit teilweise dutzenden Mannschaften treffen. Die Fußballwelt umfasst nicht nur die aktuellen Spieler, sondern auch viele ältere Spieler und Eltern (siehe Kapitel 7).

Mit einem speziellen Training verbunden sind die *Kunstwelten* wie Tanz und Musik. Unter den Geflüchteten waren auch Träger von Sonderwissen zu Tanz (siehe Kapitel 8). In Europa hat sich ein Netzwerk von Tänzerinnen und Musikern entwickelt. Tanz und Musik sind bei vielen Anlässen präsent und auf speziellen Veranstaltungen (*arangetrams*) demonstrieren Schülerinnen und Schüler ihr Können. Diese Ereignisse ziehen hunderte Zuschauer an und sind auch lokal bedeutende Ereignisse (IN760; IN650; FB270; FB300).

Es hat sich also in Deutschland eine große Zahl an sozialen Verflechtungsstrukturen (Elias 2006 [1970]) auf Basis tamilischer Traditionen gebildet. Einen Bedeutungswandel hat indes eines der wichtigsten Differenzierungsmerkmale der tamilischen Gesellschaft in Sri Lanka mit der Integration in Deutschland erfahren: Kaste. In der Ethnografie zu Sri-Lanka-Tamilen in Jaffna und Batticaloa wird Kaste (Sanskrit *jāti* [Tamil: *cāti*]) als ein zentraler Aspekt sozialer Differenzierung sozialer Beziehungen beschrieben (vgl. Banks 1971; Pfaffenberger 1982; David 1977; McGilvray 2008; Whitaker 1999; Skjønberg 1982). Sowohl in Jaffna als auch in Batticaloa übten bestimmte Kasten eine politische, wirtschaftliche, militärische und

ideologische Dominanz aus (siehe Kapitel 1).<sup>116</sup> Kaste als Ordnungsrahmen für die soziale Interaktion ist traditionell in Südasien sowohl mit einer religiös-rituellen als auch einer politisch-ökonomischen Dimension verbunden. Der neue soziale Kontext in Deutschland und anderen Residenzgesellschaften verhindert ein Anknüpfen an die politisch-ökonomische Dimension. Entsprechend hat die offen zur Schau getragene Bedeutung von Kaste in den verschiedenen sozialen Welten (Bildung, Tempel, Sport, Tanz) abgenommen und scheint häufig eine Partizipation nicht zu verhindern. So sind Mitglieder niedriger Kasten Fußballtrainer, so gehen alle Kinder gemeinsam zur tamilischen Schule und in den von mir besuchten Tempeln konnten alle tamilischen Migranten diese besuchen. Für Schweden fast Schalk diesen Aspekt sinnvoll zusammen: „Due to the specific situation in exile, caste distinctions are dysfunctional in a small assembly“ (Schalk 2004: 91). Indirekt durch informelle Verhaltensweisen und bei persönlichen Auseinandersetzungen spielt Kaste allerdings in bestimmten Lebensbereichen, insbesondere hinsichtlich Verwandtschaft und Heirat noch eine Rolle. Hierzu gibt es sich widersprechende Ansichten von tamilischen Migranten und Unterstützern. Gerade die Migration habe die Gleichheit der Kasten hervorgebracht, so die Meinung eines Schulleiters: „Jetzt nicht, vielleicht früher so was gehabt, aber auch die [Mitglieder hoher Kasten] sagen das nicht [welche Kaste sie haben], weil die selbst schämt, weil diese Arbeit, die möchten die [in Sri Lanka] nicht machen, die machen die hier, diese Arbeit. Wer das nicht möchte in Sri Lanka, der macht hier das“ (IN350). Ein anderer Schulleiter, selbst aus hoher Kaste, bewertete die Bedeutung von Kaste in Deutschland wie folgt:

„Außer Heirat alles von der Fläche verschwunden, alles weg. (...) aber trotzdem, ich sag nicht ‚Gibts nicht‘, gibts schon. Ältere Leute, Hiergeborene nicht. Ältere Leute halten ein oder andere Mal, wenn Heirat kommt, ansonsten auch nicht. Wie Gehen und Trinken, Essen, usw. Früher ist das so alles problematisch, aber jetzt nicht mehr“ (IN600).

Dennoch wurde mehrfach erwähnt, dass Kaste unterschwellig im Hintergrund von vielen Konflikten stehen könne. Ein Tamile aus der zweiten Generation und aus niedriger Kaste

---

<sup>116</sup> Kasten können als untereinander ungleiche Statusgruppen verstanden werden, die durch Endogamie und spezifische Austauschrestriktionen soziale Interaktionen begrenzen können und die gleichzeitig idealiter die Grundlage für die Arbeitsteilung bilden (Fuller 2003: 477f). Zu kaum einem anderen sozialen Phänomen in Südasien liegen gleichwohl mehr unterschiedliche Definitionen und Erklärungsmuster vor als zu Kaste. Diese reichen bspw. von der Erklärung durch eine religiös formulierte holistische Ideologie von Reinheit und Unreinheit (vgl. Dumont 1980) und Heilsvorstellungen, die durch Deszendenz erreicht werden (Michaels 1998), über Vorstellungen der Verbindung natürlicher und moralischer Substanzen (vgl. Marriott & Inden 1977), materialistischer Ansätze (vgl. Berreman 1960 & 1979; Gough 1981) und die Zentralität dominanter Kasten (Srinivas 1955), durch auf diese ausgerichtete religiöse Rituale (Raheja 1988; vgl. zur Übertragung von königlichen Ritualen Hocart 1968 [1950]; Quigley 1993) bis hin zu historischen Ansätzen, die die Könige als politische wie rituelle Herrscher (Dirks 1987; Hocart 1968 [1950]) ins Zentrum stellen. Eine ganze Reihe von Autoren weist darauf hin, dass Kaste keineswegs ein zeitloses Gebilde ist, sondern historisch gewachsen, wobei insbesondere auch die britische Kolonialzeit einen großen Einfluss auf die heutige Gestalt genommen hat (vgl. Dirks 2001; C.A. Bayly 1988: 155ff.; Bayly 1999; Inden 1990: 49ff).

bezweifelte bspw. nach einem gemeinsamen Gespräch mit einem Priester dessen Aussagen, dass dieser die Menschen gleichbehandeln würde. Er glaube, dass es sehr wohl Kastenunterschiede gäbe und die Priester auch welche machen würden (IN420). In einem anderen Fall berichtete ein junger Mann, das vorangegangene Konflikte in einem Tempelverein hauptsächlich auf Kastendifferenzen zurückzuführen seien. Ein Schulleiter und Aktiver eines Tempels konstatierte, dass Kaste insbesondere im Verwandtschaftssystem und bei transnational arrangierten Ehen weiterhin wichtig sei (IN350). Ein deutscher Unterstützer äußerte seine Bedenken gegenüber dem anscheinenden Verschwinden des Kastensystems: Die Vision einer kastenlosen, gleichberechtigten und klassenlosen Gesellschaft hätte es in der LTTE als Modernisierungsansatz gegeben, aber die Kastenfrage sei untergründig wieder stark geworden (IN750).<sup>117</sup> Grundsätzlich bestünden in lokalen tamilischen Assoziationen immer wieder Statuskämpfe, die auf einem tradierten Führungsmodell basierten (IN750) Kaste könnte genau in diesen Statusauseinandersetzungen weiterhin eine Rolle spielen: “If caste-identity today does not give political power, it still gives status, and status may be the power of making decisions within the group of Tamils in a limited locality“ (Schalk 2004: 71). In der Forschung von Marla-Küster (2015: 279ff.) zur Religiosität junger tamilischer Migranten zeigt sich, dass die Ansichten zu Kasten selbst innerhalb der zweiten Migrantengeneration in Deutschland widersprüchlich ausfallen. Angesichts dieser Ambivalenz der Bedeutung von Kaste in Deutschland bleibt offen, wie groß der Einfluss von Kastenideologie in einzelnen Organisationen der beschriebenen sozialen Welten ist. In meiner Feldforschung wurden Kastendifferenzen, so sie bestanden, nicht kommuniziert und es waren nur wenige *von außen* erkennbare Kastenunterschiede in den beschriebenen sozialen Welten erkennbar.

Im Fokus der Feldforschung stehen insbesondere solche sozialen Welten, die relativ viele lokale Akteure mobilisieren, aber zugleich transnational vernetzt sind. In diesen wird die Verbindung lokaler und transnationaler Handlungsebenen mit einer tamilischen Identität in besonderem Maße auch im Alltag erfahrbar. Nach einer Darstellung der religiösen Tempelwelt, der Bildungswelt und der Fußballwelt wird in Kapitel 8 in kürzerer Form auf die Tanzwelt eingegangen.

---

<sup>117</sup> In der Literatur wird daraufhin gewiesen, dass die militanten Gruppen in Sri Lanka auch einen sozialreformerischen Ansatz verfolgten, der kritisch gegenüber Kastendiskriminierung eingestellt war (vgl. Hellmann-Rajanayagam 1986 & 1994a). Fuglerud (1999) unterscheidet in seiner Studie zu tamilischen Migranten im Norwegen der 1990er Jahre zwischen einem traditionellen kastenorientierten traditionellen und einem revolutionären von der LTTE geprägten egalitären Gesellschaftsmodell.

## 5. Religion und Tempel

Meine ersten hautnahen Eindrücke der tamilisch-hinduistischen Religion in Deutschland habe ich in Hamm-Uentrop erhalten (FB10). Mit einem jungen Tamilen bin ich morgens aus dem Rheinland nach Hamm-Uentrop gefahren. Hunderte Menschen waren an dem frühen Morgen unterwegs in einem tristen Industriegebiet am Stadtrand von Hamm-Uentrop. Im Gegensatz zur grauen Industrie- und Gewerbeparkarchitektur trugen die Frauen Saris und Salweer Kameez in den unterschiedlichsten Farbenfäden. Die Autokennzeichen zeigten an, dass die Menschen aus den unterschiedlichsten Gebieten in Deutschland kamen und darüber hinaus aus den Niederlanden, Dänemark oder Frankreich. Der Tempel in Hamm-Uentrop stellte architektonisch einen Bruch mit der ihn umgebenden Landschaft dar: die Mauern rot-weiß gestrichen, der Tempelturm (*gopuram* [Tamil: *kōpuram*]) mit zahlreichen kleinen Statuen verziert – damals war der Tempel allerdings noch weiß und noch nicht bunt gestrichen wie in späteren Jahren. In einer Art Garage stand ein farbenfroher Tempelwagen, ein Koloss von mehreren Metern Höhe. Am Tempelzugang war das Gedränge groß und im Tempel hielten wir uns daher nur kurz auf. Angesichts der Massen an Menschen war an eine eingehende und ruhige Betrachtung der Ausstattung nicht zu denken, wohl aber war es möglich, die prachtvoll geschmückten Gottheiten in ihren beleuchteten Schreinen zu erkennen. Auf dem Hof vor dem Tempel und der angrenzenden Straße wurde alles für die große Prozession vorbereitet und die Menschen stellten sich auf der Straße auf und warteten, dass Dutzende von Menschen den Prozessionswagen (*ter* [Tamil: *tēr*]) vom Gelände auf die Straße und dann einmal durch das Industriegebiet ziehen würden. Auf der Straße bereiteten sich bereits die *kavati*-Tänzer (Tamil: *kāvati*) vor; diese trugen große Gestelle auf ihren Schultern und unter die Haut des Rückens wurden kleine Metallplättchen getrieben, die an Seilen befestigt und wiederum von anderen Männern gehalten wurden. An diesen Seilen konnten die *kavati*-Tänzer geführt werden. Frauen trugen Feuertöpfe, die sie während der Prozession auf ihre Köpfe hoben. Tausende Menschen beteiligten sich an dem Umzug; zahlreiche weitere Menschen besuchten auf einem benachbarten Gelände einen Markt, der aus dutzenden Ständen bestand. Diese verkauften von tamilischen Filmen und Musik über indische Kleidung und politische Bücher zum Kampf der LTTE in Sri Lanka bis hin zu Lebensmitteln zahlreiche Produkte, die spezifisch für die tamilische Kundschaft interessant sind. Die Menge bestand nicht nur aus tamilischen Besuchern, sondern auch aus nicht-tamilischen ‚Touristen‘, die das hinduistische Spektakel besichtigen wollten, manche kamen nicht zum ersten Mal.

Der Sri-Kamadchi-Ampal-Tempel als im südindischen Stil erbauter Tempel ist das Aushängeschild des tamilischen Hinduismus in Deutschland. Zahlreiche Zeitungsartikel haben sich ihm gewidmet, insbesondere dann, wenn wie jedes Jahr im Frühling das große Tempelfest (*tiruvila* [Tamil: *tiruvilā*]) stattfindet und mehr als 10.000 Menschen zusammenkommen. 2009 drehte der WDR eine 90-minütige Dokumentation über diesen Tempel mit dem Titel „Wiedergeboren in Westfalen“ (2009). Darin wird der Tempelpriester Sri Paskaran begleitet und es werden die alltäglichen Aktivitäten im Tempel und die Vorbereitungen des Tempelfestes mit den Traditionen der „autochthonen“ Bevölkerung – z. B. dem Schützenfest – kontrastiert. Neben diesem Dokumentarfilm haben Zeitungsartikel und mindestens eine weitere Dokumentation sich mit dem Hindu-Tempel in Hamm-Uentrop beschäftigt, die meist auf den Kontrast zwischen einem benachbarten Kraftwerk und farbenfroher Spiritualität abzielen.<sup>118</sup> So lautet auch der Untertitel im ZEIT-Artikel „Zwischen Kohlekraftwerk, Schlachthof und Baustoffhandel feiern Tamilen die »Göttin der liebevollen Augen«“. <sup>119</sup> Der Hinduismus erscheint in der medialen Darstellung verglichen mit der modernen industrialisierten Welt als exotisch. Der Tempel in Hamm-Uentrop eignet sich aber tatsächlich durch seine auffällige Architektur mit den großen Tempeltürmen (*gopuram*) als Aushängeschild tamilischer Kultur in Deutschland, zumal tatsächlich Jahr für Jahr 10.-20.000 Hindus das Tempelfest besuchen. Dieses ist zweifellos eines der wichtigsten hinduistischen Ereignisse in Deutschland.

Neben dem Tempelfest von Hamm-Uentrop hat die tamilisch-katholische Marienwallfahrt nach Kevelaer ebenfalls gelegentlich mediale Aufmerksamkeit erfahren.<sup>120</sup> Hier wird die Exotik des „bunten Glaubens“ thematisiert, vor allem aber das Treffen von vielen tausend Tamilen als Botschaft verstanden, dass Flüchtlinge sich in Deutschland erfolgreich integrieren können.

In der Öffentlichkeit wurden von allen tamilischen Aktivitäten in Deutschland vor allem diese beiden Großereignisse wahrgenommen. Die Tempel wie auch die katholischen Wallfahrten sind als Versuche zu verstehen, aus Sri Lanka bekannte religiöse Handlungsweisen nach Deutschland zu übertragen und hier fortzuschreiben. Zugleich werden jedoch die Grenzen einer Übertragbarkeit in neue gesellschaftliche Kontexte anhand dieser Beispiele sichtbar. Im folgenden Kapitel stehen die tamilischen Tempel im Vordergrund der Betrachtung. Die religiöse soziale Welt der Tamilen erschöpft sich zwar keineswegs in den hinduistischen

---

<sup>118</sup> Z. B. die Deutsche Welle vom 17.06.2011 (<https://www.youtube.com/watch?v=Ev1YsmUD2VA>), Die Badische Zeitung vom 24.08.2013 (<http://www.badische-zeitung.de/panorama/die-hindus-von-hamm--74657691.html>) (alle letzter Zugriff 10.04.2018).

<sup>119</sup> DIE ZEIT vom 01.06.2006 ([http://www.zeit.de/2006/23/Hamm-Tempelfest\\_xml](http://www.zeit.de/2006/23/Hamm-Tempelfest_xml)) (letzter Zugriff 10.04.2018).

<sup>120</sup> Vgl. WDR vom 12.08.2017 (<https://www1.wdr.de/nachrichten/rheinland/tamilen-walfahrt-kevelaer-100.html>).

Tempeln – umfasst sie doch auch haushaltsgebundene Formen der Religiosität und christliche religiöse Formen der Religion –, jedoch konstatiert Baumann (2009) innerhalb des von dem größten Teil der tamilischen Bevölkerung praktizierten Hinduismus in der Diaspora eine ‚Templeisation‘ der Religion, also eine Verlagerung religiöser Aktivitäten in den Tempel: „In den meisten Diasporasituationen hat der hinduistische Tempel eine gesteigerte Bedeutung und erweiterte Funktionen erhalten, auch wenn die häuslichen Andachten weiter wichtig geblieben sind“ (Baumann et al. 2003b: 20). Zudem bilden die Tempel den sozial sichtbaren Teil von religiösen sozialen Welten; also das Segment, welches einer Öffentlichkeit zugänglich wird.

Neben dem bereits genannten Tempel in Hamm-Uentrop gibt es weitere Tempel in Deutschland, die mehr noch als dieser, für viele Tamilen in ihrem Alltag eine Rolle spielen, in denen sich zahlreiche tamilische Migranten engagieren und die sie mitgestalten können. Baumann (2003b) sprach für das Jahr 2002 von 25 Tempeln in Deutschland, eine Münsteraner Zählung ergab 2011 22 Tempel und für 2013 wurde die Gesamtzahl der Tempel auf 45 geschätzt (Wilke 2013a). Daneben gibt es noch zahlreiche tamilische Katholiken, die in die lokalen Gemeinden eingebunden sind, aber auch eigene tamilische Messen feiern. Schließlich besuchen Tamilen christliche Freikirchen, die die religiöse Pluralität der tamilischen Migranten abrunden. Die hinduistischen Tempel stehen allerdings im Fokus der Betrachtung und nur am Rande wird auf die katholische Religiosität eingegangen, die meist im Rahmen der katholischen Kirche, die hier nicht weiter berücksichtigt werden kann, vollzogen wird.

Eine Bestimmung von *religiösen* sozialen Welten erfordert eine Auseinandersetzung mit dem Begriff der Religion. In der ethnologischen und sozialwissenschaftlichen Betrachtung von Religion hat es zahlreiche Versuche gegeben, den Begriff der Religion über ein Merkmal zu definieren: Von Tylors ‚übernatürlichen Kräften und Entitäten‘ über Durkheims Differenzierung zwischen dem ‚Heiligen‘ und dem ‚Profanen‘ bis zur Unterscheidung zwischen einem substantivistischen Religionsbegriff, in dem Religion über ein inhaltliches Merkmal bestimmt werden soll, und einem funktionalistischen Religionsbegriff, in dem Religion als eine (soziale) Form menschlicher Auseinandersetzung mit der Welt und der Gesellschaft begriffen wird, bestehen viele unterschiedliche Konzepte von Religion (Koenig & Wolf 2013; Wilson 1998). Allerdings sind die substantivistisch-inhaltlichen Merkmale einerseits meistens zu spezifisch, um einen allgemeinen Religionsbegriff zu tragen. Andererseits sind funktionalistische Begriffe von Religion meist zu unspezifisch und können das Phänomen Religion kaum von anderen funktionalen Äquivalenten unterscheiden (Wilson 1998; Riesebrodt 2007). Zudem gibt es auch grundsätzliche Kritik an universalen Konzepten



von Religion. Asad (1993) spricht sich aus diskurstheoretischer Perspektive dagegen aus, den westlich-christlich geprägten Religionsbegriff auf andere Kulturen zu übertragen. Vielmehr würde der Religionsbegriff stets neu diskursiv hergestellt. In einem Aufsatz (1986) begreift er bspw. den Islam als eine diskursive Tradition, die nicht einheitlich ist und sich über die Zeit veränderliche religiöse Praktiken erlaubt. Für ihn selbst stehen autoritative Diskurse im Zentrum solcher Traditionen: Sie bilden den Rahmen für wandelnde soziale Praktiken und religiöse Autoritäten können sich auf sie berufen (Asad 1993). Dagegen wendet Riesebrodt (2007) ein, dass der spezifische Sinngehalt religiöser Praxis auch in nicht-westlichen Kulturen anerkannt würde. Seiner Ansicht nach existiert ein übergeordnetes Merkmal, das überall als Kern der eigenen Vorstellungen begriffen wird, nämlich den Sinn religiöser Praxis als Kontakt oder Zugang zu übermenschlichen Entitäten zwecks der Abwehr von Unheil, zur Krisenbewältigung oder zur Erlangung von Heil. Mit Religion ist also im engeren Sinne eine Interaktionsstruktur gemeint, in der sich menschliche Akteure in Beziehung zu übermenschlichen Mächten setzen und mit diesen in einen Austausch treten. Im Kultus zeigt sich der *Sinn* der religiösen Praxis. Die religiöse Praxis selbst besteht demnach aus „[...] ‚Liturgien‘, also institutionalisierten Regeln und Sinngebungen für den Verkehr der Menschen mit übermenschlichen Mächten“ (Riesebrodt 2007: 13). In der gesellschaftlichen Ausbildung von Religion institutionalisieren sich diese religiösen Praktiken in Form von interventionistischen, diskursiven und verhaltensregulierenden Praktiken. Riesebrodt konzipiert Religion folglich in erster Linie als System von Praktiken mit bestimmten Handlungstypen. Religion zeigt sich dann in spezifischen Praxisformen. In deren Zentrum stehen interventionistische Praktiken, die die Interaktion mit den übermenschlichen Mächten regeln während diskursive und verhaltensregulierende Praktiken Sinnwelten und gesellschaftliche Handlungsnormen um diese herum gestalten. Insofern stellen interventionistische Praktiken die Kernaktivitäten religiöser sozialer Welten dar, während diskursive Praktiken eine legitimierende Sinnwelt erschaffen und verhaltensregulierende Praktiken sich als weitere gesellschaftliche Institutionalisierung von Handlungsweisen an die Kernaktivitäten anlagern. Religiöse soziale Welten zeichnen sich demnach durch Aktivitäten aus, in denen die Interaktion mit übermenschlichen Mächten im Zentrum steht. Das Konzept der Religion an sich grenzt Riesebrodt von dem Konzept der religiösen Tradition ab, welche die Konstruktion eines Kontinuitätszusammenhangs von Symbolsystemen bezeichnet, wie sich dies in den Begriffen wie ‚Christentum‘ oder ‚Hinduismus‘ niederschlägt, die teils unterschiedliche religiöse Praktiken vereinen.

## 5.1 Tamilische religiöse Traditionen in Sri Lanka

Die religiösen Praktiken der tamilischen Migranten in Deutschland beziehen sich in großen Teilen auf die religiösen Traditionen aus der Herkunftsgesellschaft. In Jaffna und Batticaloa war die religiöse Tradition des Hinduismus dominant. Unter dem Begriff Hinduismus werden Traditionen mit unterschiedlichen Theologien, Schriften, ‚Lehrern‘ und Kulte verehrter Gottheiten zusammengefasst (von Stietencron 1984, 1995), die im sozio-kulturellen Umfeld Südasiens entstanden sind und zwischen denen vielfältige Berührungspunkte und Prozesse gegenseitiger Einflussnahme bestehen. Demnach handelt es sich bei den Traditionen des Hinduismus um ein Konglomerat verschiedener Traditionslinien, die über eine bestimmte ‚Familienähnlichkeit‘ verfügen (Eichinger Ferro-Luzzi 1989; Flood 1996): “It [Hinduismus; CK] has fuzzy edges. Some forms of religion are central to Hinduism, while others are less clearly central but still within the category“ (Flood 1996: 7). Diese verschiedenen Traditionslinien sind soweit miteinander verbunden als dass sie sich gegenseitig zumindest nicht ausschließen. Die einzelnen Traditionen sind demnach „kognitive Systeme oder sozio-religiöse Institutionen einer Gesellschaft, die sich auf eine prinzipielle Austauschbarkeit und Identität der Glaubenssysteme verständigt hat“ (Michaels 1998: 35).<sup>121</sup> Theologien, institutionalisierte Praxisformen und soziale Gruppen gehen unterschiedliche Kombinationen miteinander ein, aus denen jeweils gruppen- oder regionalspezifische Traditionen hervorgehen. Es lassen sich vor allem drei Traditionslinien ausmachen (Michaels 1998: 37ff.): der brahmanische Sanskrit-Hinduismus, agamische bzw. tantrische Stifter-Religionen und die regionalen Volksreligionen.<sup>122</sup> Im 19. Jahrhundert entstanden zusätzlich Reformbewegungen, welche die hinduistische Tradition auf der Basis schriftlicher Traditionen zu vereinheitlichen suchten, um sie als Religion im westlich-modernen Begriffsverständnis zu etablieren (Gonda 1963: 300ff.; Killingley 2003). Diese Traditionen sind Ausgangspunkte von religiösen Praktiken, die teils nebeneinander, teils in Konkurrenz zueinander bestehen. Einige Ritualformen sind pan-indisch und über Traditionsgrenzen hinweg verbreitet. Zum einen sind

---

<sup>121</sup> Nach Michaels (1998) zeigt sich die Verbundenheit der verschiedenen Systeme am ehesten in der gesellschaftlichen Organisation, nach Riesebrodt (2007) also den verhaltensbezogenen Praktiken: „Das beherrschende Prinzip indischer Religiosität ist eben nicht im Glauben, in den Lehren oder Ritualen zu suchen, sondern in der sozio-religiösen Organisation“ (Michaels 1998: 35). Ob diese Organisation, wie z. B. Kaste, als rein religiöses System verstanden werden kann, ist fraglich (Berreman 1979, Bayly 1999), auch wenn die Verwebung der religiösen Praktiken mit der Organisation des sozialen Lebens eng ist. Deutlich wird diese Verbindung auch im Begriff *dharma* (Tamil: tarumam). Dieser umfasst sowohl eine allgemeingültige kosmische Ordnung als auch spezifische moralische Anordnungen für unterschiedliche Gruppen von Menschen. Im *dharma*-Begriff verbinden sich also transzendente Ordnung und spezifische normative Strukturen für unterschiedliche soziale Gruppen (Haußig 1999).

<sup>122</sup> Diese Unterscheidung ist nicht unproblematisch, worauf Inden hinweist, der diese als Produkt orientalistischer Gelehrsamkeit identifiziert (Inden 1990: 85ff./127).

hierbei die als *samskaras* (Tamil: *samskāra*) bezeichneten Lebenszyklusriten zu nennen, die ihren Ursprung in den vedischen Hausopfern haben. Diese umfassen den gesamten Lebenszyklus von Kindheitsriten, Pubertätsriten, der Heirat bis zu den Totenriten. Sie gehören – neben morgendlichen und abendlichen Ritualen – zu den häuslichen Opfern, von denen das vedische ‚öffentliche Opfer‘ (*shrāuta* [Tamil: *śrāuta*]) unterschieden werden muss. In der Gottesverehrung hat sich in Alternative zum vedischen (Tier-)Opfer mit der Puja eine Form von Gottesverehrung ohne Tieropfer zum zentralen Ritual der theistischen Traditionen entwickelt (Michaels 1998: 265ff.).

Neben den Hausschreinen, die im Hinduismus üblich sind, ist vor allem der Tempel ein Ort, in dem die Puja und Lebenszyklusriten stattfinden, aber auch besondere Feste gefeiert werden, allen voran die alljährlichen Tempelfeste zu Ehren der Gottheit. Gläubige können aber auch individuell den Tempel besuchen und ihre Hingabe deutlich machen oder in Krisenzeiten um die Hilfe der Gottheit bitten (Fuller 1992: 62). Appadurai (1981) analysiert den tamilisch-südindischen Tempel als Wohnsitz für eine herrschende Gottheit, die als paradigmatischer Souverän verstanden wird. Durch den ständigen Austausch zwischen den Gläubigen und der Gottheit kommt in Form materieller Zuwendungen, rituellen und sozialen Ehrungen und dem Segen der Gottheit – z.B. in Form gesegneten Essens (*prasadam* [Tamil: *piracātam*]) – dem Tempel sozial eine redistributive Rolle zu. Weiterhin hat der Tempel als System von Symbolen auch eine metasoziale Qualität; so wird er zur Arena, in der soziale Beziehungen reflektiert werden (Appadurai 1981: 18). Jährlicher Höhepunkt der tamilisch-südindischen Tempelaktivitäten bilden die Tempelfeste (*tiruvila*), die Prozessionen beinhalten, in denen die Gottheit auf einem Wagen (*ter*) durch die Nachbarschaft oder um den Ort herumfährt. Bei den Prozessionen zu den Tempelfesten verlässt die Gottheit und ihr Hofstaat den Tempel und wandelt durch die Straßen der Gläubigen. So ist der Tempel nicht einfach ein Ort der Gottesverehrung, sondern Haus, Palast oder gar der Körper der Gottheit und zugleich *axis mundi*, Zentrum der Welt (vgl. zu Beispielen Orr 2004; Whitaker 1999).<sup>123</sup>

In der Puja begegnen sich die Interaktionspartner Gottheit und Gläubige. Die Puja besteht aus einer Sequenz von Verehrungsformen (*upacaras* [Tamil: *upacāra*]), die zwischen den verschiedenen Glaubensgemeinschaften, Tempeln oder je nach Situation variiert. Die Verehrungsformen – die unter anderem Waschungen, Salbungen und Speisungen der

---

<sup>123</sup> Die ganze Anlage der Gottesverehrung verweist auf eine Identifikation zwischen Gottheit und König: Die Gottheit residiert in ihrem Tempel wie ein König. So wie die Gottheit zugleich König in seinem Tempel ist, wird auch der König selbst mit Göttlichkeit identifiziert und wird zur Gottheit in seinem Palast. Die Prozessionen für Gottheiten und Könige zeigen ebenfalls Parallelen; so wird die Gottheit bei ihrer Prozession mit allen Insignien eines Königs ausgestattet (Fuller 1992).

Gottheiten umfassen – stehen in einem Kontext der Respektserweisung gegenüber der Gottheit: Diese wird im häuslichen Bereich als hochstehender Gast und im Tempel als König in seinem Palast verstanden. “Puja [...] is an act of respectful honoring for powerful deities, which comprises a series of offerings and services“ (Fuller 1992: 81). Im Austausch erhält der Gläubige den Segen (*prasadam*) der Gottheit; beispielsweise materiell in Form von Speisen und heiliger Asche. Im Zentrum der Puja steht die Identifikation des Gläubigen mit der Gottheit. Diese entspricht einem der Kernzüge des Hinduismus, nämlich der Identifikation von Gläubigen mit dem Ritual, dem Opfer und eben den Gottheiten, wodurch die Gläubigen Heil und Reinigung erfahren (Michaels 1998). Auch wenn die Puja nicht auf den Tempel beschränkt ist, gewinnt sie doch hier einen stärkeren sozialen Bezug als im häuslichen Rahmen. Der Tempel ist damit ein Ort sozialen Austausches, der die Gläubigen und die Gottheit miteinander verbindet, wobei dieser in komplexe soziale Muster eingebunden ist.

Im Hinduismus gibt es mehrere Gottheiten, die jeweils im Zentrum eines theologischen Systems stehen können. Unterschieden werden können Traditionen, die sich auf Vishnu (und seine Inkarnationen oder *Avatare* [Tamil: *avatāram*]) als zentrale Gottheit beziehen (Vaishnava-Traditionen) und solchen, die Shiva (und seine Familie) in den Fokus rücken (Shaiva-Traditionen).<sup>124</sup> Diese theistischen Traditionen sind inklusiv in dem Sinne, dass sie die Gottheiten der anderen Traditionen integrieren. Zudem beziehen sie sich meist auf einen gemeinsamen Hintergrund, in dem noch andere Gottheiten – wie Brahma oder die vedischen Gottheiten – eine Rolle spielen. Innerhalb der theistischen Traditionen haben sich Traditionslinien (*sampradayas* [Tamil: *campiratāyam*]) gebildet, die mit bestimmten Weltbildern, Philosophien, religiösen Normen und Organisationen verbunden sind (vgl. Gonda 1963; Flood 1996; Michaels 1998).

Die Geschichte des Hinduismus auf der Insel Sri Lanka geht nachweislich ins 1. Jahrtausend nach Christus zurück. In der tamilischen Bhakti-Literatur der shivaitischen Nayanmar (Tamil: *nāyaṁmār*) und den vishnuitischen Alvar (Tamil: *ālvār*) – beide Gruppen etwa 7. bis 9. Jahrhundert –, die in ihren Werken eine sakrale Geographie der tamilsprachigen Gebiete entwarfen, werden hinduistische Tempelzentren im Nordwesten und Nordosten der Insel erwähnt. Frühe Tempel sind in Sri Lanka an der Nordwest- und der Nordostküste bereits im 1. Jahrtausend nach Christus dokumentiert. Im Königreich Jaffna dominierte lange Zeit die Shaiva-Tradition (Pathmanathan 2006), aber mit der Eroberung Jaffnas durch die

---

<sup>124</sup> Zuweilen wird auch noch eine dritte Tradition (Shakta-Tradition) unterschieden, in deren Zentrum die Göttin Shakti und ihre unterschiedlichen Manifestationen steht (Gonda 1963: 26ff.; Michaels 1998).

Portugiesen kam es zu einer Zerstörung von Tempeln und indigene Religiosität wurde aus dem öffentlichen Raum verdrängt. Offiziell trat ein großer Teil der Bevölkerung zum römisch-katholischen Glauben über, vor allem die Oberschicht und die wohlhabenden Bauern, unter den Niederländern dann zum protestantischen Christentum. In Jaffna entstand im Zuge der Bildungsreform im 19. Jahrhundert eine Bewegung, die sich für die Re-Vitalisierung der hinduistischen Religion auf Shaiva Siddhanta einsetzte und zu einer Re-Hinduisierung der tamilischen Gebiete im Norden führte, während v. a. die Karaiyar katholisch blieben (Hellmann-Rajanayagam 2007: 141ff.; Sivathamby 1995: 61ff.).

In Sri Lanka sind fast ausschließlich Shaiva-Traditionen vorhanden. Shiva selbst erfährt als Gottheit, deren ambivalenter Charakter in den Legenden offenbar wird, seltener Verehrung in Tempeln als seine Söhne Ganesha und Murugan (Sivathamby 1995). Beide sind, wie Shiva selbst, äußert komplexe Gottheiten mit einer Vielzahl von Aspekten und Bedeutungen, die je nach Interessen der Gläubigen in ihrer Verehrung aktiviert werden können. Ganesha wird vor allem als Beseitiger der Hindernisse verehrt (Schalk 2004). Murugan – der Aspekte eines göttlichen Kriegers, jungen Helden und mehr spirituelle Aspekte vereint – gilt als die national-tamilische Gottheit schlechthin und seine Bedeutung kann im tamilischen Sprachraum kaum überschätzt werden (Clothey 1978). Die Verehrung der Gemahlin Shivas Parvati in ihren verschiedenen Manifestationen stand in Sri Lanka lange im Schatten ihrer Söhne.<sup>125</sup> In jüngerer Zeit wurde eine stärkere Hinwendung zu Durga – einer kriegerischen Manifestation von Parvati – beobachtet. Die militärischen Auseinandersetzungen und das damit verbundene Elend und Not haben die Verehrung dieser kriegerischen und aktiven Göttin begünstigt (Shanmugalingam 2002).<sup>126</sup>

---

<sup>125</sup> Eine große Rolle in der tamilischen Shaiva-Tradition nehmen neben den Shaiva-Hochgöttern lokale Göttinnen ein, die mit Shiva verheiratet sind und somit mit Parvati identifiziert werden. Diese verfügen zunächst über einen ambivalenten und wilden Charakter, der durch eine Heirat mit Shiva gebändigt wird (Shulman 1980).

<sup>126</sup> Neben diesen Hochgöttern, deren Narrative neben der tamilischen Literatur vor allem der Sanskrit-Literatur entnommen sind, und die traditionell von brahmanischen Ritualspezialisten versorgt werden, finden sich zumindest in Tamil Nadu in der tamilischen Tradition weitere Gottheiten, die mit der Shaiva-Tradition eng verbunden sind, wie die Dorfgöttinnen und bestimmte martialische Schutzgötter sowie weitere Wesenheiten, die im religiösen Leben eine Rolle spielen. Die Dorfgöttinnen werden verbunden mit dem Dorf selbst, und der Fruchtbarkeit der Felder und der Menschen. Die Göttinnen gnädig zu stimmen ist eine zentrale Aufgabe der gesamten Dorfgemeinschaft (Kinsley 1987). Wächtergottheiten bewachen die Dorfgrenzen und schützen die Menschen und ihre geordnete Zivilisation vor den schädlichen Einflüssen der ungeordneten Wildnis, ihre einfachen Schreine und Tempel, häufig nicht mehr als Terrakottastatuen am Rande der Felder und markieren rituell die Grenze des Dorfes (Masilamani-Meyer 2004).

Der Shaiva-Siddhanta<sup>127</sup> gilt als die wichtigste orthodoxe theologische Tradition in Jaffna.<sup>128</sup> Wichtigster Initiator einer Re-Hinduisierung im 19. Jahrhundert war Arumagan Navalar, der versuchte, eine tamilische nicht-christliche Religionsform nach christlichem Vorbild zu entwickeln. Mit der Re-Etablierung einer literaten Orthodoxie ging die Abwertung volksreligiöser und nicht-agamaischer Traditionen einher. Ebenso richtete er sich gegen vermeintlichen Sittenverfall und gegen die zeitgenössische religiöse Praxis der Brahmanen, die in seinen Augen ihre Pflichten vernachlässigten. Die Reform richtete sich hauptsächlich an die Vellalaroberschicht, die Navalar für die eigentliche Trägerschicht des Shaiva Siddhanta hielt (Hellmann-Rajanayagam 2007: 141ff.; Sivathamby 1995: 61ff.; Rösel 1997a: 211ff.)). Im Zuge der Reformen entstanden Tempel und Wallfahrtsorte, die der agamisch-shivaitischen Tradition geweiht werden.<sup>129</sup> Der von der Vellalarelite definierte Hinduismus schloss die Unberührbarenkaste und ihre religiösen Traditionen aus. Deutlich wird dies im Widerstand der Vellalar gegen die *Temple-Entry-Campaign* Ende der 1960er Jahre, in der Aktivisten der unteren Kaste versuchten, den Tempelbesuch von Unberührbaren politisch durchzusetzen (1994b). Die Dominanz der Vellalar erstreckte sich aber nicht nur auf den Reformhinduismus und seine Tempel, sondern auf eine Vielzahl von Ritualen, welche den sozialen Gegensatz zwischen den Vellalar und den Unberührbarenkaste betonten (Pfaffenberger 1982). Dieses „ritual design of shudra domination“ (Pfaffenberger 1982: 223) zielte auf die Etablierung einer geordneten Welt durch die Verlagerung von Unordnung und Wildheit an die Grenzen menschlicher Gesellschaft.<sup>130</sup> Die Rituale dienten – anders als die brahmanischen Rituale – nicht der rituellen Purifizierung der Vellalar, sondern ihre Intention war es, die Mächte der Welt auf sie zu fokussieren, um in ihrer Person, dem Haus, der Familie, den Feldern und im Dorf eine segensreiche Umgebung zu schaffen, die den Vellalar gegen alltägliche Unreinheit immunisiert und ihn mit einer wachstumsgenerierenden Energie ausstattet (Pfaffenberger 1982).

In Sri Lanka können verschiedene Arten von Andachtsstätten, an denen Gläubige mit ihren Göttern in Verbindung treten können, unterschieden werden. Es ist üblich, im eigenen Haus in einem Raum oder einer Hausecke einen Schrein oder Altar für die Götter einzurichten,

---

<sup>127</sup> Vgl. zu Shaiva Siddhanta als historischer Tradition Schomerus 1912 und in Jaffna vgl. Perinbanayagam 1982: 65ff.

<sup>128</sup> Orthodoxie meint in diesem Fall, dass die Tradition die Autorität der Veden anerkennt und nur Brahmanen als Priester anerkennt.

<sup>129</sup> Die Agama sind eine orthodoxe und auf Sanskrit verfasste Textgruppe der Shaiva-Tradition aus dem 1. Jahrtausend n. Chr., in der rituelle Standards und Legenden festgeschrieben wurden (Michaels 1998).

<sup>130</sup> Die idealen Empfänger der ungeordneten Substanzen ihres Vellalarpatrons sind die atimai-Unberührbaren (z. B. die Pallar), welche sie aus dem Bereich des Vellalarpatrons (Haus, Dorf, Felder) verbringen.

in dessen Mitte der Vorzugsgott (*ishta devam* [Tamil: *iṣṭa teyvam*]) der Familie platziert wird. Kleine Schreine finden sich entlang von Wegen, an Kreuzungen, an Bäumen oder Hügeln, vor allem aber auch an der Dorfgrenze. Diese sind zumeist den ‚kleinen Gottheiten‘ geweiht, den Schutzgöttern oder Dämonen und Nagas. Im Gegensatz dazu stehen die gebauten Tempel im Dravida-Stil. Diese Tempel verfügen über Außenmauern und über einen besonders geheiligten Raum im Zentrum. Die meisten dieser Tempel befinden sich im Besitz einzelner Individuen, Familien oder bestimmter sozialer Gruppen. Die Tempel gehörten weitgehend den Vellalar, aber sie wurden von Shaiva-Brahmanen (den *kurukkal*) bedient (Sivathamby 1995). Der Bevölkerungsanteil der Brahmanen in Jaffna ist marginal und sie sind zumeist in agamischen Tempeln der sanskritischen Hochgötter – die von Vellalar kontrolliert werden – als Priester tätig und wurden in der ethnologischen Literatur als eine Servicekaste der Vellalar mit einem hohen rituellen Status dargestellt (Banks 1971: 66ff.; Pfaffenberger 1994b). Wenn Individuen oder Familien einen Tempel besitzen treten diese als Patrone auf und sie erhalten den sozialen und spirituellen Verdienst der an diesem Tempel stattfindenden Aktivitäten. In manchen Fällen können schon in Tempeln, die von einer größeren Verwandtschaftsgruppe kontrolliert werden, erhebliche soziale Spannungen zwischen den Mitspracheberechtigten auftreten (Sivathamby 1995).

An der Ostküste, mit ihrer kürzeren Phase kolonialer Durchdringung, war die hinduistische Tradition im Gegensatz zu Jaffna, nicht abgebrochen. Im Gegensatz zu Jaffna gab es an der Ostküste um Batticaloa nur eine geringe brahmanische Präsenz und eine stärker heterodoxe hinduistische Tradition.<sup>131</sup> Bestimmte rituelle Elemente waren der heterodoxen Virashaiva-Tradition entnommen,<sup>132</sup> v. a. durch die nicht-brahmanische Kurukkal-Kaste, die als rituelle Spezialistenkaste auftrat. Die Vellalar – die in Batticaloa in den dominanten Mukkuvar eine starke politisch-ökonomische Konkurrenz hatten – konnten ihren hohen sozialen Status aber durch Verweis auf ihr religiöses Prestige beibehalten (McGilvray 2008). Tempel waren weiterhin wichtige Kulminationspunkte für soziale Konflikte und insbesondere die Tempelkomitees spielten eine besondere Rolle für die lokale Mikropolitik, da diese häufig

---

<sup>131</sup> Dafür gab es andere Kasten, wie die Vellalar oder Cilapar, aus denen ebenfalls Priester rekrutiert wurden, vgl. Whitaker 1999; McGilvray 2008.

<sup>132</sup> Die Lehre des Virashaiva wird erstmals fassbar im 12. Jahrhundert im heutigen indischen Bundesstaat Karnataka. Die Richtung richtete sich gegen den Ritualismus der brahmanischen Orthodoxie, gegen die strengen sozialen Regeln des Kastensystems und propagierte eine direkte mystische Verbindung des Gläubigen zu Gott Shiva (Ishwaran 1992).

über die nicht unbeträchtlichen symbolischen und ökonomischen Ressourcen im Namen der Gottheit verfügen konnten (McGilvray 1982 & 2008; Whitaker 1999).<sup>133</sup>

## 5.2 Tamilische Religiosität in Deutschland: Forschungsstand

In Deutschland entstanden die ersten tamilischen Tempel Ende der 1980er Jahre in Reaktion auf die nun erstmals aufscheinende Permanenz der eigenen Verweildauer in Westeuropa. Die erste große Publikation zu einem tamilischen Tempel in Deutschland legte Baumann (2000a) vor, der die Entwicklung des eingangs erwähnten Sri-Kamadchi-Ampal-Tempelnachzeichnete. Er zeigt die Entwicklung von den Anfängen in den Privaträumen des Priesters über die ersten gesondert angemieteten Räume in Hamm nach. Dort fanden in den 1990er Jahren die ersten Prozessionen statt, zugleich gab es auch Konflikte mit den Nachbarn. Schließlich beschreibt Baumann (2000a) den Umzug in ein Industriegebiet und den Wunsch, dort einen Tempel nach südindischem Vorbild zu errichten. Viel Raum wird dem Priester gewidmet, der im Mittelpunkt von Baumanns Untersuchung steht. Der Tempel in Hamm-Uentrop wurde von dem Priester Sri Paskaran Kurukkal gegründet und geführt. Der Priester folgt aber nicht der Tradition des Shaiva Siddhanta, sondern der Smarta-Tradition, die selbst eine bedeutende Shaiva-Tradition darstellt und ein Zentrum im Kamadchi-Ampal-Tempel in Kanchipuram/Tamil Nadu hat (vgl. auch Wilke 2003a: 129ff.). Damit sind zugleich mehrere Spezifika des Hamm-Uentroper Tempels angesprochen, denn nur wenige Tempel sind Priester-geführt, viele Tempel orientieren sich an der agamischen Tradition, die auch mit dem Shaiva Siddhanta verbunden ist, und die meisten Tempel sind in angemieteten Räumlichkeiten gelegen. Damit erweist sich der Hamm-Uentroper Tempel als ein höchst interessanter Spezialfall eines tamilisch-hinduistischen Tempels, aber keineswegs als die Regel. In gewisser Weise bleibt dies ein Schwachpunkt, der die bisherige Literatur zum tamilischen Hinduismus in Deutschland durchzieht.

An diese Publikation von Baumann schloss sich 2003 ein Sammelband zu tamilisch-hinduistischen Tempeln in Europa an (Baumann et al 2003a). Mehrere Artikel widmen sich auch den Tempeln und dem tamilischen Hinduismus in Deutschland. Thematische Schwerpunkte des Sammelbandes sind die Rekonstruktion von Kultur in der Diasporasituation, die Institutionalisierung von Religion in Deutschland sowie die Bewahrung und Veränderung religiöser Riten. Insbesondere Baumann (2003b) fasste in einem informativen Artikel den Stand

---

<sup>133</sup> Whitaker (1999) beschreibt, wie in einem Tempel, an dem vier Dörfer Rechte hielten, in einem Jahrzehnte anhaltenden Konflikt Anrechte auf Anteile am Tempel, den sozialen Status und das soziale Prestige von Individuen und Gruppen sowie nicht zuletzt Verfügungsrechte über (Tempel-)Land zur Debatte standen. Insbesondere im Tempelfest und der Prozession um den Tempel zeigte sich die Kapazität von Tempelinstitutionen, einer Vielzahl an Interpretationen und symbolischen Formen Platz einzuräumen.



der Kenntnisse über die tamilische Diaspora in Deutschland zusammen. Dabei betrachtete er die tamilisch-hinduistische Landschaft insgesamt und bettete sie in die Diaspora-Situation ein. Er berichtete in dem Artikel von Formen der kulturellen Rekonstruktion und religiösen Institutionalisierung in der Diaspora. Luchesi (2003a) untersuchte tamilische Andachtsstätten und die wachsende Zunahme von Sichtbarkeit durch die Gestaltung der Architektur und die Durchführung von Tempelfesten und Prozessionen, die im öffentlichen Raum der Residenzgesellschaften stattfinden. In den fallbezogenen Beiträgen des Sammelbandes stand dann aber wieder der Tempel in Hamm-Uentrop im Vordergrund. Insbesondere untersuchte Wilke (2003a), wie sich am Sri-Kamadchi-Ampal-Tempel Traditionen entwickeln haben.<sup>134</sup> In diesem Tempel, kommt es ihr zufolge aufgrund der Diasporasituation zu einer ‚Verdichtung der Tradition‘. Traditionslinien, wie volkshinduistische und orthodox-agamische Traditionen, die in Sri Lanka weitgehend getrennt voneinander gelebt werden, existierten nun nebeneinander in einem Tempel. Traditionsverdichtung meint hier aber nicht eine Traditionsvermischung, denn die verschiedenen Traditionen bleiben ihrer selbst bewusst und als solche erhalten. Durch das Zusammenkommen von unterschiedlichen Traditionen an einem Platz werden Unterschiede relativiert und eine gemeinsame Identität betont. Baumann (2003c) schließlich interpretierte die Durchführung von Gelübdepraktiken bei der großen Prozession als weiteren Schritt hin zu einer kulturellen Rekonstruktion, durch die eine Traditionskontinuität gewahrt wird. Weiterhin untersuchte Luchesi die Sakralarchitektur in Hamm-Uentrop (2003b). Betrachtet man auch die nicht auf Deutschland bezogenen Beiträge (Baumann et al. 2003a), so wird deutlich, dass bis Anfang der 2000er Jahre in Europa eine Reihe von tamilischen Tempeln entstanden sind, die zunehmend öffentlich sichtbar werden, sowohl durch die Architektur als auch durch Prozessionen. Die religiösen Praktiken haben sich demnach denen in Sri Lanka angeglichen. Dadurch wurden die Tempel als ein Erinnerungsort an die Heimat etabliert und an den Traditionen der Herkunftsgesellschaft orientiert gestaltet. In den Beiträgen wird deutlich, dass der tamilische Diaspora-Hinduismus sich gegenüber anderen Hindus als sprachlich-nationale Gruppe abgrenzt und einem auf Sri Lanka fixiertem Hinduismus anhängt.<sup>135</sup>

Baumann und Salentin (2006) haben in der Auswertung einer quantitativen Erhebung zum Zusammenhang zwischen Religiosität und sozialer Inkorporation festgestellt, dass es zwar eine große Gruppe mit ausgeprägter Religiosität innerhalb der tamilischen Migrantengruppe gibt, jedoch einige zumindest dem Tempelbesuch skeptisch gegenüberstehen. Dies gilt

---

<sup>134</sup> Es muss hinzugefügt werden, dass es noch zwei weitere tamilisch-hinduistische Tempel in Hamm gibt, aber die beiden anderen werden meist nur am Rande erwähnt (vgl. Wilke 2003a).

<sup>135</sup> Weitere ähnliche Beiträge zu den Themen wurden von den genannten Autorinnen und Autoren verfasst, wie Wilke 2006.

insbesondere für gebildetere und besserverdienende tamilische Migranten. Die Migranten sind also hinsichtlich der Ausübung der religiösen Praxis sehr divers, wenngleich die Mehrheit in Tempeln religiös aktiv ist. Baumann (2009) untersucht die 'Templeisation' des tamilischen Hinduismus in Deutschland. Gemeint ist damit die wachsende Bedeutung des Tempels als Verehrungsort bzw. "a decisive shift in ritual and authority from home to temple" (Baumann 2009: 174). Rituale, die vorher in der häuslichen Sphäre verankert waren, wie bestimmte Lebenszyklusriten, werden demnach immer mehr in den Tempel verlagert. Der Tempel gewinnt damit an Bedeutung für die religiöse Praxis und zugleich zu einem authentischen Ort der eigenen Kultur.

Back (2007) hat sich mit ihrer Untersuchung zur architektonischen Gestaltung von tamilischen Hindu-Tempeln nicht auf den Sri-Kamadchi-Ampal-Tempel in Hamm-Uentrop gestützt. Sie untersuchte vorrangig in Nordrhein-Westfalen mehrere Tempel. Ihre Arbeit geht über die reine Beschreibung der Merkmale von Architektur und Ausstattung kaum hinaus.

Schließlich beschäftigte sich Ganesh (2014) damit, dass der tamilische Hinduismus in Deutschland zu einem neuen Bild des Hinduismus beiträgt, welches sich damit von einem romantisch-exotistischen zu einem gelebten und vor Ort spürbaren Hinduismus wandelt.

Marla-Küsters (2015) hat sich in ihrer Arbeit zum Hinduismus der zweiten Generation in Nordrhein-Westfalen mit dem Tempel in Hamm-Uentrop beschäftigt und darüber hinaus Interviews mit jungen Tamilen in Nordrhein-Westfalen geführt. Ebenfalls einbezogen hat sie die Religionsvermittlung innerhalb der Familien und in den Tamilschulen. Dabei hat sie sowohl die Vermittlung religiösen Wissens – eines ‚religiösen Gedächtnisses‘ – als auch die religiöse Praxis der jungen Tamilen betrachtet. Sie kommt zu dem Ergebnis, dass die zweite Generation – die sie als generationsgebundenes Milieu begreift – zwar in ihrem Religionsverständnis an das ihrer Eltern anschließt, aber dieses zugleich verändert und die religiöse Pluralität, die sie in ihrem Umfeld erlebt, reflektiert (Marla-Küsters 2015: 405ff.). Sie zeigt auf, dass die Weitergabe religiösen Wissens und die religiöse Praxis stark durch die Spannung zwischen einer inneren tamilischen und einer äußeren Sphäre mit Einflüssen aus der Residenzgesellschaft geprägt sind (Marla-Küsters 2015: 408). Aus der Spannung zwischen beiden Sphären ergeben sich ihrer Ansicht nach vier Transformationslinien von Religiosität der zweiten Generation: Erstens haben Tamilen der zweiten Generation gelernt, Wissen in Frage zu stellen: die Konfrontation mit Fragen nach Erläuterungen stellen Eltern und Vermittlungsakteure (Lehrer, Priester) vor Herausforderungen. Damit verbunden ist zweitens eine Verchristlichung des Hinduismus in Form von Inhalten und durch theologische Präzisierung. Als dritte Transformation bezeichnet

Marla-Küsters die Abkehr von der Kaste als sozialem Organisationsprinzip. An ihre Stelle rückt ein egalitäreres Weltbild (Marla-Küsters 2015: 408ff.). Allerdings entspricht dies auch dem sozialen Reformgedanken der militanten Gruppen seit den 1970er Jahren (Fuglerud 1999: 156; Hellmann-Rajanayagam 1986 & 1994a). Die letzte Transformation betrifft eine Abkehr vom Wunderglauben (Marla-Küsters 2015: 410f.). Diese Transformationen werden in einem „familiengebundenen Gewohnheitshinduismus“ (Marla-Küsters 2015: 411) aufgefangen: Während die junge Generation für sich die tamilischen Normen an die ihrer Umwelt anpasst, wie z. B. hinsichtlich der arrangierten Ehe, dem religiösen Selbstverständnis und der Bedeutung von Horoskopen werden zwischen den Generationen die Gemeinsamkeiten in den religiösen Einstellungen betont, Kompromisse gesucht und offene Differenzen vermieden (Marla-Küsters 2015: 411ff.). Schließlich stellte Marla-Küsters (2015: 414f.) unterschiedliche Typen der Einbindung in die Tempelkultur fest und kommt zu dem Ergebnis, dass nur eine Minderheit der zweiten Generation von sich aus Tempel besucht.

### **5.3 Die tamilisch-hinduistische Tempelwelt in Deutschland**

Nach meinen ersten Erfahrungen vom Tempelfest in Hamm hatte ich meine zweite Begegnung mit einem tamilischen Tempel in der Schweiz. Nach einer kurzen Zugfahrt von Zürich bin ich in einem kleineren Ort angekommen und vom Bahnhof zu der Adresse gegangen, die mir aus dem Internet als Adresse eines Tempels bekannt war. Mit dem Tempelpriester hatte ich im Vorfeld einen Termin vereinbart und war nach meinem ersten Eindruck in Hamm-Uentrop gespannt, wie dieser Tempel aussehen würde. Die Adresse lag ebenfalls in einem Gewerbegebiet, das zumindest war aus Hamm vertraut. Hinter einem Bürogebäude versteckt lag in einem Hof ein Gebäude, eine Art Lagerhalle, die von außen nicht den Eindruck gemacht hätte, eine geweihte Stätte des Hinduismus zu sein, wäre da nicht ein mannshohes Plakat an der Fassade der Lagerhalle angebracht gewesen, auf dem ein Gopuram aufgemalt war. In dem Gebäude lag eine kleine Halle, die mit Kacheln ausgestattet war, in der mehrere kleinere Schreine für die Gottheiten untergebracht waren; gegenüber lagen Wirtschaftsräume, in denen eine Handvoll Tamilen beschäftigt waren mit Kochen oder Telefonieren. Nach der ersten Überraschung seitens der Anwesenden über mein Erscheinen konnte ich immerhin in Erfahrung bringen, dass der Priester nicht anwesend war und der Termin doch nicht so günstig war. Immerhin hatte ich die Gelegenheit, den Raum in Ruhe zu besichtigen, der, abgesehen von den Schreinen mit ihren geschmückten Gottheiten, eher funktional mit mehreren Tischen und Teppichen ausgestattet war. Erst ein paar Tage später habe ich dann an einer Puja teilnehmen können, zu der etwa ein Dutzend Gläubige erschien, vornehmlich ältere Menschen mit Kindern.

Die Gläubigen nahmen mich mit auf ihre Reise durch den Tempel zu den verschiedenen Schreinen der Gottheiten und erläuterten, was sie für wichtig hielten. Auch wenn das Setting sich deutlich von dem in Hamm-Uentrop abhob, war die Stimmung nicht weniger ernsthaft (FB90).

Im Laufe der Feldforschung habe ich mehrere Tempel besichtigt und religiösen Zeremonien beigewohnt. Mal war dabei vielleicht nur ein Dutzend Gläubige anwesend, mal waren es größere Tempelfeste mit über den Tag verteilt mehreren hundert Teilnehmern. Diese eher alltäglichen Abläufe waren und sind bei weitem nicht so spektakulär wie der Tempel in Hamm-Uentrop während der wichtigsten Festtage, aber immer von der gleichen Ernsthaftigkeit geprägt, wie ich sie in Hamm-Uentrop und in der Schweiz beobachten konnte.

In meiner Feldforschung habe ich mehrere Tempel besuchen können. Dazu zählte auch der Tempel in Hamm-Uentrop. Dort habe ich mehrfach das jährliche Tempelfest besucht. Auch habe ich den Tempel zweimal im Alltag besichtigen können, aber ein längeres Interview mit dem Priester kam bei diesen Treffen nicht zustande. Stattdessen hat mich die Erfahrung in der Schweiz gelehrt, mich nicht zu sehr auf den Tempel in Hamm-Uentrop zu konzentrieren, sondern die kleineren und eher regional bekannten Tempel in den Fokus zu nehmen: Dort engagieren sich viele Tamilen in ihrem Alltag, während das Fest in Hamm-Uentrop für viele, die nicht in der näheren Umgebung wohnen, ein außergewöhnliches Ereignis darstellt.<sup>136</sup>

Die insgesamt fünf Tempel, die ich – abgesehen vom Sri-Kamadchi-Ampal-Tempel – besucht habe, liegen räumlich am Niederrhein und im Bergischen Land; zusätzlich habe ich zwei Tempel im Ausland – in der Schweiz und in London/Großbritannien – besucht. Die Tempel in Deutschland befanden sich zum Zeitpunkt meines Besuches in unterschiedlichen Phasen ihrer Entwicklung: drei hatten schon eine längere Geschichte hinter sich, einer war in einer Übergangsphase und in seiner Anlage als temporäre Notlösung angelegt. Der fünfte Tempel war relativ jung und ich konnte ihn von der Entstehungsphase an begleiten.

In allen Tempeln habe ich mindestens eine Puja besucht, in zweien habe ich auch an größeren Tempelfesten teilgenommen. In allen habe ich Interviews geführt, hauptsächlich zu den religiösen Aktivitäten im Tempel; bei drei Tempeln behandelten die Interviews aber darüber hinaus auch die soziale Organisation.<sup>137</sup> Ein Interview konnte mit einer Priesterfamilie realisiert werden, die aufgrund ihres hohen Status und Ansehens besondere Feierlichkeiten in

---

<sup>136</sup> Selbstverständlich hat auch der Tempel in Hamm-Uentrop eine im Alltag engagierte Gemeinde (Marla-Küsters 2015).

<sup>137</sup> In einem Tempel war die Interviewaufnahme leider vom Aufnahmegerät verschwunden, so dass der Inhalt nur noch fragmentarisch aus der Erinnerung rekonstruiert werden musste.

verschiedenen Tempeln leitete. In einem Tempel wurden weiterhin auch spezielle Veranstaltungen besucht, die sich an ein externes Publikum richteten, so z. B: ein „Tag der offenen Tür“. Nur am Rande wurden in der Feldforschung christliche Veranstaltungen besucht. Dazu zählte die große Marienwallfahrt in Kevelaer sowie ein regionales Fest mit Gottesdienst in tamilischer Sprache und eigener Prozession, welches am Niederrhein stattfand. Mit einem tamilischen katholischen Pfarrer wurde ein Interview geführt. In den zwei Tempeln, die ich mehrfach besucht habe, konnte ich zudem während der Veranstaltungen zahlreiche Gespräche mit den Gläubigen führen, die nicht aufgezeichnet wurden, aber in die Beobachtungsprotokolle einfließen.

Im Zentrum religiöser sozialer Welten steht die Interaktion mit übermenschlichen Kräften. Tamilische Migranten wenden sich, je nach religiöser Tradition, mit verschiedenen Praktiken an unterschiedliche übermenschliche Mächte. Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf die tamilisch-hinduistische religiöse soziale Welt. Diese hat sich mit ihren Tempeln (Tamil: *kōyil*) spezifische Orte geschaffen, die der Interaktion mit den übermenschlichen Mächten dienen. Die Tempel sind aber auch Orte gemeinsamer sozialer Aktivitäten, in denen tamilische Migranten aus der lokalen Gemeinde auch zueinander in Kontakt treten. Dies unterscheidet die Tempelriten von den alltäglichen Riten, die im Rahmen eines Haushaltes stattfinden. Im Folgenden wird die tamilisch-hinduistische religiöse soziale Welt tamilischer Migranten behandelt, wobei der Schwerpunkt auf der Darstellung der öffentlichen und gemeinschaftlich geteilten Tempelkultur liegt.

### **5.3.1 Tempel als Orte religiöser Interaktionen**

Bei Tempeln handelt es sich um permanente und geweihte Andachtsstätten für die Interaktion mit den Göttern. Im Tempel wird gemeinschaftlich unter Vermittlung von Priestern die Interaktion mit den übermenschlichen Mächten hergestellt. Dort sind diese in Gestalt ihrer Abbilder (*murti* [Tamil: *mūrṭti*]) präsent: Entsprechend wird der Tempel auch als *deva sthanam* (Tamil: *tēvastānam*), als Haus der Gottheit bezeichnet (Back 2007). Die Gegenwart der Götter in den *murti* erlaubt den Gläubigen die Interaktion mit ihnen: “We can begin by saying that a deity is *in* an image“ (Fuller 1992: 60; kursiv im Original). Durch Einweihungsriten wird die Gottheit in dem Bildnis installiert. Nach Fuller geht diese Identifikation weiter darüber hinaus, weil das Bildnis nicht einfach als Container göttlicher Kraft zu denken ist, sondern auch gestaltet ist entsprechend der Form der Gottheit, wodurch das Bildnis als körperliche Form der Gottheit verstanden werden kann: “Thus worship is addressed to a deity whose power is *in* an image and also to deity *as* an image“ (Fuller 1992: 61; kursiv im Original). Die Gottheiten

verbleiben im Tempel, solange es eine aktive Verehrung durch die Gläubigen gibt, weshalb Tempel auch Orte regelmäßiger Veranstaltungen zu Ehren der Gottheiten sind (Luchesi 2003a). Darüber hinaus bilden sie als Herrschersitze von Gottheiten als kosmischen Herrschern (Appadurai 1981; Fuller 1992: 68f.) Arenen sozialer Interaktionen zwischen den Gläubigen. Weiterhin wird mit dem Tempel dem Raum selbst Heiligkeit zugewiesen, der Raum sakral transformiert (Clothey 2006).

### ***Tempelaufbau***

In einem tamilisch-hinduistischen Tempel in Deutschland sind immer mehrere Gottheiten präsent. Dies entspricht dem traditionellen Aufbau von Tempeln und in allen von mir besuchten Tempeln zeigte sich grundsätzlich das gleiche Muster in der Anordnung der Gottheiten.<sup>138</sup> Diese findet sich auch in anderen Studien zu tamilisch-hinduistischen Diasporatempeln in Europa (Back 2007; Luchesi 2003b; Schalk 2004). Im Zentrum des Tempels – meist mit Blick nach Osten, bei Ganesha auch nach Norden (IN840) – ist der Sitz der Titulargottheit des Tempels, der Hauptschrein (*garbagriha* [Tamil: karpakirukam]).<sup>139</sup> Vor dieser Gottheit befindet sich ein Komplex von mehreren Podesten. Dort ist meist ein Tisch zur Ablage von Opfergaben, das Reittier der Gottheit (*vahana* [Tamil: vākaṇam]), manchmal noch ein *lingam* (Tamil: liṅkam) als abstrakte Darstellung Shiva und schließlich ein vergoldeter, mit Reliefs versehener Fahnenmast platziert. Der Eingang, in den nur den Brahmanen vorbehaltenen Innenraum des *garbagriha* wird von weiteren Gottheiten flankiert, meist sind dies Shiva und Parvati. Auch an den Außenseiten des zentralen Schreins befinden sich weitere Gottheiten, die in die jeweils anderen Himmelsrichtungen schauen. In einem einer Manifestation der Göttin (Amman/Parvati) geweihten Tempel waren dies bspw. andere bekannte Manifestationen, wie Durga oder Brahmi. Hinter dem Hauptschrein, links und rechts flankiert, sind in der Regel in zwei weiteren Schreinen weitere Hochgottheiten untergebracht, die aus der Shaiva-Familie stammen (inkl. Vishnu und Lakshmi).<sup>140</sup> Zu den Hochgöttern, denen eigene Tempel gewidmet werden, zählen in den tamilisch-hinduistischen Tempeln in Deutschland die Göttin, verstanden

---

<sup>138</sup> Auch wenn zuweilen aus architektonischen Gründen Anpassungen notwendig sind. Die meisten Tempel befinden sich in Räumlichkeiten, die nicht als Tempel konzipiert wurden.

<sup>139</sup> Aufgrund der vorgefundenen architektonischen Bedingungen in den Lagerhallen, in denen die Tempel meist untergebracht sind, ist aber häufig eine pragmatische Anpassung notwendig (IN420; Back 2007).

<sup>140</sup> In Hamm sind dies auf jeder Seite zwei mit Schreinen für die Gottheiten Ganesha und Siva links, Murugan sowie dem göttlichen Paar Lakshmi und Narayanan links.

als eine Manifestation von Parvati,<sup>141</sup> Murugan<sup>142</sup> oder Ganesha (vgl. auch Back 2007).<sup>143</sup> Die hinter dem Hauptschrein gelegenen Schreine sind meist anderen Familienmitgliedern gewidmet. In einem Fall einer weiblichen Hauptgottheit bspw. Ganesha und Murugan; in einem Fall, in dem Ganesha Hauptgottheit war, waren es Vishnu-Lakshmi und Murugan; in einem Murugan geweihten Tempel dann Ganesha und Ampal. In weiteren Nebenschreinen, die meist seitlich zur Hauptgott angeordnet waren, steht meist Hanuman, aber auch weitere Gottheiten können vertreten sein.<sup>144</sup> Weiterhin befindet sich dort meist auch ein Mandapam,<sup>145</sup> in dem die mobilen Gottheiten (*utsava-murti* [Tamil: *urcavamūrṭti*]) untergebracht sind. Die Gottheiten in den Schreinen sind meist aus Stein und sind daher immobil. Die mobilen Statuen bestehen im Gegensatz dazu aus Metall und können durch den Raum bewegt und bei Prozessionen verwendet werden. Gegenüber dem Hauptschrein ist zumeist ein Vairavar-Schrein. Vairavar ist im Tempel eine zentrale Wächtergottheit und schaut von seiner Position an der Wand gegenüber dem Eingang zum *garbhagriha* in den Tempelraum, den er schützt, hinein. Schließlich verfügt jeder Tempel über einen Mandapam, in dem die neun Planetengottheiten (*navagraha* [Tamil: *navakkirakam*]) untergebracht sind. In manchen Tempeln, aber nicht in allen, gibt es neben dem Hauptschrein einen kleinen Schrein der Gottheit Sandeshwaran (Tamil: *cantēcuvaran*), dessen Öffnung auf den Hauptschrein gerichtet ist.

Ein Tempel wird im Folgenden näher beschrieben. Dieser ist ein Ganesha-Tempel, der erst 2017 eröffnet wurde. In einem ehemaligen Supermarkt untergebracht, ist er relativ geräumig; der Platz erlaubt es sogar, weite Teile des Inneren für den Alltag leer stehen zu lassen. Dort ist durch einen Vorhang eine Art Bühne für Musik oder Tanz abtrennbar, ansonsten werden bei großen Festen Teppiche ausgelegt, auf denen die Gläubigen sitzen und nach der Puja auch essen können. Der eigentliche Bereich, in dem die Puja stattfindet, befindet sich in einem sich zu einer Seite öffnenden größeren Teil des Raums. Im Zentrum steht das *garbhagriha* mit dem *murti* von Ganesha. Davor ist ein Mandapam aufgebaut: Den Eingang zum *garbhagriha* flankieren kleinere Bildnisse von Shiva und Parvati (Ganeshas Eltern), daneben zwei hochaufragende Öllampen in der Gestaltung von Pfauen.<sup>146</sup> In der Sichtachse der Gottheit

---

<sup>141</sup> Z. B. wie Sri Durga in Wuppertal, Sri Nagapooshani Amman in Krefeld, Sri Kanaka-Durga in Schwerte oder Muthumariamman in Hannover. Vgl. zu den Muttergöttinnen in Südindien Kinsley (1987).

<sup>142</sup> Wie im Kurinchikumaran Tempel in Gummersbach, Sri Sivashakti Kumaran in Bremen oder dem Alli Devasena Sametha Siva Subramani Tempel in Essen.

<sup>143</sup> Wie in den Sri Navasakthi Vinayagar Tempeln in Mönchengladbach und Jüchen oder dem Sri Karpaga Vinayagar Tempel in Frankfurt.

<sup>144</sup> Dies können bspw. Aiyappan, eine Form von Shiva oder Lakshmi-Narayan sein.

<sup>145</sup> Ein Mandapam ist eine Säulenhalle.

<sup>146</sup> Diese Lampen stellen ein Merkmal dar, welches in vielen tamilischen sozialen Welten eine Rolle spielt. Die Entzündung dieser meist durch eine oder mehrere im Status bedeutsame Person(en) markiert den offiziellen

ist eine längere Konstruktion aus mehreren Bestandteilen aufgebaut. Zunächst steht noch unter dem Mandapam ein Tisch für die Gaben (*bali-pitha* [Tamil: palipītam]), dem folgt nach außen hin ein Podest für das Ganeshas Reittier, die Ratte, und einen *lingam* als Zeichen für Shiva. Dahinter folgt der Fahnenmast, der im Normalbetrieb in eine Folie eingewickelt ist. An den anderen Außenseiten des *garbagriha* sind mehrere weitere kleine *murti* angebracht, darunter eine weitere Form von Ganesha, eine Form von Shiva und Brahma, einer der Hochgötter. Hinter dem Hauptschrein stehen links und rechts seitlich versetzt zwei weitere größere Schreine: Der linke ist Lakshmi und Narayanan (einer Form von Vishnu) gewidmet, der rechte wie in tamilisch-hinduistischen Tempeln üblich Murugan, der mit seinen zwei Frauen dargestellt wird. Auf der rechten Seite des *garbagriha* steht nur wenige Zentimeter entfernt ein relativ kleiner Schrein, der Sandeshwaran gewidmet ist. Rechts vom zentralen Schrein an der Rückwand des Tempels sind ein Aiyappan-Schrein und direkt daneben ein Hanuman-Schrein postiert. Beide sind relativ klein. Daneben befindet sich ein Mandapam für die mobilen Gottheiten, die teils relativ groß sein können. In der Ecke des Raums befindet sich ein Podest für die astralen Gottheiten und um die Ecke, an der Wand, die in der Blickrichtung von Ganesha liegt, ein Vairavar-Schrein. Neben diesem liegt eine Tür, die zur Küche, den Toiletten und einem der zwei Eingänge führt. An den Wänden angebracht befindet sich eine rundherumlaufende Bilderreihe mit 63 Bildern, die die Nayanmars, tamilische Shaiva-Dichter und Heilige, zeigen. Das Büro liegt nahe dem anderen Eingang, wo auch die oben erwähnte offene Fläche angrenzt. Dort befindet sich neben dem Eingang auch eine kleine Wohnung für den Priester, der damit quasi im Tempel wohnt.

Auch wenn jeder Tempel eine jeweils spezifische Anordnung hat, sind die Tempel gleichförmig aufgebaut; allenfalls tauschen Gottheiten die Schreine, werden sekundäre Gottheiten (wie Hanuman oder Aiyappan) integriert oder nicht beachtet. Es besteht hier also auch das Bemühen, die Tempel trotz schwieriger architektonischer Bedingungen gemäß den Traditionen aus der Herkunftsgesellschaft zu gestalten. Meist sind die Tempel in Lagerhallen untergebracht, deren Grundriss für die Tempelgemeinde nicht mehr beeinflussbar ist. Trotzdem findet sich ein relativ einheitliches Gestaltungskonzept in den Tempeln wieder. Back kommt in einem Resümee zur Gestaltung tamilischer Tempel in Deutschland ebenfalls zu dem Ergebnis: „(...), dass sich die untersuchten tamilisch-hinduistischen Tempel eng an die klassischen Vorgaben zur Innengestaltung eines Tempels gehalten haben“ (Back 2007: 124).

---

Beginn einer Veranstaltung. Dies gilt z. B. für Tanzveranstaltungen, Schulfeste und Heldengedenktage. Es gilt aber nicht für die Puja, sondern nur für besondere Festivitäten.



Die Tempel werden zwar gemäß den lokalen Gegebenheiten und entsprechend der Bedürfnisse der lokalen Vereine gestaltet, aber dies unter Zuhilfenahme von Priestern und professionellen Gestaltern. In dem Tempel, dessen Gründung in der Feldforschungsphase stattfand, wurden bei der Gestaltung mehrere Experten hinzugezogen. Mit einem Priester aus der Region wurde die für einen Tempel religiös angemessene Gestaltung abgestimmt und zum Bau der gemauerten Schreine wurde ein Experte aus einem anderen Bundesland hinzugezogen, der für mehrere Wochen in dem Ort, wo der Tempel gebaut wurde, blieb und die Arbeiten durchführte bzw. überwachte. Dieser Experte war in der Lage, Schablonen für die Schreine zu gestalten, die dann von den lokalen Freiwilligen umgesetzt wurden. Die farbenprächtige Bemalung erfolgte ebenfalls unter Aufsicht eines Tamilen, der schon in Sri Lanka in die Gestaltung von Tempeln eingebunden war. Zwar wurden manche Arbeiten wiederum von den lokalen Helfern durchgeführt, jedoch wurden noch zwei junge Männer engagiert, die zeitweise im Tempel lebten und dort die Malerarbeiten voranbrachten. Diese Experten mit ihrem Sonderwissen garantierten die Traditionalität des gestalteten Innenraums, auch angesichts weiterer Anforderungen, die an die Tempelgestaltung angelegt wurden wie bspw. Brandschutzbestimmungen. Diese externen Anforderungen können auch ernstere Konsequenzen haben als kleinere bauliche Veränderungen. In einem Fall geriet ein Tempel stark unter Druck als deutlich wurde, dass die Brandschutzbestimmungen nicht eingehalten werden konnten. Die Folge war, dass die Tempelgemeinde einen neuen Standort suchen musste (IN400). Bedeutsam werden externe Bestimmungen auch hinsichtlich der Außengestaltung. Von außen sind viele Hindu-Tempel in Deutschland nur Eingeweihten als solche erkennbar. Von den von mir besuchten Tempeln waren zwei nach außen hin überhaupt nicht als hinduistische Andachtsstätten erkennbar, wobei einer auch nur temporär in einer Lagerhalle untergekommen war. Zwei weitere hatten wenigstens Schilder über der Tür, einer davon auch ein Plakat mit einer Gottheit in einem Fenster. Die für die südindischen Tempel charakteristischen rot-weißen Streifen fehlen aber auch hier. In einem der beiden Tempel wurde nur für kurze Zeit die Außenwand an einer Seite gestrichen, aber die Farbe musste aus Denkmalschutzgründen wieder entfernt werden. Wenigstens einer der Tempel hatte an der Außenseite eine Konstruktion, die einen traditionellen *gopuram* darstellte. In Deutschland hatte m.W. nur der Tempel in Hamm-Uentrop zur Zeit meiner Feldforschung tatsächlich eine traditionelle Architektur.

### *Aktivitäten im Tempel*

Die Interaktion mit den Gottheiten wurde im tamilischen Hinduismus in verschiedenen Ritualen institutionalisiert, die z. B. in den shivaitischen Agama (Tamil: ākamam) festgeschrieben wurden.<sup>147</sup> Dabei lassen sich hinsichtlich der zeitlichen Dimension mehrere Typen unterscheiden: Manche Rituale finden alltäglich statt und werden in einem wöchentlichen Kalender fest eingeplant. Andere Rituale, meist größere Tempelfeste, finden in einem jährlichen Rhythmus statt. Drittens finden bestimmte Lebenszyklusriten im Tempel statt (vgl. Wilke 2003b: 198f.; Baumann 2009).

