

5 Buddhismus als ethno-religiöses Erbe

Der Buddhismus hat sich im Laufe seiner landesweiten Ausbreitung im Leben der vietnamesischen Bevölkerung etabliert. Es gibt zahlreiche Ausdrucksformen der Volksdichtung, die diese tiefe Verwurzelung des Glaubens im Denken und Fühlen der Vietnamesen beschreiben. Sie bilden die religiösen und sittlichen Rahmenrichtlinien für die breite Masse. Kurze Sprüche, Wiegenlieder und Märchen buddhistischen Inhalts bringen die buddhistische Lehre ansatzweise in das Bewusstsein der Kinder. Sie bilden die natürliche und existentielle Basis für deren spätere Bewusstseinsentwicklung. Und diese Entwicklung wird von Generation zu Generation weitergegeben (Ho, 2003, S. 52).

Wie Ho es ausdrückt, finden buddhistische Inhalte im «Denken und Fühlen» vieler VietnamesInnen ihren Ausdruck und werden von Generation zu Generation weitergegeben. Diese Beschreibung des Buddhismus als tradierte Form des «Denkens und Fühlens» spiegelt teilweise auch das *Selbstverständnis* der Befragten wider (siehe Kapitel 6.5.2).

Die Pagoden sowie *Plum Village* und das *EIAB* nehmen dennoch einen bedeutenden Einflussfaktor ein, da sie das Gefühl der *Verbundenheit* und das *Gruppengefühl* fördern. Wie Cadge und Howard (2007) anführen, prägen religiöse Vergemeinschaftungsformen auch das Bewusstsein für die ethnischen Wurzeln bei der jüngeren Generation:

(...) there are intangible resources religious organizations provide for second generation immigrants to help them maintain an ethnic identity as well as construct new racial and ethnic identities (ebd. S. 369).

Neben ethnischer *Identifikation* prägen die Organisationen vor allem das religiöse Verständnis und die Herausbildung der eigenen Religiosität der befragten jungen Erwachsenen.

In der vorliegenden Studie werden Institutionen wie die Pagoden oder *Plum Village* und das *EIAB* sowie die *JubFas* als strukturelle Einflussfaktoren während der Sozialisation der befragten jungen Erwachsenen verstanden. In Kapitel 6 gehe ich gesondert auf mögliche Strukturvoraussetzungen ein. Hier möchte ich jedoch das vietnamesisch-buddhistische Feld in der Schweiz und in Deutschland kurz skizzieren, um für die beiden unterschiedlichen Strömungen des Buddhismus zu sensibilisieren, die in dieser Studie berücksichtigt wurden. Religiöse Einflussfaktoren werden auf unterschiedlichen Ebenen beschrieben, auf der Mesoebene und auf der privathäuslichen Ebene.

Zunächst gehe ich auf den vietnamesischen Buddhismus des *Reinen Landes* ein, der in den Pagoden praktiziert wird. Daran schliesst sich eine kurze Darstellung des *Engagierten/Angewandten Buddhismus* nach dem Zen Meister Thích Nhất Hạnh an. Der letzte Teil des Kapitels widmet sich der Ahnenverehrung und ihrer Bedeutung für die befragten jungen Erwachsenen.

Von Relevanz ist das Eingehen auf die Besonderheiten des vietnamesischen Buddhismus und die religiöse Infrastruktur, um die Sozialisationsbedingungen der befragten jungen Erwachsenen und die Formen ihrer Religiosität nachvollziehen zu können.

5.1 Besonderheiten des vietnamesischen Buddhismus

Nach Freiberger und Kleine (2011) bekennen sich heute 50 % der VietnamesInnen zum Buddhismus. Allerdings hängen viele «Nicht-Christen einer synkretischen Mischung aus Mahayana-Buddhismus, Konfuzianismus, Daoismus und lokalen Kulturen an» (ebd. S. 83). Der vietnamesische Buddhismus wird daher häufig als *Tam Giáo*, die drei Lehren, beschrieben.

Die religiöse Praxis in den Pagoden lässt sich dem Mahayana-Buddhismus zuordnen sowie Einflüssen des Chan. In allen Pagoden kommt der Verehrung des Bodhisattvas¹ «Amithaba» grosse Bedeutung zu. Er ist es, der den Gläubigen hilft, das *Reine Land* zu erreichen, um von dort aus letztlich zur Erleuchtung zu gelangen. Weitere Bodhisattvas, wie insbesondere «Quan Thế Âm», werden ebenfalls verehrt und prägen diese Buddhismusform.² Grosse Bedeutung kommt zudem dem Erwerb von Verdiensten und der Rezitation zu. Der Meditation kommt – anders als in der Buddhismusform Thích Nhất Hạnh – eine geringere Bedeutung zu. Markant ist in den Pagoden des *Reine Land Buddhismus* weiterhin eine starke Hierarchie zwischen den LaienbuddhistInnen und den Ordinierten.³

Neben den religiösen Praktiken in den Pagoden stellen die Ahnenverehrung und der Geisterglauben einen Bestandteil der religiösen Praxis dar. Insbesondere in Vietnam ist der Glaube daran, dass Personen von Geistern besetzt sind, weit verbreitet (siehe auch Daiber, 2010).⁴ Auch in den geführten Interviews wurde der Geisterglaube, auf Nachfrage, thematisiert. Die Mehrheit der Befragten verknüpft den Geisterglauben jedoch weniger mit ihrer Religiosität. Daher gehe ich auf Formen des Geisterglaubens nicht näher ein.

¹ Auch andere Bodhisattvas helfen – verkürzt ausgedrückt – den Gläubigen, das *Reine Land* und somit letztlich die Erleuchtung zu erreichen (Baumann, 2000, S. 61-64).

² Dies zeigt sich auch in den Interviews. Ein Grossteil der Befragten kennt Sutren zu Quan Thế Âm oder besitzt kleine Anhänger mit dem Bodhisattva des «Mitgeföhls». Zur überlieferten Geschichte von Quan Thế Âm siehe auch Thích Nhất Hạnh (2012).

³ Für eine ausführliche Beschreibung religiöser Praktiken in der Schweizer und deutschen Diaspora siehe Baumann (2000) sowie Weigelt (2013).

⁴ Auf die Fülle und Komplexität des vietnamesischen Buddhismus kann aus pragmatischen Gründen in dieser Arbeit nicht eingegangen werden. Ich orientiere mich an dem Buddhismuskonzept der befragten jungen Erwachsenen, möchte jedoch anführen, dass insbesondere in den Pagoden ein weitaus komplexeres Buddhismusverständnis vorherrscht. Für eine genauere Beschreibung des vietnamesischen Buddhismus siehe auch Lauser (2008a).

Das konfuzianische Element des *Tam Giáo* zeigt sich insbesondere anhand der Ahnenverehrung sowie anhand des Vu-Lan-Festes, des Elterngedenktages. Die Ahnenverehrung findet sich in meinen Daten als Ritual im privathäuslichen Bereich, während der Elterngedenktag einen feierlichen Anlass in den Pagoden darstellt.⁵

5.2 *Vietnamesisch-buddhistische Institutionen in der Schweiz und in Deutschland*

Im Jahr 1981 gründete die kommunistische Regierung Vietnams die «Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam» (GHPGVN; Vereinigte Buddhistische Assoziation von Vietnam) und zwang alle buddhistischen Schulen und Vereinigungen, dieser Institution beizutreten. Im Exil formierte sich eine eigenständige Bewegung vietnamesischer BuddhistInnen, die im Jahr 1990 die «Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam Thống Nhất Âu Châu» (GHPGVNTNAC; Kongregation der Vereinigten Vietnamesisch Buddhistischen Kirche in Europa)⁶ gründete. Ein Grossteil der Pagoden im Ausland bzw. in Europa gehört der GHPGVNTNAC an. Es finden sich jedoch auch Tempel und Pagoden in Europa, die sich unabhängig organisieren. Rückbezüge nach Vietnam stellen vorwiegend die Ordinierten dar, die nach wie vor noch aus Vietnam kommen.⁷

In der Schweiz gibt es derzeit drei vietnamesisch-buddhistische Pagoden: Die «Chùa Linh Phong» in Ecublens (VD), die «Chùa Trí Thủ» nahe der Stadt Bern (BE) und die «Chùa Phật Tổ Thích Ca» ehemals in Emmenbrücke, seit 2017 unter dem Namen «Chùa Viên Minh» in Nebikon (LU). In allen drei Regionen wurden während der Flüchtlingsaufnahme sehr viele VietnamesInnen aufgenommen (Weigelt, 2013, S. 177). Seit 2009 sind die Pagode «Phật Tổ Thích Ca» in Emmenbrücke und die Pagode «Trí Thủ» Mitglieder der Kongregation der Vereinigten Vietnamesisch-Buddhistischen Kirche in Europa. Die Pagode «Linh Phong» ist stärker nach Frankreich ausgerichtet, genauer nach *Khánh Anh*, einer Pagode nahe Paris.

Während die Infrastruktur in der Schweiz recht übersichtlich ist, stellt sich die Situation in Deutschland deutlich komplexer dar. Kontinuierlich entstehen hier neue Pagoden und Tempel. Teilweise sind die Institutionen miteinander verbunden, teilweise autonom. Wie Schätzungen aus dem Feld zeigen, befin-

⁵ Für eine ausführlichere Beschreibung des Ahnenkultes bzw. der Ahnenverehrung und des Vu-Lan-Festes siehe Gidoïn (2017).

⁶ Ausführlicher zu den strukturellen Bedingungen des vietnamesischen Buddhismus in der Schweiz und Deutschland siehe Weigelt (2011; 2013) und Baumann (2000; 2011).

⁷ Beuchling (2011) berichtet, dass Ordinierte zusehends auch in der Diaspora ausgebildet werden. Im Feld begegneten mir mehrheitlich ehemalige Novizen, junge Erwachsene, die in Deutschland geboren und aufgewachsen waren, sich letztlich jedoch für ein weltliches Leben entschieden hatten.

den sich in Deutschland etwa 20 Pagoden. Die Mehrheit dieser Pagoden befindet sich in Westdeutschland. Seit einigen Jahren nehmen institutionalisierte Formen vietnamesisch-buddhistischer Religiosität jedoch auch in Ostdeutschland zu.

Mundt (2012) betont, dass im ostdeutschen Raum vorwiegend vietnamesisch-buddhistische Strukturen durch das Bestreben von LaienbuddhistInnen entstanden (ebd. S. 26). In Leipzig findet sich seit 2008 eine Pagode; die Nonne Thích Nữ Tam Tien wurde von dem Abt der Pagode *Viên Giác* nach Leipzig entsandt, um eine vietnamesisch-buddhistische Pagode für den mitteldeutschen Raum Sachsen und Thüringen aufzubauen (ebd. S. 22). Hüwelmeier (2008) macht zudem eine Zunahme von Geisteraltären in Geschäften, Büros und Grosshandelszentren aus und setzt sie in Beziehung zu der ökonomischen Liberalisierung in Vietnam. Die religiöse Revitalisierung Vietnams spiegelt sich folglich auch in der Diaspora wider.

Dennoch lässt sich die religiöse Infrastruktur stark nach Pagoden von ehemaligen *boatpeople* und ehemaligen *VertragsarbeiterInnen* unterscheiden. Es wäre jedoch falsch anzunehmen, dass im Feld eine Trennung aufgrund der Migrationsgeschichte ehemaliger *VertragsarbeiterInnen* und ehemaliger Flüchtlinge bestünde. Sowohl ehemalige *VertragsarbeiterInnen* als auch ehemalige Flüchtlinge besuchen dieselben Pagoden, obgleich sich die Ausrichtung der Pagoden in der Regel an den *boatpeoplen* orientiert. Deutlich wird dieser Umstand daran, dass Ordinierte bei Veranstaltungen Bezug auf das Flüchtlingsnarrativ nehmen.

Für die befragten jungen Erwachsenen spielt die Organisationsform eine untergeordnete Rolle. Interessant ist, dass nicht immer die nächstliegende Pagode besucht wird, sondern auch weite Wege in Kauf genommen werden, um eine bestimmte Pagode zu besuchen, bspw. auch aufgrund der Ordinierten vor Ort. Religiöses Zentrum des vietnamesischen Buddhismus sind unumstritten die Pagode *Viên Giác* in Hannover und die Pagode *Khánh Anh* in Paris. Beide gehören zu Europas grössten vietnamesischen Pagoden. Auch die Äbte dieser Institutionen geniessen ein hohes Ansehen – auch unter der jüngeren Generation.

5.3 Die Organisation *Gia Đình Phật Tử* – die jungbuddhistische Familie (*JubFa*)

Eine Besonderheit des vietnamesischen Buddhismus sind die weltweit agierenden Laienorganisationen. Während der französischen Kolonialherrschaft hatte der Arzt Tam Minh diese Erneuerungsbewegung des Buddhismus initiiert. Im Jahr 1948 gründete er die vietnamesisch-buddhistische Jugendgruppe *Gia Đình*

Phật Tử (GDPT)⁸, um den Buddhismus gegenüber den christlichen Einflüssen wieder zu stärken. Inzwischen sind diese Organisationen weltweit verbreitet und agieren transnational vernetzt. Ihre Anliegen sind die Vermittlung der vietnamesisch-buddhistischen Inhalte an die Folgegeneration sowie die Pflege der vietnamesischen Sprache und Traditionen. Sowohl ihre Mitglieder als auch manche AutorInnen beschreiben sie als eine Mischung aus Pfadfindergruppe und religiöser Jugendorganisation (Beuchling, 2011, S. 159). Gegenwärtig bestehen in der Schweiz zwei und in Deutschland neun solcher JubFas. In der Westschweiz besteht die JubFa seit den 1980er-Jahren, in der deutschsprachigen Schweiz hingegen erst seit den 1990ern.

Abbildung 7: Vesak-Fest in der neuen Pagode in Nebikon (© R. Khaliefi, 2019)



In der Regel sind sie einzelnen Pagoden zugeordnet. Das bedeutet, dass ihr religiöses Oberhaupt ein Ordiniertes ist und sie sich für ihre Zusammenkünfte in einer «Hauspagode» treffen. Eine Ausnahme der Organisationsform jungbuddhistischer Familien bildete in der Schweiz lange Zeit die JubFa «Thiền Trí», die sich aufgrund von Differenzen mit dem Abt der Pagode «Trí Thủ» in

⁸ In der deutschen Übersetzung häufig als jungbuddhistische Familien bezeichnet, daher verwende ich die deutsche Abkürzung JubFa.

Zollikofen jahrelang autonom organisierte und nun seit 2019 an die neue Pagode «Viên Minh» in Nebikon angeschlossen ist.

Bei Festlichkeiten unterstützen die JubFas die Pagoden durch Freiwilligenarbeit und die Ausrichtung eines Kulturprogramms. Hierzu gehört die Bereitstellung der Verpflegung der PagodenbesucherInnen sowie das Aufführen traditioneller Tänze oder des Löwentanzes anlässlich des vietnamesischen Neujahrsfestes. Abbildung 7 zeigt eine Tanzdarbietung junger Mädchen der JubFa «Thiện Trí». Die Mädchen tragen anlässlich des Vesak-Festes das traditionelle vietnamesische Gewand, den Áo Dài, und führen einen Tanz mit Lotusblumen in der Hand auf. Die Lotusblumen symbolisieren den Buddhismus und stellen zugleich das Logo der JubFa dar.

Die untere Abbildung 8 zeigt ein Treffen der LaienbuddhistInnen in den Räumlichkeiten der neuen «Pagode Viên Minh» in Nebikon. Während die Organisation zu Beginn meiner Feldforschung 2015 noch über Nachwuchsprobleme klagte, sind inzwischen wieder jüngere Mitglieder hinzugekommen.

*Abbildung 8: Treffen der JubFa Thiện Trí in der neuen Pagode in Nebikon
(© JubFa Thiện Trí, 2019)*



Die Nachwuchsprobleme scheinen daher in der Westschweiz grösser zu sein. Insgesamt zeigt sich jedoch für die JubFas in der Schweiz sowie in Deutschland

ein Nachwuchsproblem. Deutlich wird dieser Umstand daran, dass die Organisationen in beiden Ländern Schwierigkeiten haben, GruppenleiterInnen auszubilden, und sich junge Erwachsene nur noch sporadisch in den Organisationen engagieren.

Alle zwei Wochen treffen sich die Mitglieder der JubFas für etwa fünf Stunden. Die Elterngeneration sowie die jüngere Generation sind durch diese kontinuierlichen Treffen stärker in das ethnoreligiöse Feld eingebunden als jene, die sporadisch Pagoden besuchen, was eine langfristige Bindung zur Folge haben kann und dazu führt, dass die jungen Erwachsenen einen deutlich besseren Zugang zum vietnamesisch-buddhistischen Feld haben als junge Erwachsene ohne Anbindung an eine JubFa (siehe Kapitel 6.2). In der Regel nimmt die ganze Familie an diesen Treffen teil und setzt sich, in unterschiedliche Altersgruppen⁹ aufgeteilt, mit dem Buddhismus in Form von Rezitation, Meditation oder Austausch zu religiösen Inhalten auseinander. Auch traditionelle, nationale Inhalte wie Spracherwerb oder das Einstudieren vietnamesischer Tänze werden hier weitergegeben. Markant ist, dass bislang lediglich die JubFas in institutionalisierter Form die vietnamesische Sprache vermitteln. So kommt es, dass religiös distanzierte Personen sich den JubFas zuwenden, um ihren Kindern die vietnamesische Sprache und Kultur näherzubringen.¹⁰

Das Motto der Organisation lautet «Mitgefühl, Weisheit und Tapferkeit». Je nach Alter lernen die Kinder und Jugendlichen in den Organisationen unterschiedliche «Gelübde» auswendig. Die untenstehende Tabelle zeigt die Leitmotive für Kinder im Kleinkind- und Schulalter auf:

Abbildung 9: Die Leitmotive für Kinder in den JubFas (Nguyen, 2012, S. 8)

<p>Die Leitmotive für Kinder im Kleinkind- und Schulalter</p> <p>Harmonie, Glauben, Freude</p> <p>Regeln (das Gelübde ablegen)</p> <p>a. Ich verehere Buddha.</p> <p>b. Ich liebe und ehre meine Eltern, lebe in Harmonie mit meinen Geschwistern.</p> <p>c. Ich liebe meine Mitmenschen und alle Lebewesen.</p>
--

Die Gelübde sind in Altersgruppen unterteilt. So gelten für Kinder bis zum Schuleintritt die oben aufgeführten Regeln. Für Jugendliche gelten die gleichen Regeln – jedoch ausführlicher ausgeführt. Deutlich wird an diesen Leitmotiven die kollektive Ausrichtung der JubFas. Die Kinder und jungen Erwachsenen

⁹ Die jüngere Generation ist in zwei Altersgruppen unterteilt (6-12 Jahre sowie 13-18 Jahre). Eine ausführlichere Beschreibung der JubFa findet sich auch bei Beuchling (2011).

¹⁰ Dieser Beobachtung entspricht auch Gidoins (2014) Beobachtung für Frankreich bzw. den Grossraum Paris (Gidoin, 2014, S. 50f).

bekommen vermittelt, auf ihr Gegenüber zu achten. In den Leitmotiven zeigt sich auch die konfuzianische Prägung, da nach der Verehrung Buddhas die Eltern aufgeführt werden. Die «Leitmotive» und «Regeln» werden auswendig gelernt und bei den Treffen in der Gruppe aufgesagt.

Die GruppenleiterInnen fragen regelmässig das bisher Erlernte in Tests ab. Bei ihren Treffen tragen alle Mitglieder der Organisation eine Uniform (siehe Abbildung 8) und erhalten je nach Ausbildungsgrad ein Abzeichen, das sie an ihrer Uniform tragen. Die transnationale Vernetzung der JubFas drückt sich in jährlichen Treffen der GruppenleiterInnen unterschiedlicher Länder aus sowie in gemeinsamen Schulungen in einem virtuellen Klassenzimmer. Zusätzlich nehmen viele ihrer Mitglieder an dem jährlichen europäischen Retreat der vietnamesisch-buddhistischen Kongregation sowie an diversen Retreats der Pagode *Viên Giác* in Hannover teil.

Zu Beginn meiner Feldforschung hatte ich die Gelegenheit, an einem Retreat der deutschsprachigen JubFa teilzunehmen. Jedes Jahr trifft sich die JubFa «Thiền Trì» über die Osterfeiertage bzw. Pfingstfeiertage in einem Tagungszentrum, um für vier Tage zusammen zu praktizieren und Zeit zusammen zu verbringen. Der folgende Ausschnitt eines Beobachtungsprotokolls gibt einen Einblick in die Vergemeinschaftungsform:

Vor dem Frühstück werden heute letzte Vorbereitungen für den Beginn des «Buddha-Lagers» getroffen. Dann beginnt die Eröffnungszeremonie. Frauen und Männer stehen nach Geschlecht getrennt in einer Reihe. Alle tragen ihr graues Gewand. Dann wird, wie in einer Prozession, eine Kerze von Männern herausgetragen. Kurz darauf kommen der Mönch (ein Gast aus Dänemark) und hinter ihm zwei Nonnen. Ein Gruppenleiter moderiert die Zeremonie und stellt die Gäste sowie die GruppenleiterInnen der Arbeitsgruppen vor. Im Raum befinden sich etwas 80 Personen. Der Mönch erzählt nun, dass Buddha unter dem Bodhibaum sass und dann Anhänger bekam – so wie die vietnamesische Familie, die jedes Jahr, auch fern von Vietnam, zusammenkommt, um die Gemeinschaft zu stärken. Dann folgen Niederwerfungen und Rezitationen. Danach werden die GruppenleiterInnen¹¹ für Ihre Tätigkeiten gewürdigt. Daraufhin folgt die Rezitation und Vorbereitung des Essens. Eine Frau erzählt mir bei dieser Gelegenheit mit Bedauern, dass Jugendliche an der Veranstaltung nicht interessiert sind (Beobachtungsprotokoll_Buddhalager2015).

Der Ausschnitt des Protokolls zeigt, wie das Narrativ der vietnamesisch-buddhistischen Gemeinschaft gepflegt wird. Der Ordinierte zieht eine Parallele zu Buddha und seinen Anhängern und bezieht sich implizit auf die Flucht aus Vietnam. Der letzte Satz verdeutlicht, dass die jüngere Generation mit diesem *Identitätsmarker* nur wenig anfangen kann. Bei dem damaligen Retreat berichteten viele der jüngeren Teilnehmenden, dass sie ausschliesslich aufgrund des Zwangs seitens der Eltern an der Veranstaltung teilnahmen. Insbesondere für die Schweiz lässt sich eine zunehmende religiöse Individualisierung der

¹¹ Einzelne GruppenleiterInnen werden für ihre Verdienste bzw. ihr Engagement für die Gemeinschaft vor der Gruppe ausgezeichnet.

Befragten feststellen und nur wenig Interesse an solchen etablierten Organisationsformen (siehe Kapitel 6).

Die JubFas versuchen mittels jugendspezifischer Angebote auf die Lebenswelt der jüngeren Generation einzugehen. Im Rahmen der JubFas finden bspw. Zeltlager oder Freizeitunterhaltungen für die junge Generation statt. Nachfolgend veranschaulicht der Ausschnitt aus einem Beobachtungsprotokoll während des europäischen Buddhistentreffens 2015 diesen Freizeitcharakter:

Jetzt ist wieder Zeit zur freien Verfügung. Die Jugendlichen ziehen sich um, da am Nachmittag Sport auf dem Programm steht. Einige spielen bereits Tischtennis, Fußball. Ein paar Mädchen tanzen zu K-Pop Musik. (...) Dann beginnt das Sportprogramm. Alle Jugendlichen werden in Gruppen eingeteilt. Eine Gruppe spielt Volleyball, eine andere spielt Fußball (Beobachtungsprotokoll_Neuss_2015).

Der Protokollausschnitt veranschaulicht, dass die religiöse Veranstaltung sich an den Bedürfnissen der jungen Erwachsenen orientiert. Während sie vormittags Lehrstunden bei den Ordinierten erhalten, findet am Nachmittag ein Freizeitprogramm statt. Zu diesem Freizeitprogramm gehören auch Tanzwettbewerbe oder Gruppenspiele. Dieses veränderte Angebot für die jüngere Generation zeigt sich insbesondere auch an einer von der Pagode *Viên Giác* angebotenen Pilgerreise (siehe Kapitel 6.2.4).

Weigelt (2013) konstatiert eine Aufwertung der jungbuddhistischen Familien im Schweizer Kontext bezüglich der religiösen Sozialisation:

In Bezug auf die religiöse Ausbildung von Kindern und Jugendlichen kann hierbei von einer Verlagerung religiöser Autorität gesprochen werden: von der Familie hin zur Jugendgruppe (ebd. S. 224).

Wie in Kapitel 6.3. aufgezeigt, entspricht dieser Beobachtung die Feststellung, dass Ordinierte zunehmend eine Vermittlungsfunktion zwischen der Elterngeneration und den Befragten einnehmen. Zudem führen die Befragten an, dass die Elterngeneration ihre religiösen Fragen nicht beantworten könne. So gewinnen Ordinierte an Bedeutung, um religiöses Wissen zu vermitteln. Meinen Daten entspricht diese Beobachtung dahingehend, dass die Herkunftsfamilie einen bedeutenden Einfluss darauf hat, ob die jungen Erwachsenen in einer JubFa eingebunden sind oder nicht bzw. einen Zugang zum ethnisch-religiösen Feld entwickeln. Ordinierte oder GruppenleiterInnen der JubFas übernehmen, wenn sie es schaffen, einen Zugang zu der jüngeren Generation zu erhalten, die Vermittlungsarbeit, die in den Herkunftsfamilien nicht geleistet wird. Diese Vermittlungsarbeit bezieht sich auf die Vermittlung religiösen Wissens sowie auf die Vermittlung zwischen den Generationen.

5.4 Engagierter/Angewandter Buddhismus nach Thích Nhất Hạnh

Der *Engagierte/Angewandte Buddhismus* des Zen-Meisters Thích Nhất Hạnh (1926 - 2022) reiht sich in die Tradition des Engagierten Buddhismus ein. Diese Form des Buddhismus kann als globale Bewegung betrachtet werden. Ihr Anliegen ist es, sich für benachteiligte Gruppen einzusetzen und sich mit globalen Problemen, wie dem Umweltschutz, auseinanderzusetzen.

Weltweit bekannt wurde der *Engagierte Buddhismus* durch den Zen-Meister Thích Nhất Hạnh,¹² der sich in Vietnam politisch für eine Aussöhnung zwischen Nord- und Südvietnam engagierte. Bei seiner Friedensarbeit, die politische Forderungen wie den Abzug der US-Armee aus Vietnam beinhaltete, war es ihm ein Anliegen, stets die Standpunkte aller Seiten zu berücksichtigen und nicht eine Position für Nord- oder Südvietnam einzunehmen (Hunt-Perry & Fine, 2000, S. 40). Begleitet wurde er in seinem sozialen Engagement stets von der Nonne Sister Chân Không, die ihm bis heute zur Seite steht und ebenso vielen Anhängern als Vorbild dient. Sein Engagement führte letztlich dazu, dass er Vietnam verliess, da er sich von der südvietnamesischen Regierung bedroht fühlte, und in Frankreich 1969 die «Eglise Bouddhique Unifiée» gründete. In Vietnam hatte er zuvor bereits 1964 den Inter-Sein Orden «Tiếp Hiện» gegründet: «The order of Interbeing was born as a spiritual resistance movement» (Thích Nhất Hạnh, 2008, S. 34). 1982 gründete er das «Meditationszentrum» *Plum Village* in Südwestfrankreich, nahe Bordeaux.

In den folgenden Jahren wuchs das «Meditationszentrum» kontinuierlich an und es entstanden weltweit rund neun an *Plum Village* angeschlossene Zentren (Plum Village, 2020).¹³ Wie Ho (1999) anmerkt, erfreut sich *Plum Village* bei Novizen grosser Beliebtheit, da hier die meisten Ordinierten ausserhalb Vietnams ausgebildet werden (1999).¹⁴

Im Lauf der Jahre veränderte Thích Nhất Hạnh den Begriff des *Engagierten Buddhismus* hin zu einem *Angewandten Buddhismus*. In einem Dharmatalk erklärte er dieses veränderte Verständnis wie folgt:

The term Engaged Buddhism was born when the war in Vietnam was very intense. To meditate is to be aware of what is going on, and what was happening then was bombs falling, people being wounded and dying: suffering and the destruction of life. You want to help relieve the suffering, so you sit and walk in the midst of people running from bombs. You learn how to practice mindful breathing while you help care for a wounded child. If you don't practice while you serve, you will lose yourself and you will burn out. (...) «Applied Buddhism» is a continuation of Engaged Buddhism. Applied Buddhism means that Buddhism can be applied

¹² Für eine ausführliche Erläuterung des Engagierten/Angewandten Buddhismus siehe Hunt-Perry & Fine (2000).

¹³ Thích Nhất Hạnh spricht von «Monastic Practise Centers».

¹⁴ Hos Angaben bestätigten Ordinierte während meines Feldbesuches in *Plum Village*. Nach wie vor erfreut sich *Plum Village* aufgrund der weltlichen Ausrichtung grosser Beliebtheit bei jungen NovizInnen.

in every circumstance in order to bring understanding and solutions to problems in our world. Applied Buddhism offers concrete ways to relieve suffering and bring peace and happiness in every situation (Mindfulnessbell, 2020).

Wie aus dem Ausschnitt ersichtlich wird, ist es das Anliegen des *Angewandten Buddhismus*, in jeder Handlung präsent zu sein, und zudem eine Form von Selbstfürsorge zu pflegen. «Achtsamkeit» ist ein im Zusammenhang mit der Praxis häufig verwendeter Begriff (siehe auch Erber, 2011; van Schadewijk, 2012). Als eine Konsequenz des veränderten Buddhismusverständnisses gründete Thích Nhất Hạnh 2008 das European Center of Applied Buddhism (EIAB). Das neu geschaffene «Zentrum» nahe Köln erfreut sich ebenso wie *Plum Village* internationaler Beliebtheit. Aufgrund seiner besseren Erreichbarkeit besuchen viele der Befragten aus Deutschland das *EIAB* statt *Plum Village*.

Abbildung 10 zeigt eine Gehmeditation in *Plum Village*. Jedes Jahr kommen hier zu dem Sommerretreat Hunderte von Menschen aus der ganzen Welt zusammen. Die von den Ordinierten angeleiteten Gehmeditationen auf dem Gelände *Plum Villages* gehören zur festen Tagesstruktur während des Retreats.

Abbildung 10: Gehmeditation während des Sommer Retreats in Plum Village
(© R. Khaliefi, 2016)



Praktiken in *Plum Village* umfassen heute Gehmeditationen, geführte Meditationen und Praktiken zur (intergenerationellen) Aussöhnung. Der folgende Ausschnitt einer teilnehmenden Beobachtung gibt einen Einblick in die Praxis in *Plum Village*:

Der Dharma Talk wird von Sister Chán Không geleitet. Sie sitzt vorne und beginnt zu singen: «Happiness is here and now, i have dropped all my worries, nowhere to go, nothing to do, no need to hurry». Sie singt und fordert die Anwesenden dazu auf mitzusingen. Es folgt wenig Resonanz. Sie versucht es auf Französisch und Vietnamesisch und erklärt, dass alle glücklich und dankbar sein sollen. Sie sei 79 Jahre alt und fühle sich sehr jung. Sie lacht und strahlt eine große Herzlichkeit aus. Schliesslich singen alle mit. Dann beginnt sie ihren «Talk». Es geht um Aussöhnung. Sie stellt vier Schritte vor, wie diese gelingen kann:

- «1. First you have to watering yourself and your lovelies.*
- 2. You have to apologize*
- 3. You have to ask if you have hurt someone without knowing it.*
- 4. You have to hug the other person»*

Zu jedem der Punkte nennt sie Beispiele. Dann bittet sie zwei Freiwillige nach vorne zu kommen. Es meldet sich eine Amerikanerin, die mit einer jungen Vietnamesin nach vorne kommt. Beide befolgen die von Sister Chán Không vorgegebene Reihenfolge und umarmen sich schliesslich. Als nächstes meldet sich ein Ehepaar. Sie sagen sich gegenseitig was sie aneinander schätzen, dann beginnen sie sich zu entschuldigen. Schliesslich meint Sister Chán Không, dass sie zu Hause damit weitermachen könnten und fordert sie auf sich zu umarmen (Beobachtungsprotokoll_Plum Village_2016).

Der Ausschnitt gibt einen Einblick in ein Retreat in *Plum Village*. Anders als in den Pagoden wird nicht rezitiert, sondern viel gesungen. Ein weiteres wichtiges Merkmal der Praxis ist die Aussöhnung mit sich selbst, mit den Eltern und Vorfahren sowie mit anderen Mitmenschen. Es ist das Anliegen der Ordinierten, zwischen der Elterngeneration und den in Europa geborenen Jugendlichen zu vermitteln und Verständnis füreinander zu generieren. Die religiöse und die soziale Dimension sind folglich eng miteinander verknüpft.

Ein Mittel dieser Aussöhnung ist es, Briefe zu schreiben. Insbesondere zum Vu-Lan-Fest schreiben Kinder ihren Eltern Briefe oder basteln kleine Geschenke. Ebenfalls eine bekannte Praktik aus *Plum Village* ist das «Touching the earth»-Ritual:

Nach dem Essen und einer Pause findet in der Meditationshalle «total relaxation» und «touching the earth» mit Sister Chán Không statt. Es legen sich alle Teilnehmenden auf den Boden. Sie sitzt vor den Teilnehmenden im Lotussitz und spricht mit ruhiger Stimme. Sie leitet eine Tiefenentspannung an, bei der alle Körperteile angesprochen werden – die Leber, die Niere. Es gleicht einer Hypnose. Manche Menschen im Raum beginnen zu schnarchen. Wir bedanken uns bei unserem Körper. Dann bittet sie alle, aufzustehen. Wir sollen an unsere Ahnen denken, an die Blutsverwandten, an die LaienbuddhistInnen bzw. Laienfreunde, an unseren Sangha. Vor ihnen verbeugen wir uns. Danach erklärt sie, dass sie uns noch ein paar Übungen zeigen möchte, die sie fit halten. Sie beginnt sich zu drehen. Sie ist voller Elan und beginnt sich ganz konzentriert mit ausgestreckten Armen zu drehen -36 Mal. Dann fordert sie uns auf uns 7 Mal zu drehen. Danach zeigt sie Yoga-Übungen. Sie erzählt noch von «Love letters» die uns helfen uns mit unseren Ahnen zu versöhnen. Sie erzählt die Geschichte von

einem Mann, der seiner Mutter einen solchen Brief geschrieben hat. Die Aussöhnung mit den Anteilen von Mutter und Vater trage zur eigenen Gesundheit bei (...). Zum Abschluss hören wir drei Mal die Glocke und verbeugen uns (Beobachtungsprotokoll_Plum Village_2016).

Wie auch dieser Ausschnitt zeigt, geht es in *Plum Village* und im *EIAB* sehr stark um Techniken der Persönlichkeitsentwicklung sowie der Stressbewältigung, um das jetzige Leben gestärkt bewältigen zu können. Vermeintlich «religiöse Elemente» treten deutlich in den Hintergrund. Stattdessen werden stärker Denk- und Verhaltensweisen für das tägliche Leben vermittelt.

Trotz des grossen Erfolgs des Zen-Meisters Thích Nhất Hạnh und der schnellen, weltweiten Expansion seiner «Zentren» gibt es auch Kritik an seiner Praxis. So werfen ihm Kritiker vor, dass seine Praxis eine vereinfachte Form des Buddhismus darstelle und nur noch wenig mit dem traditionellen Buddhismus zu tun habe. Dieser Vorwurf begegnete mir auch während meiner Feldforschung von Anhängern des *Reine Land Buddhismus*. Ein Motiv hierfür ist möglicherweise auch, dass die Pagoden des *Reine Land Buddhismus* stärker als Thích Nhất Hạnh die vietnamesische Kultur und Nationalität hervorheben (Hutter, 2015). Eine weitere Kritik an Thích Nhất Hạnh ist, dass er strukturelle Gegebenheiten, wie Machtstrukturen, in seinen *Engagierten Buddhismus* nicht einbeziehe (Hunt-Perry & Fine, 2000, S. 61)

5.5 Die Ahnenverehrung als privathäusliches Ritual

Die [Ahnenverehrung] ist sehr wichtig, also die steht über allem und ist mit einem sehr starken Erbe verbunden (Lan_26 Jahre_D).

In der Literatur wird die Ahnenverehrung als das Herz der vietnamesisch-buddhistischen Religion beschrieben (Gidoïn, 2017, S. 167; Lauser, 2008a, S. 121ff; Ho, 2003, S. 27).

Auch in den Pagoden und bei den «vietnamesischen Retreats» in *Plum Village* oder im *EIAB* ist die Ahnenverehrung ein fester Bestandteil der religiösen Praxis. Wie mir ein Vertreter der Pagode *Viên Giác* in Hannover in einem informellen Gespräch mitteilte, verbindet sie alle VietnamesInnen. Laut seiner Auskunft ist sie der Grund, weshalb auch ChristInnen die Pagode besuchen. In den Kirchen gäbe es keinen Ort für die Ahnen, daher kämen auch ChristInnen zu den grossen Feierlichkeiten in die Pagode.

Ich gehe in diesem Unterkapitel auf die Bedeutung der Ahnenverehrung aus der Sicht der Befragten ein, da die Ahnenverehrung als ein Teil des *Tam Giáo* anzusehen ist. Anders als die vietnamesisch-buddhistische Religionszugehörigkeit bleibt sie jedoch nach aussen hin «unsichtbar» und wird vorwiegend im privathäuslichen Bereich vollzogen.¹⁵

¹⁵ Neben diesen privathäuslichen Ritualen, finden Ahnengedenktage jedoch auch und zusätzlich in den Pagoden statt.

Die Mehrheit der Befragten spricht über die Ahnenverehrung erst auf Nachfrage. Eine Einordnung dieser Praxis fällt vielen schwer. Der Ausschnitt eines Interviewtranskripts zeigt, wie eine der Befragten einen Zusammenhang zwischen vietnamesischem Buddhismus und der Ahnenverehrung herstellt:

Also man muss halt wissen, in Vietnam spielt der Ahnenkult eine sehr große Rolle und der Ahnenkult an sich hat ja nichts mit dem Buddhismus zu tun. (...) Also der Ahnenkult in Vietnam wird natürlich sehr ausgeübt. Im Buddhismus muss man zwischen drei Strömungen unterscheiden und wir gehören dem Mahayana Buddhismus an. Und der Mahayana Buddhismus ist in Vietnam sehr stark verbreitet und ist auch unter anderem als «vietnamesischer Buddhismus» bekannt. Und im vietnamesischen Buddhismus spielt der Ahnenkult hingegen eine grosse Rolle. Also deswegen finde ich, kann man das nicht so strikt trennen. Also wenn wir wirklich vom vietnamesischen Buddhismus sprechen, dann gehört der Ahnenkult auch dazu (Yvonne_29 Jahre alt_D).

Die Befragte führt das Ritual der Ahnenverehrung zunächst auf eine kulturelle Praxis in Vietnam zurück. In ihrer weiteren Argumentation verknüpft sie diese Praxis mit dem «vietnamesischen Buddhismus». Da die Ahnenverehrung in Vietnam eine bedeutende Rolle in der Gesellschaft einnehme, gehöre sie zum vietnamesischen Buddhismus (siehe auch Szymanska-Matusiewicz, 2013).

Auch der folgende Interviewausschnitt zeigt die Verknüpfung von Ahnenverehrung und vietnamesischem Buddhismus:

Ja, auf jeden Fall hängt das immer zusammen. Bei Festen wie Têt, bei dem Neujahrsfest oder Todestagen betet man immer zu beiden [Buddha und den Ahnen. Meine Mutter ist auch religiöser geworden seitdem meine Oma gestorben ist. Und z. B. ist die jetzt seit dem Todestag von ihrer Mutter Vegetarierin und betet jetzt öfter. Deswegen finde ich, das hängt schon stärker miteinander zusammen. Es ist halt was, woran man festhält (The-Ung_19 Jahre_D).

Eine andere junge befragte Frau argumentiert aus dem Buddhismus heraus:

Ahnenverehrung. Man soll immer dankbar sein. Vor allem dankbar gegenüber den Eltern. Aber im Buddhismus geht man davon aus, dass du jede Person, der du begegnest, wie deine Mutter oder deinen Vater behandeln solltest. Weil vielleicht warst du in meinem letzten Leben meine Mutter gewesen, oder vielleicht auch anders rum. Und deswegen sollte man jedem Lebewesen so gegenüberreten, als wäre es ein Elternteil. Weil es hätten deine Eltern sein können – vor tausend Leben davor. Und die Eltern spielen eine wichtige Rolle, weil die dir das überhaupt ermöglicht haben, dass du auf der Welt bist. (...) Das ist eine grosse Sünde im Buddhismus, wenn man keine Dankbarkeit zeigt gegenüber den Eltern (Hoa_21 Jahre_D).

Diese Aussage entspricht dem konfuzianischen Prinzip der kindlichen Pietät, demgemäss ein Mensch bereits aufgrund seiner Existenz den Eltern und Ahnen gegenüber eine moralische Dankesschuld besitzt (Lauser, 2008a). Die Befragte verknüpft diese Dankesschuld mit der buddhistischen Lehre und führt an, dass es gar eine «Sünde» im Buddhismus sei, den Eltern gegenüber keine Dankbarkeit zu zeigen.

Ähnlich argumentiert auch ein junger Befragter aus der Schweiz:

Wir haben auch beim Altar ein Bild von meinem Grossvater. Wie wichtig? Keine Ahnung. Für mich ist das einfach eine Tradition. Ich habe kein Problem damit, sie mitzumachen oder die Ahnen anzubeten. Also, ich habe mir noch nie darüber Gedanken gemacht. Der Gedanke, die Idee ist eigentlich gut, weil das eigentlich Personen oder Wesen gewesen sind, die dir das Leben ermöglicht haben. Oder auch Grund und Teil von dir sind und Grund dafür sind, wieso du jetzt hier bist. Ich glaube auch, dass man im jetzigen Leben das alte Karma von den vorherigen Generationen auch noch verarbeiten muss. Dadurch, dass unsere Gene Erinnerungen und ein Gedächtnis haben. Deswegen muss man das auch alles noch loswerden, bevor man zur Erleuchtung gelangen kann (Than_25 Jahre_CH).

Für den Befragten ist die Ahnenverehrung eine familiäre Praktik, die er nicht hinterfragt. Für einen Grossteil der Befragten trifft dieser Umgang zu. Sie verstehen die Ahnenverehrung als eine Tradition und reflektieren das Ritual kaum. Wie in diesem Ausschnitt deutlich wird, stärkt das Ritual das Bewusstsein für die Zugehörigkeit zu der Familie und die «psychisch-geistige Verbundenheit» mit den Ahnen.

5.5.1 Die Ahnenverehrung als Familienritual

In die Netzwerkkarten wird die Ahnenverehrung von keinem der Befragten eingezeichnet. Möglicherweise liegt das daran, dass sie stärker mit einem privathäuslichen Ritual und weniger mit einer Praxis in den Pagoden in Verbindung gebracht wird. Die Befragten beschreiben dieses Ritual als etwas, das den Familienmitgliedern vorbehalten ist:

Also die Ahnenaltäre der Familien sind halt meistens auch nur für die engen Familienmitglieder gedacht. Und an bestimmten Tagen, z. B. an den Todestagen, gibt es Zeremonien und bestimmte Opfergaben. Also bestimmte Sachen, die man auf die Altäre stellt (Mandy_21 Jahre_D).

Als privathäusliches Ritual ist das Ritual nur bestimmten Familienmitgliedern vorbehalten und mit einer klaren Rollenverteilung bzw. Hierarchie verbunden. In Vietnam ist es die Pflicht des ältesten Sohnes, dieses Ritual anzuleiten (Tran, 1991). In den Familien der befragten jungen Erwachsenen wird die Ahnenverehrung teilweise im Haushalt der Grosseltern oder eines Onkels der Befragten durchgeführt. In der Regel praktizieren die jungen Erwachsenen das Ritual jedoch mit ihren Eltern und Geschwistern in der Kernfamilie. In manchen Familien versammeln sich alle Familienmitglieder in einem eigens dafür vorgesehenen Raum, wie der folgende Interviewausschnitt demonstriert:

Also wir haben in einem Zimmer einen Altar mit Buddhas und so. Und wenn es z. B. einen Todestag gegeben hat von Grossvater, Grossmutter oder so, dann haben wir uns immer in der ganzen Familie versammelt und haben dann gebetet – so war eigentlich der Buddhismus auch zu Hause (Van-Bay_30 Jahre_CH).

Wie der Interviewausschnitt zeigt, ist die Ahnenverehrung ein Ritual, das innerhalb der Familie stattfindet. Es sind bestimmte Personen, die an diesem Ritual teilnehmen. Zugleich zeigt dieser Ausschnitt auch die Verknüpfung von Ahnenverehrung und Buddhismus. Laut Gidoin (2014) findet sich diese Verknüpfung erst im postmigrantischen Kontext. Zuvor habe es sich stets um zwei unabhängige Systeme gehandelt (ebd. S. 47). Ein Grossteil der Befragten verknüpft das Ritual jedoch mit der religiösen Praxis. Deutlich wird dies an dem oben Zitierten, der das Ritual mit dem «Buddhismus zu Hause» verknüpft.

Am Ritual der Ahnenverehrung zeigt sich weiterhin die Tradierung verschiedener Rollen in der Familie (Nguyen, 2015).

Bei uns war das immer so: Den Buddha hatten wir immer [gemeint ist eine Buddhafigur] und dann natürlich meine Grosseltern [Fotos der Grosseltern] waren immer dort [Gebetsraum der Familie] und meine Schwester und mein Bruder, die gestorben sind, bevor ich überhaupt auf die Welt gekommen bin, sind natürlich auch dort. Meine Erinnerung war immer so: Ich musste immer zu gegebener Zeit Räucherstäbchen anzünden. Das war meine Aufgabe in meiner Kindheit. Den Grund weiss ich nicht wirklich. Mein Vater sagte immer: «Du bist der Jüngste, du musst das machen.» Das habe ich auch gemacht. Also dann ging ich wirklich jeden Tag, um sechs Uhr abends in den Gebetsraum, zündete bei jedem ein Räucherstäbchen an und habe dann kurz gebetet. (...) Kurz gebetet ist wie, z. B. bevor du ein Räucherstäbchen hineinsteckst, musst du sagen: «Amen», sagen wir jetzt bei den Christen. Bei uns heisst es einfach «A Di Đà Phật». (...) Ich glaube, man betet den Buddha an. (...) Ich habe dazumal wirklich nur das gesagt, was meine Eltern gesagt haben, ohne nachzudenken (Van-Bay_ 30 Jahre_CH).

Der Befragte berichtet, dass es seine Aufgabe war, Räucherstäbchen für die Verstorbenen anzuzünden. Anders als bei einem Grossteil der Befragten wird in dieser Familie täglich der Verstorbenen gedacht. Vermutlich wird der Vater an den Todestagen die Anleitung des Rituals übernommen haben. Bei dem täglichen Ritual obliegt es dem jüngsten Familienmitglied, das Ritual durchzuführen. Daiber (2010) unterstreicht, dass sich die Einübung konfuzianischen Verhaltens im sozialen Kontext vollzieht: «Die Familie ist der wichtigste Sozialisationsagent, was konfuzianische Sitten angeht» (ebd. S. 143). Der obere Ausschnitt eines Interviews verdeutlicht diese Sozialisation.

Innerhalb jeder Familie finden sich «gruppenspezifische Normen», da der Vollzug des Rituals von Familie zu Familie variiert bzw. die Todestage nur den Familienmitgliedern bekannt sind und das Ritual an bestimmten Tagen im privathäuslichen Bereich stattfindet:

Wir machen [Ahnenverehrung] mehrmals im Jahr, weil meine Großeltern nicht zur gleichen Zeit gestorben sind. Im September zum Beispiel gibt es den Kult um meinen Großvater väterlicherseits. Im Dezember oder Januar, je nach Jahr, für meine Großmutter väterlicherseits. Dann im August oder September für meinen Großvater mütterlicherseits und schließlich im Mai für meinen verstorbenen Vater¹⁶ (Amelie_17 Jahre_CH).

¹⁶ Original: «Nous faisons [des cultes des ancêtres] plusieurs fois par an parce que mes grands-parents ne sont pas morts en même temps. En septembre, par exemple, il y a

Bei dieser Befragten aus der Westschweiz praktiziert die Familie die Ahnenverehrung zu unterschiedlichen Zeitpunkten im Jahr und für unterschiedliche Familienmitglieder. Wie sie schildert, wird das Ritual für jedes verstorbene Familienmitglied zu einem bestimmten Datum praktiziert. Das Ritual strukturiert folglich das Jahr der Familie.

5.5.2 Die Ahnenverehrung als habitualisiertes Ritual

Häufig praktizieren die Befragten die Ahnenverehrung als eine habitualisierte Handlung, die nicht kommuniziert wird.

Früher haben wir es immer so gehabt, mit so einem kleinen Altar in unserem Wohnzimmer, wo ein Buddhaporträt war und vor allem meine Oma [Bild] und mein Opa, die verstorben waren. (...) Jeden Morgen und jeden Abend, also einmal, bevor wir zur Schule gehen, paar Niederwerfungen machen, Respekt zeigen und dann vor dem Schlafen noch mal beten. Das war eigentlich so das Einzige, was wir gemacht haben (Mandy_21_D).

Wie dieser Interviewausschnitt eindrücklich zeigt, gehört der Respekt vor den Ahnen und das Ritual, vor Buddha und den Ahnen Niederwerfungen zu machen, teilweise zur täglichen Lebensführung.

Die Praktik wird nicht kommuniziert, sondern als Ritual nach einem bestimmten Ablauf vollzogen, wie der folgende Interviewausschnitt zeigt:

Also man spricht an diesen Tagen gar nicht über den Toten. Man weiss nur, an dem Tag erinnert man sich an den Toten, und das ist jetzt der Anlass, dass man das jetzt macht. Aber es wird nicht getrauert und geweint oder so was, sondern man isst zusammen und man genießt so das Beisammensein dann (Than_25 Jahre_D).

Wie in dem vorherigen Ausschnitt zeigt sich auch anhand dieser Interviewsequenz, dass das Ritual durch den Vollzug in Form von Niederwerfungen vor dem Altar oder in Form von gemeinsamem Essen bestimmt wird und weniger durch die Kommunikation darüber.

5.5.3 Deutungen des Rituals innerhalb der Familie

In manchen Familien entwickelt sich eine Trennung bzw. statt der Ahnen wird nur noch Buddha geehrt:

Früher hatte meine Mutter einfach einen Altar, eine Buddhastatue und keine Ahnung was für Statuen noch dazu. Manche vermischen das ja einfach so, weil die einfach keine Ahnung von Religion haben. Aber je mehr wir in den Buddhismus eingetreten sind, desto eher haben wir dann die Sachen weggenommen und dann wirklich uns reduziert. Sodass wir die buddhis-

le culte pour mon grand-père paternel. En décembre ou janvier, selon les années, pour ma grand-mère paternelle, puis en août ou septembre pour mon grand-père maternel, et enfin en mai pour mon défunt père.»

tischen Zeremonien durchführen und nicht das, was den Ahnenkult angeht. Das machen wir echt nicht (Hoa_21 Jahre_D).

Es zeigen sich folglich auch religiöse Entwicklungen innerhalb der Familie. In dem Beispiel tritt die Verehrung Buddhas in den Vordergrund, während die Ahnenverehrung an Bedeutung verliert und damit verbunden wird, «keine Ahnung von Religion zu haben». Religiöse Praktiken wandeln sich folglich auch im privathäuslichen Bereich und auch bei der Elterngeneration.

So kommt es vor, dass mit den Jahren ganze Gebetsräume eingerichtet werden oder die Ernährung der Familie auf Vegetarismus umgestellt wird und sich Familien stärker der Religion zuwenden oder von ihr abwenden.

Eng verknüpft mit der Ahnenverehrung ist häufig die Bildungsaspiration. Rituale vor dem Ahnenaltar werden teilweise auch vor Prüfungen durchgeführt.

Es war immer so eine Stütze für uns. Die Religion war im Alltag eine Stütze. Wir haben auch einen Altar zu Hause, wo wir beten. Wenn wir z. B. eine grosse Prüfung hatten, dann hat unser Vater für uns gebetet. Aber es war nicht ein aktives Praktizieren in unserem Alltag. Es war immer nur da, um uns irgendwie zu helfen (Mai Linh_21 Jahre_CH).

Neben dem Gedenken an die Ahnen finden sich folglich weitere Motive und Verknüpfungen des privathäuslichen Rituals.

5.5.4 Die Fortführung der Ahnenverehrung

Ein Grossteil der Befragten gibt an, das Ritual der Ahnenverehrung fortführen zu wollen. Es finden sich jedoch nur wenige Personen in meinem Sample, die nicht mehr bei den Eltern wohnen und bereits einen eigenen Altar haben. In der Regel wird das Ritual weiterhin mit den Eltern praktiziert und die Einrichtung eines eigenen Altars auf die Zukunft verschoben.

Abbildung 11 zeigt den Hausaltar einer jungen Frau. Sie praktiziert den Buddhismus nach dem Zen-Meister Thích Nhất Hạnh. Dies zeigt sich auch an der Ausrichtung des Altars. Die in Kalligrafie beschriebenen Karten finden sich auch in *Plum Village* und im *EIAB*. Zudem entspricht der schlichte Stil des Altars der buddhistischen Praxis im *Engagierten/Angewandten Buddhismus*. Neben einer kleinen Buddhafigur finden sich auf dem Altar Obst und Alkohol als «Opfergaben». Zudem ist ein abbrennendes Räucherstäbchen zu sehen. Da das Foto anlässlich des Tết-Festes aufgenommen wurde, steht neben dem Altar eine Vase mit Kirschblütenzweigen. Sie symbolisieren den Beginn des Frühlings.

Abschliessend lässt sich festhalten, dass die Ahnenverehrung ein Bestandteil des *Tam Giáo* ist, den die jungen Erwachsenen aufgrund von Pflicht- und Zugehörigkeitsgefühl als ein habitualisiertes Ritual praktizieren. Die Familie bildet eine «Einheit» zu diesem Anlass. Innerhalb jeder Familie finden sich «gruppen-spezifische Normen», da der Vollzug des Rituals von Familie zu Familie variiert

bzw. die Todestage nur den Familienmitgliedern bekannt sind und das Ritual im privathäuslichen Bereich stattfindet.

Abbildung 11: Hausaltar einer jungen Erwachsenen, die nach Thích Nhất Hạnh praktiziert (© Privat)



Über das Ritual werden Zugehörigkeitsformen tradiert. Diese Zugehörigkeitsformen betreffen familiäre Zugehörigkeiten, nationale Zugehörigkeiten, bspw. die Identität als SüdvietnamesInnen bzw. VietnamesInnen, sowie die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der vietnamesischen BuddhistInnen. Rituale wie die Ahnenverehrung stärken die vietnamesisch-buddhistische Identität.

Zudem gibt es Familien, die die Ahnenverehrung mit anderen religiösen Ritualen verknüpfen, und Familien, die der Ahnen zu bestimmten Festlichkeiten wie dem vietnamesischen Neujahr gedenken. In jeder Familie finden sich soziale Rollen im Rahmen dieser Vergemeinschaftungsform.

Interessant ist, dass sich anders als bei Gidoïn (2017) für Frankreich in meinen Daten keine Verlagerung der Ahnenverehrung hin zu den Pagoden zeigt. Ein Grund hierfür ist sicherlich, dass die Elterngeneration noch aus Vietnam stammt – anders als teilweise in Frankreich. Interessant wird es sein zu sehen, ob sich künftig eine Verlagerung abzeichnet. Unter den 22 Befragten finden sich drei Personen, die die Ahnenverehrung nicht im familiären Kontext prak-

tizieren. Bei wenigen Familien wird die Ahnenverehrung im Verlauf der Zeit durch eine stärker an Buddha ausgerichtete Praxis ersetzt. Bei der Mehrheit der Befragten wird sie jedoch als etwas stark Familiäres angesehen.

In einigen Familien kommt die Familie nicht nur im Rahmen der Ahnenverehrung zusammen, sondern auch um zu rezitieren oder zu meditieren. In der Regel lässt diese Praxis jedoch anders als die Ahnenverehrung nach, wenn die Kinder älter geworden sind. Markant ist, dass die jungen Erwachsenen mit dem Ritual für die Ahnen Wertschätzung und Respekt gegenüber ihren Vorfahren verbinden, ohne sich jedoch genauer mit dem Ritual auseinanderzusetzen.

5.6 Zusammenfassung

Der vietnamesische Buddhismus ist vielschichtig und daher schwer zu fassen. Am ergiebigsten scheint das Konzept des *Tam Giáo*, das Konzept der drei Lehren, zu sein. Buddhismus, Konfuzianismus und Daoismus prägen die Religiosität vieler VietnamesInnen.

Im privathäuslichen Bereich kommt der Praxis der Ahnenverehrung eine grosse Bedeutung zu. An diesem Ritual zeigt sich der kollektive Gedanke des vietnamesischen Buddhismus im privathäuslichen Bereich, da das Ritual ebenfalls in der Familie praktiziert wird.

Im ausserfamiliären Bereich ist die Laienorganisation Gia Đình Phật Tử prägend – die jungbuddhistische Familie (JubFa). Sie prägt die religiöse Sozialisation der jüngeren Generation. Wie auch die Praxis in den Pagoden ist sie von hierarchischen Strukturen geprägt. Zudem vermittelt sie neben religiösen Elementen auch das *Selbstverständnis* als vietnamesische BuddhistInnen.

Der *Engagierte/Angewandte Buddhismus* nach dem Zen-Meister Thích Nhất Hạnh richtet sich hingegen stärker an der Lebensführung und der Bewältigung des Alltags seiner AnhängerInnen aus. Die Ordinierten sind den LaienbuddhistInnen näher, was sich bspw. darin ausdrückt, dass sie, anders als im *Reine Land Buddhismus*, nicht bedient werden. Zudem herrscht eine stärkere Dialogkultur in den Institutionen des *Engagierten/Angewandten Buddhismus*.

Welche Folgerungen ergeben sich durch das Dargestellte nun für die befragten jungen Erwachsenen? Zunächst scheint es wichtig zu sein, zwischen den unterschiedlichen Strömungen zu unterscheiden. Während der *Reine Land Buddhismus* stärker das *Tam Giáo* repräsentiert und religiöse, ethnische und kulturelle Elemente in den Pagoden verschmelzen, wirkt die Buddhismusform des Zen-Meisters Thích Nhất Hạnh stärker am westlichen Buddhismusdiskurs orientiert und alltagsnäher bzw. aufgrund seiner Ausrichtung universeller. Es lässt sich annehmen, dass sich das emische Verständnis der Befragten, als Buddhist zu leben, daher stärker zu der Buddhismusform des Zen-Meisters Thích Nhất Hạnh hin verschiebt.