

## Schlussbetrachtung

---

Im Rahmen der vorliegenden Studie gewährten neun in der Schweiz lebende und mit einem Schweizer Mann verheiratete Thailänderinnen einen Einblick in ihre vielfältigen Lebensstrategien im Umgang mit migrationsbezogenen Problemen und psychisch-emotionalen Belastungen. Im Fokus der Forschungsfrage stand dabei der Beitrag, den thai-buddhistische Deutungssysteme, Handlungspraktiken und Formen der Vergemeinschaftung zur Alltagsbewältigung in der Schweiz leisten können.

Die im Folgenden dargestellten Untersuchungsergebnisse beschreiben die Lebensumstände einer relativ kleinen Gruppe von Migrantinnen, die nicht in Zusammenhang mit der ansonsten üblichen, männlich dominierten Pionier- oder Arbeitsmigration, sondern im Rahmen einer Heiratsmigration in die Schweiz eingewandert ist. Durch die Betrachtung dieses Migrationsphänomens, in welchem im südostasiatischen Kontext mehrheitlich Frauen Protagonistinnen darstellen, werden strukturell bedingte Problem- und Konfliktfelder sichtbar, die nicht nur einen Einfluss auf die Lebensgestaltung der befragten Akteurinnen – und ihrer Ehepartner – ausüben, sondern in ähnlicher Form auch für andere Thailänderinnen und teilweise auch für Heiratsmigrant:innen aus anderen Herkunftsländern relevant sind. In ihren Migrationsgeschichten widerspiegeln sich stets vergleichbare, mit globalen Wohlstandsgefällen einhergehende Mechanismen, die nicht nur für ihre Heirats- und Migrationsentscheidungen, sondern auch für ihren Alltag und die damit verbundenen Herausforderungen nach der Migration wegweisend sind.

Durch die Untersuchung ihrer Heirats- und Migrationsmotive in Teil II lässt sich am Beispiel der Interviewpartnerinnen aufzeigen, dass sie sich – neben einer Reihe von persönlichen Beweggründen – insbesondere deshalb dazu entschieden haben, einen *Farang* zu heiraten, um ihren Traum von einem besseren Leben zu verwirklichen. Ihr Wille, die in der Heimat

zurückgelassenen Familien aus der Ferne zu unterstützen, ist dabei genauso charakteristisch für die Heiratsmigrantinnen wie auch ihr Wunsch, in einer späteren Lebensphase zu dieser zurückzukehren. Dies führt, wie im den Problem- und Konfliktfeldern nach der Migration gewidmeten Teil III deutlich wird, dazu, dass die Migrantinnen eng mit ihrem Herkunftskontext im *Isaan*, dem Nordosten Thailands, verbunden bleiben und in diesem Sinne als *Transmigrantinnen* (Schiller et al. 1995) zu betrachten sind. Viele von ihnen verbringen – oft gemeinsam mit ihren Ehepartnern – einen Grossteil ihrer Freizeit in transnationalen Räumen, die durch die thailändische Kultur und Religion geprägt sind. Sie bieten den Frauen eine Basis für die Pflege heimatlicher Bezüge und für die Vergemeinschaftung mit anderen Thai-Frauen und thailändisch-schweizerischen Paaren. Letzteres ist insbesondere auch den Ehemännern ein besonderes Bedürfnis, die sich in vielen Fällen eine Auswanderung nach Thailand wünschen. Die finanzielle Absicherung der Zukunft, die ihnen den Ruhestand in Thailand ermöglichen soll, nimmt innerhalb der untersuchten Partnerschaften grossen Raum ein – und geht bei vielen Interviewpartnerinnen auch mit Enttäuschungen darüber einher, dass sich das Leben in der Schweiz nicht so einfach gestaltet, wie sie es sich zunächst vorgestellt haben. Einige Frauen schränken sich in ihrem Alltag ein, um Geld zu sparen oder nach Hause schicken zu können. Mangelnde berufliche Qualifikationen wie auch Sprach- und Verständigungsprobleme erschweren den von ihnen gewünschten Zugang zum Arbeitsmarkt und verstärken die Abhängigkeit vom Ehepartner. Viele der befragten Akteurinnen sind daher auf finanzielle oder praktische Unterstützungsleistungen ihrer Ehemänner angewiesen, wobei diese es in der Regel als Selbstverständlichkeit betrachten, den Verpflichtungen gegenüber ihren Ehepartnerinnen nachzukommen. Es hat sich gezeigt, dass die Ehepartner als zentrale Bezugspersonen im Allgemeinen die wichtigsten Ressourcen in der Migrationssituation darstellen. Sie bieten psychisch-emotionale Unterstützung und tragen dazu bei, dass migrationsbezogene Probleme innerhalb der Partnerschaft gelöst oder zumindest entschärft werden können. Vor dem Hintergrund, dass inner-ethnische Beziehungen gemäss den Aussagen einiger Akteurinnen häufig mit Rivalitäten, Neid und Missgunst einhergehen und sich ihre Freundschaften zu andern Thai-Frauen daher oftmals nur oberflächlich gestalten, ist es vielen von ihnen umso wichtiger, eine vertrauensvolle Beziehung zum Ehepartner zu pflegen. Darin zeigt sich auch, dass die geläufigen, mit gesellschaftlichen Vorurteilen einhergehenden Täter-Opfer-Darstellungen der Beziehungsrealität dieser Paare in den meisten Fällen nicht gerecht werden. Vielmehr sind

ihre Probleme mit den Erfahrungen anderer binationaler Paare vergleichbar, in deren Zusammenleben finanzielle, rechtliche und kulturelle Faktoren oft eine besondere Rolle spielen und insofern auch ein erhöhtes Konfliktpotenzial beinhalten.

Sprach- und Verständigungsprobleme wie auch ein auf innerethnische Kontakte und den Ehepartner beschränktes Sozialleben tragen dazu bei, dass einige Interviewpartnerinnen nur über einen eingeschränkten Bewegungshorizont innerhalb der Gesellschaft verfügen und sich daher unzufrieden mit ihrer Lebenssituation in der Schweiz fühlen. Vor dem Hintergrund der Problem- und Konfliktfelder, mit welchen sie in ihrem Alltag konfrontiert werden, sind die in Teil IV der Studie beschriebenen innerethnischen Beziehungen wie auch die im Rahmen der ethnischen Selbstorganisation entstandenen Institutionen – wozu auch die in der Schweiz vorzufindenden thai-buddhistischen *Wat* zählen – für einige Akteurinnen umso wichtiger. Angesichts der mit der fremd-kulturellen Umgebung einhergehenden Verunsicherungen können sie hier Zuflucht, Rückhalt und Unterstützung finden.

Die Erforschung der innerethnischen Beziehungen und Institutionen erfolgte durch das Konzept der *ethnischen Kolonie* (Heckmann 2016). Damit lassen sich die Befunde der Studie auch in die weiterführende Diskussion einordnen, ob und inwiefern religiöse Vereinigungen als zentrales Strukturelement *ethnischer Kolonien* für die gesamtgesellschaftliche Integration von Migrant:innen förderlich sind, wie dies verschiedene religionswissenschaftliche Studien nahelegen (Hirschman 2004; Baumann 2004, 2015, 2016; Nagel 2013, 2014), oder ob sie eher *Mobilitätsfallen* darstellen, die Migrant:innen ihrer Aufstiegschancen berauben und damit zu einer Institutionalisierung von ethnischen Unterschieden führen (Esser 1986). Wie sich am Beispiel der befragten Thailänderinnen zeigt, kann die *ethnische Kolonie* durchaus beides sein. Abhängig ist dies nicht zuletzt davon, ob die Akteurinnen ihre Migration als Chance zur Verwirklichung eines persönlichen Lebensentwurfes verstehen oder als einen zeitlich begrenzten Lebensabschnitt betrachten, der in erster Linie der Erreichung ihres längerfristigen Ziels – der Remigration nach Thailand – dient. Während sich Akteurinnen der ersten Gruppe insbesondere in der Phase des Ankommens auf die *ethnische Kolonie* stützen und anschliessend nach und nach eigene Wege gehen, kann sie für die zweite Gruppe auf Dauer zu einem Lebensmittelpunkt werden, der ihnen dazu verhilft, alltägliche Bedürfnisse nach Nähe und Unterstützung abzudecken. Dabei stellt die *ethnische Kolonie* für diese Migrantinnen jedoch nicht zwangsläufig eine *Mobilitätsfalle* dar. Vielmehr verkörpert sie – gerade angesichts ihres Wunsches nach einer Rückkehr in die Heimat

– einen effizienten Weg der Alltagsbewältigung, der den Zugang zu sozialen Kontakten und Institutionen ermöglicht, ohne dabei Investitionen in eine Integration über sprachliche und kulturelle Hindernisse hinweg tätigen zu müssen.