Die Puja ist das wichtigste Ritual, das tamilische Hindus feiern. Es stellt im Kern die Ehrung von besonderen Persönlichkeiten dar, ähnelt also Ritualen, die auch zum Empfang besonderer Gäste oder bei Feiern üblich sind (Fuller 1992). In Bezug auf die Gottheiten ist es “a ritual to honor powerful gods and goddesses, and often to express personal affection for them as well“ (Fuller 1992: 57).<sup>148</sup> Darüber hinaus hat die Puja auch eine tiefere, transzendierende Bedeutung, die zu einer temporären Verschmelzung von Gottheit und Gläubigen führt: “It [die Puja, CK] can also create a unity between deity and worshiper that dissolves the difference between them“ (Fuller 1992: 57). Ein wesentlicher Bestandteil der Puja ist daher der direkte Kontakt zwischen Gottheit und Gläubigen in der Anschauung (*darshana* [Tamil: tarucaṇam]). *Darshana* ist heilsversprechend für den Gläubigen; diese ist aber nicht einseitig, sondern ein Austauschprozess, denn die Gottheiten betrachten auch die Gläubigen (Fuller 1992: 72ff.). *Darshana* erfolgt vor allem durch eine rituelle Praxis, die in Südindien *arati* (IN410; Fuller 1992: 68ff.) genannt wird. Dabei wird der Gottheit eine Flamme mit Kampfer präsentiert: Die Blicke der Gottheit und der Gläubigen treffen sich in der Flamme und erzeugen dadurch eine transzendente Verschmelzung. In diesem Augenblick heben die Gläubigen die gefalteten Hände und ehren die Gottheit. Dieser Vorgang kann im Rahmen eines Abschnitts des Rituals mehrfach vorgenommen werden, aber zu bestimmten Zeitpunkten wird die Flamme von dem Brahmanen oder einem Helfer durch den Raum zu den Gläubigen getragen: Diese nehmen, wenn sie ihre Hände an die Flamme und dann an die Stirn halten, die göttliche Energie auf, die in der Flamme ist.

In allen Feldbesuchen von Tempeln war die Anschauung eingebettet in einen Ritualkomplex, in dem die Komplexität der Interaktionen deutlich wird. Im Kern besteht die Puja – neben dem *darshana* – aus einem Verehrungskomplex, in dem die Gottheit als ein

---

<sup>147</sup> Zu Shaiva Agamas vgl. bspw. Davis 1992; Flood 1996; Gonda 1963.

hochgeachteter Gast oder König erscheint, dem Verehrung zuteil wird. Da die Gottheit aus Sicht der Gläubigen wirklich präsent ist, erfolgt diese Verehrung auf konkrete Weise in mehreren Opfergaben und Diensten (*upacaras*).<sup>149</sup> Zu den zentralen Diensten gehören das Baden der Gottheit, das Bekleiden und Schmücken– mit Kleidung, Blumen, Parfüm, dem Bestreichen der Stirn mit Sandelpaste, Zinnoberpulver und Gelbwurz usw. –, die Darreichung von Essen und das Schwenken der Flamme. Weiterhin gehört das Abbrennen von Räucherwerk dazu, manchmal wird der Gottheit ein Spiegel präsentiert oder ein goldenes Schirmchen. In den von mir besuchten Tempeln verlief die normale, regelmäßige Puja meist so ab: Im Vorfeld „weckte“ der Priester die Gottheit, wozu zunächst der Vorhang geöffnet wurde, der in Ruhepausen und über Nacht das Innere des Schreins abschirmt. Die Gottheit wurde gebadet (mit Wasser, Milch und Kokosmilch), bekleidet und mit Blumen und Pasten dekoriert. Meist wurde dann der Vorhang zunächst geschlossen und die nächste Gottheit besucht. Dabei wurden Mantras (Tamil: *mantiram*) auf Sanskrit rezitiert. In dieser Phase waren Priester und etwaige Helfer vor allem auf die Gottheit konzentriert. Manchmal wurden diese schon von Gläubigen besucht, zum Teil aber vollzogen sie den Weg durch den Tempel, von Schrein zu Schrein, allein. Die Rituale begannen immer mit einer Verehrung von Ganesha, dann wurde die Hauptgottheit besucht (falls nicht Ganesha selbst die Hauptgottheit darstellte), dann wurde der Hauptschrein im Uhrzeigersinn umrundet und alle *murti* entsprechend verehrt. Nach getaner Vorbereitung begann der Teil der Puja, an dem auch die Gläubigen Anteil nehmen. Hier wurden diverse Ehrerweisungen durchgeführt, z. B. das Rezitieren von *mantras*, das Abbrennen von Räucherwerk, oben genanntes Präsentieren von Spiegel und Schirm, das Werfen von Blüten; schließlich wurde das Licht und Räucherwerk (*tupatipam* [Tamil: *tūpatīpam*]) präsentiert. Dann folgte die Runde durch den Tempel, von *murti* zu *murti*. Allerdings wurde nur bei den Schreinen immer das Licht präsentiert. Die Gläubigen folgten dem Priester bei der Puja und verehrten die Gottheiten. Die freistehenden Schreine hinter dem *garbagriha* wurden jeweils für sich im Uhrzeigersinn umrundet, bevor es zum nächsten Schrein ging. Am Ende wurden Gaben und Essen präsentiert. Die Opfergaben konnten von Einzelpersonen oder Familien gespendet werden. Diese waren meist auf Metalltablets platzierte Bananen oder in Schalen präsentierte und mit Tüchern geschmückte Kokosnüsse. Diese wurden nach der Präsentation an die jeweiligen Opferspender überreicht. Das durch die Präsentation gesegnete Essen, welches immer mindestens aus gekochtem Reis mit diversen Beilagen bestand, wurde dagegen nach

---

<sup>149</sup> Die Gottheit wird in der Puja „(...) wie ein leibhaftiges Wesen behandelt, geweckt, gekleidet, angesprochen und eben ernährt“ (Michaels 1998: 269). Die Puja stimmt die Gottheit gnädig und die Gottheit verbleibt nur im Tempel, wenn regelmäßige Verehrungen stattfinden.

Abschluss der Puja gemeinschaftlich verzehrt. Die Puja endete mit der Verteilung diverser Gaben, die der Gottheit präsentiert wurden, wie roter Paste (*kunkuma* [Tamil: *kūnkumam*]), weißer Asche (*vibhuti* [Tamil: *vipūti*]) oder Milch und Sandelholz und mit einem *mantra* auf Tamil; danach aßen viele Gläubige noch zusammen das vorher der Gottheit präsentierte und damit gesegnete Essen (*prasadam*) (Fuller 1992: 57ff.; Michaels 1998: 265ff.; vgl. Schalk 2003: 190ff.; Wilke 2003b: 191f.).<sup>150</sup>

Dieser Ablauf kann allerdings je nach Tempel, Priester und Anlass modifiziert werden. Üblicherweise werden 16 *upacaras* erwähnt, aber nicht immer alle tatsächlich bei jeder Puja durchgeführt (Fuller 1992: 68). Die *upacaras* können variieren, verkürzt oder sogar auf bis zu 108 erweitert werden (Michaels 1998: 268). Vor allem bei besonderen Festen oder Tagen können einzelne der oben genannten Elemente variieren, vorhanden sind wenigstens die Salbung, die Waschung, das Ankleiden, Blumengabe, Räucherwerk und das Licht. Auch wenn solche Kernelemente selten variieren, sind es die Stile der Präsentation, die verändert werden können. Der Sonntag ist bspw. dem Hanuman – nur in einem Tempel war der Sonntag mit Krishna verbunden – geweiht, dem an diesem Tag neben der Hauptgottheit eine besondere Verehrung zukommt: so werden ihm an diesem Tag die Speisen präsentiert. In manchen Fällen wird auch während der Verehrung der Hauptgottheit ein Lied gesungen; in manchen Pujas gibt es sogar längere Phasen mit gemeinschaftlichem oder auch nur individuell vorgetragenem Gesang (*tevaram*). Zum gemeinschaftlichen Gesang werden Kopien mit Texten verteilt. Die Texte sind meist Anrufungen der Gottheit, z. B. der Anrufung verschiedener Namen und Qualitäten oder auch einfach die beständige Wiederholung einzelner Namen oder Mantras, wie z. B. „Om namah Siva, Siva namah Om“. In einem Tempel haben sich bei größeren Festivitäten vor allem die Frauen, Mädchen und Familien auf Teppiche gesetzt und Blätter mit Texten bekommen. Dort gab es einen oder zwei Vorsänger, die auch Lehrer an der Tamilschule waren, oder eine Vorsängerin, eine ältere Frau. Die anderen wiederholten dann rhythmisch die Zeile, woraus sich ein ständiges Wechselspiel zwischen Einzelgesang und Chor ergab.

Die Puja im Tempel ist häufig eine gemeinschaftlich vorgenommene Verehrungsform.<sup>151</sup> Die Verehrung im Tempel ist aber nicht nur eine gemeinschaftliche

---

<sup>150</sup> Die der Gottheit präsentierten Gaben wandeln sich in *prasadam*, als mit göttlicher Gnade erfüllte Objekte. Durch die Aufnahme dieser Gaben, z. B. durch Essen oder durch Betupfen von Stirn oder Hals, internalisieren die Gläubigen diese göttliche Gnade (Fuller 1992: 57ff.). *Prasadam* kann für einen speziellen Tag auch von einer Familie oder Person gestiftet werden. Zwar ist es weiterhin gemeinschaftlich nutzbar, aber die Spender haben Vorrang und werden separat vor die Gottheit geführt.

<sup>151</sup> Auch wenn Michaels (1998: 265ff.) die Puja als Interaktion zwischen individuellen Gläubigen und der Gottheit versteht und die Vorstellung eines kommunalen Gottesdienstes zurückweist, ist es dennoch so, dass zumindest in tamilischen-hinduistischen Tempeln in Deutschland die Menschen gemeinschaftlich an der Puja teilnehmen.

Angelegenheit. Dies drückt sich dadurch aus, dass viele Besucher vor der gemeinschaftlichen Umrundung des Hauptschreins im Uhrzeigersinn (*pradaksina* [Tamil: pirataṭṭinaṃ]) – was ja bei dem Abschreiten aller Schreine passiert – bereits mindestens einmal das *garbagriha* individuell umschreiten und alle Gottheiten – sofern die Vorhänge bereits aufgezogen wurden – verehren. Nach der gemeinschaftlichen Puja verabschieden sich viele Besucher erneut individuell auf diese Weise. Wichtig ist dabei nur darauf zu achten, dass die Anzahl der Umrundungen eine ungerade Zahl ergibt: wer einmal individuell und einmal in Gemeinschaft das *garbagriha* umrundet hat, ist gezwungen eine weitere Runde individuell abzuschreiten. Bei großen Festen, die sich über Stunden hinziehen können und in denen zahlreiche Rituale teilweise parallel stattfinden, wird diese Regel allerdings – so zumindest mein Eindruck – mitunter missachtet. Bei einer großen Festivität gibt es zahlreiche Aufgaben zu erledigen und die Helfer ignorieren aus pragmatischen Gründen diese Regeln.

Eine individuelle Form der Verehrung ist *arccanai* (Tamil: arccaṇai). Dies ist eine vorher gebuchte individuelle Verehrung unter Vermittlung des Priesters (vgl. dazu auch (Wilke 2003b: 193ff.; Schalk 2003: 193). Dazu können die Gläubigen ein „Ticket“ erwerben und entweder selbst mitgebrachte oder im Tempel erworbene Geschenke (Blumen, Früchte) an den Priester übergeben, der diese der Gottheit präsentiert. Diese individuellen Opfer können auch Bestandteile der Puja sein. In diesem Fall sammelt der Priester die Tickets und präsentiert mit den Speisen die individuellen Opfergaben und nennt dazu die Namen der Spender, die er von einem Zettel (dem Ticket) abliest. Dazu werden meist Kokosnüsse zerschlagen und über der Gottheit ausgegossen. *Arccanai* kann auch individuell ‚gebucht‘ werden und stellt eine individuelle Form der Huldigung dar. Dies kann z. B. vor oder nach Ablauf der Puja geschehen oder individuell bei regulären Öffnungszeiten. Das Ticket kostet meist Geld, abhängig von der gewünschten Huldigung. In zwei Tempeln wurde zwischen 3€, 5€ und 10€ gestaffelt (IN790). In einem der beiden Tempeln erhielt man für 3€ ein einfaches *arccanai*, für 5€ ein *arccanai* mit Kelch und für 10€ eines mit Präsentiertablett (IN840); in dem anderen eine Banane (3€), eine Kokosnuss (5€) und ein Tablett (10€). Für 15€ gab es dann ein Festtags-*Arccanai*. Bei dem von der Puja losgelösten *arccanai* sind nur die Spender und der Priester sowie sein Helfer eingebunden. Dabei wird die gespendete Kokosnuss aufgeschlagen, nach Wilke (2003b: 193) ein Ersatz für das Tieropfer. Diese Opfergabe kann unterschiedliche Hintergründe, aber auch spezielle Anlässe haben, z. B. zum Geburtstag oder bei dem Kauf eines neuen Autos oder

---

Dazu versammeln sie sich zu einer bestimmten Zeit und umrunden gemeinsam den Haupttempel und speisen oft noch gemeinsam nach der Puja. Zwar ist niemand gebunden, den Ablauf so zu verfolgen, aber in vielen Fällen kommt es auch während der Puja zu sozialem Austausch und wie bei dem gemeinschaftlichen Singen auch zu kollektiven Handlungen.

Hauses. Schließlich nutzen manche Gläubige den Tempel auch individuell, um zur Ruhe zu kommen oder zu meditieren (IN790). *Arccanais* sind immer möglich, auch wenn es mitunter besondere Tage gibt, an denen sie bevorzugt stattfinden (IN790). Weitere Formen der individuellen Religiosität stellen Gelübde und Fasten dar, die auch mit bestimmten Tempelfesten in Verbindung stehen (können).<sup>152</sup>

Bezüglich der Regelmäßigkeit der Puja gibt es Unterschiede zwischen den Tempeln. In zwei Tempeln wurde die Puja nur an bestimmten Tagen durchgeführt: In einem Fall freitags, sonntags und an Vollmondtagen sowie an bestimmten Tagen, die monatlich bestimmten Gottheiten geweiht sind (IN400). In dem anderen Tempel fand die Puja neben dem Freitag und dem Sonntag auch am Dienstag statt sowie manchmal am Samstag statt (IN790).<sup>153</sup> Der Dienstag galt als besonders geeignet für individuelle Opfer und *arccanais*. In diesen Tempeln waren die Priester nur nebenberuflich für den Tempel tätig; sie konnten also keine tägliche Puja anbieten. Als weiterer Grund wurde angegeben, dass die Familien wegen Arbeit und Schule nur wenig Zeit hätten, den Tempel zu besuchen und, anders als in Sri Lanka, auch nicht vor oder nach der Arbeit den Tempel besuchen würden. Zudem hätten viele Familien auch nicht die Zeit, täglich in den Tempel zu kommen (IN400). In zwei anderen Tempeln dagegen fanden täglich Puja-Zeremonien statt. In diesen beiden Tempeln wurden die Priester eigens aus Sri Lanka engagiert und waren Vollbeschäftigte des Tempelvereins. In beiden fanden täglich Puja-Zeremonien statt, ungeachtet ob Gläubige anwesend waren oder nicht (IN660; FB140; FB160).

In einem der beiden Tempel wurden täglich um fünf Uhr morgens die Gottheiten geweckt, was der Priester, der im Tempel wohnte, allein durchgeführt hat; dann folgte vormittags eine Puja und abends um 18 Uhr fand nochmals eine Puja statt. Interessanterweise war ursprünglich nur eine Puja am Tag geplant, aber offensichtlich lohnen sich auch zwei Pujas, wenn der Priester beliebt ist. Am Sonntag fand zudem mittags eine Puja statt, weil dann auch die Lehrenden und Schüler der Tamilschule zum Tempel gehen können (IN660). In dem anderen Tempel fanden in dem Zeitraum, in dem ich diesen besucht habe, täglich sechs Pujas statt. In der ersten Puja, die gegen vier oder fünf Uhr morgens stattfand, wurde zunächst die Wächtergottheit Vairavar verehrt, dann die Gottheiten Shiva und Shakti mit einem Aufweck-Lied geweckt; ihre mobilen Figuren wurden neben den Hauptschrein – es handelt sich um einen Murugan-Tempel – gebracht. Dann wurden die Stein-*murtis* vorbereitet und die Gottheiten

---

<sup>152</sup> Zu Fasten und Gelübde im Rahmen der Aktivitäten in Hamm-Uentrop vgl. Baumann 2003c.

<sup>153</sup> Bestimmte Tage werden auch in Jaffna als heilig betrachtet, vor allem der Freitag, manchmal zusätzlich auch der Dienstag. Bestimmte Tage sind auch mit der besonderen Verehrung bestimmter Gottheiten verbunden, wie der Samstag für die Verehrung von Saneeswaran, der astralen Gottheit Saturn (Perinbanayagam 1982: 52ff.).

geweckt. Die nächste Puja fand dann um sieben Uhr morgens statt. Dies war die erste richtige Puja für die Gottheiten in ihren Schreinen. Um 10 Uhr erfolgte eine weitere Puja und mittags um 12 Uhr die nächste. In der mittäglichen Puja wurde den Gottheiten Essen präsentiert und dieses im Anschluss als *prasadam* von den Gläubigen gegessen. Um 18 Uhr erfolgte die Hauptpuja, denn zu diesem Zeitpunkt kommen die meisten Gläubigen von der Arbeit. Zu späterer Stunde wurde die abschließende Puja durchgeführt, in der die Gottheiten „ins Bett gebracht“ wurden. Jede dieser Pujas unterschied sich in ihrem Ablauf in Nuancen (IN410). Nur in diesen beiden Tempeln konnte an Traditionen in Sri Lanka angeknüpft werden, wo täglich mehrere Pujas stattfinden.

Neben den regelmäßig stattfindenden Pujas finden in den Tempeln zu festgelegten Zeitpunkten monatlich oder jährlich spezielle Zeremonien statt, die meist mehr Menschen anziehen als die alltäglichen Pujas. In einem Tempel wurden z. B. für bestimmte Gottheiten – namentlich Amman, Murugan und die Planetengottheit Saneeswaran/Saturn (Tamil: *caṅcuvaraṅ*) – gefeiert (IN400). Wie auch Back (2007) feststellte, gibt es eine Reihe von jährlichen Feierlichkeiten, die zu nennen hier den Rahmen sprengen würde (IN790; IN840).<sup>154</sup> Inwiefern es aber Unterschiede zwischen den Festkalendern gibt, konnte nicht festgestellt werden. In mehreren Tempeln fanden Muschelzeremonien (*Shankhabhishekam* [Tamil: *caṅku apicēkam*]) statt, die auch bei der Einweihung und den Jahresfesten der Tempel stattfinden. Selbst besucht habe ich – in unterschiedlichen Tempeln – Thaipongal, Durga-Puja, Navaratri, Saraswati-Puja und die Muschelzeremonie sowie ein dem Ganesha gewidmetes Fest. Zu diesen Festen waren zahlreiche Besucher gekommen, allerdings waren die Tempel dabei nicht überfüllt. Berichtete wurde mir aber von anderen Festen, an denen hunderte Gläubige in relativ kleinen Tempeln teilgenommen haben. Zu diesen Festen kamen jeweils Besucher aus anderen Städten, teilweise auch aus den Niederlanden. Auch ein Tempelfest mit Prozession und hunderten Teilnehmern konnte in einem der Tempel besucht werden.

Eine Saraswati-Puja, an der ich teilgenommen habe (FB420), geschah in der Kooperation mit einer Tamil-Schule und fusionierte in dieser Kooperation mehrere rituelle

---

<sup>154</sup> In den von mir besuchten Tempeln finden jeden Monat besondere Festivitäten statt, daneben immer auch monatliche Feiern, die sich am Mondzyklus ausrichten, z. B.: Vollmond, jeden Monat Ganesha-Chathurti vier Tage nach Neumond. Bestimmte Festivitäten finden in den Tempeln statt, dazu gehören u.a. Thaipongal, Mattupongal, Navaratri und die Saraswati-Puja, Deepawali, der 01.01. als Neujahrsfest, Sivaratri und das tamilische Neujahrsfest im April. Weiterhin gibt es weitere beliebte spezifische jährliche Feste für einzelne Gottheiten: das Hanumanfest im Dezember, Skanda Sasthi als Fest für Murugan, ein sich über Wochen hinziehender Festzyklus zu Ehren von Aiyappan, Krishnas Geburtstag, Durga-Puja, Ganesha Chathurti usw. (IN790; IN840). Vergleiche auch zum rituellen Kalender und weiteren Festen in Jaffna Perinbanayagam 1982: 45ff.

Elemente miteinander. Die Feier fand am 10. Tag des Navaratri-Festzyklus statt.<sup>155</sup> Dies ist *dasara*, ein Festtag zu Ehren der Göttin Durga, an dem im Ritual ein Dämon von der Göttin getötet (vgl. Fuller 1992: 106ff.). Ein ähnliches Ritual fand an dem Tag tatsächlich auch statt: das bewegliche Bildnis der Göttin wurde auf eine Sänfte gehoben, die von vier Männern getragen wurde. Sie umtanzte dann einen Bananenbaum, der laut Auskunft von Gläubigen für den Büffel-Dämon stand. Mit einem Schwert bewaffnet tanzte der Priester mit dem Rücken zur Göttin vor ihr, verkörperte sie so und zerteilte dann nach einigen Minuten des Tanzes den Baum mit zwei gekonnten Hieben in drei Stücke. Diese symbolisierten die drei ‚Schlechtigkeiten‘,<sup>156</sup> die es zu bekämpfen gelte. Nach einer ausgedehnten Puja sprang das Programm dann zu Saraswati, der Göttin der Bildung. Schüler der Tamilschule führten Tänze auf und spielten Musik. Hier zeigt sich die enge Verbindung der religiösen Welt zur sozialen Welt der Bildung. Vor Ort gibt es starke Überschneidungen des Personals. Der Schulleiter war aktiv im Tempelverein und hatte zumindest anfangs die Aufgabe der Akquise von Spenden inne; auf der anderen Seite war der Tempelvereinsvorsitzende Lehrer in der Tamilschule. Dass aber, wie für den Sri-Kamadchi-Ampal-Tempel oder für Tempel in Großbritannien oder den USA berichtet wird (vgl. Back 2007; Marla-Küsters 2015: 202ff.), auch Tamil-Unterricht an den Tempeln stattfindet, konnte bei keinem anderen Tempel festgestellt werden. Allerdings gibt es nicht nur an dem oben erwähnten Beispiel zahlreiche Verbindungen. In mindestens zwei weiteren Fällen bestanden historisch enge Verbindungen zur Schule: In einem Fall ist die Tempelgründung u. a. von einer Person ausgegangen, die bereits in einer Schule aktiv war, und es bestanden personelle Verbindungen zwischen dem Tempel und dieser nicht im Dachverband organisierten Schule (IN400). In dem anderen Beispiel waren Schule und Tempel für nahezu zwei Jahrzehnte unter einem gemeinsamen organisatorischen Dach in einem Verein organisiert (IN750).

Neben diesen religiös über den Mondkalender festgelegten Festivitäten hat insbesondere das jährliche Tempelfest für die Gläubigen und die Tempelvereine eine große Bedeutung. Die Termine werden von den Tempeln selbst festgelegt und finden jährlich ungefähr im gleichen Zeitraum statt. Diese Tempelfeste haben ebenfalls eine Tradition in Indien und Sri Lanka (Hüskens & Michaels 2013; vgl. auch zu exemplarischen Beispielen aus Südindien und Sri Lanka Mines 2005 und Whitaker 1999). Sie bilden meist mehrtägige Veranstaltungen, wobei der letzte Tag den großen Höhepunkt des Festzyklus darstellt. An diesem Tag findet häufig eine Prozession statt, die um den Tempel und teilweise auch in den Seitenstraßen verläuft. In einem

---

<sup>155</sup> Navaratri, übersetzt „neun Nächte“, umfasst jeweils drei Festtage zu Ehren Saraswatis, Lakshmis und Durgas.

<sup>156</sup> Diese verhindern im Glauben des Shaiva Siddhanta, dass die Menschen die göttliche Wahrheit erkennen und annehmen können: dabei handelt es sich um die Selbstbezogenheit; die Illusion der materiellen Welt und die Akkumulation von Taten (Schomerus 1912).



Tempel, den ich bei einem solchen Fest besucht habe, hat die Prozession den Tempel umrundet, so wie im Tempel die Gläubigen den *garbagriha* umrunden. Nun war es die Gottheit selbst, die den Tempel umrundete und in aller Öffentlichkeit zu sehen war. Wie auch im Tempel wurde die Gottheit bei einer Prozession als Herrscher behandelt, nur dass dies jetzt in der Öffentlichkeit dargeboten wird. In diesem Ort wurden – anders als in Hamm-Uentrop – drei selbstgebaute Prozessionswagen (*ter*) aufgeboten: einen für die Hauptgottheit Ganesha, einer für Murugan und seine Frauen und einer für Gott Shiva und Parvati. Die Prozession folgte einem Zugweg, der ihn durch einen großen Teil des Ortes führte. An bestimmten Punkten, z. B. vor den benachbarten Häusern von deutschen Unterstützern, die zuvor bereits vor dem Beginn der Prozession geehrt wurden, fanden kurze Versionen der Puja mit Verehrungen statt. Gezogen wurden die Wagen von zahlreichen Gläubigen, während die Gottheiten in den farbig gestalteten Wagen unter Schirmen thronten (FB520): „Es sind Elemente und Insignien, die die Gottheit in der Rolle eines Herrschers präsentieren, dem gegenüber sich die Gläubigen als Dienende und untertänigst Verehrende verstehen“ (Luchesi 2003a: 119). Wenn in Südindien in der Prozession in Gemeinschaft der Raum des Dorfes umschritten wird und damit die Inklusion und Exklusion in der Gemeinschaft verdeutlicht wird (Mines 2005; Whitaker 1999), so wird in Deutschland damit die Existenz der tamilisch-hinduistischen Migranten öffentlich sichtbar und die Prozession verschafft der Tempelgemeinde eine auch nach außen gerichtete Sichtbarkeit:<sup>157</sup>

„All das, was sonst auf das Innere von Tempeln und Andachtsstätten beschränkt bleibt, findet im Freien, auf der Straße, im öffentlichen Raum statt: die Präsentation der Gottheit selbst, die vielfältigen Dienstleistungen und Respektbezeugungen, die eine hinduistische puja charakterisieren, die Frömmigkeitsbekundungen der Gläubigen, die speziellen Gesänge und musikalischen Darbietungen.“ (Luchesi 2003a: 119)

Die Prozession ist darüber hinaus ein Zeichen für die tamilischen Migranten: Sie treffen sich gemeinschaftlich und gestalten den Raum temporär nach ihren traditionellen Gebräuchen und beziehen das Residenzland rituell in die eigene religiöse Praxis ein.

Bei allen Zeremonien kann es zu einer Überschneidung mit den sozialen Welten der Musik und des Tanzes kommen: In einer Puja kann es vorkommen, dass einzelne Sänger und Sängerinnen aus der Gemeinde ein Lied vortragen. Meist handelt es sich dabei um Namensanrufungen der Gottheit. Zu besonderen Pujas werden Musiker eingeladen, die auf traditionellen Instrumenten karnatische Musik spielen. Weiterhin kann es vorkommen, dass auch Tänze im südindischen Bharata Natyam vorgetragen werden (vgl. Kapitel 8.1). Ebenfalls können bei größeren Festivitäten moralische oder poetische Vorträge – z. B. Vorträge von

---

<sup>157</sup> Dazu vgl. auch Goreau 2014, Luchesi 2003a und Wilke 2013b.

Gedichten der Heiligen Bhakti-Dichtern aus dem 1. Jahrtausend nach Christus, den Nayanmar – gehalten werden, z. B. in der Pause zwischen der Mittags- und der Abendpuja. Größere Zeremonien gehen über den ganzen Tag und in den Pausen zwischen dem Vormittags-/Mittags- und dem Nachmittags-/Abendprogramm gehen viele Besucher nach Hause oder ruhen sich aus. Die Zeit kann dann eben auch zur Darbietung von künstlerischer Performance genutzt werden. Diese ist dabei immer auf den religiösen Kontext bezogen, weil diese Kunstformen historisch ihren Ursprung durchaus im religiösen Kontext hatten bzw. diese Kunst zu einem großen Teil für den religiösen Kontext entwickelt wurde.

Die Zeremonien folgen zwar bestimmten Grundmustern, jedoch lassen die einzelnen Priester lassen darin ihren eigenen Stil einfließen. So konnten mir Gläubige bei einem Pongal-Fest in dem erst kürzlich gegründeten Tempel mit einem neuen Priester nicht genau sagen, wie das Ritual ablaufen würde. Vielmehr verwies eine junge Tamin darauf, dass jeder Priester eben seinen eigenen Stil habe. Der Priester in diesem Tempel habe die Freiheit, das Ritual in seinem Stil durchzuführen. Auch ein Mitglied des Vorstandes konnte mir bestätigen, dass der Priester in Bezug auf das Ritual Planungsfreiheit habe. Natürlich müssten Rituale abgesprochen werden, damit die dafür notwendigen Objekte und Gaben zur Verfügung stünden. Prinzipiell würden die Rituale von den Priestern konzipiert und mit den Verantwortlichen abgesprochen. Inwiefern dies üblich ist, konnte aber nicht festgestellt werden.<sup>158</sup> Nicht nur der Priester kann Ausgangspunkt für solche Variationen sein. In dem gleichen Tempel ist es üblich geworden, am Ende der abendlichen Puja bestimmte Gottheiten durch den Raum zu tragen. Dazu tragen immer vier Männer eine Gottheit auf einer Sänfte, die auf ihren Schultern ruht, durch den Raum.

Alle Tempel haben zumindest bestimmte Regeln gemeinsam. Dazu zählt zunächst die Regel, dass der Tempel nicht mit Schuhen betreten werden darf und die Besucher rituell rein sein müssen; dies schließt mit ein, dass die Besucher an dem Tag kein Fleisch gegessen haben dürfen und sich gewaschen haben müssen. Zudem gibt es bestimmte Phasen, in denen der Tempel nicht betreten werden darf: so wenn Frauen ihre Menstruation haben, kurz nach einer Entbindung und nach einem Sterbefall. Die Regeln blieben in Deutschland im Kern die gleichen wie in Sri Lanka, auch wenn es Anpassungen gegeben hat. So ist es in den meisten Tempeln üblich, dass die Gläubigen ihre Strümpfe anbehalten, während in Südindien und Sri Lanka die nackten Füße vor dem Betreten des Tempels gewaschen werden (IN790; IN750; IN420). Mittlerweile finden sich in manchen Tempeln auch Erläuterungen der Regeln für deutsche

---

<sup>158</sup> Manche Prozesse sind natürlich festgelegt. So wird immer zuerst Ganesha verehrt. Diese Regel gilt für alle möglichen Feste, bei denen der Schutz und Segen der Götter angerufen werden, so z. B. auch bei Tanzveranstaltungen.

Besucher. Hier besteht durchaus ein Konfliktpotential, weil insbesondere die Einschränkungen für Frauen bei deutschen Besuchern eher auf Unverständnis stößt, wie sich auch bei einem Tag der offenen Tür in einem Tempel zeigte (FB410).

### **5.3.2 Entwicklung und Organisation der Tempel**

#### ***Entwicklung der Tempel in Deutschland***

Die ersten häuslichen Schreine richteten tamilische Migranten bereits in den 1980er Jahren ein als vor allem junge Männer nach Europa kamen. In der tamilisch-hinduistischen Tradition der Migranten sind solche häuslichen Schreine, an denen Gläubige religiöse Riten für sich selbst durchführen, üblich. In der Frühzeit der Migration bestanden weder finanzielle Mittel noch das Bedürfnis, feste öffentliche religiöse Andachtsstätten zu schaffen. Mit der Heiratsmigration und der Gründung von Familien wurde Ende der 1980er / Anfang der 1990er Jahre die Notwendigkeit einer religiösen Infrastruktur zur Durchführung von Lebenszyklusriten deutlich. Zur Durchführung von Ritualen fehlte es zunächst an religiösen Kenntnissen, da viele Tamilen jung waren und nicht auf die Expertise ihrer Eltern zurückgreifen konnten. Eine deutsche Unterstützerin berichtete über eine rituelle Konfusion bei einer der ersten Hochzeiten in der Kleinstadt in den 1980er Jahren:

„Ja, dann kamen die Familien und dann kamen die jungen Frauen nach. Dann gab es auch die Hochzeiten, die erste tamilische Hochzeit, die hier bei uns im katholischen Jugendheim stattfand, die fand noch ohne Hindupriester statt, weil noch niemand da war. Und der Älteste hier aus der Gemeinde [...] sollte die Zeremonie leiten, aber der wusste das nicht und die anderen auch nicht und da hat es viel Gelächter gegeben: ‚Der kann das ja gar nicht, und der kann das ja auch nicht‘ und so ist das dann so gemacht worden, mit dem was jeder so wusste und die Hochzeit war, hat dann trotzdem“ (IN290).

Zusätzlich setzte sich bereits Anfang der 1990er Jahre der Gedanke fest, dass eine schnelle Rückkehr nach Sri Lanka nicht möglich sein würde. Mit der Anwesenheit von Kindern und der subjektiven Erkenntnis einer längeren Verbleibsdauer wurde die Bewahrung und Weitergabe von Kultur und Religion wichtig (Jacobsen 2003; Luchesi 2003a: 104; Baumann 2003a; Fibiger 2003).

Es fehlten aber häufig die Mittel, eigene dauerhafte Andachtsstätten zu errichten. Daher entstanden zunächst gemeinsam genutzte temporäre Andachtsstätten in gemieteten Räumen, die teilweise von den Kirchen oder Wohlfahrtsverbänden zur Verfügung gestellt wurden (Baumann 2000a; Luchesi 2003a: 104). Bereits Ende der 1980er Jahre entwickelten sich aber

lokal erste Tempel.<sup>159</sup> In den 1990er Jahren setzte in Europa ein „starker Institutionalisierungsschub“ (C.P. Baumann 2003: 277) ein und es wurden in Mietwohnungen und umgebauten Lagerhallen permanente Andachtsstätten gegründet.<sup>160</sup> Dazu kam, dass aufgrund der zunehmenden rechtlichen und ökonomischen Integration finanzielle Mittel generiert werden konnten, die zur Weiterentwicklung der Tempelgemeinden genutzt wurden. Ausdruck fand diese Verstetigung religiöser Praxis in der inneren Gestaltung der Tempel, die dem gewohnten Bild von Tempeln in Sri Lanka angeglichen wurde. Auch wurden Tempelfeste zunehmend auch im öffentlichen Raum zelebriert und so die Öffentlichkeit auf die Existenz tamilisch-hinduistischer Gotteshäuser aufmerksam gemacht (Wilke 2013a; 2003b; Baumann 2000a), auch wenn eine Angleichung der äußeren Gestaltung an den südindischen Stil bis heute nur wenigen Tempeln gelang (Luchesi 2003a: 110ff. & 2003b; Back 2007).

Dabei blieben allerdings auch Konflikte um Tempel nicht aus: Tempel sind auch in Sri Lanka Austragungsorte von sozialen Auseinandersetzungen; so um Ressourcen und sozialen Status (vgl. Whitaker 1999; McGilvray 2007).<sup>161</sup> Auch in Deutschland sind Konflikte innerhalb der Tempelgemeinde und mit anderen Tamilen nicht unbekannt. Ich habe in meiner Feldforschung Tempel in unterschiedlichen Phasen ihrer Entwicklung beobachtet und konnte selbst bei meinen nur kurzen Beobachtungsphasen mehrfach Konflikte beobachten oder ausmachen. In einem Tempel, der temporär in einer Lagerhalle untergebracht war und der noch in einer Phase der Konsolidierung begriffen war, wurde ich Zeuge einer Auseinandersetzung zwischen dem Priester und mehreren Besuchern, die zum Ende der Puja in den Tempel kamen. Die Auseinandersetzung drohte in Gewalt zu eskalieren (FB120). Ein anderer, seit mehreren Jahren bestehender Tempel hatte eine schwere Auseinandersetzung innerhalb der Tempelgemeinde schon hinter sich. Doch vor ein paar Jahren spaltete sich der Tempel in zwei Gruppen. Verantwortlich waren dafür nach Auskunft von Informanten persönliche Spannungen und Kastenfragen (IN750; IN790). Dabei kam es auch zu gewaltsamen Auseinandersetzungen und zu einer tiefen Spaltung in der Gemeinde.

Zwei Tempel, die ich besucht habe, sind historisch eng miteinander verbunden. Zunächst bestand nur eine Tempelgemeinde in einer Großstadt, der Ende der 1990er Jahre aus einem Kulturverein heraus gegründet wurde. Dazu wurde von einigen Engagierten ein Konzept

---

<sup>159</sup> Als einer der ersten Tempel entstand der Sri-Kamadchi-Ampal-Tempel in Hamm (bestätigt auch durch IN90). In Hamm gab es zu einem Zeitpunkt, als noch kaum religiöse Spezialisten in Deutschland waren, gleich drei Priester. Diese haben dann im Laufe der Zeit ihre eigenen Tempel gegründet.

<sup>160</sup> Die Errichtung von Tempeln wird meist von Experten auf dem Gebiet beaufsichtigt. In einem Fall konnten die Arbeiten zur Gestaltung eines Tempels beobachtet werden. Bisweilen werden dafür Architekten aus Südindien oder Sri Lanka hinzugezogen (Back 2007).

<sup>161</sup> Vgl. ähnlich zu Südindien bspw. Mines 2005; Appadurai 1981.

erarbeitet, welches auf einer großen Versammlung mit mehreren hundert Tamilen aus der weiteren Umgebung, vorgelegt wurde. Auch wenn das Konzept eines eigenen Tempels nicht von allen geteilt wurde, gab es ausreichend Zustimmung, um einen Tempelverein zu gründen.<sup>162</sup> Nach dessen Konstituierung wurde begonnen, Räumlichkeiten für den Tempel zu suchen (IN400; IN600). In wenigen Jahren musste der Tempel zweimal umziehen, bevor er sich für die nächsten Jahre in einer relativ isoliert stehenden Lagerhalle etablieren konnte. Zusätzlich zur örtlichen tamilischen Bevölkerung beteiligten sich an dem Tempel auch Tamilen aus umliegenden Gemeinden. Als der Tempel aus baurechtlichen Gründen vor dem nächsten Umzug stand, wurden Differenzen deutlich; insbesondere zwischen einer Fraktion aus der Großstadt und einer Gruppe aus einer der umliegenden Gemeinden, letztgenannter schlossen sich aber auch Individuen aus der Großstadt und anderer Gemeinden an. Die Differenzen, die wesentlich aus Macht- und Finanzierungsfragen entstanden, führten schließlich zu einer Spaltung der Gemeinde. Die Hindus aus der angrenzenden Gemeinde verließen den alten Tempel und gründeten binnen eines Jahres einen neuen Tempel in ihrer Gemeinde.

Dort konnten sie auf die Unterstützung einer Reihe von deutschen Unterstützern und der Lokalpolitik setzen. Mit deren Hilfe gelang es ihnen relativ schnell, ein geeignetes Objekt im Ort zu finden. Die lokalen Aktivisten gründeten einen eigenen Tempelverein und begannen, den zukünftigen Tempel nach den Vorgaben eines externen Priesters zu gestalten (IN840). Dazu wurden mit Hilfe von Experten die Räumlichkeiten hergerichtet, Schreine errichtet und die Wände dekoriert. Aus Sri Lanka wurde ein Priester engagiert und die Ausstattung bestellt. Dazu gehörten die *murtis*, zahlreiche Metalltablets für die Gaben, Öllampen und v.a.m. Die Kosten beliefen sich auf mehr als 10.000€, die bereits im Vorfeld durch Spenden gesammelt wurden. Die Arbeit wurde fast ausschließlich von den lokalen Tamilen übernommen, die täglich in dem Objekt tätig waren. Unterstützung erhielten sie aus der gesamten lokalen tamilischen Gemeinde, deren Familien der ersten Generation vollständig Mitglieder im Verein wurden; selbst die wenigen Katholiken waren eingebunden in die gemeinschaftlichen Aktivitäten (IN840). Die Verbundenheit der örtlichen Gemeinde fand z. B. darin Ausdruck, dass jeden Tag eine andere Familie Essen für die freiwilligen Arbeiter bereitstellte. Mithilfe der deutschen Unterstützer konnten auch bürokratische Hürden wie baurechtliche Vorschriften, die

---

<sup>162</sup> Ein Vorbehalt eines Tamilen war, dass die lokale Gemeinde nicht imstande wäre, einen richtigen, authentischen Tempel aufbauen zu können. Aus seiner Sicht sind die meisten Tempel in Deutschland nicht authentisch genug, zumal, wenn sie in Lagerhallen und/oder in Industriegebieten errichtet werden (IN600).

Anstellung des Priesters aus Sri Lanka und die Vereinsgründung innerhalb weniger Monate bewältigt werden.<sup>163</sup>

Neben diesen organisatorischen, baulichen und verwaltungstechnischen Vorbereitungen fanden auch rituelle Schritte zur Tempeleinweihung statt.<sup>164</sup> Der Tempel wurde von dem externen Priester ausgemessen und die sakrale Innenarchitektur geplant; zur Absicherung wurde dieser Plan von einem hochrangigen Priester in Indien geprüft (IN840). Bereits in der Bauphase wurde eine erste Zeremonie durchgeführt. Der erste Schritt zur Einweihung eines neuen Tempels besteht in der Grundsteinlegung (*vastu-puja*), bei der unterhalb des Platzes des *garbagriha* ein Loch freigelegt wird und darin Metallplättchen und Gaben der Gläubigen versenkt werden (IN400; IN840). Diese Zeremonie wurde dann von dem oben bereits genannten hochrangigen externen Priester durchgeführt, der in der Region viele große Zeremonien an verschiedenen Tempeln leitet, aber wie bei großen Zeremonien durchaus üblich, waren weitere Priester ebenfalls beteiligt. In einem anderen Tempel wurden nach einer Neugestaltung des Tempels bei der Neueinweihung des *garbagriha* z. B. Mobiltelefone als Gaben der Gläubigen in das Loch hineingelegt (IN790). Nach dem Abschluss der Bauarbeiten erfolgten zwei Pujas (Lakshmi-Puja, Gomata-Puja), bei der eine Kuh, die von einem Bauern für diesen Anlass „gemietet“ wurde, durch den Tempel geführt wurde. Geleitet wurde auch diese Zeremonie von dem hochrangigen Priester und es waren noch weitere sechs Priester aus Sri Lanka und Europa anwesend. Ein gesonderter Termin wurde für Vertreter aus Politik und Gesellschaft abgehalten. Zu dem Termin erschienen mehrere Politiker aus der Region, darunter der Gemeindebürgermeister, der Landrat und ein Bundestagsabgeordneter. Darauf folgte ein aufwändiger mehrtägiger Festzyklus mit zahlreichen Zeremonien (IN840). Die Abschlusszeremonie, die etwa zwei Wochen nach den ersten Feierlichkeiten stattfand, konnte von mir beobachtet werden. Geleitet wurde diese Feier wiederum von dem hochrangigen Priester und seinem Sohn, obwohl der eigentliche Priester des Tempels mittlerweile aus Sri Lanka eingetroffen war. Die Zeremonie begann mit einer Ehrung der Familien, die den Tempel erst möglich gemacht hatten. Dies stand im Gegensatz zu den vorherigen Festtagen, an denen einzelne Familien als Sponsoren auftraten. An diesem letzten Tag der Einweihung aber stand die Gemeinschaft, also die etwa 50 am Verein beteiligten Familien, im Fokus. Jugendliche und Kinder aus diesen Familien nahmen die Segnungen stellvertretend für ihre Familien entgegen. Dann folgte eine Muschelzeremonie, bei der 1.000 Muscheln mit Wasser gefüllt, gesegnet und

---

<sup>163</sup> Auch in einem anderen Tempel war die Unterstützung eines deutschen Vermittlers wichtig, um am Ende die Räumlichkeiten zu bekommen (IN750).

<sup>164</sup> Zu einer vergleichbaren Tempeleinweihung in Hamm-Uentrop vgl. Luchesi 2003b.

schließlich über dem *murti* der Hauptgottheit ausgegossen wurde. Nach einer längeren Pause am Nachmittag gab es am Abend die letzte Einweihungspuja. Diese endete mit einem Spektakel: Die mobilen *murtis* von Ganesha, Murugan, Amman und Shiva wurden in einer Prozession auf Sänften durch den Tempel getragen, angeführt von den Musikern, die den ganzen Tag die Zeremonien mit Musik begleitet hatten. Die Tempelgründung ist ein gutes Beispiel für die Eingebundenheit des Tempels in Wechselwirkung von Vereinsverantwortlichen, Priestern, Gläubigen bzw. der Gemeinde und nicht-tamilischen Akteuren (IN840).

### ***Organisation und Infrastruktur der Tempel***

In jedem Tempel müssen, abgesehen von den oben genannten Kernaktivitäten, weitere “subprocesses“ (Strauss 1978: 122) durchgeführt werden, die diese Aktivitäten erst erlauben. Einer dieser Prozesse ist der der Organisation des Tempels und der Entscheidungsfindung. Dabei lassen sich zwei Typen von Tempeln unterscheiden: die von Priestern geführten Tempel und die von Vereinen geführten Tempel. Vier der von mir besuchten Tempel wurden von Vereinen geführt und die Priester waren Angestellte oder Mitglieder des Tempels. Dagegen wurde der Sri-Kamadchi-Ampal-Tempel ebenso wie ein von mir besuchter Tempel in der Schweiz von Priestern geführt.

In den von Vereinen geführten Tempeln ist dieser der Träger des Tempels. In diesem sind mehrere Familien organisiert, die einen Teil der lokalen tamilischen Bevölkerung umfasst. In dem oben beschriebenen Fall waren dies alle Familien der ersten Generation aus dem Ort – inklusive der katholischen – sowie weitere tamilische Migranten aus anderen Orten. In dem alten Tempel, aus dem dieser hervorgegangen war, waren es mit der später ausgetretenen Fraktion Ende der 1990er etwa 100 Familien, Ende der 2000er Jahre noch etwa 30 Familien (IN400). In dem anderen Tempel, der seine Spaltung überstanden hat, seien es nach Auskunft eines Mitglieds vor allem Personen aus der Umgebung, die den Verein tragen würden, während die lokalen Hindus zu einem großen Teil ausgetreten seien (IN790). Schon bei diesen wenigen Beispielen gab es also Auseinandersetzungen um die Macht im Tempel. Alle diese Vereine waren nach deutschem Vereinsrecht organisiert und stellten einige offizielle Posten zur Verfügung, die mit Arbeit, aber auch mit Prestige verbunden sind. Allein dadurch wird die Arbeit im Tempel auf mehrere Schultern verteilt. Die Priester können als unverzichtbare Experten dabei eine gewichtige Rolle spielen, sind aber im Zweifelsfall austauschbar, wie in

einem Tempel mehrfach geschehen ist.<sup>165</sup> Die Position der Priester mag eine Rolle dabei gespielt haben, dass sich der oben ausführlicher beschriebene Tempel für einen ‚neutralen‘ Priester aus Sri Lanka entschieden hat. In Priester-geführten Tempeln haben die Priester die Kontrolle über den Tempel. In gewisser Hinsicht stellt der Tempel damit eine privat geführte Organisation dar, die für die Gläubigen eine Aufgabe erfüllt. In dem einen Tempel in der Schweiz konnte ich dies ansatzweise beobachten. Dort war der Priester, der sich mit seinem Tempel nach einem Streit in einem vereinsgeführten Tempel selbstständig gemacht hat, zusätzlich auch Manager, der sein Büro im Tempel hatte und die wichtigen Entscheidungen traf und letztlich auch die Verwaltungsarbeit übernahm. Für ihn war, ähnlich wie für den Priester des Sri-Kamadchi-Ampal-Tempel der Tempel die Einkommensquelle (IN160). Da ich kaum Erfahrungen mit Priester-geführten Tempeln gemacht habe, lässt sich schwer abschätzen, wie sich das Verhältnis zwischen Priester und Gemeinde in einer solchen Konstellation gestaltet.<sup>166</sup> Der Sri-Kamadchi-Ampal-Tempel ist in dieser Hinsicht aufgrund seiner enormen Bekanntheit sicher eine Ausnahme, von der man nicht auf andere schließen kann. Der klassische Tempel ist immer noch der von einem Verein kontrollierte. Dies entspricht weitgehend den Verhältnissen in Sri Lanka, wo die Tempel meist von Komitees geführt werden und die Priester Angestellte dieser Komitees sind (Sivathamby 1990).<sup>167</sup>

In dem von mir oben beschriebenen Tempel bestand eine Arbeitsteilung zwischen Priester und den Verantwortlichen des Tempels. Über den Ablauf von Zeremonien entschied der Priester in Absprache mit dem Vorsitzenden des Vereins. Als Ritualexperte und aufgrund seiner Ausbildung wurden ihm Entscheidungen zu den Ritualen zugebilligt. Um die Zeremonien – insbesondere die großen Zeremonien an den Festtagen – durchzuführen zu können, bedurfte es einer Infrastruktur, die nur der Verein bereitstellen konnte.

Zu den wichtigsten Aufgaben im Tempelverein gehören die Leitung, die Assistenz des Priesters und die Durchführung diverser Dienste während und außerhalb der Zeremonien. Die Leitung organisiert die Verwaltung, vertritt den Tempel nach außen und trifft im Idealfall die

---

<sup>165</sup> Einer der beiden anderen Tempel in Hamm ist ein Familientempel, der von einem Patron geführt wurde. Auch hier wurde ein Priester aus Sri Lanka engagiert (Wilke 2003a). Der andere ist ein typischer Vereinstempel, der in den Anfängen plante, den Priester des Sri-Kamadchi-Ampal-Tempel als Priester anzustellen, was dieser aber ablehnte und seinen eigenen Tempel gründete (Baumann 2000a; Wilke 2003a).

<sup>166</sup> Ein Tamile charakterisierte z. B. die Verhältnisse am Hammer Sri-Kamadchi-Ampal-Tempel so: „Hamm ist einer von denen, aber das Problem ist ja, das ist wiederum Hamm Ein-Mann-Tempel. Da entscheidet wiederum ein Mann, das entscheidet wiederum ein Mann. (...) Tempel ist gut, er hat gut gemacht, aber das ist keine Gemeinschaft da“ (IN600).

<sup>167</sup> Dies wurde auch in Interviews bestätigt so z. B.: „Ja, das war auch unterschiedlich. Gibt’s auch Ein-Mann-Tempel oder gibt’s auch Priester, denen gehören die Tempel oder ein Committee. Meistens ist es Committee, gut Committee, ein Vorsitzender, aber der kann nicht alles entscheiden selber. Ein Committee, viele Tempel sind Committee“ (IN600).



wichtigsten Entscheidungen. Die Leitung ist unter anderem auch für die Finanzierung des Tempels verantwortlich; in dem neuen Tempel waren dies der Vorsitzende und der Kassenwart sowie zwei weitere Mitglieder des Vorstandes. Die Finanzierung wurde in den Tempeln durch Spenden und durch die Bezahlung von Ritualen und Gaben aufgebracht (IN790). In den zwei Fällen, in denen sich die Tempel gespalten haben, waren Konflikte auf dieser Ebene jeweils die Auslöser der Spaltung. Es scheinen also weniger religiöse oder rituelle Gründe zu einem Konflikt zu führen als vielmehr Aspekte der Macht, vielleicht auch des Ansehens und der Kaste (IN750, IN725). Das Geld wurde neben der Miete und der Bezahlung des Priesters auch für Sachmittel benötigt. So mussten Blumen gekauft werden, Obst für die Gaben, Räucherwerk, Bananenblätter, Öl für Lampen und vor allem Essen für das *prasadam*. Insbesondere bei großen Zeremonien mussten Priester und Leitung absprechen, was benötigt wurde und was machbar war. In dem neuen Tempel teilte der Priester bspw. dem Vorsitzenden regelmäßig mit, was er in den nächsten Monaten benötigt, wie Milch, Kokosmilch, Asche, Blumen, Kokosmüsse, Palmblätter usw.

Weitere Aufgaben, die von Laien übernommen werden, betreffen die Bereitstellung der Gaben, die Verarbeitung der Blumen, das Kochen von Essen oder das Reinigen der Anlage. Dies wird von Freiwilligen übernommen. In dem neuen Tempel waren nach meiner Zählung mindestens 14 Personen regelmäßig im Tempel engagiert und arbeiteten in mehreren Arbeitsgruppen zusammen. Die Verantwortungen wurden dazu im Verein festgelegt (IN840). Drei Personen kauften regelmäßig ein, vier Personen waren mit Filmen und Online-Veröffentlichung beschäftigt. Zwei Frauen kamen jeden Tag zum Kochen und andere zum Reinigen des Tempels. Auch während der Puja standen dem Priester immer (ausschließlich männliche) Assistenten zur Seite. Schon bei einer alltäglichen Puja oder einem *Arccanai* müssen Assistenten Lampen anzünden, Kokosnüsse aufschlagen, Gabenteller anreichen, wenn der Priester im Hauptschrein steht, oder den Kontakt zu den Gläubigen aufrechterhalten. Häufig waren diese Assistenten keine Priester – auch wenn es bei großen Zeremonien eine Hierarchie von mehreren Priestern geben kann –, sondern stammten aus den Kreisen der Gläubigen. In dem neu gegründeten Tempel waren dies z. T. auch Jugendliche, die in die Tempelkultur hinein sozialisiert wurden, aber der Vorsitzende war hier meist auch einer der wichtigsten Assistenten des Priesters. Während der Tempelfeste waren in dem Tempel viele Gläubige in unterschiedliche Aufgaben eingebunden: die Blumen mussten vorbereitet werden, Gabenteller wurden zusammengestellt, in der Küche wurde ein Reisgericht für das *prasadam* frisch zubereitet, zeitweise wurde eine Glocke geschlagen oder rituelle Musik aus dem Computer abgespielt. Dazu wurden rituelle Gegenstände hin und her getragen, Teppiche auf dem kalten

Steinboden ausgebreitet, Tickets gegen Geld getauscht, Liedtexte verteilt und vieles mehr. Nach der Puja werden z. T. Tische aufgebaut, auf denen das *prasadam* steht und Essen wird verteilt. Eine Tätigkeit, die zumindest bei Festen nicht fehlen darf, besteht darin, die gesamte Veranstaltung zu filmen. Alle Tempelfeste werden teilweise parallel durch Videoaufnahme und Fotos dokumentiert; diese werden mittlerweile auch über Facebook oder eine eigene Webseite ins Netz gestellt. Dieses geschäftige Treiben galt für alle größeren Feste, die ich besucht habe: Während einer größeren Puja oder eines Festes ist daher die Atmosphäre geschäftig, weil ein Dutzend oder mehr Gläubige mit irgendeiner Aufgabe beschäftigt ist.

### ***Akteure und Positionen im Tempel***

Im Vordergrund stehen im Tempel die Interaktionen zwischen den Gläubigen, den Verantwortlichen und den Priestern. In einer quantitativen Befragung von tamilischen Migranten konnten Baumann und Salentin (2006: 309ff.) feststellen, dass sich von allen Hindus zwei Drittel sehr stark als Hindus identifizieren, aber zugleich nur 50 % häufiger als einmal im Jahr einen Tempel besuchen. Nur etwa 20 % besuchen den Tempel wöchentlich oder häufiger. Dennoch konstatieren sie, dass angesichts der Tatsache, dass hinduistische Verehrung nicht notwendigerweise auf Tempel angewiesen ist, eine Tendenz zu einer verstärkten Nutzung von Tempeln in der Diaspora. nicht notwendigerweise Besonders häufig besuchen diejenigen einen Tempel, die über geringeres Einkommen und schlechtere Schulbildung verfügen. Dies deckt sich mit meiner Beobachtung, dass es Personen gibt, die reflektiert über ihre Religiosität diskutieren, zugleich aber selten Tempel besuchen. Insbesondere zwei Gesprächspartner, mit denen ich mehrfach zusammengetroffen bin, haben sich eher kritisch über die Tempelkultur geäußert. Für sie stellt die Verehrung von *murtis* eine Simplifizierung des Glaubens dar, der durch eine innere und intellektuelle Verbundenheit spürbar sein und sich durch ethisches Verhalten zeigen sollte (z. B. Einhaltung des Vegetarismus). Diese Personen waren beides Lehrer an Tamilschulen und lesen auch privat Bücher zu Religion (IN600; IN710).<sup>168</sup> Andere Gesprächspartner, die vornehmlich als Kinder nach Deutschland kamen, haben statt Kritik eher persönliches Desinteresse an Religion allgemein durchblicken lassen (IN810, IN230, IN340).

Insbesondere tamilische Migranten der 2. Generation sind seltener im Tempel anzutreffen (Baumann & Salentin 2006). Wie Marla-Küsters (2015) gezeigt hat, haben Tamilen der zweiten Generation in der Mehrheit „keine Motivation, sich für eine Fortführung der Tempelkultur zu engagieren und verfügen meist lediglich über ein Basiswissen zu rituellen

---

<sup>168</sup> Auch weitere Personen äußerten ähnliche religiös motivierte Kritik am Tempel, bspw. ein Mann, der seine Frau 100 Kilometer weit zu einem Tempel gebracht hatte, aber als Anhänger eines indischen Gurus gegenüber der Tempelkultur negativ eingestellt war (FB120).

Abläufen“ (Marla-Küsters 2015: 414). Zudem ist ihr Verständnis vom Hinduismus durch die kritische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Schule geprägt: Sie sind nicht länger gewillt, den Priestern alleine theologisches Fachwissen zuzugestehen.

„Diese Einstellung äußert sich etwa in der innerhalb der zweiten Generation sehr verbreiteten Kritik an Gottesdiensten, die auf Sanskrit durchgeführt und damit für die breite Masse unverständlich sind. Weitere Dynamiken religiösen Wandels im Bereich der Verchristlichung betreffen eine christliche Färbung der religiösen Sprache, eine Loslösung von Verbildlichungen des Göttlichen, christlich-hinduistische Konvergenzen im Ritual (...).“ (Marla-Küsters 2015: 410)<sup>169</sup>

Eine kritische Haltung gegenüber dem Tempelhinduismus erkannten auch ältere Tاملين in Gesprächen. Ein Schulleiter, der auch in einem Tempel aktiv war, erklärte mir bei einem Tempelbesuch – bei dem wir Bilder zu den Nayanmars studierten –, dass die Kinder in der Schule die Geschichte der Nayanmars nicht lernen würden, weil er sie selbst nicht kennen würde. Seiner Beobachtung nach würden die Kinder sehr viele Fragen stellen, würden die Geschichten nicht mehr so ohne weiteres glauben und seien nicht mehr so gläubig (FB390). Ein Vertreter eines anderen Tempels äußerte sich ähnlich: Seiner Ansicht nach kommen die Kinder nur in den Tempel, weil die Eltern ihnen das sagen: „Guck mal, meine Eltern jeden Tag Tempel gehen, wir auch. Aber meine Kinder hier, irgendwo Feier, dann sag: ‚Du musst kommen‘, dann komm mit.“ Marla-Küsters (2015) spricht in diesem Zusammenhang von einem „familiengebundenen Gewohnheitshinduismus“ (Marla-Küsters 2015: 411), wonach die jungen tamilischen Migranten religiöse Auffassungen entsprechend ihrer Erfahrungen in Europa transformieren, zugleich aber eine Bitte der Eltern nach einem Tempelbesuch nur selten ablehnen. In einem Tempel machten z. B. zwei Jugendliche gemeinsam mit ihren Eltern eine Puja mit, nahmen aber nicht mehr an der anschließenden gemeinsamen Speisung teil. Ein im Tempel aktiver junger Mann, sagte mir, dass die ältere Generation schon wissen würde, worum es im Tempel ginge, während die jüngere Generation sich nicht für die Kultur interessieren würde: „Die wissen selber nicht, worum es hier geht, aber die kommen hierhin, weil die Eltern das wollen“ (IN790). Insbesondere führte er das Unwissen der Jüngeren darüber, was sie im Tempel machen, darauf zurück, dass die Eltern nur auf die Traditionen der Vorfahren verweisen, diese selbst aber nicht begründen könnten. Es gäbe halt schlicht eine große Wissenslücke, die auch die Eltern, die selbst als junge Leute gekommen sind, nicht schließen könnten). Mehrere weitere Gesprächspartner haben diese Einschätzung bestätigt (IN420;

---

<sup>169</sup> Die Kritik eines der oben genannten Lehrer richtete sich ebenfalls gegen die Verwendung des Sanskrits im Ritual. Da damit den tamilischen Gläubigen das Verständnis für die Rituale versperrt bliebe, würden diese erstens in ihrer spirituellen Entwicklung nicht gefördert und zweitens eigene Interpretationen der Rituale entwickeln. Letztlich würden die Gläubigen einfach hoffen, für sich Segen aus dem Ritual zu gewinnen (IN710; FB410). So kritisierte er, dass im Tempel mit den Gottheiten auf Sanskrit gesprochen wird; seiner Meinung sollten Gottheiten auch Tamil verstehen können (IN710).

IN790; IN725; IN410). Einer der oben genannten Lehrer sagte mir, dass es seine Erfahrung sei, dass die Jüngeren viele Fragen hätten, aber die Älteren diese nicht beantworten könnten. Letztlich kämen sie nur aus kulturellen Gründen in den Tempel, und zwar weil es kulturell üblich sei für Kinder, zu tun, was ihnen ihre Eltern sagen (FB420).

Dennoch besuchen viele TAMILN den Tempel regelmäßig, immerhin an die 20 % der Hindus besuchen ihn wöchentlich und die Hälfte mindestens einmal im Monat, was angesichts der alltäglichen Arbeitsbelastung und vielen anderen gesellschaftlichen Verpflichtungen ein hohes *commitment* ausdrückt (Baumann & Salentin 2006: 309ff.). Nach meinen Beobachtungen waren in den Tempeln meist ältere TAMILN mit ihren jüngeren Kindern. Vor allem die Töchter scheinen häufiger mit in den Tempel zu gehen als dies die männlichen Jugendlichen tun. Bei großen Festen kamen zudem auch zahlreiche junge Familien mit eigenen Kindern (FB420; FB450). Im Tempel gibt es Differenzen im Verhalten von Frauen und Männern. Männer und Frauen stehen oder sitzen häufig getrennt voneinander. Deutlich wird dies vor allem bei großen Festen, bei denen Frauen und Kinder weniger stark in den Ablauf und die Organisation der Rituale eingebunden waren (vgl. FB120, FB150, FB245, FB400,). Die Gläubigen können nicht nur an den Pujas teilnehmen oder *arccanis* buchen, sondern auch ganze Pujas sponsern. Dann wird ihnen in der Verehrung ein Vorrecht eingeräumt, ihre Gabe wird zuerst präsentiert u. ä. In größeren Festzyklen, wie bei der Einweihung eines neuen Tempels, teilen sich die Familien vor Ort die einzelnen Pujas auf; dies gilt auch für die Finanzierung der Ausstattung des Tempels. So haben in dem neu gegründeten Tempel einzelne Familien *murtis* oder andere Anschaffungen finanziert. Im Sri-Kamadchi-Ampal-Tempel gab es im Eingangsbereich, in dem die Schuhe ausgezogen werden, einen Plan des Tempels mit der Beschriftung auf einzelnen Säulen oder Schreinen, welche Familien diese finanziert haben. So sind die engagierten Gläubigen direkt mit dem Tempel verbunden, machen den Tempel zu ihrem Eigenen.

Die Priester sind in den Tempeln mit agamischer Tradition idealerweise Brahmanen; in Sri Lanka gibt es aber einen relativ hohen Anteil nicht-brahmanischer Priester (v. a. Vira Shaiva und Vellalar) in den Tempeln (Schalk 2004: 128). In Sri Lanka sind die meisten Tempel agamische Tempel (Sivathamby 1990) und in den von mir besuchten Tempeln waren die Priester üblicherweise Brahmanen. Eine Ausnahme bildet hier wieder einmal der Sri Kamadchi Ampal-Tempel in Hamm-Uentrop, dessen Priester aus einer nicht-brahmanischen Kurukkal-Familie mit Vira Shaiva-Hintergrund stammt (Wilke 2003a: 152).<sup>170</sup> Die Priester werden nach

---

<sup>170</sup> Die nicht-brahmanische Abstammung wurde durchaus in Gesprächen thematisiert, wobei immer Lob für den Tempel hinter hergeschoben wurde (IN420, IN790).

Wilke (2003a: 152f.) aufgrund ihrer Kastenzugehörigkeit als Aiyar oder Carma (oder Sharma) bezeichnet; der Titel Kurukkal, den manche Priester führen, sei dagegen eine Berufsbezeichnung.<sup>171</sup> Kurukkal sind prinzipiell Personen – Brahmanen oder Nicht-Brahmanen wie Vira Shaiva Kurukkal oder Vellalar-Priester, die entsprechendes priesterliches Sonderwissen erworben haben (vgl. auch Schalk 2004: 123ff.; Wilke 2003a: 152ff.), wozu Sanskrit, Tamil und Mathematik – die vor allem für die Astrologie zur Berechnung von Horoskopen benötigt wird – gehören. Allerdings sind nur Priester, die auch verheiratet sind in der Lage, die großen Zeremonien im Tempel oder Lebenszyklusriten wie z. B. Hochzeiten durchzuführen. Die jungen Priester werden üblicherweise im Tempel ausgebildet, dort lernen sie – teilweise seit ihrer Kindheit – die Zeremonien. In Indien gibt es Ausbildungsorte, auch in Sri Lanka gibt es Schulen (IN420). In London gibt es nach Auskunft eines Informanten (IN840) eine spezielle Situation, denn hier gibt es viele Personen, die Priester ausbilden und in Kanada gibt es ebenfalls eine Priesterschule. Der von mir interviewte ‚große Priester‘ unterrichtete selbst eine ganze Reihe von Priestern in den Niederlanden und in Deutschland. Viele Priester, die als Flüchtlinge nach Deutschland gekommen sind, dürften nur in Teilzeit im Tempel tätig sein, aber sie können sich auch als Vollzeitpriester selbstständig machen (IN420). Dies bedingt, dass die Gläubigen für die Rituale zahlen müssen und so gibt es nur wenige, die davon leben können. In zwei der von mir besuchten Tempel wurden Priester aus Sri Lanka von den Tempelvereinen engagiert. Beide wurden für jeweils zunächst begrenzte Zeit aus Sri Lanka nach Deutschland geholt, um im Tempel zu arbeiten. Diese Priester haben zunächst keine Familie in Deutschland und daher keine so hohen Ausgaben. In einem Tempel wurde die Rekrutierung eines Priesters explizit mit den hohen Ansprüchen von Priestern, die seit Jahrzehnten in Deutschland leben, begründet. In Sri Lanka konnte der Tempelverein durch Vermittlung eines Priesters aus Deutschland dagegen einen gut ausgebildeten Kurukkal finden, der zunächst sogar im Tempel eine Unterkunft bekam (IN660). Viele tamilischen Priester kennen sich und arbeiten bei großen Zeremonien zusammen, z. B. wenn ein Tempel eröffnet wird oder große Tempelfeste stattfinden. Dabei gibt es eine deutliche Hierarchie, so dass es

---

<sup>171</sup> Die Zuordnung von Rang mit den Bezeichnungen Sarma und Aiyar geht im Feld durcheinander. Ein Priester sagte mir, dass alle Brahmanen Sarma seien (IN420), ein Tempelvorsitzender dagegen sagte, dass ein junger Brahmane, der die goldene Schnur (Tamil: pūṇūl) trägt, als Aiyar bezeichnet wird und bereits einfache Rituale durchführen darf. Ein Sarma sei ein im Tempel tätiger Priester von niedrigem Rang und sie dürfen bei normalen Pujas assistieren, aber keine großen Zeremonien durchführen, z. B. solche mit offenem Feuer (IN840). Nach Schalk (2004: 124) sind beides Begriffe für Angehörige mit brahmanischer Kastenzugehörigkeit, aber der Begriff Aiyar verwies zudem auf eine Verbindung zum Tempel, aber auch er weist daraufhin, dass diese Konvention teilweise unterlaufen wird.

vorkommen kann, dass das Fest dann nicht von den lokalen Priestern geleitet wird, sondern von den hochrangigen Priestern von außerhalb.<sup>172</sup>

### 5.3.3 Traditionen im Tempel

Die Autorität der Priester wirft ein Licht auf die religiöse Ausrichtung der Tempel. Die von mir besuchten Tempel haben sich auf die Regeln berufen, die in den agamas festgelegt wurden, auch wenn diese in Europa im Zweifelsfall pragmatischen Erfordernissen angepasst wurden.

Im tamilischen Hinduismus, der im Wesentlichen von Shaiva-Traditionen geprägt ist, präsentiert sich die religiöse Tradition des Shaiva Siddhanta als orthodoxe Strömung, die neben dem Bezug auf die agamas komplexe theologische Theorien und abgeleitete verhaltensbezogene Aspekte umfasst (vgl. Schomerus 1912; Schalk 2004: 88ff.).<sup>173</sup> In dem tamilischen Shaiva Siddhanta wurden historisch philosophisch-theologische Shaiva-Traditionen, die sich auf die Veden und Agamas beriefen, mit der tamilischen Bhakti-Literatur verschmolzen.<sup>174</sup>

“Tamil Saiva Siddhanta is therefore a fusion of a number of elements. There is a brahmanical adherence to the Veda, though practically it is neglected in favour of the Agamas; a strong cult of temple ritual based on the Agamas and focused on Siva’s forms located in temples throughout the sacred Tamil lands; and an emotional bhakti cult based on the hymns of the Nayanars.” (Flood 1996: 170f.)

Damit verbunden ist auch eine starke ethnisch-linguistische Komponente, die sich in Sri Lanka zeigte:

“The Saiva Siddhanta absorbed bhakti and became a Tamil religion, pervaded by Tamil cultural values and forms, (...). The cultural context of the Tamil love of poetry, love of the land, and love of life generally, expressed in the early Cankam literature of the classical Tamil age prior to the third century CE, transformed the Saiva Siddhanta into a Tamil, devotional religion.” (Flood 1996: 168)

Die Positionierung innerhalb solcher tamilischer Shaiva-Traditionen ist ein wichtiger Aspekt der Authentizität in der sozialen Welt, eine wichtige Vergewisserung tamilischer Identität. Nach Schalk wird bspw. in Stockholm die Verbindung zwischen der Sprache Tamil und Shaiva-

---

<sup>172</sup> Ob es eine formelle Organisation von Priestern gibt, ist mir nicht bekannt. Über den Priester aus den Niederlanden wurde mir gesagt dieser sei Leiter einer europäischen Kurukkal-Organisation, aber eine Bestätigung habe ich dafür nicht. Auch wurde mir erzählt, dass viele Priester miteinander verwandt seien (IN790).

<sup>173</sup> Der Shaiva Siddhanta ist nicht die einzige Shaiva-Richtung im tamilischen Sprachraum, aber diejenigen, die am deutlichsten mit der Tamilsprache in Verbindung gebracht wird. Vor allem aber gilt der reformierte Shaiva Siddhanta als verbunden mit der Vellalarkaste und dem jaffna-basierten Tamilnationalismus (Rösel 1997a: 231ff.; Schalk 2003: 88ff.).

<sup>174</sup> Als legitime Quellen bezieht der Shaiva Siddhanta sich auf die Veden, die Agamas, den Kanon des Tirumurai, der die Schriften der Bhakti-Nayanmars enthält sowie Shaiva Siddhanta Shastras (Flood 1996). Im Tirumural sind auch *tevarams* erhalten, die im Tempel gesungen werden (vgl. auch Schomerus 1912).

Traditionen hergestellt: „There is a conscious and non-compromising connecting of Caivam with the language Tamil. This connecting has to be understood as an implication: when Caivam, then Tamil, or better in Tamil“ (Schalk 2004: 89). Daneben sind in Sri Lanka auch Vira Shaiva-Traditionen präsent, die auch in Tempeln fortgeführt werden können und sich auch in der Diaspora zeigen können (Schalk 2004: 83ff.; Wilke 2003a). Die religiösen Reformen des Navalar Tamil haben Tamil auch über die Shaivas hinaus als Identitätsmarker der sri-lankischen Tamilen hervorgehoben (Wilson 2000: 29ff.), aber Shaiva-Traditionen werden in Jaffna als eng mit tamilischer Identität verbunden betrachtet: “[T]hey [die Leute in Jaffna] believe that the innermost essence of Caivam is ‚Tamilness‘. This precludes that Tamil is thought of as a kind of spiritual substance connected with Caivam“ (Schalk 2004: 103). Ein weiterer Aspekt, aus dem Authentizität gewonnen wird, ist der Bezug zu Praktiken aus der Heimat. Damit können auch neben den orthodoxen agamischen Praktiken auch volkshinduistische Praktiken, wie Gelübde oder Kasteiungen als legitim angesehen, Wilke (2003a) spricht in Bezug auf den Sri Kamadchi Ampal-Tempel von einer Traditionsverdichtung, die sich darin auswirkt, dass Rituale, die in Sri Lanka in getrennten Kontexten stattfinden, sich in der Diaspora nicht vermischen, wohl aber in den gleichen räumlich-zeitlichen Kontexten im Tempel stattfinden. Mir gegenüber haben in den Niederlanden lebende brahmanische Priester geäußert, dass die in agamischen Tempel durchgeführten Praktiken auch in Sri Lanka so stattfinden würden (IN420) – der große Tempel in Hamm stellt auch in dieser Hinsicht eher eine Ausnahme dar.

Der Bezug auf die tamilisch-hinduistischen Traditionen hat auch Auswirkungen auf die Interaktionen mit nicht-tamilischen Hindus. Die nicht-tamilischen Hindus sind in Deutschland etwa zahlenmäßig genauso stark vertreten wie die sri-lankisch-tamilischen (Ganesh 2014). Für sie könnten die tamilischen Tempel eigentlich Anlaufpunkte für die eigene Religionsausübung sein. Aber die tamilische Sprache und die religiöse Tradition behindern zumindest auf organisatorischer Ebene eine enge Zusammenarbeit. In zwei Tempeln habe ich von nordindischen Hindus gehört und an einem der beiden hat mein Informant die nordindischen Gläubigen als Bereicherung bezeichnet, aber auf organisatorischer Ebene spiegelte sich dies nicht wider. Es bestehen Kriterien der Authentizität, die sich auf den tamilischen Hinduismus und speziell die Umsetzung in Sri Lanka beziehen. Eine wichtige Rolle spielt auch die Astrologie und der Wunderglaube.<sup>175</sup> Vom Tempelbesuch versprechen sich manche Gläubige bspw. Heilung bei Krankheit (FB460, FB500). Astrologie wird bei jeglicher Festlegung von Zeiten für Rituale relevant. Darüber hinaus lassen sich dadurch ‚gute‘ und ‚schlechte‘ Zeiten

---

<sup>175</sup> Vgl. dazu auch Marla-Küsters 2015; Baumann 2003c und für Sri Lanka Perinbanayagam 1982.

identifizieren, die einen generellen Einfluss auf das Leben haben. Die Bedeutung der Gestirne wird auch durch die Verehrung der *navagriha* deutlich, von denen zumindest Saneeswaran (Saturn) auch eng mit Verfluchungen in Verbindung steht.

Neben dem Segen der Gottheiten (IN400) spielen weitere Motive für das Engagement im Tempel eine Rolle, die auch nach außen kommuniziert werden. Ein tamilischer Migrant erklärte mir, dass die Leute hier den Tempel für sich bräuchten. Außerhalb des Tempels würden sie die Welt nicht gut verstehen, sprächen die Sprache nicht [wir unterhielten uns die ganze Zeit auf Englisch; CK] und die (erweiterte) Familie sei im Regelfall nicht vor Ort. Der Tempel entlaste bzw. befreie die Menschen. Der Tempel sei etwas Eigenes, etwas was die Menschen selbst besitzen (FB410). Diese Erklärung hat zwei Komponenten, die ebenfalls von anderen Gesprächspartnern angesprochen wurden. Erstens gilt der Tempel demnach als ein Ort der Befreiung und Ruhe von dem anstrengenden Alltag. So sei der Tempel für die Tamilen eine Stätte der Ruhe, hier kann man meditieren und seine Sorgen vor Gott ablegen (IN790). Zweitens sei der Tempel etwas „Eigenes“, ein Ort, der tamilisch „geprägt“ ist. Hier wird ein Herkunftsbezug hergestellt und der Tempel verbindet die Gläubigen mit den Traditionen aus ihrer Heimat (IN410; IN660; vgl. dazu auch Baumann et al. 2003b; Luchesi 2003a). Die Rituale schaffen eine vertraute Umwelt, einen Rückzugsort: “Rituals are used to create homey spaces and provide some continuity in the process“ (Clothey 2006: 22). Der Tempel wird damit zum Ort der Weitergabe der tamilischen Kultur an die künftigen Generationen (IN400; Marla-Küsters 2015; Baumann et al. 2003b: 19ff.).<sup>176</sup> Ein tamilischer Aktivist in einem Tempel formulierte sogar die Hoffnung, dass der Tempel zum Kern eines sozialen Projekts für Tamilen werden könne. So träume er davon, die tamilische Schule ebenso wie ein tamilisches Altenheim an den Tempel anzubinden: Dann könnten sich im Tempel Enkel und Großeltern treffen (IN400). Die Liebe zur Gestaltung der Tempel und das Engagement vieler tamilischer Migranten macht deutlich, wie viel Bedeutung sie den Tempeln beimessen. Er ist für sie ein Ort der sozialen Interaktion auch untereinander, ein Ort, der einen Herkunftsbezug herstellt. In dem neu gestalteten Tempel wurde in Gesprächen mehrfach deutlich, dass es sich um ein Gemeinschaftsprojekt aller tamilischen Familien vor Ort handele. Die ethnische Verbundenheit wurde hier mit dem Tempelprojekt verknüpft. Dies entspricht auf einer höheren Ebene auch der Verbundenheit zum Tempel in Hamm-Uentrop, den selbst Tamilen, die sich nicht als gläubige Hindus oder Tempelgänger verstehen, in Gesprächen anklingen lassen: Dieser Tempel wurde

---

<sup>176</sup> Ähnlich formuliert es auch Clothey: „The construction of such a sacred space illustrates the construction of tradition itself, insofar as tradition itself is a construction, a pastiche or collage selectively appropriated from a remembered past, mixed with elements modified and adapted from the new surrounding“ (2006: 22). Diese Aussage trifft auch voll und ganz für die tamilischen Tempel in Deutschland zu.



zum Aushängeschild einer ganzen Kultur, nicht mehr nur zum Interaktionsraum mit übermenschlichen Mächten.

### **5.3.4 Tempel und die Verbindung zu anderen sozialen Welten**

Nach Clarke (2012) beeinflussen sich soziale Welten und Arenen gegenseitig, wenn sie in Kontakt zueinander treten. Für die Analyse sozialer Welten sind diese Beeinflussungen zu berücksichtigen.

Nach außen interagieren einzelne Tempel mit mehreren unterschiedlichen sozialen Welten und Arenen. Intraethnisch versuchen sie mit den Gläubigen in Kontakt zu bleiben oder für sich zu werben. Der neu gegründete Tempel versuchte dies über das Internet, z. B. mittels Facebook; auch wurden bspw. Mitschnitte der Feste ins Internet gestellt. Auch die traditionellen Medien wie tamilische Zeitungen wurden zur Werbung genutzt, wodurch eine Verbindung zu tamilischen Medienwelten aufgebaut wurde (IN660). Zudem gibt es an manchen Orten eine Zusammenarbeit mit der Bildungswelt (vgl. Kapitel 6) und durch die Feste auch mit der sozialen Welt von Tanz und Musik (vgl. Kapitel 8.1). Zudem ist Religion durch die Lebenszyklusriten mit dem Komplex der Verwandtschaft eng verbunden (vgl. Kapitel 8.3).

Andere Kontaktzonen beziehen sich auf interethnische soziale Welten und Arenen. So beteiligen sich manche Tempel an interkulturellen Tagen, in denen Gotteshäuser für alle geöffnet werden oder stellen ihre Tempel auch der weiteren Öffentlichkeit vor. Zudem sind manche eng mit deutschen Aktivisten verbunden, wie z. B. der neu gegründete Tempel, der ohne die Unterstützung so nicht zustande gekommen wäre. Auch eine gute Beziehung zur sozialen Welt der (Lokal-)Politik ist wichtig. In diesem neu eingeweihten Tempel waren daher bei der Eröffnung Politiker von der lokalen Gemeinde bis zum Bundestagsabgeordneten vertreten. Die lokale politische Unterstützung durch den Bürgermeister und mehrere altgediente Lokalpolitiker haben viele bürokratische Hürden meistern lassen, die sonst vielleicht zu einem Scheitern geführt hätten. Denn nicht immer sind die Kreuzungspunkte mit anderen sozialen Welten und Akteuren harmonisch. In einem anderen mir bekannten Tempel bestand bspw. das Risiko, dass dieser seinen Standort verliert, weil ein Betreiber eines Gewerbeparks, auf dem das Tempelgelände liegt, Pläne zum Ausbau seines Gewerbeparks hatte. In einem anderen Fall waren bauliche Bestimmungen Grund für Umzugspläne. In dem neu gegründeten Tempel beschwerten sich Nachbarn mit einer Unterschriftenliste beim Bürgermeister über Lärmbelästigung durch Trommler im Tempel. In diesen Konfliktfällen sind tamilische Tempel gut beraten, gute Beziehungen in andere soziale Welten zu halten. Ein Ausdruck der Anerkennung dieser Tatsache zeigte sich in der Veranstaltung eines Tages der offenen Tür, um

Spannungen abzubauen. Dieser war zwar gut besucht, aber vor allem von Menschen, die nicht in der Nachbarschaft wohnten und die über die Lokalpresse von dem Termin erfahren hatten. Der Tempel war gut vernetzt mit der lokalen Presselandschaft – der sozialen Medienwelt – und war mehrfach in verschiedenen Zeitungen Thema von wohlwollenden Beiträgen gewesen. Vor allem aber bot dieser Termin die Möglichkeit, die Beziehung zu mehreren „Verbündeten“ zu stärken. So wurden auf der Veranstaltung der Bürgermeister des Ortes, der Vermieter des Gebäudes und zwei zentrale Helfer mit einer kleinen Zeremonie öffentlich und vor den Augen der anwesenden deutschen Gäste geehrt (FB460).

### **5.3.5 Häusliche Schreine und nicht an den Tempel gebundene Aktivitäten**

Die religiöse soziale Welt beschränkt sich nicht auf die prinzipiell öffentlichen Tempel. Viele Haushalte verfügen über einen Hausschrein. Selbst in kleinen Studentenbuden können Teile des Bücherregals als Hausschrein separiert werden. Die Gottheiten werden dabei als einfache Bilder oder auch als Statuen präsentiert werden. Auch der Hausschrein wird ausgestattet mit Tellern für die Opfergaben, Räucherwerk und Feuer (vgl. auch Luchesi 2003a: 101ff.).<sup>177</sup>

Die Einrichtung eines Hausschreines ist bei Bezug einer neuen Wohnung oder eines Hauses eine zentrale Frage. In der tamilisch-hinduistischen Tradition wird ein neues Haus zunächst rituell geweiht, bevor es bezogen werden kann. Als Teil dieser ‚Housewarming-Zeremonie‘ wird auch der Hausschrein eingeweiht. Darin werden Bilder der Gottheiten platziert, wobei nach Auskunft eines Priesters (IN420), der auch diese Zeremonien durchführt, zumindest Ganesha und Ampal vertreten sein sollten. Die Gottheiten schauen dabei meist nach Osten, aber auch die Ausrichtung nach Norden ist möglich. Dies ist, wie der Priester zugibt, räumlich in Deutschland manchmal nicht so umsetzbar wie es aus der Tradition heraus wünschenswert wäre. Während der Hausschrein in Sri Lanka bereits bei der Planung eines neuen Hauses mitberücksichtigt würde, muss in Deutschland improvisiert werden (IN420).

Neben den alltäglichen häuslichen Ritualen finden auch Lebenszyklusriten, zumindest partiell, zu Hause statt (Baumann 2009). Als solche können Geburtsfeiern, Pubertätsfeiern für Mädchen, Hochzeiten und Begräbnisrituale genannt werden. Zusätzlich werden zunehmend auch nicht religiöse Anlässe rituell begangen, wie der Erwerb eines Schulabschlusses oder eines Studiums (IN750). Diese Rituale werden von den lokalen Priestern oder von den wenigen selbstständigen Priestern durchgeführt. Elemente dieser Rituale finden im Haus statt, aber es

---

<sup>177</sup> Neben häuslichen Ritualen bestehen noch weitere, individuellere Formen, Religiosität auszudrücken: Dies sind individuelle Formen der Verehrung und Verpflichtung wie das Fasten (vgl. Lüthi 2003) oder Gelübde (Baumann 2003c). Insbesondere Fasten wird von älteren Tamilen ernsthaft betrieben, z. B. im Zusammenhang mit bestimmten Festzyklen im Tempel (FB450).

gibt auch Bestandteile, die in der Öffentlichkeit gefeiert werden, wozu meist Festhallen angemietet werden. Zunehmend werden diese Rituale auch in den Tempel verlegt (Baumann 2009), nicht zuletzt, weil die Wohnsituation in Deutschland nicht immer geeignet ist, diese Feiern im Haus stattfinden zu lassen. Tempel bieten daher mittlerweile Räumlichkeiten für Hochzeiten an (IN790). Die soziale Bedeutung dieser Feste geht über die religiöse Sphäre hinaus und daher wird auf diese Feierlichkeiten separat eingegangen (vgl. Kapitel 8.3). Neben den individuell-häuslichen religiösen Praktiken finden religiöse Vergemeinschaftungsprozesse also hauptsächlich im Rahmen der Tempel statt.

## 5.4 Tamilische Migranten und christliche Welten

Die Subwelt der tamilischen Katholiken in der religiösen sozialen Welt der katholischen Kirche bildet eine wichtige benachbarte soziale Welt. Für die tamilischen Hindus ist zu einem großen Teil eine gleichzeitige Teilnahme an christlichen Zeremonien kein Widerspruch zu ihrem Selbstverständnis als Hindus. In der Umfrage von Baumann und Salentin (2006)<sup>178</sup> bezeichneten sich 4,6 % der Befragten als Katholiken und 3,9 % als Protestanten, wobei die verwendete Sampling-Methode nahelegt, dass der christliche Anteil in der Grundgesamtheit größer sein sollte.<sup>179</sup> Interessanterweise bezeichnen sich aber 8,1 % (und weitere 0,7 %) sowohl als Hindus als auch als Katholiken (bzw. als Hindus und Protestanten). Dies deutet auf eine kleine Gruppe von regelmäßigen Grenzgängern hin. Baumann und Salentin (2006: 307) kommen zu dem Ergebnis, dass mehrfache religiöse Verbundenheiten durchaus möglich sind. McDowell (1996: 235), Lüthi (2003), Luchesi (2008), aber auch Interviews mit Unterstützern und Tamilen (IN90, IN240; IN240) zeigen, dass sich sri-lankisch-tamilische Hindus in Europa insbesondere an christlichen Wallfahrten beteiligen, wie in Einsiedeln (Schweiz), Lourdes (Frankreich) oder Kevelaer (Deutschland). In Kevelaer hat sich seit 1987 eine jährliche tamilische Wallfahrt etabliert, die von mehr als 10.000 Tamilen jährlich besucht wird und die ich einmal besucht habe. Wie in Hamm-Uentrop hat sich auch dort ein tamilischer Markt etabliert, wo Produkte aus der Herkunftsgesellschaft verkauft wurden. Die Marienwallfahrt ist

---

<sup>178</sup> In einer quantitativen Studie zur Religiosität und sozialer Inkorporation tamilischer Migranten in Deutschland ermitteln Baumann und Salentin, dass sich insgesamt 15,1 % der Befragten religiös mit mehr als einer Religion verbunden fühlt (Baumann & Salentin 2006: 307).

<sup>179</sup> Die protestantischen Christen organisieren sich vor allem in Freikirchen und rekrutieren Mitglieder in der Regel durch Konversion von Hindus, vgl. Lüthi 2003. Diese bleiben nach Auskunft eines Unterstützers weitgehend unter sich, manche bieten tamilische Gottesdienste an, andere sind aber sehr stark assimilationistisch orientiert. Diese gänzlich tamilischen Freikirchen bevorzugen die deutsche Sprache und distanzieren sich sozial von anderen Tamilen (IN90). Auf die religiöse soziale Welt der Freikirchen wird im Folgenden nicht weiter eingegangen.

für viele tamilische Migranten auch zu einem sozialen Treffpunkt geworden.<sup>180</sup> Viele der tamilischen Teilnehmer sind Hindus und nehmen selbstverständlich auch an den Gottesdiensten teil (FB40; vgl. auch Luchesi 2008). Die katholischen Migranten selbst hatten – anders als die Hindus – nach ihrer Ankunft in Deutschland die Möglichkeit, sich einer lokalen religiösen Gemeinde anzuschließen, aber es gab offensichtlich das Bedürfnis, einen tamilsprachigen Katholizismus leben zu können. Daraus entwickelte sich eine soziale Subwelt in Deutschland. Institutionalisiert wurde der tamilische Katholizismus in Deutschland durch die *Katholische Seelsorge für Tamilen* in Essen, von wo aus ein tamilischer Pfarrer aus Sri Lanka die tamilischen Katholiken in Deutschland betreut (FB20; IN90; Eulberg & Niederberger 2011; Luchesi 2008). Bereits in den ersten Jahren etablierte sich – anknüpfend an bekannte Praktiken aus Sri Lanka –<sup>181</sup> aus bescheidenen Anfängen die Marienwallfahrt in Kevelaer als zentrales Fest tamilischer Katholiken in Deutschland (Luchesi 2008; Eulberg & Niederberger 2011). Neben dieser bekannten Wallfahrt veranstalten tamilische Katholiken auch tamilsprachige Gottesdienste in ihren Wohnorten, zu denen der tamilische Pfarrer eingeladen wird. Organisiert wird dieser Gottesdienst nach Angaben eines Informanten dann vor Ort durch aktive Mitglieder der Gemeinde. Diese organisieren zudem auch besondere Feste wie das Antonius-Fest, das auch in Sri Lanka gefeiert wird. Ein solches Fest konnte von mir einmal besucht werden: Es beinhaltet neben einem Gottesdienst auch eine Prozession mit einem kleinen Prozessionswagen, katholische und hinduistische Prozessionstraditionen aufgreifend (FB20). Entscheidend für diesen Zusammenhang ist, dass sich innerhalb des Katholizismus in Deutschland eine tamilische Subwelt etabliert hat, an der auch hinduistische Tamilen zumindest partiell teilnehmen.<sup>182</sup> Marla-Küsters (2015: 363ff.) hat die Bandbreite der Interaktion von Hindus mit christlichen Angeboten herausgearbeitet und drei Handlungstypen von Hybridisierung über Synkretismus hin zu exklusiver Abgrenzung identifiziert. Kontaktmomente werden für eine hinduistische soziale Welt vor allem relevant, wenn hinduistische Rituale in christlichen Kontexten, z. B. bei Wallfahrten, stattfinden (Marla-Küsters 2015: 401ff.). Dann wird der ursprünglich christliche Kontext in die hinduistische soziale Welt hinein geholt. Umgekehrt konnte auch beobachtet werden, dass sich katholische Familien an der Entstehung eines Tempels in der Gemeinde beteiligten (IN660). Hier spielt

---

<sup>180</sup> Der Status ist ähnlich wie der in Hamm-Uentrop. Wenn ich bei spontanen Gesprächen im Feld tamilische Gesprächspartner über mein Forschungsprojekt informiert habe, dann wurde ich häufig (man muss sagen: fast immer) auf das Tempeltest in Hamm-Uentrop und die Marienwallfahrt in Kevelaer hingewiesen. Diese beiden Ereignisse haben sich z. T. vom religiösen Kontext gelöst und stehen symbolisch für tamilische Kultur, Identität und Herkunftsbezug (z. B. IN400).

<sup>181</sup> In Sri Lanka ist bspw. der Marienschrein in Madhu eine beliebte Wallfahrtsstätte nicht nur für Katholiken (Luchesi 2008).

<sup>182</sup> Darüber hinaus nehmen Hindus auch an normalen katholischen Gottesdiensten teil (Lüthi 2003).

weniger die religiöse Verbundenheit als die ethnische Zugehörigkeit eine Rolle: Der Tempel wurde als Gemeinschaftsproduktion der lokalen tamilischen Migrantengemeinschaft begriffen und schloss daher auch katholische Akteure mit ein.

## **5.5 Zusammenfassung: Die tamilisch-hinduistische religiöse Welt in Deutschland**

Die religiöse Welt der tamilischen Mehrheit, der tamilischen Hindus, ist durch die Interaktion mit den Gottheiten aus dem Shaiva-Pantheon gekennzeichnet. Diese Interaktion bildet die Kernaktivität in der sozialen Welt. Verknüpft ist damit das Ziel, den Segen der Gottheiten zu erhalten und Unheil abzuwehren. Die Interaktionen selbst orientieren sich an Traditionen, die in ritualistischen und devotionalistischen Schriften festgelegt wurden, sowie an der Theologie des Shaiva Siddhanta.

Diese soziale Welt wird räumlich im häuslichen Bereich, auch und vor allem im Tempel gelebt. Der Tempel ist die zentrale Institution dieser sozialen Welt. Diese Gebäude sind für die Interaktion mit den Gottheiten konzipiert: Hier herrschen die Gottheiten im Verständnis der Gläubigen leibhaftig. Die zentrale Ritualform, die Puja, verehrt die Gottheiten als Herrscher; im Mittelpunkt stehen verschiedene Verehrungsformen, die den Statuen der Gottheiten (*murti*) als Sitz der Gottheiten, zuteil gelassen werden. Die Puja findet zu festen Zeiten statt und jeder Akteur der sozialen Welt kann daran teilhaben. Die Verehrungsschritte werden durch die Priester vorgenommen, die Gläubigen können daran teilnehmen. Die Puja, die mehrfach täglich oder wöchentlich im Tempel angeboten wird, ist nicht als eine Gemeinschaftsaufgabe vorgesehen, aber durch die parallel vollzogenen Handlungen in der Gruppe unterscheidet sie sich von nur für Individuen oder Familien durchgeführten Verehrungsformen (*arccanais*). Bei großen Festen, derer es im Festkalender eines Tempels zahlreiche gibt, handeln die Gläubigen deutlich mehr zusammen. Dies zum einen durch gemeinsames Singen von *tevarams*, zum anderen sind viele Akteure in den Ablauf eines Festes involviert und übernehmen während der Zeremonien Aufgaben. Die Priester sind zwar die leitenden Ritualexperten und dürfen alleinig die Verehrungen durchführen, aber ohne die Mithilfe zahlreicher sich verantwortlich fühlender Freiwilliger wäre die Durchführung von großen Zeremonien nicht möglich.

Hinsichtlich der Einstellung zum Tempel gibt es unter tamilischen Migranten ein Kontinuum, welches von persönlichem Desinteresse über religiös motivierte Kritik an der Umsetzung bis hin zu umfangreichem Engagement für den Tempel reicht. Viele Tempel werden von Vereinen geführt, an denen zahlreiche Menschen beteiligt sind und in die sie sich

einbringen. Dazu gehört die Organisation des Tempels, die Bereitstellung von Ressourcen, die Beschaffung von Materialien und die Bekanntmachung von Veranstaltungen. Die Priester sind Angestellte des Tempels, entweder in Teilzeit neben ihrer eigentlichen Erwerbsarbeit oder wurden aus Sri Lanka für den Dienst im Tempel engagiert.

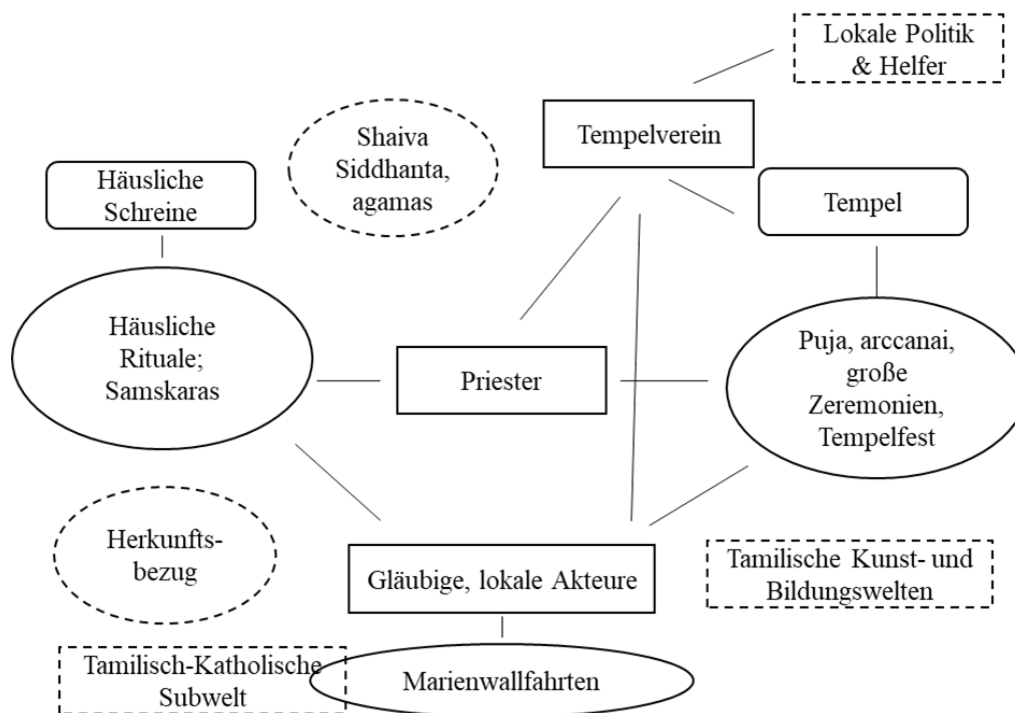


Abbildung 1: Soziale Welten-Karte der tamilisch-hinduistischen religiösen Welt (eigene Darstellung).<sup>183</sup>

Die Tempel haben sich in Deutschland von bescheidenen Anfängen als temporäre Andachtsstätten bis hin zu eigens konzipierten Gebäuden entwickelt. Jedoch ist die Mehrheit der Tempel in ehemaligen Lager- oder Geschäftsräumen untergebracht. Nach außen hin meist unauffällig, sind sie im Innern aufwändig gestaltet. Viele Objekte wurden dazu aus Sri Lanka importiert und verdeutlichen den Herkunftsbezug. Dieser lässt sich auch daran ablesen, dass versucht wird, in den Handlungen und der Gestaltung des Tempels an die Traditionen in Sri Lanka anzuknüpfen. Dabei kann es, wie Wilke (2003a) meint, in bestimmten Tempeln auch zu Traditionsverdichtungen kommen, aber die meisten Tempel orientieren sich weitgehend an der Tradition. Es zeigt sich, dass der in der Forschung und in der Öffentlichkeit stark hervorgehobene Sri-Kamadchi-Ampal-Tempel in vielerlei Hinsicht eine Ausnahme in der tamilisch-hinduistischen Tempellandschaft in Deutschland darstellt. Die von mir besuchten Tempel orientieren sich in Gestaltung und Ritual an den Agamas, wobei pragmatische

<sup>183</sup> Legende: In der Abbildung werden mit einem durchgezogenen Rechteck und eckigen Kanten *Akteure* und *Organisationen*, in Rechtecken mit gestrichelter Linie *Kreuzungspunkte* und *Subwelten*, in Rechtecken mit abgerundeten Ecken *räumliche Konfigurationen*, mit Ellipsen mit durchgezogenen Linien *Hauptaktivitäten* und mit gestrichelten Ellipsen *Diskurse* und *Legitimationsstrukturen* gekennzeichnet.

Anpassungen an die gegebenen Umstände nicht ausbleiben. Die Tempelpriester arbeiten bei besonderen Gelegenheiten zusammen und es bestehen Hierarchien innerhalb der Priesterschaft. Durch die Autorität von Seniorpriestern dürfte auch die Konformität der einzelnen Tempel mit der Tradition gewahrt bleiben, denn diese Priester werden benötigt, um die wichtigen großen Tempelfeste zelebrieren zu können.

Weiterhin sind die Tempel in Kontakt mit anderen sozialen Welten, sowohl intra-ethnisch mit anderen von Tamilen gestalteten Welten als auch inter-ethnisch mit sozialen Welten der Mehrheitsgesellschaft. Mit diesen stehen sie durchaus in einem ambivalenten Verhältnis: zum einen können sie über Hilfe von Unterstützern oder aus der Politik Ressourcen generieren, andererseits stehen sie unter Beobachtung der Nachbarschaft, müssen von außen gesetzte Regeln und Standards einhalten und können durch die Interessen anderer Akteure unter Druck geraten. Manche Tempel reagieren darauf mit demonstrativer Offenheit und präsentieren sich in der Öffentlichkeit. Gegenüber der Außenwelt – aber auch im Selbstverständnis – geht die Bedeutung von Tempeln symbolisch über die religiöse Interaktion hinaus: Tempel werden zu Symbolen von Herkunftsbezug, Weitergabe von Traditionen und ethnischem Selbstverständnis. Daher sind die tamilisch-hinduistischen Tempel trotz einer Offenheit gegenüber indischen Hindus eine weitgehend tamilisch-ethnische Einrichtung, die fest in einer kulturell tamilisch geprägten Sinnwelt verankert ist. Diese ethnische Dimension wird deutlich bei der Teilnahme von tamilischen Hindus an den Aktivitäten tamilischer Katholiken. Auch wenn der ethnische Aspekt für die Verehrung bspw. bei der Marienwallfahrt nicht das einzige Motiv ist und es auch in Sri Lanka eine Tradition hinduistischer Marienwallfahrten geben mag: Gerade bei der Marienwallfahrt mit dem tamilischen Markt wird deutlich, dass die ethnische Dimension religiöse Grenzüberschreitungen erleichtert.

## 6. Die tamilische Bildungswelt

Am 24.02.2018 kamen hunderte tamilische Migranten aus dem ganzen Land – von München, bis Hamburg und von Berlin bis Mönchengladbach – in einer Schule in einer niederrheinischen Großstadt am westlichen Rand des Ruhrgebiets zusammen (FB470). Frauen in blauen Saris, Männer in schwarzer Hose und hellblauen Hemden, Kinder – Jungen wie Mädchen – in schwarzer Hose, weißem Hemd und Krawatte, junge Erwachsene mit rot-goldenen Halstücher, dazu hunderte ältere Tamilen in Alltagskleidung. Auf einer Bühne wurden Reden gehalten, Menschen ausgezeichnet, es wurde getanzt und gesungen. Dann verteilte sich die Menge in dem Schulgebäude, Kinder warteten nervös vor Türen, die von den Helfern mit den bunten Halstüchern auf beiden Seiten geöffnet und geschlossen wurden. Anlass war ein Ereignis, welches sich seit 1992 jedes Jahr wiederholt. Und dabei ist es nur die Spitze des Eisbergs, denn es handelte sich um die Finalrunde eines Sprachwettbewerbs, der in über hundert Tamilschulen in ganz Deutschland stattfand und sich über drei Runden erstreckt: eine Auswahl an der Schule selbst, eine Regionalkonkurrenz und schließlich das bundesweite Finale.

Unbemerkt von der Öffentlichkeit und weitgehend ignoriert von der Forschung haben tamilische Migranten in Deutschland, aber auch in Frankreich, der Schweiz, in allen Ländern mit größerer sri-lankisch-tamilischer Wohnbevölkerung ein eigenes System von Wochenendschulen aufgebaut, an dem ein großer Teil der tamilischen Jugend partizipiert. Die transnationale Vernetzung, die Verbundenheit von hunderten Lehrern und tausenden Familien zu diesem System macht die soziale Welt der tamilischen Schulen – im Folgenden als tamilische Bildungswelt bezeichnet – zu einem der wichtigsten Pfeiler der transnationalen Vernetzung und der ethnischen Identitätsbildung wie auch der Vermittlung des Herkunftsbezugs an die kommenden Generationen. Für die erste Migrantengeneration basiert der Bezug zur Herkunftsgesellschaft auf eigener Erfahrung; von der ersten Generation wird Tamil als die Sprache genutzt, die sie wirklich beherrscht. Für die folgenden Generationen muss der Herkunftsbezug ebenso wie die Vermittlung der Sprache dagegen institutionalisiert und legitimiert werden. Eine Lösung für das Bedürfnis, den Kindern heimatliche Kultur und eigene Muttersprache nahezubringen, bestand für tamilische Migranten darin, ein eigenes Bildungswesen aufzubauen.

Im Schuljahr 2017/2018 gab es weit über 100 Schulen in Deutschland, von denen die meisten in einem nationalen Dachverband dem *Tamilischen Bildungsverband Deutschland e. V.* organisiert sind. Nach Auskunft eines Verantwortlichen des Dachverbandes organisierte



dieser über 124 Schulen mit ca. 6.000 Schülern und ca. 1.250 Lehrkräften, ca. 300 davon aus der 2. Generation (FB440).

## 6.1 Tamilische Bildungstradition in Sri Lanka

Dabei konnten die tamilischen Migranten auf eine kulturell verankerte Bildungsorientierung in Jaffna zurückgreifen. Im 19. Jahrhundert stellte ein starkes Bevölkerungswachstum die Bevölkerung in Jaffna vor große soziale und ökonomische Probleme. Die Halbinsel war ökonomisch stark agrarisch geprägt und Landbesitz war die wichtigste ökonomische Ressource. Die durch das Bevölkerungswachstum steigenden Bodenpreise verschärften die ohnehin bestehenden enormen sozialen Unterschiede. Selbst für die Vellalar – die den Landbesitz weitgehend monopolisiert haben – bedeuteten die demographischen und agrarökonomischen Entwicklungen langfristig eine Verschlechterung ihres Lebensstandards (Arasaratnam 1994: 45ff.). Eine ökonomische Alternative bot sich ab 1816 mit den Missionsschulen der *American Mission* in Jaffna. Diese Schulen boten Unterricht in Englisch und mit berufsrelevanten Inhalten. Gemeinsam mit der höheren Schule, dem ‚Batticotta Seminar‘, konnten Schüler Kenntnisse erwerben, die in der neuen Kolonialgesellschaft gesucht wurden, wie z. B. in den ‚liberal arts‘ (Rutnam 1976; Rösel 1997a). Diese Entwicklung bot den dominanten Vellalar neue Möglichkeiten, ihre Dominanz zu sichern. Das Bildungswesen ermöglichte einer kleinen Schicht den sozialen Aufstieg und mit dem Bildungssektor war eine neue soziale Arena entstanden, in der verschiedene Kasten um soziales Prestige und den Zugang zu ökonomischen Ressourcen konkurrierten. (Hellmann-Rajanayagam 2007: 126ff.). Durch die Reformierung des Shaiva Siddhantas durch Arumugan Navalar im 19. Jahrhundert gewann diese Entwicklung weiterhin an Bedeutung. Da die Missionsschulen eine Konversion zum Christentum voraussetzten, Navalar aber eine Erneuerung des Hinduismus anstrebte, gründete er eine eigene Schule, die zum Vorbild für weitere hinduistische Schulen wurde (Rösel 1997a: 231ff.; Hudson 1995). Die Bedeutung der Schulbildung zeigte sich in den 1930er Jahren in der *Equal-Seating*-Kontroverse: Auf den Beschluss der Regierung, dass auch Schüler aus unteren Kasten in den Schulen auf Schulbänken sitzen durften – dies war bisher nur Vellalarschülern gestattet –, reagieren konservative Vellalar mit heftigen Protesten. Auch wenn sich die Regierung letztlich durchsetzte, zeigte sich an dieser Auseinandersetzung mit der Kolonialmacht, welche hohe symbolische Bedeutung mit dem Bildungssystem verknüpft war und wie dieses mit Identitätskonstruktionen im kolonialen Jaffna verbunden war (Hellmann-Rajanayagam 2007: 127ff.).

In der post-kolonialen Phase geriet das tamilische Bildungssystem unter Druck. Auch um die zur Unabhängigkeit von Sri Lanka überproportional in der Verwaltung vertretenen Tamilen zu verdrängen, wurden in den 1960er und 1970er Jahre durch die Regierung Gesetze beschlossen, die die Bildung- und Berufschancen von Tamilen betrafen. Nachdem bereits in den 1950er Jahren Sinhala als Staatssprache durchgesetzt wurde, setzte die Regierung in den 1960er Jahren ein getrenntsprachiges Schulsystem durch (Rösel 1997b). Die tamilischen Schüler lernten darin in Tamil, benötigten aber für eine Laufbahn im Staatsdienst Kenntnisse des Sinhala. Die bisherigen *grant-in-aid*-Schulen wurden verstaatlicht, was allgemein die christlichen Schulen und insbesondere das gut ausgebaute Bildungssystem in Jaffna traf. Englisch blieb bis Anfang der 1970er Jahre Unterrichtssprache an den Universitäten. Da tamilische Schulbewerber meist über bessere englische Sprachkenntnisse verfügten, studierten überproportional viele Tamilen an den Universitäten. Die SLFP-Regierung (1970-1977) versuchte, die ethnische Verteilung an den Universitäten zu regulieren, indem sie ein Quotensystem nach Bevölkerungsdichte und eine Standardisierung von Noten einführte. Benachteiligt wurden dadurch die großen Ballungsräume Colombo und Jaffna; zusätzlich wurden die Abschlussnoten der Sekundarschulen, die den Zugang zur Hochschule ermöglichten, mit dem Notenschnitt in einer Region gewichtet. Damit wurden überdurchschnittlich gute Noten, die tamilische Schüler in Jaffna erhielten, relativiert. Tamilische Schüler benötigten nun bessere Noten als Singhalesen, um einen Zugang zu den Hochschulen zu erhalten (Rösel 1997b: 102ff.; Hellmann-Rajanayagam 2007). Die Einführung des Sinhala als Universitätssprache kam für tamilische Studenten erschwerend hinzu. In Jaffna wurde zwar eine tamilsprachige Universität gegründet, diese hatte aber nur ein eingeschränktes Fächerangebot (Rösel 1997b: 106f.). Diese Maßnahmen bedrohten die Erfüllung der hohen Erwartungen, die eine an Bildung orientierte Gesellschaft an die tamilischen Studenten und Schüler stellte (Hellmann-Rajanayagam 1994a):

“A university education and a position in the civil service were and are regarded for the Tamils as the only possible career and traditional fief. A host of well-educated and bright young men were in 1972, after standardization, standing at the university gates and not being let in, and that created vast frustrations. This frustration, born out of educational opportunities denied and a future that collapsed led the Jaffna lower middle class to violence.“ (Hellmann-Rajanayagam 1994a: 33)

## **6.2 Forschungsstand zur tamilischen Bildungswelt in Deutschland**

Die tamilische Bildungswelt wurde lange Zeit von der Forschung zu tamilischen Migranten in Deutschland ignoriert. Das zeigt sich auch daran, dass sowohl Salentin (2002) als auch Baumann (2003b) noch Anfang der 2000er Jahre keine nationale Bildungsorganisation der

Tamilen erwähnt haben. Salentin spricht davon, dass es Tamilen an wichtigen „migrationstypischen“ Einrichtungen fehle, darunter nennt er z. B. Elternvereine (Salentin 2002: 267). Mit Blick auf die Tamilschulen spricht Baumann (2003b) auch nur von einzelnen Schulen:

„Organisationen wie etwa der Tamilische Kultur- und Bildungsverein in Bielefeld bestehen in ähnlicher Weise in zahlreichen Städten. Gemeinsam ist ihnen, dass sie Möglichkeiten der Begegnung bieten und durch samstägliche Klassen in Tanz-, Sprach- und Musikunterricht ein Erlernen und Bewahren tamilischer Kultur und Sprache ermöglichen“ (Baumann 2003b: 64).

Die nationale Organisierung dieser Schulen scheint ihm zu diesem Zeitpunkt entgangen zu sein.<sup>184</sup>

Bisher hat Somalingam (2014; 2017) das Thema detailliert aufgegriffen. Im Folgenden wird die umfangreiche Publikation ihrer Dissertation vorgestellt (Somalingam 2017). Darin hat sie untersucht, wie „grenzüberschreitende Bildungsorganisationen, die durch Migrationsprozesse entstanden sind, operieren“ (Somalingam 2017: 20). Sie hat dazu zwei Schulen in Deutschland und mehrere nationale Wettbewerbe untersucht sowie Feldforschung in Kanada betrieben (Somalingam 2017: 106ff.). Sie stellt an dem Beispiel der Schulen in Deutschland zentrale Praktiken in tamilischen Schulen heraus, wie den Ablauf an den untersuchten Schulen, die Bildungsinhalte, die Bildungsziele und soziale Interaktionen. Vorrangig geht es ihr darum, den transnationalen Bildungsraum und die Ziele der Bildungsorganisation zu untersuchen (Somalingam 2017). Sie kommt zu dem Ergebnis, dass es einen transnationalen Bildungsraum gibt, in dem die nationalen Bildungsvereine miteinander vernetzt sind (Somalingam 2017: 280ff.). Die Schulen der Bildungsvereine vermitteln tamilische Kultur und bemühen sich durch Festivitäten und Rituale darum, ein Gemeinschaftsgefühl zu schaffen. Aus ihrer Sicht ist letztlich die Schaffung einer Gemeinschaftsideologie das zentrale Ziel des Bildungskonzeptes, obgleich andere Akteure auch weitere Bildungsziele verfolgen (Somalingam 2017: 304ff.). Die Bildungsinhalte bestehen hauptsächlich in der Sprachvermittlung, die durch die auch eine Homogenisierung der Sprache in der Diaspora stattfindet (Somalingam 2017: 295ff.). Über die Sprache hinaus würde durch die Vermittlung von Kultur, Geschichte und Religion, die alle wiederum mit Identitätskonstruktionen verbunden seien, eine ethnische Identität geschaffen bzw. verankert und verfestigt (Somalingam 2017: 194ff. & 300ff.); zudem sei die Schule ein Versuch der

---

<sup>184</sup> In Publikationen über den deutschsprachigen Raum werden zur Schweiz diese Schulen zumindest am Rande thematisiert, vgl. Halfhide 2006; Lüthi 2005.

binnenethnischen Vernetzung der Tamilen. Dabei gäbe es durchaus Konflikte, die teils auf Ressourcen, Interessen oder transnationalen Unterschieden basierten (Somalingam 2017: 248ff.). Letztlich würde die Schule durch moralische und soziale Verpflichtungen zusammengehalten werden (Somalingam 2017: 260ff.). Die homogene ethnische Gruppe werde in dem transnationalen Bildungsraum schlussendlich aus politischen Zielen heraus geschaffen: „Die empirischen Befunde legen nahe, dass die Bildungsorganisatoren mittels der Schulen das diasporische, ethnische Bewusstsein und den ‚gemeinsamen‘ politischen Ethos weitergeben wollen“ (Somalingam 2017: 301). Mit dem tamilischen Bildungswesen sollte als Ziel eine globale homogene Diaspora generiert werden (Somalingam 2017: 300ff.). Stellenweise wird die Ansicht formuliert, dass die Bildungsorganisationen das Ergebnis einer politisch-instrumentalistischen Top-Down-Strategie seien. Dies mag auf die Intentionen der Bildungsorganisationen und den ideologisch-diskursiven Rahmen des Bildungsraums zutreffen (Somalingam 2017: 133ff. & 194ff.). Aber diese Perspektive ist nicht die einzige und sie zeigt auf, dass es auch andere Perspektiven gibt, die auch auf die Ankunftsgesellschaft orientiert sind (z. B. Somalingam 2017: 140f. & 306f.). In der letztlichen Analyse kommen diese Perspektive eher zu kurz. Ebenso werden die lokale Vernetzung, die Beziehung zu tamilischen und nicht-tamilischen lokalen Akteuren, die Verbindung zu anderen sozialen Welten und strukturellen Bedingungsfaktoren der Tamilschulen nur am Rande untersucht (z. B. Somalingam 2017: 177f.). Auch untersucht sie in Deutschland ausschließlich Schulen, die in der nationalen Bildungsorganisation *Tamilischer Bildungsverein e.V.* organisiert sind. Es ist sinnvoll, weitere Perspektiven auf das Phänomen einzunehmen, um Tamilschulen nicht nur in transnationalen, sondern auch in lokalen und regionalen Bezügen wahrzunehmen.

### **6.3 Die tamilische Bildungswelt in Deutschland**

In meinen ersten Begegnungen und Gesprächen mit tamilischen Migranten habe ich schnell erfahren, dass die Tamilschulen eine große Bedeutung haben und es sie in fast allen Städten gibt, in denen eine größere Anzahl von Tamilen lebt. Fast alle Migranten der zweiten Generation, mit denen ich gesprochen habe, besuchten die Tamilschule oder hatten sie besucht, nicht nur an einem Ort, sondern an den zwei Orten (in Nordrhein-Westfalen und Süddeutschland), an denen ich anfang, Kontakte zu Tamilen aufzubauen. Angesichts der zu diesem Zeitpunkt nur sporadischen Erwähnung in der wissenschaftlichen Literatur zu tamilischen Migranten, war diese große Bedeutung der Tamilschulen für die zweite Generation ausschlaggebend dafür, diese in die Untersuchung einzubeziehen.

In meiner Feldforschung habe ich über mehrere Jahre hinweg tamilische Schulen besucht oder hatte Kontakt zu Akteuren aus diesen Schulen. Insgesamt wurden sieben Schulen in die Feldforschung einbezogen. Sechs dieser Schulen gehörten dem *Tamilischen Bildungsverein e.V.* an, der einen nationalen Bildungsdachverband darstellt. Eine Schule war dagegen eine unabhängige Schule. Besucht habe ich sechs Schulen während der Unterrichtszeit. Bei fünf Schulen konnte ich den Unterricht in jeweils mehreren Klassen besuchen, in der sechsten Schule fand zu dem Zeitpunkt meines Besuches eine Prüfung statt, so dass ich nur ein Interview durchführen konnte. In diesen Fällen kam es zu gemeinsamen Gesprächen mit den Schülern, z. T. unter Einbeziehung der Lehrer. Eine Schule habe ich nicht besucht, aber ein Interview mit dem Schulleiter geführt und deren Jubiläumsschulfest besucht. Interviews habe ich an allen sieben Schulen durchgeführt, z. T. mit Schulleitern, z. T. mit Lehrern, die von der Schulleitung abgestellt wurden, mit mir zu sprechen. Insgesamt waren es neun Leitfadenterviews, die in zwei Fällen mit mehreren Personen stattfanden. Weitere spontane und unstrukturierte Gespräche wurden in die Feldforschungsprotokolle integriert. In zwei Schulen konnten Schulfeste besucht werden. Weiterhin wurden konnten drei Interviews mit Personen durchgeführt werden, die in zwei Dachverbänden in Deutschland und der Schweiz aktiv waren. Besucht werden konnten in Deutschland zwei Schul-Wettbewerbe auf nationaler Ebene, einmal der Sprachwettbewerb und einmal ein Tanz- und Musikwettbewerb.

Sowohl bei den Besuchen in den Schulen als auch bei den Festen und Wettbewerben habe ich spontane ethnographische Gespräche mit Lehrern, Eltern oder Schülern geführt und konnte die Interaktionen auch außerhalb der reglementierten Struktur des Unterrichts beobachten. Zudem kamen auch in anderen Kontexten die Gespräche zuweilen auf die Tamilschulen. Dabei wurden weitere Informationen gesammelt, wie z. B. bei einem Interview über einen Tempel, bei dem sich herausstellte, dass die Familie auch in einer vom Dachverband unabhängigen Schule aktiv war und Verantwortung übernahm oder bei einem Interview mit einem ehemaliger Schulleiter, den ich hauptsächlich zu anderen Themen befragt habe. Insbesondere ergab sich zusätzlich die Möglichkeit, mit tamilischen Migranten zu sprechen, die nicht an der tamilischen Bildungswelt teilgenommen haben, und dadurch eine weitere Perspektive von außen mit aufzunehmen. Zudem wurde in drei Experteninterviews mit deutschen Unterstützern auch über die Tamilschulen gesprochen. Weiterhin waren Gespräche mit einem Musiker und zwei Interviews mit drei Tanzlehrern aufschlussreich. Darüber hinaus wurden mehrere Ereignisse beobachtet, bei denen Tamilschulen eine Rolle spielten. Dies waren vor allem Ereignisse, bei denen es Überkreuzungen mit anderen sozialen Welten gab und in denen die Tamilschulen sich mit anderen tamilischen oder nicht-tamilischen Akteuren

auseinandersetzen. Diese Ereignisse fanden ausnahmslos in einer Kleinstadt am Niederrhein statt. Insgesamt entstand so Datenmaterial zu einer Reihe unterschiedlicher Tamilschulen in Nordrhein-Westfalen und Süddeutschland.

### 6.3.1 Schulische Bildungsprozesse

Ein universaler Bestandteil menschlicher Gesellschaften besteht in der intergenerationalen Weitergabe von Wissen. Nach Berger und Luckmann (1980 [1966]) erfolgt die Internalisierung von Wissensbeständen in Sozialisationsprozessen durch die Interaktion zunächst mit als signifikant empfundenen Akteuren und dann durch Abstraktion Anderer zu einem generalisierten Anderen. Die von anderen ausgehandelten Institutionen und Symbolwelten erscheinen in der Sozialisation als objektiv gegeben und werden internalisiert; dabei erwirbt der Einzelne in seiner Interaktion mit Anderen eine persönliche Identität. Dabei unterscheiden sie zwischen einer primären und einer sekundären Sozialisation: Die primäre ist die in der Kindheit erworbene Alltagswirklichkeit, die Kinder von ihren signifikanten Anderen, meist den Eltern, erlernen. Die sekundäre Sozialisation ist dagegen die „Internalisierung institutionaler oder in Institutionalisierung gründender ‚Subwelten‘“ (Berger & Luckmann 1980 [1966]: 148). Sekundäre Sozialisation ist damit die primäre Basis, um an Subwelten – und analog auch sozialen Welten – zu partizipieren, weil darin die Perspektiven und Wissensbestände vermittelt werden, welche in der sozialen Welt handlungsleitend wirken und als authentisch legitimiert wahrgenommen werden. Strauss erwähnt Sozialisation als wichtiges Konzept für soziale Welten selbst nur beiläufig, betont aber nicht nur die Rekrutierung, sondern komplexe Muster der Annäherung oder Distanzierung: „Rather than looking simply at organizational mechanisms such as recruitment, we should also be looking at how people get contacted by, encounter, rub up against, introduced to, drawn into, and hooked on social worlds“ (Strauss 1978: 124).

Der Ansatz des situierten Lernens (Lave & Wenger 1991) ist geeignet, die Bedeutung von Sozialisation in sozialen Handlungsräumen weiterzuführen. Die Theorie des situierten Lernens verweist auf die soziale Eingebundenheit von Lernprozessen und versteht Lernen als Handlung in einem sozialen Kontext. Demnach vollziehen sich Lernprozesse weitgehend durch Partizipation an Aktivitäten, durch die Akteure zunehmend in eine *community of practice* eingebunden werden.<sup>185</sup> Durch den Erwerb des Wissens über Handlungspraktiken wandern Lernende vom Rand des Geschehens zu voll akzeptierten Teilnehmern inmitten des

---

<sup>185</sup> Eine *community of practice* wird definiert als “set of relations among persons, activity, and world, over time and in relation with other tangential and overlapping communities of practice“ (Lave & Wenger 1991: 98). Diese könnten auch in gewisser Weise in einer sozialen Welt verankert sein und dort die Gemeinschaft, der an der sozialen Welt Teilhabenden bilden.

Geschehens. Lernen ist ein Prozess, bei dem durch den Erwerb von Wissen und Fähigkeiten in der Teilhabe an der Praxis auch die Identität der Akteure beeinflusst wird. Bei Lernprozessen in Schulsystemen stellt sich allerdings die Frage, was die *community of practice* darstellt, die sich in diesen Handlungen reproduziert:

“For example, in most high schools there is a group of students engaged over a substantial period of time in learning physics. What community of practice is in process of reproduction? Possibly the students participate only in the reproduction of the high school itself. But assuming that the practice of physics is also being reproduced in some form, there are vast differences between the ways high school physics students participate in and give meaning to their activity and the way professional physicists do. The actual reproducing community of practice, within which schoolchildren learn about physics, is not the community of physicists but the community of schooled adults.“ (Lave & Wenger 1991: 100)

Schulsysteme bilden also zunächst eigene soziale (Sub-)Welten, die sich durch die Teilnahme an Lehr- und Lernprozessen reproduzieren. Weiterhin erwerben Schüler weniger die Kenntnisse und Fähigkeiten spezieller sozialer Welten als vielmehr die Basis dafür, als Erwachsene in einer Vielzahl von sozialen Welten zu interagieren.<sup>186</sup>

Lernprozesse bzw. Enkulturation werden in der Bildungsethnologie vorrangig als Erwerb von Kultur und nicht mehr nur als kulturelle Transmission betrachtet (Greenman 2005). Lehren und Lernen werden als „soziale Prozesse gesehen, die an der Konstruktion, dem Erwerb und der Transformation von Wissen beteiligt sind“ (Schneeweiß 2013: 9). Diese Prozesse können kulturell unterschiedlich eingebettet sein: Während informelles Lernen als das lebenslange Lernen in der Interaktion mit der sozialen Umwelt verstanden wird und nicht-formelles Lernen sich in organisierten Programmen vollzieht – in denen für bestimmte Akteure Spezialwissen systematisch vermittelt wird –, bilden formelle Lehr-Lern-Prozesse dagegen organisierte Interaktionen mit dem Ziel der Wissensvermittlung. Diese nehmen Bezug auf Richtlinien, die von Akteuren, die nicht an Lehr-Lern-Prozessen teilnehmen, vorgegeben werden. Formales Lernen wird also von einem sozialen Kontext umgeben, welcher die Lehr-Lern-Prozesse beeinflusst (Greenman 2005). Schulsysteme stellen folgernd spezifische Interaktionsmuster von Lehren und Lernen dar, die von Fend (2006) als „von Regeln bestimmter Wirklichkeitsbereich“ (2006: 183) verstanden werden. Schulsysteme können demnach Subwelten sozialer Welten sein oder eigenständige soziale Welten bilden, die mit der Vermittlung von basalen Kompetenzen betraut sind. Schulen sind dann in einer Minimaldefinition als Organisationen zu verstehen, in denen an einem speziellen Ort systematisch und pädagogisch angeleitet gelernt wird (Gerstner & Wetz 2008: 21).

---

<sup>186</sup> Zu denken ist hier bspw. an Berufswelten, tertiäre Bildungswelten, aber auch kulturelle oder mediale Welten.

### 6.3.2 Tamilschulen in Deutschland – Segmentierung und Entwicklung

In Deutschland gibt es mehr als 130 tamilische Wochenendschulen mit über 6.000 Schülern. Die Schulen reichen von kleinen Einrichtungen mit einer Handvoll Schülern und Lehrern bis hin zu Schulen mit über 200 Schülern und etwa drei Dutzend Lehrern.<sup>187</sup>

Die allermeisten tamilischen Schulen sind nach Ansicht aller Befragten innerhalb des *Tamilischen Bildungsvereins e. V. (TBV)* organisiert. Die Schulen der Vereinigung sind mit dem Namen *Tamilalayam* plus Ortsnamen titulierte – so z. B. „*Tamilalayam Stuttgart*“ oder „*Tamilalayam Krefeld* –, auch der Dachverband selbst wird als *Tamilalayam* bezeichnet. In manchen Regionen liegen gleich mehrere Schulen nahe beieinander, so dass tamilische Familien die Wahl haben, welche Schule sie bevorzugen. Dies gilt z. B. für das Ruhrgebiet und den Niederrhein. In anderen Städten gibt oder gab es mehrere Schulen, wie z. B. in Bremen. Zusätzlich gibt es eine Reihe von Schulen, die unabhängig von *Tamilalayam* agieren. Über die Anzahl der von diesem Dachverband unabhängigen Schulen liegen mir keine Angaben vor. Sicher ist, dass es in manchen Städten mit einer großen Anzahl von Tamilen zumindest eine Zeitlang mehrere Schulen nebeneinander bestanden, so z. B. in Städten in Nordrhein-Westfalen. In manchen Orten gab es auch Kooperationen zwischen den verschiedenen Schulen (IN130).

Der TBV ist ein nationaler Dachverband, der zum einen mit den einzelnen Schulen verbunden ist, zum anderen darüber hinaus in ein transnationales Netzwerk von nationalen Dachverbänden, Organisationen und Einzelpersonen eingebunden ist. Auch in anderen Ländern in Europa und Nordamerika gibt es entsprechende nationale Bildungsorganisationen, die zahlreiche lokale Schulen koordinieren (Somalingam 2017: 145ff.). Als gemeinsames Projekt dieser Organisationen fungiert das *Tamil Education Development Council (TEDC)* mit Hauptsitz in Frankreich. Die Schweizer Tamilen verwendeten Ende der 200er Jahre ihre eigenen Unterrichtsmaterialien, die spezifisch auf die Schweiz zugeschnitten sind (IN150).<sup>188</sup> An den TEDC sind wiederum Tamilexperten angeschlossen, die vor allem in Singapur, Malaysia oder Sri Lanka leben, sich aber an der Entwicklung der Tamilschulen in Europa und Nordamerika mit ihrer Expertise beteiligen (Somalingam 2017: 143ff.; IN560). In dieser Weise hat sich ein Netzwerk entwickelt, welches sich von lokalen Elternvereinen bis zu transnational

---

<sup>187</sup> Die Zahlenangaben schwanken naturgemäß mit den Neuanmeldungen und Abgängen von Jahr zu Jahr. Ich stützte mich bei diesen Angaben auf das Jubiläumsbuch zum 25. Jahrestag der *Tamilischen Bildungsvereinigung e.V. (TBV 2015)*, welches die aktuellen Zahlen von 2015 zu Schülern und Lehrern für alle im Dachverband zusammengefassten Schulen auflistet. Diese können als Richtwerte für die relative Größe der Schulen angesehen werden. Zu den unabhängigen Schulen liegen mir keine Angaben vor.

<sup>188</sup> Der Schweizer Dachverband benutzt nach Angaben von Somalingam die Materialien, ohne sich aber am TEDC zu beteiligen.



agierenden Experten erstreckt: Die transnationale soziale Bildungswelt umfasst dieses Netzwerk, aber auch parallele Strukturen auf lokaler Ebene in Form von unabhängigen Schulen und deren z. T. parallelen transnationalen Netzwerken.<sup>189</sup>

### *Entwicklung tamilischer Schulen*

Die Entwicklung der tamilischen Schulen begann in Deutschland Ende der 1980er Jahre. Mit der Familiengründung bzw. dem Nachzug von Kindern aus Sri Lanka setzte parallel zur Gründung von ersten Andachtsstätten das Bedürfnis zu einer Institutionalisierung muttersprachlichen Unterrichts ein:

„Dann in den 90er Jahren waren diese Fragen [Aufenthaltsberechtigung, CK] (...) beseitigt. (...), (W)eiß wo ich lebe, hat eine gute Aufenthaltserlaubnis oder Aufenthaltsstatus und eine Wohnung habe. Der nächste Schritt, gut, denke ich an meine Kultur und über meine Zukunft. Da kommt die ganze Entwicklung“ (IN560).

In einer Bottom-up-Perspektive entwickelten sich aus lokalen sozialen Verflechtungen, orientiert an den Bedürfnissen tamilischer Familien, erste tamilische Schulen. Bis dahin wurden vereinzelt Kinder privat und ohne institutionalisierten Rahmen z. B. von ehemaligen Lehrern oder Studenten in Privaträumen unterrichtet. Parallel dazu gab es in mehreren Orten schon die Idee, einen Sprachunterricht in Deutsch für die Erwachsenen einzurichten (so in DÜ. oder M.). Aus einer Mittelstadt im Rheinland berichteten Unterstützer, die die Flüchtlingsarbeit betreut haben, über ihren ersten Kontakt zu tamilischen Migranten: „Und der L. kam also nach Hause und sagte, da wären Leute dagewesen, die wollten gerne Deutsch lernen und ich habe beim Ausländeramt nachgefragt, wo die eigentlich alle verstreut wohnen, damit man dezentral Deutschkurse einrichten kann“ (IN300). Die ersten Sprachkurse wurden dann von der Unterstützergruppe mit den beiden Konfessionen und der Caritas vor Ort initiiert. Ähnliches gilt auch für Großstädte am Niederrhein. In mehreren Orten wurden ab 1986/87 in Zusammenarbeit mit deutschen Unterstützern lokale tamilische Kulturvereine gegründet (M. ca. 1986/87, K. ca. 1987), die erste Organisationskerne für weitere Aktivitäten wie Schulen oder Tempel bildeten. In einer Großstadt am Niederrhein wurde z. B. Ende der 1980er Jahre ein tamilischer Kulturverein gemeinsam mit der Caritas gegründet. Dort erhielten tamilische Migranten lebenspraktische Hilfe; zusätzlich wurde auch sprachliche Unterstützung geboten. Parallel dazu wurde die Idee eines gemeinsamen muttersprachlichen Unterrichts entwickelt. Aus diesem Verein sind schließlich in den 1990er Jahre eine Schule und ein Tempel hervorgegangen. Im Nachhinein ist es schwierig zu ermitteln, wie innerhalb lokaler Initiativen

---

<sup>189</sup> Nicht nur in Deutschland gibt es diese parallelen Strukturen. So gibt es auch in der Schweiz unabhängige Schulen (IN150) und in Kanada gibt tamilische Sprachangebote in Regelschulen (Somalingam 2017: 107).

muttersprachlicher Unterricht organisiert wurde. Als erste richtige Schule wurde von mehreren Befragten (IN580; IN290; IN560; IN515) eine Schule in einem Ort am Niederrhein genannt. Gemeinsam mit der Caritas organisierten hier Ende der 1980er Jahre, Anfang der 1990er Jahre Tamilen aus mehreren Orten eine Schule, die muttersprachlichen Unterricht für die Kinder anbot. Zunächst kamen dorthin auch Kinder und Lehrkräfte aus den verschiedensten Städten, teilweise aus dem Ruhrgebiet, Ostwestfalen und dem Münsterland (IN580): „Die anfangen Schule [hatte] 92 Kinder. Ein paar Kinder kommen von Recklinghausen, von Münster“ (IN515). Zu dem Zeitpunkt entwickelte sich die Schule zu einem Zentrum, das Tamilen aus ganz Nordrhein-Westfalen anzog (IN580). Nach Auskunft eines frühen Aktivisten kam die Idee bei einer Demonstration auf, bei der sich interessierte Aktivisten, teilweise Lehrer, austauschten (IN580). Nach der Gründung der ersten Schule verbreitete sich die Idee im gesamten Umland und die Idee wurde in mehreren Orten kopiert (IN580; IN560). Zunächst bestand demnach nicht die Absicht daraus eine bundesweite Organisation zu gründen, sondern erst einmal eine Idee auszuprobieren:

„Haben gedacht: ‚Vielleicht erstmal in [...], dann in [...] oder drei oder vier Schulen‘. Das war erstmal die Idee. Aber die Entwicklung war ja sehr schnell und sehr groß geworden. Und dann, es war, innerhalb zwei Jahren, standen wir mit 60 Schulen, innerhalb zwei Jahren. Innerhalb von vier Jahren haben wir die 100 erreicht.“ (IN560)

Zügig nach der Gründung der ersten Schule wurde 1990 die Organisation *Welt Tamilen Verein Deutschland e. V.* in Deutschland (vgl. TBV 2015) gegründet (IN560; IN580).<sup>190</sup> Allerdings waren manche Aktivisten der ersten Stunde von der übergeordneten Organisation und den damit einhergehenden Verpflichtungen eher abgeschreckt und einer der ersten Aktivisten schied nach mehreren Jahren langfristig aus der Bildungsarbeit aus (IN580). Zahlreiche bereits unabhängig davon gegründete Schulen oder Initiativen schlossen sich diesem Netzwerk an. Daneben wurden auch weitere Schulen von lokalen Initiativen und Vereinen gegründet, die von dem Dachverband unabhängig waren. Manche davon verschwanden mit der Durchsetzung von *Tamilalayam* als nationaler Organisation. Ein Unterstützer berichtete von mehreren Orten im Rheinland, das dort zunächst auf Anfrage der Eltern eine Schule gegründet wurde:

„Wir sind damals angefragt worden, nicht mal von jemandem aus [...], sondern aus [...], der ist mittlerweile auch schon verstorben, der das im [...] -Kreis praktizierte und fragte, ob das nicht hier übertragbar sei in [...]. Das haute aber nicht hin und dann kamen die [Leute aus ...] selber und fragten, ob wir sowas nicht hinkriegen. Es gab auch Lehrpersonen, hochqualifizierte Leute, die da bereit waren, mitzumachen. Dann haben wir Räume gesucht, nicht gefunden und dann

---

<sup>190</sup> Diese Organisation wird aber meist als *World Tamil Movement* (WTM) bezeichnet (Keller 2001). WTM gab es in Kanada schon seit 1986 und war dort zeitweise die beherrschende Organisation der tamilischen Diaspora, die als Vorfeldorganisation der LTTE galt und 2008 von der kanadischen Regierung verboten wurde (Radtke 2009). Auch in einem Interview wurde eine gewisse Nähe zur LTTE vermutet (IN600),

haben wir gesagt: ‚Na gut, dann machen wir das im Caritas-Haus, (...), starten wir dann mit dieser Tätigkeit‘. Als es dann zu eng wurde, haben die dann selber ihre Möglichkeiten genutzt und eine Schule gefunden, (...). ’92 hat die sich etabliert und die existiert hier immer noch. Da können wir ein bisschen stolz drauf sein“ (IN260)

Erst nach der Gründung wurde die Schule Mitglied bei Tamilalayam. In den Nachbarorten gab es ebenfalls Schulen, die sich aber nicht halten konnten, weil sie nach der Erinnerung eines Unterstützers sich Tamilalayam nicht anschließen wollten (IN260). Es entstanden aber auch in den Folgejahren weitere Schulen, die direkt als Tamilalayam-Schulen gegründet wurden. Diese Gründungen wurden teils kontrovers diskutiert, vor allem, wenn es bereits vor Ort eine unabhängige Schule gab. Die Position der Gegner einer Zusammenführung der bestehenden Schule mit Tamilalayam war der Vorwurf, dass diese eine zu große Nähe zu der LTTE aufweisen würden: „Einige Leute, die Schule begründet haben, die haben gesagt, World Tamil Movement ist ja von Tigers, wir möchten da nichts zu tun haben“ (IN600). Die Argumente der Befürworter bezogen sich dagegen auf die Vorteile einer Mitgliedschaft im Dachverband und spielten die Bedeutung der Politik für die praktische Arbeit herunter: „Wir haben gesagt, das ist überhaupt kein Problem, wir machen ja nur Schule. Wir machen ja nur Sprache, keine Aktion und sonst gar nichts“ (IN600). Zu den praktischen Vorteilen gehörten erstens die Unterrichtsmaterialien: „Bücher werden auch von denen da bekommen, wir können nicht selbst jede tamilische Schule Bücher schreiben, das geht auch nicht. Und die Bücher in Sri Lanka, das kann man nicht benutzen, weil das ist dann für den als Muttersprache gemacht. Und das ist für die Kinder schwer als zweite Sprache“ (IN600). Ein zweiter Grund bestand darin, dass die Prüfungen zentral und anonym ausgewertet würden. Dadurch könnten persönliche Beziehungen aus der Bewertung ausgeklammert werden und Vertrauen in die Bewertung generiert werden. Die zentrale Prüfung über den Dachverband wäre daher eine praktische Lösung zur Vermeidung von Konflikten. Ende der 1980er Jahre wurde also mit ersten Bildungsformen experimentiert und es entstand die erste Schule. Parallel dazu begann der Aufbau einer nationalen Dachorganisation, die in den 1990er Jahre bestimmend für die soziale Bildungswelt in Deutschland wurde.

Zu dieser Entwicklung gibt es auch eine weitere Erklärung, die auch in meiner Feldforschung vorgebracht wurde (FB470) und die auch Interviewpartner von Somalingam (2017) genannt haben. Demnach sei die Idee der Schulen aus Sri Lanka gekommen. Die dortige politische Führung habe den Auftrag gegeben, weltweit Schulen zu gründen, damit das Tamil – und damit wohl auch die tamilische Identität – in der Ferne überleben könnte. Somalingam resümiert: „Hier wird auch sichtbar, dass die tamilischen Bildungsorganisationen keine direkte

Diasporaleistung darzustellen scheinen, sondern eher ein Top-Down Schema darstellen und durch eine Passivität der Exiltamilen gekennzeichnet sind“ (Somalingam 2017: 135).<sup>191</sup>

In der Entstehungsphase sind zumindest lokale Initiativen wichtig gewesen und es gab zunächst auch viele Schulen, die sich erst im Nachhinein dem Dachverband angeschlossen haben. Vor allem in Deutschland gab es lokale Initiativen, die Schulen – als es entsprechende Vorbilder gab – gegründet haben (IN780; IN260). Die Erwartungen an die Schulen waren zunächst groß und viele Eltern haben ihre Kinder in die Schulen geschickt. Ein Schulleiter berichtete, dass die Zahl der Schüler Mitte der 1990er Jahre hoch war und dann zurückgegangen sei: „Die Schule anfangen, das ist neu, alle direkt haben angemeldet. Dann diese schweren Prüfungen kommen, ein System kommen, dann manche mögen das nicht. Muss Prüfung machen oder lernen“ (IN350).<sup>192</sup> Dies zeigt, dass in der Anfangszeit offenbar die Erwartungshaltung der Eltern eine große Rolle gespielt hat: es waren nicht nur Bedürfnisse, die von politischen Akteuren artikuliert wurden, sondern auch die Interessen der Eltern, die zur Gründung der Schulen geführt hat. Schulen wurden also durch lokale Initiativen gegründet, die sich an den Dachverband wandten. 2002 hat sich der Verein umbenannt in *Tamilischer Bildungsverein in Deutschland e. V.*<sup>193</sup>

Parallel zum deutschen Dachverband haben sich auch in weiteren Ländern nationale Dachverbände entwickelt. In der Schweiz hat sich der Dachverband 1990 gegründet, war aber erst einige Jahre später aktiv. Auch in der Schweiz ging die lokale Schulgründung dem Dachverband voraus. Der Dachverband wurde ins Leben gerufen, um Richtlinien für den Unterricht an den verschiedenen Schulen zu erarbeiten. In den 1990er Jahren gegründet, wurde dieser mit dem *World Tamil Coordinating Committee* verbundene Verein – ähnlich wie in Deutschland – 2002 in den *Tamil Education Service Switzerland* (TESS) umbenannt.<sup>194</sup> Mit der Umbenennung wurde die nationale Verankerung in der Schweiz hervorgehoben. Neben dem

---

<sup>191</sup> Auf der von mir besuchten politischen Gedenkfeier Mavirar Nal waren Vertreter der Schulen aktiv und die Schulen waren auf vielfältige Weise in das Programm eingebunden (FB440). Es besteht also zumindest eine sichtbare Verbindung zwischen den Schulen und der politischen Welt.

<sup>192</sup> In den 2000er Jahren seien die Anmeldungen allerdings wieder gestiegen.

<sup>193</sup> Der Name *World Tamil Movement* wurde mittlerweile in mehreren Ländern mit der LTTE in Verbindung gebracht (Stürzinger 2002; Radtke 2009).

<sup>194</sup> Das *World Tamil Coordinating Committee* bestand weiter und war nach Ansicht von Stürzinger (2002) eine Frontorganisation der LTTE. 2017/2018 wurde gegen führende Mitglieder der Organisation ein Strafverfahren wegen Unterstützung einer kriminellen Vereinigung eröffnet (vgl. NZZ 14.06.2018; <https://www.nzz.ch/schweiz/die-wichtigsten-antworten-zum-tamil-tigers-prozess-ld.1392516>, letzter Zugriff letzter Zugriff 02.08.2018). Letztlich sprach das Gericht die Angeklagten zumindest von dem Vorwurf der Unterstützung einer kriminellen Vereinigung frei, da die LTTE in der Schweiz nicht verboten sei (vgl. NZZ 14.06.2018; <https://www.nzz.ch/schweiz/im-tamil-tigers-prozess-ld.1394706>; letzter Zugriff 02.08.2018).

Dachverband bestanden unabhängige Schulen, die aber die Unterrichtsmaterialien des Dachverbandes übernahmen (IN150).

Die Dachverbände hatten unter anderem die Aufgabe, Lehr- und Lernmittel zu erstellen, was die einzelnen Schulen für sich selbst nicht leisten konnten. Und ein Import aus Indien und Sri Lanka kam aufgrund der Diskrepanz in der Lebenswelt zu den europäischen Ländern nicht in Frage. Dies galt auch für den Schweizer Dachverband:

„(...) jeder musste seine eigenen Bücher aus Indien importieren, aus Sri Lanka, und versucht sich zu unterrichten und da hat man gefunden, [dass] es ist nicht leicht war, wenn man so 'Lotusblume' spricht, weil man sieht ja gar nicht die Blume. Wie sollte man einfach (...) z. B. diese Lieder, weil [die] aus Indien oder Sri Lanka waren, verschiedene Lehrmittel, die waren einfach nicht geeignet für uns.“ (IN150)

Daraus folgte für die Schweizer Schule, dass es zu einer Gründung eines eigenen Vereins kam.

„Sprach-Lehrmittel waren eine Sorge und ein schweizweites Schulsystem gab es auch nicht. Jeder suchte seine Art und Weise, zu unterrichten und da hat man damals in tamilischer Zeitschrift damals gerufen ‚Wir rufen auf, eine Generalversammlung zu gründen, einen tamilischen Verein mit dem Ziel und Zweck des Sprachunterrichts‘“ (IN150).

Wie in dem oben genannten Zitat ausgedrückt, konnten die einzelnen Schulen keine eigenen Unterrichtsmaterialien erstellen, importierte Schulmaterialien wurden aber als unbefriedigend für die Situation in Europa betrachtet. Die Dachverbände erarbeiteten zwar eigene Unterrichtsmaterialien, aber mit der Gründung des *Tamil Education Development Council* 2004 wurde eine institutionalisierte transnationale Plattform dafür geschaffen. Nicht alle Dachverbände schlossen sich dem an; so blieben z. B. die Schweizer unabhängig und arbeiteten eigene, auf die Schweiz fokussierte Unterrichtsmaterialien aus (IN150).<sup>195</sup> Eine weitere Zäsur war für die Tamilschulen die Niederlage der LTTE in Sri Lanka, da dadurch eine Einflussnahme aus Sri Lanka weitgehend entfiel.<sup>196</sup> Jedoch hat sich gezeigt, dass die Niederlage der LTTE keine gravierenden Folgen für die soziale Bildungswelt hatte; zumindest nicht auf der lokalen Ebene. Die Schulen laufen weiter und manche wachsen auch weiterhin. Dies zeigt, dass sie auch lokale Bedürfnisse aufgreifen und nicht in ihrer Existenz abhängig waren von politischen Entscheidungen aus Sri Lanka.

---

<sup>195</sup> Somalingam (2017: 145) sagt, dass auch die Schweizer mit dem Material des TEDC arbeiteten ohne Mitglied zu sein. Vielleicht handelt es sich um unterschiedliche Erhebungszeitpunkte oder es gibt zumindest teilweise eine Übernahme von Material vom TEDC.

<sup>196</sup> Nach Ansicht eines Beobachters (IN750) hat der Dachverband in Deutschland den Cut zwischen der politischen Bewegung und der tamilischen Schule vollzogen. Bereits vor dem Ende des Krieges hatte sich der Dachverband umbenannt. Inwiefern sich der Dachverband sich nach 2009 wirkungsvoll distanziert haben soll, bleibt unklar. Auf einer von mir besuchten Veranstaltung war noch 2018 ein Vertreter einer politischen Organisation anwesend (FB470).

Die von mir besuchten Schulen wurden meist bereits in den 1990er Jahren gegründet, teils mit Vorläufern in den 1980er Jahren. Eine Schule gehörte zu den ersten Schulen und wurde 1989 mit Hilfe der Caritas gegründet, hat aber eine bewegte Geschichte. So kam es schon bald nach der Gründung zu finanziellen Engpässen und internen (wohl politischen) Auseinandersetzungen und schließlich Mitte der 1990er Jahre zu einem Schulleiterwechsel (IN515; IN580; IN290). Anfang der 2000er Jahre ruhten alle Aktivitäten, dann wurde die Schule mithilfe des Dachverbandes Mitte der 2000er Jahre an gleicher Stelle wiederbelebt. Eine andere Schule hatte bereits in den 1980er Jahre begonnen, aber ist erst 1993 zu einer Schule im Dachverband geworden. Auch die dritte Schule wurde bereits 1989 vor der Gründung des Dachverbandes gegründet, schloss sich aber dem Dachverband an. Eine vierte Schule wurde 1992 gegründet, schloss sich aber offensichtlich noch im gleichen Jahr dem Dachverband an.

Deutlich wird, dass es nach einer ersten Phase der unorganisierten Vermittlung von Sprache und Kultur eine Gründungsphase Ende der 1980er / Anfang der 1990er Jahre gab. In dieser Phase war an vielen Orten insbesondere die Unterstützung von Seiten der Gemeinden, von Kirchen und von Wohlfahrtsverbänden wichtig. Mit der zunehmenden Gründung von Schulen wurde in Deutschland ein nationaler Dachverband gegründet. Dieser vereinte bald die meisten Schulen und schuf eine Vereinheitlichung der Schulen in vielerlei Hinsicht (s.u.). Die verschiedenen nationalen Dachverbände schufen sich zudem eine transnationale Plattform zur Organisation von Unterrichtsmaterialien und Prüfungen. So wurde eine transnationale soziale Bildungswelt der Tamilen geschaffen, die sich von der der Tamilen in Südindien, Sri Lanka oder Südostasien unterscheidet, weil sie sich an die Begebenheiten in Europa und Nordamerika angepasst hat.

### **6.3.3 Lehren und Lernen in der Tamilschule**

Die Kernaktivitäten der tamilischen Schulen bestehen in einem sprach- und kulturbezogenen Unterricht. Schulen werden von einem Akteur im Schulsystem wie folgt definiert: „Eine tamilische Schule ist ein Zentrum für die Kinder, dass sie erstmal die Sprache lernen“ (IN560). Darüber hinaus haben sich innerhalb der im Dachverband organisierten Schulen kooperative, schulübergreifende Aktivitäten herausgebildet, die vom Dachverband koordiniert werden.

#### ***Schulunterricht***

Die Lehr-Lern-Aktivitäten stehen im Zentrum der sozialen Bildungswelt. Im Folgenden beziehen sich die Angaben auf die Tamilalayam-Schulen. Wenn bekannt ist, dass unabhängige Schulen davon abweichen, wird dies gesondert diskutiert. In den tamilischen Schulen werden die Schüler in Schulklassen eingeteilt, die denen der deutschen Schulen entsprechen. Bis etwa

2010 ging die Schule nur bis zur 11. Klasse (bzw. 10b als Nachfolge von 10a), aber seitdem wird bis zur 12. Klasse unterrichtet. Der ersten Klasse ist eine Vorschule vorgeschaltet, die heute aus U4- und U5-Gruppen besteht.

Bis Anfang der 2010er Jahre gab es in den Schulen drei unterschiedliche Schulfächer, die sich als Tamil-Sprachunterricht, Heimat- oder Sachkundeunterricht und Religionsunterricht umschreiben. Das erste Fach umfasste die Sprachvermittlung, Grammatikunterricht, die Beschäftigung mit tamilsprachiger Literatur und die eigenständige Gestaltung von Texten. Sprachvermittlung und Spracherwerb stehen insgesamt im Vordergrund in den tamilischen Schulen. In einer Schule wurde mir von Lehrern der Lehrplan für den alten Sprachunterricht erklärt: Bereits in der Vorschule oder Kindergarten lernten Kinder spielerisch Buchstaben zu malen. Dann lernten die Kinder die Basis von Lesen und Schreiben. In den ersten Klassen wurden kurze Geschichten, wie z. B. Fabeln, gelesen, die zugleich einen ethisch-gesellschaftlichen Hintergrund hatten: „So Comic-Geschichten zum Beispiel werden dann gelesen. Die auch einen Hintergrund haben, die im Endeffekt auch wieder zeigen, was man im Leben machen sollte. Wie man sich in der Gesellschaft verhalten sollte“ (IN550). In der 6. / 7. Klasse kam die alte Geschichte hinzu, die ab der 8. Klasse um Quelleninterpretation und Übersetzungen ergänzt wurde (IN550). Sachkundeunterricht – manchmal von Lehrern und Schülern als Erdkunde oder Geschichte bezeichnet – befasste sich mit Geschichte, Erdkunde und Kultur in Sri Lanka und Tamil Nadu. In einer Schule wurde mir erzählt, dass es ab der 8. Klasse auch um Sri Lanka und Tamilen in der Welt ginge (FB50). In einer anderen Schule berichteten mir Schüler, dass sie in Sachkunde vor allem herkunftsbezogene kulturelle Formen wie Essen, Häuser und Kleidungsstile in Sri Lanka als Unterrichtsinhalte durchgenommen hätten (FB130). Dabei wurde die Geschichte in den Unterricht eingebracht, die Geographie des Landes vorgestellt und traditionelle Kulturtechniken beschrieben. Hierbei handelte es sich also um einen Unterricht mit starkem Heimatbezug, der eng an Sri Lanka und die dortige Gesellschaft angebunden war. Der Religionsunterricht umfasste lange Zeit nur die hinduistische Religion. Später gab es auf Druck von christlichen Tamilen auch Lehrbücher für den christlichen Religionsunterricht, die aber nur selten geordert wurden. Dies hing wohl auch damit zusammen, dass es nur selten christliche Lehrer an den Schulen gab. In einer Schule gab es bspw. für eine Zeitlang einen christlichen Lehrer, der auch mit den wenigen christlichen Schülern zum Schulbeginn betete; aber mit seinem Rückzug aus der Schule gab es auch keinen christlichen Religionsunterricht mehr (FB480). Im Religionsunterricht lernten Kinder Geschichten von den Göttern und den Nayanmars (FB130). Dies erschien insbesondere nach Ansicht eines Schulleiters als wichtig, der deutlich machte, dass die Kinder meist nur wenig

über die hinduistischen Gottheiten und ihre Geschichten kannten, nicht zuletzt, weil auch viele Eltern in jungen Jahren nach Deutschland gekommen sind und diese Geschichten nicht erklären konnten (IN515).

Da die Teilnahme an den einzelnen Fächern nicht verpflichtend war, konnten die Eltern und Schüler entscheiden, für welche Fächer sie sich anmeldeten. Da mit den einzelnen Fächern auch Kosten, z. B. für Lehrmaterialien, und Zeitaufwand verbunden waren, nutzten viele Schüler nicht alle angebotenen Fächer. Im Vordergrund stand für alle Eltern der Sprachunterricht. 2009 waren etwa 6.000-7.000 Kinder am Sprachunterricht beteiligt. Für die anderen beiden Fächer lagen die Anmeldungen deutlich darunter (IN560).

„Das Interesse ist sehr wenig, bei Religion ist sehr, sehr wenig. Da kommen nur zweieinhalbtausend Kinder, bei Geschichte ist auch unter 5.000. Weil die Geschichte oder Sachkunde, das wird an der deutschen Schule gelernt, da sagen viele: ‚Ich möchte nur Sprache lernen, das reicht mir, den Rest lerne ich an der deutschen Schule‘“ (IN560).

Auch wenn immer noch relativ viele Kinder am Sachkundeunterricht teilnahmen, gab es doch einen relativ hohen Anteil an Kindern, die daran nicht teilnahmen. Das geringe Interesse an Religionsunterricht lässt sich zusätzlich noch dadurch erklären, dass nicht alle tamilischen Migranten Hindus waren und auch davon nur ein Teil an Religion interessiert war. Auch wenn die überwiegende Mehrheit am Sachkundeunterricht teilgenommen hat zeigte sich doch, dass keineswegs alle Eltern daran so sehr interessiert waren, dass sie diese zusätzlich zur deutschen Schule buchten.

Das Curriculum war in den Jahren der Feldforschung im Wandel begriffen. So wurde aus den drei unterschiedlichen Fächern ein Lehrplan mit einem Sprachunterricht, der ein inhaltliches Fach und einen Grammatikteil umfasst, die getrennt unterrichtet werden, vereinzelt ergänzt durch Religion.<sup>197</sup> Im Folgenden wird der Verlauf der Schullaufbahn dargestellt, wie er mir in den Interviews geschildert wurde. In dem inhaltlichen Sprachunterricht steht die Sprachvermittlung im Vordergrund: In den ersten Schuljahren lernen die Kinder die Basis von Tamil wie die Schrift und Betonung der Sprache. In der 3./4. Klasse kommt das Lesen von kurzen Geschichten hinzu und in der 4. Klasse kommen die ersten Dialoge über die Geschichten hinzu. Die ersten Elemente von Grammatik werden in der 2./3. Klasse in den Unterricht integriert. Ebenfalls in diesen Klassen beginnen die Kinder zu schreiben (IN710). In den

---

<sup>197</sup> In einer selbstständigen Schule gab es schon diesen Reformen nur einen Sprachunterricht, aber in drei Fächern: Tamil-Sprachkenntnisse, Tamil-Rechtschreibung und Tamil-Reproduktion (also Rhetorik, Vorträge usw.). Unterrichtet wurden konkret Grammatik, Lesen und Schreiben, Gedichte schreiben, Kurzgeschichten und Fabeln schreiben. Erdkunde gab es zwar in der Anfangszeit, aber Ende der 2000er Jahre nicht mehr. Nicht aufgenommen wurde dagegen der Religionsunterricht, der nach Ansicht einer jungen Lehrerin an die Tempel gehörte (IN130).



höheren Klassen kommt Geschichte und alte Geschichten hinzu, ebenso wie komplexere Grammatik. In den höheren Klassen (11. / 12.) wird auch die alte tamilische Literatur gelesen. Neben dem Spracherwerb werden nebenbei auch weitere Inhalte behandelt, die vormalig in den Fächern Sachkunde (und Religion) mit behandelt wurden. Diese sind zum Teil historisch und beziehen sich auf die alte Geschichte der Tamilen, wie alte Könige und Helden sowie andere Geschichtsmymen. Andere Inhalte beziehen sich auf die Kultur: Hier werden z. B. auch einzelne kulturelle Merkmale, wie z. B. tamilische Musik, vorgestellt. Durchsetzt ist der Unterricht von ethischen Belehrungen, die sich auch auf den Tirukkural des Tiruvalluvar beziehen.<sup>198</sup> Auch darüber hinaus werden verhaltensbezogene Inhalte diskutiert, z. B. das „richtige“ Verhalten, wenn man wütend ist. Zum Teil werden aber auch literarische Werke behandelt, wie z. B. Poesie, Kurzgeschichten usw. In höheren Klassen gehört auch die Auseinandersetzung mit alter tamilischer Literatur dazu, wie der Sangam-Literatur aus der ersten Hälfte des 1. Jahrtausend nach Christus (FB480). Alle diese Lerninhalte sind stark herkunftsbezogen: So werden Geschichtsmymen, kulturelle Traditionen und ethische Konzepte als „tamilisch“ präsentiert und damit die ethnische Kategorie ‚Tamil‘ mit kulturellem Inhalt gefüllt. Sprache bildet darin den zentralen Anker. So wurde ich mehrfach darauf hingewiesen, dass die in der Schule verwendete Form des Tamils die reine Form sei, das *cen tamil* (FB480; vgl. zu tamilischem Sprachpurismus in den Schulen Somalingam 2017: 213ff.).

Insgesamt betrachtet verweisen viele Inhalte auf die politische Geschichte der Sri-Lanka-Tamilen und die Imagination einer ethno-nationalistischen Gemeinschaft. Geschichte wird aus einer verklärten tamilischen Position heraus betrachtet: So wurde mir erklärt, dass Tamil die erste Sprache gewesen sei und dass die Tamilen die ersten Menschen waren; dass diese historischen Wahrheiten nur deswegen nicht erforscht würden, weil Tamilen kein eigenes Land hätten; usw. (FB480). Ebenso knüpft der Unterricht an traditionelle literarische und religiöse Bilder des kollektiven Gedächtnisses an.<sup>199</sup> Dies gilt selbst für die Behandlung von Literatur, wenn bspw. in denen im Unterricht behandelten Fabeln die grausamen Löwen von klugen Mäusen gefangen werden, solange diese geeint und solidarisch zusammenstehen. Die Übertragung auf die politische Situation und Gleichsetzung der Löwen mit den Singhalesen (dem „Löwenvolk“) und der Mäuse mit dem vereinten tamilischen Volk ist offensichtlich (FB130; IN290). Eine Lehrerin erläuterte mir, dass in Europa die Kultur verloren gehe, aber in der Schule das Hintergrundwissen für die Kultur erworben werde. Dazu sei es auch wichtig,

---

<sup>198</sup> Der Tirukkural ist ein Werk aus der Mitte des 1. Jahrtausends nach Christus, der hauptsächlich ethische Themen behandelte.

<sup>199</sup> Vgl. zum tamilischen Ethnonationalismus in der Diaspora z. B. Cheran 2001.

mehr über die Geschichte zu erfahren (FB480). Nach Somalingam (2017: 219ff.) spielen im tamilischen Bildungsraum neben Sprache insbesondere Kultur, Religion und Geschichte eine große Rolle: Alle diese Elemente seien (vgl. Kapitel 1) eng mit dem tamilischen Nationalismus verbunden. Somalingam zeigt, dass in den Inhalten „Elemente der über 2000-jährigen tamilischen Geschichte auf Sri Lanka eine zentrale Rolle [spielen], wie sich anhand von Schulbuchinhalten zeigt“ (Somalingam 2017: 282). Darauf basierend wird ein ethnisch-bezogener Erinnerungsdiskurs vermittelt, der zur Imagination einer nationalen Gemeinschaft benötigt wird: „Bei näherer Betrachtung geht dabei die Schulbildung im tamilischen Bildungsraum über den Erfahrungshorizont der Elterngeneration hinaus und schafft so eine Art ‚Erinnerungskultur‘ und ein ‚kollektives Gedächtnis‘ in der Diaspora“ (Somalingam 2017: 280). Dies wiederum befördert die Imagination einer Trans-Nation, einer Orientierung am Heimatland, verbunden mit territorialen Ansprüchen. Der Sprachunterricht wird also mit einem herkunftsbezogenen Kultur- und Geschichtsunterricht verwoben. Damit wird auch auf in Jaffna bestehende Diskurse zurückgegriffen: Für die sri-lankisch-tamilische Ethnizität ist die Sprache der kulturelle Kern der eigenen Ethnizitätskonstruktion: „Sprache wird zum dinglichen Symbol der Nation oder Kultur ähnlich wie eine Flagge oder Hymne. Dieses Symbol kann, ja darf gar nicht mehr verändert werden und wird zum unwandelbaren Maßstab tamilischer Legitimität“ (Hellmann-Rajanayagam 2007: 498). Die Tamil-Identität in Jaffna war aber historisch bedingt ebenfalls mit Kultur und dem Territorium verbunden: „Tamil ist auch in Jaffna *Tamilttāy*, diese Gleichsetzung bezieht sich aber auf mehr als auf die Sprache. Tamil steht hier für Sprache, Kultur *und* Land“ (Hellmann-Rajanayagam 2007: 460).<sup>200</sup> Es ist primär diese Konzeption, ergänzt um einige von der LTTE in den ethnischen Diskurs hereingebrachte Elemente wie Ehre (Somalingam 2017: 295) oder Heldenkult, die Eingang gefunden hat in die Lehrinhalte an tamilischen Schulen. Die Lehr- und Lerninhalte beziehen sich damit auf zwei miteinander aufs engste verknüpfte Ebenen: erstens ein mehr oder weniger handlungspragmatisches Gebrauchswissen wie z. B. Grammatik oder kulturelle Formen, wie Literatur, technische Ausdrücke, und zweitens ein ethnisches Identitätskonzept, welches sich auf Sprache, Kultur und Geschichte bezieht und in das Elemente des tamilischen Nationalismus, wie er auch von der LTTE geprägt wurde, eingeflossen sind. Das zweite Element dient wohl der Vermittlung einer ethnischen oder nationalen Identität. Gleichwohl ist aber auch das erste Element wichtig, denn Wissen um Sprache, aber auch Kultur, Religion oder Geschichte ist eine wichtige

---

<sup>200</sup> Mit *tamilttay* (übersetzt ‚Mutter Tamil‘) gemeint ist die Verkörperung der Sprache als Göttin, vgl. dazu auch Ramaswamy 1997.

Voraussetzung, um an anderen sozialen Welten – z. B. der Religion und der Politik – sowie an verwandtschaftlichen Aktivitäten teilhaben zu können.

### ***Schulablauf***

Der Unterricht ist eingebettet in einen Schulablauf und eine Schulkarriere, die sich an den Regeln etablierter Schulsysteme orientiert. In diesem Sinne ist auch von einem tamilischen *formalen* Lehr-Lern-System, also einem Schulsystem, auszugehen, auch wenn in der tamilischen Bildungswelt keine regelsetzende Instanz außerhalb der sozialen Bildungswelt besteht.<sup>201</sup> Der Einfluss formaler Schulsysteme stößt hier also einen Prozess mimetischer oder normativer Isomorphie<sup>202</sup> an, in dessen Resultat sich relativ ähnliche Interaktionserwartungen und Organisationsstrukturen herausbilden, die für die gesamte Bildungswelt typisch sind. In erster Linie bestimmt in Deutschland der nationale Dachverband, was als „normal“ gilt und die anderen Schulen orientieren sich in gewisser Hinsicht an diesem Modell, weichen dabei jedoch in Details ab.

Der Schulunterricht findet in der Regel an einem Tag am Wochenende statt, je nach Schule am Freitag, am Samstag oder am Sonntag (IN560). Die Schulen unterrichten innerhalb des Dachverbandes die gleichen Inhalte, jedoch in unterschiedlicher Geschwindigkeit, weil sie sich aufgrund der Raumsituation (s. u.) und den Ferienzeiten in den einzelnen Bundesländern anpassen müssen. Daraus ergibt sich die Situation, dass Schulen den gleichen Unterrichtsstoff in jeweils selbstständiger Weise durcharbeiten:

„Der Stundenplan ist auch nicht derselbe, weil der Unterrichtszeitraum ist ja komplett anders, der Tag und so. Manche unterrichten Freitag, manche Samstag und manche Sonntag. Der Unterrichtsplan ist ganz anders. Nur der Unterrichtsinhalt, das Buch, ist nur einheitlich, aber was die Schule [...] in Klasse 1 heute unterrichtet und was heute die Schule in [...] unterrichtet ist ganz anders.“ (IN560)

Vor der Umstellung der Fächer wurde an den von mir besuchten Schulen nach einer Einführungszeremonie (s.u.) zwei Stunden Sprache unterrichtet, dann nach einer Pause Sachkunde, dann folgte Religion. Daran schloss sich an manchen Schulen für einzelne Kinder Tanz- und Musikunterricht an. Die Uhrzeiten waren durchaus unterschiedlich, aber die Schule begann früh gegen 9:00 Uhr oder 9:30 Uhr (FB130; FB190). Exemplarisch sollen hier jeweils für die alte und die neue Struktur das Beispiel einer Schule dargestellt werden: In einer Schule, die Ende der 2000er Jahre nach alter Fächerstruktur unterrichtete, startete die Schule für die

---

<sup>201</sup> Für die ersten zwei Jahrzehnte mag der tamilische Para-Staat der LTTE einen ordnenden Einfluss ausgeübt haben, aber dies soll hier mangels Daten nicht weiter diskutiert werden, auch wenn Somalingam (2017: 284f.) einen solchen andeutet.

<sup>202</sup> Vgl. dazu DiMaggio & Powell 1983.

Klasse von 1 bis 3 um 9:30 Uhr mit dem Fach Religion. Um 10:00 Uhr bis 11:30 Uhr fand Sprachunterricht statt, dann folgte eine Pause bis 12:00 Uhr. Darauf gab es bis 13:15 Uhr Sachkundeunterricht. Nach einer kurzen Pause wiederholte sich dieses Schema für die älteren Klassen, was aber nur der hohen Anzahl der Schüler und der schlechten Ausstattung mit Klassenräumen geschuldet war (FB210). In der Schule, die nach neuerem Unterrichtsplan unterrichtete, begann die Schule um 9:00 Uhr mit ca. 15 Minuten Einführung, dann einer Stunde Unterricht in einem der beiden Sprachfächer (Inhalt oder Grammatik), dann folgte noch eine Stunde im anderen Sprachfach, dann eine Viertelstunde Pause und dann wurde erneut bis 13:00 Uhr in beiden Sprachfächern unterrichtet (FB480). Letztlich passten aber alle Schulen den Unterrichtsplan den für sie wichtigen Gegebenheiten an.

Der Schultag begann in den von mir besuchten und im Dachverband organisierten Schulen nach dem gleichen Schema. Dies soll anhand des Beispiels einer Schule dargestellt werden (FB480). Die Schule hatte Räumlichkeiten in einem Trakt in den Räumen einer deutschen Regelschule zur Verfügung. Im Gang sammelten sich die Kinder und Jugendlichen in drei Reihen getrennt nach Jungen und Mädchen, sortiert mit den Kleinsten vorne und den Größten hinten. Der Blick war auf die Gruppe von Lehrenden gerichtet, die sich in einer Gruppe hinter der federführenden Lehrerin (die Rektorin war aufgrund einer Veranstaltung verhindert) gesammelt hatten und nebeneinander den Schülern entgegensahen. Im ersten Schritt rief sie zunächst zur Gedenkminute auf und mit gesenktem Kopf gedachten alle der Verstorbenen des Krieges in Sri Lanka. Die Gedenkminute ist häufig ein Bestandteil tamilischer Veranstaltungen; in nahezu allen sozialen Welten finden Gedenkminuten statt. Im zweiten Schritt wurde zur Musik von einem CD-Player das Schullied gesungen. Das Schullied – *Tamilalayam-Geethai* – wurde für die Schulen des Dachverbands geschrieben und betont in seinem Text die Bedeutung von Bildung und Kultur für die Tamilen und der Bedeutung von Sprache als Grundlage der Gemeinschaft.<sup>203</sup> Es ist demnach die Tamilschule, wo Bildung, Kultur, Sprache und die tamilische Gemeinschaft zusammenkommen. Auch diese Hymne ist ein fester Bestandteil aller Veranstaltungen der Schulen, seien dies Schultage, Schulfeste oder Wettbewerbe. Der dritte Schritt bestand in der gemeinsamen Rezitation eines religiösen *tevaram*, wie es auch in Tempeln gesungen wird (FB480). Während der letzte Schritt m. W. n. aber nicht für alle Schulen obligatorisch ist, sind die beiden erste Schritte fest im Ablauf der Schulen verankert. Sie stellen einerseits eine direkte Verbindung zur Heimat und zur Politik dar und damit auch eine Verbindung zur politischen sozialen Welt. Im Gespräch mit Schülern einer Schule über

---

<sup>203</sup> Vgl. zur Analyse Somalingam 2017: 186ff..

die Gedenkminute kamen diese von selbst auf den Mavirar Nal – dem von der LTTE eingeführten und weltweit von Sri-Lanka-Tamilen gefeierten ‚Heldengedenktag‘ – zu sprechen und verbanden damit die Gedenkminute mit dieser zentralen politischen Veranstaltung. Die Schulhymne macht den Anspruch der Tamilschulen auf Vermittlung von Kultur, aber auch von (ethnischer) Gemeinschaft deutlich. In anderen Situationen wird der Schulbeginn von der Schulleitung auch genutzt, um Informationen an die Eltern weiterzuleiten und allgemein Neuigkeiten zu verbreiten. Bei einem Besuch in einer anderen Schule hat der Schulleiter, nachdem die Schüler und Lehrer in die Klassen gegangen waren, mit den Eltern noch eine Versammlung abgehalten. Durch die einheitlichen und wiederkehrenden Rituale wird eine kollektive Identität der jeweiligen Schule erzeugt. Dazu kommt, dass die Beteiligten zu besonderen Anlässen eine Schuluniform tragen müssen: die Schüler – weiblich wie männlich – tragen weißes Hemd, schwarze Hose und eine Krawatte; die Lehrerinnen blaue Saris und die Lehrer schwarze Hose und blaues Hemd. Bei schulübergreifenden Ereignissen wird so auch über die Einzelschule hinweg Gemeinschaft hergestellt. Die Uniformierung geht aber auf sri-lankische Vorbilder zurück und kann als Versuch gesehen werden, aus der herkunftsbezogenen Perspektive heraus eine authentische Tradition zu begründen.

Bei meinen Besuchen fand der Unterricht selbst meist in kleineren Schülergruppen statt (FB50; FB130; FB190; Fb480). Die Interaktion zwischen den Lehrenden und den Lernenden war nach meiner Beobachtung sehr kommunikativ und interaktiv. Insbesondere bei jüngeren Lehrern konnten die Schüler auch Fragen stellen oder es kam zu Diskussionen mit allen Beteiligten. Der Unterricht fand in Tamil statt, in manchen Situationen wechselten die Schüler auf Deutsch, was dann aber z. T. von den Lehrern unterbunden wurde. Ich habe jedoch mehrfach beobachtet, dass die Diskussion auf Deutsch fortgesetzt wurde. In manchen Fällen teilten sich mehrere Klassen einen Klassenraum, was der Raumsituation geschuldet war. Dann waren z. T. einzelne Lehrerinnen für zwei Klassen gleichzeitig verantwortlich (FB130).

Außerhalb des regulären Unterrichts und meist im zeitlichen Anschluss an die Kernfächer stand der künstlerische Unterricht, meist Tanz – ausschließlich Bharata Natyam –, zum Teil auch Musik. So wurde in einer Schule (IN550) zeitweise Tanz und Geige angeboten, in einem anderen Tanze und in einer freien Schule gab es Musik. In einer großen Schule fand der Tanzunterricht in Kooperation mit einer Tanzlehrerin außerhalb der Schule in anderen Räumlichkeiten statt (FB480). Ob eine tamilische Schule Tanz- und/oder Musikunterricht anbieten kann, dürfte nicht zuletzt abhängig von Angebot und Nachfrage oder von der Verfügbarkeit von entsprechendem Lehrpersonal sein. Zunächst müssen Eltern bzw. Kinder

Interesse an einem künstlerischen Unterricht haben, so haben im Jahr 2009 mehrere hundert Kinder einen künstlerischen Unterricht genutzt (IN560). Auf der Angebotsseite ist die Erfüllung des Wunsches abhängig davon, ob es entsprechend ausgebildete Lehrer im Umkreis gab. Die Entfernungen, die dabei zurückgelegt werden, können allerdings durchaus groß sein: In einem Fall pendelte ein Lehrer zwischen dem Wohnort im Rheinland und einer Schule im Ruhrgebiet. Viel Wert wurde daraufgelegt, dass es sich bei den Lehrern um ausgebildete Künstler handelt, die zumindest ein Zertifikat nachweisen können und idealerweise ein *arangetram* veranstaltet haben. Mit dem künstlerischen Unterricht verbunden waren bei hauptamtlichen Lehrern spezielle Kosten. In einer von mir besuchten Schule bezahlten die Eltern ungefähr 25 bis 30€ im Monat für den künstlerischen Unterricht (IN560). Das Zustandekommen von musikischem Unterricht ist also durchaus wechselhaft. In einer Schule gab es lange Zeit keinen Musikunterricht, da das Interesse daran nicht in dem Umfang bestand, um die Unkosten zu decken. Große Schulen können diese Kosten stemmen, da dort mehr Schüler sind, die Interesse haben können (IN515). Andererseits ist der künstlerische Unterricht auch ein Attraktivitätsfaktor für eine Schule. So wurde in einer Schule nach einer längeren Pause Tanz wieder angeboten als eine ehemalige Schülerin aus dem Ort selbst nach Abschluss ihrer Ausbildung als Tanzlehrerin tätig werden konnte (dieses aber später wegen Umzug wieder beendet hat). Dieses Angebot wurde stark genutzt und bildete für mehrere Mädchen eine starke Motivation, die Schule zu besuchen, denn die Beherrschung der tamilischen Sprache und Schrift ist für den klassischen Tanzunterricht eine wichtige Voraussetzung. In einer Schule im Ruhrgebiet gab es sogar zwei Tanzlehrer und einen Musiklehrer. Besucht wurden dort Tanz- und Musikunterricht von Schülern aus allen Klassenstufen. Die Lehrer bereiteten mit ihren Gruppen von Schülern für Pongal jedes Jahr ein Kulturprogramm vor, z. B. wurden Geschichten erzählt, mit Tanz und Musik unterlegt und als Stück vorgespielt. In das Stück wurden Lieder eingeflochten, die von einzelnen Schülern gesungen werden. Dabei wurden Schüler auch mit Preisen gewürdigt und damit öffentlich für ihr künstlerisches Engagement gelobt (IN120). Es war also häufig so, dass Schulen künstlerischen Unterricht anbieten und seit einigen Jahren wurde auch für diese künstlerischen Formen ein nationaler Wettbewerb durch den Dachverband ausgerichtet.

Der regelmäßige Unterricht bildet die Hauptaktivität im Binnenraum einer Tamilschule. Daneben entfalten die Tamilschulen auch rege Aktivitäten nach außen, die häufig vernetzt sind mit den Unterrichtsaktivitäten. Zu den wichtigsten regelmäßigen Aktivitäten, die über die räumlich-institutionellen Grenzen einer einzelnen Schule innerhalb des sozialen Bildungsraums

hinausgehen, zählen die landesweiten Prüfungen, Sprach- und Sportwettbewerbe sowie Schulfeste.

### ***Prüfungen***

Am engsten verzahnt mit den Unterrichtsaktivitäten sind die landesweiten Prüfungen am Ende des Schuljahres. Die Prüfungsaufgaben werden von dem *Tamil Education Development Council* erstellt. Die Prüfungen selbst werden in den einzelnen Ländern von den Dachverbänden organisiert (IN560). In jedem Jahr finden zwei Prüfungen statt. Unterrichtsstoff ist jeweils das Unterrichtsbuch, dass von den Schulen durchgearbeitet werden muss. Inhaltlich fließen in die Prüfungen politische Elemente mit ein. So berichteten Lehrer von Prüfungsaufgaben zum Bürgerkrieg: „Also dieses Jahr hatten wir z. B. das Bild von einem zerstörten Haus, von Menschen, die sich niederknien und dann war das ja auch passend zu unserem Bürgerkrieg und da haben wir dann auch viel Hintergrundwissen“ (IN550). Neben den inhaltlichen Fragestellungen stehen insbesondere die Sprachkompetenz, Ausdrucksfähigkeit und Wortwahl im Vordergrund. Neben der Sprachprüfung findet auch für die Schüler, die Religion gewählt haben, die Prüfung in diesem Fach statt. Der rein schriftliche Religionstest gliedert sich ebenfalls in zwei Bereiche, einen mit geschlossenen Fragen und einen zweiten Teil mit offenen Fragestellungen, beispielsweise zur religiösen Bedeutung bestimmter Tage, zu rituellen Abläufen in religiösen Zeremonien oder zur Bedeutung von religiösen Konzepten (IN550).<sup>204</sup>

In Deutschland nehmen mehrere tausend Kinder an den Prüfungen teil (IN515) und deren Organisation ist eine Hauptaufgabe des nationalen Dachverbandes, da hier die Grenzen der einzelnen Schulen überwunden werden. Um zu verhindern, dass die Schüler von ihren eigenen Lehrern geprüft werden, werden die Lehrer der verschiedenen Schulen in einer ganzen Region verteilt. Die einheitlichen Prüfungen, die am gleichen Tag in ganz Europa stattfinden, versinnbildlichen die globale Verbundenheit der tamilischen Diaspora. Die Prüfungen sind zentrale Ereignisse durch die die transnationale Reichweite der sozialen Bildungswelt

---

<sup>204</sup> Nach Angaben von Lehrern der 2. Generation bestanden zumindest bis Ende der 2000er die Prüfungen aus mehreren Abschnitten: Der erste Teil besteht aus einem Multiple Choice-Test, der für die älteren Schüler (etwa ab der 5. Klasse) durch Freitextfragen ergänzt wird. In einem zweiten Teil werden freiere Aufgaben gestellt, wie z. B. die Interpretation eines Gedichtes oder eines Liedes. Für die jüngeren Klassen beinhaltet dieser Teil eher spielerische Elemente, wie Zeichnen, während für die älteren Schüler z. B. auch eine Übersetzung vorgesehen ist. Zum Abschluss des zweiten Teils müssen die älteren Schüler schließlich einen Bericht über eines von drei vorgegebenen Themen schreiben. Die Länge, die der Bericht haben sollte, variiert je nach Alter der Schüler. Insgesamt haben die jüngeren Schüler 90 Minuten Zeit, die älteren Schüler 120 Minuten Zeit, um Teil eins und zwei zu beantworten. Zusätzlich haben die höchsten Klassen noch mündliche Prüfungen, die aus einem freien Vortrag bestehen. Religiöse Tests umfassen ebenfalls Multiple-Choice-Fragen, die in höheren Klassenstufen durch eigene Antwortmöglichkeiten ergänzt werden (IN550).

tamilischer Migranten für Schüler und Lehrer erfahrbar wird: Die lokale Schule ist in dem transnational simultan abgehaltenen Test Bestandteil der größeren Gemeinschaft der tamilischen Diaspora. Für Anderson (2006 [1983]) ist gerade die Erfahrung der Simultaneität von Ereignissen ein wesentlicher Bestandteil der Erfahrung einer imaginierten Gemeinschaft als die er die Nation definiert.

Die Organisation erfolgt nach einem strengen Plan: Die Prüfungsunterlagen werden in der nationalen Zentrale vorbereitet. Dazu werden nach Listen, wie viele Schüler pro Schule in welchem Jahrgang sind, die Kisten für die einzelnen Schulen gepackt und an zentrale Orte in Deutschland gebracht, von wo aus sie dann an die einzelnen Schulen verteilt werden. Kinder, Eltern und Lehrer unterschreiben, dass sie die Prüfungsunterlagen bekommen haben und nach der Prüfung werden die Prüfungsunterlagen in Frankreich vom TEDC, wo die Prüfungsunterlagen erstellt wurden, korrigiert (IN780).

### ***Wettbewerbe***

Neben den Prüfungen finden innerhalb eines Dachverbandes auf mehreren Ebenen verschiedene Wettbewerbe statt, so die Sprachwettbewerbe (Tamil: *tamiḷtiraṇ aruṭippōṭṭi*). Die Wettbewerbe finden in Deutschland seit 1992/1993 statt. Geprüft werden Fähigkeiten in verschiedenen Fertigkeiten, die mit Lesen und Schreiben verbunden sind.<sup>205</sup> Der Wettbewerb wird über mehrere Ebenen hinweg ausgetragen: Im September erfolgt in einer ersten Runde eine Vorauswahl der drei besten Schüler einer Schule. Im November oder Dezember findet die zweite Runde in einer Stadt in einer der Sektoren, in die Deutschland durch den Dachverband eingeteilt werden, statt. Die jeweils drei besten einer Region und Altersstufe in einer Disziplin kommen am Anfang des nächsten Jahres zusammen zur Endrunde. An den Wettbewerben nehmen ca. 400-500 Kinder teil; dazu kommen je Altersstufe und Disziplin drei Jury-Mitglieder,<sup>206</sup> Organisatoren, Helfer und zahlreiche Eltern aus ganz Deutschland (FB470).

2018 konnte eine solche Veranstaltung besucht werden (FB470). Diese fand in einem Schulgebäude statt und begann nach einer kurzen Rede eines Verantwortlichen sowie nach dem

---

<sup>205</sup> Im Jahr 2018 gehörten dazu u. a. die folgenden Disziplinen: Gedicht vortragen, Rede vortragen, Diktat Tirukkural Malen, Lesen, Schönschrift, sowie weitere spezifische literarische Disziplinen, getrennt nach Altersstufen, in Jahren 6, 7-8, 9-10, 11-12, 13-14, 15-16 und 17-18) (FB470).

<sup>206</sup> Überprüft wird der Wettbewerb von Juroren, die aus der Lehrerschaft rekrutiert werden. Auf der ersten Ebene, dem Wettbewerb in der Schule, werden die Schüler nicht von Lehrern ihrer Schule, sondern von Lehrern anderer Schulen bewertet. Dabei kommt es zu regelrechten Austauschbeziehungen zwischen den Schulen, so dass die Fahrtkosten gegeneinander verrechnet werden können. In der zweiten Ebene werden die Kinder durch ausgewählte Juroren geprüft. Die Juroren müssen eine bestimmte Qualifikation mitbringen, wie Unterrichtserfahrung an den Schulen und sie müssen neutral sein. Zusätzlich müssen die Juroren spezielle Fortbildungen, die vom Dachverband organisiert werden, besuchen. Die Jury auf höheren Ebenen wird vom Bundesverein ausgewählt. Insgesamt bestehen die Juries wohl aus 120-125 Personen (IN560).



Entzünden von Öllampen durch prominente Personen mit einer Gedenkminute für die Toten in Sri Lanka. Danach sang ein Schülerchor die Schulhymne, gefolgt von einem Tanz eines örtlichen Tanzlehrers, in dem Schönheit, vor allem aber die Schönheit der tamilischen Sprache, ausgedrückt wurde. Danach folgten mehrere Redebeiträge – so erläuterte eine der Organisatorinnen die Regeln und stellte die Schulen mit den meisten Schülern in der Endrunde vor. Dann wurde der Wanderpokal vom Schulleiter der ‚Siegerschule‘ des vorherigen Jahres auf die Bühne gebracht: es ist also nicht nur ein Wettbewerb zwischen einzelnen Schülern, sondern auch der Schulen gegeneinander. Anschließend wurden mehrere junge Aktivisten der Schulen ausgezeichnet und eine junge Frau, die ein hervorragendes Tamil sprechen soll, hielt eine Rede, ebenso wie ein deutscher Unterstützer, der seit Jahren aktiv tamilische Migranten begleitet. Weitere Reden wurden von mehreren Verantwortlichen gehalten und bevor die Wettbewerbe in den verschiedenen Räumlichkeiten begannen, wurde einer der Verantwortlichen für seine jahrelange Arbeit geehrt. Auch die Ehrungen sind übliche Handlungsmuster, die auf tamilischen Veranstaltungen üblich sind: öffentliche Ehrungen zeigen Prestige an.<sup>207</sup> Prestige kann auch durch den Wettbewerb selbst erreicht werden. Der kompetitive Wettbewerb besteht ja nicht nur zwischen den einzelnen Schülern, sondern auch zwischen den Schulen, die jedes Jahr aufs Neue damit in den direkten Vergleich zueinander gesetzt werden. Manche Schulen „arbeiten für dieses Ziel das ganze Jahr. Die haben nur das im Kopf“ (IN560). Wettbewerb innerhalb eines ethnischen Binnenraums ist daher ein weiteres Handlungsmuster, welches sich in mehreren tamilischen sozialen Welten wiederfindet. Mehrere Lehrerinnen erklärten, dass der Wettbewerb vor allem einen Anreiz für Schüler und Schulen darstellen würde; durch den Wettbewerb hätten alle Beteiligten mehr Spaß.

Bereits eine Woche nach den Sprachwettbewerben fand der Tanz- und Musikwettbewerb der Schulen statt. Die Veranstaltung fand in der Aula einer anderen Schule in K. statt, wieder sind hunderte Kinder beteiligt, die ebenso anwesend sind wie Juroren, Organisatoren, Helfer und Eltern. Die Jurys werden aus fünf Fachjuroren (Tanz- und Musiklehrern) und ausgewählten Eltern gebildet. In diesem Wettbewerb gibt es nur eine regionale Ausscheidungsrunde und die Endrunde. Als Kategorien gibt es z. B. Bharata Natyam, den klassischen Tanz Südindiens, Volkstänze und verschiedene Musikkategorien. Tanz wird dabei nur in der Gruppe dargeboten, Gesang auch einzeln. Mit diesem Wettbewerb vergrößert sich die Überschneidung zwischen Tanz- und Musikwelten mit der Bildungswelt. Zwar besteht

---

<sup>207</sup> Alle teilnehmenden Schüler erhielten an diesem Tag Medaillen und eine Urkunde. Die eigentlichen Gewinner werden dann auf den Jahresfesten ausgezeichnet (IN780).

diese durch die alltägliche Verbindung auf der Unterrichtsebene; ein offizieller Wettbewerb verstärkt jedoch die Vernetzung zwischen den verschiedenen Schulen und den Künstlern.

Sport gehört nicht zu den Unterrichtsfächern der tamilischen Schulen, jedoch bieten manche Schulen neben dem Unterricht einen Rahmen für gemeinschaftliche sportliche Aktivitäten. So bildeten sich Fußballmannschaften oder es wurde für sportliche Wettbewerbe gemeinsam trainiert (IN550). Zumindest in den 2000er Jahren fanden sportliche Wettbewerbe wie die Sprach- und Lesewettbewerbe auf unterschiedlichen Ebenen statt. Auf der Schulebene gab es Sportfeste, die von der Schule individuell mit Lehrern, Schülern und Eltern organisiert werden. Diese Sportfeste fanden nicht überall statt, aber wenn, dann dienten sie vor allem der sozialen Zusammenkunft. Auf der regionalen Ebene gab es regelmäßig stattfindende, organisierte Sportfeste, an denen die Schulen der regionalen Umgebung teilnahmen. Diese Feste wurden nicht vom Dachverband selbst organisiert, sondern von einem Verein, der nur diese Sportfeste organisierte (IN560). In fünf regionalen Gebieten kamen die Schulen zusammen und in allen Gebieten gab es einmal im Jahr ein Sportfest. In manchen Regionen kamen dabei Schüler aus etwa zwanzig Schulen zusammen (IN560). Ein bundesweites Finale gab es aber nicht, vielmehr werden die verschiedenen Ergebnisse miteinander verglichen und so Gewinner ermittelt. Sportlich umfassten die Wettbewerbe im Wesentlichen den Bereich Leichtathletik und Fußball (IN560; IN550). Ein ehemaliger Schüler verglich die Sportwettbewerbe mit den Bundesjugendspielen, mit Laufwettbewerben über verschiedene Distanzen, Weitsprung, Hochsprung, Hürdenlauf usw. Für die jüngeren Kinder werden spielerische Wettbewerbe, wie z. B. Hindernislauf mit Kuchenessen oder Sackhüpfen angeboten. Insbesondere für die jüngeren Schüler finden immer wieder neue Spiele statt, die auch nicht im Vorfeld geübt werden können, wie z. B. Kastanien sammeln. Am Ende winken Belohnungen, wie z. B. Süßigkeiten, um die Schüler auch im folgenden Jahr für die Spiele zu begeistern (IN550). Neben den für alle Schüler offenen Leichtathletikwettbewerben gab es auch noch ein Fußballturnier, bei dem nur Schulmannschaften gegeneinander antraten. Dieses Turnier kannte drei Altersgruppen (Schüler bis 15 Jahre, Schüler zwischen 15 und 17 Jahren, Schüler über 17 Jahren). Für das Turnier wurden ausgebildete Schiedsrichter eingeladen, die neutral sind und die Spiele leiteten (IN550). Aus den Fußballmannschaften der Schulen gab es enge Kontakte zu den freien Fußballgruppen (vgl. Kapitel 7), auch wenn Akteure aus der Fußballwelt die Regelauslegung und Regeländerungen durch die Bildungsorganisation kritisierten (IN230). Schließlich werden auf dem Fest zum Mavirar Nal die Schulen mit den meisten Siegern im Wettbewerb geehrt (FB440; IN780). Dadurch werden die Sport-, die Bildungs- und die Politikwelt verbunden.

Zwei der von mir besuchten Schulen verzichteten aber aufgrund der Mehrbelastung durch Training, Organisation und Fahrten darauf, an den Sportfesten teilzunehmen. Die Beteiligung war also von lokalen Interessen und Kapazitäten abhängig.

### *Schulfeste*

Schließlich finden neben den kompetitiven Aktivitäten auch gemeinsame Ereignisse statt, bei denen das gesellige Zusammenkommen einziger Sinn und Zweck ist. Schulfeste finden auf verschiedenen Ebenen statt. Es finden jährlich sogenannte Jubiläumsfeiern statt, die ähnlich organisiert sind wie die Wettbewerbe. Sie finden wie jene in Regionen statt, zu denen jeweils etwa 20-25 Schulen zählen, und werden vom Dachverband organisiert (IN560). Auf den Jubiläums- oder Jahresfesten werden die Preise für die ersten drei Plätze bei den Wettbewerben verliehen, Lehrer mit Jubiläen geehrt und den Siegern des Tanzwettbewerbes wird die Gelegenheit gegeben aufzutreten. Leider konnte während der Feldforschung kein Jahresfest besucht werden.

Zusätzlich stand es den einzelnen Schulen frei, eigene Schulfeste, meist auch Jubiläumsfeiern, zu veranstalten (IN560), von denen zwei beobachtet werden konnten. Bei beiden beobachteten Festen (FB250; FB435) wurden im Vorfeld Jubiläumsbücher erstellt. In einem mir vorliegenden Exemplar stellte sich die Schule auf Tamil und Deutsch vor. Enthalten sind mehrere Grußworte von Organisatoren des Dachverbandes, von externen Vertretern der Politik (Bürgermeister, Landrat) sowie von deutschen Unterstützern. Weiterhin befinden sich darin Gedichte und Aufsätze der Schüler über die Bedeutung der Muttersprache und des muttersprachlichen Unterrichts, Bilder von der Schule mit allen Schülern und den 15 Lehrern, Bilder von Sportwettbewerben und aus dem Alltag der Schule, eine Auflistung mit Siegern aus dem Sprachwettbewerb usw. In den Grußworten sowie den Gedichten und Aufsätzen wird die Bedeutung des muttersprachlichen Unterrichts hervorgehoben und sowohl von den Vertretern der Schule, den Schülern, den Unterstützern und den externen Politikern legitimiert. Zudem werden die ehrenamtlichen Lehrer öffentlich hervorgehoben und geehrt. Ehrungen spielten bei beiden Feiern eine große Rolle. So wurden die Lehrer ebenso geehrt wie die Schüler, die Unterstützer und auch externe Politiker. Diese Ehrungen erfolgten entweder in Form von Pokalen oder von Tüchern, die den Geehrten über die Schultern gelegt wurden. Ähnliche Formen der Ehrung finden sich auch in Tempeln oder bei anderen Gelegenheiten, wie *arangetrams* (Tamil: arānkērram) oder Sportturnieren. Daher können diese als universale Phänomene der tamilischen sozialen Welten betrachtet werden.

Begonnen wurden beide Veranstaltungen (FB250; FB435) mit dem Entzünden von Öllampen und einer Gedenkminute. Bei beiden Veranstaltungen wurden Grußworte verlesen, ebenfalls aus dem Dachverband heraus als auch von nicht-tamilischen Gästen. Dies waren deutsche Lokalpolitiker, Unterstützer und in einem Fall ein tamilischer Theologe, der als einer der wichtigsten politischen Vertreter der Tamilen in der Diaspora galt (vgl. Kapitel 8.2). Ebenfalls fanden in beiden Fällen künstlerische Performances von Schülern, wie z. B. Tänze und Musikdarbietungen statt. Bei einem der beiden Feste (FB435) wurde das Schulbuch in einer Prozession in den Saal – in dem sich mehrere hundert Teilnehmer versammelt hatten – getragen. Wie auch die Gottheiten bei Tempelprozessionen wurde über dem Buch ein Schirm gehalten, das Buch selbst ruhte auf einem Kissen. Zur Präsentation des Buches, immerhin die symbolische Darstellung der Schule und ihrer Geschichte, wurde auf religiöse Formen der Verehrung zurückgegriffen.

Neben diesen Schulfesten finden im Rahmen der Schulen auch weitere Feste statt, so z. B. Pongal (FB450) oder Saraswati-Puja (FB420; FB480). In einer Schule z. B. wurde Pongal gemeinsam gefeiert, dabei traten Schüler mit Tanz- oder Theaterdarbietungen auf (IN550). In einer anderen Schule wurde Saraswati-Puja in Kooperation mit einem neu gegründeten Tempel gefeiert: die Zeremonie fand im Tempel statt und die Schüler trugen das künstlerische Programm (Tanz und Musik) bei (FB420). Eine Schule am Niederrhein feierte zusammen mit einer von Unterstützern und Tamilen gegründeten interkulturellen Gruppe regelmäßig ein Weihnachtsfest, inklusive des Auftritts eines Nikolaus, Weihnachtsmusik, der Darbietung tamilischer Tänze und tamilischer Musik sowie mehrerer Grußworte, z. B. vom Bürgermeister des Ortes (FB310, FB340, FB350). Auch eine der freien Schulen feierte jedes Jahr ein Weihnachtsfest in der Schule (IN400). Diese Feiern bildeten zugleich Anlässe der Kooperation mit Organisationen und Vertretern anderer sozialer Welten, wie den Tempeln, den Unterstützern, der deutschen und tamilischen Politik sowie künstlerischer sozialen Welten. Dies gilt für die oben genannten Jubiläumsfeste, zu denen Unterstützer und Politiker eingeladen werden, für gemeinsame Feiern, wie z. B. Weihnachtsfeste, die mit interkulturellen Gruppen gefeiert werden als auch für Feiern, die sich an die breitere Öffentlichkeit wenden. So hat die von mir besuchte unabhängige Schule gemeinsam mit anderen tamilischen Schulen vor Ort, die dem Dachverband angehören, Veranstaltungen durchgeführt (IN120). So haben dort drei Schulen bei einer Veranstaltung gemeinsam ein kleines Programm entwickelt, in dem Gedichtlesungen und Tanz dargeboten wurden (IN130). Aus dieser Schule heraus wurde auch ein Programm entwickelt, in dem die Kultur und politische Geschichte der Sri-Lanka-Tamilen für ein multikulturelles Publikum aufbereitet wurde. Dies verweist auf Grenzaktivitäten der

Schulen: Sie sind häufig die am besten organisierte Gruppe tamilischer Migranten vor Ort und daher auch Ansprechpartner für andere Organisationen. Sie werden ihrerseits eingeladen, an deren Aktivitäten teilzunehmen. So wurde der Dachverband zu einem großen interkulturellen Ball eingeladen und durfte dort Süd- und Südostasien vertreten. Für den Verein war die Einladung von großer Bedeutung, denn die Veranstaltung hat symbolische Bedeutung in der Stadt und stellt für die Tamilen der Stadt die Möglichkeit dar, sich als eine der großen Migrantengemeinschaften mit ihrer kulturellen Tradition zu präsentieren, zumal auch dort ebenfalls Lokalpolitiker teilnahmen (IN560). Auch kleinere Schulen nehmen am gesellschaftlichen Leben vor Ort teil. Die Schule, die mit einer deutsch-tamilischen interkulturellen Gruppe Weihnachtsfeiern abhält, nahm z. B. regelmäßig an Umzügen des Heimatvereins im Ort teil und durfte diesen sogar als erste Gruppe anführen.

Die Aktivitäten bilden ein Kontinuum von Verpflichtungsgraden, vom obligatorischen Unterricht sowie die für alle Schüler gleichzeitig stattfindenden Prüfungen mit starkem Unterrichtsbezug bis zu unregelmäßig stattfindenden, eher der Geselligkeit gewidmeten Schulfesten. Dazwischen liegen die kompetitiven Wettbewerbe, von denen der Sprachwettbewerb einen starken Lernbezug aufweist, während die Sportfeste einen stärkeren ‚Freizeitcharakter‘ aufweisen. Die Sportfeste drücken auch einen Anspruch auf ganzheitliche Bildung aus: Nicht nur die Sprache, sondern auch künstlerische Talente und körperliche Fertigkeiten sollen in der Tamilschule gefördert werden.<sup>208</sup> Allen Aktivitäten ist gleich, dass diese auf die einzelne Schule sowie Länder transzendierende transnationale Organisation und die somit auf die transnationale tamilische ethnische Gemeinschaft verweist.

### **6.3.4 Organisation und Akteure**

Die einzelnen Schulen bilden den organisatorischen Kern der tamilischen Bildungswelt. Diese organisieren einen räumlichen und zeitlichen Rahmen, in dem der Unterricht als Kernaktivität der sozialen Welt stattfindet; in den Schulen kommen transnationale Vorgaben und Richtlinien und lokales Engagement zusammen.

Wie oben beschrieben, sind die einzelnen Tamilschulen entweder in dem großen Dachverband *Tamilischer Bildungsverein e.V.* – der auch *Tamilalayam* genannt wird – oder als eigenständige Vereine organisiert. Der Dachverband nimmt daher eine zentrale Stellung ein, denn hier vereinigen sich die meisten der tamilischen Schulen und die Interaktion zwischen den einzelnen Schulen wird hier zentral geplant. Dazu gehören die Prüfungen mit dem Austausch

---

<sup>208</sup> Dies drückt sich auch in der Schulhymne aus, in der die musische Betätigung hervorgehoben wird (Somalingam 2017: 186).

der Lehrer, die Sprachwettbewerbe und die Sportfeste. Der Dachverband organisiert weiterhin die Lehrerfortbildungen, liefert die Unterrichtsmaterialien und stellt die Lehrpläne auf. Ein Unterricht ist also an den meisten Schulen ohne den Dachverband nicht möglich. Der Dachverband greift auch direkt in die Strukturen der Schulen ein: Auch wenn der Schulgründung die Initiative lokaler Eltern vorausgeht, ist es der Dachverband, der die Schulen organisiert. Dazu stehen dem Dachverband Außenmitarbeiter zur Verfügung, die für die Schulen in einer bestimmten Region zuständig sind. Diese halten den Kontakt zu den Schulleitern, den Lehrern und den Eltern. Bei einer Gründung beraten sie zunächst die Eltern und handeln die Gründung im Namen des Vereins mit den Eltern aus. Die Gründung erfolgt demnach aufgrund der Initiative der lokalen Eltern, aber die weitere Entwicklung wird durch die Mitarbeiter des Dachverbandes mitbestimmt. Nach der Gründung ist der Außenmitarbeiter Ansprechpartner für die Schule, z. B. bei Problemen in der Verwaltung oder bei anderen Problemen. Während der Gründungsphase informiert sich der Gebietsleiter idealerweise über die Bedingungen vor Ort. Dazu gehört es, vor Ort Informationen über geeignete Schulleiter zu sammeln. Die Schulleitung wird also vom Dachverband eingesetzt und nicht von den Eltern oder Lehrern gewählt. Hier seien insbesondere die enge Verknüpfung sozialer Beziehungen innerhalb der tamilischen Gemeinschaft nützlich, so dass eine Auswahl möglich ist. Wichtige Aspekte bei der Auswahl der Schulleiter seien z. B. frühere ehrenamtliche Tätigkeiten, Erfahrungen im pädagogischen Bereich oder zeitliche Verfügbarkeit (IN560).

Insgesamt zahlen die Eltern pro angemeldetem Kind für die Verwaltung einen kleinen Betrag im Monat, dafür stellt der Verein die Beratung durch die Außenmitarbeiter, organisiert Prüfungen, die allerdings Extrakosten beinhalten, und Sprachwettbewerbe (IN560). Neben den Außenmitarbeitern arbeiten etwa mehrere Dutzende weitere Mitarbeiter im Dachverband ehrenamtlich. Neben dem Vorstand gibt es einen Ältestenrat, der aus internationalen Experten besteht. Der nationale Dachverband ist Mitglied im *Tamil Education Development Council*, dem Verbund nationaler Dachverbände, die zusammen einheitliche Lehrbücher und Lehrpläne sowie die Fragebögen für die weltweit durchgeführten Prüfungen erstellen. Dieser Verein mit Sitz in Paris tritt als Dienstleister und als gemeinsames Gremium der nationalen Verbände nur auf internationaler Ebene auf (IN560).

Die Schulen sind zudem vom lokalen Engagement der Eltern und Lehrer abhängig (IN780).<sup>209</sup> Ohne das Bedürfnis der Eltern nach einer systematischen Unterrichtung von

---

<sup>209</sup> Dies wird auch dadurch zum Ausdruck gebracht, dass es zumindest manchmal auch eine Elternvertretung gibt (IN560; IN780).

Kindern in der tamilischen Muttersprache würde es keine Schüler für die Tamilschulen geben. Die Eltern übernehmen an den Schulen vor allem Hilfsfunktionen, wobei dies von der lokalen Situation abhängig ist. Zunächst sorgen die Eltern dafür, dass die Kinder zur Schule gehen und dort wieder abgeholt werden. Dazu übernehmen sie in manchen Schulen auch Verwaltungsaufgaben und den Pausendienst (IN550) oder bereiten die Unterrichtsräume vor bzw. versetzen sie wieder in den vorgefundenen Zustand (IN600). Außerdem sollten in den Schulen regelmäßig Elternversammlungen stattfinden, durch die die Eltern informiert werden und in die Arbeit eingebunden werden (IN560, FB480, IN515). In den Schulen können die Eltern auch einen Elternbeirat oder Elternsprecher wählen, so wie es auch Schülersprecher als Ansprechpartner für die Schulleitung gibt (FB480, Somalingam 2017: 164). Tatsache ist, dass die Schulen vom Engagement der Eltern leben, die ihre Kinder in die Schulen schicken, Veranstaltungen planen und sich in vielerlei Weise ehrenamtlich in der Schule engagieren. In der Zusammenarbeit mit den Eltern sollte die Schulleitung den Dialog suchen. So muss die Schulleitung sich alle drei Monate mit den Eltern zusammensetzen und zweimal im Jahr finden Gespräche zwischen Lehrern und Eltern über die einzelnen Schüler statt. In den manchen dieser Regelungen orientiert sich der Dachverband an den Regeln in deutschen Schulen (IN560).

Die Hauptlast der Arbeit vor Ort tragen die Schulleitung und die Lehrer. Die Lehrer arbeiten meist ehrenamtlich, nur manche erhalten eine Aufwandsentschädigung für die Fahrtkosten. Die Lehrer können vor Ort gesucht werden, müssen aber vom Dachverband bestätigt werden. Dazu müssen sie bestimmte Voraussetzungen erfüllen: sie müssen entweder in Sri Lanka einen höheren Schulabschluss gemacht oder idealerweise ein Studium absolviert haben (IN560) oder sie haben in Deutschland die Tamilschule durchlaufen und einen guten Abschluss gemacht (IN780). Das heißt, dass es mittlerweile zwei Generationen von Lehrern – die überwiegende Mehrheit von ihnen ist weiblich – gibt. Die älteren Lehrer haben ihre Schulbildung in Sri Lanka erworben, sie sind wirkliche Muttersprachler, die Tamil als erste Sprache nutzen. Dafür sind sie meistens im Deutschen nicht gut bewandert und kennen die Didaktik an den deutschen Schulen kaum. Zumindest am Anfang gab es in einer Schule Konflikte, weil dort noch in Deutschland nicht mehr praktizierte Methoden angewandt wurden. Nach einer Intervention deutscher Unterstützersoll diese abgeschafft worden sein (IN290; IN515). Bei den jüngeren Lehrern ist dies umgekehrt. Sie haben Tamil nur in Deutschland gelernt, v. a. in der Familie und in der Schule gesprochen. Dafür kennen sie die gleichen pädagogischen Strukturen, die auch ihre Schüler aus der deutschen Schule kennen. Sie können daher auf einer weniger distanzierten Ebene mit den Schülern kommunizieren als die älteren Lehrer. Nach Auskunft eines Verantwortlichen des Dachverbandes sind von den ca. 1.250

Lehrern etwa ein Viertel aus der zweiten Generation (Stand Ende 2017). Die Lehrer sollten regelmäßig an Lehrerfortbildungen teilnehmen, die vom Dachverband organisiert werden. Dazu gibt es innerhalb des Dachverbandes Fachleute und zusätzlich werden Professoren aus Südasien eingeladen, die an verschiedenen Standorten die Lehrer zu bestimmten Themen unterrichten. Die Themen beziehen sich auf die Sprache, Literatur oder Geschichte und es wird vermittelt, wie diese Themen den Schülern in einfachster Form erklärt werden können (IN780; IN560). Doch die jungen Lehrer bringen ihr Wissen aus den deutschen Schulen mit und können dies in ihren Unterricht einbauen. Hier ist auf lange Sicht ein Wissenstransfer von der einen in die andere Bildungswelt zu erwarten.

Die Schulleitung wird wie oben beschrieben vom Dachverband eingesetzt. Zur Begründung wird angeführt, dass sich ansonsten – z. B. bei freien Wahlen durch die Elternschaft oder einen lokalen Verein – Personen aufgrund ihres lokalen Status als Schulleiter durchsetzen könnten, die keine Erfahrung oder über keine ausreichenden Kenntnisse zur Leitung der Schule besitzen (IN560). Die Schulleitung wird von den Außenmitarbeitern des Dachverbandes ausgesucht und vorgeschlagen. Zu den Aufgaben der Schulleitung gehört die Organisation des Unterrichts, der lokalen Umsetzung von nationalen Vorgaben, die Verfassung von Jahres- und Finanzberichten usw. Dazu gehört auch die Verwaltung der Finanzen. Zunächst hat die Schule Ausgaben für die Raummiete, die Gebühren für den Dachverband und andere laufende Kosten, ebenso wie Material usw. Die Schulleitung sammelt das Geld für die Kinder vor Ort ein und transferiert die Gebühren an den Dachverband. Andernfalls darf die Schule bspw. nicht an den Prüfungen teilnehmen oder die Schulmaterialien erwerben. Neben diesen obligatorischen Kosten benötigen die Schulen Geld, um Feste auszurichten oder Ausflüge zu organisieren. Jährlich schreibt der Schulleiter Tätigkeitsberichte an den Dachverband und muss einen Finanzbericht abgeben.<sup>210</sup> Zu den Aufgaben der Schulleitung gehört also im Wesentlichen die Bereitstellung der Infrastruktur der Schule (IN560).

Zur Infrastruktur gehört auch die Nutzung von Räumlichkeiten. Die Schulen haben meist keine eigenen Räume, da sie diese ja auch nur wenige Stunden am Wochenende nutzen. Daher nutzten die von mir besuchten meist Räumlichkeiten in deutschen Schulen (in drei besuchten Schulen), kirchliche Räume (in zwei Fällen) oder in anderen kommunalen Einrichtungen (in einem Fall). Meist stehen den Schulen dort nur wenige Räume zur Verfügung (z. B. nur ein Pavillon) und es müssen mehrere Klassen in einem Raum unterrichtet werden.

---

<sup>210</sup> Die Finanzen waren innerhalb der Schulen eine schwierige Thematik (IN560; IN330). Nach Ansicht eines Befragten seien die Einnahmen allerdings so gering und die Kosten so hoch, dass es sich kaum lohnen würde, dieses Ehrenamt zu missbrauchen (IN560).



Auch ist damit der Einsatz von Technik eingeschränkt. Die Tamilschulen müssen die Räumlichkeiten so verlassen, wie sie sie vorfinden und haben daher keine Möglichkeit zur eigenen Gestaltung der Räumlichkeiten: Sie sind quasi selbst nur flüchtige, temporäre Einrichtungen, die sich jedes Wochenende neu räumlich manifestieren. Selbst diese Räumlichkeiten sind meist über Unterstützer oder Wohlfahrtsorganisationen vermittelt worden. Teilweise haben sich Wohlfahrtsorganisationen, kirchliche Einrichtungen oder kommunale Ämter an den Kosten beteiligt oder eine ermäßigte Miete akzeptiert, so dass hier zumindest in der Anfangszeit eine Unterstützung von außen Voraussetzung für die Gründung einer lokalen Schule war. In allen Fällen der Tamilalayam-Schulen ist mir zumindest eine temporäre Begleitung der Schule durch lokale Unterstützer bekannt. Daher ist ein gutes Verhältnis zu den lokalen Organisationen oder Behörden wichtig. Dazu sind auch weiterhin lokale Unterstützer von großer Bedeutung (IN780; IN380). Dies erklärt auch, dass bei den von mir besuchten Schulfesten die lokalen Politiker eingeladen waren. In einem der beiden Fälle wurde das Schulfest im Keller des Hauses eines lokalen Politikers geplant (FB250). Zur Durchführung von Festen, nicht nur der Schulen, steht mittlerweile eine Infrastruktur zur Verfügung. Für die großen Events, wie z. B. die Wettbewerbe und Jubiläumsfeiern werden tamilische Tontechniker engagiert. Dazu gibt es zumindest im Ruhrgebiet von Tamilen geleitete Firmen, die von Tamilen geleitet, die sich auf tamilische Feste – neben den Schulfesten bspw. auch Hochzeiten und *arangetrams* – spezialisiert haben.

In einem kurzen Exkurs wird im Folgenden auf die Organisation einer der unabhängigen Schulen von Mitte der 1990er Jahre bis Ende der 2000er Jahre eingegangen: Diese wurde Mitte der 1990er Jahre von einem Verein gegründet, dem mehrere hundert Tamilen angehörten. Im Gegensatz zu den Dachverbands-Schulen können die einzelnen Eltern Mitglieder des die Schule tragenden Vereins werden und gewinnen dadurch Mitspracherechte. Da dieser Verein unabhängig bleiben wollte, lehnte der Verein eine die – von anderen Schulen meist akzeptierte – Unterstützung durch die Caritas ab. Nach mehreren Umzügen und temporären Aufenthalten in unterschiedlichen Räumen, gelang es dem Verein, eigene Räumlichkeiten zu mieten. In diesen wurde nicht nur die Tamilschule aufgebaut, sondern sie diente auch als Büro und als Räumlichkeiten für Veranstaltungen. Die Lehrkräfte waren bei meinem Besuch Ende der 2000er Jahre überwiegend aus der ersten Generation, aber es gab bereits Absolventen, die in der Schule als Lehrer tätig waren. Die Schule kooperierte mit einer Bildungseinrichtung in Paris und darüber hinaus mit einer Hochschule in Indien, engagierte sich in Übersetzungsprojekten und kooperierte mit Musiklehrern aus Europa und Indien sowie mit deutschen Akteuren, z. B. im IT-Bereich oder im musischen Bereich – dazu boten sie auch Kurse für Erwachsene an. Die

Unterrichtsmaterialien stellte die Schule selbst zusammen und hatte ein eher spielerisch orientiertes pädagogisches Programm. Daneben organisierte sie mit anderen zusammen ein Sportfest, in dem der Spaß im Vordergrund stand – mit ‚sportlichen Disziplinen‘ wie Kissen schlagen, Topf schlagen oder ‚langsam Radfahren‘. Damit hat diese Schule einen anderen Ansatz gewählt als der Dachverband, war aber durch die Kooperation mit dem tamilischen Büro in der Lage, ein Umfeld zu bieten, das andere Schulen nicht bieten konnten. Anspruch war hier – die Angebote für Erwachsene zeigten das – ein Bildungszentrum zu entwickeln, das über den muttersprachlichen Unterricht hinausgeht (IN120).

Was ihre Organisation angeht, treffen sich in den Schulen also lokales Engagement und national/transnationale Vernetzung. In den meisten Schulen sind die Vorgaben des Dachverbandes und seiner transnationalen Verbindungen prägend für die Gestaltung des Unterrichts. Der Einfluss des Dachverbandes ist in dieser Hinsicht also enorm. Andererseits sind auch lokale Rahmenbedingungen wichtig, wie das Engagement der Eltern, Schulleiter und Lehrer sowie die Unterstützung durch Akteure anderer sozialer Welten.

### **6.3.5 Motive und Legitimation**

Die tamilische soziale Bildungswelt ist geprägt von den Interaktionen zwischen verschiedenen Akteuren. Dazu gehören die Organisatoren des Dachverbandes, die lokalen Ehrenämter der Schulen, die Eltern, externe Akteure und Unterstützer sowie natürlich die tamilischen Kinder und Jugendliche. Um dieses komplexe Netzwerk von *freiwilligen* und *ehrenamtlichen* Interaktionen zwischen diesen Akteuren aufrechtzuerhalten, bedarf es guter Rechtfertigungen, schließlich sind die Aktivitäten mit zum Teil erheblichen Kosten für einzelne Akteure verbunden. Wenn man sich mit den Rechtfertigungen für die Schule auseinandersetzt, dann fällt auf, dass unter den vielen verschiedenen Aspekten, die dabei von verschiedenen Beteiligten angesprochen werden, bestimmte argumentative Muster hervorstechen, die wiederum in eine Reihe von Einzelargumenten zerfallen.

Das zentrale Ziel der tamilischen Schule ist der Spracherwerb der jüngeren Generation. Eine wichtige Rechtfertigung für ein Engagement in der Bildungswelt besteht folglich darin, tamilischen Kindern und Jugendlichen Tamil in Wort und Schrift beizubringen. Es geht darum, die Muttersprache weiterzugeben an eine neue Generation: So rief bei dem Sprachwettbewerb eine junge Frau die Schüler in einer Rede dazu auf, Tamil zu lernen und sich als Lehrer zu engagieren (FB470). Befürchtet wird, dass die Sprache verloren geht: „Die Eltern wollen, dass die die eigene Sprache lernen, weil sie die sonst vergessen“ (IN130; ähnlich auch IN400; IN780). Die Kinder in Deutschland würden die deutsche Sprache im Kindergarten und der

Schule erlernen und dann nicht richtig Tamil lernen (IN400). Es wurde mehrfach angemerkt, dass die Kinder in der Familie nicht mehr viel Tamil sprechen und das Tamil damit immer schlechter wird. Ein Lehrer sagte: "They [die Kinder] are talking in German language, they are dreaming in German language. Just studying [Tamil] as a third language" (IN710).<sup>211</sup> Kurz, viele Beteiligte möchten die Muttersprache weitergeben oder erlernen. Die Sprache steht aber selten alleine, sondern wird meistens von zwei unterschiedlichen Argumentationsmustern begleitet: dem Herkunftsbezug und pragmatischen Aspekten.

Wie Hellmann-Rajanayagam (2007) zeigt, bildet Sprache für Sri Lanka-Tamilen den Zugang zu Kultur, Tradition, Identität und Eigenstaatlichkeit. Das wird deutlich in folgendem Statement eines aktiven Beteiligten: „Durch die Muttersprache lernen sie [die Schüler, CK] Kultur und ihre Wurzeln“ (IN560). Die Sprachvermittlung dient damit auch der Vermittlung von kulturellen Traditionen: „Wie gesagt, wir wollen unsere Kulturen an die nächste Generation weitergeben“ (IN560). Mit der Kulturvermittlung wird auch eine pragmatische Dimension verbunden. Ein Schüler antwortete in einem Gruppengespräch auf die Frage, warum die Eltern die Kinder in die Schule schickten, dass es wichtig sei für die Kinder, die Kultur zu erlernen, denn wenn sie einmal in die Heimat zurückflögen, dann müssten sie sich dort zurechtfinden. Hier dient die Sprache auch als Eintritt in soziale Welten tamilischer Traditionen. Mit der Zunahme des Deutschen als Verkehrssprache der jüngeren Generation untereinander befürchtete ein älterer Tamile, der in einer Schule aktiv war, den Verlust von kulturellem Wissen (IN710). Aus seiner Sicht mache es zwar keinen Sinn, die gesamte Tradition zu übernehmen, schließlich sollten sich die jungen Tamilen anpassen. Aber durch die Tamilschulen und die Vermittlung von Traditionen ergäben sich für die jungen Tamilen die Möglichkeit, die für sich beste Tradition zu wählen (IN710).

Vermittelt wird aber nicht nur Wissen, sondern auch eine Identität: „Einmal das und in der Schule wird nicht nur Sprache gelernt, sondern die fühlen als Tamilen. Das sehe ich auch in der Schule: Die haben gemeinsame Gefühle, nicht so wie in der deutschen Schule“ (IN560). Und weiter: „Ohne die Schule sind wir längst verloren. Sage ich noch: Ohne dieses Schulsystem, die Tamilen sind schon längst verloren oder ihre Sprache und Kultur sind verloren“ (IN560). Hier wird Sprache nicht nur zur Vermittlung von kulturellen Traditionen bedeutsam, sondern zum zentralen Instrument für die Bewahrung einer tamilischen Kultur und

---

<sup>211</sup> Der Lehrer war sehr pessimistisch in Bezug auf die Zukunft des Tamils in Deutschland, v. a., weil die Eltern der jungen Kinder schon mehr Deutsch als Tamil sprechen: "Day by day, it's going down" (IN710).

Identität. Wie das folgende Zitat deutlich macht, ist die Selbstverortung in der Welt eng gebunden an die tamilische Sprache:

„Also wieder die Tradition und die Identität, die man bewahren möchte. Das man nicht irgendwo verloren geht in der großen Masse. Das man jetzt, wo wir so Probleme haben, auch in der Heimat Probleme haben mit dem Bürgerkrieg, dass man nicht unsere Sprache verliert irgendwo, dass wir jetzt nicht nach Europa kommen und uns zu irgendwelchen anderen Menschen verändern“ (IN550).

Deutlich wird die essentielle Bedeutung in einem Szenario, das entweder mit der Vernichtung der tamilischen Kultur und Identität endet – oder mit ihrer Bewahrung. Nach Somalingam (2017) verweist eine solche Ansicht auf politische Ziele des Programms der Bildungsvereinigungen: Die Diaspora müsse in diesem Sinne zu einer „Trans-Nation“ werden. „Die empirischen Befunde legen nahe, dass die Bildungsorganisatoren mittels der Schulen das diasporische, ethnische Bewusstsein und den ‚gemeinsamen‘ politischen Ethos weitergeben wollen“ (Somalingam 2017: 301). In dieser Sichtweise sind die Tamilschulen eng mit dem tamilischen Nationalismus verbunden: „Die Diaspora-Schulen haben sich aus einem Diaspora-Nationalismus entwickelt, und auch heute sind sie Träger eines fernen Nationalismus“ (Somalingam 2017: 300). Darüber hinaus hat dies einen Effekt auf die Alltagswelt und die Interaktion mit der Residenzgesellschaft: „Insgesamt lassen sich die Ziele des Tamil-Lernens und der Schulinteraktionen so beschreiben, dass diese hauptsächlich die Identifikation mit dem Tamil und dadurch das Bleiben in der tamilischen Gesellschaft fokussieren“ (Somalingam 2017: 248). Auch in meiner Feldforschung habe ich Argumente gehört, dass die deutsche Gesellschaft zu sehr von den moralischen Standards der Tamilen abweiche (IN600).

Ein weiteres Argumentationsmuster, das sich an die Sprachvermittlung anschließt, ist ein deutlich pragmatischerer Ansatz: Die handlungspragmatische Legitimation bezieht sich auch auf die Teilnahme an sozialen Welten. Dabei bildet Tamil die Voraussetzung für die Kommunikationsmöglichkeit mit Tamilen in anderen Ländern, aber auch für die Kommunikation zwischen den Generationen:

„Und die Eltern sprechen ja auch eher wenig Deutsch. Es ist selten, und um sich in der Familie zu verständigen, brauchen sie einfach diese Sprache (...). Es ist wichtig, dass die verstehen, was ihre Eltern sagen und es ist wichtig, dass die Eltern verstehen, was die Kinder sagen. Deshalb, das Problem liegt da, dass die sich einfach verständigen wollen und auch eine Sprache finden, auf die sie sich einigen. Und Kinder lernen jetzt besser eine neue Sprache als Eltern vielleicht. Und das ist auch der vorwiegende Grund, warum die Kinder hierhin kommen. Die Eltern wollen das so, dass die Kinder erstmal ihre Sprache kennenlernen.“ (IN130)

Es geht also, um die Kommunikation über Grenzen hinweg: erstens die generationelle Grenze zwischen den Eltern und den Kindern, zweitens um die Kommunikation zwischen Verwandten in unterschiedlichen Residenzgesellschaften:

„Und ich meine, wir haben Verwandte überall und ich kann mich nicht mit meinen Verwandten in Frankreich auf Französisch unterhalten, weil ich Französisch nur ein wenig kann und die können kein Wort Deutsch, also muss ich mich auf eine Sprache einigen und das ist unsere Muttersprache tamilisch und das muss ich einigermaßen beherrschen, um mich mit meinen Cousins, keine Ahnung, mich zu verständigen.“ (IN130)

Ein Schulleiter argumentierte ähnlich, diesmal aus der Perspektive eines Vermittlers zwischen den Generationen und Gesellschaften: „Deutsch ist normalerweise Muttersprache meiner Kinder. Aber Muttersprache Tamil ist zweite Sprache. Beispiel: manchmal Oma, Opa anrufen; [dann] nix wissen Muttersprache, was?“ (IN515). Die Sprache ist zentrales Kommunikationsmittel innerhalb der Verwandtschaft. Über die Verwandtschaft hinaus gilt Sprache als Brücke zu Tamilen in anderen Ländern. Ein Gesprächspartner erläuterte aber, dass mittlerweile Tamil durch Englisch abgelöst werde und die Kinder mittlerweile in allen Ländern mehr Englisch als Tamil lernten. Daher würden die jungen Tamilen aus unterschiedlichen Ländern nicht mehr in Tamil, sondern auf Englisch kommunizieren (IN710).

Eine weitere Rechtfertigung bezieht sich auf die Bildungstraditionen der Tamilen. Nach Ansicht eines langjährigen Unterstützers geht die Kulturvermittlung über politische Ziele hinaus:

„Die erste Generation legt Wert darauf, die tamilische Kultur weiterzutragen. Dies geht weit über den politischen Anspruch hinaus und in [K.] ist die tamilische Schule nur gewachsen. Es gibt kaum eine Familie, die ihre Kinder nicht zur tamilischen Schule schickt. Dies gilt nicht nur für [...], sondern auch für [...] und anderswo. Bildung hat in der tamilischen Kultur einen enormen Stellenwert und daher hält sich die tamilische Schule als letztes gemeinsames Band.“ (IN750)

Mehrfach wurde der Vorwurf zurückgewiesen, dass die Tamilschule den Erfolg in der deutschen Schule behindere. Es wird im Gegenteil argumentiert, dass die Tamilschule einen positiven Effekt auf den Schul- und Berufserfolg habe. „Aber mittlerweile bin ich froh, den Abschluss gemacht zu haben, weil ich mit dem Abschluss sehr viel machen kann. Ich bin als Dolmetscherin tätig und auch für Bewerbungen sieht es immer ganz gut aus, wenn man eine andere Sprache gelernt hat“ (IN130).<sup>212</sup> Mehrere Aktive verbinden auch die in der Schule

---

<sup>212</sup> In einer Festschrift zu einem Schuljubiläum schrieb eine Schülerin, dass die tamilischen den Schülern die Möglichkeiten geben, ihre Fähigkeiten und Talente zu entdecken und diese weiterzuentwickeln (Festschrift zum Schulfest, Tamilalayam J., 2010; FB290).

gelernten Tugenden wie Disziplin mit dem Erfolg der tamilischen Schüler (FB480). So schreibt der Vorstand des TBV in einem Buch zum 25. Jubiläum:

„Nach dem 12-jährigen Schulbesuch des ‚Thamilalayam‘ treten disziplinierte, respektvolle, hilfsbereite und geduldige Schüler hervor. Die Erträge sind teilweise auch in Deutschland ersichtlich. Die Absolventen der Schule ‚Thamilalayam‘ tragen heute einen nicht unerheblichen Beitrag für die deutsche Wirtschaft und Gesellschaft bei, da sie in vielfältigen Arbeitsfeldern tätig sind.“ (TBV 2015: 8).

Damit verbunden ist auch die Sorge um die Zukunft. Mit einer guten Bildung und Tamil als Muttersprache seien die jungen Menschen mobiler oder könnten im Zweifelsfall nach Sri Lanka zurückgehen, wenn sich die politische Situation in Deutschland für sie verschärfen würde (IN600).

Schließlich gibt es noch eine sozial orientierte Rechtfertigungsfigur. Demnach entwickle sich in der Tamilschule eine auf Freundschaften basierende Gemeinschaft. Die Tamilschule mache demnach Spaß, dort könnten die Kinder Freunde mit den gleichen kulturellen und familiären Hintergründen und Biographien treffen. So berichtete ein Absolvent, der als Lehrer aktiv wurde, dass er sich immer schon freitags gefreut habe, weil er am nächsten Tag seine „Kumpels“ wieder treffen würde (IN550). Auch eine junge Lehrerin berichtete davon: „Aber damals war das schon, wenn man in der deutschen Schule war, da gab es auch schon Vorfreude, hier die tamilischen Kollegen zu sehen“ (IN130). An den Tamilschulen können die Kinder andere tamilische Kinder treffen. Daraus entwickeln sich neue soziale Netzwerke, die von vielen Schülern als positiv beschrieben werden (FB480). Ein Schulleiter sagte mir, dass es noch Kontakt zu alten Schülern gäbe (IN120). Es wird also auf lokale Vergemeinschaftungsprozesse und weniger auf transnationale Gemeinschaften abgezielt. Mit der Schule wird eine Alternative – oder besser: eine Ergänzung – zu den multikulturellen sozialen Netzwerken in den deutschen Schulen geboten.

Eine andere Form der Legitimation betrifft die Organisation im Dachverband. Ein Schulleiter argumentierte, dass diese Zusammenarbeit einen großen Vorteil böte. Dies sind vor allem Argumente, die die Reduktion der Transaktionskosten und Vereinheitlichung durch die zentral bereitgestellten Lehrmittel und Prüfungen hervorheben (IN600).

Zu erkennen sind also unterschiedliche legitimierende Rechtfertigungen: erstens die Sprachvermittlung als Zugang zu herkunftsbezogenen sozialen Welten, zweitens darüber hinaus gehend Sprachvermittlung als Vehikel zur Vermittlung einer ethnischen und politischen Identität der Tamilen in der Diaspora, drittens der bildungsbezogene Zugang zu sozialen Welten, viertens die Interaktion mit Verwandten in transnationalen sozialen Welten und

schließlich fünftens die lokale soziale Vergemeinschaftung an der Tamilschule. Es werden also unterschiedliche Aspekte angesprochen, die sich im Konzept der Diaspora wiederfinden: herkunftsbezogene Traditionen, strukturelle Integration in die Residenzgesellschaft, transnationale Beziehungen und lokale Vergemeinschaftungsprozesse. Die von Somalingam (2017) hervorgehobenen diaspora-nationalistischen Identitätskonzeptionen wurden in den Interviews kaum angesprochen, könnten aber ebenfalls eine Rolle spielen: Anzeichen dafür könnten sein, dass auf dem von mir besuchten Mavirar Nal die Schulen in die Programmgestaltung einbezogen waren (P440) und auf Schulfesten nach Angaben von Teilnehmern auch Vertreter politischer Organisationen anwesend waren (P250, P435, P470). Motivlagen können sich vermischen und verändern, wie in Interviews berichtet wird: So wurde in einem Interview geäußert, dass für Lehrer sowohl die persönliche Anerkennung in der Gemeinschaft und als auch das Verantwortungsgefühl gegenüber der Gemeinschaft eine Rolle spielen würde (IN150). Für manche Eltern sei gerade am Anfang der Rückkehrgedanke eine wichtige Motivation gewesen, später sei diese dann abgelöst worden von der des Generationszusammenhangs und des Herkunftsbezugs (IN580). Manche Schüler entwickelten in den Schulen enge soziale Beziehungen und sie würden später die Vorteile für die Kommunikation mit den Verwandten erkennen (FB480; IN130). Ein Lehrerpaar berichtete, dass in ihrer Schule ältere Schüler beginnen würden, mit ihren Eltern über den Besuch der Tamilschulen zu diskutieren, insbesondere, wenn diese in Konkurrenz zur Schul- und Hochschulausbildung tritt (IN710). Es ist deutlich geworden, dass einzelne Motivlagen komplex sind und sich nicht auf die Schaffung einer ‚Trans-Nation‘ reduzieren lassen.

## **6.4 Zusammenfassung: Tamilische Bildungswelt in Deutschland**

Die soziale Bildungswelt organisiert sich um die tamilischen Wochenendschulen herum. Die Schulen bilden den organisatorischen Rahmen für die die Lehr- und Lernprozesse als Kernaktivität dieser sozialen Welt. Unterrichtet wird vor allem Sprache und darüber hinaus kulturelle Traditionen, Geschichte, Religion sowie Tanz und Musik. Dabei wird eine herkunftsbezogene Erinnerungskultur geschaffen und an die nächste Generation weitergegeben. Die meisten Schulen sind in einem nationalen Dachverband organisiert; dieser ist mit anderen nationalen Dachverbänden in anderen Ländern transnational vernetzt. Das TEDC als transnationale gemeinsame Plattform stellt zentral Lehrmaterial und Prüfungsunterlagen bereit. Unter der Regie des Dachverbandes werden Prüfungen, nationale Sprach- und Tanzwettbewerbe sowie Sportwettbewerbe durchgeführt. Der Dachverband sorgt weiterhin für die Vernetzung der Schulen und führt jährlich Jubiläumsfeiern durch, bei der alle

Schulen einer Region zusammenkommen. Darüber hinaus feiern die einzelnen Schulen auch für sich Jubiläumsfeiern, zu denen sie auch Vertreter der lokalen Politik und Unterstützer einladen.

Der nationale Dachverband organisiert also die Vernetzung der Schulen, macht Vorgaben zur Gestaltung der Abläufe und schafft durch Rituale und Konventionen eine gemeinsame *corporate identity*. Die einzelnen Schulen bilden jedoch den Rahmen, in dem die hauptsächlichsten Aktivitäten stattfinden: Hier werden transnationale Vernetzung, lokales Engagement und externe Beziehungen verhandelt. Die Schulen führen den Unterricht durch und können nur durch das Engagement von Eltern, Lehrern und Schulleitern bestehen. Die einzelnen Schulen sind lokale Vereinigungen und Initiativen, aber sind jedoch nicht wirklich autonom und die Eltern haben nur ein bedingtes Mitspracherecht: Die Schulleitung wird vom Dachverband bestimmt. Ehrenamtliche Lehrkräfte müssen bestimmte Qualifikationen mitbringen und sich in Seminaren des Dachverbandes fortbilden. Es existieren wenige, vom Dachverband unabhängige Schulen, die in allen Belangen von Vereinen und ihren Mitgliedern getragen werden. Die Abbildung verdeutlicht die Zusammenhänge in der tamilischen sozialen Bildungswelt:

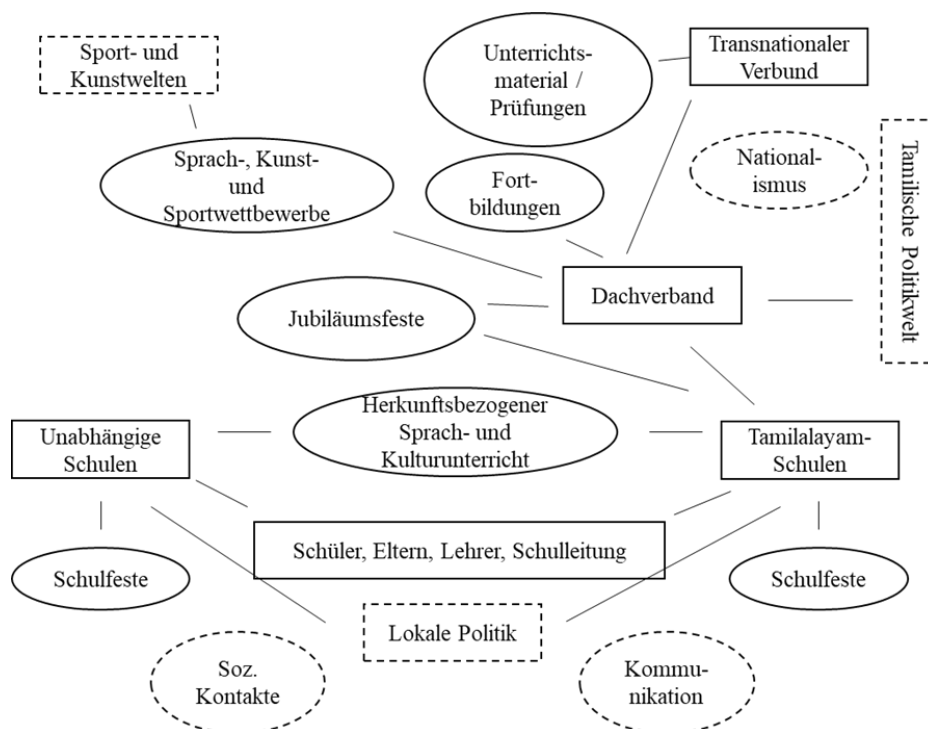


Abbildung 2: Soziale Welten- Karte der tamilischen Bildungswelt (eigene Darstellung)<sup>213</sup>

<sup>213</sup> Legende: In der Abbildung werden mit einem durchgezogenen Rechteck und eckigen Kanten *Akteure und Organisationen*, in Rechtecken mit gestrichelter Linie *Kreuzungspunkte und Subwelten*, in Rechtecken mit abgerundeten Ecken *räumliche Konfigurationen*, mit Ellipsen mit durchgezogenen Linien *Hauptaktivitäten* und mit gestrichelten Ellipsen *Diskurse und Legitimationsstrukturen* gekennzeichnet.



Gelehrt werden Tamil-Sprachkenntnisse und als tamilisch verstandenes herkunftsbezogenes historisches, kulturelles und geographisches Wissen. Die jeweiligen Lehrinhalte lassen sich nicht voneinander trennen, denn Sprach- und Erinnerungsunterricht sind eng miteinander verknüpft. Dennoch können zwei Dimensionen des erworbenen Wissens unterschieden werden. Zum einen handelt es sich dabei um die pragmatischen Kernkompetenzen, um als Erwachsene in anderen sozialen Welten angemessen interagieren zu können. Dazu gehört die Fähigkeit, Tamil zu lesen und zu schreiben, sowie ein Basiswissen über Sri Lanka. Verdeutlicht wird dies durch den Wunsch vieler Eltern, dass ihre Kinder mit ihnen und den Verwandten in anderen Ländern in sozialen Beziehungen adäquat handeln können. Es ist ihr Bedürfnis, ihre Kinder in ihre sozialen Welten einzuführen, dies setzt aber die Beherrschung des Tamils als Verkehrssprache voraus. Auch eine gewisse Mobilitätsbefähigung innerhalb transnationaler Netzwerke ist damit verbunden. So wird mit dem Religions-, Tanz- oder Musikunterricht auch ein Sonderwissen für spezifische soziale Welten vermittelt, das in der deutschen Schule nicht vermittelt wird. Die zweite Bedeutungsebene betrifft die Fortschreibung tamilischer kultureller Traditionen und der damit verbundenen Identität als Tamilen. Aus den gelehrten Mythen über die Vergangenheit wird eine kulturell-politische Identität abgeleitet: die Imagination einer tamilischen Nation. Mit dieser Imagination sind zentrale Merkmale tamilischer nationaler Identitätskonstruktionen wie Sprache, Literatur, Religion, Tanz und Musik verbunden (vgl. Kapitel 1.1.3). Die Lehrinhalte verweisen folglich neben dem sozialen praktischen Nutzen auf die Produktion einer (politisch-)ethnischen Identität. Nach Somalingam (2017) wird zudem z. T. auch ein politisches Programm zur Förderung einer transnationalen ethnisch-nationalen Identifikation und politisch-nationalistischen Sensibilisierung verfolgt. Jedoch sind die pragmatischen Ziele des Spracherwerbs für viele Tamilen ebenfalls wichtig. Dies zeigt sich auch daran, dass in der Zeit als Sprache und Erdkunde / Geschichte getrennt als einzelne Fächer angeboten wurden, viele Eltern ihre Kinder lediglich in den Sprachunterricht schickten. Die Entscheidung mag gegebenenfalls mit knapperen Ressourcen in Verbindung stehen, weist aber auf die Prioritäten mancher Eltern hin. Dies wird deutlich, wenn es besonderer Strategien, wie dem Wettbewerb, bedarf, um die Schüler und Eltern zu Engagement zu bewegen.

Neben den Kernaktivitäten werden zahlreiche weitere Aktivitäten durchgeführt, die die Bindung untereinander stärken soll, wie z. B. gemeinsame Rituale, Feste usw. Die Schaffung einer lokalen Gemeinschaft, der Aufbau von sozialen Netzwerken in der Umgebung wird von den Schülern als sehr positiv bewertet.

## 7. Die tamilische Fußballwelt

Um 8 Uhr in der Früh sollte das erste Fußballspiel des Tages beginnen. Zunächst spielten 16 Jugend-Mannschaften in Vierergruppen gegeneinander, gefolgt von Viertel- und Halbfinale. Als Sieger wurde schließlich gegen Mittag die Mannschaft aus Ennepetal gekrönt. Bevor die 24 Senioren-Mannschaften um den Pokal, ein Preisgeld von 300€ und die Siegerehre spielen konnten, galt es die Grußworte von Lokalpolitikern und Unterstützern abzuwarten. Noch während der letzten Rede wurden die ersten Pässe gespielt, waren die ersten Mannschaften auf dem Feld, um sich auf die Tore einzuschießen. Daran schloss sich ein regelrechter Spielemarathon an: Über Stunden beteiligten sich hunderte tamilische Jugendliche und junge Männer an dutzenden Spielen von der Vorrunde bis hin zu den K.O.-Spielen. Das Finale fand um etwa 23:00 Uhr zwischen dem TFC Dortmund und dem UTSC Stuttgart statt. Zuschauer, die den Turniersieg von TFC Dortmund miterlebten, waren aufgrund der fortgeschrittenen Zeit fast kaum mehr anwesend; hauptsächlich noch die Finalmannschaften, ihre Freunde und Begleiter sowie die Ausrichter und ihre Familien, mittlerweile erschöpft vom langen Tag in der Halle. So endete das 20-jährige Jubiläum eines tamilischen Turniers in einer Kleinstadt am Niederrhein mit freudigen Siegern und ermatteten Organisatoren (FB430).

Von solchen Turnieren gibt es jährlich Dutzende in Deutschland. An einem solchen Fußballturnier nehmen in der Regel hunderte junge Tamilen teil, die nicht nur spielen, sondern sich mit anderen treffen, unterhalten und Spiele kommentieren. Ältere Zuschauer und junge Frauen kommen hinzu, teilweise auch nicht-tamilische Zuschauer, die hauptsächlich Freunde der gastgebenden Mannschaft sind. Helfer sorgen für Verpflegung und erlauben damit der gastgebenden Mannschaft, selbst auf ihrem eigenen Turnier zu spielen. Die Autos, die auf den Parkplätzen vor den Hallen geparkt sind, erlauben einen Rückschluss über die Entfernungen, die die Spieler für die Turniere zurückgelegt haben. Bei einem Turnier im östlichen Ruhrgebiet stand bereits morgens früh vor Beginn des Turniers ein Auto mit französischem Kennzeichen auf dem Parkplatz, später eines mit einem niederländischen Kennzeichen – eine Schweizer Mannschaft sollte noch kommen. Es handelt sich bei den Fußballturnieren also auch um ein transnationales Ereignis.

Die ersten Fußballmannschaften gründeten sich in den 1980er Jahren und 1987 fand das erste rein tamilische Turnier statt. Seitdem haben sich die Turniere zu einer wichtigen Tradition tamilischer Migranten entwickelt.

## 7.1 Forschungsstand zur tamilischen Fußballwelt in Deutschland

Tamilischer Fußball in Deutschland wird in der wissenschaftlichen Literatur kaum erwähnt.– Für die Schweiz werden sportliche Aktivitäten allenfalls als Bestandteil der Kampagnen politischer Organisationen genannt (Zunzer 2004; Gazagne & Sanchez-Cacicedo 2015; McDowell 1996: 264f.).

“Keen to forge alliances with Tamils on a non-political basis the LTTE set up a number of support groups which were given the task of liaising with sports (cricket, softball, football) and cultural (dance, music) clubs in order to organize national events“ (McDowell 1996: 264).

Marla-Küsters (2015: 46ff.) und Somalingam (2017: 100) berichten von einer transnationalen Fußballmannschaft, die auf Initiative der TYO entstanden ist. Somalingam erwähnt zwar Sportvereine, die es in allen Diasporaländern gäbe, allerdings ohne dies näher zu erläutern. Es ist also nicht so, dass diese Aktivitäten nicht bemerkt worden wären, aber sie haben bisher kaum Aufmerksamkeit erregt. Dies ist umso verwunderlicher als das Gronseth bereits 2001 für Norwegen festhielt: “Tamil Association also sponsors Tamil cricket, football, and volleyball leagues. Such activities may be seen as an important and vital part of Tamils' quest for well-being, allowing them to maintain a sense of cultural identity as well as strengthening social bonds among them“ (Gronseth 2001: 500). Gronseth verbindet mit den Sportgruppen die zwei zentralen Themen der Migration- und Diasporaforschung: die Aufrechterhaltung von Identität und die ethnische Vergemeinschaftung. Eine Begründung für die Vernachlässigung der Sportmannschaften mag die organisatorische Diffusität dieses Handlungsfeldes sein. So finden sich hier keine formalen Organisationen, sondern nur Hobbymannschaften; die Organisation erfolgt lokal ohne Kontrollinstanzen; die Fluktuation der Aktiven ist groß; die Vergemeinschaftungsprozesse sind fluide und flüchtig. Zudem produzieren sie keine Öffentlichkeit, die nach außen tritt. Dennoch stellt sich die Frage, warum sich junge Tamilen in einer intra-ethnischen Fußballwelt engagieren. Weiterhin stellt sich die Frage, ob sich daraus bereits eine eigenständige Tradition entwickelt hat, die sich auch ohne Kontrolle der politischen sozialen Welt reproduziert. Im Folgenden wird näher auf das Phänomen eingegangen. Im Zentrum steht dabei die tamilische Fußballwelt als Beispiel für eine Sportwelt. Neben Fußball sind auch andere Sportarten, wie Cricket- und Volleyball unter Sri-Lanka-Tamilen in Deutschland beliebt. Fußball ist aber zugleich ein besonderer Sport, weil es sich dabei um die mit Abstand beliebteste Sportart der Welt handelt, die sozial in unzählige Kontexte eingebunden ist. Die tamilische Fußballwelt schließt damit an eine Sportart an, die sowohl in den europäischen Ländern als auch global äußerst populär ist. Junge Tamilen, die auch in

regulären, sprich in DFB-organisierten Vereinen Fußball spielen, schaffen sich mit ihren Aktivitäten in einer tamilischen Mannschaft zusätzlich eine spezifische diaspora-tamilische Fußballsubwelt, die zum einen nicht an Traditionen in Sri Lanka anknüpft, wie z. B. die Cricketmannschaften, und die zum anderen neben der Mainstream-Fußballwelt besteht.

## 7.2 Fußballwelten

Fußball ist die beliebteste Sportart der Welt und wird global auf ähnliche Art und Weise praktiziert. Dennoch haben sich gerade um diesen Sport herum viele unterschiedliche soziale (Sub-)Welten ausgebildet.

Sport ist zunächst eine körperliche Betätigung in der Freizeit, verbunden mit Spannungen und Leidenschaften, vor allem aber mit Wettkampf (Elias 1984). Zugleich ist der moderne Sport reglementiert und eingehegt. Blanchard & Cheska (1985) definieren Sport in Beziehung zu körperlicher Betätigung und Wettkampf, so als “a game like activity having rules, a competitive element, and requiring some form of physical exertion“ (Blanchard & Cheska 1985: 9). Sport ist also wesentlich mit den Merkmalen körperlicher Betätigung, Regeln und Wettkampf beschrieben. In der Anthropologie wurde das ‚Spiel‘ lange entweder als erbauliches, aber sozial nutzlose Betätigung oder als Symbol für zugrundeliegende soziale Strukturen betrachtet worden (Malaby 2009). Bis in die 1990er Jahre wurde der Sport nur selten als eigenständiges soziales Phänomen sozial- oder kulturwissenschaftlich untersucht wurde.<sup>214</sup>

“A further reason for this neglect was the influence of the popular belief that sports have 'a life of their own', one essentially separate from 'important' aspects of the social world such as work, politics, and economics. On this lay view, sports are intrinsically innocent and liberating: enjoyable to pursue but not profitable to study.“ (MacClancy 1996)

Darüber hinaus wurde Sport als Symbol für andere gesellschaftliche Phänomene betrachtet (Weiß & Norden 2013). jedoch hat der Sport eine eigenständige Entwicklung in Verbindung zu anderen gesellschaftlichen Bereichen genommen.<sup>215</sup> Nach Zifonun „erscheint Sport als eigener gesellschaftlicher Wirklichkeitsbereich, der, den pragmatischen Erfordernissen des Alltags entzogen, über seine eigene Ordnungs- und Regulierungsstruktur und über eine starke Binnendifferenzierung“ (2016: 107) verfügt. Auch wenn diese von anderen gesellschaftlichen Bereichen beeinflusst werden, gilt: „Phänomene der Sportwelt lassen sich entsprechend nicht durch Verweis auf dem Sport äußerliche Bereiche der Öffentlichkeit (Politik, Medien, Wirtschaft) oder des Privatlebens (Familie, Freundschaften) erklären, sondern aus den der

---

<sup>214</sup> Mit Ausnahmen, wie z. B. Elias & Dunning 1984

<sup>215</sup> Vgl. so auch zum ‚Spiel‘ Malaby 2009.

Sportwelt eigenen Ausprägungen sozialer Beziehungen“ (Zifonun 2016: 107). Sport wird damit zum komplexen sozialen Bereich, in dem sich soziale Institutionalierungsprozesse vollziehen. Dazu gehört bspw. die Ausdifferenzierung von Rollen, die sich um den Kern der am Sport Teilnehmenden angliedern, wie z. B. die Zuschauer, aber auch die Differenzierung zwischen Amateur und Profifußball (Zifonun 2008 & 2016). Sport als regelgeleiteter körperlicher Wettbewerb kann wie andere soziale Prozesse selbst Ausdruck von Identität oder Ausgangspunkt von Identität werden, z. B. lokale und nationale Identitäten, die mit lokalen Vereinen oder nationalen Sportlern in internationalen Wettbewerben verbunden werden. Nach MacClancey (1996) ist Sport zwar Ausdruck sozialen Lebens und eng verbunden mit sozialen Sinnsystemen und Strukturen. Diese Verbindung mit bestimmten sozialen Bedeutungen ist aber nicht zwingend gegeben: vielmehr ist Sport selbst ein Bereich, in dem Bedeutung generiert wird: „Rather, a sport is an embodied practice in which meanings are generated, and whose representation and interpretation are open to negotiation and contest“ (MacClancey 1996: 4).

Nach Giulianotti (1999: xi) ermöglicht die Simplität der Regeln eine große Formbarkeit von Varianten, in denen Fußball gespielt wird. Die Plastizität des Fußballs erlaubt es, den Fußball an variierende Kontexte anzupassen. Dadurch ermöglicht wird eine große Multiplizität sozialer Einflüsse im Fußball: die übergeordnete Fußballwelt zerfällt in viele Versionen und erlaubt die Generierung von unterschiedlichen Identitäten, zudem sind viele Varianten möglich wie das Spiel, in welchen Kontexten und mit welchen Mitteln gespielt wird. “It is not entirely incorrect to say that the same game -a game such as football- can be played by many different groups“ (Elias & Dunning 1966: 389). Auch gibt es eine Vielzahl von Sinnzuschreibungen, die mit Fußball verbunden werden. Es ist dabei nicht einmal relevant, ob selbst Fußball gespielt wird oder nur zugeschaut wird. Dies bedeutet, dass nicht nur die Spieler selbst an der Aktivität des Fußballs teilhaben, sondern auch die Zuschauer und in weiterer Ausdifferenzierung Funktionäre, Trainer und Betreuer, angeschlossene Wirtschaftsunternehmen, Medienunternehmen usw. Fußball ist also vielseitig und erlaubt die Ausprägung zahlreicher „Fußballwelten“ (Zifonun 2008), die hier als soziale (Sub)Welten verstanden werden können. Fußball lässt sich eben nicht auf eine Organisation oder eine Ökonomie reduzieren. Vielmehr prägen sich neben dem organisierten Mainstream-Fußball weitere diffuse Kontexte von Freizeitkickern und Fankulturen aus. Nicht nur haben sich spezielle Varianten von Fußballwelten entwickelt, sondern auch Identitäten, die mit Fußballwelten oder mit einer Rolle innerhalb dieser verbunden sind. Nach Giulianotti ist der Fußball “one of the great cultural institutions, like education and the mass media, which shapes and cements national identities throughout the world“ (1999: 23). Es sind insbesondere zwei

Elemente des Fußballs, die mit kollektiver Identität als Ergebnis eines Prozesses von Identifikation und Klassifizierung zusammenhängen: Wettbewerb und Solidarität (Giulianotti 1999: 10ff.). Im Fußball spielen üblicherweise zwei Mannschaften gegeneinander, eine Differenz zwischen den Akteuren ist im Spiel angelegt und wird durch die Verwendung von Symbolen unterstrichen. Der Wettbewerb überträgt sich auch auf die Fans und somit symbolisch auf soziale Gruppen, die durch die Mannschaften repräsentiert werden sollen – z. B. Städte, Nationen, Gaststätten, Migrantengruppen –, wodurch eine wechselseitige soziale Abgrenzung zwischen diesen erfolgt. Auf der anderen Seite ist das Spiel mit einer Norm zur Solidarität verbunden. Diese für das Spiel notwendige Orientierung innerhalb der Mannschaft kann auch auf die Fanbasis übertragen werden: damit setzt ein Prozess der Selbstidentifikation ein. Fußball hat also eine ganz eigene Form der Erzeugung von Bedeutungen und Identitäten gefunden, die auf das soziale Geschehen in einer Gesellschaft einwirken. So ist die nationale Aufteilung der Fußballwelt ein bedeutsamer Aspekt bei der Konstruktion und Aufrechterhaltung nationaler Identitäten. In vielen Ländern ist die Fußballnationalmannschaft ein wichtiges Symbol und Ausdruck der Nation (Giulianotti 1999: 28ff.). Zugleich kann auch eine bestimmte Rolle in einer Fußballwelt zu einem Identitätsfaktor und der Ausbildung eines Milieus führen, wie z. B. die Hooligans oder die Ultraszenen (Zifonun 2014 & 2016; Giulianotti 1999: 39ff.) deutlich machen. Ebenfalls ist mit Fußball die Konstruktion von Maskulinität – im Zusammenspiel von Körperlichkeit, Emotionen und Wettbewerb – verbunden ist, denn Fußball ist weitgehend eine männliche Domäne (Heissenberger 2012; Giulianotti 1999: 154ff.). In Fußballwelten werden Identitäten generiert oder verhandelt, dabei können sich sie sich hinsichtlich der Bedeutung, die sie tragen, voneinander unterscheiden.

Gerade in der Frage nach der Integration von Migranten ist Sport ein wichtiges Feld. Im Fußball finden sich zahlreiche Migrantenvereine (Stahl 2010) und es interagieren Migranten mit anderen Akteuren (Kalter 2002). Eine weitere Option stellt der Aufbau eigener ethnischer Fußballwelten dar. Für die tamilische Fußballwelt ist empirisch zu untersuchen, wie sich diese entwickelt hat und wie sie sich ausdifferenziert hat.

### **7.3 Tamilische Sportwelten in Deutschland**

Die tamilischen Fußballmannschaften spielen – bis auf wenige Ausnahmen – nicht in der regulären DFB-Liga, sondern sind Hobbymannschaften, die sich zu Turnieren verabreden. Diese Turniere bilden den Rahmen innerhalb dessen die Fußballspiele stattfinden. Für die Feldforschung wurden insgesamt drei verschiedene Fußballturniere in Nordrhein-Westfalen besucht, eines davon im Laufe der Feldforschung mit größeren Abständen insgesamt dreimal

(2009, 2012, 2017). Bei jedem Turnier wurden zudem vereinzelte Gespräche als ethnographische Interviews aufgezeichnet. Insgesamt wurden so 13 Interviews mit Organisatoren, Trainern und Spielern geführt. Es fanden zudem noch vier Hintergrundinterviews mit Spielern bzw. Organisatoren am Niederrhein und im Rheinland statt. Darüber hinaus wurde die Fußballwelt auch bei anderen Interviews angesprochen, denn viele Interviewpartner hatten Kontakt zur oder waren periphere Akteure innerhalb der tamilischen Fußballwelt. Insgesamt wurden Daten zu 15 Mannschaften gesammelt.<sup>216</sup>

Die tamilische Fußballwelt ist nur ein Beispiel für eine tamilische Sportwelt. Die sri-lankisch-tamilischen Sportwelten in Deutschland und anderswo gehen auf den Collegesport in Sri Lanka zurück. In den großen Colleges in Sri Lanka gab es eine von den Briten übernommene Tradition, Mannschaftssport zu betreiben.<sup>217</sup> In den Colleges haben sich neben Leichtathletik vor allem die Sportarten Cricket, Volleyball und Fußball als zentrale Mannschaftssportarten herausgebildet (IN750; IN850). Das Interesse an diesen in Sri Lanka weitgehend auf die Collegezeit begrenzten Aktivitäten wurde von tamilischen Migranten mit nach Deutschland gebracht (IN750; IN850). In allen drei Sportarten haben sich tamilische Migranten in Deutschland engagiert und Hobbymannschaften gegründet. Fußball ist in Deutschland die populärste Sportart und dementsprechend bildet Fußball in besonderem Maße die Beziehungen zwischen Migranten und der Residenzgesellschaft ab.

Auch wenn im Rahmen dieser Arbeit kein quantitativer Vergleich zwischen dem Engagement in den unterschiedlichen Sportarten möglich ist, haben die meisten Gesprächspartner, inkl. den nicht sportlich Aktiven, auf die Fußballmannschaften hingewiesen und nur selten die Cricket- und Volleyballmannschaften genannt. Nach Auskunft eines Verantwortlichen eines breit aufgestellten tamilischen Sportvereins, ist in Europa der Fußball unter Tamilen von stärkerem Interesse als Cricket (IN850) In dem Ort, in dem das eingangs erwähnte Turnier stattfand, gab es z. B. nur eine Fußballmannschaft. Trotz dieses eventuell lokalen Bias ist es sicher nicht falsch zu sagen, dass die Fußballtradition auch unter tamilischen Migranten in Deutschland die populärste geworden ist. So haben sich vormalige Cricketspieler

---

<sup>216</sup> Zu Beginn der empirischen Datensammlung habe ich auch ein Cricket-Turnier in Süddeutschland besucht und dort ebenfalls Interviews mit zahlreichen Akteuren durchgeführt (FB30). Diese Daten fließen aber nur vereinzelt in die folgende Darstellung ein, da ich die Entwicklungen in der tamilischen sozialen Cricketwelt nicht weiterverfolgt habe.

<sup>217</sup> Die Colleges bildeten und bilden noch heute einen wichtigen Identifikationsbezug. So gibt es transnationale Alumni-Organisationen, in denen ehemalige Studierende verbunden werden. Diese bilden in Deutschland keinen so starken Bezugspunkt unter Tamilen, jedenfalls wurden sie nur in einem Gespräch mit einem Unterstützer überhaupt als spezifisch tamilischer Handlungsbereich erwähnt. In Großbritannien sind sie dagegen ein fester Bestandteil der Organisationslandschaft, neben anderen biographisch-herkunftsbezogenen Organisationen wie z. B. Dorfassoziationen (Rasaratnam 2011; IN750).

nach ihrer Ankunft in Deutschland an der Gründung der ersten tamilischen Fußballmannschaften beteiligt. Mir ist aber auch wenigstens ein tamilischer Hobby-Sportverein bekannt, der sowohl Fußball als auch Badminton, Cricket und Volleyball organisierte (IN850).

## **7.4 Die tamilische Fußballwelt in Deutschland**

Abgesehen von vereinzelten Freundschaftsspielen finden die Fußballspiele der Hobbymannschaften auf Turnieren statt. Turniere sind zusammenhängende Wettbewerbe zwischen mehr als zwei Fußballmannschaften. Diese Turniere werden in der Regel von den Hobbymannschaften selbst organisiert und sind soziale Ereignisse der gemeinsamen Interaktion. Die folgenden Ausführungen beziehen sich weitgehend auf diese von tamilischen Hobbymannschaften selbstorganisierten Turniere.

In der tamilischen Fußballwelt sind zwei soziale Verflechtungszusammenhänge zentral: Der erste wird durch die Mannschaften markiert; Fußball ist ein Mannschaftssport und erfordert die Kooperation zwischen den Akteuren (Elias 1984). Der zweite bildet das Turnier, das den einzelnen Spielen zwischen den Mannschaften einen übergeordneten sozialen Rahmen bietet. Die Turniere haben bestimmte Regeln, nach denen die Spiele ablaufen; so ist das Spiel die regelgeleitete Interaktion zwischen den Mannschaften auf dem Spielfeld. Dieses folgt Regeln, die allen Beteiligten bewusst sind und die die Interaktionen der Akteure zwar nicht determinieren, aber ihnen einen Ordnungsrahmen geben. Zu den Turnieren kommen neben den Mannschaften auch die Zuschauer und meist noch weitere Helfer. Da eine Liga fehlt – anders als in anderen Ländern, wie der Schweiz – sind die Turniere die höchste Ebene der Organisation in der tamilischen Fußballwelt in Deutschland.

### **7.4.1 Hobbymannschaften**

Die Mannschaften bilden den organisatorischen Kern der tamilischen Fußballwelt. Dabei handelt es sich um benannte und nach außen im Spiel durch Trikots identifizierbare Gruppen von Spielern und ihren Betreuern oder Trainern. Bei den Mannschaften, die ich kennengelernt habe, handelte sich um reine Hobbymannschaften, die bis auf die eine oder andere Ausnahme außerhalb des offiziellen Verbandes spielten. Die Mannschaften benannten sich meist nach den Orten, aus denen der Kern der Mannschaft stammte. Die Namen ahmten z. T. den Vereinsfußball nach, z. B. wenn im Namen der Begriff „Verein“ vorkam, ohne dass die Mannschaft tatsächlich ein eingetragener Verein war. Andere Mannschaften haben sich für Namen entschieden, die die Mannschaften aus anderen Lebensbereichen, wie der Politik oder



Popkultur entnehmen.<sup>218</sup> Die Namen hatten für die Mannschaften eine Bedeutung: Ein tamilischer Spieler sagte mir, dass die Mannschaften sehr viel Wert darauflegten, dass erkennbar sei, wer sie sind (IN690). Die Mannschaften spielten gemeinsam Fußball, vor allem auf den Turnieren. Darüber hinaus organisierten sie selbst Turniere. Die Mannschaften bildeten die spielenden als auch die organisierenden sozialen Einheiten der tamilischen Fußballwelt. Daneben trainierten die Mannschaften gemeinsam und organisierten weitere soziale Aktivitäten. Viele Mannschaften kannten einen steten Wechsel von Spielern; einige haben jedoch eine Tradition verfestigen können, so dass sie als benannte Mannschaften bereits seit Ende der 1980er oder Anfang der 1990er Jahre bestanden.<sup>219</sup>

Die Mannschaften bildeten sich meist lokal aus und trugen oft auch den Namen des Ortes, aus dem sie kam. Die Hobbymannschaften spielten meist über längere Zeit zusammen, auch wenn die einzelnen Spieler wechselten. Sie richteten meist auch eigene Turniere aus und sind daher die informellen Organisationen der Fußballwelt. Auch wenn die Mannschaften an einem Ort verankert waren, heißt dies nicht, dass nur Spieler aus ihrem Ort mitspielten. In dieser Hinsicht unterschieden sich die Mannschaften jedoch voneinander und es scheint internen Aushandlungsprozessen geschuldet zu sein, ob auch Spieler aus anderen Orten aufgenommen wurden. In manchen Fällen rekrutierten sich die Mannschaften also ausschließlich aus den Orten, die sie vertraten. Ein Spieler (IN680) sagte mir, dass in seiner Mannschaft Wert daraufgelegt würde, dass der Ort, der auf dem Trikot stehe, auch tatsächlich vertreten würde. Die Spieler dieser Mannschaft legten auch Wert darauf, dass die Mannschaft mehr als eine Mannschaft sei, die hin und wieder zu Turnieren fahre. So sollten die Spieler gut zueinanderpassen und auch außerhalb der Turniere miteinander in Kontakt stehen. Gemeinsame Unternehmungen stünden hier im Vordergrund. Die Mannschaft sei damit eine Verfestigung von Freundschaftsbeziehungen, denen sich andere Personen durch die Beteiligung an den Spielen anschließen könnten. Mein Gesprächspartner empfand die Mannschaft als etwas Bewahrenswertes, auch über die einzelnen Spieler hinaus. So äußerte er den Wunsch, dass die Mannschaft irgendwann von Jüngeren weitergeführt würde. Zu diesem Zweck versuchten die Älteren, jüngere Spieler in die Mannschaft zu integrieren. Aus dem Freundeskreis würde so

---

<sup>218</sup> Auf einem Turnier im Jahr 2009 spielten die Mannschaften Jüchen King Stars A, TRO Grün, Red Diamond Neuss A, Hamm Young Stars, MD Young, OPC, TSV Ennepetal, SC Essen, Essen Kickers, Jüchen King Stars B, TRO Gelb, TDN, Red Diamond Neuss B, Blue Wonder Leverkusen, Tamil Stars Dortmund, Holl. Bors, TSV Herne und Olympic Cologne. Eine Mannschaft wie der TSV Ennepetal kopiert die Namensgebung des Vereinsfußballs, ist aber kein eingetragener Verein. Der Name Red Diamond Neuss hat dagegen keinen direkten Bezug zum Vereinsfußball. 2012 trat bei dem Turnier auch eine Mannschaft auf, die sich nach der Batman-Verfilmung „The Dark Knights“ nannte. Dies war allerdings eine ad hoc von langjährigen Spielern gegründete Mannschaft. Daneben gibt es aber Mannschaften mit politischen Namen wie „Tamil Eelam Göttingen“.

<sup>219</sup> So z. B. Traditionsmannschaften wie TSV Ennepetal, BW Leverkusen; UTSC Stuttgart oder Jüchen King Stars.

eine Mannschaft, die auch nach dem Ausscheiden der Gründer als aktive Spieler weitergeführt würde.

Andere Mannschaften rekrutierten ihre Spieler nicht nur aus den betreffenden Ortschaften. In mehreren Mannschaften hat es immer wieder auch Spieler gegeben, die direkt aus anderen Orten kamen. In einer Mannschaft aus NRW spielten zeitweise Spieler aus Berlin oder Bremen mit. Die Mannschaft, die das eingangs erwähnte Turnier ausrichtete, rekrutierte über die Gemeindegrenzen hinaus, wichtige Stammspieler kamen aus den Nachbargemeinden. In einer Phase, in der nur wenige Spieler aus dem Ort selbst rekrutiert wurden, hat der Betreuer auch Verwandte aus Westfalen oder Bekannte aus größeren benachbarten Städten rekrutiert. Aufgrund von gutem Sponsoring vor Ort konnte er Spieler aus anderen Städten locken, indem die Kosten für die Fahrten aus der Mannschaftskasse bezahlt wurden. Allerdings zeigten diese Spieler nicht immer die gleiche Motivation wie Spieler, die aus dem Ort stammten und emotional mit der Mannschaft verbunden seien (IN770).

Das heißt im Umkehrschluss, dass auch einige Spieler im Laufe der Zeit in mehreren Mannschaften gespielt haben. Ein Spieler aus Norddeutschland ist ein gutes Beispiel für die Flexibilität der Spieler (FB510). Er spielte zunächst Mitte der 1990er Jahre als Jugendlicher bei der lokalen Tamilalayam-Mannschaft. Bei einem Tamilalayam-Turnier fiel er einer Mannschaft aus Nordrhein-Westfalen auf und er spielte in den folgenden Jahren bei zwei Mannschaften aus Nordrhein-Westfalen, bevor er inzwischen in einer norddeutschen Großstadt selbst eine Mannschaft aufbaute, deren Betreuer er wurde (FB510). Ein anderer Spieler hat zunächst lange Zeit bei einer Mannschaft aus Nordrhein-Westfalen gespielt hatte sich aber nach einem längeren Auslandsaufenthalt und einem Generationswechsel in der Mannschaft zurückgezogen. Daher wechselte er in die Mannschaft einer benachbarten Stadt, wo er nach einer Sportverletzung nach mehreren erfolgreichen Jahren zu einer längeren Spielpause gezwungen war. Anschließend übernahm er nun die alte Mannschaft als Betreuer (IN770). Aus seiner zweiten Mannschaft wiederum zog ein weiterer Spieler in eine weitere Großstadt im Ruhrgebiet und engagierte sich auch dort wieder für eine Fußballmannschaft, in der er dort nach mehreren Jahren auf eine verantwortliche Position rückte. In dieser Großstadt im Ruhrgebiet bestanden mehrere Mannschaften nebeneinander. Diese verkörperten unterschiedliche Generationen, denn jede hatte ihren Ursprung zu unterschiedlichen Zeitpunkten. Die älteste Mannschaft spielte in der DFB-Liga und zog ebenfalls Spieler aus mehreren Städten an (IN800). Auch die jüngeren Mannschaften rekrutierten sich teilweise aus unterschiedlichen Städten. Eine der Mannschaften entwickelte sich aus einer Tamilalayam-Mannschaft. Da haben sich die Spieler kennengelernt

und haben dann unabhängig von der Schule gespielt. Dazu sind dann noch Spieler gekommen, die nicht in der tamilischen Schule waren. Aus diesem Kreis hat sich 2011 eine dritte Hobbymannschaft in der Stadt gegründet. Diese Mannschaft rekrutierte sich nicht nur aus Spielern aus der Stadt: Schon in der Schulmannschaft kamen Spieler aus benachbarten Orten; später schlossen sich Spieler der Mannschaft an, die sich in einer etwa 80 Kilometer entfernten Stadt aufgelöst hatte (IN690; IN800; IN820). Die Mannschaften waren nicht fest verbunden mit den Orten, an denen sie vom Namen her angesiedelt waren. Auch die Spieler waren nicht zwangsläufig nur an eine Mannschaft gebunden. Die ortsgebundene Mobilisierung stellte zwar den Normalfall dar, weniger wegen lokalpatriotischen Emotionen, sondern vielmehr aufgrund der Eingebundenheit in soziale Netzwerke und des Kostenaufwands. Wenn die Spieler mit Spielern und Betreuern einer anderen Mannschaft durch freundschaftliche oder verwandtschaftliche Beziehungen verbunden waren, dann war es für sie einfacher, auch für diese zu spielen: In der Mannschaft aus einem kleinen Ort am Niederrhein bildeten in den 1990er Jahren drei Brüder aus einem Ort, der etwa 30 Kilometer entfernt lag, einen festen Bestandteil der Gründungsmannschaft. Rekrutiert wurden sie über den mit ihnen verwandten Betreuer, einen älteren Tamilen, der die damaligen Jugendlichen unterstützte und unter seine Fittiche nahm (FB430; IN770). Auch gut zwanzig Jahre später wurden Verwandte eines späteren Betreuers aus anderen Städten rekrutiert (IN770). Andere Beispiele zeigen, dass Mannschaften, die sich gut verstanden, gemeinsame Kooperationen eingehen konnten: Die oben genannten Mannschaft wurde so für ein paar Jahre von einem Teil einer Mannschaft aus einer bergischen Großstadt – etwa 50 Kilometer entfernt – unterstützt.

Es zeigt sich also, dass sich über die verschiedenen Mannschaften hinweg soziale Netzwerke herausbildeten, die den Rahmen lokaler tamilischer Gemeinden sprengten. Diese bildeten sich z. T. entlang bestehender Verwandtschaftsnetzwerke heraus, aber es bildeten sich auch eigene Mechanismen, wie die obigen Beispiele zeigen. Damit haben die Fußballspieler ein mittlerweile generationsübergreifendes Netzwerk geschaffen, welches Spieler in Deutschland miteinander verbindet. Gerade Spieler aus der gleichen Region können sich unter Umständen zu ad hoc-Mannschaften zusammenfinden. So traten Spieler aus mehreren Orten aus Nordrhein-Westfalen gemeinsam als „NRW United“ bei einem Turnier im Saarland an. Zu einem Freundschaftsspiel gegen Bremen fanden sich bspw. ebenfalls Ende der 2000er Jahre Spieler aus mehreren Städten in Nordrhein-Westfalen zusammen. Besonders in Nordrhein-Westfalen ist es aufgrund der hohen Dichte an Mannschaften und den relativ kurzen Entfernungen eher möglich, gemeinsame Mannschaften zu bilden. Diese können dann auch zu Turnieren in eher periphere Gebiete auf der tamilischen sozialen Landkarte fahren, wenn die

Kernmannschaften dazu nicht genug Spieler mobilisieren können. Die Kooperation zeigt sich auch bei gemeinsamen Aktionen: so fuhren Ende der 2000er Jahre mehrere NRW-Mannschaften gemeinsam in einem Bus nach Frankfurt auf ein Turnier (IN340). Die sozialen Beziehungen untereinander können durch solche gemeinsamen Aktivitäten gefestigt werden, da diese als ein Teil des gemeinsamen Erlebens begriffen werden können.

Neben der Mobilität der Spieler die Mannschaft(en) betreffend, gibt es Differenzierungen und Austausch über Generationen hinweg. Aus den ursprünglich lokalen Freundeskreisen verfestigten sich Mannschaften, die bestehen blieben, obwohl im Laufe der Jahre die aktiven Spieler wechselten. Jedoch blieben auch nach einem Generationenwechsel einige ältere Spieler mit den Mannschaften verbunden. Es gibt hier eine weite Variation der Altersstufen von Spielern in einer Mannschaft; in manchen Mannschaften spielten ältere und jüngere Spieler zusammen. Aber es gab auch eine gewisse Trennung zwischen den Alterskohorten. Die ersten Spieler in der tamilischen Sportwelt in Deutschland entstammten der ersten Migrantengeneration; es waren die jungen Männer, die vor dem Krieg in den 1980er Jahren geflohen waren. Diese gründeten die ersten Mannschaften und organisierten die ersten Turniere (vgl. Kapitel 7.4.3). In den 1990er und 2000er Jahren kamen viele Spieler aus der 1,5. Migrantengeneration dazu. Manche von diesen bildeten über Jahre hinweg die Mannschaften, während die Migranten aus der ersten Generation in den Hintergrund traten. Viele der heutigen Betreuer und Trainer der Mannschaften, mit denen Gespräche zustande kamen, entstammten 1,5.-Generation. Seit den 2000er Jahren kamen mehr und mehr Tamilen aus der zweiten Generation hinzu. Ende der 2010er Jahre dürften diese die meisten Spieler gestellt haben. Die Spieler aus der 1,5.-Generation spielten nur noch vereinzelt, sofern sie – wenn sie nicht als Betreuer oder Trainer – überhaupt noch mit der tamilischen Fußballwelt verbunden waren. In einer Großstadt im Ruhrgebiet haben sich die Generationen einzelnen Mannschaften zugeordnet. Die Spieler aus einer jüngeren Mannschaft bezeichneten die Älteren im Gespräch mit mir als ihre ‚großen Brüder‘. Sie fragten diese um Rat, wie Turniere zu organisieren waren und trainierten teilweise mit ihnen (IN820). In manchen Fällen organisierten sich die Älteren bewusst in eigenen Mannschaften: So war eine Mannschaft aus dem Ruhrgebiet aus älteren Spielern zusammengesetzt, die aus mehreren Städten kamen (FB430). In dem kleinen niederrheinischen Ort gab es immer wieder Mannschaften der Älteren, die sich für das eigene Turnier zu einer Oldie- oder Veteranenmannschaft zusammaten. Bei den jungen Spielern handelte es sich z. T. auch um die Kinder dieser älteren Spieler (IN850; IN770; IN810). In einer Traditionsmannschaft aus dem westlichen Sauerland, die zu den Pioniermannschaften und zu einer der erfolgreichsten Mannschaften in der tamilischen Fußballwelt gehört, hat ein früherer

Spieler die Mannschaft als Trainer und Betreuer übernommen. Die jungen Spieler waren die Kinder der ersten Spielergeneration und wurden von ihren Eltern unterstützt. Auch in der Traditionsmannschaft aus dem Niederrhein haben ehemalige Spieler die Mannschaft übernommen und trainierten bereits die Kinder als Nachwuchs für die Mannschaft. Die Älteren kennen sich untereinander seit vielen Jahren und können auf viele gemeinsame Turniererfahrungen zurückblicken. Allerdings muss beachtet werden, dass nur noch relativ wenige Akteure aus den früheren Spielergenerationen in der Fußballwelt aktiv sind. Die Fußballwelt richtet sich in der Breite weitgehend an junge Männer, aber im Hintergrund wird sie zusätzlich getragen und verfestigt durch ein Netz von Veteranen, die sich untereinander kennen und sich häufig auf Turnieren begegnet sind.

Zu den Randakteuren, die zu verschiedenen Zeiten wichtig sein können, zählen deutsche Unterstützer. Eine der ersten Mannschaften in Deutschland wurde z. B. von einem deutschen Unterstützer mit Geld, Bällen und Trikots unterstützt und dieser hat sich für die Mannschaft stark gemacht, als sie das erste Turnier in Deutschland veranstaltet hat (IN850). Ein weiterer Unterstützer war Trainer einer tamilischen Mannschaft (I540), während andere geholfen haben, Hallen zu organisieren (IN340) oder den Kontakt zur lokalen Politik zu vermitteln. Sicherlich sind diese Akteure lokal bedeutsam, aber sie haben das Netzwerk selbst eher wenig beeinflusst.

Die Mannschaften waren in unterschiedlichen Graden der Verbindlichkeit organisiert. Manche waren nur Freundeskreise, die hin und wieder Fußball spielen wollten, während andere als eingetragene Vereine oder als Bestandteile eines übergeordneten Vereins besser organisiert waren. Diese Abgrenzungen verweisen auf ein Kontinuum im Grad der Organisiertheit. In den meisten Mannschaften gab es neben den eigentlichen Spielern noch Betreuer, die für die Mannschaft die Organisation übernahmen. Der Betreuer spielte aber in der Regel nicht selbst mit, meistens weil er etwas älter war als die Spieler. Die Betreuer waren zunächst Migranten der ersten Generation. In einer süddeutschen Stadt wurde die Mannschaft von Migranten der ersten Generation als Freizeitvertreib für die Jugendlichen gegründet. Die Älteren haben mit dem Fußball die Jugendlichen sozusagen zunächst betreut und waren auch Anfang der 2010er Jahre noch passive Mitglieder des Vereins (IN640). In der Mannschaft vom Niederrhein war der Betreuer in den ersten Jahren ein älterer Tamile aus dem Ort, der die junge Mannschaft zu den Turnieren gefahren hat, sie gesponsert hat und zur Beruhigung der Eltern die Rolle des Beschützers der Jugendlichen einnehmen konnte. Danach folgten dort noch zwei weitere Tamilen der ersten Generation, bevor dann ehemalige Spieler aus der Gründungsmannschaft die Betreuung übernahmen (IN770). In einer anderen Mannschaft war es ein deutscher

Unterstützer, der die Betreuerrolle übernommen hat (IN540). In mehreren Mannschaften haben ehemalige Spieler, die nur noch sporadisch selbst spielten, diese Rolle übernommen (IN770, IN810, FB510). Die Betreuer begleiteten die Mannschaft beim Training, stellten sie im Turnier auf, hielten Kontakt zu anderen Mannschaften und suchten Turniere aus, auf die die Mannschaft fahren konnte oder sollte. Unter Umständen wurden auch die Mannschaftskassen von den Betreuern verwaltet. Zudem übernahmen sie Fahrdienste bspw. für junge Spieler oder holten Spieler der Mannschaft aus anderen Orten ab. Den Spielern vermittelten sie Sicherheit: „Ja, wir sind schon ein Freundeskreis, aber wir haben einen Betreuer, der ist immer mit uns. Ja, der finanziert uns auch hin und wieder. Also passt halt auf uns auf“ (IN620).

Ergänzend oder alternativ dazu konnten Mannschaften auch über Kapitäne verfügen. Diese spielten regulär mit und übernahmen aber Entscheidungen und Verantwortungen für die ganze Mannschaft, z. T. hielten die Kapitäne Kontakt zu anderen Mannschaften und entschieden, zu welchem Turnier gefahren wurde. Insofern übernahmen sie neben der sportlichen Führungsrolle Aufgaben, die in anderen Mannschaften die Betreuer übernahmen (IN340). Darüber hinaus gab es auch nicht nominell ausgezeichnete Leader innerhalb der Mannschaft, die neben ihrer aktiven Teilnahme an den Spielen die Organisation übernahmen (z. B. IN340, IN800). In manchen Mannschaften gab es weitere Positionen, zu nennen ist hier die des Kassenwartes. In der Mannschaft vom Niederrhein wurden die Finanzen über eine Doppelspitze aus Betreuer und Kassenwart organisiert, insofern nur beide gemeinsam Zugriff auf die Kasse hatten. Dies war auch eine Vorsichtsmaßnahme vor den in tamilischen sozialen Welten – z. B. in Tempeln oder Schulen – häufig geäußerten Mutmaßungen über Veruntreuung von Geldern. In Einzelfällen gab es auch noch weitere Rollen, z. B. in der gerade erwähnten Mannschaft: Dort gab es in der Vergangenheit auch eine Art Kontrolleur, der Strafgeelder bei Fehlverhalten einsammelte. In dieser Mannschaft wurde eine gewisse Zeitlang z. B. die Abwesenheit beim Training mit einer Geldstrafe belegt. Mehrere Gesprächspartner aus dieser Mannschaft gaben an, dass diese Disziplinierung einer der Hauptgründe für ihren damaligen Erfolg gewesen sei (IN230; IN770).

Neben den locker organisierten Mannschaften ohne formell fixierte Positionen waren ein paar Mannschaften als Vereine organisiert.<sup>220</sup> Andere Mannschaften, waren an deutsche Vereine angeschlossen (IN770), auch die Mannschaft aus einer am Rhein gelegenen Großstadt hatte ihren Ursprung als Mannschaft eines tamilischen Kulturvereins, war aber zugleich eine Zeitlang als eigenständige Mannschaft eines Fußballvereins im DFB-Fußballbetrieb

---

<sup>220</sup> Dazu zählten zumindest zeitweise z. B. Tamil Stars Dortmund, UTSC Stuttgart, Blue Wonder Leverkusen.

angemeldet (IN750). Es zeigten sich also eine ganze Reihe von Organisationsmodellen, die wiederum ein Kontinuum zwischen kaum differenziert – Freundeskreise – bis zu differenzierten Organisationsformen – Vereinsstrukturen, autonome Bestandteile eines größeren Sportvereins – reichen.

Dabei stellt sich die Frage, was die Hobbymannschaften denn organisieren müssen. Da die Mannschaften kollektive Entitäten einer sozialen Fußballwelt sind, müssen sie in erster Linie den Fußballbetrieb organisieren. Dazu gehört das Training, die Teilnahme an Turnieren und die Durchführung eigener Turniere.

Zwischen den Turnieren wurde in einigen Mannschaften trainiert; manche Mannschaften trainierten regelmäßiges, andere nur ab und zu, bspw. vor den Turnieren (IN680). Auch die Modalitäten des Trainings unterschieden sich: Eine Mannschaft hatte bspw. feste Trainingstermine in einer von der Gemeinde finanzierten Halle (IN850). Eine andere Mannschaft organisierte sich per WhatsApp und mietete anlassbezogen einen Platz in einer Soccerhalle (IN680). Eine weitere Mannschaft trainierte auf einem frei zugänglichen Feld, hat dies aber nach einer Zeit wieder aufgegeben (IN340). In manchen Orten trainierten die Älteren mit den Jüngeren und unterstützten sie so in ihrer Entwicklung. So wurde das Training auch zu einem generationenübergreifenden Ereignis, was auf den Turnieren nicht mehr in dem gleichen Maße möglich gewesen wäre. Allerdings beklagten die Älteren, dass die Trainingsdisziplin der jüngeren Generation deutlich abgenommen hätte (IN810; IN770; IN750). Auch ein Spieler, der selbst jahrelang in Sportvereinen trainierte, beklagte die Unzuverlässigkeit:

„Ja, also, ich war auch früher schon ein bisschen unzufrieden, weil beim Training war das immer so, wenn wir gesagt haben 16 Uhr oder so, dann ist man, um 17 Uhr sind alle eingetrudelt. Wenn man zwei Stunden Training gesagt hat, dann hat man aber drei Stunden gemacht. Letztes Mal auch, haben wir sogar 3 Uhr, waren alle erst um 4 Uhr da, haben dann bis 19 Uhr gespielt. Das mag ich nicht, halt diese Unpünktlichkeit. Ja, diese Unpünktlichkeit, weil ich habe vorher vier Jahre Leichtathletik gemacht, siebenmal die Woche und da war Pünktlichkeit, stand an erster Stelle. Das war wichtig, damit das dann eben abläuft.“ (IN340)

Bezüglich der Bedeutung, die Mannschaften Zuverlässigkeit und Disziplin zuwiesen, schien es jedenfalls große Unterschiede zu geben.

Für die Teilnahme an den Turnieren müssen die Mannschaften sowohl die Reisekosten als auch die Startgebühr aufbringen. Dabei macht es einen Unterschied, ob es sich bei den Spielern eher um Schüler ohne eigenes Einkommen oder um ältere Spieler mit eigenem Einkommen handelt. Im ersten Fall unterstützen bspw. die Eltern die einzelnen Spieler. In einer Mannschaft, in der Väter zu einem früheren Zeitpunkt selbst Fußball gespielt hatten, fuhren die Eltern ihre Kinder zu nahegelegenen Turnieren (IN700). In anderen Fällen fuhr die Mannschaft

mit der Bahn (IN800) durch Deutschland. Manche fuhren auch mit angemieteten Transportern, gefahren von den Betreuern (IN700; IN770) Für die Turnierteilnahme fallen ebenfalls Kosten an. In manchen Mannschaften gab es eine Mannschaftskasse, in die regelmäßig oder nach Bedarf von den Spielern selbst eingezahlt wurde. Aus der Mannschaftskasse wurden vor allem die Startgebühren für die Turniere bezahlt. In einer Mannschaft mit Vereinsstruktur zahlten die Mitglieder z. B. je nach Einkommen 30-60 € im Jahr, passive Mitglieder weniger (IN640). In einer anderen Mannschaft mit Vereinsstruktur zahlten die Mitglieder 5€ im Monat. Manche Mannschaften hatten so eine eigene Finanzbasis aufgrund von regelmäßigen Mitgliedsbeiträgen. Zwei andere Möglichkeiten der Finanzierung ergaben sich durch Sponsoring und die Veranstaltung von Turnieren.

Jede Mannschaft tritt in eigenen Trikots auf den Turnieren an, die von den Mannschaften beschafft werden müssen. Eine der ersten tamilischen Mannschaften fing Ende der 1980er Jahre mit dem Einsatz von Trikots an. Diese wurden zu diesem Zeitpunkt von einem deutschen Unterstützer bezahlt (IN850). Die Trikots sind zum einen mit Kosten verbunden, sie bieten aber auch die Gelegenheit Sponsoren anzuwerben. Einige Mannschaften hatten Sponsoren, die auf den Trikots genannt wurden und die entweder die Trikots finanzierten oder diese bezuschussten und sogar noch weitere Kosten übernahmen. In Bezug auf die Sponsoren lassen sich große Unterschiede zwischen den Mannschaften ausmachen: manche verfügten nicht über Sponsoren und mussten alles selbst finanzieren (IN850, IN630, IN640). Andere Mannschaften hatten lokale tamilische Geschäftsleute oder kleine Firmen als Sponsoren gewinnen können: „Das ist ein Reisebüro, die haben z. B. Trikots gesponsert. Man kann auch bei denen immer nachfragen, ob die nicht bereit wären, zu sponsern. Da fragt man am besten tamilische Geschäftsleute“ (IN340). In manchen Fällen waren es auch persönliche Kontakte wie Verwandtschaftsbeziehungen, die zu einem Sponsoring führten. Dies darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass viele Mannschaften keine externen Einkünfte hatten: „Wir bekommen auch kaum Spenden oder Sponsoren sowieso nicht. Ja, das darfst du nicht so überbewerten, weil, wenn wir Trikot bestellen, dann sagt der Hersteller: ‚Ok, ich geb euch 10 %, 15 %.’ Und dann ist das erledigt“ (IN640). Es gab vereinzelte Mannschaften, die durch das Engagement Einzelner eine ganze Reihe von Sponsoren an Land ziehen konnten und damit finanziell gut dastanden. In einer Mannschaft konnten z. B. sämtliche Kosten (Fahrtkosten, Startgebühren) durch das Sponsoring bezahlt werden bzw. durch das Sponsoring bei der Ausrichtung eigener Turniere (IN770). Mannschaften, die kaum über Sponsoring verfügten, haben damit auch einen eingeschränkten räumlichen Radius, was wiederum ihre Vernetzungsfähigkeit einschränkte. Mannschaften mit größerem Budget konnten dagegen auch auswärtige Spieler locken, mehr



und entferntere Turniere besuchen und dadurch auch mehr Mannschaften zu ihren eigenen Turnieren anlocken. Eine wichtige Einnahmequelle bestand für die Mannschaften in der Ausrichtung der eigenen Turniere. Für die Teilnahme wurden Startgebühren fällig; damit wurden die Unkosten gedeckt. Überschüsse nutzten die Mannschaften, um ihrerseits Startgebühren bei anderen Turnieren zu bezahlen. Bei manchen Turnieren wurden auch Preisgelder ausgelobt, die für die Mannschaften auch eine Einnahmequelle darstellten (IN800, IN770). Die Turniere sind also nicht nur die zentralen Ereignisse, bei denen die Fußballspiele stattfinden, sondern auch zugleich eine Art Austauschmechanismus.

### **7.4.2 Turniere**

Turniere bilden die zentralen Ereignisse, für die sich die Mannschaften organisieren. Die ersten Turniere begannen Ende der 1980er Jahre und haben im Laufe der Zeit eine gemeinsame Form gefunden, von der im Einzelfall nur geringfügig abgewichen wird.

Die Turniere finden entweder als Feldturniere im Sommer oder als Hallenturniere ganzjährig statt. Den Rahmen bilden die offiziellen FIFA-Regeln. Die meisten Turniere sind Hallenturniere, wofür es mehrere Gründe gibt. Außerhalb des Sommers ist es unangenehm und nicht sinnvoll, ein Feldturnier draußen auszutragen. Aber auch im Sommer ist ein Feldturnier aufwendiger, z. B. wegen dem Aufräumen nach dem Spiel (IN770), und es ist stärker vom Wetter abhängig (IN850). Darüber hinaus werden bei Feldturnieren mehr Spieler pro Mannschaft benötigt. Daher werden auch im Frühjahr oder im Sommer Turniere in der Halle ausgetragen. In der Halle wird mit 4 Feldspielern und einem Torwart gespielt, allerdings war es noch Ende der 2000er üblich, mit fünf Feldspielern zu spielen. Ein Fußballer erklärte mir, dass diese Änderung einsetzte, um ausschließlich defensive Taktiken zu unterbinden, daher wurde dann auf einigen Turnieren nur noch mit vier Feldspielern gespielt wurde (IN770). Die Feldturniere wurden in der Anfangszeit häufig über das ganze Feld mit 11 gegen 11 gespielt, aber in den letzten Jahren wohl hauptsächlich im Halbfeld mit sieben Feldspielern plus Torwart und drei Ersatzspielern. Hier war insbesondere auch die Verfügbarkeit von Spielern für diese Konvention ursächlich: kleinere Mannschaften konnten 11 Feldspieler plus Ersatzspieler kaum aufbieten (IN770; IN340). Deswegen sind Hallenturniere einfacher zu organisieren als Feldturniere: Es werden weniger Spieler pro Mannschaft benötigt (IN850). Erkennbar ist, dass selbst basale Regeln wie die Mannschaftsgröße innerhalb einer Fußball(sub)welt verhandelbar und wandelbar sind. Dies bestätigt die Plastizität und Aushandelbarkeit von Fußballregeln (Giulianotti 1999: xiff.). Dabei waren diese Veränderungen nicht von einer Zentrale vorgegeben, sondern haben sich zunächst auf einem Turnier entwickelt. Die Änderungen

wurden dann von anderen Turnierteilnehmern für ihr eigenes Turnier übernommen und setzte sich dann als ‚Standard‘ für die weiteren Turniere durch. Diese Isomorphie erfolgte ohne Zwang und ohne eine normative Setzung von Autoritäten.<sup>221</sup> Die Gründe dafür waren z. T. schlicht pragmatisch, wie auch bei anderen Entwicklungsprozessen, die eher die Infrastruktur betrafen. Angesichts fehlender allgemeingültiger fixierter Regeln bezüglich einiger sekundärer Regeln wurden mitunter die Regeln eines Turniers vorab kommuniziert, z. B. über Facebook:<sup>222</sup> Dazu gehörte bspw. neben der Mannschaftsgröße die Dauer eines Spiels. Die Spieldauer betrug in der Halle meist 10 Minuten, bei Turnieren mit vielen Mannschaften und einem engen Spieltakt auch mal nur 8 Minuten (FB430; IN340). Mitunter variierte die Spieldauer auch während eines Turniers, wenn z. B. in der Vorrunde acht Minuten gespielt wurde und in der KO-Runde 10 Minuten. Auch dies ist ein Beispiel für die pragmatische Haltung gegenüber den Regeln (IN690). Bei einem von mir besuchten Turnier lag die Reduzierung der Spieldauer von zehn auf acht Minuten – die nicht bei allen Spielern auf positive Resonanz stieß – vor allem daran, dass im vorherigen Jahr das Turnier bis weit nach Mitternacht gedauert hatte (IN770). Tatsächlich empfanden manche Spieler, auch der federführende Organisator selbst diese Reduzierung als ein Hemmnis, weil die Führung einer Mannschaft von den Gegnern nun schwerer auszugleichen wäre.

Die Turniere folgten dem von anderen Turnieren bekannten Verlauf aus Vorrunde und KO-Runde. In der Vorrunde spielten jeweils vier Mannschaften gegeneinander, dann zogen die besten Mannschaften in die KO-Runde – wie viele in die KO-Runde kamen, hing von der Anzahl der beteiligten Mannschaften ab. Bei manchen Turnieren spielten zunächst die U-Mannschaften, also die Mannschaften der jüngeren Spieler zuerst. Auch kam es vor, dass die Gruppenphase aufgeteilt wurde in zwei Blöcke, damit die Mannschaften nicht die ganze Zeit anwesend sein mussten, sondern gezielt zu bestimmten Uhrzeiten kommen konnten. Bei einem Turnier im Jahr 2017 fand in der Pause ein sogenanntes Bambini-Spiel statt, bei dem die Kinder der gastgebenden Mannschaft gegeneinander spielten. Damit sollten die Kinder schon früh vertraut gemacht werden mit der tamilischen Fußballwelt (FB430, IN770).

Auch wenn der Turnierablauf sich grundsätzlich an den allgemeinen Fußballstrukturen orientierte, finden sich spezifische Elemente, die sich von dem rein fußballerischen Ablauf unterscheiden. Zur Veranschaulichung kann auf ein Turnier aus dem Jahr 2012 zurückgegriffen

---

<sup>221</sup> Es handelt sich dabei am ehesten um Prozesse mimetischer Isomorphie, vgl. dazu DiMaggio & Powell 1983.

<sup>222</sup> Ein Beispiel findet sich auf der Facebook-Seite des UTSC Stuttgart in dem Eintrag vom 24.11.2017; <https://de-de.facebook.com/UTSCStuttgarteV/> (08.05.2018). Ein anderes Beispiel findet sich auf der Facebook-Seite von TSC Dortmund in dem Eintrag vom 22.03.2018; <https://www.facebook.com/TSC-Dortmund-532070130232052/> (letzter Zugriff 08.05.2018).

werden: Ich kam in Begleitung einer deutschen Unterstützerin mittags zu Beginn des Turniers an. Ebenfalls anwesend war der Bürgermeister des Ortes sowie ein weiterer Lokalpolitiker, der sich seit Jahren für die Tamilen vor Ort einsetzte. Die Mannschaften, die die ersten Spiele zu absolvieren hatten, waren bereits in der Halle auf der Tribüne und warteten darauf, dass es losging. Zunächst aber wurden durch einen Spieler der gastgebenden Mannschaft die Ehrengäste auf das Spielfeld gerufen; der Bürgermeister hielt eine Rede, danach sprachen die beiden Unterstützer und der Feldforscher weitere kurze Grußworte. Bevor nun das erste Spiel angepfiffen werden konnte, wurde eine Schweigeminute für die Toten des Bürgerkrieges abgehalten (FB290). Die Schweigeminuten – die wir bereits bei der Tamilschule kennengelernt haben – ist ein fester Bestandteil bei vielen Turnieren. Da Schweigeminuten auch bei vielen anderen Anlässen wie z. B. ein künstlerischen Debütauftritten im Tanz- oder Musikbereich, üblich sind und z. T. auch in Tempeln stattfinden (FB160), können diese als eine verbundene Praktik zwischen verschiedenen sozialen Welten der tamilischen Diaspora betrachtet werden. Diese Gedenkminuten sind inhaltlich allerdings flexibel: bei manchen Turnieren wurde gestorbener Spieler der gastgebenden Mannschaft gedacht, die durch Unfälle aus dem Leben gerissen wurden; es wurde mir auch berichtet, dass es schon Schweigeminuten für die Toten des syrischen Bürgerkrieges oder für Terroropfern gegeben habe. „Da geht es nicht nur um Fußball, auch um die Menschen“ (IN770). Die Turniere haben also häufig eine Struktur, die über den Fußball hinausgeht:

„Die fangen nicht einfach so an zu spielen. Da wird sich aufgestellt, dann hält ein Berühmter, hält irgendeine Rede und es wird der Anlass des Turniers gesagt und für Fairness und was weiß ich. Und dann geht es los. Es ist nicht so, dass einfach so gespielt wird. (...). Es gibt immer ein Zeremoniell, auch bis heute, das ist tatsächlich was Kulturelles geworden, die sogenannte Schweigeminute, bei Turnier, überall auch, Schule auch“ (IN750).<sup>223</sup>

Wie bei dem oben beschriebenen Turnier gehören zu den ‚Berühmtheiten‘ nicht nur Tamilen, sondern sie können auch dem lokalpolitischen Umfeld oder dem Unterstützermilieu entstammen. In einem anderen mir berichteten Fall gehörte dazu ein tamilischer Politiker einer deutschen Volkspartei, der eine politische Rede über die grenzüberschreitende Kraft des Fußballs hielt. Bekannte lokale Persönlichkeiten oder Amtsträger würden auch für die Pokalübergabe benötigt, nicht anders als bei vielen nicht-tamilischen Turnieren auch

---

<sup>223</sup> Der Gesprächspartner (IN750) äußerte die Theorie, dass dies von Turnieren übernommen worden war, die in den 1990er Jahren von der LTTE organisiert worden waren. In dieser Zeit hat die LTTE auch Gedenkturniere veranstaltet, die jeweils bestimmten gefallenen „Märtyrern“ gewidmet waren. Heute sei dieses Zeremoniell aber nicht mehr an die LTTE gebunden, sondern hätte sich als Bestandteil des Ablaufs vieler Ereignisse etabliert und ist zu einem Erkennungsmerkmal tamilischer Veranstaltungen geworden. Dies sei durchaus auch im Sinne der LTTE, in dem Maße wie diese nicht nur eine politische Einheit, sondern auch eine neue tamilische Kultur etablieren wollten.

(IN750). In einem konkreten Fall waren dies ehemalige Spieler der gastgebenden Mannschaft und ein deutscher Unterstützer (FB460). Die eigentlichen Fußballspiele sind also eingefasst in ein Zeremoniell, das von den Grußworten über die Schweigeminuten bis hin zur Pokalübergabe auch durch Politik geprägt sein kann. Die Turniere bieten Fußballspiele, aber diese sind eingebettet in einen tamilisch geprägten kulturellen Kontext. Dieser ist über ein Zeremoniell und z. T. auch Mannschaftsnamen oder den Trikotsponsoren mit anderen tamilischen sozialen Welten verbunden, so mit der tamilischen Politik oder einer tamilischen Nischenwirtschaft mit Asia Shops, Restaurants oder Reisebüros. Das Zeremoniell ist zwar nicht zwingend so vorgeschrieben und ich habe auch Turniere besucht, wo es keine Gedenkminute gab (FB430; FB510). Jedoch markiert es die Zugehörigkeit der tamilischen Fußballwelt zu dem Cluster der sozialen Welten der tamilischen Diaspora.

Bis auf einige wenige spezielle Turniere werden die meisten Turniere, die in Deutschland stattfinden, dezentral von den lokalen Hobbymannschaften selbst organisiert. Ein eigenes Turnier zu veranstalten bedeutet für die Mannschaften, die Ehre als Gastgeber anzutreten sowie die Möglichkeit, Ressourcen für die eigene Mannschaftskasse zu generieren: Was nach Abzug der Kosten für Halle und Organisation übrigbleibt, wird für Startgelder bei anderen Turnieren eingesetzt (IN690, IN640). Ein Spieler benannte dies als ein „Geben und Nehmen“: Daher rühre das große Interesse der Mannschaften, viele andere Mannschaften für das eigene Turnier zu gewinnen. Dies führe dazu, dass z. T. bei Turnieren die Dauer eines Spieles reduziert würde, um mehr Spiele durchführen und damit mehr Mannschaften annehmen zu können (FB430). Vor allem ist damit aber eine Reziprozitätsnorm verbunden: Wer Mannschaften zu seinem Turnier empfängt, ist auf der anderen Seite verpflichtet, die Turniere dieser Mannschaften zu besuchen – vielleicht nicht direkt, aber irgendwann schon. Ein Spieler einer Mannschaft aus Süddeutschland erklärte mir die Teilnahme seiner Mannschaft an einem Turnier in Nordrhein-Westfalen damit, dass die gastgebende Mannschaft auch bei ihrem Turnier gewesen sei; ansonsten wäre ihnen der Weg nach Nordrhein-Westfalen zu weit gewesen (FB510). Zwei Spieler aus unterschiedlichen Mannschaften sagten unabhängig voneinander, dass sie das Turnier der anderen Mannschaft besuchen würden, weil sie durch deren Gegenbesuch verpflichtet seien (IN640, IN770). So sagte ein Spieler aus Süddeutschland: „Wir sagen also meistens: ‚Also [Ortsname in NRW], wir kommen zu euch, ihr müsst auch zu uns kommen.‘ Das wir einfach mal uns gegenseitig finanzieren, wir gegenseitig Spaß haben. Also es ginge gar nicht, wenn wir uns nicht gegenseitig unterstützen, weil dann lässt das irgendwann mal nach“ (IN640). Ein Spieler aus der gastgebenden Mannschaft bestätigte die Regel:

„Ich muss auch jetzt manche Mannschaften, z. B. die extra von weitem kommen, wenn die Turnier veranstalten, dann muss ich auch hin. Nee, das ist wie Geben und Nehmen. Die kommen auch so viel; die investieren hier und kommen hierhin und deswegen war ich letztens auch nach [Ort in Süddeutschland].“ (IN770)

Ein erfahrener ehemaliger Spieler sagte mir während eines Turniers einer jungen Mannschaft, dass die wichtigste Voraussetzung für die Durchführung eines eigenen Turniers darin bestünde, einen Namen zu haben. Man müsse mindestens ein Jahr im tamilischen Fußball aktiv sein, egal wie gut man sei. Kurz: man müsse die Leute kennen. Man könne das Turnier auch als Geschäftsmodell betrachten, aber das würde von den meisten Spielern abgelehnt. Die Mannschaften müssten erst selbst viel geben, indem sie selbst auf etablierte Turniere fahren würden. Nach einer gewissen Zeit könnten sie selbst hoffen, dass viele Mannschaften zu ihren Turnieren kämen (IN800). Auffällig ist die immer gleiche Rhetorik von „Geben und Nehmen“, die in den Gesprächen auftauchte. Es handelt sich um eine etablierte informelle Reziprozitätsregel, der sich letztlich keine Mannschaft entziehen kann. Wie oben beschrieben, hatte eine der Mannschaften extra Spieler aus anderen Städten für die Teilnahme an den Turnieren befreundeter Mannschaften rekrutiert: wichtiger als der Auftritt mit einer eigenen Stammmannschaft war das Erscheinen mit einer Mannschaft bei bestimmten Turnieren, um die Gegenseitigkeitserwartung zu erfüllen (IN770). Dies macht deutlich, dass die tamilischen Hobbymannschaften durch ein Gewebe von gegenseitigen Erwartungen aneinandergebunden sind; auf den Besuch folgt der Gegenbesuch. Dies verbindet die Hobbymannschaften in ganz Deutschland und auch darüber hinaus miteinander, denn diese Gegenseitigkeit gilt auch für Mannschaften aus anderen Ländern: eine Mannschaft aus NRW, die in den letzten Jahren an Turnieren im europäischen Ausland teilgenommen hat, konnte auf ihrem von mir besuchten Turnier Mannschaften aus der Schweiz, den Niederlanden, Frankreich und Großbritannien begrüßen. Wäre diese Mannschaft nicht auch in Amsterdam oder in der Schweiz gestartet, wären diese Mannschaften wahrscheinlich nur gekommen, wenn gute soziale Beziehungen bestanden hätten. Für einen von mir interviewten Spieler und Betreuer stellte diese Norm mittlerweile auch einen Grund dar, mit seiner Mannschaft Turniere zu meiden, an denen eine Reziprozität nicht gegeben ist, wie z. B. bei nicht von den Hobbymannschaften organisierten Turnieren:

„Deswegen [wegen einer vorher geäußerten Kritik an den Regeln eines nicht von den Hobbymannschaften organisierten Turniers, CK] habe ich gesagt: Weißt du was? Ihr könnt mich mal, dann gehe ich lieber zu einer Mannschaft, die zu unserem Turnier kommt. Dann habe ich immer noch wenigstens, dass der nächstes Jahr zu mir kommt, wenn ich zu denen hingehe.“ (IN770)

Die Organisation eines Turniers erfordert in der Regel auf der einen Seite eine Abstimmung mit lokalen Akteuren und auf der anderen Seite die Informationsverbreitung unter den Hobbymannschaften. Nach der internen Entscheidung, ein Turnier zu organisieren, muss die Mannschaft, die meist aus Jugendlichen oder jungen Männern besteht, eine Halle oder ein Fußballfeld organisieren. Diese sollten wettkampftauglich sein, in der Halle bspw. über eine Tribüne und angeschlossenen Aufenthaltsräumen verfügen. Solche Hallen sind für die Hobbymannschaften nicht leicht zu bekommen, weshalb manche an dieser Stelle schon ihr Vorhaben abbrechen müssen. Dies kann viele Ursachen haben: eine Mannschaft aus dem Umland einer Großstadt in Nordrhein-Westfalen berichtete im Jahr 2018 davon, dass die in Frage kommenden Turnhallen seit Jahren von Geflüchteten belegt seien (FB510). Andere berichteten, dass es für sie generell schwer sei, eine Halle oder einen Platz zu bekommen, weil viele Mannschaften auf wenigen Plätzen spielen wollten oder andere Veranstaltungen dort stattfänden (IN700, IN630). Wiederum andere Mannschaften wichen ins Umland aus, wo sie eine Halle nutzen konnten. Mannschaften, die Hallen oder Plätze für die Turniere nutzen konnten, erhielten diese in den mir bekannten Fällen über persönliche Kontakte zu nicht-tamilischen Akteuren, die Zugang zu diesen Hallen hatten oder direkt über die Gemeinde. Wieder sind viele Varianten denkbar, wie die folgenden empirischen Beispiele zeigen:

- die Mannschaft bekam das Feld über den Platzwart, der ein Bekannter des Betreuers der Mannschaft war (IN850);
- der Vater eines Spielers spielte in der Halle Handball (IN820);
- ein Trainer einer deutschen Mannschaft eines der tamilischen Spieler hat eine Halle vermittelt (IN340);
- die tamilische Mannschaft war offiziell eine Unterabteilung eines angemeldeten Sportvereins und konnte über diesen die Halle mieten (IN770).

Das Turnier einer Mannschaft, die einem Sportverein angehört, soll für den Verlauf der Organisation eines Turniers exemplarisch dargestellt werden. Das Traditionsturnier wurde Anfang der 2010er Jahre so organisiert, dass das Turnier zunächst bei der Gemeinde angemeldet werden musste, danach wurde dem in der Halle ansässigen Sportverein die Genehmigung mitgeteilt. Dieser hatte die Nutzungsrechte an der Halle und vermietete die Halle dann an das tamilische Turnier. Mit der Festlegung von Ort und Termin begann die Mannschaft mit der Bekanntgabe des Turniers. Drei, vier Monate vor dem Turnier wurde es online bekanntgegeben, ab diesem Zeitpunkt konnten sich die Mannschaften anmelden (IN565).

Die Bekanntgabe eines Turniers erfolgte in den letzten Jahren online über soziale Medien. Viele Mannschaften hatten eine Facebook-Seite, auf der die neuesten Termine standen oder auch Ankündigungen für eigene Teilnahmen, kurze Videos zu vergangenen Turnieren, Grüße an andere Mannschaften usw. Neben der Online-Ankündigung nutzten die Organisatoren noch weitere Verbreitungswege. Der direkte Kontakt zu Bekannten in den anderen Mannschaften war ein Weg. Wenn Mannschaften sich häufiger gegenseitig besuchten, dann kannten sich die Betreuer oder Entscheider und kontaktierten sich direkt. Ein Spieler sagte mir, dass allein dadurch bei ihrem Turnier schon ein Kern von sieben, acht Mannschaften zusagen würde. Mannschaften, die von weiter herkämen, müsste man dann schon „bequatschen“ und ihnen den Gegenbesuch zusagen (IN770). Ein ehemaliger Spieler (IN800) sagte mir, dass es WhatsApp-Gruppen gäbe, worüber sich mehrere Mannschaften vernetzten würden; daneben spielten Facebook oder auch traditionell Plakate in tamilischen Geschäften eine Rolle. Daneben gibt es natürlich auch weiterhin die Werbung auf anderen Turnieren: dort wurden Flyer verteilt oder Spieler anderer Mannschaften auf das eigene Turnier aufmerksam gemacht. Digitale Medien wurden mehr und mehr eingesetzt, aber die persönliche Kontaktaufnahme oder Aushänge wurden immer noch praktiziert. Der persönliche Kontakt war angesichts eines in vielen Jahren gewachsenen Gewebes von Verpflichtungen und Sympathien ein wichtiger Ansatzpunkt, Mannschaften zu rekrutieren. Als Anreiz setzten viele Mannschaften neben dem Pokal und der Ehre des Sieges auch ein Preisgeld aus. Dieses konnte so um die 300€ liegen, aber auch höher ausfallen. Das Preisgeld sei für die siegreichen Mannschaften ein Gewinn für die Mannschaftskasse (IN800; IN770).

Die Promotion der Turniere ist darüber hinaus interessant, weil sie ein Schlaglicht auf die verwendete Sprache in der tamilischen Fußballwelt wirft. Ende der 2000er Jahre erzählte ein Betreuer:

„Aber ich würde sagen, wenn sie mich jetzt so fragen, hauptsächlich ist es tamilisch, was gesprochen wird, während des Spiels. Also die entscheidenden Fußballworte sind natürlich deutsch. Abseits und Foul (...) und was weiß ich so. Noch so eine lustige Geschichte; wenn die sich motivieren vor dem Spiel, dann kommen die alle zusammen, dann wird einander die Hand gegeben und dann schreien die ‚Sieg‘. Auf Deutsch. Nicht auf Tamilisch, sondern auf Deutsch.“ (IN90)

Im Jahr 2018 war für Turnierankündigungen über die Spielregeln bis zu Berichten von anderen Turnieren die Hauptsprache Deutsch. Die Facebookseiten sind z. B. weitgehend auf Deutsch gehalten.<sup>224</sup> Dies gilt auch für die Turniere selbst: Die Spieler sprechen weitgehend auf Deutsch

---

<sup>224</sup> Darin unterscheiden sie sich von anderen Facebook-Seiten, z. B. denen politischer tamilischer Organisationen, wie dem *Tamil Coordination Committee Germany*, deren Beiträge weitgehend auf Tamil verfasst sind; [https://www.facebook.com/TCC-Germany-546244298846170/?ref=py\\_c](https://www.facebook.com/TCC-Germany-546244298846170/?ref=py_c) (letzter Zugriff 08.05.2018).

miteinander. Ein Spieler sagte mir, dass die jungen Männer mit ihren Eltern Tamil sprächen, untereinander aber Deutsch. Um die Entscheidung für das Deutsche als Verkehrssprache unter jungen Tamilen zu unterstreichen, verglich er die tamilischen mit türkischen Mannschaften. Während die Letzteren untereinander in ihrer Muttersprache sprächen, würden die jungen Tamilen halt Deutsch sprechen (IN630). Ein tamilischer Schiedsrichter sagte mir, dass auf internationalen Turnieren Englisch oder Tamil gesprochen würde. Die Entwicklung zum Deutschen gelte besonders für die Jüngeren (IN830). Ein tamilischer Spieler, mit dem ich 2017 gesprochen habe, sagte mir, dass er mit 23 Jahren zu den Älteren gehören würde und die Spieler in seinem Alter auch noch viel Tamil untereinander sprechen würden (IN680). Es scheint sich hier also ein Wandel vom Tamil zum Deutschen abzuzeichnen, der auf den Facebook-Seiten bereits weitgehend vollzogen wurde.

Die Turniervorbereitung, dafür steht das oben genannte Beispiel, beginnt also mit der Anmietung einer Halle oder einem Feld, meist über Sportvereine oder die Gemeinde (IN680; IN565; IN820). Für den nächsten Organisationsschritt gab es mehrere Varianten. In der ersten, meldeten sich die Mannschaften für das Turnier an, kamen oder kamen nicht und die Auslosung der Gruppenphase erfolgte morgens in der Halle. Die Startgelder wurden dann in der Halle eingesammelt. In der zweiten Variante wurden die Mannschaften nach der Anmeldung vor dem Turnierstart in die Gruppen gelost. Bei dem oben genannten Beispiel erfolgte dies lange Zeit über eine Auslosung vor Zeugen: bei der Auslosung waren Spieler anderer Mannschaften anwesend und bezeugten, dass die Auslosung fair und unparteiisch vonstattenging. Dies ist ein Beispiel für die Kooperation, aber auch das Misstrauen der Mannschaften untereinander. Dieses Verfahren hat den Vorteil, dass das Turnier direkt beginnen kann, aber den Nachteil, dass Partien ausfallen, wenn die Mannschaften nicht zum Turnier erscheinen (IN770). Das Nicht-Erscheinen kann eine Vielzahl von Gründen haben (IN850). Wenn eine Mannschaft nicht antrat, war dies für die Organisatoren mit finanziellen Nachteilen und für das Turnier und die anderen Mannschaften mit Spielausfällen verbunden. In einer dritten Variante wurde dagegen die Auslosung nur mit Mannschaften durchgeführt, die bezeugen konnten, dass sie vor dem Turnierbeginn die Startgelder überwiesen haben.<sup>225</sup> Diese Variante war sozusagen eine digitalisierte Variante, weil die Mannschaften häufig ein Bild von der Überweisungsbestätigung als Beleg schickten. Die Verlosung erfolgte dann auch nicht mehr vor Zeugen, sondern wurde

---

<sup>225</sup> Die Startgelder betragen üblicherweise 75€, bei Turnieren mit Prämie auch schon mal 80€. Die Junioren zahlten üblicherweise 50€ (IN340; IN770; IN565). Die Kosten von Turnieren sind mir nicht bekannt, nur in einem Fall (IN770) habe ich die Angabe von 700€ für ein Turnier (zuzüglich Preisgeld).



im Livestream über das Internet für die Mannschaften nachvollziehbar übertragen (IN850; IN770).

Auch auf den Turnieren selbst standen Organisationsaufgaben an. Es gab eine Turnierleitung, die die Spielzeit überprüfte, Durchsagen zum Turnierverlauf machte und die Ergebnisse notierte. Bei einigen Turnieren wurden die Ergebnisse direkt über eine App online gestellt und konnten von den Mannschaften abgerufen werden. Weiterhin wurde das Turnier durch Bilder und Filme dokumentiert, wobei dies mit Smartphones auch von den einzelnen Mannschaften für sich übernommen wurde. Weiterhin wurde für Verpflegung gesorgt. Bei den von mir besuchten Turnieren gab es tamilische Speisen, die von den Eltern der Spieler vorbereitet wurden. Auf manchen Turnieren waren die älteren Tamilen unterstützend aktiv, kümmerten sich um die Versorgung und die Kasse (FB100; FB220; FB290; FB430; IN850). Damit wurden die gastgebenden Mannschaften entlastet. Die Fußballturniere wurden damit auch zu Ereignissen, die sozial über die Mannschaften selbst hinauswirkten. Bei dem Traditionsturnier, welches ich mehrfach besucht habe, waren immer ältere Tamilen anwesend, deren Kinder gar nicht mehr mitgespielt haben. Das Turnier hat sich zu einer Tradition nicht nur für die Mannschaften, sondern auch für die Tamilen vor Ort entwickelt. In der Halle selbst war ein Kommen und Gehen: Spieler und Zuschauer saßen auf der Bühne, trafen Bekannte, verließen die Halle Richtung Verpflegungsraum oder standen vor der Halle, um zu rauchen und zu quatschen oder um Alkohol zu trinken (FB220; FB290; FB430). Dies zeigte sich auch daran, dass ältere Tamilen, junge Frauen und Mädchen die Turniere besuchten und selbst Grüppchen von nicht-tamilischen Jugendlichen den Weg in die Halle fanden. Mädchen und junge Frauen waren u. U. aus familiären Gründen manchmal aktiv bei der Organisation bzw. der Verrichtung von Aufgaben während der Turniere.

„Frauen, ähm, kommen da nicht so viele bzw. das ist eigentlich Tabu, dass da Frauen kommen. Es ist jetzt nicht verboten, oder so, aber wenn da eine Frau kommt, dann wird die so, also bei uns ist das ja ein bisschen strenger mit Freund, Freundin haben, Beziehung und auch Ausgehen. Dann wird eine Frau so abgestempelt als in Anführungsstrichen ‚Schlampe‘.“ (IN340).

Vereinzelt gibt es auch Mädchenmannschaften (so in L.) und Mädchenmannschaften spielen auch bei den Tamilalayam-Sportfesten, aber die Turniere der Hobbymannschaften sind (fast) ausschließlich für Mannschaften männlicher Spieler. Der Fußball ist eine Domäne der jungen Männer, in der können die „Jungs“ unter sich bleiben. Es zeigt sich dabei, dass Maskulinität und Fußball in der tamilischen Fußballwelt verbunden sind, wie es sich auch in Auseinandersetzungen zwischen den Spielern zeigen kann.

Bei manchen Turnieren kam es auch zu Konflikten zwischen Spielern unterschiedlicher Mannschaften. Bei den früheren, z. T. im politischen Kontext organisierten Turnieren, war es nach der Erfahrung eines Unterstützers immer relativ ruhig. Aber seit den 2000er Jahren gäbe es auf den von den Mannschaften selbst organisierten Turnieren regelmäßig Schlägereien und Polizeieinsätze, weil manche Spieler nicht verlieren könnten (IN750). Dabei konnte auch der Alkoholkonsum mancher Spieler eine katalytische Rolle spielen. Der Alkoholkonsum mancher Spieler wurde durch andere Spieler oder Zuschauer kritisiert. Bei einem Turnier wurden die Organisatoren aufgefordert einzuschreiten, weil Flaschen auf den Boden geworfen wurden. Ein junger Mann musste mehrfach auf robuste Weise daran gehindert werden, betrunken auf das Spielfeld zu stürmen (FB460; IN770). Anlässe für den Ausbruch von Gewalt seien dann wohl häufig Schiedsrichterentscheidungen, weil diese nicht akzeptiert würden (IN750).

Die Schiedsrichter spielen im Fußball eine tragende Rolle und im tamilischen Kontext eine heikle dazu. Bei einem Turnier gab es mehrere Schiedsrichter, die sich abwechselten. Es handelte sich um ein Hobbyturnier und die Unparteilichkeit der Schiedsrichter musste erst hergestellt werden. Dazu griffen die Mannschaften auf unterschiedliche Strategien zurück. In manchen Orten z. B. spielten die älteren Spieler nicht, weil sie selbst pfeifen. Dort spielten nur die Jüngeren. So haben dies in der Anfangszeit wohl viele Mannschaften gemacht. An einem Ort hat man sich aber dagegen entschieden, weil viele Zuschauer aus der Umgebung die Heimmannschaft siegen sehen wollte (IN770). Daher war man dort schon früh dazu übergegangen, externe Schiedsrichter anzuwerben. Die Schiedsrichter kamen vom DFB, weil die Mannschaft selbst als Abteilung eines angemeldeten Sportvereins geführt wurde. Dadurch waren die Schiedsrichter z. B. auch versichert (IN770). Als nicht-tamilische Schiedsrichter verkörperten sie auch eine notwendige Prise Neutralität. Bei einem anderen Turnier gab es einen tamilischen und einen nicht-tamilischen Schiedsrichter. Beide waren ausgebildete Schiedsrichter, die auch bereits bei anderen Turnieren Schiedsrichter waren. Hier war es vor allem der Ruf des individuellen tamilischen Schiedsrichters, den er sich aus vorherigen Turnieren und seiner Ausbildung erarbeitet hatte, der ihn akzeptabel machte (FB510).

Die Turniere endeten schließlich mit der Siegerehrung. Ausgezeichnet wurden üblicherweise die ersten drei Mannschaften, weiterhin der Spieler des Turniers, der beste Torhüter und der Torschützenkönig. Zudem wurde ein Fairplay-Pokal vergeben, der auch eine politische Bedeutung haben konnte: dieser würde nach Angaben eines Spielers auch an Mannschaften vergeben, die relativ neu dabei sind – eben als Motivation, weiterhin an den Turnieren teilzuhaben (IN770). Die Pokale wurden von älteren Tamilen oder Anwesenden

Honoratioren verliehen. Meist reisten die Mannschaften aber ab, sobald sie ausgeschieden waren. Dafür wurden die Ergebnisse auf den Facebookseiten von manchen der teilnehmenden Mannschaften geteilt. In der Nachbereitung zogen Turniere auch Kommentare und Diskussionen nach sich (IN340).

Vor allem aber stellt jedes Turnier ein neues Ereignis dar, zu dem tamilische Migranten zusammenkommen. Die Turniere sind Ereignisse, an denen viele Personen beteiligt sind und sich engagieren. Dazu gehören auch tamilische Mannschaften aus dem europäischen Ausland, in dem sich ebenfalls nationale tamilische Fußballwelten gebildet haben. Diese zusammengenommen bilden eine gemeinsame transnationale Fußballwelt, denn die Mannschaften aus unterschiedlichen Ländern können ohne eine spezielle Anpassungsmaßnahme an allen Turnieren in Europa teilnehmen. Manche deutschen Mannschaften nahmen an Turnieren in Großbritannien teil, in den Niederlanden oder in der Schweiz und umgekehrt haben Mannschaften aus anderen Ländern an in Deutschland stattfindenden Turnieren teilgenommen. Im Wesentlichen stand die Entfernung im Vordergrund und wenn diese für die Mannschaften im Bereich des Machbaren lag, dann überwand sie auch diese. Es gibt also in Europa eine größere tamilische Fußballwelt, die ihre Zentren weniger in Deutschland als in Großbritannien, insbesondere London sowie in der Schweiz hat. Hier fanden nach Angaben von Spielern aus Deutschland die prestigeträchtigeren Turniere statt. Ältere Spieler aus traditionsreichen Mannschaften, die eine Zeitlang dominant waren, verwiesen gerne darauf, dass ihre Mannschaften an Turnieren im Ausland – v. a. in der Schweiz und Großbritannien – teilgenommen hatten.

Ähnlich wie in der tamilischen Bildungswelt bilden aber die nationalen Grenzen den Ausgangspunkt für die Bildung ‚nationaler Subwelten‘. An den deutschen Turnieren nahmen immer noch deutlich mehr Mannschaften aus Deutschland teil als aus dem Ausland. Die enge Verbindung zur Schweiz ist ebenfalls irreführend, denn es gibt sehr wohl Unterschiede: Die Schweizer Mannschaften haben eine eigene Liga aufgebaut (*Swiss Tamil Football Association*), an der nur Schweizer Mannschaften teilnehmen. In der Schweiz fand auch der *Tamil Eelam Cup* (davor *Europa Cup*) statt. Nach Angaben der Homepage der Mannschaft SC Royal Bern handelte es sich dabei um ein „hochkarätig besetztes Turnier mit Auswahl-Mannschaften aus ganz Europa inkl. Kanada“.<sup>226</sup> Ein deutscher Spieler, der seit Anfang an in der tamilischen Fußballwelt aktiv war, berichtete von einem großen Turnier in der Schweiz mit tausenden Zuschauern und Mannschaften aus mehreren Ländern (IN810). Auch in Großbritannien und in

---

<sup>226</sup> <http://www.scroyal.ch/index.php?page=103> (letzter Zugriff 09.05.2018).

Frankreich gab es Ligen, vermutlich begünstigt durch die kurzen Entfernungen – wenn man bedenkt, dass sich in Großbritannien das tamilische Leben hauptsächlich in London und in Frankreich in Paris abspielen dürfte. Die räumliche Konzentration erlaubt eine Ligabildung, während es in Deutschland allenfalls in Nordrhein-Westfalen, im Raum Stuttgart oder in Berlin eine ausreichende Dichte eine Liga überhaupt möglich machen könnte. Aus bestimmten Ländern kommen dann eben Auswahlmannschaften, die sich aber entlang der nationalen Grenzen organisieren, zu den großen Turnieren. Es gab nationale Auswahlmannschaften, die gegen Auswahlmannschaften anderer Länder spielten oder auf Turnieren in anderen Ländern die Tamilen aus einem Land ‚vertraten‘ (IN850). Allerdings gab es auch eine Art Nationalmannschaft von Tamil Eelam, die *Global Tamil Youth League*, die so am CONIFED Cup teilnahm (Marla-Küsters 2015).<sup>227</sup>

Neben den von den Hobbymannschaften organisierten Turnieren bestehen, wie mehrfach erwähnt, weitere Turniere, die auch für diese Mannschaften relevant sind. Dazu gehören die Turniere von Tamilalayam und die Gedenkturniere. Wie bereits erwähnt (vgl. Kapitel 6) organisierten auch die tamilischen Schulen Sportfeste. Dazu zählte bspw. ein Fest in Dortmund, bei dem die Leichtathletik im Vordergrund steht. Aber es gab auch Fußballmannschaften der einzelnen Schulen, die ebenfalls an Sportfesten teilnahmen. Sie zählen damit ebenfalls zur tamilischen Fußballwelt, wenn auch an der Grenze zur tamilischen Bildungswelt. Bei einem Tamilalayam-Sportfest traten Fußballmannschaften in unterschiedlichen Altersklassen an: so gab es dort U11-, U13, U16 und U19-Mannschaften, die aber Tamilalayam-Mannschaften waren, die von den Schülern der jeweiligen Schule gebildet wurden. Die älteren Mannschaften (U21 und über 21) waren dann die Hobbymannschaften, die ebenfalls an dem Turnier teilnehmen konnten (IN850). Weiterhin wurde häufiger ein sogenanntes ‚Mavirar‘-Turnier, an der die Hobbymannschaften teilnahmen, veranstaltet. Das ‚Mavirar‘-Turnier stellt ein Gedenkturnier an die von der LTTE als Mavirar bezeichneten Gefallenen des Bürgerkriegs dar (IN340; IN770; IN850). Obwohl Tamilalayam und die politischen Organisationen besser organisiert sind und historisch eine große Bedeutung für die Hobbymannschaften hatten, sind diese dennoch unabhängig und orientieren sich primär am Fußball. Dies zeigt sich z. B. dadurch, dass mehrere Fußballakteure, die über viele Jahre in der Fußballwelt aktiv waren, in den Interviews eine deutliche Distanz zu diesen

---

<sup>227</sup> Der CONIFED Cup stellt eine Art ‚Weltmeisterschaft‘ für Unabhängigkeitsbewegungen dar. Die *Global Tamil Youth League* wird von Marla-Küsters (2015) erwähnt, spielt aber für die Hobbymannschaften nur eine kleine oder gar keine Rolle. Vermutlich handelte es sich dabei um ein politisches Projekt und nicht um ein aus der Fußballwelt erzeugtes Phänomen, denn meinen Gesprächspartner war das Konzept einer tamilischen Nationalmannschaft unbekannt.

‚fremdorganisierten‘ Turnieren einnahmen. Dies nicht unbedingt, weil sie das Engagement dieser Organisationen illegitim fänden, sondern vor allem, weil dort von den anerkannten Regeln abgewichen würde. Die Organisatoren würden den Fußball letztlich nicht in gleichem Maße respektieren. Einer der Spieler, der auch gleichzeitig einen Schiedsrichterschein hat, äußerte sich über ein solches Fußballturnier:

„Die kommen mit irgendwelchen Regeln an und sagen mir, das geht nicht. Und weiß nicht, das sind internationale Regeln, und da mache ich nicht mit. Und dann gibt es immer Zoff zwischen den Veranstaltern und mir. Oder wenn die verlangen, dass wenn man zum Turnier antritt, dann muss man zwei Paar Trikots mitbringen. Nee, habe ich gesagt, wo sind wir denn hier.“ (IN230)

Ein anderer Spieler bemängelte, dass die Mannschaften auf solchen Turnieren ihren eigenen Ball mitbringen müssten. Aus der Perspektive von langjährigen Akteuren aus den Hobbymannschaften sind diese Turniere damit weniger authentisch als die von den Hobbymannschaften selbst organisierten (IN770). Dadurch wird auch deutlich, dass die Fußballwelt eigene Standards hat, die nicht von den Organisationen aus dem Bildungsbereich oder der Politik gesetzt werden.

### **7.4.3 Die Entwicklung der Fußballwelt**

Die heutigen Formen der Mannschaften und Turniere haben sich über die letzten 30 Jahre hinweg entwickelt: Die Hobbymannschaften und die Turniere entstanden Ende der 1980er Jahre. Die Anfänge lassen sich nicht in den Details rekonstruieren, zumal es dazu mehrere Interpretationen unter den Akteuren gibt, letztlich wurde aber auf die Tradition der College-Tournaments in Sri Lanka zurückgegriffen (IN850, IN750).

Die Anfänge in Deutschland gehen zurück auf die Konzentration tamilischer Migranten in Asylbewerberunterkünften. Zum Zeitvertreib begannen tamilische Migranten Fußball zu spielen, wie ein Aktivist der ersten Stunde berichtete: „Aber hier kommen, wir haben nichts. Einmal neun, zehn Uhr aufstehen, essen, dann haben wir nichts zu tun. Schönes Wetter und dann Ball nehmen und dann draußen spielen“ (IN850). In einem Ort im Rheinland wurden sie von einem deutschen Unterstützer darin unterstützt, auch außerhalb der Gemeinschaftsunterkunft zu spielen. Er unterstützte die tamilischen Geflüchteten finanziell durch den Kauf von Bällen und Trikots und half bei der Organisation. Diese Mannschaft spielte eine Zeitlang in der DFB-Liga als tamilische Mannschaft. Das wohl bundesweit erste Turnier fand Ende der 1980er Jahre in eben jenem Ort statt und es nahmen sieben Mannschaften aus der Region teil. Es gab noch keine Trikots, nur die Heimmannschaft verfügte über gesponserte Trikots. Die teilnehmenden Mannschaften hatten noch keine spezifischen Namen, Trikots und

Strukturen. Sie rekrutierten sich aus den Asylbewerberheimen der jeweiligen Städte. Nach dem ersten Turnier übernahmen die Mannschaften aus anderen Orten diese Praxis und begannen ebenfalls, Turniere auszurichten. So verbreiteten sich diese Turniere in ganz Deutschland. Mit der Verfestigung der Aufenthaltsgenehmigung, der Familiengründung und Erwerb der Arbeitserlaubnis begann ein Generationenwechsel in den Fußballmannschaften. Viele der ersten Spieler hatten nur noch wenig Zeit, um selbst Fußball zu spielen und es rückten Spieler aus der 1,5. Generation nach, wobei die Elterngeneration die Turniere weiterhin betreut haben (IN850). Ende der 2010er Jahre waren es solche Spieler der 1,5.-Generation, die ich als Betreuer ihrer Mannschaften kennenlernte, in die sie ihre eigenen Kinder als Nachwuchs mitbrachten.

Anfang der 1990er Jahre hatten sich die Netzwerke, die aus den Turnieren entstanden waren, soweit gefestigt, dass Spieler aus unterschiedlichen Mannschaften in Deutschland eine Auswahlmannschaft bildeten. Diese Mannschaft hat bei interkulturellen Turnieren mitgespielt und hat z. B. an einem Turnier des Fanklubs einer lokalen Bundesliga-Mannschaft teilgenommen (IN850). Es gab auch eine deutsch-tamilische „Nationalmannschaft“, die die Tamilen in Deutschland auf tamilischen Turnieren in anderen europäischen Ländern repräsentieren sollte (IN810; IN850).

Eine tamilische Liga hat sich in Deutschland nicht gebildet, auch wenn es in den 1990er Jahren Ideen dazu gegeben (IN810); – aus persönlichen Gründen und aufgrund der Entfernungen zwischen den einzelnen Städten ist dies jedoch nie realisiert worden. Eine Zeitlang gab es wohl eine private Initiative, die eine Rangliste erstellt hat: Einzelne Mannschaften haben für die Teilnahme an Turnieren Punkte erhalten, die in die Rangliste Eingang gefunden haben (IN340; IN850). Letztlich haben die Hobbymannschaften in Deutschland keine übergeordneten Institutionen bilden können. Ein langjähriger Aktivist konstatierte: „Wir haben nicht richtige Kraft gehabt, weißt du? Alles in Arbeit, anderes zu tun“ (IN850). Seit Ende der 1980er und Anfang bzw. Mitte der 1990er Jahre haben sich allerdings einige Traditionsturniere der Hobbymannschaften herausgebildet (IN850).<sup>228</sup>

Neben dieser Erzählung, die weitgehend die Perspektive der Aktivisten der Hobbymannschaften wiedergibt, gibt es auch ein abweichendes Narrativ. Gesprächspartner verwiesen darauf, dass frühe Turniere von der LTTE organisiert wurden. Sicher ist, dass es vor allem in den ersten Jahren eine Reihe von Turnieren gab, die als politische Gedenktourniere organisiert waren (IN750; FB510). Das ‚Mavirar‘-Turnier ist als ein solches zu verstehen, aber

---

<sup>228</sup> Z. B. fand das Turnier in Heilbronn im Jahr 2018 bereits zum 25. Mal statt, vgl. <https://www.facebook.com/TsscHeilbronn/?fref=mentions> (letzter Zugriff 09.05.2018) und das Hallenturnier der Jüchen King Stars fand 2019 zum 24. Mal statt, vgl. <https://de-de.facebook.com/KingStars95/> (letzter Zugriff 30.08.2020).

es gab noch weitere Turniere zum Gedenken an bestimmte Kämpfer. Eine Zeitlang, so ein Gesprächspartner (IN750), hätten viele Turniere einen Anlass gehabt, der in irgendeiner Weise politisch war. Aus diesen Turnieren wurde das Zeremoniell mit Gedenkminute und Rede übernommen. „Bei den klassischen LTTE-Turnieren war es so, dass es immer einen Anlass geben musste (...). Das waren also die ersten. Das ist meiner Meinung nach auch ein bisschen so geblieben“ (IN750). Bis Anfang der 2000er Jahre sollen dementsprechend viele Turniere politisch organisiert gewesen sein und die darin entwickelten Konzepte hätten bis heute Auswirkungen (IN750; FB510). Insbesondere ältere Spieler (IN850; FB510) aus den Hobbymannschaften wiesen in Gesprächen den Standpunkt zurück, dass der Fußball politisch inspiriert worden sei: Es wäre immer hauptsächlich um Fußball und nur am Rande um Politik gegangen. Vielleicht ist auch beides auf seine Weise wahr: In der frühen Phase gab es mehr politische Turniere und die LTTE war in die lokalen Aktivitäten, an denen die Hobbymannschaften teilnahmen, in irgendeiner Weise involviert. Aber die Hobbymannschaften blieben in gewisser Weise autonom und organisierten sich in erster Linie um den Fußball herum. Im Laufe der Zeit schienen die politisch organisierten Turniere zurückgegangen zu sein und es wurden mehr und fast nur noch selbstorganisierte Turniere veranstaltet (IN750).

Die Mannschaften waren unterschiedlich lange aktiv. Manche verschwanden nach kurzer Zeit, wenn z. B. die Freundeskreise zerbrachen. Andere haben eine Geschichte, die bis in die 1980er Jahre zurückreicht, wobei sich bei diesen Mannschaften das spielende Personal verändert und gewandelt hat. In diesen Traditionsmannschaften sind heute Akteure aus unterschiedlichen Generationen beteiligt. Ältere Akteure beklagten aber, dass das Interesse der Jüngeren zurückgegangen sei (IN810, IN850). Ein Unterstützer bestätigte diese Meinung:

„Die Hochzeit der Turniere waren Ende der 90er Jahre und 2000er Jahre. In der Anfangszeit gab es nicht viele junge Leute, in den 90er Jahren haben die Communities der Städte viele junge Leute hatten. Zudem waren viele dann auch in deutschen Fußballvereinen und wurden dort geschult. Und dann war das anders, dann waren die Mannschaften gut.“ (IN750)

Auch ein anderer erfahrener Spieler erzählte mir, dass in den 1990er Jahren alle Fußballverrückt gewesen seien. Da seien mehrere tausend Zuschauer zu den Turnieren gekommen, heute würden selbst die meisten Spieler gehen, sobald sie aus dem Turnier ausgeschieden sind (FB290, IN810). Wie bereits erwähnt sind es auch die ehemaligen Spieler, die versuchen, diese erst in der Diaspora entwickelte Tradition am Leben zu erhalten und an ihre Kinder weiterzugeben.

#### 7.4.4 Kontaktzonen der Fußballwelt

Die tamilischen Hobbymannschaften existieren nicht isoliert für sich, sondern sind eingebunden in tamilische soziale Welten und im Kontakt mit nicht-tamilischen Vereinsmannschaften. Es gibt mehrere Möglichkeiten, Verbindungen zwischen sozialen Welten zu schaffen: entweder durch den Kontakt in politischen Arenen oder direkte Kreuzungspunkte sozialer Welten oder über Akteure, die an mehreren sozialen Welten parallel partizipieren. Die beiden letzten Fälle treffen auf die tamilischen Mannschaften zu.

Zu anderen tamilischen sozialen Welten haben die Hobbymannschaften z. B. durch die von Organisationen dieser sozialen Welten veranstalteten Turniere Kontakt. Die Tamilalayam-Fußballmannschaften bilden gewissermaßen eine soziale Subwelt, die zwischen den der Bildungswelt und der Fußballwelt vermittelt. Manche Hobbymannschaft ist aus den Tamilalayam-Mannschaften hervorgegangen (FB510; IN820). Teilweise sind nur einzelne Spieler oder Gruppen von Spielern aus den Tamilalayam-Mannschaften zu den Hobbymannschaften gewechselt. Die Verbindung ist aber nicht einseitig, denn die Hobbymannschaften nahmen in der Vergangenheit auch an gemischten Turnieren teil, die von den Tamilschulen veranstaltet wurden. Ebenso nahmen die Hobbymannschaften an Turnieren teil, die von politischen Akteuren veranstaltet wurden, wie dem ‚Mavirar‘-Turnier.<sup>229</sup>

Die tamilischen Hobbymannschaften und Spieler haben sich nicht nur auf die tamilischen Turniere festgelegt. Parallel zu den eigenen Turnieren nahmen manche Hobbymannschaften auch an Turnieren anderer Ausrichter teil (IN800) oder beteiligten sich an der Organisation von interkulturellen Fußballturnieren (IN850). Eine weitere Verbindung besteht zur größeren Fußballwelt der deutschen DFB-Mannschaften, und zwar auf mehrfache Weise: So sind es die Spieler, die in beiden Welten zuhause sind. Viele Spieler der Hobbymannschaften spielten oder spielen parallel auch in DFB-organisierten Vereinsmannschaften in einer DFB-Liga. Viele Spieler, ob ältere oder jüngere, haben vor ihrem Einstieg in die tamilische Fußballwelt in diesen Mannschaften gespielt und sind erst später in die Hobbymannschaften eingestiegen. Manche älteren Spieler oder Beobachter gaben als Grund an, dass die tamilischen Spieler meist nicht die Disziplin dazu hätten, sich in diesen Mannschaften durchzusetzen. Andererseits spielten manche durchweg parallel in beiden Subwelten des Fußballs, und das teils über viele Jahre (IN770). So finden die meisten

---

<sup>229</sup> Auch Turniere der Hobbymannschaften können politische Hintergründe haben. So wurden auf Turnieren auch schon Spenden für Hilfsorganisationen in Sri Lanka gesammelt. Inwiefern diese einen echten politischen Hintergrund hatte, kann hier nicht abgeschätzt werden (IN770).



tamilischen Turniere samstags statt, so dass die Spieler, die auch in den Vereinsmannschaften spielen, sonntags am vom DFB organisierten Ligabetrieb teilnehmen können.

Vereinzelt spielten auch tamilische Mannschaften in den DFB-Ligen mit. Zwei Beispiele konnte ich dokumentieren (Stand 2018). Eine Mannschaft musste aber die Teilnahme aufgeben, weil viele Spieler weiterhin samstags auf den tamilischen Turnieren gespielt haben. Auch aus den DFB-organisierten Mannschaften spielten manche Spieler noch weiterhin auf den Turnieren der Hobbymannschaften. Dies zeigt, dass die tamilischen Fußballer, die entweder in ethnisch gemischten Fußballmannschaften oder in tamilischen Mannschaften in der DFB-Liga spielten, weiterhin den Anschluss an die tamilische Fußballwelt nicht verlieren wollten (IN640).<sup>230</sup> „Es ist mehr oder weniger so eine Parallelwelt gewesen, will ich mal sagen. Es gibt Spieler, die spielen in der Kreisliga oder im Bezirk in deutscher Mannschaft und dann kommt mal Samstag, Sonntag und kicken halt für die tamilische Gemeinde. Aber es gibt auch teilweise die, die kicken hobbymäßig“ (IN640). Diese Parallelwelt konnte schon bei der Bildungswelt beobachtet werden (vgl. Kapitel 6): in beiden Fällen besuchten die tamilischen Migranten parallel sowohl eine deutsche als auch eine tamilische ‚Version‘ und in beiden Fällen waren die tamilischen weniger gut ausgestattet und wurden weniger professionell geführt. Warum also engagieren sich tamilische Migranten zusätzlich in der tamilischen ‚Version‘? Für die tamilische Bildungswelt kann argumentiert werden, dass diese einen Sprach- und Kulturunterricht leistet, den die Regelschulen nicht leisten. Die Tamilschulen ergänzen also inhaltlich die ‚deutschen‘ Schulen. Doch die tamilischen Fußballturniere unterscheiden sich hinsichtlich der Kernaktivität des Spiels selbst nur wenig von anderen Turnieren: Fußball ist und bleibt letztlich Fußball. Was also macht die tamilische Fußballwelt für tamilische Fußballer interessant?

#### **7.4.5 Spaß und Ethnizität in der tamilischen Fußballwelt**

Auch wenn das Spiel letztlich das gleiche bleibt, ist Fußball kulturell eingebunden und kann eng mit Identitätskonzeptionen (z. B. nationaler oder lokaler Identität, Maskulinität oder Klassenbewusstsein) verbunden sein (Giulianotti 1999). Insofern verweist die Tatsache, dass es eine Tradition spezifisch tamilischer Fußballturniere gibt darauf, dass diese den tamilischen Fußballspielern etwas bedeuten, jedenfalls genug, um daran zu partizipieren.

In den Gesprächen mit den Akteuren stellten diese klar heraus, dass ein wesentliches Motiv der Spaß sei, der mit den Turnieren verbunden sei. Bei einem Besuch bei einem

---

<sup>230</sup> In gewisser Weise gilt dies auch für die DFB-Mannschaft: da sind nach Angaben eines Insiders Spieler aus höheren Ligen in die Kreisliga runtergegangen, um für die tamilische Mannschaft zu spielen (IN800).

Fußballspieler las mir dieser einen Text von der Homepage einer tamilischen Mannschaft vor. Diese beschrieb ihr eigenes Interesse wie folgt: „Für sie [die Mannschaft bzw. deren Spieler, CK] war der Fußball das größte und einfach ihr Leben. An diesem Slogan und Lebensmotto wird auch hier noch ein bisschen festgehalten“ (IN340). Ein anderer Spieler sagte mir, dass die Motivation darin bestehe, Fußball zu spielen und auch abseits des Platzes Spaß zu haben (IN680). Eine deutsche Unterstützerin betrachtete das Turnier ganz ähnlich: „Wenn hier Turnier ist, dann kommen auch immer Aushilfen aus [...] dazu, die kämpfen auch immer, aber es ist mehr ein Spektakel inzwischen. Es ist zum Lachen, ein Treffpunkt, aber es wird nicht so verbissen gesehen“ (IN290). Für viele Spieler, die nicht im Verein waren, war dies die Möglichkeit Fußball zu spielen (IN630) und auch der ständige Wettbewerb reizte manche Spieler (IN640, IN690).

Aber der Spaß am Fußball allein erklärt nicht, warum es der tamilische Fußball sein soll. Die Spieler, mit denen ich gesprochen habe, nannten ebenso den sozialen Austausch, die Freunde und die soziale Gemeinschaft. Insbesondere die Vergemeinschaftung im Fußball reizte und lockte die tamilischen Migranten (IN230; IN620). Da viele Mannschaften auch gleichzeitig Freundeskreise darstellten, stellte der Fußball auch gleichzeitig eine gemeinsame Aktivität mit den Freunden dar. Ein Spieler erklärte, dass er die „Jungs“ nicht verlieren wolle (IN680). Freundschaft ist zwar eine Motivation für die einzelnen Spieler, aber noch keine Rechtfertigung für den tamilischen Fußball. Hier tritt dann zusätzlich ein ethnisches Narrativ hervor: Ein Spieler sagte, dass er sich mit Deutschen anders unterhalten und sich im sozialen Umgang anders verhalten würde. Zu den tamilischen Spielern hätte er ein eher brüderliches Verhältnis, während sein Verhältnis zu Deutschen distanzierter sei (IN680).

Ein erfahrener Spieler beschrieb für die Zeit der 1990er Jahre: „Nur damals war das so, du warst ja nicht so bei den Deutschen so integriert gewesen. Damals halt. Deswegen hattest du damals halt eigene Mannschaft gehabt. Dann hast du (...) unter eigenen Leuten gespielt. Das war dann halt nur, dann siehst du überall Leute, Bekannte“ (IN770). Die Verbundenheit unter den ‚eigenen Leuten‘ und die Beziehungen, die dadurch geknüpft wurden, schweißten die Mannschaften über alle Rivalität im Spiel zusammen: „Klar, im Spielfeld ist alle gegeneinander, aber wenn du draußen kommst, ist Freunde. Und bei Facebook hast du die auch alle bei der Freundesliste drin“ (IN770). Der Vergemeinschaftung liegt also eine Distanzerfahrung zu nicht-tamilischen Fußballspielern und ein grundsätzliches Gefühl der Verbindung zu tamilischen Fußballern zugrunde. Ein älterer Spieler beschrieb, dass es gegen die tamilische Mannschaft in den regulären DFB-Ligen schon Ausgrenzung- und

Diskriminierungshandlungen gegeben habe. Als tamilische Mannschaft sei es schwer im deutschen Fußball, weil es eben eine ‚ausländische‘ Mannschaft sei. Da gäbe es auch rassistische Äußerungen (IN800). Ein Spieler beschrieb die tamilischen Turniere auch als Flucht, weil die tamilischen Spieler in den DFB-Mannschaften nicht so viele Chancen hätten (IN640). Aber es sei auch ein Rückzug in eine Gruppe, die die gleichen Lebenslagen kennt wie man selbst:

„(...), die Fußballmannschaft, das finde ich auch so ein Phänomen, das zu sehen: Die machen alles Mögliche, aber das ist für die so ein Highlight in der Woche, weil da sind sie unter sich. Da spricht man mal Sachen durch, die man offenbar nicht so ohne weiteres mit anderen Leuten bespricht.“ (IN90)

Die Aussage ist also, dass es innerhalb der ethnischen Gruppe mehr Spaß macht, Fußball zu spielen, weil der Umgang untereinander und damit die Vergemeinschaftung einfacher sei. Dabei mag auch eine Rolle spielen, dass sich tamilische Spieler in den DFB-Vereinen nach Auskunft von Gesprächspartnern nur selten durchsetzen. Das Training in diesen Mannschaften sei sehr aufwändig und mit Verpflichtungen verbunden, während die Freizeitspiele einen stärker spaßbezogenen Sinn hätten (IN640). Aber es geht auch um Respekt und Anerkennung: So geht es darum die Stadt würdig zu vertreten oder auch nur Sieger zu sein und eine Medaille oder einen Pokal zu erhalten. Die tamilischen Turniere ermöglichen damit eine alternative Sphäre, um im Fußball Respekt zu erlangen. Demnach wäre die tamilische Fußballwelt eine ethnische Nische mit alternativer Statuszuweisung.

Insofern gibt es mehrere Push- und Pull-Faktoren, die die Motivation der Spieler und Betreuer beschreiben: Spaß am Fußball, Vergemeinschaftung unter Tamilen und Anerkennung für die eigene Leistung sind als Pull-Faktoren zu nennen. Ausgrenzungserfahrung und übergroße Konkurrenz in der DFB organisierten Liga sind dagegen als Push-Faktoren zu nennen.

Weiterhin geht es bei den Turnieren auch darum, die tamilische Kultur zu bewahren. Dazu wurde ein erinnerungskulturelles Zeremoniell übernommen, welches auch in anderen tamilischen Welten besteht und welches an die gemeinsame Herkunft erinnern soll. Darüber hinaus gab es sowohl Mannschaften als auch Turniere, die diasporische Herkunftsbezüge und politische Forderungen betonten. Das gesamte spezifische Setting der Turniere – von der Gedenkminute über die Verpflegung – machen das Turnier zu einem ‚tamilischen‘ Ereignis.

## **7.5 Zusammenfassung: Die tamilische Fußballwelt in Deutschland**

Die tamilische Fußballwelt knüpfte an die Tradition von College Tournaments zwischen College-Fußballmannschaften in Jaffna an. Ende der 1980er Jahre entstanden die ersten Fußballmannschaften und Turniere, wobei die Mannschaften vom College auf die Städte übertragen wurden. Die Mannschaften rekrutierten ihre Spieler allerdings nicht nur aus einer Stadt, sondern konnten auch Spieler aus anderen Städten aufnehmen. Durch den Fußball entstand ein Netzwerk von Spielern, die sich immer wieder auf den Turnieren trafen – und dies über Jahre hinweg. Die Mannschaften bilden die organisatorischen Einheiten in der tamilischen Fußballwelt. Diese sind wenig differenziert, weil sie auch nur selten formell als Verein organisiert sind. Häufig gibt es aber mindestens einen Betreuer der Mannschaft; dieser ist meist älter als die Spieler. Damit werden verschiedene Generationen in die Fußballwelt integriert. Die Spieler finden z. T. flexibel zu Mannschaften zusammen und die Fußballturniere bringen Tamilen aus verschiedenen Städten zusammen. Aufgrund der Verbindungen zwischen den Mannschaften, die sich durch jahrelange gemeinsame Erlebnisse und gegenseitige Verpflichtungen entwickelt haben, entsteht eine Vergemeinschaftung, welche entsprechend der transnationalen Dimension auch Tamilen in anderen Ländern umfasst. Der tamilische Fußball erscheint als ein Rückzugsort, als etwas „Eigenes“, wozu andere – außer als Gäste oder Schiedsrichter – nicht zugelassen sein sollten. Der tamilische Fußball entfaltet so generations- und länderübergreifende Integration und Abgrenzung.

Das Fußballspiel selbst orientiert sich an globalen Regeln, aber es gab Anpassungsprozesse, die aber nicht kodifiziert werden bzw. nur für ein Turnier festgelegt werden. Veränderungsprozesse erfolgten ohne Zwang oder normative Setzungen, da entsprechende Organisationen fehlen, die diese hätten durchsetzen können. Wenn Handlungsprobleme auf Turnieren neue Lösungen erfordern, wurden diese von anderen Turnierteilnehmern für die eigenen Turniere kopiert. In den Ablauf der Turniere hatte ein festes Zeremoniell Eingang gefunden, welches weitgehend durchgeführt wird und als normatives Konstrukt mit dem Turnier verbunden ist.

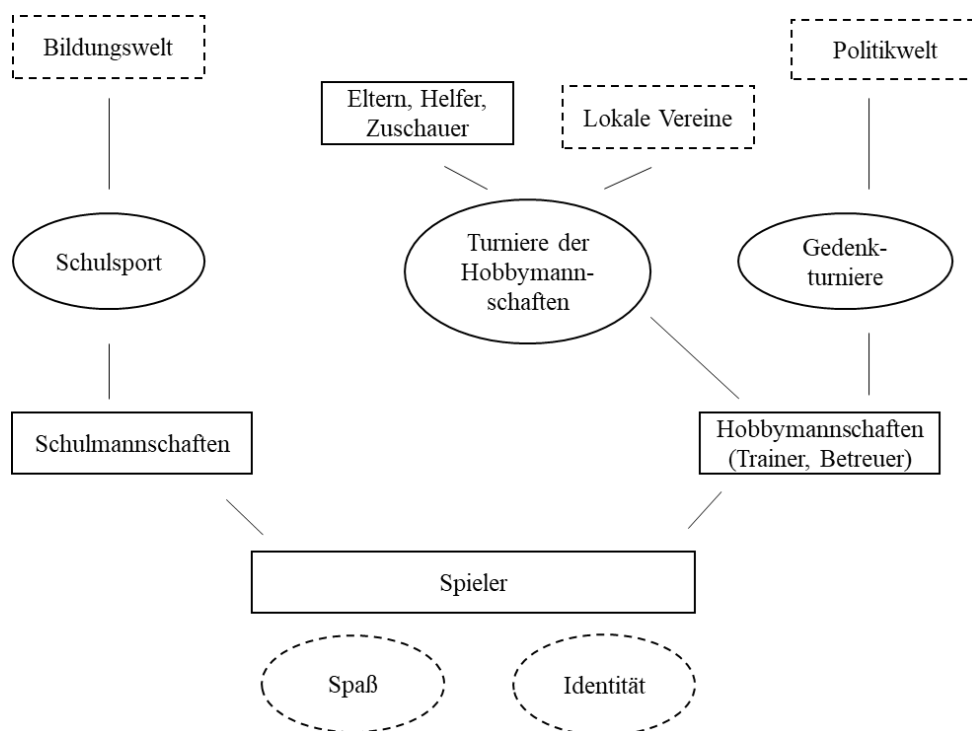


Abbildung 3: Soziale Welten-Karte der tamilischen Fußballwelt (eigene Darstellung)<sup>231</sup>

Turniere bilden die Hauptereignisse, sie bilden den Rahmen für die Fußballspiele. Sie verlaufen ähnlich und finden regelmäßig statt. Sie bilden soziale Institutionen mit einer eigenen Tradition, die sich in dieser Form erst in der Diaspora entwickelt hat. Neben den von den Hobbymannschaften organisierten Turnieren gibt es auch Turniere, die Querbezüge zu anderen sozialen Welten der tamilischen Diaspora aufweisen. Sie können mit Star & Griesemer (1989) als „Grenzobjekte“ zwischen sozialen Welten verstanden werden, die von beiden Seiten jeweils auf ihre Weise interpretiert werden. Auch wenn es vereinzelt Grenzziehungsprozesse zwischen den Hobbymannschaften und anderen Organisatoren gibt, nahmen die Hobbymannschaften auch an Turnieren anderer Organisatoren der tamilischen Diaspora teil und bildeten so einen Bestandteil der Vernetzung tamilischer sozialer Welten. Die tamilische Fußballwelt ist allerdings weitgehend maskulin geprägt und bildet damit eine maskuline Teilwelt der Diaspora. Sie bieten überwiegend jungen männlichen Erwachsenen einen Rückzugsort und eine eigene Domäne, die als tamilisch und transnational begriffen wird. Unabhängig von der größeren Fußballwelt des DFB bietet die tamilische Fußballwelt einen alternativen Rahmen für Anerkennung und sowie den Rahmen zur Bildung und Aufrechterhaltung intra-ethnischer Freundschaften.

<sup>231</sup> Legende: In der Abbildung werden mit einem durchgezogenen Rechteck und eckigen Kanten *Akteure* und *Organisationen*, in Rechtecken mit gestrichelter Linie *Kreuzungspunkte* und *Subwelten*, in Rechtecken mit abgerundeten Ecken *räumliche Konfigurationen*, mit Ellipsen mit durchgezogenen Linien *Hauptaktivitäten* und mit gestrichelten Ellipsen *Diskurse* und *Legitimationsstrukturen* gekennzeichnet.

## 8. Exkurs: Die tamilische Tanzwelt

Komplementär zur eher männlich geprägten Fußballwelt verhält sich die eher weiblich geprägte Tanzwelt. Im Gegensatz zur Fußballwelt knüpft sie an eine lange, wechselhafte Tradition in Sri Lanka und Indien an. Im Gegensatz zur Fußballwelt bildet die tamilische Tanztradition des Bharata Natyam einen wichtigen kulturellen Marker sri-lankisch-tamilischer Ethnizität (Wilson 2000: 36; O`Shea 2016).

Die Tanzwelt der tamilischen Migranten ist eng mit einer ganzen Reihe anderer sozialer Welten tamilischer Migranten verbunden. Tanzauftritte finden in vielen sozialen Situationen in Kontexten anderer sozialer Welten statt: bei Schulfesten, Tempelfesten oder politischen Gedenkfeiern ebenso wie bei interkulturellen Festen oder Weihnachtsfeiern. Der Tanz bildet damit ein wichtiges tamilisches kulturelles Dekorament öffentlicher Veranstaltungen. Aber es gibt auch spezielle Veranstaltungen, die den Tanz in den Mittelpunkt stellen. Eine solche Veranstaltung habe ich in der Stadthalle einer Mittelstadt im westlichen Nordrhein-Westfalen, in Begleitung von deutschen Unterstützern besucht (FB270). Begrüßt wurden wir von festlich gekleideten tamilischen Migranten, die uns ein Begleitprogramm überreichten und uns an einem kleinen Ganesha-Schrein mit heiliger Asche (*vibhuti*) segneten. In der Halle selbst waren zahlreiche Tische und Stühle vor einer Bühne aufgestellt. Im Laufe des Tages sollte die auf 600 Besucher ausgelegte Halle zeitweise vollständig gefüllt sein. Auf der Bühne fand dann über mehrere Stunden ein Solotanzprogramm einer Tänzerin statt, in dem die junge Tänzerin ihr über viele Jahre erworbenes Können einer breiten Öffentlichkeit präsentierte. Die Tänze unterschieden sich hinsichtlich der gezeigten Techniken; manche waren reine Präsentationen von Bewegungsabfolgen, andere erzählten eine Geschichte, die z. T. vorher von einem Moderatorenpaar knapp erklärt wurde. Begleitet wurde die Tänzerin durch Livemusik und die den Takt auf einem kleinen Percussioninstrument vorgebende Lehrerin. Die Tanzfläche war ihr alleiniges Reich: über Stunden wechselten Tänze, Kostüme und Musik – während ansonsten in der Halle ein stetes Kommen und Gehen herrschte. Eine solche Veranstaltung wird als *arangetram* bezeichnet. Ein *arangetram* ist die Darbietung des Könnens einer oder mehrerer Tänzerinnen; es repräsentiert ihr Debüt als ausgebildete Tänzerin. Immer wieder finden solche Veranstaltungen in verschiedenen Städten, ob klein oder groß, statt. Sie bilden für die Tänzerinnen den Höhepunkt ihrer Ausbildung und ihrer Beschäftigung mit dem Tanz.

Die folgende Darstellung der Tanzwelt ist allenfalls ein Exkurs in ein weit komplexeres Forschungsfeld. Es handelte sich aus forschungspragmatischen Gründen nicht um ein Schwerpunktthema dieser Arbeit und entsprechend ist der Umfang des Datenmaterials geringer

als zu Tempeln, Schulen und Fußball. Andererseits ist es ein interessantes und bedeutsames Beispiel für die Fortführung und Weiterentwicklung kultureller Traditionen in Deutschland und ergänzt die vorherigen Ausführungen zu anderen Handlungsfeldern, mit denen der Tanz in engem Austausch steht. In meiner Feldforschung habe ich zwei *arangetram* besucht, zwei je zweistündige Interviews mit insgesamt drei Tanzlehrerinnen und Tanzlehrern – einer älteren Tanzlehrerin der ersten Generation und zwei jungen Tanzlehrern der zweiten Generation – geführt sowie zahlreiche Tanzdarbietungen bei anderen öffentlichen Gelegenheiten, wie z. B. Tempelfesten, Schulfeiern oder interkulturellen Festen beobachtet. Bei diesen Gelegenheiten ergaben sich zudem weitere ethnographische Interviews mit Tänzerinnen und dem Publikum. Die Interviews und Beobachtungen fanden alle in Nordrhein-Westfalen statt.

## 8.1 Die Tradition des Bharata Natyam

Die tamilische Tanzwelt in Deutschland ist geprägt von einem Tanzstil, der sich im 20. Jahrhundert aus dem klassischen Tempeltanz entwickelte. In Indien existierte eine lange Tradition der theoretischen Auseinandersetzung mit dem Tanz als Kunstform und Ritual. Mehrere kanonische Texte – wie das etwa 2000 Jahre alte *Natyashastra* von Bharata Muni – haben schon früh Standards und Konventionen entwickelt und begründet. Im tamilsprachigen Südindien entwickelte sich mit dem *sadir* genannten Tanz eine Ausdrucksform heraus, die vor allem mit der gesellschaftlichen Rolle der *Devadasi*, der Tempeltänzerin, verbunden war. Diese Berufung, die Tanz als Ritual für die Gottheiten und dann auch die Fürsten und Könige betrachtete, geriet Anfang des 20. Jahrhunderts in eine Krise. Das alte Patronage-System, in dem die Tänzerinnen mit dem Tempel oder den Fürsten standen, brach zusammen und im Zuge der Säkularisierung des Tanzes gerieten die Tänzerinnen in den Ruf, ‚unsittlich‘ und ‚Prostituierte‘ zu sein (O`Shea 1998; Meduri 1988; Gorringer 2005). Gerade religiöse Reformer wie Navalar verurteilten die Praktiken des Tempeltanzes als Ausdruck der Degeneration des Hinduismus (O`Shea 2016). Seit den 1920er Jahre bemühten sich mehrere Reformer um eine Neuorientierung. So wurde der klassische Tanz in Bharata Natyam umbenannt, wobei der Name einen Anschluss an die alten Sanskrit-Schriften konnotierte. Auch wenn es dabei unterschiedliche Stile und konkurrierende Ansätze gab, war für die Entwicklung des Tanzes entscheidend, dass sich eine neue säkulare Infrastruktur – z. B. die *Music Academy* oder die Tanzschule *Kalakshetra* in Madras – und neue Choreographien herausbildeten. Maßgeblich war in dieser Transformationsperiode neben der klassischen *Devadasi*-Tänzerin Tanjore Balasaraswati vor allem die Brahmanin und Theosophin Rukmeni Devi. Mit ihrer sozialen Stellung und ihrem Reformeifer verhalf sie dem Tanz zu einem neuen Prestige, indem sie den

Tanz als angemessene Kunstform für die Mädchen und jungen Frauen gehobener und ‚anständiger‘ Familien etablierte. Hatte bis dahin der Tanz einen anrühigen Charakter, nahmen in der Mitte des 20. Jahrhunderts zahlreiche Mädchen aus der Mittel- und Oberschicht in Südindien und Sri Lanka Tanzunterricht (Meduri 1988; O`Shea 1998 & 2016).

In Jaffna wurde der klassische Tanz bereits seit Ende des 19. Jahrhunderts als wichtiger kultureller Marker tamilischer Ethnizität verstanden und die konservativen Jaffna-Tamilen hielten noch länger am alten *Devadasi*-Tanz fest (O`Shea 2016). Jedoch weist O`Shea (2016) daraufhin, dass sich seit Anfang des 20. Jahrhunderts innerhalb eines ‚gendered conservatism‘, der eng mit der Vellalarmittel- und -oberschicht verbunden war – der Tanz zwar gepflegt wurde, aber auf junge, unverheiratete Mädchen und Frauen beschränkt blieb. „Von den gebildeten und westlich orientierten Vellalas wird der klassische Tempeltanz aber nun in einer neuen Weise gefördert. Bharata Natyam gilt nun als eine großartige und spezifisch dravidische Tanzform“ (Rösel 1997a: 239). Für diese gehobenen Vellalar-Familien war die Tanzausbildung der Töchter ein Statussymbol. Seit den 1970er Jahren setzte eine Politisierung des Tanzes in Jaffna ein. Zunehmend wurden martialische und kriegsbezogene Ausdrucksformen in Tänze einbezogen – so z. B. die Symbolisierung von Gewehren und die Darstellung von Kampfhandlungen und Kriegsgräuel. In den 1990er Jahren veranstaltete die LTTE Tanzveranstaltungen mit kriegerischen Geschichten. Doch auch abseits seiner Instrumentalisierung war der Tanz eine mögliche Kunstform, mit der der Schrecken des Krieges verarbeitet werden konnte. Eine Politisierung des Tanzes war auch bei tamilischen Geflüchteten erkennbar: so bei politisierten Tanzveranstaltungen und als Ausdruck politischer Propaganda (O`Shea 2016).

Zum Tanz in Jaffna sind in den letzten Jahren vor allem die Publikationen von Satkunmaratnam (2013) und O`Shea (2016) zu nennen. Sie thematisieren den oben genannten Wandel der Bedeutung des Tanzes in Jaffna durch die Kriegszeiten und in der Post-Kriegs-Zeit. Insbesondere O`Shea (2016) stellt dabei die Verbindung zu tamilischen Migranten her: an einem Beispiel eines *arangetrams* einer jungen Tamilin aus Australien zeigt sie die Entpolitisierung und die Rückkehr zu klassischen Narrativen auf, die den Tanz in den letzten Jahren begleiten. Gorringe (2005) vergleicht in einem Aufsatz die traditionelle Rolle des *arangetram* als ‚Reifeprüfung‘ mit ‚modernerer‘ Interpretationen vergleicht (Gorringe 2005).<sup>232</sup>

---

<sup>232</sup> Vgl. zu Bharata Natyam als globalem Phänomen O`Shea 2007.



## 8.2 Tanzunterricht und *arangetram* in Deutschland

Bharata Natyam ist eine Kunstform, die auch in Deutschland vor allem von jungen Frauen und Mädchen ausgeübt wird (IN760; IN650).<sup>233</sup> Es ist sinnvoll, dabei zwischen dem Tanzunterricht und der öffentlichen Aufführung zu unterscheiden. Der Tanzunterricht findet im Privaten oder in Kleingruppen in Tanzschulen statt. Er ist von regulärer, wiederkehrender Natur, während die öffentlichen Auftritte anlassbezogen und daher zeitlich und räumlich gestreut stattfinden. Auch sind nicht alle Tänzerinnen an öffentlichen Auftritten interessiert (IN760). Dennoch sind beide eng verknüpft, denn der Tanzunterricht ist eine notwendige Voraussetzung für die öffentlichen Auftritte und die öffentlichen Auftritte bilden Meilensteine, auf die der Unterricht zugeschnitten werden kann. Es sind letztendlich die öffentlichen Auftritte, die eine nach außen sichtbare soziale Welt konstituieren.

In Deutschland haben sich die ersten Tanzschulen um Tänzerinnen herum gebildet, die in den 1980er Jahren eingewandert sind. In Westdeutschland – exklusive Berlin – gab es früh etwa eine Handvoll von Tänzerinnen bzw. Tanzlehrerinnen mit den Schwerpunkten in Nordrhein-Westfalen und Hessen. Diese haben ihre Ausbildung in Südasien absolviert und erhalten bis heute einen besonderen Respekt von ihren jüngeren Kolleginnen, die sie selbst ausgebildet haben. Eine Tänzerin aus NRW wurde bspw. Anfang der 1980er Jahre in Chennai bei einem Absolventen der berühmten *Kalakshetra*-Schule ausgebildet und kam nach Ausbruch des Bürgerkrieges direkt aus Südindien nach Deutschland zu ihrer mittlerweile geflüchteten Familie. Manche der jüngeren Tanzlehrerinnen aus der zweiten Generation dürften von diesen Tänzerinnen der ersten Generation ausgebildet worden sein. Die Tanzlehrerinnen – ob nun aus erster oder zweiter Generation – gaben zum Teil Privatunterricht im Rahmen ihrer Tanzschulen, daneben fand Tanzunterricht häufig im Rahmen der tamilischen Schulen statt. In mehreren von mir besuchten Schulen wurde nach dem Sprach- und Kulturunterricht zusätzlich – und zusätzlich nach Bedarf – Tanz angeboten. Dieser Unterricht wurde zwar nicht von vielen Kindern in Anspruch genommen, bildete aber für einige einen weiteren Anreiz zum Besuch der Tamilschule. Der Tanzunterricht außerhalb der tamilischen Schule fand auch in der Woche statt. In einer Tanzschule mit drei Lehrkräften – eine Tanzlehrerin der ersten Generation und ihre zwei erwachsenen Kinder – in Nordrhein-Westfalen wurde die ganze Woche über Tanzunterricht angeboten. Diese Tanzschule hatte Anfang 2018 etwa 60 Schülerinnen unterschiedlichsten Alters und Lerngrad. Diese erhielten regelmäßig Unterricht in Gruppen; bei

---

<sup>233</sup> Von daher erscheint es im Folgenden durchaus angemessen, in erster Linie von Tänzerinnen zu sprechen, auch wenn es in Deutschland auch männliche Tänzer gibt.

besonderen Anlässen oder bei fortgeschrittenen Schülerinnen, wie z. B. bereits ausgebildeten Tanzlehrerinnen, auch im Einzelunterricht. Das Engagement für den Tanz erforderte von den Lehrenden großen Einsatz. Insbesondere die Vorbereitungen für ein *arangetram* von fortgeschrittenen Schülerinnen waren aufwändig: Ein Tanzlehrer berichtete, dass er für ein *arangetram* zweier Schülerinnen ein Jahr vor dem eigentlichen Ereignis mit dem Entwurf der Choreographie begann, diese dann teilweise dreimal in der Woche mit den Schülerinnen einstudierte und in den Ferien täglich übte – dies alles neben dem regulären Unterricht für alle Schülerinnen und den eigenen Tanzprojekten. Das Engagement fand ehrenamtlich statt und musste mit Schule, Studium, Arbeit oder Familienabend vereinbart, was auf eine starke Bindung an die eigene Kunst und die soziale Welt des Tanzes hindeutet (IN760). Trotzdem haben sich auch ehemalige Schülerinnen als Tanzlehrerinnen betätigt die Zahl der Tanzlehrerinnen gestiegen. In einem mir bekannten Fall hat sich bspw. eine ehemalige Schülerin eine Zeitlang als eigenständige Tanzlehrerin für die lokal ansässigen Mädchen etabliert und Tanzunterricht nach der Tamilschule angeboten, allerdings ohne, dass sie dabei offiziell an die Tamilschule angebunden war (IN650).

Auch wenn ein Tanzlehrer berichtet, dass bei ihm der Tanz für alle offen steht, sind es überwiegend tamilische Mädchen im Kindesalter, die einen Tanzunterricht beginnen. Der Tanzunterricht beginnt üblicherweise in den ersten Jahren mit den Basisschritten; wenn diese beherrscht werden, kann der Tanz zu Liedern trainiert werden. Die Tänze werden im Laufe des Unterrichts schwieriger und vielseitiger. Neben dem Tanzunterricht bei lokalen Tanzlehrerinnen gibt es internationale Netzwerke von Tanzaktiven, die Workshops von Tanzlehrenden aus Indien auch in Europa anbieten. Hier zeigt sich eine Vernetzung zwischen den Residenzgesellschaften mit Indien und Sri Lanka (IN760; IN650).

Der Tanzunterricht bereitet die Tänzerinnen auf öffentliche Auftritte vor: hierzu zählen zum einen Auftritte, in denen die Tanzfertigkeiten der Tänzerinnen vorgeführt werden. Zum anderen zählen dazu Auftritte im Rahmen von größeren Veranstaltungen, wo der Tanz ein Unterhaltungselement darstellt. Zu der ersten Gruppe von Auftritten gehören das *arangetram*, die Prüfungen zur Erlangung von Zertifikaten sowie Tanzwettbewerbe. Die zentrale Veranstaltungsform hinsichtlich des Tanzunterrichts stellt das *arangetram* dar. Dieses ist eine Debüt- oder Premierenvorstellung, in der eine ausgebildete Tänzerin ihre Fertigkeiten der Öffentlichkeit präsentiert.<sup>234</sup> *Arangetrams* haben eine lange Geschichte und wurden bereits in klassischen Texten erwähnt. Das *arangetram* war noch im 17. und 18. Jahrhundert eine

---

<sup>234</sup> *Arangetram* sind nicht nur im Tanz üblich, sondern auch in der Musikwelt (vgl. Gorringer 2005).

Übergangsritual für *Devadasis*, in dem die Tänzerin sich einer Gottheit weihte und das den Übergang vom Novizenstatus zum Status einer professionellen Expertin markierte (Gorringe 2005; O`Shea 1998). Mit dem Wandel des Tanzes im 20. Jahrhundert wandelte sich auch die Bedeutung des *arangetrams*: Gorringe (2005) arbeitet zwei Bedeutungsebenen des heutigen üblichen *arangetrams* heraus. Erstens handelt es sich dabei um eine Präsentation oder Prüfung, die den Statuswechsel zur ausgebildeten Tänzerin anzeigt. Dabei ist – im Gegensatz zu anderen Prüfungen – die Präsentation vor einem öffentlichen Publikum wichtig.

“Understood in this way, an arangetram is a genuinely special performance – a performance that symbolically unites the artistic community in the pursuit of artistic excellence. The guru is publicly acknowledged for all the hard work in training the dancer. The audience acknowledges and judges the dancer critically, but not too harshly (...).“ (Gorringe 2005: 95).

Zweitens handelt es sich nach Gorringe um eine *cultural commodity*, in dem das *arangetram* die Gelegenheit zu einer Darstellung von Kultur und persönlicher Verbundenheit zu kulturellen Traditionen Südasiens bietet: “The arangetram as the distinguished performance of bharata natyam (...) has, in turn, become a symbol par excellence of ethnic heritage“ (Gorringe 2005: 97). In dieser Perspektive fungiert *arangetram* als Instrument für die Herstellung von südasiatischen diasporischen Identitäten und wird Bharata Natyam zugleich als ethnisches Erbe markiert.

Ein *arangetram* bildet eine elaborierte Veranstaltung mit einer weitgehend festgelegten Abfolge von Tänzen sowie einem Begleitprogramm, in dem die Tänzerin ihre soziale Eingebundenheit in die Tanzwelt und sowie ihre Verbundenheit mit ihrer ethnisch-kulturellen Tradition verdeutlicht. Die Abfolge der Tänze im *arangetram* folgt einer allgemein anerkannten Konvention (IN760; vgl. auch O`Shea 1998: 58), die sich aber zugleich langsam wandelt (Keshaviah 2008). Getanzt werden Tänze, die drei Arten von Tanzaspekten (*nritta*, *natya*, *nrihya*) verdeutlichen.<sup>235</sup> Der folgende idealisierte Ablauf galt so im Wesentlichen für die von mir besuchten Veranstaltungen und wurde auch in den Interviews als normativ vorgegeben beschrieben.

Das *arangetram* beginnt mit der Begrüßungszeremonie, dem *pushpanjali* (Tamil: puṣpāñcali), einer Eröffnungssequenz, bei dem die Tänzerin die Gottheit Nataraja, die Lehrerin, die Musiker und das Publikum mit Blumen und gefalteten Händen begrüßt. Mit dem *pushpanjali* ist auch das *Ganesha vandana* (Tamil: kaṇēca vantaṇam), eine Huldigung vor der

---

<sup>235</sup> Es gibt im Bharata Natyam drei Tanzkategorien: *Nritta* (Tamil: niruttam) stellt die rein rhythmische Seite des Tanzes dar, im *nrihya* (Tamil: niruttiyam) wird die Mimik und die Emotion (*bhavam* [Tamil: pāvam]) zur Musik dargestellt wird, *natya* (Tamil: nāṭṭiyam) umfasst schließlich die dramatische Darstellung einer Geschichte (IN760, Meduri 1988: 3).

Gottheit Ganesha, zu einer Tanzeinheit verschmolzen. Danach folgen mehrere *nritta*-Tänze, wie der eigentliche Begrüßungstanz *alarippu* (Tamil: alāriṭṭu) und der Tanz *jatisvaram* (Tamil: jaṭicuvaram), in denen die Technikbeherrschung in unterschiedlichen Geschwindigkeiten und die Beherrschung von Basisschritten und Abfolgen von Basisschritten (*atavu* [Tamil: aṭavu]) im Vordergrund stehen. In den anschließenden Tänzen *gautavam* (Tamil: kautavam) und *sabdam* (Tamil: caṭam) wird auch mit Gesang gearbeitet und es werden religiöse Geschichten erzählt, aber der Schwerpunkt des Tanzes liegt auf der Ebene des *nrithya* und der mimischen Darstellungen von Emotionen. *Varnam* (Tamil: varṇam) bildet dann den ersten Tanz, in dem alle drei Bestandteile in der tänzerischen Darstellung einer meist religiösen Geschichte verbunden werden. Dieser Tanz dauert 20-40 Minuten und stellt den Kern des *arangetram* dar. Danach wird eine längere Pause eingelegt. Darauf folgt ein oder mehrere *padam*-Tänze (Tamil: paṭam), ein *nrithya*-Tanz ohne Rhythmik oder betonenden Fußbewegungen, der meist die Liebe zu Gott oder einem Menschen dargestellt wird. *Kitanam* ist ein Tanz, der von der Hingabe zu Gott ausgeht. Das ist ein schneller Tanz, bei dem *nritta* und *nrithya* eine Rolle spielen. Darauf folgt traditionell ein Tanz namens *ashtavadi* oder ein *javali*, welcher auch alltägliche Probleme thematisiert. Den klassischen Schlusstanz stellt das *tillana* (Tamil: tillāṇā) dar, ein anspruchsvoller, rein rhythmischer und schneller Tanz. Den Abschluss des *tillana* nimmt *mangalam* (Tamil: maṅkalam) ein, eine Anbetung von Gott, Guru und Publikum. Diese Tänze bilden den Standard für ein *arangetram*. Ergänzend können nach individueller Vorliebe noch weitere Tänze hinzugefügt werden. Die Tanzlehrenden, mit denen ich gesprochen habe, haben bei ihren *arangetrams* oder denen ihrer Schülerinnen zusätzlich für das Publikum leichter verständlichere Tänze aufgeführt (IN760; IN650; zu Variationen und Entwicklungen vgl. Keshaviah 2008: 144f.).

Zwischen den Tänzen gibt es ein weitgehend individuell gestaltbares Programm, in dem die sozialen und kulturellen Elemente im Vordergrund stehen. So wurden bei den von mir besuchten *arangetrams* die Gäste bereits im Eingangsbereich der Halle vor einem Ganesha-Schrein mit einer individuellen Segnung begrüßt und z. T. mit einem Fotobuch versorgt, welches aufwändige Photographien der Tänzerin in unterschiedlichen Saris vor dem Hintergrund tamilischer Tempel Südindiens und Sri Lankas zeigte. In solchen Büchern oder Broschüren befanden sich bei den mir bekannten Beispielen auch der Programmablauf und die Grußworte von ‚bedeutenden Persönlichkeiten‘. In dem Beispiel von zwei jungen verschwisterten Tanzlehrkräften, die gemeinsam *arangetram* gefeiert haben, haben ein deutscher Unterstützer und der Oberbürgermeister der Stadt Grußworte für die beiden Tanzenden verfasst. Auch im Fall einer anderen Tanzlehrerin fand sich neben einer persönlichen Danksagung der Tänzerin

ebenfalls ein Grußwort einer deutschen Unterstützerin. In einem Fall wurden auch auf Deutsch Erläuterungen des Ablaufs ausgegeben (IN760).

Die besuchten und die in Interviews besprochenen *arangetram*-Veranstaltungen begannen mit dem Entzünden von Öllampen durch Ehrengäste, zu denen sowohl Verwandte als auch deutsche Unterstützer gehörten. Wie es auch bei anderen Veranstaltungen bereits dargestellt typisch ist, wurde dann eine Gedenkminute für die Toten in Sri Lanka abgehalten. Schließlich wurde vor dem Schrein des Nataraja eine kleine Puja abgehalten. Im Laufe der Veranstaltungen wurden zudem in den Pausen Reden von bekannten Persönlichkeiten, Tamilen wie Deutschen, gehalten oder in Umkleidepausen reine Musikstücke vorgetragen. Durch die Veranstaltung führten Moderatoren, die ihre Ansagen sowohl in Tamil als auch in Deutsch machten. Am Ende der Veranstaltung standen zwei soziale Höhepunkte: die Beurteilung des *arangetrams* durch eine geladene hoch respektierte auswärtige Lehrerin und die Ehrung wichtiger Personen wie der Lehrerin, der Musiker, der Eltern und anderer Personen – z. B. deutsche Unterstützer – durch die Tänzerin mit Geschenken. Die von mir besuchten *arangetrams* wurden von hunderten Personen besucht, darunter einige geladene Gäste, wie z. B. andere Tanzlehrerinnen, Verwandte, deutsche Unterstützer und Freunde. Zugleich waren die Veranstaltungen grundsätzlich offen für die Öffentlichkeit.<sup>236</sup> Die Dekoration sowie die zahlreichen Tanzkleider – denn jeder Tanz erfordert einen neuen passenden Dress –, waren aufwändig gestaltet. Hierbei wird, wie auch bei den Fotobüchern den Bildern von südasiatischen Tempeln, die diasporische Imagination einer ‚zeitlosen Tradition‘ mit südindischer Herkunft heraufbeschworen. Durch die Versorgung der Vielzahl an Gästen, den Gastgeschenken, die Bezahlung von Halle, Musikern, Fotografen usw. ergaben sich hohe Kosten für ein *arangetram*, die sich bei den mir bekannten *arangetrams* im fünfstelligen Bereich bewegten. Gerade die hohen Kosten erlauben es vielen Tänzerinnen nicht, ein *arangetram* durchzuführen (IN760).<sup>237</sup>

Neben der Interpretation des *arangetrams* als Übergangsritual berichten junge Lehrende, die selbst erst vor kurzem ihr *arangetram* abgeschlossen haben, dass viele Mitschülerinnen dieses Ereignis nicht als Beginn einer neuen Phase ihrer ‚Tanzkarriere‘ begreifen würden, sondern vielmehr als Endpunkt und Höhepunkt derselben (IN760; IN650;

---

<sup>236</sup> In einem Interview wurde deutlich, dass *arangetrams* auch bisweilen im Vorfeld medial, z. B. in Zeitschriften oder im TV bekannt gegeben werden (IN760).

<sup>237</sup> Organisiert wurden die mir bekannten *arangetrams* vor allem durch die Tänzerinnen und ihre Familien. Die Tanzlehrkräfte unterstützten die Schülerinnen durch die Choreographie und die Gestaltung der Räumlichkeiten. Wichtige Vorbereitungen umfassten die Organisation der Halle, die Festlegung eines geeigneten Termins durch Horoskop, die Erstellung von Fotobüchern und von Einladungen. Zudem mussten Musiker organisiert werden, die über die Tanzschule kontaktiert wurden.

vgl. auch Gorringe 2005). Mit dem *arangetram* geht also bei manchen Tanzschülerinnen und auch Unbeteiligten, die Konnotation einher, dass damit die ‚Tanzphase‘ im Leben abgeschlossen sei.

Der Übergangscharakter eines *arangetrams* wird zudem durch neue Formen der Zertifizierung von Kompetenzen verändert. In Deutschland wurden zwei Arten von Zertifikaten vergeben, einmal von der Londoner Einrichtung OFAAL (*Oriental Fine Arts Academy of London*) und ein anderes von einer tamilischen Einrichtung aus der Schweiz. Beide bieten Prüfungstermine für theoretische und praktische Prüfungen in Deutschland an. Beide erstellen Zertifikate auf unterschiedlichen Kompetenzebenen und stellen schließlich nach Erwerb einer abschließenden Prüfung ein Diplom aus. Beide Zertifikate unterscheiden sich hinsichtlich des damit verbundenen Anspruchs; jedenfalls aus Sicht der von mir interviewten Tanzlehrenden. Während das Londoner Zertifikat als relativ leicht eingeschätzt wird, gilt das sogenannte *swiss exam* als Äquivalent zu einer Ausbildung in Sri Lanka. Beide Einrichtungen geben nur Übungsmaterial vor, erteilen aber keinen Unterricht. Die Prüfungen finden zu festgelegten Terminen an bestimmten Orten statt; die theoretischen Prüfungen finden in großen Gruppen statt, die praktische Prüfung ist dagegen eine Einzelprüfung vor einer Jury. Die praktischen Prüfungen werden sukzessiv schwerer und schließen von Ebene zu Ebene neue Tanzelemente ein. Zumindest für das letztendliche Diplom besteht die praktische Prüfung aus einem verkürzten *arangetram*, welches aber nur vor einer Prüfungskommission dargeboten wird. Dazu werden dann auch Prüfende aus London oder Sri Lanka hinzugezogen. Das *swiss exam* hat vor allem in der Verbindung zu den Tamilschulen eine große Bedeutung, weil der Erwerb des Diploms für die Erteilung von Unterricht an den Tamilschulen vorausgesetzt wurde (IN760; IN650).

Neben diesen Zertifikaten und dem *arangetram* gibt es eine Reihe von Veranstaltungen mit Wettbewerbscharakter. Der *Tamilische Bildungsverein e. V.* hat bspw. seit 2017 einen jährlichen Wettbewerb ins Leben gerufen, in dem die Schülerinnen und Schüler der einzelnen Tamilschulen in Gruppentänzen in mehreren Kategorien (z. B. Bharata Natyam, Volkstanz) gegeneinander antraten. Daneben gab es Gesangs- und Musikkategorien. Die Jurys bestanden zum einen aus Fachjuroren wie Tanz- und Musiklehrern, zum anderen aus ausgewählten Laien. Dieses Ereignis wurde 2018 von mehreren hundert Personen besucht, da viele Tamilschulen Schülerinnen und Schüler zur Austragung entsandten. Neben den Tamilschulen veranstalteten auch tamilische Medien Wettbewerbe. Ein Tanzlehrer berichtete von einem Wettbewerb, den ein in London beheimateter TV-Sender als transnationalen Wettbewerb veranstaltete. Dabei

traten auf nationaler Ebene Tanzgruppen gegeneinander an. Auf der transnationalen Ebene kamen die nationalen Gewinner zu einem Finale in Großbritannien zusammen. Zumindest das Finale würde dann global ausgestrahlt. Auch *arangetrams* wurden schon ausgestrahlt und manche TV-Sender haben wohl reguläre Timeslots für die Ausstrahlung von *arangetrams*. Weiterhin existieren lokal organisierte Talentshows (IN760).

### **8.3 Tanz in den tamilischen sozialen Welten**

Öffentliche Darbietungen von Tänzen im Rahmen einer größeren, nicht spezifischen Tanz-Veranstaltung finden an den Kreuzungspunkten zu anderen sozialen Welten statt. Dazu gehört eine Vielzahl von Auftritten in den unterschiedlichsten Kontexten, wie im religiösen Kontext bspw. bei Feiern in Tempeln (IN760, IN650); umgekehrt feierte zumindest eine Tanzschule in ihren Räumlichkeiten eigenständige Saraswati-Pujas. Andere Auftritte von Schülerinnen fanden bei Jubiläumsfeiern von Schulen statt; vor allem von Tamilschulen, bei denen Tänze bei den von mir besuchten Feiern feste Bestandteile des Bühnenprogramms darstellten (vgl. Kapitel 6). Ein großer Tanzevent findet jährlich beim Mavirar Nal statt. Das Programm umfasst neben Reden und Grußworten politischer Akteure zahlreiche Tanz- und Musikdarbietungen. Dieses Programm ist nach Auskunft von Informanten einer der wenigen Anlässe, zu denen sich Tanzlehrerinnen zusammentun. So treten dort die Tänzerinnen auf, die ein Diplom erworben haben. Zudem arbeiten einige der Tanzlehrerinnen eng zusammen, um das Tanzprogramm für die Veranstaltung zu koordinieren (IN760). Bharata Natyam bildet neben der südindischen karnatischen Musik häufig das kulturelle Begleitprogramm für eine große Bandbreite von tamilischen öffentlichen Veranstaltungen, weil es als Ausdruck tamilischer Tradition und Identität verstanden wird (Gorringe 2005, O`Shea 1998). Eine Tanzlehrerin drückte dies so aus, dass Bharata Natyam das tamilische Publikum stolz mache, weil es eine trainingsintensive und elaborierte Kunstform darstelle, die zudem mit der tamilischen Kultur verbunden sei. Ihrer Ansicht nach lässt sich der Bharata Natyam nicht von den tamilischen Geschichten, insbesondere den religiösen, trennen. Meine Frage, ob es auch denkbar sei, Geschichten aller Art mit dem Tanz zu verbinden, verneinte sie: die tamilisch-hinduistischen Geschichten gehörten zwingend zum Tanz dazu! Das mache die Tamilen sehr stolz und trage auch zu ihrem Selbstbewusstsein bei (IN650). Tatsächlich benennen die von mir interviewten Tanzlehrenden die Bewahrung und Vermittlung tamilischer Kultur als Begründung für ihr Engagement. Allerdings wird auch die Freude am Tanz genannt und manche Tanzschülerinnen nutzten den Tanz wohl auch als eine Form von Sport; diese Tanzschülerinnen würden eher kein *arangetram* durchführen (IN760).

Bharata Natyam hat als kulturelles Aushängeschild auch gegenüber der Residenzgesellschaft eine gewisse Bedeutung gewonnen. Bharata Natyam oder tamilische Volkstänze werden gerne von Kulturvereinen oder tamilischen Organisationen als Beitrag zu interkulturellen Festen angeboten. So haben in einem Ort bei den Weihnachtsfeiern einer tamilisch-deutschen Gruppe mit der Tamilschule regelmäßig die Schülerinnen der örtlichen Tanzlehrerin Auftritte gehabt, ebenso wie bei anderen interkulturellen Festen oder großen Gemeindefesten. Auch in K. sind Tanzschülerinnen der örtlichen Tanzlehrerin bei Stadtfesten aufgetreten. Die aktiven Mitglieder tamilischer Organisatoren und die deutschen Unterstützer sehen im Tanz eine Möglichkeit, die Aufmerksamkeit und das Interesse auch nicht-tamilischer Besucher durch ‚exotische‘ Darstellung mit farbenfrohen Kostümen, indischer Musik sowie ausdrucksstarker Bewegung und Mimik zu erwecken. Daneben gab es auch eine politische Ebene im Tanz, die sich in der Darstellung von Militanz, Leiden und Kamphandlungen wiederfand. Diese Darstellungen konnte ich zum Teil auch bei Veranstaltungen wiedererkennen (FB440; FB470).

Die beschriebene soziale Welt des Bharata Natyam stellt damit einen wichtigen sozialen Interaktionsraum tamilischer Migranten, vor allem von Mädchen und jungen Frauen, dar. Die Akteure sind mit den Akteuren anderer sozialer Welten gut vernetzt und es gibt zahlreiche Kreuzungspunkte durch Auftritte und Tanzunterricht. Innerhalb der sozialen Welt sind zumindest die älteren Tanzlehrerinnen organisiert. So gibt es nach Angaben meiner Gesprächspartner eine Gruppe der Lehrkräfte von Tanz und Musik, die sich regelmäßig treffen und z. B. das Programm für den Mavirar Nal zu organisieren. Da keine spezifischen Interviews dazu durchgeführt wurden, kann an dieser Stelle nicht viel mehr über organisierte Aktivitäten von Tanzlehrerinnen gesagt werden. Eng verbunden ist die Tanzwelt vor allem mit der Musikwelt. Die Tanzwelt ist zwingend auf die Beteiligung von Musikern bei *arangetrams* angewiesen, bei anderen Veranstaltungen kann die Musik auch vom Band kommen (IN760).

Die tamilische Tanzwelt konnte hier nur in knappen Umrissen angesprochen werden. Weitere Forschung zu diesem Themenfeld mit Schwerpunkt auf Deutschland wäre wünschenswert.



## 9. Schlussbetrachtung

In der Feldforschung zu tamilischen Migranten in Deutschland wurden ausgewählte soziale Welten betrachtet, die von den tamilischen Migranten in Deutschland hervorgebracht wurden. Die tamilischen Migranten waren in den 1980er Jahren infolge des Bürgerkriegs zwischen der Regierung und militanten tamilischen Gruppen als Flüchtlinge nach Europa gekommen, wo sie ab Ende der 1980er Jahre begannen, eigenständige Organisationen und soziale Netzwerke aufzubauen, die sich zu sozialen Welten entwickelten. Unter sozialen Welten werden institutionalisierte soziale Interaktionsräume verstanden, die sich um spezifische Aktivitäten herum herausbilden und neben dieser Aktivität eine Reihe weiterer sozialer Prozesse beinhalten. Die Transnationalisierungs- und Diasporaforschung macht auf die sozialen Verflechtungen von Migranten mit der Residenzgesellschaft, mit der Herkunftsgesellschaft und mit Migranten gleicher Herkunft in anderen Residenzgesellschaften aufmerksam. Die tamilische Diaspora wird hier als ein Cluster transnationaler sozialer Welten verstanden, welches durch die Partizipation von in verschiedenen Residenzgesellschaften lebenden Migranten entsteht und aufrechterhalten wird. Diese sozialen Welten orientieren sich auf und legitimieren sich durch einen gemeinsamen ethnisch besetzten Herkunftsbezug. Dieses Cluster sozialer Welten steht in Kontakt zur Residenzgesellschaft und zur Herkunftsgesellschaft.

Bereits in der Eingangsphase der Feldforschung konnten mehrere Handlungsfelder identifiziert werden, in denen Tamilen eigene soziale Welten herausgebildet haben. Dazu gehören religiöse Welten, die Bildungswelt, Sportwelten, Kunstwelten, Medienwelten und die tamilische Politikwelt. Der Fokus liegt in dieser Arbeit auf von lokalen Akteuren getragenen sozialen Welten, die von tamilischen Migranten in den einzelnen Ortschaften und Städten organisiert wurden und größere Gruppen von Migranten einbeziehen. Exemplarisch ausgewählt wurden solche, die in zahlreichen Orten mit größerer tamilischer Bevölkerung vorhanden sind: die religiöse Tempelwelt, die Bildungswelt, die Fußballwelt und mit Abstrichen die Tanzwelt. Die Politikwelt hat einen enormen Einfluss auf diese Welten, aber stellt eher eine transnationale Welt da, die lokal nur bedingt öffentlich ist.

Untersucht wurden die zentralen Aktivitäten und unterstützende soziale Prozesse sozialer Welten. Dazu wurden diese hinsichtlich der in ihnen geltenden Konventionen, der beteiligten Akteure, ihrer Organisation, ihrer Legitimationsstrategien und ihrer Beziehungen zu anderen sozialen Welten analysiert. Im Folgenden werden erstens Unterschiede und Gemeinsamkeiten der untersuchten sozialen Welten diskutiert, zweitens werden Verbindungen zwischen ihnen betrachtet, die es erlauben, von einem gemeinsamen Cluster von

Diasporawelten zu sprechen, und drittens werden soziale Kontexte diskutiert, die die tamilische Diaspora als Ganzes betreffen.

### ***Unterschiede und Gemeinsamkeiten tamilischer sozialer Welten***

Die tamilischen sozialen Welten beziehen sich auf unterschiedliche Kernaktivitäten, um die herum ein Geflecht weiterer institutionalisierter Handlungsprozesse angelehnt ist, die den Ablauf der Kernaktivitäten ermöglichen und legitimieren. In der hinduistischen religiösen Welt besteht die Kernaktivität aus der Interaktion mit übermenschlichen Entitäten. Die religiösen Handlungen beziehen ihre Legitimation aus shivaitischen religiösen Traditionen, wie den Agamas und dem Shaiva Siddhanta. Die zentralen Akteure sind die Priester – die als Ritualspezialisten für die Durchführung der Interaktion verantwortlich zeichnen – und in manchen Tempeln die Mitglieder der Tempelkomitees, die die Tempel verwalten und leiten. In der tamilischen Bildungswelt besteht die Kernaktivität in Lehre und Lernen von Sprache, Literatur, Geschichte, Religion und im weitesten Sinne der Kultur der Sri-Lanka-Tamilen in Sri Lanka. Vor allem steht der Sprachunterricht im Vordergrund; die Bewahrung von Sprache und Kultur ist eine wichtige Legitimation für die Existenz des tamilischen Bildungswesens. Das tamilische Bildungswesen ist von lokalen Gemeinschaften bis hin zur transnationalen Ebene durchorganisiert. An den Schulen nimmt ein Großteil der tamilischen Jugendlichen als Schüler teil und hunderte ältere Tamilen sind ehrenamtlich als Lehrer beteiligt. Viele junge Männer nehmen an den Fußballturnieren tamilischer Hobbymannschaften teil. Die Hobbymannschaften organisieren in ihren Orten eigene Turniere, zu denen dutzende Mannschaften aus anderen Städten anreisen. Dadurch hat sich ein soziales Netzwerk von Spielern entwickelt, das junge tamilische Männer aus ganz Deutschland miteinander in Kontakt bringt. Die tamilischen Fußballer bezwecken mit ihren Turnieren vor allem Spaß am Fußball, aber sie legitimieren die spezifisch tamilischen Turniere durch ihre enge, ethnisch basierte Verbundenheit untereinander. Stellvertretend für die Kunstwelten wurde die Tanzwelt betrachtet. Diese organisiert sich um den Bharata Natyam als kulturellem Marker tamilischer Ethnizität. Die Akteure sind vor allem Tanzlehrerinnen und ihre Schülerinnen. Neben kulturellen Veranstaltungen, bei denen tamilische Tänzerinnen auftreten, sind es auch die von ihnen selbst organisierten *arangetrams*, die für eine breite Öffentlichkeit sorgen. Die Tanzwelt ist um ein Netzwerk von Tanzlehrerinnen sowie mehreren großen Tanzinstitutionen, die Zertifikate vergeben, die als Ausweis von Expertenschaft dienen, organisiert. Die Politikwelt ist eine soziale Welt, die sich vor allem mit der politischen Situation der Sri-Lanka-Tamilen in Sri Lanka beschäftigt. Sie wurde bis 2009 von Sri Lanka aus durch die LTTE geprägt, bevor nach

dem Ende des Bürgerkrieges die Diasporaorganisationen zentral wurden. Öffentlich zeigt sich die Politikwelt in Gedenkveranstaltungen und politischen Veranstaltungen, aber auch indirekt durch Einflüsse auf andere soziale Welten.

Die verschiedenen sozialen Welten beziehen sich also auf spezifische Aktivitäten, die jeweils wiederum unterschiedliche Organisationsformen, Ressourcen und Anpassungen an die Umwelt erfordern. Sie richten sich tendenziell an unterschiedliche Personengruppen. Deutlich wird dies in dem Vergleich der Fußballturniere mit den Tanzveranstaltungen: Die Fußballturniere sind männlich dominiert; nur wenige Frauen spielen Fußball und die Atmosphäre ist geprägt von maskuliner Performanz. Beim Tanz stehen dagegen vornehmlich Frauen auf der Bühne; die meisten Tanzstudierenden sind junge Mädchen und Frauen. Beide sozialen Welten richten sich vor allem an junge Menschen, die sich körperlich betätigen wollen. Die Tempel richten sich zwar auch an die jüngere Generation, es ist aber vor allem die ältere Generation, die in den Tempeln an die Glaubenspraxis ihrer Heimat anknüpft. Die Tamilschulen wiederum richten sich an die Kinder und Jugendlichen, deren Eltern und solche Ehrenämter, die bestimmten Qualifikationen mitbringen. Im Vergleich zu den anderen Bereichen sind die Tamilschulen sozial breit aufgestellt und die Tamilalayam-Schulen stellen die Organisation dar, die einer umfassenden Diaspora-Organisation am nächsten kommt.

Trotz dieser zunächst unterschiedlichen Aktivitäten und angesprochenen Akteure haben die verschiedenen sozialen Welten einige Gemeinsamkeiten. Zunächst beziehen sich alle untersuchten sozialen Welten auf einen gemeinsamen Herkunftsbezug oder zumindest auf eine damit verbundene ethnische Identität. Der Herkunftsbezug ist dort besonders augenfällig, wo eine kulturelle Rekonstruktion von Traditionen aus Sri Lanka im Vordergrund steht. In der religiösen Welt und der Tanzwelt wird jeweils versucht, die Tradition aus Sri Lanka zu rekonstruieren und in Deutschland zu verankern. Dazu wurden Tempel gegründet, die sich nach Möglichkeit an die Traditionen anlehnen, die auch in Sri Lanka üblich sind. Allerdings sind in Deutschland zahlreiche pragmatische Kompromisse zu schließen und die veränderte soziale Umwelt verändert auch die kulturelle Rekonstruktion sowie die Vermittlung. Dies gilt vor allem für die sozialen Beziehungen zwischen den Akteuren, da in Deutschland die Statusgruppen im Tempel nicht im gleichen Maße wiederhergestellt werden können, wie es in Sri Lanka üblich war. Auch stellen die Tempel nicht in gleichem Maße einen sozialen Mittelpunkt dar wie in Sri Lanka. Nur wenige Tamilen nutzen die Tempel alltäglich, meist sind es besondere Anlässe, zu denen sich viele Gläubige in den Tempeln sammeln. Die Priester werden zu den Bewahrern der Traditionen in der andersgläubigen Alltagswelt, in der in Sri Lanka selbstverständlich

vorausgesetztes religiöses Wissen vielen nicht bekannt ist. Die Tempel bilden Erinnerungsorte für tamilische Migranten – vor allem der 1. Generation –, die zumindest in ihrer inneren Gestaltung und den vollzogenen Ritualen weitgehend den Erinnerungen an Sri Lanka entsprechen. Die jüngere Generation hat jedoch einen neuen Blick auf die religiöse soziale Welt und ihre Traditionen. Auch in der Tanzwelt wird eine kulturelle Tradition rekonstruiert, allerdings sind auch hier Anpassungen an die Umwelt unumgänglich. Es treten neue Herausforderungen hinzu wie die Vermittlung der Tänze an unkundige Außenstehende bei interkulturellen Festivitäten. Religion und Tanz stellen wichtige kulturelle Marker tamilischer Identität dar, wie sie sich in den letzten hundertfünfzig Jahren entwickelt hat. Dies gilt noch mehr für das Tamil, dass in den Bildungseinrichtungen systematisch unterrichtet wird. Die tamilische Bildungswelt ist keine kulturelle Rekonstruktion, sondern der veränderten sozialen Umgebung nach der Migration geschuldet. Die Schulen und ihre Organisation können nicht auf direkte Vorbilder aus der Heimat zurückgreifen. Allerdings beziehen sie sich inhaltlich im muttersprachlichen Unterricht weitgehend auf die Herkunftsgesellschaft, ihre Sprache und Kultur. Dies dient nicht zuletzt der Vermittlung einer ethno-nationalistischen Identität an die folgenden Generationen. Die Fußballwelt bezieht sich dagegen mit dem Fußball auf ein globales Phänomen. In Sri Lanka fanden Fußballspiele in erster Linie zwischen Colleges statt, die Städteturniere und Hobbymannschaften sind dagegen erst nach der Migration entstanden. Der Herkunftsbezug besteht hier in erster Linie in der ethnischen Zugehörigkeit der Spieler. Aus Sicht der Spieler ist es für sie etwas Besonderes, nur unter Tamilen zu spielen. Auch die Politik ist stark herkunftsorientiert. Das politische Engagement und das mediale Interesse beziehen sich hauptsächlich auf Sri Lanka oder die Aktivitäten von Sri-Lanka-Tamilen. Veranstaltungen wie der Mavirar Nal lassen die Fixierung auf die politischen Umstände in Sri Lanka sichtbar werden. Die Aktivitäten in den tamilischen sozialen Welten sind also auf einem Kontinuum zwischen Kontinuität und Innovation zu verorten: zwischen der Rekonstruktion der Traditionen über eine Mischung aus inhaltlicher Kontinuität und organisatorischer Innovation bis hin zu synkretistischen Formen.

Der gemeinsame Herkunftsbezug hat – auch durch gegenseitige Beeinflussung – zur Entwicklung eines gemeinsamen Repertoires an Ritualen und Konventionen geführt, welches sich in unterschiedlichen sozialen Welten findet. Dazu gehört das Gedenken an die Toten in Sri Lanka. Ebenso ist die Dokumentation ein wichtiger Aspekt, denn die Ereignisse sollen nach Möglichkeit auch für die Personen nachvollziehbar werden, die nicht daran teilnehmen konnten (Steen Preis 1997). Dies gilt insbesondere für Familienfeiern, aber auch für Sportfeste, Tempelfeste oder Schulfeste. Ebenfalls übergreifend werden Formen der Politisierung fassbar.

Offensichtlich werden sie in den zentralen Gedenkfeiern am Mavirar Nal, an denen auch die Schulen teilnehmen. Somalingam (2017) hat eine politische Beeinflussung der Bildungswelt aufgezeigt und auch die Fußballwelt kennt Gedenkturniere. Für alle genannten sozialen Welten kann ein diasporischer Bezug auf die Herkunftsgesellschaft und zur ethnischen Identität aufgezeigt werden. Dabei werden insbesondere kulturelle Marker der Ethnizität, wie Religion, Sprache, Kunst oder Geschichte, also der ‚cultural stuff‘ (Jenkins 2008) der tamilischen Ethnizität, betont.

Auf lokaler Ebene sind für die lokal organisierten Vereinigungen Kontakte zur lokalen Politik und zu deutschen Unterstützern wichtig. Manche lokalen Initiativen und Vereine – seien es Tempelvereine, Tamilalayam-Schulen oder Fußballmannschaften – griffen auf äußere Hilfe zurück, um Räumlichkeiten oder Ressourcen gänzlich zu organisieren. Historisch waren daher deutsche Unterstützer von großer Bedeutung: sie haben die Gründung von lokalen Vereinigungen angestoßen, haben die Ressourcen zur Verfügung gestellt oder mit Lokalpolitikern verhandelt. Dazu gehören institutionalisierte Unterstützer wie die Caritas sowie engagierte Initiativen und Einzelpersonen, die tamilische Anliegen in soziale Welten der Residenzgesellschaft vermittelten, Ressourcen mobilisierten und in die Migrantenwelten neue Ideen einbrachten.

Schließlich gilt für die beschriebenen sozialen Welten, dass sie eine transnationale Dimension aufweisen. Diese kann entweder zentralistisch ausgeprägt sein wie z. B. lange in der Politik üblich. In der Schulwelt stehen v. a. hierarchisch-kooperative Beziehungen im Vordergrund: Die nationalen Dachverbände organisieren von oben die transnationalen Verbindungen und Aktivitäten. Im starken Kontrast stehen dagegen die lockeren und punktuellen transnationalen Beziehungen der Fußballmannschaften, die sich in einem grenzübergreifenden dezentralen Netzwerk organisieren. Bei den Tempeln ist zwischen einem transnationalen Netzwerk der Priesterspezialisten und dem grenzüberschreitenden Besuch von religiösen Ereignissen oder Tempeln zu unterscheiden. Transnationalität kann also abhängig von der sozialen Welt unterschiedliche Formen annehmen. Nationale Grenzziehungen werden durchaus beachtet, in Form von nationalen Dachverbänden, oder vornehmlich auf nationaler Ebene organisierten Fußballturnieren, aber zugleich werden Grenzen auch selbstverständlich überschritten; zum relevanten Rahmen der gemeinsamen Aktivität werden die Grenzen der sozialen Welt, auch wenn dazu querverlaufende nationale Grenzen diese Aktivitäten beeinflussen können. In der transnationalen Organisation bilden sich wiederum in verschiedenen sozialen Welten Gemeinsamkeiten heraus: So ist insbesondere London als ein

neues Zentrum tamilischer Kultur in jeder Hinsicht von großer transnationaler Bedeutung. In der tamilischen Diaspora verschmelzen damit auf vielfältige Weise lokales Engagement und Partizipation mit transnationaler Vernetzung und ethnisch geprägter Erinnerungskultur an eine gemeinsame Herkunftskultur.

Die beschriebenen Strukturen der sozialen Welten in Deutschland bilden daher nur Segmente größerer transnationaler sozialer Welten. Daraus den Schluss zu ziehen, dass für die tamilischen Migranten die nationale Ebene an Relevanz verlieren würde, wäre allerdings nicht gänzlich richtig. Die Analyse zeigt vielmehr, dass es drei räumlich-soziale Ebenen gibt, die für die in dieser Arbeit beschriebenen sozialen Welten ihre jeweils eigene und spezifische Relevanz besitzen: Die lokale Ebene ist die des alltäglichen Engagements der lokalen Initiativen, aus denen die basalen Organisationsstrukturen wie Tempelvereine, Schulen und Fußballmannschaften hervorgehen. Auch die nationale Ebene kann relevant sein: Die Tamilschulen sind jeweils national organisiert und die nationalen Dachverbände veranstalten neben den transnational organisierten Prüfungen ihre Wettbewerbe und Jahresfeste auf nationaler oder regionaler Ebene. Auch die Fußballmannschaften orientieren sich in ihren Turnierteilnahmen weitgehend an den nationalen Rahmen. In anderen Ländern werden bspw. nationale Ligen organisiert, zu denen die deutsch-tamilischen Mannschaften im Gegensatz zu den Turnieren wohl keinen Zugang haben. Allerdings werden sie durchaus beeinflusst vom jeweiligen nationalen Diskurs zu Religion und Migration. Aus diesen nationalen Kontexten können spezifische (nationale) tamilische Teilwelten entstehen, die den Einfluss der sie umgebenden Residenzgesellschaften reflektieren.

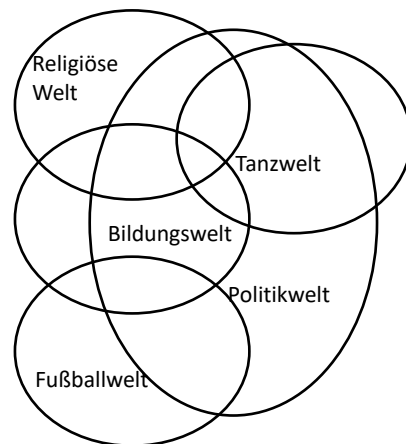
Die nationalen Subwelten scheinen sich im Prinzip ähnlich zu sein: ein beständiger Informations- und Innovationsfluss zwischen den Ländern könnte zu einer Angleichung nationaler Subwelten geführt haben. Offen bleibt an dieser Stelle, ob dies durch unabhängige Lernprozesse in ähnlichen Umwelten oder in Form von Übernahmen sinnvoll erscheinender Strukturen oder durch zwanghafte Angleichung durch politische Akteure erfolgte.

### ***Verbindungen und Kontaktzonen***

Die einzelnen sozialen Welten sind auf vielfältige Art und Weise miteinander verbunden. Auch wenn die einzelnen Verbindungen nur wenig formalisiert sein mögen, existieren sie nicht vereinzelt und „scheinbar ohne Zusammenhang“ (Salentin 2002: 230), sondern bilden einen gemeinsamen Kosmos tamilischer sozialer Welten innerhalb einer größeren der Lebenswelt tamilischer Migranten. Diese Verbindungen bestehen auf unterschiedlichen Ebenen: Erstens sind manche Akteure in mehr als einer sozialen Welt engagiert. So ist in einem Ort der

Schulleiter in dem lokalen Tempel aktiv, während der Tempelvereinsvorsitzende seinerseits Lehrer an der lokalen Tamilalayam-Schule ist. Diese Mehrfachmitgliedschaften gelten nicht nur für Führungspersonen, sondern auch für weitere Aktive: Lehrerinnen, die im Tempel mithelfen; Tanzlehrerinnen, die an Schulen unterrichten; junge Lehrer, die in Hobbymannschaften spielen; Tamilalayam-Mannschaften, die sich als Hobbymannschaften selbstständig machen, etc. Dadurch entstehen überlappende Netzwerke sozialer Welten, die diese eng miteinander verbinden. In vielen Orten kennen sich tamilische Migranten durch unterschiedliche Aktivitäten, sind freundschaftlich verbunden und die Netzwerke der sozialen Welten sind durch vielerlei Verbindungen und Doppelmitgliedschaften verbunden. Zweitens können Organisationen aus unterschiedlichen sozialen Welten direkt kooperieren und gemeinsam Aktivitäten organisieren und durchführen. Dies geschieht, wenn die Saraswati-Puja nicht mehr in der Schule, sondern im Tempel stattfindet; wenn die Schulen einen Tanzwettbewerb ausrufen und die Tanzlehrerinnen dabei aktiv sind; die Schulen Sportfeste ausrichten, an denen Fußball-Hobbymannschaften teilnehmen; wenn Tanzgruppen und die Schulen beim Mavirar Nal auftreten oder politische Hintergrundorganisationen Einfluss auf andere soziale Welten nehmen. Diese Aktivitäten überschreiten die diffuse Grenze zwischen sozialen Welten, werden aber von jeder Seite der Grenze auf jeweils spezifische Weise interpretiert werden; sie stellen damit eine Art immaterieller *boundary objects* dar (Star & Griesemer 1989). Drittens ist aus der Omnipräsenz politischer Einflüsse eine indirekte Verbindung der sozialen Welten miteinander ableitbar. Die Gedenkminuten haben sich in unterschiedlichen Kontexten durchgesetzt, weil sie alle mit der Welt der Politik in der einen oder anderen Weise verbunden sind. Viertens sind in mehreren Orten die einzelnen sozialen Welten auch durch deutsche Unterstützer indirekt verbunden: Deutsche Unterstützer können sich sowohl für einen Tempel als auch für eine Tamilschule oder ein Fußballturnier einsetzen und sind so für Akteure aus unterschiedlichen sozialen Welten Ansprechpartner. Fünftens sind diese sozialen Welten durch die ethnische Herkunftsbezogenheit als gemeinsame Legitimationsstruktur verbunden. Der Wechsel von einer sozialen Welt zur anderen bedeutet also keinen Wechsel eines ethnisch-nationalen Sinnrahmens: dieser bleibt mit verschiedenen Ausprägungen und Abstufungen gleich, da sie sich durch einen gemeinsamen Herkunftsbezug auszeichnen. Die Anerkennung der *tamilness* dieser sozialen Welten verbindet diese sinnhaft. Die Verbundenheit der gleichen Akteure mit mehreren sozialen Welten, die direkten Interaktionen von Akteuren aus diesen in gemeinsamen Handlungen und der gemeinsame Glaube an die ethnische Gebundenheit dieser sozialen Welten binden die verschiedenen Welten

aneinander. Diese sozialen Welten bilden ein sozial und diskursiv miteinander verbundenes Cluster.<sup>238</sup>



**Abbildung 4: Ausschnitt der tamilischen Diaspora in einer sozialen Welten-Karte (eigene Darstellung)**

Die in diesem Cluster vereinten sozialen Welten liegen auf einem Kontinuum zwischen Ergänzung von in der Residenzgesellschaft vorhandenen sozialen Welten bis hin zur vollwertigen Alternative zu diesen. Tamilschulen stellen Ergänzungen um ein muttersprachliches, kulturelles und ethno-nationalistisches Bildungsangebot dar, welches die deutsche Pflichtschule nicht bietet. Die Tamilalayam-Schulen treten aber nicht in Konkurrenz zu diesen; vielmehr rechtfertigen sie sich explizit auch dadurch, dass ihre Angebote die Leistungen der Schüler auch in der Regelschule verbessern würden. Auch die tamilischen Turniere sind für fußballbegeisterte Migrant\*innen keine vollwertige Alternative zu den DFB-Strukturen. Vielmehr handelt es sich um eine Art Rückzugsraum, in dem die Jugendlichen entspannter und in einem anderen Rahmen Fußball spielen und sich austauschen können. Die Tempel bieten religiös zwar eine Alternative zu den christlichen Kirchen, aber nicht im sozial-karitativen Bereich. Der Bharata Natyam stellt eine wirkliche Alternative zu anderen Kunstwelten dar, ist dafür aber auch bei interkulturellen Veranstaltungen in größere nicht-tamilische Ereignisse eingebettet. Diese „tamilischen“ Angebote stellen keine Konkurrenz für etablierte soziale Welten der Residenzgesellschaft dar und schaffen damit auch keine

---

<sup>238</sup> Es handelt sich hierbei nur um einen Ausschnitt: weitere soziale Welten, wie Medienwelten, weitere Kunst- und Sportwelten, etc. könnten ebenfalls ergänzt werden.



Parallelgesellschaften: Alle tamilischen Schüler besuchen die Regelschule, viele Fußballer spielen regelmäßig in DFB-Vereinen und nur unregelmäßig bei tamilischen Turnieren und viele Hindus besuchen katholische Wallfahrten. Die sozialen Welten der Residenzgesellschaften werden ebenfalls genutzt und durch Diasporawelten ergänzt.

Einzelnen und auch gemeinsam betrachtet, sind die sozialen Welten der Diaspora diskursiv mit den Markern tamilischer Identität verbunden. Mit Interaktionen sind auch Identitätsprozesse verbunden, entsprechendes gilt für die Handlungen innerhalb dieser Diasporawelten. Diese sind verbunden mit einer ethnischen Erinnerungskultur und ethno-nationalistischen Narrativen, welche für die Akteure in den sozialen Welten präsent sind. Die Handlungen in diesen sozialen Welten lassen Ethnizität erfahrbar und anwendbar werden. Gerade für die jüngeren Generationen bilden sie damit die sozialen Umgebungen, in denen ihre ethnische Identität als Sri-Lanka-Tamilen geprägt und verfestigt wird. Gemeinsam bilden sie eine ethnisch geprägte Sphäre innerhalb einer größeren Lebenswelt tamilischer Migranten.

### ***Der Kontext der Diasporawelten***

Die Gemeinsamkeiten der sozialen Welten erstrecken sich auch auf die historischen, politischen, diskursiven und sozialen Kontexte, von denen sie alle gemeinsam betroffen sind. Dazu ist es sinnvoll, das Cluster als ein Ganzes zu betrachten und zu fragen, auf welche Weise Handlungsprozesse in „a universe marked by tremendous fluidity“ (Strauss 1978: 123) zur Herausbildung tamilischer sozialer Welten geführt haben, welche Handlungskontexte diese beeinflusst haben und welche Konsequenzen sich aus dem Handeln in Diasporawelten ergeben.

Zur Veranschaulichung dieser Kontexte wird auf das „paradigmatische Modell“ von Strauss und Corbin (1996) zurückgegriffen. Dieses verknüpft Handlungs- und Interaktionsprozesse miteinander in Bezug auf ein Phänomen, dessen Kontext diese Prozesse bilden.<sup>239</sup> Demnach lassen sich mehrere interaktionale Kontexte unterscheiden: (a) die ursächlichen Bedingungen, die zum untersuchten Phänomen führten; (b) Kontexte, welche die Bedingungen unter denen das Phänomen existiert darstellen; (c) die intervenierenden Bedingungen, die allgemein Bedingungen und den strukturelle Kontext beschreiben; (d) Handlungs- und Interaktionsstrategien, welche spezifische Strategien, wie die Akteure mit dem Phänomen umgehen, umfassen und schließlich (e) die Konsequenzen, die aus dem Phänomen erfolgen (vgl. Strauss & Corbin 1996; Strübing 2014). Als Phänomen werden hier die sri-

---

<sup>239</sup> Ursprünglich werden bei Strauss und Corbin im Rahmen der Grounded Theory Methodology (GTM) induktiv herausgearbeitete Kategorien miteinander in Beziehung gesetzt und anhand dieses Schematas verständlich geordnet. Aber darüber hinaus ist es eng verbunden mit dem handlungstheoretischen Ansatz von Strauss (vgl. Breuer et al. 2018: 288) und wird daher hier zur handlungsorientierten Modellbildung genutzt.

sri-lankisch-tamilischen Diasporawelten verstanden und Kontext und intervenierende Bedingungen zusammengefasst.

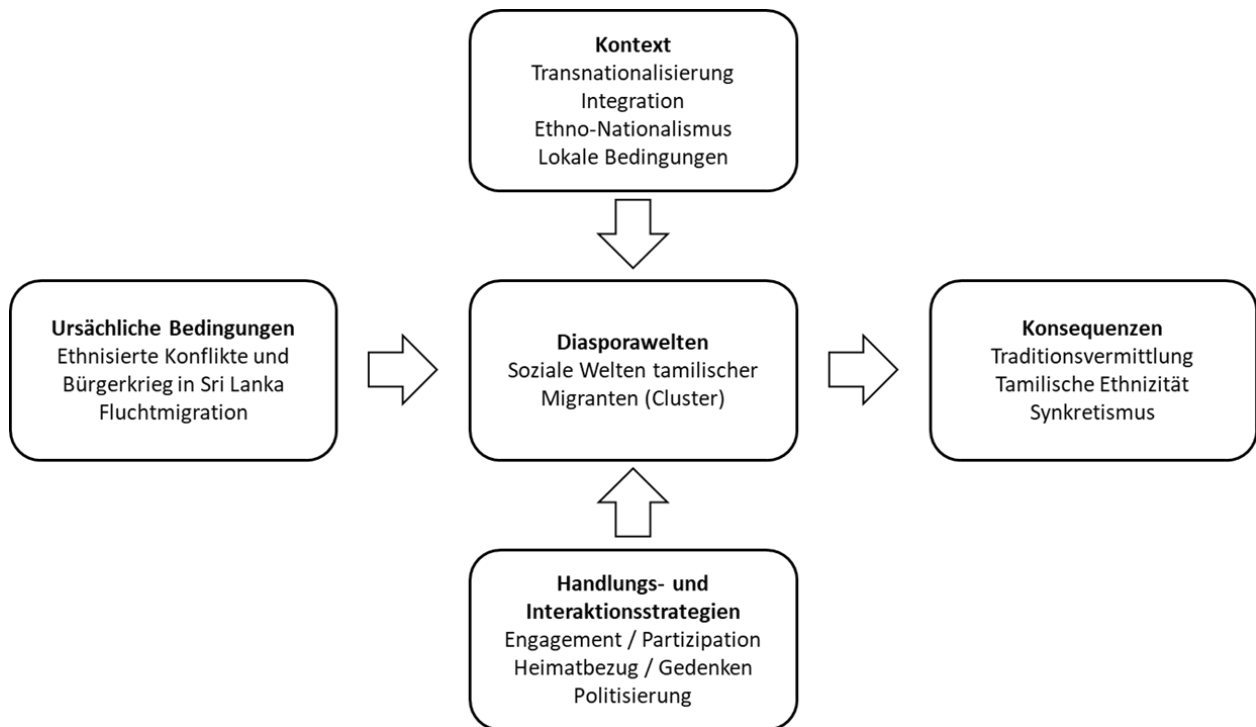


Abbildung 5: Kontexte der tamilischen Diasporawelten (eigene Darstellung)

Ursächliche Bedingungen für die Entstehung der Diasporawelten sind, wie in Kapitel 1 dargestellt, die ethnische Polarisierung der Politik in Sri Lanka und der Bürgerkrieg sowie die daraus resultierende Fluchtmigration nach Europa. In Sri Lanka entstanden in der späten britischen Kolonialzeit mehrere ethnische Nationalismen wie der singhalesisch-buddhistische Nationalismus und der sri-lankisch-tamilische Nationalismus. Singhalesische Politiker nutzten nach der Unabhängigkeit 1947 den singhalesischen Nationalismus, um die Bevölkerungsmehrheit der Singhalesen in einem klientelistischen Staat hinter sich zu bringen. Die Konkurrenz zweier großer Parteien führte zu einem „ethnic outbidding“ (De Votta 2004: 11), in dem beide Parteien sich auf Kosten der tamilischen Minderheiten als Bewahrer singhalesischer Interessen präsentierten. In einer Reihe von Konfliktfeldern – darunter für Tamilen so zentralen wie der Sprach- und Bildungspolitik – empfanden diese die Politik zunehmend als Diskriminierung und Ausgrenzung. Diese beantworteten sie zunächst mit Autonomieforderungen und als dies erfolglos blieb mit der Forderung nach Unabhängigkeit (Vaddukkottai-Proklamation). In den 1970er Jahren entwickelten sich angesichts staatlicher Repression militante tamilische Gruppen und es begann eine Eskalation der Gewalt, die 1983 in den offenen Bürgerkrieg im Norden und Osten des Landes zwischen der Regierung und den militanten Gruppen, vor allem der LTTE, mündete. In den 1980er und 1990er Jahren flohen

hunderttausende Menschen vor der Gewalt aus den tamilischen Gebieten nach Südindien, vor allem aber nach Nordamerika und Europa. Die meisten tamilischen Migranten, die nach Deutschland kamen, erreichten Deutschland in den 1980er Jahren. Zunächst waren es junge Männer, die nach Deutschland kamen, aber wenige Jahre später wurden Familien gegründet oder nachgeholt. Anfang der 1990er Jahre hatte sich der rechtliche Aufenthaltsstatus vieler Geflüchteter soweit verfestigt, dass sie Ressourcen in den Aufbau ethnisch- und herkunftsorientierter sozialer Welten investieren konnten.

Die Entstehung der sozialen Welten war eine Reaktion auf die Fluchtmigration, die Gründung von Familien und die zunehmende Erkenntnis, dass eine (schnelle) Rückkehr in die Heimat nicht möglich war. Dies geschah im Kontext von Prozessen der Transnationalisierung, von Integrationsprozessen und der Propagandierung von ethno-nationalistischen Erinnerungsdiskursen. Tamilische Migranten ließen sich in mehreren Ländern in Europa und Nordamerika nieder, v. a. in Großbritannien und Kanada, aber auch in Frankreich oder der Schweiz (vgl. Kapitel 3). Die tamilischen Migranten in Deutschland hielten den Kontakt bzw. erneuerten ihn nach der Migration. Die verbesserten rechtlichen wie auch technischen Möglichkeiten des Reisens und der Kommunikation in der globalisierten Welt reduzierte die Transaktionskosten für Transnationalisierungsprozesse und brachten die Migranten in unterschiedlichen Ländern in relativ stabile Interaktion miteinander und mit dem Herkunftsland. Diese ermöglichte die Ausbildung transnationaler Strukturen innerhalb von sozialen Welten. Die rechtliche Verfestigung des Aufenthaltes war nur der erste Schritt in einem langen Integrationsprozess (vgl. Kapitel 4). Dieser zerfällt in mehrere unterschiedliche Integrationsprozesse in verschiedene strukturelle und sozial bedeutsame soziale Welten in der Residenzgesellschaft wie den Arbeitsmarkt, den Wohnungsmarkt und das Bildungswesen. Aufgrund von Sprachproblemen und Ausgrenzung durch Teile der deutschen Bevölkerung war die soziale Integration für die tamilischen Migranten der ersten Generation zunächst schwer. Die zweite Generation, die in Deutschland auch die Schule besucht (hat), hat keine Sprachprobleme und viele jungen Familien sind sowohl strukturell als auch sozial gut in die sozialen Welten der Residenzgesellschaft integriert. Die strukturelle Integration ermöglichte die Gewinnung von Ressourcen zur Herausbildung eigenständiger tamilischer sozialer Welten. Die sozialen Beziehungen zu deutschen Unterstützern waren ebenfalls relevant. In der Feldforschung wurde deutlich, dass lokale Unterstützer, v. a. aus kirchlichen und dem Flüchtlingshelferkreisen, die tamilische Migranten unterstützt haben und teils bis heute begleiten. Für die Ausprägung lokaler Versionen der sozialen Welten waren also lokale Begebenheiten wie lokale soziale Netzwerke, lokale Unterstützungsangebote u. ä. wichtig. So

haben sich unterschiedliche Varianten von Tempeln, Schulen oder Hobbymannschaften herausgebildet. Dies gilt auch auf der regionalen Ebene, wobei gerade in Nordrhein-Westfalen – wo etwa die Hälfte der tamilischen Bevölkerung in Deutschland lebt – eine besondere Vielfalt an Organisationen und Segmentierungen sozialer Welten vorhanden ist. Schließlich ist noch die Etablierung einer ethno-politischen Erinnerungskultur, v. a. durch die LTTE, zu nennen, die eine ethno-nationalistische Sichtweise in die Diaspora einfließen ließ, die wiederum aufgrund der eigenen Erfahrungen von Gewalt und Leid bei vielen Migranten auf Resonanz stieß. Die sich entwickelnden sozialen Welten wurden als sri-lankisch-tamilisch begriffen und als Rückzugsräume für die tamilischen Migranten verstanden.

Viele tamilische Migranten hatten das Bedürfnis, die verlorene Welt der Heimat zumindest in bescheidenem Maße zu rekonstruieren und ihren Kindern die ihnen bekannten Traditionen vermitteln. Während die Integrationsprozesse die Bedingungen schafften, eigene soziale Welten begründen zu können, führte die Sorge vor dem Traditions- und Identitätsverlust sowie der Wunsch nach Anknüpfung an bekannte soziale Aktivitäten und Sinnstrukturen zur Herausbildung zahlreicher sozialer Welten tamilischer Migranten.

In Bezug auf die sozialen Welten entwickelten die Migranten variierende Formen des Engagements. Es bildeten sich unterschiedliche Positionen und Rollen in den sozialen Welten, die meist über das Ehrenamt ausgefüllt wurden, heraus. Es entwickelten sich insbesondere aber unterschiedliche Grade der Eingebundenheit; so gab es schon bald zentrale Akteure, die sich stark in den jeweiligen sozialen Welten engagierten und Positionen wie den Tempelvereinsvorsitz, die Mannschaftsbetreuung oder Schulleitung übernahmen. Andere dagegen nahmen mit deutlich weniger Engagement vornehmlich als Konsumenten teil. Es entwickelten sich verschiedene Handlungsmuster, die bezeichnend für tamilische soziale Welten sind. Dazu gehört das Gedenken an die Verstorbenen des Krieges. Es wird auch viel dokumentiert und z. T. online oder auf anderem Wege verbreitet. Seit einigen Jahren gibt es eine Online-Präsenz von Tempeln und Hobbymannschaften im Internet. In mehreren Bereichen ist der Wettbewerb wichtig, ebenso wie Ehrungen von bekannten oder verdienstvollen Personen. Diese Handlungsmuster tauchen immer wieder auf. Ein wichtiges Handlungsmuster stellt die pragmatische Anpassung von traditionellen Vorgaben an die aktuellen Umstände dar. Viele Lösungen für Herausforderungen sind angepasst an die Bedingungen in Deutschland, wodurch sich auch neue Formen von Aktivitäten entwickeln.

In den sozialen Welten werden als Konsequenz aus den Aktivitäten Traditionen vermittelt, die das ethnisch-diasporische Bewusstsein am Leben erhalten und innovative

synkretistische Handlungs- und Wissensstrukturen entwickelt. Neben der Rekonstruktion von Traditionen findet auch eine generationsübergreifende Traditionsvermittlung statt. Diese Traditionen sind aber meist pragmatisch angepasst und müssen in der Weitegrabe an die neue Generation z. T. auf eine neue Weise legitimiert werden (z. B. in der religiösen Welt) bzw. muss die Vermittlung formalisiert werden – wie die in den Tamilschulen stattfindende Institutionalisierung der Vermittlung von Wissen über Sri Lanka oder Hinduismus, welches in Sri Lanka Alltagswissen darstellte. In der Auseinandersetzung mit dem sozialen Kontext entwickeln sich innovative synkretistische Handlungsformen, Konventionen und legitimierende Diskurse heraus. Mit diesen treten die tamilischen Migranten durch ihre kollektiven Aktivitäten auch in die Öffentlichkeit und präsentieren sich z. B. durch Tempelprozessionen und Schulfeste nach außen.

### ***Die tamilische Diaspora in Deutschland***

Mit dem Ansatz der sozialen Welten konnte die tamilische Diaspora auf konkrete Aktivitäten und sie unterstützende Subaktivitäten sowie damit verbundene Identitätsprozesse zurückgeführt werden. In der Analyse erwies sich eine Unterscheidung zwischen lokaler, nationaler und transnationaler Ebene der Aktivitäten als notwendig. Denn auf diesen unterschiedlichen Ebenen können unterschiedliche Akteure, Ressourcen, Organisationsformen, Diskurse, soziale Netzwerke und Konventionen relevant werden. Es zeigte sich, dass unterschiedliche Handlungsorientierungen von Akteuren berücksichtigt werden müssen, um das differenzierte Engagement von Akteuren, die eben nicht in allen sozialen Welten engagiert sind, erfassen zu können. In der Analyse wird deutlich, dass nicht alle Migranten sich in gleicher Weise einer ‚Diaspora‘ verpflichtet fühlen: Manche Akteure fühlen sich gleich mehreren sozialen Welten verpflichtet, andere wiederum haben zumindest zeitweise kaum eine Verbindung zu den Diasporawelten. Diaspora und ethnische Herkunft sind nicht immer verbunden, es ist vielmehr das Engagement und die Identitätskonstruktionen, die soziale Welten und Akteure in einer Diaspora verbinden. Diese Arbeit zeigt zudem, wie relevant Querverbindungen zwischen verschiedenen sozialen Welten sind. Die sri-lankisch-tamilische Diaspora besteht letztlich aus der Verknüpfung der verschiedenen sozialen Welten durch überlappende soziale Netzwerke, aufeinander bezogene Aktivitäten und eine gemeinsame Ideologie und daraus resultierender ethnischer Identität. Interessant ist weiterhin die Einbeziehung der Perspektive von interkulturellen Unterstützern, denn sie sind ebenfalls Grenzgänger zwischen den Diasporawelten und den sozialen Welten der Residenzgesellschaft. Durch die Konzeption sozialer Welten als zunächst nicht ethnisch gebundener Interaktionszusammenhänge lassen sich

auch diese Akteure mit ihrem differenzierten Engagement in unterschiedlichen gesellschaftlichen Bereichen erfassen.

Zumindest die zweite Migrantengeneration kann als ein Fallbeispiel für einen Prozess der doppelten Integration betrachtet werden: einerseits in die sozialen Welten der Residenzgesellschaft und andererseits in ethnisch definierte eigenständige Diasporawelten. Dass dieser Prozess – trotz aller Widrigkeiten der Migration und der schwierigen Integrationsprozesse der ersten Generation – weitgehend ohne negative Konsequenzen für die Migranten, ihre Kinder und ihre soziale Umwelt stattgefunden hat, macht das Beispiel der tamilischen Diaspora auch interessant für andere Migrations- und Integrationsprozesse: In dieser Arbeit zeigt sich, dass der Aufbau von sozialen Welten – die als Ergänzung, nicht als Ersetzung zentraler sozialer Welten der Residenzgesellschaft fungieren – und die Nutzung von transnationalen Netzwerken der sozialen Welten als soziale, emotionale und kulturelle Ressource ebenso wie die alltagsbezogene Unterstützung durch engagierte Grenzgänger diesen Prozess begleitet und befördert haben.

## Literaturverzeichnis

- Adey, P., D. Bissell, K. Hannam, P. Merriman, and M. Sheller 2014. *The Routledge Handbook of Mobilities*. London & New York: Routledge.
- Alba, Richard, and Victor Nee. 2003. *Remaking the American Mainstream. Assimilation and Contemporary Immigration*. Cambridge (Mass.) & London: Harvard University Press.
- Alvesson, Mats. 2009. "At-home ethnography: Struggling with closeness and closure." In *Organizational Ethnography. Studying the complexities of everyday life*, edited by Sierck Ybema, Dvora Yanow, Harry Wels and Frans Kamsteeg, 156-75. London: Sage Publications
- Amarasingam, Amarnath. 2008. "Religion and Ethnicity among Sri Lankan Tamil Youth in Ontario." *Canadian Ethnic Studies* 40 (2): 149-69.
- Amarasingham, Amarnath. 2015. *Pain, pride, and politics. Social movement activism and the Sri Lankan Tamil Diaspora in Canada*. Athens, Georgia: University of Georgia Press.
- Amit, Vered. 2000. "Introduction: constructing the field." In *Constructing the field: Ethnographic fieldwork in the contemporary world*, edited by Vered Amit, 1-18. London & New York: Routledge.
- Anderson, Benedict. 2006 [1983]. *Imagined Communities*. London & New York: Verso.
- Anthias, Floya. 1998. "Evaluating 'Diaspora': Beyond Ethnicity." *Sociology* 32 (3): 557-80.
- Appadurai, Arjun. 1981. *Worship and conflict under colonial rule. A South Indian case*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Appadurai, Arjun and Carol Breckenridge. 1989. "On moving targets." *Public Culture* 2: i-iv.
- Arasaratnam, S. 1982a. "Social History of a dominant caste society: the Vellalar of North Ceylon in the 18th Century." *Indian Economic and Social History Review* XVIII, 3 & 4: 377-91.
- Arasaratnam, S. 1982b. "The historical foundations of the economy of the Tamils of North Sri Lanka." In *Chelvanayagam memorial lectures*, edited by X. Thaninayagam, 1-23. Jaffna: Saiva Press.
- Arasaratnam, S. 1994. "Sri Lanka's Tamils: Under Colonial Rule." In *The Sri Lankan Tamils. Identity and Ethnicity*, edited by Chelvadurai Manogaran and Bryan Pfaffenberger, 28-53. Boulder, San Francisco, Oxford: Westview Press.

- Armstrong, John A. 1976. "Mobilized and Proletarian Diasporas." *American Political Science Review* 70 (2): 393-408.
- Aruliah, Arul S. 1994. "Accepted on Compassionate Grounds. An admission profile of Tamil immigrants in Canada." *Refuge* 14 (4): 10-14.
- Arunagirinathan, Umeswaran. 2006. *Allein auf der Flucht. Wie ein tamilischer Junge nach Deutschland kam*. Hamburg: Konkret Verlag.
- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Assmann, Aleida, 2006. *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. München: C. H. Beck.
- Atkinson, Paul. 2017. *Thinking Ethnographically*. Los Angeles: Sage.
- Back, Carina. (2007). *Hindu-Tempel in Deutschland. Eine Untersuchung tamilisch-hinduistischer Strukturen in der Diaspora*. Marburg: Tectum-Verlag.
- Banks, Marcus. 1996. *Ethnicity: Anthropological Constructions*. London: Routledge.
- Banks, Michael. 1971. "Caste in Jaffna." In *Aspects of caste in South India, Ceylon and North-West Pakistan*, edited by E. R. Leach, 61-77. Cambridge: University of Cambridge Press. (Cambridge Papers in Social Anthropology; Volume 2).
- Barth, Frederik. 1969. "Introduction." In *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Differences*, edited by Frederik Barth, 9-38. Oslo: Universitetsforlaget.
- Bartholomeusz, Tessa J., and Chandra R. de Silva. 1998. "Buddhist Fundamentalism and Identity in Sri Lanka." In *Buddhist Fundamentalism and Minority Identities in Sri Lanka*, edited by Tessa J. Bartholomeusz and Chandra R. de Silva, 1-35. Albany (New York): State University of New York Press.
- Basch, Linda, Nina Glick Schiller, and Cristina Szanton Blanc. 1994. *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*. Amsterdam: Gordon and Breach Publishers.
- Bastian, Sunil. 1990. "Political Economy of Ethnic Violence in Sri Lanka: The July 1983 Riots." In *Mirrors of Violence: Communities, Riots and Survivors in South Asia*, edited by Veena Das, 286-304. Delhi: Oxford University Press.
- Baumann, Christoph-Peter. 2003. "Tamilische Hindus und Tempel in der Schweiz: Überblick und exemplarische Vertiefung anhand der Geschichte des Vinayakar-Tempels in Basel."



- In Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum*, edited by Martin Baumann, Brigitte Luchesi and Annette Wilke, 275-94. Würzburg: ERGON.
- Baumann, Martin. 2000a. *Migration – Religion – Integration: buddhistische Vietnamesen und hinduistische Tamilen in Deutschland*. Marburg: Diagonal-Verlag.
- Baumann, Martin. 2000b. “Diaspora: Genealogies of Semantics and Transcultural Comparison.” *Numen* 47 (3): 313-37.
- Baumann, Martin 2003a. *Alte Götter in neuer Heimat: Religionswissenschaftliche Analyse zu Diaspora am Beispiel von Hindus auf Trinidad*. Marburg: Diagonal-Verlag.
- Baumann, Martin. 2003b. “Von Sri Lanka in die Bundesrepublik: Flucht, Aufnahme und kulturelle Rekonstruktionen.” In *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum*, edited by Martin Baumann, Brigitte Luchesi and Annette Wilke, 41-74. Würzburg: ERGON.
- Baumann, Martin. 2003c. “Selbstkasteiungen und Gelübde: Traditionswahrung durch religiöse Praktik.” In *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum*, edited by Martin Baumann, Brigitte Luchesi and Annette Wilke, 169-88. Würzburg: ERGON.
- Baumann, Martin. 2009. “Templeisation: Continuity and Change of Hindu Traditions in Diaspora.” *Journal of Religion in Europe* 2: 149-79.
- Baumann, Martin. 2010. “Civic Social Capital and Hindu Tamil Priests and Temples in Switzerland.” *Finnish Journal of Ethnicity and Migration* 5 (2): 7-15.
- Baumann, Martin, Brigitte Luchesi and Annette Wilke, eds. 2003a. *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum*. Würzburg: ERGON.
- Baumann, Martin, Brigitte Luchesi and Annette Wilke. 2003b. “Einleitung.” In *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum*, edited by Martin Baumann, Brigitte Luchesi and Annette Wilke, 3-40. Würzburg: ERGON.
- Baumann Martin, and Kurt Salentin. 2006. “Migrant Religiousness and Social Incorporation: Tamil Hindus from Sri Lanka in Germany.” *Journal of Contemporary Religion* 21 (3): 297-323.

- Bayly, Christopher Alan. 1988. *Indian society and the making of the British Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bayly, Susan. 1989. *Saints, Goddesses and Kings: Muslims and Christians in South Indian Society 1700 – 1900*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bayly, Susan. 1999. *Caste, Society and Politics in India from the Eighteenth Century to the Modern Age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Becker, Howard S. 1982. *Art Worlds*. Berkeley: University of California Press.
- Berger, Peter L., and Thomas Luckmann. 1980 [1966]. *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Bergunder, Michael, and Rahul Peter Das. 2002. *Arier und Draviden: Konstruktionen der Vergangenheit als Grundlage für Selbst- und Fremdwahrnehmungen Südasiens*. Halle: Frankeche Stiftungen. (Neue Hallesche Berichte 2).
- Bernard, Russel H. 2006. *Research Methods in Anthropology. Qualitative and Quantitative Approaches*. Lanham: Altamira.
- Bernard, Russel H., and Gery W. Ryan. 2010. *Analyzing Qualitative Data: Systematic Approaches*. Los Angeles: Sage.
- Berreman, Gerald D. 1960. "Caste in India and the United States". *The American Journal of Sociology*, 66 (2): 120-27.
- Berreman, Gerald D. 1979. *Caste and Inequities: Essays on Inequality*. Meerut: Folklore Institute.
- Blanchard, Kendall, and Alyce Taylor Cheska. 1985. *The Anthropology of Sport*. South Hadley, Mass.: Bergin & Garvey.
- Blumer, Herbert. 1969. *Symbolic Interactionism. Perspective and Method*. Englewood Cliffs (NJ): Prentice-Hall.
- Bommes, Michael. 2003. "Der Mythos des transnationalen Raumes. Oder: Worin besteht die Herausforderung des Transnationalismus für die Migrationsforschung?" In *Migration im Spannungsfeld von Globalisierung und Nationalstaat*, edited by Dietrich Thränhardt and Uwe Hunger, 90-116. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Bourdieu, Pierre, and Loic J. D. Wacquant. 1996. *Reflexive Anthropologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Brah, Avtar. 1996. *Carthographies of Diaspora: Contesting Identities*. London & New York: Routledge.

- Breidenstein, Georg, Stefan Hirschauer, Herbert Kalthoff, and Boris Nieswand. 2013. *Ethnografie. Die Praxis der Feldforschung*. Konstanz & München: UKV.
- Brettell, Caroline B. 1993. *When They Read what We Write: The Politics of Ethnography*. Westport: Bergin & Garvey.
- Brettell, Caroline B. 2000. "Theorizing Migration in Anthropology: The Social Construction of Networks, Identities, Communities and Globalscapes." In *Migration theory: talking across disciplines*, edited by Caroline B. Brettell and James F. Hollifield, 97-135. London & New York: Routledge.
- Breuer, Franz, Petra Muckel and Barbara Dieris. 2018. *Reflexive Grounded Theory. Eine Einführung in die Forschungspraxis*. Wiesbaden: Springer.
- Brubaker, Rogers. 2004. *Ethnicity without groups*. Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press.
- Brubaker, Rogers. 2005. "The 'diaspora' diaspora". *Ethnic and Racial Studies* 28 (1):1-19.
- Bruland, Stine. 2012. "Nationalism as meaningful life projects: identity construction among politically active Tamil families in Norway." *Ethnic and Racial Studies* 35 (12): 2134-52.
- Burgio, Giuseppe. 2016. "When Interculturality faces a Diaspora. The Transnational Tamil Identity." *Encyclopedia* 20 (44): 106-28.
- Busby, Cecilia. 2000. *The Performance of Gender: An Anthropology of Everyday Life in a South Indian Fishing Village*. London: Athlone Press.
- Canagarajah, A. Suresh. 2008. "Language shift and the family: Questions from the Sri Lankan Tamil diaspora." *Journal of Sociolinguistics* 12 (2): 143-76.
- Canagarajah, A. Suresh. 2012. "Styling One's Own in the Sri Lankan Tamil Diaspora: Implications for Language and Ethnicity." *Journal of Language, Identity and Education* 11 (2): 124-35.
- Caputo, Virginia. 2000. "At 'home' and 'away'. Reconfiguring the field for late twentieth-century anthropology." In *Constructing the field: Ethnographic fieldwork in the contemporary world*, edited by Vered Amit, 19-31. London & New York: Routledge.
- Carsten, Janet. 2000. "Introduction: cultures of relatedness." In *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*, edited by Janet Carsten, 1-36. Cambridge: Cambridge University Press.

- Castles, Stephen and Mark J. Miller. 2009. *The age of migration: international population movements in the modern world*. Basingstoke, Hampshire u.a.: Palgrave Macmillan.
- Cefai, Daniel. 2016. "Social Worlds: The Legacy of Mead's Social Ecology in Chicago Sociology." In *The timeliness of George Herbert Mead*, edited by Hans Joas and Daniel R. Huebner, 165-84. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Chalk, Peter. 1999. "Liberation Tigers of Tamil Eelam's (LTTE) international organization and operations – a preliminary analysis". *Commentary No. 77*, Canadian Security Intelligence Service.
- Chalk, Peter. 2008. "The Tigers Abroad. How the LTTE Diaspora Supports the Conflict in Sri Lanka." *Georgetown Journal of International Affairs*, Summer/Fall: 97-104.
- Chamaz, Kathy. 2006. *Constructing Grounded Theory. A practical guide through qualitative analysis*. London: Sage.
- Cheran, Rudhramoorthy. 2001. *The Sixth Genre: Memory, History and the Tamil Diaspora Imagination*. Colombo: Marga Institute.
- Cheran, Rudhramoorthy. 2007. "Citizens of many worlds: Theorizing Tamil DiasporaCity." In *History and Imagination. Tamil Culture in the Global Context*, edited by Rudramoorthy Cheran, Darshan Ambalanavar, and Chelva Kanaganayakam, 150-168. Toronto: TSAR Publications.
- Cheran, Rudhramoorthy, Dalbir Singh, Chelva Kanaganayakam and Sudharshan Durayappah, eds. 2011. *World Without Walls. Being Human, Being Tamil: Research Essays in Tamil Studies*. Toronto: TSAR Publications.
- Clarke, Adele E. 1991. "Social Worlds/Arenas Theory as Organization Theory." In *Social Organization and Social Process: Essays in Honor of Anselm Strauss*, edited by David Maines, 119-58. Hawthorne, NY: Aldine de Gruyter.
- Clarke, Adele E. 2003. "Situational Analyses: Grounded Theory Mapping After the Postmodern Turn." *Symbolic Interaction* 26 (4): 553-76.
- Clarke, Adele E. 2012. *Situationsanalyse: Grounded Theory nach dem Postmodern Turn*, edited by Reiner Keller. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Clifford, James. 1994. "Diasporas." *Cultural Anthropology* 9 (3): 302-38.
- Clothey, Fred W. 1978. *The Many Faces of Murukan: The History and Meaning of a South Indian God*. The Hague: Mouton.

- Clothey, Fred W. 2006. *Ritualizing on the boundaries: continuity and innovation in the Tamil diaspora*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Cohen, Abner. 2004 [1969]. *Custom and Politics in Urban Africa: a study of Hausa migrants in Yoruba towns*. London: Routledge.
- Cohen, Robin. 1997. *Global Diaspora. An Introduction*. London: UCL.
- Cornelißen, Christoph, 2003: “Was heißt Erinnerungskultur? Begriff – Methoden – Perspektiven.” *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 10: 548-63.
- Cornell, Stephen, and Douglas Hartmann. 2007. *Ethnicity and Race: Making Identities in a Changing World*. Thousand Oaks u.a.: Pine Forge Press.
- Crossley, Nick. 2011. *Towards Relational Sociology*. London & New York: Routledge.
- Daniel, E. Valentine. 1996. *Charred Lullabies. Chapters in an anthropology of violence*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Daniel, E. Valentine, and Yuvaraj Thangaraj. 1995. “Forms, Formations, and Transformations of the Tamil Refugee.” In *Mistrusting refugees*, edited by E. Valentine Daniel and John Chr. Knudsen, 225-56. Berkeley: University of California Press.
- Das, Sumita. 2005. *Refugee Management. Sri Lankan Refugees in Tamil Nadu (1983-2000)*. New Delhi: Mittal.
- David, Ann. 2008. “Local Diasporas / Global Trajectories: New aspects of religious ‘performance’ in British Tamil Hindu practice.” *Performance Research* 13 (3): 89-99.
- David, Ann. 2012. “Sacralising the city: Sound, space and performance in Hindu ritual practices in London.” *Culture and Religion* 13 (4): 449-67.
- David, Kenneth. 1973. „Until marriage do us part: A cultural account of Jaffna Tamil categories for kinsmen.“ *Man New Series* 8 (4): 521-535.
- Davis, Richard H. 1992. „Becoming a Śiva, and Acting as One, in Śaiva Worship”. In: *Ritual and Speculation in Early Tantrism: Studies in Honor of Andre Padoux*, edited by Teun Goudriaan, 108-120. Albany: State University of New York Press.
- Decker, Frank. 2010. “Der Semi-Präsidentalismus als »unechtes« Mischsystem: Eine Forschungsnotiz.“ *Zeitschrift für Politik* 57 (3): 329-42.
- Department of Census and Statistics, Ministry of Economic Refoms and Public Distribution, Sri Lanka. 2019. Statistical Pocket Book-2019, Sri Lanka. Chapter 2. Population. <http://www.statistics.gov.lk/Pocket%20Book/chap02.pdf> (letzter Zugriff 04.09.2020).

- De Silva, Chandra Richard. 1994 [1987]. *Sri Lanka: A History*. New Delhi: Vikas Publishing House.
- De Silva, K. M. 2005 [1981]. *A History of Sri Lanka*. New Delhi: Penguin Books.
- De Votta, Neil. 2004. *Blowback: Linguistic Nationalism, Institutional Decay, and Ethnic Conflict in Sri Lanka*. Stanford: Stanford University Press.
- DeWalt, Kathleen M., and Billie R. DeWalt. 2002. *Participant Observation. A Guide for Fieldworkers*. Walnut Creek: Altamira.
- Dey, Ian. 2003. *Qualitative data analysis: a user friendly guide for social scientists*. London: Routledge.
- DGV – Deutsche Gesellschaft für Völkerkunde. 2008. “Frankfurter Erklärung” zur Ethik in der Ethnologie.” Deutsche Gesellschaft für Völkerkunde. [Elektronische Ressource: <https://www.dgv-net.de/wp-content/uploads/2016/07/DGV-Ethikerklaerung.pdf>, letzter Zugriff 02.02.2017].
- DiMaggio, Paul, and Walter W. Powell. 1983. “The iron cage revisited: Collective rationality and institutional isomorphism in organizational fields.” *American Sociological Review* 48 (2): 147-60.
- Dirks, Nicholas. 1987. *The Hollow Crown: Ethnohistory of an Indian Kingdom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dirks, Nicholas. 2001. *Castes of Mind. Colonialism and the Making of Modern India*. Delhi: Permanent Black.
- Domrös, Manfred. 1976. *Sri Lanka: Die Tropeninsel Ceylon*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Dumont, Louis. 1953. “The dravidian kinship terminology as an expression of marriage.” *Man* 53: 34-39.
- Dumont, Louis. 1980 [1966]. *Homo hierarchicus: the caste system and its implications*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Dumont, Louis. 1983. *Affinity as Value: Marriage Alliance in South India, with Comparative Essays on Australia*. Chicago: University of Chicago.
- Efionayi-Mäder, Denise, Milena Chimienti, Janine Dahinden and Etienne Piguet. 2001. *Asyldestinationen in Europa. Eine Geographie der Asylbewegungen*. Zürich: Seismo.

- Eichinger Ferro-Luzzi, Gabrielle. 1989. "The polythetic-prototype approach to Hinduism". In *Hinduism Reconsidered*, edited by Günther D. Sontheimer and Hermann Kulke, 187-96. New Delhi: Manohar.
- Eisenstadt, S. N. 1953. "Analysis of Patterns of Immigration and Absorption of Immigrants." *Population Studies* 7 (3): 167-80.
- Elias, Norbert. 1984. "Die Genese des Sports als soziologisches Problem." In *Sport im Zivilisationsprozess. Studien zur Figurationssoziologie*, edited by Norbert Elias and Eric Dunning, 9-46. Münster: Lit.
- Elias, Norbert. 2006 [1970]. *Was ist Soziologie?* Amsterdam: Norbert Elias Stichting. [Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag].
- Elias, Norbert, and Eric Dunning. 1966. "Dynamics of Group Sports with Special Reference to Football." *The British Journal of Sociology*, 17 (4): 388-402.
- Elias, Norbert, and Eric Dunning, eds. 1984. *Sport im Zivilisationsprozess. Studien zur Figurationssoziologie*. Münster: Lit.
- Elwert, G. 1982. "Probleme der Ausländerintegration. Gesellschaftliche Integration durch Binnenintegration?" In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 34(4): 717-31.
- Emirbayer, Mustafa. 1997. "Manifesto for a relational sociology." *American Journal of Sociology* 103 (2): 281-317.
- Engebretsen, Ingrid Ada. 2007. "Kinship, Gender and Adaptation Processes in Exile: The Case of Tamil and Somali Families in Norway." *Journal of Ethnic and Migration Studies* 33 (5): 727-46.
- Erdal, Marta Bivand, and Ceri Oeppen. 2013. "Migrant Balancing Acts: Understanding the Interactions Between Integration and Transnationalism". In: *Journal of Ethnic and Migration Studies* 39(6): 867-84.
- Eriksen, T. H. 1993. *Ethnicity & Nationalism: Anthropological Perspectives*. London & Boulder: Pluto Press.
- Erll, Astrid. 2003. "Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen." In *Konzepte der Kulturwissenschaften: Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven*, edited by Ansgar Nünning and Vera Nünning, 156-85. Stuttgart & Weimar: J.B. Metzler.

- Esser, Hartmut. 1980. *Aspekte der Wanderungssoziologie: Assimilation und Integration von Wanderern, ethnischen Gruppen und Minderheiten. Eine handlungstheoretische Analyse*. Darmstadt & Neuwied: Luchterhand.
- Esser, Hartmut. 2001. *Integration und ethnische Schichtung*. Arbeitspapiere - Mannheimer Zentrum für Europäische Sozialforschung 40. Mannheim: Mannheimer Zentrum für Europäische Sozialforschung (MZES).
- Esser, Hartmut. 2004. "Welche Alternativen zur "Assimilation" gibt es eigentlich?" In *Migration – Integration – Bildung. Grundfragen und Problembereiche*, edited by Klaus J. Bade, and Michael Bommers, 41-60. IMIS-Beiträge 23. Osnabrück: Institut für Migrationsforschung und Interkulturelle Studien (IMIS) der Universität Osnabrück.
- Esser, Hartmut. 2006. *Sprache und Integration: die sozialen Bedingungen und Folgen des Spracherwerbs von Migranten*. Frankfurt: Campus.
- Eulberg, Rafaela. 2014. "Temple publics as interplay of multiple public spheres: Public faces of Sri Lankan Tamil Hindu life in Switzerland." In *Migration and religion in Europe: Comparative perspectives on South Asian experiences*, edited by Ester Gallo, 111–29. Farnham & Burlington: Ashgate.
- Eulberg, Rafaela, and Monika Niederberger. 2011. „Sri-lankisch-tamilische Christen im deutschsprachigen Raum.“ In *Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland/im deutschsprachigen Raum. II.-6.2.3*, edited by Michael Klöcker and Udo Tworuschka, 1-21. München: Olzog Verlag.
- Fair, C. Christine. 2007. "The Sri Lankan Tamil Diaspora: Sustaining Conflict and Pushing for Peace." In *Diaspora in Conflict: Peace-Makers or Peace-Wreckers?*, edited by Hazel Smith, and Paul Stares, 172-95. Tokyo, New York, Paris: United Nations University Press.
- Faist, Thomas. 2000. *The Volume and Dynamics of International Migration and Transnational Social Spaces*. Oxford: Oxford University Press.
- Faist, Thomas. 2004. "The Border-Crossing Expansion of Social Space: Concepts, Questions and Topics." In *Transnational Social Spaces: Agents, Networks and Institutions*, edited by Thomas Faist and Eyüp Özveren, 1-34. Aldershot: Ashgate.
- Faist, Thomas. 2010. "Diaspora and transnationalism: What kind of dance partners?" In *Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods*, edited by Rainer Bauböck and Thomas Faist, 9-35. Amsterdam: Amsterdam University Press.



- Fend, Helmut. 2005. *Neue Theorie der Schule. Einführung in das Verstehen von Bildungssystemen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Fernandez, S., and M. Clyne. 2007. "Tamil in Melbourne", *Journal of Multilingual and Multicultural Development* 28 (3): 169-87.
- Fibiger, Marianne C. Qvortrup. 2003. "Sri Lankan Tamil Hindus in Denmark. Internal and External Cultural and Religious Representations." In *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum*, edited by Martin Baumann, Brigitte Luchesi and Annette Wilke, 345-62. Würzburg: ERGON.
- Fibiger, Marianne C. Qvortrup. 2010. "Young Tamil Hindus in Denmark and their Relation to Tradition and Collective Memory." *Finnish Journal of Ethnicity and Migration* 5 (2): 24-32.
- Fibiger, Marianne C. Qvortrup. 2012. "When The Hindu-Goddess Moves To Denmark: The Establishment Of A Sakta-Tradition." *Bulletin for the Study of Religion* 41 (3): 29-36.
- Fibiger, Marianne C. Qvorthrup. 2015. „Finding the right spouse: Young Sri Lankan Tamil Hindu women in Denmark.“ *Review of Social Studies (RoSS)* 2 (2): 85-104.
- Flick, Uwe. 2006. *Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Fligstein, Neil, and Doug McAdam. 2012. *A Theory of Fields*. Oxford: Oxford University Press.
- Flood, Gavin. 1996. *An Introduction to Hinduism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fricke, Dietmar. 2002. *Der Tamilen-Singhalesen-Konflikt auf Sri Lanka: Ein Handbuch*. Berlin: Köster. (Bewaffnete Konflikte nach dem Ende des Ost-West-Konflikts; Band 9).
- Fuglerud, Oivind. 1999. *Life on the Outside. The Tamil Diaspora and Long-Distance Nationalism*. London & Sterling: Pluto Press.
- Fuglerud, Oivind. 2001. "Time and space in the Sri Lanka-Tamil diaspora." *Nations and Nationalism* 7 (2): 195-213.
- Fuglerud, Oivind. 2016. "Aesthetics of Martyrdom: The Celebration of Violent Death among the Liberation Tigers of Tamil Eelam." In *Violence expressed: An Anthropological Approach*, edited by Maria Six-Hohenbalken and Nerina Weiss, 71-90. London & New York: Routledge.
- Fuglerud, Oivind, and Ada Engebrigsten. 2006. "Culture, networks and social capital: Tamil and Somali immigrants in Norway." *Ethnic and Racial Studies* 29 (6): 1118-34.
- Fuller, Christopher J. 1976. *The Nayars today*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Fuller, Christopher J. 1992. *The Camphor Flame. Popular Hinduism and Society in India*. Princeton: Princeton University Press.
- Fuller, Christopher J. 2003. "Caste." In *The Oxford India companion to Sociology and Social Anthropology*, edited by Veena Das, 477-501. Delhi: Oxford University Press.
- Gaasbeek, Timmo. 2010. "Bridging troubled waters? Everyday inter-ethnic interaction in a context of violent conflict in Kottiyar Pattu, Trincomalee, Sri Lanka." PhD diss., Wageningen.
- Ganesh, Kamala. 2014. "From Sanskrit Classicism to Tamil Devotion: Shifting Images of Hinduism in Germany." In *Migration and Religion in Europe. Comparative perspectives on South Asian experiences*, edited by Ester Gallo, 233-48. Farnham & Burlington: Ashgate.
- Gans, Herbert. 1979. "Symbolic ethnicity: the future of ethnic groups and cultures in America." *Ethnic and Racial Studies* 2 (1): 1-20.
- Gazagne, Philippe, and Amaia Sánchez-Cacicedo. 2015. *Understanding the Politics of the Sri Lankan Tamil Diaspora in Switzerland*. Genf: Global Migration Center.
- Geiger, Wilhelm. 1950 [1912]. *The Mahāvamsa or the great chronicle of Ceylon*. Colombo: Ceylon Government Information Department.
- George, Glynis. 2011. "The Canadian Tamil Diaspora and the Politics of Multiculturalism." *Identities: Global Studies in Culture and Power* 18 (5): 459-80.
- Gerharz, Eva. 2007. *Translocal negotiations of reconstruction and development in Jaffna, Sri Lanka*. Dissertation. Bielefeld: Universität Bielefeld.
- Gerharz, Eva. 2009. "Zwischen Krieg und Frieden – Die Tamil Tigers und ihre Diaspora als Konfliktpartei und Entwicklungsakteur." *Sociologus* 59 (1): 33-49.
- Gerstner, Hans P., and Martin Wetz. 2008. *Einführung in die Theorie der Schule*. Darmstadt: WBG.
- GFK. 1951. *Convention relating to the Status of Refugees*. 189 U.N.T.S 150.
- Gilroy, Paul. 1993. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. London: Verso.
- Giulianotti, Richard. 1999. *Football. A Sociology of the Global Game*. Cambridge: Blackwell.
- Glaser, Barney G., and Anselm L. Strauss. 2010. *Grounded Theory: Strategien qualitativer Forschung*. Bern: Verlag Hans Huber.

- Gläser, Jochen, and Grit Laudel. 2010. *Experteninterviews und qualitative Inhaltsanalyse als Instrumente rekonstruierender Untersuchungen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Glazer, Nathan, and Daniel Patrick Moynihan. 1963. *Beyond the Melting Pot: The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians, and Irish of New York City*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Godwin, Matthew .2018. “Winning, Westminster-style: Tamil diasporainterest group mobilisation in Canada and the UK.” *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 44(8): 1325-40.
- Gonda, Jan. 1963. *Die Religionen Indiens. II. Der jüngere Hinduismus*. Stuttgart: W. Kohlhammer. (Die Religionen der Menschheit; Band 12).
- Good, Anthony. 1991. *The female bridegroom. A comparative study of life-crisis rituals in South India and Sri Lanka*. Oxford: Clarendon Press.
- Good, Anthony. 1996. *On the Non-Existence of 'Dravidian Kinship'*. CSAS Occasional Papers 6. Centre of South Asian Studies: Edinburgh.
- Gordon, Milton. 1964. *Assimilation in American life: The role of race, religion, and national origins*. New York: Oxford Univ. Press.
- Goreau, Anthony. 2014. “Ganesha Caturthi and the Sri Lankan Tamil Diaspora in Paris: Inventing Strategies of Visibility and Legitimacy in a Plural Monoculturalist Society.” In *Migration and Religion in Europe. Comparative perspectives on South Asian experiences*, edited by Ester Gallo, 211-32. Farnham & Burlington: Ashgate.
- Gorringe, Magdalen. 2005. “Arangetrams and manufacturing identity. The changing role of a bharata natyam dancer’s solo debut in the context of the diaspora”. In *Diasporas and Interculturalism in Asian Performing Arts. Translating Identities*, edited by Hae-kyung Um, 91-103. London & New York: Routledge Curzon.
- Gough, Kathleen. 1981. *Rural Society in Southeast India*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Government of Sri Lanka. 2001. “Census of population and Housing 2001.” Department of Census and Statistics, Sri Lanka. <http://www.statistics.gov.lk/census2001/population/district/t001c.htm> (letzter Zugriff 29.09.2004).
- Government of Sri Lanka. 2012. “Population by ethnic group according to districts.” Department of Census and Statistic, Sri Lanka. <http://www.statistics.gov.lk/PopHouSat>

- /CPH2011/index.php?fileName=poFB42&gp=Activities&tpl=3 (letzter Zugriff 15.05.2018).
- Greenman, Nancy. 2005. "Anthropology Applied to Education." In *Applied Anthropology. Domains of Application*, edited by Satish Kedia and John van Willigen, 263-306. Westport, Conn. & London: Praeger.
- Gronseth, Anne Sigfrid. 2001. "In Search of Community: A Quest for Well-Being among Tamil Refugees in Northern Norway." *Medical Anthropology Quarterly* 15 (4): 493-514.
- Gunasingam, Selladurai. 1979. *The Tamils and Trincomalee*. Peradeniya: Selladurai Gunasingam.
- Gunawardana, R.A.L.H. 1990. "The people of the lion: the Sinhala identity and ideology in history and historiography." In *Sri Lanka: History and the Roots of Conflict*, edited by Jonathan Spencer, 45-86. London & New York: Routledge.
- Gupta, Akhil, and James Ferguson. 1997. "Discipline and Practice: 'The Field' as Site, Method, and Location in Anthropology." In *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*, edited by Akhil Gupta and James Ferguson, 1-46. Berkeley: University of Berkeley Press.
- Guribye, Eugene. 2011. "Sacrifice as Coping: A Case Study of the Cultural-Political Framing of Traumatic Experiences among Eelam Tamils in Norway." *Journal of Refugee Studies* 24 (2): 376-89.
- Halfhide, Therese. 2006. "Komplexe Orientierungsmuster. Lernwelten im Alltag tamilischer Mädchen und ihrer Mütter." *Ph Akzente* 4: 17-21.
- Hall, Stuart. 1990. "Cultural identity and diaspora." In *Identity: Community, Culture, Difference*, edited by Jonathan Rutherford, 222-37. London: Lawrence & Wishart.
- Han, Petrus. 2005. *Soziologie der Migration*. Stuttgart: Lucius & Lucius.
- Han-Broich, Misun. 2012. *Ehrenamt und Integration. Die Bedeutung sozialen Engagements in der (Flüchtlings-)Sozialarbeit*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften | Springer Fachmedien.
- Hannerz, Ulf. 1996. *Transnational connections: Culture, people, places*. London & New York: Routledge.
- Häuser-Schäublin, Brigitta. 2003. "Teilnehmende Beobachtung." In *Methoden und Techniken der Feldforschung*, edited by Bettina Beer, 33-54. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

- Haußig, Hans-Michael. 1999. *Der Religionsbegriff in den Religionen. Studien zum Selbst- und Religionsverständnis in Hinduismus, Buddhismus, Judentum und Islam*. Berlin & Bodenheim b. Mainz: Philo.
- Heckmann, Friedrich. 1991. "Ethnische Kolonien." *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, 16 (3): 25-41.
- Heckmann, Friedrich. 2015. *Integration von Migranten: Einwanderung und neue Nationenbildung*. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Heidemann, Frank. 1989. *Die Hochland-Tamilen in Sri Lanka und ihre Repatriierung nach Indien: Ethnologische Überlegungen zur Theorie der selbstbestimmten Entwicklung von Tagelöhnern*. Göttingen: Edition Re. (Arbeiten aus dem Institut für Völkerkunde der Georg-August-Universität zu Göttingen; Band 23).
- Heidemann, Frank. 1992. *Kangaries in Sri Lanka and Malaysia*. München: Anacon.
- Heissenberger, Stefan. 2012. "Entgrenzte Emotionen." In *Gesellschaftsspiel Fußball. Eine sozialwissenschaftliche Annäherung*, edited by Christian Brandt, Fabian Hertel and Christian Stassek, 209-26. Wiesbaden: SpringerVS.
- Held, David, Anthony McGrew, David Goldblatt and Jonathan Perraton, eds. 1999. *Global Transformations: Politics, Economics, and Culture*. Stanford (CA): Stanford University Press.
- Helfferich, Cornelia. 2009. *Qualität qualitativer Daten. Manual zur Durchführung qualitativer Einzelinterviews*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Hellmann-Rajanayagam, Dagmar. 1986. „The Tamil `Tigers` in Northern Sri Lanka: origins, factions, programmes". *Internationales Asienforum*, 17 (172): 63-85.
- Hellmann-Rajanayagam, Dagmar. 1990. "The politics of the Tamil past." In *Sri Lanka: History and the Roots of Conflict*, edited by Jonathan Spencer, 107-24. London & New York: Routledge.
- Hellmann-Rajanayagam, Dagmar. 1994a. *The Tamil Tigers: armed struggle for identity*. Stuttgart: Steiner. (Beiträge zur Südasienforschung, Südasien-Institut, Universität Heidelberg; Band 157).
- Hellmann-Rajanayagam, Dagmar. 1994b. "The 'Groups' and the Rise of Militant Secessionism." In *The Sri Lankan Tamils: ethnicity and identity*, edited by Chelvadurai Manogaran and Bryan Pfaffenberger, 169-207. Boulder & Oxford: Westview Press.

- Hellmann-Rajanayagam, Dagmar. 2007. *Von Jaffna nach Kilinocchi: Wandel des politischen Bewusstseins der Tamilen in Sri Lanka*. Würzburg: Ergon. (Beiträge zur Südasienforschung, Südasien-Institut, Universität Heidelberg; Band 1999).
- Hepp, Andreas. 2009. "Digitale Medien, Migration und Diaspora: Deterritoriale Vergemeinschaftung jenseits nationaler Integration." In *Internet und Migration. Theoretische Zugänge und empirische Befunde*, edited by Uwe Hunger and Kathrin Kissau, 35-54. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Hepp, Andreas. 2013. *Medienkultur. Die Kultur mediatisierter Welten*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Hess, Monika, and Benedikt Korf. 2014. "Tamil diaspora and the political spaces of second-generation activism in Switzerland." *Global Networks* 14 (4): 419-37.
- Hettlage, Robert. 1991. "Diaspora: Umrisse einer soziologischen Theorie." *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 16 (3): 4-24.
- Hitzler, Ronald, and Anne Honer. 1988. "Der lebensweltliche Forschungsansatz." *Neue Praxis* 18 (6): 496-501.
- Hitzler, Ronald, Anne Honer, and Michaela Pfadenhauer. 2009. "Zur Einleitung: 'Ärgerliche' Gesellungsgebilde?" In *Posttraditionale Gemeinschaften: theoretische und ethnografische Erkundungen*, edited by Ronald Hitzler, Anne Honer and Michaela Pfadenhauer, 9-31. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Hocart, Arthur M. 1968 [1950]. *Caste. A Comparative Study*. New York: Russell & Russell.
- Hopf, Christel. 2016. *Schriften zu Methodologie und Methoden qualitativer Sozialforschung*. Wiesbaden: Springer VS.
- Hudson, D. Dennis. 1995. "Tamil Hindu Responses to Protestants: Nineteenth-Century literati in Jaffna and Tinnevely." In *Indigenous Responses to Western Christianity*, edited by Steven Kaplan, 95-123. New York: New York University Press.
- Hüskens, Ute, and Axel Michaels, eds. 2013. *South Asian Festivals on the Move*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- IASC. 2007. "Conflict-Related Internal Displacement in Sri Lanka: A study on Forced Displacement, Freedom of Movement, Return and Relocation." April 2006-April 2007 and Addendum covering April-July 2007. Genf & New York: The Inter-Agency Standing Committee (IASC). <http://www.internal-displacement.org/8025708F004CE>

- 90B/(httpDocuments)/CEC4E2879AB1E061C125735B005FB3D7/\$file/Conflict-Related+Displacement+in+Sri+Lanka\_1.pdf (letzter Zugriff 25.06.2009).
- Inden, Ronald B. 1990. *Imagining India*. Cambridge MA & Oxford: Blackwell Publishers.
- Indrapala, K. 2005. *The Evolution of an Ethnic Identity: The Tamils in Sri Lanka c. 300 BCE to c. 1200 CE*. Sydney: MV Publications.
- IOM. 2009. "Displaced Flood into Vavuniya as Government, LTTE Fighting Ends. Press Briefing Notes." 20.05.2009. Genf: International Organization for Migration. <http://www.iom.int/jahia/Jahia/media/press-briefing-notes/pbnAS/cache/offonce?entryId=25005> (letzter Zugriff 26.06.2009)
- Ishwaran, K. 1992. *Speaking of Basava. Lingayat Religion and Culture in South Asia*. Boulder, San Francisco, Oxford: Westview Press.
- Iverson, Duncan, ed. 2010. *The Ashgate research companion to multiculturalism*. Farnham: Ashgate.
- Jackson, Peter, Philip Crang, and Claire Dwyer. 2004. "Introduction: the spaces of transnationality." In *Transnational Spaces*, edited by Peter Jackson, Philip Crang and Claire Dwyer, 1-23. London & New York: Routledge.
- Jacobsen, Knut. 2003. "Settling in Cold Climate: The Tamil Hindus in Norway." In *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum*, edited by Martin Baumann, Brigitte Luchesi and Annette Wilke, 363-77. Würzburg: ERGON.
- Jacobsen, Knut. 2004. "Establishing ritual space in the Hindu diaspora in Norway." In *South Asians in the Diaspora*, edited by Knut Jacobsen and P. Pratap Kumar, 134-48. Leiden: Brill.
- Jacobsen, Knut. 2008. "Creating Sri Lankan Tamil Catholic Space in the South Asian Diaspora in Norway." In *South Asian Christian Diaspora: invisible Diaspora in Europe and North America*, edited by Selva J. Raj, 117-32. London & New York: Routledge.
- Jacobsen, Knut. 2009. "Establishing Tamil ritual space: A comparative analysis of ritualisation of the traditions of Tamil Hindus and the Tamil Roman Catholics in Norway." *Journal of Religion in Europe* 2 (2): 180-98.
- Jeffrey, Robin. 2004. "Legacies of Matriliney: The Place of Women and the "Kerala Model"." *Pacific Affairs* 77 (4): 647-64.
- Jenkins, Richard. 2004. *Social identity*. London and New York: Routledge.

- Jenkins, Richard. 2008. *Rethinking Ethnicity*. Los Angeles: Sage.
- Jones, Demelza. 2014. "Diaspora identification and long-distance nationalism among Tamil migrants of diverse state origins in the UK." *Religion* 46 (1): 53-74.
- Jones, Demelza. 2015. "Identifications with an 'Aesthetics' and 'Moral' Diaspora amongst Tamils of Diverse State Origins in Britain." In *Dismantling diasporas. Rethinking the geographies of diasporic identity, connection and development*, edited by Anastasia Christou and Elizabeth Mavroudi, 85-98. Farnham & Burlington: Ashgate.
- Jones, Demelza. 2016. "Being Tamil, being Hindu: Tamil migrants' negotiations of the absence of Tamil Hindu spaces in the West Midlands and South West of England." *England*, 46 (1): 53-74.
- Kalter, Frank. 2002. "Integration durch Fußball? Migranten im deutschen Ligensystem." In *Fußballwelten. Zum Verhältnis von Sport, Politik, Ökonomie und Gesellschaft*, edited by Peter Lösche, Undine Ruge, and Klaus Stolz, 175-204. Opladen: Leske & Budrich.
- Kanapathipillai, Valli. 1990. "July 1983: The Survivor's Experience." In *Mirrors of Violence: Communities, Riots and Survivors in South Asia*, edited by Veena Das, 321-44. Delhi: Oxford University Press.
- Kearney, Michael. 1995. "The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism." *Annual Review of Anthropology* 24: 547-65.
- Kelle, Udo. 2011. "'Emergence' oder 'Forcing'? Einige methodologische Überlegungen zu einem zentralen Problem der Grounded-Theory." In *Grounded Theory Reader*, edited by Günter Mey and Katja Mruck, 235-60. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Kelle, Udo, and Susann Kluge. 2010. *Vom Einzelfall zum Typus. Fallvergleich und Fallkontrastierung in der qualitativen Sozialforschung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Keller, Reiner. 2010. *Wissenssoziologische Diskursanalyse. Grundlegung eines Forschungsprogrammes*. Wiesbaden: VS.
- Keller, Reiner. 2013. "Kommunikative Konstruktion und diskursive Konstruktion." In *Kommunikativer Konstruktivismus. Theoretische und empirische Arbeiten zu einem neuen wissenssoziologischen Ansatz*, edited by Reiner Keller, Hubert Knoblauch and Jo Reichertz, 69-96. Wiesbaden: Springer Fachmedien.



- Keller, Walter. 1988. "Ethnischer Konflikt und Fluchtbewegung: Tamilen auf Sri Lanka und in der Bundesrepublik." In *Flucht und Asyl. Berichte über Flüchtlingsgruppen*, edited by Andreas Germershausen and Wolf-Dieter Narr, 119-26. Berlin: Edition Parabolis.
- Keller, Walter. 2001. *Mapping der srilankischen Diaspora*. Berlin: Berghof Forschungszentrum für konstruktive Konfliktbearbeitung.
- Kemper, Steven. 1991. *The Presence of the Past. Chronicles, politics, and the Culture in Sinhala Life*. Ithaca & London: Cornell University Press.
- Keshavia, Aparna. 2008. "Decoding the Modern Practice of Bharatanatyam." *Congress on Research in Dance Conference Proceedings. Dance Studies and Global Feminisms, 41<sup>st</sup> Annual Conference*, 40 (1): 140-150.
- Killingley, Dermot. 2003. "Modernity, Reform, and Revival." In *The Blackwell Compendium to Hinduism*, edited by Gavin Flood, 509-25. Oxford & Malden, MA: Blackwell.
- Kinsley, Davis. 1987. *Hindu Goddesses: Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*. Delhi: Motilal Banarsidas.
- Koenig, Matthias, and Christof Wolf. 2013. "Religion und Gesellschaft – Aktuelle Perspektiven." *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 65: 1-23.
- Korale, Raja B.M. 2004. "Migration and Brain Drain." In *Economic Policy in Sri Lanka. Issues and Debates. A Festschrift in Honour of Gamani Corea*, edited by Saman Kelegama, 300-34. New Delhi, Thousand Oaks & London: Sage.
- Kortmann, Matthias. 2011. *Migrantenselbstorganisationen in der Integrationspolitik: Einwandererverbände als Interessenvertreter in Deutschland und den Niederlanden*. Münster: Waxmann.
- Krotz, Friedrich. 2015. "Einleitung: Projektübergreifende Konzepte und theoretische Bezüge der Untersuchung mediatisierter Welten." In *Die Mediatisierung sozialer Welten. Synergien empirischer Forschung*, edited by Friedrich Krotz, Cathrin Despotovic and Merle-Marie Kruse, 7-34. Wiesbaden: Springer VS.
- Krotz, Friedrich, and Andreas Hepp, eds. 2012. *Mediatisierte Welten. Forschungsfelder und Beschreibungsansätze*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften | Springer Fachmedien.
- Kruse, Jan. 2015. *Qualitative Interviewforschung. Ein integrativer Ansatz*. Weinheim & Basel: Beltz Juventa.

- Kuckartz, Udo. 2016. *Qualitative Inhaltsanalyse. Methoden, Praxis, Computerunterstützung*. Weinheim & Basel: Beltz Juventa.
- Kunz, E. F. 1973. "The Refugee in Flight: Kinetic Models and Forms of Displacement." *International Migration Review* 7: 125-46.
- Lamla, Jörn. 2013. "Arenen des demokratischen Experimentalismus. Zur Konvergenz von nordamerikanischem und französischem Pragmatismus." *Berliner Journal für Soziologie* 23: 345-65.
- Larsen, Jonas, Kay W. Axhausen, and John Urry. 2006. "Geographies of Social Networks: Meetings, Travel and Communications." *Mobilities* 1 (2): 261-83.
- Lave, Jean, and Etienne Wenger. 1991. *Situated Learning. Legitimate Peripheral Participation*. Cambridge: Cambridge University press.
- Lee, Everett S. 1966. "A Theory of Migration." *Demography* 3 (1): 47-57.
- Levitt, Peggy. 2001. "Transnational migration: taking stock and future directions." *Global Networks* 1 (3): 195-216.
- Levitt, Peggy, and Nina Glick-Schiller. 2004. "Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society." *International Migration Review* 38: 1002-39.
- Lilja, Jannie, and Lisa Hultman. 2011. "Intraethnic Dominance and Control: Violence Against Co-Ethnics in the Early Sri Lankan Civil War." *Security Studies* 20 (2): 171-97.
- London Sri Murugan Temple. 2005. *London Sri Murugan Temple Maha Kumbhabishekam (Consecration)*. London: London Sri Murugan Temple.
- Luchesi, Brigitte. 2003a. "Wege aus der Unsichtbarkeit. Zur Etablierung hindu-tamilischer Religiosität im öffentlichen Raum der Bundesrepublik Deutschland." In *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum*, edited by Martin Baumann, Brigitte Luchesi and Annette Wilke, 99-123. Würzburg: ERGON.
- Luchesi, Brigitte. 2003b. "Hinduistische Sakralarchitektur und Tempelgestaltung in Hamm-Uentrop." In *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum*, edited by Martin Baumann, Brigitte Luchesi and Annette Wilke, 223-74. Würzburg: ERGON.
- Luchesi, Brigitte. 2008. "Seeking the blessing of the Consolatrix Afflictorum: The annual pilgrimage of Sri Lankan Tamils to the Madonna in Kevelaer (Germany)." In *South Asian*

- Christian Diaspora: invisible Diaspora in Europe and North America*, edited by Selva J. Raj, 75-96. London & New York: Routledge.
- Luckmann, Benita. 1970. "The Small Life-Worlds of Modern Man." *Social Research* 37 (4): 580-96.
- Lüthi, Damaris. 2003. "Heimatliche Konventionen im Exil bewahren. Hinduistische und christliche Religiösität tamilischer Flüchtlinge in Bern." In *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum*, edited by Martin Baumann, Brigitte Luchesi and Annette Wilke, 295-322. Würzburg: ERGON.
- Lüthi, Damaris. 2004. *Umgang mit Gesundheit und Krankheit bei tamilischen Flüchtlingen im Raum Bern*. Bern: Institut für Ethnologie. [Arbeitsblätter des Instituts für Ethnologie der Universität Bern Nr. 26].
- Lüthi, Damaris. 2005. *Soziale Beziehungen und Werte im Exil bewahren. Tamilisch Flüchtlinge aus Sri Lanka im Raum Bern*. Bern: Universität Bern.
- Lüthi, Damaris. 2009. "Perpetuating religious and social concepts in the extended motherland: Tamil Christians in Bern (Switzerland)." In *South Asian Christian Diaspora: invisible Diaspora in Europe and North America*, edited by Selva J. Raj, 97-116. London & New York: Routledge.
- Lyman, Stanford M., and William A. Douglass. 1973. "Ethnicity: Strategies of collective and individual impression management". *Social Research* 40 (2): 344-65.
- MacClancy, Jeremy. 1996. "Sport, Identity and Ethnicity." In *Sport, Identity and Ethnicity*, edited by Jeremy MacClancy, 1-20. Oxford & Herndon: Berg.
- Malaby, Thomas N. 2009. "Anthropology of Play: The Contours of Playful Experience." *New Literary History* 40: 205-18.
- Malesevic, Sinisa. 2004. *The Sociology of Ethnicity*. London: Sage.
- Malkii, Liisa H. 1995. "Refugees and exile: From 'Refugee Studies' to the National Order of Things." *Annual Review of Anthropology* 24: 495-523.
- Mann, Michael. 1986. *The sources of social power. Vol. I: A history of power from the beginning to 1760AD*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mann, Michael. 2005. *Geschichte Indiens. Vom 18. bis zum 21. Jahrhundert*. Paderborn, München, Wien & Zürich: Ferdinand Schöningh.

- Manogaran, Chelvadurai. 1994. "Colonization as Politics: Political Use of Space in Sri Lanka's Ethnic Conflict." In *The Sri Lankan Tamils: ethnicity and identity*, edited by Chelvadurai Manogaran and Bryan Pfaffenberger, 84-125. Boulder & Oxford: Westview Press.
- Marcus, George E. 1995. "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography." *Annual Review of Anthropology* 24: 95-117.
- Marfleet, Philip. 2006. *Refugees in a Global Era*. Houndsmill, Basingstoke, Hampshire & New York: Palgrave MacMillan.
- Markus, Vera, and Paula Lanfranchoni, eds. 2005. *In der Heimat ihrer Kinder: Tamilen in der Schweiz*. Zürich: Offizin.
- Marla-Küsters, Sandhya. 2015. *Diaspora Religiosität im Generationenverlauf: Die zweite Generation srilankisch-tamilischer Hindus in NRW*. Würzburg: Ergon.
- Marriott, McKim, and Ronald B. Inden. 1977. "Towards an Ethnosociology of the South Asian Caste system". In: *The New Wind: Changing Identities in South Asia*, edited by Kenneth David, 227-38. The Hague: Mouton Publishers.
- Masilamani-Meyer, Eveline. 2004. *Guardians of Tamil Nadu. Folk Deities, Folk Religion, Hindu Themes*. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen zu Halle.
- Massey, Douglas S., Joaquin Arango, Graeme Hugo, Ali Kouaouci, Adela Pellegrino, and J. Edward Taylor. 1998. *Worlds in motion: understanding international migration at the end of the millenium*. Oxford: Oxford University Press.
- Mau, Steffen. 2007. *Transnationale Vergesellschaftung. Die Entgrenzung sozialer Lebenswelten*. Frankfurt & New York: Campus.
- Mayring, Philipp. 2003. *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken*. Weinheim & Basel: Beltz.
- McCurdy, David W., James P. Spradley, and Dianna J. Shandy. 2005. *The Cultural Experience. Ethnography in a complex society*. Long Grove (IL): Waveland Press.
- McDowell, Christopher. 1996. *A Tamil asylum diaspora: Sri Lankan migration, settlement and politics in Switzerland*. Providence & Oxford: Berghahn Books
- McGilvray, Dennis. 1974. *Tamils and Moors: Caste and matriclan structure in Eastern Sri Lanka*. Dissertation. Chicago: University of Chicago.
- McGilvray, Dennis. 1982. "Mukkuvar vannimai: Tamil caste and matriclan ideology in Batticaloa, Sri Lanka." In *Caste Ideology and Interaction*, edited by Dennis B. McGilvray, 34-97. Cambridge: Cambridge University Press.

- McGilvray, Dennis. 1998. "Arabs, Moors and Muslims: Sri Lankan Muslim ethnicity in regional perspective." *Contributions to Indian Sociology* 32 (2): 433-83.
- McGilvray, Dennis. 2008. *Crucibles of conflict: Tamil and Muslim society on the east coast of Sri Lanka*. Durham: Duke University Press.
- McGilvray, Dennis, and Mirak Raheem. 2007. *Muslim perspectives on the Sri Lankan conflict*. Washington: East-West Center.
- Mead, George Herbert. 1934. *Mind Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: University of Chicago. [Elektronische Ressource: [https://brocku.ca/MeadProject/Mead/pubs2/mindself/Mead\\_1934\\_toc.html](https://brocku.ca/MeadProject/Mead/pubs2/mindself/Mead_1934_toc.html) (letzter Zugriff 01.05.2017)]
- Meduri, Avanthi. 1988. "Bharata Natyam – What Are You?" *Asian Theatre Journal* 5 (1): 1-22.
- Meinefeld, Werner. 2000. "Hypothesen und Vorwissen in der qualitativen Sozialforschung." In *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*, edited by Uwe Flick, Ernst von Kardoff and Ines Steinke, 265-75. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Mendis, Patrick. 2013. "United States of America." In *The Encyclopedia of the Sri Lankan Diaspora*, edited by Peter Reeves, Rajesh Rai, and Hema Kiruppallini, 101-08. Singapur: Edition Didier Millet.
- Michaels, Axel. 1998. *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*. München: C.H. Beck.
- Miles, Matthew B., and A. Michael Huberman. 1994. *Qualitative data analysis: an expanded sourcebook*. Thousand Oaks: Sage.
- Mines, Diane P. 2005. *Fierce Gods. Inequality, Ritual, and the Politics of Dignity in a South Indian Village*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Mishra, Sudesh. 2006. *Diaspora criticism*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Moret, Joelle, Denise Efonayi and Fabienne Stants. 2007. *Die srilankanische Diaspora in der Schweiz*. Bern-Wabern: Bundesamt für Migration.
- Müller, Monika. 2011. *Migration und Religion. Junge hinduistische und muslimische Männer in der Schweiz*. Wiesbaden: Springer.
- Münz, Rainer, Wolfgang Seifert, and Ralf Ulrich. 1999. *Zuwanderung nach Deutschland: Strukturen, Wirkungen, Perspektiven*. Frankfurt a.M. u.a.: Campus.
- Nederveen Pieterse, Jan. 2004. *Globalization and Culture: Global Mélange*. Lanham: Rowman & Littlefield.

- Neumann, Marion. 1994. *Tamilische Flüchtlingsfrauen: Die spezielle Problematik von Frauen in der Migration*. Münster & Hamburg: Lit.
- Nissan, Elizabeth, and R. L. Stirrat. 1990. "The generation of communal identities." In *Sri Lanka: History and the Roots of Conflict*, edited by Jonathan Spencer, 19-44. London & New York: Routledge.
- Nuscheler, Franz. 2004. *Internationale Migration. Flucht und Asyl*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften/GWV Fachverlage. (Grundwissen Politik, Band 14).
- Obeyesekere, Gananath. 1984. *The cult of the goddess Pattini*. Chicago: University of Chicago.
- O'Neill, Tom. 2015. "In the path of heroes: second-generation Tamil-Canadians after the LTTE." *Identities* 22 (1): 124-39.
- Orjuela, Camilla. 2011. "Violence at the Margins: Street Gangs, Globalized Conflict and Sri Lankan Tamil Battlefields in London, Toronto and Paris." *International Studies* 48 (2): 113-37.
- Orjuela, Camilla. 2012. "Diaspora identities and homeland politics: Lessons from the Sri Lanka/Tamil Eelam case." In *Politics from afar: Transnational diasporas and networks*, edited by T. Lyons and P.G. Mandaville, 91-116. London: Hurst.
- Orr, Leslie C. 2004. "Processions in the medieval South Indian temple: Sociology, sovereignty and soteriology." In *South Indian Horizons: Felicitation Volume for François Gros on the Occasion of his 70th Birthday*, edited by Jean-Luc Chevillard and Eva Wilden, 437-70. Pondichéry: Institut français de Pondichéry / Ecole française d'Extrême-orient.
- Osella, Caroline. 2012. "Desires under reform: Contemporary reconfigurations of family, marriage, love and gendering in a transnational south Indian matrilineal Muslim community." *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal* 13(2): 241-64.
- O'Shea, Janet. 1998. "'Traditional' Indian Dance and the Making of Interpretative Communities." *Asian Theatre Journal* 15 (1): 45-63.
- O'Shea, Janet. 2007. *At Home in the World: Bharata natyam on the Global Stage*. Middeltown, CT: Wesleyan University Press.
- O'Shea, Janet. 2016. "From Temple to Battlefield. Bharata Natyam in the Sri Lankan Civil War." In *Choreographies of 21<sup>st</sup> Century Wars*, edited by Gay Morris and Jens Richard Giersdorf, 111-32. Oxford: Oxford University Press.
- Oswald, Ingrid. 2007. *Migrationssoziologie*. Konstanz: UKV.

- Pandian, J. 1987. *Caste, Nationalism and Ethnicity. An Interpretation of Tamil Cultural History and Social Order*. Bombay: Popular Prakashan.
- Parekh, Bhikhu C. 2000. *Rethinking Multiculturalism: cultural diversity and political theory*. Houndsmill: MacMillan.
- Park, Robert E., and Ernest W. Burgess. 1969 [1921]. *Introduction to the Science of Sociology: including the original index to basic sociological concepts*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Pathmanathan, S. 1972. "Feudal polity in medieval Ceylon: an examination of the chietaincies." *The Ceylon Journal of Historical and Social Studies* Bd. 2 (2): 119-30.
- Pathmanathan, S. 1995. "Ethnic Identities in Mediaeval Sri Lanka. Tamil Political and Social Formation." In *Studies in the Tamil Cultural Heritage of Yalppanam, Ilam (Lanka)*, edited by Peter Schalk et al., 33-48. Uppsala Studies in the History of Religions, 2.
- Pathmanathan, S. 2006. *Hindu Temples of Sri Lanka*. Colombo & Chennai: Kumaran Book House.
- Perera, Nirukshi Michelle. 2016. "Talking Tamil, Talking Saivism: Language practices in a Tamil Hindu temple in Australia." PhD diss., Monash University.
- Perinbanayagam, R. S. 1982. *The Karmic Theater: Self, Society, and Astrology in Jaffna*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Pfaffenberger, Bryan. 1982. *Caste in Tamil Culture. The Religious Foundations of Sudra Domination in Tamil Sri Lanka*. Syracuse: Maxwell School of Foreign and Comparative Studies.
- Pfaffenberger, Bryan. 1994a. "Introduction: The Sri Lankan Tamils." In *The Sri Lankan Tamils: ethnicity and identity*, edited by Chelvadurai Manogaran and Bryan Pfaffenberger, 1-27. Boulder & Oxford: Westview Press.
- Pfaffenberger, Bryan. 1994b. "The Political Construction of defensive Nationalism: The 1968 Temple Entry Crisis in Sri Lanka." In *The Sri Lankan Tamils: ethnicity and identity*, edited by Chelvadurai Manogaran and Bryan Pfaffenberger, 143-68. Boulder & Oxford: Westview Press.
- Portes, Alejandro. 1995a. "Children of Immigrants. Segmented assimilation and its Determinants." In *The Economic Sociology of Immigration. Essays on Networks, Ethnicity, and Entrepreneurship*, edited by Alejandro Portes, 248-80. New York: Russel Sage Foundation.

- Portes, Alejandro. 1995b. "Economic Sociology and the sociology of immigration: a conceptual overview." In *The Economic Sociology of Immigration. Essays on Networks, Ethnicity, and Entrepreneurship*, edited by Alejandro Portes, 1-41. New York: Russel Sage Foundation.
- Portes, Alejandro, Luis E. Guarzino, and Patricia Landolt. 1999. "The study of transnationalism: pitfalls and promise of an emergent research field." *Ethnic and Racial Studies* 22 (2): 217-37.
- Pries, Ludger. 1997. "Neue Migration im transnationalen Raum." In *Transnationale Migration*, edited by Ludger Pries, 15-44. Baden-Baden: Nomos. (Soziale Welt, Sonderband 12).
- Pries, Ludger. 2008. *Die Transnationalisierung der sozialen Welt*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Pries, Ludger. 2010a. *Internationale Migration*. Bielefeld: Transcript.
- Pries, Ludger. 2010b. "(Grenzüberschreitende) Migrantenorganisationen als Gegenstand der sozialwissenschaftlichen Forschung: Klassische Problemstellungen und neuere Forschungsbefunde." In *Jenseits von 'Identität oder Integration'*, edited by Ludger Pries, and Zeynep Sezgin, 16-60. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Quigley, Declan. 1993. *The interpretation of caste*. Oxford: Oxford University Press.
- Radtke, Katrin. 2006. "Die Finanzierung von Bürgerkriegen aus der Diaspora. Eritreer in Frankfurt und Tamilen in Toronto." In *Flucht als Politik. Berichte von fünf Kontinenten*, edited by Katharina Inhetveen, 163-82. Köln: Rüdiger Köppe Verlag.
- Radtke, Katrin. 2009: *Mobilisierung der Diaspora. Die moralische Ökonomie der Bürgerkriege in Sri Lanka und Eritrea*. Frankfurt/Main, New York: Campus.
- Rajakrishnan, R. 1993. "Social change and group identity among the Sri Lankan Tamils." In *Indian Communities in Southeast Asia*, edited by K.S. Sandhu and A. Mani, 541-57. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Rajasamy, Rajakrishnan. 1988. *Sojourners to Citizens. Sri Lankan Tamils in Malaysia 1885-1965*. Kuala Lumpur: Rajakrishnan Ramasamy.
- Ram, Kalpana. 1992. *Mukkuvar Women: Gender, Hegemony and Capitalist Transformation in a South Indian Fishing Community*. New Delhi: Kali for Women.
- Ramanathapillai, Rajmohan. 2009. "The Politicizing of Trauma: A Case Study of Sri Lanka, Peace and Conflict." *Journal of Peace Psychology* 12 (1): 1-18.
- Ramanujan, A.K. 1967. *The interior landscape: love poems from a classical Tamil anthology*. Chennai: Oxford University Press.



- Ramanujan, A.K. 1985. *Poems of Love and War, from the Eight Anthologies and the Ten Long Poems of Classical Tamil*. Delhi: Oxford University Press.
- Ramanujan, A.K. 1993. *Hymns for the Drowning*. New Delhi: Penguin.
- Ramaswamy, Sumita. 1997. *Passions of the Tongue: Language Devotion in Tamil India*. Berkeley: University of California Press.
- Ranganathan, Maya. 2010. *Eelam Online: The Tamil Diaspora and War in Sri Lanka*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Rasaratnam, Madurika. 2011. *Political Identity of the British Tamil Diaspora: Implications for Engagement*. Berlin, Luzern: Berghof Peace Support/Centre for Just Peace and Democracy.
- Rebstein, Bernd, and Bernt Schnettler. 2017. „Klar strukturierte Vielfalt. ‚Exotische‘ Events in ‚interkulturellen‘ sozialen Welten.“ In *Hybride Events. Zur Diskussion zeitgeistiger Veranstaltungen*, edited by Gregor J. Betz, Ronald Hitzler, Arne Niederbacher, and Lisa Schäfer, 249-63. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Reckwitz, Andreas. 2008. *Unscharfe Grenzen. Perspektiven der Kulturosoziologie*. Bielefeld: transcript Verlag.
- Reeves, Peter, Rajesh Rai, and Hema Kiruppallini. 2013. *The Encyclopedia of the Sri Lankan Diaspora*. Singapur: Edition Didier Millet.
- Reichertz, Jo. 2016. *Qualitative und interpretative Sozialforschung. Eine Einladung*. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Richmond, Anthony H. 1994. *Global apartheid*. Toronto: Oxford University Press.
- Riesebrodt, Martin. 2007. *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*. München: C.H. Beck.
- Roberts, Michael. 1974. “Problems of Social Stratification and the Demarcation of National and Local Elites in British Ceylon.” *The Journal of Asian Studies* 33 (4): 549-77.
- Roberts, Michael. 1982. *Caste Conflict and Elite Formation. The rise of a Karāva Elite in Sri Lanka 1500-1931*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rogers, John D. 1990. “Historical images in the British period.” In *Sri Lanka: History and the Roots of Conflict*, edited by Jonathan Spencer, 87-106. London & New York: Routledge.
- Rösel, Jakob. 1996. *Die Gestalt und Entstehung des singhalesischen Nationalismus*. Berlin: Duncker & Humblot. (Ordo Politicus; Bd 29).

- Rösel, Jakob. 1997a. *Die Gestalt und Entstehung des tamilischen Nationalismus*. Berlin: Duncker & Humblot. (Ordo Politicus; Bd. 31).
- Rösel, Jakob. 1997b. *Der Bürgerkrieg auf Sri Lanka: Der Tamilenkonflikt: Aufstieg und Niedergang eines singhalesischen Staates*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft. (Gesellschaft und Bildung; Band 13).
- Rösel, Jakob. 2007. "Schmuggel- und Bildungstraditionen, Diasporanetzwerke und Globalisierung: Rahmenbedingungen für den Terror der Tamil Tiger (LTTE)." In *Analysen des transnationalen Terrorismus. Soziologische Perspektiven*, edited by Thomas Kron, and Melanie Reddig, 337-73. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Ross, Russell R., and Andrea Savada, eds. 1991. *Sri Lanka: A Country Study*. Area Handbook Series. Washington, D. C.: Federal Research Division, Library of Congress.
- Rouse, Roger. 1991. "Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism." *Diaspora*, 1 (1), S. 8-23.
- Rudner, David W. 1994. *Caste and Capitalism in Colonial India: The Nattukottai Chettiars*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Rutnam, James T. 1976. "The earliest American impact on Sri Lanka: The American Mission Seminary in Jaffna." *The Ceylon Journal of Historical and Social Studies* 7 (2): 69-82.
- Safran, William. 1991. "Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return." *Diaspora* 1 (1): 83-99.
- Salentin, Kurt. 2002. *Tamilische Flüchtlinge in der Bundesrepublik*. Frankfurt am Main & London: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
- Salentin, Kurt. 2003. "Wurzeln in der Ferne schlagen. Die rechtliche und sozio-ökonomische Eingliederung tamilischer Flüchtlinge in der Bundesrepublik." In *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum*, edited by Martin Baumann, Brigitte Luchesi and Annette Wilke, 75-98. Würzburg: ERGON.
- Satkunmaratnam, Ahalya. 2013. "Staging War: performing Bharata Natyam in Colombo, Sri Lanka." *Dance Research Journal* 45 (1): 81-108.
- Schalk, Peter. 2003. "Beyond Hindu Festivals: The Celebration of Great Heroes' Day by the Liberation Tigers of Tamil Ealam (LTTE) in Europe." In *Tempel und Tamilen in zweiter*

- Heimat. Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum*, edited by Martin Baumann, Brigitte Luchesi and Annette Wilke, 391-420. Würzburg: ERGON.
- Schalk, Peter. 2004. *God as a Remover of Obstacles. A Study of Caiva Soteriology among Ilam Tamil Refugees in Stockholm, Sweden*. Uppsala: Uppsala Universitet. (ACTA UNIVERSITATIS UPSALIENSIS. Historia Religionum; Band 23).
- Schneeweiß, Verena. 2013. *Perspektivwechsel in der Bildungsethnologie. Ansätze und Ziele globalpolitischer Bildungsarbeit*. München: Ludwig-Maximilians-Universität.
- Schnepel, Burkhardt. 1997. *Die Dschungelkönige: Ethnohistorische Aspekte von Politik und Ritual in Südorissa/Indien*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Schomerus, H.W. 1912. *Der Çaiva-Siddhānta, eine Mystik Indiens*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Schütz, Alfred, and Thomas Luckmann. 2003 [1979/1984]. *Strukturen der Lebenswelt*. Konstanz: UVK.
- Schütze, Fritz. 2002. "Das Konzept der sozialen Welt im symbolischen Interaktionismus und die Wissensorganisation in modernen Komplexgesellschaften." In *Soziale Welten und kommunikative Stile. Festschrift für Werner Kallmeyer zum 60. Geburtstag*, edited by Inken Keim and Wilfried Schütte, 57-83. Tübingen: Narr.
- Scott, W. Richard. 2008. *Institutions and Organizations. Ideas and Interests*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Seneviratne, H. L. 1997. "Identity, and the Conflation of Past and Present." In *Identity, Consciousness and the Past. Forging of Caste and Community in India and Sri Lanka*, edited by H. L. Seneviratne, 3-23. Delhi: Oxford University Press.
- Shanmugalingam, Nagalingam. 2002. *A New Face of Durga: Religious and Social Change in Sri Lanka*. Delhi: Kalinga Publ.
- Sheffer, Gabriel. 1986. "A new field of study: modern diasporas in international politics." In *Modern Diasporas in International Politics*, edited by Gabriel Sheffer, 1-15. New York: St. Martin's Press.
- Sheffer, Gabriel. 2003. *Diaspora politics: at home abroad*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shibutani, Tamotsu. 1955. "Reference Groups as Perspectives." *American Journal of Sociology*, 60: 562-69.

- Shulman, David Dean. 1980. *Tamil Temple Myths. Sacrifice and Divine Marriage in the South Indian Saiva Tradition*. Princeton: Princeton University Press.
- Sivathamby, Karthigesu. 1995. *Sri Lankan Tamil Society and Politics*. Madras: New Century Book House.
- Smith, Michael Peter. 2001. *Transnational Urbanism. Locating Globalization*. Malden & Oxford: Blackwell Publ.
- Soeffner, Hans-Georg. 1991. "Trajectory – das geplante Fragment. Die Kritik der empirischen Vernunft bei Anselm Strauss." *Bios* 4 (1): 1-12.
- Soeffner, Hans-Georg, and Darius Zifonun. 2005. "Integration – Eine wissenssoziologische Skizze." In *Integrationspotenziale einer modernen Gesellschaft*, edited by Wilhelm Heitmeyer, and Peter Imbusch, 391-407. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Soeffner, Hans-Georg, and Darius Zifonun. 2008. "Integration und soziale Welten." In *Mittendrin im Abseits. Ethnische Gruppenbeziehungen im lokalen Kontext*; edited by Sighard Neckel, and Hans-Georg Soeffner, 115-32. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Sökefeld, Martin. 2006. "Mobilizing in transnational space: a social movement approach to the formation of diaspora." *Global Networks* 6 (3): 265-84.
- Somalingam, Thusinta. 2014. "Wissensgenerierung und -vermittlung in transnationalen Bildungsräumen. Das Bildungssystem der sri-lankisch-tamilischen Diaspora." In *Orte transnationaler Wissensproduktionen. Sozial- und Kulturwissenschaftliche Schnittmengen*, edited by Désirée Bender, Annemarie Duscha, Tina Hollstein, Lena Huber, Kathrin Klein-Zimmer, and Caroline Schmidt, 24-43. Weinheim: Beltz-Juventa.
- Somalingam, Thusinta. 2017. *Doing Diaspora. Ethnonationale Homogenisierung im transnationalen Bildungsraum der Tamil Diaspora*. Wiesbaden: Springer VS.
- Somasundaram, Daya. 1998. *Scarred Minds: The Psychological Impact of War on Sri Lankan Tamils*. New Delhi: Sage Publications.
- Soysal, Yasemin Nuhoglu. 1994. *Limits of Citizenship. Migrants and Postnational Membership in Europe*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Soysal, Yasemin Nuhoglu. 2000. "Citizenship and Identity. Living Diasporas in Postwar Europe?" *Ethnic and Racial Studies* 23 (1): 1-15.

- Spencer, George W. 1983. *The Politics of Expansion: The Chola Empire of Sri Lanka and Sri Vijaya*. Madras: New Era Publications.
- Spencer, Jonathan. 1990. "Introduction: The Power of the Past." In *Sri Lanka: History and the Roots of Conflict*, edited by Jonathan Spencer, 1-18. London & New York: Routledge.
- Spradely, James P. 1980. *Participant Observation*. Long Grove (IL): Waveland Press.
- Spradley, James P., and David W. McCurdy. 1972. *The cultural experience: Ethnography in complex society*. Chicago: Science Research Associates.
- Srinivas, M. N. 1955. "The Social structure of a Mysore Village." In: *Village India: Studies in the Little Community*, edited by McKim Marriott, 1-36. Chicago: University of Chicago Press.
- Sriskandarajah, Dhananjayan. 2002. "The Migration-Development Nexus: Sri Lanka Case Study." *International Migration* 40 (5): 283-307.
- Sriskandarajah, Dhananjayan. 2004. "Tamil Diaspora Politics." In: *Encyclopedia of Diasporas. Immigrant and Refugee Cultures around the World. Vol. II: Diaspora Communities*, edited by Melvin Ember, Carol Ember and Ian Skoggard. 492-99. Boston, MA: Boston.
- Stahl, Silvester. 2010. "Ethnische Sportvereine zwischen Diaspora-Nationalismus und Transnationalität." In *Jenseits von 'Identität oder Integration'*, edited by Ludger Pries, and Zeynep Sezgin, 87-114. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Star, Susan Leigh. 2010. "This is Not a Boundary Object: Reflections on the Origin of a Concept." *Science, Technology, & Human Values*, 35 (5): 601-17.
- Star, Susan Leigh, and James R Griesemer. 1989. "Institutional Ecology, 'Translations' and Boundary Objects: Amateurs and Professionals in Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology, 1907-39." *Social Studies of Science* 19 (3): 387-420.
- Statistisches Bundesamt. 2009a. *Bevölkerung und Erwerbstätigkeit. Ausländische Bevölkerung. Ergebnisse des Ausländerzentralregisters*. Wiesbaden: Statistisches Bundesamt.
- Statistisches Bundesamt. 2009b. *Eingebürgerte frühere sri-lankanische Staatsbürger*. Wiesbaden: Statistisches Bundesamt. [eigene Anfrage]
- Statistisches Bundesamt. 2017. *Fachserie 1, Reihe 2.2 Bevölkerung und Erwerbstätigkeit, Bevölkerung mit Migrationshintergrund, Ergebnisse des Mikrozensus*. Wiesbaden: Statistisches Bundesamt.

- Steen, Ann-Belinda. 1993. *Varieties of the Tamil Refugee Experience in Denmark and England*. Copenhagen: Minority Studies, University of Copenhagen & The Danish Center for Human Rights.
- Steen Preis, Ann-Belinda. 1997. "Seeking place. Capsized identities and contracted belonging among Sri Lankan Tamil refugees." In *Siting Culture. The shifting anthropological object*, edited by Karen Fog Olwig and Kirsten Hastrup, 86-100. London & New York: Routledge.
- Stietencron, Heinrich von. 1984. "Hinduistische Perspektiven." In *Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus*, edited by Hans Küng, 211-36. München & Zürich: Piper.
- Stietencron, Heinrich. 1995. "Religious Configurations in Pre-Muslim India and the Modern Concept of Hinduism." In *Representing Hinduism: The Construction of Religious Traditions and National Identity*, edited by Vasudha Dalmia and Heinrich von Stietencron, 51-81. New Delhi, Thousand Oaks, London: Sage.
- Stokke, Krisitian. 2006. "Building the Tamil Eelam State: Emerging State Institutions and forms of Governance in LTTE-controlled Areas in Sri Lanka." *Third World Quarterly* 27 (6): 1021-40.
- Strauss, Anselm. 1978. "A Social World Perspective". *Studies in Symbolic Interaction* 1: 119-28.
- Strauss, Anselm. 1982. "Social Worlds and Legitimation Processes." *Studies in Symbolic Interaction* 4: 171-90.
- Strauss, Anselm. 1984. "Social Worlds and their Segmentation Processes." *Studies in Symbolic Interaction* 5: 123-39.
- Strauss, Anselm. 1993. *Continual Permutations of Action*. New York: Aldine de Gruyter.
- Strauss, Anselm, and Juliet Corbin. 1996. *Grounded Theory: Grundlagen Qualitativer Sozialforschung*. Weinheim: Psychologie Verlags Union.
- Strübing, Jörg. 2007. *Anselm Strauss*. Konstanz: UVK.
- Strübing, Jörg. 2014. *Grounded Theory. Zur sozialtheoretischen und epistemologischen Fundierung eines pragmatischen Forschungsstils*. Wiesbaden: Springer VS.
- Stürzinger, Martin. 2002. "Mapping der srilankischen Diaspora in der Schweiz." Berlin: Kurzstudie für Berghof Forschungszentrum für konstruktive Konfliktbearbeitung.

- [https://www.berghof-foundation.org/fileadmin/redaktion/Publications/Other\\_Resources/diaspora\\_mapping\\_schweiz\\_stuerzinger.pdf](https://www.berghof-foundation.org/fileadmin/redaktion/Publications/Other_Resources/diaspora_mapping_schweiz_stuerzinger.pdf) (letzter Zugriff 11.09.2020)
- Suryanarayan, V., and V. Sudarsen. 2000. *Between fear and hope: Sri Lankan Refugees in Tamil Nadu*. Chennai: T.R. Publications.
- Takahashi, Takanobu. 1995. *Tamil love poetry and poetics*. Leiden u.a.: E.J. Brill.
- Tambiah, H. W. 1954. *The Laws and Customs of the Tamils of Jaffna*. Colombo: Tamil Cultural Society of Ceylon.
- Tambiah, S. J. 1973. „Dowry and Bridewealth and the property Rights of Women in South Asia.“ In: *Bridewealth and Dowry*, edited by Jack Goody, and S. J. Tambiah, 59-169. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tambiah, S. J. 1986. *Sri Lanka: ethnic fratricide and the dismantling of democracy*. London: I.B. Tauris.
- Taylor, D. 1991. “The Role of Religion and the Emancipation of an Ethnic Minority. The Case of the Sri Lankan Hindu Tamils in Britain.” In *The integration of Islam and Hinduism in Western Europe*, edited by W.A.R. Shadid, 201-12. Kampen: Kok.
- TBV. 2015. *Tamilische Bildungsvereinigung e. V. – 25jähriges Jubiläumsbuch*. Stuttgart: Tamilische Bildungsvereinigung e. V.
- Thavarajah, David Anton. 2004. “Two Decades of Tamil Diaspora in Switzerland.” In *Wenn es in der Heimat um Krieg und Frieden geht. Die Rolle der Diaspora in Krisenentwicklung und ziviler Konfliktbearbeitung / When it is a Matter of War and Peace at Home. The Role of Diaspora in the Development of Crisis and Civil Conflict Management*, edited by Jörg Calließ, 293-96. Rehbürg-Loccum: Evangelische Akademie Loccum.
- Thurairajah, Kalyani. 2009. “The Narrative of Cultural Identity: An Opening for Collective Action among the Sri Lankan Tamil Diaspora in Toronto”. In *Diasporas: revisiting & discovering*, edited by Laura De Pretto, Gloria Macri and Catherine Wong. 81-98. Oxford: Inter-Disciplinary Press.
- Thurairajah, Kalyani. 2011. “The Shadow of Terrorism: Competing Identities and Loyalties among Tamil Canadians.” *Canadian Ethnic Studies* 43 (1-2): 129-52.
- Tinker, Hugh. 1974. *A new system of slavery. The export of Indian labour overseas 1830-1920*. Oxford: Oxford University Press.
- Tinker, Hugh. 1977. *The Banyan Tree. Overseas emigrants from India, Pakistan, and Bangladesh*. Oxford: Oxford University Press.

- Tölölyan, Khachig. 1996. "Rethinking Diaspora(s): Stateless Power in the Transnational Moment." *Diaspora* 5 (1): 3-36.
- Tölölyan, Khachig. 2000. "Elites and Institutions in the Armenian Transnation." *Diaspora* 9 (1): 107-36.
- Trautmann, Thomas R. 1981. *Dravidian kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Trawick, Margaret. 1992. *Notes on love in a Tamil family*. Berkeley: University of California Press.
- Trawick, Margaret. 2007. *Enemy Lines: Childhood, Warfare, and Play in Batticaloa*. Berkeley: University of California Press.
- UNHCR. 2001. *Asylum applications in industrialized countries: 1980-1999*. Genf: United Nations High Commissioner for Refugees.
- UNHCR 2004. *Background Paper on refugees and asylum-seekers from Sri Lanka*. Genf: UNHCR.
- UNHCR. 2009. "Sri Lanka displacement update." Briefing Notes 02.06.2009. Genf: UNHCR. <http://www.unhcr.org/4a2513196.html> (letzter Zugriff 25.06.2009)
- Unruh, David R. 1979. "Characteristics And Types Of Participation In Social Worlds." *Symbolic Interaction* 2 (2): 115-30.
- Urry, John. 2000. *Sociology beyond societies: mobilities for the twenty-first century*. London & New York: Routledge.
- Urry, John. 2008. "Moving on the mobility turn." In *Tracing mobilities: Towards a cosmopolitan perspective*, edited by W. Canzler, V. Kaufmann and S. Kesselring, 13-24. Aldershot: Ashgate Publishing.
- U.S. Committee for Refugees. 2004. "World Refugee Survey 2004 Country Report. Sri Lanka." Arlington: U.S. Committee for Refugees. [http://www.refugees.org/countryreports.aspx?\\_\\_VIEWSTATE=dDwtOTMxNDcwOTk7O2w8Q291bnRyeUREOkdvQnV0dG9uOz4%2BUwqzZxIYLI0SfZCZue2XtA0UFEQ%3D&cid=169&subm=&ssm=&map=&searchtext=](http://www.refugees.org/countryreports.aspx?__VIEWSTATE=dDwtOTMxNDcwOTk7O2w8Q291bnRyeUREOkdvQnV0dG9uOz4%2BUwqzZxIYLI0SfZCZue2XtA0UFEQ%3D&cid=169&subm=&ssm=&map=&searchtext=) (letzter Zugriff 25.06.2009).
- U.S. Committee for Refugees. 2009. "World Refugee Survey." Arlington: U.S. Committee for Refugees. <http://www.refugees.org/FTP/WRS09PDFS/RefuandAsylumseek.pdf> (letzter Zugriff 25.06.2009).
- Van Hear, Nicholas. 2002. "Sustaining societies under strain: remittances as a form of transnational exchange in Sri Lanka and Ghana." In *New Approaches to Migration?*



- Transnational communities and the transformation of home*, edited by Nadjé Al-Ali and Khalid Koser, 202-23. London & New York: Routledge.
- Van Hear, Nicholas, and Giulia Libertadore. 2015. "Shifting forms of diaspora engagement among the Sri Lankan Tamil diaspora." In: *Diasporas Reimagined: Spaces, Practices and Belonging*, edited by Nando Sigona, Alan Gamlen, Giulia Liberatore, and Hélène Neveu Kringelbach. 211-16. Oxford: Oxford Diasporas Programme.
- Van Unnik, Willem Cornelis. 1993. *Das Selbstverständnis der jüdischen Diaspora in der hellenistisch-r  mischen Zeit*. Leiden: Brill.
- Velupillai, A. 1990. "Religions in Yalppanam up to the Thirteenth Century." *Lanka* 5: 10-42.
- Vertovec, Steven. 1997. "Three Meanings of "Diaspora," exemplified among South Asian religions." *Diaspora* 6 (3): 277-99.
- Vertovec, Steven. 1999. "Conceiving and researching transnationalism." *Ethnic and Racial Studies* 22 (2): 447-62.
- Vertovec, Steven. 2009. *Transnationalism*. London & New York: Routledge.
- Vijayalakshmi, E., ed. 2005. *Cultural Minorities of Sri Lanka: their growth, achievements and relevance today*. Colombo: International Centre for Ethnic Studies.
- Vimalarajah, Luxshi, and R. Cheran. 2010. *Empowering Diasporas: The Dynamics of Post-war Transnational Tamil Politics*. Berghof Occasional Paper No. 31. Berlin: Berghof Conflict Research.
- Vögeli, Johanna. 2003. "'Stärker als ihr denkt': Tamilische Frauen in der Schweiz." In *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum*, edited by Martin Baumann, Brigitte Luchesi and Annette Wilke, 323-44. Würzburg: ERGON.
- Vögeli, Johanna. 2005. "Ohne Śakti ist Śiva nichts": *Tamilische Geschlechterbeziehungen in der Schweiz*. Bern: Institut für Ethnologie. [Arbeitsblätter des Instituts für Ethnologie der Universität Bern Nr. 28].
- Wagner, Christian. 1990. *Die Muslime Sri Lankas: eine Volksgruppe im Spannungsfeld des ethnischen Konflikts zwischen Singhalesen und Tamilen*. Freiburg [Breisgau]: Arnold-Bergstraesser-Institut.
- Wasserman, Stanley, and Katherine Faust. 1999. *Social network analysis: methods and applications*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

- Wayland, Sarah. 2004. "Ethnonationalist Networks and Transnational Opportunities: The Sri Lankan Tamil Diaspora". *Review of International Studies* 30: 405-26.
- Weiberg-Salzman, Mirjam. 2011. *Die Dekonstruktion der Demokratie durch die Kultur. Der Bürgerkrieg auf Sri Lanka*. Baden-Baden: Nomos.
- Weiß, Otmar, and Gilbert Norden. 2013. *Einführung in die Sportsoziologie*. Münster: Waxmann.
- Werbner, Pnina. 2004. "Theorising Complex Diasporas: Purity and Hybridity in the South Asian Public Sphere in Britain." *Journal of Ethnic and Migration Studies* 30 (5): 895-911.
- Weyer, Johannes. 2000. *Soziale Netzwerke: Konzepte und Methoden der sozialwissenschaftlichen Netzwerkforschung*. München: De Gruyter.
- Whitaker, Mark. 1999. *Amiable Incoherence: Manipulating Histories and Modernities in a Batticaloa Tamil Hindu Temple*. Amsterdam: VU University Press.
- White, Harrison C. 1992. *Identity and control: a structural theory of social action*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Wickramasinghe, Nira. 2006. *Sri Lanka in the Modern Age: A History of Contested Identities*. London: Hurst & Co.
- Wiedergeboren in Westfalen*. 2009. Regie: Melanie Liebheit. Ko-Produktion mit der HFF München und dem Westdeutschen Rundfunk. DVD.
- Wilke, Annette. 2003a. "'Traditionenverdichtung' in der Diaspora: Hamm als Bühne der Neuaushandlung von Hindu-Traditionen." In *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum*, edited by Martin Baumann, Brigitte Luchesi and Annette Wilke, 125-68. Würzburg: ERGON.
- Wilke, Annette. 2003b. "Die Göttin Kāmāksi und ihr jährlicher śrīcakra-Ritus: Zur neuen Öffentlichkeit einer esoterischen Tradition in Hamm-Uentrop." In *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum*, edited by Martin Baumann, Brigitte Luchesi, and Annette Wilke, 189-222. Würzburg: ERGON.
- Wilke, Annette. 2006. "Tamil Hindu temple life in Germany: competing and complementary modes in reproducing cultural identity, globalized ethnicity and expansion of religious markets." In *Religious Pluralism in the Diaspora*, edited by P. Pratap Kumar, 235-68. Leiden: Brill.

- Wilke, Annette, 2013a. "Germany." In *The Encyclopedia of the Sri Lankan Diaspora*, edited by Peter Reeves, Rajesh Rai, and Hema Kiruppalini, 131-36. Singapur: Edition Didier Millet.
- Wilke, Annette. 2013b. "Tamil Temple Festival Culture in Germany: A New Hindu Pilgrimage Place". In *South Asian Festivals on the Move*, edited by Axel Michaels and Ute Hüsken, 369-96. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Wilson, A. Jeyaratnam. 1994. "The Colombo Man, the Jaffna Man, and the Batticaloa Man: Regional Identities and the Rise of the Federal Party." In *The Sri Lankan Tamils: ethnicity and identity*, edited by Chelvadurai Manogaran and Bryan Pfaffenberger, 126-42. Boulder & Oxford: Westview Press.
- Wilson, A. Jeyaratnam. 2000. *Sri Lankan Tamil Nationalism. Its origins and development in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. New Delhi: Penguin Books.
- Wilson, Brian. 1998. "From the lexical to the Polythetic: A Brief History of the definition of religion." In *What is religion? Origins, definitions, and explanations*, edited by Thomas A. Idinopulos and Brian C. Wilson, 141-62. Leiden: Brill.
- Wimmer, Andreas, and Nina Glick Schiller. 2002. "Methodological nationalism and beyond: nation-state building, migration and the social sciences." *Global Networks*, 2(4): 301-34.
- Wimmer, Andreas. 2008. "The making and Unmaking of Ethnic Boundaries: A Multilevel Process Theory." *American Journal of Sociology* 113 (4): 970-1022.
- Wimmer, Andreas. 2013. *Ethnic Boundary Making. Institutions, Power, Networks*. Oxford: Oxford University Press.
- Wolcott, Harry F. 1999. *Ethnography: A way of seeing*. Walnut Creek: Alta Mira Press/Sage.
- Yalman, Nur. 1967. *Under the Bo tree. Studies in caste, kinship, and marriage in the interior of Ceylon*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Zhou, Min. 1997. "Segmented Assimilation: Issues, Controversies, and Recent Research on the New Second Generation." *International Migration Review* 31 (4): 975-1008.
- Zhou, Min. 2004. "Revisiting Ethnic Entrepreneurship: Convergencies, Controversies, and Conceptual Advancements." *International Migration Review* 38 (3): 1040-74.
- Zifonun, Darius. 2008. "Fußballwelten: Die Ordnungen ethnischer Beziehungen." In *Mittendrin im Abseits. Ethnische Gruppenbeziehungen im lokalen Kontext*, edited by Sighard Neckel, and Hans-Georg Soeffner, 133-62. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

- Zifonun, Darius. 2013. "Soziale Welten erkunden: Der methodologische Standpunkt der Soziologie sozialer Welten." In *Transnationale Vergesellschaftungen*, edited by Hans-Georg Soeffner, 235-48. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Zifonun, Darius. 2014. "Die interkulturelle Konstellation." In *Fragiler Pluralismus*, edited by Hans-Georg Soeffner and T. D. Boldt, 189-205. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Zifonun, Darius. 2016. *Versionen. Soziologie sozialer Welten*. Weinheim & Basel: Beltz Juventa.
- Zolberg, Aristide, Astri Suhrke, and Sergio Aguayo. 1989. *Escape from violence: conflict and the refugee crisis in the developing world*. Oxford: Oxford University Press.
- Zulfikar, Sithy. 2013. "Canada." In *The Encyclopedia of the Sri Lankan Diaspora*, edited by Peter Reeves, Rajesh Rai und Hema Kiruppalini, 109-14. Singapur: Edition Didier Millet.
- Zunzer, Wolfram. 2004. "Diaspora and Civil Conflict Transformation. The Case of Sri Lanka." In *Wenn es in der Heimat um Krieg und Frieden geht. Die Rolle der Diaspora in Krisenentwicklung und ziviler Konfliktbearbeitung / When it is a Matter of War and Peace at Home. The Role of Diaspora in the Development of Crisis and Civil Conflict Management*, edited by Jörg Calließ, 297-318. Rehburg-Loccum: Evangelische Akademie Loccum.
- Zvelebil, Kamil. 1973. *The Smile of Murugan. On Tamil literature of South India*. Leiden: E. J. Brill.

# Anhang I: Interviews und Feldbeobachtungen

Tabelle 1: Interviews

Interview-nummer (IN)	Ethnie	Geschlecht	Migranten-generation / Unterstützer	Wohnort Interviewte / Land	Datum: Monat / Jahr	Identisch mit...
5	Tamil	männlich	temporär in Deutschland	Deutschland	06/2007	
10	Tamil	weiblich / männlich	1. Generation	Deutschland	07/2007	
20	Tamil	männlich	2. Generation	Deutschland	07/2007	
30	Tamil	weiblich	1. Generation	Deutschland	08/2007	
40	Tamil	weiblich	1,5. Generation	Deutschland	08/2007	
50	Tamil	männlich	1. Generation	Deutschland	08/2007	
60	Tamil	männlich	1. Generation	Deutschland	08/2007	
70	Tamil	weiblich	2. Generation	Deutschland	08/2007	
80	Tamil	männlich	1. Generation	Deutschland	08/2007	
85	Inder	männlich	temporär in Deutschland	Deutschland	08/2007	
90	Deutsch	männlich	Unterstützer	Deutschland	08/2007	IN540; IN750
100	Tamil	weiblich	2. Generation	Deutschland	08/2007	
105	Tamil	weiblich / weiblich	1. Generation / 2. Generation	Deutschland	09/2007	IN106
106	Tamil	weiblich	2. Generation	Deutschland	09/2007	IN105
110	Tamil	männlich / männlich	1. Generation / 2. Generation	Deutschland	09/2007	
120	Tamil	männlich	1. Generation	Deutschland	09/2007	
125	Tamil	männlich	1. Generation	Deutschland	09/2007	
130	Tamil	weiblich / männlich	1,5. Generation	Deutschland	09/2007	

140	Tamil	männlich	1. Generation	Schweiz	09/2007	
150	Tamil	männlich	1,5. Generation	Schweiz	09/2007	
160	Tamil	männlich	1. Generation	Schweiz	09/2007	
170	Tamil	männlich	1. Generation	Deutschland	02/2008	IN240; IN730
180	Tamil	männlich	1. Generation	Großbritannien	03/2008	
190	Tamil	männlich	1. Generation	Großbritannien	03/2008	
200	Tamil	männlich	1. Generation	Großbritannien	03/2008	
210	Tamil	männlich	frühere Migration	Großbritannien	03/2008	
215	Tamil	männlich	1,5. Generation	Deutschland	03/2008	
220	Tamil	männlich	1. Generation	Deutschland	03/2008	
230	Tamil	männlich	1,5. Generation	Deutschland	03/2008	
240	Tamil	männlich	1. Generation	Deutschland	03/2008	IN170; IN730
260	Deutsch	männlich	Unterstützer	Deutschland	03/2008	
270	Tamil	männlich	1. Generation	Deutschland	08/2008	
280	Tamil	männlich	1. Generation	Deutschland	08/2008	
290	Deutsch	weiblich	Unterstützerin	Deutschland	08/2008	IN500; IN515; IN725
300	Deutsch	weiblich / männlich	Unterstützer	Deutschland	09/2008	
310	Deutsch	männlich	1. Generation	Deutschland	09/2008	
315	Tamil	weiblich	1. Generation	Deutschland	09/2008	
320	Tamil	männlich / weiblich	1. Generation /2. Generation	Deutschland	10/2008	
330	Tamil	männlich	1. Generation	Deutschland	10/2008	

340	Tamil	männlich	1,5. Generation	Deutschland	10/2008	
350	Tamil	männlich	1. Generation	Deutschland	10/2008	
360	Tamil	männlich	1. Generation	Deutschland	10/2008	
370	Tamil	männlich	1,5. Generation	Deutschland	10/2008	
380	Tamil	weiblich	1. Generation	Deutschland	11/2008	IN410
390	Tamil	männlich	1. Generation	Deutschland	11/2008	IN390
400	Tamil	männlich / weiblich	1. Generation	Deutschland	12/2008	IN400
410	Tamil	weiblich / männlich	1. Generation / temporär	Deutschland	02/2009	IN380
420	Tamil	männlich	1. Generation	Niederlande	02/2009	
500	Deutsch	weiblich	Unterstützer	Deutschland	06/2009	IN290; IN515; IN725
510	Deutsch	männlich	1. Generation	Deutschland	06/2009	
515	Deutsch	männlich / weiblich	1. Generation / Unterstützerin	Deutschland	08/2009	IN290; IN500; IN725
520	Tamil	männlich	1. Generation	Deutschland	08/2009	
530	Tamil	männlich / weiblich	2. Generation	Deutschland	09/2009	
540	Deutsch	männlich	Unterstützer	Deutschland	09/2009	IN90; IN750
550	Tamil	männlich	2. Generation	Deutschland	09/2009	
560	Tamil	männlich	1. Generation	Deutschland	09/2009	
565	Tamil	männlich	1. Generation	Deutschland	10/2009	
566	Tamil	männlich	2. Generation	Deutschland	10/2009	
567	Tamil	männlich	2. Generation	Deutschland	10/2009	
570	Tamil	weiblich	1. Generation	Deutschland	10/2009	

580	Tamil	männlich	1. Generation	Deutschland	10/2009	
600	Tamil	männlich	1. Generation	Deutschland	02/2010	
610	Tamil	männlich	1. Generation	Deutschland	07/2010	
620	Tamil	männlich	2. Generation	Deutschland	10/2012	
630	Tamil	männlich	2. Generation	Deutschland	10/2012	
640	Tamil	männlich	1,5. Generation	Deutschland	10/2012	
650	Tamil	weiblich	2. Generation	Deutschland	02/2013	
660	Tamil	männlich	1. Generation	Deutschland	02/2017	IN840
670	Tamil	männlich	2. Generation	Deutschland	10/2017	
680	Tamil	männlich	2. Generation	Deutschland	10/2017	
690	Tamil	männlich	2. Generation	Deutschland	10/2017	
700	Tamil	männlich	2. Generation	Deutschland	10/2017	
710	Tamil	männlich	1. Generation	Deutschland	10/2017	
720	Deutsch	männlich	Experte	telefonisch	10/2017	
725	Deutsch	weiblich	Unterstützer	Deutschland	11/2017	IN290; IN515; IN500
730	Tamil	männlich	1. Generation	Deutschland	11/2017	IN240; IN730
740	Tamil	weiblich	2. Generation	Deutschland	11/2017	
750	Deutsch	männlich	Unterstützer	Deutschland	12/2017	IN90; IN540
760	Tamil	männlich / weiblich	2. Generation / 1. Generation	Deutschland	03/2018	
770	Tamil	männlich	1,5. Generation	Deutschland	03/2018	
780	Tamil	weiblich	2. Generation	Deutschland	03/2018	
790	Tamil	männlich	2. Generation	Deutschland	03/2018	



800	Tamil	männlich	1,5. Generation	Deutschland	03/2018	
810	Tamil	männlich	1,5. Generation	Deutschland	03/2018	
820	Tamil	männlich	2. Generation	Deutschland	03/2018	
830	Tamil	männlich	2. Generation	Deutschland	03/2018	
840	Tamil	männlich / weiblich	1. Generation / 2. Generation	Deutschland	04/2018	IN660
850	Tamil	männlich	1. Generation	Deutschland	05/2018	

**Tabelle 2: Feldbeobachtungen**

<b>Feldbeobachtung (Nummer)</b>	<b>Thema</b>	<b>Region</b>	<b>Land</b>	<b>Datum: Monat / Jahr</b>
FB10	Tempel	NRW	Deutschland	06/2007
FB20	Kirche	NRW	Deutschland	06/2007
FB30	Cricket	Baden- Württemberg	Deutschland	08/2007
FB40	Kirche	NRW	Deutschland	08/2007
FB50	Schule	NRW	Deutschland	08/2007
FB60	Familie	NRW	Deutschland	09/2007
FB70	Schule	NRW	Deutschland	09/2007
FB80	Tempel	NRW	Deutschland	09/2007
FB90	Tempel	Zürich	Schweiz	06/2007
FB95	Tempel	London	Großbritannien	03/2008
FB100	Fußball	NRW	Deutschland	03/2008
FB110	Musik	NRW	Deutschland	03/2008
FB120	Tempel	NRW	Deutschland	10/2008
FB130	Schule	NRW	Deutschland	10/2008
FB140	Tempel	NRW	Deutschland	11/2008
FB150	Tempel	NRW	Deutschland	11/2008
FB160	Tempel	NRW	Deutschland	02/2009
FB170	Tempel	NRW	Deutschland	05/2009
FB180	Familie	NRW	Deutschland	08/2009
FB190	Schule	NRW	Deutschland	08/2009
FB200	Familie	NRW	Deutschland	09/2009
FB210	Schule	Baden- Württemberg	Deutschland	09/2009

FB220	Fußball	NRW	Deutschland	10/2009
FB230	Familie	NRW	Deutschland	05/2010
FB240	Tempel	NRW	Deutschland	05/2010
FB245	Tempel	NRW	Deutschland	09/2010
FB250	Schule	NRW	Deutschland	10/2010
FB260	Schule	NRW	Deutschland	12/2010
FB270	Tanz	NRW	Deutschland	06/2012
FB280	Interkulturell	NRW	Deutschland	09/2012
FB290	Fußball	NRW	Deutschland	10/2012
FB300	Tanz	NRW	Deutschland	10/2012
FB310	Interkulturell / Schule	NRW	Deutschland	12/2012
FB320	Hochzeit	NRW	Deutschland	04/2013
FB325	Schule	NRW	Deutschland	11/2013
FB330	Familie	NRW	Deutschland	06/2014
FB340	Interkulturell / Schule	NRW	Deutschland	12/2014
FB345	Interkulturell/ Schule	NRW	Deutschland	05/2015
FB350	Interkulturell / Schule	NRW	Deutschland	12/2015
FB360	Tempel	NRW	Deutschland	02/2017
FB370	Familie	NRW	Deutschland	04/2017
FB380	Tempel	NRW	Deutschland	04/2017
FB390	Tempel	NRW	Deutschland	07/2017
FB400	Tempel	NRW	Deutschland	07/2017
FB410	Tempel	NRW	Deutschland	09/2017

FB420	Tempel	NRW	Deutschland	09/2017
FB430	Fußball	NRW	Deutschland	10/2017
FB435	Schule	NRW	Deutschland	10/2017
FB440	Politik	NRW	Deutschland	11/2017
FB450	Tempel	NRW	Deutschland	01/2018
FB460	Tempel	NRW	Deutschland	01/2018
FB470	Schule	NRW	Deutschland	02/2018
FB480	Schule	NRW	Deutschland	03/2018
FB490	Schule	NRW	Deutschland	03/2018
FB500	Tempel	NRW	Deutschland	03/2018
FB510	Fußball	NRW	Deutschland	04/2018
FB520	Tempel	NRW	Deutschland	06/2018

## Anhang II: Kategoriensystem

Tabelle 3: Das primäre Kategoriensystem

<b>Kategorie und Subkategorie</b>	<b>Kurzbeschreibung</b>
<b>Diaspora</b>	<b>Kategorien, die aus dem Diasporamodell gewonnen wurden.</b>
Entwicklung in Residenzgesellschaften	Aussagen, die sich allgemein auf die historische Dimension der Ansiedlung von Tamilen in ihren Residenzgesellschaften und ihr Leben in Deutschland beziehen.
Identität	Aussagen, die sich allgemein auf eine ethnische oder nationale Identifikation beziehen.
Geschichte vor der Migration	Aussagen, die sich auf Sri Lanka und die Geschichte vor der Migration beziehen.
Integration	Aussagen, die sich auf die Aktivität tamilischer Akteure in sozialen Welten der Residenzgesellschaft beziehen.
Kaste	Aussagen, die sich auf das Phänomen Kaste in der Diaspora nach der Migration, auch im Vergleich zu Sri Lanka beziehen.
Lokale Gemeinschaft	Aussagen, die sich auf die lokale Gemeinschaft von tamilischen Migranten beziehen.
Migration	Aussagen, die sich auf die Gründe, die Planung und die Durchführung der Migration beziehen.
Nationalstaatliche Ebene	Aussagen, die sich auf Aktivitäten oder Organisationen von Tamilen auf der nationalen Ebene in Deutschland beziehen.
Residenzgesellschaft	Aussagen, die sich auf nicht-tamilische Akteure aus der Residenzgesellschaft beziehen.
Sri Lanka	Aussagen, die sich auf die Herkunftsgesellschaft nach der Migration beziehen.
Transnationale Diaspora	Generelle Aussagen, die sich auf die transnationalen Beziehungen zu anderen Tamilen in anderen Ländern bzw. auf die Entwicklung in anderen Ländern beziehen.
Zweite Generation	Aussagen, die sich spezifisch auf die Situation der zweiten (und folgender) Migrantengeneration(en) beziehen.
Diaspora: Sonstiges	Alle Aussagen, die sich auf die Situation tamilischer Migranten beziehen, die aber nicht in andere Kategorien kodiert werden können.
<b>Merkmalsdimensionen sozialer Welten</b>	<b>Aussagen zu Merkmalen sozialer Welten.</b>
Akteure	Aussagen, die sich auf bestimmte identifizierbare Akteure, Akteursgruppen oder spezifische Rollen im Feld sowie ihre spezifischen Handlungen und Haltungen beziehen.

Entwicklung	Aussagen zur Geschichte der sozialen Welt von der Entstehung über die Gegenwart bis zu Zukunftserwartungen.
Infrastruktur	Aussagen zur Herstellung benötigter Infrastruktur wie Finanzierung, Technik, Räumlichkeiten und Expertise.
Kernaktivitäten	Aussagen, die sich auf die Kernaktivitäten der jeweiligen sozialen Welt beziehen.
Konventionen	Aussagen, die sich explizit oder implizit auf Regeln, Konventionen und formelle Richtlinien beziehen.
Kreuzungspunkte und soziale Umwelt	Aussagen, die sich auf die Interaktion mit anderen sozialen Welten bzw. Akteuren daraus sowie mit anderen temporär involvierten Akteuren beziehen.
Legitimation und Motivationen	Aussagen, die die Legitimation des Handelns betreffen und die von zur Rechtfertigung des Handelns in einer sozialen Welt herangezogen werden. Daneben werden auch individuelle Motive für die Partizipation in einer sozialen Welt aufgenommen.
Netzwerke	Aussagen, die sich verfestigte soziale Konstellationen, Netzwerke und spezifische soziale Beziehungen zwischen bestimmten Akteuren beziehen.
Organisation	Aussagen zur Organisation der verschiedenen Aktivitäten einer sozialen Welt und der Generierung von Ressourcen.
Räumlicher Bezug	Aussagen, die sich explizit auf räumliche Konfigurationen beziehen.
Segmentierung und Grenzziehung	Aussagen zu Beziehungen zwischen Subwelten, Abgrenzungsproblemen und Grenzziehungen sowie damit verbundenen Konflikten.
Sonderwissensbestände	Aussagen, die sich auf bestimmte Wissensbestände beziehen, die wichtig für die Durchführung der Kernaktivitäten sind und i.d.R. detailliert nur Experten zur Verfügung stehen.
Dimensionen soziale Welten: Sonstiges	Aussagen, die sich zwar auf eine soziale Welt beziehen, die nicht in die bereits geschaffenen Kategorien eingeordnet werden können.
<b>Befragte Person</b>	<b>Persönliche Angaben zu den befragten Personen.</b>
Biographie	Aussagen, die sich auf den Lebensweg sowie die Lebenssituation der Befragten beziehen.
Einstellungen und Kenntnisse	Aussagen, die sich auf Einstellungen, Überzeugungen oder Kenntnisse beziehen.
Soziale Einbettung	Aussagen, die sich auf die Beziehungen zu konkreten anderen Personen oder Personengruppen und die Einbettung in soziale Netzwerke beziehen.
Verbindungen zu sozialer Welt	Aussagen, die sich auf persönliche Erfahrungen in, Beziehungen zu oder Einstellungen gegenüber spezifischen sozialen Welten beziehen.
Person: Sonstiges	Alle persönlichen Aussagen, die nicht in die oben genannten Kategorien einzuordnen sind.
<b>Soziale Welt</b>	<b>Oberkategorie für die Sozialen Welten, die in der Feldforschung angetroffen wurden.</b>

Bildungswelten	Aussagen, die sich tamilsprachige Bildung beziehen.
Verwandtschaft	Aussagen, die sich auf soziale Handlungen der Familie und Verwandtschaft beziehen.
Glaubenswelten	Aussagen, die sich auf religiöse Aktivitäten der Tamilen beziehen.
Kulturwelten	Aussagen, die sich auf die Pflege und Tradition von tamilischer Kultur oder interkulturelle Aktivitäten beziehen.
Medienwelten	Aussagen, die sich auf die Erstellung von tamilischen Medienprodukten oder deren Nutzung beziehen.
Musik- und Tanzwelten	Aussagen, die sich auf künstlerische Handlungen im Bereich Musik / Tanz sowie deren Konsum beziehen.
Politikwelten	Aussagen, die sich auf politische Aktivitäten beziehen.
Sportwelten	Aussagen, die sich auf sportliche Aktivitäten beziehen.
Andere soziale Welten	Aussagen, die weitere soziale Welten der tamilischen Diaspora betreffen.
<b>Sonstiges</b>	<b>Aussagen, die keiner anderen Kategorie zuzuordnen sind.</b>