2 Grenzziehungen, Jugend als Lebensphase und Identitätsmarker[1]

Ich finde den Buddhismus schön, irgendwie mag ich auch die Exotik. Also ich nehme das tatsächlich auch als exotisch wahr, obwohl ich damit aufgewachsen bin. Aber ich empfinde das Deutsche stärker als das, was meine Eltern mir sozusagen mitgegeben haben, weil ich viel stärker davon umringt bin, durch Freunde und durch Medien. Deshalb sind mir diese Wurzeln und auch das Weiterleben dieser Kultur schon wichtig, weil's noch mehr etwas ist, was irgendwie eben Teil meiner Identität ist, die sich abgrenzt von Anderen, und auf jeden Fall etwas, was auch das Anderssein markiert (Huong_26 Jahre_D).

In dem Zitat der befragten jungen Frau zeigt sich deutlich der Umgang mit vermeintlichen Grenzen. Sie bezeichnet den Buddhismus als «exotisch» und *verortet* sich aufgrund ihrer Sozialisation stärker im deutschen Kontext. Zugleich reflektiert sie diese Sozialisation in der deutschen Einwanderungsgesellschaft. Sie erwähnt ihr «Anderssein» aufgrund der vietnamesischen Wurzeln und führt dieses als Motiv dafür an, dass ihr «das Weiterleben dieser Kultur» wichtig ist.

Dieser Umgang mit Zugehörigkeiten und Abgrenzungen gegenüber unterschiedlichen Kollektiven dient in der vorliegenden Arbeit zur theoretischen Verortung der Daten. Formen von latenter oder auch dominanter Grenzziehung finden sich bei allen Befragten als Thematik in ihren biografischen Erzählungen. Da sie in westlichen Gesellschaften geboren wurden, aufwachsen und zugleich durch die Herkunftskultur der Eltern zwischen unterschiedlichen *Bezugssystemen* changieren, setzen sie sich mit den Bedingungen ihrer Sozialisation und ihrer eigenen Identität häufig verstärkt auseinander. Von Bedeutung sind hierbei Marker der *Identifikation* und *Kategorisierung*. Solche Marker können religiöse, ethnische, phänotypische, sprachliche, nationale, soziostrukturelle und intergenerationale Zuschreibungen und *Identifikationen* sein.

Aus diesem Grund erscheint es sinnvoll, die Daten mittels eines theoretischen Konzeptes von Mechanismen des Ein- und Ausschlusses, im Sinne von Zugehörigkeit und Abgrenzung, theoretisch zu verorten. Hierbei sollen auch die nationalstaatlichen Bedingungen des Aufwachsens der befragten jungen Erwachsenen berücksichtigt werden. Denn die makrostrukturellen Rahmenbedingungen in der Schweiz und in Deutschland prägen die Sozialisation der jungen Erwachsenen und haben somit einen Einfluss auf ihre religiöse Identitätsbildung. Die Konstruktion des Identitätsprozesses und der damit verbundenen Handlungsstrategien ermöglicht es, damit verbundene Formen vietnamesisch-buddhistischer Religiosität unter den befragten jungen Erwachsenen nachvollziehen zu können.

---

[1] Unter Identitätsmarkern verstehe ich selbst vorgenommene Zuschreibungen wie kulturelle, ethnische oder nationale Merkmale, die eine Zugehörigkeit zu einem Kollektiv darstellen können.

https://doi.org/10.5771/9783956509254-27, am 12.10.2024, 10:31:01
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Im ersten Teil dieses Kapitels folgen Überlegungen zu Bedingungen des Ein- und Ausschlusses und damit einhergehenden Konstruktionen von Zugehörigkeit und Abgrenzung. Nachdem lange Zeit vorwiegend ethnische Grenzziehungen in der Forschung thematisiert wurden (bspw. Wessendorf, 2010; Brubaker, 2004; Wimmer, 2004), haben sich Studien in den vergangenen Jahren zunehmend auch mit religiösen Formen von Grenzziehung auseinandergesetzt (bspw. Duemmler, 2015; Dahinden & Zittoun, 2013). Insbesondere der Islam geriet hier in den Fokus. Insgesamt ist die Anzahl solcher Arbeiten jedoch noch überschaubar.

Mit der vorliegenden Arbeit soll daher ein Beitrag in diesem Bereich geleistet werden. Das Hauptaugenmerk liegt auf ethnisch-religiösen Grenzziehungen, wobei es zu berücksichtigen gilt, dass diese nicht per se miteinander verschränkt sein müssen (Mitchell, 2005). Bei Angehörigen der sogenannten «Zweitgeneration» scheinen ethnische und religiöse Zugehörigkeit jedoch häufig miteinander verknüpft zu sein (siehe auch Marla-Küsters (2015), Schlieter et al. (2014)). In den Pagoden, spezifisch vietnamesisch-buddhistischen Organisationen (JubFas) und Sanghas werden ethnoreligiöse Zugehörigkeiten gepflegt und an die Folgegenerationen weitergegeben (siehe Kapitel 5). So stellen die Institutionen nicht nur einen Raum dar, in dem die Religion praktiziert wird, sondern auch unter anderem die vietnamesische Sprache gesprochen wird und vietnamesische Traditionen wie das Neujahrsfest (Tết Nguyên Đán) gepflegt werden. Ein Teil der Befragten verbindet die Institutionen daher auch mit dem Rückbezug zu ihren vietnamesischen Wurzeln. Diese Feststellung aufgrund meiner Daten entspricht auch Gidoins (2014) Ergebnissen für den Grossraum Paris.

Neben ethnoreligiösen Grenzziehungen werden nationale, sprachliche, phänotypische und intergenerationale Differenzmarker ergänzend thematisiert, da sie ebenfalls den Identitätsprozess und somit die Handlungsstrategien der Befragten beeinflussen können.

Der zweite Teil des Kapitels widmet sich den Charakteristika der Untersuchungsgruppe. Im Mittelpunkt der Studie stehen junge Erwachsene mit vietnamesischen Wurzeln, die selbst keine Migrationserfahrung haben und in der Schweiz oder in Deutschland geboren und aufgewachsen sind. Statt des in der Forschung häufig verwendeten Konzeptes der «zweiten Generation» wird auf Rumbauts (2002) Konzept der «2.0-Generation» zurückgegriffen.

In der Literatur wird häufig von der «zweiten Generation» gesprochen. Unter diesem Begriff werden, neben der biologischen Abfolge, Angehörige einer Generation, die über gemeinsam geteilte Erfahrungen verfügen, zusammengefasst (Mannheim, 1970). Meines Erachtens ist diese Definition problematisch, da hier Personen mit und ohne Migrationserfahrung zur zweiten Generation gezählt werden können und sich die Erfahrungen von Personen, die im Herkunftsland ihrer Eltern einen Teil ihres Lebens verbracht haben, deutlich

https://doi.org/10.5771/9783956509254-27, am 12.10.2024, 10:31:01
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

von Personen unterscheiden können, die in der Einwanderungsgesellschaft geboren und aufgewachsen sind. Insbesondere im *Selbstverständnis* zeigen sich hier grosse Unterschiede. Ebenso verhält es sich mit der Selbstbezeichnung von Migrantenkindern als «Secondas» und «Secondas» in der Schweiz oder der *Fremdkategorisierung* als Bindestrichidentitäten wie «Deutsch-Vietnamesen» in Deutschland.

Rumbauts (2002) Konzept berücksichtigt die «Binnensicht» der Befragten (Röttger-Rössler, 2017, S. 277), da es zwischen Personen mit und Personen ohne Migrationserfahrung unterscheidet. Die Studie fokussiert jedoch nicht allzu sehr auf die Tatsache, dass die befragten Personen die Nachkommen von EinwanderInnen sind, sondern vielmehr auf ihre Lebensphase – die «Lebensphase Jugend» (Hurrelmann, 2007). Für die Forschung ist die Jugendphase relevant, da sich hier der Prozess der Identitätsbildung und der damit einhergehende Generationenwandel aufzeigen lässt (King, 2013).

Um den Identitätsprozess zu operationalisieren, wird das Modell von Brubaker & Cooper (2000) verwendet. Das Wechselspiel von *Identifikation* und *Fremdkategorisierung*, von Individuum und kollektiver Zugehörigkeit, hilft, die unterschiedlichen Aspekte des subjektiven Identitätsprozesses der Befragten aufzuzeigen.

Hierauf folgt die Darstellung von spezifischen Markern von Zugehörigkeit und Abgrenzung. Der Schwerpunkt der Studie liegt auf religiösen und ethnischen Grenzziehungen, die mittels *Selbst*- und *Fremdkategorisierungen* in Interaktionen vorgenommen werden. Die Sozialisation unter spezifischen Bedingungen in den Nationalstaaten Schweiz und Deutschland und die daraus abgeleiteten Handlungsstrategien haben letztendlich Formen von veränderter vietnamesisch-buddhistischer Religiosität bei den befragten jungen Erwachsenen zur Folge. Damit gehen intergenerationale Veränderungsprozesse einher, die neben einer veränderten privathäuslichen Praxis auch langfristig einen Einfluss auf die vietnamesisch-buddhistischen Institutionen in der Schweiz und in Deutschland haben werden (siehe auch Baumann et al. (2011) S. 13; Weigelt (2011)).

Abschliessend folgt in diesem Kapitel die Rückbindung des theoretischen Rahmens an die eigene Forschung. Mittels einer Grafik veranschauliche ich die «gegenstandsbegründete Theorie» (Glaser & Strauss, 1998) der vorliegenden Studie.

2.1 Einschluss und Ausschluss als Strukturvoraussetzungen[2]

Bereits Weber (1980) und Durkheim (1911) thematisieren Grenzziehungen als Mittel der Gruppenbildung. Aufgrund von Einschlüssen und Ausschlüssen las-

[2] Hierunter sind strukturelle Bedingungen der Sozialisation wie die Herkunftsfamilie, das Bildungssystem, die Peegroup etc. zu verstehen.

https://doi.org/10.5771/9783956509254-27, am 12.10.2024, 10:31:01
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sen sich Konstruktionen einer «Wir-Gruppe» sowie Abgrenzungen gegenüber einer «Sie-Gruppe» konstruieren.[3]

Zugehörigkeiten werden so durch *Identifikationsmerkmale* und *Fremdkategorisierungen* in Form von «Othering» (Said, 1978) begründet. Es handelt sich somit stets um kollektive Identitäten (Jenkins, 2008), die sowohl soziale Schliessungen als auch soziale Öffnungen zur Folge haben können (Wimmer, 2013).

Solche Grenzziehungen sind häufig mit ethnischen Zugehörigkeiten verknüpft. Weber definiert ethnische Gruppen wie folgt:

> *Wir wollen solche Menschengruppen, welche auf Grund von Aehnlichkeiten des äußeren Habitus oder der Sitten oder beider oder von Erinnerungen an Kolonisation und Wanderung einen subjektiven Glauben an eine Abstammungsgemeinsamkeit hegen, derart, daß dieser für die Propagierung von Vergemeinschaftungen wichtig wird, dann, wenn sie nicht »Sippen« darstellen, »ethnische« Gruppen nennen, ganz einerlei, ob eine Blutsgemeinsamkeit objektiv vorliegt oder nicht* (Weber, 1980, S. 237).

Die Grundlage einer ethnischen Gruppe ist für Weber zunächst einmal die Vorstellung an die «gemeinsame Abstammung». Mithilfe unterschiedlicher Kriterien lässt sich dieser Glaube aufrechterhalten und begründen. Insbesondere vermeintliche Gemeinsamkeiten wie phänotypische, kulturelle und traditionelle «Merkmale» werden betont. Anhand von Nationalstaaten lässt sich die Konstruktion von Kollektiven mit vermeintlich unterschiedlichen Kulturen, Ethnien, Religionen etc. besonders anschaulich demonstrieren.

In jüngerer Zeit gerät insbesondere die Religion bzw. «der Islam» im öffentlichen Diskurs in den Blick, um Grenzen zwischen *Ingroups* und *Outgroups* zu konstruieren (Dahinden & Zittoun, 2013, S. 2; Mader & Schinzel, 2012).

Doch auch Institutionen und Organisationen sind darum bemüht, ihre *Ingroup* aufrechtzuerhalten. Die Aufrechterhaltung kollektiver Narrative ermöglicht es, diesen Glauben intergenerational weiterzugeben. Einen grossen Einfluss haben hierbei die religiösen Organisationen. Bei Zusammenkünften wie «Dharma Klausuren» wird bspw. von Ordinierten an das «Flüchtlingsnarrativ» erinnert. Ordinierte erinnern daran, dass die Elterngeneration aufgrund von Flucht Vietnam verlassen musste sowie dass diese Geschichte alle sogenannten *boatpeople* vereint und auch die Folgegeneration ihre Wurzeln nicht vergessen darf. Die VertreterInnen der vietnamesisch-buddhistischen Pagoden vermitteln somit Marker von Zughörigkeit und Abgrenzung bzw. definieren *Ingroups* und *Outgroups*. Im intergenerationalen Verhältnis wandeln sich diese Marker jedoch. So identifiziert sich nur eine Minderheit der Befragten mit ethnisch-religiösen Identitätsmarkern in solch einer Form (siehe Kapitel 6.2).

Da sich die Arbeit mit der Akteursebene befasst, werden ethnische und religiöse Gruppen hier nicht näher definiert. Sie werden lediglich im Sinne der Organisationssoziologie als Akteure auf der Mesoebene verstanden, die zwischen

[3] Im Folgenden verwende ich den Begriff der Ingroup und Outgroup (Tajfel, 1981).

https://doi.org/10.5771/9783956509254-27, am 12.10.2024, 10:31:01
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Individuum und Makroebene zu verorten sind (siehe auch Demerath, 1998). In Form von strukturellen Rahmenbedingungen des Aufwachsens prägen sie den Entwicklungsprozess sowie die religiöse Identitätsbildung der Befragten.

2.1.1 Symbolische und soziale Grenzen

Einschlüsse und Ausschlüsse finden sich sowohl auf der Makro-, Meso- wie auch auf der Mikroebene. Daher werden strukturelle Bedingungen in der Schweiz und in Deutschland in Form des *Inkorporationsregimes* berücksichtigt sowie Marker des Ein- und Ausschlusses auf der Ebene der religiösen Institutionen und Organisationen. Lamont & Molnár (2002) differenzieren zwischen *symbolischen* und *sozialen Grenzen*, um Zugehörigkeiten zu konstruieren. *Symbolische Grenzen* definieren die Autoren wie folgt:

> *Symbolic boundaries are conceptual distinctions made by social actors to categorize objects, people, practices, and even time and space. They are tools by which individuals and groups struggle over and come to agree upon definitions of reality* (ebd. S. 168).

Symbolische Grenzen sind demnach Zuschreibungen und Differenzmarker, die in der Interaktion hergestellt, verfestigt und neu ausgehandelt werden. Sie sind nach dieser Definition nicht statisch, sondern besitzen einen Prozesscharakter. Durch den Konsens über Grenzziehungen werden letztlich Realitäten bestimmt. Teilweise führen solche Kategorisierungen zu institutionalisierten Formen *symbolischer Grenzziehung*. Religion und Ethnie werden in dieser Arbeit als solche verstanden (Dahinden, 2010, S. 2). Diese Formen von manifestierten Grenzen werden zu *sozialen Grenzen*, wenn sie als Legitimation für soziale Ungleichheit dienen (Lamont & Molnár, 2002, S. 168f). So hat es zunächst symbolischen Charakter, wenn eine Person ein Kopftuch trägt, da sie sich so von Personen, die kein Kopftuch tragen, unterscheidet und sich der Gruppe «kopftuchtragende Personen» zuordnen lässt. Sobald sie jedoch aufgrund des Kopftuches ihren Beruf nicht ausüben darf oder andere soziale Benachteiligungen erfährt, lässt sich von einer *sozialen Grenze* und daraus resultierender sozialer Ungleichheit sprechen. Lamont & Molnár (2002) betonen diesen Zusammenhang von *symbolischen* und *sozialen Grenzen*. Insbesondere Arbeiten zu den Nachkommen von MigrantInnen nehmen häufig eine Perspektive der sozialen Ungleichheit ein (bspw. Juhasz & Mey, 2003). In der Regel bezieht sich eine solche Perspektive auf die soziale Ungleichheit im Bildungssystem (bspw. Stanat & Edele, 2011).

Wie Weiß (2017) treffend anmerkt, nimmt eine solche Perspektive jedoch zu stark die negativen Konsequenzen von *symbolischen Grenzziehungen* in den Blick (ebd. S. 90). Insbesondere Kinder vietnamesischer EinwanderInnen gelten seit einigen Jahren in den USA, aber auch in Frankreich, der Schweiz und in Deutschland als «model minority», da sie als gut integriert und bildungser-

https://doi.org/10.5771/9783956509254-27, am 12.10.2024, 10:31:01
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

folgreich gelten (siehe auch Tran, 2017). Im Vergleich zu den Nachkommen anderer Einwanderungsgruppen ergibt sich somit für sie aufgrund der ethnischen Differenz bzw. *symbolischen Grenze* zunächst ein «gesellschaftlicher Zugang» und keine soziale Ungleichheit.[4] Ebenso verhält es sich bezüglich ihrer buddhistischen Religionszugehörigkeit, die ebenfalls in der Schweiz und in Deutschland gesellschaftlich positiv konnotiert ist. Kollmar-Paulenz & Funk (2012) zeigen dies anhand des tibetischen Buddhismus auf:

> *Der (tibetische) Buddhismus repräsentiert bestimmte (spirituelle) Werte, welche vielfach positiv konnotiert sind. So gilt «der Buddhismus» als nicht missionierende; friedlich-gewaltfreie, offen-tolerante, und undogmatische Lehre, welche eine universelle Botschaft an die Menschheit bereithält und deshalb sehr viele Menschen im Westen anzieht. Mitgefühl und Weisheit werden zumeist als zentrale Elemente der buddhistischen Lehre definiert. Als besonders attraktiv für «den Westen» gilt die im Buddhismus vorgefundene Freiheit, Selbstbestimmung und Selbstverantwortung des Individuums: So gilt der Buddhismus als aktiver Entwicklungsweg, der zur Optimierung des individuellen Daseins führt* (ebd. S. 7).

Diese positiven Zuschreibungen finden sich auch in den religiösen Selbstbeschreibungen der befragten jungen Erwachsenen, wie meine Daten zeigen (vgl. Kapitel 5 und 6). Mittels *symbolischer Grenzziehungen* entsteht folglich ein sozialer Status, der sowohl aufwertend als auch abwertend für den Einzelnen sein kann. Für die Befragten lässt sich zunächst davon ausgehen, dass sie eine Aufwertung ihres sozialen Status erfahren.

Bislang existiert keine einheitliche Theorie zu Grenzziehungen. Abgesehen von der Unterscheidung zwischen *symbolischen* und *sozialen Grenzen* lassen sich verschiedene Ansätze in der Forschung feststellen. Lamont et al. (2015) unterscheiden mit Blick auf den heutigen Forschungsstand zwischen Ansätzen, die sich mit Kultur und sozialer Ungleichheit befassen, und Ansätzen, die auf Grenzziehungen und Identität fokussieren (ebd. S. 851f).

Die vorliegende Arbeit folgt dem zweiten Ansatz. Es geht weniger um die Folgen von *symbolischen Grenzziehungen*, sondern vielmehr um die Produktion von Ein- und Ausschlüssen, also um die Mechanismen und den Umgang der Akteure mit bestehenden Formen von *symbolischen Grenzen* (siehe auch Synnes, 2018; Duemmler, 2015; Phalet, et al., 2013). Der Zusammenhang von Machtstrukturen und daraus resultierenden *sozialen Grenzen* soll hierbei zwar nicht zurückgewiesen werden, aber in dieser Arbeit unberücksichtigt bleiben.

---

[4] Selbstverständlich muss diese vermeintlich positive Stereotypisierung kritisch reflektiert werden. Wie die Journalistinnen Vanessa Vu und Minh Thu Tran in ihrem Podcast «Rice and Shine» ausführen, sind Kinder von vietnamesischen EinwanderInnen teilweise doppeltem sozialem Druck ausgesetzt. In der vietnamesischen Gemeinschaft wird von ihnen Bildungserfolg erwartet (siehe auch Beth & Tuckermann, 2008, S. 64) und in der Einwanderungsgesellschaft fallen sie auf, wenn sie nicht dem Stereotyp entsprechen. Zudem sind auch die Nachkommen von vietnamesischen EinwanderInnen von Diskriminierung betroffenc (Tran, 2017).

https://doi.org/10.5771/9783956509254-27, am 12.10.2024, 10:31:01
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

2.1.2 Ethnisch-religiöse Grenzziehungen

Barth (1998) betont, dass es nicht ausreiche, Gruppen untereinander zu vergleichen, um Differenzen herauszuarbeiten, da ethnische Differenzen nicht in einem essenzialistischen Sinne bereits gegeben seien (Wimmer, 2010). Die Forschung müsse stattdessen stärker den Prozess der Konstruktion von Einschlüssen und Ausschlüssen in den Blick nehmen:

> *The critical focus of investigation from this point of view becomes the ethnic* ***boundary*** *that defines the group, not the cultural stuff that it encloses* (ebd. S. 15), *Hervorheb. im Original).*

Es gehe darum, Gruppenbildungsprozesse in der Interaktion zu untersuchen. Denn die vorgenommenen Zuschreibungen einzelner Akteure würden letztendlich zu konstruierten Gruppen führen (ebd.).

Auf diesen Ansatz bauen spätere Arbeiten wie die von Zolberg & Woon (1999) auf. Sie untersuchen, wie die spanische Sprache in den USA und die islamische Religion in Europa dazu dienen, *symbolische Grenzen* zu etablieren. Hierbei identifizieren sie drei Formen von *Grenzziehung,* die als interaktiver Prozess zwischen EinwanderInnen und Angehörigen des Einwanderungslandes stattfinden (ebd. S. 9):

- Das *Boundary Crossing:* Individuen überschreiten hier individuell die bestehenden Grenzen, ohne dass sich an den Grenzziehungen zwischen den Kollektiven etwas verändert. Ein Beispiel wäre das Ablegen einer Staatsangehörigkeit und der Wechsel zu einer anderen Staatsangehörigkeit.
- Das *Boundary Blurring*: Hier verschwimmen bestehende Grenzen bzw. werden von den AkteurInnen aufgeweicht, um die bestehenden Grenzen zu überwinden. Mehrsprachigkeit wäre hierfür ein Beispiel.
- Das *Boundary Shifting* beschreibt Grenzverschiebungen. Ein Beispiel hierfür wären strukturelle Einbindungen in die Gesellschaft des Einwanderungslandes oder der Ausschluss von gesellschaftlichen Bereichen (ebd. S. 8).

In der Regel wird in den Ansätzen das Verhältnis von ethnischer Minderheit und Angehörigen des Einwanderungslandes thematisiert.

Portes & Zhou (1993) widmen sich explizit den Kindern von EinwanderInnen. Sie vertreten die Annahme, dass MigrantInnen der «zweiten Generation» sich an der «Unterschicht» orientierend in Nationalstaaten und auch nach «oben» sich an der Mittelschicht orientierend assimilieren können. Eine weitere Form ist laut den Autoren die «segmentierte Assimilation»: MigrantInnen würden sich strukturell der Gesellschaft des Einwanderungslandes anpassen, aber ihre eigene ethnische Orientierung beibehalten. Zhou & Bankston (1994) beschreiben diese Form der Assimilation für junge VietnamesInnen in den USA, die bildungserfolgreich sind und zugleich «die vietnamesisch-kulturellen Werte» beibehalten. Die starke Einbindung in die vietnamesische Gemeinschaft verstehen die Autoren hierbei als eine Ressource für die «zweite Generation» in den USA, strukturell erfolgreich sein zu können. Die Unter-

https://doi.org/10.5771/9783956509254-27, am 12.10.2024, 10:31:01
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

suchung von Le (2020) nimmt diesen Ansatz wieder auf. Er untersucht die Aufwärtsmobilität durch die Einbindung in vietnamesisch-buddhistische Organisationen, genauer die Jungbuddhistische Familie (JubFa). Hierbei kommt er zu der Schlussfolgerung, dass die Art der Struktur in den Organisationen einen Einfluss auf die Bildungsaspiration junger Erwachsener hat. In JubFas mit älteren GruppenleiterInnen würde die Aufwärtsmobilität gefördert werden. Gruppen, die stärker horizontal organisiert seien, weil die GruppenleiterInnen im gleichen Alter wie die Mitglieder seien, förderten hingegen stärker eine Abwärtsmobilität. Auch aus meinen Daten wird ersichtlich, dass GruppenleiterInnen, die älter als die Befragten sind, jedoch jünger als die Elterngeneration, eine Brückenfunktion übernehmen und die Befragten stark beeinflussen können. Junge GruppenleiterInnen wie die drei eingangs vorgestellten Frauen «kämpfen» hingegen teilweise um ihre Autorität, wenn sie Gleichaltrige anleiten müssen.

Auch wenn sich mit Blick auf die vorliegende Arbeit nicht beurteilen lässt, ob der Bildungserfolg der Befragten mit ihrer strukturellen Einbindung in vietnamesisch-buddhistische Gemeinschaften zusammenhängt, so lässt sich dennoch feststellen, dass viele der von mir Befragten die Einbindung in vietnamesisch-buddhistische Strukturen als eine persönliche Ressource begreifen. Gemeint ist hiermit die Möglichkeit, auf «Gleichgesinnte» zu treffen (siehe Kapitel 6.2). Gerade im Jugendalter gewinnen die Peergroup und die Auseinandersetzung mit den eigenen Wurzeln an Bedeutung.[5] Die ethnisch-religiösen Organisationen und Institutionen bieten in dieser Hinsicht Orientierung.

Einen anderen Blick auf *Grenzziehungen* nehmen Studien ein, die verstärkt nationalstaatliche Gegebenheiten thematisieren. So untersucht Bail (2008) für 21 europäische Länder den Zusammenhang *symbolischer Grenzen* und der von den Regierungen der Länder offiziell vertretenen «Integrationsphilosophien». Ihm zufolge haben Konfigurationen von *symbolischen Grenzziehungen* einen Einfluss auf die Integration von MigrantInnen und möglicherweise auch auf die Entstehung von sozialer Ungleichheit (ebd. S. 56).

Diesem Ansatz entspricht die Entwicklung der Migrationsforschung insgesamt. Nachdem lange Zeit in der Migrationsforschung[6] das Konzept der Assimilation (Esser, 1980) verwendet wurde, wird nun verstärkt die Annahme vertreten, dass sowohl die Aufnahmegesellschaft als auch die Einwanderungsgruppe sich wechselseitig beeinflussen. Inzwischen sind Begriffe wie «Assimilation» oder «Integration» weniger gebräuchlich, stattdessen wird von Inkorporation gesprochen (Pries, 2003, S. 30ff).

---

[5] (Müller, 2020) beschäftigte sich bspw. in seiner Studie zu jungen Erwachsenen mit vietnamesischen Wurzeln mit Fragen von Zugehörigkeit im transnationalen Kontext und begleitete hierfür junge Erwachsene aus Deutschland auf der Suche nach ihren Wurzeln nach Vietnam.

[6] Siehe zur Entwicklung der Migrationsforschung auch Pott et al. (2018).

https://doi.org/10.5771/9783956509254-27, am 12.10.2024, 10:31:01
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Soysal (1994) prägte den Begriff des *Inkorporationsregimes*. In ihrer Studie über GastarbeiterInnen in europäischen Einwanderungsländern vertritt sie den Ansatz, dass der Umgang der Einwanderungsgesellschaften mit MigrantInnen einen Einfluss auf die Etablierung migrantischer Strukturen in den Aufnahmeländern hat. So werden Migrantengemeinschaften dadurch beeinflusst, ob der Staat die MigrantInnen als Kollektiv im Blick hat oder als Individuen. Die strukturellen Bedingungen führen somit zu unterschiedlichen Handlungsstrategien der MigrantInnen, sich in der Aufnahmegesellschaft einzubringen. Ein Beispiel hierfür ist Schweden. Hier sehe das *Inkorporationsregime* nach Soysal vor, Gemeinschaften zu inkorporieren, in Grossbritannien sehe das *Inkorporationsregime* hingegen vor, Einzelpersonen zu inkorporieren (ebd. S. 36f). Die Schweiz verortet Soysal ebenso wie Grossbritannien. Das Individuum wird stärker in den Blick genommen als Organisationen von ZuwanderInnen. Für Deutschland definiert Soysal hingegen eine stärkere Rolle des Staates bei der Bildung von Organisationen (ebd. S. 37ff). Aus diesem Umstand liesse sich ableiten, dass vietnamesische Organisationen und Religionsgemeinschaften möglicherweise hier gesellschaftlich sichtbarer sind bzw. die Strukturen formeller als in der Schweiz sind.

Sökefeld et al. (2010) konstatieren für die Schweiz, dass «(…) Religionsgemeinschaften in erster Linie zivilgesellschaftlich und dezentral eingegliedert [werden] (…)» (ebd. S. 13ff). Für Deutschland stellt Brunn (2012) fest, dass Religionsgemeinschaften vorwiegend die Möglichkeit erhalten, sich gesellschaftliche Anerkennung und Mitsprache mittels der Etablierung von Sprecherpositionen zu erarbeiten (ebd. S. 252). Diese Inkorporationsbedingungen haben einen Einfluss auf religiöse Institutionen als Repräsentanten einer Religionsgemeinschaft. Ebenso verhält es sich mit ethnisch-kulturell ausgerichteten Gemeinschaften.[7]

Diese geschilderten makrostrukturellen Grenzziehungen und Inkorporationsbedingungen stehen nicht im Mittelpunkt des vorliegenden Forschungsinteresses und werden daher nur kurz gestreift. Allerdings haben sie einen Einfluss auf die Bedingungen, unter denen die befragten jungen Erwachsenen in beiden Ländern aufwachsen, und fliessen mit in die Analyse der erhobenen Daten ein. Denn die institutionellen Bedingungen, wie die Inkorporation der kulturell-religiösen Migrantengemeinschaften, nehmen Einfluss auf die Strukturen, in denen die jungen Erwachsenen sozialisiert werden.

Die Bedeutung von *symbolischen Grenzen* für Kinder von EinwanderInnen zeigt Alba (2005) mit seiner Studie auf. Er widmet sich den institutionalisierten Grenzen in den USA, Frankreich und Deutschland, mit denen Nachkommen von EinwanderInnen konfrontiert werden. Sein Argument ist: «In all

[7] Auf die Etablierung vietnamesisch-buddhistischer Infrastruktur sowie auf die Heterogenität vietnamesischer EinwanderInnen in den beiden Ländern gehe ich an späterer Stelle gesondert ein.

https://doi.org/10.5771/9783956509254-27, am 12.10.2024, 10:31:01
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

immigration societies, the social distinction between immigrant and second generations, on the one hand, and natives, on the other, is a sociologically complex one» (ebd. S. 41). Die Fremdkategorisierung betreffe nicht nur die Elterngeneration, sondern auch die Nachkommen von MigrantInnen.

Mit dem Konzept der *Bright* vs. *Blurred Boundaries* veranschaulicht Alba Marker und Formen der Grenzziehung, die für die Nachfolgegenerationen von EinwanderInnen relevant werden können. Hierbei unterscheidet er zwischen starren und durchlässigen Grenzen. Diese etablierten Grenzen haben auch einen Einfluss auf das Aufwachsen der zweiten Generation von MigrantInnen (ebd. S. 21). Anhand der Zweitgeneration junger MexikanerInnen in den USA, der Zweitgeneration türkischer EinwanderInnen in Deutschland und anhand der Zweitgeneration junger NordafrikanerInnen in Frankreich zeigt er auf, in welchen Bereichen diese Grenzen wirksam werden können. Gesellschaftliche Teilbereiche in seiner Untersuchung sind die Staatsbürgerschaft, die Religion, die Sprache und die Ethnie. Er kommt zu dem Schluss, dass die USA tendenziell über *Blurred Boundaries* verfügen, da hier kulturelle Elemente der EinwanderInnen in das *Selbstverständnis* der Einwanderungsgesellschaft übergehen (ebd. S. 25). Gemeint sind Grenzaufweichungen, feste Gruppenzugehörigkeiten lösen sich nach diesem Konzept auf. In europäischen Gesellschaften konstatiert er hingegen *Bright Boundaries*, da Grenzen zwischen EinwanderInnen und der Bevölkerung des Aufnahmelandes tendenziell bestehen bleiben und stärker betont werden (ebd. S. 39ff).

Dieser ländervergleichende Ansatz lässt sich auch auf die vorliegende Studie übertragen. So lässt sich fragen, ob es in der Schweiz und in Deutschland die gleichen Differenzmarker sind, die die jungen Erwachsenen in den Gesprächen nennen. Ein Beispiel für Differenz wäre bspw. die Staatsangehörigkeit. In der Schweiz besitzen alle von mir befragten Personen die Schweizer Staatsangehörigkeit. In Deutschland sind es insbesondere die Kinder der ehemaligen VertragsarbeiterInnen oder Kinder von ehemaligen AsylbewerberInnen aus den neuen Bundesländern, die die vietnamesische Staatsangehörigkeit besitzen. Aus diesem Grunde wird die Staatsangehörigkeit als Marker von Zugehörigkeit oder Ausgrenzung verstärkt von den in Deutschland befragten Personen thematisiert. Die unterschiedlichen makrostrukturellen Bedingungen bei der Aufnahme vietnamesischer EinwanderInnen (siehe Kapitel 3) zeigen sich an diesem Beispiel sehr deutlich.

2.1.3 Mikrostrukturelle Grenzziehungen

Wimmer (2008a) baut auf Arbeiten von Barth (1998) und Bourdieu (1991) mit seinem Ansatz der mikrostrukturellen Grenzziehung auf (ebd. S. 205). Hierbei kritisiert er, dass die Forschung zu ethnischen Grenzen in der Regel auf Herders Konzept des «Common Sense» zurückgreife und essenzialisierend da-

https://doi.org/10.5771/9783956509254-27, am 12.10.2024, 10:31:01
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

von ausgehe, dass kulturelle Gemeinschaften aufgrund von Ethnien bestünden (2008a, S. 60ff). Es gelte, die Diversität innerhalb ethnischer Gemeinschaften zu berücksichtigen.

Deutlich wird diese Heterogenität innerhalb ethnischer Gemeinschaften in den Grenzziehungen zwischen vietnamesischen ChristInnen und vietnamesischen BuddhistInnen im Feld. Zwar finden sich Berührungspunkte zwischen beiden Gemeinschaften, bspw. bei kulturellen Festen, häufig grenzen sich einzelne Akteure jedoch von der anderen Gemeinschaft ab und betonen die unterschiedlichen Praktiken oder Glaubensvorstellungen. Der religiösen Zugehörigkeit kommt hier eine bedeutendere Rolle zu als vermeintlich ethnischen Zugehörigkeiten. Ein weiteres Beispiel sind die Grenzziehungen zwischen ehemaligen vietnamesischen Flüchtlingen und ehemaligen vietnamesischen *VertragsarbeiterInnen*. Doch auch innerhalb vermeintlich homogener religiöser Gemeinschaften findet sich eine grosse Diversität im Feld. So besucht ein Teil der «BuddhistInnen» ausschliesslich bestimmte Pagoden aufgrund der politischen Ausrichtung oder aufgrund des sozio-ökonomischen Hintergrundes der BesucherInnen dieser Pagoden. Um diese Heterogenität abzubilden, gehe ich in Kapitel 3 ausführlich auf die Migrationsbedingungen vietnamesischer EinwanderInnen in den beiden Ländern ein.

Wimmers Modell umfasst strukturelle Bedingungen auf der Makroebene, die einen Einfluss auf das Individuum haben und wieder zurück auf die makrostrukturelle Ebene wirken: «The model leads from the macrostructural level to the agency of individuals and aggregates their actions back to the macrostructural level» (2008b, S. 972). Im Mittelpunkt der von Wimmer entwickelten Typologie steht folglich die Handlungsfähigkeit des Akteurs. Akteure reagieren mittels unterschiedlicher Handlungsstrategien auf bestehende Grenzen im Feld. Sowohl individuelle als auch kollektive Akteure, wie beispielsweise Nationalstaaten, Religionsgemeinschaften etc., agieren im Prozess der *Grenzziehung*. Für die vorliegende Arbeit dienen Wimmers Formen der *Grenzziehungen* dazu, die Handlungsstrategien der befragten jungen Erwachsenen zu analysieren (siehe Kapitel 6). Es lassen sich Formen von Grenzziehungen unterscheiden, die dazu führen, Grenzen zu verschieben, sowie Formen von *Grenzziehungen*, die zur Folge haben, dass sich die Zuschreibung der Bedeutung von Grenzen verändert.

Bereits in der Literatur bestehende Formen von Grenzziehung wie *Boundary Blurring* und *Boundary Crossing* ergänzt Wimmer mit weiteren Handlungsstrategien und entwickelt letztlich insgesamt fünf verschiedene Formen von Grenzziehung.

Eine dieser Formen stellt die *Expansion* dar: Akteure erweitern hier die Grenzen und öffnen die Gruppenzugehörigkeit (ebd. S. 50). Die Gründung von Nationen demonstriert laut Wimmer besonders eindrücklich, wie Grenzen verschoben werden und unterschiedliche Gruppen beinhalten oder ausschlies-

https://doi.org/10.5771/9783956509254-27, am 12.10.2024, 10:31:01
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sen können: «The politics of nation-building represents perhaps the best studied strategy of boundary expansion» (2008b, S. 1031). Ein Beispiel hierfür wäre, wenn die befragten jungen Erwachsenen sich als «BuddhistInnen» bezeichnen und nicht als «vietnamesische BuddhistInnen», da die Beschreibung als «BuddhistIn» eine grössere Gruppe von Menschen als die Selbstpositionierung als «vietnamesische/r BuddhistIn» einschliesst.

Eine weitere Form der Grenzziehung stellt die *Contraction* dar: Hier verdichtet sich die Zugehörigkeit zu einer Gruppe: «Contraction means drawing narrower boundaries and thus disidentifying with the category one is assigned to by outsiders» (ebd. S. 55). Ein Beispiel wäre die Selbstdefinition der Befragten als «vietnamesische/r BuddhistIn» und die damit einhergehende Abgrenzung gegenüber allen anderen nationalen bzw. religiösen Gemeinschaften.

Die *Transvaluation* stellt eine weitere Form der *Grenzziehung* dar: Wimmer spricht hier in Anlehnung an Friedrich Nietzsche von der «Umwertung aller Werte». Gemeint ist die grundlegende Umdeutung der Hierarchie bestehender Kategorien. Er unterscheidet zwischen einer Umwertung, die mit Auf- oder Abwertung einhergeht, sowie zwischen einer Umwertung, die eine Gleichbehandlung zur Folge hat (ebd. S. 57). Ein Beispiel wäre die Aufwertung des Buddhismus durch die Befragten und eine damit einhergehende Abwertung der christlich geprägten Einwanderungsgesellschaft. Ein Beispiel für die Gleichbehandlung wäre bspw. ein institutionalisierter buddhistischer Religionsunterricht.

Eine weitere Strategie der Grenzziehung ist das *Positional move*: Hier bleiben Grenzen bestehen, aber Individuen wechseln von einer Gruppe zu einer anderen Gruppe (ebd. S. 58). Ein Beispiel hierfür ist die Annahme der Schweizer oder deutschen Staatsangehörigkeit durch die Befragten oder die Konversion.

Wie bei anderen Autoren stellt auch hier das *Blurring* eine Aufweichung bestehender Grenzen dar: «Boundary blurring reduces the importance of ethnicity as a principle of categorization and social organization» (ebd. S. 61). Möglich wird das *Blurring* häufig mittels der Betonung des lokalen oder des globalen Kontextes (Wimmer, 2008b, S. 1041f). Lokale oder universelle Gemeinsamkeiten werden betont. Ein Beispiel für diese Strategie sind Aussagen der jungen Erwachsenen, die die Gemeinsamkeiten aller Religionen betonen oder ethnische Kategorisierungen durch die Selbstdefinition als «Mensch» ersetzen.

Die vorgestellten Formen von mikrostrukturellen Grenzziehungen werden herangezogen, um die unterschiedlichen Formen von Selbstpositionierung der befragten jungen Erwachsenen aufzuzeigen. Die Ausgangsthese ist, dass die Befragten mit Formen des Ein- und Ausschlusses in unterschiedlichen Kontexten und auf unterschiedlichen Ebenen konfrontiert werden und diese mit konstruieren. Das *Inkorporationsregime*, das Wechselverhältnis von Einwanderungsgruppe und Einwanderungsland, hat einen Einfluss auf die institutionalisierten sowie strukturellen Bedingungen in den beiden Ländern.

https://doi.org/10.5771/9783956509254-27, am 12.10.2024, 10:31:01
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Makrostrukturelle Bedingungen bestimmen die soziale Positionierung vietnamesisch-buddhistischer Gemeinschaften in der Schweiz und in Deutschland ebenso wie die Präsenz des Buddhismus im Bildungsbereich bzw. die unterschiedliche Thematisierung von Religion im schulischen Kontext (Frank, 2010). Bereits mit Schuleintritt werden die Befragten häufig damit konfrontiert, dass sie einer Minderheitenreligion angehören. Formen von Zugehörigkeit und Ausschluss finden sich auch in weiteren gesellschaftlichen Teilbereichen (siehe 3. Jugend und Identitätsmarker). Im Zusammenspiel mit der eigenen Identitätsentwicklung entwickeln sich auch Strategien, mit diesen Formen des Ein- und Ausschlusses umzugehen. Diese mikrostrukturellen Grenzziehungen führen dazu, die bestehenden Grenzen zu erhalten oder zu verändern. Sowohl der Identitätsprozess als auch die Entwicklung der Handlungsstrategien sind hierbei dynamisch und können je nach Lebenssituation wieder neu ausgehandelt werden.

Im Folgenden sollen nun die Jugendphase und der Identitätsprozess der befragten jungen Erwachsenen mittels Konzepten zu Jugend und Identität in den Blick genommen werden. In der Jugendphase reflektieren junge Erwachsene oftmals neben der Auseinandersetzung mit der eigenen Person auch ihre Religiosität. Daher zeigen sich in dieser Lebensphase deutlich Tendenzen von Veränderungen vietnamesisch-buddhistischer Religiosität.

2.2 «Jugend» als Lebensphase

In der Jugendforschung finden sich unzählige Ansätze und Theorien, um die Lebensphase «Jugend» zu beschreiben.[8] Hurrelmann (2007) vertritt einen sozialisationstheoretischen Ansatz, der die Mikro- und Makroperspektive miteinander verknüpft. Berücksichtigt werden die psychischen Prozesse des Individuums bzw. seine Individuation und soziale Einflussfaktoren, die es zu integrieren gilt.

> *Mit der Individuation, der Entwicklung einer besonderen, einmaligen und unverwechselbaren Persönlichkeitsstruktur, wird das Individuum in die Lage versetzt, sich durch selbständiges, autonomes Verhalten mit seinem Körper, seiner Psyche und mit seinem sozialen und physischen Umfeld auseinander zu setzen* (ebd. S. 30).

Nach dieser Definition wird die Jugend als ein Prozess der Entwicklung einer persönlichen und sozialen Identität verstanden. «Selbst- und Fremdbilder, Identifikationen in- und ausserhalb der Familie und kollektive Vorstellungen von Identität, Anderssein und Zugehörigkeit entwickeln sich» (Morgenthalter et al. 2011).

---

[8] Ein Überblick zu jugendtheoretischen Ansätzen findet sich bspw. bei Ecarius et al. (2011) sowie bei Scherr (2009).

https://doi.org/10.5771/9783956509254-27, am 12.10.2024, 10:31:01
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Während in der Forschung von Jugendlichen, Adoleszenten, Heranwachsenden und jungen Erwachsenen gesprochen wird, werden diese Definitionen in dieser Arbeit synonym verwendet. Die Altersgruppe wird bewusst sehr breit gefasst, da davon ausgegangen wird, dass die Jugendphase in westlichen Gesellschaften bis zum 30. Lebensjahr andauern kann (Hurrelmann, 2007, S. 41). Die Begründung für diese Annahme liefert die empirische Beobachtung, dass junge Menschen immer später den Eintritt in das Erwachsenenalter erreichen. Junge Erwachsene übernehmen zwar in immer jüngerem Alter bereits die Konsumentenrolle, aber ihre wirtschaftliche Unabhängigkeit und die Gründung einer eigenen Familie – sogenannte bislang geltende Marker des Erwachsenenalters – erfolgt zunehmend in späteren Lebensjahren (Hurrelmann & Quenzel, 2016, S. 22f).

Die zunehmende Individualisierung, ebenso die damit einhergehende Entstrukturierung des Lebenslaufs, hat in westlichen Industrienationen eine Pluralität an unterschiedlichen Lebensmodellen und Lebensverläufen zur Folge. Diese Wahlmöglichkeiten führen in einer globalisierten, deregulierten «Risikogesellschaft» (Beck, 1986) teilweise auch zu überfordernden Wahlzwängen und damit einhergehenden Unsicherheiten für die Akteure (Hurrelmann & Quenzel, 2016, S. 58f). Möglicherweise können hier religiöse Gemeinschaften eine Stabilität und Orientierung bieten (siehe Kapitel 6.2).

2.2.1 Jugend als Marker des Generationenwandels

Studien wie die «Shell Jugendstudie», die «ch-x» und die europäische Studie «Generation What?» nehmen den Umgang junger Menschen mit dieser Lebensphase in den Blick.[9] Anhand der Einstellung Jugendlicher lassen sich künftige gesellschaftliche Entwicklungstendenzen ablesen. Obgleich die Identitätsbildung einen lebenslangen Prozess darstellt, wird vermutet, dass die in der Jugendphase entwickelten Einstellungen und Muster grundsätzlich im Lebensverlauf beibehalten werden. In der Jugendphase zeichnet sich der Generationenwandel und somit die gesellschaftliche Entwicklung ab. Die junge Generation löst die vorherige ab und übernimmt bisher bestehende Normen und Traditionen oder lehnt sie ab bzw. führt sie in veränderter Form weiter. Jugendkulturen bringen diesen Generationenwandel zum Ausdruck. King (2013) drückt diesen Wandel folgendermassen aus:

[9] Markant ist die Definition der Altersgruppe Jugend, die auch bei den drei Studien sehr unterschiedlich ausfällt. Bei der «Shell Jugendstudie» reicht das Alter der Befragten von 12 bis 25 Jahren. Die «ch-x» definiert Jugendliche als Personen im Alter von 19 Jahren. Die Studie «Generation What?» definiert die Jugendphase mit TeilnehmerInnen zwischen 18 und 34 Jahren am breitesten. Auch die im Rahmen des internationalen TIES (The Integration of the European Second Generation) in Zürich entstandene Studie (Fibbi et al, 2015) definiert die Zweite Generation zwischen 18 und 35 Jahren.

https://doi.org/10.5771/9783956509254-27, am 12.10.2024, 10:31:01
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

> *(…) Jugend oder Adoleszenz [stellt] jenen sozialen Raum der generativen Transition dar[…], in der sich die Generationenspannung oder die strukturelle Ambivalenz zwischen den Generationen mit größter Wirkmächtigkeit entfaltet* (Hervorheb. Original, ebd. S. 25).

Einen Einfluss auf diese Generationenspannung und den Generationenwandel haben das soziale Umfeld und sozioökonomische Bedingungen bzw. der *Möglichkeitsraum* der Jugendlichen. Während King die Bedeutung der Generativität als Kriterium der Jugendphase betont, stärken Hurrelmann & Quenzel (2016) das Konzept der «Entwicklungsaufgaben» und das «Modell der produktiven Realitätsverarbeitung» (ebd. S. 94).[10] Zur Jugendphase gehört demnach die Entwicklung «intellektueller und sozialer Kompetenzen», um sich gesellschaftlich einbringen zu können, die Entwicklung eines Selbstbildes und die Fähigkeit, soziale Beziehungen einzugehen, die Ausbildung einer eigenständigen Konsumentenrolle sowie die «Entwicklung eines individuellen Werte- und Normensystems» (ebd. S. 25). Diese Persönlichkeitsentwicklung erfolgt in aktiver und fortwährender Auseinandersetzung des Individuums mit der äusseren Realität und deren Verarbeitung. In der Folge entwickeln die jungen Erwachsenen einen «Ausgleich der Spannungen zwischen persönlicher Individuation und sozialer Integration» und somit eine «Ich-Identität» (ebd. S. 97ff).

2.2.2 Junge Erwachsene mit zugewanderten Eltern

Hurrelmann & Quenzel (2016) betonen zwar, dass junge Erwachsene mit zugewanderten Eltern stärker von sozialer Benachteiligung im Bildungssystem betroffen sind, und führen dies auf den sozioökonomischen Status ihrer Herkunftsfamilien zurück. Ethnische oder religiöse Zugehörigkeit würden hingegen einen geringen Einfluss auf die Bewältigung der «Entwicklungsaufgaben» im Jugendalter ausüben (ebd. S. 251f).

Ein Ansatz, der lediglich die strukturelle soziale Ungleichheit in den Blick nimmt, greift zu kurz. Er vernachlässigt das *Selbstverständnis* der Akteure. So unterscheiden sich die befragten jungen Erwachsenen in ihrem *Selbstverständnis* stark von ihren Peers ohne Eltern mit Zuwanderungsgeschichte. Bei Kindern von ZuwanderInnen ist daher davon auszugehen, dass sie sich ungleich stärker als Angehörige des Einwanderungslandes mit ihrer Identität auseinandersetzen: «Aufgrund der Alltäglichkeit der Thematisierung als Andere wird die Frage der Zugehörigkeiten omnipräsent und zwingt zur Positionierung» (Geisen & Riegel, 2007, S. 8). Deutlich wird dieser Umstand an Differenzmarkern, mit denen sie aufgrund von Fremdkategorisierung konfrontiert werden oder die sie aufgrund selbstgewählter Positionierungen betonen. Morgenthaler et al. (2011)

---

[10] Neben Generativität und Individuation betont King die Entwicklung des Geschlechts in der Jugendphase. Da sich bei den befragten Personen keine gravierenden geschlechtsspezifischen Differenzen zeigen, wird dieser Aspekt nicht berücksichtigt.

https://doi.org/10.5771/9783956509254-27, am 12.10.2024, 10:31:01
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

kommen in ihrer Untersuchung zu dem Ergebnis, dass der Anteil religiöser Jugendlicher in den untersuchten «Immigrationsreligionen» auffallend hoch ist (ebd. S. 9). Die Vergemeinschaftung und die gewählte Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft stellt daher sicherlich für einen Teil junger Erwachsener eine wichtige Ressource bei der Bewältigung der Entwicklungsaufgaben im Jugendalter dar.

Insgesamt gilt es auch zu bedenken, dass die jungen Erwachsenen in unterschiedlichen Bezugssystemen sozialisiert werden.[11] Hierzu gehören in der Einwanderungsgesellschaft Fremdkategorisierungen aufgrund des phänotypischen Erscheinungsbildes und Zuschreibungen vonseiten der Elterngeneration. Insbesondere die vietnamesische Erziehung kann zum Reibungspunkt zwischen der Elterngeneration und den jungen Erwachsenen werden (Baumann, 2005; Beth & Tuckermann, 2008; Röttger-Rössler, 2017). Dem individualisierten Denken westlicher Gesellschaften steht bisweilen die kollektiv-hierarchisch ausgerichtete Prägung der Elterngeneration gegenüber. Dennoch kann nicht per se von einem Generationenkonflikt ausgegangen werden, da auch die Eltern durch das neue Umfeld der Migration geprägt werden und teilweise ihre Erziehungsformen an das neue Umfeld anpassen.[12]

Auch wenn die Befragten nicht spezifisch als Nachkommen von EinwanderInnen thematisiert werden sollen, so möchte ich doch kurz auf den Kontext ihres Aufwachsens eingehen: In der Literatur werden die Nachkommen von EinwanderInnen häufig als «zweite Generation» bezeichnet. Kritisch lässt sich gegen diese Bezeichnung einwenden, dass diese Definition suggeriert, der Migrationsstatus sei erblich (Müller, 2013, S. 61ff). Eine weitere Kritik stellt der Vorwurf des Containerbegriffs dar. Es wäre falsch, davon auszugehen, dass die sogenannte «zweite Generation» eine homogene Gruppe ist. Vielmehr verfügen die einzelnen Akteure über ganz unterschiedliche sozioökonomische Voraussetzungen und Prägungen. Eine Beschreibung dieser Generation, die die Befragten auch selbst vornehmen, betrifft jedoch die Migrationserfahrung. So verfügen Personen, die ihre ersten Lebensjahre in Vietnam verbrachten und mit den Eltern oder später allein in die Schweiz oder nach Deutschland immigrierten, über ein anderes *Selbstverständnis* als Personen, die in den Einwanderungsgesellschaften geboren wurden. Zu dem unterschiedlichen *Selbstverständnis* kommen unterschiedliche Sprachkompetenzen und Bezüge zum Herkunftskontext der Elterngeneration. Die eigene Migrationserfahrung hat also einen Einfluss auf das Verhältnis zu den beiden Nationalstaaten Schweiz/Deutschland und Viet-

---

[11] Die Betonung unterschiedlicher Bezugssysteme soll nicht dem Ansatz der Kulturkonfliktthese entsprechen, die von statischen nationalstaatlich geprägten Kulturen ausgeht. Vielmehr geht es um Einflussfaktoren der Sozialisation.

[12] Studien, die einen Generationenkonflikt thematisieren, bspw. Baumann (2005) fokussieren mehrheitlich auf das Verhältnis von ehemaligen VertragsarbeiterInnen und ihren Nachkommen. Möglicherweise gilt es bei dieser Thematik die Aufnahmebedingungen von Einwanderungsgruppen zu beachten.

https://doi.org/10.5771/9783956509254-27, am 12.10.2024, 10:31:01
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nam sowie auch auf das Verhältnis zur Elterngeneration. Aus diesem Grund wurde im Sample auf Personen ohne eigene Migrationserfahrung geachtet, auf Angehörige der sogenannten «2.0-Generation», deren Elternteile beide im Ausland geboren sind (Rumbaut, 2002, S. 49). Die Befragten kennen somit die Kultur und den Kontext der Eltern nur aufgrund ihres Elternhauses und werden hauptsächlich durch den Kontext der Aufnahmegesellschaft geprägt.[13]

Aufgrund dieser Gegebenheiten ist es sinnvoll, die mangelnde oder erlebte Migration bei der Untersuchung von Kindern von EinwanderInnen zu berücksichtigen (Rumbaut, 2004). Diese Differenzierung hilft auch zu verstehen, warum die Befragten tendenziell stärker in der Schweiz oder in Deutschland *sozial verortet* sind als ihre älteren Geschwister mit Migrationserfahrung sowie die Elterngeneration, die häufig stärker von ihren Erfahrungen in Vietnam geprägt sind.

2.3 Alternativen zum Begriff der Identität

Für die analytische Ausarbeitung der Selbstpositionierung der Befragten wird der Identitätsprozess aufgezeigt. Wie Müller (2011) feststellt, wird der Identitätsbegriff heute sowohl in der Wissenschaft als auch im Alltag auf vielfältige Art und Weise verwendet (ebd. S. 13). Im Allgemeinen beschreibt der Begriff ein Individuum oder die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft. Zurückgehend auf Meads «symbolischen Interaktionismus» lässt sich Identität in personale und soziale Identität aufschlüsseln. Die personale Identität umfasst das subjektive Empfinden, die soziale Identität beschreibt die gesellschaftliche Eingebundenheit. Hierzu gehören Teilidentitäten wie die nationale Zugehörigkeit, die ethnische Zugehörigkeit, bestimmte Rollenidentitäten sowie symbolisch Materielles, wie religiöse Symbole oder das Tragen bestimmter Kleidung (ebd. S. 13f). Diese Einteilung in personale und soziale Identität findet sich auch bei Brubaker & Cooper (2000).

Für die vorliegende Arbeit wird auf ihr Konzept von Identität zurückgegriffen. Brubaker & Cooper (2000) kritisieren den in den Sozialwissenschaften vorherrschenden Begriff der Identität. Sie argumentieren, dass die vorherrschende Grundhaltung, den Begriff der Identität als konstruiert, fluide und multipel zu begreifen, mehrdeutig sei und als analytische Kategorie nicht ausreiche (ebd. S. 10). Identität meine entweder zu viel oder zu wenig. Sie unterscheiden hierbei zwischen «strong conceptions of ‹identity›» und «weak conceptions». Unter Ersterem verstehen sie Definitionen von Identität als etwas, das allen Menschen

[13] Die Differenz zwischen Kindern mit und ohne Migrationserfahrung zeigt sich insbesondere bei den ehemaligen VertragsarbeiterInnen. Die Elterngeneration verfügt in der Regel nur über rudimentäre Deutschkenntnisse, die in Deutschland geborenen Kinder hingegen verfügen nur über unzureichende Vietnamesischkenntnisse, was eine Verständigung zwischen Eltern und Kindern sehr beeinträchtigt (Röttger-Rössler, 2017, S. 280).

https://doi.org/10.5771/9783956509254-27, am 12.10.2024, 10:31:01
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

und Gruppen eigen ist, auch ohne sich darüber bewusst zu sein, ähnlich einer Klassenzugehörigkeit. Zugleich verstehen sie unter «strong Conceptions» die Annahme von homogenen Kollektiven (ebd. S. 10). «Weak conceptions» hingegen widersprechen dem Common Sense. Sie greifen jedoch auf Standardkonzepte wie die oben erwähnten Annahmen von fluider, multipler, konstruierter und ausgehandelter Identität zurück. Diese Konzepte seien bereits so gängig geworden, dass die Gefahr bestehe, sie lediglich als «Platzhalter» zu verwenden. Auch sie reichen daher nach Brubaker & Cooper für eine analytische Arbeit nicht aus (ebd. S. 11). Stattdessen plädieren sie dafür, neue Begrifflichkeiten einzuführen (ebd. S. 10).

Um den Identitätsbegriff zu ersetzen, verwenden sie sieben alternative Begriffe.[14] Diese Begriffe lassen sich in drei Begriffsgruppen und damit verbundene Ebenen unterscheiden. Auf der ersten Ebene führen die Autoren die Begriffe *Identifikation* und *Kategorisierung* ein. Der Begriff der *Identifikation* veranschaulicht den aktiven Prozess des Akteurs, sich mit etwas oder jemandem zu identifizieren, und fokussiert auf das subjektive Empfinden des Akteurs: «It invites us to specify the agents that do the identifying» (ebd. S. 14). Der Begriff der *Kategorisierung* beschreibt die gegenteilige Perspektive durch ein Gegenüber, die *Fremdkategorisierung*. Anders als der Begriff «Identität» beschreiben diese beiden Begriffe einen Prozess und keinen vermeintlich statischen Zustand (ebd. S. 17). Die Fluidität der Begriffe zeigt auch der Umstand, dass sowohl *Identifikation* als auch *Kategorisierung* stark situativ und vom jeweiligen Kontext abhängig sind (ebd. S. 14). Dem modernen Nationalstaat sprechen die Autoren den grössten Einfluss bezüglich der *Identifikation* und *Kategorisierung* von Subjekten zu. «The modern state has been one of the most important agents of identification and categorization» (ebd. S. 15). Dem Staat komme nicht nur physische Macht zu, sondern auch symbolische. Unter einer anderen Betrachtungsweise lege der Staat Klassifikationen fest, um seine BürgerInnen bspw. anhand von Geschlecht, Religionszugehörigkeit, Ethnie etc. zu *identifizieren* und zu *kategorisieren*. Obgleich *Identifikation* mit der Nennung eines Akteurs einhergehe, erfordere sie nicht immer einen spezifischen Urheber. Beispiele hierfür sind gesellschaftliche Diskurse oder soziale Narrative, die Identifikationen bzw. Kategorisierungen zuschreiben (ebd. S. 16).

Die zweite Begriffsgruppe beinhaltet das *Selbstverständnis* des Akteurs und seine *soziale Verortung*. Der Begriff «Selbstverständnis» beschreibt das Verständnis des Akteurs davon, wer er ist:

[14] Ich verwende nachfolgend die deutschen Übersetzungen. Im Original sprechen Brubaker & Cooper von den folgenden Begriffen: «identification», «categorization», «self-understanding», «social location», «commonality», «connectedness», «groupness» (Brubaker & Cooper, 2000, S. 14ff).

https://doi.org/10.5771/9783956509254-27, am 12.10.2024, 10:31:01
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

> *It is a dispositional term that designates what might be called «situated subjectivity»: one's sense of who one is, of one's social location, and of how (given the first two) one is prepared to act* (ebd. S. 17).

Der Begriff beschreibt, unabhängig von strukturellen Bedingungen oder der Zuschreibungen Anderer, das subjektive Empfinden des Akteurs (ebd. S. 18).

Der dazugehörige Begriff definiert die soziale Rolle des Akteurs. Die *soziale Verortung* beschreibt, wie er sich positioniert und wie er *verortet* ist. Sowohl das *Selbstverständnis* als auch die eigene *soziale Verortung* sind dynamische Identitäten (ebd. S. 17f).

Die dritte Begriffsgruppe beschreibt das Verhältnis von Individuum und Kollektiv, von *Ingroup* und *Outgroup* bzw. kollektiv empfundener «Identität». Brubaker & Cooper differenzieren hier zwischen unterschiedlichen Aspekten. Mit *Gemeinsamkeit* ist das Verständnis des Akteurs gemeint, gewisse Eigenschaften mit anderen Akteuren zu teilen. *Verbundenheit* beschreibt den emotionalen Aspekt, sich mit anderen Akteuren verbunden zu fühlen: «‹Commonality› denotes the sharing of some common attribute, ‹connectedness› the relational ties that link people» (ebd. S. 20). *Gemeinsamkeit* zielt folglich auf geteilte Eigenschaften ab, während der Begriff der *Verbundenheit* stärker das Empfinden sozialer Beziehungen beschreibt. Beide Begriffe ergänzen Brubaker & Cooper (2000) durch den Begriff des *Gruppengefühls.* In Anlehnung an Webers Begriff des «Zusammengehörigkeitsgefühls» beschreibt er das subjektive Empfinden, sich selbst als Teil eines Kollektivs zu verstehen (ebd. S. 19f). Anders als die ersten zwei Begriffe greift der Begriff des *Gruppengefühls* weitere Aspekte auf:

> *Such a feeling may indeed depend in part on the degrees and forms of commonality and connectedness, but it will also depend on other factors such as particular events, their encoding in compelling public narratives, prevailing discursive frames, and so on* (ebd. S. 20).

Der dritte Begriff beschreibt das Gefühl, sich einer Gruppe zugehörig zu fühlen. Unterschiedliche Motive und Gegebenheiten können hierfür ein Grund sein. So können auch besondere Anlässe, wie Feste in den Pagoden oder Retreats, zu einem *Gruppengefühl* beitragen.

In den vorgestellten Begriffen zeigt sich das Wechselspiel von Selbst- und Fremdwahrnehmung als Prozess, das Selbstempfinden und die soziale Rolle sowie das Verhältnis zu Kollektiven. KritikerInnen dieses Ansatzes betonen, dass diese alternativen Begriffe lediglich das Problem des Identitätsbegriffes mithilfe neuer Terminologien umgehen (Izenberg, 2016, S. 396). Zudem liessen sich die einzelnen Begriffe nicht klar voneinander abgrenzen (Duemmler, 2015, S. 39). Dennoch wird in dieser Arbeit mit den Begriffen gearbeitet, da gerade die Differenzierung von Identität und die Aufteilung von Identität in die vorgestellten Begriffsgruppen als analytische Kategorien hilfreich erscheinen, die unterschiedlichen Aspekte von Identität der Befragten anschaulich darzustellen. Zudem entspricht eine solche theoretische Kontextualisierung auch stärker den Selbstbeschreibungen der Befragten, die nur selten auf den Identitätsbegriff

https://doi.org/10.5771/9783956509254-27, am 12.10.2024, 10:31:01
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

zurückgreifen. In der Regel umschreiben sie mit unterschiedlichen Termini ihren Identitätsprozess.

Die bisherigen Ausführungen veranschaulichen Charakteristika der Jugendphase. Dieser Lebensabschnitt ist geprägt von Selbstreflexion und Fragen nach der eigenen Identität. Bisher gemachte Erfahrungen und Bedingungen der eigenen Sozialisation werden hinterfragt und neu ausgehandelt. Zu dieser Lebensphase gehört die Selbstpositionierung als Individuum und die Auseinandersetzung mit der sozialen Umwelt. Mittels des Konzepts von Brubaker und Cooper zur Identität wird dieses Wechselspiel von Umwelt und Individuum in der vorliegenden Arbeit operationalisiert.

Bei der Ausbildung der eigenen Identität kommt sogenannten Differenzmarkern eine grosse Bedeutung zu. Der Einzelne sieht sich mit solchen Markern aufgrund von Fremdkategorisierungen konfrontiert oder greift selbst auf sie als Mittel der Grenzziehung zurück. Die mikrostrukturellen Handlungsstrategien ermöglichen es, sich *sozial zu verorten* bzw. Zugehörigkeiten und Abgrenzungen zu markieren. Letztendlich führen diese Grenzziehungen zur Veränderung vietnamesisch-buddhistischer Religiosität.

2.4 Marker für Zugehörigkeit und Abgrenzung

> *Ich frage mich oft: Wären meine Eltern enttäuscht, wenn ich eines Tages heirate und die Braut wäre deutsch (…)? Was antwortet ihr? Seid ihr deutsch oder Viet? Denn in Deutschland sind wir Ausländer! In Vietnam sind wir Ausländer! Egal in welchem Land dieser Welt sind wir Ausländer! Als Heimatland kenn ich nichts ausser hier, doch bin Vietnamese, so steht es dick auf Papier. Viele haben den deutschen Pass, doch wollen das nicht. Meiner bleibt nach wie vor grün mit goldener Schrift. Deutsch ist meine Muttersprache, Vietnam ist mein Vaterland! (…)* (Twotee, 2016).

Im gesellschaftlichen Diskurs dominiert häufig die ethnische Zuschreibung von Zugehörigkeit. Ebenso verhält es sich in Interaktionen im Alltag, wenn die Nachkommen von ZuwanderInnen mit Fragen nach ihrer Herkunft konfrontiert werden. Es verwundert daher nicht, dass auch ihre Selbstbeschreibungen von ethnischen *Identitätsmarkern* geprägt sind. Seit einigen Jahren thematisieren Nachkommen von vietnamesischen EinwanderInnen vermehrt in der Schweiz und vor allem in Deutschland ihre ethnische Zugehörigkeit bzw. die Frage nach ihrem *Selbstverständnis* öffentlich.[15]

---

[15] Ein Beispiel u. a. ist Thi My Lien Nguyen in der Schweiz, die eine Ausstellung im Kunst (Zeug) Haus in Rapperswil über ihr Aufwachsen in der Schweiz als Kind von vietnamesischen Flüchtlingen initiierte (Nguyen, 2018). Weitere Beispiele für Deutschland sind u. a. der Komiker Tutty Tran (2020), der als Stand-up-Comedian insbesondere das Aufwachsen mit vietnamesischen Eltern thematisiert, und der von den Journalistinnen Minh Thu Tran und Vanessa Vu initiierte Podcast «Rice & Shine» (Vu & Tran, 2020), der sich mit «Vietdeutschen» und ihren Erfahrungen als Kindern von EinwanderInnen auseinandersetzt.

https://doi.org/10.5771/9783956509254-27, am 12.10.2024, 10:31:01
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

2.4.1 Ethnische/nationale Identitätsmarker

Der obige Text eines deutschen Musikers mit vietnamesischen Wurzeln nimmt diese Thematik auf. Neben der eigenen Identitätsfrage thematisiert er das Verhältnis zur Elterngeneration, die *Fremdkategorisierung* in Vietnam und in Deutschland sowie Grenzziehungen in Form von Staatsangehörigkeit und sprachlichen Prägungen. Hinzu kommt bei den befragten jungen Erwachsenen ihr Erscheinungsbild aufgrund ihrer Physiognomie, das häufig der Grund für *Fremdkategorisierungen* ist (siehe auch Mecheril & Teo, 1997). Auch Herzig (2011) betont in ihrer Studie, wie wichtig das Erscheinungsbild für *Fremdkategorisierungen* ist (ebd. S. 258f).[16]

Neben der Konfrontation mit *Fremdkategorisierungen* greifen die jungen Erwachsenen auch selbst auf ethnische Zuschreibungen als *Identitätsmarker* zurück. Nicht immer hängt die Selbstpositionierung jedoch mit dem eigenen *Selbstverständnis* zusammen. So zeigt Barber (2015), dass sich junge Erwachsene mit vietnamesischen Wurzeln in London teilweise als ChinesInnen oder JapanerInnen ausgeben, da diese im gesellschaftlichen Diskurs weniger stigmatisiert werden als VietnamesInnen. Ein ähnliches Verhalten zeigte sich lange Zeit für Deutschland: Um nicht mit der medial sehr präsenten vietnamesischen Zigarettenmafia in Verbindung gebracht zu werden, verbargen insbesondere UnternehmerInnen in Berlin in den 1990er-Jahren ihre vietnamesische Identität, was sich an der Gründung von «asiatischen Gewerben» zeigte (Bui, 2003). Interessant ist daher die Frage, in welchem Kontext spezifische *Identitätsmarker* von den Befragten herangezogen werden.

Neben der Ethnie dient teilweise auch die Sprache als *Identitätsmarker*. Die *Identifikation* mit einer ethnischen Zugehörigkeit oder deren Ablehnung beinhaltet teilweise auch die Sprache als *Identitätsmarker*. Nach Kroneberg stellt Sprache die wichtigste soziale Grenze dar:

> *Entlang von Sprachgrenzen werden in Teilen unterschiedliche Wirklichkeitsdefinitionen ausgehandelt und Mitglieder unterschiedlicher Sprachgemeinschaften werden sich ihrer wechselseitigen Fremdheit schnell bewusst* (Kroneberg, 2014).

Lauer (2015) stellt in ihrer Studie zu jungen TibeterInnen fest, dass die Kompetenz, die tibetische Sprache sprechen zu können, einen Einfluss auf das tibetische *Selbstverständnis* als TibeterIn hat. Die Sprachkompetenz hat auch einen Einfluss auf die *Verbundenheit* mit anderen TibeterInnen und das *Gruppengefühl* gegenüber der tibetischen Gemeinschaft (ebd. S. 170). Ebenso verhält es sich bei einem Teil der Befragten. Grenzziehungen aufgrund der Sprache finden sich beispielsweise zwischen VietnamesInnen, die zu Studienzwecken in der Schweiz oder in Deutschland leben, und den hier geborenen und aufgewachsenen Befragten. Beide Gemeinschaften organisieren sich unabhängig

[16] Zu «asiatischer» Fremdkategorisierung und dem Umgang damit siehe auch Ha (2012).

https://doi.org/10.5771/9783956509254-27, am 12.10.2024, 10:31:01
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

voneinander, da sie auf unterschiedliche Sprachen zurückgreifen. Die Sprache stellt zudem einen wichtigen Zugang zu den religiösen Institutionen dar (siehe Kapitel 6).

Auch wenn die ethnische Zugehörigkeit ein dominanter *Identitätsmarker* ist, führt sie nicht unweigerlich zu sozialer Ungleichheit, Stigmatisierung oder Identitätskonflikten. Diesen Blick vermitteln insbesondere Arbeiten, die sich auf die Kulturkonfliktthese berufen. In dieser Studie soll Ethnie hingegen als Mittel *symbolischer Grenzziehungen* verstanden werden, auf das die jungen Erwachsenen je nach Kontext und aufgrund unterschiedlicher Motive zurückgreifen.[17]

2.4.2 Religiöse Identitätsmarker

Zur Jugendphase gehört neben der Auseinandersetzung mit der eigenen ethnischen *Verortung* auch die Entwicklung eines eigenen Werte- und Normensystems. Hierunter fällt die Entwicklung der eigenen Religiosität. Wie auch die Ethnie kann die Religionszugehörigkeit zu einem *Identitätsmarker* werden. Junge Erwachsene definieren sich als religiös, *identifizieren* sich mit religiösen Inhalten oder betonen die Zugehörigkeit zu religiösen Gemeinschaften.

Um die Vielfalt religiöser Grenzziehungen aufzuzeigen, eignet sich Woodheads (2011) Konzept der «fife concepts of Religion». Sie plädiert dafür, sich bewusst zu sein, dass das Konzept der «Religion» vielfältig ist und Unterschiedliches enthalten kann. Statt des einen Begriffes solle der Umfang an Konzepten, die «Religion» beschreiben, in Forschungen berücksichtigt werden. Sie identifiziert die folgenden fünf Konzepte: Religion als Kultur, Religion als Identität, Religion als Beziehung, Religion als Praxis und Religion im Zusammenhang mit Macht (ebd. S. 121ff).

> *All five concepts are needed for a full and rounded study of religion. Very often the use of one concept assumes, or opens up to, one or more of the others. For example, the concept of religion as belief may lead to consideration of how a particular cluster of beliefs serves to empower those who uphold them, and the study of religion as sacred values may lead to awareness of how identity crystallizes around such shared commitments, and how some groups and individuals are empowered -and others disempowered – in the process* (ebd. S. 138).

Woodhead beansprucht keine Vollständigkeit möglicher Konzepte von Religion und auch hier soll nicht näher darauf eingegangen werden, wie der Begriff der Religion als Konzept operationalisiert werden kann. Vielmehr geht es darum in der Analyse der Daten zu berücksichtigen, dass Religion je nach Kontext definiert werden kann. Woodheads Ansatz eignet sich, um diese un-

[17] Ein Beispiel hierfür wäre bei den Befragten die Präsentation in einem Kontext als «AsiatIn», in einem anderen Kontext als «VietnamesIn» und in einem wiederum anderen Kontext als «vietnamesische/n BuddhistIn».

https://doi.org/10.5771/9783956509254-27, am 12.10.2024, 10:31:01
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

terschiedlichen Formen von religiöser Grenzziehung der Befragten analytisch einzubinden. Wie auch in Bezug auf ethnische Grenzziehungen nutzen die Befragten religiöse Formen von Zugehörigkeit und Abgrenzung situativ und kontextspezifisch auf unterschiedliche Art und Weise. Ebenso ist es möglich, dass sie von anderen unterschiedlich *kategorisiert* werden.

Häufig wird jedoch stärker der Migrationskontext der Eltern thematisiert als die religiöse Zugehörigkeit. Allenbach (2011) stellt in ihrer Studie zu Schweizer Secondas und Secondos aus Südosteuropa fest, dass religiöse Grenzziehungen im Schulalltag weniger bedeutsam sind als ethnische Grenzziehungen (ebd. S. 200f). Diese Beobachtung spiegelt sich auch in den Erzählungen der befragten jungen Erwachsenen. In der Regel wird die Konfessionszugehörigkeit lediglich im Rahmen des Religionsunterrichts, falls ein solcher an der Schule angeboten wird, thematisiert.

Marla (2013) beobachtet für junge TamilInnen «Orientierungsdilemmata». Insbesondere in der Jugendphase sehen sie sich mit unterschiedlichen religiösen Angeboten konfrontiert und orientieren sich teilweise wie zeitweise an christlichen Angeboten, zeitweise an hinduistischen Angeboten. Diese Dilemmata lassen sich in meinen Daten nicht finden. Markant ist vielmehr das exklusive Verständnis von Religion, dass keine «religiösen Mehrfachidentitäten» vorsieht. Deutlich werden diese «bright boundaries» insbesondere bei den Vorstellungen der Partnerwahl: Die Mehrheit der Befragten lehnt einen/eine christliche(n) PartnerIn – sowohl mit als auch ohne vietnamesische Wurzeln – ab. Die Grenzziehungen bezüglich der ethnischen Zugehörigkeit sind hingegen durchlässiger. Das exklusive Religionsverständnis bedeutet jedoch nicht, dass die eigene Religiosität nicht umgedeutet wird oder synkretistisch geprägt ist (siehe Kapitel 6).

Eine grosse Bedeutung für die Ausbildung von *Identitätsmarkern* nehmen ethnisch-religiöse Institutionen ein. So stellen Zhou & Bankston (1998) beispielsweise fest, dass junge Erwachsene, die in religiöse Strukturen eingebunden sind, mehr »vietnamesische« Kontakte haben als junge Erwachsene, die keinen Bezug zu religiösen Institutionen haben. Hinzu kommt die Selbstbeschreibung von jungen Erwachsenen mit religiöser Einbindung, die sich als «Vietnamesen» beschreiben. Junge Erwachsene ohne religiöse Einbindung definieren sich als «Amerikaner» (ebd. S. 99). Diese Feststellung entspricht teilweise auch der eigenen Beobachtung im Feld. Befragte, die stark in der jungbuddhistischen Familie (JubFa) eingebunden sind, positionieren sich oftmals im vietnamesisch-buddhistischen Milieu.

Ethnische und religiöse *Identitätsmarker* hängen folglich mit weiteren Bedingungen der Sozialisation wie dem nationalen, regionalen und sozialen Kontext zusammen, in dem die Befragten sozialisiert werden. Neben diesen strukturellen Voraussetzungen beeinflussen auch die jeweiligen Kontexte die flexible und situative Bezugnahme auf einzelne *Identitätsmarker*:

https://doi.org/10.5771/9783956509254-27, am 12.10.2024, 10:31:01
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Die Selbstverortung von Jugendlichen (mit und ohne Migrationshintergrund) ist als pluriformer Prozess zu verstehen, als aktive und flexible Bezugnahme auf ein Netz von Zugehörigkeitskontexten, in denen unterschiedliche Kriterien (Geschlecht, Nation, Ethnizität, Jugendkulturen, der geografische Raum u.a.m.) wirksam sind und sich gegenseitig überlagern (Riegel, 2010, S. 10).

Zudem könnten die angeführten *Identitätsmarker* um weitere ergänzt werden.[18]

2.5 Zusammenfassung und Rückbindung an die eigene Forschung

Die vorgestellten Ausführungen stellen den analytischen Rahmen der vorliegenden Arbeit dar und helfen dabei, die erhobenen Daten zu kontextualisieren. Wichtig ist es an dieser Stelle zu erwähnen, dass der theoretische Rahmen im Zuge der *Grounded Theory* erarbeitet wurde (siehe Kapitel 4). An dieser Stelle zeige ich den analytischen Rahmen der Studie auf. In der Analyse und Datenpräsentation (Kapitel 6) greife ich noch einmal auf diesen Rahmen zurück, um die vorgestellten analytischen Konzepte mit dem Datenkorpus zu verbinden. Das Forschungsinteresse, die buddhistische Religiosität junger Erwachsener mit vietnamesischen Wurzeln in der Schweiz und in Deutschland zu untersuchen, wird in dieser Studie mit den vorgestellten Theorien und Konzepten aus den Daten heraus kontextualisiert.

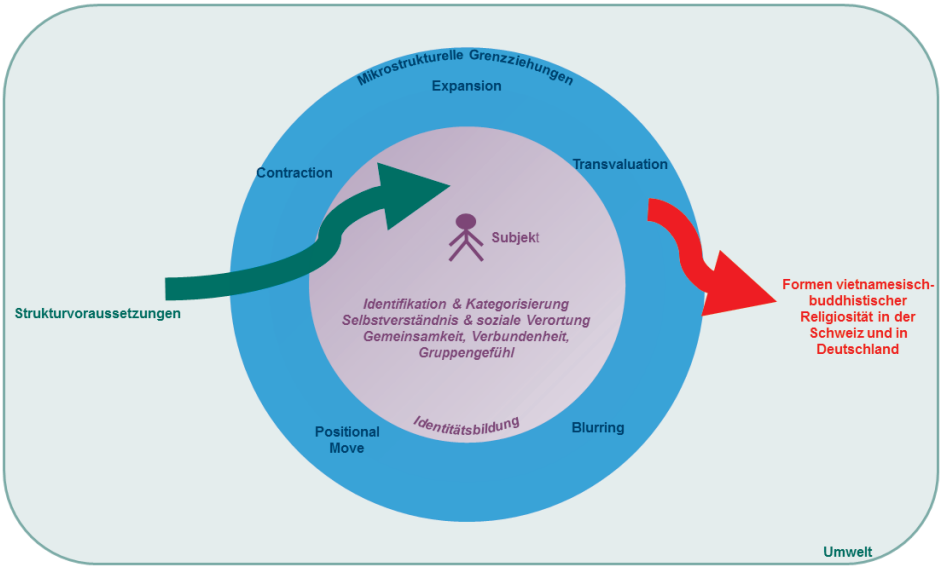
In Abbildung 2 zeige ich die erarbeitete Theorie der vorliegenden Arbeit auf. Im Mittelpunkt der Grafik befindet sich die/der junge Erwachsene. Ihre/seine Sozialisation wird von strukturellen Ein- und Ausschlüssen auf der Makroebene und Mesoebene geprägt. Hierzu gehören die Inkorporationsbedingungen vietnamesischer ZuwanderInnen in der Schweiz und in Deutschland, die Etablierung von vietnamesisch-buddhistischen Pagoden und lokale Bedingungen, wie ethnisch-religiöse Vergemeinschaftungen vor Ort. Diese Strukturvoraussetzungen der Umwelt haben einen Einfluss auf die Prägungen junger Erwachsener in der Schweiz und in Deutschland. In der Jugendphase hinterfragen die jungen Erwachsenen diese Prägungen und entwickeln Formen von individueller Identität. Es erfolgt eine Selbstpositionierung in Abgrenzung zu ihrer sozialen Umwelt. Zu diesem Prozess gehören die Entwicklung von Strategien der Abgrenzung und der Zugehörigkeit zu Kollektiven. Die Akteure wählen hierbei unterschiedliche mikrostrukturelle Handlungsstrategien der Grenzziehung und positionieren sich dadurch gegenüber unterschiedlichen Bezugsgruppen. Die

[18] Weitere Marker wären beispielsweise die Kleidung: Hierzu gehört das traditionelle vietnamesische Gewand, der Áo Dài. Durch das Tragen dieses Nationalgewandes markieren die jungen Erwachsenen ihre vietnamesische Zugehörigkeit. Ebenfalls als Identitätsmarker liesse sich der Umgang mit Namen thematisieren: So hat die deutsche Journalistin Vanessa Vu ihren Namen bewusst «eingedeutscht», um ihre deutsche Zugehörigkeit zu markieren.

https://doi.org/10.5771/9783956509254-27, am 12.10.2024, 10:31:01
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Folge dieser mikrostrukturellen Grenzziehungen sind schliesslich Formen von vietnamesisch-buddhistischer Religiosität unter den befragten Personen.

Abbildung 2: Prozess der Entstehung von Formen vietnamesisch-buddhistischer Religiosität unter den Befragten der Studie (eigene Darstellung)



Für die vorliegende Studie ermöglicht dieser theoretische Rahmen, die religiöse Identitätsbildung der befragten jungen Erwachsenen nachzuvollziehen. Die Berücksichtigung der länderspezifischen Rahmenbedingungen ermöglicht es aufzuzeigen, dass Inkorporationsbedingungen einen Einfluss auf die Etablierung migrantischer Institutionen haben und diese wiederum die Identitätsbildung der befragten jungen Erwachsenen in den beiden Ländern prägen.

Formen von ethnoreligiöser Veränderung vietnamesisch-buddhistischer Religiosität werden auf zweifache Art und Weise untersucht. Mithilfe des Identitätskonzeptes von Brubaker & Cooper (2000) wird das ethnoreligiöse Selbstempfinden untersucht. Diese Identitätskonstruktionen haben letztendlich einen Einfluss darauf, in welcher Form sich Grenzziehungen vollziehen. Wimmers (2008a) Konzept der Grenzziehung eignet sich hierfür, um aufzuzeigen, wie sich Grenzziehungen in alltäglichen Situationen zeigen.

> *Ich habe mich viel damit beschäftigt, weil meine Eltern politische Flüchtlinge sind und eben zu der Generation nach den 75er gehören, also nachdem Saigon eingenommen wurde. Das heisst, sie sind eigentlich vor dem Kommunismus geflüchtet und sie haben ja schon immer sehr viel erzählt darüber. (Thu-Ha_29 Jahre_D)*

https://doi.org/10.5771/9783956509254-27, am 12.10.2024, 10:31:01
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

https://doi.org/10.5771/9783956509254-27, am 12.10.2024, 10:31:01
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb