

# 1 Einleitung: «in erster Linie sind wir Buddhisten»

«Die Ferien sind für Buddha reserviert», titelte eine Lokalzeitung (Haas, 2015) im nordrhein-westfälischen Neuss 2015 und berichtete über eine vietnamesisch-buddhistische Grossveranstaltung am Rhein. Etwa 500 vietnamesische BuddhistInnen waren für rund zehn Tage aus den unterschiedlichsten Ländern angereist, um sich mit der buddhistischen Lehre und Praxis zu befassen. In diesem Jahr war es bereits das 27. Retreat. Organisiert wird die jährliche Veranstaltung von der Kongregation der vereinigten vietnamesischen Buddhisten in Europa. Jedes Jahr findet sie in einem anderen europäischen Land statt. Im Jahr 2015 diente die Gesamtschule an der Erft als Ort der religiösen Veranstaltung. Am Eingang der Schule wehte die buddhistische Flagge neben der deutschen und der ehemaligen Flagge der Republik Vietnams. Die Turnhalle wurde kurzerhand zur «Gebetshalle» (siehe Abbildung 1), und die Klassenzimmer wurden zu Unterrichtsräumen für die buddhistische Lehre umfunktioniert. Anstelle von LehrerInnen gaben nun internationale Mönche und Nonnen hier ihr religiöses Wissen weiter.

*Abbildung 1: Eröffnungszeremonie des vietnamesisch-buddhistischen Retreats in der Turnhalle (© R. Khaliefi, 2015)*



Die Jugendgruppe wurde in den zehn Tagen von drei jungen Frauen aus Deutschland geleitet. Seit ihrer Kindheit nehmen sie an vietnamesisch-buddhistischen Veranstaltungen teil und sind stark in die vietnamesisch-buddhistische Gemeinschaft eingebunden. Das jährliche Retreat ist für sie seit ihrer Kindheit ein fester Bestandteil der Sommerferien. Inzwischen sind sie Mitte zwanzig und leiten das Jugendprogramm der jährlich stattfindenden Grossveranstaltungen.

*Unser Hauptziel ist es, den Jugendlichen und Kindern den Buddhismus beizubringen, selber Buddhismus zu lernen und dann im Leben anzuwenden. Wir machen nicht nur diese ganzen Organisationssachen hier, sondern auch unsere Feste [gemeint sind die religiösen Jahresfeste in den Pagoden] mit den Tänzen. Vietnamesischunterricht kriegen die auch [Kinder bei den Retreats] (Interview\_Groupengespräch Neuss2015\_Jenny 25 Jahre\_D<sup>1</sup>).*

Ihre Freizeit ist bestimmt von dem ehrenamtlichen Engagement in der vietnamesisch-buddhistischen Gemeinschaft.

*Da haben wir auch neulich drüber geredet, dass wir uns in erster Linie als Buddhisten und als Betreuer sehen und in zweiter Linie erst unseren privaten Beruf, also das, was wir gelernt haben. Das ist, glaube ich, wirklich nicht so gewöhnlich. (Interview\_Groupengespräch Neuss2015\_Jenny\_25 Jahre\_D)*

Die drei Frauen positionieren sich als BuddhistInnen und *verorten* sich dadurch klar in der vietnamesisch-buddhistischen Community. Sie stellen mit dieser Selbstpositionierung tatsächlich eine Ausnahme dar. Zusehends schwindet das Interesse der jüngeren Generation, an solchen Grossveranstaltungen teilzunehmen. Junge Erwachsene mit vietnamesischen Wurzeln haben keinen Bezug mehr zu den Kriegserlebnissen der Elterngeneration, *verorten* sich lokal und sprechen die Landessprache der Aufnahmegesellschaft. So trennen die jüngere Generation bereits unterschiedliche Sprachgruppen bei einem solchen Event. Die drei Frauen müssen zunehmend auf Englisch als gemeinsame Sprache zurückgreifen, um den jungen Teilnehmenden die buddhistischen Inhalte näherzubringen. Ein Grossteil der jüngeren Generation verfügt nur noch über geringe Vietnamesischkenntnisse. Mit der buddhistischen Lehre setzen sich die Teilnehmenden eher wenig auseinander, und wenn doch, dann sind es weniger Sutren, die sie rezitieren möchten. Wichtiger ist ihnen praktisches Wissen für ihre alltägliche Lebensführung. Trotz dieser Individualisierungstendenzen findet sich weiterhin – auch wenn es sich um eine Minderheit handeln dürfte – das Bedürfnis nach (lokaler) Vergemeinschaftung unter jungen Erwachsenen. Deutlich wird dies daran, dass junge Erwachsene nach wie vor zu Retreats wie diesem kommen und nach wie vor in vietnamesisch-buddhistische Organisationen eingebunden sind.