Wie durch die Analyse der religiösen Bezüge in Teil V deutlich wurde, haben die Akteurinnen je nach biografischen Erfahrungen, psychologischer Prädisposition und aktuellen Lebensumständen verschiedene Wege gewählt, um einen Umgang mit migrationsbezogenen Problemen und psychisch-emotionalen Belastungen zu finden. Darin zeigt sich auch, dass es trotz der geringen Fallzahl gelungen ist, durch das *Theoretical Sampling* (Strübing 2008) eine aussagekräftige Stichprobe zu generieren, die nicht nur die Diversität innerhalb der Migrationsgruppe, sondern auch die Vielfalt ihrer unterschiedlichen religiösen Praktiken und der damit einhergehenden Copingstrategien zum Ausdruck bringt. Um das Auftreten und die verschiedenen Ausdrucksformen von *religiösem Coping* in seinen kontextuellen und konzeptuellen Zusammenhängen zu untersuchen, wurde auf die Forschungsmethodologie der *Grounded Theory* zurückgegriffen, wobei das *Kodierparadigma* (Strauss 1998) einen grossen Einfluss auf die Fragestellungen hatte, die im Verlauf der Forschung an das Untersuchungsfeld wie auch das damit einhergehende Untersuchungsmaterial herangetragen wurden.<sup>1</sup> Um verschiedene Fälle miteinander kontrastieren zu können, wurde auch ausserhalb religiöser Kontexte nach Interviewpartnerinnen gesucht. Dabei kam im Rahmen der Suche nach *intervenierenden Bedingungen* die Frage auf, welche Faktoren überhaupt dazu beitragen, dass religiöse Bezüge für einige der befragten Akteurinnen wichtig sind, während sie für andere wiederum kaum von Bedeutung sind. Insofern wurde der Fokus auf die biografischen Erfahrungen wie auch die aktuellen Lebensumstände der Interviewpartnerinnen gelenkt, die gemeinsam mit der psychologischen Prädisposition die Wahl von *religiösem Coping* begünstigen können. Dies hat letztlich dazu geführt, dass dem Kontext, in welchem religiöse Copingstrategien entwickelt werden, viel Beachtung geschenkt wurde. Dieses Vorgehen, das auch als Umweg zur Beantwortung der Forschungsfrage betrachtet werden kann, war jedoch unumgänglich, zumal eine wissenschaft-

---

1 In den einzelnen nach dem *Kodierparadigma* gegliederten Teilen der Forschungsarbeit wurde mit unterschiedlichen analytisch-heuristischen Instrumenten gearbeitet. Für die detaillierte Reflexion der Anwendung der Modelle sei auf das jeweilige Zwischenfazit verwiesen.

liche Darstellung der verschiedenen Problem- und Konfliktfelder, denen thailändische Heiratsmigrantinnen in der Schweiz begegnen, bislang fehlte.

Dass die Art und Weise, wie die dargestellten Problem- und Konfliktfelder in der Migrationssituation bewältigt werden, nicht zuletzt von den zur Verfügung stehenden – oder fehlenden – Ressourcen abhängig ist, wird insbesondere an den Beispielen der Interviewpartnerinnen deutlich, die ihre Ehemänner durch Tod oder Scheidung verloren haben. In beiden Fällen war festzustellen, dass religiöse Kontexte innerhalb der *ethnischen Kolonie* bei der Bewältigung dieser Situationen und der Neuorientierung im Alltag an Bedeutung gewonnen haben. Dabei liessen sich verschiedene persönliche, situative und kulturelle Faktoren ermitteln, die erklären können, warum *religiöses Coping* für die besagten Frauen wie auch Thailänderinnen im Allgemeinen besonders attraktiv ist. Zunächst stehen ihnen als Migrantinnen im Vergleich zu anderen gesellschaftlichen Gruppen generell weniger alternative Ressourcen zur Verfügung. Weiter führen Situationen, die als besonders bedrohlich, schwierig oder gravierend empfunden werden, eher dazu, dass diese unter Rückgriff auf religiöse Strategien bewältigt werden. Schliesslich zeigt sich auch, dass *religiöses Coping* in Kulturen mit enger Verbindung zu Religion – wie dies innerhalb Thailands insbesondere im *Isaan* der Fall ist – häufiger vorkommt.

Durch die Studie konnte aufgezeigt werden, dass den religiösen Aktivitäten der Akteurinnen unterschiedliche intrapsychologische und psychosoziale Motivationen zugrunde liegen, die sich wechselseitig ergänzen und zugleich relativieren. Basierend auf King (1964) und Spiro (1982) konnte zwischen *nibbanischen* (Erlösung des Selbst), *kammischen* (Verbesserung der Lebensumstände) und *apotropäischen* (Abwehr von Unheil) Motivationen unterschieden werden, die jeweils mit unterschiedlichen Schwerpunkten in der religiösen Praxis einhergehen. Die Präferenzen der Akteurinnen unterscheiden sich je nachdem, ob sie im religiösen Kontext nach Trost, Zugehörigkeit und gesellschaftlicher Teilhabe oder nach Wohlbefinden, Spiritualität und Selbstheilung suchen.

Für die erste Gruppe sind insbesondere *kammisch* und *apotropäisch* motivierte religiöse Praktiken attraktiv, die dem *traditionalistischen Buddhismus* (Baumann 2002) zuzuordnen sind. Dementsprechend ist ihre religiöse Praxis insbesondere auf das Wat *Srinagarindravararam* in Gretzenbach ausgerichtet, wo ein auf traditionelle Devotionsformen fokussierter Buddhismus praktiziert wird, in welchem Rituale zum Erwerb religiöser Verdienste einen zentralen Stellenwert einnehmen. Dabei ist der Tempel für die Akteurinnen nicht nur im religiösen Sinne eine wichtige Anlaufstelle, sondern auch

als sozialer Treffpunkt und Schauplatz von Thai- und Isaan-Folklore. Das Kursangebot des *Wat*, das von traditionellem Tanz bis zur Herstellung von thailändischem Kunsthandwerk reicht, ermöglicht den Aufbau und die Pflege von Freundschaften und leistet einen Beitrag dazu, dass die Frauen im religiösen Umfeld Intimität, Trost, Erleichterung und Schutz erfahren können. Für die zweite Akteurinnengruppe ist der Tempel in Gretzenbach hingegen weniger attraktiv. Auf ihrer Suche nach Wohlbefinden, Spiritualität und Selbstheilung sind ihnen insbesondere *nibbanisch* motivierte Praktiken wichtig, wobei das Studium der buddhistischen Lehre und die Meditationspraxis besonders hervorgehoben wird. Ihnen sind mentale Techniken zur Stressreduktion wichtiger als traditionelle Rituale und der Rückhalt einer sozialen Gruppe. Das *Dhamma*-Studium und die Meditationspraxis sind als Ausdruck eines *modernistischen Buddhismus* (Baumann 2002) zu verstehen und werden als Praktiken für Laienbuddhist:innen innerhalb thai-buddhistischer Erneuerungsbewegungen besonders gefördert. So etwa im *Wat Dhammapala* in Kandersteg und bei der *Dhammakaya*-Bewegung in Arni. Akteurinnen, die sich in diesem Umfeld bewegen, berichten davon, dass die besagten Praktiken einen für sie wichtigen Beitrag zur Erklär-, Versteh- und Handhabbarkeit von Problemen leisten und ihnen dadurch einen besseren Umgang mit psychisch-emotionalen Belastungen ermöglichen.

Im Rahmen der Analyse hat sich gezeigt, dass sich die bei den Akteurinnen vorgefundenen Copingprozesse stets in einem Spannungsfeld zwischen *Bewahrung* und *Transformation* (Pargament 1997) verorten lassen. Im religiösen Kontext ist *bewahrendes Coping* insbesondere bei Frauen beliebt, die mit ihrer Lebenssituation in der Schweiz nicht zufrieden sind und sich eine Remigration nach Thailand wünschen. Die Aufrechterhaltung ethnisch-religiöser Bezüge ist für sie ein einfach zugänglicher Weg der Alltagsbewältigung, der es ihnen erlaubt, religiöse und persönliche Ziele miteinander zu verbinden. In wenigen Fällen war zu beobachten, dass diese Form des *Coping* negative Einflüsse auf die Integrationsbemühungen der Migrantinnen ausübt. In der Mehrheit der Fälle war sie hingegen eine wertvolle Unterstützung im Prozess des Heimischwerdens in einer fremd-kulturellen Umgebung und Grundlage dafür, sich der Residenzgesellschaft anzunähern und auch alternative Strategien ausserhalb des ethnisch-religiösen Kontextes zu verfolgen.

*Transformatives Coping* spricht hingegen eher Akteurinnen an, die im Rahmen psychisch-emotionaler Belastungen zu neuer Lebensqualität finden wollen, wobei für sie die Weiterentwicklung ihrer Persönlichkeit im Vordergrund steht. Im Rahmen des *Coping* haben sie mit dem *Dhamma*-Studium

und der Meditationspraxis begonnen, womit für sie die bereits genannten thai-buddhistischen Erneuerungsbewegungen attraktiv wurden. Die damit einhergehende Umdeutung bestehender Glaubensvorstellungen und -praktiken übt gemäss den Interviewpartnerinnen einen positiven Effekt auf verschiedenste Lebensbereiche aus und wird teilweise als Konversionserfahrung geschildert. Während religiöse Bezüge für diese Frauen an Bedeutung gewinnen, lässt sich bei anderen eine Transformation in die gegensätzliche Richtung feststellen, wobei sie sich nicht vom Buddhismus selbst, sondern vielmehr von organisierten Formen der religiösen Praxis distanzieren. Sie pflegen eine autonomere Religiosität, die sich von den Tempeln in den privaten Raum verschiebt. Kennzeichnend ist dabei, dass die Akteurinnen die moralische Integrität und Autorität von Mönchen infrage stellen, womit traditionelle religiöse Hierarchien für sie an Bedeutung verlieren. Wichtiger als diese zu unterstützen ist ihnen, sich im Rahmen eines *Engaged Buddhism* (King 2009) für einen weltzugewandten Buddhismus einzusetzen und damit zu einer Verbesserung sozialer, politischer und ökologischer Missstände beizutragen. Interviewpartnerinnen, welche diese Form des *Coping* betreiben, verfügen über einen höheren Bildungsstand als die anderen Frauen in der Stichprobe und sind auch ausserhalb der *ethnischen Kolonie* in gesellschaftliche Strukturen integriert. Sie zeigen sich mit ihrer Lebenssituation zufriedener und können sich eine Remigration nach Thailand in der Regel nicht oder nur unter bestimmten Umständen vorstellen.

»Ich denke jede Thai, sie sehnen sich nach Hause. Sie sehnen sich, ihre Heimat zu fühlen. Und durch [...] Tempel, da können wir unsere Heimat sagen« (8A/1172-1174), wurde Yai zur Einleitung der Studie zitiert. »Buddhismus, viele Leute denken ist religiös, ist immer negativ. Aber ich sehe, das macht deine Leben einfacher« (8A/1177-1178). Wie sich nach Abschluss der Forschungsarbeit festhalten lässt, denken diesbezüglich nicht alle der befragten Thailänderinnen gleich. Die Bedeutung, die thai-buddhistischen Deutungssystemen, Handlungspraktiken und Formen der Vergemeinschaftung bei der Bewältigung von migrationsbezogenen Problemen und psychisch-emotionalen Belastungen zukommen kann, gestaltet sich von Fall zu Fall sehr unterschiedlich. Interessant wäre hierzu nicht nur eine quantitative Überprüfung einzelner Thesen, die im Rahmen des Arbeitsprozesses entstanden sind, sondern auch eine Ausweitung des Blicks auf die Kinder aus thailändisch-schweizerischen Familien, die nicht im Fokus der vorliegenden Untersuchung standen. Im Rahmen der Feldforschung zeigte sich bereits, dass in Bezug auf die Tradierung der Religion auf die Kinder Aushandlungsprozesse innerhalb

der Partnerschaften stattfinden, ob und inwiefern die unterschiedlichen kulturell-religiösen Traditionen der Eltern ins Familienleben integriert werden. Interessant wäre dabei insbesondere, inwieweit eine Sozialisation der Kinder innerhalb der *ethnischen Kolonie* stattfindet. Welche Rolle spielt diese für in der Schweiz geborene Nachkommen? Sicher ist, dass sie nicht dieselbe Rolle spielen wird wie etwa für Yai. Dennoch dürfte sie als Verbindung zu den eigenen Wurzeln und Teil der persönlichen Identität für viele von ihnen nicht weniger wichtig sein.