

4 Das Forschungsfeld: Hindutempel in Zürich und Wien

Das Forschungsfeld der vorliegenden Untersuchung sind die teils ephemeren Orte hinduistischer Praxis von Migrantinnen und Migranten im urbanen Raum in Zürich und Wien. Diese hinduistischen Tempelorte sind, bis auf wenige Ausnahmen, für nicht Eingeweihte nach wie vor praktisch unsichtbar. Zwar gibt es die Tendenz, dass Hindugemeinschaften in Europa durch den Bau von Tempeln nach indischem Vorbild zunehmend an die Öffentlichkeit treten.¹

So sind in der Schweiz seit 2010 einige Tempel neu eröffnet oder baulich vergrößert worden, etwa der nach dravidischer Architektur erbaute Tempel in Trimbach im Jahr 2013 (vgl. Baumann und Tunger-Zanetti 2014) oder der Hindutempel im Haus der Religionen in Bern, der im Jahr 2014 eröffnet wurde. In Österreich hat die Hindu-Mandir-Gesellschaft allerdings erst 2016 anlässlich ihres 25. *Diwali*-Mela als erster Verein in Wien den Kauf eines eigenen Grundstücks für einen Tempelbau verkündet. Diese baulichen Anzeichen für die Konsolidierung hinduistischer Religionspraxis im öffentlichen Raum dürfen aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass ein Großteil der gemeinschaftlichen Religionsausübung von Hindus in der Schweiz und in Österreich nach wie vor in Kellern, Privatwohnungen und umgenutzten Industriegebäuden, teils unter beengten und provisorischen Bedingungen stattfindet.²

1 Vgl. Nguterer 2009b, S. 72; Back 2007, S. 55f.; Luchesi 2004, S. 120; Jacobsen 2004, S. 144; C. P. Baumann 2003; Wilke 2020.

2 Dies zeigt sich besonders deutlich in Österreich, wo lediglich der Radha Govinda Gaudiya Math seit 2016 über einen eigenen, neu gebauten Tempel verfügt, während die anderen hinduistischen Vereine nach wie vor in Provi-

Eine Erklärung dafür kann in der Symbolkraft sichtbarer Religionsbauten und den damit zusammenhängenden Konflikten über die Deutungshoheit ihrer Präsenz im öffentlichen Raum gesehen werden (Baumann und Neubert 2011, M. Baumann 2012). Nicht selten lässt sich zudem beobachten, dass diese baulichen Symbole für Präsenz und Niederlassung den jeweiligen Religionsgemeinschaften als Andeutungen von Abgrenzung oder gar als eine Form von Extremismus ausgelegt werden (Walthert 2013, S. 401), was insbesondere Debatten über Moschee- und Minarettbauten verdeutlichen. Und schließlich ist es nicht zuletzt eine Frage der Finanzierung, die über ein Bauvorhaben oder die Miete adäquater Räumlichkeiten entscheidet. Dass die ersten Hindutempel in der Schweiz und Österreich in Städten oder in Stadtnähe entstanden sind, ist kein Zufall. Schließlich ist Migration in Städten historische Normalität und nicht Ausnahme (Yildiz 2016, S. 25). Das Forschungsfeld konzentriert sich daher auf die beiden urbanen Räume Zürich und Wien. Obwohl die Städte bei Weitem nicht gleich sind, etwa ihre Größe betreffend, handelt es sich doch bei beiden um urbane Räume, deren Geschichte durch das Ankommen, Niederlassen, Verweilen und Weitergehen ihrer Bewohnerinnen und Bewohner geprägt ist:

„Eine Vielzahl lokaler und globaler Phänomene, kultureller Elemente, Milieus und religiöser Konfessionen treffen in urbanen Räumen aufeinander und verdichten sich dort zu lokalen Strukturen“ (ebd.).

Diese Orte, an denen sich hinduistische Migrantinnen und Migranten für gemeinsame Rituale treffen, und die sich um sie entspannenden Routinen und Praktiken in der Schweiz und in Österreich bilden das Forschungsfeld für die vorliegende Untersuchung. Dabei gilt für die Migrantinnen und Migranten in beiden Ländern, dass sie die Strukturen für gemeinschaftliche Religionsausübung im Laufe der letzten 40 Jahren mehr oder weniger von Grund auf erschaffen haben. Weder die Schweiz noch Österreich blicken auf markante Zuwanderun-

sorien ihrer religiösen Praxis nachgehen. Vgl. <https://radha-govinda.at/>, zuletzt geprüft am 28.07.2016.

gen von Menschen aus Südasien vor den 1980er-Jahren zurück, ganz anders, als dies etwa in Großbritannien der Fall ist (Visram 2002).³

Aufgrund dieser relativ jungen Geschichte und der nach wie vor überschaubaren Zahl von Forschungsarbeiten in diesem Gebiet erlaubt sich das vorliegende Kapitel eine etwas umfangreichere Kontextualisierung dieser Orte religiöser Praxis. Ausschlaggebend für dieses Vorgehen ist die Überzeugung, dass das Eingebettetsein auf lokaler, staatlicher sowie transnationaler Ebene die religiöse Praxis prägt:

„Nicht zuletzt aufgrund der Kolonialgeschichte und der Hybridität kultureller Zusammenhänge, sondern auch durch das kapitalistische Wirtschaftssystem ist die Welt in vielfältiger Weise miteinander vernetzt und die religiöse Praxis ist dadurch auf unterschiedliche Weise geprägt“ (Daniel et al. 2012, S. 301).

Da diese Kontextualisierung nicht lückenlos erarbeitet werden kann, werden in der folgenden Darstellung drei Aspekte fokussiert. Dazu gehört neben erstens der Geschichte und Zusammensetzung der Migration hinduistischer Gläubiger in die Schweiz und nach Österreich zweitens eine ausführliche Analyse des gesellschaftlichen Rezeptionskontextes in den jeweiligen Ländern. Dieser Rezeptionskontext setzt sich zusammen aus einer Darlegung der Politiken, die Zuwanderung und Integration regeln, sowie den unterschiedlichen Regelungen des Verhältnisses von Staat und Religion.

Das Thema der Migration prägte die Bedingungen der Arbeit der Forscherin als auch die gewonnenen Erkenntnisse. So leitet das Phänomen der Migration etwa die Bestimmung der Grenzen des Forschungsfeldes an: Der Fokus liegt auf Tempeln, die mehrheitlich von Menschen mit Migrationshintergrund gegründet, unterhalten und

3 Anders scheint es in Österreich vor dem Zweiten Weltkrieg gewesen zu sein. So berichtet der aus Wien stammende Leopold Fischer und spätere Mönch Swami Agehnanda Bharati in seiner Autobiographie von einer indischen Studentenverbindung an der Universität Wien mit dem Namen Hindustan Academic Association (Bharati 1961, S. 35). Diese soll Ende des 19. Jahrhunderts durch indische Medizinstudenten gegründet worden sein. Zudem erwähnt er einen Indian Club, dem er mit 13 beigetreten sei (ebd., S. 30). Beide Vereinigungen existieren heute nicht mehr.

besucht werden. Migration taucht im Forschungsfeld dabei nicht nur als lineares Mobilitätsprojekt von Menschen aus Sri Lanka, Indien oder Bangladesch nach Europa auf, sondern zeigt sich als weit grundlegendere, grenzüberschreitende Orientierung unterschiedlichster, auch religiöser Praktiken. So finden beispielsweise Heiratspraktiken ebenso wie die Pflege von Verwandtschaftsnetzwerken und die Organisation von Sprachschulen oder von religiösen Feierlichkeiten transnational statt.⁴

Während Verwandtschaft über nationalstaatliche Grenzen hinweg gepflegt wird und die Teilnahme – sowohl von Laien als auch von religiösen Spezialisten – an religiösen Feierlichkeiten in anderen Ländern die alltägliche religiöse Praxis prägt, stellt der nationale Kontext mit seinen – zumindest in der Schweiz sogar lokal verschiedenen – rechtlichen Bedingungen eine kleinräumige, starre Kontrostfolie zu den transnational orientierten Leben von immer mehr Menschen dar. Die daraus erwachsende Spannung in der Wechselwirkung zwischen transnationalen Räumen und den staatlichen Ansprüchen an Kontrolle und Territorialität, die sich gleichermaßen in Politiken rund um Integration und in den Praktiken der Migrantinnen und Migranten selbst niederschlagen, ist für das Verständnis des Forschungsfeldes zentral.⁵ Der Einfluss auf die alltägliche religiöse Praxis zeigt sich etwa durch die Präsenz transnationaler Netzwerke

4 Letztlich gilt dies nicht nur für individuelle Praktiken, sondern kann auch für Organisationen und Vereine beobachtet werden (vgl. etwa Pries und Sezgin 2010).

5 So schreiben etwa Casas-Cortes et al. (2015, S. 62) zu den Entwicklungen der Migration und ihrem Einfluss auf Konzepte von Integration: „Moreover, migration has become ‚turbulent‘, leading to a multiplication of statuses, subjective positions and experiences within citizenship regimes and labour markets. This has occasioned the ‚explosion‘ of established models of ‚integration‘ in many parts of the world.“

ke in der Organisation religiöser Feste⁶ oder durch die rechtlich definierten Möglichkeiten des Aufenthaltes an einem bestimmten Ort.⁷

An dieser Stelle tut ein Blick auf die vielfältigen Verbindungen von Migration und Religion Not. Tatsächlich ist es kein Zufall, dass das Interesse für die Religionszugehörigkeit von Migrantinnen und Migranten sowie umgekehrt für den Migrationshintergrund religiöser Menschen sowohl im politischen Diskurs als auch in der akademischen Forschung anhält. Die Konjunktur dieses Interesses löst ein Säkularisierungsparadigma ab, welches den Stellenwert von Religion in Gesellschaften Europas lange Zeit für im Verschwinden begriffen hielt. Die Entwicklung, vor allem die Verbindung von Religion und Migration, zu fokussieren, kann als Folge einer Politisierung v. a. des Islam gelesen werden, wie es Amir-Moazami (2018) darlegt. Die Skepsis gegenüber dem Islam sowie gegenüber Musliminnen und Muslimen hat auch einen Einfluss darauf, wie akademisches Wissen über sie produziert wird. Vor diesem Hintergrund ist es wichtig, Forschung im Schnittbereich von Migration und Religion ganz generell einer kritischen Reflexion zu unterziehen, da sich auch außerhalb der Islamforschung die Frage stellt, wie „öffentliche Repräsentationen [...] an tiefersitzende Wissensregime geknüpft sind und welche Regierungstechniken sie hervorbringen“ (ebd., S. 10). Gerade aktuelle Arbeiten, die Wissen über Hinduismus in Europa systematisieren, befassen sich nur marginal mit den Bedingungen ihrer Produktion.

Der dritte und letzte Aspekt der hier verfolgten Kontextualisierung fokussiert schließlich ganz konkret die einzelnen Tempel und Tempelvereine und ihre Geschichte. Der Blick auf das institutionelle Gefüge bereitet den Boden für die anschließende Analyse von Tem-

6 Nicht nur Priester und Gläubige sind in ein grenzüberschreitendes Netzwerk eingebunden, auch die Beschaffung einer Vielzahl von Materialien, die die religiöse Praxis verlangt, folgt einem eigenen Migrationspfad. Etwa die *Mūrtis*, die aus Indien bestellt werden und eine eigene Migrationsgeschichte haben, die vielen Menschen bekannt ist und auch ähnlich erzählt wird. So beispielsweise die Geschichte einer *Mūrti* der *Durga*, die auf ihrem Weg nach Wien kaputt ging und rituell korrekt – in der Donau – entsorgt werden musste.

7 Konkret ist hier die Möglichkeit gemeint, je nach Einreisegrund und Herkunftsland eine Aufenthaltsbewilligung zu erhalten und seinen Aufenthalt längerfristig planen zu können.

pelpraktiken und zeigt die Vielfalt und Wandlungsfähigkeit institutioneller Strukturen in einem wenig beachteten Bereich. Die Darstellung der Geschichte einzelner Tempelvereine trägt zudem dem Umstand Rechnung, dass Tempel in Europa unabhängige, eigenständige Organisationen sind, in denen sich die Pluralität der Hindutraditionen und ihrer unterschiedlichen regionalen und nationalen Hintergründe spiegelt, wie Jacobsen (2020) anführt.

Die Wahl von Zürich und Wien als Orte der Datenerhebung entsteht einerseits aus der Beobachtung, dass die beiden Städte in der Religionsforschung bislang wenig im Fokus stehen. Während sich empirische Forschung zu Hinduismen und Religion generell auf einzelne nationale Kontexte oder den gesamten deutschsprachigen Raum konzentriert, wird in vergleichender Perspektive sowohl für die Schweiz als auch für Österreich eher Deutschland als Vergleichsfall herangezogen. Die Wahl des Forschungsfeldes in den beiden Städten Zürich und Wien erlaubt die Auslotung einer Reihe von Unterschieden und Gemeinsamkeiten, die einer dichten Beschreibung von Tempelpraktiken Kontur geben: Da es sich bei der Schweiz und Österreich um Länder mit einer ähnlichen Bevölkerungsanzahl und bei den Städten Zürich und Wien um vergleichbare, von Diversität gekennzeichnete, urbane Räume handelt, tritt der Einfluss kontextueller Faktoren wie unterschiedliche Migrationsregime oder historisch gewachsene Religion-Staat-Beziehungen ebenso zutage wie innerreligiöse Differenzierungen aufgrund von Ethnizität und Sprache, die im Folgenden genauer betrachtet werden.

4.1 Hindus in der Schweiz

Als ich im Sommer 2014 auf dem Weg zum Tempel in Adliswil bin, um am jährlichen Tempelfest teilzunehmen, begegnet mir zwischen Zughaltestelle und Tempel eine (nichttamilische) Mutter mit zwei Kindern. Als ich an ihnen vorbeigehe, höre ich, wie eines der Kinder fragt, was „dort drüben“ beim Tempel vor sich gehe. Die Mutter erklärt, es handle sich um ein Tamilenfest. Diese Begebenheit verdeutlicht, wie tamilische Hindus in der Schweiz wahrgenommen werden: primär als Tamilinnen und Tamilen, also als Zugehörige zu einer bestimmten ethnischen und weniger einer religiösen Gruppe. Tatsäch-

lich bilden Tamilinnen und Tamilen aus Sri Lanka aktuell die größte Gruppe südasiatischer Migrantinnen und Migranten in der Schweiz.⁸

Verlässliche Zahlen zur Religionszugehörigkeit religiöser Minderheiten sind in der Schweiz, gerade im Vergleich zu Österreich, relativ gut zugänglich. Fragen zu Religion und religiöser Zugehörigkeit sind seit 2010 Teil der jährlich durchgeführten Strukturhebung und werden seit 2014 alle fünf Jahre durch Daten der Erhebung zu Sprache, Religion und Kultur (ESRK) ergänzt. Laut den Daten von 2014 rechnen sich 0,5 Prozent der Gesamtbevölkerung einer hinduistischen Religion zu.⁹ Natürlich ist eine weitere Differenzierung nicht möglich. Weder lässt sich aufgrund dieser Zahlen nachvollziehen, welchen hinduistischen Strömungen sich eine Person zugehörig fühlt, noch wie ihre konkrete religiöse Praxis aussieht. So ist etwa keine Differenzierung hinduistischer und neohinduistischer Traditionen möglich. Die Strukturhebung bereitet die Religionszugehörigkeit zwar nach Migrationsstatus auf (Flaugergues 2016, S. 7), allerdings werden gerade die Hindus mit jüdischen, buddhistischen und anderen Religionsbekenntnissen zusammengefasst. In dieser Gruppe hat die Mehrheit einen Migrationshintergrund und fast zwei Drit-

8 So lebten 2014 bspw. rund 12.868 Menschen mit indischer Staatsangehörigkeit in der Schweiz, wohingegen aus anderen südasiatischen Ländern mit starker hinduistischer Prägung fast gar keine Migration in die Schweiz stattgefunden hat, anders als beispielsweise aus Afghanistan: 6.427 Personen der ständigen Schweizer Wohnbevölkerung stammen 2014 von dort (vgl. Schweizer Bundesamt für Statistik BFS, Ständige ausländische Wohnbevölkerung nach Staatsangehörigkeit, Stand 2014, <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung.html>, zuletzt geprüft am 17.03.2016).

9 Bei der Erhebung zu Sprache, Religion und Kultur, die im Zuge der Umstellung auf die neue Volkszählung 2010 eingeführt wurde und alle 5 Jahre durchgeführt wird, handelt es sich um eine Stichprobenerhebung, deren Genauigkeit mit einem Vertrauensintervall von +/- 3,2 Prozent angegeben wird, ein Wert der deutlich größer, sprich ungenauer ausfällt als für die Erhebung der Zugehörigkeit zu großen christlichen Konfessionen. 2018 sehen wir einen Anstieg von Hindus um 0,1 auf insgesamt 0,6 Prozent. Vgl. dazu: <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/erhebungen/esrk.html>, zuletzt geprüft am 05.01.2021 sowie Flaugergues (2016).

tel verfügen über die schweizerische Staatsbürgerschaft, rund 15 Prozent sind sri-lankische Staatsangehörige.

Der größte Teil der Tamilinnen und Tamilen lebt in der Deutschschweiz, viele von ihnen in städtischen Agglomerationen. Im Kanton Zürich, dem bevölkerungsreichsten Kanton der Schweiz, lebten 2007 rund 23 Prozent der tamilischen Bevölkerung der Schweiz. Dies erklärt auch, wie sich hier seit Mitte der 1980er-Jahre vier immer noch florierende Tempel etablieren konnten. Von diesen Tempeln befinden sich drei in der Agglomeration oder in Zürich selbst. Ein Tempel liegt seit seinem Umzug 2012 nicht mehr im unmittelbaren Einzugsgebiet der Stadt, sondern etwa 35 Kilometer von Zürich entfernt in der Gemeinde Dürnten.

In der Schweiz zählt das Schweizer Bundesamt für Statistik (BFS) für das Jahr 2014 zudem rund 12.868 Menschen mit Geburtsort oder Migrationshintergrund in Indien, über deren Religionszugehörigkeit allerdings nur spekuliert werden kann und die bislang auch keine eigenen Tempel unterhalten (vgl. Fußnote 8).¹⁰ Zwar gibt es gerade in Zürich mit der Indian Association of Greater Zurich¹¹ und der Indian Student Association of Zurich¹² zwei große und aktive Vereine, jedoch organisieren beide eher soziale Aktivitäten für ihre Mitglieder. Religiöse Festtage wie beispielsweise *Dipāvālī* werden etwa mit einem großen Dinner und kulturellen Darbietungen gefeiert. Auch sonst unterscheidet sich die Gruppe der indischstämmigen Migrantinnen und Migranten von den Tamilinnen und Tamilen. Der Grund der Zuwanderung ist bei den meisten Inderinnen und Indern die Arbeit.¹³ So sind indische Migrantinnen und Migranten in der Regel sehr gut ausgebildet und viele von ihnen sehen die

10 Jacobsen (2004, S. 134) weist darauf hin, dass sich tamilische und indische Hindus aufgrund der unterschiedlichen Migrationsgeschichte auch nicht der gleichen Diaspora zugehörig fühlen.

11 <http://iaagz.ch/>, zuletzt geprüft am 03.02.2018.

12 <http://www.insaz.ethz.ch/index.php>, zuletzt geprüft am 03.02.2018

13 Laut Baster und Bischof (2008, S. 7) kam im Jahr 2007 die zweitgrößte Gruppe Neuzuziehender in der Stadt Zürich aus Indien. Und mit rund 77 Prozent Erwerbstätigen wies diese Gruppe, gemeinsam mit den Deutschen, die höchste Erwerbsquote auf. Außerdem zeichnete sich die Gruppe der Inderinnen und Inder mit 49,2 Prozent durch eine überdurchschnittliche hohe Akademikerquote aus (ebd., S. 15).

Schweiz als eine Station auf ihrem internationalen Berufsweg. Entsprechend kurz ist auch die durchschnittliche Aufenthaltsdauer in der Schweiz (Baster und Bischof 2008, S. 28). Das kann mit als Erklärung dienen, wieso sich bislang keine bleibenden religiösen Strukturen etabliert haben: Der Aufenthalt ist eher kurzfristig angelegt, die Motivation, Strukturen zu etablieren, ist gering. Religion wird eher in privaten Räumen gelebt oder es werden die bestehenden Angebote der tamilischen Hindus genutzt.¹⁴

Die Migrationsgeschichte und der Aufenthalt tamilischer Hindus in der Schweiz sind vor dem Hintergrund des Bürgerkrieges in Sri Lanka zu lesen.¹⁵ So gilt in der neueren Geschichte Sri Lankas das Jahr 1983 als Zäsur, da es im Juli des Jahres 1983 in der Stadt Colombo zu einem Progam gegen Tamilen und tamilische Geschäfte kam, an deren Ende von über 3.000 Toten und noch viel mehr Vertriebenen die Rede war (Ratnapalan 2014, S. 281). In der Folge eskalierte der lang schwelende Konflikt zwischen der singhalesischen Regierung, vertreten durch das Militär Sri Lankas, und den unterschiedlichen bewaffneten tamilischen Widerstandsbewegungen, von denen die Liberation Tigers of Tamil Eelam (LTTE; deutsch „Befreiungstiger“) bald eine Monopolstellung innehatten. Gegründet 1976 als eine Widerstandsbewegung unter vielen, gelang den LTTE im Verlauf des Konfliktes der Aufbau einer Organisation, die über die militärische, politische und administrative Kontrolle im Norden Sri Lankas verfügte und faktisch einen Staat im Staat aufrecht erhielt (Natali 2008, S. 287).

Die LTTE leisteten aber nicht nur erstaunlich effiziente Arbeit beim Aufbau paralleler Staatsstrukturen, sondern erarbeiteten sich im Verlaufe des Konfliktes auch einen Ruf als gewaltbereite Extremistenorganisation (DeVotta 2009, S. 1021). Die Finanzierung der LTTE lief dabei zu signifikanten Teilen über die Tamilinnen und Tamilen in der Diaspora und dort unter anderem über die Tempel. Gläubige

14 Ich bin bei meinen Tempelbesuchen wiederholt – wenn auch in kleiner Zahl – nichttamilischen Hindus im Tempel begegnet.

15 Die erste umfassende Studie zur tamilischen Diaspora in der Schweiz wurde bereits 1996 von McDowell (1996) publiziert und die meisten Folgearbeiten, so auch die vorliegende, beziehen sich zumindest in Teilen auf diese Grundlagenforschung.

wurden unter Druck gesetzt, für die Finanzierung der LTTE zu spenden. Die finanzielle Unterstützung der LTTE im Kampf gegen die Unterdrückung der tamilischen Bevölkerung vor Ort sowie das Leid, das die Zurückgebliebenen im Laufe des Krieges erfahren haben, sind für das Verständnis der Geschichte der Tamilinnen und TAMILen im Kontext der Migration wichtig. Beide sind sie Anhaltspunkte für ein Bewusstsein der eigenen, als unrechtmäßig erlebten Diasporasituation und einer starken nationalistischen Projektion, insbesondere der ersten Generation (Fuglerud 2001, S. 205).¹⁶

Die Geschichte des Bürgerkrieges beginnt aber nicht erst 1983 und so wird in unterschiedlichen Arbeiten darauf hingewiesen, dass es auch nach der Unabhängigkeit Sri Lankas von der britischen Kolonialmacht 1948 zwar rund 30 Jahre mehr oder minder friedlicher multiethnischer und multireligiöser Koexistenz in Sri Lanka gab, bevor der Krieg zwischen den LTTE und der singhalesischen Regierung Sri Lankas ausbrach. Bevor der Konflikt mit dem Progam gegen Tamilinnen und TAMILen, dem „Black July“, 1983 eskalierte, waren die Tamilinnen und TAMILen aber ab den 1950er-Jahren zunehmender Diskriminierung von staatlicher Seite ausgesetzt.

Die singhalesische Regierung arbeitete mit unterschiedlichen Maßnahmen auf die Etablierung eines singhalesischen Einheitsstaates hin, beispielsweise in dem Singhalesisch 1956 zur alleinigen Staatssprache erhoben wurde. Das Progam im Juli 1983 in Colombo markierte schließlich den Beginn des Bürgerkriegs und damit den Auftakt einer bedeutenden Emigration von Tamilinnen und TAMILen. Sie gelangten vornehmlich nach Südindien, Kanada, England, Neuseeland, Dänemark, Norwegen und der Schweiz (Goreau-Ponceaud 2012, S. 38), so dass am vorläufigen Endpunkt im Jahr 2009 rund 800.000 TAMILen außerhalb Sri Lankas leben (Eulberg 2014, S. 113).

Die Migration, die nach Ausbruch des Bürgerkrieges einsetzt, ist folglich nicht der Anfangspunkt der Migrationsgeschichte der Tamilinnen und TAMILen aus Sri Lanka. Vielmehr konstatiert Goreau-Ponceaud (2012) bereits für die Zeit zwischen 1970 und 1980 eine

16 Zum Ausdruck kommt diese nationalistische Projektion auch in der Bildung einer Exilregierung im Mai 2010 nach dem Ende des Bürgerkriegs (vgl. <http://www.tgte-us.or.g/index.asp>, zuletzt geprüft am 22.07.2016).

erste tamilische Emigration aus Sri Lanka, die den in dieser Zeit zunehmenden Spannungen zuzuschreiben ist. Dabei betont er, dass in der ersten Periode vor allem Mitglieder der höheren Kasten (Brahmanen und Vellalar, also Landbesitzende) emigrierten (vgl. dazu auch Moret, Efonayi und Stants 2007, S. 90f.). Die Emigration nach 1990 bestand hingegen hauptsächlich aus Mitgliedern der Karaiyar (also hauptsächlich Fischer) und anderen niedriger gestellten und in der Folge häufig auch ärmeren Kasten (Goreau-Ponceaud 2012, S. 29).¹⁷ Die Geschichte des Bürgerkrieges und die damit verbundenen Umstände der Migration haben die Situation der Tamilinnen und Tamilen in der Schweiz auf unterschiedliche Art und Weise beeinflusst. Einerseits war die Zahl der Menschen, die in der Schweiz um Asyl angesucht haben, geprägt durch die Entwicklungen der einzelnen Kriegsphasen. Andererseits hatte die Situation in Sri Lanka immer auch Einfluss auf die Möglichkeit, in der Schweiz Asyl zu erlangen. So wurde es beispielsweise nach dem offiziellen Kriegsende 2009 deutlich schwieriger, als Tamilin aus Sri Lanka in der Schweiz Asyl zu erhalten. Dabei hatten die Schweizer Behörden die Situation in Sri Lanka für Tamilinnen und Tamilen zwischenzeitlich zu Unrecht als sicher eingestuft, wie ein Rechtsgutachten aus dem Jahr 2014 zeigt.¹⁸

17 C. P. Baumann (2003) hält fest, dass gerade die Kaste der Vellalar eine soziale Eigenheit Sri Lankas darstellt und als Illustration dafür dienen kann, wie regionale Unterschiede und Entwicklungen das Kastenwesen beeinflussen. Dies ist schließlich auch ein Beleg dafür, dass das Kastenwesen flexibler ist, als dies häufig kolportiert wird (ein Eindruck, der sich übrigens bestätigt, wenn man bei Goreau-Ponceaud liest, dass er die Vellalar ohne weitere Erklärung zu den „hautes castes“ zählt (Goreau-Ponceaud 2012, S. 29)). Die Brahmanen, gemeinhin die höchste Kaste, stellen in Sri Lanka nur gerade 1 Prozent der Bevölkerung, während es sich bei den Vellalar, ursprünglich Landbesitzern, um eine große Gruppe handelt, die hohes soziales Ansehen genießt: „Die Vellalar genießen in Sri Lanka hohes Prestige, während sie nach den Standards der normativen klassischen Sanskrittexte zum Stand der Sudras gehören und am unteren Ende der Sozialhierarchie stehen würde“ (C. P. Baumann 2003, S. 7).

18 Zu diesem Schluss kommt das Rechtsgutachten vom 23. Februar 2014 von Walther Kälin zuhanden des Bundesamtes für Migration BFM (vgl. <https://www.sem.admin.ch/dam/data/sem/aktuell/news/2014/2014-05-26/res-kaelin-d.pdf>, zuletzt geprüft am 29.07.2016)

Schließlich ist der Bürgerkrieg auch ein wichtiger Bestandteil der kollektiven Erinnerung der Tamilinnen und Tamilen in der Schweiz¹⁹ und ein Referenzrahmen für aktuelles politisches Engagement. So ist etwa das Tamil Coordinating Comitee Switzerland TCCS Teil des 1.-Mai-Komitees in Zürich und nimmt jedes Jahr am Demonstrationzug durch die Stadt teil.²⁰ Wie Marla-Küsters (2015, S. 39ff.) für Nordrhein-Westfalen zeigt, haben auch die Tamilinnen und Tamilen der zweiten Generation teil an dieser kollektiven Erinnerung. Marla-Küsters (ebd., S. 45) spricht in diesem Zusammenhang vom Tiger Spirit, der „diasporaspezifischen Kultivierung des Nachlasses der LTTE“ (ebd., S. 45). In der Schweiz geschieht dies beispielsweise durch die Tamil Youth Organization Switzerland, die nebst der Organisation von Sportveranstaltungen für Jugendliche eine äußerst aktive Facebook-Seite betreibt, auf der die Erinnerung an die „Helden des tamilischen Volkes“ zelebriert und politisches Bewusstsein auch im Rahmen religiöser Anlässe betont wird.²¹

4.1.1 Kontext: Schweizer Migrations- und Religionspolitiken

Für die Darstellung des Forschungsfelds bedarf es nebst der Migrationsgeschichte tamilischer Hindus auch eines Blickes auf den Kontext der Rezeption. Es werden drei relevante Teilbereiche skizziert, die den Hintergrund bilden, vor dem sich Tempelpraktiken etablieren: (1) die Entwicklungen der Schweizer Migrationspolitik der letzten Jahre, (2) die Besonderheiten des schweizerischen föderalistischen Systems sowie (3) die Regelung der Beziehung von Staat und Religion. Da sich der empirische Teil mit der Rekonstruktion konkreter Praktiken im und um den Tempel befasst, ist es an der Stelle wichtig zu zeigen, dass diese Praktiken nicht in einem neutralen Raum stattfinden, sondern in einem Raum, der durch spezifische Regelungen von

19 Eulberg (2017, S. 390ff.) fasst diese kollektive Erinnerung an den Bürgerkrieg, zusammen mit anderen Aspekten, unter dem Begriff der Tamilness und damit als Repräsentationsmoment eines kollektiven Selbstverständnisses.

20 <https://www.1mai.ch/uber-das-komitee/mitglieder/>, zuletzt geprüft am 15.09.2016.

21 <https://www.facebook.com/SwissTYO/>, zuletzt geprüft am 25.01.2018.

und Diskurse über Religion und Migration geprägt ist. Der Blick auf den Kontext ermöglicht es außerdem, staatliche sowie kantonale und kommunale Strukturen als aktiv gestalteten Raum zu betrachten, in welchem Migrantinnen und Migranten ebenso wie andere Gruppen Ansprüche formulieren oder an Aushandlungsprozessen teilnehmen. Damit wird unterstrichen, dass sich Migrantinnen und Migranten in der Schweiz unterschiedlichen rechtlichen Rahmenbedingungen gegenübersehen, die nicht so sehr ein kompaktes nationalstaatliches Gefüge bilden. Vielmehr trägt das föderalistische System dazu bei, dass es nebst nationalen Politiken ebenso kantonale und kommunale Bestimmungen gibt, die die Grenzen und Möglichkeiten religiöser Praxis tangieren. Genauso wie es also unsinnig ist, von „dem Migranten“ oder „der Migrantin“ zu sprechen, ergibt es wenig Sinn, „den Staat“ als homogenes Gebilde darzustellen. Zusammen mit den Tendenzen zunehmender Urbanisierung und transnationaler Vernetzung²² präsentiert sich für die meisten Menschen – mit und ohne Migrationshintergrund – zudem eine Lebenssituation, deren primäre Referenzpunkte den nationalstaatlichen Rahmen überschreiten und die durch transnationale Orientierung geprägt ist, in welcher bestimmte religiöse Praktiken sehr klar durch lokale Gegebenheiten determiniert werden oder gar erst entstehen.²³

Eine Analyse der Entwicklung der Schweizer Migrationspolitik zeigt, dass sich die Regelungen und Konzepte rund um den Aufenthalt von Menschen ohne Schweizer Staatsbürgerschaft in der Schweiz im Verlauf der letzten Jahre verändert haben. Die Policy-Analyse von Ruedin, Alberti und D'Amato (2015) stellt dabei in den Vordergrund, dass sich die grundsätzliche Vorstellung der Immigra-

22 Vgl. Geisen, Riegel und Yildiz 2016

23 Ein Beispiel für eine religiöse Praktik, die erst aufgrund rechtlicher Beschränkungen entsteht oder zumindest maßgeblich dadurch geformt wird, ist die unterschiedliche Art, Rituale rund um Tod und Sterben im Kontext der Migration durchführen zu können. So kommt es nebst Aushandlung mit und Anpassung an lokale Gegebenheiten (vgl. http://www.stadt.luzern.ch/de/aktuelles/aktuellesinformationen/?action=showinfo&info_id=176797, zuletzt geprüft am 15.06.2015) auch zu Neuentwicklungen wie bspw. dem Entstehen transnationaler visueller Praktiken, wenn die Asche in Indien beigesetzt und dieses Ritual für die Verwandten in Europa fotografisch dokumentiert wird (vgl. Limacher 2016).

tion gewandelt hat und, in deren Zug, die Migrationspolitik. So dominiert heute nicht mehr eine Vorstellung saisonaler Arbeiter, die nach getaner Arbeit in ihr Herkunftsland zurückkehren, wie dies zu Zeiten ökonomischen Wachstums ab den 1950er-Jahren der Fall war, sondern es setzte sich nach und nach die Erkenntnis durch, dass der Aufenthalt von Migrantinnen und Migranten in der Schweiz auf Dauer angelegt ist.

„The changes in policies [...] are a reflection of a fundamental shift in Swiss immigration and integration policy: from accepting and inviting immigrants as workers (but trying to prevent them from staying) to accepting the fact that immigrants are likely to stay (and the view that they should therefore become part of society)“ (ebd., S. 13).

Dasselbe gilt auch für viele Menschen, die nicht im Zuge der Arbeitsmigration in die Schweiz kommen, sondern aufgrund von Verfolgung oder Krieg als Schutzsuchende in die Schweiz einreisen. Obwohl das Schweizer Asylgesetz, das 1981 erlassen wurde,²⁴ in der Zeit seines Bestehens diverse verschärfende Revisionen erfahren hat,²⁵ haben auch Asylsuchende, wenn sich die Lage im Herkunftsland nicht ändert (trotz rechtlicher Unsicherheit), eine längerfristige Aufenthaltsperspektive in der Schweiz.²⁶ Dass die gesellschaftliche Perzeption von Migration hochgradig umstritten ist, zeigt die Möglichkeit der politische Partizipation in der Schweiz deutlich: Ruedin et al. listen für die Zeit zwischen 1974 und 2014 19 Volksinitiativen und 3 Referenden,

24 So kam es, dass die Tamilinnen und Tamilen mit die ersten waren, auf die der Aufenthaltstitel „Asylsuchende“ angewandt wurde (vgl. Eulberg 2017, S. 117).

25 Vgl. dazu bspw. das Positionspapier der Caritas, <https://www.caritas.ch/fileadmin/media/caritas/Dokumente/Positionspapiere/PPAsylpolitikDInternat.pdf>, zuletzt geprüft am 20.06.2016.

26 Die Revision des Asylgesetzes, die von der Schweizer Stimmbevölkerung am 06.05.2016 angenommen wurde, sieht vor, dass die Asylverfahren verkürzt werden, damit – so die Argumentation des EJPD – die Asylsuchenden sich rascher auf einen längeren Aufenthalt in der Schweiz und damit auf die Integration oder aber auf die Rückkehr einstellen können (vgl. <https://www.sem.admin.ch/dam/data/sem/aktuell/gesetzgebung/aend asylneustruktur/vn-ber-d.pdf>, zuletzt geprüft am 20.06.2016).

die sich mit der Verschärfung der Zuwanderungsbedingungen befassen und diese limitieren wollen (Ruedin, Alberti und D'Amato 2015, S. 9).²⁷

Dabei sind vor allem die Veränderungen seit den 1990er-Jahren interessant. Nachdem die Schweizer Wirtschaft nach dem Zweiten Weltkrieg die Nachfrage nach Arbeitskräften²⁸ lediglich mit Hilfe von Migrantinnen und Migranten befriedigen konnte,²⁹ kommt es im Zuge der Ölkrise in den 1970er-Jahren zu einer Reihe von Forderungen von Seiten der Bevölkerung, wonach die Zulassung zum Schweizer Arbeitsmarkt sowie die Möglichkeiten des Aufenthaltes für ausländische Bürgerinnen und Bürger zu beschränken seien. Die erste Reaktion darauf war in den 1970er-Jahren die Einführung von Quoten zur Beschränkung und Steuerung der Zuwanderung (Becker, Liebig und Sousa-Poza 2008, S. 83). Im Rahmen der Quotenregelung wurden unterschiedliche Typen der Aufenthaltsgenehmigung und Aufenthaltssicherheit definiert, alle in Verbindung mit dem Beschäftigungsstatus einer Person. Außerdem wurden Höchstzahlen für die jeweiligen Aufenthaltsgenehmigungen erlassen. So beispielsweise das Saisonierstatut, das bereits 1931 erlassen worden war und bis zu seiner Abschaffung im Jahr 2002 eine Kontingentierungsmöglichkeit darstellte, die mit hoher Unsicherheit für die jeweiligen Arbeiterinnen und Arbeiter verknüpft war, da der Aufenthalt an die Anstellung gekoppelt war und lange keine Form der Sozialversicherung vorsah. Außerdem wurde die Kontingentierung alle zwölf Monate angepasst, so dass der Ausländeranteil an der Schweizer Bevölkerung konstant gehalten werden konnte.

27 So besehen ist die Multikulturalität, die häufig als ein Grundstein des schweizerischen Selbstverständnisses dargestellt wird, sehr exklusiv in Bezug auf die territorial-sprachliche Zusammensetzung der Schweiz und nicht auf die Zuwanderung zu verstehen (Müller 2013, S. 31).

28 Die Nachfrage nach Arbeitskräften konzentrierte sich anfänglich vor allem auf wenig qualifizierte Arbeiten. So zeigen Becker, Liebig und Sousa-Poza (2008), dass die Schweizer Migrationspolitik vor 1990 v. a. auf die Akquise von Arbeitskräften für wenig qualifizierte Arbeiten abzielte, was sich als wenig favorabel für die Entwicklung der Schweizer Wirtschaft zeigte, als sich die Nachfrage nach Arbeitskräften im Zuge der Konjunkturschwäche der 1990er-Jahre veränderte.

29 Bereits 1948 entsteht ein erstes Rekrutierungsabkommen mit Italien.

In den 1990er-Jahren kam es aufgrund der sich verändernden Anforderungen auf dem Arbeitsmarkt und der Entwicklung der Zuwanderung schließlich zu einer neuen Ausrichtung der staatlichen Migrationspolitik. In seinem Bericht über die Ausländer- und Flüchtlingspolitik hält der Bundesrat 1991 fest, dass er drei Kreise für die Rekrutierung von Arbeitskräften für den Schweizer Arbeitsmarkt definiert.³⁰ Grundlage einer Einschätzung der Länder, die diesen drei Kreisen zugeordnet werden sollten, war die Einhaltung der Menschenrechte, die Zugehörigkeit zum gleichen Kulturkreis, bereits bewährte Wirtschaftsbeziehungen und Bedürfnisse der Wirtschaft nach länderspezifischem Know-how³¹. Dabei war für den innersten Kreis – die Mitgliedsstaaten der künftigen Europäischen Union (EU) sowie der Europäische Freihandelsassoziation (EFTA) – Personenfreizügigkeit vorgesehen. Aus dem zweiten Kreis, quasi der geographischen und kulturellen Mitteldistanz (USA, Kanada, Australien, Neuseeland, evtl. Mittel- und Osteuropa), sollte eine kontingentierte Zahl an Arbeitskräften rekrutiert werden können und Personen aus dem dritten Kreis würden, außer in begründeten Ausnahmen, nicht auf dem Schweizer Arbeitsmarkt zugelassen. Diese Änderung der Schweizer Flüchtlingspolitik war nicht zuletzt auch eine Reaktion auf die weltweite Rezession der frühen 1990er-Jahre (ebd., S. 84). Da die Arbeitslosigkeit erstmals anstieg und damit die Integration³² qua

30 Die Definition der drei Kreise war Gegenstand von Kritik. So etwa durch die Eidgenössische Kommission gegen Rassismus EKR in Form einer Stellungnahme vom 6. Mai 1996, die die „ethnozentrischen Prämissen“ und ihre „diskriminierende Wirkung“ kritisiert (EKR, Stellungnahme 1996, S. 8, vgl. http://www.ekr.admin.ch/pdf/960506stellungnah_me3-kreise-modellde5cd4.pdf, zuletzt geprüft am 28.07.2016).

31 Vgl. Schweizerischer Bundesrat (1991, S. 302f.).

32 Selbstredend ist Integration ein höchst umstrittenes Konzept. Der Begriff wird hier verwendet, weil er nach wie vor die gängige (Selbst-)Bezeichnung von staatlichen und lokalen Gesetzen, politischen Maßnahmen und Praktiken rund um Migration und Asyl in der Schweiz als auch in Österreich ist. Wenn der Begriff hier verwendet wird, geht es also in erster Linie darum, aufzuzeigen, welche Forderungsstrukturen sich entwickelt haben und wie diese eine konkrete Wirkung im Leben von Migrantinnen und Migranten entfalten. Problematisch ist der Begriff der Integration, weil seine Konjunktur in vielen Ländern Europas ab den 1990er-Jahren auf die Wiederbelebung eines essentialisierenden Kulturbegriffs verweist, in dessen Kontext

Arbeitsmarkt nicht mehr gesichert schien, wurde Integration als neues Ziel in die Legislaturplanung aufgenommen (D'Amato und Suter 2012, S. 328). Die Veränderungen wurden laut D'Amato und Suter (ebd.) in der Schweiz entscheidend von den Städten mitgetragen, da diese sich im globalen Wettbewerb vorteilhaft positionieren wollten und dabei zur Konjunktur des Konzeptes von Integration und damit einhergehenden Maßnahmen beitrugen. Rechtlich tauchte der Begriff Integration erstmals 1999 in der damaligen Version des Bundesgesetzes über Aufenthalt und Niederlassung der Ausländer (ANAG) auf und bezeichnete hauptsächlich die Möglichkeiten des Bundes, die Aufgabe der sozialen Integration der Kantone finanziell zu unterstützen und darauf Einfluss zu nehmen (Flubacher 2014, S. 135).

Im Zuge des Freizügigkeitsabkommens mit der EU im Jahr 2002 kam es zu einer Öffnung des Schweizer Arbeitsmarktes für die Bürgerinnen und Bürger der EU. Dies stellte eine Zäsur für die Schweizer Migrationspolitik dar: Für die Bestimmung der relevanten Aufenthaltsbestimmungen gab es ab diesem Zeitpunkt nur noch zwei Kreise. Die erleichterten Aufenthaltsbestimmungen galten nun für alle EU/EFTA-Mitgliedsstaaten. Gleichzeitig wurden für die Angehörigen sogenannter Drittstaaten restriktivere Bestimmungen durch das neue Bundesgesetz über Ausländerinnen und Ausländer (AuG) erlassen. Das neue Gesetz, welches 2005 vom Parlament beschlossen wurde und 2008 in Kraft trat, enthielt dagegen bereits bei der Definition seines Gegenstandes einen Hinweis auf die Förderung der Integration (Art. 1, AuG) und einen eigenen Artikel (Art. 4, AuG) zu deren Definition. Dabei wird Integration zwar nicht explizit definiert, aber es wird sehr wohl auf ihre Zielsetzung verwiesen: Ziel der Inte-

sich vermeintlich homogene Kollektive von „Aufnahmegesellschaft“ und „Einwandernden“ gegenüberstehen (Hess, Binder und Moser 2009, S. 13) und wo Migrantinnen und Migranten aufgefordert werden, sich einzupassen. Integration als „Bringschuld“ oder „Imperativ“ ist aber nicht nur aus einer hegemoniekritischen Perspektive problematisch, sondern vernachlässigt auch die konzeptuellen Entwicklungen nach der Kritik des methodologischen Nationalismus (z. B. Glick Schiller 2010). So geht etwa vergessen, dass die zunehmende Prekarisierung von Aufenthaltsberechtigungen mitverantwortlich dafür ist, dass Migrantinnen und Migranten sich in ihren Praktiken zunehmend transnational orientieren (Hess, Binder und Moser 2009, S. 21).

gration soll das „Zusammenleben der einheimischen und ausländischen Wohnbevölkerung“ (Art. 4, Abs. 1 AuG) und die Möglichkeit für Ausländerinnen und Ausländer sein, „am wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Leben der Gesellschaft teilzuhaben“ (Art. 4, Abs. 2 AuG).

D’Amato und Suter sehen dabei v. a. die Veränderung des Begriffsgebrauchs respektive seiner Definition problematisch:

„What remains impressive is the semantic shift away from integration as a concept that included emancipation in the 1990s, to a term that now emphasises coercion and repression“ (D’Amato und Suter 2012, S. 331).

Diese Veränderung wird besonders deutlich, wenn man sich in einem nächsten Schritt den Besonderheiten des föderalistischen Systems der Schweiz widmet und die Integrationspraxis auf kantonaler Ebene betrachtet.

Während der Bund seit 2001 Gelder für Integrationsprojekte zur Verfügung stellt, werden die Definition von Integration und die daraus folgenden Handlungsmuster den Kantonen und Gemeinden überlassen. Für den Kanton Zürich bedeutet dies, dass es ein kantonales Integrationsprogramm gibt, das im Zeitraum von 2014 bis 2017 jährlich mit maximal 6,5 Millionen Franken aus dem Budget des Bundes gefördert wird, sofern Kanton und Gemeinden gleiche finanzielle Mittel von ihrer Seite investieren.³³ Integration wird im Kanton Zürich als „wirtschaftliche, soziale und kulturelle Einbindung“ (Morais 2013a, S. 6) verstanden und im Rahmen des kantonalen Integrationsprogramms KIP – zumindest theoretisch – umgesetzt.³⁴ Die Gemeinden und Städte sind die umsetzenden Instanzen und haben relativ freie Hand in der Gestaltung und Umsetzung der Integrationsanforderungen.

Das erklärt auch, wie es möglich ist, dass es – je nach Kanton – unterschiedliche Kriterien gibt, die Migrantinnen und Migranten

33 Vgl. http://www.integration.zh.ch/internet/justizinneres/integration/de/integratio_nspolitik/kip.html, zuletzt geprüft am 22.07.16.

34 http://www.integration.zh.ch/internet/justizinneres/integration/de/integrationspoli_tik/kip.html, zuletzt geprüft am 25.07.16.

erfüllen müssen, um bspw. eine Aufenthaltsbewilligung oder eine Verlängerung derselben zu erhalten. Eine Studie im Auftrag der eidgenössischen Kommission für Migrationsfragen EKM aus dem Jahr 2011 kommt zum Schluss, dass vor allem der unterschiedliche Urbanitätsgrad darüber entscheidet, wie strikt das jeweilige Verständnis von Integration umgesetzt wird (Wichmann et al. 2011, S. 5). Während gewisse Unterschiede standortbedingt erklärt werden können (so beispielsweise die unterschiedlichen ökonomischen Anforderungen bei Familiennachzug), sind andere nicht zu erklären (unterschiedliche Anforderungen an das Sprachniveau für die Erteilung einer Niederlassungsbewilligung) und stellen eine Ungleichbehandlung dar (ebd., S. 106).

Was für die Kantone punkto Anwendung unterschiedlicher Kriterien gilt, gilt auch auf kommunaler Ebene. Die Stadt Zürich und die angrenzenden Gemeinden bilden, nebst dem Raum Genf, den wichtigsten urbanen Großraum der Schweiz. Und obwohl dieser urbane Raum längst über die Stadtgrenzen hinausreicht und die Agglomerationsgemeinden miterfasst, ist die Handhabung von Integration in den Gemeinden sehr unterschiedlich. Diese Autonomie wird mit der Entwicklung eigener Integrationsprogramme gefördert (Morais 2013b, S. 48f.). Die unterschiedlichen Aspekte des föderalistischen Systems der Schweiz haben qua Aufenthaltsmöglichkeit und -frist Einfluss auf die religiöse Praxis, beispielsweise dann, wenn es darum geht, religiöse Experten aus dem Ausland zu rekrutieren, da es gerade für Angehörige von Nicht-EU-Staaten nicht einfach ist, eine dauerhafte Aufenthaltsbewilligung zu bekommen.

Der dritte Aspekt, der ebenfalls föderalistisch geregelt ist, entfaltet dagegen unmittelbaren Einfluss auf die religiöse Praxis: die Regelung der Beziehung von Staat und Religion. Während die Schweizer Bundesverfassung grundsätzlich Glaubens- und Gewissensfreiheit gewährt, ist für die Regelung des Verhältnisses von Staat und Religion der Kanton zuständig. Folglich findet sich in der Schweiz eine Fülle unterschiedlicher Staat-Religion-Verhältnisse: „Die kantonalen Staatskirchenrechte enthalten von der institutionellen Einheit bis hin zur partnerschaftlichen Trennung praktisch sämtliche Modelle des Verhältnisses von Kirche und Staat“ (Loretan 2011, S. 427).

In den meisten Kantonen sind im Sinne der positiven Religionsfreiheit die römisch-katholische, die evangelisch-reformierte und die

christkatholische Kirche als Landeskirchen öffentlich-rechtlich anerkannt. Es ist vor allem historischen Gegebenheiten geschuldet, welche Kantone in Bezug auf das Staat-Kirche-Verhältnis eher katholisch, reformatorisch oder paritätisch organisiert sind (Loretan 2007, S. 166). In den Kantonen Genf und Neuenburg spiegelt sich der Einfluss des laizistischen Frankreichs, Kirche und Staat sind strikt getrennt. Die Kirchen sind in diesen beiden Kantonen Institutionen öffentlichen Interesses. Im Kanton Zürich sowie in weiteren fünf Kantonen sind nebst den genannten Kirchen auch die jüdischen Gemeinschaften öffentlich-rechtlich anerkannt. Zudem gewährt der Kanton Basel-Stadt seit 2012 zwei alevitischen Gemeinschaften eine symbolische Form der Anerkennung.³⁵ Die öffentlich-rechtliche Anerkennung eröffnet den Zugang zu bestimmten Privilegien: So verfügen die anerkannten Kirchen in der Schweiz qua ihrer Rechtsform als juristische Personen des öffentlichen Rechts über die Möglichkeit, ihre Mitglieder zu besteuern. Außerdem können sie die Institutionen der kantonalen Verwaltung dazu verwenden, Forderungen nach diesen Steuergeldern durchzusetzen. Wichtig ist auch, dass die öffentlich-rechtlich anerkannten Religionsgemeinschaften an den öffentlichen Schulen Religionsunterricht erteilen dürfen. In Zusammenarbeit mit dem Staat können sie auf theologische Fakultäten an den Universitäten Einfluss nehmen. Diese Rechte vergibt der Kanton aber nur unter bestimmten Bedingungen: So müssen die anzuerkennenden Gemeinschaften demokratisch verfasst sein, um Steuern erheben zu können. Im Falle der römisch-katholischen Kirche stellt der Kanton der Kirche daher eine demokratisch verfasste Körperschaft des öffentlichen Rechts zur Seite (ebd., S. 164).

Die historisch gewachsene Situation unterschiedlicher Staat-Religion-Verhältnisse spiegelt sich auch im Grad der Pluralisierung religiöser Zugehörigkeit. Die Swiss Metadatabase of Religious Affiliation in Europe (SMRE) teilt die Schweiz der Gruppe pluralisierter Länder zu.³⁶ Nebst Ländern mit fragmentierter bzw. einer dominierenden religiösen Affiliation zeichnen sich pluralisierte Länder da-

35 Vgl. dazu <http://www.grosserrat.bs.ch/dokumente/100374/000000374495.pdf>, zuletzt geprüft am 01.08.2016.

36 https://www.smre-data.ch/en/data_exploring/pluralisation#/period/2010/dataset/1562/presentation/map, zuletzt geprüft am 15.08.2016.

durch aus, dass der Grad der Pluralisierung, gemessen an der Zahl der Menschen, die der größten Religion oder Denomination angehören, zwischen 35 und 60 Prozent der Gesamtbevölkerung liegt.

Ein weiterer Aspekt der Beziehung zwischen Kirche und Staat in der Schweiz ist die Vereinbarung zwischen der Schweizerischen Radio- und Fernsehgesellschaft SRG und den drei Landeskirchen.³⁷ Diese Vereinbarung sieht für die drei anerkannten Kirchen Sendeformate vor, die eine „religiöse Thematik“ haben, die also beispielsweise Gottesdienste in Funk und Fernsehen übertragen oder, wie etwa in der Fernsehsendung „Wort zum Sonntag“, „Fragen und Probleme des Glaubens, der Gesellschaft und der Lebensgestaltung aus christlicher Sicht“ (vgl. Fußnote 37, Vereinbarung, S. 6) präsentieren. Während alle anderen Sendeflächen über Religion politisch und konfessionell neutral zu sein versprechen und auch die religiös plurale Schweiz in unterschiedlichen Sendungen abgebildet wird, gibt es lediglich für die drei Landeskirchen eine mediale Plattform konfessioneller Selbstpräsentation.³⁸ Was sich also in der Beziehung von Staat und Religion in der Schweiz deutlich zeigt, ist die Priorisierung und Privilegierung der christlichen und jüdischen Konfessionen. Dies dürfte mit Blick auf die zunehmende religiöse Vielfalt bzw. die Stagnation der Mitgliederzahlen der anerkannten Kirchen (Flaugergues 2016, S. 6f.) ein je länger, desto weniger überzeugender Ausdruck positiver Religionsfreiheit sein (Pahud de Mortanges R. 2010, S. 207 zit. n. Loretan, Weber und Morawa 2014, S. 7).³⁹

37 Vgl. <https://www.kath.ch/mediendienst/upload/20120410151427.pdf>, zuletzt geprüft am 15.08.2016.

38 Auf lokaler Ebene zeigen Initiativen, wie die Ausstellung „Hinduistisches Zürich“ aus dem Jahr 2004, dass es durchaus ein Bewusstsein und Interesse für hinduistisches Leben in der Region Zürich gibt: <https://www.stadt-zuerich.ch/kultur/de/index/institutionen/ausstellungenstadthaus/archiv/2004/hinduistischeszuerich-eineentdeckungsreise22104-26205.html>, zuletzt geprüft am 28.04.2016.

39 Ein weiteres Indiz für die zunehmende Bedeutung nichtchristlicher Gemeinschaften liefert ein Blick nach Hamm, wo der größte Hindutempel auf dem europäischen Festland steht, der 2017 von Nordrhein-Westfalen den christlichen Gemeinschaften gleichgestellt wurde: <https://www1.wdr.de/nachrichten/ruhrgebiet/hindu-gemeinde-anerkannt-100.html>, zuletzt geprüft am 08.02.2018.

Die meisten Religionsgemeinschaften, denen die öffentlich-rechtliche Anerkennung verwehrt ist, sind als privatrechtliche Vereine nach Artikel 60ff. des Zivilgesetzbuches (ZGB) organisiert. So konstituieren sich auch die Hindutempel in Zürich auf der Grundlage der Vereinsverfasstheit. Das bringt einige Vorteile, weil der in der Regel erste Schritt zu einer gemeinsamen religiösen Praxis – die Miete oder der Kauf eines Tempelraums – nicht von der Haftung einer Einzelperson abhängig gemacht werden muss, sondern vom Verein als Ganzem getragen werden kann. Des Weiteren ist es deutlich einfacher, religiöse Spezialistinnen und Spezialisten oder andere Personen über eine Vereinsstruktur anzustellen oder Sonderbewilligungen, etwa für Tempelfeste, einzuholen.

Die Gründung als Verein bedeutet aber nicht nur, dass es einer Satzung bedarf (ZGB Art. 69). Vielmehr braucht es Einiges an Personal, um das Funktionieren nach demokratischen Gesichtspunkten sicherzustellen. So setzt sich jeder Verein zwingend aus Mitgliedern und einem Vorstand zusammen. Je nachdem müssen weitere Ämter – bspw. ein Kassier, wenn der Verein über Spenden oder Mitgliederbeiträge finanziert wird – in der Satzung definiert und mit Personen bestückt werden. Dazu kommt die Organisation von Mitgliederversammlungen, um die entsprechenden Funktionen zu besetzen und das Budget zu genehmigen. Nebst dem Umstand, dass es nicht so einfach ist, die notwendigen finanziellen Mittel für einen dauerhaften Tempelbetrieb zu organisieren, setzt also der rechtliche Rahmen gewisse personelle Anforderungen an die Struktur der Tempelverwaltung, die mitunter schwierig zu erfüllen sind – sei es, weil Leute fehlen oder das entsprechende Wissen nicht leicht zugänglich ist. Dass es zudem nicht einfach ist, sich in einem bürokratischen System mit einer anderen Sprache zurechtzufinden, ist als Faktor gerade für die erste Generation von Migrantinnen und Migranten nicht zu unterschätzen.

Vor diesem Hintergrund ist es auch verständlich, dass von Vertretenden der ersten Generation⁴⁰ wiederholt die Sorge um die Zukunft der Tempel artikuliert wird. Sie sehen die geleistete Aufbauarbeit als wichtigen Beitrag zum religiösen Leben von Tamilinnen

40 Auch Fachpersonen stufen diesen Generationenwechsel als große Herausforderung für die Vereine ein, vgl. etwa das Interview mit Julia Morais (IJM, Z81-94).

und Tamilen in der Schweiz und möchten diese Errungenschaft entsprechend auch für nachfolgende Generationen bewahren. Und auch Vertretende der zweiten Generation äußern sich besorgt zum anstehenden Generationenwechsel. So meint etwa die 23-jährige Jahnavi Karunanithi:

„Ich meine, was ist, wenn es die erste Generation nicht mehr gibt? Und wie läuft es nachher weiter? Wie läuft es nachher mit dem Tempel weiter? Wie läuft es danach mit der Sprache weiter? Wie läuft es nachher mit der Religion weiter? Ich meine/ich habe wirklich Megaangst / dass meine Kinder dann später meine Sprache nicht mehr können/oder nicht schreiben können. Oder auch / die Religion nicht praktizieren können, oder so. Vor dem habe ich schon Angst“ (IJK, Z731-736).

In dieser Aussage von Jahnavi Karunanithi kommen zwei Aspekte zum Ausdruck, die für das Verständnis der Situation der Hindus in der Schweiz zentral sind: einerseits natürlich der Wunsch, dass ein Tempel, der allein auf dem konstanten Engagement Einzelner fußt und etwa bei der Organisation der Finanzierung nicht auf staatliche Unterstützung zählen kann, auch langfristig Bestand hat; andererseits der Umstand, dass der Tempel für die eigene Identitätsstiftung ein wichtiger Ort ist, weil dort diejenige Sprache und Religion gepflegt und tradiert wird, die Teil der Identität der Sprecherin ist. Bevor nun aber analytisch herausgearbeitet werden kann, wie Tempel im Vollzug hervorgebracht werden, bedarf es in einem nächsten Schritt der näheren Beschreibung der untersuchten Hindutempel in Zürich.

4.1.2 Hindutempel in Zürich

Laut einem Abgleich von bereits existierenden Systematisierungen (Bovay und Broquet 2004, Humbert 2004, Eulberg 2008) mit den Daten des National Congregations Survey Switzerland⁴¹ gab es 2008

41 Im Rahmen des Nationalen Forschungsprogramms 58 haben Forschende der Universität Lausanne den National Congregations Survey Switzerland

im Kanton Zürich rund 29 hinduistische Gemeinschaften. Die Ausrichtung der vorliegenden Untersuchung reduziert die Zahl der relevanten Erhebungsorte nun auf lediglich zwei: den Arulmigu Sivan Kovil in Glattbrugg und den Sri Civacuppiramaniyar-Tempel in Adliswil.⁴² Diese drastische Reduktion ist die Folge konzeptueller wie auch forschungspragmatischer Entscheidungen. Einerseits fokussiert die Arbeit den urbanen Raum. Damit trägt sie dem Umstand Rechnung, dass der größte Teil tamilischer Hindus in der Stadt oder der Agglomeration wohnen und die Geschichte der Tempel auch in diesen (Stadt-)Räumen beginnt. Andererseits verzichtet die Arbeit auf den Einbezug neohinduistischer Gruppierungen. Dass eine strikte Unterteilung in neohinduistische und hinduistische Gruppierungen mindestens diskussionswürdig ist, zeigt sich immer dann, wenn im Forschungsfeld religiöse Mehrfachaffiliationen und Verbindungen auftauchen, wie sie im südasiatischen Kontext durchaus üblich sind. Nebst der unterschiedlichen Zusammensetzung der Gläubigen ist es vor allem auch die Form der Institutionalisierung, die sich unterscheidet. Wie Monnot (2016, S. 21) für die Schweiz aufzeigt, findet die Institutionalisierung von Hindus mit Migrationshintergrund häufig in der Form von Tempelgründungen statt, während sich neohinduistische Gruppierungen eher in losen Netzwerken organisieren.

Beide der von mir besuchten Tempel können der Traditionslinie des Shaivismus zugeordnet werden, die sich im 11. Jahrhun-

durchgeführt. Auf Nachfrage bei Christophe Monnot durfte ich freundlicherweise auf den Datensatz des NCS zugreifen (vgl. den Abschlussbericht zuhanden des Schweizerischen Nationalfonds von Stolz, Chaves et al. (2011) sowie Monnot (2013)).

- 42 Im Kanton Zürich gibt es zwei weitere Tempelorte, die von tamilischen Hindus besucht werden: der ehemals in Adliswil angesiedelten Sri-Vishnu-Thurkkai-Amman-Tempel, der jetzt in Dürnten beheimatet ist, und der Hare-Kṛṣṇa-Tempel am Zürichberg, der seit den 1990er-Jahren auch von Tamilinnen und Tamilen frequentiert wird (M. Baumann 2007, S. 231; Eulberg 2008, S. 14). Jedoch liegt Ersterer rund 30 Kilometer vom Stadtzentrum entfernt und gehört daher nicht mehr zum Großraum Zürich, während Letzterer zwar als einziger Hindutempel tatsächlich auf Stadtgebiet steht, sein Entstehen aber mit der Geschichte der Hare-Kṛṣṇa-Bewegung der Schweiz verknüpft ist – auch wenn er in den 1980er-Jahren eine bedeutende Kontaktzone für tamilische Hindus war, wie Eulberg (2014, S. 118) zeigt.

dert v. u. Z. in Südindien entwickelte (Flood 2003, S. 217ff.). Dieser Traditionslinie gehört der Großteil der tamilischen Hindus in der Schweiz an (Eulberg 2008, S. 16). Im Zentrum ihrer religiösen Praxis steht die Verehrung des Gottes Śiva und der Mitglieder seiner Familie (Pārvatī, Gaṇeśa, Murukaṅ – tamilisch). Bei der Entstehung dieser spezifischen Form des Shaivismus spielt die Verbindung der ursprünglich in Nordindien entwickelten Tradition mit der tamilischen Kultur des Südens eine entscheidende Rolle: „Saivism took on a distinctive flavor and the Sanskritic ritualism and theology of the northern tradition combined with Tamil poetry and devotion to produce a distinctively southern Śaiva religious imaginaire“ (Flood 2003, S. 217). So ist der südindische Shaivismus und in der Folge auch jener aus Sri Lanka durch eine Nähe zu klassischen Bhakti-Bewegungen geprägt.⁴³ Zentrale Elemente sind die Ausrichtung der religiösen Praxis auf die liebende Hingabe zu Gott Śiva einerseits und die Orientierung an formalen brahmanischen Ritualtraditionen andererseits:

„While Tamil Saivism is strongly associated with royal power and the upholding of orthoprax values, [...], it simultaneously undermines those values through its emphasis on popular devotion“ (ebd., S. 218). Diese Polarität zwischen populärer Religiosität in der Form von Bhakti, also der persönlichen, liebenden Beziehung zum Gott Śiva, und Orthopraxie in der Form sanskritisierter Ritualpraxis findet sich auch im Forschungsfeld in der Schweiz. Sie zeigt sich besonders eindrücklich am großen Spektrum der unterschiedlichen Rollen, die es beim Tempelfest gibt, die von hoher ritueller Komplexität und Koordination der religiösen Spezialisten hin

43 Eine Definition von Bhakti liefert Nancy M. Martin: „Bhaj – the root of the word bhakti – carries multiple meanings, including to apportion, to share, to bestow, to enjoy, to possess, to experience, to practice, to cultivate, to choose, to serve, to honor, to adore, and to love [...]. Though translated as *devotion*, „bhakti“ implies a complex and multidimensional relationship between human and divine, including adoration but also partaking of every form of love possible between human beings, from parental love to that of lovers. This love is mediated through the body, experienced through the senses, with devotees employing metaphors of sight, sound, taste, smell, and touch“ (Martin 2003, S. 184).

zur Beteiligung der Gläubigen in unterschiedlichen Ausformungen körperlicher Opferpraktiken, beispielsweise dem *kavati attam* (tamilisch), dem Tanz mit dem *kavati*-Bogen, reichen.

4.1.2.1 Der Arulmigu Sivan Kovil

Die Anfänge des Śiva-Tempels in Glattbrugg reichen zurück in die 1990er-Jahre. 1994 versammelten sich erstmals Tamilinnen und Tamilen in einem gemieteten Raum an der Wehntalerstrasse 293 in Zürich-Affoltern zur gemeinsamen *Pūjā*. Zu Beginn gab es anstelle von figurativen *Mūrtis* lediglich bildliche Darstellungen von Śiva, die heute an der hinteren Wand des Tempels hängen und an diese Anfangszeit erinnern. Der Tempel fand immer mehr Zulauf und schließlich suchte und fand der Verein Shaiva Tamil Sangam 2003 neue Räumlichkeiten in dem ehemaligen Industriebau in Glattbrugg, in der Zürcher Gemeinde Opfikon. Zuerst war der Verein lediglich zur Miete im Erdgeschoss eingemietet. Im oberen Stock ist ein Dianetik-Zentrum von Scientology eingemietet und in Teilen des Souterrains gibt es eine Bar. Seit 2014 ist der Tempelverein Eigentümer des zweistöckigen Gebäudes an der Industriestrasse 34 und hat den Tempelraum in dieser Zeit baulich erweitert. Dennoch könnte der Kontrast zwischen außen und innen größer nicht sein: Während sich das unauffällige Industriegebäude von außen nicht von seiner Umgebung unterscheidet, befindet sich innen ein großzügiger Tempelraum, der in unterschiedlichen Farben ausgestaltet ist und zu Spitzenzeiten an die 300 Leute fasst. In der Mitte des Raumes steht der Sakralraum von Śiva, der Hauptgottheit, die dem Tempel den Namen gibt.⁴⁴ Im Uhrzeigersinn ist dieser umgeben von kleineren Schreinen der Gottheiten Gaṇeśa, Murukaṇ (tamilisch) und seinen Ehefrauen, dem Schrein der Navagraha, den neun Planetengöttern, sowie in der hinteren linken Ecke einem Schrein mit einem Śiva-Lingam. In der hinteren rechten Ecke findet sich ein kleiner Raum, der durch eine Tür und eine Theke mit dem Tempelraum verbunden ist und in dem die Beigaben für persönliche Rituale zusammengestellt und verkauft werden. Diese tragen

44 Fuller (1993, S. 169) übersetzt das tamilische Adjektiv *arulmigu* als „gracebestowing“, deutsch „Gnade erweisend“ oder „gnadenvoll“.



Abbildung 4.1: Der Arulmigu Sivan Kovil 2013

zur Finanzierung des Tempels bei und bilden insbesondere an speziellen Festtagen wie dem jährlichen Tempelfest eine wichtige Einnahmequelle. Ansonsten finanziert sich der Tempel über private Spenden, Mitgliedschaftsbeiträge oder über Cateringdienste für tamilische Feste. An die 1.000 Mitgliederfamilien hat der Tempelverein in Glattbrugg laut dem Vorstand (IUU, Z193). Ein Priester ist angestellt, alle anderen Aufgaben werden von Freiwilligen übernommen. Zu den aktuell genutzten Räumlichkeiten gehören ein Büro und gleichzeitiger Aufenthaltsraum des Priesters, eine Küche, Waschräume und Räume im Souterrain, die der Aufbewahrung unterschiedlicher Gegenstände dienen und auch mal von den Jugendlichen als Rückzugsort während dem Tempelfest genutzt werden (vgl. Z08, Z34ff.). Außerdem stehen auf dem Platz, der an den Tempel grenzt, gut verpackt die Tempelwagen für das Jahresfest.

Der Tempel ist täglich von 11:30 bis 13 Uhr und von 18:30 bis 20 Uhr geöffnet, am Freitag bis 21:30 Uhr. Die meisten Gläubigen versammeln sich jeweils am Freitagabend zu *Pūjā* und anschließendem *prāsada*. Daneben führt der Tempel einen Festtagsalmanach, in dem alle Feiertage für das Jahr zusammen mit präzisen *Pūjā*-Zeiten aufge-

listet sind. Dieser Almanach wird im Gang vor dem Tempelraum zur Mitnahme ausgelegt und hängt auch aus.

Der Tempelverein demonstriert auf unterschiedliche Art und Weise seine Solidarität mit den Opfern des Bürgerkrieges in Sri Lanka und unterstützt verschiedene Bereiche des Wiederaufbaus mit Spenden, wie ein Poster außerhalb des Tempels verrät. Die Anbindung an Sri Lanka und die Erinnerung an den Bürgerkrieg wird aber auch in anderer Weise zelebriert. So gibt es beispielsweise in der Nacht, in der *Śivaratri* gefeiert wird, eine Schweigeminute für die tamilischen Märtyrer, die im Krieg gestorben sind (vgl. Z15).⁴⁵ Nebst dem Unterhalt des Tempels investiert der Śiva-Tempel in Glattbrugg viel Energie in eine Onlinepräsenz.⁴⁶ Es wird nicht nur ein Radiosender betrieben, der in einem 24-h-Programm Śiva-Bhajans, also religiöse Lieder über und zu Ehren Śivas, sendet, sondern es gibt auch einen TV-Sender, der die wichtigsten Feierlichkeiten des Tempels live überträgt und in einer Mediathek zur Wiedergabe bereitstellt.⁴⁷ Dabei werden manchmal auch Tempelfeste aus anderen Tempeln über-

45 Ob der Tempel während des Krieges einer jener Orte war, an dem die LTTE Geld eingetrieben haben, lässt sich an dieser Stelle nicht rekonstruieren und ist auch nicht Ziel des Forschungsunterfangens. Dass die tamilische Diaspora in der Schweiz von unterschiedlichen illegalen Geldbeschaffungsmethoden betroffen war, zeigen aktuell eröffnete Gerichtsverfahren (vgl. <https://www.admin.ch/gov/de/start/dokumentation/medienmitteilungen.msg-id-62777.html>, zuletzt geprüft am 09.08.2016). Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass es auf der Tempelseite eine Linksammlung gibt, in der unter anderem auf die Wohltätigkeitsorganisation White Pigeon verwiesen wird (<http://www.sivankovil.ch/?pn=links>, zuletzt geprüft am 09.08.2016). Die Organisation White Pigeon wurde immer mal wieder verdächtigt, als „front charity“ für die LTTE zu fungieren, obwohl es dafür keine Beweise gab (vgl. z. B. http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/england/london/6669165.stm, zuletzt geprüft am 09.08.2016).

46 Interessanterweise gibt es seit Frühjahr 2016 für die drei tamilischen Hindutempel um Zürich englische Wikipedia-Seiten, jedoch keine deutsche Version: https://en.wikipedia.org/wiki/Sri_Sivasubramaniam_Temple, https://en.wikipedia.org/wiki/Arulmihu_Sivan_Temple, https://en.wikipedia.org/wiki/Sri_Vishnu_Thurkkai_Amman_Temple, alle zuletzt geprüft am 09.04.2016.

47 <http://sivantv.com/>, respektive <http://sivantv.com/new/radio/>, zuletzt geprüft am 10.08.2016.

tragen, die Hauptaufmerksamkeit gilt jedoch den Feierlichkeiten des Śiva-Tempels in Glattbrugg.

4.1.2.2 Der Sri-Sivasubramaniam-Tempel

Der Sri-Sivasubramaniam-Tempel in Adliswil blickt auf eine ähnlich lange Geschichte zurück wie der Tempel in Glattbrugg. Der erste Tempelraum in Adliswil wurde 1994 in dem Industriegebäude in der Weberei-straße gegründet, wo er auch heute noch zu finden ist. Die deutsche Version der tempeleigenen Website thematisiert die Unterstützung bei der Gründung: „Es entwickelte sich rasch eine schöne Zusammenarbeit zwischen einer tamilischen Gruppe, der Zürcher Stadtverwaltung wie auch kirchlichen Kreisen, die schliesslich 1994 zur Eröffnung des Sri-Sivasubramaniam-Tempels in Adliswil führte“⁴⁸. Zunächst wurde der Tempeldienst *Pūjā* nur einmal pro Woche am Freitagabend durchgeführt. Seit dem Jahr 2000 werden jeden Tag *Pūjās* gefeiert, am Dienstag und Freitag sogar mehrfach und der Tempel ist jeden Tag geöffnet. Eine Zeitlang gab es in Adliswil im Soodring zudem einen zweiten Hindutempel, der Sri-Visnu-Thurkkai-Amman-Tempel, der 2010 nach Dürnten verlagert wurde. Das Gebäude des Sri-Sivasubramaniam-Tempels ist Teil eines ehemaligen Industriekomplexes, der neben der Sihl liegt. Der Tempel ist gut sichtbar, da der Eingang, zumindest während des Tempelfestes, mit einem kulisseartigen *kōpūram* (tamilisch), also der bemalten Holzkulisse eines Turms über dem Eingang gekennzeichnet ist. Tritt man ein, befindet man sich im Vorraum, den sich der Tempel mit einem Töpferatelier teilt. Links geht es durch eine Doppeltür in den Tempelraum, davor gibt es auf der linken Seite Nasszellen, rechts befindet sich ein weiterer Raum, der als Aufenthaltsraum oder Speiseraum gebraucht wird. Daneben liegt eine kleine Küche. Auch in diesem Tempel ist ein Priester aus Sri Lanka angestellt, der aufgrund seiner umfassenden religiösen und rituellen Qualifikationen ausgewählt wurde, wie Pakalon Rubadaarshan, ein ehemaliges Mitglied des Tempelvorstands, betont (IPR, Z17ff.). Betritt man den Tempelraum, nähert man

48 <http://murugantempel.ch/de/news-details/>, zuletzt geprüft am 11.08.2016.

sich dem zentralen Schrein von Murukan⁴⁹, dargestellt mit den *Mūrtis* seiner Ehefrauen Valli und Deivayanai, von rechts hinten. Dieser ungewöhnliche Zutritt – nicht wie gewohnt von vorne Richtung Sanctum⁵⁰ blickend – ist dem Umstand geschuldet, dass es sich hier, wie bei vielen Tempeln in Europa, um eine provisorische bzw. nicht zu diesem Zweck gebaute Lokalität handelt. Entsprechend wurde die korrekte Art, den Tempel zu betreten, zugunsten der bestmöglichen Anordnung der einzelnen Schreine geopfert.

Der Tempelraum ist gelb-rot ausgemalt, aufwändig beleuchtet und geschmückt; an den Wänden finden sich Bilder, die Stationen des Lebens der Hauptgottheit Murukan darstellen. Der Sri-Sivasubramaniam-Tempel ist zwar dem Gott Murukan gewidmet, beherbergt aber auch noch einige andere Schreine. Nebst *Mūrtis* aus Stein von Gaṇeśa, Śiva und Durgā, finden sich hier die zwölf Planetengötter und zahlreiche *Mūrtis* aus Metall.

Baumann und Neubert (2011) weisen darauf hin, dass es sich beim Tempel in Adliswil um den größten Tempel in der Schweiz handelt. Tatsächlich zählt der Verein, der den Tempel betreibt, rund 900 Mitgliederfamilien und das jährliche Tempelfest mit dem spektakulären Bad Murukan in der Sihl wird von sehr vielen Gläubigen frequentiert. Diese reisen teils extra aus Deutschland oder Frankreich an, wie mir eine meiner Interviewpartnerinnen verrät. Allerdings trifft das im gleichen Maße auf das Tempelfest in Glattbrugg zu. Zudem verfügt der Śiva-Tempel in Glattbrugg seit 2014 über einen deutlich größeren Tempelraum als der Sri-Sivasubramaniam-Tempel in Adliswil und hat mit SivanTV auch eine deutlich aktivere Internetpräsenz.

49 Subrahmaniam ist eine andere Bezeichnung für Murukan oder Kārttikeya, den Gott, der in der indischen Kosmologie spätestens ab den Skanda Puranas als Sohn von Śiva und Pārvatī verehrt wird.

50 Die Sanskritbezeichnung für das innerste Heiligtum bzw. den Hauptschrein eines Tempels lautet *garbhagrha* (tamilisch *srikovil*) und bedeutet wörtlich Schoßraum oder Gebärmutter (Malinar 2009, S. 154). Die Bezeichnung Schrein vom lateinischen *scrinium* (= zylinderförmiger Behälter) vermag die Bedeutung dieses Sakralraumes nicht ganz adäquat wiederzugeben bzw. evokiert eine etwas andere Funktion (Aufbewahrung von etwas Wertvollem vs. Sitz oder Entstehungsort neuen Lebens), findet aber in vielen religionswissenschaftlichen Texten – so auch hier – Verwendung.



Abbildung 4.2: Der festliche geschmückte Tempelmast des Sri Sivasubramaniam-Tempels in Adliswil anlässlich des Tempelfestes 2014

Auch der Tempel in Adliswil verfügt über eine Internetpräsenz. Die Sprachenvielfalt (Tamil, Deutsch, Englisch) der Website ist weiter ausgebaut als beim Tempel in Glattbrugg. Zwar gibt es erst seit 2017 eine Mediendatenbank mit Filmaufnahmen der eigenen Feste,⁵¹ ähnlich wie sie der Tempel in Glattbrugg unterhält, dafür weist aber die Website ausführliche Erläuterungen zur „Hindu-Religion“ auf, deren Verfasser, Gregor Vonarburg, sich lange Jahre im Umfeld des Hare-Kṛṣṇa-Tempels am Zürichberg engagiert hat (vgl. IGvA). Die politische

51 <http://www.murugan.tv/>, zuletzt geprüft am 15.12.2017.

Stellungnahme für Sri Lanka zeigt sich im Sri-Sivasubramanyiar-Tempel weniger deutlich. So fehlen hier Poster oder andere Abbildungen mit Hinweisen auf Sri Lanka, den Bürgerkrieg oder entsprechende Hilfsorganisationen fast vollkommen, während das Thema in Glattbrugg zwar in fast keinem, auch informellen Gespräch gestreift wird, jedoch im Kontext der Tempelpraxis präsent ist.

4.2 Hindus in Österreich

Bilden Hindus in der Schweiz bereits eine kleine Minderheit gemessen an der Gesamtbevölkerung, so gilt das für Österreich erst recht, obwohl es nicht ganz einfach ist, verlässliche Zahlen beizuziehen. In Österreich wurde die Religionszugehörigkeit das letzte Mal im Rahmen der Volkszählung im Jahr 2000 erhoben. Grund dafür ist das Registerzählungsgesetz Österreichs,⁵² welches die Erhebung der Religionszugehörigkeit im Rahmen der Volkszählung nur leistet, wenn eine entsprechende Verordnung vom zuständigen Bundesminister beschlossen wird, wenn also die Kenntnis der Religionszugehörigkeit für die Ausführung von Bundesaufgaben als unerlässlich angesehen wird. Damals haben sich Österreichweit 3.629 Personen, also rund 0,04 Prozent der Gesamtbevölkerung als Hindus deklariert. Allerdings muss davon ausgegangen werden, dass ein Teil der befragten Hindus sich keinem religiösen Bekenntnis zuordnet, da ihre religiöse Praxis entweder flexibel ist, sie sich nur privat und nicht öffentlich zu ihrer religiösen Praxis bekennen oder sie sich nicht als religiös bezeichnen würden.⁵³

52 Vgl. dazu § 1, Abs. 3 des Bundesgesetzes über die Durchführung von Volks-, Arbeitsstätten-, Gebäude- und Wohnungszählungen (Registerzählungsgesetz): <https://www.ris.bka.gv.at/GeltendeFassung.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Gesetzesnummer=20004583>, zuletzt geprüft am 25.04.2016.

53 Das hängt sicherlich auch mit der Erhebungsmethode der Volkszählung 2000 zusammen. So gab es zwar die Möglichkeit, ein anderes Religionsbekenntnis als die verschiedenen christlichen, das islamische und das israelitische handschriftlich zu erfassen, allerdings wurde im Leitfaden explizit von der „rechtlichen Zugehörigkeit“ gesprochen. Das dürfte zu einigen Missverständnissen oder Verunsicherungen geführt haben. Vgl. dazu das Benutzerhandbuch der Volkszählung 2000. http://www.statistik.at/web_

Auch die Zahlen in Forschungsarbeiten zu Hindus in Österreich (insbesondere Hutter 2001, 2010, 2015) sind eher solide Schätzungen als verlässliche Statistiken. So bezieht sich gerade Hutter (2015, S. 91) in seiner letzten Publikation zu Hindus in Österreich auf eine Schätzung eines ehemaligen Präsidenten der Hindu Mandir Association, die in einer Ausgabe der Zeitschrift „Hinduism Today“ (Himalayan Academy 2014, S. 23) erschienen ist und von rund 10.000 bis 12.000 Hindus in Österreich spricht. Während die Zahl der Menschen mit Migrationshintergrund in einem vorwiegend hinduistischen Land tatsächlich größer ist als die 3.629 Hindus, ist ein Rückschluss auf das religiöse Bekenntnis nicht zulässig. So gibt es in Österreich zum einen eine äußerst aktive und große Sikh-Community mit mehreren Gurdwaras, deren Mitglieder ebenfalls mehrheitlich aus Indien bzw. dem indischen Teil Punjabs stammen. Zudem existiert eine Ravidas-Gemeinschaft, deren Mitglieder ebenfalls aus Nordindien stammen und die durch ein auf ihren Guru verübtes Attentat im Mai 2005 traurige Berühmtheit erlangte (Hutter 2010).⁵⁴ Die Zahl der Hindus in Österreich ist im Jahr 2014, dem Referenzjahr der Datenerhebung, zwar bestimmt höher als die im Jahr 2000 gezählten 3.629 Personen, aufgrund fehlender Statistiken sowie anderer Religionen, deren Mitglieder einen Migrationshintergrund in Südasien haben, bleibt unklar, wieviele Hindus es aktuell in Österreich gibt.⁵⁵

Die Migration der vornehmlich aus Indien stammenden Hindus, aber auch ganz generell aus Südasien, ist, ähnlich wie in der Schweiz, marginal im Vergleich mit der europäischen Zuwanderung.

de/statistiken/menschen_und_gesellschaft/bevoelkerung/volkszaehlungen_registerzahlungen_abgestimmte_erwerbsstatistik/index.html, zuletzt geprüft am 26.04.2016.

54 Zu den in Österreich lebenden Sikhs gibt beispielsweise die Medienservicestelle Neue Österreicherinnen ausführlich Auskunft: http://medienservicestelle.at/migration_bewegt/2015/04/13/bis-zu-10-000-sikhs-in-oesterreich/, zuletzt geprüft am 26.04.2016. Allerdings beruhen auch hier die Schätzungen auf Angaben eines Gemeinschaftsvertreters, decken sich aber ungefähr mit offiziellen Schätzungen, wie sie der Vertreter des Magistratsamtes 17 äußert.

55 Auch die häufig zitierten drei demographischen Szenarien für Religionszugehörigkeit in Österreich, die Goujon, Jurasszovich und Potancokova (2017) berechnet haben, liefern keine Indizien, da Hindus nicht als eigene Religionsgemeinschaft behandelt werden.

In Österreich lässt sich aber die Migrationsgeschichte der Hindus, anders als diejenige der tamilischen Hindus in der Schweiz, nicht anhand eines Großereignisses erklären.⁵⁶ Vielmehr sind es mehrere Einzelsituationen, die die südasiatische Migration nach Österreich erklären. Wie Hintermann (1997) hervorhebt, handelt es sich bei der Migration aus Südasien um ein eher junges und heterogenes Phänomen in der Geschichte der österreichischen Zuwanderung und es ist daher schwierig, strukturelle Merkmale zu nennen, die für die ganze Gruppe dieser Migrantinnen und Migranten zutreffend wäre.⁵⁷

Die Geschichte der Zweiten Republik erlebte vor allem in den 1960er-Jahren eine starke Arbeitsmigration im Rahmen sogenannter Anwerbeverträge – ähnlich wie in der Schweiz. Deren Ziel war es, für einen begrenzten Zeitraum und gesteuert durch Kontingentierung gezielt billige Arbeitskräfte vor allem aus dem ehemaligen Jugoslawien und der Türkei zu rekrutieren (Payer 2004). Die Migration aus Indien setzte rund zehn Jahre später ein und zwar einerseits mit indischen Studierenden, meist jungen Männern, die fürs Studium nach Österreich kamen und nach dem Abschluss blieben, andererseits durch das Netzwerk der katholischen Kirche, wodurch (zumeist christliche) Pflegefachfrauen aus Kerala für die Arbeit in katholischen Spitälern und Kliniken rekrutiert wurden (Hintermann 1997, S. 194).⁵⁸ Insgesamt stellt Hintermann für die beginnende Migration aus Indien eine religiöse Diversität fest:

56 Während die Schweiz im Verlauf des Bürgerkriegs in Sri Lanka vielen Asylantträgen von Tamilinnen und Tamilen stattgegeben hat, favorisierte Österreichs Flüchtlingspolitik in diesem Zeitraum Zuwanderung aus dem Iran und aus Vietnam (Hutter 2010, S. 3). Die Zahl der Sri-Lanker in Österreich ist somit ziemlich klein. Zwar gibt es in Österreich eine sri-lankische Community, sie scheint jedoch nicht hauptsächlich aus tamilischen Hindus zu bestehen, wie ein Zeitungsbericht vermuten lässt: http://www.wienerzeitung.at/themen_02_channel/integration/gesellschaft/?em_cnt=502373, zuletzt geprüft am 02.08.2016.

57 Da ein Teil der von mir konsultierten Publikationen die Inderinnen und Inder nicht gesondert, sondern in Zusammenschau mit Zuziehenden aus Bangladesch, Pakistan und Sri Lanka behandelt, ist in diesem Absatz von südasiatischen Migrantinnen und Migranten die Rede.

58 Hintermann (1997, S. 193f.) nennt zudem die Aufnahme von 50 indischen Flüchtlingsfamilien, die im August 1972 aus Uganda ausgewiesen wurden und in Österreich Aufnahme fanden.

„Die [...] Heterogenität, die sich herauskristallisierte besteht in der Religionszugehörigkeit und – damit in engem Zusammenhang stehend – in den Herkunftsgebieten. Katholiken aus Kerala und Sikhs aus dem Punjab sind zu jener Zeit ebenso vertreten wie Hindus aus West-Bengalen oder Delhi“ (ebd.).⁵⁹

Entsprechend traf ich unter anderem Hindus aus Bangladesch und West-Bengal, dem indischen Teil Punjabs, Tamil Nadu, Kerala und Nepal. Auch hinsichtlich des Zugangs zum Arbeitsmarkt zeichnet sich die Gruppe der Inderinnen und Inder durch interne Diversität aus. Nebst den Beschäftigten im Gesundheitswesen arbeitet eine Gruppe hochqualifizierter Inderinnen und Inder in Österreich bei internationalen Organisationen oder multinationalen Konzernen (ebd., S. 199). Sie kamen u. a. mit der Eröffnung der UNO-City und der zunehmenden internationalen Migration Anfang der 1980er-Jahre nach Wien (Gebesmair et al. 2009, S. 43). Weitere wichtige Beschäftigungssektoren südasiatischer Migrantinnen und Migranten identifiziert Fuchs (1995, 2007): Marktfahrer, Zeitungskolporteurs und Angestellte in der Gastronomie. In Österreich sind Leute, die Marktstände für Gemüse oder Kleider betreiben, Zeitungen verteilen oder auf der Straße oder in U-Bahnstationen verkaufen de iure selbstständig erwerbend. Faktisch sind jedoch die allermeisten unter ihnen aufgrund ihrer Aufenthaltsbewilligung von den Verträgen mit den Großhändlern respektive Zeitungsverlagen abhängig (Fuchs 1995, S. 183). Gelingt es ihnen, eine Aufenthaltsbewilligung zu erhalten, die nicht von einem Vertrag mit einem Zeitungsverlag abhängt, arbeiten sie nicht selten in der Gastronomie oder als Taxifahrer (Gebesmair et al. 2009, S. 27). Wie Fuchs (2007, S. 283) argumentiert, handelt es sich bei der Gastronomie um eine Form der Nischenökonomie, in der Ethnizität als Strategie angewandt wird, um dem schwierigen Zugang zum Arbeitsmarkt etwas entgegenzusetzen, etwa durch die Eröffnung von indischen Restaurants. Das ändert jedoch nichts daran, dass sich die

59 Deutlich wird diese religiöse Diversität auch auf der Seite der indischen Botschaft, die von indischen Migrantinnen und Migranten unterhaltene Vereine und Institutionen unterschiedlichster religiöser Zugehörigkeit auflistet: <http://www.indianembassy.at/pages.php?id=77>, zuletzt geprüft am 23.08.2016.

Arbeits- und Lebenssituation von südasiatischen Migrantinnen und Migranten insbesondere der ersten Generation häufig durch soziale und rechtliche Marginalisierung auszeichnet (Hintermann 1997, S. 211.).

Der Migrationsprozess aus Südasien ist in der Regel geprägt durch „Beziehungen zu den Einwanderungskolonien“, die bereits vor Ort sind, wie es Gebesmair et al. (2009, S. 27) formulieren. Das bedeutet, dass sich die meisten Menschen, die aus südasiatischen Ländern nach Österreich kommen, viel stärker auf informelle Kontakte und Hilfeleistungen verlassen als dies bspw. für Migrantinnen und Migranten der Fall ist, die in den 1960er-Jahren von der österreichischen Bundeswirtschaftskammer angeworben wurden. Dass dieses Netzwerk informeller Anlaufstellen wichtig ist, hat sich auch im Verlauf der Feldforschung bestätigt. Die Einblicke in ihre Migrationsgeschichte, die meine Gesprächspartnerinnen und -partner in persönlichen Unterhaltungen gewährten, enthielten häufig den Verweis auf verwandtschaftliche Hilfestellungen im Rahmen des Migrationsprozesses und der Niederlassung in Österreich. Diese Hilfestellungen reichen von Informationen zu Wohnungsbeschaffung, Aufenthaltsgenehmigung und Arbeitsmöglichkeiten über Dolmetscherdienste im Falle von medizinischen Konsultationen bis zu Hausaufgabenhilfe für Kinder. Dass die Einbindung in diese Netzwerke nicht nur vorteilhaft ist, zeigt das Beispiel einer Interviewpartnerin (ISN, Z95ff.), die im Gastronomiebetrieb ihrer Verwandten jahrelang unter ausbeuterischen Bedingungen arbeitete, ohne viel dagegen unternehmen zu können.⁶⁰

4.2.1 Kontext: Österreichische Migrations- und Religionspolitiken

Um den Einfluss informeller Netzwerke im Kontext der indischen Migration nach Österreich besser einzuordnen, ist ein Blick auf den österreichischen Rezeptionskontext angezeigt. Wie bereits bei den Erläuterungen zur Situation in der Schweiz werden dabei zuerst die neuere

60 Das Thema der Ausbeutung in der Gastronomie nennt auch Fuchs (2007, S. 281).

Migrationsgeschichte und -politik in den Blick genommen. Dabei wird auch hier die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg fokussiert. Anschließend werden die Besonderheiten des österreichischen Föderalismus und Korporatismus dargestellt und im Weiteren auf die Beziehung von Staat und Religion eingegangen. Die Geschichte der Zweiten Republik – und damit die neuere Migrationsgeschichte Österreichs – beginnt 1955 mit dem Staatsvertrag von Wien und dem Ende der zehnjährigen Besatzung Österreichs durch die Alliierten. Natürlich fand aber bereits davor Migration von und nach Österreich statt: Geprägt durch die Vergangenheit im Vielvölkerreich der Donaumonarchie kannte das Gebiet des heutigen Österreich schon vor dem Zweiten Weltkrieg signifikante Migrationsbewegungen (vgl. Hahn 2007). Aufgrund der Kriegswirren befanden sich kurz nach dem Zweiten Weltkrieg 1,6 Millionen Menschen in Österreich, die nicht die österreichische Staatsbürgerschaft besaßen, darunter auch ehemalige KZ-Insassen sowie Kriegsgefangene.⁶¹ Bis 1950 wurde ein Großteil dieser Menschen repatriiert oder – nach einiger Zeit – eingebürgert (Volf 1995, S. 418). Hahn (2007, S. 182f.) spricht für die Zeit zwischen dem Ende des Zweiten Weltkrieges und 1955 von einer zusätzlichen Million Vertriebener, die nach Österreich kamen, weist aber auch darauf hin, dass Österreich – und im Speziellen die durch den Krieg ökonomisch geschwächten östlichen Bundesländer – in den 1950er-Jahren eher durch Abwanderung geprägt war. Österreich war Ziel der Anwerbungsmaßnahmen um Arbeitskräfte durch Kanada und Australien, obwohl das der Politik der österreichischen Bundesregierung entgegenstand, die die Arbeitskräfte für den Wiederaufbau behalten wollte (ebd., S. 183). Selbstredend migrierten Österreicherinnen und Österreicher in den 1950er-Jahren auch in europäische Nachbarländer, insbesondere nach Deutschland und in die Schweiz (ebd.). In der Folge des wirtschaftlichen Aufschwungs der 1960er-Jahre veränderte sich die Lage und Österreich verzeichnete vermehrt Zuwanderung. So kam es zwischen 1961 und 1973 zu einem Anstieg der ausländischen Wohnbevölkerung um rund 3 Prozent (ebd., S. 184). Dafür verantwortlich waren, ähnlich wie in der Schweiz, die mit der Türkei und dem damaligen Jugoslawien abgeschlossenen Anwerbeverträge im Zuge des wirtschaftlichen Aufschwungs. Allerdings wurden diese Verträge Mitte

61 Diese Zahlen stammen von Hahn (2007, S. 182), wobei sich die meisten Schätzungen in diesem Bereich bewegen (vgl. dazu Volf 1995, S. 418).

der 1960er-Jahre und damit im europäischen Vergleich relativ spät abgeschlossen. Von der großen Zahl politischer Flüchtlinge aus Ungarn (1956/57), der Tschechoslowakei (1968/69) und Polen (1981/82) blieben schlussendlich nur knapp 5 bis 10 Prozent tatsächlich in Österreich (ebd.). Hahn (ebd.) weist zudem darauf hin, dass während der Zeit des Kalten Krieges rund 250.000 russisch-jüdische Migrantinnen und Migranten über Österreich nach Israel, Europa oder in die USA emigrierten. Als 1989 der Eisernen Vorhang fiel, wurde Österreich Transit- und Zielland für die Migration von Osteuropa und Russland nach Westen.

Vernachlässigt man die aktuellsten Migrationsereignisse rund um die Fluchtzuwanderung im Jahr 2015, ist die Migration nach Österreich nach dem Zweiten Weltkrieg hauptsächlich durch zwei Phasen gekennzeichnet: die sogenannte Gastarbeitermigration der 1960er- und 1970er-Jahre und der darauffolgende Familiennachzug sowie die Migration in Folge der Balkankriege in den 1990er-Jahren (Mourão-Permoser und Rosenberger 2012, S. 41).⁶² Wichtig für die Migration nach Österreich ist die Bedeutung der Stadt Wien, wie Kraller und Reichel (2012, S. 45) betonen. Mit rund zwei Millionen Einwohnerinnen und Einwohner ist Wien nicht nur die Heimat eines Viertels der gesamten Bevölkerung Österreichs, sondern ebenso ein wichtiger Anziehungspunkt für Migrantinnen und Migranten: Etwas mehr als 40 Prozent der Wienerinnen und Wiener hat einen Migrationshintergrund.⁶³ Österreich hat die Migration seit dem Zweiten Weltkrieg auf unterschiedliche Art und Weise zu steuern versucht. Wie in den anderen europäischen Staaten geschah dies anfänglich vor allem über die Regulierung des Arbeitsmarktes. So galt nach dem Zweiten Weltkrieg und bis zum wirtschaftlichen Aufschwung Mitte der 1960er-Jahre der sogenannte „Inländerschutz“, der sich in unterschiedlicher Gestalt manifestierte. So schloss etwa das neue Betriebsratsgesetz, das 1947 in

62 Kraller und Reichel (2012, S. 44) sprechen dagegen von vier Phasen der Migration in Österreich zwischen 1950 und 2012 und berücksichtigen zusätzlich die Zeit ab 2004, also die Zeit der EU-Osterweiterung, als separate Phase. Die Ereignisse rund um die Krise des EU-Grenzregimes im Jahr 2015 dürften wohl in neueren Publikationen den Beginn einer weiteren Phase festlegen.

63 http://www.statistik.at/web_de/statistiken/menschen_und_gesellschaft/bevoelkerung/bevoelkerungsstruktur/bevoelkerung_nach_migrationshintergrund/033241.html, zuletzt geprüft am 05.02.2018.

Kraft trat, die ausländischen Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer vom aktiven und passiven Wahlrecht aus und machte aus ihnen faktisch Angestellte zweiter Klasse (Perchinig 2010, S. 143f.). Bereits angesprochen wurden die Anwerbeverträge, die Mitte der 1960er-Jahre geschlossen wurden, um Gastarbeiter aus unterschiedlichen Ländern als Arbeitskräfte nach Österreich zu holen. Ähnlich wie in der Schweiz wurde auch in Österreich davon ausgegangen, dass die Gastarbeiter „nach getaner Arbeit“ in ihr Heimatland zurückkehren sollten. Entsprechend wollte sich Österreich explizit nicht als Einwanderungsland verstanden wissen. Österreichs Politik sah entsprechend ein – am Schweizer Saisonierstatut orientiertes (Perchinig 2010, S. 144f.) – Rotationsprinzip vor, wonach (die meist männlichen) Arbeitenden in ihr Ursprungsland zurückkehren und bei Bedarf durch neue Arbeitskräfte ersetzt werden sollten. Die Idee des Rotationsprinzips scheiterte, da die Arbeitnehmer, ähnlich wie in anderen europäischen Ländern, nicht bloß für die Dauer einer Saison blieben. Die Arbeitgeber, die die einmal angelernten Arbeitskräfte nicht verlieren wollten, unterstützten den langfristigen Aufenthalt. Entsprechend ließen sich viele der sogenannten Gastarbeiter dauerhaft nieder und holten ihre Familien nach Österreich. 1975 wurde, unter dem Einfluss der Wirtschaftskrise und der daraus resultierenden politischen Diskussion um den Inländervorrang auf dem Arbeitsmarkt, das Ausländerbeschäftigungsgesetz (AuslBG)⁶⁴ eingeführt (Horvath 2014, S. 186). Damit war ein Instrument zur Hand, mit dem „die Folgen des Wirtschaftsabschwungs und [...] [ein] Grossteil der Arbeitslosigkeit“ (ebd., S. 194) exportiert werden konnten. Dabei sah das Gesetz keine explizite Schlechterstellung ausländischer Arbeitnehmer im Arbeitsverhältnis vor. Stattdessen setzte sich eine Praktik fort, die bereits davor erfolgreich angewendet worden war: Ausländische Arbeitnehmende wurden lediglich für niedrig bezahlte Tätigkeiten angeworben (ebd., S. 194). Zudem konnten sie „erst nach acht Jahren ununterbrochener Beschäftigung [...] einen auf zwei Jahre befristeten [...] Befreiungsschein beantragen, der ihnen erlaubte, sich selbst neue Arbeit zu suchen“ (Bauböck 1997, S. 683). Dass diese Praxis eine ethnische Segmentierung des Arbeitsmarktes – in schlecht bezahlte, nicht qualifizierte Tätigkeiten für Migrantinnen

64 <https://www.ris.bka.gv.at/GeltendeFassung.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Gesetzesnummer=10008365>, zuletzt geprüft am 29.07.2015.

und Migranten und gut bezahlte, qualifizierende Tätigkeiten für österreichische Staatsbürger – weiter verschärft, liegt auf der Hand. Diese Praxis dürfte langfristig auch für die Etablierung „ethnischer Nischenökonomien“ verantwortlich sein, die z. B. Fuchs (2007) für die Partizipation südasiatischer Migrantinnen und Migranten am Wiener Arbeitsmarkt feststellt, die er jedoch einseitig als Strategie von Migrantinnen und Migranten analysiert und nicht als Reaktion auf strukturell bedingte Prekarität. Dasselbe gilt natürlich für die oben erwähnten Netzwerke. Sie sind letztlich eine der wenigen Möglichkeiten für Angehörige aus Drittstaaten, auf dem österreichischen Arbeitsmarkt Fuß zu fassen.

Lange Zeit wurde die österreichische Migration durch Erlasse im Bereich des Arbeitsmarktes gesteuert. Des Weiteren hatten und haben die Asylgesetzgebung, die Aufenthaltsgesetze sowie die Bestimmungen zur Erlangung der Staatsbürgerschaft einen wesentlichen Einfluss auf die Steuerung der Migration. Gerade in diesen Bereichen beobachtet Stern (2010, S. 201) ab den 1980er-Jahren einen exponentiellen Anstieg an Gesetzesänderungen. Horvath (2014, S. 198f.) zeigt im Weiteren, dass relevante gesetzliche Novellen im Kontext der Migrationspolitik einerseits das neue Staatsbürgerschaftsgesetz von 1983, welches die staatsbürgerrechtliche Gleichstellung der Frauen mit sich brachte,⁶⁵ sowie die Änderung im Fremdenpolizeigesetz 1987⁶⁶ und schließlich 1988⁶⁷ die Veränderung des Ausländerbeschäftigungsgesetzes umfassten. Mit dem Fall des Eisernen Vorhangs und dem Zerfall des ehemaligen Jugoslawiens im Zuge der Balkankriege kam es Anfang der 1990er-Jahre zu einem starken Anstieg der Zuwanderung. Mit dem EU-Beitritt Österreichs 1995 geriet der Inländervorrang ins Wanken. Perchinig spricht in diesem Zusammenhang vom „Ende des Paradigmas vom Arbeitsmarkt als öffentlichem Gut für Staatsbürger/innen“ (Perchinig 2010, S. 150). Schließlich verlangte die EU nebst dem freien Zugang zum Arbeitsmarkt aller EU-

65 Davor war die Übertragung der Staatsbürgerschaft matrilinear nicht möglich gewesen (vgl. Perchinig 2010, S. 147).

66 Gegenstand der Veränderung war u. a. die Verbesserung der Rechtssicherheit von langfristig in Österreich lebenden Personen ohne österreichische Staatsbürgerschaft (Horvath 2014, S. 198).

67 Gegenstand war unter anderem eine geringfügige Erleichterung beim Zugang zum sogenannten Befreiungsschein (ebd., S. 198).

Bürgerinnen und -Bürger die rechtliche Gleichstellung langansässiger Nicht-EU-Bürgerinnen und -Bürger. Die Reaktion darauf war, wie in vielen europäischen Ländern in den 1990ern, eine Verschärfung der politischen Debatte um Zuwanderung. Als 2002 die Reform des Fremdenrechts in Kraft trat, festigte dies die Möglichkeit der Saisonarbeit (Mourão-Permoser und Rosenberger 2012, S. 42). Zudem wurde die Segmentierung des Arbeitsmarktes entlang bereits etablierter Linien beibehalten: Auf der einen Seite standen jetzt die sicheren Anstellungsverhältnisse für Arbeitnehmende aus der EU und Österreich, auf der anderen Seite die prekär beschäftigten Angehörigen aus Drittstaaten, wie bspw. die mehrheitlich aus Südasien stammenden Zeitungskolporteure, von denen Fuchs (1995) spricht.

Die 1990er-Jahre waren auch die Zeit, als das Konzept der Integration bzw. – wie Mourão-Permoser und Rosenberger (2012, S. 46) präzisieren – dessen Scheitern in die politische Debatte Einzug hielt. Anfangs wurde Integration zwar auch in Österreich als eine Möglichkeit rechtlicher Gleichstellung und damit als Anforderung an die Gesamtgesellschaft verstanden. Bald aber verschob sich auch hier die Debatte hin zu einer Bringschuld der Neankommenden (Perchinig 2010, S. 152). Dieses Integrationsverständnis wurde als Rechtfertigung für die Verschärfung der Gesetzgebung verwendet. Das zeigte sich insbesondere in der Reform des Fremdenrechts 2002 unter der Koalitionsregierung der Österreichischen Volkspartei (ÖVP) mit der Freiheitlichen Partei Österreichs (FPÖ), das nebst dem Abschluss eines Integrationsvertrags einen verpflichtenden Besuch des Deutschkurses vorsah (Perchinig 2010, S. 151; Kraler und Reichel 2012, S. 49). In der Folge wurden die Anforderungen an die Deutschkenntnisse für Angehörige von Drittstaaten, die seit 1998 in Österreich leben, Schritt für Schritt erhöht.⁶⁸ Seit 2011 ist für den längerfristigen Aufenthalt das Sprachniveau B1 erforderlich (Mourão-Permoser und Rosenberger 2012, S. 48). Wie Mourão-Permoser und Rosenberger (ebd.) hervorheben, sind sowohl EU-Bürgerinnen und EU-Bürger als auch hochqualifizierte Migrantinnen und Migranten von diesen Maßnahmen ausge-

68 Integrationsangebote richten sich aber explizit nur an Migrantinnen und Migranten mit einer Aufenthaltsgenehmigung; alle anderen – also beispielsweise auch Asylsuchende – haben keinen Zugang zu Integrationsaktivitäten (Mourão-Permoser und Rosenberger 2012, S. 50).

nommen. Ähnlich wie bei der Politik der zwei Kreise in der Schweiz scheinen auch hier bestimmte ethnische Beurteilungen von Fremdheit und nicht zuletzt ein ökonomischer Diskurs die Vorstellung der kulturellen Integration anzuleiten. Gruber, Mattes und Stadlmaier (2016, S. 68) identifizieren mit der Einrichtung des Staatssekretariates für Integration im Jahr 2011 einen Moment, in dem „ein meritokratischer Ansatz schließlich zum expliziten Leitgesichtspunkt der Integrationspolitik auf Regierungsebene“ wird.

Die Folgen dieser österreichischen Migrations- und Integrationspolitik zeigen sich in meinem Forschungsfeld besonders deutlich. Gerade Migrantinnen und Migranten aus Südasien lassen sich mehrheitlich einer von zwei Gruppen zurechnen: Entweder die Migrantinnen und Migranten reisen als hochqualifizierte Fachkräfte ein oder sie kommen ohne in Österreich formal anerkannte Qualifikationen und werden als „Ungelernte“ oder „Unqualifizierte“ eingestuft. So gibt es unter meinen Interviewpartnerinnen und -partnern Manager, Informatikerinnen, Krankenpfleger, Naturwissenschaftler oder Studierende. Kommen die Migrantinnen und Migranten hingegen über familiäre Beziehungen und persönliche Netzwerke nach Österreich, finden sie sich hier in der Regel in den von Fuchs beschriebenen „ökonomischen Nischen“ wieder, ein problematischer Terminus, da er die diskriminierende Struktur des Arbeitsmarktes weitgehend ausblendet. Diese Anstellungsverhältnisse z. B. als Zeitungskolporteure, Marktfahrer, Taxifahrer, Küchenhilfen oder Putzpersonal zeichnen sich in der Regel durch Prekarität aus. Für Migrantinnen und Migranten aus Südasien scheinen Tätigkeiten in einem Bereich mittlerer Qualifikation eher selten.

Interessant ist nun, dass sich diese Segmentierung im Forschungsfeld abzeichnet. Es gibt mehrere Hinweise darauf, dass das Publikum der einzelnen Tempel und Vereine entlang sozioökonomischer Kategorien segregiert ist. So wird ein Tempel mehrheitlich von finanziell gut gestellten, teils hochqualifizierten Personen besucht, deren Deutsch- oder Englischkenntnisse in aller Regel überdurchschnittlich sind. Ein anderer Tempel wird dagegen mehrheitlich von Menschen besucht, die in der Regel fast kein Deutsch oder Englisch sprechen und in teils, so verraten informelle Unterhaltungen, sehr prekären Situationen leben und arbeiten. Die Integrationsanforderungen, die der österreichische Staat an Migrantinnen und Migran-

ten stellt, betreffen die Menschen in der hinduistischen Community in Wien also sehr unterschiedlich.

Um die politischen Konzepte von Integration in Österreich zu verstehen, lohnt es sich, die zwei Besonderheiten des österreichischen politischen Systems, den Föderalismus und den Korporatismus, in den Blick zu nehmen. Gerade in Bezug auf die Entwicklung von Integrationsbemühungen zeigen sich auf lokaler Ebene deutliche Unterschiede. Während der politische Diskurs um Migration auf nationaler Ebene erst in den 1990er-Jahren Fahrt aufnahm und die Entstehung entsprechender Politiken beeinflusste, wurde in Wien bereits 1972 ein Zuwandererfonds ins Leben gerufen, der Migrantinnen und Migranten Rechts- und Sozialberatungen anbot (Mourão-Permoser und Rosenberger 2012, S. 49). Damit legte die Stadt resp. das Bundesland Wien einen frühen Grundstein für die Integrationspolitik auf Niveau der Bundesländer, die schließlich 2004 in einem eigenen Bereich der Stadtverwaltung, dem Magistratsamt 17 für Integration und Diversität, mündete (vgl. Interview mit Almir Ibric).

Anfangs der 2000er-Jahre fingen dann auch andere Bundesländer und Städte damit an, sich Integration als Thema anzueignen, wie das vermehrte Auftauchen des Begriffs in Leitbildern nahelegt (ebd., S. 49). Kraler und Reichel (2012, S. 48) weisen aber darauf hin, dass Österreich durch eine eher schwache Form des Föderalismus gekennzeichnet sei und die legislative Hauptkompetenz in diesem Bereich nach wie vor auf gesamtstaatlicher Ebene liege. Anders als in der Schweiz werden Gesetze die Integration betreffend fast ausschließlich auf nationaler Ebene erlassen und auf der Ebene der Länder und Gemeinden ausgeführt (Aydt und Bischof 2012, S. 306). So zielt auch der 2010 verabschiedete Aktionsplan Integration darauf ab, die bereits existierenden Maßnahmen zu bündeln und die landesweite „Zusammenarbeit aller beteiligten Verantwortungsträger“⁶⁹ zu optimieren. Seit 2002 geschieht ein Großteil der operativen Arbeiten durch den österreichische Integrationsfonds ÖIF,⁷⁰ der unter anderem für die Umsetzung der Integrationsvereinbarungen zuständig ist. Diese Organisation, vormals dem Bundesministerium des Innern zugeordnet, hat seit 2002 zuneh-

69 <https://www.bmela.gv.at/integration/nationaler-aktionsplan/>, zuletzt geprüft am 03.02.2018.

70 www.integrationsfonds.at, zuletzt geprüft am 03.02.2018.

mend an Bedeutung gewonnen (ebd., S. 306). Dafür verantwortlich ist auch der Umstand, dass der Integrationsfonds seit 2014 über das Außenministerium bzw. das Bundesministerium für europäische und internationale Angelegenheiten finanziert wird. Diese Neuangliederung erfolgte nach der Ernennung eines Staatssekretärs für Integration 2011 (als Teil des Bundesministeriums des Innern), der die Aufgabe der Integration nach seiner Ernennung zum Außenminister 2013 kurzerhand zur Ministerialaufgabe des Außenministeriums erklärte. Damit wurde die Situation der vormaligen Mehrfachzuständigkeit auf ministerieller Ebene gebündelt und das Thema der Integration von den eher unattraktiven Themen Migration und Asyl strikt getrennt.⁷¹ Wie Rosenberger (2012) zeigt, kann das absurde Folgen haben: Es ist so, dass Asylbewerberinnen und -bewerber von Integrationsmaßnahmen für die Dauer ihrer Verfahren ausgeschlossen sind, für den Erhalt einer Niederlassungsbewilligung müssen sie allerdings trotzdem den Nachweis erfolgreicher Integration – bspw. in der Form von Sprachkenntnissen – erbringen.

In die gleiche Periode fällt auch der Beginn einer Entwicklung, die Astrid Mattes (2021a) als institutionelle Verknüpfung von Religions- und Integrationspolitik bezeichnet. Insbesondere die Einrichtung des Staatssekretariates für Integration ab 2011 führte dazu, dass Religion und insbesondere der Islam von Anfang an als Referenzthema für den Prozess der Integration thematisiert wird. Orientierte sich die Art der Thematisierung anfänglich noch am Duktus der kooperativen Staat-Religion-Beziehungen der österreichischen Religionspolitik, stellten die Verhandlungen um die Novellierung des Islamgesetzes 2015 einen deutlichen Bruch dieser kooperativen Beziehungen dar. Nebst rechtlichen Mängeln in Bezug auf Gleichbehandlung aller Religionen wird auch das Gesetzgebungsverfahren selbst als Teil einer neuen Form der Politik kritisiert, die mit der Tradition des Konsenses breche (Dautovic und Hafez 2019, Mattes 2021b).

Nebst den Eigenheiten des österreichischen Föderalismus ist insbesondere der Korporatismus ein wichtiges Kennzeichen des öster-

71 Eine Evaluation dieser Neuorganisation wurde von der politikwissenschaftlichen Forschungsgruppe INEX der Universität Wien vorgenommen: http://www.governing-integration.at/fileadmin/user_upload/Kurzbericht_-_Integrationspolitik_in_Bewegung.pdf, zuletzt geprüft am 01.09.2016.

reichischen politischen Systems. Der Korporatismus in Österreich, also die Beteiligung bestimmter gesellschaftlicher Gruppen an politischen Prozessen in Form von Interessensvertretungen, prägte gerade die Migrationspolitik entscheidend mit (Perchinig 2010, S. 143). Ein spezifischer Teil dieses Korporatismus war und ist die österreichische Wirtschafts- und Sozialpartnerschaft. In ihr arbeiten die größten Interessenvertreter der Arbeitgeber- und Arbeitnehmerseite im Prozess des *policy-making* mit der Regierung zusammen. Obwohl nicht Bestandteil der Verfassung, hatte die Sozialpartnerschaft in Österreich bei der Auseinandersetzung um den Grad der politischen Steuerung des Arbeitsmarktes und damit der Steuerung der Migrationspolitik weitreichenden Einfluss. Krings (2013, S. 267) spricht von den Sozialpartnern sogar als den „dominanten Akteure[n]“ in der Migrationspolitik und führt als Beispiel die Kontingentierung im Zuge der Anwerbeabkommen der 1960er-Jahre an. Tatsächlich wurden die Kontingentvereinbarungen von den Sozialpartnern beschlossen (ebd.). Die gegenwärtige Migrationspolitik steht ebenfalls unter dem Einfluss der Sozialpartnerschaft, wie Krings am Beispiel der Einführung der Rot-Weiß-Rot-Karte zeigt (ebd., S. 269ff.): Auf Vorschlag der Sozialpartner hin wurde mit der Änderung des Fremdenrechts 2011 ein Punktesystem eingeführt, mit welchem hochqualifizierte Arbeitskräfte aus Drittstaaten je nach Qualifikation und Bedarf einen erleichterten Zugang zu einem Aufenthaltstitel – der Rot-Weiß-Rot-Karte – in Österreich haben.

Ein letzter wichtiger Aspekt, der notwendig ist, um das Forschungsfeld zu porträtieren, ist die Beziehung zwischen Staat und Religion. Anders als in der Schweiz ist die Beziehung von Staat und Religion in Österreich, auch jenseits des Grundrechtskatalogs, auf nationaler Ebene geregelt. Ähnlich wie in den katholischen Kantonen der Schweiz zeichnet sich Österreich auf nationaler Ebene durch die rechtliche (und politische) Sonderstellung der römisch-katholischen Kirche aus.⁷² Diese Position ist stark geprägt durch die historische Be-

72 Die Swiss Metadatabase of Religious Affiliation in Europe (SMRE) teilt Österreich, anders als die Schweiz, der Gruppe jener Länder zu, in denen die Religionslandschaft durch eine einzelne, dominante Religion gekennzeichnet ist, der mindestens 60 Prozent der Bevölkerung oder mehr angehören. Auch wenn die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche in Österreich

ziehung zwischen der Kirche und der ehemaligen Donaumonarchie in der Form von drei sukzessive abgeschlossenen Konkordatsverträgen, wovon der erste 1448 unterzeichnet wurde. Potz und Schinkele (2005, S. 146) sprechen in diesem Zusammenhang vom „besonderen Religionsrecht“ der katholischen Kirche in Österreich“. Diese Sonderstellung der katholischen Kirche zeigt sich in den Konkordatsverträgen, die der katholischen Kirche nebst der öffentlich-rechtlichen Anerkennung eine zusätzliche Rechtssicherheit gewähren (ebd.). Der österreichische Staat führt in seinem Grundrechtskatalog, wie alle anderen europäischen Staaten, die generelle Religions- und Weltanschauungsfreiheit (Art. 14 des Staatsgrundgesetzes StGG⁷³). Die Anerkennung von religiösen Gemeinschaften kennt dabei drei unterschiedliche, nach Rechten und Pflichten abgestufte Modi: die Anerkennung als staatlich anerkannte Kirche und Religionsgesellschaft⁷⁴, die eingetragene Bekenntnisgemeinschaft und die Vereinsverfasstheit.

Das Anerkennungsgesetz⁷⁵ sowie das Bekenntnisgesetz⁷⁶ setzen dieses Grundrecht als Gruppenrecht um. Dabei umfasst die öffentlich-rechtliche Anerkennung das Recht der gemeinsamen öffentlichen Religionsausübung, der selbstständigen Verwaltung der inneren Angelegenheiten sowie der Möglichkeit, Religionsunterricht in öffentlichen Schulen abzuhalten (Gartner 2011, S. 213). Die öffentlich-rechtliche Anerkennung als Religionsgesellschaft und Kirche existiert bereits seit dem Ende des 19. Jahrhunderts (Pozt und Schinkele 2005, S. 45). Dabei sind die Anerkennungsmodalitäten je nach religiöser Gemeinschaft unterschiedlich. Da das Anerkennungsgesetz erst 1998 in Kraft trat, wurden die Gesetze der zu diesem Zeitpunkt be-

ca. um 2015 erstmals unter 60 Prozent fällt, bilden Katholiken nach wie vor die größte Religionsgruppe.

73 <https://www.ris.bka.gv.at/NormDokument.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Gesetzesnummer=10000006&FassungVom=2016-09-16&Artikel=14&Paragraf=&Anlage=&Uebergangsrecht, zuletzt geprüft am 28.08.2016>.

74 Der Begriff der „Religionsgesellschaft“ wird nur für anerkannte, nichtchristliche Religionsgemeinschaften geführt. Die Bezeichnung „Religionsgemeinschaft“ wird dagegen für diejenigen Gemeinschaften gewählt, die nicht über eine Anerkennung gemäß Anerkennungsgesetz verfügen.

75 <https://www.ris.bka.gv.at/GeltendeFassung.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Gesetzesnummer=10009173, zuletzt geprüft am 28.08.2016>.

76 <https://www.ris.bka.gv.at/GeltendeFassung.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Gesetzesnummer=10010098, zuletzt geprüft am 19.09.2016>.

reits anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften, die aufgrund besonderer Regelungen nicht einfach durch das Anerkennungsgesetz ersetzt werden konnten, als Sondergesetze beibehalten. Das betrifft etwa die orthodoxe Kirche, die evangelische Kirche und die muslimischen Verbände. Das Islamgesetz, das bereits 1912 beschlossen und 2015 novelliert wurde (ebd., S. 185f.), ist eine Besonderheit der österreichischen Staat-Religion-Beziehung im Vergleich etwa zur Schweiz oder anderen Ländern Europas: Durch die Einführung des Islamgesetzes avancierte Österreich – im Zuge des Erbes der Donaumonarchie – zu einem der ersten Länder Westeuropas, das eine rechtliche Gleichstellung des Islam mit christlichen Traditionen schuf.⁷⁷

Die zweite Rechtsform, die Anerkennung als eingetragene Bekenntnisgemeinschaft, kann als kleine Anerkennung bezeichnet werden. Die aus ihr erwachsenden Privilegien umfassen die Erlaubnis der öffentlichen Religionsausübung und die Möglichkeit, die Religionszugehörigkeit auf Schulzeugnissen zu vermerken. Zwar besitzen anerkannte Religionsgemeinschaften Rechtspersönlichkeit, sie sind aber keine Körperschaften öffentlichen Rechts (ebd., S. 49). Diese Form der Anerkennung – die auch der hinduistischen Religionsgesellschaft in Österreich (HRÖ) zugestanden wird – ist, genauso wie die öffentliche Anerkennung, mit der Erfüllung gewisser (wenn auch deutlich weniger) Voraussetzungen verbunden. Dazu gehören Statuten, die dem Grundgesetz entsprechen, sowie eine Mindestanzahl von 300 Mitgliedern mit Wohnsitz in Österreich, die nicht Mitglieder einer anderen eingetragenen Bekenntnisgemeinschaft oder einer gesetzlich anerkannten Kirche oder Religionsgesellschaft sind. Nach 20 Jahren als staatlich eingetragene religiöse Bekenntnisgemeinschaft ist es zudem unter bestimmten Voraussetzungen möglich, eine gesetzliche Anerkennung zu beantragen.

⁷⁷ Das Gesetz ist des Weiteren besonders, weil es eine eigene Anerkennung formuliert, in der die rechtliche Gliederung den Organisationsstrukturen Rechnung trägt, die sich von christlichen Gemeindestrukturen unterscheiden (Potz und Schinkele 2005, S. 186). Die Überarbeitung des Gesetzes im Jahr 2015 führte vor allem in der muslimischen Bevölkerung Österreichs zu kritischen Diskussionen, da unter anderem ein explizites Bekenntnis zu Staat und Verfassung als Anforderung in den Gesetzestext aufgenommen wurde, wie es in anderen religionsrechtlichen Regelungen nirgends auftaucht (Öktem 2015).

Die dritte Form eines Gruppenrechtes ist die Vereinsverfasstheit. Sie umfasst die Möglichkeit einer Religionsgemeinschaft, sich als Verein mit religiösem Teilzweck zu konstituieren und dadurch eine juristische Person privaten Rechts im Sinne des Vereinsgesetzes⁷⁸ zu werden (ebd., S. 54).

Für das Forschungsfeld in Österreich sind nun vor allem die letzten beiden Gruppenrechte relevant. Wie bereits erwähnt, verfügen die Hindus in Österreich seit 1998 mit der HRÖ über die „kleine“ Anerkennung als eingetragene Bekenntnisgemeinschaft. Diese aus dem Verein Hindu-Mandir-Gesellschaft (HMA) hervorgegangene Bekenntnisgemeinschaft nennt als passive Mitglieder alle Hindus in Österreich. Laut ihren Statuten ist jede physische Person Hindu, „die von der Familientradition her Hindu ist oder aufgrund von *dikṣā* (Zeremonie, Einweihung) in eine *sampradāya* aufgenommen wurde bzw. durch Überzeugung Hindu geworden ist“ (HRÖ-Verfassung, § 3.1⁷⁹). Mit dieser offenen Definition sind sowohl die (überwiegend konvertierten) Mitglieder neohinduistischer Gruppierungen miteinbezogen als auch die (überwiegend als Hindu geborenen) Mitglieder von Gruppen, die sich hauptsächlich aus Migrantinnen und Migranten zusammensetzen (Hutter 2015, S. 91). Auf der alltäglichen Ebene der Religionspraxis spiegelt sich diese integrierende Definition jedoch nicht unbedingt wider, wie die Ausführungen zu Hindutempeln in Wien weiter unten zeigen. Ein Grund dafür dürfte sein, dass nicht jede Person, die Mitglied eines Vereins ist, automatisch ordentliches Mitglied der HRÖ ist, sondern sich gesondert darum bemühen müsste. Auch sind längst nicht alle Hindus in Österreich einheitlich organisiert. Im Gegenteil, das Umfeld der Hindutempel in Österreich und besonders in Wien ist stark fragmentiert. Entsprechend gibt es nebst der HRÖ einige eingetragene Vereine, die eigenständig Tempel unterhalten oder religiöse Feiern unabhängig von einer Tempelstruktur organisieren, wie es auch Gruppen gibt, die ohne rechtliche Struktur religiöse Feiern bzw. den Unterhalt eines Tempels organisieren. Ähnlich wie in der Schweiz sind es personelle Eng-

78 <https://www.ris.bka.gv.at/GeltendeFassung.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Gesetzesnummer=20001917>, zuletzt geprüft am 19.09.2016.

79 <http://www.hroe.at/pix/upload/verfassung-67.pdf>, zuletzt geprüft am 19.09.2016.

pässe, das Fehlen religiöser Spezialisten und die bürokratische Arbeit, die für die Vereine eine Herausforderung darstellen. Manchmal ist es auch schlicht der Unwille, sich dem Vereinsgesetz zu unterstellen, der dazu führt, dass sich Gläubige regelmäßig zu gemeinschaftlicher religiöser Praxis zusammenfinden, auch ohne dass sie ihrer Gemeinschaftsform einen definierten rechtlichen Status geben.

Ein weiterer Aspekt der Beziehung von Staat und Religion ist die Berücksichtigung der anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften respektive der nichtanerkannten Religionsgemeinschaften in der medialen Berichterstattung im öffentlich-rechtlichen Rundfunk. Der Programmauftrag⁸⁰ des Österreichischen Rundfunks umfasst die angemessene Berücksichtigung der anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften (§ 4) und ihrer Glaubensinhalte (Potz und Schinkele 2005, S. 72f.). So gibt es nebst Gottesdienstübertragungen in Funk und Fernsehen auch andere konfessionell geprägte Sendeformate. Zudem sind die evangelische und die römisch-katholische Kirche im Publikumsrat des ORF mit je einem Mitglied vertreten (ebd., S. 72f.). Zumindest im Vergleich mit der Religionsberichterstattung in der Schweiz scheint gerade die römisch-katholische Kirche im öffentlich-rechtlichen Rundfunk in Österreich eine große Plattform zu erhalten.⁸¹ Die Berichterstattung nimmt sich aber auch anderer Religionsgemeinschaften an und berichtet über wichtige religiöse Feste oder Ereignisse. Zudem widmet sich das „Lexikon der Religionen“ ausführlich den Hindus in Österreich.⁸²

80 <http://www.bka.gv.at/Docs/2007/8/6/ORF-G.pdf>, zuletzt geprüft am 21.09.2016.

81 Dies bemängeln gleich mehrere religionskritische Vereinigungen: <http://www.religion-ist-privatsache.at/orf/>, <http://www.kirchen-privilegien.at/kirchen-privilegien/weitere-privilegien/orf-und-medien-2/>, zuletzt geprüft am 21.09.2016.

82 <http://religion.orf.at/lexikon/stories/2644607/>, zuletzt geprüft am 21.09.2016.

4.2.2 Hindutempel in Wien

Die Daten eines Kartographieprojektes der Universität Wien,⁸³ eine Erhebung aller religiösen Gruppierungen auf dem Stadtgebiet, die von 2011 bis 2013 von Studierenden der Religionswissenschaft der Universität Wien angefertigt wurde, führt unter dem Stichwort Hindu-Traditionen 13 Einträge, darunter auch einige Yoga- und Meditationsgruppen. Ausgehend von dieser Erhebung und bestehender Literatur (Winter 2020; Hutter 2001, 2010 und 2015) sowie Gesprächen mit zentralen Ansprechpersonen der Hindus in Österreich zeigte sich, dass es in Wien⁸⁴ zum Zeitpunkt der Erhebung vier respektive drei ständige Hindutempel gab: In der Türkenstraße 3 im 9. Wiener Gemeindebezirk befindet sich der Hindutempel im Afroasiatischen Institut. Ebenfalls im 9. Bezirk, in einem Kellerlokal in der Lammgasse 1, ist der Tempel der Hindu Mandir Association zu finden. Schließlich gibt es im 16. Bezirk den Sanatan Dharma Temple, der in einem ehemaligen Ladenlokal untergebracht ist, sowie im 12. Bezirk den Sri Sri Rhada Govinda Gaudiya Math. Letzterer wird hauptsächlich von österreichischen Viṣṇuiten besucht, da er von einem konvertierten Österreicher geleitet wird. Hutter (2015) weist zu Recht daraufhin, dass der Tempel ein Anziehungspunkt ist, weil sich die ISKCON-Bewegung in Wien nicht halten konnte. Tatsächlich ist der Gaudiya Math personell aus dem österreichischen Zweig der International Society for Krishna Conciousness, kurz ISKCON, hervorgegangen (vgl. IDH). Aufgrund teils aggressiver Missionierungsbestrebungen der ehemaligen ISKCON-Vereinigung distanzieren sich die Mitglieder des Sri Sri Rhada Govinda Gaudiya Math aber deutlich von ISKCON (vgl. IDH, Z80). Von 2001 bis 2015 waren die Räumlichkeiten des Tempels mit angehängtem Ashram in einem Haus im 12. Bezirk untergebracht. Obwohl erst 1998 gegründet, gelang es dem Verein als bisher einzigem, zwischen 2014 und 2015 auf einem Stück Land in Traiskirchen, südlich von Wien, einen Tempel-

83 <http://kartrel.univie.ac.at/karte/>, zuletzt geprüft am 11.08.16. Da das religionswissenschaftliche Seminar der Universität Wien ein Kooperationspartner des Forschungsprojektes war, in dem die vorliegende Promotion entstand, durfte ich freundlicherweise auch auf die detaillierten Daten seiner Erhebung zugreifen.

84 Nebst Wien gibt es in Österreich nur noch in Salzburg Hindutempel, vgl. W10.

neubau zu errichten. Zwar wird der Tempel auch von Hindus aus Indien besucht, die meisten Gläubigen, besonders auch diejenigen, die im dazugehörigen Ashram leben und regelmäßig durch die Straßen von Wien ziehen, sind jedoch männliche Konvertiten⁸⁵ aus dem deutschsprachigen Raum. Wichtig scheint die Funktion, die der Ashram bei der spirituellen Pflege der gläubigen Vaiṣṇavas über Österreich hinaus entwickelt. Wie bereits die dreisprachige Internetseite⁸⁶ deutlich macht, ist der Gaudiya Math auch für Leute in Tschechien sowie englischsprachige Gläubige Anziehungspunkt. Zudem erklärte mir ein Mitglied bei einem Besuch, dass viele Texte von den Gläubigen in Wien ins Tschechische übersetzt würden.⁸⁷ Genauso wie der Hare-Kṛṣṇa-Tempel in Zürich ist der Gaudya Math nicht unmittelbarer Bestandteil meiner Untersuchung, spielt aber für das Verständnis des Forschungsfeldes eine Rolle, etwa weil auch Hindus mit Migrationshintergrund teilweise dort an der *Pūjā* teilnehmen oder spezielle religiöse Dienstleistungen in Anspruch nehmen. So beschreibt beispielsweise Eulberg (2017, S. 176) den ISKCON-Tempel in Zürich als Kontaktzone zwischen den tamilischen Hindus und Schweizer ISKCON-Mitgliedern.

4.2.2.1 Der Hindutempel im Afroasiatischen Institut AAI

Die Einweihung des Hindutempels im Afroasiatischen Institut am 8. November 1980 markiert den Beginn einer gemeinschaftlichen hinduistischen Praxis in Wien.⁸⁸ Die Geschichte seiner Entstehung be-

85 Tatsächlich gibt es auch zwei Frauen, die im Ashram wohnen. Die sehr konservative Rollenteilung zwischen den Geschlechtern, die die Vertreter des Gaudiya Math im Gespräch streifen, dürfte aber für viele Frauen schlicht nicht attraktiv sein.

86 <https://radha-govinda.at/>, zuletzt geprüft am 01.05.2016.

87 Eine Erklärung dafür dürfte die Phase des Kommunismus in Osteuropa sein und der Umstand, dass gemeinschaftliche religiöse Praxis unter dem kommunistischen Regime so gut wie unmöglich war. So gesehen kam der Fall des Eisernen Vorhangs für die österreichischen Vaiṣṇava also einer enormen Erweiterung des spirituellen Marktes gleich (Fujda 2011).

88 Mit der Schließung der Bildungsangebote des Afroasiatischen Institutes Ende 2015 und zunehmenden gesundheitlichen Beeinträchtigungen hat das Ehepaar Ranga Ende 2016 beschlossen, den Tempelraum im AAI nicht weiter zu betreiben. Vgl. <http://www.wienerzeitung.at/nachrichten/>

schreibt die Hindugemeinschaft im AAI in einer Broschüre anlässlich ihres 20-jährigen Bestehens folgendermaßen:

„Einen Tag vor *Dipāvālī*, am 8.11.1980, traf sich eine Gruppe von Indern unter der Initiative und Leitung von Dr. Ayu Ranga im Grossen Saal des Afroasiatischen Institutes. Man zelebrierte das Lichterfest, eine kleine Feierstunde zu Ehren der Göttin Kali, und weihte anschließend im zweiten Stock den Tempel ein. Der katholische Seelsorger des Hauses hatte den Vorschlag gemacht, einen kleinen Raum als Gebetsraum einzurichten. Seit diesem Tag konnten Hindus sich zum ersten Mal in Österreich regelmässig zum Gebet treffen, *Pūjās* durchführen (Gottesdienste) und die wichtigsten Feiertage gemeinsam rituell begehen.“⁸⁹

Aus dieser Beschreibung gehen zwei wichtige Informationen über die Institutionalisierung hinduistischen Lebens in Wien hervor: einerseits die zentrale Figur des Ehepaars Helena und Ayu Ranga, andererseits die Beziehung zur katholischen Kirche. Letztere war für die Institutionalisierung religiösen Lebens der Hindus insofern bedeutsam, als dass das Afroasiatische Institut eine Stiftung der katholischen Kirche ist, gegründet zum Zweck des Austausches zwischen Religionen und Kulturen und als Studentenwohnheim für Studierende aus Nicht-EU-Ländern. In dieser Funktion beheimatete das AAI eine Kirche, eine Moschee und den ersten zum Hindutempel umfunktionierten Raum in Wien.

Die zentrale Rolle des Gründerehepaars erklärt sich einerseits mit dem großen Engagement für den Tempel im AAI, als dessen Priester der aus Westbengalen stammende Ayu Ranga trotz fortgeschrittenem Alter weiterhin amtiert. Ebenso wichtig ist aber die Arbeit, die die beiden zugunsten der Sichtbarkeit und Vernetzung der Hindus in Österreich geleistet haben. Das (informelle) Archiv der

wien/stadtleben/813906_Eine-Intitution-sperrt-zu.html, zuletzt geprüft am 29.09.2016, resp. <http://www.aai-wien.at/haus-der-religionen>, zuletzt geprüft am 08.03.2017. Da die Schließung nicht mehr in den Erhebungszeitraum fällt, werden der Tempel und die dort erhobenen Daten dennoch als Teil des Forschungsfeldes belassen.

89 Zitat aus der Broschüre „20 Jahre Hinduismus in Österreich 1980-2000“.

Rangas⁹⁰ enthält zahlreiche Hinweise auf diese Vernetzungsarbeit. So finden sich darin nebst Einladungen auf Deutsch und Englisch zu unterschiedlichen Feierlichkeiten im Tempel (*Durgāpūjā*, *Holi*, *Dipāvālī*, *Śivaratri*) auch Einladungen zu Vortragsreihen, gehaltene Vorträge zu hinduistischen Glaubensinhalten für interreligiöse Dialogveranstaltungen, Unterlagen für Schulkinder unterschiedlichsten Alters, Zeitungsartikel, die über das AAI oder Hindus in Österreich berichten, sowie Merkblätter zum Umgang mit kranken und sterbenden Hindus in Pflegeeinrichtungen.

Es war diese Vernetzungsarbeit, aus deren Umfeld in den 1990er-Jahren der Wille erwuchs, sich um die Anerkennung des Hinduismus als Bekenntnisgemeinschaft zu bemühen. Im Kontrast dazu steht der Umstand, dass der Tempel im AAI sich nie um eine rechtliche Struktur für seine Trägerschaft bemühte. Zwar gingen aus dem Umfeld des Tempels unterschiedliche Vereinsstrukturen hervor, so etwa die *Hindu Mandir Association HMA* (1991), der heute größte Trägerverein eines Tempels in der Lammgasse, und das *Aswattha-Forum zur Integration von Hindus in Österreich* (2001), der Verein unter dessen Banner Ayu und Helena Ranga einen Großteil ihrer Arbeit und insbesondere Vermittlungsarbeit in der Form des wöchentlichen Religionsunterrichts ausübten. Die organisatorische Struktur des Tempels im AAI blieb dagegen informal. Damit einher geht der Umstand, dass der Tempel bis zu seiner Schließung Ende 2016 sehr stark mit seinen beiden Initiatoren verknüpft war. Ayu Ranga ließ sich in seiner Heimatstadt Kalkutta – nebst seiner Erwerbstätigkeit in Österreich – zum Priester ausbilden, obwohl er nicht aus einer Familie von Brahmanen stammt, wie er erzählt (IAR, Z.180ff.). Und Frau Ranga erteilte den Kindern Religionsunterricht und hielt in unterschiedlichen Kontexten Vorträge über Hinduismus. Auch organisierte sie Besichtigungen des Tempels in der Lammgasse für Schulklassen oder andere Interessierte.

In seiner Eröffnungsrede aus dem Jahr 1980, die sich im Archiv findet, betont Ayu Ranga, dass der Tempel sich nicht nur an eine regionale Gruppe Gläubiger richte, sondern für alle offen sei:

90 Freundlicherweise hat mir Helena Ranga einen Einblick in ihr Archiv gewährt und mich einige Unterlagen scannen lassen.

„This temple is not limited to any regional group, is not limited to the Bengalis, is not limited to the Punjabis, Gujaratis, Marwaris or South Indians. It is open to all who are interested.“⁹¹

Tatsächlich wurde der Tempel während meines Aufenthaltes in Wien von verschiedenen Menschen besucht, darunter auch Menschen aus Österreich, Bangladesch und Nepal (IAR, Z353ff.). Eine Gruppe Frauen aus Bangladesch war regelmäßig am Samstag im Tempel anzutreffen, da ihre Kinder den Religionsunterricht bei Frau Ranga besuchten. Abgesehen von diesen Familien war die Zahl der Besucherinnen und Besucher allerdings eher gering, da der Tempelraum gerade mal rund 16 Quadratmeter groß war. Im Tempelraum, vis-a-vis der Tür, befand sich vor einem Fenster eine Ablage mit mehreren Ebenen, die mit einem Tuch geschmückt war. Darauf standen einige kleine *Mūrtis* aus Metall und Stein, unter anderem eine von Durgā, eine von Kalī und Gaṇeśa, ein Bild von Sarasvati sowie ein Śiva-Lingam. Die religiöse Praxis orientierte sich an den Traditionen aus Herrn Rangas Heimat Westbengalen. Dabei ist es vor allem die Spannung zwischen zwei Polen wie Gut und Böse oder Zerstörung und Pflege, die den bengalischen Hinduismus prägt und die in der Form der Göttin Durgā versinnbildlicht wird:

„Divinity is always double sided: wrathful and benign, destructive and nurturing, remote and majestic yet intimate and loving. These polarities dominate the Bengali apprehension of divinity and its work in the world, not just in Durgas domain, but in every sectarian perspective“ (Stewart 2009, S. 26).

Das Feiern der *Durgāpūjā* ist daher, nebst *Dīpāvali* und *Holi*, ein besonders wichtiges Ereignis. Überhaupt spielen Göttinnen in der hinduistischen Glaubenspraxis des nordöstlichen Indiens eine wesentliche Rolle. Diese Zentralität weiblicher Gottheiten, die mit dem Erfolg der Bhaktibewegung in Nordindien im 15. Jahrhundert schlussendlich in der Entwicklung der Devi-Bhakti resultierte, hat eine sehr lange Vorgeschichte, deren Wurzeln bis ins 7. Jahrhundert zurückreichen (Heehs 2002, S. 346f.). Nebst der Göttin Durgā sind daher auch Kalī, Śitalā, Sarasvati und andere Göttinnen zentraler Bestandteil der religiösen Tra-

91 Auszug aus dem Scan des Archivs.



Abbildung 4.3: Der Tempelraum im Afroasiatischen Institut 2013

ditionen von Hindus aus Westbengalen und Bangladesch (Fell McDermott 2005, S. 826).⁹² Wenn die Gläubigen sich am Samstag im Tempel im Afroasiatischen Institut versammelten, sangen sie *Bhajans*, zelebrierten in der Regel *Āratī* und aßen anschließend gemeinsam *prāsada*.

Die Finanzierung des Tempels im Afroasiatischen Institut funktionierte einerseits durch die Unterstützung des Afroasiatischen Instituts, welches den Tempelraum zur Verfügung stellte, als auch durch Spenden von Gläubigen. Im Gegensatz zu den anderen Tempeln in Wien verfügten aber weder die *Hindu-Gemeinschaft im AAI* noch das *Aswattha-Forum* über einen Internetauftritt.

92 Zu diesem Zweck haben sich in Wien nebst den regulären Tempelbetreibern zwei unabhängige bengalisch-hinduistische Vereine gegründet, die lediglich mit dem Ausrichten der mehrtägigen *Durgāpūjā* befasst sind (vgl. weiter unten im Text). Diese Form der Selbstorganisation beobachtet Fell McDermott auch für die amerikanische Diaspora: „For instance, the first thing Bengali Hindus tend to do is to form cultural associations to sponsor the annual celebration of Durga Pūjā (and, if they are big and wealthy enough, Kali and Sarasvati Pūjā)“ (Fell McDermott 2005, S. 830).

4.2.2.2 Der Tempel der Hindu Mandir Gesellschaft/Hindu Mandir Association (HMA)

Im Sommer 1991 gegründet und eingetragen als „Hindu Mandir Gesellschaft – Vereinigung in Österreich lebender Hindus“, kann der Tempel in der Lammgasse als „Spin-off“ des Tempels im Afroasiatischen Institut (AAI) bezeichnet werden. Das zeigt auch die Gründungsurkunde des Vereins, die sich in den Unterlagen der Rangas findet und laut derer Herr Ranga die erste Zeit als stellvertretender Obmann fungierte. Während beim Tempel im Afroasiatischen Institut die Partizipation und Gestaltungsmöglichkeiten aufgrund der personalen Struktur eher eingeschränkt waren, zeichnet sich der Tempel der Hindu Mandir Association dadurch aus, dass er in Vereinsform organisiert ist. Seinen Ursprung hat der Tempel laut Vereinspräsident im Zusammenschluss von elf Personen, die sich alle auch finanziell an der Gründung eines neuen Tempels beteiligten, wie Kushanu Upal, Vereinspräsident der HMA, erklärt (IKU, Z9). Heute hat der Verein, so der Vereinspräsident, über 1.000 Einzelmitglieder (ebd. IKU Z231) und finanziert sich laut eigenen Angaben über Mitgliederbeiträge.

Das Kellerlokal in der Lammgasse im 9. Wiener Gemeindebezirk ist von außen eher unscheinbar. Bevor die Tür 2016 gelb gestrichen wurde, war der Eingang praktisch unsichtbar und auch für informierte Besucherinnen und Besucher nicht ganz einfach auszumachen. Auch die Fenster auf Gehsteighöhe gewähren durch die davor hängenden Rollos fast keinen Einblick. Über eine Treppe erreicht man den Tempelraum im Tiefparterre, der rund elf Meter lang und etwa sieben Meter breit ist. Der Boden ist mit Teppichen ausgelegt, deren Anordnung den Raum in zwei Bereiche – einen für Frauen und einen für Männer – und einen Mittelgang teilt. An der Wand vis-a-vis der Treppe befindet sich eine zweistufige, als Schrein markierte Erhöhung, auf deren oberer Stufe die *Mūrtis* aus Karton von Durgā, Hanuman, Śiva, Kali und Gaṇeśa stehen.⁹³ Davor befinden sich einzelne kleine *Mūrtis* aus

93 Während Navratri werden die Karton-*Mūrtis* durch große plastische *Mūrtis* ausgetauscht. Statt der Kartonabbilder stehen dann aufwendig dekorierte Kunststoffplastiken auf dem Schrein, die Durgā und die ihr zugeordneten Göttinnen Śrī-Lakṣmī und Sarasvatī sowie Gaṇeśa und Kārttikeya darstellen.



Abbildung 4.4: Der Tempel der Hindu Mandir Association anlässlich des Holi-Festes 2014

Metall oder Holz und Gegenstände für die Durchführung des *Āratī*, wie bspw. das Muschelhorn oder ein Tablett mit kleinen Ghee-Lampen. Nebst Girlanden und Lichtern schmücken frische Blumen den Schrein. Direkt vor dem Schrein in der Mitte des Raumes hängt eine Glocke an der Decke, die von den Gläubigen angestoßen wird, wenn sie beim Betreten des Tempels vor den Schrein treten. Die Räumlichkeiten hinter dem Tempelraum umfassen eine Küche, eine Garderobe sowie einen Aufenthaltsraum, der gleichzeitig auch als Lagerraum dient. Dass diese Räumlichkeiten nicht ideal für eine Nutzung als Tempel sind, ist wiederholt Thema in Gesprächen und Interviews. Das Projekt eines Neubaus oder eines neuen Tempels in einem bereits bestehenden Gebäude wurde mehrmals aufgeworfen. Schließlich hat der Vorstand am *Diwali Mela* (hindi) 2016 den Kauf eines eigenen Grundstückes im 21. Wiener Gemeindebezirk verkündet.

Die Website des Tempels⁹⁴ hat in der Zeit zwischen 2012 und 2016 einige Male ihr Gesicht geändert. Allerdings unterhält der Tempel seit 2013 eine Facebook-Seite,⁹⁵ auf der einzelne Feierlichkeiten in Englisch angekündigt und Fotos oder kurze Videos vergangener Anlässe hochgeladen werden.⁹⁶ Überhaupt ist die Konversationssprache, zumindest was die schriftliche Kommunikation betrifft, mehrheitlich Englisch. Zwar wird im Tempel Bengali und Hindi gesprochen, manchmal aber auch Englisch, da es auch Besucher gibt, die weder Bengali noch Hindi sprechen.

Prinzipiell ist der Tempel jeden Sonntagabend geöffnet und in der Regel treffen sich rund 50 bis 80 Personen zwischen 17 und 21 Uhr, singen gemeinsam *Bhajans*, feiern *Āratī* und essen *prāsada*. Dabei lässt sich auch bei der hier praktizierten Form der Bhakti der Einfluss nordindischer Traditionen ausmachen. So stehen nebst Kṛṣṇa, Śiva, Gaṇeśa und Hanuman vor allem Göttinnen wie Kali und Durgā im Fokus der Verehrung. *Durgāpūjā* wird in Wien immer im Herbst gefeiert und nicht – wie außerhalb des ehemaligen Bengalens üblich – im Frühling (Stewart 2009, S. 31). Dies ist ein weiteres Indiz für den starken Einfluss der Hindus aus Bangladesch und Westbengalen auf die Gestaltung der religiösen Praxis in Wien. Daneben werden Feierlichkeiten organisiert, die ein breites Spektrum an religiösen Bedürfnissen abdecken, wie etwa *Śivarātrī*, die Nacht zu Ehren Śivas, *Sri Kṛṣṇa Janmashtami*, die Feier der Geburt Kṛṣṇa oder Gaṇeśa Chaturthi, den Geburtstag Gaṇeśas.

Nebst den wöchentlichen *Āratīs* werden auch große Feiertage wie *Dipāvalī*, *Holī* oder eben *Durgāpūjā* respektive *Navratri* im Tempel begangen, meist jedoch wird die Feier nicht an den dafür vorgesehenen Tagen organisiert, sondern aufs Wochenende gelegt. Gründe dafür sind nebst Arbeit und Schule teilweise auch der lange Anfahrtsweg zum Tempel, dessen zentrale Lage in der Stadt mit der Lage der Wohnungen der meisten Gläubigen in Randbezirken kontrastiert.

94 <http://hindumandirvienna.com/>, zuletzt geprüft am 19.10.2016.

95 <https://de-de.facebook.com/mandirvienna/>, zuletzt geprüft am 19.10.2016

96 Vor Facebook und Internet, so erzählt mir eine Gläubige, gab es SMS-Listen, durch die Informationen gestreut wurden. Zudem wurden Aushänge in den indischen Shops angebracht.

4.2.2.3 Der Sanatan Dharam Mandir Sidh Jogi Baba Balaknath

Wien ist als Forschungsfeld insofern interessant, als dass sich trotz der kleinen Zahl südasiatischer Migrantinnen und Migranten eine diverse hinduistische Religionslandschaft ausgebildet hat. Ein gutes Beispiel dafür ist der Sanatan-Dharam⁹⁷-Tempel. Seit 1997 befindet sich dieser Tempel in einem ehemaligen Ladenlokal im 16. Wiener Gemeindebezirk. Der Tempelraum ist etwas kleiner als derjenige der Hindu-Mandir-Gesellschaft. Man betritt ihn seitlich via Hauseingang und findet sich in einem kleinen Vorraum, der gleichzeitig als Garderobe und als Waschküche für Geschirr und Töpfe dient. Der Tempelraum ist rund 11 Meter lang und rund 5 Meter breit. An der Breitseite stehen auf einer Erhebung die figurativen *Mūrtis* von Kṛṣṇa und Rama, Durgā bzw. der Mahādevī, Baba Balaknath, Gaṇeśa und Kārttikeya. Sie sind unterschiedlich groß und zumindest ein Teil davon ist aus Stein. Links davon befindet sich etwas erhöht eine mit Alufolie ausgekleidete Höhle, in der eine kleine Figur des sitzenden Baba Balaknath installiert ist. Links von der Höhlenkonstruktion sind zwei einzelne Schreine in die Seitenwand eingelassen, einer mit einem Śiva-Lingam, der andere mit einer *Mūrti* von Hanuman. Allein an dieser Aufzählung wird deutlich, dass in diesem kleinen Tempel eine Vielzahl religiöser Traditionen präsent ist. So sind Kṛṣṇa und Rama Teil des viṣṇuitischen Pantheons, während Śiva, Gaṇeśa und Kārttikeya (nicht zu vergessen das Śiva-Lingam), auf shaivitische Traditionen verweisen. Daneben ist die *Mūrti* von Mahādevī Ausdruck der Devi-Bhakti, die sich zusammen mit den beiden anderen Bhakti-Traditionen

97 Die Schreibweise der Tempelbezeichnung ist dem Hindi-Wortlaut für *sanātanadharmā* geschuldet, wird im Folgenden aber zugunsten besserer Lesbarkeit durch die anglierte bzw. eingedeutschte Version des Begriffes ersetzt. Nesbitt weist daraufhin, dass das Präfix *sanatan* im Tempelnamen häufig für die Offenheit oder Inklusivität eines Tempels für unterschiedliche Glaubensarten und Gläubige unterschiedlicher Provenienz steht: „It is noteworthy that the widely used term *sanatan* in Hindi (or *sanatana* in Sanskrit), prefixed to both Hindu and *mandir*, often carries the sense of ‚catholic‘ or, to use Williams’s term, ‚ecumenical‘. In other words, *sanatan* temples are non-sectarian and not intentionally specific to, or dominated by, Hindus from particular caste or regional background, even when they are so in practice“ (Nesbitt 2006, S. 201).

auch am Kalender des Tempels bzw. den Ankündigungen der religiösen Feierlichkeiten auf Facebook ablesen lässt. Damit ist der Tempel ein gutes Abbild der religiösen Traditionen seiner Besucherinnen und Besucher, die mehrheitlich aus dem Punjab bzw. der Punjab-Region stammen (Nesbitt 2009, S. 153). Diese Region umfasst nebst West-Punjab, also dem heutigen Pakistan, auch das auf indischem Territorium liegende Ost-Punjab sowie die indischen Bundesstaaten Haryana und Himachal Pradesh und zeichnet sich durch einen dreifach devotionalen Fokus auf Śiva, Viṣṇu und Shakti respektive Mahādevī aus (ebd., S. 153).

Baba Balaknath wird in der Regel dem śivaitischen Pantheon zugerechnet und als Inkarnation von Kārttikeya verehrt (Geaves 2007, S. 70). In dieser Funktion ist er Bestandteil einer hauptsächlich in den nordindischen Staaten Himachal Pradesh und dem Punjab verbreiteten religiösen Praxis. Allerdings wird er in Teilen des Punjabs genauso von volksreligiösen Traditionen der Sikhs in Anspruch genommen und als Vorgänger von Guru Nanak verehrt. Entsprechend pilgern zu gleichen Teilen Sikhs und Hindus zum offiziellen Zentrum von Baba Balaknath in den Hügeln nördlich von Hoshiapur (ebd., S. 70). Dass die Unterscheidung der beiden religiösen Traditionen lange keine Rolle spielte, bis im 19. Jahrhundert die Ausbildung religiöser Identitäten des Sikhismus in Abgrenzung zu einem Hinduismus entstanden, zeigt Oberoi (1994, S. 147ff.). Die fluide religiöse Identität zeigt sich auch in den Baba Balaknath Tempel in der englischen Diaspora:

„[...] all the Baba Balaknath temples in Britain were started by individuals who claim Sikh as opposed to Hindu identity. Those who come to the temples are as likely to be Sikh as Hindu but the manifestation of religious life as practice in Baba Balaknath is distinctly Hindu“ (Geaves 2011, S. 60f.).

Im Falle des Tempels an der Herbststraße kann die Verehrung Baba Balaknaths als Verweis auf ethnische Zugehörigkeit respektive geographische Herkunft seiner Besucherinnen und Besucher verstanden werden. Nicht zuletzt ist seine *Mūrti* im Tempel aber auch ein Hinweis auf die Nähe der Gläubigen zu den religiösen Traditionen der Sikhs, die sich auch in anderer Art und Weise in ihrer religiösen Praxis



Abbildung 4.5: Die Śivaratri-Feier 2014 im Sanatan Dharam Mandir Sidh Jogi Baba Balaknath

niederschlägt. So frequentieren nicht wenige der Gläubigen, die den Tempel an der Herbststraße besuchen, auch regelmäßig einen der beiden Gurdwaras in Wien (vgl. W14). Der Tempel ist in der Zeit der Erhebung offiziell jeden Samstagabend von 17 bis etwa 21 Uhr geöffnet, einmal im Monat auch am Sonntag. Im Verlaufe des Abends versammeln sich rund 60 bis 80 Personen in dem kleinen Raum, singen gemeinsam *Bhajans* und feiern *Āratī*. Auch hier werden stellenweise die gleichen *Bhajans* gesungen wie im Tempel im Afroasiatischen Institut und jenem in der Lammgasse. Anschließend wird gemeinsam *prāsada* gegessen. Nebst den regulären Öffnungszeiten treffen sich die Gläubigen auch unter der Woche, um wichtige Feierlichkeiten, beispielsweise zu *Śivaratri*, zu begehen (vgl. W11). Auch die häufig stattfindenden Nachtwachen, die *jagaranas* (Nesbitt 2009, S. 163), zu denen auch via Facebook eingeladen wird, sind ein Hinweis auf den Ursprung der hier verfolgten religiösen Praktiken im panjabischen Hinduismus, wie Erndl (1991, S. 339) festhält.

Interessant am Tempel in der Herbststraße ist die Organisationsstruktur. So wird der Tempel von drei Brüdern und deren Familien geleitet, ist jedoch nicht als Verein registriert. Die Gläubigen geben in der Regel Geld- und Naturalspenden, wenn sie in den Tempel kommen; es existiert aber auch ein Aushang, auf welchem Spendensummen mit Familiennamen und Datum vermerkt sind, der als Aufruf zum regelmäßigen Spenden verstanden werden kann. Der Unterhalt des Tempelbetriebs ruht zudem auf der Mithilfe einer größeren Gruppe *Sēvādāra* (panjabi),⁹⁸ meist Jugendliche und Männer, die vor der Zusammenkunft am Samstag Aufräum- und Putzdienste übernehmen bzw. kochen. Obwohl *sevā* sich im 20. Jahrhundert als spirituelle Übung selbstlosen Dienens an der Allgemeinheit vom ursprünglichen Dienst im Tempel wegbewegt hat, findet sie in der Situation der Migration zum Tempel zurück (Jacobsen 2009b, S. 864). Auch gibt die Praktik des *sevā* einen weiteren Hinweis auf die Nähe zu Sikhtraditionen, da gerade die Mithilfe bei Putz- und Küchenarbeiten gängiger Ausdruck des modernen Konzeptes von *sevā* innerhalb der Sikh-Gemeinschaft ist (ebd., S. 864).

Der Sanatan-Dharam-Tempel betreibt seit 2013 eine Facebook-Seite, auf der Veranstaltungen angekündigt und Videos und Bilder hochgeladen werden; der Tempel verfügt aber über keine weitere Internetpräsenz. Während die Ankündigungen auf Englisch erfolgen, wird im Tempel selbst fast kein Englisch gesprochen, sondern Panjabi oder Hindi, von den Kindern ab und zu auch Deutsch. Interessant ist, dass die Facebook-Seite des Tempels eine viel geringere Reichweite zu haben scheint, als diejenige des Tempels in der Lammgasse: nur gerade 250 Leute haben sie abonniert, während es beim Hindutempel in der Lammgasse rund 1.700 sind (Stand September 2016). Dennoch werden die beiden Tempel von ungefähr gleich vielen Leuten besucht.

Der Tempel an der Herbststraße scheint aus wissenschaftlicher Sicht bislang vernachlässigt worden zu sein. Während sich in den religionswissenschaftlichen Publikationen zu Hindus in Österreich

98 Interessanterweise präsentiert sich eine Gruppe der Mithelfenden in dieser Rolle immer mal wieder auf der Facebook-Seite des Tempels: https://www.facebook.com/ViennaSanatanDharamTemple/photos/?tab=album&album_id=244591615698032, zuletzt geprüft am 25.10.2016.

(Hutter 2010, 2015) Informationen über die HRÖ, die bereits genannten Tempel und einige neohinduistische Gruppierungen finden, taucht der Tempel an der Herbststraße bislang nicht in diesen Publikationen auf. Eine gewisse Zurückhaltung gegenüber diesem Tempel äußert sich auch innerhalb der indischen Community. So geben die Art der Organisation und die wenig transparente Finanzierungspolitik des Tempels Anlass für Kritik, die, je nach Gegenüber, hinter vorgehaltener Hand oder auch ganz direkt geäußert wird. Ein weiterer Vorbehalt dürfte damit zusammenhängen, dass die Familie, die den Tempel leitet, aus einer niedrigen Kaste kommt. So erklärte mir eine Interviewpartnerin, die den Tempel ebenfalls regelmäßig aufsucht, ausschließlich *off the record*, dass die Familie, die den Tempel unterhält, im Prozess der Migration den Namen geändert habe, um den Umstand zu verschleiern, dass sie aus besagter Kaste stamme.⁹⁹ Dass Grenzziehung auch aus Sicht der Gläubigen des Tempels Sanatan Dharam Mandir Sidh Jogi Baba Balaknath ein Thema ist, wird an der Formulierung deutlich, die ein Besucher des Herbststraßen-Tempels verwendet. Demnach handle es sich beim Tempel in der Lammgasse um einen „Krawattentempel“ (W15), ganz im Gegensatz zu dem an der Herbststraße.

Vielmehr als zur Klärung der tatsächlichen Situation um die sozioökonomische Zusammensetzung der Tempelbesucherinnen und -besucher trägt diese Episode zu einem Verständnis der Strukturen der indischen Community in Wien sowie der internen Grenzziehungen entlang von sozialer Herkunft respektive Kastenzugehörigkeit bei. Soziale Herkunft und Kastenzugehörigkeit, so scheint es, sind für die eigene Identität nach wie vor relevant. Außerdem bestätigen derlei Aussagen bisherige Forschungsergebnisse (z. B. McDaniel 2017), wonach der Prozess der Migration religiöse Praktiken nicht

99 Wiederholt referieren meine Gesprächspartnerinnen und -partner auf die idealisierte Kastenhierarchie der vier *varna*, wie sie im *purusa*-Hymnus vermittelt wird. Da für die jeweiligen Lebensumstände das konkret situierte Zusammenspiel der Hierarchien von *varna* und *jati* weitaus wichtiger sein dürfte als abstrakte Kasten, wie bspw. Surinder S. Jodhka (2017) schreibt, gehe ich davon aus, dass *Out-group*-Forschenden die Komplexität der sozialen Hierarchie nicht zugemutet wird und daher auf diejenige Unterscheidung zurückgegriffen wird, von der man annehmen kann, dass sie auch außerhalb der Community als Bestandteil von Allgemeinwissen gilt.

nur durch Einschränkungen verändert, sondern auch eine Struktur der Ermöglichung sein kann, durch die vormals davon ausgeschlossene Menschen Zugang zu bestimmten Rollen und Ämtern erhalten.

4.2.2.4 Vereine

Zu Beginn wurden die Tempel als Forschungsfeld deklariert. Doch für das hinduistische Leben in Wien spielen auch einzelne Vereine eine wichtige Rolle. Obwohl sie nicht über einen eigenen Tempelraum verfügen, ermöglichen sie auf unterschiedliche Art und Weise religiöse Praxis. Neben dem *Aswattha-Forum*, das bereits genannt wurde, weist Hutter (2015) auch auf eine kleine Gruppe der 1906 gegründeten Bochsawanasi Akshar Purushottam Sanstha (BAPS) hin, die sich seit 2011 am Samstagnachmittag im Tempel der Lammgasse oder in der Wohnung eines Gläubigen treffen. Auch finden nach wie vor die auf der Website der HRÖ angekündigten Versammlungen der Frauen statt.¹⁰⁰ Zudem haben sich zwei weitere Vereine mit sehr ähnlichem Namen gegründet und organisieren die jährliche *Durgāpūjā*: einerseits der Bengalisch Österreicherische Hinduistische Kulturverein (BÖHK)¹⁰¹, andererseits der Bengalisch-Hinduistische Kulturverein (Durgā Mandir)¹⁰². Diese beiden Vereine sind aus dem Wunsch der Gläubigen entstanden, die *Durgāpūjā* in dafür geeigneten Räumlichkeiten feiern zu können. Zuerst entstand der Durgā Mandir, nach einem Konflikt kam es dann zur Gründung des BÖHK. Zu diesem Zweck mieten beide Vereine Räumlichkeiten für rund einen Monat an, um die unterschiedlichen *Pūjās* in den dafür vorgesehenen Intervallen durchführen zu können. Während der BÖHK personell eng mit dem Tempel im Afroasiatischen Institut verbunden ist, weil etwa die Kinder der Vereinsmitglieder zur Zeit der Erhebung den Unterricht bei Helena Ranga besuchen, hat der Durgā Mandir keine allzu großen personellen Anbindungen, weder an den AAI noch an einen anderen Tempel.

100 <http://www.hroe.at/swaminarayan-sabha>, zuletzt geprüft am 26.07.2016.

101 <http://boehkv.com/>, zuletzt geprüft am 17.06.2016.

102 <http://www.durgapujavienna.webs.com/>, zuletzt geprüft am 3.10.2016.

Beide Vereine bestehen seit rund 15 Jahren und haben im Zuge ihrer Suche nach geeigneten Mieträumlichkeiten schon mehrmals die Stadt durchquert. Der Durgā Mandir ist seit ein paar Jahren nun in einer schwimmenden Bar auf der alten Donau eingemietet. An dem Ort, wo es den Sommer über viele kleine und größere Lokale am Wasser gibt, treffen sich im Herbst, wenn die meisten Lokale geschlossen sind, bengalische Familien, installieren einen Schrein mit *Mūrtis*, machen Musik und feiern *Durgāpūjā*, essen und tanzen gemeinsam. Der BÖHK ist zwischen 2013 und 2014 von einem schlecht beheizbaren Souterrainraum im 20. Bezirk in einen Atelierraum im 16. Bezirk gewechselt. Auch hier werden die *Mūrtis* aufgestellt und Familien mit Kindern finden sich zum Feiern zusammen.

Die Vereine tragen mit der Organisation ihrer Veranstaltungen wesentlich zur Gestaltung des religiösen Lebens in Wien bei. Besonders unter den Gläubigen aus Bangladesch und Westbengalen erfreut sich die *Durgāpūjā* großer Beliebtheit. Der Umstand, dass es inzwischen mehrere Orte gibt – auch der Hindu Mandir und der Sanatan Dharam Mandir organisieren Feiern anlässlich *Durgāpūjā* –, an denen gefeiert werden kann, wird als Annäherung an das Feiern der *Durgāpūjā* in Bangladesch empfunden, wo „jedes Haus eine *Pūjā* organisiert“ (IGS, Z43f.). Dass die Vereine für die *Durgāpūjā* „temporäre Tempel“ (Valpey 2010, S. 388) installieren, macht sie zu wichtigen Akteuren in der Analyse der Entstehung von Tempeln in der Migration.

4.3 Schweiz und Österreich im Vergleich

Der Fokus auf die Schweiz und Österreich leistet einen Beitrag, die überschaubare Zahl bisheriger Forschungsarbeiten zu Hindus und Hindutempeln zu erhöhen. Auch wenn die absolute Zahl von Hindus gering ist, sind hinduistische Religionen doch wesentlicher Teil der immer diverser werdenden religiösen Landschaft beider Länder, insbesondere in ihren Ballungszentren Zürich und Wien. Während im deutschsprachigen Raum häufig Deutschland der Referenzrahmen für Vergleichsstudien bildet, ergänzt der Blick auf die Schweiz und Österreich religionswissenschaftliches Wissen über Hindus in der DACH-Region.

Mit der Bestimmung des Forschungsfeldes in diesen zwei nationalstaatlichen Kontexten bieten sich auf den ersten Blick zahlreiche Parameter für einen Vergleich an. Migrationsgeschichte, Integrationspolitiken, religionsrechtliche Regelungen oder religiöse Traditionen sind dabei nur die offensichtlichsten der behandelten Sachverhalte.

Die Analyse im folgenden Kapitel 5 ist nun nicht vergleichend angelegt. Stattdessen behandelt sie das Forschungsfeld als Gesamtheit – als *ein* Analysefeld, in dem die Routine gemeinschaftlicher hinduistischer Religionspraxis beobachtbar ist und *doing mandir* rekonstruiert werden soll. Ziel ist die Herausarbeitung repetitiver Beständigkeit der Sozialform „Hindutempel“ in der Migrationsgesellschaft, ohne dabei auf Aspekte wie Fluidität und Veränderbarkeit verzichten zu müssen.

Dabei kommt dem Paradigma der Migrationsgesellschaft nicht bloß der Status eines *sensitizing concept* zu, wie es in Kapitel 2 eingeführt wurde. Ergänzend wurde in diesem Kapitel aufgezeigt, wie Migration, hier verstanden als Konglomerat vielfältiger Praktiken rund um Mobilität und Verwaltung derselben, auf der Ebene des Nationalstaates Wirkung entfaltet. Migration schafft Impulse für nationalstaatliche Politiken, die sich in rechtlichen Regelungen um Aufenthalt und Integration niederschlagen und konkrete Folgen für diejenigen Situationen und ihre Menschen zeitigen, die im Fokus der Analyse stehen. Wie gezeigt wurde, ist dieser Kontext kein statischer. Die Politiken und Gesetze rund um Migration unterliegen einem stetigen Wandel. So entstehen in der Schweiz und in Österreich erst im Zuge veränderter Migrationsbedingungen überhaupt Diskurse um Integration und, im Anschluss daran, Politiken und Gesetze zu ihrer Regelung.

Eine ähnliche Dynamik lässt sich auch in Bezug auf den Forschungsgegenstand beobachten. Hindutempel sind, nebst aller Beständigkeit, die sich etwa in der Kontinuität der einzelnen Tempelgeschichten zeigt, keine unveränderlichen Gebilde. Sie sind, im Gegenteil, höchst wandelbar. Allein im kurzen Zeitraum der vorliegenden Erhebung und in den sporadischen Feldkontakten darüber hinaus, haben sich teils große Veränderungen ergeben: Der Tempel im Afroasiatischen Institut in Wien wurde nach 35-jährigem Bestehen geschlossen; die Hindu Mandir Association hat, ebenfalls in

Wien, Baugrund erworben; in Glattbrugg wurde das Gebäude, in dem der Tempelverein vorher eingemietet war, gekauft und der Tempelraum erweitert; und in der Schweiz hat sich ein erster Dachverband für Hinduismus¹⁰³ gegründet.

Diese Dynamiken sind ein zentraler Grund, das Forschungsfeld nicht bloß entlang nationalstaatlicher Grenzen geteilt zu betrachten. So wird erst in der Totalen sichtbar, wie wandelbar und vielfältig Hindutempel sind. Die Fülle unterschiedlicher Situationen desselben Phänomens verspricht, dass eine einmal erzielte theoretische Sättigung, also der Zeitpunkt, ab dem durch die Erhebung keine neuen Erkenntnisse mehr erzielt werden, empirisch breit abgestützt ist. Nach den vorhergehenden Ausführungen in diesem Kapitel ist es nun aber auch nicht bestreitbar, dass sich die Erhebungskontexte der Schweiz und Österreichs unterscheiden. Daher werden im Folgenden zwei Punkte diskutiert, in denen sich Unterschiede besonders prägnant bemerkbar machen.

Ein erster Aspekt ist die *sehr unterschiedliche Migrationsgeschichte* südasiatischer Hindus in die Schweiz respektive nach Österreich. Im Falle der tamilischen Hindus aus Sri Lanka in der Schweiz handelt es sich immerhin um die größte Gruppe nichteuropäischer Migranter; in Österreich bilden die zumeist aus Indien stammenden Hindus dagegen eine statistische Minderheit. Wichtig für den vorliegenden Kontext ist aber nicht so sehr die Größe der Gruppe, sondern vielmehr der Grund der Migration. Für die Migration der Tamilinnen und Tamilen aus Sri Lanka waren der langandauernde Bürgerkrieg und die davor und danach erlebten Repressionen gegen die tamilische Bevölkerung in Sri Lanka ausschlaggebend. In der Schweiz haben sie während der Dauer des Bürgerkrieges zumeist Asyl beantragt. Dagegen kann für die Hindus, die aus Südasien nach Österreich kamen, kein derartiges Großereignis als Grund ausgemacht werden. Ihre Migration wird daher in der Regel der Kategorie der Arbeitsmigration zugeordnet. Natürlich sind diese beiden Kategorien – Flucht- und Arbeitsmigration – nicht differenziert genug, um den Umständen individueller Mobilität Rechnung zu tragen. Sie bilden stattdessen diejenigen Kategorien ab, die sich im Zug der rechtlichen Rahmenbedingungen rund um Zuwanderung gebildet haben.

103 Vgl. www.hindus.ch, zuletzt geprüft am 26.01.2018.

Ich bin der Ansicht, dass die unterschiedlichen Migrationsgeschichten auch über den bürokratischen Kontext hinaus Wirkung entfalten. Obwohl es viele wichtige kulturelle Referenzen gibt (etwa die tamilische Sprache und deren zahlreiche, wichtige Poeten und Philosophen, allen voran Thiruvalluvar), bleibt doch die Geschichte der unrechtmäßigen Vertreibung ein starkes Moment der Identifikation, auch für Tamilinnen und Tamilen der zweiten Generation (vgl. Marla-Küsters 2015, S. 45). Bedingt durch eine spezifische Migrationsgeschichte sind also die beiden Hindutempel in Zürich – viel stärker als die Tempel in Wien – Orte, an denen eine spezifische Migrationsgeschichte reifiziert wird. Das wird gerade auch dadurch sichtbar, dass in den beiden Tempeln – wenn auch nicht in gleicher Art – darauf Bezug genommen wird. Während der Tempel in Glattbrugg politische Bezüge in die religiöse Praxis inkludiert, grenzen sich die Tempelbesuchenden in Adliswil mehr oder minder explizit von politischer Stellungnahme ab. Die Vertreibung aus Sri Lanka ist dabei in beiden Fällen Referenzpunkt.

Der zweite Aspekt, die ethnische, sprachliche und religiöse Vielfalt respektive Einheit der Tempelbesucherinnen und -besucher in Wien und Zürich, schließt unmittelbar an den ersten an. Während sich also die Zusammensetzung der Tempelbesuchenden in der Schweiz, zumindest was ihre ethnische Herkunft, ihre Sprache und ihre religiöse Tradition betrifft, homogen ausnimmt, trifft man in den österreichischen Tempeln auf ein eher heterogenes Publikum.¹⁰⁴ Die sprachliche und ethnische Vielfalt in den Wiener Hindutempeln bestätigen auch Aussagen im Rahmen der Interviews, in denen die Herkunft der Hindus und allfällige Sprachbarrieren immer wieder thematisiert werden. Ausführlich tut das Nitnam Chana, die auf die Frage, wer den Tempel besuche, kulturelle und ethnische Vielfalt mit religiöser Homogenität kontrastiert:

„Und die [die Tempelbesucherinnen] sind meistens alle aus Nordindien. Und / die sind Panjabis, Mehrheit davon ist Panjabis / und aber jetzt zur Zeit kommen auch manche Afghanen, die

104 Dabei sind selbstverständlich auch hier Tendenzen der Segregation beobachtbar. Dennoch sind die Tempelorte in den wenigsten Fällen ethnisch und sprachlich homogen.

auch Hinduisten sind / also die kennen sich auch gut aus, obwohl die Sprache anders ist, z. B. die kennen sich mit Gesängen aus ja, oder z. B. das sind** die haben bestimmte Gebete halt, die haben wir auf Hindi, und obwohl sie anders sprechen, sie können das auch. / Ja, das war auch erstaunlich für mich, ich hab das auch hier kennengelernt, ok, Afghanistan auch Hindus und so, dass sie sich auch auskennen. Und sie finde ich, sie sind sehr offen, die sind wirklich sehr offen. Die wollen wirklich servieren, die wollen *sevā* machen, ja, sind offener. Obwohl wir nicht wirklich viel mit ihnen reden, ich glaube, dass ist diese Sprache-Ding / und auch wegen ein unterschiedlichen Kultur, obwohl wir zur gleichen Religion gehören, also ich glaube, das ist sehr faszinierend: wissen, wir gehören zur gleichen Religion, wir tun gleiche Gebete singen, aber trotzdem sind sie wirklich @unterschiedlich zu uns@ (lacht)“ (INC, Z233-243).

Interessant an dieser Passage ist vor allem die von Nitnam Chana gewählte Ausarbeitung des Vergleichs. Sie vergleicht die unterschiedlichen Besuchenden eines Hindutempels aufgrund von Sprache und Herkunft und nennt als *tertium comparationis* etwas erstaunt die Religion. Erst in der Situation der Migration, die im Falle der österreichischen Hindus durch ethnische und sprachliche Heterogenität gekennzeichnet ist, wird also das Konzept religiöser Einheitlichkeit als Kategorie der Selbstwahrnehmung bedeutungsvoll. Weiters ist es dieser Heterogenität geschuldet, dass sich in Wien sehr unterschiedliche Tempelarten finden. Der Umstand, dass sich die Hindu-Community durch sehr diverse kulturelle und religiöse Erwartungshaltungen auszeichnet, macht, dass sich unterschiedliche Initiativen, getragen von Einzelpersonen oder Familien, etablieren. So gibt es mit den unterschiedlichen *Durgāpūjā* bspw. einige „Tempel auf Zeit“ und nicht alle permanenten Tempel sind als Vereine organisiert, sondern teils von Einzelpersonen oder Familien getragen. Die religiösen Experten sind in den seltensten Fällen ausgebildete Priester aus einer dafür vorgesehenen Kaste.

Anders präsentiert sich die Situation in der Schweiz, wo die Vorstellung einer ethnischen „Einheitlichkeit“ der Hindus (auch wenn es selbstverständlich auch dort nichttamilische Hindus gibt) sowohl die Selbst- als auch die Fremdwahrnehmung dominiert. Deutlich wird

das einerseits am Beispiel des „Tamilenfestes“, das ich zu Beginn erwähnte (vgl. am Anfang des Kapitels 4.1). Andererseits zeigt es sich aber auch an den Identitätsreferenzen meiner Gesprächspartnerinnen und -partner, die öfter auf eine spezifisch tamilische Identität Bezug nehmen und weniger die eigene religiöse Identität als Hindus explizieren. Folgender Auszug aus einem Beobachtungsprotokoll illustriert das:

„Ich unterhalte mich mit dem Jungen, den ich auf etwa 9 Jahre schätze, und er erzählt mir, dass er gerne Mathematik in der Schule hat. Darauf sagt Selvarasi: ‚Das ist typisch, alle Tamilen sind gut in Mathe‘. Als ich sie frage, wie das denn komme, sagt sie, sie wisse es auch nicht, aber es sei nun mal so, dass Tamilen gut seien in Mathe und daher oft Berufe wählten, in denen sie mit Zahlen zu tun hätten“ (Z08, Z27-31).

Ähnlich wie religiöse Diversität in Wien den Boden für vielfältige Tempelformen schafft, kann die tendenzielle Homogenität der Hindus in der Schweiz mit einem vergleichsweise hohen Institutionalierungsgrad¹⁰⁵ der meisten Tempel in Verbindung gebracht werden. Ähnliche religiöse Traditionen, dieselbe Herkunft und dieselbe Sprache können die Verhandlung über die Erwartungen an eine gemeinsame religiöse Praxis in gewisser Hinsicht vereinfachen. Gleichzeitig sind alternative Praktiken oder Organisationsformen schwieriger umzusetzen, da sie gegen eine sozial breit abgestützte Norm, wie etwas zu tun sei, verstoßen.

Was sich in beiden Städten zeigt, ist die deutliche Rezeption des gesellschaftlichen Diskurses, der die negative Politisierung, insbesondere des Islam, forciert. So sehen die von mir Interviewten das gesellschaftliche Bild des Hinduismus nach wie vor in der Tradition eines orientalistischen *otherings*: Hier kommt Hinduismus zusammen

105 Mit Institutionalierungsgrad bezeichne ich hier organisationale Aspekte einer Formalstruktur, also etwa das Bestehen eines Trägervereins mit demokratisch gewähltem Vorstand, ein angestellter religiöser Experte, ein in den Augen der Besucherinnen und Besucher adäquater Ort, an dem regelmäßig *Pūjā* stattfindet sowie eventuelle weitere Angebote, wie etwa Religionsunterricht, die an die Tempel angegliedert sind.

mit anderen Ausdrucksformen südasiatischer Kultur die Position des Exotischen zu. Diese Positionierung gewinnt vor allem auch durch ihre Abgrenzung zum als negativ wahrgenommenen Islam Profil, wie sie wiederholt in den Daten auftaucht.

„K: Ja. Ehm / vielleicht (...) Was, was denken Sie, wie werden Hindus in der Schweiz gesehen? Sami Udesch: Also von/Schweizer Leuten meinen Sie, oder? K: Zum Beispiel. Sami Udesch: Auch der Hinduismus ist wirklich / wie asiatisches Essen, auch andere Leute, auch viele interessieren sich auch für Hinduismus. K: Das, das müssen Sie mir jetzt kurz erklären, das habe ich nicht verstanden.

Sami Udesch: Also zum Beispiel asiatisches Essen //ja// haben die Schweizer gerne, wie so den Hinduismus haben die Schweizer auch gerne //ja,ok// als Muslime oder so, ich (...) nicht böse gemeint, aber //ja// in der letzten Zeit ist Hinduismus lieb geworden, in der letzten Zeit auch //ja//. Das haben nicht Muslime gerne oder so, aber es ist Hinduismus auch //mhm//. Interessanter, viel älter //mhm// da sind auch viele Leute hergekommen, auch Schule haben sich angemeldet und Schulleute kommen und stellen viele Fragen //ok// und, ja“ (IUU, Z648-705)

Die Positionierung von Hinduismus, die in dieser Passage zum Ausdruck kommt, eröffnet die Möglichkeit, den Blick auf den Kontext von *doing mandir* nochmals zu öffnen. Die Rezeption von und explizite Positionierung zu aktuellen gesellschaftlichen Diskursen zeigt, dass für die Situierung von *doing mandir* nicht nur die Analyse der regulativen Ebene des nationalstaatlichen Kontextes relevant ist. Der politische Diskurs zu Islam und Migration sowie die Konjunktur der Verbindung von Religion und Migration in Politik und Forschung sind im Forschungsfeld präsent und prägen Formen der Selbstrepräsentation. Den Stellenwert von Hinduismus mit demjenigen asiatischen Essens zu vergleichen, schreibt sich in den Prozess ein, den Fibiger (2020) als „*Westernization*“ bezeichnet, also als Entwicklung, im Zuge derer östliche Weltanschauungen und Praktiken so interpretiert und transformiert werden, dass sie als zu westlichen passend gerahmt

werden – ohne ihre genuine Bedeutung, hier zum Ausdruck gebracht mit Verweis auf die lange Geschichte des Hinduismus, zu verlieren.