---

<sup>1</sup> Alle Zitate der Arbeit wurden anonymisiert. Neben der Altersangabe findet sich jeweils unter dem Zitat die Angabe, ob es sich um Befragte aus der Schweiz (CH) oder aus Deutschland (D) handelt.

Doch die Marker vietnamesisch-buddhistischer Religiosität<sup>2</sup> verschieben sich. Ihre Motive und ihr Verständnis von Religiosität unterscheidet sich deutlich von dem *Selbstverständnis* der Elterngeneration. Mit diesen intergenerationalen Veränderungsprozessen beschäftigt sich die vorliegende Studie. Besondere Berücksichtigung finden hierbei auch der soziale, kulturelle und politische Kontext bzw. die Sozialisationsbedingungen der Befragten aus der Schweiz und aus Deutschland.

## 1.1 Forschungsfrage

Aus den beschriebenen intergenerationalen Veränderungstendenzen ergibt sich die folgende Forschungsfrage: *Welche Formen von buddhistischer Religiosität lassen sich bei jungen Erwachsenen mit vietnamesischen Wurzeln in der Schweiz und in Deutschland feststellen?*

Im Fokus der Untersuchung stehen die jungen Erwachsenen und die Entwicklung ihrer ethnisch-religiösen *Identitätsmarker*<sup>3</sup> sowie *Handlungsstrategien* bezüglich der eigenen Religiosität. Durch dieses akteurszentrierte Forschungsanliegen ergeben sich weitere Teilfragen:

- Welche *strukturellen Bedingungen* und *Sozialisationsinstanzen* prägen den Prozess der religiösen *Identitätsbildung*<sup>4</sup> der Befragten in der Schweiz und in Deutschland?
- Wie gehen die befragten jungen Erwachsenen mit unterschiedlichem religiösem Orientierungswissen um, auch in Form von *religiösen Autoritäten*, und wie positionieren sie sich in den beiden Ländern?
- Wie verändern sich die Interpretation vietnamesisch-buddhistischer Religiosität sowie die religiöse Praxis?

Da ich im Sinne der Grounded Theory (GT) immer wieder den Forschungsprozess reflektierte, passten sich diese Fragen den Erkenntnissen aus dem Feld an. Letztlich wurde ein Multi-Level-Ansatz zur Beantwortung der Forschungsfragen gewählt. Hiermit ist gemeint, dass ich trotz des Fokus auf die AkteurInnen auch Bedingungen auf der Makro- und Mesoebene in die Studie miteinbeziehe. Wichtig ist es auch, an dieser Stelle zu betonen, dass sich der theoretische Rahmen *symbolischer Grenzziehungen* erst im Verlauf der Untersuchung und

---

<sup>2</sup> Unter Religiosität verstehe ich in Anlehnung an Stolz et al. (2014) (...) «ein *individuelles* Erleben oder Handeln, insofern es sich auf ein oder mehrere Religionen bezieht. Religiosität weist verschiedene Dimensionen auf (Handeln, Erleben, Wissen, Glauben usw.)» (ebd. 34, Hervorheb. Original). Siehe zum Verständnis von Religiosität in der vorliegenden Studie auch Kapitel 2.4.2.

<sup>3</sup> Unter «Identitätsmarkern» verstehe ich Zuschreibungen von vermeintlichen Merkmalen, die soziale Zugehörigkeit konstruieren. Siehe auch Labov (1972). In Kapitel 2 gehe ich genauer auf Identitätsmarker ein.

<sup>4</sup> Auf den Begriff der Identität gehe ich in Kapitel 2 expliziter ein.

aufgrund der gewonnenen Daten als theoretisch sinnvolle Einbindung der Daten herausstellte.

Insgesamt wurden im Projektzeitraum 22 biografisch-narrative Interviews in der Schweiz und in Deutschland geführt. Zusätzlich habe ich an zahlreichen Veranstaltungen religiöser Art oder jugendspezifischer Art teilgenommen. Zudem wurden mit den Befragten egozentrierte Netzwerkkarten angefertigt. Diese Netzwerkkarten geben einen Einblick in das Relevanzsystem der Befragten, da sie ihre Selbsteinschätzung widerspiegeln und einen Einblick in strukturelle Bedingungen während der Sozialisation geben. Um ein besseres Verständnis für das Feld zu erhalten, wurde zudem auf online und offline verfügbares Material wie Social-Media-Inhalte, Lehrmaterial und Broschüren zurückgegriffen.

Dieses Vorgehen ermöglichte es, eine Theorie ethnisch-religiöser Grenzziehungen als Identitätsmarker junger Erwachsener mit vietnamesischen Wurzeln in der Schweiz und in Deutschland zu erarbeiten.

## *1.2 Forschungsstand und Begründung des Forschungsinteresses*

Für den deutschsprachigen Raum liegen Studien zur Religiosität vietnamesischer EinwanderInnen bislang kaum vor. Für die Schweiz finden sich Arbeiten zur Aufnahme vietnamesischer Flüchtlinge bzw. von Flüchtlingen aus Indochina (Caritas Schweiz, 1989; Wicker, 1984). Die Studie von Lê (2011) beschreibt die Situation ehemaliger Studierender in der Westschweiz, die im Zuge des Vietnamkrieges in der Schweiz Asyl erhielten. Die erste religionswissenschaftliche Untersuchung vietnamesischer BuddhistInnen fand im Rahmen des Nationalen Forschungsprojektes «Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft» (NFP 58) von Baumann et al. (2011) statt. Im Rahmen des Projektes untersuchte Weigelt (2013) die Organisationsstrukturen der vietnamesisch-buddhistischen Diaspora in der Schweiz. Erste Fragen zur «Zweitgeneration» werden in dieser Studie bereits thematisiert und bieten Anknüpfungspunkte für die vorliegende Arbeit.

In Deutschland sind in den vergangenen Jahren weitaus mehr Studien entstanden.<sup>5</sup> Dennis & Weiss (2005) untersuchten die Netzwerke ehemaliger VertragsarbeiterInnen in der Deutschen Demokratischen Republik (DDR). Auch Schmiz beschäftigte sich mit ethnischen Netzwerken und zeigte anhand einer transnationalen Perspektive heutige Netzwerke vietnamesischer UnternehmerInnen auf (2014). Für die vorliegende Untersuchung sehr aufschlussreich ist Buis (2003) Studie zu Diskursen und Narrativen vietnamesischer EinwanderIn-

---

<sup>5</sup> Auch junge Erwachsene mit vietnamesischen Wurzeln setzen sich verstärkt im Rahmen ihres Studiums mit den eigenen Wurzeln auseinander. So bestand ein Grossteil der ReferentInnen der von mir besuchten «ersten vietnamesischen Studentenkonferenz an der Humboldt Universität Berlin» aus jungen Erwachsenen mit vietnamesischen Wurzeln.

nen in Deutschland. Bui zeigte den Umgang vietnamesischer MigrantInnen in Deutschland mit den Narrativen der ehemaligen VertragsarbeiterInnen und der ehemaligen Flüchtlinge auf. Ha (2012) ging in seinem Sammelband «Asiatische Deutsche» dem Umgang mit Ausgrenzungserfahrungen und Zuschreibungen sowie dem Selbstverständnis «Asiatischer Deutscher» nach. Interessant ist hier der veränderte Diskurs über VietnamesInnen in Deutschland vom Bild der «Zigarettenmafia» in den 1980er-Jahren zu den heutigen «MusterschülerInnen» (Tran, 2018) oder dem «vietnamesischen Wunder» (Spiewak, 2009).<sup>6</sup> Erwähnenswert ist auch der Sonderforschungsbereich an der Freien Universität Berlin. Das Projekt «Gefühlsbildungen im vietnamesischen Berlin» untersuchte in einer ersten Projektphase, «wie sich transkulturelle Emotionsrepertoires innerhalb intergenerationaler Kommunikations- und Transmissionsprozesse ausbilden» (Röttger-Rössler, 2020). In einer zweiten Projektzeit befasst sich ein weiteres Projekt mit dem Feld der Erziehungshilfe. Die Forschung ist für das vorliegende Projekt hilfreich, da sie Einblicke in die Eltern-Kind-Beziehungen von «VietnamesInnen» in Deutschland ermöglicht.

Thích Như Điển (1995; 1986) und Ho (1999) gaben mit ihren Studien einen Einblick in die Entwicklung des vietnamesischen Buddhismus in Deutschland. In der Religionswissenschaft zeigte Baumann (2000) die Etablierung vietnamesisch-buddhistischer Strukturen in Deutschland auf, mit besonderem Augenmerk auf die Pagode *Viên Giác* in Hannover. Auch seine Studie bietet wichtige Anknüpfungspunkte – insbesondere auch die Bedeutung der Pagode *Viên Giác* für VietnamesInnen in Europa. Zudem wird auch hier bereits der Generationenwandel thematisiert.

Beuchling (2003) widmete sich aus erziehungswissenschaftlicher Perspektive der Migrationsgeschichte ehemaliger vietnamesischer Flüchtlinge in Deutschland sowie der Tradierung des vietnamesischen Buddhismus (2011) und der Etablierung der vietnamesisch-buddhistischen Pagode *Bảo Quang* in Hamburg (2013).

In seiner 2012 erschienenen Studie gab Ho einen Einblick in die vietnamesisch-buddhistische Bestattungskultur in Deutschland und Anpassungsprozesse vietnamesischer BuddhistInnen an die veränderte Umwelt. In seiner zuvor erschienenen Studie (2003) zum vietnamesischen Buddhismus in den USA thematisiert er den Generationenwandel und intergenerationale Verschiebungen bezüglich der vietnamesisch-buddhistischen Religiosität. Ähnliche Tendenzen von Inkulturation finden sich auch unter den Befragten der vorliegenden Studie.

Markant ist jedoch bei all diesen Studien, dass von der Organisationsebene ausgegangen wird. Auch Gidoins (2017) Studie zum religiösen Wandel vietna-

---

<sup>6</sup> Mit diesem Imagewandel beschäftigte sich auch eine spannende Podiumsdiskussion der Heinrich Böll Stiftung im Jahr 2014 (Ha, 2014).



mesischer BuddhistInnen bei Paris, genauer zum Wandel der Ahnenverehrung, berücksichtigt die jüngere Generation nur aus der Perspektive der Organisationsstrukturen.<sup>7</sup> Mundts (2012) Arbeit zur Religiosität ehemaliger VertragsarbeiterInnen in Deutschland bildet bislang eine Ausnahme akteurszentrierter Forschung zur Religiosität vietnamesischer BuddhistInnen in Deutschland. Allerdings thematisierte sie die Elterngeneration.

Bezüglich der jungen Generation geben Beth & Tuckermann (2008) einen Einblick in die Perspektiven junger Erwachsener mit vietnamesischen Wurzeln. Sie legen hierbei jedoch nicht explizit ihr Augenmerk auf die Religiosität der Befragten. Zudem handelt es sich um einen Interviewband und weniger um eine wissenschaftliche Studie zu jungen Erwachsenen.

Gerade die positive Konnotation des Buddhismus (Lauer, 2013) und der Umstand, dass asiatische BuddhistInnen öffentlich kaum in Erscheinung treten, begründet die Erforschung junger Erwachsener mit asiatischen Wurzeln und ihren Bezug zum Buddhismus.

Während der Generationenwandel insbesondere bezüglich des Islams im gesellschaftlichen Diskurs und in der Forschung thematisiert wird, treten Angehörige anderer Religionen kaum in Erscheinung (siehe auch Baumann, 2017, S. 107). Möglicherweise, da die Angehörigen dieser Diaspora-Religionen nicht als Bedrohung wahrgenommen werden und sie sich selbst wenig in den gesellschaftlichen Diskurs einbringen. Bislang befassen sich die Forschung sowie der gesellschaftliche Diskurs vorwiegend mit jungen MuslimInnen (Borzorgmehr & Kasinitz, 2018). Auch akteurszentrierte Forschungsarbeiten bezüglich der Herausbildung der eigenen Religiosität junger Erwachsener beziehen sich häufig auf den Islam (Wensierski & Lübcke, 2012; Nökel, 2002; Klinkhammer, 2000).

Von Interesse wäre es jedoch, auch die intergenerationalen Veränderungen anderer Diaspora-Religionen in den Blick zu nehmen. In Europa stellen vietnamesische BuddhistInnen die Mehrheit asiatischer BuddhistInnen dar (Baumann, 2015, S. 41), und die Pagode *Viên Giác* in Hannover ist eine der grössten Pagoden Europas. Wie die eingangs geschilderte Beobachtung aufzeigt, ist der vietnamesische Buddhismus bislang stark kollektiv ausgerichtet. Ganze Familien nehmen an religiösen Anlässen teil, und Vergemeinschaftungsformen stellen einen bedeutenden Marker der Religiosität der Elterngeneration dar. Doch der Trend der individueller werdenden Religiosität Stolz et al. (2014) und das säkulare Umfeld der Schweiz sowie Deutschlands haben einen Einfluss auf die Bedeutung religiöser Institutionen und religiöser Autoritäten für die jüngere Generation (Baumann, 2015; Baumann & Khaliefi, 2020).

---

<sup>7</sup> Religionswissenschaftliche und religionssoziologische Studien nehmen häufig «Migrantengemeinden» (bspw. Nagel, 2017; Weiß, 2017) und damit einhergehend die Organisationsstrukturen in den Blick und weniger die Biografien der AkteurInnen.

Intergenerationale Veränderungsprozesse vollziehen sich insbesondere in Deutschland jedoch bislang im «Geheimen». Auch mangelt es noch an ländervergleichenden Studien zur Religiosität junger Erwachsener (siehe auch Tietze, 2001). Ländervergleichende Studien ermöglichen es jedoch nicht zu essenzialisieren, sondern aufzuzeigen, inwiefern der gesellschaftliche Kontext der Sozialisation auch zum religiösen Verständnis junger Erwachsener beitragen kann (Morgenthaler, et al., 2011).

Wie handeln junge Erwachsene dieser Religionen ihre Religionszugehörigkeit im Kontext von Einwanderungsgesellschaften aus? Welche Bedeutung haben für sie die religiösen Gemeinschaften der Elterngeneration? Inwiefern tragen ethnisch-religiöse Marker zu ihrer Identitätsbildung bei?

Die vorliegende Arbeit soll daher in dieser Hinsicht einen Beitrag leisten. Das Anliegen der vorliegenden Dissertation ist es, Formen von Religiosität junger Erwachsener mit vietnamesischen Wurzeln in der Schweiz und in Deutschland aufzuzeigen. Theoretisch eingebunden wird dieses Forschungsinteresse in Sozialisationstheorien (Hurrelmann, 2007; King, 2013), das Konzept von Identität nach Brubaker & Cooper (2000) und Theorien symbolischer Grenzziehung (Wimmer, 2013; Lamont & Molnár, 2002). Insbesondere Arbeiten zu symbolischen Grenzziehungen beziehen sich bislang auf ethnische Formen von Zugehörigkeit. Die Untersuchung religiöser Grenzziehungen stellt in der deutschsprachigen Forschung mit Ausnahme der Arbeit von Duemmler (2015) eine Seltenheit dar.

Neben dem Anliegen, einen Ansatz der Ethnizitätsforschung in der Religionswissenschaft zu verwenden (siehe Kapitel 2), ist es das Ziel der Studie, einen Beitrag im Bereich Diaspora<sup>8</sup>-Religion zu leisten, mit dem besonderen Fokus auf jungen Erwachsenen. Arbeiten zu den Angehörigen anderer Diaspora-Religionen als dem Islam (siehe auch Marla-Küsters, 2015; Elwert, 2015; Müller, 2013) stellen nach wie vor ein vernachlässigtes Forschungsfeld dar.

Das Anliegen der vorliegenden Studie ist es daher auch, einen Vergleich mit anderen Arbeiten im Bereich der religionswissenschaftlichen Migrationsforschung zu Angehörigen der «Zweitgeneration»<sup>9</sup> im deutschsprachigen Raum zu ermöglichen.

Mit Theorien *symbolischer Grenzziehungen* und mittels eines akteurszentrierten Zugangs soll die vorliegende Arbeit die religiöse Identitätsbildung junger

---

<sup>8</sup> Zur Wandlung des Diaspora-Begriffs (Baumann, 2000) sowie einer Definition (Baumann, 2003). In dieser Arbeit wird der Begriff der Diaspora für den vietnamesischen Buddhismus verwendet, um zu verdeutlichen, dass Angehörige des vietnamesischen Buddhismus eine Minderheit in der Schweizer und deutschen Mehrheitsgesellschaft darstellen. Zudem handelt es sich um eine Buddhismusform, die an die Bedingungen der Einwanderungsgesellschaften Schweiz und Deutschland angepasst ist.

<sup>9</sup> Auf den Begriff der «Zweitgeneration» gehe ich in Kapitel 2 expliziter ein.

Erwachsener mit vietnamesischen Wurzeln in der Schweiz und in Deutschland untersuchen.

Der akteurszentrierte Zugang mittels biografisch-narrativer Interviews und egozentrierter Netzwerkkarten berücksichtigt Strukturvoraussetzungen, individuelle Positionierungen und Fremdzuschreibungen sowie die religiöse Praxis der befragten jungen Erwachsenen in der Schweiz und in Deutschland. Dieses Vorgehen soll es ermöglichen, Faktoren für den religiösen Wandel zu erschliessen. Der Mehrwert der ländervergleichenden Forschung besteht darin, strukturelle *Inkorporationsbedingungen* zu berücksichtigen und mögliche Positionierungen der Befragten auf diese Bedingungen zurückzuführen. Wichtig ist es hierbei zu betonen, dass angenommen wird, dass die jungen Erwachsenen durch ihre Handlungsstrategien einen Einfluss auf die Etablierung *symbolischer Grenzen* haben und nicht nur durch ihre Umwelt während der Sozialisation determiniert sind.

Schliesslich ist es das Ziel der Studie, für intergenerationale Transformationsprozesse zu sensibilisieren und einen Einblick in die Lebenswelt junger Erwachsener mit vietnamesischen Wurzeln zu ermöglichen.

### 1.3 Aufbau der Arbeit

Zunächst gehe ich auf die theoretische Rahmung der Studie ein (siehe Kapitel 2). Hierfür greife ich auf das Konzept der *symbolischen Grenzziehungen* bzw. Mechanismen von Ein- und Ausschluss nach Lamont et al. (2015) zurück. Auf der mikrostrukturellen Ebene verwende ich Wimmers (2013) Ansatz des Boundary Making,<sup>10</sup> um aufzuzeigen, dass den befragten jungen Erwachsenen ein Gestaltungsspielraum bezüglich der Konstitution von ethnoreligiösen Grenzen zukommt und sie letztendlich Formen von vietnamesisch-buddhistischer Religiosität mittels ihrer Selbstpositionierungen mitgestalten (siehe Kapitel 6).

Als Bedingung für den Generationenwandel greife ich auf das Konzept der Jugendphase von Hurrelmann (2007) zurück und gehe davon aus, dass sich in der Jugendphase die Identitätsbildung in Form von Selbstpositionierung gegenüber unterschiedlichen Bezugssystemen vollzieht (siehe Kapitel 2.2).

Um den grossen Begriff der Identität zu präzisieren, greife ich auf das Konzept von Brubaker & Cooper (2000) zurück (siehe Kapitel 2.3). Schliesslich folgen Überlegungen zu ethnoreligiösen Markern von Zugehörigkeit und Abgrenzung, die in Form von mikrostrukturellen Grenzziehungen von den jungen Erwachsenen in ihrem Handeln aufgegriffen werden (siehe Kapitel 2.4; 2.4.1; 2.4.2). Es soll deutlich werden, dass die Jugendphase relevant für intergenerationale Veränderungsprozesse ist, und es soll betont werden, dass Identität bzw. das hier verwendete Konzept einen wechselseitigen Prozess aus Identifi-

---

<sup>10</sup> Im Folgenden verwende ich den deutschen Begriff «Grenzziehung».



kation und Kategorisierung darstellt. Die Theorie der *Grenzziehung* zeigt, wie gesellschaftliche Identitäten in Form von Zugehörigkeiten und Abgrenzungen konstituiert werden können.

Die darauf folgenden Kapitel der Studie widmen sich dem geschichtlichen Kontext der Untersuchungsgruppe. Kapitel 3 zeigt die heterogenen Migrationskontexte vietnamesischer MigrantInnen in der Schweiz und in Deutschland auf. Insbesondere die Länderspezifika bezüglich des *Inkorporationsregimes* werden in diesem Kapitel herausgearbeitet.

Sodann folgt das eigentliche Kernstück der Untersuchung. Hier gehe ich auf das Forschungsdesign, den Forschungsprozess und insbesondere auf die unterschiedlichen Erhebungsinstrumente ein (siehe Kapitel 4).

Da die Arbeit unterschiedliche Strömungen des vietnamesischen Buddhismus einbezieht, soll im nachfolgenden Kapitel auf die Unterschiede im Feld eingegangen werden. Daher stelle ich Spezifika des «vietnamesischen Buddhismus» und insbesondere die Organisationsstrukturen in der Schweiz und in Deutschland in Kapitel 5 vor. Zudem folgt hier ein Kapitel über privathäusliche Rituale, genauer über das Ritual der Ahnenverehrung.

Kapitel 6 widmet sich dann expliziter der Datenpräsentation. Das Kapitel ist mittels der fünf Formen mikrostruktureller Handlungsstrategien (Wimmer, 2013) strukturiert. Zunächst folgt die Darstellung möglicher struktureller Bedingungen, dann daraus resultierende Handlungsstrategien der Befragten sowie ihre Selbstpositionierung. Anschliessend folgen Formen von vietnamesisch-buddhistischer Religiosität. Diese Struktur entspricht der gegenstands begründeten Theorie der Studie, die davon ausgeht, dass Sozialisationsbedingungen, Selbstpositionierungen in der Jugendphase und daraus abgeleitete Handlungsstrategien letztlich zu intergenerationalen Veränderungen von vietnamesisch-buddhistischer Religiosität unter den Befragten führen.

Kapitel 7 fasst die zentralen Ergebnisse der Arbeit noch einmal zusammen. Schliesslich folgen eine Diskussion und die Frage nach möglichen Anknüpfungspunkten für künftige Forschungen.

