6 Ethnisch-religiöse Grenzziehungen als Identitätsmarker

Ich wurde reingeboren, sagen wir mal, dass ich nicht die Wahl hatte. Aber hätte ich die Wahl gehabt, hätte ich mich letztendlich doch für den Buddhismus entschieden, weil wir als Buddhisten mehr Freiheiten im Gegensatz zu anderen, strengeren Religionen haben (…) (Gruppengespräch_2016).

Das obige Zitat stammt aus einem spontan entstandenen Gruppengespräch während eines Retreats. Es spiegelt eine Form der *symbolischen Grenzziehung* wider. Der junge Mann betont, dass er sich selbstbestimmt für «den Buddhismus» entscheiden würde, wäre er nicht hineinsozialisiert worden. Zudem betont er die «Freiheit» seiner Religionszugehörigkeit und grenzt sich zugleich von «strengeren Religionen» ab. Seine Selbstbeschreibung und *Identifikation* gehen folglich mit der Abgrenzung gegenüber Angehörigen anderer Religionsgemeinschaften einher.

Im Mittelpunkt dieses Kapitels stehen solche Formen von identitätsstiftender ethnisch-religiöser *Grenzziehung*. Ich erläutere zunächst noch einmal kurz jede der fünf von Wimmer (2013) benannten Handlungsstrategien und gehe dann auf mögliche Strukturvoraussetzungen als Bedingungen für diese Formen von Grenzziehung ein. In einem weiteren Unterkapitel arbeite ich mittels des Identitätskonzeptes von Brubaker/Cooper (2000) Identitätsmarker heraus. Daran schliessen sich Beispiele der unterschiedlichen Handlungsstrategien an. Ich beziehe mich hierfür auf Wimmers Modell (2013; 2008b) der mikrostrukturellen *Grenzziehungen*, um unterschiedliche Marker und Motive der Grenzziehung unter den von mir befragten jungen Erwachsenen aufzuzeigen. Im Vordergrund stehen in diesem Kapitel die Handlungsfähigkeit der sozialen Akteure und die Frage, welche Strategien sie verwenden. Schliesslich gehe ich auf durch die Handlungsstrategien resultierende Formen von Religiosität bei den befragten jungen Erwachsenen ein. Die untenstehende Tabelle gibt einen Überblick über die einzelnen Handlungsstrategien sowie daraus resultierende Formen vietnamesisch-buddhistischer Religiosität.

Wichtig ist zu betonen, dass es sich um Momentaufnahmen handelt. Das bedeutet, dass sich die religiösen Selbstpositionierungen und Handlungsstrategien im Verlauf der Biografie verändern können. Des Weiteren gilt es zu berücksichtigen, dass die vorgestellten Handlungsstrategien und Formen von Religiosität auch in Mischformen bei den Befragten vorkommen und somit keine separat zu betrachtenden Phänomene darstellen. Der Übersicht halber stelle ich die Phänomene jedoch einzeln vor.

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Abbildung 12: Übersicht über Handlungsstrategien und damit einhergehenden Formen von Religiosität

Expansion – die Entkopplung von Ethnie und Religionszugehörigkeit
– die eigene Religiosität als individuelle Entscheidung
Contraction – die Verknüpfung von Ethnie und Religionszugehörigkeit
– die eigene Religiosität aufgrund kollektiver Erfahrungen
Transvaluation – Aufwertung und Abwertung von Religionszugehörigkeit
– Orientierungsgeber für die eigene Religiosität
Positional move – flexible Formen von Religionszugehörigkeit
– Entinstitutionalisierung als Folge der eigenen Religiosität
Blurring – Universalisierung von Religionszugehörigkeit
– die eigene Religiosität als Ethik für die Lebensführung

6.1 Ethnisch-religiöse Grenzziehungen durch die Handlungsstrategie Expansion – *Entkopplung von Ethnie und Religionszugehörigkeit*

Die *Expansion* als mikrostrukturelle Handlungsstrategie beschreibt Strategien der befragten jungen Erwachsenen, um bestehende *symbolische Grenzen* zu erweitern. Die *Ingroup* wird durch die Verschiebung der Grenzen grösser. Wimmer (2008b) nennt als Beispiel für diese Form der Grenzziehung aufgrund von Kolonialismus die Konstruktion von Nationalstaaten. Mittels des «Nation Building» wurden unterschiedliche Stämme oder Ethnien zu einem Kollektiv und die Macht der Kolonialherren gesichert (ebd. S. 987). Zugehörigkeiten werden somit durch die *Expansionsstrategie* erweitert und neu definiert. Auf der Mikroebene findet sich die *Expansionsstrategie* aufgrund der Zuschreibung erweiterter Zugehörigkeiten.

In der vorliegenden Studie dient diese Handlungsstrategie den Befragten dazu, die bei der Elterngeneration oftmals miteinander verknüpfte ethnisch-religiöse Identität zu entkoppeln. Ein Teil der Befragten versteht sich bspw. als BuddhistInnen, ohne explizit auf den vietnamesischen Migrationshintergrund der Eltern zu verweisen. Stattdessen verstehen sich die jungen Erwachsenen als BuddhistInnen.

6.1.1 Strukturvoraussetzungen im Zusammenhang mit der Handlungsstrategie Expansion

Strukturelle Bedingungen, die zu der Handlungsstrategie der *Expansion* führen können, sind häufig Emanzipationsprozesse der jungen Erwachsenen in der Jugendphase. Sie entwickeln nun eigene Haltungen gegenüber ihrer Umwelt. Hiermit einher gehen «Abgrenzungen und Neukonstruktionen der primären Beziehungen» (King, 2013, S. 120). Insbesondere gegenüber der Verknüpfung

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

von Ethnie und Religion als *Identitätsmarker* grenzen sich die Befragten nun häufig von der Elterngeneration ab. Aufgrund der westlichen Sozialisation und der sozialen *Verortung* in der Schweiz oder in Deutschland entwickeln sie ein anderes Verständnis von Religiosität und grenzen sich häufig von der «vietnamesischen Erziehung» der Eltern ab. Bedingt werden solche Abgrenzungen auch durch das Schulsystem sowie mediale Einflüsse und gesellschaftliche Diskurse über Religionszugehörigkeiten.

Entscheidende Einflussfaktoren sind weiterhin die Eintrittsbedingungen in vietnamesisch-buddhistische Institutionen. Teilweise finden sich Barrieren in den religiösen Institutionen, da die vietnamesische Sprache als Barriere aufgefasst wird. Ein Grossteil der Befragten beschreibt die vietnamesische Sprache bspw. als Barriere, die dazu führt, sich religiöses Orientierungswissen ausserhalb des vietnamesisch-buddhistischen Milieus anzueignen. Strukturelle Bedingungen hierfür können mangelnde Sprachkenntnisse sein. Zum einen sprechen die Befragten vorwiegend die Sprache der Einwanderungsgesellschaft, zum anderen verfügen sie nicht über das religiöse Vokabular in den Pagoden. Teilweise reagieren Ordinierte auf diesen Umstand dadurch, dass sie in ihren Lehrstunden auf Deutsch mit den Jugendlichen sprechen und lediglich einzelne vietnamesische Begriffe nennen.[1]

Die sprachliche Barriere in den religiösen Institutionen findet sich unter den Befragten beider Länder. Insbesondere Befragte, die nicht in eine JubFa eingebunden sind, betonen diese Sprachbarriere.

> *Aber schlussendlich das Beten ist auch schwierig, war schwierig für mich, weil ich die vietnamesische Sprache nicht lesen kann. Und die Gebete sind meistens auf Vietnamesisch.*[2] *Da war's natürlich sehr, sehr schwierig für mich, irgendwie halt den Faden zu finden (VanBay_30 Jahre_CH).*

Das Zitat stammt von einem 30-jährigen Befragten aus der Schweiz, der sich als Erwachsener als religiös distanziert beschreibt, obgleich er einer Familie entstammt, die sich aktiv in den Pagoden engagiert. Dennoch hat er keinen Zugang zu den Ritualen in den Institutionen und der vietnamesischen Sprache, da ihm religiöse Bezugspersonen fehlen und er keiner JubFa angehört.

Dieser mangelnde Zugang zu den vietnamesisch-buddhistischen Institutionen aufgrund der Sprache führt häufig dazu, dass sich die Befragten im Jugendalter abwenden.

---

[1] Diese Strategie konnte ich während eines Feldaufenthaltes beobachten. Der Ordinierte erklärte seine «Lehrmethode» damit, dass er durch die Verwendung vietnamesischer Begriffe eine Entfremdung gegenüber der Elterngeneration vermeide, da sich Eltern und Kinder so über religiöse Praktiken austauschen könnten.

[2] Teilweise handelt es sich um sino-vietnamesische Rezitationen, die auch für die Elterngeneration nicht zu verstehen sind. Die Pagode *Viên Giác* stellt inzwischen auch deutsche Übersetzungen bereit (Pagode Viên Giác, 2020). Auch in Nebikon sollen künftig Übersetzungen bereitgestellt werden.

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Zudem ist es ihr Bedürfnis, religiöse Inhalte verstehen zu können. Neben der Sprachkompetenz besteht das Bedürfnis, auch religiöse Inhalte vermittelt zu bekommen. Daher orientieren sie sich verstärkt an Quellen deutscher und englischer Sprache. Häufig nennen sie als religiöse Quellen Schriften des Dalai Lama oder des Zen-Meisters Thích Nhất Hạnhs. Manche Befragte berichten auch davon, dass sie in der Schule die Hintergründe des Buddhismus vermittelt bekamen.

Während zuvor häufig die religiöse Praxis innerhalb der Familie oder in den Institutionen nicht allzu stark reflektiert wurde, führt die schulische Auseinandersetzung teilweise zu dem Bedürfnis, sich Wissen bezüglich des buddhistischen Glaubens anzueignen. Gründe hierfür sind das Bildungsangebot, denn im Rahmen des Ethikunterrichts werden buddhistische Inhalte teilweise thematisiert, und es finden sich Bezugspersonen, die die Befragten zur religiösen Auseinandersetzung ermuntern.

Zudem ermöglicht das Schulsystem die Reflexion über den Buddhismus:

> *Ich fand es interessant, weil ich mehr über die Geschichte von Buddha gelernt habe, weil ich das vorher nicht kannte, also so, wie es gelehrt wird. (…) Wie der Buddhismus entstanden ist, das habe ich dann erst dort gelernt (Thu-Ha_29 Jahre_D).*

In dem Zitat der jungen Frau wird deutlich, dass sie religiöse Inhalte durch die Thematisierung des Buddhismus in der Schulzeit kennenlernte. Es zeigt auch, dass in der Familie stärker der Vollzug religiöser Praktiken im Vordergrund steht. Durch diese religiöse Wissensvermittlung im Ausbildungssystem erweitert sich teilweise das Verständnis davon, wer ein Buddhist ist, und passt sich stärker dem westlichen Diskurs über Buddhismus an. Im Vordergrund stehen hier stärker religiöse Inhalte und weniger die ethnisch-kulturellen Zugehörigkeiten.

Diese Beobachtung von ethnisch-religiöser Entkopplung trifft vor allem auf Personen zu, die nicht in eine JubFa eingebunden sind. Wenn es an religiösen Bezugspersonen mangelt, kann es folglich dazu kommen, dass die Befragten sich religiöses Orientierungswissen und religiöse Bezugspersonen ausserhalb des vietnamesisch-buddhistischen Milieus suchen.

Eine weitere Voraussetzung für die *Expansionsstrategie* stellt der Umstand dar, dass die Elterngeneration sowohl in der Schweiz als auch in Deutschland Wert darauf legt, dass sich die Folgegeneration strukturell an die Gegebenheiten im Aufnahmeland anpasst. Bedingt wird diese verstärkte Orientierung an der Einwanderungsgesellschaft teilweise auch durch das *Inkorporationsregime* in den beiden Ländern. Damit geht teilweise die Entfremdung gegenüber dem Herkunftskontext der Elterngeneration oder die Erweiterung der Zugehörigkeiten einher.

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

6.1.2 *Identitätsmarker bezüglich der* Expansionsstrategie

Die *Expansionsstrategie* zeigt sich deutlich im *Selbstverständnis* der Befragten. Die Entkopplung von ethnischer und religiöser Zugehörigkeit, der Unterscheidung von Religion und Kultur (siehe auch Roy, 2010) wird in der folgenden Interviewpassage deutlich:

> *Mir ist aufgefallen, dass im vietnamesischen Buddhismus hier in Deutschland sehr viel einfach nur mit dem Nationalstolz zu tun hat. Dass auch die Mönche das ein bisschen pushen. So: «Ja, ihr müsst Vietnamesisch sprechen und Vietnam ist die schönste Sprache, Vietnam dies, Vietnam jenes». Und für mich hat das dann halt immer weniger mit dem Buddhismus, der Religion an sich, zu tun gehabt. Deswegen habe ich mich davon ein bisschen distanziert. (…) Also das habe ich dann irgendwann angefangen zu kritisieren, weil mir das dann echt zu viel war. Wir waren in der Pagode: «Ja, wir sind hier Vietnamesen. Was sind wir? Vietnamesen! Redet Vietnamesisch. Oder warum macht ihr das? Ihr seid doch Vietnamesen!» Also so was immer in die Richtung. Für mich war das dann irgendwann keine Begründung, die man mit dem Buddhismus zusammenbringen kann (Mandy_21 Jahre _D).*

Markant ist, dass die Befragte seit der frühesten Kindheit in vietnamesisch-buddhistische Institutionen und die JubFa eingebunden ist sowie einer sehr religiösen Familie entstammt. Dies zeigt sich daran, dass sich die Familie stark in der Pagode *Viên Giác* engagiert und häufig Ordinierte als Gäste beherbergt. Die junge Frau emanzipiert sich im Jugendalter von diesem Umfeld. Die vietnamesisch-buddhistische Erziehung wird nun zum Reibungspunkt zwischen ihr und der Elterngeneration (siehe auch Röttger-Rössler, 2017). Auch in der Pagode wird sie an ihre vietnamesischen Wurzeln erinnert und ermahnt, ein bestimmtes Verhalten aufgrund der vietnamesischen Zugehörigkeit an den Tag zu legen. Markant ist, dass sie die Verknüpfung von vietnamesischer Zugehörigkeit und persönlichem Verhalten thematisiert. Sie thematisiert nicht, welches Verhalten von BuddhistInnen erwartet wird, sondern nur das Verhalten als «Vietnamesin». Mit diesen *Identitätsmarkern* kann sie sich als Jugendliche nicht *identifizieren*.

Das Beispiel zeigt daher die Veränderung von *Identitätsmarkern* im Generationenverlauf. Die Elterngeneration und die Ordinierten in den Pagoden verknüpfen und stärken den ethnischen Herkunftskontext und die Religiosität, während sich die jüngere Generation mit diesen Markern nicht *identifizieren* kann. Die befragte junge Frau *identifiziert* sich als «Buddhistin», aber nicht als «vietnamesische Buddhistin». Die vietnamesischen Wurzeln nehmen für sie eine wichtige Bedeutung ein, jedoch nicht in Zusammenhang mit ihrer religiösen *Identifikation* und ihrem *Selbstverständnis* als Buddhistin.

> *Das hat für mich nichts mit dem Buddhismus zu tun, dass ich Vietnamesin bin. Vietnam ist das Land. Buddhismus ist die Religion. Und dass das immer in Verbindung gebracht wird, stört mich sehr. Ich mein, nur weil du jetzt deutsch bist, heisst es nicht, dass du nicht Buddhistin sein kannst sozusagen oder, keine Ahnung, weil du jetzt türkisch bist, arabisch, mexikanisch – jeder kann doch Buddhist sein, wenn er das will (Mandy_21 Jahre _D).*

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

In dem Zitat wird die Trennung von Religionszugehörigkeit und Ethnie von der jungen Frau thematisiert. Sie wehrt sich gegen die *Kategorisierung* als «vietnamesische Buddhistin». Diese *Kategorisierung* erfährt sie vorwiegend durch das vietnamesisch-buddhistische Umfeld. Gegen diese *Contractionsstrategie* vietnamesisch-buddhistischer Institutionen wehrt sie sich mittels der Öffnung der *Ingroup*. Nach ihrem Verständnis kann so jeder unabhängig seiner nationalen, ethnischen Wurzeln Buddhist sein, wenn er das will. Buddhist zu sein, ist demnach etwas frei Wählbares und kein ethnisch-religiöses Erbe. Ein Motiv für diese *Expansionsstrategie* ist folglich das emische Verständnis der Befragten, Buddhismus als frei wählbare Religion und nicht aufgrund ethnischer Wurzeln zu verstehen.

Ein weiteres Beispiel für die Veränderung von *Identitätsmarkern* ist die Vergemeinschaftung junger Erwachsener mit vietnamesischen Wurzeln in «asiatischen» Organisationen und Initiativen. Junge Erwachsene mit vietnamesischen Wurzeln positionieren sich nicht als VietnamesInnen, sondern als «AsiatInnen». Deutlich wird diese Handlungsstrategie an Vergemeinschaftungsformen in der Schweiz und in Deutschland, wie «Asia-Partys», «Asia-Organisationen» etc. Der folgende Ausschnitt aus einer teilnehmenden Beobachtung in der Westschweiz verdeutlicht die Verknüpfung von ethnischer Zugehörigkeit und Vergemeinschaftung:

> *Thuy ist die Nichte einer stark engagierten Laienbuddhistin und kommt immer mit der Familie in die Pagode. Als Kind war sie in der GDPT [JubFa]. Als Jugendliche lehnte sie es ab weiter hin zu gehen, weil die Leute ihrer Ansicht nach dort «seltsam» waren. Sie hatten ihrer Meinung nach, alle Probleme und redeten über die «Integration». Sie arbeitet inzwischen als Beraterin und kommt nur zu den Festen. Die Ahnenverehrung machen sie Zuhause nur an Neujahr, nicht an den Todestagen. Mit ihrem Exfreund und seinem Bruder, die beide chinesische Wurzeln haben, hat sie Asia-Partys organisiert. Solche Veranstaltungen sind für sie momentan relevanter als die Religion. Sie meint, dass sie, wenn sie älter ist, sich mit Meditation etc. beschäftigen wird und auch mehr lesen wird. Die Religion ist für sie ein «Bezugspunkt», aber muss nicht immer im Leben sein (Beobachtungsprotokoll_Vesak_Ecublens_2018).*

Wie der Protokollausschnitt zeigt, steht im Vordergrund stärker der soziale Aspekt von Vergemeinschaftung als die Religion. Stärker als die religiöse Zugehörigkeit wird die ethnische Zugehörigkeit im Jugendalter für diese junge Frau als *Identitätsmarker* relevant. Sie *verortet* sich klar als «Asiatin» und scheint Wert darauf zu legen, sich mit anderen jungen Erwachsenen mit asiatischen Wurzeln zu vergemeinschaften. In die Pagode kommt die junge Frau hingegen nur, da es ihrer Tante Freude bereitet. Zudem sind Themen wie die «Integration», die laut ihrer Aussage in der Pagode behandelt werden, für sie nicht relevant, da sie strukturell als Beraterin gut «integriert» ist. Wichtiger ist es für sie, sich mit anderen «Asiaten» zu vergemeinschaften.

Auffallend ist, dass sich VietnamesInnen und ChinesInnen in der Schweiz unter der Selbstbezeichnung als «Asiaten» vergemeinschaften und sich «asiati-

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

scher» Jugendkultur bedienen. So gründeten junge Erwachsene mit chinesischen und vietnamesischen Wurzeln in der Westschweiz ein Internetportal. Sie veranstalten schweizweit K-Pop[3]-Workshops und «Asia-Partys», mit dem folgenden Anliegen:

> *Represent the «Spirit of East Asia in Switzerland» is the vision. Our goal is to enable Asian living in Switzerland to gather together and foster international friendships. To achieve this, music is our inspiration* (fareeastcommunity, 2012).

Möglicherweise, anders als noch die Elterngeneration, präsentieren sie sich selbstbewusst als «Asians» und zeigen die Herkunftskultur ihrer Eltern in der Öffentlichkeit. Im Gegensatz zur *Fremdkategorisierung* und dem Gefühl, ihre Zugehörigkeit erklären zu müssen, scheint ein Teil der sogenannten zweiten Generation das Bedürfnis zu haben, ihre kulturellen Wurzeln der Öffentlichkeit zu vermitteln. Es zeigt sich also teilweise ein Bedürfnis der jungen Erwachsenen, ihre Wurzeln in der Einwanderungsgesellschaft zu präsentieren und zugleich sich mit Gleichaltrigen, deren Gemeinsamkeit es ebenfalls ist, Eltern aus Asien zu haben, zu vergemeinschaften. Markant ist hierbei, dass sich in Ballungszentren wie Berlin, in denen viele Menschen mit vietnamesischen Wurzeln leben, auch Initiativen finden, die sich gemäss der *Contractionsstrategie* auf die vietnamesischen Wurzeln und weniger auf «Asians» beziehen. Deutlich wird folglich, dass der gesellschaftliche Kontext einen Einfluss auf die gewählte *Selbstverortung* hat. Bezüglich der Expansionsstrategie lässt sich feststellen, dass sich anders als bei der Elterngeneration zunehmend auch Initiativen finden, die sich nicht auf die vietnamesischen Wurzeln beziehen, sondern auf die Gemeinsamkeit als «Asiaten».

6.1.3 Expansion *als Handlungsstrategie der Befragten*

Die *Expansionsstrategie* zeigt sich an dem Vorhaben junger Erwachsener, eine deutschsprachige JubFa zu gründen. Neben der sprachlichen Anpassung an die Einwanderungsgesellschaft soll diese JubFa auch für Personen unterschiedlicher nationaler Kontexte und ethnischer Wurzeln zugänglich sein:

> *Ja, ich kann mir vorstellen, dass es in ferner Zukunft, sag ich jetzt mal, wirklich gemischte Gruppen sind und die wirklich auch auf Deutsch sind und es diese Form von buddhistischer, vietnamesischer Gemeinschaft gar nicht mehr so gibt (Hoa_21 Jahre_ D_Hervorheb. RK).*

Die hier zitierte 21-Jährige stammt aus der Nähe einer deutschen Grossstadt und ist stark in eine JubFa sowie die Aktivitäten der Pagode *Viên Giác* involviert. In ihrer Heimatregion gibt es bislang noch keine JubFa. Aus diesem Grund kann sie sich vorstellen, selbst eine solche Gruppe aufzubauen.

[3] Wie in Vietnam erfreut sich auch unter jungen Erwachsenen mit vietnamesischen Wurzeln ausserhalb Vietnams Korean-Pop grosser Beliebtheit.

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Sie betont nicht den Erhalt der bisherigen Form jungbuddhistischer Organisationen, sondern die Öffnung der Organisation gegenüber nicht vietnamesischstämmigen Menschen. Ein Motiv hierfür ist sicherlich ihre Sozialisation in Deutschland und der Umstand, dass sie vorwiegend auf Deutsch kommuniziert sowie dass sie sich in unterschiedlichen Bezugsfeldern bewegt. Die Aufhebung vermeintlich ethnisch-religiöser Grenzen ermöglicht ihr, zudem ihr «deutsches» Umfeld und ihr vietnamesisch-buddhistisches Umfeld zu verbinden.

Die Grenzen werden somit von dieser jungen Frau erweitert. Ihrem Verständnis nach werden JubFas künftig nicht nur vietnamesischstämmige Menschen, sondern alle am Buddhismus Interessierten einschliessen. Da sich die Mehrheit der Befragten in der Schweizer oder deutschen Einwanderungsgesellschaft *verortet*, entspricht eine solche Ausrichtung der JubFas stärker ihrer Lebensführung.

Die Handlungsstrategie der *Expansionsstrategie* zeigt sich auch anhand der Partnerwahl. Als Beispiel für dieses Verständnis liesse sich hier die Selbstpositionierung der oben erwähnten Befragten nennen:

> *Bei der Partnerwahl z. B. ist mir auch sehr wichtig, dass mein Partner Buddhist ist. Ich habe aber jetzt, schon seit zwei Jahren einen Freund. Der ist kein Vietnamese, sondern halb deutsch, halb Afroamerikaner, und der hatte erst mal keine Religion. (…) Und dann habe ich ihn einfach so mit eingebunden und habe gesagt: «Ja, kannst du dir ja mal anschauen.» Er hat sich immer schon für Buddhismus interessiert, aber er war halt noch nicht Buddhist. Und jetzt (lachend) ist er auch zum Buddhisten konvertiert sozusagen. Ja, aber mir war es eben wichtig, dass ich ihn nicht dazu zwinge, sondern ihn entscheiden lasse: «Ja, wenn du es gut findest.» Und dann kam er irgendwann zu mir und sagte: «Hey, ich habe jetzt entschieden, Buddhist zu werden.» Fand ich halt ideal. Also es ist mir schon wichtig, dass er zumindest buddhistisch ähnliche Ansichten hat (Hoa_21 Jahre _D).*

In diesem Beispiel zeigt sich die stärkere Gewichtung der Religionszugehörigkeit als die Gewichtung der ethnischen Zugehörigkeit. Es zeigt sich jedoch auch, dass die Grenzen bezüglich der Religion durchlässig sein können, wie die Konversion des Partners in diesem Beispiel zeigt. Die eigene Religionszugehörigkeit kann frei gewählt werden. Die Befragte erweitert die *Ingroup*, da Buddhist-Sein in ihrem Verständnis selbst gewählt werden kann. Anders verhielte sich dies bezüglich der Ethnie. Der Partner kann zum Buddhismus konvertieren, während er nicht «Vietnamese» werden kann. Die Betonung der Religiosität ermöglicht es daher, die ethnische Zugehörigkeit zu relativieren und stärker die Religiosität als *Identitätsmarker* zu betonen.

An der *Expansionsstrategie* zeigt sich insgesamt das Changieren zwischen unterschiedlichen Bezugsgruppen – der Einwanderungsgesellschaft und dem Herkunftskontext der Eltern. Die *Expansionsstrategie* ermöglicht die Vereinbarkeit der Zugehörigkeit zu diesen unterschiedlichen Bezugsgruppen. Sie beziehen sich auf den Herkunftskontext der Elterngeneration und betonen ihr Selbstverständnis als Buddhisten und verorten sich zugleich in der Schweizer/deutschen

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Einwanderungsgesellschaft. Beide Beispiele zeigen, dass die jungen Erwachsenen mittels der *Expansionsstrategie* ethnoreligiöse Grenzen erweitern. Diese Tendenz entspricht auch jungen Muslimen, die teilweise eine strikte Trennung von Kultur und Religion mittels muslimischer Jugendkultur vornehmen bzw. eine Form des europäischen Islams entwickeln (bspw. Tietze, 2002; Herding, 2013).

6.1.4 Formen vietnamesisch-buddhistischer Religiosität: die eigene Religiosität als individuelle Entscheidung

Eine Form von Religiosität stellt bei den befragten jungen Erwachsenen die individuelle Aushandlung der eigenen Religiosität dar. Deutlich wird dies bspw. an der dargestellten Entkopplung von Religionszugehörigkeit und ethnischer Zugehörigkeit. Tressat (2011) konstatiert in seiner Studie zu jungen Muslimen in Deutschland und in Frankreich zwei Entwicklungen in den westeuropäischen Gesellschaften: «Die Privatisierung von religiösen Inhalten, die jeweils individuelle Formen von Religiosität hervorbringt, und eine fortwährende Säkularisierung (S. 36ff).» Diese Tendenzen finden sich auch in den Daten zu den befragten jungen Erwachsenen der vorliegenden Studie. Die Jugendlichen verstehen sich häufig selbst als religiöse Autorität und passen ihre religiöse Praxis und ihre Einbindung in vietnamesisch-buddhistische Organisationen ihrer Biografie an. Hiermit einher geht die Integration der Religiosität in die eigene Lebensführung sowie teilweise die Verweltlichung von religiösen Praktiken (siehe Kapitel 6.5.4).

Anders als die Elterngeneration verstehen sie ihre Religiosität als eine individuelle Entscheidung. Diese Entwicklung entspricht der heutigen Jugendphase. In westlichen Gesellschaften ist diese Lebensphase durch Individuation und unzählige Wahlmöglichkeiten geprägt (siehe Kapitel 2.2). Hinzu kommt der geringere Einfluss religiöser Institutionen und die säkulare Umwelt, in der die Befragten in der Schweiz und in Deutschland sozialisiert werden (Stolz et al., 2014).

Unter den Befragten ist in dieser Hinsicht die Entkopplung von Religion und Ethnie auffallend. Zudem führen die Individualisierungstendenzen dazu, dass sich die Befragten nicht nur an einer Institution oder einer buddhistischen Strömung orientieren, sondern ihre Zugehörigkeit erweitern und sich bspw. als «BuddhistInnen» und nicht als «vietnamesische BuddhistInnen» präsentieren. Die *Expansionsstrategie* geht also mit dem *Selbstverständnis* einher, zu einer weniger exklusiven Gruppierung zu gehören, sowie damit, die Praxis der eigenen Religiosität mitzubestimmen. Aus diesem Grund erfolgt die *soziale Verortung* bspw. in Gruppierungen deutscher BuddhistInnen oder tibetischer BuddhistInnen. Diese Verortung oder *Identifikation* betrifft auch religiöses Orientierungswissen, wenn die Befragten bspw. Bücher des Dalai Lama in deutscher Sprache rezipieren. Weniger stark ausgeprägt sind das Gefühl der *Gemeinsam-*

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

keit, *Verbundenheit* und des *Gruppengefühls*. Die eigene Religiosität wird nicht als «ethnisch-religiöses Erbe» verstanden, sondern persönlich ausgewählt. Im Vordergrund steht stärker die eigene Biografie. Die religiösen Elemente werden in die eigene Lebensführung und in einzelne Lebensabschnitte integriert (siehe auch Gärtner, 2013, S. 229).

Diese verstärkte Individualisierung findet sich vorwiegend bei den Befragten mit Bezug zum *Reine Land Buddhismus*. Bei ihnen findet sich das Bedürfnis, sich selbstbestimmt mit ihrer Religiosität auseinanderzusetzen und die Religiosität der Elterngeneration in Frage zu stellen. Sie kritisieren die bestehenden Institutionen und nähern sich in ihrer Religiosität an die Buddhismusform nach Thích Nhất Hạnh an. Der Buddhismus in *Plum Village* entspricht ihrer *Expansionsstrategie*, ethnisch-nationale-religiöse Grenzen zu erweitern, obgleich es auch Personen unter den Befragten gibt, die *Plum Village* besuchen und sich als «vietnamesische BuddhistInnen» positionieren. Anders als bei jungen MuslimInnen folgt keine neue religiöse Vergemeinschaftungsform. Dennoch lösen sich Grenzziehungen nicht auf. Deutlich wird dieser Umstand daran, dass sich die Befragten in ihrem *Selbstverständnis* von einer nicht buddhistischen *Outgroup* abgrenzen.

Vergleicht man die Befragten aus der Schweiz mit den Befragten aus Deutschland, so ist die Religiosität der Interviewten aus der Schweiz stärker individuell als in Deutschland geprägt. Innerhalb der Schweiz sind Befragte aus der Westschweiz religiös «distanzierter» als Personen in der Deutschschweiz.

6.1.5 Zusammenfassung und Länderspezifika

Markant für die Handlungsstrategie der *Expansion* ist die Entkopplung von Ethnie und Religion.

Meiner Einschätzung nach führen strukturelle Bedingungen dazu, dass sich ein Teil der Befragten mittels der Handlungsstrategie der *Expansion* positioniert. Die Befragten orientieren sich häufig an deutschem oder französischem Orientierungswissen und werden hierdurch beeinflusst. Zudem konsumieren sie westliche Medien und werden durch das Ausbildungssystem der Einwanderungsgesellschaft geprägt (siehe auch Becci, 2012). Auch wenn sie in eine JubFa eingebunden sind und dadurch teilweise einen guten Zugang zum vietnamesisch-buddhistischen Umfeld haben, führt ihr *Selbstverständnis* als Angehörige der Einwanderungsgesellschaft häufig dazu, dass sie die *Expansionsstrategie* für sich auswählen. Diese Strategie ermöglicht es auch, sich in beiden Bezugsgruppen *sozial zu verorten* bzw. sich als Teil der Einwanderungsgesellschaft zu *identifizieren* und zugleich das *Selbstverständnis* als BuddhistIn zu pflegen. Die Entkopplung von Religion und Ethnie stellt somit teilweise auch eine Möglichkeit dar, sich vom vietnamesisch-buddhistischen Umfeld zu emanzipieren.

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Auffallend ist die Öffnung der sprachlichen Grenzen. Da die vietnamesische Sprache bei der Mehrheit der Befragten eine Barriere darstellt, orientieren sie sich an deutschen, englischen oder französischen Quellen und definieren ihr Buddhist-Sein unabhängig von der vietnamesischen Sprache oder dem vietnamesischen Migrationshintergrund ihrer Eltern.

Bezüglich der beiden Länder zeigt sich, dass die *Expansionsstrategie* in der Schweiz häufiger zu finden ist als in Deutschland. Eine Erklärung hierfür ist sicherlich die stärkere Bedeutung und Verbreitung der JubFas in Deutschland. Ein weiterer Grund könnte die verstärkte Anpassung von ZuwanderInnen in der Schweiz aufgrund des *Inkorporationsregimes* sein.

6.2 Ethnisch-religiöse Grenzziehungen durch die Handlungsstrategie Contraction – *Verknüpfung von Ethnie und Religionszugehörigkeit*

Grenzziehungen mittels der *Contractionsstrategie* haben die Verengung von Zugehörigkeitsformen zur Folge: «Contraction means drawing narrower boundaries and thus disidentifying with the category one is assigned to by outsiders» (Wimmer, 2013, S. 55). Die Befragten verkleinern die *Ingroup* und betonen bestimmte Marker, um sich von der *Outgroup* abzugrenzen. Zugleich kommt es vor, dass sie sich dadurch Fremdkategorisierungen zu eigen machen.

Für die vorliegende Studie bedeutet dies, dass sie die ethnisch-religiösen Grenzen der Elterngeneration beibehalten oder diese *symbolischen Grenzen* gegenüber der Einwanderungsgesellschaft verstärken. Eine Minderheit des Samples bedient sich dieser Handlungsstrategie. Sie verknüpft die vietnamesischen Wurzeln mit der buddhistischen Religiosität. Hiermit geht einher, dass die jungen Erwachsenen der Gemeinschaft eine wichtige Bedeutung zuschrieben. Unterschiedliche Vergemeinschaftungsformen dienen dazu, sich dieser ethnisch-religiösen Zugehörigkeit zu versichern. Anders als bei der *Expansionsstrategie* findet sich hier eine stärkere Betonung der Identitätsmarker *Gemeinsamkeit*, *Verbundenheit* und *Gruppengefühl*.

Zu erwähnen gilt es an dieser Stelle, dass trotz des Bemühens um eine grosse Varianz im Sample keine streng religiösen oder stark in religiöse Institutionen eingebundenen Personen aus der Schweiz befragt wurden. Ein Grund hierfür ist, dass junge Erwachsene in der Schweiz grundsätzlich weniger in vietnamesisch-buddhistische Vergemeinschaftungsformen als ein Teil ihrer Altersgenossen in Deutschland eingebunden sind

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

6.2.1 *Strukturvoraussetzungen im Zusammenhang mit der Handlungsstrategie* Contraction

Strukturvoraussetzungen für die *Contractionsstrategie* sind der kollektive Charakter des vietnamesischen Buddhismus sowie die Betonung des ethno-religiösen Erbes in den Pagoden.

Die wohl wichtigste und «primäre Sozialisationsinstanz» nimmt die Familie ein:

> *Wie in einem Mikrokosmos spiegeln sich in einer Familie von früher Kindheit an soziale, kulturelle und ökonomische Lebensbedingungen, die auf die Persönlichkeitsentwicklung ausstrahlen* (Hurrelmann & Bauer, 2015, S. 145).

Die familiären Bedingungen des Aufwachsens prägen den Umgang der Befragten mit der eigenen Religiosität als Erstes und häufig sehr nachhaltig (Beyer & Ramji, 2013, S. 15). Über gemeinsame Praktiken im privathäuslichen Bereich oder in den Institutionen erhalten die jungen Erwachsenen einen Bezug zur Religion vermittelt (siehe auch Marla, 2012).

Dieses *Gruppengefühl* spiegelt sich auch in den Erzählungen der Befragten wider. Die Mehrheit der Erzählungen der Befragten beginnt mit Pagodenbesuchen mit der Familie oder privathäuslichen Ritualen innerhalb der Familie – wobei hier die Ahnenverehrung weniger thematisiert wird (siehe Kapitel 5.5). Markant ist, dass die religiöse Tradierung über den Vollzug geschieht und wenig kommuniziert wird. Privathäusliche Praktiken, Routinen und Rituale prägen das Aufwachsen. Neben der Familie vermitteln auch die religiösen Institutionen und Organisationen die religiöse Praxis als etwas Gemeinschaftliches. Das zeigt sich an den Pagodenbesuchen, die mit der ganzen Familie und teilweise sogar mit der Grossfamilie stattfinden:

> *Ich weiss jetzt nicht genau, wie alt ich war, aber ich meine, ich war noch ein Kleinkind. Ich habe das jetzt auch im Nachhinein von Erzählungen mitbekommen. (…) Der Auslöser war, dass mein Onkel und meine Tante geheiratet haben. Daraufhin hatte man in der Familie beschlossen, weil viele von den Erwachsenen und vor allem von den Enkeln und Enkelinnen noch nicht Zuflucht zu den drei Juwelen genommen hatte – das ist so wie bei euch die Taufe sozusagen –, dass es ja doch wichtig ist, dass wir Zuflucht zu den drei Juwelen nehmen. (…) Das war auch sozusagen Teil der Hochzeitsreise von meiner Tante und meinem Onkel, dass dann die ganze Familie nach Hannover fährt, für diejenigen, die noch keinen Dharmanamen haben. Damals war es noch der Abt der Pagode, also der Hochehrwürdige Thích Như Điển (…), und von ihm haben wir dann alle den Dharmanamen bekommen. Also vor allem wir Enkel. (…) Das war so ein wichtiges Ereignis und ich weiss noch, es existiert irgendwo noch ein Bild, wo wir alle mit unserer Urkunde dasitzen. Also richtig stolz und auf dieser Urkunde, oder auf diesem Zertifikat steht dann unser Buddhaname, unser Dharmaname (Yvonne_29 Jahre_D).*

Diese längere Passage eines Interviews stammt von einer Befragten aus Deutschland. Seit dem Tod zweier Familienmitglieder wendete sich die junge Frau verstärkt der Religion zu, was sich daran zeigt, dass sie sich mit anderen Famili-

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

enangehörigen stark in einer Pagode engagiert, an Pilgerreisen teilnimmt und privathäusliche Rituale praktiziert. Ihren Zugang zur Religion beschreibt sie als ein kollektives Erlebnis mit der ganzen Familie. Das Christentum dient als Vergleichsfolie, da sie die Zufluchtnahme mit der «Taufe» vergleicht – möglicherweise auch, um der Interviewerin die Bedeutung dieses Eintrittsrituals zu erklären. Zugleich betont sie den formalen Charakter ihrer Religiosität, da sie das Eintrittsritual erwähnt. Dieses Eintrittsritual fand nicht in irgendeiner Pagode statt, sondern im religiösen Zentrum des vietnamesischen Buddhismus, in der Pagode *Viên Giác* in Hannover. Zugleich erwähnt sie das damalige religiöse Oberhaupt der Pagode, den Abt Thích Như Điển. Der Ausschnitt veranschaulicht die kollektiv ausgerichtete religiöse Praxis vietnamesischer BuddhistInnen. Die ganze Grossfamilie nimmt den weiten Weg auf sich, um in Hannover von Ehrwürden Thích Như Điển die Dharmanamen zu erhalten.

Anders als bei der *Expansionsstrategie* sind bei der *Contractionsstrategie* ethnische Zugehörigkeit und die eigene Religiosität stark miteinander verschränkt. Deutlich wird dies an dem Narrativ, dass die ganze Familie nach Hannover fuhr und dort das Eintrittsritual in den Buddhismus vollzog.

Auch eine stärker religiös distanzierte Befragte aus Ostdeutschland beginnt ihre Erzählung mit einem kollektiven Erlebnis:

> *Wenn ich jetzt an Buddhismus denke, dann muss ich gleich an ein Foto denken (…). Ich glaube, ich war drei Jahre alt und da war ich bei der Pagode in Hannover. Und das verbinde ich als Allererstes so mit Buddhismus, dass wir als Familie oft auch nach Hannover gefahren sind, um zur Pagode zu kommen, obwohl wir nicht in der Nähe von Hannover gewohnt haben. Und dass die da Räucherstäbchen angezündet haben und dass das unser gemeinsamer Familienausflug war und die Vietnamesen sich dort versammelt haben. Und ja, das hat uns so zusammengeschweisst, finde ich (Thao_25 Jahre _D).*

Die 25-Jährige verbindet die Pagode *Viên Giác* in Hannover mit Familienausflügen und einem Versammlungsort, der «die Vietnamesen» zusammenschweisst. Die vietnamesische Pagode wird somit identitätsstiftend, da sich hier «Vietnamesen versammeln». Zudem ermöglicht diese Fahrt nach Hannover ein kollektives Erlebnis. Anders als bei der zuvor zitierten jungen Frau steht hier stärker die Fahrt nach Hannover im Vordergrund der Erzählung und weniger die religiöse Handlung. Beiden gemeinsam ist die Schilderung, dass sie trotz der Entfernung den Weg nach Hannover auf sich nahmen und diese Reise mit der Familie stattfand. Zudem demonstrieren die beiden Beispiele die Bedeutung der Pagode *Viên Giác* als Zentrum des vietnamesisch-buddhistischen Zentrums.

Wie die Beispiele weiterhin zeigen, werden Pagoden und insbesondere die JubFa nicht mit Peers oder allein aufgesucht, sondern in der Regel mit Familienangehörigen. Dieser kollektive Charakter vietnamesisch-buddhistischer Religiosität kann eine strukturelle Bedingung für die *Contractionsstrategie* sein. Einen Zugang zu diesem ethnisch-religiösen *Selbstverständnis* vermitteln die Herkunftsfamilie und insbesondere die JubFas. Insbesondere den vietname-

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sisch-buddhistischen Institutionen kommt folglich eine prägende Rolle mit Blick auf die Handlungsstrategie der *Contraction* zu. Deutlich wird dies auch an den vermittelten Narrativen in den Institutionen. Mittels Narrativen und ihrer stark an der eigenen Gemeinschaft orientierten Ausrichtung fördern JubFas und Pagoden diese Form der ethnisch-religiösen Grenzziehung.

Die religiösen Institutionen übernehmen nicht nur die Vermittlung der Religion, sie stärken auch mittels Narrativen und der Betonung der vietnamesischen Identität das *Gemeinschaftsgefühl* junger Erwachsener. Insbesondere die JubFa fördert die *Contractionsstrategie*, da hier die ethnisch-religiöse Identität gestärkt und betont wird. Vergemeinschaftungsformen wie Retreats fördern ebenfalls das Verständnis der Befragten, sich als vietnamesische BuddhistInnen zu *identifizieren*.

Die Verknüpfung von Ethnie und Religiosität zeigt sich teilweise auch in den Lehrreden der Mönche bei solchen Anlässen:

> *Nach dem Frühstück treffen sich alle Jugendlichen im Klassenzimmer. Ein Mönch aus Schweden erklärt, dass die Jugendlichen Fragen stellen können. Sie trauen sich nicht, bis die Betreuerinnen den Vorschlag machen, dass sie ihre Fragen anonym auf einem Zettel abgeben können. Es werden viele Fragen zur «Liebe» gestellt: «Ein Junge liebt ein Mädchen, aber das Mädchen liebt den Jungen nicht.» Ein Mädchen übersetzt, was der Mönch sagt, ins Englische (…). Der Mönch betont die vietnamesische Identität. «Für Vietnamesen ist Jungfräulichkeit wichtig, anders als für andere Länder oder Europäer.» Er betont, dass sie nicht vergessen sollen, dass sie Vietnamesen sind. (…) (Beobachtungsprotokoll_ Neuss_2015).*

In dem Ausschnitt des Beobachtungsprotokolls eines Retreats wird deutlich, dass die ethnische Grenzziehung auch von Ordinierten vorgenommen und vermittelt wird. Markant ist, dass der Ordinierte auf die englische Sprache zurückgreifen muss bzw. seine Aussagen für die anwesenden Jugendlichen ins Englische übersetzt werden. Ein Grossteil der Anwesenden verfügt lediglich über rudimentäre vietnamesische Sprachkenntnisse. Der Ordinierte geht auf die Lebenswelt der Jugendlichen ein, indem er ihre weltlichen Fragen beantwortet. Zugleich zieht er jedoch eine deutliche Grenze zwischen «den VietnamesInnen» und «den EuropäerInnen».

Der Rückbezug zu Vietnam und die Mahnung, nicht die eigenen Wurzeln zu vergessen, wird auch bei anderen Veranstaltungen von Ordinierten betont. Zudem wird häufig auf die Fluchtgeschichte der sogenannten *boatpeople* verwiesen.

In Gesprächen mit VertreterInnen der Pagoden oder mit den befragten jungen Erwachsenen spielt die Politik Vietnams hingegen keine Rolle bzw. wird mir gegenüber nicht thematisiert.[4] Lediglich der Besuch von Pagoden

[4] Insbesondere mittels der teilnehmenden Beobachtung lässt sich die Verknüpfung von politischer Haltung und Religion aufzeigen. So zeigt sich die politische Positionierung neben der südvietnamesischen Flagge auch mittels des Singens der Nationalhymne oder anhand von Gedenkzeremonien an die gefallenen Ahnen. Die junge Generation scheint

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

wird von den Befragten teilweise mit der politischen Ausrichtung und dem *Selbstverständnis* der Elterngeneration erklärt:

> *Aber da gehen wir nicht hin, weil die Pagode sehr kommunistisch geprägt ist. Meine Eltern sind aus Vietnam hierhergekommen, weil sie auch wegen der Regierung geflüchtet sind. Das sind ja viele Vietnamesen und diese Pagode ist noch von dieser Ideologie geprägt und deshalb gefällt das vielen Vietnamesen nicht. Und dann (wollen) sie da auch nicht hin, weil das, warum sie von Vietnam geflüchtet sind, auch in dieser Pagode praktiziert wird oder ja gelehrt wird (Mike_18 Jahre_D).*

Der Befragte scheint sich selbst wenig mit der politischen Situation auseinandergesetzt zu haben, sondern stärker durch seine Eltern diesbezüglich geprägt worden zu sein. Dies zeigt sich daran, dass er nicht konkret benennt, was in der «sehr kommunistischen Pagode» praktiziert wird. Er verweist darauf, dass die politische Ausrichtung «sehr vielen Vietnamesen» nicht gefalle. Auch über 40 Jahre nach dem Krieg ist die Politik Vietnams für viele ältere PagodenbesucherInnen en sehr emotionales und wichtiges Thema.

Für die jüngere Generation scheint der sogenannte «Nord-Süd-Konflikt» hingegen kaum eine Rolle zu spielen. Die einzigen Berührungspunkte hiermit scheinen die Erzählungen der Eltern zu sein. Die Elterngeneration pflegt solche Narrative sowie auch Ordinierte, die die Migrationsgeschichte oder das vietnamesisch-buddhistische *Gruppengefühl* und die damit einhergehende *Identifikation* betonen.

Innerhalb der Familie finden sich vermutlich stärker implizit solche Prägungen. Deutlich wird dies bspw. an bestimmten Zuschreibungen gegenüber Personen aus Nord- oder Südvietnam. Es sind vor allem die Pagoden und verstärkt die JubFa, die die ethnisch-religiöse Identität der Befragten prägen und ihre *Zugehörigkeit* zum vietnamesischen Buddhismus betonen.

Eine weitere Vorrausetzung für die *Contractionsstrategie* sind sicherlich Ausschlusserfahrungen und *Fremdkategorisierungen* seitens der Einwanderungsgesellschaft.

Insgesamt kommt der ethnischen *Identifikation* in beiden Ländern für die Befragten eine grosse Bedeutung zu, möglicherweise auch durch Fremdkategorisierungen bedingt. Während die religiöse Zugehörigkeit weniger mittels *Fremdkategorisierungen* thematisiert wird, wird die ethnische Herkunft häufig stärker angesprochen.

> *Es war eher mein Erscheinungsbild, das auffällt, die «Chinesin».*
> *I: Und dann wurde gefragt, ob du Buddhistin bist?*
> *N: Nein, die Religion kam nie zum Zug. Es ging nur um das Aussehen und um das Land. Eigentlich nur ums Aussehen, ja (Nathalie_29 Jahre_CH).*

---

sich jedoch wenig mit der Politik Vietnams auseinanderzusetzen. Zu dieser Beobachtung kommt auch die Studie von Chimienti et al. (2019).

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

In dem Ausschnitt zeigt sich die *Kategorisierung* als «fremd». Die Befragte wird damit konfrontiert, «die Chinesin» zu sein. Es ist ihr Erscheinungsbild, das dazu führt, sich erklären zu müssen.[5] Diese Erfahrungen führen teilweise dazu, dass sich die Befragten einer ethnisch-religiösen Gemeinschaft im Jugendalter verstärkt zuwenden.

6.2.2 Identitätsmarker bezüglich der Contractionsstrategie

Unter den in Deutschland befragten jungen Erwachsenen findet sich eine exklusivere *Identifikation* als BuddhistInnen als unter den in der Schweiz befragten jungen Erwachsenen. Häufig geht hier die *Identifikation* als BuddhistIn mit der ethnischen Identifikation und dem *Gruppengefühl* gegenüber dem vietnamesisch-buddhistischen Milieu einher:

> *Ja. ich habe mich bewusst für den vietnamesischen Buddhismus entschieden. Ich bin damit aufgewachsen. Und für mich vereint jeder Besuch in der Pagode einfach alles, also vietnamesische Werte, kulturelle Werte und den religiösen Aspekt. Und für mich stimmt dieser Pfad (Yvonne _29 Jahre_D).*

Die Befragte gehört zu den stärker religiös eingebundenen Personen. In ihrem Zitat zeigt sich jedoch eine Haltung, die auch auf andere der in Deutschland Befragten zutrifft. Sie positioniert sich als «BuddhistIn» und verknüpft ihre Religiosität mit der ethnischen Zugehörigkeit in Form von «vietnamesischen Werten». Ihre Begründung für das eigene religiöse *Selbstverständnis* ist die Sozialisation, dass sie «damit aufgewachsen» sei. Der vietnamesische Buddhismus «vereint» für sie «einfach alles».

Unter den in Deutschland Befragten werden häufig die ethnische Zugehörigkeit und die Religionszugehörigkeit in einen Zusammenhang gebracht.

Das vietnamesische *Selbstverständnis* führt teilweise dazu, dass ethnische Vergemeinschaftungen verstärkt gesucht und wertgeschätzt werden. Ein Beispiel hierfür ist das «Vietnamesen Retreat» im *EIAB* oder die Vergemeinschaftung von VietnamesInnen in *Plum Village.* Bei Retreats des *Engagierten/Angewandten Buddhismus*, die stark von EuropäerInnen und «WestlerInnen» nachgefragt sind, gewinnt die ethnische Vergemeinschaftung teilweise an Bedeutung. So bietet das *EIAB* einmal im Jahr ein geschlossenes Retreat ausschliesslich für «VietnamesInnen» in vietnamesischer Sprache an. Eine der Befragten nimmt an diesem Retreat jährlich mit ihren Eltern und ihrer Schwester teil:

> *Ja, es gibt immer einmal im Jahr das Vietnamesen-Retreat, das ist immer im Herbst. Also das ist immer so gelegt, dass es im Herbst, im September ist. Und da gehen die Meisten immer hin, weil eben alle Vietnamesen da hingehen, dass man sich halt eben untereinander verständigen kann, auf Vietnamesisch. Im Vietnamesen-Retreat ist es auf Vietnamesisch und*

[5] Siehe auch den Podcast «Rice and Shine», der die Exotisierung und das «yellow facing» häufig thematisiert.

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nicht auf Englisch und Deutsch. Deswegen ist es einfacher für sie, die ganzen Inhalte zu verstehen, und deswegen gehen sie halt gern zum vietnamesischen Retreat hin. Und sie finden es halt immer besser, wenn viele Vietnamesen da sind, weil dann kann man sich auch austauschen, miteinander reden, die ganzen Vietnamesen aus Deutschland treffen und so. Deswegen gehen die gern da hin. (…) Also wenn ich geh, dann auf jeden Fall auch zu diesem Vietnamesen-Retreat. Das ist halt extra angepasst auf Vietnamesen, das Retreat (Lisa _19 Jahre_D).

Neben dem religiösen Kontext steht hier insbesondere das «vietnamesische» *Selbstverständnis* im Vordergrund der Befragten. Deutlich wird dies daran, dass zu diesem Anlass «alle Vietnamesen» gehen, die vietnamesische Sprache gesprochen wird, ein Austausch möglich ist und dies an VietnamesInnen «extra angepasst» ist. Der Ausschnitt zeigt auch, dass sich die *Contractionsstrategie* unter Befragten, die dem *Reine Land Buddhismus* nahestehen, und Befragten mit Bezügen zum Engagierten/Angewandten Buddhismus finden lässt, obgleich sich der vietnamesische Reformbuddhismus Thích Nhất Hạnhs als multiethnisch positioniert. Für einen Teil der Befragten ist auch hier die ethnisch-religiöse Vergemeinschaftung ein wichtiges Anliegen.

Zum Verständnis, wer BuddhistIn ist, gehört bei Personen, die sich der *Contractionsstrategie* bedienen, häufig die vietnamesische *Identifikation*. Ein Grund hierfür ist der häufig engere Bezug zu vietnamesisch-buddhistischen Institutionen. Ethnische und religiöse *Identifikation* werden hier sowie teilweise in der Herkunftsfamilie tradiert.

Ich komm ja auch aus Vietnam, deswegen verbinde ich das auch mit dem Buddhismus. (…) Ich bin damit aufgewachsen und deswegen. Ich glaub, bei den Anderen ist es halt auch so. Man ist damit aufgewachsen, man ist halt Vietnamese und dann gehört halt der Buddhismus dazu (Lisa_19 Jahre_D).

Die Familie der Befragten wendete sich im Laufe der Jahre dem *Engagierten/Angewandten Buddhismus* zu und besucht inzwischen regelmässig eine Gemeinschaft von LaienbuddhistInnen sowie das *EIAB*. Markant ist, dass sich die Befragte klar als «Vietnamesin» positioniert, obwohl sie in Deutschland geboren und aufgewachsen ist. Die buddhistische Religiosität versteht sie als etwas, das «zum Vietnamesisch-Sein dazugehört». Durch die Erwähnung «der Anderen» betont sie das *Gemeinschaftsgefühl* und die *Gemeinsamkeit* mit den anderen «vietnamesischen» Angehörigen der vietnamesisch-buddhistischen Laiengruppe. Auch Endres et al. (2013, S. 5) stellen in ihrer Studie zu muslimischen Jugendgruppen fest, dass neben der religiösen Zugehörigkeit auch die nationale, kulturelle und sprachliche Identität ein zentrales Kriterium der Gruppenzugehörigkeit ist. Diese Feststellung lässt sich auf die Befragten der vorliegenden Studie übertragen und zeigt sich insbesondere anhand der *Contractionsstrategie*.

Auffallend ist, dass sich nicht zwingend Personen, die stark in buddhistische Strukturen eingebunden sind, als «vietnamesische BuddhistInnen» verstehen oder diese Verknüpfung ablehnen, sondern auch Personen, die ohne ethnisch-

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

religiöse Einbindung aufgewachsen sind, teilweise ihre ethnische und religiöse *Identifikation* miteinander verknüpfen, wie in der folgenden Interviewpassage deutlich wird:

> *Ich merk das auch immer wieder bei den Pagodenbesuchen, dass, sobald du die Pagode betrittst, du fühlst dich sofort heimisch. Weil die Leute, sie sprechen mit dir die gleiche Sprache. Wir essen gemeinsam das vietnamesische Essen und ja, die Kultur wird einfach ausgelebt. Es gibt bestimmte Mentalitäten und ich finde man fühlt sich einfach wohl, wenn man unter Gleichgesinnten ist. Das soll jetzt nicht heissen (lacht), dass ich mit Deutschen oder mit Schweizern nicht zurechtkomme. Aber ich finde, es ist schon schön, wenn man unter Einheimischen zusammen etwas zelebrieren kann, ja es ist einfach anders. Dadurch, dass ich mit zwei Kulturen aufgewachsen bin, ja, würde ich schon sagen, pick ich mir das Schöne raus und füge sie zu einem Strang zusammen (Yvonne_ 29 Jahre_D).*

In diesem Beispiel zeigt sich sehr deutlich die ethnisch-religiöse Grenzziehung zwischen *Ingroup* und *Outgroup*. Die Befragte *identifiziert* sich über Religion, Sprache, das Essen sowie die Mentalität mit der vietnamesisch-buddhistischen Gemeinschaft. All diese *Identitätsmarker* sind durch die Sozialisation vertraut und führen zu einer *Verbundenheit* und einem *Gruppengefühl* unter «Einheimischen».

Diese *Verbundenheit* zeigt sich auch in dem folgenden Interviewausschnitt:

> *Ich habe häufig das Gefühl, dass es unter Vietnamesen oft familiär wird, obwohl man sich nicht kennt. Einfach weil man (lachend) unter den Deutschen irgendwie dadurch mehr noch zusammenwächst als eine Gruppe von Menschen, die sich ähnlich sind und einen ähnlichen Hintergrund haben. (…) Also irgendwie war das [der Pagodenbesuch] sehr familiär. Ich bin dann da mitgekommen und dann waren da einige Nonnen, die haben dann auch gleich gefragt, wie ich heisse, und mit meinen Eltern geredet. Und die haben sich dann ein bisschen unterhalten. Ich glaube, das Familiäre kommt tatsächlich vielleicht auch dadurch, dass man sich mit Bruder und Schwester anspricht, und das haben wir ja im Deutschen nicht so. (…) Und dann auch, dass man da hinkommt und auch gleich zusammen isst, das ist auch etwas, was einen sehr zusammenbringt (Huong_26 Jahre_D).*

Die Interviewpassage beschreibt das subjektive Empfinden der 26-Jährigen, sich mit anderen vietnamesischstämmigen Personen *verbunden* zu fühlen. Deutlich wird insbesondere der emotionale Aspekt von Nähe, den die Befragte mit «familiär» umschreibt und der sich durch das gemeinsame Essen in der Pagode und die persönliche Ansprache durch die Nonnen ausdrückt. Zugleich zeigt diese Interviewpassage eine Form der Grenzziehung auf, da dieses «Zusammenwachsen» dadurch bedingt wird, «unter Deutschen» zu sein.

Insbesondere im Jugendalter gewinnt die Auseinandersetzung mit der eigenen Person an Bedeutung. Von grosser Wichtigkeit werden in diesem Lebensabschnitt Peers. Teilweise dient die Vergemeinschaftung und *soziale Verortung* im vietnamesisch-buddhistischen Kontext nun dazu, Gleichaltrige zu treffen. Diese *soziale Verortung* bedingt teilweise das spätere *Selbstverständnis* als «BuddhistIn» und/oder «VietnamesIn»:

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Als Kind bin ich immer mitgekommen, hab dann sozusagen meine Kindheitsfreunde jetzt da kennengelernt. Die sind meistens ja auch alle Buddhisten und Vietnamesen bei mir. Da hat man sich einfach so ein Freundschaftsnetzwerk aufgebaut. Man war von vietnamesischen Buddhisten umgeben. Also das war am Anfang immer der Grund, warum ich da hingegangen bin, um eben meine Freunde wiederzusehen, die aus Hannover, Berlin, München, Nürnberg kommen, weil man die nicht einfach so treffen kann, wegen der Entfernung. Und dann war es immer so: «Ja kommst du dieses Jahr nach Hannover? Kommst du dieses Jahr nach Neuss? Da ist doch so ein Camp.» Und dann war es immer so eine Treffpunktstelle (Hoa_21 Jahre_D).

Die befragte junge Frau aus Deutschland positioniert sich als Buddhistin und Vietnamesin. Bedingt ist diese Positionierung durch die ethnisch-religiöse Einbindung in eine Peergroup «vietnamesischer Buddhisten». Während sie sich zunächst stärker aufgrund der Möglichkeit, Freunde zu sehen, *sozial verortete*, entspricht im Erwachsenenalter auch ihr *Selbstverständnis* der ethnisch-religiösen *Verortung*. Der Ausschnitt verdeutlicht auch die Bedeutung der JubFa. Die Befragte wurde in die JubFa hineinsozialisiert. Seit der Kindheit verbringt sie kontinuierlich Zeit mit anderen Personen, die – so wie sie selbst – vietnamesische Wurzeln haben, und *identifiziert* sich dadurch stark mit dem vietnamesisch-buddhistischen Milieu.

Die *Contractionsstrategie* drückt sich häufig in dem Empfinden von *Gemeinsamkeit* aus. Als *Identitätsmarker* findet sich, insbesondere in Bezug auf die ethnischen Wurzeln, diese *Gemeinsamkeit* und *Verbundenheit* in den Daten.

Sie [die Freunde] sind alle katholische Vietnamesen und dann gab's mich (lacht), die in ihrer Gruppe ist. Ich denke, da sie aber auch westlich aufgewachsen sind, sind wir in Wirklichkeit viele westlich gebildete Menschen. (…) Untereinander sprechen wir Französisch (...). Es ist nicht schwer, mit ihnen zu sprechen, deshalb bin ich ihnen näher [als den älteren VietnamesInnen in den Pagoden oder Studierenden aus Vietnam] (Daphne_21 Jahre_CH).[6]

Die hier zitierte junge Westschweizerin betont die westliche Erziehung und die gemeinsamen vietnamesischen Wurzeln ihrer Peergroup. Obgleich sie im buddhistischen Kontext sozialisiert wurde und sich dort auch *verortet*, betont sie die *Gemeinsamkeiten* mit den katholisch geprägten FreundInnen, die wie sie als Kinder vietnamesischer EinwanderInnen im Westen aufwachsen. Sie unterscheidet bspw. auch zwischen «vrai vietnamiens» und ihrem Freundeskreis. Unter den «vrai vietnamiens» versteht sie Personen, die tatsächlich in Vietnam aufgewachsen sind, während sie sich stärker in der Schweiz verortet, was sich auch an der Sprache zeigt, da sie mit ihrer Peergroup auf Französisch kommuniziert. Insbesondere die vietnamesische Erziehung wird von den Befragten als Differenzmarker gegenüber Gleichaltrigen der Einwanderungsgesellschaft

[6] «Simplement parce que tous mes amis sont catholiques et que j'appartiens à leur groupe catholique. Ils sont tous catholiques vietnamiens et je suis là (rires) qui est juste là. Mais je pense que parce qu'ils sont aussi éduqués à l'occidentale, ils sont en fait beaucoup comme de gens éduqués à l'occidentale, donc ils comprennent vraiment (la pensée occidentale) parce qu'ils se parlent en français (...) et ce n'est pas difficile de leur parler, donc je suis plus proche d'eux.»

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

angeführt und als *Gemeinsamkeit* mit anderen jungen Erwachsenen mit vietnamesischen Wurzeln betont.

In den vietnamesisch-buddhistischen Institutionen ist die vietnamesische Sprache ein wichtiger Marker von *Identifikation*. Ordinierte und die JubFas gehen auf die veränderten Bedingungen in der Einwanderungsgesellschaft mittels des deutschen/französischen Unterrichts ein, bemühen sich jedoch weiterhin, auch die vietnamesische Sprache weiterzugeben.

Deutlich wird die Verknüpfung von Sprache und Identität auch in dem folgenden Beispiel:

> *Ich konnte kein Deutsch, bis ich in den Kindergarten gekommen bin, und deswegen hat man da schon noch eine starke Verbindung dazu. Also wenn ich jetzt mit meinen vietnamesischen Freunden irgendwas unternehme oder mit meinem Cousin was, sprechen wir Deutsch miteinander, aber es gibt ein bisschen, was weiss ich – ja, man macht schon Witze auf Vietnamesisch, oder wenn ein Deutscher dabei ist, spricht man auf Vietnamesisch z. B. schlecht über den oder so was. Hat eben schon noch eine engere Verbindung, wenn man jetzt z. B. aus demselben Land kommt (The-Ung,_19 Jahre_D).*

Hier stellt der Befragte die Verbindung von Sprache und Herkunft her. Die Sprache dient als *Identitätsmarker* in Form von *Gemeinsamkeit* und *Verbundenheit* mit anderen jungen Erwachsenen mit vietnamesischen Wurzeln. Sie zeigt, dass man «aus demselben Land kommt». Obgleich die vietnamesische Sprache in den religiösen Institutionen häufig eine Barriere darstellt, dient sie in anderen Kontexten als *Identitätsmarker*.

Ein *Identitätsmarker* aufgrund von *Identifikation* und insbesondere *Kategorisierung* seitens der Einwanderungsgesellschaft stellt die Physiognomie der Befragten dar.

Bei anderen Befragten führt das Gefühl des «Fremdseins» zu Irritationen und der Reflexion der eigenen Person:

> *(…) sich als anders zu identifizieren, (…) also da gab es so verschiedene Momente: Also als Kind hatte ich irgendwann mal in den Spiegel geschaut und hab dann gesehen, ich sehe ja gar nicht deutsch aus (lacht). Was mich komischerweise dann irritiert hat, weil ich viele deutsche Freunde hatte. (…) Also ich finde die [vietnamesischen Wurzeln] auf jeden Fall sehr bereichernd auch. Also ich merke auch, dass – klar hat man dann auch Momente, wo man oft diskriminiert wird aufgrund der Wurzeln, aufgrund des Aussehens und so, aber ich finde die vietnamesische und chinesische Kultur, die durch meine Eltern mitgegeben wurde, eigentlich sehr bereichernd (Huong_26 Jahre_D).*

Die Befragte stammt aus einer sino-vietnamesischen Familie und ist daher mit chinesischen und vietnamesischen Einflüssen aufgewachsen. Insgesamt orientiert sich ihre Familie sehr stark an der Einwanderungsgesellschaft und ist wenig in vietnamesisch-buddhistische Gemeinschaften eingebunden. Durch ihr «deutsches» Umfeld kommt es in der Kindheit zur Verunsicherung bezüglich der eigenen Person, da ihr Erscheinungsbild nicht dem der FreundInnen ähnelt. Markant ist an diesem Interviewausschnitt weiterhin, dass die Befragte Erfahrungen von Diskriminierung aufgrund ihres Aussehens kurz anreisst.

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Die Aushandlung der eigenen Identität führt schliesslich – möglicherweise aufgrund dieser Fremdheitserfahrungen – zur *Identifikation* mit den eigenen Wurzeln.

Betont werden muss, dass, auch wenn sich ein Teil der Befragten als «VietnamesInnen» positioniert, die Mehrheit der 2.0-Generation bzw. der Befragten klar in ihrer *Identifikation* von der Elterngeneration abgrenzt und als westlich geprägt beschreibt. Eine Form der Selbstbeschreibung stellt die Definition als «Bananen» dar, die innen weiss sind, also stark an die Einwanderungsgesellschaft angepasst, und aussen gelb aufgrund des asiatischen Erscheinungsbildes.[7]

6.2.3 Contraction *als Handlungsstrategie der Befragten*

Die *Contractionsstrategie* zeigt sich anhand des folgenden Ausschnittes eines Gruppengesprächs mit drei Jugendleiterinnen der JubFa:

> *Jenny: Also, wenn man, sage ich mal, tiefer in die Materie geht im Buddhismus, stellt man auch fest, dass man nicht einfach Sachen übersetzen kann. Also irgendwie ist der Buddhismus von dem Sanskrit ins Chinesische übersetzt und vom Chinesischen ins Vietnamesische. Oder in eine Mischsprache und dann wieder ins Vietnamesische oder ins Englische und dann ins Deutsche und so weiter. Diese vielen Übersetzungen können auch dazu führen, dass sozusagen die Sinnhaftigkeit von Begriffen ein bisschen verändert wird, deswegen machen wir dieses Bilinguale. Also den Unterricht, aber gleichzeitig wollen wir auch Vietnamesisch beibringen, weil oftmals die Dinge nicht so einfach ins Deutsche übersetzt werden.*
> *My: Weil die Konzepte der deutschen Wörter nicht ganz den Kern treffen*
> *Jenny: Von asiatischer Sprache.*
> *My: ... von der asiatischen Sprache, weil die Wörter dort vielschichtiger sind, und im Deutschen ist es sehr konkret immer. Auch wenn es abstrakte Begriffe sind und die beschreiben nicht alle Merkmale, die wichtig sind für ein bestimmtes buddhistisches Wort. Deswegen ist es zwar gut, dass sie [Kinder und Jugendliche in der JubFa] sozusagen ein Grundkonzept haben, das sie auf Deutsch verstehen, aber der Kern oder verschiedene Aspekte dieses Wortes oder dieser Eigenschaft sind im Asiatischen mit diesen Wörtern, die benutzt werden, weiträumiger und umfassender, als wenn du nur ein Wort im Deutschen sozusagen benutzt (Gruppengespräch Neuss 2015).*

Die drei Gruppenleiterinnen betonen die Wichtigkeit der vietnamesischen Sprache für das Verständnis des Buddhismus. In der JubFa setzen sie sich dafür ein, dass auch die jüngere Generation die vietnamesische Sprache erlernt. Anhand der Sprache zeigt der Ausschnitt die «Rückbesinnung» auf die ethnisch-religiösen Wurzeln sowie die «Reproduktionsorientierung» (Yildiz, 2011). Ihnen ist es wichtig, das ethnisch-religiöse Erbe der Elterngeneration fortzuführen und zu erhalten. Die drei jungen Frauen stammen aus sehr religiösen Fami-

[7] Die Bloggerin Naekubi nimmt diesen Begriff auf, um ihn positiv umzudeuten: «Mit ‹banana› bezeichnet man im amerikanischen Slang AsiatInnen, die sich absolut assimiliert haben: Gelb von außen, weiß von innen. Ich nehme diesen Begriff und deute ihn um – wir sind OK, so wie wir sind!» (Truong, 2015)

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

lien und sind seit der frühesten Kindheit an in den Strukturen der JubFa sozialisiert worden. Als Jugendliche engagieren sie sich hier ebenfalls als Gruppenleiterinnen. Obgleich alle drei in Deutschland geboren sind, nimmt die vietnamesisch-buddhistische *Identifikation* eine bedeutende Rolle für sie ein. Während sich ein Teil der Befragten im Jugendalter von der JubFa abwendet, scheint die Organisation für die drei Frauen gerade in dieser Lebensphase identitätsstiftend zu sein. Interessant ist, dass sie nicht versuchen, die strukturellen Gegebenheiten in der JubFa zu verändern, sondern sich verstärkt darum bemühen, das ethnoreligiöse «Erbe» der Elterngeneration fortzuführen. Dies zeigt sich an ihrem Engagement in der JubFa und daran, dass sie untereinander vorwiegend auf Vietnamesisch kommunizieren. Sie betonen, dass es ihnen ein Anliegen sei, ihre Wurzeln nicht zu verlieren. Zugleich setzen sie sich dafür ein, das vietnamesisch-buddhistische *Selbstverständnis* an andere Kinder und Jugendliche in der JubFa weiterzugeben. Unter den Befragten stellen sie eine klare Ausnahme dar. Die Mehrheit der Befragten öffnet aufgrund der Sozialisation in der Schweiz und in Deutschland vietnamesisch-buddhistische Grenzziehungsmarker.

Insbesondere bei Personen, die mit Bezug zur JubFa aufgewachsen sind, zeigt sich die *Contractionsstrategie* bezüglich Werten, die sie an nachfolgende Generationen weitergeben möchten. Auffallend ist hier das Fortführen des Verständnisses der JubFas als vietnamesisch-buddhistische Gemeinschaften. Deutlich wird dieses Fortführen bei der Antwort auf die Frage, was die Befragten gerne an nachfolgende Generationen bzw. die eigenen Kinder vermitteln würden:

> *Ich würde mega gern denen Vietnamesisch beibringen, wobei ich nicht weiss, ob ich in der Lage bin (lacht), wirklich denen perfekt Vietnamesisch beizubringen. Da es jetzt schon teilweise schwer wird, perfektes Vietnamesisch zu können. Also deswegen hoffe ich da eben auf meine Eltern bzw. Grosseltern meiner Kinder, dass die da Vietnamesisch lernen, und eben auf den Verein, also GDPT [JubFa], dass der auch, wenn ich Kinder habe, noch erhalten ist. Die Kultur ist schon wichtig, dass sie wissen, wo sie herkommen oder wo die Grosseltern herkommen, und vor allem der Buddhismus. Ich möchte schon, dass sie selber die Entscheidung treffen. Aber ich kann ihnen ja den Weg sozusagen zeigen zum Buddhismus. Ob sie sich dann dafür entscheiden, ist dann deren Sache, aber ich möchte auf jeden Fall, dass sie davon Bescheid wissen (Mike_18 Jahre_D).*

Der Befragte, der selbst stark in die JubFa eingebunden ist, betont hier die vietnamesische Sprache, die vietnamesische Kultur und den vietnamesischen Buddhismus, den er gerne an seine Kinder weitergeben möchte. Auffallend ist, dass er die Bedeutung der JubFa als Sozialisationsinstanz hervorhebt. Wie bereits bei der Elterngeneration scheint auch sein Verständnis der JubFa zu sein, dass sie Erziehungsaufgaben wie die religiöse Vermittlung übernimmt.

Markant ist, dass er den Kindern die Entscheidung überlässt, ihre Religiosität zu wählen, ihnen jedoch den «Weg» zeigen möchte. Viele der Befragten betonen, dass sie ihre Kinder nicht zwingen werden, an buddhistischen Anlässen

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

teilzunehmen, oder sie kritisieren, dass sie selbst in ihrer Kindheit unfreiwillig an Retreats oder Pagodenbesuchen teilnehmen mussten.

Die Sprache ist insgesamt eng mit dem Verständnis von «Vietnamese/Vietnamesin sein» verknüpft, wie in dem folgenden Zitat deutlich wird:

> *Ja, auf jeden Fall. Ich finde vor allem, weil es peinlich wäre, wenn man sagt, man ist Vietnamese, aber nicht weiss (lacht), wie man Vietnamesisch schreibt oder spricht. Und ich finde vor allem, wenn es darum geht, meine Verwandten vielleicht in Vietnam mal zu besuchen, sollte man schon wissen, Vietnamesisch zu reden, und sollte man die vietnamesische Sprache können und auch allgemein Kultur oder so was. Es ist nun mal ein Stück meiner Familie und dementsprechend auch ein Stück von mir, dass man eben Vietnamesisch sprechen sollte (Mike_18 Jahre_D).*

Die Sprache stellt eine Verbindung zu den ethnischen Wurzeln her und ermöglicht auch einen Zugang zur vietnamesisch-buddhistischen Gemeinschaft. Der zitierte junge Erwachsene ist stark in die JubFa eingebunden und *identifiziert* sich stark über die Sprache mit seinen vietnamesischen Wurzeln. Auch wenn viele der Befragten Schwierigkeiten bei der Kommunikation auf Vietnamesisch haben, bezeichnen sie die vietnamesische Sprache als wichtigen *Identitätsmarker*. Deutliche Unterschiede in der Sprachkompetenz zeigen sich zwischen Personen, die in die JubFa eingebunden sind, und Personen, die keinen Sprachunterricht erhalten haben.

Eine weitere Form der *Contractionsstrategie* findet sich unter Personen, die Wert auf eine vietnamesisch-buddhistische Peergroup legen. Grenzen werden hier in Bezug auf die Ethnie sowie die religiöse Zugehörigkeit gezogen. Die unterschiedlichen Vergemeinschaftungsformen wie Retreats, Pilgerreise oder Treffen der JubFa bieten die Möglichkeit, diese sozialen Beziehungen zu pflegen und aufrechtzuerhalten (siehe Kapitel 6.2.4).

Eine weitere Form der Uminterpretation findet sich bezüglich der religiösen Institutionen. Während bei der Elterngeneration Pagoden häufig ein vertrautes Umfeld darstellen und hier die vietnamesischen Traditionen fortgeführt werden, stellen die Pagoden für die Befragten Orte der Rückbindung an ihre vietnamesischen Wurzeln dar. Ein Beispiel hierfür ist die Möglichkeit, Vietnamesisch zu sprechen und den Herkunftskontext der Elterngeneration besser kennenlernen zu können. Im Mittelpunkt steht häufig nicht das Fortführen bestehender Traditionen, sondern stärker die Auseinandersetzung mit der eigenen Identität und die Rückbindung an ethnoreligiöse Wurzeln. Wie Gidoin (2014) feststellt, sind die Institutionen Orte, an denen die Befragten den Kontakt zu ihren Wurzeln suchen und eine Neudefinition ihrer Zugehörigkeit zu dem «ethnisch-religiösen» Erbe der Elterngeneration vornehmen (ebd., S. 51ff).

Der Wunsch nach Vergemeinschaftung bleibt folglich auch bei der jüngeren Generation bestehen. Die Konsequenz ist die Stärkung der buddhistischen Identität und in der Folge möglicherweise ein stärkeres *Selbstverständnis* als

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

BuddhistInnen bzw. eine stärkere Abgrenzung gegenüber anderen Religionsgemeinschaften (siehe Kapitel 6.2.3).

Im Vergleich zu der Elterngeneration scheinen die Grenzen insbesondere aufgrund von Sprachkompetenzen enger zu werden. Die Befragten verwenden die Sprache der Einwanderungsgesellschaft. Aus diesem Grund wird die Religiosität der 2.0-Generation nationaler und lokaler. Anders als die Elterngeneration sprechen die befragten Personen vorwiegend die Sprache der Einwanderungsgesellschaft und *verorten* sich in dieser. In der Schweiz führt dies bspw. dazu, dass sich Sprachgruppen bilden und Personen aus der Deutschschweiz vorwiegend an Anlässen in der Deutschschweiz sowie Personen aus der Westschweiz, aufgrund der Sprache, vorwiegend an Anlässen in der Westschweiz teilnehmen. Ethnisch-religiöse Vergemeinschaftungsformen werden dadurch lokaler und nationaler. Es entstehen also Sprachgrenzen, da die Kommunikation nicht mehr auf Vietnamesisch stattfindet. Zugleich dient die vietnamesische Sprache jedoch, wie oben angeführt, als *Identitätsmarker* bezüglich der Abgrenzung gegenüber Gleichaltrigen der Einwanderungsgesellschaft.

So wie durch Fremdkategorisierungen die Physiognomie der Befragten thematisiert wird, so spielt die Physiognomie auch für die *Identifikation* eine bedeutende Rolle und führt teilweise zu dem Bedürfnis, unter «Gleichgesinnten» zu sein.

> *Jedenfalls zeige ich gerne meine vietnamesische Kultur. Ich zeige den Menschen gerne, dass es ein interessantes Land ist. Ich nehme zum Beispiel an vietnamesischen Shows teil. Ich trage traditionelle vietnamesische Kleidung, ich habe viele vietnamesische Freunde. Ich denke, das ist wichtig, weil ich wie ein Vietnamese (lacht) aussehe. Es ist ein Teil von mir, auch wenn ich es nicht will, vom Aussehen her bin ich auch Vietnamese (Daphne_20 Jahre_CH).*[8]

In dem Beispiel der hier zitierten Westschweizerin zeigt sich, dass sie ihre *Identifikation* als Vietnamesin mit ihrem Erscheinungsbild begründet. Auch wenn sie es nicht möchte, so offenbart ihr Erscheinungsbild, dass sie vietnamesische Wurzeln hat. Hiermit begründet sie ihre Einbindung in vietnamesische Netzwerke wie «vietnamesische» Freunde oder die Teilnahme an vietnamesischen Veranstaltungen und das Tragen des vietnamesischen Nationalgewandes Áo Dài. Sie betont ihr «Fremdsein» dadurch selbstbestimmt und bekennt sich offen zu ihren vietnamesischen Wurzeln.

[8] «De toute façon, j'aime montrer ma culture vietnamienne. J'aime montrer aux gens que c'est un pays intéressant. Par exemple, je participe à des spectacles vietnamiens, je porte des vêtements traditionnels vietnamiens, j'ai beaucoup d'amis vietnamiens. Je pense que c'est important parce que physiquement je ressemble à un Vietnamien (rires), c'est une partie de moi, même si je ne le veux pas, physiquement je suis vietnamien aussi.»

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Abbildung 13: Plakat des Retreats in der Hamburger Pagode auf Facebook (© Helpibri 2019)

Die ethnisch-religiöse *Contraction* vollzieht sich in den Strukturen der Elterngeneration. Insbesondere die vietnamesisch-buddhistischen Institutionen bieten immer wieder spezielle Retreats ausschliesslich für VietnamesInnen an, um die jungen Erwachsenen an ihre ethno-religiösen Wurzeln rückzubinden. Beispiele hierfür sind Retreats in *Plum Village/EIAB*[9] sowie das in Abbildung 13 angeführte Retreat in der Hamburger Pagode Bảo Quang. Dieses Retreat in der Pagode wurde in Kooperation mit dem Verein «Helpibri» (Helpibri, 2019) umgesetzt. «Helpibri» wurde von jungen Erwachsenen mit vietnamesischen Wurzeln gegründet und setzt sich für Wohltätigkeitsprojekte in Asien ein. Zudem

[9] Anzumerken ist hier jedoch, dass während meiner Feldforschung spezielle Vietnamesen-Retreats in *Plum Village* auf wenig Interesse der von mir untersuchten 2.0-Generation stiessen. Ein Grund hierfür war sicherlich die sprachliche Ausrichtung dieser Retreats. Das *EIAB* hatte mehr Erfolg mit seinem «Vietnamesen-Retreat». Die Mehrheit der Teilnehmenden waren jedoch sowohl in *Plum Village* als auch im *EIAB* junge Erwachsene aus Vietnam, die sich zu Studienzwecken in Europa aufhielten. Häufig wendeten sie sich erst im Ausland religiösen Institutionen zu.

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

vernetzt die Initiative junge Erwachsene in Hamburg mittels spezieller Events wie bspw. Tanzworkshops und Wohltätigkeitsevents. Gemeinsam mit der Pagode organisierte der Verein 2019 ein Retreat speziell für junge Erwachsene ab 13 Jahren. Markant ist, dass die Ausschreibung an das Narrativ der vietnamesischen Flüchtlinge in Deutschland anknüpft:

> *1980 haben sich vietnamesisch-buddhistische Boatpeople als Kriegsflüchtlinge auf die Reise in den Westen gemacht. Sie hatten nicht viel im Gepäck, doch das vom Gewicht her leichteste und vom Wert her schwerste Gut ist neben den Traditionen und der Kultur der Dharma (buddhistische Weisheit).*
> *Generationen sind vergangen und die buddhistischen Weisheiten etablieren sich im Westen mit ihren Hilfestellungen wie man die täglichen Sorgen Ängste und Nöte für die geistige Entwicklung nutzen kann.*
> *Mit «Journey to the East» möchten wir dich recht herzlich auf eine Reise mit kultureller Vielfalt und gut behüteten Traditionen einladen. Neben zwei Retreats vom ehrwürdigen Meister Thich Hanh Tan (Buddhismus im Alltag, erwartet dich ein Bühnenprogramm mit Hamburger Künstlern, ein Kommunikationsworkshop und ein Ritual der Lotusblumen-Laterne (Post bei FB, Juli 2019).*

Der Text bezieht sich auf die Flüchtlingsgeschichte sowie auf die Tradierung von Traditionen und vietnamesischer Kultur. Obgleich er nicht speziell an junge VietnamesInnen gerichtet ist, spricht er diese aufgrund der ethno-religiösen Bezüge verstärkt an. Das Beispiel zeigt die veränderten Bedürfnisse der jüngeren Generation, da das Retreat auf Deutsch angekündigt wird und von einem Ordinierten in deutscher Sprache geleitet wird. Zudem entspricht die Ausrichtung stark der buddhistischen Ausrichtung in *Plum Village* oder dem *EIAB*, da «Hilfestellungen» und «Buddhismus im Alltag» mit einem Ordinierten thematisiert werden. Im Vordergrund stehen keine Rezitationen oder Lehrreden, sondern der Austausch mit den Teilnehmenden. Auch ein lokaler Bezug wird mittels der «Hamburger Künstler» hergestellt. Aufgrund des vorangestellten Narrativs lässt sich die Veranstaltung jedoch als *Contractionsstrategie* deuten. Es wird deutlich auf den ethnischen Bezug der Pagode verwiesen.

Dieses Event stellt eine Ausnahme im Feld dar. Anders als bei muslimischen Jugendlichen in Deutschland (Gerlach, 2006) sowie in Europa (Herding, 2013) findet sich im Feld der vietnamesisch-buddhistischen jungen Erwachsenen keine Tendenz einer religiösen Jugendkultur. Initiativen bezüglich der *Contractionsstrategie* finden sich insbesondere mit Blick auf das ethnische *Selbstverständnis.*[10]

[10] Ein interessantes Beispiel hierfür ist der Podcast «Rice and Shine» der beiden Journalistinnen Vanessa Vu und Minh Thu Tran. Die beiden Frauen richten sich gezielt mit ihrem Podcast an junge Erwachsene mit vietnamesischen Wurzeln, die in Deutschland geboren und aufgewachsen sind. Zugleich möchten sie für diese MigrantInnengruppe sensibilisieren und die Lebenswelt der jungen Erwachsenen sichtbar machen. Ein Schwerpunkt ihrer Arbeit liegt auf der Thematisierung von Alltagsrassismus und dem Verhältnis der jüngeren Generation zur Elterngeneration sowie Identitätsfragen. Zudem veranstalten sie «meet ups», um junge Erwachsene mit vietnamesischen Wurzeln miteinander in Kon-

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

In religiöser Hinsicht findet sich lediglich die Betonung der JubFas als *Identitätsmarker*. Ein Motiv, weshalb die junge Generation nicht selbst vietnamesisch-buddhistische Strukturen etabliert, ist laut meiner InterviewpartnerIn, die zur Rückbindung an das Feld diente, keine Konkurrenz zur JubFa etablieren zu wollen. Ihren Aussagen zufolge würden die Jüngeren alles bisher von der Elterngeneration Aufgebaute «sabotieren», würden sie eine eigene Initiative etablieren. In dieser Aussage zeigt sich möglicherweise die «konfuzianische Prägung» der Befragten. Es wäre möglicherweise respektlos der Elterngeneration gegenüber, eigene Strukturen aufzubauen. Die Initiativen der jüngeren Generationen beziehen sich mehrheitlich auf die ethnischen Wurzeln und stellen neue Formen der Vergemeinschaftung dar.

Meine Schlussfolgerung aufgrund der erhobenen Daten ist, dass «Anerkennungspolitiken» (Nökel, 2002) in religiöser Hinsicht weniger als in ethnischer Hinsicht nötig sind. Ein Grossteil der Befragten betont, dass die eigene Religiosität in *Fremdkategorisierungen* eine geringe bis gar keine Rolle während ihrer Sozialisation gespielt hat – ethnische Zuschreibungen hingegen werden immer wieder thematisiert.

6.2.4 Formen von vietnamesisch-buddhistischer Religiosität: die eigene Religiosität aufgrund kollektiver Erfahrungen

Sowohl in der Schweiz als auch in Deutschland finden sich unter den Befragten ethnische und religiöse Vergemeinschaftungsformen als Marker für die eigene Religiosität und *soziale Verortung*. Die unterschiedlichen Vergemeinschaftungsformen reichen vom religiösen Event[11] bis hin zur vietnamesischen oder inkulturierten asiatischen Jugendkultur. Obgleich die religiöse Aushandlung individuell verläuft, zeigt sich bei den Befragten das Bedürfnis nach geteiltem religiösem Erleben, nach ethnoreligiöser Einbindung in einer Institution oder Organisation und nach Zugehörigkeit.

Hervieu-Leger (2004) konstatiert mit Blick auf den Prozess der Veränderung des Praktizierenden:

> *Während sie sich aus dem Zusammenhang mit dem Begriff der von der Institution festgelegten «Verpflichtung» entfernt, strukturiert sie sich neu im Hinblick auf «inneres Pflichtgefühl», «Bedürfnis» und «persönliche Wahl»* (ebd. S. 65).

Dieser Prozess lässt sich auch bei den Befragten feststellen. Während die jungen Erwachsenen in der Kindheit die Institutionen teilweise aufgrund von sozialem

takt zu bringen. Markant an ihrem Projekt ist, dass ihr Podcast innerhalb kurzer Zeit an großer Popularität gewann.

11 In Anlehnung an (Gebhardt, 2018) verstehe ich Events als ausseraltägliche Anlässe: «Ein Event durchbricht die Routinen des Alltags, er verspricht ein außeraltägliches Erlebnis, auf das man mit Freude und Spannung hinlebt» (ebd. S. 597). Zudem stärken Events das Gefühl von Verbundenheit und «Gemeinschaft» (ebd.).

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Druck besuchen, verändert sich die institutionelle Einbindung im Lebensverlauf hin zu einer «persönlichen Wahl».

Die jungen Erwachsenen kommen sporadisch zu verschiedenen ausseralltäglichen Anlässen zusammen. Die Vergemeinschaftung in Form von «Events» (siehe auch Gebhardt et al., 2007) findet sich als häufige Handlungsstrategie.

Unter Religion als Erlebnis fallen religiöse Feste in den Institutionen. Die befragten jungen Erwachsenen erleben sich hier als vietnamesische BuddhistInnen, treffen Gleichaltrige, unternehmen etwas mit der Familie und kommen mit Ordinierten in Kontakt. Ein weiteres Beispiel ist die Pilgerreise. Die religiöse Pilgerreise nach Indien gleicht einem Event. Verknüpft wird sie häufig mit dem Empfinden unter Gleichgesinnten, eine ausseralltägliche Erfahrung zu machen.

Der folgende Textausschnitt zeigt, welche Bedeutung die Teilnahme an solchen Veranstaltungen für die Reflexion der eigenen Religiosität haben kann. Der Interviewpartner berichtet von der Pilgerreise nach Indien, die speziell für junge Erwachsene von der Pagode *Viên Giác* veranstaltet wurde:

> *Das war dann letzten Endes eine total schöne und coole Erfahrung, dort zu sein [in Indien], die Kultur dort zu leben, den Alltag, Menschen kennenzulernen und zu sehen, wie sie leben und wie es ihnen eigentlich geht. Vor allem dann auch zu verstehen: Okay, warum kommt der Buddhismus eigentlich aus Indien oder aus Asien allgemein? Weil es dort drüben so ein grosses Elend ist und weil die Menschen in solchen Missständen leben, kam es von dort. Also man hat dann verstanden: Okay, das Leben besteht wirklich aus Leid. Das Leben geht darum, Leid zu vermeiden. Es geht darum, anderen Mut zu machen und anderen Menschen, keine Schmerzen zu bereiten, sei es durch Bier, Schläge oder sonst irgendwas –oder vegetarisch essen [ernährt sich seit der Pilgerreise vegetarisch]. Das war super cool! Wir sind dann zweieinhalb Wochen rumgereist und sind an alle möglichen Denkmäler des Buddhismus gepilgert und haben auch allgemein den Buddhismus praktiziert, auch körperlich. Wir sind dann auch den Berg hochgepilgert. Immer alle drei Schritte haben wir dann die Niederwerfungen gemacht. Das war so – ja, durch diese Pilgerfahrt habe ich vor allem verschiedene Wege der Meditation gelernt und den inneren Frieden sozusagen (Mike_19 Jahre_D).*[12]

In dem Textausschnitt wird deutlich, dass die Pilgerreise nach Indien ein prägendes Erlebnis für den jungen Erwachsenen darstellt. Die gemeinschaftlichen Erfahrungen mit anderen Jugendlichen, das Aufsuchen von Gedenkstätten Buddhas und das Praktizieren vor Ort, stellen für den Befragten einen wichtigen Einschnitt in seiner religiösen Entwicklung dar. Als Konsequenz ernährt er sich nach der Reise ausschliesslich vegetarisch. Zudem überträgt er die Erfahrungen in Indien auf sein Verständnis des Buddhismus, «Leid zu vermeiden», und auf sein Leben in Deutschland.

Insgesamt sind die Motive für sporadische Vergemeinschaftungen unterschiedlich. Vergemeinschaftungen aufgrund eines «inneren Pflichtgefühls» fin-

[12] Eine detaillierte Fallbeschreibung des Befragten findet sich in Khaliefi (2019).

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

den sich, wenn die Befragten den Eltern zuliebe zu Retreats mitkommen, um ihnen eine Freude zu machen. Die soziale Einbindung in Institutionen aufgrund eines «Bedürfnisses» findet sich häufig erst mit zunehmendem Alter als Handlungsstrategie. Die jungen Erwachsenen haben beispielsweise das Bedürfnis, an einem Retreat teilzunehmen, um eine Pause vom Alltag zu haben, um Freunde zu treffen, um mit der Familie Zeit zu verbringen oder um in ein vietnamesisch-buddhistisches Milieu integriert zu sein. Die soziale Einbindung in Form von «persönlicher Wahl» findet sich beispielsweise bei jungen Erwachsenen, die sich dafür entscheiden, an einem Retreat in *Plum Village* teilzunehmen, obwohl sie im *Reine Land Buddhismus* sozialisiert wurden.

Die «persönliche Wahl» findet sich auch als Motivation für die Teilnahme an der oben beschriebenen Pilgerreise. Die jungen Erwachsenen möchten die persönliche Wahl haben, an diesem Event teilzunehmen. Gleichzeitig muss die Pilgerreise Eventcharakter haben, was sich daran zeigt, dass nur junge Erwachsene unter 30 Jahren an der Pilgerreise teilnehmen dürfen. Zudem wird das Event mit dem Reisen in Asien verknüpft. Die Pilgerreise dient in erster Linie nicht nur dazu, zusammen auf Buddhas Spuren zu pilgern, sondern auch gemeinsam Zeit zu verbringen und gemeinsam «fremde Länder und Kulturen» kennenzulernen. Das gemeinsame «Religiöse» hat für einen Teil der Befragten eine grosse Bedeutung.

Obgleich sie sich als rational und reflektiert positionieren und einen bewussten Zugang zur Religion betonen, tritt der Erlebnischarakter des Religiösen letztlich ebenfalls in den Vordergrund und stellt ein Motiv für die eigene Religiosität dar. Vergemeinschaftungsformen wie Retreats oder Pilgerreisen werden als religiöse Schlüsselerlebnisse beschrieben. Im Vordergrund stehen hier punktuelle Vergemeinschaftungsformen sowie der emotionale Zugang und die Ausseralltäglichkeit von Religion.

Dieses Erleben von religiöser Erfahrung findet sich sowohl auf der individuellen Ebene als auch auf der kollektiven Ebene. Zuweilen ist es die Teilnahme an einem Retreat, die dazu führt, sich künftig vegetarisch zu ernähren, zuweilen ist es die Migrationsgeschichte der Familie, die dazu führt, dass sich die ganze Familie stärker der Religion zuwendet.

Eine weitere Ausprägung dieser Uminterpretation ist die Motivation für die Vergemeinschaftung aufgrund eines *Gruppengefühls*. Häufig ermöglicht die Teilnahme an Retreats oder anderen religiösen «Events», andere junge Erwachsene zu sehen und unter «Gleichgesinnten» zu sein. Im Vordergrund steht dann häufig der soziale Aspekt und weniger die eigene Religiosität oder die religiöse Institution an sich. Religiöse Praktiken werden somit überlagert von weltlichen Aspekten, etwa von der Möglichkeit, eine Fernreise zu unternehmen oder Peers zu treffen.

Auffallend ist, dass die Befragten ihre Religiosität als reflektiert und rational beschreiben, zugleich jedoch ausseralltägliche Erfahrungen suchen und als

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Schlüsselerlebnisse für die Hinwendung zur Religion anführen. Markant ist hierbei jedoch der selbstbestimmte Umgang mit Religion. So ist die Pilgerreise kein verpflichtendes Event. Die jungen Erwachsenen können an der Reise teilnehmen, ohne regelmässig die Pagode besuchen zu müssen. Léger (2004) betont mit ihrem Beispiel von Taizé die Liberalität des Anlasses und die Möglichkeit der Individualität trotz Vergemeinschaftung:

> *Diese zwei Gesichter von Taizé – Freiraum und feste Rahmenbedingungen zugleich – machen für viele junge Leute ein Grossteil der Anziehungskraft dieses Ortes aus und bringen ihn ihrer Meinung nach unmittelbar in Gegensatz zu den üblichen Formen religiöser Gemeinschaftsbildung, insbesondere in der Gemeinde, wo sie sich zugleich eingeengt und «verpflichtet» fühlen* (ebd. S. 66).

Diese Feststellung lässt sich auf die Religiosität eines Teils der Befragten übertragen. Während ein Grossteil es ablehnt, an verbindlichen und regelmässigen Vergemeinschaftungsformen wie den JubFas teilzunehmen, stossen Events wie die erwähnte Pilgerreise auf Interesse bei den jungen Erwachsenen. Sie bieten «feste Rahmenbedingungen» bspw. durch einen Ordinierten als feste Bezugsperson, eine festgelegte Dauer und eine definierte *Ingroup*. Zugleich verpflichten sie den Einzelnen zu nichts.

Markant ist in dieser Hinsicht, dass sich diese Events nach wie vor im vietnamesisch-buddhistischen Milieu verorten lassen und es keine Vergemeinschaftungsformen mit «westlichen» BuddhistInnen gibt.

6.2.5 Zusammenfassung und Länderspezifika

Die *Contractionsstrategie* verknüpft als mikrostrukturelle Handlungsstrategie die vietnamesischen Wurzeln mit der buddhistischen Religiosität. Die vietnamesisch-buddhistischen Organisationen haben teilweise einen bedeutenden Einfluss auf diese Verengung der Grenzen. Sie vermitteln bspw. über Narrative die ethnisch-religiöse *Verbundenheit*.

In meinem Sample greift eine Minderheit der Befragten auf diese Handlungsstrategie zurück. Markant ist, dass sowohl Personen, die im *Reine Land Buddhismus* sozialisiert wurden, als auch Personen mit Bezügen zum *Engagierten/Angewandten Buddhismus* nach Thích Nhất Hạnh die *Contractionsstrategie* verwenden, um sich zu positionieren. Diese *Verortung* ermöglicht es auch, die Verbindung zum Herkunftsmilieu zu erhalten.

Diese Befragten verorten sich in ihrem *Selbstverständnis* in der vietnamesisch-buddhistischen Gemeinschaft und grenzen sich teilweise deutlich von Angehörigen der Einwanderungsgesellschaft ab. Die Verstärkung von ethnisch-religiösen Grenzen geht mit Vergemeinschaftungstendenzen einher. Im Mittelpunkt stehen die ethnisch-religiöse *Gemeinsamkeit* und die *soziale Verortung* in einem vietnamesisch-buddhistischen Umfeld.

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Das *Gruppengefühl* zeigt sich deutlich mittels spezieller Events. Markant ist, dass das Bedürfnis nach Vergemeinschaftungen trotz individueller Aushandlung der eigenen Religiosität auch bei den jungen Erwachsenen vorhanden ist. Auch wenn sie ihre Religiosität individuell und weniger durch den Vollzug religiöser Praktiken aushandeln, suchen sie Formen des gemeinsamen religiösen Erlebens – etwa auf der Pilgerreise nach Indien. Zugleich können solche Events die Identität der *Ingroup* stärken, da hier das *Gruppengefühl* betont wird.

Im Ländervergleich findet sich die *Contractionsstrategie* stärker in Deutschland als in der Schweiz. Ein Grund hierfür sind strukturelle Bedingungen sowie das *Selbstverständnis* der Befragten. In Deutschland findet sich zudem stärker die Möglichkeit der vietnamesisch-buddhistischen Vergemeinschaftung als in der Schweiz.

6.3 *Ethnisch-religiöse Grenzziehungen durch die Handlungsstrategie* Transvaluation – *Aufwertung und Abwertung von Religionszugehörigkeit*

Die Strategie der *Transvaluation* beschreibt die Umwertung der eigenen Zugehörigkeit und damit einhergehend eine Verbesserung des eigenen sozialen Status. Ein prominentes Beispiel hierfür ist die «Black is beautiful»-Bewegung in den USA. Afroamerikaner versuchten, mit diesem Slogan der Diskriminierung aufgrund ihrer Hautfarbe eine positive Gegenbewegung entgegenzusetzen (Gerhards & Kämpfer, 2017, S. 7).

Bei den Befragten findet sich stärker eine positive Stereotypisierung mittels *Fremdkategorisierungen* bezüglich ihrer ethnischen Wurzeln und insbesondere bezüglich ihrer buddhistischen Religionszugehörigkeit. Trotz dieser positiven *Fremdkategorisierung* verwenden die Befragten teilweise die Strategie der *Transvaluation*, um sich religiös zu positionieren. Deutlich wird diese Umwertung bei den Befragten insbesondere bezüglich der Abgrenzung gegenüber dem Christentum oder dem Islam. So bedient sich ein Teil der Befragten des gesellschaftlichen Diskurses, der den vermeintlich liberalen Buddhismus oft dem vermeintlich strengen Islam gegenüberstellt (Pollack, 2011, S. 10).

6.3.1 *Strukturvoraussetzung im Zusammenhang mit der Handlungsstrategie:* Transvaluation

Strukturvoraussetzungen, die die Handlungsstrategie der *Transvaluation* begünstigen, sind der gesellschaftliche Diskurs sowie die mediale Berichterstattung über den Buddhismus und die positive *Fremdkategorisierung* der buddhistischen Religionszugehörigkeit (bspw. Figl, 2016).

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Insbesondere Schriften des Dalai Lama dienen den Befragten als Orientierungswissen und vermitteln ihnen den «Buddhismus» in anschaulicher Weise.

> *Ich habe ein paar Bücher zum Dalai Lama gelesen und Dokumentationen angeschautt- Es gibt im Fernsehen immer wieder Dokumentationen, auch über den Buddhismus, und ich schau das echt an. Erstens, um noch neue Sichtweisen zu sehen, weil ein Europäer, der nicht an den Buddhismus glaubt und so eine Dokumentation macht. Welchen Eindruck gewinnt er daraus? Wie sieht er den Buddhismus? Was wusste er vorher? Was hat er jetzt gelernt? Aber dann macht er z. B. eine Dokumentation über den Buddhismus in Tibet. Wie ist es in Tibet? Das weiss ich auch nicht. Ich sehe es bisher nur hier in Deutschland, unter uns Vietnamesen. Wie leben die da oben auf dem Berg? (…) Das ist einfach interessant zu wissen. Aus verschiedenen Sichtweisen, aber für mich dann einfach auch noch mal was Neues zu lernen (Mandy_21 Jahre_D).*

Die Befragte beschreibt, dass sie sich für die mediale Berichterstattung über den Buddhismus interessiert, um «verschiedene Sichtweisen» auf den Buddhismus kennenzulernen. Zugleich wird in dem Zitat deutlich, dass vorwiegend der tibetische Buddhismus medial rezipiert wird. Markant ist auch, dass sie sich für *Fremdkategorisierungen* des Buddhismus seitens der «Europäer» interessiert. Aus diesen Beobachtungen lässt sich ableiten, dass sich die jungen Erwachsenen an einem stark ethisch ausgerichteten Buddhismusbild orientieren. Eine Schlussfolgerung dieser Feststellung ist zudem, dass ihr Buddhismusbild teilweise wenig differenziert ist und sich stark dem gesellschaftlichen Diskurs über «den Buddhismus» anpasst.

> Neben medialen Einflüssen prägen die Befragten auch positive Aufwertungen, wenn sie sich als BuddhistInnen positionieren:
> *Ich erlebe häufiger bei Leuten, die sich zum Buddhismus entscheiden und mit denen ich ins Gespräch komme, und ich dann sage, meine Familie ist buddhistisch, dann sind die erst mal begeistert. Und dann hat man immer etwas, worüber man reden kann (lachend), weil das kommt halt noch nicht so häufig vor. (…) Zu sagen, man ist christlich oder so, das ist ziemlich normal hier. Und wenn man dann auf Buddhisten stösst, die das auch wirklich praktizieren oder bisschen mehr sich damit auskennen, dann ist es was Besonderes und man (..) hat das Gefühl, man kann sich endlich mal austauschen, auch weil es was Besonderes ist, jemanden zu treffen (Huong_26 Jahre_D).*

Das Zitat stammt von einer jungen Frau aus Deutschland. Sie beschreibt, wie sie eine Aufwertung ausserhalb der Familie erfährt, wenn sie sich als buddhistisch positioniert. Die Aufwertung erfährt sie folglich zunächst aufgrund der Religionszugehörigkeit mittels *Kategorisierung*. An anderer Stelle führt sie an, dass sie sich als religiös distanziert versteht. Doch die positive Aufwertung ausserhalb der Familie führt dazu, dass sie sich selbst mit dem Buddhismus auseinandersetzt und die Religiosität ihrer Familie für sich positiv deutet. Deutlich wird in dieser Interviewsequenz auch, dass es etwas «Besonderes ist, jemanden zu treffen», mit dem man sich über Buddhismus austauschen kann, da «das Christentum normal» sei.

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Ein Grossteil der Befragten nimmt in ihrer religiösen Positionierung Bezug auf andere Religionen als den Buddhismus. Die eigene Religiosität wird folglich bei allen Befragten durch die Auseinandersetzung mit anderen Religionen entwickelt. Einen bedeutenden Einfluss hat hierbei das Schulsystem. In der Familie wird die Religionszugehörigkeit in der Regel nicht thematisiert. Rituale werden vollzogen, aber nicht kommuniziert. In den JubFas folgt ebenfalls keine interreligiöse Auseinandersetzung.

In der Regel ist es der Schulbeginn, der dazu führt, dass den Befragten der Minderheitenstatus «ihrer» Religionszugehörigkeit bewusst wird, sodass sie die eigene Religiosität reflektieren.

Sowohl in der Schweiz als auch in Deutschland prägen der schulische Kontext und insbesondere der Religionsunterricht oder Ethikunterricht das religiöse Selbstverständnis der Befragten. Teilweise ist der Eintritt in die Schule mit der Frage nach der eigenen religiösen Zugehörigkeit verbunden. In der Schule werden viele der Befragten mit ihrer Religionszugehörigkeit erstmals konfrontiert, bspw. wenn es um den Besuch des Religionsunterrichts bzw. die Befreiung von diesem geht:

> *Habe Papi gefragt, was bin ich eigentlich. Vater hat gesagt: «Ja, du bist ein guter Mensch. » Dann habe ich immer geschrieben «keine Religion» oder «andere». Und ab dem habe ich mich mit dem auseinandergesetzt (Xuan_20 Jahre_CH).*

Die 20-Jährige schildert, wie sie bei Schuleintritt mit der Frage nach ihrer Konfessionszugehörigkeit und somit mit pluralen Formen von Religiosität konfrontiert wurde. Interessant ist, dass sie zunächst angibt, konfessionslos zu sein. Auch der Vater scheint ihr mit der Aussage, dass sie ein «guter Mensch» sei, keine befriedigende Antwort geben zu können. Ihre Religionszugehörigkeit lässt sich zunächst nicht in den Fragebogen der Schule einordnen. Dieser Umstand ist der Grund dafür, dass sie sich mit der Frage nach der eigenen Religiosität auseinandersetzt.

Bei Schuleintritt werden die Befragten zudem häufig damit konfrontiert, dass sie einer Minderheitenreligion angehören. Teilweise ist hiermit ein Positionierungszwang verbunden, oder den Befragten wird die Rolle eines «Experten» zugeschrieben:

> *Das, was über den Buddhismus erklärt wurde, wusste ich bereits schon, weil das ja Grundlagen sind. (…) Ich war eher Referent (lachend) dann, also im Unterricht, dass ich eben gefragt wurde: «Ja, okay, passt das so?» Oder als irgendwelche Beispiele kamen, ob das dem Buddhismus entspricht, und dann konnte ich antworten. Ich war dann der Experte im Bereich Buddhismus, statt dass ich da wirklich was Neues über den Buddhismus gelernt habe (Mike_18 Jahre_D).*[13]

Diese Interviewsequenz zeigt, dass die Schule einen Ort darstellt, an dem *symbolische Grenzen* konstruiert werden (siehe auch Duemmler, 2015). In dem Zitat

[13] Die genaue Fallgeschichte von Mike findet sich in Khaliefi (2019)

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

des jungen Mannes aus Deutschland zeigt sich auch, dass er eine Aufwertung im schulischen Kontext erfährt, da er als «Experte» und «Referent» des Buddhismus angesprochen wird. Der schulische Kontext führt folglich zu Vergleichsprozessen und zu der Auseinandersetzung mit der eigenen Zugehörigkeit.

Ein Ergebnis dieser Erfahrungen ist häufig der Vergleich mit anderen Religionsgemeinschaften. Teilweise geht ein solcher Vergleich mit der Abgrenzung gegenüber dem Christentum und dem Islam einher.

6.3.2 Identitätsmarker bezüglich der Transvaluationsstrategie

Auffallend im Sample ist, dass die religiöse Grenzziehung insgesamt eine stärkere Gewichtung als die ethnische erfährt. Die jungen Erwachsenen ziehen häufig *symbolische Grenzen* gegenüber Angehörigen des Christentums. Diese Grenzziehung zeigt sich auch unter «VietnamesInnen»:

> *Hier in der Schweiz haben wir die Feiertage, die mit dem Christentum verbunden sind. Und ein bisschen ist die ganze westliche Kultur mit dem Christentum verbunden. Aber alles, was religiös ist, rühre ich nicht an. Ich nehme nur die Feiertage für mich. Wenn ich mit Freunden spreche und sie zur Messe gehen müssen, dann verabschiede ich mich. Ich folge ihnen nicht in die Messe (Daphne_20 Jahre_CH).*[14]

Die Befragte aus der Westschweiz betont die religiöse Grenze zwischen sich und den katholischen FreundInnen. Sie betont, dass sie von Einflüssen des Christentums umgeben ist. Diese Einflüsse zeigen sich an den «christlichen Feiertagen» und der «ganzen westlichen Kultur». Da sie sich in ihrem *Selbstverständnis* als Buddhistin *identifiziert*, lehnt sie es jedoch ab, mit den katholischen FreundInnen die Messe zu besuchen.

Die Betonung des buddhistischen *Identitätsmarkers* zeigt sich auch im schulischen Kontext. Ein Teil der Befragten berichtet davon, zunächst den christlichen Religionsunterricht besucht zu haben und sich dann mit zunehmendem Alter hiervon distanziert zu haben. Durch den Besuch des christlichen Unterrichts kommt es zu Irritationen, da die hier vermittelten Weltbilder nicht mit der bisherigen, familiär vermittelten Religiosität übereinstimmen. Deutlich wird dieser Umstand in der folgenden Interviewpassage:

> *Was bei mir aber sehr speziell war, ist, dass ich in der Grundschule in den Religionsunterricht zu den evangelisch Reformierten gehen musste. Bis dahin hatte ich wirklich keine Ahnung, warum ich überhaupt in diesen Unterricht gegangen bin. Nichtsdestotrotz hat mich natürlich auch diese Religion dann ein bisschen interessiert, da ich mit drin war und bei diesen Sachen mitgemacht habe. Dann wuchs mein Interesse immer mehr und mehr, aber zu Hause war ich immer überzeugt, dass wir eigentlich an den Buddhismus glauben. (…) Irgendwann – also es*

[14] «Ici, en Suisse, nous avons les fêtes qui sont associées au christianisme. Et un peu toute la culture occidentale est liée au christianisme. Mais je ne touche à rien de religieux (rires). Je prends juste les vacances pour moi (rires). Et les amis, quand je leur parle et qu'ils doivent aller à la messe, alors je leur dis au revoir (rires). Je ne les suis pas à la messe.»

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

liegt jetzt nicht daran, dass ich sage, der Unterricht war nicht so toll, dass ich nicht gehen will, sondern mir ging es wirklich um das Prinzip: Warum muss ich da hingehen und zu Hause habe ich eine andere Religion? (Van-Bay_30 Jahre_CH)

Der Befragte schildert hier, wie er zunächst am christlichen Religionsunterricht interessiert teilnahm, sich dann aber zunehmend abwendete. Seine eigene Religionszugehörigkeit blieb im schulischen Kontext «unsichtbar» und war nur im familiären Kontext sichtbar. Dieses exklusive Verständnis von Religionszugehörigkeit, das ihm in der Schule vermittelt wurde, übertrug er nach und nach auch in sein *Selbstverständnis* und positionierte sich offen als Buddhist – was sich darin ausdrückte, dass er es ablehnte, weiterhin den christlichen Religionsunterricht zu besuchen, und sich offen als Buddhist *verortete*.

Markant ist, dass viele der Befragten den katholischen oder reformierten Unterricht in den unteren Klassenstufen besuchen. Eine deutliche Minderheit unter den Befragten ist in den unteren Klassenstufen vom Religionsunterricht befreit. In der Regel unterliegen die Befragten in der Grundschulzeit keinen Sonderregelungen – teilweise fördern die Eltern den Besuch des christlichen Religionsunterrichts sogar. Dadurch, dass die Befragten entweder keinen Religionsunterricht oder den christlichen Religionsunterricht besuchen, kommt es wie in dem oben angeführten Beispiel zu Vergleichsprozessen. Ein buddhistischer Unterricht findet nicht innerhalb des Schulsystems, sondern nur in den vietnamesisch-buddhistischen Institutionen bzw. den JubFas statt. Die Befragten informieren sich zu diesem Zeitpunkt innerhalb der Familie nach ihrer eigenen Religionszugehörigkeit, und die familiäre Religiosität wird häufig erstmals auch innerhalb der Familie thematisiert.

Das Ausbildungssystem ist somit teilweise die Ursache für die Reflexion der eigenen Religionszugehörigkeit. Teilweise suchen die Befragten nun auch Antworten bei Ordinierten. Diese Reflexion der eigenen Religionszugehörigkeit führt bei der Mehrheit der Befragten zu einer zunehmenden *Identifikation* mit dem Buddhismus und einer Ablehnung des christlichen Religionsunterrichts. In den oberen Schulklassen findet sich häufig eine religiöse Selbstpositionierung, die sich darin ausdrückt, dass der Besuch des Ethikunterrichts christlicher Beschulung vorgezogen wird. Dies trifft auch für den oben vorgestellten jungen Erwachsenen aus der Schweiz zu:

Also mit dem Christentum habe ich irgendwie weniger eine Verbindung. Auch wenn ich damit ziemlich viel aufgewachsen bin, einfach dadurch, dass ich auf die Schule gegangen bin (lachend). Ich habe immer Evangelisch-Unterricht bekommen, also mit dem Christentum kann ich mich einfach irgendwie nicht identifizieren (Van-Bay_30 Jahre_CH).

Das Religionsverständnis ist tendenziell exklusiver als bei der Elterngeneration. Während die Elterngeneration sich teilweise aufgrund der Migrationserfahrung

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

zum Christentum bekennt[15] oder die Kinder den christlichen Religionsunterricht besuchen lässt, positionieren sich die Befragten deutlicher als BuddhistInnen und schliessen eine damit einhergehende christliche Identität aus. Am markantesten ist der Vergleich von Buddhismus und Christentum und die starke Grenzziehung.

> *(…) Was mir beim Christentum z. B. nicht gefallen hat, war, es gibt so einen Gott und Jesus kam und die Bibel – das war alles wie so ein Märchen. Das gibt es im Buddhismus natürlich auch, aber was mir mega gefällt, ist eben diese Philosophie, die dahintersteckt (Mike_ 18 Jahre_D).*

Als Gegenfolie dient häufig auch das Christentum, das durch die Befragten eine Abwertung gegenüber dem Buddhismus erfährt.

> *Wenn ich mich jetzt mit Leuten vergleich, die jetzt immer jeden Sonntag in die Kirche gehen – ich finde, das ist genau das Schöne am Buddhismus, dass man da keine – so hab ich es zumindest verstanden – Pflichten hat und damit ein schlechter Gläubiger ist, nur weil man nicht jeden Sonntag in die Kirche geht (Mai Linh_21 Jahre_CH).*

Auch diese Befragte betont die selbstbestimmte Ausübung ihrer Religiosität. Im Buddhismus sei es dem Einzelnen selbst überlassen, in den Tempel zu gehen oder die Religiosität individuell zu Hause auszuüben, während es zu den Pflichten von ChristInnen gehöre, sonntags in die Kirche zu gehen.

Doch auch gegenüber dem Islam finden sich Abgrenzungen und häufig die Übernahme des öffentlichen Diskurses, der den Islam problematisiert und den Buddhismus positiv stereotypisiert (Funk, 2016).

Ein Beispiel für diese *Kategorisierung* gegenüber Angehörigen des Islams zeigt sich in der folgenden Interviewsequenz:

> *Also ich glaube, es ist wichtig zu erwähnen, dass wenig Zwang vom Buddhismus ausgeht. Also dass die Familien wenig Zwang auf die Kinder ausüben, wie in anderen Religionen, damit sie den Buddhismus verfolgen. Ich weiss jetzt nicht, bei den Muslimen z. B. habe ich das jetzt von meinen Freunden eher mitbekommen, dass die Eltern schon viel Wert darauf legen, dass sie die Werte auch leben. Das ist jetzt unter Buddhisten weniger der Fall. Da macht sich halt jeder Gedanken drüber (…). Durch Eigeninitiative und eigenes Nachdenken sollte jeder sich selbst entscheiden, was für Werte er vertritt. Ja, das fand ich auch positiv an der Religion, an meiner Familie (Jaqueline_20 Jahre _D).*

[15] Die Daten lassen darauf schliessen, dass in der Elterngeneration die Religionszugehörigkeit häufig weit gefasst ist. In den Familien der Befragten sind teilweise unterschiedliche Religionen vertreten. So kann es vorkommen, dass ein Teil der Verwandtschaft christlich geprägt ist und ein anderer Teil buddhistisch. Zudem zeigt sich für die Elterngeneration, dass sie sich teilweise aufgrund der Migrationserfahrung dem Christentum zuwandte. Teilweise gaben sich die ehemaligen Flüchtlinge als ChristInnen aus, um schneller immigrieren zu können, teilweise wandten sie sich aus «Dankbarkeit» dem Christentum zu oder schickten ihre Kinder in den christlichen Religionsunterricht. Interreligiöse Kontakte lassen sich auch zwischen den Pagoden und den christlichen VertreterInnen der Einwanderungsgesellschaft feststellen.

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Wie der Interviewausschnitt zeigt, wertet die Befragte ihre Religionszugehörigkeit gegenüber Angehörigen des Islams auf, indem sie die Entscheidungsfreiheit, den Individualismus und die eigene Reflexion der Religionszugehörigkeit als positive Werte gegenüber dem «Zwang» muslimischer Familien, Angehöriger des Islams sein zu müssen, betont. Sie übernimmt durch diese Grenzziehungsstrategie den gesellschaftlichen Diskurs und die mediale Darstellung über BuddhistInnen und MuslimInnen (Mader & Schinzel, 2012, S. 124) und stellt die beiden Religionen gegenüber. Ihre Religiosität ist aufgrund dieser Positionierung frei gewählt und selbstbestimmt ausgehandelt.

Dieses liberale Buddhismusbild findet sich auch bei anderen Befragten:

> *Ich denke zum Beispiel, wenn man Buddhist ist, isst man kein Fleisch, aber wenn man es isst, ist es nicht so schlimm. (...) Wenn ich es esse, dann wird mir jeder sagen, dass es schlimm ist, aber ich habe das Gefühl, dass es nicht so ist wie bei Muslimen, die Schweinefleisch essen. Wenn sie Schweinefleisch essen, ist es sehr, sehr schlimm. Aber wenn ich Fleisch esse, obwohl Buddhisten normalerweise vegetarisch essen, fühle ich mich nicht schlecht (Daphne_CH_20 Jahre).*[16]

Das Zitat stammt von einer jungen Westschweizerin. Wie der obere Ausschnitt zeigt, reproduziert sie den Diskurs über Islam und Buddhismus, da sie die Liberalität des Buddhismus und die Strenge des Islams betont. Dies zeigt sich in dem Beispiel des Fleischkonsums. Während Muslime kein Schweinefleisch essen dürfen oder, wenn sie gegen diese Regel verstossen, von der Gemeinschaft sanktioniert werden, ist es ihr freigestellt, sich vegetarisch zu ernähren. Sie hat keine negativen Folgen zu erwarten. Durch diese *Kategorisierung* wertet sie die eigene Religiosität auf.

Die *Transvaluationsstrategie* zeigt sich auch daran, dass ein Teil der Befragten bisherige Zugehörigkeitsformen in der Jugendphase hinterfragt. Markant ist, dass der Engagierte/Angewandte Buddhismus eine Aufwertung gegenüber dem *Reine Land Buddhismus* erfährt:

> *Das erste Mal in Plum Village war wie das Eintauchen in warmes Wasser. (…) Die Art, wie man spricht, beruht auf Achtsamkeit. Sie wählen liebe Worte aus – viel mehr als in den Pagoden, wo sie immer alte Tratschtanten haben. (…) Das hat mich auch an den Pagoden genervt. In Plum Village fühlt man sich stets willkommen und man ist viel offener und man kommt mit den Leuten schneller in Kontakt (Vinh_CH_20 Jahre).*

Der Ausschnitt eines Befragten aus der Deutschschweiz zeigt die Bedeutung des sozialen Aspekts für die jungen Erwachsenen. Im Vordergrund steht für den Befragten die *Identifikation* mit dem Ort und den Personen in *Plum Village*. Diese *Verbundenheit* zeigt sich daran, dass er sich in *Plum Village* «willkommen

---

[16] Par exemple, je pense que si tu es bouddhiste, tu ne manges pas de viande, mais si tu en manges, ce n'est pas si mal. (...) Si j'en mange, tout le monde me dira que c'est mauvais, mais j'ai le sentiment que ce n'est pas comme les musulmans qui mangent du porc. Quand ils mangent du porc, c'est très, très mauvais. Mais quand je mange de la viande, même si les bouddhistes mangent généralement végétarien, je ne me sens pas mal.

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

fühlt», während er dieses Gefühl von *Zugehörigkeit* in den Pagoden nicht empfindet.

Die *Transvaluationsstrategie* findet sich bei diesem jungen Erwachsenen auch bezüglich der Praktiken in den *Reine Land* Pagoden und in *Plum Village*:

> *(…) ausser, dass ich mir die Frage gestellt habe, wieso du eigentlich den Namen des Buddhas die ganze Zeit rezitierst, die ganze Zeit herum betest, aber was bringt das eigentlich im Grundsatz? Natürlich kamen auch meine Zweifel auff. Wieso folge ich einem Weg, den ich dann finde, gut? Du machst es dann einfach, weil die Leute sagen, du sollst es machen, aber was ist eigentlich der Sinn daraus, wieso du es machst? Und was gibt es dir für einen Nutzen? Weil man sagt immer: «Nach dem Tod wirst du dann irgendwo da hoch kommen.» (…) Ich weiss natürlich, das ist wegen Karma und so. Da gibt es einen ganzen Kreislauf, so was, dann gibt es unten die Hölle, ganz oben ist der Buddha und dann dazwischen gibt es noch alle möglichen Zwischenstufen: Tier, Mensch und dann irgendwie Nirwana und dann irgendwie noch einen Bodhisattva und dann kommt ein Buddha und so. (…) und da habe ich mir immer gesagt: «Ja, später wird es sich dann entscheiden». Da begann ich so im Alter von 14 zu zweifeln (Vinh _20 Jahre_CH).*

Der Befragte wurde im *Reine Land Buddhismus* sozialisiert. Mit seiner Familie besuchte er immer wieder jährlich Retreats und Pagoden in der Schweiz. Während sich seine Mutter immer mehr der Religion zuwandte, wandten er und seine Schwester sich mit zunehmendem Alter von den Praktiken des *Reine Land Buddhismus* ab. Prägend war für beide der Kontakt zu einem jungen Gruppenleiter der JubFa, der selbst *Plum Village* besuchte. Wie der Ausschnitt verdeutlicht, fand der Befragte im *Reine Land Buddhismus* keinen Zugang, da ihm der «Sinn» und «Nutzen» fehlten. Er beschreibt, wie er zunächst die Praktiken vollzog, da ihm gesagt wurde, dass er es machen solle, und mit zunehmendem Alter begann, an dieser Form der Religiosität zu zweifeln, da er sich mit ihr nicht *identifizieren* konnte.

Diese Deutung findet sich bei der Mehrheit der Befragten. Die eigene Religiosität wird im Jugendalter reflektiert und selbstbestimmt definiert. Dieser Befragte grenzt sich nun deutlich vom *Reine Land Buddhismus* ab und wertet die Praktiken ab, da sie für ihn «keinen Sinn» ergeben. Neben der Abwertung der jenseits gerichteten Praktiken zeigt sich in dem Ausschnitt auch, dass sich der junge Erwachsene mit der Buddhismusform nicht *identifizieren* kann, da ihm der Bezug zur eigenen Lebensführung fehlt.

Insgesamt lässt sich feststellen, dass sich die befragten jungen Erwachsenen gegenüber unterschiedlichen Bezugsgruppen im Jugendalter als «BuddhistInnen» *verorten* und dieses *Selbstverständnis* teilweise mit *Kategorisierungen* unterschiedlicher *Outgroups* einhergeht.

6.3.3 Transvaluation *als Handlungsstrategie der Befragten*

Insbesondere bei der Partnerwahl findet sich eine stärkere Gewichtung der Religionszugehörigkeit als der ethnischen *Identifikation*. Ein Grossteil der Befrag-

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ten lehnt die Partnerschaft mit einem Christen/einer Christin ab und bevorzugt einen buddhistischen Partner/buddhistische Partnerin oder eine Person ohne religiöse Bindung.

> *Ja, auf jeden Fall, mit der Religion habe ich jetzt nicht so das Problem, also, sollte schon. Ich weiss nicht, entweder buddhistisch oder neutral sein oder zumindest nicht streng christlich, also – mich reizt das Christentum. Ehrlich gesagt, bin ich jetzt nicht so der grosse Fan davon – ja sollte nicht z. B. streng christlich sein (The-Ung_19 Jahre_CH).*

Auch Personen, die sich selbst nicht als buddhistisch positionieren, betonen bei der Partnerwahl, dass es ihnen wichtig sei, dass der Partner kein/e ChristIn oder Angehörige/r des Islam sein solle:

> *Partner wäre schön, wenn er sich dafür interessiert, aber wenn er wirklich so überzogen Christ oder Islam ist, dann hätte ich ein Problem. Ich möchte mit Christentum oder Islam nicht so viel zu tun haben (Xuan_20 Jahre_CH).*

Die befragte junge Frau aus der Schweiz bezeichnet sich selbst als «agnostische Buddhistin» und religiös distanziert. In ihrer Jugend kam sie mit einer Freikirche in Kontakt. Dieser Kontakt führte dazu, dass sie sich letztlich verstärkt dem Buddhismus zuwendete. Ein Anlass hierfür war sicherlich, dass ihre Herkunftsfamilie aufgrund der familiären Probleme ebenfalls verstärkt den Kontakt zur JubFa suchte. In dem obigen Zitat zeigt sich deutlich diese Abgrenzung gegenüber ChristInnen und MuslimInnen.

Insgesamt ist markant, dass die Mehrheit der Befragten sich gegenüber dem Christentum stark abgrenzt. Anders als Marla (2013) für junge tamilische Hindus in Nordrhein-Westfalen feststellt, kommt es weniger bezüglich des christlichen Angebots zu «Orientierungsdilemmata». In meinem Sample findet sich eine Person, die im Grundschulalter an der Jungschar teilnimmt, jedoch stärker aufgrund der christlichen Freunde als aufgrund des eigenen christlichen Selbstverständnisses. Die Mehrheit der Befragten schildert eine Offenheit gegenüber dem Christentum, aber eine klare Selbstpositionierung zur Gruppe der «NichtchristInnen». Es findet sich im Sample folglich kein religiöses «Hopping», wie Marla (2013) es für junge HinduistInnen feststellt.

Gleichzeitig lässt sich als Motiv immer wieder auch das Bedürfnis finden, über die «eigene» Religionszugehörigkeit Auskunft geben zu können. Da sie die Repräsentanten einer Minderheitenreligion sind, sind sie häufig diejenigen, die im schulischen Kontext nach ihrer Religionszugehörigkeit gefragt werden und das Bedürfnis haben, sie repräsentieren zu können:

> *Ja, also ich habe zwei Vorträge über den Buddhismus gehalten. Einmal in der Mittelstufe, wo es um die verschiedenen Religionen ging, und beim Abi habe ich meine mündliche Präsentationsprüfung in Ethik über den Buddhismus gehalten. In der Mittelstufe hab ich die Geschichte referiert. Da ging es auch viel darum, dass ich wieder selbst recherchiere, weil ich eben in Hannover eher das Praktische kennen gelernt habe, und für das Referat konnte ich eben auch die ganzen Hintergründe noch mal aufholen. Bei dem Referat hatte ich viel Unterstützung von einem Mönch aus Hannover. Ich konnte den auch anschreiben, er hat mir*

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

auch alles noch mal erklärt. Und beim Abitur habe ich über den Sinn des Lebens aus der Sicht des Dalai Lama referiert. Das war auch philosophisch und buddhistische Ströme habe ich gegenübergestellt. Es war ein bisschen ein schwieriges Thema, weil es ein bisschen tiefer ging, aber mir war es schon wichtig, dass ich über ein buddhistisches Thema die Präsentation machen kann, weil es auch ein Teil von mir ist. Also ich hätte mich ungern auf ein komplett fremdes Thema vorbereitet (Jaqueline_20 Jahre_D).

Der Interviewausschnitt zeigt, wie das Ausbildungssystem dabei helfen kann, die eigene religiöse Identität zu entwickeln. Die 20-Jährige setzt sich aufgrund einer Präsentationsprüfung mit der buddhistischen Religion auseinander. Markant ist, dass sie sich an einen Ordinierten wendet, der sie dabei unterstützt, über die Hintergründe ihrer Religionszugehörigkeit referieren zu können. Der intellektuelle Zugang zur Religion, der ihr in der Schule vermittelt wird, hat den Dialog mit einem Ordinierten aus Hannover zur Folge. Auffallend ist weiterhin, dass sie sich in ihrer zweiten Präsentationsprüfung am Dalai Lama als Referenz orientiert und nicht Orientierungsgeber oder Repräsentanten des vietnamesischen Buddhismus heranzieht. Dennoch *verortet* sie sich durch diese Präsentationen deutlich als Buddhistin.

Abschliessend lässt sich feststellen, dass das Schulsystem einen erheblichen Einfluss auf die individuelle Auseinandersetzung mit der eigenen Religiosität hat. Diese Auseinandersetzung findet sich in Abgrenzung zu anderen Religionszugehörigkeiten sowie aufgrund des vermittelten intellektuellen Zugangs zu religiösen Inhalten.

Länderspezifisch zeigt sich in den Daten, dass die in der Schweiz Befragten stärker den Austausch mit MitschülerInnen oder Peers betonen, während die in Deutschland Befragten stärker ihre vietnamesisch-buddhistische Religiosität im Rahmen von Präsentationen oder Selbstauskünften im schulischen Kontext präsentieren.

6.3.4 Formen von vietnamesisch-buddhistischer Religiosität: Orientierungsgeber für die eigene Religiosität

Aus den Daten kristallisieren sich religiöse *Bezugspersonen* als wichtige Einflussfaktoren bezüglich der Religiosität der jungen Erwachsenen heraus. Nur eine Minderheit orientiert sich wie die Elterngeneration an den Ordinierten qua Amt. Der folgende Ausschnitt zeigt ein solches Verständnis von Ordinierten als Orientierungsgebern:

Meine erste Anlaufstelle ist ganz klar mein Meister. Ich mein, wir kennen ihn jetzt schon seit vielen Jahren und ich hab ihn auf viele Pilgerfahrten begleitet. Also ich kenn ihn von der Person, ich weiss, wie er als Lehrer ist, ich weiss, wie er als Mönch ist, und ich weiss, wie er als Mensch ist. Die Situationen, die ich bisher hatte, die schwierig waren, ich konnte mich immer an ihn wenden. Klar präsentiert er dir nicht die Lösung auf dem Tablett, aber er hilft mir, meine Denkweise zu steuern, oder fragt gezielt, wie ich mich fühle oder wie ich handeln könnte, und da bringt er mich schon auf den richtigen Weg (Yvonne_29 Jahre_D).

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Die Interviewpassage zeigt, dass die Befragte den Ordinierten bereits seit längerer Zeit kennt. Der Abt der Pagode ist der Familie seit Jahren vertraut. Sie betont, dass sie ihn nicht nur als religiösen Orientierungsgeber kenne, sondern auch als «Menschen». Wichtig scheint für sie folglich auch die persönliche Beziehung zu ihm zu sein. Des Weiteren geht er auf sie als Person ein. Dies zeigt sich daran, dass er «gezielt» nach ihren Gefühlen fragt und nicht allgemeine Empfehlungen gibt.

Auch wenn nur eine Minderheit der Befragten sich mit persönlichen Anliegen an Ordinierte wendet, so wird an diesem Beispiel dennoch deutlich, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit die Befragten religiöse Autoritäten anerkennen und wertschätzen.

Markant ist zunächst, dass die Befragten selbstbestimmt die Auswahl religiöser Bezugspersonen treffen. Verständlichkeit und Nähe sind Faktoren für die Auswahl von Orientierungsgebern und Autoritäten (siehe auch Tunger-Zanetti et al., 2019). Ordinierte sind nicht qua Amt Ansprechpersonen für die jungen Erwachsenen. Von Bedeutung ist vielmehr die soziale Beziehung (siehe auch Baumann et al., 2017). Ebenso gehört zu dem veränderten Umgang mit religiösen Autoritäten, dass bestimmte Anforderungen an sie gestellt werden.

Im Sample zeigen sich unterschiedliche Arten von religiösen Bezugspersonen sowie dass sie im Allgemeinen einen wichtigen Einflussfaktor für das religiöse Interesse der jungen Erwachsenen darstellen. Sie stammen aus «primären Sozialisationsinstanzen», bspw. wenn es sich um die Eltern handelt, oder «sekundären Sozialisationsinstanzen», bspw. wenn es sich um GruppenleiterInnen der JubFa oder LehrerInnen handelt, und aus «tertiären Sozialisationsinstanzen», wenn es sich um Peers, PartnerInnen oder Medien handelt. Sie ermöglichen einen Zugang zu religiösen Institutionen oder wecken das Interesse, sich mit der eigenen Religiosität auseinanderzusetzen. In den Daten zeigt sich, dass insbesondere die Mütter eine wichtige Funktion bei der Vermittlung der Religion übernehmen:[17]

> *Ich sprech immer das Quan Thế Âm. Das mach ich immer. Das hat mir meine Mama ganz früh immer beigebracht, ich mach das einfach seitdem (Mandy_21 Jahre_D).*

Die Befragte hat hier die Rezitation zu Ehren des Bodhisattvas Quan Thế Âm von der Mutter vermittelt bekommen und behält die Rezitation auch als Erwachsene in bestimmten Lebenssituationen bei. Ein weiteres Beispiel ist das Verhalten in den Pagoden, das teilweise von der Mutter vermittelt wird:

[17] Zu diesem Ergebnis kommen unter anderem auch Allenbach et al. (2010) in ihrer Studie zur Religiosität von Kindern und Jugendlichen in der Schweiz.

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Ich weiß nicht, wie ich mich verhalten soll. Ich mache, was meine Mutter mir sagt. Sie sagt mir zum Beispiel, ich soll dies tun, dann tue ich das. Sie sagt mir, ich soll dorthin gehen, dann gehe ich dorthin (lachend) (Daphne_20 Jahre_CH).[18]

Die Befragte schildert, dass sie nicht wisse, wie sie sich in der Pagode zu verhalten habe, und einfach das tue, was ihre Mutter ihr sage. Die religiöse Tradierung durch die Mütter zeigt sich insgesamt insbesondere durch den Vollzug und weniger durch die Kommunikation religiöser Inhalte.

Weitere wichtige Bezugspersonen aus der Herkunftsfamilie sind insbesondere ältere Geschwister. Sie dienen häufig als Vorbilder oder als Vertrauenspersonen, die um Rat gefragt werden. Teilweise nehmen in den jungbuddhistischen Familien auch ältere GruppenleiterInnen diese Position ein. Auch Le (2020) betont die Bedeutung von älteren GruppenleiterInnen in den JubFas. In seiner Untersuchung für die USA kommt er zu dem Ergebnis, dass sie einen entscheidenden Einfluss auf die «upward mobility» der jungen Gruppenmitglieder von JubFas haben. Auch in meiner Studie nehmen ältere GruppenleiterInnen eine Vermittlerposition zwischen den jungen Erwachsenen und der Elterngeneration ein. Sie sind teilweise der Anreiz, weiterhin mit der Familie die JubFas zu besuchen. Zudem haben sie einen bedeutenden Einfluss auf die religiöse Identitätsbildung der jungen Erwachsenen.

Es war schon mal dadurch, dass ich gezwungen war, dorthin [JubFa] zu gehen. Die Aktivitäten waren für mich auch nicht so spannend. Ich war in der Phase, wo ich lieber was mit meinen Freunden gemacht habe, statt dorthin zu gehen. Ich fand die Aktivitäten auch nicht so spannend, ausser es gab dann auch mal so junggebliebene Leiter. Das war schon cooler, weil dann haben wir bisschen mehr Praktisches mitgenommen, weil wir ja z. B., wenn wir dorthin gehen, dann irgendwelche Lieder singen und dann müssen wir beten. Bis heute löst es für mich so eine Gegenreaktion aus, weil, vielleicht auch weil ich so oft rein gezwungen wurde (Kim_22 Jahre_CH).

Der Ausschnitt demonstriert, dass die Befragten nicht nur aus Pflichtgefühl den Eltern gegenüber an religiösen Anlässen oder den Aktivitäten der JubFa teilnehmen, sondern den Anspruch haben, dass solche Aktivitäten auch auf ihre Bedürfnisse abgestimmt sind. Deutlich wird dieser Anspruch durch die Gegenüberstellung der Befragten von «irgendwelche Lieder singen» und «beten» sowie den «junggebliebenen Leitern», die «Praktisches» vermitteln.

Unter den Befragten aus der Schweiz nehmen vietnamesisch-buddhistische Peers oder Ordinierte einen geringeren Stellenwert bezüglich religiöser Bezugspersonen ein. Der Grund hierfür liegt sicher an der geringeren Einbindung in jungbuddhistische Familien. Unter den in Deutschland Befragten ist der Kontakt zu Ordinierten und die Nennung von Mönchen als religiöse Bezugspersonen im Vergleich auffallend hoch. Anders als teilweise bei der Elterngeneration, sind Ordinierte jedoch nicht per se religiöse Autoritäten. Sie dienen

[18] «Je ne sais pas quoi faire. Je suis ma mère et elle me dit de faire ceci, je fais cela. Elle me dit d'y aller, j'y vais (rires)».

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

als Vertrauenspersonen, wenn sie einen Zugang zur Lebenswelt der jungen Erwachsenen herstellen können. Von Bedeutung sind hier insbesondere die Sprache und eine Beziehung auf Augenhöhe.

> *Es gibt zwei Mönche in Hannover, der eine ist jetzt nicht mehr Mönch, die sind auch Brüder. Die sprechen sehr gut Deutsch und haben auch einen sehr guten Bezug zu uns Jugendlichen. Es ist die Art, wie sie uns das beibringen, wie viel Freiraum sie uns lassen, das zu interpretieren und zu verstehen, und wie gut sie diesen Buddhismus in unsere Alltagssituationen bringen können. Finde ich sehr, sehr gut, weil dadurch habe ich sehr, sehr viel verstanden und auch für mich akzeptieren können, weil sie uns diesen Freiraum gegeben haben, wie wir das interpretieren wollen. Die haben uns Fragen gestellt oder Beispiele zum Buddhismus genannt und uns gefragt: «Ja, wie seht ihr das? Inwieweit wollt ihr das einbinden?» Wir haben mit denen auch Homosexualität und Buddhismus diskutiert. Das find ich in dieser heutigen Gesellschaft, dass das sehr wichtig ist, das zu machen, und das fand ich mega gut, dass sie das mit uns angesprochen haben. Depression und Buddhismus haben die auch mit uns zusammen angesprochen, also so wirklich Themen, mit denen wir in unserem Alter konfrontiert sind, mit dem Buddhismus verbunden. (…) Auch dann, wenn du allgemein Probleme hast, kannst du zu denen hingehen und die sagen nicht nur: «Ja, geh einfach beten.» Sondern die legen dann halt verschiedene Punkte dar, sagen so ihre Meinung, wollen uns aber nicht beeinflussen, sagen dann einfach, ja denk mal darüber nach, wie du das jetzt halt denkst (...) (Mandy_21 Jahre_D).*

Wie der Ausschnitt eindrücklich zeigt, erwartet die Befragte, dass sich Ordinierte als GesprächspartnerInnen und weniger als Autoritäten präsentieren sowie auf weltliche Themen eingehen.

Ordinierte müssen den jungen Erwachsenen «etwas bieten», angefangen bei der Sprache über die Vermittlung religiöser Inhalte und den Bezug zur eigenen Lebenswelt. Ihre Rolle erinnert somit ein wenig an SozialarbeiterInnen. Allzu autoritäre Ordinierte werden von jungen Erwachsenen abgelehnt. Sie schreiben ihnen eine Weltfremdheit bezüglich der eigenen Lebenssituation zu. Hier zeichnet sich ein Wandel zwischen den Generationen ab, da bei der Elterngeneration die Stellung der Ordinierten nicht in Frage gestellt wird.

Markant ist der Einfluss von Ordinierten unter den in Deutschland befragten Personen. Religiöse Autoritäten verlieren demnach nicht an Bedeutung, wenn sie ein «Setting» schaffen, das für junge Erwachsene attraktiv ist, und wenn sie sich auf die Lebenswelt dieser einlassen.

> *Einfach diese entspanntere Art. Und du wirst dann auch merken, die Erwachsenen sind immer so richtig streng und: «Hach, der Mönch kommt, los, verbeug dich» (lacht). So richtig übertrieben! Du merkst dann direkt bei den anderen Mönchen, die dann so zugänglicher sind für Jugendliche. Wenn die dich sehen, die klopfen dir auf die Schulter, sagen: «Ja hey, wie geht s dir so? Bist du mit der Familie gekommen?» Das ist halt ein ganz anderer Zugang (Hoa_21 Jahre_D).*

Die Befragten werten Personen auf, die sich auf Deutsch mitteilen und auf ihre Lebenswelt eingehen. Im Vordergrund stehen die soziale Beziehung und die *Verbundenheit* mit den Ordinierten und nicht ihr Amt oder ihr Wissen. Es wird von den jungen Erwachsenen auch geschätzt, wenn Ordinierte die vietnamesi-

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sche Erziehung der Eltern thematisieren und zwischen den Generationen vermitteln. Eine Kritik der Befragten an der Elterngeneration stellt häufig, wie in der Studie von Van Do (2002, S. 5), der Umstand dar, dass die vietnamesische Erziehung bzw. Kulturvermittlung in der Familie nicht kommuniziert wird. Ordinierte stellen aus diesem Grund bedeutende Vermittler dar.

Das folgende Beispiel zeigt die veränderten Anforderungen an Ordinierte anhand einer Befragten aus der Schweiz, die sich zum religiös distanzierten Spektrum zählen lässt, da sie nur wenig Bezug zu religiösen Institutionen hat.

> *Ich kenn nicht so viele [Ordinierte], da wir nie viel im Tempel waren. Eben jetzt der (…) Neue [gemeint ist ein Ordinierter]. Den find ich recht cool! Mit dem habe ich auch schon gesprochen beim Fest im Sommer. Der ist auch ein jüngerer und ich finde seine Einstellung recht cool. Er hat jetzt Deutsch gelernt und er hat gemeint: «Ich muss Deutsch lernen, weil ich muss ja der jüngeren Generation auch irgendwie etwas beibringen.» Dieser Art nach: «Ich muss ja mit der Zeit mitgehen.» Und das finde ich echt beeindruckend. Ich mein, er kommt ja aus Vietnam und nicht alle in Vietnam denken, sie sollen mit der Zeit mitgehen, also es ist ja auch ein Gedanke, der vielleicht mehr Leuten in den Sinn kommt, die angeregt worden sind zum Nachdenken, zum Hinterfragen (Mai Linh_21 Jahre).*

Wie das Zitat deutlich macht, betont die Befragte, dass sie es schätzt, wenn Ordinierte sich auf Deutsch äussern. Markant ist, dass die Verknüpfung von deutscher Sprache damit einhergeht, die «jüngere Generation» zu kennen, während die vietnamesische Sprache von ihr mit der Vorstellung verknüpft wird, «nicht mit der Zeit zu gehen». Wie auch anhand dieses Beispiels deutlich wird, verändern sich die Anforderungen an Ordinierte. Wenn sie auf die Bedürfnisse der sogenannten 2.0-Generation eingehen, dienen sie jedoch weiterhin als religiöse Bezugspersonen.

Zu berücksichtigen gilt es jedoch auch, dass mehrheitlich alle Befragten, die Ordinierte als religiöse Bezugspersonen verstehen und mit ihnen über religiöse oder persönliche Fragen sprechen, in eine JubFa eingebunden sind und die Ordinierten bereits aufgrund von Retreats seit der frühen Kindheit kennen.

Es lässt sich abschliessend feststellen, dass sich die «Aufgabe» von Ordinierten verändert. Sie werden von den Befragten weniger als VermittlerInnen des religiösen Wissens herangezogen, sondern vielmehr als Bezugspersonen, die Interesse an der Lebenswelt der Befragten zeigen oder zwischen den Generationen vermitteln.

6.3.5 Zusammenfassung und Länderspezifika

In Abgrenzung zu anderen Religionen werden die Grenzen häufig enger. Vergleichsprozesse finden sich hier vorwiegend mit der Konsequenz, dass sich die Befragten in ihrem *Selbstverständnis* als BuddhistInnen präsentieren und sehr stark aufgrund ihrer *Identifikation* als BuddhistInnen vom Christentum

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

abgrenzen bzw. es sogar teilweise ablehnen oder eine Umwertung mittels der *Transvaluation* als mikrostrukturelle Handlungsstrategie vornehmen.

In der Regel werten die Befragten ihre buddhistische Religionszugehörigkeit auf. Diese Aufwertung findet sich gegenüber unterschiedlichen Bezugsgruppen. So werten die Befragten ihre buddhistische Religiosität gegenüber Angehörigen des Christentums oder des Islams auf, indem sie vermeintliche Merkmale des Buddhismus wie Liberalität, Selbstbestimmung und Toleranz betonen. Diese Aufwertung findet sich jedoch auch gegenüber der Elterngeneration, wenn sie den «Aberglauben» der Eltern abwerten und betonen, sich selbst reflektiert und in intellektueller Art und Weise mit ihrer Religiosität auseinanderzusetzen, während die Elterngeneration stärker lediglich Rituale praktiziere, ohne die genauen Inhalte und Hintergründe zu kennen.

Die Folge dieser *Transvaluationsstrategie* ist auch eine Umwertung von religiösen Orientierungsgebern. Während in der Elterngeneration die Ordinierten qua Amt Autoritätspersonen darstellen, müssen die Mönche und Nonnen bestimmte Erwartungen der jungen Erwachsenen erfüllen, um als Bezugspersonen anerkannt zu werden.

Verknüpft ist die Umwertung häufig mit den unterschiedlichen nationalen Kontexten. So erfährt die Religiosität der Befragten in der Schweiz und in Deutschland eine Aufwertung durch ihren reflektierten und kognitiven Zugang, während die Elterngeneration, aus Sicht der Befragten, den traditionellen Zugang der konservativen vietnamesischen Gesellschaft beibehält und unreflektiert religiöse Praktiken vollzieht.

6.4 Ethnisch-religiöse Grenzziehungen durch die Handlungsstrategie Positional move – *flexible Formen von Religionszugehörigkeit*

Wimmer (2013) unterscheidet unter dem Begriff *Positional move* individuelle Formen von *crossing* und kollektive Formen des *repositioning.* Die Grenzen und Machtverhältnisse zwischen einzelnen Gruppen bleiben weiterhin bestehen, aber Individuen oder ganze Kollektive verändern ihre Zugehörigkeit:

> *Thus, status change through boundary crossing or repositioning reproduces the overall hierarchy by reinforcing its empirical significance and normative legitimacy. It shows to those who move and those who stay that there is no «in-between» and that the social world is indeed structured along hierarchical lines.* (ebd. S. 58f)

Das Interesse der vorliegenden Studie richtet sich auf individuelle Formen des *Positional move*. Unter kollektiven Formen liesse sich möglicherweise zum Teil die Anpassung vietnamesischer MigrantInnen an die Einwanderungsgesellschaft einordnen. Ein Beispiel hierfür wäre der Umgang mit Vornamen. Ein Grossteil der Befragten besitzt bspw. westliche Vornamen (siehe auch Gerhards & Kämpfer, 2017). Ein weiteres Beispiel wäre der Umgang mit Staatsangehörig-

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

keiten. Insbesondere die sogenannten *boatpeople* nahmen die Schweizer/deutsche Staatsangehörigkeit an. Diese Form bleibt im Folgenden jedoch unberücksichtigt, dasselbe gilt für Formen von Hierarchie oder sozialer Ungleichheit.

Unter *Positional move* lässt sich daher für die vorliegende Untersuchung die individuelle Handlungsstrategie der Befragten verstehen, die Gruppenzugehörigkeit zu wechseln. *Ingroup* und *Outgroup* bleiben weiterhin bestehen, während die jungen Erwachsenen ihre Zugehörigkeiten wechseln. Insbesondere in Bezug auf ihre Religiosität verwenden die Befragten die Strategie des *Positional move*. Ich verstehe mit Blick auf meine Daten *Positional move* zusätzlich als situative Strategie der Befragten. Gemeint ist das «Switchen» der Befragten zwischen verschiedenen «Welten». Sie verändern ihre Zugehörigkeit nicht dauerhaft, sondern in bestimmten Kontexten. Am markantesten zeigt sich diese Handlungsstrategie anhand der Sprache und des sozialen Verhaltens. So verfügen die Befragten teilweise über die «Normen», sich sowohl im vietnamesisch-buddhistischen Milieu bewegen zu können sowie in der Einwanderungsgesellschaft zu interagieren.

6.4.1 Strukturvoraussetzungen im Zusammenhang mit der Handlungsstrategie: Positional move

Welche strukturellen Bedingungen fördern die Handlungsstrategie des *Positional move*? Viele der Befragten empfinden ihre Sozialisation in der Einwanderungsgesellschaft und die vietnamesische Erziehung im Elternhaus als «verschiedene Welten». Sie passen sich an diese Einflüsse an und «switchen» zwischen diesen verschiedenen Bezugsfeldern. Der folgende Interviewausschnitt gibt einen Einblick in diese Sozialisation in unterschiedlichen Bezugsfeldern:

> *Also meinen Eltern war es z. B. wichtiger, dass ich richtig Deutsch lerne, dass ich viele deutsche soziale Kontakte hatte. (…) Und da wurde die vietnamesische Tradition ein bisschen in den Hintergrund gedrängt, würde ich sagen. Also die wurde innerhalb der Familie noch ausgeübt. Die Erziehung war auch recht traditionell, aber nach aussen hin bin ich eher deutsch (Jaqueline_20 Jahre_D).*

Dieser Textausschnitt zeigt strukturelle Bedingungen der Sozialisation auf. Die Erziehung der jungen Frau ist geprägt von Anpassung an die Bedingungen in Deutschland. So legen die Eltern grossen Wert darauf, dass sie Deutsch spricht und deutschsprachige Freunde hat. Zugleich ist es den Eltern ein Anliegen, ihr ihre vietnamesischen Wurzeln und somit kulturelle Gegebenheiten Vietnams zu vermitteln. Wie die Interviewsequenz zeigt, war der vietnamesische Einfluss in ihrer Kindheit «im Hintergrund», «innerhalb der Familie», während sie «nach aussen hin deutsch» war. Sie hat es folglich gelernt, sich je nach Kontext unterschiedlich zu verhalten.

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Im Jugendalter findet sie eine Strategie, diese Positionswechsel für sich zu integrieren.[19] Nachdem der vietnamesische Kontext in der Kindheit lediglich in der Familie präsent war, verknüpft sie ihn nun mit ihrem Bildungsweg, da sie in Vietnam einen beruflichen Aufenthalt plant.[20]

Auch unter den in der Schweiz Befragten ist dieses Empfinden, zwei Welten anzugehören, feststellbar:

> *Wenn man das jetzt so subtil und simpel darstellen möchte, war das immer so die Aussenwelt und zu Hause. Zu Hause redet man Vietnamesisch, hat diese kulturellen Rituale praktiziert. (…) Zu Hause und draussen. Draussen war ich mit Freunden, wir haben Schweizer Sachen gemacht, was man so in westlichen Gesellschaften macht, und zu Hause war es dann wie ein Wechsel, dieser Kulturwechsel (Mai Linh_21 Jahre_CH).*

Auch diese Befragte empfindet ihre Sozialisation als ein Aufwachsen in verschiedenen Welten. Die situative *Verortung* in unterschiedlichen Kontexten zeigt sich an der Sprache. Während sie zu Hause Vietnamesisch spricht, spricht sie mit den Schweizer Freunden Schweizerdeutsch. Des Weiteren sind die Verhaltensweisen auch mit spezifischen Normen verbunden, um sich sowohl im privathäuslichen Bereich als auch in der Einwanderungsgesellschaft konform verhalten zu können.

Aus diesen strukturellen Bedingungen des Aufwachsens lässt sich schliessen, dass die Elterngeneration darum bemüht ist, dass sich die nachfolgende Generation strukturell an die Bedingungen in der Schweiz und in Deutschland anpasst (Zhou & Bankston, 1994). Zugleich ist sie jedoch auch darum bemüht, die vietnamesisch-buddhistische Religion und Tradition weiterzugeben (siehe auch Zhou, 1997). Deutlich wird dieser Umstand auch an dem folgenden Ausschnitt eines Gesprächs mit Ordinierten in der Westschweiz:

> *Sie [die Ordinierte] betont die Bedeutung der jungbuddhistischen Familie. Auch eine zweite Nonne, die sich kurz mit an den Küchentisch setzt, betont die Bedeutung der JubFa. Beide sind sich darin einig, dass die Jungbuddhistische Familie wichtig sei, um die Pagoden zu unterstützen, und zugleich, um aus den Kindern anständige BürgerInnen zu machen, die nicht klauen und gut in der Schule sind (Beobachtungsprotokoll_Ecublens_2016).*

In diesem Ausschnitt zeigt sich das Anliegen, der nachfolgenden Generation die buddhistische Religion weiterzugeben, ihnen einen Zugang zu den Institutionen zu vermitteln, um die Pagoden zu stärken und zugleich Sorge zu tragen, dass sich die nachfolgende Generation strukturell an die Gegebenheiten der Schweiz anpasst. Zudem wird die kollektive Ausrichtung deutlich, da es nicht

---

[19] In der Literatur wird in diesem Zusammenhang gerne von Hybridität gesprochen. Die jungen Erwachsenen konstruieren aus den verschiedenen Einflüssen etwas Neues – eine Art von hybrider Identität. Siehe hierzu bspw. auch Badawia (2002)

[20] Müller (2020) beschreibt in seiner Masterarbeit die Erfahrungen junger Erwachsener mit vietnamesischen Wurzeln, die sich als Erwachsene mittels Reisen nach Vietnam mit den vietnamesischen Wurzeln auseinandersetzen.

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

die Aufgabe der Eltern ist, ihre Kinder «zu anständigen Bürgern» zu erziehen, sondern auch die Aufgabe der vietnamesisch-buddhistischen Gemeinschaft.

Strukturelle Bedingungen, die situative *Positional moves* fördern, sind folglich die Sozialisationsbedingungen und das Changieren zwischen den unterschiedlichen Bezugsgruppen von deutscher/Schweizer Gesellschaft und vietnamesischem Umfeld.

Weitere strukturelle Bedingungen für die Veränderung der eigenen Zugehörigkeit sind Barrieren in den vietnamesisch-buddhistischen Institutionen. Hier sind vorwiegend die sprachliche Barriere zu nennen sowie mangelnde Bezugspersonen. Die jungen Erwachsenen fühlen sich vom vietnamesisch-buddhistischen Umfeld entfremdet und suchen daher neue Formen von Zugehörigkeit. Aufgrund dieser Barrieren suchen die Befragten andere Formen von sozialer Zugehörigkeit und verändern ihre soziale Position (siehe Kapitel 6.4.3).

Auch wenn hier die Handlungsstrategien der Befragten im Vordergrund stehen, ist es meiner Ansicht nach wichtig zu berücksichtigen, dass Grenzverschiebungen auch vonseiten der Nationalstaaten definiert und konstruiert werden. Das bedeutet, dass die gesellschaftliche Zuschreibung und *Kategorisierung* von Religionszugehörigkeit oder der ethnischen Wurzeln einen Einfluss auf das *Selbstverständnis* der befragten jungen Erwachsenen haben kann. Auf struktureller Ebene zeigt sich das *Inkorporationsregime* daran, dass sich die Befragten in der Schweiz strukturell stark an die Einwanderungsgesellschaft anpassen und ihre ethnisch-religiösen Zugehörigkeiten stärker innerhalb der Familie pflegen.

6.4.2 Identitätsmarker bezüglich der Positional-move-*Strategie*

Die Strategie des *Positional move* geht häufig mit der Suche nach *Verbundenheit* und *sozialer Verortung* einher. Aufgrund der unterschiedlichen Einflüsse während der Sozialisation *verorten* sich die Befragten teilweise zunächst in einer *Ingroup* und grenzen sich als Erwachsene von dieser ab, da sich ihr *Selbstverständnis* verändert hat. Im Jugendalter entwickeln sie ihr *Selbstverständnis* und *verorten* sich nun gemäss ihrer *Identifikation.* Dieser Prozess zeigt sich in dem folgenden Interviewausschnitt:

> *Als ich aufgewachsen bin, wollte ich immer europäisch, schweizerisch sein. (…) Als ich noch bei den Eltern gelebt habe, habe ich immer vietnamesisches Essen bekommen. Damals habe ich mir immer Pommes, Spaghetti und solche Sachen gewünscht. Seit ich jetzt ausgezogen bin, (…) fange ich an, die vietnamesische Kultur zu vermissen. Es ist auch noch so weit gekommen, dass ich eigentlich auf der Suche nach einer vietnamesischen Frau bin, obwohl ich drei Jahre lang eine Schweizer Freundin hatte. Nachdem Schluss war, war für mich eigentlich der Punkt, wo ich sagen musste, dass ich jetzt nur noch vietnamesische Frauen dateen will, wegen der Kultur und Mentalität. (…) Die westlichen Eigenschaften fand ich nicht mehr so toll. Ich sage immer, ich bin sehr froh, dass ich so aufgewachsen bin, und ich habe das Privileg, von beiden Kulturen das rauszupicken, was ich am liebsten habe. (…) momentan bin ich eher auf der vietnamesischen Schiene (Van-Bay_30_CH).*

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

In dem obigen Beisopiel zeigt sich die soziale *Verortung* des Befragten. Bis zum Jugendalter *verortet* er sich im Schweizer Kontext. Im Jugendalter und nach dem Auszug aus dem Elternhaus *identifiziert* er sich hingegen mit der vietnamesischen «Kultur» und «Mentalität». Sein *Selbstverständnis* entspricht nun seinen vietnamesischen Wurzeln und er sucht bspw. eine Partnerin, die diese vietnamesischen *Gemeinsamkeiten* teilt. Diese Abgrenzung zum vietnamesisch-buddhistischen Milieu entspricht auch den Ergebnissen der Studie von Schlieter et al. (2014). Auch bei jungen TibeterInnen findet sich nach der passiven Auseinandersetzung mit dem Buddhismus in der Kindheit im Jugendalter die Tendenz, sich möglichst stark der Einwanderungsgesellschaft anzupassen. Im jungen Erwachsenenalter folgt dann häufig die «Rückbesinnung» auf die eigenen Wurzeln und die Religiosität der Herkunftsfamilie (ebd. 2014, S. 208).

Dieses Changieren zwischen unterschiedlichen Bezugsgruppen zeigt sich auch in dem folgenden Interviewausschnitt:

> *Ich habe dir ja erzählt, dass es so einen Cut gab, also als ich viel noch zur Pagode gegangen bin und dann, bis ich 16, 17 war, eigentlich gar nicht mehr. In der Zeit habe ich es vermieden, viel Kontakt zu Vietnamesen zu haben. Ich habe, glaube ich, aktiv immer keine vietnamesischen Freunde gehabt, und ich hab mich nicht zugehörig gefühlt, glaube ich. Dann in dieser Zeit zu den vietnamesischen Wurzeln, das kam eigentlich erst jetzt, als ich älter wurde, dass ich darüber noch einmal nachgedacht habe und mich viel mehr auch damit verbunden fühle (Thu Ha_29 Jahre_D).*

Die Befragte grenzt sich im Jugendalter vom vietnamesisch-buddhistischen Milieu ab. Sie *verortet* sich in der deutschen Einwanderungsgesellschaft und meidet den Kontakt zu VietnamesInnen. Während dieser Zeit *identifiziert* sie sich nicht mit dem vietnamesisch-buddhistischen Umfeld. Ihrem *Selbstverständnis* entspricht hingegen die Mehrheitsgesellschaft. Wie bei dem zuvor angeführten jungen Erwachsenen kommt es erst mit Beginn des Erwachsenenalters zur Hinwendung zum Herkunftskontext der Eltern.

Eine mögliche Erklärung für diese Positionierung könnte es sein, dass die jungen Erwachsenen noch unsicher in ihrem Selbstverständnis sind und sich zunächst an ihrem Umfeld orientieren. Durch das Bildungssystem ist das deutsche/schweizerische Umfeld stärker präsent als das vietnamesisch-buddhistische. Daher versuchen sie sich zunächst hier anzupassen.

Ebenfalls ein Motiv für di*eses Verhalten* stellt die *Fremdkategorisierung* dar:

> *Ich war in K. Das habe ich gesagt in der Firma. [Dann] sagen sie: «Ja wen hast du da besucht?» «So einen Kollegen, den ich im Kloster kennengelernt habe.» «Was? Du warst im Kloster? Wieso das denn? Warst du ein Problemkind oder was (lachend)?» Dann hab ich nur so [gesagt]: «Ja, nein, ist halt so mit der Familie.» Und das hört sich auf den ersten Schlag ziemlich hart an – «Kloster». Man könnte auch Retreat sagen. Dann fragen sie: «Für was denn?» «Für den Buddhismus.» Und das ist immer so ein bisschen so wie – beinah wie Internat, wie so ein christliches Internat, katholisches Internat. Aber im Endeffekt ist es doch relativ locker da und die Leute haben, glaube ich, ein bisschen ein falsches Bild davon (The-Ung_19 Jahre_D).*

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Der Befragte berichtet, dass er aufgrund von *Kategorisierungen* Schwierigkeiten damit hat, seine buddhistische Zugehörigkeit ausserhalb des vietnamesisch-buddhistischen Umfeldes zu kommunizieren. Die Zuschreibungen der Kollegen und die Vermutung, dass er in einem «christlichen, katholischen Internat» gewesen sein könnte oder ein «Problemkind» war, führen dazu, dass er sich dabei unwohl fühlt, sich offen zu positionieren.

Die Auseinandersetzung mit den verschiedenen Formen von Zugehörigkeit zeigt sich auch anhand der Staatsangehörigkeit:

Wenn es um die Staatsangehörigkeit geht, also ich würde mir eigentlich wünschen, dass es für uns die Möglichkeit gäbe, die doppelte Staatsangehörigkeit zu beantragen. (…) das kann schon das Wohlbefinden sehr beeinträchtigen, wenn man darüber nachdenkt, dass man sich schon bei der Staatsangehörigkeit entscheiden muss, obwohl man sich vielleicht nicht entscheiden möchte (…) [weil] man sich wirklich beiden Nationalitäten angehörig fühlt (Lan_26 Jahre_D).

In dem Beispiel der jungen Frau aus Ostdeutschland zeigt sich ihr *Selbstverständnis* als «Vietnamesin» und als «Deutsche». Sie *identifiziert* sich mit beiden Nationalitäten und führt die Schwierigkeit an, lediglich eine Staatsangehörigkeit besitzen zu dürfen.

Aus den genannten Beispielen lässt sich ableiten, dass die Handlungsstrategie des *Positional move* teilweise mit dem Selbstverständnis einhergeht, sich nicht zugehörig zu fühlen bzw. mit der eigenen Ingroup nicht zu *identifizieren* oder aufgrund einer *sozialen Verortung fremdkategorisiert* zu werden.

6.4.3 Positional move *als Handlungsstrategie der Befragten*

Ein Beispiel für *Positional move* als Handlungsstrategie stellt der Wechsel religiöser Institutionen dar. So finden sich unter den Befragten Personen, die im *Reine Land Buddhismus* sozialisiert wurden und nun als Erwachsene diese Institutionen ablehnen, da sie sich stärker mit der Praxis in *Plum Village identifizieren*.

Das folgende Beispiel zeigt die *soziale Verortung* aufgrund des Bedürfnisses, «Gleichgesinnte» zu treffen. Der Schweizer Befragte wurde in den *Reine Land Buddhismus* hineinsozialisiert und wendet sich nun als junger Erwachsener dem *Engagierten/Angewandten Buddhismus* zu:

Und dann merkst du auch den Umgang mit den Menschen dort. Der Umgang dort ist ganz anders in Plum Village. Entweder liegt es am Ort, oder es liegt an den Personen. Jedenfalls im Gegensatz zu anderen Pagoden oder buddhistischen Vereinen, wo ich bis jetzt gewesen bin, komme ich da viel mehr in Kontakt mit anderen Leuten und deswegen, glaub ich, hat der Ort auch für mich gepasst, weil ich jetzt zum ersten Mal für mich selber auch gleichgesinnte Leute finde (Vinh_20 Jahre_CH).

Der Befragte *verortet* sich sozial aufgrund des Bedürfnisses, «Gleichgesinnte» zu treffen. In den Institutionen des *Reine Land Buddhismus* fehlt ihm dieser Zu-

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gang und das Gefühl der *Verbundenheit* mit den LaienbuddhistInnen. Das Motiv für diese Hinwendung zu anderen Kollektiven ist häufig eine Entfremdung oder ein mangelnder Zugang zu den bis dahin vertrauten Buddhismusformen.

Ein weiteres Beispiel hierfür ist eine der Befragten, die im *Reine Land Buddhismus* sozialisiert wurde und sich als Jugendliche dafür entscheidet, künftig Retreats des *Engagierten/Angewandten Buddhismus* nach Thích Nhất Hạnh zu besuchen, da sie sich mit dieser Form des Buddhismus stärker identifiziert.

> *Eine Linie, die mir gefällt, ist ebendie von Thích Nhất Hạnh also in Plum Village und da geh ich auch diesen Sommer hin. Ich war vor drei Jahren mal dort und ich mag es dort mehr, weil es mehr im Alltag ist und mehr so Achtsamkeit, merke ich. (...) Ich merke auch, wie es praxisnah ist, also der Alltag und das, was gesagt wird, und das z.B., also das ist nur meine persönliche Meinung, aber damals, als ich beim Mahayana Buddhismus mitgekommen bin, hat es für mich einfach alles nicht Sinn gemacht. Ich habe ständig alles hinterfragt. Aber ich habe es gemacht, weil meine Mutter mich dort hingezwungen hat. Später war ich dorthin gegangen, weil meine Freunde dort waren, und dann bin ich gegangen, weil die Freunde dort sind, aber wir selber, glaube ich, haben uns eigentlich kaum über religiöse Themen unterhalten. Ich wurde zwar in die Mahayana-Linie reinsozialisiert, aber ich sehe mich jetzt nicht mit dieser Linie verbunden. Und ja – also mir gefällt jetzt das von Thích Nhất Hạnh mehr und es passt einfach mehr zu mir (Kim_22 Jahre_CH).*

Diese längere Interviewsequenz veranschaulicht den Emanzipationsprozess der 22-jährigen Befragten. Im Jugendalter grenzt sie sich von der JubFa und den Pagoden ab, die sie seit der Kindheit geprägt haben. Sie wählt die Strategie des *Positional move*, da ihr der *Reine Land Buddhismus* zu wenig Bezug zum Alltag ermöglicht. Wie in dem Zitat deutlich wird, *identifiziert* sich die Befragte mit der Praxis nach Thích Nhất Hạnh. Anders als in dem vorherigen Zitat zeigt sich hier der Zugang zur religiösen Praxis. Diese Befragte verortet sich nicht sozial im *Engagierten/Angewandten Buddhismus*, da sie hier Gleichgesinnte findet, sondern, da die religiöse Praxis einen Bezug zu ihrem Alltag ermöglicht.

Eine weitere Form des *Positional move* zeigt sich daran, dass die Befragten einen stärker intellektuellen Zugang suchen, als er möglicherweise im vietnamesisch-buddhistischen Milieu erwartet wird. Sie übertragen demnach Verhaltensweisen auf die Aushandlung ihrer Religiosität, die sie aufgrund des westlichen Bildungssystems ausgebildet haben. Im schulischen Kontext wird von den Befragten erwartet, dass sie ihre Religiosität erklären können und hinterfragen. In der JubFa geht es hingegen stärker darum, religiöse Inhalte wiederzugeben und nicht zu hinterfragen.

Bezüglich des *Positional move* liesse sich daher auch der intellektuelle Zugang der Befragten anführen. Im Gegensatz zur Elterngeneration wählen die Befragten einen selbstbestimmten und von der vietnamesischen Kultur sowie Tradition unabhängigen Zugang zu ihrer Religiosität.

Der folgende Interviewausschnitt zeigt einen solchen *Positional move* auf. Der junge Mann stammt aus Deutschland und versteht sich als «kritischer» Buddhist. Ab dem Jugendalter besucht er daher die Deutsch-Tibetische Gemein-

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

schaft, da ihm hier der Buddhismus in deutscher Sprache vermittelt wird und die Inhalte seiner Ansicht nach kritischer als in der vietnamesisch-buddhistischen Gemeinschaft reflektiert werden:

> *(…) Und für mich war das immer der springende Punkt, in die Choelinggruppe [Gruppe tibetischer LaienbuddhistInnen] zu gehen und auch mein Interesse zu zeigen. So als kleiner junger Vietnamese im Alter von 17, 18, 19 bis Mitte 20, mich da einzuklinken und auch sich da zu engagieren, weil die auch häufiger buddhistische Gelehrte einladen, unterschiedlicher Richtungen, unterschiedlicher Nationalitäten einladen und da auch referieren zu Themen, die wirklich kritisch auch hinterfragt werden dürfen und sollen. Und natürlich die deutsche Sprache, die das sehr, sehr erleichtert. Zu meiner Zeit war ich der einzige junge Vietnamese oder der Vietnamese, der da bei Choeling aktiv war. (…) Für mich bestand immer der Bedarf, da hinzugehen, weil für mich war das wichtig, das zu verstehen. Das war für mich das Allerwichtigste. Ob das jetzt ein tibetischer Mönch war, ein Sri Lanka Mönch, war mir egal. Wichtig war für mich, dass ich das verstanden habe, und natürlich auch, dass ich das hinterfragen konnte, und für mich musste ich auch sagen: «Okay, das macht für mich Sinn und das ist Grundlage.» Das hat noch parallel auch teilweise die Inhalte, was Vietnamesen immer versuchen dir einzutrichtern, widerlegt (Thai-Loc_29 Jahre_D).*

Der Befragte verändert im Jugendalter seine religiöse Zugehörigkeit, da er sich vom vietnamesisch-buddhistischen Milieu distanziert. Hier werden ihm Inhalte «eingetrichtert» und nicht kritisch hinterfragt. Eine weitere Barriere im vietnamesisch-buddhistischen Feld stellt für ihn die Sprache dar. In der tibetischen Gruppe werden Inhalte auf Deutsch besprochen. Zudem wird hier seiner Ansicht nach stärker «hinterfragt», und unterschiedliche Gelehrte mit unterschiedlichen nationalen Hintergründen vermitteln die buddhistische Lehre. Dieser Zugang fehlt ihm im vietnamesisch-buddhistischen Umfeld. Die Konsequenz ist für ihn als Jugendlicher die Strategie des *Positional move* und somit die Veränderung seiner Zugehörigkeit. Er *verortet* sich durch diese Handlung zugleich stärker in der Einwanderungsgesellschaft und grenzt sich von der vietnamesisch-buddhistischen Gemeinschaft ab. Möglicherweise ist ein Motiv für den *Positional move* auch der veränderte soziale Status. In der Choelinggruppe ist er der einzige «Vietnamese» und findet, anders als im vietnamesisch-buddhistischen Umfeld, stärker Gehör.

6.4.4 Formen von vietnamesisch-buddhistischer Religiosität: Entinstitutionalisierung als Folge der eigenen Religiosität

Wie bereits in den vorangegangenen Ausführungen deutlich wurde, unterscheidet sich die Religiosität der befragten jungen Erwachsenen deutlich von der Elterngeneration. Die Befragten handeln ihre Religiosität selbstbestimmt und individuell aus. Der kollektive Charakter der vietnamesisch-buddhistischen Religiosität verändert sich. Eine Konsequenz davon ist, dass die Institutionen an Autorität verlieren. Eine weitere Folge stellt die veränderte Bedeutung religiöser Institutionen als religiöse Orientierungsgeber dar.

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Obgleich die Befragten die Bedeutung der Pagode *Viên Giác* oder *Plum Village* betonen, so besuchen sie auch andere religiöse Institutionen oder definieren, losgelöst von religiösen Institutionen, ihre Religiosität. Damit einher geht das *Selbstverständnis*, die eigene religiöse Autorität zu sein. In der Regel werden daher unterschiedliche Institutionen besucht, oder die eigene Religiosität wird individuell ausgehandelt. Die Institutionen stellen Versammlungsorte dar, sie repräsentieren jedoch weder die eigene Religiosität noch werden sie als notwendige Orte für die Ausübung religiöser Praxis verstanden (siehe auch Dahinden, 2010).

Ein Beispiel hierfür ist eine der Befragten, die sich in der JubFa engagiert, jedoch für sich selbst einen anderen Zugang zur Religion sucht:

> *(…) Aber was den Buddhismus selbst dort [in der JubFa] anbelangt, habe ich wenig Zugang (…). Zum Beispiel: Die buddhistische Zeremonie am Morgen, dort bin ich nicht anwesend. Ich komme immer extra später, aber es ist nicht so, dass der Buddhismus mir nicht wichtig ist. Aber ich praktiziere ihn lieber für mich selbst (…) (Nathalie_29 Jahre_CH).*[21]

Die Befragte sucht die Vergemeinschaftung mit den vietnamesischen BuddhistInnen. In ihrem *Selbstverständnis* definiert sie ihre Religiosität jedoch individuell und *identifiziert* sich nicht mit dem Buddhismusverständnis bzw. den Praktiken der JubFa. Ihre individualisierte Religiosität lässt sich mit der Formel «believing without belonging» (Davie, 1990) beschreiben.

Die Entinstitutionalisierung zeigt sich auch an dem folgenden Beispiel. Der 29-Jährige besucht die religiösen Jahresfeste sporadisch oder gemäss seiner eigenen Zeitplanung:

> *Natürlich (…) bin ich auch sehr gerne bei so vietnamesischen Veranstaltungen. Also so Neujahrsfest (…) oder Ullambana und Vesak-Fest. Das Vesak-Fest ist ja Buddhas Geburtstag, Tag der Erleuchtung (…) und das ist auch ein wichtiges Ereignis, aber ich gehe auch gerne, wenn ich keine Zeit habe, gehe ich dann auch gerne zum Vesak-Fest von den Thailändern. Ist auch interessant zu erleben, wie die das machen, oder ich lass das Vietnamesische aus und gehe zu den Thailändern oder ich gehe zu den Tibetern, da, wo es mir am besten passt, also zeitlich gesehen (Thai-Loc_29 Jahre_ D).*

In diesem Interview kommt religiöses Interesse zum Ausdruck. Der Interviewte richtet sich jedoch nicht nach den festgelegten Daten der vietnamesisch-buddhistischen Gemeinschaft, sondern passt das Jahresfest flexibel an die eigene Terminplanung an. Sowohl das Datum als auch die religiöse Gemeinschaft scheint er seinen Bedürfnissen anzupassen. Deutlich wird hierbei, dass religiöse Institutionen ohne Verbindlichkeiten gemäss dem Motto «believing without commitment» (Gebhardt, 2013) ausgewählt werden. Wie auch in dem vorangegangenen Beispiel besucht dieser junge Erwachsene die Institutionen unverbindlich und der eigenen Lebensführung angepasst. Mit diesem Verhalten geht einher, dass sich die jungen Erwachsenen weniger verbindlich in den JubFas

[21] Eine detaillierte Fallbeschreibung findet sich in Khaliefi (2019).

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

engagieren oder feste Aufgaben übernehmen. Insbesondere in der Elterngeneration stellt die verbindliche Übernahme von Aufgaben bei Feierlichkeiten in den Pagoden ein festes Merkmal der JubFas dar.

Bei der jüngeren Generation lässt sich diese verbindliche Form von Zugehörigkeit nur unter einer Minderheit feststellen.

6.4.5 Zusammenfassung und Länderspezifika

Die jungen Erwachsenen der vorliegenden Studie nutzen die Handlungsstrategie des *Positional move*, um sich in unterschiedlichen Bezugsfeldern zu bewegen. Hierzu gehört das Umfeld der Einwanderungsgesellschaft sowie das vietnamesisch-buddhistische Milieu.

Bedingt wird dieses «Switchen» zwischen unterschiedlichen kulturellen und sozialen Bezugsfeldern durch ihre Sozialisation sowie durch ihre Herkunftsfamilie. Während sie sich strukturell an die Bedingungen in der Schweiz und in Deutschland anpassen sollen, sollen sie häufig auch die religiösen und kulturellen Gepflogenheiten der Elterngeneration kennen und beibehalten.

Die kollektiven Grenzen zwischen unterschiedlichen *Ingroups* und *Outgroups* bleiben weiterhin bestehen, aber das Individuum wechselt teilweise zwischen den Bezugssystemen seine Position. So besucht einer der Befragten lieber tibetisch-buddhistische Gemeinschaften, da er hier auf viele deutsche Personen trifft und sich in deutscher Sprache über Religion austauschen kann. Andere Befragte besuchen lieber *Plum Village* als die Pagoden des *Reine Land Buddhismus*.

Im Sample stellen Personen, die religiöse Institutionen mittels *Positional moves* wechseln und nun ausschliesslich andere Pagoden als die Eltern oder Familienmitglieder besuchen, eine Ausnahme dar. Auffallend ist, dass die jungen Erwachsenen nicht in «Orientierungsdilemmata» (Marla, 2013) geraten und sich nicht anderen Religionsgemeinschaften zuwenden. Sie *verorten* sich weiterhin sozial als BuddhistInnen.

Bezüglich der Schweiz und Deutschland lässt sich feststellen, dass sich die Distanzierung gegenüber den religiösen Institutionen und Organisationen vorwiegend in der Schweiz findet.

6.5 Ethnisch-religiöse Grenzziehungen durch die Handlungsstrategie Blurring *– Universalisierung von Religionszugehörigkeit*

Unter *Blurring* versteht Wimmer (2013) die folgende Form der *Grenzziehung*:

> *Boundary blurring reduces the importance of ethnicity as a principle of categorization and social organization* (ebd. S. 61).

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Für die vorliegende Studie bedeutet dies, dass ethnisch-religiöse Formen von Zugehörigkeiten verschwimmen. Vermeintliche *Identitätsmarker* wie die Ethnie, Religionszugehörigkeit oder Sprache heben sich auf. Die Handlungsstrategie des *Blurring* beschreibt Handlungsstrategien der Befragten, die vermeintliche Grenzen aufheben und die Gemeinsamkeiten unterschiedlicher Kollektive betonen. Ein Beispiel hierfür ist, dass ethnische Grenzen an Bedeutung verlieren oder die Gemeinsamkeiten aller Religionen betont werden. Damit geht einher, dass Institutionen und Kollektive insgesamt an Bedeutung verlieren und individuelles Handeln an Bedeutung gewinnt.

Ich verstehe unter *Blurring* auch das Phänomen, dass die Befragten ihre Religiosität als universell beschreiben. Viele der Befragten betonen ethische Aspekte ihres religiösen Verständnisses. Teilweise wird auch die Gemeinsamkeit christlicher und buddhistischer Elemente betont. Teilweise wählen die Befragten auch eine Strategie, die ihre Religiosität nicht von einer säkularen Lebensweise unterscheidet. Insgesamt findet sich diese Strategie vorwiegend bei Personen mit wenig Bezug zu religiösen Institutionen und einer stärker religiös distanzierten Sozialisation innerhalb der Familie.

6.5.1 Strukturvoraussetzung im Zusammenhang mit der Handlungsstrategie: Blurring

In den Institutionen wird insbesondere in *Plum Village* und im *EIAB* mittels der Betonung des universellen Ansatzes die Handlungsstrategie des *Blurring* gefördert. Der Folgende Ausschnitt eines Beobachtungsprotokolls meines Feldaufenthaltes in *Plum Village* zeigt diesen Ansatz. Nach der Ankunft in einem der Hamlets[22] gibt eine Ordinierte in der sogenannten «Orientation» einen Überblick über die bevorstehende Zeit in *Plum Village*:

> *(…) Die Schwester (die Nonnen werden hier mit «Sister» angesprochen), die vorne steht und deren Rede synchron in unterschiedliche Sprachen übersetzt wird, spricht sehr viel davon, was man durch die Zeit in Plum Village in den Alltag mitnehmen kann. Sie spricht von dem Atem, der Achtsamkeit und dem Schweigen als Praktik sowie von der Gehmeditation – die alle auf ihre Bitte hin sofort praktizieren. Wir stehen alle auf und gehen achtsam, den Boden spürend, durch die Halle. Dann setzen wir uns wieder hin und hören ihr weiter zu. Sie sagt, dass sie nicht vom Buddhismus spreche, sondern von Achtsamkeit, weil das alle Religionen gemeinsam haben. Sie nennt Beispiele wie, dass man sich um sich selbst kümmern muss, um sich um andere kümmern zu können, sich selbst lieben muss, um andere lieben zu können,*

[22] *Plum Village* gliedert sich in die drei sogenannten «Hamlets»: New Hamlet, Upper Hamlet und Lower Hamlet. In jedem dieser Hamlets leben Mönche oder Nonnen als Gemeinschaft zusammen. Bei Anlässen besuchen sich die Mitglieder der einzelnen Hamlets gegenseitig.

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

und dass sie immer, wenn sie Thay [Thích Nhất Hạnh] sehe, daran denke, dass sie ihm positive Energie geben müsse, um ihm zu helfen (Beobachtungsprotokoll PV).[23]

Der Reformbuddhismus des Zen-Meisters Thích Nhất Hạnhs setzt sich für die Betonung der Gemeinsamkeiten des Christentums und Buddhismus ein (Weigelt, 2013, S. 124).[24] Der Ausschnitt spiegelt auch den westlichen Diskurs über Buddhismus wider. Es ist von Achtsamkeit, richtigem Atmen und Selbstfürsorge bzw. Selbstliebe die Rede. Buddha oder Bodhisattvas sowie die Ahnenverehrung[25] finden keine Erwähnung. Ethnisch-religiöse Grenzen heben sich hier auf.

Ein weiterer Einflussfaktor, der die Handlungsstrategie des *Blurring* zur Folge haben kann, ist das Ausbildungssystem. Zu den strukturellen Rahmenbedingungen des Aufwachsens gehört auch das Ausbildungssystem als entscheidender Einflussfaktor der religiösen Identitätsbildung (Duemmler, 2015). Neben der Familie kommt dem Bildungssystem eine prägende Rolle zu. Diese «sekundäre Sozialisationsinstanz» baut auf den Erfahrungen und Prägungen des Elternhauses auf (Hurrelmann & Bauer, 2015, S. 165). Zugleich vermitteln Bildungsinstitutionen wie Schule, Universität oder Ausbildungsbetrieb gesellschaftliche Werte und Normen, um neue Mitglieder der Gesellschaft auszubilden. Eine sehr prägende Bildungsinstanz sind Schulen (siehe auch Nökel, 2002).

Sowohl in der Schweiz als auch in Deutschland prägen der schulische Kontext und insbesondere der Religions- oder Ethikunterricht das religiöse *Selbstverständnis* der Befragten. Häufig wird «der Buddhismus» als Philosophie oder Ethik behandelt. Der schulische Kontext ist es auch, der den Befragten den intellektuellen Zugang zur Religion vermittelt und dazu führt, dass sie einen anderen Zugang als die Elterngeneration vermittelt bekommen.

Ab der achten Klasse gab es dann bei uns auf dem Gymnasium Ethikunterricht. (…) Mir hat der Unterricht immer ziemlich viel Spass gemacht, weil man sich auch mit anderen religiösen Gemeinschaften und auch anderen Religionen beschäftigt hat. (…) Für mich war dann die achte Klasse mit dem Ethikunterricht ausschlaggebend. Nach und nach habe ich mir dann Bücher organisiert und habe mich dann in die Thematik eingelesen, könnte man sagen (Yvonne_ 29 Jahre_D).

---

[23] 2013 erlitt Thích Nhất Hạnh einen Schlaganfall und war seither gelähmt sowie auf den Rollstuhl angewiesen.

[24] Während meines Aufenthaltes in *Plum Village* erzählen mir andere Teilnehmende, dass unter den Ordinierten auch christliche Mönche und Nonnen seien, da man in Plum Village unterschiedlichen Religionen zugleich anhängen könne.

[25] Allerdings kommt der Ahnenverehrung in veränderter Form grosse Bedeutung zu. Mittels der Aussöhnung mit den eigenen Vorfahren finden sich Elemente der Ahnenverehrung in Praktiken in *Plum Village* wieder. Zudem wird das Programm in *Plum Village* der Zielgruppe entsprechend angepasst. Bei den vietnamesischen Retreats wird die Ahnenverehrung ebenfalls praktiziert.

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Wie der Ausschnitt zeigt, kann der schulische Kontext die religiöse Auseinandersetzung bei den Befragten fördern. Aufgrund des Ethikunterrichts setzt sich die Befragte verstärkt mit «religiösen Gemeinschaften» auseinander sowie mit der eigenen Religiosität.

6.5.2 Identitätsmarker bezüglich der Handlungsstrategie des Blurring

Die Handlungsstrategie des *Blurring* zeigt sich anhand der religiösen Selbstpositionierung.

Markant ist, dass es länderspezifische Unterschiede in der Selbstpositionierung zwischen den in der Schweiz und den in Deutschland befragten jungen Erwachsenen gibt. Die in der Schweiz interviewten Personen relativieren ihr Buddhist-Sein stärker als die aus Deutschland stammenden.

> *(…) und ich finde einfach, schlussendlich ist das Ding von Religionen, dass man an sich selber glaubt und dass man durch den Glauben auch das Leben meistern kann. Von dem her geh ich einmal ins Gia Đình Phật Tử [JubFa] und die Leute sind immer so herzlich – also wirklich, Buddhismus ist eine von den Religionen, die für mich auch am meisten Sinn macht, aber ja, ich kann jetzt nicht sagen, dass ich Buddhist bin (…) (Xuan_20 Jahre_CH).*

Trotz der religiösen *Verortung* in der JubFa und ihrer *Identifikation* mit dem Buddhismus, der aus ihrer Sicht «am meisten Sinn macht», positioniert sich die befragte Schweizerin nicht als Buddhistin. Zudem betont sie den Glauben an sich selbst als Gemeinsamkeit aller Religionen. Ihr *Selbstverständnis* lässt sich daher der *Blurringstrategie* zuordnen, da *symbolische Grenzen* von ihr relativiert werden.

Eine ähnliche Selbstpositionierung zeigt sich in dem folgenden Beispiel:

> *Ich würde mich als Buddhist bezeichnen, aber zudem würde ich sagen, dass ich eher spirituell orientiert bin als nur an meinen Glauben und fix bam, das war's dann. So steh ich zum Buddhismus (Vinh_20 Jahre_CH).*

Der befragte junge Mann *identifiziert* sich als Buddhist, aber relativiert seine Religiosität, indem er sich als «eher spirituell» und somit als offen und nicht nur «an meinem Glauben und fix bam» positioniert. Der Befragte wurde vom Elternhaus her im *Reine Land Buddhismus* sozialisiert. Mit dem Jugendalter wendete er sich verstärkt dem *Engagierten/Angewandten Buddhismus* zu und lehnt inzwischen die praktizierte Buddhismusform seiner Mutter ab. Seine *Identifikation* als Buddhist entspricht somit stärker dem von Thích Nhất Hạnh vertretenen Ansatz, dass der *Engagierte/Angewandte Buddhismus* allen Menschen, von der Herkunft oder Religionszugehörigkeit unabhängig, offenstehe.

Ein Grossteil der Befragten *identifiziert* sich mit dem vietnamesisch-buddhistischen Feld, schwächt die eigene Religiosität jedoch im Vergleich zu der Elterngeneration ab.

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Ich sage, wenn mich Leute fragen: «Ja, was bist du, also was hast du für eine Religion?», dann sage ich schon «Buddhistin», aber wenn ich ganz ehrlich bin, bin ich eher eine lasche Buddhistin (lacht), weil ich es nicht wirklich praktiziere, also aktiv praktiziere, wie mit Beten und vegetarisch Essen und regelmässig Meditieren. Das wäre wirklich für mich, wenn man es praktiziert. Es ist eher für mich ein Gedankengut, eine Lebenseinstellung, der Buddhismus, eine Weltansicht, wie man sein Leben lebt, ja, eine Art Philosophie (…) (Nathalie_29 Jahre_CH).

Das Verständnis davon, was Buddhist-Sein ausmacht, orientiert sich häufig an der Elterngeneration und wird mit Praktiken wie Pagodenbesuchen, Rezitationen und vegetarischer Ernährung verbunden. Die eigene Positionierung als BuddhistIn verknüpfen die jungen Erwachsenen als weniger religiöse Form, wie in dem oberen Beispiel, in dem sich die Befragte als «lasche Buddhistin» beschreibt, deutlich wird. Für sie stellt das Buddhist-Sein eine Handlungsstrategie für die individuelle Lebensführung dar. Markant ist, dass sie nicht, wie ein Grossteil der Befragten, Tempelbesuche als Marker der buddhistischen Religiosität anführt, sondern auf individuelle Praktiken wie «beten», «vegetarisch essen» und «meditieren» verweist. Für sie selbst ist das Buddhist-Sein hingegen «eine Lebenseinstellung» und manifestiert sich stärker an ihrem «Gedankengut» als durch den Vollzug religiöser Praktiken. In diesem *Selbstverständnis* zeigt sich die intergenerationale Verschiebung deutlich. Der Zugang der Befragten ist kognitiv, während die Eltern ihrer Auffassung nach einen rituellen Zugang zum Buddhismus pflegen.

Viele der Befragten beschreiben die Elterngeneration oder die Generation der Grosseltern als religiöser und stärker im Glauben verwurzelt als ihre Generation. Zugleich beanspruchen sie jedoch für sich, im Sinne einer persönlichen Entscheidung, sich bewusster mit der eigenen Religionszugehörigkeit auseinanderzusetzen und sich bewusst der Religion zuzuwenden.

Ein weiteres Beispiel für diese «blurred boundaries» bezüglich der eigenen Religiosität zeigt sich auch in dem folgenden Interviewausschnitt:

I: Würdest du dich als Buddhistin bezeichnen?
ML: Ich find schon. Ich find, es ist nicht ein Label oder so, wo man sich erarbeiten muss. Also ich find auch, du kannst ein Buddhist Sein, wenn du dahinterstehen kannst, was dieser Glaube irgendwie sagt. Aber ich sag auch, dass ich nicht aktiv glaube, also für mich ist das wirklich so ein mehr für mich in meinem Innern (Mai Linh_21 Jahre_CH).

Auch hier zeigt sich die offene Positionierung als BuddhistIn und die offene, nicht exklusive Zugehörigkeit zum Buddhismus, da es sich nicht um «ein Label» handelt, sondern jedem offensteht. Die Befragte ist ohne einen engeren Bezug zu vietnamesisch-buddhistischen Institutionen, wie den Pagoden oder der JubFa, aufgewachsen. Ihre religiöse Sozialisation prägen vorwiegend privathäusliche Rituale durch den Vater. Wie die Interviewsequenz zeigt, lehnt sie die Zugehörigkeit zum Buddhismus aufgrund ethnischer Wurzeln deutlich ab.

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

In dem folgenden Interviewausschnitt zeigt sich ebenfalls die *Blurringstrategie*:

> *(…) In meiner Familie ist mir das jetzt besonders aufgefallen – ich weiss jetzt ja natürlich nicht, wie in den Familien anderer Leute das so ist, aber dass man darauf achtet. Achtsamkeit, so wie geht's dem Anderen, wie nimmt der Andere das wahr, was mache ich, was hat das für Auswirkungen auf die andere Person und auf meine Umgebung und auf mich, und dass man einfach in Form von vielleicht auch Fürsorge. Das wurde mir halt in meiner Erziehung so mitgegeben und ich glaube, das ist auch ein Bestandteil des Buddhismus, Achtsamkeit. (…). Ich meine, es sollte also egal sein, ob man religiös ist oder nicht, das sollte jeder Mensch verinnerlichen, (…) weil Achtsamkeit auch heisst, dass man das wertschätzt, was man gerade hat, und das respektiert, was andere einem geben und was man selbst für Potenziale hat, die man entfalten kann (Thao_25 Jahre_D).*

Die hier zitierte junge Frau ist in Ostdeutschland aufgewachsen. Sie gehört zu den wenigen Befragten mit vietnamesischer Staatsangehörigkeit. Der rechtliche Status ihrer Familie war lange Zeit unklar. Insbesondere während dieser Zeit der Ungewissheit, hat die Familie mit anderen betroffenen vietnamesischen EinwanderInnen immer wieder die Pagode *Viên Giác* in Hannover besucht. Es bestand jedoch wenig Kontakt zu Ordinierten. Der zitierte Interviewausschnitt zeigt das universelle Verständnis des Buddhismus der Befragten. Vermeintliche Grenzen werden von ihr relativiert, da sie «Achtsamkeit» als etwas anführt, das «jeder Mensch verinnerlichen» sollte. Deutlich wird an diesem Beispiel, wie die *Blurringstrategie* dabei helfen kann, vermeintliche Differenzen aufzulösen.

6.5.3 Blurring *als Handlungsstrategie der Befragten*

Schlieter et al. (2014) stellen in ihrer Studie zu jungen TibeterInnen fest, dass sich einige der Befragten an ethischen Definitionen von Buddhist-Sein orientieren und sich aus dem Wissen heraus, dass sie diesen Anforderungen nicht gerecht werden, selbst nicht als BuddhistInnen *identifizieren*. Sobald sie ihre Religiosität nicht an traditioneller Praxis festmachen, sondern sich an «buddhistischen Grundgedanken» orientieren, fällt es ihnen leichter, sich als BuddhistInnen zu definieren (ebd. S. 184). Diese Beobachtung trifft auch auf die Befragten der vorliegenden Studie zu. Bei der Selbstzuschreibung als «spirituell» oder «am buddhistischen Gedankengut» interessiert, bedarf es keiner weiteren Ausführungen. Zugleich ordnen sich die Befragten keiner definierbaren *Ingroup* zu, denn mit der Selbstbeschreibung geht häufig die Betonung des universellen buddhistischen Ansatzes einher.

Multiethnische Vergemeinschaftungen wie in *Plum Village* markieren diese Form der Handlungsstrategie. Die Vergemeinschaftung erfolgt aufgrund des Interesses an den Angeboten in *Plum Village* oder *EIAB* und nicht aufgrund der ethnischen Wurzeln. Zwar finden sich in *Plum Village* vietnamesische BesucherInnen häufig untereinander zusammen und das *EIAB* bietet spezielle Retreats ausschliesslich für VietnamesInnen an. Doch die Institutionen sind offen und

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

multiethnisch so wie auch das religiöse *Selbstverständnis* der Teilnehmenden in *Plum Village* und *EIAB*.

Auch unter den Befragten des *Reine Land Buddhismus* findet sich dieses Selbstverständnis, wenn sie erzählen, dass sie Ordinierte bevorzugen, die die buddhistische Lehre wissenschaftlich darstellen oder mit Psychologie verbinden.

Eine Form von Patchwork-Religion kann mit der *Blurringstrategie* einhergehen. So bezieht sich bspw. einer der Befragten auf Quellen aus dem Christentum, Hinduismus und Buddhismus. Der nachfolgende Interviewausschnitt gibt sein persönliches «Gebet» wieder:

> *Havently father, divine mother, jesus christ, Bhagavan Krishna,(…) Paramahansa Yogananda, Guanyin und Sidharta Guatama. Sense of all religions about. To you all, may their love forever shine in the centre of my devotion and may i be able to waken their love in all hearts. Amen. Das ist das Gebet und es gehört schon zum Buddhismus, aber ist recht umfassend (lacht). Also da ist Jesus, da ist Krishna…(…) ist religionsoffen eigentlich (Than_25 Jahre_CH).*

Dieser Befragte positioniert sich als spirituell und «religionsoffen». Wie in seinem persönlichen «Gebet» deutlich wird, verknüpft er unterschiedliche religiöse Quellen als Orientierung für die eigene Religiosität. Zu den oben genannten Quellen zählen weiterhin der Zen-Meister Thích Nhất Hạnh sowie der Autor Eckhart Tolle. Feste Zugehörigkeitsformen lösen sich folglich auf und die Gemeinsamkeit unterschiedlicher Religionen wird betont.

Das Aufheben vermeintlicher Grenzen zeigt sich auch deutlich an der Verwendung christlicher Begriffe der Befragten. Sie verwenden christliche Begriffe im buddhistischen Kontext, da ihnen die vietnamesischen Begriffe nicht geläufig sind. Hiermit geht die veränderte Zuschreibung religiöser Praktiken wie «beten» einher, wenn die Rede von Rezitationen ist oder von «Taufe», wenn sie die Zufluchtnahme zu den drei Juwelen beschreiben. Bei der älteren Generation finden sich diese christlich konnotierten Begriffe ebenfalls, möglicherweise da sie durch die Aufnahme christlicher Betreuergruppen geprägt wurden, wie Weigelt (2013, S. 124) vermutet. Bei den Befragten in meinem Sample lässt sich annehmen, dass mit der Verwendung christlicher Begriffe eine Bedeutungsverschiebung einhergeht.

> *Ja, also sozusagen bei mir war das so, dass ich mit meinen Eltern schon ganz früh in meiner Kindheit in die Pagode gegangen bin und dass wir da an den Feiertagen um den Segen gebetet haben. Das ist bei uns, als wir getauft wurden, noch häufiger geworden, dass wir dahin gegangen sind. Wir gehen auch zur Pagode, wenn keine Feiertage sind, und ich habe auch angefangen, selbständig mehr über den Buddhismus zu lernen. Also ich bin nie in eine Schule gegangen oder habe Unterricht genommen, um mir Wissen anzueignen, sondern ich habe nur Bücher gelesen und ansonsten lerne ich auch nur darüber, wenn ich jetzt z. B. mit meinen Verwandten oder mit meinen Eltern darüber rede, dass die mir da auch noch Dinge beibringen und die Gebräuche. Ansonsten in Situationen, in denen ich viel brauche, oder z. B. vor Prüfungen oder so, da spreche ich auch kurze Gebete, damit ich weniger*

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Angst bekomme, oder wenn ich merke, dass jemand nicht gesund ist oder so was, dann hoffe ich, dass diese Person wieder schnell gesund wird, und in solchen Situationen findet der Buddhismus sozusagen den Bezug zu meinem Alltag (Lan_26 Jahre_D).

Der Ausschnitt eines Interviews mit einer jungen Frau aus Deutschland zeigt die Verwendung christlicher Begriffe. Die Befragte ist in Ostdeutschland geboren und beschreibt die Hinwendung ihrer Familie zum vietnamesischen Buddhismus bzw. den Institutionen. Hierbei greift sie auf christliche Begriffe zurück, die sie als Synonyme für die vietnamesisch-buddhistischen Praktiken verwendet. Auffallend ist, dass sie nicht darauf hinweist, dass die Praktiken mit christlichen Praktiken vergleichbar sind, sondern dass sie buddhistische Praktiken mit den christlichen gleichsetzt. Möglicherweise ist sie stark von dem christlich geprägten Umfeld, in dem sie sozialisiert wurde, beeinflusst. Zusätzlich scheint die Lektüre sie geprägt zu haben, da sie, wie sie betont, sich das Wissen über den Buddhismus autodidaktisch angeeignet und keine «Schule» hierfür besucht hat. Im Gegensatz zu den von Weigelt (2013) befragten Personen vermute ich, dass die von mir befragten jungen Erwachsenen christliche Begriffe nicht verwenden, da ihnen die deutsche Übersetzung fehlt, sondern dass sie die vietnamesischen Begriffe und die implizierten Praktiken teilweise nicht kennen. Die Verwendung christlicher Begriffe führt daher auch zu einer Bedeutungsverschiebung – insbesondere, wenn religiöse Inhalte nicht durch Ordinierte oder andere religiöse Bezugspersonen erklärt werden. Die Befragten verwenden christliche Begriffe im buddhistischen Kontext, da ihnen die vietnamesischen Begriffe nicht geläufig sind. Hiermit einher geht die veränderte Zuschreibung religiöser Praktiken wie «beten», wenn die Rede von Rezitationen ist, oder von «Taufe», wenn sie die Zufluchtnahme zu den drei Juwelen beschreiben.

Die Handlungsstrategie des *Blurring* zeigt sich auch durch die Betonung der Gemeinsamkeiten aller Religionen oder der Aufhebung vermeintlicher Unterschiede zwischen religiösen und areligiösen Personen:

Ich spüre keine Einschränkung, also wenn ich mich jetzt mit jemandem vergleiche, der überhaupt nicht religiös ist. Da ist jetzt kein Unterschied zu spüren (The-Ung_19 Jahre_D).

Der Befragte stammt aus Deutschland und besucht seit seiner Kindheit mit den Eltern das *EIAB*. In seinem *Selbstverständnis* relativiert er seine Religiosität, da er sich mit einer areligiösen Person vergleicht. Mittels dieser Positionierung hebt der Befragte vermeintliche Grenzen zwischen sich und nicht religiösen Personen auf.

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

6.5.4 *Formen von vietnamesisch-buddhistischer Religiosität: die eigene Religiosität als Ethik für die Lebensführung*

Eine veränderte Form von Religiosität stellt bei den befragten jungen Erwachsenen das Verständnis von Buddhismus als eine Form von Ethik für die eigene Lebensführung dar. Dies bedeutet, dass rituelle Elemente deutlich in den Hintergrund treten und sich die eigene Religiosität in einer Ethik ausdrückt (Schlieter et al. (2014, S. 201)). Da die jungen Erwachsenen häufig einen intellektuellen Zugang zu ihrer Religiosität suchen, entwickeln sie teilweise ein Buddhismusverständnis, dass sich als innere Haltung oder eine Art «Mindset» ausdrückt.

Diese Form von Religiosität unterscheidet sich deutlich von der Elterngeneration. Aus diesem Grund beschreiben viele Personen aus dem Sample die Religiosität der Elterngeneration als Aberglauben. Sie deuten den Buddhismus, den sie in ihrer Sozialisation kennengelernt haben, für sich um. Ein Beispiel hierfür stellt die Beschreibung des 18-jährigen Mike dar:

> *Das Ding war immer bei mir, dass ich das, was den Buddhismus eigentlich zu einer Religion macht, das hat mir nie wirklich gefallen, weil das ist ja nichts anderes als wie beim Christentum, dass (…) Buddha vor 2600 Jahren auf die Welt gekommen ist und dass er ein Prinz war und so was. Kann gut sein, dass es stimmt, aber mir geht es gar nicht darum, dass es wahr ist, sondern mir geht es darum, was eigentlich die Message dahinter ist. Z. B. dass Buddhas erste Lehre um Leid ging, ja, dass das Leben Leid ist. Und dass man versucht, als Buddhist diesem Leid zu entkommen. Nicht nur selber dem Leid zu entkommen, sondern dass man den anderen Menschen hilft, sich vom Leid zu befreien. Oder kein Leid zuzufügen. Deshalb esse ich auch vegetarisch (Mike_18 Jahre_D).*

Aus dem Ausschnitt des Interviewtranskripts wird ersichtlich, dass ein Teil der Befragten die eigene Religiosität als erfahrbar, konkret und als Bestandteil der Lebensführung verstehen möchte. Dem Befragten geht es um diesseitsorientierte Unterstützungen in Form einer «Message», die er im täglichen Leben anwenden kann. Markant ist auch, dass er «das, was den Buddhismus zu einer Religion macht», ablehnt. Seinem Verständnis nach ist «der Buddhismus» vielmehr eine Ethik. Ihren Ausdruck findet sie bspw. darin, sich vegetarisch zu ernähren und dadurch «kein Leid» zuzufügen.

Auch andere Befragte beschreiben ihre Religiosität als eine «Richtschnur» für die Lebensführung, um gut mit anderen Menschen umzugehen und sich unterstützt zu fühlen. Markant ist unter den Befragten, dass sich ein Grossteil ehrenamtlich engagiert. Die eigene Religiosität erfährt mittels der *Blurringstrategie* eine Verweltlichung und rückt näher an den Alltag der jungen Erwachsenen.

Insbesondere die vegetarische Ernährung findet sich als Praxis, die teilweise eine Umdeutung erfährt und statt als vormals religiöse Praxis nun als weltliche Handlung verstanden wird:

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Früher war ich Vegetarier aus rein buddhistischem Hintergrund und heute für mich (…) den Tieren zu Liebe. (…) Das geht einfach nicht. Also ich führ mir das immer so bewusst vor Augen und deswegen esse ich kein Fleisch (Mandy_21 Jahre_D).

Neben der vegetarischen Ernährung findet sich in den Daten auch die Meditation als verbreitete Praxis. Vor Prüfungen, in herausfordernden Lebensphasen oder auch im Alltag greifen viele auf diese Praxis zurück:

Tagsüber versuch ich so viel wie möglich bewusst zu leben und zu meditieren, wann ich kann, und auch nur bewusst zu atmen oder mich zu entspannen oder einfach nur versuchen, in den Moment zurückzukommen. Darum geht es eigentlich, das ist ja eigentlich die Kernaussage des Buddhismus (…), der präsente Moment (Than_25 Jahre_CH).

Auch bei diesem Interviewten zeigt sich die Integration der eigenen Religiosität in die Lebensführung. Er greift auf Techniken wie «bewusstes Atmen» oder «Meditation» zurück. Dieser Ansatz entspricht stark dem in *Plum Village* vermittelten Buddhismus.

Die Verweltlichung von Religiosität zeigt sich auch in dem folgenden Interviewausschnitt:

Zur Ahnenverehrung: Ich finde es eine schöne Sache, aber mir liegt es nicht so am Herzen. (…) Also ich habe es mir auch schon überlegt (...), aber nicht wegen des Rituals, sondern weil ich es schön finde, einen Altar. Also ich finde es etwas Ästhetisches. (…) eigentlich ist es etwas Schönes, finde ich ein Ritual, wenn man immer zurückkehren kann und dort an die Ahnen denken kann oder an die buddhistische Lehre, also wie ein Ort, wo man zur Ruhe kehren kann (Nathalie_29 Jahre_CH).

Die Befragte beschreibt das Ritual der Ahnenverehrung als «etwas Ästhetisches». Durch diese Zuschreibung folgt eine Entkopplung des religiösen Kontextes der Ahnenverehrung. Der Altar wird in dieser veränderten Zuschreibung zu einem «Ort» in der Wohnung, an dem man zur Ruhe finden kann.

Die Verweltlichung vietnamesisch-buddhistischer Praxis zeigt sich auch in dem folgenden Interviewausschnitt:

Ich habe momentan keine Kapazität, um zu spenden oder immer in den Tempel zu gehen und da zu helfen. Momentan finde ich andere Sachen wichtiger, weil ich auch einfach jung bin (lacht). Aber trotzdem versuche ich mein Bestes zu geben, anderen zu helfen und nett zu sein und offen zu sein und nicht gierig zu sein und all diese Werte, wo eigentlich in allen Religionen herrschen und nicht nur im Buddhismus oder im Christentum (Mai Linh_21 Jahre_CH).

Die Befragte führt zunächst an, dass ihr die Zeit fehle, in den Tempel zu gehen oder sich dort zu engagieren und sie zudem jung sei. Zugleich betont sie jedoch, dass sie religiöse Werte im Alltag lebe. Des Weiteren betont sie, dass dieses Handeln allen Religionen, «nicht nur im Buddhismus oder im Christentum», gemein sei. Anhand dieses Zitats zeigt sich die Verwischung religiöser Grenzen. Während Tempelbesuche deutlich die buddhistische Zugehörigkeit markieren, ermöglicht das Praktizieren universeller Werte im Alltag die Auflösung religiöser Grenzen.

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Die Verweltlichung religiöser Praxis zeigt sich insbesondere daran, dass ein Teil der Befragten vormals religiöse Praktiken in einen neuen Kontext überträgt. Ein Beispiel hierfür ist die vegetarische Ernährung:

> *Die eine [eine Jugendliche] hat vor der Prüfung eine Woche oder so vegetarisch gegessen, weil man halt auch sagt, dass, wenn man jetzt keine Tiere tötet, halt rein ist und nichts getötet hat und vegetarisch gegessen hat, dann geht es einem besser, man fühlt sich besser. Und wenn man sich auch besser fühlt und so rein ist, dann schreibt man die Prüfung besser und man kann auch besser denken. (…) und anscheinend, hat das bei der einen auch funktioniert und sie glaubt auch daran, dass das funktioniert, deswegen hat es auch funktioniert (Lisa_19 Jahre_D).*

Das Zitat zeigt deutlich den Verzicht von Fleisch auf, um bei der Prüfung ein besseres Ergebnis erzielen zu können. Die Befragte betont jedoch die Verknüpfung von Praxis und Glauben. Es reicht nicht aus, seinen Fleischkonsum zu reduzieren bzw. einzuschränken, sondern es ist notwendig, auch an ein Resultat zu glauben. Dadurch, dass sie «rein» ist, fühlt sich die Bekannte der Befragten besser und leistungsfähiger. Von grosser Bedeutung ist jedoch vor allem ihr Glauben, dass diese Praxis einen positiven Einfluss auf ihre Prüfung haben wird.

Der Fleischverzicht an Vollmondtagen erfährt hier eine Verweltlichung, da er aus dem religiösen Kontext entfernt wird und dazu dient, gute Prüfungsresultate zu erzielen. Ebenso verhält es sich mit der Meditation, die vorwiegend zur Stressbewältigung dient. Die Religiosität der Befragten erfährt somit eine Verweltlichung und zugleich eine Individualisierung, da sie individuell in die eigene Lebensführung integriert wird. Im Gegensatz zur Elterngeneration werden religiöse Praktiken nicht vollzogen, da sie ein Bestandteil der eigenen Religion sind, sondern einzelne Praktiken werden ausgewählt, um durch sie Herausforderungen der individuellen Lebensführung besser bewältigen zu können.

Dieser Zugang zum religiösen Feld führt dazu, dass sich die Befragten individuell mit ihrer Religiosität auseinandersetzen. Die religiöse Autorität verschiebt sich stärker zum Individuum hin (Baumann & Khaliefi, 2020) und der Ort der religiösen Praxis zu einer Form des «Buddhismus als «way of life».

6.5.5 Zusammenfassung und Länderspezifika

Ein Teil der Befragten bedient sich der Handlungsstrategie des *Blurring*. Die stärkste Folge dieser Handlungsstrategie ist die Aufhebung von Grenzen. Statt vermeintlicher Grenzen betonen die Befragten die Gemeinsamkeiten unterschiedlicher Ethnien oder Religionen. Die jungen Erwachsenen beziehen sich nicht auf ethnische, nationale, kulturelle oder religiöse Grenzen, sondern auf zunehmend universell geltende Werte wie Nächstenliebe (siehe auch Pollack & Müller, 2013, S. 21ff). Diese Werte entsprechen dem Ansatz des Zen-Meisters

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Thích Nhất Hạnh, der sich für den interreligiösen Dialog einsetzt. Sie entsprechen auch dem Ansatz der Menschenrechte und sind nicht länger an religiöse Institutionen oder Autoritäten gebunden. Eine Folge ist, dass die Befragten ihre Religiosität als universelle Ethik verstehen und sich in ihrem *Selbstverständnis* als «spirituell» beschreiben.

Teilweise verschiebt sich die Religiosität von der Praxis zu einer inneren Haltung, einem «way of life». Hiermit ist gemeint, dass die Befragten in ihrem Selbstverständnis «buddhistische Elemente» integrieren, sie jedoch nicht offen nach aussen demonstrieren.

Im Vergleich zwischen der Schweiz und Deutschland findet sich diese Handlungsstrategie in der Schweiz stärker als in Deutschland ausgeprägt. Ein Grund hierfür ist sicherlich, dass die Befragten aus der Schweiz weniger in religiöse Bezugsfelder eingebunden sind.

6.6 Länderspezifika und Schlussfolgerungen

In Kapitel 6 habe ich die Aushandlung von ethnisch-religiösen Grenzziehungen unter den interviewten jungen Erwachsenen aufgezeigt. Zunächst habe ich mögliche Bedingungen der Sozialisation demonstriert. Hierunter fallen Bedingungen wie das *Inkorporationsregime* in der Schweiz und in Deutschland, die Infrastruktur vietnamesisch-buddhistischer Pagoden und JubFas sowie familiäre Bedingungen während des Aufwachsens. Daran anschliessend folgte in jedem Unterkapitel die Auseinandersetzung mit *Identitätsmarkern*. Anhand mikrostruktureller Handlungsstrategien konnten *symbolische Grenzziehungen* aufgezeigt werden. Abschliessend konnten Formen von vietnamesisch-buddhistischer Religiosität unter den jungen Erwachsenen herausgearbeitet werden.

Im Folgenden gehe ich auf Länderspezifika noch einmal gesondert ein. Aufgrund des kleinen Samples können diese Länderspezifika jedoch nur Tendenzen abbilden.

6.6.1 Strukturvoraussetzungen: Schweiz vs. Deutschland

Der Vergleich zwischen Befragten aus der Schweiz und aus Deutschland zeigt, dass die Befragten in der Schweiz kaum in das vietnamesisch-buddhistische Milieu eingebunden sind. In der Regel sind ihnen Pagodenbesuche aus der Kindheit vertraut oder durch die Teilnahme an Festen in der Pagode, die sie mit der Familie besuchen.

Es mangelt jedoch sowohl in der Deutschschweiz als auch in der Westschweiz an einer vietnamesisch-buddhistischen Peergroup. Für die Deutschschweiz lässt sich daher im Rahmen der Untersuchung feststellen, dass die jungen Erwachsenen lediglich über ihre Familien einen Bezug zu institutio-

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nalisierten Formen des Buddhismus sowie zu privathäuslichen Ritualen, wie der Ahnenverehrung, haben. Keine/keiner der InterviewpartnerInnen engagiert sich regelmässig in den Pagoden oder in den JubFas. Sie besuchen Pagoden und JubFas lediglich sporadisch oder engagieren sich hier gelegentlich, weil die Eltern es wünschen. In den Familien findet häufig keine Vermittlungsarbeit statt. Unterschiede lassen sich hier jedoch in den untersuchten buddhistischen Strömungen feststellen. Im *Reine Land Buddhismus* werden Inhalte über den Vollzug tradiert, im *Engagierten/Angewandten Buddhismus* werden Inhalte stärker kommunikativ vermittelt und thematisiert.

Auch für die Westschweiz konnte festgestellt werden, dass das buddhistische Feld sehr überschaubar ist und junge Erwachsene in den Pagoden eine grosse Ausnahme darstellen. Methodisch gestaltete es sich als eine Herausforderung, hier InterviewpartnerInnen zu finden. Das «Nachwuchsproblem» in der JubFa scheint hier grösser zu sein als in der Deutschschweiz. Anders als in der Deutschschweiz finden sich hier jedoch ethnisch ausgerichtete Vergemeinschaftungsformen von jungen Erwachsenen mit vietnamesischen Wurzeln. Die vietnamesisch-christliche Community bietet auch für junge Erwachsene mit Bezug zum Buddhismus Anknüpfungspunkte, um mit Gleichaltrigen mit vietnamesischen Wurzeln in Kontakt zu kommen. Daher scheint hier eine «vietnamesische» Peergroup vorhanden zu sein. Die Befragten aus der Deutschschweiz orientieren sich hingegen stärker an Gleichaltrigen der Mehrheitsgesellschaft.

In Deutschland sind die befragten jungen Erwachsenen häufig stärker in kulturell-religiöse Bezugsfelder eingebunden. Insbesondere die JubFa «Tam Minh» der *Pagode Viên Giác* verfügt über viele junge Mitglieder und zieht auch junge Erwachsene aus anderen Gebieten Deutschlands zu Retreats an. Vietnamesische Kulturvereine, aber auch JubFas und Pagoden bieten jungen Erwachsenen stärker die Möglichkeit, Gleichaltrige kennenzulernen, und werden daher teilweise auch ohne die Familie von den jungen Erwachsenen bspw. für Retreats besucht. Lediglich eine Minderheit im Sample engagiert sich jedoch regelmässig in den JubFas. In der Regel erfolgt die Einbindung in vietnamesisch-buddhistische Strukturen sporadisch oder zu bestimmten Anlässen.

Ein eindrückliches Beispiel für die ethnisch-religiöse Vergemeinschaftung in Deutschland stellt die Pilgerreise der *Pagode Viên Giác* für junge Erwachsene dar. Die Aussicht, mit einem Ordinierten auf «Buddhas Spuren» zu pilgern und zusätzlich nach Asien zu reisen, zog während meiner Feldforschung viele junge Erwachsene an. Eine Peergroup und Angebote der Institutionen, wie die erwähnte Pilgerreise, erfreuen sich bei einem Teil der Befragten grosser Beliebtheit.

Aufgrund dieser Beobachtungen lässt sich schlussfolgern, dass sich Formen von individueller Religiosität und eine Entfernung von den Pagoden und JubFas stärker in der Schweiz finden lassen als in Deutschland. Doch auch in Deutschland nimmt eine «verbindliche» Teilnahme an religiösen Veranstaltun-

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gen oder Organisationen ab. Deutlich wird dies daran, dass auch die deutschen JubFas über «Nachwuchsprobleme» klagen und sich nur sehr wenige junge Erwachsene finden, die als GruppenleiterInnen in den JubFas aktiv sind.

Zusammenfassend ergibt sich aus den Daten, dass junge Erwachsene in der Schweiz weniger durch religiöse Institutionen während ihrer Sozialisation geprägt werden als in Deutschland. Ein Grund hierfür ist nicht nur die mangelnde Infrastruktur,[26] sondern auch der Umgang mit Religion in den Familien der Befragten. Im Sample befindet sich lediglich eine Person aus der Schweiz, die mit einem engen Bezug zur Pagode *Viên Giác* und der Schweizer Pagode nahe Bern aufgewachsen ist. Die Einbindung erfolgte jedoch stets über die Eltern und nahm im Jugendalter – möglicherweise aufgrund mangelnder Bezugspersonen und einer mangelnden Peergroup – ab.

6.6.2 Identitätsmarker und mikrostrukturelle Handlungsstrategien: Schweiz vs. Deutschland

Neben den strukturellen Bedingungen des Aufwachsens in der Schweiz und in Deutschland widmete sich Kapitel 6 vorwiegend den Selbstpositionierungen der jungen Erwachsenen. Ich habe unterschiedliche *Identitätsmarker* aufgezeigt. Diese *Identitätsmarker* dienen teilweise den Befragten dazu, Grenzen zu ziehen, zu verschieben oder aufzuheben. *Identitätsmarker* festigen zugleich das *Selbstverständnis*, Teil einer *Ingroup* zu sein oder sich gegenüber einer *Outgroup* abzugrenzen. Bei der Elterngeneration ist insbesondere das Flüchtlingsnarrativ gemeinschaftsstiftend. Für die jüngere Generation sind hingegen andere Marker relevanter. Sie *identifizieren* sich mit den Gepflogenheiten der Einwanderungsgesellschaft und setzen sich häufig mit der Fluchtgeschichte der Eltern wenig auseinander. Ein wesentlicher *Identitätsmarker* sind für sie die ethnischen Wurzeln. Ein Grund hierfür sind sicherlich *Fremdkategorisierungen* in der Schweiz und in Deutschland. Sowohl für die Befragten in der Schweiz als auch für die Befragten aus Deutschland lässt sich feststellen, dass die ethnischen Wurzeln ein relevanterer *Identitätsmarker* sind als die religiöse Zugehörigkeit.

Die Sprache ist weiterhin ein erheblicher *Identitätsmarker*. Durch die Sozialisation in der Schweiz und in Deutschland entfremden sich die Befragten zum Teil vom vietnamesischen Herkunftskontext der Elterngeneration. Dies wird daran deutlich, dass sie Schwierigkeiten haben, auf Vietnamesisch zu kommunizieren oder religiöse Inhalte in den Pagoden auf Vietnamesisch zu verstehen. Zudem kommunizieren sie auch untereinander mehrheitlich auf Deutsch und auf Französisch statt auf Vietnamesisch. Die Folge ist, dass sie sich

[26] Wie bei der Elterngeneration besteht auch bei der jüngeren Generation eine Mobilität, die über nationalstaatliche Grenzen hinausgeht. Zu den grossen Jahresfesten oder anlässlich von Retreats reisen Familien aus der Schweiz bspw. nach Deutschland oder Frankreich.

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

lokaler verorten als die Elterngeneration. Diese Tendenz entspricht den Daten beider Länder. Tendenziell ergibt sich der Eindruck, dass die vietnamesische Sprachkompetenz in der Westschweiz geringer ist als in der Deutschschweiz und in Deutschland. Ein Grund hierfür könnte der geringere Bezug der jungen Erwachsenen in der Westschweiz zu den religiösen Organisationen und Institutionen sein. Dieser Aspekt müsste jedoch genauer untersucht werden.

Grenzziehungen finden sich in beiden Ländern auch gegenüber der Elterngeneration. Häufig wird der vietnamesische Kontext von den jungen Erwachsenen als traditionell und der Schweizer bzw. deutsche Kontext stärker als «modern» verstanden. Dies überträgt sich auch auf die religiöse Zuschreibung, dass die religiöse Praxis der Elterngeneration häufig vom «Aberglauben» geprägt sei.

Kulturelle Elemente aus Vietnam nehmen die jungen Erwachsenen interessanterweise mit Stolz auf. Beispiele hierfür sind das Tragen des Nationalgewands, das Essen oder Elemente der vietnamesischen Jugendkultur wie K-Pop, koreanische Musik. Auch Reisen nach Vietnam sind beliebt, um sich mit den eigenen Wurzeln auseinanderzusetzen.

Länderspezifisch zeigt sich weiterhin, dass sich die Befragten in der Schweiz stärker als in Deutschland über die Familie mit religiösen Ritualen identifizieren bzw. diese vollziehen. In Deutschland kommt den JubFas eine grössere Bedeutung zu. Deutlich zeigt sich dieser Unterschied zwischen den Ländern daran, dass ausschliesslich Befragte aus Deutschland die *Contractionsstrategie* als mikrostrukturelle Grenzziehungsstrategie verwenden. Durch den geringeren Bezug zu den religiösen Institutionen finden sich in der Schweiz stärker die mikrostrukturellen Grenzziehungen des *Blurring* und der *Expansion*. Dies zeigt sich daran, dass sie ihre Religiosität als eine Ethik oder Lebenseinstellung beschreiben und sich häufig eigenständig mit den Inhalten auseinandersetzen. Zudem entkoppeln sie häufig die ethnische Zugehörigkeit und die eigene Religiosität.

6.6.3 Formen von vietnamesisch-buddhistischer Religiosität: Schweiz vs. Deutschland

Individualisierungstendenzen zeigen sich unter den Befragten stärker in der Schweiz als in Deutschland. Dieser Befund entspricht der Studie von Morgenthaler et al. (2011), die zu dem Ergebnis kommt, dass «(…) die Religiosität für die Schweizer Jugendlichen weniger wichtig zu sein scheint als für die deutschen Jugendlichen» (ebd. S. 36). Diese Übereinstimmung der unterschiedlichen Studien kann trotz unterschiedlicher Forschungsdesigns und Untersuchungsgruppen als länderspezifische Tendenz gewertet werden. Verschiebungen hin zur Entinstitutionalisierung finden sich ebenfalls unter den Befragten in der Schweiz. Sie praktizieren ihre Religiosität stärker «für sich» und suchen weniger den Bezug zu religiösen Institutionen oder den JubFas. Anders verhält es sich für viele der aus Deutschland stammenden befragten jungen Erwachse-

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nen. Hier muss jedoch zwischen Befragten aus Westdeutschland und den Angehörigen ehemaliger *VertragsarbeiterInnen* unterschieden werden. Für die Nachkommen von ehemaligen Flüchtlingen werden Vergemeinschaftungsformen im Jugendalter häufig relevant. Für die Auseinandersetzung mit der eigenen Religiosität werden häufig auch religiöse Bezugspersonen wichtig. Sie vermitteln religiöses Wissen und fördern das Interesse der jungen Erwachsenen, an Vergemeinschaftungsformen teilzunehmen. Befragte aus Ostdeutschland bzw. Nachkommen von ehemaligen *VertragsarbeiterInnen* handeln ihre Religiosität stärker über die Familie oder individuell aus. Sie ähneln in ihrer religiösen Identitätsbildung daher den Befragten aus der Schweiz.

6.6.4 Schlussfolgerungen: Veränderte Bedürfnisse der 2.0-Generation

Die JubFas und insbesondere auch Ordinierte verlieren weiterhin an Attraktivität, wenn sie nicht auf die Bedürfnisse der *2.0-Generation* eingehen. Hierzu gehören die Kommunikation auf Französisch/Deutsch sowie das Eingehen auf die Lebenswelt der jungen Erwachsenen. Die Rolle der Ordinierten wandelt sich von religiösen Autoritäten zu VermittlerInnen zwischen der Elterngeneration und der jungen Generation. Religiöse Inhalte sollen, aus Sicht der jungen Erwachsenen, praxisnah vermittelt werden und Anknüpfungspunkte für die eigene Lebensführung bieten. Geschätzt werden daher Diskussionsrunden mit Ordinierten, Methoden, um den eigenen Alltag besser bewältigen zu können, und Gespräche über die eigene Lebenssituation sowie über den Erziehungsstil der Elterngeneration.

Ein Ergebnis der Studie ist somit, dass die jüngere Generation partizipativere Formen der Vermittlung religiöser Inhalte bevorzugt. Letztlich folgt so eine Angleichung der Religiosität Angehöriger des *Reine Land Buddhismus* an die von dem Zen-Meister Thích Nhất Hạnh vertretene Ausrichtung des «vietnamesischen Buddhismus». Denn das *EIAB* und *Plum Village* vertreten bereits einen dialogorientierten und am Alltag der BesucherInnen ausgerichteten Buddhismus. Hierarchische Strukturen aufgrund von Alter oder Position nehmen hier einen geringeren Stellenwert ein als in den Pagoden des *Reine Land Buddhismus* oder den JubFas.

Dieses veränderte Verständnis von religiösen Autoritäten hat einen Einfluss auf das vietnamesisch-buddhistische Milieu. Pagoden und JubFas müssen sich an dieses Verständnis der jüngeren Generation anpassen, um weiterhin als Bezugsgrössen akzeptiert zu werden. Es ist daher davon auszugehen, dass sich die vietnamesisch-buddhistischen Institutionen und Organisationen weiter an die veränderten Bedürfnisse der jüngeren Generationen anpassen werden. Deutlich wird diese Entwicklung an den JubFas, die zunehmend auf unterschiedlichen Sprachen religiöse Inhalte an die Folgegeneration vermitteln und verstärkt auch «Freizeitangebote» anbieten.

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Interessant ist, dass Genderaspekte, wie sie bspw. Bankston (2012) bezüglich junger VietnamesInnen im Bildungsbereich konstatiert, in meinem Sample kaum von Relevanz sind. Teilweise führen die Befragten eine Ungleichbehandlung von männlichen und weiblichen Familienmitgliedern an und führen diese auf die traditionelle vietnamesische Erziehung zurück. Insgesamt lässt sich jedoch nicht feststellen, dass bspw. Mädchen mit einem stärkeren Bezug zur vietnamesisch-buddhistischen Kultur oder Tradition erzogen werden. Unterschiede bezüglich religiöser Praktiken oder der Teilnahme an Vergemeinschaftungsformen scheinen ebenfalls nicht relevant zu sein. Von Bedeutung ist im vietnamesischen Kontext vielmehr die Beachtung von Hierarchie und Autorität aufgrund des Alters oder der Position. Deutlich wird dieser Aspekt insbesondere im Ritual der Ahnenverehrung (siehe Kapitel 5). Auffallend ist bezüglich dieses Rituals, dass es von den Befragten nicht in Frage gestellt wird und dass sich ein Grossteil der jungen Erwachsenen vorstellen kann, die Ahnenverehrung fortzuführen.

Eine deutliche Veränderung zwischen den Generationen stellt die Zuschreibung von religiöser Praxis und religiösen Inhalten dar. Die religiösen, kulturellen und sozialen Veränderungen zwischen den Generationen haben ein verändertes Verständnis von Religiosität zur Folge. Hierzu gehört in erster Linie der Vollzug von religiösen Ritualen, wie die Rezitation von Sutren, die sie nicht verstehen. Der Zugang verändert sich vom Vollzug hin zur intellektuellen Auseinandersetzung mit religiösen Praktiken. Teilweise ist es nun die Elterngeneration, die über die jüngere Generation religiöse Inhalte vermittelt bekommt (siehe auch Gidoin, 2014, S. 54). Auch die Hinwendung zum Buddhismus erfolgt teilweise über die jüngere Generation. Exemplarisch veranschaulicht dieses Phänomen der folgende Ausschnitt eines Gruppengesprächs während eines Retreats.

> *Meine Eltern sind nicht wirklich Buddhisten gewesen. Sie waren, ich sage es mal so, «Pseudo-Buddhisten». Sie haben die Religion nicht viel oder gar nicht praktiziert. Aber seitdem ich 18 bin und zum Buddhismus gefunden habe, mich auch taufen liess und somit Zuflucht zu Buddha genommen habe, fühle ich mich viel wohler. Buddhismus ist für mich ein Wegweiser, und ich denke, dass ich nicht die gleiche Person wäre, hätte ich den Buddhismus nicht in meinem Leben. Ich bin viel ausgeglichener und viel besser dran im Leben. Mit der Zeit sind meine Eltern dann auch eingetreten und haben auch Zuflucht zu Buddha genommen und es hat sich dieses Familiäre wieder aufgebaut. Vorher war es nicht so gewesen. Das hat sich mit der Zeit entwickelt (Gruppengespräch_D).*

Der junge Mann beschreibt seine Hinwendung zum Buddhismus im Erwachsenenalter. Die Einbindung in die religiöse Gemeinschaft führt dazu, dass er sich «viel wohler fühlt» und einen «Wegweiser» für sein Leben gefunden hat. Zudem beschreibt er, dass sich auch der familiäre Kontext durch die Einbindung in die vietnamesisch-buddhistische Gemeinschaft verändert hat und dass «dieses Familiäre» wieder aufgebaut wurde. Durch seine Hinwendung zur Religion folgte auch die Auseinandersetzung der Eltern mit «dem Buddhis-

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

mus». Während die Eltern zunächst nur «Pseudo-Buddhisten» waren, sind sie durch ihn auch «eingetreten» und haben «Zuflucht zu Buddha» genommen. Bei allen Individualisierungstendenzen sind es, wie dieser Ausschnitt veranschaulicht, teilweise auch die jungen Erwachsenen, die den Eltern einen Zugang zum vietnamesisch-buddhistischen Milieu vermitteln. Zugleich zeigt sich an dem Ausschnitt auch die Vermittlungsfunktion zwischen den Generationen, die religiöse Gemeinschaften teilweise übernehmen. Aufgrund der religiösen Einbindung entsteht das «familiäre» *Gruppengefühl.*

Zusammenfassend lässt sich anführen, dass die Datenpräsentation die Vielfalt des «vietnamesischen Buddhismus» veranschaulicht hat. Deutlich wurde auch, dass eine «Einordnung» der Daten in die fünf Handlungsstrategien Wimmers nur idealtypisch erfolgen kann. Die einzelnen Phänomene lassen sich teilweise, abhängig vom Kontext, unterschiedlichen Handlungsstrategien zugleich zuordnen. Insgesamt hat sich Wimmers Modell jedoch als sehr ergiebig herausgestellt, da die von mir Befragten stark von Formen der Zugehörigkeit und der Abgrenzung geprägt sind. Das Modell eignet sich, um diese Prozesse auf der Mikroebene abzubilden.

Kritisch zu berücksichtigen ist, dass sich nicht alle fünf Formen von Grenzziehung auf meine Daten übertragen lassen. Markant ist, dass die Handlungsstrategie des *Positional move* auffallend wenig in meinen Daten repräsentiert ist. Die Befragten *verorten* sich im vietnamesisch-buddhistischen Milieu oder identifizieren sich mit einer Form von Spiritualität. Teilweise wenden sie sich auch von der Religion ab und positionieren sich als agnostisch oder am buddhistischen Gedankengut interessiert. Es finden sich keine Konversionen unter den von mir befragten jungen Erwachsenen.

Schwierigkeiten bereitet es auch, das Modell auf Personen zu übertragen, die bspw. innerhalb der Familie sehr religiös und zugleich sehr stark an der Mehrheitsgesellschaft orientiert sind. Sie verknüpfen ihre Religiosität sehr stark mit der eigenen Familiengeschichte, ohne sich dem vietnamesisch-buddhistischen Milieu zugehörig zu fühlen. Solche unterschiedlichen Kontexte werden meiner Ansicht nach zu wenig durch das Modell berücksichtigt. Es bildet lediglich situative Formen von Grenzziehungen ab und weniger die damit einhergehenden Prozesse.

Für die vorliegende Studie greift Brubakers Identitätskonzept diesen Aspekt auf. Aus diesem Grund stellt die Verknüpfung von Identitätskonzepten und Wimmers Modell eine aufschlussreiche Kontextualisierung der Daten dar. Mittels der unterschiedlichen Ausprägungen von «Identität» lässt sich die individuelle Auseinandersetzung mit der eigenen Religiosität und die Hinwendung zum oder Abwendung vom vietnamesisch-buddhistischen Milieu nachvollziehen. Die *Identifikation*, die *soziale Verortung* sowie das *Selbstverständnis* der Befragten und ihr Verständnis von kollektiver Zugehörigkeit oder Abgrenzung

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ermöglichen es auch, die einzelnen Formen von veränderter vietnamesisch-buddhistischer Religiosität unter den Befragten zu veranschaulichen.

https://doi.org/10.5771/9783956509254-115, am 17.07.2024, 09:22:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb