BIBLIOTHECA ACADEMICA
RELIGIONSWISSENSCHAFT
Band 2

Rebekka Christine Khaliefi

«In erster Linie sind wir Buddhisten»

Ethnisch-religiöse Grenzziehungen unter Jugendlichen mit vietnamesischen Wurzeln in der Schweiz und in Deutschland

Ergon

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Rebekka Christine Khaliefi

«In erster Linie sind wir Buddhisten»

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

BIBLIOTHECA ACADEMICA

Reihe

Religionswissenschaft

Band 2

ERGON VERLAG

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Rebekka Christine Khaliefi

«In erster Linie sind wir Buddhisten»

Ethnisch-religiöse Grenzziehungen unter Jugendlichen mit vietnamesischen Wurzeln in der Schweiz und in Deutschland

ERGON VERLAG

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds (SNF).

Das religionswissenschaftliche Seminar der Kultur- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät
der Universität Luzern hat diese Studie unter dem Titel
«Ethnisch-religiöse Grenzziehungen als Identitätsmarker. Eine qualitative Studie zur buddhistischen
Religiosität junger Erwachsener mit vietnamesischen Wurzeln in der Schweiz und in Deutschland»
am 17. Dezember 2020 auf Antrag der beiden Gutachter
Prof. Dr. Martin Baumann (Religionswissenschaftliches Seminar, Universität Luzern) und
PD Dr. Frank Neubert (Religionswissenschaftliches Seminar, Universität Luzern)
als Dissertation angenommen.
Die Arbeit ist im Rahmen des vom Schweizerischen Nationalfonds (SNF) geförderten Projekts
«Biographische Prozesse von religiöser Um- und Neuinterpretation: Vietnamesisch-buddhistische junge
Erwachsene in der Schweiz und in Deutschland» entstanden.

Umschlagabbildung:
Traditioneller Tanz in der Pagode beim Tet Fest, 2017
© Rebekka Christine Khaliefi

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

© Ergon – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2022
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Verlages.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen
und für Einspeicherungen in elektronische Systeme.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.
Umschlaggestaltung: Jan von Hugo

www.ergon-verlag.de

ISBN 978-3-95650-924-7 (Print)
ISBN 978-3-95650-925-4 (ePDF)
ISSN 2700-1849

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Für Léa

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Vorwort und Danksagung

Die vorliegende Studie stellt meine 2020 fertiggestellte und von der kultur- und sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Luzern angenommene Dissertation dar. Gefördert wurde die Forschungsarbeit durch ein Anschubstipendium der Graduate School Luzern der Universität Luzern sowie durch Mittel des Schweizerischen Nationalfonds – für diese finanzielle Unterstützung möchte ich mich an dieser Stelle herzlich bedanken.

Ohne alle einzeln aufzuführen, danke ich weiterhin einer Vielzahl von Menschen, die auf ganz unterschiedliche Art und Weise zum Gelingen der vorliegenden Studie beigetragen haben.

Sehr herzlich bedanke ich mich bei den 22 befragten jungen Erwachsenen für ihre Unterstützung und ihr Vertrauen. Sie schenkten mir ihre Zeit und ermöglichten es durch ihre offenen Erzählungen, einen Einblick in ihre Lebenswelt, ihre Auseinandersetzung mit der eigenen Religiosität und die Heterogenität des vietnamesisch-buddhistischen Forschungsfeldes zu erhalten. Zudem ermöglichten sie es durch ihr Interesse an der Forschung und ihre Hilfsbereitschaft, auch Einblicke in eher informelle Bereiche zu erhalten. Ohne diese Bereitschaft wäre die vorliegende Studie nicht möglich gewesen.

Während meiner gesamten Feldforschung begegneten mir Ordinierte, VertreterInnen der jungbuddhistischen Familien – insbesondere der JuBFa Thiện Trí –, des *EIAB*s, Plum Villages und der Pagoden mit Herzlichkeit und grosser Hilfsbereitschaft. Dieser Zugang ist nicht selbstverständlich, deshalb möchte ich mich auch bei ihnen für ihre Unterstützung bedanken.

Für die fachliche Begleitung, die Ermutigung und vielen Anregungen sowie stets konstruktiven Hinweise möchte ich meinem Doktorvater, Herrn Prof. Dr. Martin Baumann, einen grossen Dank aussprechen. Bedanken möchte ich mich auch für die Unterstützung während der gesamten Promotionszeit sowie die Bereitschaft, immer wieder den Stand des Projektes gemeinsam zu reflektieren.

Meinem Zweitbetreuer, Herrn Dr. Frank Neubert, danke ich für seine unkomplizierte Übernahme der Zweitbetreuung, seine Hilfsbereitschaft und seine unterstützenden Hinweise.

Als sehr hilfreich für die Ausrichtung der Studie erwies sich der «Expertenworkshop» im Rahmen des Projektes. Für ihre Zeit, Gedanken und wertvollen Rückmeldungen danke ich an dieser Stelle Herrn Prof. Dr. Schlieter, Dr. Monika Müller, Dr. Andreas Tunger-Zanetti, Dr. Frank Weigelt, Dr. Katharina Frank und Dr. Simon Foppa.

Ein grosser Dank gilt auch den KollegInnen des religionswissenschaftlichen Seminars der Universität Luzern für die gemeinsame Zeit sowie den Austausch und ihre Ratschläge.

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Für ihre kritischen Fragen und ihre Motivation aus der Ferne danke ich meinen FreundInnen.

Meiner Familie möchte ich für die emotionale Unterstützung und ihre Wertschätzung für das Forschungsvorhaben danken. Meinem Partner danke ich sehr für seine enorme Unterstützung und Aufmerksamkeit für die Thematik.

Schliesslich danke ich meinen Eltern, dass sie mir ermöglicht haben, meinen Interessen zu folgen, und mich hierbei stets unterstützt haben. Für ihre Wertschätzung und ganz unterschiedliche Art der Unterstützung während der Promotionszeit, aber auch darüber hinaus bin ich ihnen sehr dankbar.

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Inhaltsverzeichnis

Abbildungsverzeichnis 13

Abkürzungsverzeichnis 15

1 Einleitung: «in erster Linie sind wir Buddhisten» 17

1.1 Forschungsfrage 19

1.2 Forschungsstand und Begründung des Forschungsinteresses 20

1.3 Aufbau der Arbeit 24

2 Grenzziehungen, Jugend als Lebensphase und Identitätsmarker 27

2.1 Einschluss und Ausschluss als Strukturvoraussetzungen 29

2.1.1 Symbolische und soziale Grenzen 31

2.1.2 Ethnisch-religiöse Grenzziehungen 33

2.1.3 Mikrostrukturelle Grenzziehungen 36

2.2 «Jugend» als Lebensphase 39

2.2.1 Jugend als Marker des Generationenwandels 40

2.2.2 Junge Erwachsene mit zugewanderten Eltern 41

2.3 Alternativen zum Begriff der Identität 43

2.4 Marker für Zugehörigkeit und Abgrenzung 46

2.4.1 Ethnische/nationale Identitätsmarker 47

2.4.2 Religiöse Identitätsmarker 48

2.5 Zusammenfassung und Rückbindung an die eigene Forschung 50

3 Geschichtlicher Kontext: Migration als Teil der Familiengeschichte 53

3.1 Vietnamesische EinwanderInnen in der Schweiz und in Deutschland 54

3.1.1 Vietnamesische EinwanderInnen in der Schweiz 57

3.1.2 Vietnamesische EinwanderInnen in Deutschland 62

3.1.2.1 VietnamesInnen in der Bundesrepublik Deutschland (BRD) 62

3.1.2.2 VietnamesInnen in der Deutschen Demokratischen Republik (DDR) 63

3.1.2.3 Flüchtlingsnarrativ vs. kommunistische VertragsarbeiterInnen 65

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

3.2 Inkorporationsbedingungen vietnamesischer EinwanderInnen in der Schweiz und in Deutschland 66
3.3 Zusammenfassung und Rückbindung an die eigene Forschung 68

4 Der Forschungsprozess und das Forschungsdesign 71
4.1 Methodologie 71
4.2 Grounded Theory 73
4.3 Der Begriff des Feldes, das Sample und die eigene Rolle im Feld 74
4.3.1 Der Feldzugang 74
4.3.2 Das Sample 75
4.3.3 Die eigene Rolle im Feld 78
4.4 Erhebungsinstrumente 79
4.4.1 Biografisch-narrative Interviews 80
4.4.2 Egozentrierte Netzwerkkarten 81
4.4.3 Teilnehmende Beobachtungen 84
4.4.4 Weiteres Untersuchungsmaterial 86
4.4.5 Das Auswertungsverfahren 88
4.4.5.1 Qualitative strukturale Analyse 90
4.5 Rückbindung der gewonnenen Erkenntnisse an das Feld 92
4.6 Zusammenfassung 93

5 Buddhismus als ethnoreligiöses Erbe 95
5.1 Besonderheiten des vietnamesischen Buddhismus 96
5.2 Vietnamesisch-buddhistische Institutionen in der Schweiz und in Deutschland 97
5.3 Die Organisation Gia Đình Phật Tử – die jungbuddhistische Familie (JubFa) 98
5.4 Engagierter/Angewandter Buddhismus nach Thích Nhất Hạnh 104
5.5 Die Ahnenverehrung als privathäusliches Ritual 107
5.5.1 Die Ahnenverehrung als Familienritual 109
5.5.2 Die Ahnenverehrung als habitualisiertes Ritual 111
5.5.3 Deutungen des Rituals innerhalb der Familie 111
5.5.4 Die Fortführung der Ahnenverehrung 112
5.6 Zusammenfassung 114

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

6 Ethnisch-religiöse Grenzziehungen als Identitätsmarker 115

6.1 Ethnisch-religiöse Grenzziehungen durch die Handlungsstrategie *Expansion* – Entkopplung von Ethnie und Religionszugehörigkeit 116

6.1.1 Strukturvoraussetzungen im Zusammenhang mit der Handlungsstrategie *Expansion* 116
6.1.2 Identitätsmarker bezüglich der *Expansionsstrategie* 119
6.1.3 *Expansion* als Handlungsstrategie der Befragten 121
6.1.4 Formen vietnamesisch-buddhistischer Religiosität: die eigene Religiosität als individuelle Entscheidung 123
6.1.5 Zusammenfassung und Länderspezifika 124

6.2 Ethnisch-religiöse Grenzziehungen durch die Handlungsstrategie *Contraction* – Verknüpfung von Ethnie und Religionszugehörigkeit 125

6.2.1 Strukturvoraussetzungen im Zusammenhang mit der Handlungsstrategie *Contraction* 126
6.2.2 Identitätsmarker bezüglich der *Contractionsstrategie* 130
6.2.3 *Contraction* als Handlungsstrategie der Befragten 135
6.2.4 Formen von vietnamesisch-buddhistischer Religiosität: die eigene Religiosität aufgrund kollektiver Erfahrungen 141
6.2.5 Zusammenfassung und Länderspezifika 144

6.3 Ethnisch-religiöse Grenzziehungen durch die Handlungsstrategie *Transvaluation* – Aufwertung und Abwertung von Religionszugehörigkeit 145

6.3.1 Strukturvoraussetzung im Zusammenhang mit der Handlungsstrategie: *Transvaluation* 145
6.3.2 Identitätsmarker bezüglich der *Transvaluationsstrategie* ... 148
6.3.3 *Transvaluation* als Handlungsstrategie der Befragten 152
6.3.4 Formen von vietnamesisch-buddhistischer Religiosität: Orientierungsgeber für die eigene Religiosität 154
6.3.5 Zusammenfassung und Länderspezifika 158

6.4 Ethnisch-religiöse Grenzziehungen durch die Handlungsstrategie *Positional move* – flexible Formen von Religionszugehörigkeit 159

6.4.1 Strukturvoraussetzungen im Zusammenhang mit der Handlungsstrategie: *Positional move* 160
6.4.2 Identitätsmarker bezüglich der *Positional-move*-Strategie 162

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

6.4.3 *Positional move* als Handlungsstrategie der Befragten 164
6.4.4 Formen von vietnamesisch-buddhistischer Religiosität: Entinstitutionalisierung als Folge der eigenen Religiosität 166
6.4.5 Zusammenfassung und Länderspezifika 168

6.5 Ethnisch-religiöse Grenzziehungen durch die Handlungsstrategie *Blurring* – Universalisierung von Religionszugehörigkeit 168
6.5.1 Strukturvoraussetzung im Zusammenhang mit der Handlungsstrategie: *Blurring* 169
6.5.2 Identitätsmarker bezüglich der Handlungsstrategie des *Blurring* 171
6.5.3 *Blurring* als Handlungsstrategie der Befragten 173
6.5.4 Formen von vietnamesisch-buddhistischer Religiosität: die eigene Religiosität als Ethik für die Lebensführung 176
6.5.5 Zusammenfassung und Länderspezifika 178

6.6 Länderspezifika und Schlussfolgerungen 179
6.6.1 Strukturvoraussetzungen: Schweiz vs. Deutschland 179
6.6.2 Identitätsmarker und mikrostrukturelle Handlungsstrategien: Schweiz vs. Deutschland 181
6.6.3 Formen von vietnamesisch-buddhistischer Religiosität: Schweiz vs. Deutschland 182
6.6.4 Schlussfolgerungen: Veränderte Bedürfnisse der *2.0-Generation* 183

7 Zusammenfassung & Diskussion: ethnisch-religiöse Grenzziehungen als Identitätsmarker 187

7.1 Strukturvoraussetzungen während der Sozialisation 189

7.2 Jugend als Marker des Generationenwandels & Identitätsmarker 192

7.3 Formen von vietnamesisch-buddhistischer Religiosität 194

7.4 Diskussion und weiterer Forschungsbedarf 197

Literaturverzeichnis 203

Transkriptionsregeln 217

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Eröffnungszeremonie des vietnamesisch-buddhistischen Retreats in der Turnhalle (© R. Khaliefi, 2015) 17

Abbildung 2: Prozess der Entstehung von Formen vietnamesisch-buddhistischer Religiosität unter den Befragten der Studie (eigene Darstellung) 51

Abbildung 3: Fluchtwege aus Indochina von 1975-1995 (UNHCR, 2000, S. 80) 55

Abbildung 4: Gedenkstein im Park des Schlosses Grand-Saconnex in Genf (© R. Khaliefi, 2017) 61

Abbildung 5: Vorstrukturierte ego-zentrierte Netzwerkkarte (eigene Darstellung erstellt mit VennMaker) 83

Abbildung 6: Datenmaterial der Studie 87

Abbildung 7: Vesak-Fest in der neuen Pagode in Nebikon (© R. Khaliefi, 2019) 99

Abbildung 8: Treffen der JubFa Thiện Trí in der neuen Pagode in Nebikon (© JubFa Thiện Trí, 2019) 100

Abbildung 9: Die Leitmotive für Kinder in den JubFas (Nguyen, 2012, S. 8) 101

Abbildung 10: Gehmeditation während des Sommer Retreats in Plum Village (© R. Khaliefi, 2016) 105

Abbildung 11: Hausaltar einer jungen Erwachsenen, die nach Thích Nhất Hạnh praktiziert (© Privat) 113

Abbildung 12: Übersicht über Handlungsstrategien und damit einhergehenden Formen von Religiosität 116

Abbildung 13: Plakat des Retreats in der Hamburger Pagode auf Facebook (© Helpibri 2019) 139

Abbildung 14: Darstellung der gegenstandsbegründeten Theorie der vorliegenden Studie (eigene Darstellung) 189

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Abkürzungsverzeichnis

bspw.	beispielsweise
bzw.	beziehungsweise
BRD	Bundesrepublik Deutschland
ca.	circa
DDR	Deutsche Demokratische Republik
d. h.	das heisst
EIAB	European Institute of Applied Buddhism
EPFL	École Polytechnique Fédérale de Lausanne
GT	Grounded Theory
GDPT/JubFa	Gia Đình Phật Tử/Jungbuddhistische Familie
z. B.	zum Beispiel

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

1 Einleitung: «in erster Linie sind wir Buddhisten»

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

> *Unser Hauptziel ist es, den Jugendlichen und Kindern den Buddhismus beizubringen, selber Buddhismus zu lernen und dann im Leben anzuwenden. Wir machen nicht nur diese ganzen Organisationssachen hier, sondern auch unsere Feste [gemeint sind die religiösen Jahresfeste in den Pagoden] mit den Tänzen. Vietnamesischunterricht kriegen die auch [Kinder bei den Retreats] (Interview_Gruppengespräch Neuss2015_Jenny 25 Jahre_D[1]).*

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

> *Da haben wir auch neulich drüber geredet, dass wir uns in erster Linie als Buddhisten und als Betreuer sehen und in zweiter Linie erst unseren privaten Beruf, also das, was wir gelernt haben. Das ist, glaube ich, wirklich nicht so gewöhnlich. (Interview_Gruppengespräch Neuss2015_Jenny_25 Jahre_D)*

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

---

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

1.1 Forschungsfrage

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

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

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

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

---

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

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

[4] Auf den Begriff der Identität gehe ich in Kapitel 2 expliziter ein.

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

1.2 Forschungsstand und Begründung des Forschungsinteresses

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

[6] Mit diesem Imagewandel beschäftigte sich auch eine spannende Podiumsdiskussion der Heinrich Böll Stiftung im Jahr 2014 (Ha, 2014).

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

---

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

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

---

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

[9] Auf den Begriff der «Zweitgeneration» gehe ich in Kapitel 2 expliziter ein.

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

1.3 Aufbau der Arbeit

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

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

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

[10] Im Folgenden verwende ich den deutschen Begriff «Grenzziehung».

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

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, am 12.10.2024, 09:57:44
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, am 12.10.2024, 09:57:44
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, am 12.10.2024, 09:57:44
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, am 12.10.2024, 09:57:44
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, am 12.10.2024, 09:57:44
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, am 12.10.2024, 09:57:44
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, am 12.10.2024, 09:57:44
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, am 12.10.2024, 09:57:44
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, am 12.10.2024, 09:57:44
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, am 12.10.2024, 09:57:44
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, am 12.10.2024, 09:57:44
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, am 12.10.2024, 09:57:44
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, am 12.10.2024, 09:57:44
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, am 12.10.2024, 09:57:44
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, am 12.10.2024, 09:57:44
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, am 12.10.2024, 09:57:44
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, am 12.10.2024, 09:57:44
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, am 12.10.2024, 09:57:44
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, am 12.10.2024, 09:57:44
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, am 12.10.2024, 09:57:44
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, am 12.10.2024, 09:57:44
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, am 12.10.2024, 09:57:44
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, am 12.10.2024, 09:57:44
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.

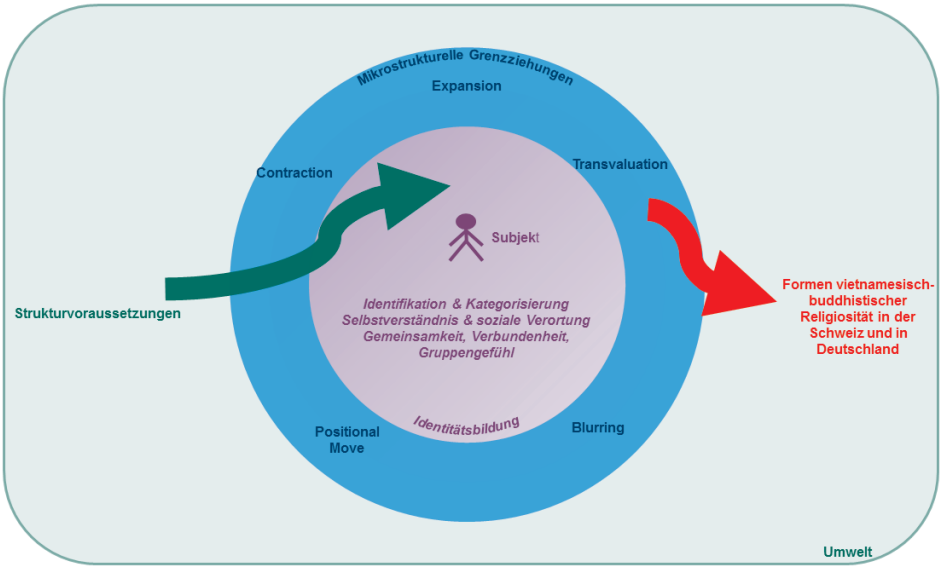
In Abbildung 2 zeige ich die erarbeitete Theorie der vorliegenden Arbeit auf. Im Mittelpunkt der Grafik befindet sich die/der junge Erwachsene. Ihre/seine Sozialisation wird von strukturellen Ein- und Ausschlüssen auf der Makroebene und Mesoebene geprägt. Hierzu gehören die Inkorporationsbedingungen 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, am 12.10.2024, 09:57:44
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, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

3 Geschichtlicher Kontext: Migration als Teil der Familiengeschichte

Das obige Zitat einer jungen Befragten aus Deutschland stellt eine Ausnahme dar. Häufig wird in den Familien über die Zeit vor der Migration geschwiegen. Röttger-Rössler (2017) führt diesen Umstand in ihrer Studie darauf zurück, dass es häufig an einer Dialogkultur in den Familien mangele (ebd. 2017, S. 286).[1] Diesem Eindruck entspricht auch meine Erfahrung im Feld. Gespräche über die Fluchtursachen und Migrationserfahrungen werden, falls sie stattfinden, erst mit zunehmendem Alter der Befragten und häufig auf ihre Initiative hin in den Familien geführt. In der Regel wissen die jungen Erwachsenen wenig über das Leben ihrer Eltern vor der Ankunft in der Schweiz oder in Deutschland.

Dennoch kommt der Migration der Eltern in der eigenen Sozialisation eine bedeutende Rolle zu. Das Verlassen von Vietnam und die Ankunft in der Schweiz oder in Deutschland stellen einen Teil der Familiengeschichte dar. Auch wenn die jungen Erwachsenen in der Schweiz und in Deutschland geboren wurden, so werden sie seit ihrer Kindheit immer wieder mit der Migrationsgeschichte ihrer Eltern aufgrund von *Fremdkategorisierung* konfrontiert oder sie setzen sich mit zunehmendem Alter bewusst mit ihren vietnamesischen Wurzeln auseinander. Dieser Umstand wird auch in den vietnamesisch-buddhistischen Organisationen deutlich. Ordinierte übernehmen hier häufig eine Vermittlungsfunktion, um die jungen Erwachsenen für die Lebensgeschichten ihrer Eltern zu sensibilisieren und Verständnis für sie zu generieren.

Aus diesem Grund gehe ich in diesem Kapitel auf die Motive der Elterngeneration ein, Vietnam zu verlassen. Zudem skizziere ich die unterschiedlichen Motive und Zeitpunkte, zu denen VietnamesInnen in die Schweiz und nach Deutschland immigrierten, sowie die sozioökonomischen Herkunftskontexte von vietnamesischen Migranten in der Schweiz und in Deutschland.

Schliesslich skizziere ich die *Inkorporationsbedingungen*[2] (Soysal, 1994), politische und institutionelle Gegebenheiten in der Schweiz und in Deutschland sowie die Etablierung vietnamesisch-buddhistischer Institutionen in beiden Ländern. Dieses Vorgehen soll es ermöglichen, einen Eindruck für die nationalen Besonderheiten zu erhalten, die einen prägenden Einfluss auf die befragten jungen Erwachsenen haben.

---

[1] Auch die Studie von Chimienti et al (2019) kommt zu dieser Feststellung. Die Elterngeneration spricht nicht mit der jüngeren Generation über ihre Fluchterfahrungen und Traumata und die jüngere Generation traut sich nicht, diese Themen innerhalb der Familie anzusprechen.

[2] Unter Inkorporation versteht Soysal den Prozess, durch den MigrantInnen Teil der organisationalen Strukturen einer Gesellschaft werden und an politischen Aktivitäten teilnehmen können (vgl. Soysal, 1994, S. 30).

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

3.1 *Vietnamesische EinwanderInnen in der Schweiz und in Deutschland*

In den 1970er-Jahren gingen die Bilder von vietnamesischen Flüchtlingen, die in kleinen Fischerbooten im Meer trieben, um die Welt. In den 1960er-Jahren war es zwischen der Republik Vietnam, die von den USA gestärkt worden war, und Nordvietnam, das von den UdSSR und China Unterstützung erhalten hatte, verstärkt zu kriegerischen Auseinandersetzungen gekommen.[3] Am 30. April 1975 gipfelte dieser Konflikt in dem Fall von Saigon[4] und dem Sieg des kommunistischen Nordens. Die Folge war eine Neuordnung Indochinas und das Einsetzen eines «Massenexodus» (UNHCR, 2000, S. 79). Rund 840.000 Personen verliessen aufgrund des Vietnamkrieges zwischen 1975 und 1995 als *boatpeople* ihre Heimat (UNHCR, 2000, S. 98). Die untenstehende Abbildung 3 veranschaulicht diese Massenflucht. Die Grafik verdeutlicht, dass die Fluchtbewegung sich zunächst an den umliegenden Ländern ausrichtete.

Die Pagode Viên Minh in Nebikon, nahe Luzern, nennt sich seit der Gründung des unterstützenden Pagodenvereins «Verein der Indochina Flüchtlinge». Allein diese Namensnennung zeigt, dass sich nicht nur Menschen aus Vietnam infolge des Krieges auf der Flucht befanden, sondern aus ganz «Indochina», wie Abbildung 3 verdeutlicht. Markant ist, dass es in der Schweiz in den vietnamesisch-buddhistischen Institutionen zu einer vermeintlichen Aufhebung bestehender ethnischer Grenzen kam. In den Pagoden praktizieren Personen mit unterschiedlichen ethnisch-nationalen Kontexten gemeinsam (Weigelt, 2013, S. 164). Unter den befragten Personen werden Differenzen mittels Selbstbezeichnungen, wie z. B. als «Laos-Vietnamesen» oder «Sino-Vietnamesen», hingegen aufrechterhalten.

Die erste grosse Fluchtbewegung[5] setzte mit dem Einmarsch der Truppen des Nordens in Saigon, der Hauptstadt der Republik Vietnam, im Jahr 1975 ein. Bereits vor der Eroberung Saigons wurden 140.000 VietnamesInnen, grösstenteils «high risk»-Personen, Politiker, «Überläufer» aus Nordvietnam und MitarbeiterInnen der US-Regierung, in die USA evakuiert (siehe auch Ho, 2003, S. 75). Etwa 5.000 VietnamesInnen flüchteten bis Ende 1975 nach Thailand, 4000 nach Hongkong, 1.800 nach Singapur und 1.250 auf die Philippinen (UNHCR, 2000, S. 81).

---

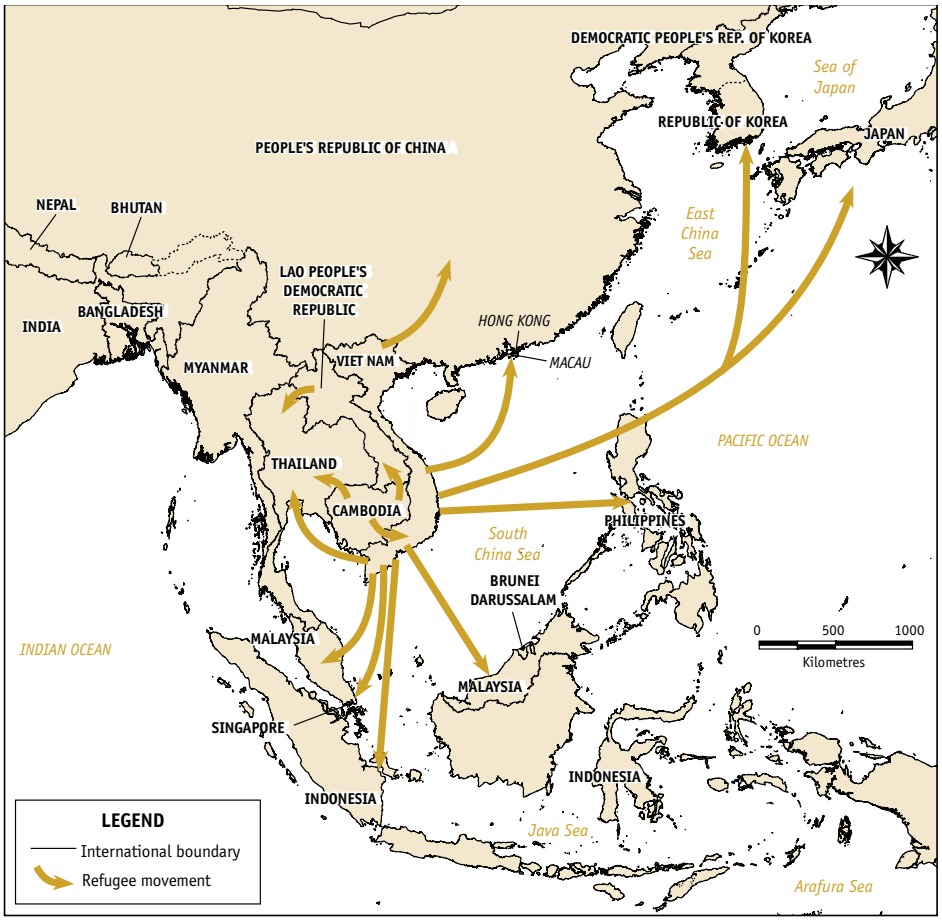
[3] Für eine ausführliche Darstellung des Vietnamkriegs siehe: bspw. Steininger (2011); Horlemann & Gäng (2008); Bradley & Young (2010).

[4] Je nach Kontext wird vom Fall Saigons oder der Vereinigung Vietnams gesprochen.

[5] Die unterschiedlichen Fluchtbewegungen sind ein Grund dafür, dass unterschiedliche Generationen inzwischen in der Schweiz und in Deutschland leben, zum Teil handelt es sich schon um die dritte oder vierte Generation.

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Abbildung 3: Fluchtwege aus Indochina von 1975-1995 (UNHCR, 2000, S. 80)



Ende 1978 bis Anfang der 1990er-Jahre kam es zur zweiten grossen Fluchtbewegung als Folge der neuen Politik Vietnams und des dritten Indochinakriegs (Weigelt, 2013, S. 82).[6] Problematisch waren die kleinen, überfüllten und unsicheren Boote, mit denen die Flüchtlinge Vietnam verliessen. Die südostasiatischen Nachbarländer zeigten sich überfordert und weigerten sich teilweise, weitere Flüchtlinge aufzunehmen. Die Folge war, dass die Menschen in den Booten auf dem Meer ausharrten oder von Piraten überfallen wurden (ebd.). Diese bedrohliche Situation sowie die internationale Berichterstattung in den Medien führten dazu, dass sich westliche Länder 1979 auf der Genfer Indochi-

[6] Beuchling (2003) berichtet ausführlich über Umerziehungslager, die Umgestaltung des Bildungssystems und die veränderte sozialistische Wirtschaftspolitik als Folgen des Vietnamkriegs.

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

na-Konferenz bereit erklärten, mittels Kontingenten Flüchtlinge aufzunehmen (UNHCR, 2000, S. 84).

Nach der Aufnahme in südostasiatischen Flüchtlingslagern waren die Hauptzielländer die USA, Frankreich, Australien, Kanada und Deutschland (Baumann, 2000, S. 28). In Europa entstand in der Folgezeit in Frankreich mit 300.000 VietnamesInnen und in Deutschland mit 188.000 VietnamesInnen die grösste Anzahl von ExilvietnamesInnen. In der Schweiz leben hingegen nur knapp 15.000 VietnamesInnen.

Viele dieser Flüchtlinge stammten aus dem ehemaligen Südvietnam, aus Saigon, und waren Angehörige der Mittelschicht, die aus Angst vor Zwangsumsiedlungsmassnahmen das Land verlassen hatten. Weitere Flüchtlinge stammten aus ländlichen Regionen Vietnams. Auch ehemalige Angehörige der südvietnamesischen Armee, des Staatswesens und Oppositionelle waren unter den Flüchtlingen (ebd. S. 43; Weigelt, 2013, S. 90f). Eine weitere bedeutende Flüchtlingsgruppe stellten Sino-VietnamesInnen, «vietnamesische StaatsbürgerInnen chinesischer Herkunft», dar. Diese ethnischen ChinesInnen lebten mehrheitlich infolge der chinesischen Kolonialzeit im Norden Vietnams (Ho, 1999, S. 76f).

Die Flüchtlinge gaben ihre Religionszugehörigkeit bzw. die Einschränkung ihrer Religionsausübung nach 1975 nur selten als Fluchtmotiv an (Knappe, 1983, S. 88).[7] Doch bereits vor 1975 waren 800.000 KatholikInnen aus dem Norden in den Süden übergesiedelt. Zudem unterstützten sie während des Krieges die südvietnamesische Regierung (Caritas Schweiz, 1989, S. 36). So verwundert es nicht, dass unter den Flüchtlingen, proportional zu der Gesamtanzahl von KatholikInnen in Vietnam, viele KatholikInnen waren (Baumann, 2000, S. 44). Die Religionsausübung der BuddhistInnen war seit den 1950er-Jahren unter dem katholischen Präsidenten Ngô Đình Diệm in Südvietnam stark eingeschränkt gewesen. Nach 1975 erschwerte die kommunistische vietnamesische Regierung buddhistische Aktivitäten (Ho, 1999, S. 28, 40).

Die *boatpeople* stellen jedoch nur einen Teil der immigrierten Menschen aus Vietnam dar. Weitere VietnamesInnen kamen als Studierende oder zu Ausbildungszwecken sowie als *VertragsarbeiterInnen* in die Schweiz und nach Deutschland.

Im Kontext der geteilten kommunistischen Ideologie nahm die DDR bereits 1955/56 VietnamesInnen im Alter von 10 bis 14 Jahren zur Betreuung und schulischen Ausbildung auf (Mundt, 2012, S. 73).[8] Mitte der 1960er-Jahre kamen vorwiegend Studierende in die DDR. Von Beginn der 1980er-Jahre

---

[7] Von manchen meiner GesprächspartnerInnen wurde die eingeschränkte Religionsausübung als Motiv ihrer Eltern, Vietnam zu verlassen, angeführt.

[8] Die sogenannten «Moritzburger», wie sie später genannt wurden und sich selbst auch nannten, da sie im sächsischen Moritzburg während ihres Bildungsaufenthaltes in der DDR untergebracht waren (Freytag, 1998).

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

bis 1990 schickte die vietnamesische Regierung zunächst ca. 12.000 Arbeitskräfte und in einer zweiten Etappe noch einmal 59.950 *VertragsarbeiterInnen* in die DDR (ebd. S. 74ff).

Ein Teil der vietnamesischen MigrantInnen in der DDR blieb nach dem Mauerfall in Deutschland. In der Schweiz lebten bereits Mitte der 1950er-Jahre etwa 1000 vietnamesische Studierende in der Romandie (Lê, 2011, S. 8). Auch sie kehrten nach 1975 nicht nach Vietnam zurück, sondern beantragten politisches Asyl in der Schweiz (ebd. S. 17).

Somit verliessen bereits vor dem Krieg sowie nach Kriegsende VietnamesInnen aus unterschiedlichen Motiven ihre Heimat. Die vietnamesische Exilgemeinschaft ist folglich in der Schweiz wie auch in Deutschland sehr heterogen (siehe auch Baumann, 2000, S. 43; Weigelt, 2013, S. 94f).[9]

Im Folgenden stelle ich zum besseren Verständnis und Vergleich die Aufnahme und Ansiedlung von VietnamesInnen in der Schweiz und in Deutschland gesondert dar.

3.1.1 Vietnamesische EinwanderInnen in der Schweiz

Etwa 15.000 Menschen mit vietnamesischen Wurzeln leben in der Schweiz.[10] Ein Grossteil dieser Menschen sind neben ethnischen VietnamesInnen Sino-VietnamesInnen, «vietnamesische StaatsbürgerInnen chinesischer Herkunft» und Personen, die zwar vietnamesische StaatsbürgerInnen waren, aber in Kambodscha oder in Laos lebten (Weigelt, 2013, S. 95). Etwa die Hälfte aller vietnamesischen Flüchtlinge in der Schweiz gehört zu der Gruppe der Sino-VietnamesInnen (Wicker, 1984, S. 41).

Die Mehrheit vietnamesischer MigrantInnen kam zwischen 1975 und 1995 aufgrund des Vietnamkriegs in die Schweiz (Weigelt, 2013, S. 107). Insbesondere in der Deutschschweiz leben Menschen, die in diesem Zeitraum als Kontingentflüchtlinge in der Schweiz eine neue Heimat fanden. Markant ist, dass die Schweiz eine grosse Anzahl von Flüchtlingen aufnahm, die « […] von der Flüchtlingsbürokratie anderer Staaten ausser Acht gelassen wurden» (ebd. 2013,

---

[9] Eine weitere Gruppe von AuslandsvietnamesInnen stellen Studierende dar. Die Gruppe der vietnamesischen Studierenden und Personen, die 1.75 Generation, die erst mit etwa 17 Jahren Vietnam verlassen, um in der Schweiz oder in Deutschland eine Ausbildung oder ein Studium zu absolvieren, ist auffallend hoch (2013 machten vietnamesische Studierende in Deutschland 1,8 % aller ausländischen Studierenden aus (Schaland & Schmiz, 2016, S. 12). Eine weitere Gruppe von Auslandsvietnamesen sind AsylbewerberInnen und Menschen, die sich ohne Aufenthaltserlaubnis im Land aufhalten. Da beide Gruppen für die vorliegende Studie nicht relevant sind, werden sie im Folgenden nicht näher ausgeführt.

[10] Diese Zahl setzt sich aus der Zahl der VietnamesInnen zusammen, die zwischen 1974 und 2019 das Schweizer Bürgerrecht erhielten, sowie Personen, die über das Schweizer Bürgerrecht verfügen (Statistik, 2020).

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

S. 89). Dies bedeutet, dass die Schweiz auch Personen, die für den Arbeitsmarkt unattraktiv waren, aufnahm:

> *Das Auswahlverfahren, das bei den Kontingentflüchtlingen angewendet wurde, lässt [aber] vermuten, dass verglichen mit anderen Aufnahmeländern prozentual eher wenig im europäischen Sinn beruflich qualifizierte Flüchtlinge in der Schweiz Aufnahme gefunden haben* (Oester, 1985, S. 41).

Bei der Aufnahme der Flüchtlinge bezog die Schweiz die Bevölkerung mittels sogenannter *Betreuergruppen* aktiv mit ein. Das Konzept der *Betreuergruppen* hatte eine dezentrale Ansiedlung der Flüchtlinge zum Ziel. Grund hierfür war die Sorge einer Koloniebildung sowie die Tendenz einer fremdenfeindlichen Einstellung in der Schweizer Bevölkerung (Weigelt, 2013, S. 104). Während der Bund die administrativen Angelegenheiten regelte, wurde die Betreuung von sieben Hilfsorganisationen übernommen.[11] Die Hilfswerke kümmerten sich um die Auswahl, Aufnahme und Ansiedlung der Flüchtlinge in der Schweiz (Caritas Schweiz, 1989). Etwa 250 freiwillige *Betreuergruppen* sollten den Flüchtlingen das Einleben in der Schweiz erleichtern (Caritas Schweiz, 1979, S. 11).[12]

Aufgrund der ausführlichen Medienberichterstattung über die vietnamesischen Flüchtlinge fand sich eine breite Zustimmung und Hilfsbereitschaft in der Bevölkerung (Oester, 1985, S. 6). Daher wurden die Flüchtlinge nach der Erstaufnahme in Flüchtlingszentren dezentral in Gemeinden untergebracht. Das Ziel war es, sie möglichst schnell mit Unterstützung der freiwilligen BetreuerInnen in den Schweizer Kontext zu integrieren. Immer wieder kam es jedoch zu Konflikten zwischen den Flüchtlingen und den meist christlichen HelferInnen[13] (Oester, 1985, S. 52). Beispiele für auftretende Konflikte waren ein von den Flüchtlingen als Bevormundung empfundenes Eindringen der BetreuerInnen in ihr Privatleben und entstehende Abhängigkeiten zwischen BetreuerInnen und Flüchtlingen. In meinen Daten zeigen sich jedoch auch Beispiele von grosser *Verbundenheit* gegenüber den «christlichen» HelferInnen.

Schwierigkeiten ergaben sich teilweise für die Flüchtlinge aufgrund der veränderten sozialen und kulturellen Lebenssituation in der Schweiz sowie der traumatischen Fluchterfahrungen (Weigelt, 2013, S. 100f).

Konflikte traten auch zwischen unterschiedlichen ethnischen Gruppen wie den Sino-VietnamesInnen und den ethnischen VietnamesInnen und den

---

[11] Ein Grossteil wurde von der Caritas Schweiz betreut; weitere Hilfswerke waren das Hilfswerk der Evangelischen Kirchen der Schweiz, die Schweizerische ökomenische Flüchtlingshilfe, der Verband Schweizerischer Jüdischer Fürsorgen, das Schweizerische Rote Kreuz, das Schweizerische Arbeiterhilfswerk und der Christliche Friedensdienst (vgl. Caritas Schweiz, 1979, S. 4.3).

[12] Wie Weigelt mit Verweis auf Meier (1980) anführt, bildeten sich bis Mitte der 80er über 700 Betreuergruppen (2013, S. 102).

[13] Rund 66 % der HelferInnen der Deutschschweiz gaben als Konfessionszugehörigkeit Katholizismus an (Caritas Schweiz, 1984a).

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Flüchtlingen aus Nord- und SüdVietnam auf.[14] Eine der Folgen dieser Konflikte war die ethnisch gruppierte Ansiedlung von Flüchtlingen, um Möglichkeiten zur Selbsthilfe zu schaffen und weniger auf freiwillige *Betreuergruppen* zurückgreifen zu müssen (ebd. S. 105).

Die vietnamesischen Flüchtlinge wurden vorwiegend in Basel, Zürich, Bern, St. Gallen und Luzern angesiedelt (Caritas Schweiz, 1989, S. 13). In Dokumenten aus der damaligen Zeit schildern VietnamesInnen bereits Identitätsprobleme der nachfolgenden Generation und den dringlichen Wunsch nach Organisationen für den Erhalt ihrer Kultur und Religion (ebd.S. 66). Es bildeten sich jedoch kaum eigene Strukturen wie Kulturvereine. Anders verhielt es sich in der Romandie, in der bereits seit 1950 VietnamesInnen lebten und bereits vor 1975 der Verein «D`association des Étudiants vietnamiens de Lausanne» [Vereinigung vietnamesischer Studenten in Lausanne] als Kulturverein und Zusammenschluss von AuslandsvietnamesInnen gegründet worden war (Lê, 2011, S. 13).

In der Romandie lebten seit den 1960er-Jahren VietnamesInnen, die vorwiegend aus wohlhabenden Bildungsschichten Saigons stammten und zum Studium nach Neuenburg, Genf, Fribourg und Lausanne gekommen waren (ebd. S. 6ff). Aufgrund der Spannungen zwischen Frankreich, der ehemaligen Kolonialmacht, und der Republik Südvietnam, das seit den 1960er-Jahren durch die USA gestärkt wurde, schickten vietnamesische Familien aus Saigon ihre Kinder in andere französischsprachige Länder – vorwiegend nach Kanada, Belgien und in die Schweiz. Die Schweiz war ein beliebtes frankophones Land, da die Schweizer Universitäten über eine hohe Reputation verfügten (ebd. S. 7).

Die Mehrheit studierte technische, wirtschaftswissenschaftliche oder naturwissenschaftliche Fächer. Meist handelte es sich um junge Männer, deren Vorhaben es war, nach dem abgeschlossenen Studium wieder zurück nach Vietnam zu gehen. Der «Fall Saigons» kam für viele überraschend und veränderte ihre Situation grundlegend. Die meisten entschieden sich nun, in der Schweiz zu bleiben und ihre Familien nachzuholen (ebd. S. 14f). Etwa 952 VietnamesInnen blieben auf diesem Weg als politische Flüchtlinge in der Schweiz (Oester, 1985, S. 42).

Von den sogenannten *boatpeople*, die in der Romandie in Genf, Lausanne und Neuenburg Aufnahme fanden, grenzten sie sich zunächst ab. Statt zu einer Solidarität unter den vietnamesischen MigrantInnen kam es zu Konflikten aufgrund des Bildungshintergrunds. Die Flüchtlinge wurden von den Studierenden als rückständig und ungebildet empfunden und die Studierenden von den

[14] Auch wenn in der Literatur häufig zwischen Personen aus Nordvietnam und Südvietnam unterschieden wird, gilt es zu berücksichtigen, dass auch Menschen aus bspw. Mittelvietnam immigrierten.

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Flüchtlingen als elitär (ebd. S. 19).[15] Für den Aufbau von Vereinen engagierten sie sich in der Folgezeit jedoch zusammen, wie das Beispiel des Vereins «L'Association des Vietnamiens Libres de Lausanne» [Vereinigung vietnamesischer StudentInnen in Lausanne] zeigt, der 1977 von ehemaligen Studierenden und *boatpeople* ins Leben gerufen wurde. Bis heute dient dieser Verein der Kulturpflege und Rückbesinnung auf die vietnamesische Herkunft (Cosunam, 2005, S. 27ff). In den Gründerjahren stellte der Verein zudem eine Anlaufstelle für Flüchtlinge bei Fragen der Eingliederung dar.

In der Westschweiz finden sich noch heute formale Initiativen. So findet jedes Jahr in Genf eine gross angelegte Gedenkfeier statt. VietnamesInnen gedenken hier mit einem Kulturprogramm an die Flucht aus Vietnam. Die jüngere Generation wächst mit dieser Grossveranstaltung anlässlich der Niederlage der Republik Südvietnams bzw. des Falls von Saigon[16] Ende April 1975 auf. Die überkonfessionelle Gedenkzeremonie, die teilweise auch mit politischen VertreterInnen ganz Europas abgehalten wird, gehört zu ihrer Sozialisation. Die untenstehende Abbildung 4 zeigt den offiziellen Gedenkstein in Genf.

Vergleicht man den Bevölkerungsanteil von SchweizerInnen und Menschen mit vietnamesischem Herkunftskontext in der Romandie und in der Deutschschweiz, so lässt sich feststellen, dass sich rund 40 Prozent der VietnamesInnen in der Romandie ansiedelten und etwa 60 Prozent in der Deutschschweiz.[17] Proportional zur Schweizer Gesamtbevölkerung, von der 23 Prozent in der Romandie leben, entspricht dies einem deutlich höheren Anteil der in der Romandie lebenden VietnamesInnen.[18] Ein Grund für die verstärkte Ansiedlung in der Romandie stellt die französische Sprache dar.[19] Aufgrund der französischen Kolonialherrschaft lernten viele VietnamesInnen bereits während ihrer Schulzeit Französisch. Das Leben in der Romandie war daher nicht, zusätzlich zur Eingewöhnung in eine fremde Umwelt, mit dem Erlernen einer fremden Sprache verbunden.

---

15 Auch in den geführten Gesprächen im Feld kommen die Stereotype zur Sprache, bspw. dass die vietnamesisch-buddhistische Gemeinschaft der Romandie von den Eltern der Befragten aufgrund des Bildungshintergrunds der dortigen Gemeinschaft bevorzugt werde.

16 Die Narrative unterscheiden sich nach der Migrationsgeschichte. Ehemalige Flüchtlinge sprechen vom Fall Saigons, während ehemalige VertragsarbeiterInnenr von der Wiedervereinigung Vietnams sprechen.

17 Bundesamt für Statistik 2015: Ständige und nicht ständige Wohnbevölkerung nach Jahr, Kanton, Bevölkerungstyp, Geschlecht, Geburtsstaat und Staatsangehörigkeit; https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/dienstleistungen/forschung/stat-tab-online-datenrecherche.html.

18 Bundesamt für Statistik 2015: https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/sprachen-religionen/sprachen.html.

19 Während meiner Feldforschung wurde dieser Grund für die Ansiedlung in der Westschweiz immer wieder in Gesprächen von VertreterInnen der älteren Generation genannt.

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Abbildung 4: Gedenkstein im Park des Schlosses Grand-Saconnex in Genf (© R. Khaliefi, 2017)

Markant ist ebenfalls, dass vietnamesische sowie schweizerisch-vietnamesische Vereine vorwiegend in der Romandie entstanden. Neben dem bereits erwähnten Verein «L`association des Vietnamiens libres de Lausanne» [Vereinigung vietnamesischer Studenten in Lausanne] entstanden in den folgenden Jahren weitere Zusammenschlüsse, die der Kulturpflege und Rückbesinnung dienen – vorwiegend in Städten wie Genf, Lausanne und Neuenburg.[20]

Im Jahr 2015 gründeten ehemalige Studierende in Genf den Verein «Làng Việt». Das Anliegen dieses jungen Vereins, der eng mit den bestehenden Organisationen vernetzt ist, ist es, Vietnamesischunterricht für die jüngere Generation anzubieten und so die vietnamesische Kultur weiterzugeben.[21] Bislang übernehmen diese Aufgabe vorwiegend die religiösen Gemeinschaften. Religiöse Institutionen, auf die ich gesondert in Kapitel 5 eingehe, entstanden sowohl in der Deutschschweiz als auch in der Westschweiz mit kantonaler Unterstützung.

---

20 Bsp. für solche Zusammenschlüsse sind «Association des anciens combattants de l'Armée de la République du Vietnam»; «Comité Suisse-Vietnam Cosunam» und die «Association interprofessionnelle VPS Suisse».

21 Gespräch und E-Mail-Kontakt mit Frau Hồng Vân Lê, eine der Hauptinitiatoren des Vereins, im April 2017.

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Insgesamt lässt sich feststellen, dass es sich bei der vietnamesischen Gemeinschaft in der Schweiz um eine kleine MigrantInnengruppe handelt. Obgleich eine hohe Heterogenität bezüglich der ethnischen und sozioökonomischen Herkunftskontexte besteht, entstand eine überschaubare vietnamesische Infrastruktur. Die AkteurInnen dieser Infrastruktur sind eng miteinander vernetzt und unterstützen sich gegenseitig bei religiösen und kulturellen Anlässen. Wie im Folgenden ausgeführt, unterscheidet sich die Situation vietnamesischer EinwanderInnen in der Schweiz grundlegend von der Situation vietnamesischer EinwanderInnen in Deutschland.

3.1.2 Vietnamesische EinwanderInnen in Deutschland

In Deutschland leben heute etwa 188.000 Menschen mit vietnamesischen Wurzeln.[22] Nur in Frankreich befindet sich mit etwa 400.000 Menschen eine grössere vietnamesische Exilgemeinschaft in Europa.

Ho (1999) unterscheidet vier Gruppen von VietnamesInnen in Deutschland: Kontingentflüchtlinge, Studierende, Asylberechtigte und ehemalige *VertragsarbeiterInnen* (ebd. S. 48). Im Folgenden stelle ich diese unterschiedlichen MigrantInnengruppen knapp vor, um die Heterogenität des Feldes aufzuzeigen.

3.1.2.1 VietnamesInnen in der Bundesrepublik Deutschland (BRD)

Bereits vor den 1970er-Jahren kamen VietnamesInnen zu Studienzwecken nach Deutschland – vorwiegend, um an westdeutschen Universitäten Landwirtschaft oder technische Fächer zu studieren (Baumann, 2000, S. 30). In der Regel stammten sie aus der Oberschicht Südvietnams. Ähnlich wie die vietnamesischstämmigen Studierenden in der Westschweiz beantragten auch diese etwa 2000 vietnamesischen Studierenden mehrheitlich nach 1975 politisches Asyl und kehrten nicht nach Vietnam zurück, sondern holten ihre Familien nach (Ho, 1999, S. 48).

Aufgrund des Abkommens der Genfer Indochinakonferenz im Jahr 1979 immigrierten weitere VietnamesInnen als Kontingentflüchtlinge auf Basis der Genfer Flüchtlingskonvention in die Bundesrepublik Deutschland. Nach Demonstrationen gegen den Vietnamkrieg in den 1960er-Jahren und durch die mediale Berichterstattung über das Leid der *boatpeople* herrschte eine grosse Anteilnahme und Aufnahmebereitschaft in der deutschen Bevölkerung. Bis

[22] Hierunter fallen Personen, die aus Vietnam nach Deutschland zugewandert sind, sowie Personen mit vietnamesischer Staatsangehörigkeit, die in Deutschland geboren wurden und alle als deutsche Staatsbürger Geborenen mit zumindest einem in Deutschland geborenen oder zugewanderten Elternteil vietnamesischer Staatsangehörigkeit (Statistisches Bundesamt, 2020).

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

1984 war das Kontingent von zunächst 10.000 Indochinaflüchtlingen auf 38.000 erhöht worden (Baumann, 2000, S. 31). Weitere *boatpeople* gelangten auf Initiative des damaligen niedersächsischen Ministerpräsidenten Ernst Albrecht nach Deutschland. Im Jahr 1978 berichteten Medien über den Frachter «Hai Hong», auf dem Flüchtlinge ausharrten, da die malaysische Regierung ihnen verweigerte, an Land zu kommen. Das Land Niedersachsen nahm im Eilverfahren 1.000 Flüchtlinge von diesem Frachter in Deutschland auf.

Weitere Flüchtlinge gelangten 1979 im Rahmen der Hilfsaktion «Cap Anamur» in die Bundesrepublik. Auf Initiative des Journalisten und Menschenrechtsaktivisten Rupert Neudeck konnten Flüchtlinge im südchinesischen Meer mithilfe des Rettungsschiffs «Cap Anamur» vor dem Ertrinken gerettet werden (Cap Anamur, 2020).

Im Rahmen von Familienzusammenführungen kamen ab 1979 weitere VietnamesInnen in die BRD. Zunächst lebten die Flüchtlinge in zentralen Flüchtlingsunterkünften, später wurden sie dezentral in den einzelnen Bundesländern untergebracht. Unter den Flüchtlingen in Deutschland fanden sich ebenso wie in der Schweiz vorwiegend VietnamesInnen aus dem ehemaligen Südvietnam sowie Angehörige der chinesischstämmigen Minderheit (Baumann, 2000, S. 43f). Sie hatten sich bewusst für eine Migration bzw. Flucht aus Vietnam entschieden und gingen nicht von einer baldigen Rückkehr aus. Umso grösser war daher ihre Motivation, sich möglichst rasch in der deutschen Einwanderungsgesellschaft zurechtzufinden, die Sprache zu lernen und sich in den Arbeitsmarkt einzugliedern. Auch die Aufnahmegesellschaft hatte ein Interesse an einer möglichst raschen Eingliederung, da sie Arbeitskräfte brauchte, und unterstützte die Flüchtlinge mittels erleichterter Aufnahmebedingungen, Sprachförderung und beruflicher Qualifizierungsmassnahmen (Hillmann, 2005, S. 86).

3.1.2.2 VietnamesInnen in der Deutschen Demokratischen Republik (DDR)

Die ersten vietnamesischen EinwanderInnen kamen bereits in den 1950er-Jahren zu Ausbildungszwecken in die DDR. In den 1960er- und 1970er-Jahren lebten hier zwischen 40.000 und 50.000 Studierende sowie weitere Schüler und Auszubildende aus Vietnam (Schaland & Schmiz, 2016, S. 8f).

Die grösste Gruppe vietnamesischstämmiger Menschen in Deutschland bilden die ehemaligen *VertragsarbeiterInnen*.[23] Seit den 1980er-Jahren schickte die vietnamesische Regierung ca. 70.000 Arbeitskräfte in die DDR (Rändchen, 2000; zitiert nach Schaland & Schmiz (2016, S. 9)). Diese Art der Arbeitsmigration war durch politische und ökonomische Interessen beider Länder

[23] Näheres zu VertragsarbeiterInnen u. a. bei Weiss (2005).

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

bestimmt. Zum einen sollte mit den *VertragsarbeiterInnen* dem Arbeitskräftemangel der DDR entgegengewirkt werden und einem sozialistischen «Bruderland» geholfen werden. Zum anderen versprach sich die vietnamesische Regierung eine Entlastung des Arbeitsmarktes und die nachhaltige Qualifizierung von Arbeitskräften sowie den Transfer von Devisen und Gebrauchsgütern nach Vietnam (Mundt, 2012, S. 78).

Die jungen Arbeitskräfte wurden von den staatlichen Behörden in Vietnam ausgewählt und kamen für einen befristeten Arbeits- oder Ausbildungsaufenthalt in die DDR. Sie lebten von der deutschen Bevölkerung segregiert in Wohnheimen und erhielten kaum Massnahmen, wie Sprachunterricht oder Schulungen im Umgang mit deutschen Institutionen oder der Kultur, da beide Seiten von einer baldigen Rückkehr nach Vietnam ausgingen (Hillmann, 2005, S. 87ff).

Nach der deutschen Wiedervereinigung 1989 blieb etwa die Hälfte der ehemaligen *VertragsarbeiterInnen* in Deutschland. Ein Hauptgrund, nicht nach Vietnam zurückzukehren, war die dort nach dem Krieg immer noch schlechte wirtschaftliche Lage. Manche der ehemaligen *VertragsarbeiterInnen* stellten Anträge auf politisches Asyl, um in Deutschland bleiben zu können. Ein Teil der VietnamesInnen war aufgrund der vietnamesischen «Rückführungsrestriktionen», die eine spätere Rückführung vorsahen, gezwungen, in Deutschland zu bleiben.[24]

In Deutschland war ihre rechtliche Situation nach dem Mauerfall bis 1997 unsicher.[25] Zunächst erhielten sie nur eine Aufenthaltsbewilligung für den Zeitraum des ursprünglich zwischen der DDR und Vietnam vorgesehenen Arbeitseinsatzes. Diese Werkverträge waren an Arbeitsstellen in Ostdeutschland gebunden, die jedoch mit dem Systemwandel häufig aufgrund von Kündigungen wegfielen. Das ungeklärte Bleiberecht und die Auflage, Ostdeutschland nicht verlassen zu dürfen, sowie der fehlende Umgang mit deutschen Institutionen förderte den Aufbau von «Selbsthilfestrukturen». Ökonomische Netzwerke entstanden mit der Gründung von Betrieben – in der Regel handelte es sich um kleine Lebensmittelgeschäfte und Asia-Imbisse[26] (Weiss, 2005, S. 78). Ab 1993 erhielten alle ehemaligen *VertragsarbeiterInnen*, wenn sie nachwiesen, dass sie selbst für ihren Lebensunterhalt sorgen konnten, ein befristetes Bleiberecht mit Arbeitserlaubnis (Hillmann, 2005, S. 93). Die Folge dieser prekären Lebenssituation war jedoch auch das Aufkommen von Kriminalität, wie dem Zigaret-

---

[24] Trotz Ausgleichszahlungen verweigerte der vietnamesische Staat die Rückführung ehemaliger VertragsarbeiterInnen; Schliesslich regelte 1995 das Abkommen über die Rückübernahme die Rückführung der vietnamesischen Arbeitskräfte (Schmiz, 2014, S. 93).

[25] Bis 1997 war das Bleiberecht dieser MigrantInnen nicht geklärt; Viele erhielten bis dahin lediglich eine Duldung (vgl. Mundt, 2012, S. 93; Weiss, 2005, S. 84).

[26] Eines der wohl bekanntesten ist das Đồng Xuân Handelscenter in Berlin Lichtenberg. Der vietnamesische Grossmarkt beschäftigt mehr als 200 Mitarbeiter und gilt als das «little Hanoi» Berlins.

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

tenhandel, der zur zeitweisen Stigmatisierung der MigrantInnengruppe führte. Eine weitere Schwierigkeit stellte die zunehmende Fremdenfeindlichkeit in Ostdeutschland dar.[27]

Aufgrund dieser schwierigen Bedingungen Anfang der 1990er-Jahre kam es zu Vereinsgründungen. In der Regel erfolgten diese Vereinsgründungen mit Unterstützung der Ausländerbeauftragten und wurden von den Kommunen finanziell unterstützt. Es handelte sich also um deutsch-vietnamesische Vereine, die den ehemaligen *VertragsarbeiterInnen* bei der rechtlichen und kulturellen Eingliederung helfen sollten.

3.1.2.3 Flüchtlingsnarrativ vs. kommunistische VertragsarbeiterInnen

Sowohl in der Literatur als auch in der vietnamesischen Gemeinschaft in Deutschland halten sich bis heute die zwei Narrative von den *boatpeople* auf der einen Seite und den ehemaligen *VertragsarbeiterInnen* auf der anderen Seite. Teilweise wird die Geschichte der VietnamesInnen in Deutschland mit der Geschichte Deutschlands bzw. den Ostdeutschen und Westdeutschen verglichen (Beth & Tuckermann, 2008). Bui (2003) untersuchte in ihrer Dissertation die unterschiedlichen Narrative von den *boatpeople* und ehemaligen *VertragsarbeiterInnen* am Beispiel von Berlin und kommt zu folgender Feststellung:

> *The two dominant origin narratives about Vietnamese migrants serve to carve out separate and complementary spaces for them in Germany. Any other kind of migration from Vietnam is virtually excluded by the complementary, and therefore final, relationship between the «former boat people» and «former contract worker» stories* (Bui, 2003, S. 20).

In Berlin treffen diese vermeintlich unterschiedlichen Gruppen aufeinander. Hier lebt die Mehrheit der Menschen mit vietnamesischen Wurzeln (20,5 % (Schaland & Schmiz, 2016, S. 15)) je nach Kontext in ehemaligen ost- oder westdeutschen Wohngegenden.[28] Die *Linh Thứu Pagode* sowie der vietnamesische Grossmarkt *Đồng Xuân Center* werden als Beispiele für Orte genannt, an denen sich sowohl ehemalige *VertragsarbeiterInnen* als auch ehemalige *boatpeople* begegnen.[29] Vor allem bei der jüngeren Generation scheint sich diese

---

[27] 1992 kam es in Rostock-Lichtenhagen zu tagelangen rechtsextremen Übergriffen auf ein Wohnheim ehemaliger *VertragsarbeiterInne*n.

[28] Die Mehrheit der Menschen mit vietnamesischem Migrationshintergrund lebt in westdeutschen Ländern. Neben Berlin finden sich die grössten vietnamesichen Gemeinschaften in den folgenden Bundesländern: Bayern (15,6 %), Niedersachsen (9,5 %), Sachsen (9,1 %), Nordrhein-Westphalen (8,6 %), Baden-Württemberg (8,0 %) und Hessen (5,4 %) (Schaland/Schmiz 2016, S. 15).

[29] Malter (2014) beschreibt eindrücklich anhand des Umgangs mit den unterschiedlichen Fahnen Vietnams die Beziehung von ehemaligen Boatpeople und ehemaligen VertragsarbeiterInnen in der Linh Thứu Pagode in Berlin Spandau.

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Segregation aufzuheben und nur noch durch die Sprachbarrieren bezüglich der unterschiedlichen vietnamesischen Dialekte fortzubestehen.

Markant ist, dass ein Grossteil der vietnamesischen Infrastruktur in westdeutschen Bundesländern von der Studentengeneration der 1960er-Jahre oder den *boatpeople* gegründet wurde (Schaland & Schmiz, 2016, S. 18). Sogenannte Flüchtlingsvereine finden sich in jeder grösseren deutschen Stadt. Im Vordergrund steht die Kulturpflege, bspw. durch die Organisation des vietnamesischen Neujahrsfestes und die Weitergabe des Flüchtlingsnarrativs. In der Regel beziehen die Vereine die ganze Familie ein. Das Engagement geht jedoch vorwiegend von der Elterngeneration aus (Schaland & Schmiz, 2016, S. 25).

Menschen mit vietnamesischen Wurzeln stellen in Deutschland die grösste Gruppe von MigrantInnen aus Ostasien dar. Wie in der Schweiz handelt es sich in Deutschland nicht um eine homogene Gruppe, sondern um Menschen, die zu unterschiedlichen Zeitpunkten und aus unterschiedlichen Motiven von Vietnam nach Deutschland gekommen sind. Auffallend ist die Gegenüberstellung in der Literatur sowie in den Narrativen der VietnamesInnen in Deutschland von *boatpeople* und ehemaligen *VertragsarbeiterInnen*. Zu berücksichtigen gilt es auch die unterschiedlichen Aufnahmebedingungen von VietnamesInnen in der DDR bzw. der jahrelang unsichere Aufenthaltsstatus der ehemaligen *VertragsarbeiterInnen* und die schnelle Eingliederung der *boatpeople* in der BRD.

Dieser Umstand spiegelt sich auch in der religiösen Infrastruktur. Religiöse Gemeinschaften formierten sich zunächst und verstärkt in Westdeutschland. Erst nach und nach entstanden auch in Ostdeutschland Pagodenvereine.

Im Folgenden sollen die unterschiedlichen *Inkorporationsregime* genauer beleuchtet werden, um ein besseres Verständnis für die Sozialisationsbedingungen der befragten jungen Erwachsenen in der schweizerischen und deutschen Einwanderungsgesellschaft zu bekommen.

3.2 Inkorporationsbedingungen vietnamesischer EinwanderInnen in der Schweiz und in Deutschland

Soysal (1994) geht davon aus, dass Gesellschaften mittels politischer und institutioneller Strukturen MigrantInnen auf unterschiedliche Art und Weise in den neuen Aufnahmekontext *inkorporieren:*

> *The ways in which migrants interact with host polities and organize their experience are significantly affected by the models and resources available in those polities* (Soysal, 1994, S. 31).

Hierfür unterscheidet sie vier Typen von *Inkorporationsregimen*: *Corporatist*, *Liberal*, *Statist und Fragmental.* Der erste Typ, der des *Corporatist*-Typs, stellt ein politisches System dar, in dem die Eingliederung von MigrantInnen standardisiert durch Top-down-Politik geregelt ist und das MigrantInnen als Teil ethnischer

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Kollektive versteht. Als Beispiel für ein solches System nennt sie Schweden. Der *Liberal*-Typ umfasst Länder mit politischen Strukturen, die stärker das Individuum im Blick haben. Entscheidungsprozesse spielen sich hier stärker auf der lokalen Ebene ab. Zu diesen politischen Systemen zählt nach Soysals Typologie die Schweiz. Der dritte Typ, der *Statist*-Typ, zeichnet sich durch bürokratische Strukturen aus:

> *Statist polities are like liberal ones in terms of interacting with the citizens as individuals, but their mode of operation is top-down* (Soysal, 1994, S. 39).

Deutschland fällt unter eine Mischform aus dem *Corporatist*- und *Statist*-Typs. Das letzte Modell, der *Fragmental*-Typ, wird durch soziale Strukturen wie Familienclans oder konfessionelle Bindungen bestimmt. MigrantInnen werden hier nur in Bezug auf den Arbeitsmarkt berücksichtigt, aber nicht in andere Strukturen einbezogen. Ein Beispiel hierfür wären die Golfstaaten (ebd. S. 37ff).

Dieses Konzept der politisch bedingten *Inkorporation* von MigrantInnen in eine Aufnahmegesellschaft lässt sich sehr gut an den vietnamesischen MigrantInnen in der Schweiz und in Deutschland illustrieren.

In der Schweiz förderte das Konzept der freiwilligen *Betreuergruppen* sowie die zunächst dezentrale Ansiedlung von vietnamesischen Flüchtlingen den Austausch mit der Schweizer Bevölkerung und verhinderte ethnische Ballungszentren. Das politische Ziel war es, ganz gemäss dem *Liberal*-Typ Soysals die MigrantInnen möglichst rasch in die Strukturen der Schweizer Aufnahmegesellschaft zu *inkorporieren*. Die Förderung einer eigenen Infrastruktur war hierbei nicht vorgesehen. Wie Oester (1985) ein wenig drastisch ausdrückt, gilt «der Verlust der kulturellen Identität fremder Ethnien» als strukturelle Bedingung und Voraussetzung für die Integration in die Schweizer Kultur- und Arbeitswelt (Oester, 1985, S. 46). Es entstanden daher wenig vietnamesische Initiativen. Kulturelle sowie religiöse Praktiken wurden stärker im privaten Bereich ausgeübt. Kulturelle Vereine entstanden durch Eigeninitiative und vorwiegend in der Westschweiz, initiiert von ehemaligen Studierenden, die bereits mit den Schweizer Strukturen vertraut waren und sich daher leichter selbst organisieren konnten.

In Deutschland wird der Umgang mit MigrantInnen von der Bundespolitik vorgegeben, auf Länderebene jedoch unterschiedlich umgesetzt. So lassen sich nach Soysal in der Bundeshauptstadt mehr Integrationsmassnahmen finden als in anderen Bundesländern (ebd. S. 63f).

Mit Blick auf vietnamesische EinwanderInnen zeigt sich die unterschiedliche, politisch bedingte Eingliederung deutlich an den ehemaligen *boatpeople* und ehemaligen *VertragsarbeiterInnen*. Während die *boatpeople* schnell in die westdeutsche Gesellschaft eingegliedert wurden, lebten die ehemaligen *VertragsarbeiterInnen* lange Zeit im Ungewissen.

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Die erleichterte Eingliederung in die westdeutsche Gesellschaft ermöglichte den selbstständigen Aufbau einer religiösen und kulturellen Infrastruktur. Die prekäre Situation der ehemaligen *VertragsarbeiterInnen* führte hingegen zunächst zu der Etablierung von Netzwerken, die der Existenzsicherung dienten. Im Vergleich zur Schweiz lässt sich feststellen, dass es in Deutschland zu einer verstärkten Gemeinschaftsbildung kam und sich kulturelle, religiöse sowie ökonomische Infrastrukturen in Deutschland herausbildeten. Zudem findet sich teilweise eine hohe räumliche Konzentration von VietnamesInnen wie in Berlin-Lichtenberg und Marzahn-Hellersdorf (Schaland & Schmiz, 2016, S. 15).

Für die Untersuchungsgruppe lassen sich die folgenden nationalen Besonderheiten ableiten: In der Schweiz erfolgt die Auseinandersetzung mit der vietnamesischen Kultur, Herkunftsgeschichte und Religion stärker im familiären Bereich, da eine kleinere Infrastruktur vorhanden ist als in Deutschland. Im Vordergrund steht die individuelle Teilhabe am Schweizer Bildungssystem und die Eingliederung in den Arbeitsmarkt. In Deutschland wird die Untersuchungsgruppe stärker in Strukturen und Organisationen mit der Kultur der Eltern und bspw. dem Flüchtlingsnarrativ konfrontiert und versteht sich stärker als Teil der vietnamesischen Gemeinschaft.

Welche Folgerungen ergeben sich daher für die Religiosität der befragten jungen Erwachsenen? Dieser Frage soll im Folgenden unter Berücksichtigung der unterschiedlichen *Inkorporationsregime*, in Form von Strukturvoraussetzungen, nachgegangen werden.

3.3 Zusammenfassung und Rückbindung an die eigene Forschung

Sowohl in der Schweiz als auch in Deutschland fanden vietnamesische EinwanderInnen zu unterschiedlichen Zeitpunkten eine neue «Heimat». In beiden Ländern lassen sich unterschiedliche Gemeinschaften und Motive für die Migration unterscheiden. In der Schweiz kamen VietnamesInnen bereits in den 1950er-Jahren zu Studienzwecken in die Westschweiz. Auch heute ist die Region um Lausanne und die École Polytechnique Fédérale de Lausanne (EPFL) noch attraktiv für Studierende aus Vietnam, wie ich während meiner Feldforschung feststellen konnte.

Die für meine Forschung wohl relevanteste Einwanderungsgruppe stellen in der Schweiz jedoch die sogenannten *boatpeople* dar. Sie sind vorwiegend in den vietnamesisch-buddhistischen Pagoden präsent. Ihr Kontext ist heterogen, mehrheitlich handelt es sich jedoch um VietnamesInnen mit chinesischer Abstammung, sogenannte Sino-VietnamesInnen. Im Zuge des Vietnamkrieges gelangten sie als Kontingentflüchtlinge in die Schweiz. Markant an der Aufnahme der Flüchtlinge in der Schweiz ist das Konzept der freiwilligen *Betreuergruppen*. Vorwiegend christliche HelferInnen kümmerten sich zunächst um die Indochinaflüchtlinge. Der Einfluss dieses Konzeptes zeigt sich auch in meinen

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Daten, da ein Teil der Befragten berichtet, dass ihre Eltern nach der Aufnahme in der Schweiz zum Christentum konvertierten oder ihre Kinder in den christlichen Schulunterricht schickten.

Auch in Deutschland findet sich ein heterogenes Feld. VietnamesInnen kamen hier während der Teilung sowohl in die BRD infolge des Vietnamkrieges und in die DDR aufgrund eines Arbeitsabkommens zwischen der vietnamesischen Regierung und der Regierung der DDR. Bedingt durch die unterschiedlichen politischen Systeme bei Ankunft der VietnamesInnen finden sich in Deutschland unterschiedliche Formen der *Inkorporation*.

Während Flüchtlingen die Einbürgerung erleichtert wurde und sie mittels Sprachkursen bei der Eingliederung unterstützt wurden, war das Bleiberecht der ehemaligen VertragsarbeiterInnen aus der DDR lange Zeit ungewiss. Für meine Forschung relevant ist insbesondere die Gruppe ehemaliger Flüchtlinge. Wie Kapitel 5 zeigen wird, sind sie vorwiegend in den Pagoden präsent und waren massgeblich an deren Etablierung beteiligt. In meinem Sample finden sich jedoch auch Kinder ehemaliger *VertragsarbeiterInnen*. Insbesondere aufgrund der Revitalisierung in Vietnam wandten sich verstärkt auch in den vergangenen Jahren ehemalige *VertragsarbeiterInnen* dem Buddhismus zu (Mundt, 2012; siehe auch Hüwelmeier, 2008). Die ehemaligen Flüchtlinge waren bereits bei der Ankunft in Deutschland darum bemüht, ihre ethnisch-religiösen Prägungen auch im neuen Kontext zu pflegen und an die Folgegeneration weiterzugeben, während sich die ehemaligen *VertragsarbeiterInnen* erst mit dem immer länger andauernden Aufenthalt in Deutschland der Religion zuwandten.

Die Skizzierung des geschichtlichen Kontexts ist von Bedeutung, um die Befragten und ihre Sozialisation besser verstehen zu können. Die Darstellung des geschichtlichen Hintergrundes hilft auch dabei nachzuvollziehen, wie heterogen die Gruppe vietnamesischer MigrantInnen in der Schweiz und in Deutschland ist. Des Weiteren zeigen die *Inkorporationsbedingungen* in der Schweiz und in Deutschland die unterschiedlichen Strukturvoraussetzungen auf, unter denen die befragten jungen Erwachsenen in beiden Ländern aufwachsen und ihre Religiosität ausbilden.

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

4 Der Forschungsprozess und das Forschungsdesign

Einer Frage entspricht immer eine Methode des Findens. Oder man könnte sagen: Eine Frage bezeichnet eine Methode des Suchens (Wittgenstein, 1981, S. 77).

Wie Wittgenstein treffend formuliert, sind Forschungsfrage und Forschungsmethode eng miteinander verknüpft. Das Forschungsdesign hat einen erheblichen Einfluss auf die Resultate des Forschungsprozesses. So liesse sich die Religiosität junger Erwachsener mit vietnamesischen Wurzeln in der Schweiz und in Deutschland auf vielfältige Art und Weise untersuchen. Die in dieser Arbeit verwendeten Methoden stellen daher nur eine von vielen Möglichkeiten dar. Weshalb die ausgewählten Methoden und insbesondere die Verknüpfung von egozentrierten Netzwerkkarten und biografisch-narrativen Interviews der Fragestellung und dem Untersuchungsgegenstand gerecht werden, möchte ich in diesem Kapitel ausführen. Zudem soll den Gütekriterien der qualitativen Sozialforschung gemäss Przyborski & Wohlrab-Sahr (2014, S. 21) mittels der so hergestellten Transparenz der Forschungsprozess intersubjektiv nachvollziehbar werden.

Zunächst gehe ich auf die qualitative Forschung, methodologische Grundlagen und die *Grounded Theory* als Forschungsstil ein. Das darauffolgende Kapitel beschreibt das Forschungsfeld, den Feldzugang und das Sample der Untersuchung. Sodann folgt die Darstellung der verwendeten Erhebungsinstrumente. Insbesondere die Kombination von egozentrierten Netzwerkkarten und biografisch narrativen Interviews stellt eine Besonderheit der Arbeit dar. Weshalb sich diese beiden Ansätze gut ergänzen, soll ebenso herausgearbeitet werden wie der Mehrwert der durchgeführten teilnehmenden Beobachtungen. Für die Auswertung der Methodenkombination von biografisch-narrativen Interviews und egozentrierten Netzwerkkarten wird auf das noch junge Verfahren der qualitativen strukturalen Analyse zurückgegriffen. Abschliessend erläutere ich, inwiefern die Daten an das Feld zurückgebunden wurden, und fasse das Forschungsdesign und den Forschungsprozess noch einmal zusammen.

4.1 Methodologie

Ohne auf den *Methodenstreit* zwischen Verfechtern des quantitativen und Befürwortern des qualitativen Ansatzes näher einzugehen, soll hier kurz erklärt werden, weshalb sich ein qualitativer Ansatz für die Forschungsfrage anbietet. Im Mittelpunkt der Studie steht die Frage nach der Religiosität junger Erwachsener mit vietnamesischen Wurzeln in der Schweiz und in Deutschland. Ein qualitativer Ansatz ermöglicht es, den Prozess der religiösen Identitätsbildung herauszuarbeiten und somit den subjektiven Sinn der Befragten zu rekonstruieren.

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Obgleich die Reichweite und Repräsentativität der Studie begrenzt sind, ermöglicht eine qualitative Herangehensweise im Sinne der interpretativen Sozialforschung, zu einem Verständnis für die Motive der Akteure zu gelangen. Da zur Religiosität junger Erwachsener mit vietnamesischen Wurzeln im Allgemeinen bislang wenig bekannt ist, eignet sich ein qualitativer Forschungsprozess zudem aufgrund seiner Offenheit gegenüber dem Untersuchungsgegenstand und seines theoriegenerierenden Vorgehens (Strübing, 2018, S. 10).

Methodologisch lassen sich laut Flick (2007) in der qualitativen Forschung unterschiedliche theoretische Positionen unterscheiden (ebd. S. 81ff). Allen Positionen gemeinsam ist das Anliegen, die sozialen Phänomene verstehen zu wollen:

> *Verstanden werden sollen die Sicht eines Subjekts (oder mehrerer Subjekte), der Ablauf sozialer Situationen (Gespräche, Diskurse, Arbeitsabläufe) oder die auf eine Situation zutreffenden kulturellen bzw. sozialen Regeln* (ebd. S. 95).

Eine weitere Gemeinsamkeit ist die Fallrekonstruktion als Ansatzpunkt, also das Ansetzen am Einzelfall. Mittels einzelner Fälle wird letztlich auf Typologien geschlossen. Des Weiteren wird davon ausgegangen, dass soziale Wirklichkeit im Forschungsprozess interaktiv hergestellt wird. Schliesslich handelt es sich immer um die Produktion von Text als empirischem Material (ebd. S. 95ff)

Der in dieser Arbeit angewandte Forschungsstil, die *Grounded Theory* nach Strauss (1994), ist durch die Theorie des «symbolischen Interaktionismus» geprägt. Dieser Einfluss zeigt sich daran, dass Forschungsdaten als interaktiv hergestellt und als etwas Prozesshaftes sowie als ein an Perspektiven orientiertes Vorgehen verstanden werden (Strübing, 2018, S. 123). Die Aufgabe des Forschers ist es nun, einen Zugang zum subjektiven Sinn, den die Erforschten mit ihrem Handeln verbinden, zu finden. Zu der konstruierten sozialen Wirklichkeit des Befragten kommt dann eine «Konstruktion zweiten Grades» (Schütz, 2016) durch den Forschenden hinzu. Diesem interpretativen Blickwinkel entspricht auch Rosenthals (2005) Ansatz des biografisch-narrativen Interviews. Auch die Ethnografie entspricht mit der theoretischen Verortung in der Ethnomethodologie diesem Denken.

Die Methodologie der sozialen Netzwerkforschung lässt sich mit dem strukturalistischen Ansatz beschreiben. Dieser Ansatz ergänzt die mittels der biografisch-narrativen Interviews erhobenen subjektiven Sinnstrukturen um strukturelle Bedingungen.

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

4.2 Grounded Theory

Die *Grounded Theory* (GT)[1] wurde von Barney Glaser und Anselm Strauss als ein Forschungsansatz entwickelt, der weder an «spezielle Datentypen» noch an «theoretische Interessen» gebunden ist (Strauss, 2004, S. 434). In ihrem Grundlagenwerk «The Discovery of Grounded Theory» (1967) legen die beiden Autoren diese Art des Forschens dar. Aufgrund methodologisch unterschiedlich ausgerichteter Ansätze kam es in den folgenden Jahren zu unterschiedlichen Weiterentwicklungen des GT-Ansatzes. Ich habe mich an der von Strauss (1994) ausgearbeiteten Richtung der GT orientiert. Der Grund hierfür ist, dass dessen Ansatz als methodologisch besser begründet (Strübing, 2011, S. 273) und plausibler (Przyborski & Wohlrab-Sahr, 2014, S. 193) gilt.

Wichtig zu betonen ist, dass die GT per se keine Forschungsmethode, sondern ein Forschungsstil ist. Es wird nichts über die Art der Datengewinnung vorgegeben, sondern im Sinne von «All is data» auf unterschiedliche Datenquellen zurückgegriffen (Przyborski & Wohlrab-Sahr, 2014, S. 195). Im Vordergrund steht der Prozess des Samplings und der Theoriebildung: «Die GT zielt darauf, *gegenstandsbezogene Theorien zu entwickeln*» (Kromrey et al., 2016, S. 492, Hervorheb. im Original). Ein wichtiges Anliegen ist folglich die Rückbindung der gewonnenen Theorie an empirische Zusammenhänge. Zu berücksichtigen gilt es auch, dass die Forschenden selbst stets an der Entwicklung der Daten beteiligt sind (Strauss, 2004, S. 435). Ihre Prägungen und ihr theoretisches Vorwissen fliessen stets in Form von Kontextwissen in die Theoriebildung mit ein. Ein weiterer Grundsatz der GT ist die Vermeidung von standardisierten Methoden des Forschungsprozesses. Den Forschenden werden lediglich «Daumenregeln» an die Hand gegeben. Die Aufgabe des Forschenden ist es, sodann diese Regeln seiner Forschung entsprechend anzupassen.

Das wichtigste Kriterium der GT ist der zirkuläre Forschungsprozess. Datenerhebung, Auswertung, Literaturstudium und Theoriegewinnung erfolgen als iterativer Prozess. So kann auf eine Phase der Reflexion und Auswertung eine erneute Erhebung folgen. Das Ziel ist es, zu einer theoretischen Sättigung zu gelangen. Daher gehört zu den «Daumenregeln» das «Theoretical Sampling». Anstelle einer vorab festgelegten Stichprobe wird im Verlauf des Forschungsprozesses kontinuierlich darüber entschieden, welche weiteren Daten erhoben werden (Strübing, 2008, S. 30ff).

Ein weiterer wichtiger Bestandteil der GT als Forschungsstil ist der kontinuierliche Vergleich. Die Theoriegenerierung wird von minimalen und maximalen Vergleichen begleitet. Ein Beispiel hierfür sind Vergleiche zwischen stark

[1] Teilweise in der Literatur als Grounded Theory bezeichnet und teilweise als «Grounded Theory Methodologie» (GTM), da es das methodologische Anliegen des Ansatzes ist, letztlich eine «in Daten begründete Theorie» hervorzubringen (Mey & Mruck, 2011). Ich verwende im Folgenden die Abkürzung GT.

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

religiös orientierten Befragten mit wenig in vietnamesisch-buddhistische Institutionen eingebundenen Erwachsenen.

Insbesondere für die Auswertung hilft die Orientierung am «Kodierparadigma»: […] bei der Analyse der Zusammenhänge [sollen] zwischen Konzepten Fragen nach (1) Ursachen der zu untersuchenden (2) Phänomene, deren (3) Kontext, relevanten (4) intervenierenden Bedingungen, phänomenbezogenen (5) Handlungen und Strategien sowie deren (6) Konsequenzen in theoriegenerativer Absicht an das Material herangetragen werden, um damit die zuvor isoliert betrachteten Phänomene in einen Strukturzusammenhang zu bringen» (Strübing, 2008, S. 26f; Strübing, 2004).

Zu den bisher genannten «Daumenregeln» kommt die Empfehlung, kontinuierlich den Forschungsprozess zu reflektieren. Diese Reflexion wird mittels «Memos», schriftlicher Notizen, durchgeführt. Im Verlauf des Prozesses werden diese Texte immer mehr verdichtet. Ein grosser Vorteil der schriftlichen Begleitung des Forschungsprozesses ist es auch, dass immer wieder auf bereits vorhandene Notizen zurückgegriffen werden kann und zunächst beschreibende Memos im Verlauf der Forschung zu analytisch zunehmend verdichteten Texten ausgearbeitet werden können.

4.3 Der Begriff des Feldes, das Sample und die eigene Rolle im Feld

Die obigen Ausführungen zeigen die theoretischen Annahmen für die Feldforschung auf. Hier möchte ich nun auf die Praxis eingehen und aufzeigen, wie mein Zugang zum Feld verlief, wie InterviewpartnerInnen gewonnen wurden und welche Rolle mir als Forscherin im Verlauf der Forschung zukam.

4.3.1 Der Feldzugang

Da immer wieder die Rede von «Feldforschung» und «dem Feld» ist, bedarf es einer Definition des Feldbegriffs. Der Begriff des ethnografischen Feldes als Ort und als Gebiet oder Region sei ebenso wie die Vorstellung von Kultur als lokalisierbarem Phänomen in die Krise geraten, schreibt Strübing (2018, S. 73). Transnationale Verflechtungen sind der Grund dafür, dass es nicht sinnvoll ist, wie in der klassischen Ethnologie noch, lokal begrenzte Räume als Forschungsfeld zu definieren. Insbesondere zu Beginn der Forschung zeigte sich, dass vietnamesische BuddhistInnen in der Schweiz in engem Austausch mit vietnamesisch-buddhistischen Institutionen in Frankreich oder in Deutschland stehen. Auch innerhalb der Schweiz besuchen vietnamesische BuddhistInnen nicht ausschliesslich die lokalen Pagoden, sondern reisen zu Feierlichkeiten von der Westschweiz in die Deutschschweiz und umgekehrt. Auch die Sozialisation der befragten jungen Erwachsenen konzentriert sich nicht auf lokale

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Gegebenheiten, sondern wird von transnationalen Einflüssen bzw. insbesondere von Rückbezügen auf Vietnam beeinflusst. Es wäre folglich falsch, davon auszugehen, dass sich soziale Prozesse auf einem begrenzten lokalen Raum vollziehen.

Geografisch habe ich das Feld zwar auf die Schweiz und Deutschland begrenzt, institutionell auf Strukturen des *Reine Land Buddhismus* und des *Engagierten/Angewandten Buddhismus* nach Thích Nhất Hạnh sowie bezüglich der Untersuchungsgruppe auf Personen, die in einem der beiden Länder geboren sind und deren Eltern aus Vietnam in eines der beiden Länder eingewandert sind. Die Grenzen des Feldes verschwimmen jedoch bspw., wenn es um die Strukturen des Engagierten/Angewandten Buddhismus geht, für dessen Verständnis es notwendig ist, auch *Plum Village*, den Hauptsitz des vietnamesischen Zen-Meisters Thích Nhất Hạnh in Frankreich, zu kennen, oder wenn es um die Beobachtung des Internets als sozialen Raum geht. Das Feld orientiert sich also folglich zunächst einmal an Gegebenheiten, die für das Verständnis des Forschungsgegenstands – die jungen Erwachsenen – relevant erscheinen.

Im Folgenden verstehe ich daher unter «Feld» ethnoreligiöse Räume», die fluide, situativ und für das Verständnis der befragten jungen Erwachsenen relevant erscheinen. Beispiele hierfür sind ethnoreligiöse Feierlichkeiten und punktuelle Zusammenkünfte. Wichtig ist es jedoch, sich darüber bewusst zu sein, dass diese «Felder» keine festen Grenzen haben und von lokalen und transnationalen Strukturen beeinflusst und verändert werden.

4.3.2 Das Sample

In Anlehnung an das theoretische Sampling nach Glaser & Strauss (1967) ist das Sample nicht zu Beginn der Untersuchung festgelegt, sondern wird im Forschungs- und Analyseverlauf immer wieder neu definiert (Przyborski & Wohlrab-Sahr, 2014, S. 181ff).

> *Dabei werden in einem Prozess der Minimierung und Maximierung von Unterschieden die gewonnenen theoretischen Kategorien überprüft und elaboriert sowie die Varianz des Feldes ausgelotet, bis allmählich eine theoretische Sättigung erreicht ist* (ebd. S. 182).

Im Rahmen der Dissertation habe ich 22 biografisch-narrative Interviews geführt. Das Sample setzt sich aus 16 Frauen und 6 Männern im Alter zwischen 17 und 30 Jahren zum Erhebungszeitpunkt zusammen. Wie Wimmer (2008a) anmerkt, gilt es, bei empirischer Forschung den Trugschluss des «Common Sense» zu vermeiden. Gemeint ist eine Essenzialisierung von Personen aufgrund ihrer ethnischen Zugehörigkeit. Er empfiehlt daher, nicht nur auf das Schneeballverfahren zurückzugreifen, sondern auch Personen zu befragen, die nicht in ethnische Strukturen und Organisationen eingebunden sind oder sich

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

in Hinblick auf ihre Partnerwahl nicht innerethnisch orientieren, sondern sich teilweise sogar von ethnischen Bezugsfeldern distanzieren.

> *[…] [Schliesslich] gilt es, die Vielfalt an Strategien der ethnischen Grenzziehung, die man unter Individuen mit demselben Hintergrund findet, zu berücksichtigen, um sicherzugehen, dass man die Strategien der gemeinschaftlichen Schließung und kulturellen Differenzierung nicht überbewertet und dadurch abermals an Datenvarianz verliert* (ebd. S. 74).

Der «Vielfalt an Strategien der ethnischen Grenzziehung» versuche ich gerecht zu werden, indem ich unterschiedliche Datentypen berücksichtige. Zudem habe ich nicht nur das Schneeballverfahren angewandt, sondern auch Personen ausserhalb des ethnoreligiösen Feldes gezielt gesucht und befragt.

Die einzige Gemeinsamkeit von den 21 Befragten ist der Umstand, dass sie in der Schweiz oder in Deutschland geboren und aufgewachsen sind und keine eigene Migrationserfahrung besitzen. Gemeinsam ist diesen Befragten, dass ihre Eltern eine Migrationserfahrung besitzen. Ebenfalls eine Gemeinsamkeit ist der Umstand, dass alle das Herkunftsland ihrer Eltern von Urlaubsaufenthalten kennen. Nur eine Person im Sample hat erst als Erwachsener Vietnam kennengelernt. Eine Person im Sample immigrierte erst als Erwachsene nach Deutschland und entspricht demnach nicht den Auswahlkriterien der sogenannten *2.0-Generation*. Sie dient für mich als Kontrastfall, da ich über sie etwas zur Religiosität in Vietnam erfahre und über ihre Sozialisation in Vietnam. Das Gespräch mit ihr dient folglich stärker der theoretischen Sensibilisierung für die Besonderheiten meiner Untersuchungsgruppe.

Bei der Auswahl der InterviewpartnerInnen habe ich weiterhin darauf geachtet, Personen zu befragen, deren Eltern als *VertragsarbeiterInnen* nach Deutschland immigrierten.[2] Ich habe Personen befragt, deren Eltern als *boatpeople*, also als Flüchtlinge, in die Schweiz oder nach Deutschland kamen, und Personen, deren Vorfahren für ein Studium in eines der beiden Länder immigrierten.

Unter den Befragten sind mehrheitlich Personen mit vietnamesischen Wurzeln, aber auch eine sogenannte «Sino-Vietnamesin». Die befragten Personen stammen aus Regionen, in denen viele vietnamesische EinwanderInnen leben, wie Lausanne,[3] Berlin oder Hamburg, sowie aus ländlichen Gebieten, in denen sich keine oder eine nur sehr kleine Infrastruktur vietnamesischer Gemeinschaften befindet. Hier gilt es zu berücksichtigen, dass solche Konzentrationen nicht zwangsläufig mit sozialer Isolation einhergehen müssen. Es kann auch

---

[2] Wie ich während meiner Forschung feststellte, leben jedoch auch ehemalige VertragsarbeiterInnen inzwischen in der Schweiz.

[3] Einschränkend muss jedoch angeführt werden, dass die Rekrutierung von InterviewpartnerInnen in der Westschweiz eine Herausforderung war. Ein Grund hierfür ist, dass die jungen Erwachsenen in der Westschweiz noch weniger an vietnamesisch-buddhistische Institutionen angebunden sind als in der Deutschschweiz. Meinem Eindruck nach positionieren sich junge Erwachsene in der Westschweiz auch stärker als religiös distanziert. Insgesamt ist der vietnamesische Buddhismus auch stärker in der Deutschschweiz vertreten. In der Westschweiz finden sich mehr christliche VietnamesInnen.

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

vorkommen, dass Personen, die in einem ethnisch konzentrierten Umfeld aufwachsen, sich von diesem distanzieren und nur wenig in ethnische Strukturen eingebunden sind, und umgekehrt, dass Personen aus Gebieten, in denen wenige Angehörige der «eigenen» ethnischen Gruppe leben, dennoch stark eingebunden und organisiert sind (siehe auch Wimmer, 2004). Belege hierfür finden sich auch im Sample.

Bezüglich des sozioökonomischen Hintergrundes unterscheiden sich die Befragten ebenfalls stark. So finden sich im Sample Personen, deren Eltern angelernte Tätigkeiten ausüben, sowie Personen, deren Elternteile über akademische Abschlüsse verfügen.[4] Die Mehrheit der Befragten besitzt die Schweizer oder die deutsche Staatsangehörigkeit – nur drei Personen im Sample sind vietnamesische StaatsbürgerInnen. Markant ist, dass es sich bei zwei dieser Personen um Nachkommen von *VertragsarbeiterInnen* handelt. Die dritte Person dient, wie oben erwähnt, als Mittel der Sensibilisierung für das Sample, da sie der 1,25-Generation[5] angehört und erst als Jugendliche immigrierte.

Alle befragten Personen verfügen über eine hohe formale Bildung, d. h., dass die Befragten mehrheitlich über die Matura/das Abitur als Schulabschluss verfügen. Unter den Befragten befinden sich lediglich zwei Personen, die zum Erhebungszeitpunkt nicht studierten. Beide strebten aber ein Studium an.

Die Anbindung an die vietnamesisch-buddhistischen Institutionen ist sehr heterogen. Es gibt Personen im Sample, die regelmässig bspw. in der Jungbuddhistischen Familie (JubFa) seit ihrer Kindheit eingebunden sind, und Personen, die sich im Jugendalter einer Gemeinschaft anschlossen, sowie Personen, die es mit dem Jugendalter ablehnten, regelmässig in Organisationen eingebunden zu sein, oder Personen, die ohne einen engen Bezug zu vietnamesisch-buddhistischen Institutionen sozialisiert wurden. Unter den Befragten sind Personen, die sich als BuddhistInnen verstehen – wobei hier das Verständnis, was ein Buddhist ist, sehr variiert. Zudem finden sich Befragte in dem Sample, die sich als spirituell oder konfessionslos verstehen.

Unter den Befragten sind zudem Personen, die einen Bezug zum Engagierten/Angewandten Buddhismus aufweisen, und Personen, denen der *Reine Land Buddhismus* näher ist. Es gibt auch Personen, die sowohl Veranstaltungen des *Reine Land Buddhismus* als auch Veranstaltungen in *Plum Village* oder des *EIABs* besuchen, und Personen, die sich am Theravada Buddhismus oder dem tibetischen Buddhismus orientieren.

Abschliessend zur Darstellung des Samples soll noch einmal darauf verwiesen werden, dass in der vorliegenden Dissertation die Handlungsstrategien der

---

[4] Wobei es zu berücksichtigen gilt, dass Migration teilweise mit einem beruflichen Statusverlust einhergeht und Personen, die in der Schweiz oder in Deutschland angelernte Tätigkeiten ausüben, möglicherweise in Vietnam als höher qualifiziert angesehen werden.

[5] Diese Definition geht auf Rumbaut zurück. Unter der 1,25-Generation versteht er Personen, die als Jugendliche immigrierten (Rumbaut, 2004, S. 1167).

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

jungen Erwachsenen im Vordergrund stehen und keine einzelnen Biografien.[6] Aussagen der Befragten werden zur Veranschaulichung dieser Strategien herangezogen. Aus diesem Grund stelle ich die jungen Erwachsenen nicht systematisch und einzeln vor.

4.3.3 Die eigene Rolle im Feld

Da die in der Studie gewonnenen Daten durch die interaktive Beziehung von Forschendem und Erforschtem generiert wurden (Rosenthal, 2005, S. 44), soll an dieser Stelle die eigene Rolle im Feld reflektiert werden.

Von Beginn der Forschung an versuchte ich, flexibel auf Gegebenheiten im Feld zu reagieren. So ergab sich die Möglichkeit, an einer vietnamesisch-buddhistischen Hochzeit teilzunehmen, spontan ein Retreat in der Nähe von Frankfurt zu besuchen und an der ersten vietnamesischen Studentenkonferenz an der Humboldt-Universität zu Berlin teilzunehmen. Auch wenn diese Veranstaltungen teilweise nicht in direktem Zusammenhang mit meiner Forschungsfrage standen, so halfen mir die Anlässe und der Austausch mit Personen vor Ort, einen weiteren Einblick in die Lebenswelt junger Erwachsener mit vietnamesischen Wurzeln in der Schweiz und in Deutschland zu erhalten.

Wichtig war für mich auch der kontinuierliche Austausch mit Personen aus dem Feld, um über diese Anlässe informiert zu sein und mein ernsthaftes Interesse an Gegebenheiten im vietnamesisch-buddhistischen Feld zu bekunden. Um die Ernsthaftigkeit weiterhin unter Beweis zu stellen, nahm ich bei Retreats an allen Aktivitäten teil und versuchte mich somit den Personen im Feld durch mein Verhalten ein Stück weit anzupassen. In der Regel folgte daraus, dass ich ebenfalls Aufgaben im Feld erhielt und weitgehend in das Feld inkorporiert wurde (Baumann, 1998, S. 22).

Dennoch lassen sich verschiedene *Grenzziehungsmarker* feststellen. Ein bedeutender Marker war das Erscheinungsbild. Insbesondere bei «geschlossenen» Veranstaltungen fielen mein Erscheinungsbild und meine mangelnden Vietnamesischkenntnisse auf. So nahm ich an zwei vietnamesich-buddhistischen Retreats teil, bei denen ich mehrfach darauf hingewiesen wurde, dass sie ausschliesslich für VietnamesInnen vorgesehen seien und es Überzeugungsarbeit meinerseits erforderte, um ebenfalls an den Veranstaltungen teilnehmen zu dürfen. Bei beiden Veranstaltungen zeigten sich die Organisatoren letztlich sehr hilfsbereit und bemühten sich darum, ÜbersetzerInnen für mich zu organisieren. Eindrücklich an diesen beiden Feldaufenthalten über mehrere Tage war für mich die Erfahrung, mich als offensichtlich «fremd» aussehende Person in einem Umfeld zu bewegen, in dem ich auf ÜbersetzerInnen angewiesen war.

---

[6] Siehe Khaliefi (2019) für eine biografische Herangehensweise.

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Weiterhin prägend waren die körperlichen Erfahrungen im Feld durch die Teilnahme an Rezitationen, Meditationseinheiten und Dharmareden. Durch diese eigenen Erfahrungen war es für mich einfacher, einen Zugang zu den Erzählungen der Befragten und ihren Prägungen im religiösen Umfeld zu erhalten. Ich hatte so den Eindruck, nicht nur abstraktes Wissen aufgrund der Erzählungen meiner InterviewpartnerInnen zu erhalten, sondern auch selbst, aufgrund von Erfahrungen im Feld, mir dieses Wissen in Form von eigener Erfahrung ein wenig angeeignet zu haben.

Eine markante Grenze im Feld stellte, wie oben erwähnt, die vietnamesische Sprache dar. Zwar hatte ich zu Beginn der Forschung einen Vietnamesischkurs besucht, doch die dort erlernten Grundkenntnisse reichten nicht aus, um komplexe Dharmareden oder religiöse Inhalte verstehen zu können.

Ebenfalls ein Marker war, dass ich als Doktorandin im Feld als Universitätsangehörige wahrgenommen wurde und mir teilweise eine «Expertenrolle» und in gewisser Weise auch Machtposition als Forscherin zugeschrieben wurde. Deutlich wurde dies teilweise an Rückfragen an mich oder Unsicherheiten der GesprächspartnerInnen, «das Richtige» zu erzählen oder zu antworten.

Ebenfalls ein Merkmal stellte in der Schweiz meine deutsche Staatsangehörigkeit dar. Ich wurde daher insbesondere von den jungen Erwachsenen als Ausländerin wahrgenommen, während ich in Deutschland als Angehörige der Einwanderungsgesellschaft angesprochen wurde.

Interessant war weiterhin, dass mir die Befragten in beiden Ländern eine christliche Sozialisation oder gar Religionszugehörigkeit zuschrieben. Die eigene Religionszugehörigkeit wurde häufig thematisiert, oder meine GesprächspartnerInnen stellten Vergleiche zwischen meiner vermeintlich christlichen Religiosität und ihrer buddhistischen her.

Insgesamt hatte ich den Eindruck, dass mir sehr viel Vertrauen und Offenheit, sowohl von den jungen Erwachsenen als auch von Ordinierten und LaienbuddhistInnen, entgegengebracht wurde und mir die Abläufe in den Pagoden im Verlauf der Zeit zunehmend vertrauter wurden. Als Aussenseiterin blieben jedoch sicherlich auch viele «blinde Flecken», bspw. bezüglich Konflikten in den Gemeinschaften, die mir gegenüber nicht thematisiert wurden, oder politische Ansichten. Die Aussenseiterrolle führte jedoch sicherlich auch dazu, dass Personen im Feld mir gegenüber unter Umständen offener waren als gegenüber ihrer *Ingroup*.

4.4 Erhebungsinstrumente

Im Rahmen der Studie wurden biografisch-narrative Interviews, egozentrierte Netzwerkkarten und teilnehmende Beobachtungen als Erhebungsinstrumente miteinander kombiniert. Im Folgenden stelle ich die unterschiedlichen Datentypen und ihre Gewinnung gesondert dar.

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Vietnamesisch-buddhistische Religiosität lässt sich bei den jungen Erwachsenen nicht nur über die Teilnahme in institutionellen Strukturen bzw. die Teilnahme an religiösen Anlässen, wie Jahresfesten oder buddhistischen Retreats, erfassen. Vielfach besuchen die jungen Erwachsenen die Anlässe aus Pflichtgefühl den Eltern gegenüber oder um Freunde zu sehen und nicht aus einem religiösen *Selbstverständnis* heraus. Insbesondere da buddhistische Rituale bei der jüngeren Generation auf wenig Interesse stossen und sich eine Distanzierung gegenüber den religiösen Institutionen feststellen lässt, stellen biografisch-narrative Interviews ein wichtiges und sinnvolles Instrument zur Erfassung individueller Formen von Religiosität dar.

Biografisch-narrative Interviews orientieren sich stark an der Person des Interviewten, d. h., dass sich der Interviewende an dem Relevanzsystem des Interviewten orientiert und auf das eingeht, was der Interviewte im Gespräch präsentiert.

> *(…) [W]enn wir rekonstruieren wollen, was Menschen im Laufe ihres Lebens erlebt haben und wie dieses Erleben ihre gegenwärtigen Perspektiven und Handlungsorientierungen konstituiert, dann empfiehlt es sich, Erinnerungsprozesse und deren sprachliche Übersetzung in* ***Erzählungen*** *[Hervorheb. im Original] hervorzurufen* (Rosenthal, 2005, S. 141).

Schütze spricht in diesem Zusammenhang von den «Zugzwängen des Erzählens» (Schütze 1983), die den Befragten dazu bringen, ausführlicher oder mehr als möglicherweise zunächst beabsichtigt zu erzählen. Die Zugzwänge des Erzählens sind nach Schütze der *Detaillierungszwang*, der *Kondensierungszwang* und der *Zwang, eine Erzählung* auch *abzuschliessen*. Diese Zugzwänge lassen sich auch im Alltag beobachten. Wenn wir unserem Gegenüber etwas erzählen, so müssen wir uns auf das Wesentliche beschränken. Wir müssen die Erzählung zeitlich straffen, wir müssen alles für das Verständnis der Erzählung Notwendige mitteilen, und wir müssen die Erzählung auch beenden.

Biografisch-narrative Interviews lassen sich in drei Phasen einteilen. Zu Beginn steht die Erzählaufforderung. In der Biografieforschung wird empfohlen, hier allgemein nach der Lebensgeschichte zu fragen. In meiner Arbeit habe ich als Einstieg die Frage enger gefasst und die Interviewten gebeten, von ihren Erfahrungen mit «dem Buddhismus» zu erzählen.[7] Ich habe bewusst das Wort *Buddhismus* verwendet, um festzustellen, welche Konnotation das Wort für sie hat. Nach der Haupterzählung des Interviewten und vereinzelten Nachfragen zu den von ihm thematisierten Themenfeldern folgte der Nachfrageteil.

Im Nachfrageteil konnte ich stärker herausarbeiten, was Religiosität für die Befragten bedeutet. In diesem Teil des Interviews stellte ich Fragen zu bestimm-

[7] Für dieses Vorgehen entschied ich mich, da die Befragten auch in offenen Interviews ihre Religiosität aufgrund meines Forschungsinteresses thematisierten.

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ten Themen, die ich im Forschungsverlauf formuliert hatte und für relevant hielt. Hier ging es stärker um mein Relevanzsystem und mein Erkenntnisinteresse. Häufig entwickelte sich der Nachfrageteil zu einem Austausch, bei dem auch die Erfahrungen und Erlebnisse des Interviewers mit dem Befragten geteilt wurden.

> *Dadurch können zum einen Erfahrungen vom Gesprächspartner bestätigt, in Frage gestellt oder ergänzt werden. Zum anderen wird der Gesprächspartner ermuntert und angeregt, vertiefende Ausführungen zu machen oder über ähnliche Erfahrungen zu berichten* (Baumann, 1998, S. 33).

Neben der Erzählung des Befragten ermöglichen es die Interviews auch, einen Einblick in gesellschaftliche Diskurse und Merkmale der sozialen Wirklichkeit des Befragten zu erhalten. Konkret bedeutete dies, dass ich durch die Erzählungen bspw. für länderspezifische Besonderheiten sensibilisiert wurde.

Den Abschluss stellte immer die Frage nach dem Gegenüber dar, wie sich der Befragte im Gespräch gefühlt hatte oder welche Fragen er/sie an mich noch hatte.

Die Gespräche dauerten von einer Stunde bis zu über zwei Stunden und fanden in der Regel an öffentlichen Orten, in einzelnen Fällen aber auch zu Hause bei den Interviewten statt.[8] Nach jedem Gespräch füllten die Befragten einen kurzen Fragebogen aus, in dem allgemeine Daten wie Alter und Nationalität abgefragt wurden. Zusätzlich wurde zu jedem Gespräch ein Gedächtnisprotokoll über den Verlauf und die Kontaktaufnahme im Vorfeld angefertigt. Die Gespräche wurden zeitnah transkribiert und mit der Software Atlas.ti codiert.

Dem Ansatz der *Grounded Theory* entsprechend konnten so neue Fragen für die folgenden Interviews generiert werden, zudem konnte das Kontextwissen nach jedem Gespräch erweitert werden.

4.4.2 Egozentrierte Netzwerkkarten

Die Grundannahme der qualitativen Netzwerkforschung ist, dass soziale Beziehungen einen Einfluss auf das soziale Verhalten eines Akteurs haben (Herz et al., 2015, S. 4). Mithilfe egozentrierter Netzwerkkarten können soziale Beziehungen aus der Sicht des Akteurs erhoben werden. Dieser Umstand ist zugleich die Stärke und Schwäche der Methode (Jansen, 2006, S. 79). Die Stärke besteht darin, dass es möglich ist, mittels der Netzwerkkarte etwas über die sozialen Beziehungen des Akteurs, deren Gewichtungen und Relationen untereinander zu erfahren. Die Schwäche der Methode besteht hingegen darin,

[8] Einzelne Gespräche führte ich über Skype. Mittels dieser Kommunikationsform ergaben sich keine erkennbaren Nachteile. Ähnlich wie Schmitz (2013) stellte ich fest, dass die Gespräche eher länger dauerten – möglicherweise, da sich die Befragten oftmals zu Hause in ihrer gewohnten und angenehmen Umgebung aufhielten.

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

dass es nicht möglich ist, etwas über Positionen und Rollenverflechtungen zu erfahren (ebd.).

In der Regel werden die Netzwerkkarten in der qualitativen Netzwerkforschung kombiniert mit Interviews erhoben (Herz & Gamper, 2012, S. 57ff). Mithilfe der Software VennMaker ist es möglich, die Netzwerkkarten am Computer auszufüllen und zeitgleich ein Gespräch aufzuzeichnen. Das Forschungsinteresse richtet sich hier auf das Individuum und seine persönlichen Beziehungen und nicht auf ganze Gruppen. Untersucht werden können unter anderem soziale Netzwerke als Form von Sozialkapital oder Verläufe von Netzwerkstrukturen (Schütze, 2006). Hitz (2012) verwendete egozentrierte Netzwerkkarten in der Religionsforschung, um «die Wirkungsmacht der Netzwerkeinbettung auf die Handlungs- und Verortungsdynamiken auf religiöse Legitimierungen» von MuslimInnen in Deutschland aufzuzeigen.

Für die vorliegende Dissertation habe ich die egozentrierten Netzwerkkarten nach einem biografisch-narrativen Interview als einen ergänzenden Datentyp erhoben. Nach jedem Interview wurden die Befragten gebeten, spontan die für sie wichtigen Faktoren bezüglich ihrer Religiosität in die Netzwerkkarte einzutragen (siehe auch Schmitz, 2013, S. 104). Bei den Karten handelt es sich somit um eine spontane Momentaufnahme, während die Interviews zuvor den «Zugzwängen des Erzählens» (Schütze, 1983) unterliegen und Prozesse wiedergeben.

> *Strukturen werden als wesentliche soziale Eigenschaften begriffen und formal beschrieben. Ziel ist es, sie für die Erklärung individuellen Handelns heranzuziehen und die Entstehung bzw. Veränderung von Strukturen über individuelles Handeln zu erklären* (Jansen, 2006, S. 13).

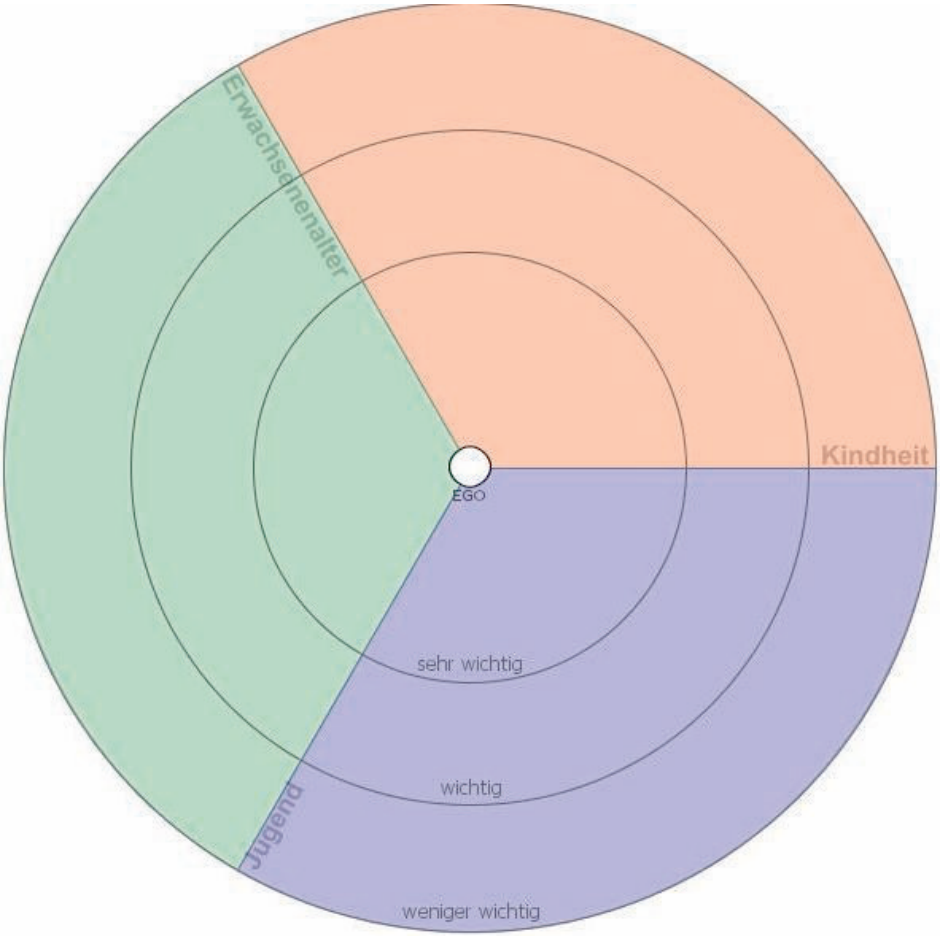
Bei meiner Bitte, die Netzwerkkarte auszufüllen, habe ich die gleiche Formulierung wie bei der Gesprächsaufforderung zu Beginn des biografisch-narrativen Interviews gewählt. Somit wendete ich das Verfahren sehr offen an, was der Kritik, dass Netzwerkkarten häufig mittels standardisierten Abfragens von Daten dem Charakter qualitativer Forschung widersprechen, entgegnet werden kann (Herz et al., 2015, S. 8). Das Ziel dieser Methode war weniger, die Beziehungen von Akteuren im Feld zu ermitteln, als vielmehr zu erfahren, wie sich die Befragten bezüglich ihrer religiösen Prägungen präsentieren (Hollstein, Bettina, Pfeffer, Jürgen, 2010, S. 9) und wie sie die einzelnen «Einflussfaktoren» ihrer Religiosität gewichten. Die spontane Selbstpositionierung der jungen Erwachsenen stellt somit den Mehrwert der Karten dar.

Diese Verwendung ist mit dem Anliegen verbunden, etwas über die Einflussfaktoren der religiösen Biografie zu erfahren. Zugleich entspricht dieses Vorgehen auch dem Anliegen, «strukturelle Grenzziehungen» aufzuspüren.

Ferner ermöglicht die Methode mittels des Vergleichens der Karten, in quantitativer Form Aussagen über die «Relevanzsysteme der Befragten» treffen zu können (Hollstein, Bettina, Pfeffer, Jürgen, 2010, S. 9).

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Abbildung 5: Vorstrukturierte ego-zentrierte Netzwerkkarte (eigene Darstellung erstellt mit VennMaker)



Neben der Visualisierung von sozialen Netzwerken dienen die Karten teilweise auch als «Erzählgeneratoren» (ebd. S. 7). Für Vergleiche unterschiedlicher Karten eignen sich strukturierte

und standardisierte Netzwerkkarten (ebd. S. 4). Abbildung 5 zeigt die in diesem Projekt verwendete egozentrierte Netzwerkkarte. In der Kartenmitte steht das Wort «Ego», das den/die Befragten/Befragte symbolisiert. Der/die Befragte positioniert Einflussfaktoren seiner/ihrer Religiosität je nach Grad der emotionalen Nähe um «Ego» herum. In dieser Arbeit ist die Netzwerkkarte durch Sektoren in drei Lebensphasen (Kindheit, Jugend und Erwachsenenalter) sowie durch Kreise in die Grade sehr wichtig, wichtig und weniger wichtig unterteilt und somit vorstrukturiert. Der/die Befragte wird nach dem narrativen Interview (siehe auch Schmitz, 2013, S. 104) dazu aufgefordert, Einflussfaktoren

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nach Gewichtung in die unterschiedlichen Lebensphasen einzutragen. Er/sie platziert nun Einflussfaktoren, die seine/ihre Religiosität in den unterschiedlichen Lebensphasen geprägt haben, auf der Karte.

Interessant bei den Befragungen war, dass die eingetragenen Einflussfaktoren auf der Netzwerkkarte sich teilweise von den genannten Einflussfaktoren während des Interviews unterschieden oder manche Faktoren in der Narration bzw. der Karte relevanter zu sein schienen. Daraus lässt sich schliessen, dass die Karten stärker repräsentative Einflussfaktoren wie die Pagode *Viên Giác* in Hannover aufzeigen und die Erzählungen stärker personalisierte Erfahrungen wiedergeben. Dieser Beobachtung entspricht der Erfahrung von Schmitz (2013), dass in Gesprächen manche Personen nicht aufgeführt werden, die die InterviewpartnerInnen hingegen in die Netzwerkkarten einzeichnen (ebd. S. 105), was auch zeigt, wie sehr Erhebungsinstrumente die Produktion von Daten beeinflussen. Weiterhin zeigt sich, dass in die Karten vorwiegend Prägungen eingetragen werden, die der westlichen Buddhismusrezeption entsprechen. Thematisiert werden zum Beispiel weniger Rituale wie die Ahnenverehrung, obgleich sie auf Nachfrage hin teilweise auch als Teil des Buddhismus verstanden werden.

Für die Studie waren die egozentrierten Netzwerkkarten ergiebig, um das Relevanzsystem der Befragten zu visualisieren und mit ihren Erzählungen zu verknüpfen.

Ich habe bewusst auf Namensgeneratoren verzichtet, um möglichst offene Ergebnisse zu erhalten. Es war somit den Befragten überlassen, welche Personen/Orte oder Begriffe sie in die Karten eintrugen. Interessant ist, dass sich die eingetragenen Einflussfaktoren dennoch ähneln; daraus lässt sich schliessen, dass die sozialen und strukturellen Bedingungen während der Sozialisation einzelner junger Erwachsener miteinander vergleichbar sind.

4.4.3 Teilnehmende Beobachtungen

Ein weiteres wichtiges Erhebungsinstrument der Studie stellen teilnehmende Beobachtungen dar. Teilnehmende Beobachtungen ermöglichen es, Daten situativ in der Interaktion zu erheben und lokal verortet zu generieren (Breidenstein et al., 2015, S. 71). Anders als in den Erzählungen geht es weniger um den sozialen Sinn, den Akteure ihrem Handeln zuschreiben, als vielmehr um soziale Praktiken und deren Verlauf (Flick, 2007, S. 281). Im Konkreten vermitteln die teilnehmenden Beobachtungen einen Einblick in die etablierten und institutionalisierten ethnoreligiösen Strukturen vietnamesischer BuddhistInnen in der Schweiz und in Deutschland.

Mittels der teilnehmenden Beobachtung war es möglich, wertvolles Wissen und einen tieferen Einblick in das vietnamesisch-buddhistische Umfeld der Befragten zu erhalten. Die Interaktionen verschiedener AkteurInnen im Feld, wie

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

den LaienbuddhistInnen und den Ordinierten, werden mittels teilnehmender Beobachtung ein Stück weit ersichtlich. Zudem werden spezifische Dynamiken erfahrbar.

Die bei der teilnehmenden Beobachtung gewonnenen Daten werden reflexiv durch die Interaktion von Forschendem und Erforschtem hergestellt. Daher gilt es, das reflexive Verhältnis zwischen Erforschtem und Forschendem immer wieder zu hinterfragen (Flick, 2007, S. 291f). Der Forschende begibt sich selbst in das Feld und changiert insbesondere durch die Teilnahme an den Praktiken im Feld zwischen Nähe und analytischer Distanz zu seinem Forschungsgegenstand (Przyborski & Wohlrab-Sahr, 2014, S. 46).

Breidenstein et al. (2015) nennen vier Strategien der Beobachtungsintensivierung: 1. Wiederholung von Beobachtungen, 2. Mobilisierung des Beobachters, 3. Fokussierungen, 4. Seitenwechsel (vgl. S. 79f). Auf diese Strategien griff ich teilweise bei meinen teilnehmenden Beobachtungen zurück. So nahm ich an Jahresfesten wiederholt teil und war erstaunt, wie viel Neues es im Lauf der Jahre bei scheinbar vertrauten Festen zu entdecken gab. Ich war im Feld aktiv, indem ich zum einen an allen Tätigkeiten teilnahm und zum anderen mir auch «Aufgaben» suchte wie bspw. ein Sprachtandem mit einem Ordinierten, was mir einen Einblick in den Alltag einer Pagode ermöglichte.[9] Meine Beobachtungen waren stark auf die Rolle der jungen Erwachsenen im Feld ausgerichtet. Zusätzlich konnte ich jedoch auch einen Einblick in Umbrüche in den vietnamesisch-buddhistischen Institutionen erhalten. Im Vordergrund stand für mich das Anliegen, das Untersuchungsfeld und die Rollen der AkteurInnen im Feld kennenzulernen.

Unter den von Breidenstein et al. (2015) genutzten Begriff «Seitenwechsel» fiel meine Teilnahme an einem Retreat in *Plum Village* und an einem Retreat im *EIAB* im Folgejahr. Während ich in *Plum Village* den vietnamesischen Buddhismus vorwiegend aus der Sicht von «Westlern» kennenlernte und an einem an «Westlern» ausgerichteten Retreat teilnahm, erstaunte mich die Abweichung bei einem Retreat im Folgejahr, das ausschliesslich für VietnamesInnen geöffnet war. Die Praktiken im *EIAB* stellten für mich eine gewisse Nähe zu den Praktiken in den Pagoden des *Reine Land Buddhismus* dar, da auch hier die Ahnenverehrung mittels religiöser Praktiken thematisiert wurde – anders als bei dem Retreat in *Plum Village*.

Für die vorliegende Studie diente die *teilnehmende Beobachtung* als Ergänzung zu den biografisch-narrativen Interviews und fand punktuell im Forschungsprozess statt. Bei diesen Gelegenheiten ergaben sich informelle Gespräche mit der Elterngeneration, den Ordinierten und «westlichen BuddhistInnen».

---

[9] Durch dieses Sprachtandem bekam ich einen Eindruck davon, wie der Pagodenverein organisiert ist, welche Aufgaben anfallen und inwiefern junge Erwachsene in diese Strukturen eingebunden werden (siehe auch Kapitel 5).

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Anders als bei den Interviews ermöglichten die teilnehmenden Beobachtungen, in das religiöse Feld der Befragten einzutauchen. Zudem ermöglichten die teilnehmenden Beobachtungen einen Vergleich zwischen der Positionierung der jungen Erwachsenen in den Gesprächen und ihrer Selbstpräsentation im Feld. So führte ich bspw. während eines Retreats ein Gruppengespräch mit jugendlichen TeilnehmerInnen durch. Während des Gesprächs betonten die jungen Erwachsenen ihr Anliegen, die eigene Kultur und Religion aktiv zu pflegen, bspw. mittels der Teilnahme an solchen Retreats. Im Verlauf der teilnehmenden Beobachtung wurde jedoch deutlich, dass sie vor allem aufgrund des elterlichen Erwartungsdrucks an der Veranstaltung teilnahmen, was sich dadurch zeigte, dass sie nach der Lehrstunde mit dem Mönch das Retreat verliessen, um auf ein Foodfestival zu gehen, anstatt an der Reuezeremonie teilzunehmen.

Nach jedem Tag im Feld fertigte ich ein Beobachtungsprotokoll an, in dem ich meine Eindrücke/offenen Fragen oder erste Thesen festhielt. Die Beobachtungsprotokolle wurden im Sinne der GT kodiert und flossen in die Analyse mit ein.

4.4.4 Weiteres Untersuchungsmaterial

Zusätzliches Untersuchungsmaterial diente als Kontextwissen während der Forschung. Hierzu gehörten Aktivitäten der Befragten auf Facebook. Markant war bspw., dass es kaum vietnamesisch-buddhistische Inhalte oder Gruppen gab. Jugendkulturelle Elemente, die offen über Facebook geteilt wurden, stellten in meinem Sample eine Seltenheit dar.

Weitere Inhalte im virtuellen Raum waren Webseiten und Blogs. Interessant war bspw., dass sich junge Erwachsene teilweise als Kollektiv repräsentierten, bspw. auf der Seite «Mein Vietnam. Dein Vietnam. Unser Vietnam» (2020), und teilweise in Form eines Blogs über ihre Identitätsfindung, Aufenthalte in Vietnam oder Mode berichteten. Weitere rezipierte Medien stellten YouTube-Videos und -Podcasts dar. Diese jugendkulturellen digitalen Darstellungsformen waren für die vorliegende Studie lediglich als Kontextwissen hilfreich, da sie keine buddhistischen Bezüge aufzeigten. Bis auf informelle Gruppen oder private Posts, bspw. auf Facebook, konnte ich keine explizit vietnamesisch-buddhistische Jugendbewegung im virtuellen Raum entdecken.

Zu diesen virtuellen Inhalten kam die Berücksichtigung von Flyern von jugendspezifischen Anlässen sowie buddhistisch-kulturellen Feierlichkeiten.

Sehr aufschlussreiches Material stellten die Lehrmaterialien bei den besuchten Retreats dar. Markant war bspw. die Aushandlung der verwendeten Sprache. Während bei einem Retreat der JubFa in der Schweiz das Material zweisprachig in Vietnamesisch und Deutsch konzipiert war, war das Unterrichts-

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

material bei einem Retreat der vietnamesisch-buddhistischen Gemeinschaft in Frankfurt ausschliesslich auf Deutsch.

Eine Aussenperspektive auf das Feld ermöglichten Presseartikel. Vietnamesisch-buddhistische Anlässe und Pagodeneröffnungen wurden vereinzelt thematisiert sowie zu Beginn der Forschung anlässlich des 40-jährigen Kriegsendes in Vietnam die Migrationsgeschichte von VietnamesInnen in die Schweiz und nach Deutschland. Spezifisch zur Untersuchungsgruppe fanden sich Artikel zum Bildungserfolg junger Erwachsener mit vietnamesischen Wurzeln.

Auch wenn all diese zusätzlichen Daten nicht explizit ausgewertet wurden, so flossen sie doch als Kontextwissen in die Studie mit ein.

Die nachfolgende Tabelle ermöglicht eine Übersicht über das Datenmaterial der Studie.

Abbildung 6: Datenmaterial der Studie

Interviews	**Teilnehmende Beobachtungen**	**Netzwerkkarten**	**Ergänzendes Datenmaterial**
Biographisch-narrative Interviews	Feldaufenthalte (Retreats)	Egozentrierte Netzwerkkarten	Selbstauskünfte der jungen Erwachsenen per E-Mail
Gruppengespräche	Buddhistische Anlässe (Vesak, Vu Lan, Tết-Fest, Vollmondzeremonie) in den Pagoden		Fotos
Informelle Gespräche (Elterngeneration, Ordinierte, VertreterInnen vietnamesischer Organisationen)	Kulturelle Veranstaltungen (der Elterngeneration und der Untersuchungsgruppe)		Flyer, Lehrmaterial bei Retreats, Presseartikel
	Social-Media Interaktionen		Kurzfragebogen zu personenbezogenen Daten der InterviewpartnerInnen

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

4.4.5 Das Auswertungsverfahren

Der Auswertungsprozess erfolgte auf unterschiedlichen Ebenen. Ein wichtiges Instrument waren theoretische Memos. Sie halfen immer wieder dabei, den Stand des Projektes zu reflektieren und das weitere Vorgehen zu bestimmen. Zudem stellt das Schreiben von Memos für den Forschenden eine Entlastung und einen wesentlichen Bestandteil der Theorieentwicklung dar (Strauss, 1994, S. 151ff). Das Datenmanagement erfolgte mittels der Software Atlas.ti. Der Vorteil der Nutzung einer qualitativen Analysesoftware ist die Erleichterung des Datenmanagements. Einen weiteren Vorteil stellt die Möglichkeit dar, konzeptionell und inhaltlich mit den Daten arbeiten zu können (Flick, 2007, S. 451ff). Zunächst wurden mithilfe dieses Programmes auch alle Interviewtranskripte und Beobachtungsprotokolle offen kodiert. Im weiteren Verlauf des Forschungsprozesses kehrte ich jedoch zum «klassischen Kodierverfahren» zurück, indem ich Memos verfasste und die Texte in Papierform kodierte. Die Analysesoftware half folglich dabei, die Daten zu ordnen, das Verfassen von Memos dabei, Schlüsselkategorien weiterzuentwickeln und neue Ideen zu generieren. Hilfreich war hierbei auch zu Beginn der Forschung der Austausch und das gemeinsame Kodieren in einer Analysegruppe.

Bevor ich unten gesondert die analytische Verknüpfung von Interviewtranskripten und egozentrierten Netzwerkkarten erläutere, soll an dieser Stelle auf das Kodierverfahren im Sinne der GT eingegangen werden, auf das ich mich bei der Analyse der Beobachtungsprotokolle bezogen habe. Zudem stellt das Kodierverfahren der GT einen Bestandteil der QSA dar. Grundlage der GT ist ein dreistufiger Kodierprozess:

> *Statt also die Daten nur zu inspizieren, um dann die in der Entwicklung befindliche Theorie fortzuschreiben, insistiert die grounded theory darauf, das Material systematisch (wenngleich nicht zwangsläufig vollständig) zu kodieren, allerdings mit Kodes auf der Basis theoretischer Konzepte und Kategorien, die erst sukzessive aus der kontinuierlich vergleichenden Analyse dieser Daten entwickelt werden müssen* (Strübing, 2004, S. 19).

Das Ziel ist es, aus den Daten Konzepte und letztlich eine Theorie zu generieren. Der dreistufige Prozess von offenem, axialem und selektivem Kodieren kann parallel erfolgen und entspricht keiner hierarchischen Ordnung. Vielmehr geht es darum, in unterschiedlichen Schritten das Datenmaterial zu verdichten. Beim offenen Kodieren werden die Daten zunächst aufgebrochen, das heisst, dass die Texte mit Blick auf einzelne Phänomene und ihre Eigenschaften hin geprüft werden. So dient das offene Kodieren dazu, Konzepte zu entwickeln und ihre Dimensionen herauszuarbeiten. Wichtig ist, dass es nicht Themen zu analysieren gilt, sondern Dimensionen herauszuarbeiten und von diesen Hypothesen abzuleiten, die im weiteren Verlauf mit Blick auf das Kodierparadigma genauer untersucht werden (Strauss, 1994, S. 211).

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Das axiale Kodieren dient dazu, ein Zusammenhangmodell zu erarbeiten. Hierbei hilft das Kodierparadigma. Zwischen einzelnen Konzepten im Material werden mittels Paradigmen sowie minimaler und maximaler Vergleiche Zusammenhänge und letztlich Beziehungen hergestellt. Das axiale Kodieren fokussiert folglich mithilfe des Kodierparadigmas auf Verbindungen unterschiedlicher Kategorien.

Das selektive Kodieren hat zum Ziel, die bisher erarbeiteten Konzepte in Schlüsselkategorien zu verdichten und somit letztlich eine «theoretische Schliessung» und aus den vorliegenden Daten begründete Theorie zu generieren.

Der Forschungsprozess und die Analyse konstituieren sich durch das Wechselspiel zwischen ForscherIn und Untersuchungsgegenstand: «Gegenstand und sich damit befassende Akteure stehen in einer Wechselbeziehung, in der beide einander verändern» (Strübing, 2004, S. 15). Das bedeutet, dass die gegenstandsbegründete Theorie am Ende des Forschungsprozesses ein «subjektiv geprägtes Produkt» ist (ebd.).

Die Auswertung folgt dennoch zugleich den festgelegten Standards der qualitativen Sozialforschung, den Gütekriterien Validität, Reliabilität und Objektivität-Übertragbarkeit, Verlässlichkeit, Bestätigbarkeit. Przyborski & Wohlrab-Sahr (2014) nennen diese drei Gütekriterien der qualitativen Forschung: Unter Validität ist die Beantwortung der Frage, wie die Ergebnisse gewonnen worden, also der intersubjektive Nachvollzug, zu verstehen. Reliabilität meint die «Reproduktionsgesetzlichkeit» mittels wiederkehrender Strukturen, die sich in den Daten finden lassen. Objektivität meint die Befolgung standardisierter Schritte der Datenerhebung und ihrer Auswertung.

Diese Standards spiegeln sich auch im Auswertungsverfahren der GT-Methodologie wider. Orientierung bieten die Merkmale der GT wie das Theoretical Sampling, das kontinuierliche Vergleichen und vor allem die Anwendung des Kodierparadigmas (Strauss, 1994, S. 30). Das Kernprinzip der GT ist das ständige In-Beziehung-Setzen der Daten zueinander. So soll eine analytische Ebene erreicht und vermieden werden, die Daten lediglich deskriptiv auszuwerten.

Diesen Analyseprozess gilt es mittels theoretischer Memos, Verschriftlichungen, festzuhalten. Mittels des *Kodierparadigmas* werden die Daten immer wieder analytisch abstrahiert, indem nach den Bedingungen, Interaktionen zwischen den Akteuren, den Strategien und Taktiken sowie den Konsequenzen, also dem sozialen Phänomen in den Daten, gefragt wird (Strauss, 1994, S. 57).

Um diesen Auswertungsprozess zu veranschaulichen und transparent[10] zu machen, möchte ich im Folgenden das Vorgehen anhand einer Interviewsequenz aufzeigen:

[10] Breidenstein et al. (2015) kritisieren, dass der Auswertungsprozesse häufig zu wenig transparent gemacht wird (ebd. 2015, S. 111).

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Okay. Ähm tja äh: Das war ungefähr so. Also meine Eltern, die sind vor 20-25 Jahren oder so was hierhergekommen und äh und die waren schon Buddhisten.

Mit diesem Zitat beginnt einer der Befragten seine Erzählung über die eigene religiöse Biografie. Stellt man nun die Frage nach der *Geschichte* im Datenmaterial, lassen sich unterschiedliche Themen feststellen, die hier angesprochen werden. Der Befragte spricht die Migrationsgeschichte der Eltern und die religiöse Fortführung in der Einwanderungsgesellschaft an. Im Verlauf der Analyse ergab sich aus dieser Sequenz der Kode *Fortführung von Religion*. Dieser Kode wird mittels des Stellens generativer Fragen, der Einbeziehung von Kontextwissen und gegebenenfalls von Literatur erschlossen. Gemäss des Kodierparadigmas erfolgt die Frage nach den Bedingungen des sozialen Phänomens (eigene Religiosität wird mit der bereits vorhandenen Religiosität der Eltern erklärt), den Konsequenzen (Religion wird von den Eltern weitergegeben) sowie den Strategien (Einbindung in buddhistische Institutionen). Es geht hier darum, die Variationen in den Daten herauszuarbeiten, um so die Daten zunächst aufzubrechen.

Neben diesem Vorgehen verwendete ich den Ansatz der theoretischen Sensibilität, um die erhobenen Netzwerkkarten und die biografisch-narrativen Interviews in der Analyse miteinander zu verknüpfen. Diese Auswertung im Rahmen des Ansatzes der Qualitativen Strukturalen Analyse (QSA) ermöglichte es, die Handlungsstrategien und somit Formen von vietnamesisch-buddhistischer Religiosität bei den befragten jungen Erwachsenen herauszuarbeiten.

Da die Qualitative Strukturale Analyse ein noch junges Auswertungsverfahren darstellt, möchte ich die Methode und ihre Verwendung im Auswertungsprozess an dieser Stelle eingehender vorstellen.

4.4.5.1 Qualitative strukturale Analyse

Herz et al. (2015, S. 5) führen an, dass sich hauptsächlich Literatur bezüglich der Datenerhebung und weniger in Bezug auf die Auswertung von egozentrierten Netzwerkkarten findet. Aus diesem Umstand entwickeln sie das Konzept der Qualitativen Strukturalen Analyse (QSA), das die soziale Netzwerkanalyse mit den Standards der qualitativen Sozialforschung verknüpft. Im Folgenden möchte ich das Vorgehen dieser Auswertungsform aufzeigen.

Die Qualitative Strukturale Analyse wurde von Herz et al. (2015) im Rahmen eines Drittmittelprojektes an der Universität Hildesheim zu Netzwerkstrukturen von Organisationen, die als Dienstleister sogenannter Transferleistungen agieren, entwickelt (siehe auch Peters et al., 2019). Die Forschergruppe nutzte erzählgenerierende Interviews und egozentrierte Netzwerkkarten als Datenerhebungsinstrumente. Anders als in der vorliegenden Arbeit verwendeten sie nicht standardisierte egozentrierte Netzwerkkarten und kein Computertool zur

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Erstellung der Karten. Des Weiteren verwendeten die ForscherInnen Namensgeneratoren, wie dies in der egozentrierten Netzwerkforschung in der Regel der Fall ist. Gemeint ist hiermit, dass den Befragten mittels einer Liste von Namen bereits AkteurInnen vorgegeben werden, die sie dann eigenständig auf der Netzwerkkarte platzieren. Da ich mich an dem Relevanzsystem der Befragten orientiere, habe ich jedoch bewusst auf Namensgeneratoren verzichtet. Zudem war es weniger mein Anliegen, Netzwerke zu untersuchen und Beziehungen zwischen den Akteuren im Feld zu beleuchten, als vielmehr die Strukturvoraussetzungen, in Form von Ein- und Ausschlüssen, die für die veränderten Formen der Religiosität der jungen Befragten relevant sind, zu erfassen.

Herz et al. (2015) werten die erhobenen Karten mittels der folgenden drei Konzepte aus: strukturbezogen, akteurbezogen und relationenbezogen. Unter den strukturbezogenen Aspekt fällt die Struktur der Netzwerke, bspw. Subgruppen in einem Netzwerk. Akteurbezogene Strukturen können strukturelle Einbettungen der Akteure im Feld sein, bspw. Beziehungen von Ego zu Alteri sowie zwischen Alteri, aber auch die Komposition des Netzwerkes in Akteure, Organisationen etc. Das dritte Konzept der Relationen fokussiert auf unterschiedliche Beziehungsarten, bspw. stabilisierende oder destabilisierende Beziehungen. Ich orientierte mich an dem akteurbezogenen Konzept und fokussiere auf die Kompositionen der Netzwerkkarten und die strukturelle Einbindung der Befragten in das religiöse Feld.

Dabei orientierte ich mich in Anlehnung an Herz et al. (2015) an den folgenden Fragen:

- Wen halten die Befragten für relevant bezüglich der eigenen religiösen Biografie?
- Welche Akteure (Organisationen, Vorbilder, Personen) werden in den Karten abgebildet?
- Wie gewichten die Befragten die genannten Akteure?
- Wie unterscheiden sich die unterschiedlichen Sektoren bezüglich ihrer Komposition?
- Welche Dichte weisen die Netzwerke auf bspw. Konzentrationen von AkteurInnen in zentrierter oder peripherer Form oder auf Subclustern?

Für das konkrete Vorgehen bedeutet dies, dass ich die aggregierten Netzwerkkarten mittels dieser Fragen in Analysesequenzen aufgebrochen habe. Wie Herz et al. (2015) anführen, erfolgt mittels der Anfertigung von Memos die Übertragung der Karten in Textform. In den angefertigten Memos werden die Gedanken und aufgestellten Hypothesen während der Analyse festgehalten und weiterentwickelt. Das Ziel ist es, zu einer Verdichtung für weitere Analyseperspektiven zu gelangen. Nach der Analyse der Netzwerkkarte folgt deren Verknüpfung mit dem narrativen Interview. Wie Herz et al. (2015) konstatieren, ermöglicht diese von einer quantifizierenden Logik abweichende Übersetzung

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

der Kartenanalyse in ein «narratives Relativ» die qualitative Analyse und Kombination der Karten mit den Interviews (Herz, et al., 2015, S. 9).

Auf die Analyse der Netzwerkkarte folgt die Analyse des Interviews. Hierfür fertigen Herz et al. (2015) Verlaufsprotokolle der Interviews an. Die so erlangte Übersicht über das Material ermöglicht es, sequenziell einzelne Stellen des Interviews genauer zu analysieren. Die theoretische Verdichtung der Analyse der Netzwerkkarten dient als Mittel der theoretischen Sensibilisierung im Sinne der GT-Methodologie. Der Blick wird mittels der ersten strukturalen Analyse und der daraus gewonnenen Kategorien auf bestimmte Themen des Datenmaterials gerichtet (ebd. S. 9). Gemäss der GT gilt es nun, die Interviews mittels des dreistufigen Kodierverfahrens auszuwerten.

Die Konzepte der sozialen Netzwerkanalyse bestimmen also die Analyse der Netzwerkkarten, während die analytische Verdichtung der Netzwerkkarten als theoretische Sensibilisierung für die Entwicklung einer gegenstandsbezogenen Theorie dient. Zugleich ermöglicht diese Methodenkombination die Verknüpfung der «statischen» Netzwerkkarten mit den prozessualen Interviews und die binnenethische Reflexion der Beziehungsstrukturen.

Wie bereits angedeutet, weicht mein Vorgehen von Herz et al. (2015) schon bei der Erhebung ab. Auch das Forschungsinteresse ist ein anderes. So geht es mir nicht um die Eruierung von Fällen, sondern um das Aufdecken von Relevanzsystemen und Strukturvoraussetzungen.

Ich präsentiere die Karten nicht einzeln in der Dissertation. Dies wäre bei der Präsentation von Fällen meiner Ansicht nach sinnvoll gewesen. Ich habe sie nun im Sinne der QSA als Mittel der theoretischen Sensibilisierung verwendet. Hiermit ist gemeint, dass Themen, die die jungen Erwachsenen in den Karten dokumentierten, in verdichteter Form in die Analyse einbezogen wurden.

4.5 Rückbindung der gewonnenen Erkenntnisse an das Feld

Während meiner gesamten Forschung begegneten mir die Personen im Feld mit Offenheit und Interesse an den Forschungsresultaten. Neben der Zusicherung, Informationen vertraulich zu behandeln und die Daten zu anonymisieren,[11] war es mir daher ein Anliegen, ihnen ebenfalls mit Offenheit zu begegnen und transparent zu machen, worin mein Forschungsinteresse bestand. Auch sollte nicht nur *über* junge Erwachsene mit vietnamesischen Wurzeln geforscht werden, sondern auch ein Stück weit die Innenperspektive des Feldes

[11] So wie jeder der Befragten mir mittels einer Einverständniserklärung schriftlich zusicherte, die Daten in anonymisierter Form für meine Forschung verwenden zu dürfen, so informierte ich im Gegenzug die InterviewpartnerInnen mittels eines Informationsblattes über Ziel und Zweck der Studie sowie über den Umgang mit den erhobenen Daten (siehe hierzu Helfferich, 2011, S. 202f).

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

berücksichtigt werden. Zudem ermöglichte die Rückbindung der Daten an das Feld auch, die eigene Analysearbeit zu reflektieren.

Zum einen erfolgte diese Rückbindung mittels informeller Gespräche und kontinuierlicher Feldbesuche, zum anderen mittels der ausführlichen Besprechung der Forschungsergebnisse mit einer der Befragten. Hier wurde bewusst eine Person ausgewählt, die sowohl in der Schweiz als auch in Deutschland in vietnamesisch-buddhistische Organisationen eingebunden ist. Zudem ist die Befragte im Vorstand eines Pagodenvereins engagiert.

Hilfreich war bspw. die vergleichende Perspektive der Befragten auf die internen Strukturen der JubFas in der Schweiz und in Deutschland. Insgesamt aufschlussreich war auch ihre Bewertung des vietnamesisch-buddhistischen Feldes und der intergenerationalen Veränderungsprozesse. Interessant war auch ihre Reaktion auf die Frage, weshalb bei der jüngeren Generation kein Interesse daran bestehe, selbst religiöse Initiativen ins Leben zu rufen. Für sie schien sich die Frage nicht zu stellen, da eine Vergemeinschaftung der jüngeren Generation bedeuten würde, die von der Elterngeneration aufgebauten Strukturen und Organisationen nicht zu würdigen.

Aufschlussreich war weiterhin, dass sie teilweise meinen Einschätzungen widersprach. Dieses Feedback half einen neuen Blick auf die Daten zu erhalten und floss teilweise in die Darstellung der Daten mit ein, ohne jedoch unreflektiert übernommen zu werden, da es sich um die Binnenperspektive und persönlich gefärbte Ansichten handelte.

4.6 Zusammenfassung

Methodisch orientiert sich die Arbeit an der interpretativen Sozialforschung und Ethnografie. Zugleich verwendete ich egozentrierte Netzwerkkarten aus der sozialen Netzwerkforschung. Das Forschungsdesign setzt sich somit aus der Verwendung biografisch-narrativer Interviews, teilnehmender Beobachtungen und egozentrierter Netzwerkkarten zusammen. Zudem wurde umfangreiches, forschungsrelevantes Material zur Kontextualisierung herangezogen.

Gemäss des Theoretical Samplings wurde versucht, eine möglichst hohe Varianz im Sample zu erreichen. Aus diesem Grund wurden Befragte aus der Schweiz und aus Deutschland über unterschiedliche Wege als GesprächspartnerInnen rekrutiert. Des Weiteren wurde gemäss der *Grounded Theory* zunächst explorativ vorgegangen und im Verlauf der Forschung immer fokussierter und verdichteter die «gegenstandsbegründete Theorie» entwickelt. Als Mittel der theoretischen Sensibilisierung dienten hierfür die erhobenen egozentrierten Netzwerkkarten. Die Rückbindung der gewonnenen Daten an das Feld erfolgte mittels eines ausführlichen Gesprächs mit einer meiner InterviewpartnerInnen.

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

5 Buddhismus als ethnoreligiöses 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.

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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 Kulten 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 Bodhisattvas[1] «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 Hạnhs – 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 «Mitgefühls». 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 Komplexitiät 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).

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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 Gíao 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 Gidoin (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.

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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 Ordinierter 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 «Thiện 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.

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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 Altersgruppen[9] 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)

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

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).

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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 «Thiện Trí» 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 GruppenleiterInnen*[11] *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.

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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.

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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 Unifiee» 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.

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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 (Mindfullnessbell, 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)

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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 Chân 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 Chân Không vorgegebene Rheinfolge 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 Chân Không, dass sie zu Hause damit weitermachen könnten und fordert sie auf sich zu umarmen (Beobachtungsprrotokoll_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 Chân 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*

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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 Hạnhs 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 (Gidoin, 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.

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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 Tết, 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 gegenübertreten, 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.

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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 Ahnenaltare 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).*

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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 Vater[16] (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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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.»

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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 «gruppenspezifische Normen», da der Vollzug des Rituals von Familie zu Familie variiert

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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 Gidoin (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-

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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.

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

6 Ethnisch-religiöse Grenzziehungen als Identitätsmarker

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

6.1.1 *Strukturvoraussetzungen im Zusammenhang mit der Handlungsstrategie* Expansion

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

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

---

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

Zudem ermöglicht das Schulsystem die Reflexion über den Buddhismus:

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

6.1.2 *Identitätsmarker bezüglich der* Expansionsstrategie

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

6.1.3 Expansion *als Handlungsstrategie der Befragten*

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

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

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

---

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

6.1.5 Zusammenfassung und Länderspezifika

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

6.2.1 *Strukturvoraussetzungen im Zusammenhang mit der Handlungsstrategie* Contraction

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

6.2.2 *Identitätsmarker bezüglich der* Contractionsstrategie

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:44
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

6.2.3 Contraction *als Handlungsstrategie der Befragten*

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

6.2.5 Zusammenfassung und Länderspezifika

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

6.3.1 *Strukturvoraussetzung im Zusammenhang mit der Handlungsstrategie:* Transvaluation

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

6.3.2 *Identitätsmarker bezüglich der* Transvaluationsstrategie

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

Dieses liberale Buddhismusbild findet sich auch bei anderen Befragten:

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

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

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

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

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

---

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

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

6.3.3 Transvaluation *als Handlungsstrategie der Befragten*

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

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

6.3.5 Zusammenfassung und Länderspezifika

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

6.4.1 Strukturvoraussetzungen im Zusammenhang mit der Handlungsstrategie: Positional move

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

6.4.2 Identitätsmarker bezüglich der Positional-move-*Strategie*

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

6.4.3 Positional move *als Handlungsstrategie der Befragten*

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

6.4.5 Zusammenfassung und Länderspezifika

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

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

6.5.1 Strukturvoraussetzung im Zusammenhang mit der Handlungsstrategie: Blurring

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

---

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

6.5.2 *Identitätsmarker bezüglich der Handlungsstrategie des* Blurring

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

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

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

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

Eine ähnliche Selbstpositionierung zeigt sich in dem folgenden Beispiel:

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

6.5.3 Blurring *als Handlungsstrategie der Befragten*

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

6.5.5 Zusammenfassung und Länderspezifika

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

6.6 Länderspezifika und Schlussfolgerungen

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

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

6.6.1 Strukturvoraussetzungen: Schweiz vs. Deutschland

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

6.6.2 Identitätsmarker und mikrostrukturelle Handlungsstrategien: Schweiz vs. Deutschland

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

6.6.4 Schlussfolgerungen: Veränderte Bedürfnisse der 2.0-Generation

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

7 Zusammenfassung & Diskussion: ethnisch-religiöse Grenzziehungen als Identitätsmarker

In diesem Kapitel fasse ich zunächst das Forschungsinteresse, das methodische Vorgehen sowie die zentralen Erkenntnisse der Studie zusammen. Daran anschliessend diskutiere ich die Ergebnisse der gegenstandsbegründeten Theorie mit Blick auf den wissenschaftlichen Diskurs. Abschliessend folgen in einem Ausblick Überlegungen für Anknüpfungspunkte künftiger Forschungsarbeiten.

Leitend für die Dissertation war die Frage nach Formen von vietnamesisch-buddhistischer Religiosität unter jungen Erwachsenen mit vietnamesischen Wurzeln in der Schweiz und in Deutschland. Weitere Teilfragen waren:

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

Um diesen Fragen nachzugehen, verwendete ich als Haupterhebungsinstrument biografisch-narrative Interviews. Diese Interviewform ermöglichte es, einen Einblick in die Auseinandersetzung mit der eigenen Religiosität sowie die Bedingungen der Sozialisation der jungen Erwachsenen zu erhalten. Im Projektzeitraum wurden 22 biografisch-narrative Interviews geführt.

Die ergänzend in der Untersuchung verwendeten egozentrierten Netzwerkkarten demonstrierten das Relevanzsystem der Befragten und ihre spontanen Selbstpositionierungen. Sie wurden von den Befragten nach den Gesprächen ad hoc in standardisierte Vorlagen eingetragen. Als weitere Methode verwendete ich teilnehmende Beobachtungen. Diese teilnehmenden Beobachtungen umfassten bspw. bei religiösen Feierlichkeiten einen Zeitraum von mehreren Stunden sowie im Rahmen von Retreats rund sieben Tage, die ich im Feld verbrachte. Ich führte zudem kontinuierlich teilnehmende Beobachtungen in Pagoden durch, insbesondere zu den Jahresfesten. Hinzu kam die Teilnahme an jugendspezifischen Anlässen.

In der Studie finden auch zwei spontan entstandene Gruppengespräche Berücksichtigung sowie zahlreiche informelle Gespräche mit Ordinierten, LaienbuddhistInnen der JubFa, VertreterInnen zweier Sanghas nach Thích Nhất Hạnh, VertreterInnen sogenannter vietnamesischer Kulturvereine und junger Erwachsener, die ich aus pragmatischen Gründen nicht interviewen konnte.

Zur Kontextualisierung der Daten dienten weiterhin E-Mail-Kommunikationen, Social-Media-Inhalte und online zugängliches Material, wie Podcasts und

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Webseiten. Weiterhin wurde auch Textmaterial in Form von Unterrichtsmaterial aus den JubFas oder Flyern herangezogen.

Dieses explorative Vorgehen orientierte sich am Ansatz der Grounded Theory (GT) nach Glaser & Strauss (1967). Die Auswertung der Beobachtungsprotokolle sowie der Interviewtranskripte und Netzwerkkarten erfolgte aus einer Kombination aus GT und qualitativer strukturaler Analyse (QSA). Die egozentrierten Netzwerkkarten dienten hierbei als Mittel der theoretischen Sensibilisierung (siehe Kapitel 4.4.2). Das Anliegen der GT ist es, gemäss ihrer Bezeichnung eine auf Daten gegründete Theorie «mittlerer Reichweite» zu entwickeln. Aus diesem Grund erfolgte zunächst die Theoriebildung anhand der erhobenen Daten. Im Verlauf der Forschung zeigte sich mittels der fortwährenden Anfertigung von Memos und der Reflexion des Forschungsprozesses, dass die Phänomene *Zugehörigkeit* und *Abgrenzung* immer wieder in den Daten thematisiert wurden.

Als in der Schweiz oder in Deutschland geborene und sozialisierte Nachkommen von MigrantInnen setzten sich die befragten jungen Erwachsenen mit der Zugehörigkeitsfrage aufgrund von *Fremdkategorisierungen* sowie dem Changieren zwischen unterschiedlichen Bezugsfeldern auseinander. Zudem findet sich bei den sogenannten 2.0ern eine Entfremdung gegenüber dem Herkunftskontext der Eltern, zugleich werden sie mit diesem jedoch aufgrund unterschiedlicher Bedingungen immer wieder konfrontiert.

Die befragten jungen Erwachsenen beschäftigten sich aufgrund dieser latenten Zugehörigkeitsfrage mit den Rahmenbedingungen ihres Aufwachsens. Zu diesen Rahmenbedingungen gehört der Bezug zum vietnamesischen Buddhismus – sei es im Elternhaus oder aufgrund von Pagodenbesuchen und die Einbindung in JubFas oder Sanghas nach dem Zen-Meister Thích Nhất Hạnh. Die eigene Religiosität kann so im Jugendalter zum *Identitätsmarker* sowie zum Differenzmarker werden. Sie kann dazu dienen, sich einem Kollektiv zugehörig zu fühlen oder sich von einem anderen Kollektiv abzugrenzen.

An diesem Punkt der Forschung wurde verstärkt Literatur herangezogen, um die Ergebnisse der Studie theoretisch einzubetten. Als hilfreichen Ansatz zur theoretischen Einbindung erwies sich das Konzept der *symbolischen Grenzziehung* aus der Ethnizitätsforschung. Diesen Ansatz übertrug ich auf die vorliegende religionswissenschaftliche Studie. Um die unterschiedlichen Formen von ethnisch-religiöser Grenzziehung zu analysieren, griff ich auf Wimmers (2013) Konzept der fünf Grenzziehungsstrategien zurück.

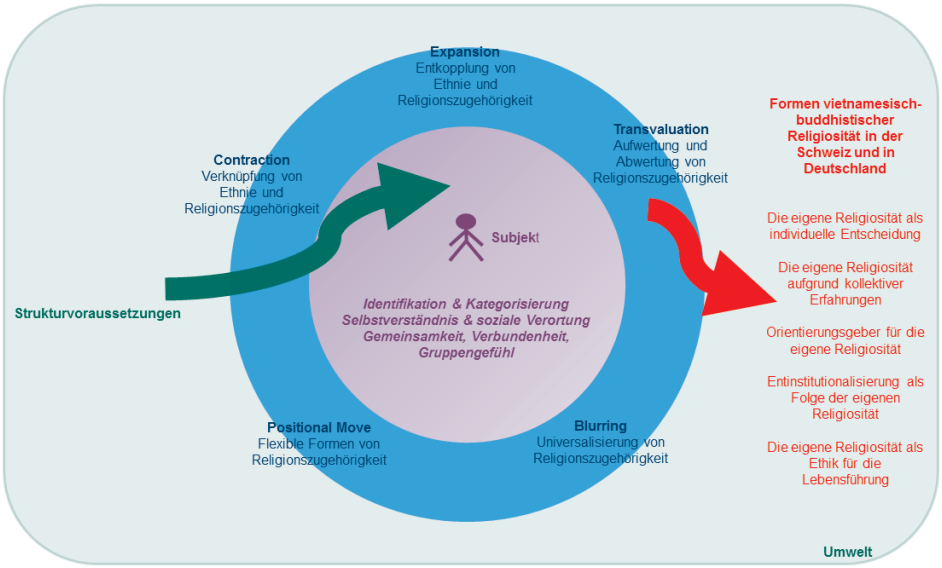
Die untenstehende Grafik veranschaulicht die herausgearbeitete, gegenstandsbegründete Theorie. Sie zeigt die drei Ebenen der Untersuchung. Im Mittelpunkt der Darstellung befindet sich das Subjekt, der/die befragte junge Erwachsene. Er/Sie verarbeitet in der Jugendphase die unterschiedlichen Einflüsse. Hierzu gehören die Sozialisationsbedingungen, die sogenannten strukturellen Bedingungen in der Schweiz und in Deutschland. Auf der Mesoebene

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sind hier insbesondere vietnamesisch-buddhistische Organisationen und das Ausbildungssystem zu nennen. Durch unterschiedliche *Identitätsmarker* – also Ausprägungen wie Ethnie, Religiosität etc., mit denen sich der/die junge Erwachsene *identifiziert*, erfolgt im Jugendalter zunehmend die selbstbestimmte *soziale Verortung*. Der/die Befragte wählt bestimmte Handlungsstrategien, um sich gegenüber seiner Umwelt zu positionieren. Diese Handlungsstrategien haben letztlich wieder einen Einfluss auf die Umwelt, da sie einen Einfluss auf die Transformation des vietnamesischen Diaspora-Buddhismus in den Institutionen haben.

Im Folgenden fasse ich die in der Darstellung veranschaulichte gegenstandsbegründete Theorie noch einmal ausführlicher zusammen.

Abbildung 14: Darstellung der gegenstandsbegründeten Theorie der vorliegenden Studie (eigene Darstellung)



7.1 Strukturvoraussetzungen während der Sozialisation

Die Inkorporationsbedingungen (Soysal, 1994) vietnamesischer MigrantInnen unterscheiden sich zwischen der Schweiz und Deutschland stark. Ebenso gibt es deutliche Unterschiede zwischen den Migrationsbedingungen vietnamesischer EinwanderInnen der Westschweiz und der Deutschschweiz sowie West- und Ostdeutschlands. Diese Aufnahmebedingungen haben einen Einfluss auf die Etablierung vietnamesischer Pagoden und vietnamesischer Kulturvereine bzw. auf die vietnamesisch-buddhistische Infrastruktur in den beiden Ländern.

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Unter den befragten jungen Erwachsenen zeigt sich, dass sich in der Deutschschweiz mehr Personen mit Bezug zu den vietnamesisch-buddhistischen Institutionen finden lassen als in der Westschweiz. In der Deutschschweiz befinden sich zwei Pagoden. Auch die JubFas sind hier stärker präsent. Im Gegenzug «beherbergt» die Pagode nahe Lausanne auch einen Sangha nach Thích Nhất Hạnh. In der Deutschschweiz finden sich keine Sanghas nach Thích Nhất Hạnh, die von VietnamesInnen initiiert oder etabliert wurden.

Für Deutschland lässt sich aufgrund meines Samples feststellen, dass die Nachkommen ehemaliger *VertragsarbeiterInnen* weniger Bezug zu den etablierten Pagoden haben und religiös distanzierter sozialisiert wurden. Eine buddhistische Infrastruktur wurde in Ostdeutschland deutlich später und erst im Zusammenhang mit der Revitalisierung von Religion in Vietnam etabliert. Einzelne junge Erwachsene mit Eltern, die als ehemalige *VertragsarbeiterInnen* nach Deutschland kamen, werden dennoch in der Studie berücksichtigt, um die Heterogenität des Feldes aufzuzeigen. Anhand ihrer Erzählungen zeigt sich auch der unterschiedliche Umgang mit privathäuslichen Ritualen wie der Ahnenverehrung. Meinem Eindruck nach messen sie diesem Ritual bspw. eine grössere Bedeutung bei als Personen mit deutlichem Bezug zu den vietnamesisch-buddhistischen Institutionen.

Zu den Rahmenbedingungen des Aufwachsens gehört auch das Bildungssystem. Die Schule nimmt die Aufgabe wahr, gesellschaftliche Normen und Werte zu vermitteln. Sie baut auf familiären Prägungen als sekundäre Sozialisationsinstanz auf. Häufig werden die monotheistischen Religionen im schulischen Kontext thematisiert. Sehr häufig haben die Befragten den christlichen Religionsunterricht in den unteren Klassen besucht, da kein alternativer Unterricht angeboten wurde. Anders als in der Familie wird nun Religion intellektuell vermittelt. Hier wird kritisches Denken vermittelt, was wiederum einen Einfluss auf die Auseinandersetzung mit der eigenen Religiosität hat. Daher entsteht das Bedürfnis der Befragten, religiöse Inhalte zu hinterfragen und sich mit diesen auseinanderzusetzen. Als Angehörige einer Minderheitenreligion werden die jungen Erwachsenen häufig damit konfrontiert, ihre Religionszugehörigkeit erklären zu «müssen», oder sie reflektieren in diesem Kontext verstärkt die eigene Religionszugehörigkeit. Neben der Art, wie die Auseinandersetzung mit der eigenen Religiosität erfolgt, hat das Ausbildungssystem teilweise auch einen Einfluss darauf, welches Bild des «Buddhismus» vermittelt wird.

Die vietnamesische Sprachkompetenz gewinnt in diesem Zusammenhang an Bedeutung. Da die Befragten häufig nur über geringe Vietnamesischkenntnisse verfügen, orientieren sie sich an deutschen, französischen und englischen Quellen. Anders als bei der Elterngeneration erfolgt der Zugang zur Religion stärker über das Verständnis der religiösen Inhalte und weniger über Praktiken. Insbesondere die Sprache stellt somit einen Zugang oder eine Barriere dar. So berichten viele der Befragten, dass sie aufgrund mangelnder Vietnamesisch-

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

kenntnisse keinen Zugang zu religiösen Ritualen in den Pagoden haben. Markant ist, dass der vietnamesische Spracherwerb ausserhalb der Familie stark mit vietnamesisch-buddhistischen Institutionen verknüpft ist. Vereinzelt existieren Förderangebote für die vietnamesische Sprache auch ausserhalb der Pagoden und JubFas, sie werden jedoch nicht wahrgenommen. Vietnamesische Sprache wird in aller Regel über vietnamesisch-buddhistische Institutionen vermittelt.

Die spätere Religiositätsbildung wird jedoch verstärkt durch die Familie als primärer Sozialisationsinstanz geprägt. Markant ist, dass sich hier keine Länderspezifika zeigen. Sowohl in der Schweiz als auch in Deutschland ist die religiöse Prägung in der Familie kollektiv ausgerichtet und zeigt sich in gemeinschaftlichen Ritualen und Praktiken. Wichtig ist, an dieser Stelle zu betonen, dass auch die Familien der Befragten ihre Religiosität im Verlauf der Jahre verändern. Auch die Elterngeneration setzt sich mit ihrer Religiosität auseinander. In den biografischen Erzählungen der jungen Erwachsenen zeigt sich, wie Familienschicksale wie traumatische Fluchterfahrungen oder Todesfälle innerhalb der Familie die familiäre Hinwendung zur Religion bewirken können. Teilweise wendet sich die Elterngeneration auch durch die jüngere Generation der Religion zu, wie das Zitat aus einem Gruppengespräch im vorangegangenen Kapitel verdeutlichte. Ein weiteres Beispiel hierfür ist eine Familie, in der auch die Eltern sich vegetarisch ernähren, nachdem ihre Tochter mit der vegetarischen Ernährung begonnen hat.

Unterschiede während der Sozialisation lassen sich in den untersuchten buddhistischen Strömungen feststellen. Im *Reine Land Buddhismus* werden Inhalte über den Vollzug tradiert, im *Engagierten/Angewandten Buddhismus* werden Inhalte stärker kommunikativ vermittelt und thematisiert. Eine weitere Sozialisationsinstanz stellt die JubFa bzw. das *EIAB* dar. Nach der Familie nimmt sie eine bedeutende Funktion dabei ein, bestimmte Werte und Normen zu vermitteln. Insbesondere das *Selbstverständnis* als vietnamesischer/vietnamesische BuddhistIn wird hier vermittelt. Die Befragten lernen hier das Verhalten in der vietnamesisch-buddhistischen Gemeinschaft. Hier zeigen sich deutliche Länderspezifika, da sich in Deutschland eine stärkere Einbindung der Befragten in vietnamesisch-buddhistische Strukturen findet als in der Schweiz.

Diese Strukturvoraussetzungen, die auch Bezugsgruppen im Kontext der Mehrheitsgesellschaft miteinschliessen, bspw. LehrerInnen, sowie die Bedingungen des Elternhauses (siehe Wensierski & Lübcke, 2012; Wensierski & Lübcke, 2007) prägen die Sozialisation der befragten jungen Erwachsenen in den beiden Ländern. Für die vorliegende Studie konnte festgestellt werden, dass die unterschiedlichen *Inkorporationsregime* einen Einfluss auf die religiöse Selbstpositionierung der Befragten haben. In der Schweiz wird die eigene Religiosität stärker im privaten Bereich ausgehandelt. In Deutschland finden sich hingegen stärker formale Strukturen.

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

7.2 *Jugend als Marker des Generationenwandels & Identitätsmarker*

Zur weiteren theoretischen Einbindung habe ich Konzepte aus der Kinder- und Jugendforschung, insbesondere das Konzept der Jugendphase nach Hurrelmann (2007), verwendet. Ein Anliegen war es, die intergenerationalen Veränderungen als Teil des Erwachsenwerdens und der «Generativität» (King, 2013) zu untersuchen. Das Konzept von Identität von Brubaker & Cooper (2000) war hilfreich, um die unterschiedlichen Aspekte der religiösen Identitätsentwicklung bzw. von «gelebter Religion» (McGuire, 2008) während der Jugendphase aufzuzeigen. Dieses Modell schien weiterhin geeignet, da es wie Hurrelmanns Konzept der produktiven Realitätsverarbeitung das Wechselspiel zwischen Individuum und Umwelt aufgreift. Wichtig ist zu betonen, dass es sich bei der religiösen Selbstpositionierung in Form von *Identifikation*, *Kategorisierung*, *Selbstverständnis*, *sozialer Verortung*, der Betonung einer *Gemeinsamkeit*, eines *Verbundenheitsgefühls* sowie *Gruppengefühls* immer auch um einen Prozess handelt, der aufgrund von strukturellen Bedingungen und Interaktionen produziert wird.

Die befragten jungen Erwachsenen entwickeln in der Jugendphase eigene Zugänge zum ethnisch-religiösen Feld. Hierzu gehören Abgrenzungen gegenüber unterschiedlichen kulturellen Bezugsfeldern (Nökel, 2002). Sie grenzen sich teilweise gegenüber dem vietnamesisch-buddhistischen Milieu ab, teilweise gegenüber der schweizerischen/deutschen Mehrheitsgesellschaft. Diese Abgrenzungen erfolgen mittels unterschiedlicher *Identitätsmarker*.

Für mein Sample konnte ich unterschiedliche *Identitätsmarker* herausarbeiten. So stellt die Auseinandersetzung mit den ethnischen Wurzeln einen wichtigen *Identitätsmarker* für die befragten jungen Erwachsenen dar. Aufgrund von *Fremdkategorisierungen* setzen sich die Befragten häufig im Jugendalter mit ihren ethnischen Wurzeln auseinander. Die Auseinandersetzung mit dem Herkunftskontext ist für die Befragten in meinem Sample relevanter als die Auseinandersetzung mit der eigenen Religiosität. Religiöse Vergemeinschaftungsformen können jedoch dabei helfen und als selbstwertstärkende Ressource fungieren. Viele der Befragten schätzen die Einbindung in eine Peergroup mit anderen jungen Erwachsenen mit vietnamesischen Wurzeln. Ein Teil schätzt die Pagoden und kulturell-religiösen Anlässe, um mit der Herkunftskultur der Eltern in Kontakt zu kommen, oder auch, weil ihnen dieses kulturelle Bezugsfeld von Kindheit an vertraut erscheint.

Länderspezifisch zeigt sich, dass die in der Deutschschweiz Befragten sich stärker an der Mehrheitsgesellschaft orientieren und ihre ethnisch-religiöse Identität individueller aushandeln. Im Erwachsenenalter folgt jedoch teilweise eine Annäherung an die vietnamesisch-buddhistische Gemeinschaft und das Bedürfnis, sich mehr mit den eigenen Wurzeln auseinanderzusetzen.

Nur eine deutliche Minderheit im Sample orientiert sich im Jugendalter verstärkt am vietnamesisch-buddhistischen Milieu und grenzt sich im *Selbst-*

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

verständnis gegenüber der Mehrheitsgesellschaft ab. Diese *Contractionsstrategie* betrifft in aller Regel junge Erwachsene mit Bezug zu den JubFas oder mit einem engen Bezug zu *EIAB*.

Eine Mehrheit der Befragten erweitert die vermeintlich bestehenden Grenzen mittels der *Expansionsstrategie*. Die Befragten positionieren sich als BuddhistInnen, jedoch nicht explizit als vietnamesische BuddhistInnen. Sie verstehen die Religionszugehörigkeit als von der Ethnie entkoppelt und frei wählbar.

Ebenfalls eine Mehrheit bedient sich der *Transvaluationsstrategie*. Ein überraschendes Ergebnis der Studie ist, dass die Befragten *symbolische Grenzziehungen* häufig in Bezug auf andere Konfessionen verwenden. Die eigene Religiosität wird im Kontext der dominierenden christlichen und säkularen Gesellschaft ausgehandelt, in der Schweiz wie in Deutschland. Abgrenzungen und Vergleichsprozesse finden sich insbesondere gegenüber dem Christentum. Hierzu gehört auch die Bezugnahme auf vietnamesische ChristInnen. Das bedeutet, dass sie ihre buddhistische Religionszugehörigkeit bspw. gegenüber dem Christentum oder dem Islam aufwerten. Bedingt ist diese Strategie sicherlich durch den gesellschaftlichen Diskurs, der den Islam häufig als bedrohlich und den Buddhismus als friedvolle Kontrastfolie von Religiosität darstellt.

Interessanterweise trifft die Handlungsstrategie des *Positional Move* auf mein Sample fast nicht zu. Lediglich zwei Personen orientieren sich trotz ihrer Sozialisation im *Reine Land Buddhismus* als Erwachsene am Engagierten/Angewandten Buddhismus. Es finden sich situative und kontextbedingte *Positional Moves* in den Daten. Hiermit ist gemeint, dass die Befragten ihr Verhalten sprachlich oder im Verhalten nach kulturellen Bezugsfeldern ausrichten. Sie wechseln jedoch nicht ihre Religionszugehörigkeit oder andere Formen von Gruppenzugehörigkeiten.

Die Handlungsstrategie des *Blurring* findet sich in den religiösen Selbstbeschreibungen eines Grossteils der Befragten. Sie beschreiben ihre Religiosität als Spiritualität oder als universelle Ethik bzw. Philosophie. Interessanterweise findet sich in den Handlungsstrategien kein Engagement im interreligiösen Bereich. Es findet sich jedoch eine Angleichung an das Buddhismusbild der Mehrheitsgesellschaft und eine Öffnung gegenüber synkretistischen Elementen.

In Anlehnung an Woodhead (2011) kann Religion Unterschiedliches für die jungen Erwachsenen markieren. So finden sich in den fünf Handlungsstrategien teilweise auch die unterschiedlichen Konzepte von Religion als Kultur, Identität, Beziehung, Praxis sowie im Zusammenhang mit Macht wieder. Religion als «Kultur» findet sich in der *Contractionsstrategie*. Die eigene Religiosität wird hier von den jungen Erwachsenen im Sinne eines «vietnamesischen Erbes» definiert. Das Konzept der Religion als «Identität» liesse sich den Selbstbeschreibungen der Befragten im Kontext der *Blurringstrategie* zuordnen. Ein Teil der Befragten beschreibt ihre Religiosität als einen Bestandteil der Lebensführung oder als etwas immer schon latent in der Familie Vorhandenes. Religion

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

in Form von «Beziehung» zeigt sich sehr deutlich an der Wertschätzung der Befragten, auf «Gleichgesinnte» in den JubFas, in *EIAB* oder generell im vietnamesisch-buddhistischen Milieu zu treffen. Religion als «Praxis» zeigt sich darin, dass ein Teil der Befragten auf «religiöse» Praktiken wie Meditation oder die buddhistische «Philosophie» zurückgreift. Der Aspekt der «Macht» zeigt sich in der *Transvaluationsstrategie*, wenn ein Teil der Befragten eine Abwertung des Christentums vornimmt.

7.3 Formen von vietnamesisch-buddhistischer Religiosität

Im Verlauf der Studie konnten Formen von vietnamesisch-buddhistischer Religiosität unter den befragten Personen herausgearbeitet werden. Im Folgenden gehe ich auf diese Formen verkürzt ein.

Unter allen Befragten zeigen sich deutlich Individualisierungstendenzen. Hiermit ist gemeint, dass die jungen Erwachsenen ihre Religiosität selbstbestimmt aushandeln. Sie passen die eigene Religiosität der Biografie an. Deutlich wird auch die Verschiebung von religiöser Autorität, die nun deutlich beim Einzelnen liegt.

Ein Phänomen in den Daten stellt die religiöse Neuinterpretation der Befragten bezüglich der Intention religiöser Praxis dar. Religion findet sich bei einem Grossteil der Befragten als Bestandteil der eigenen Lebensführung. Gemeint ist hiermit, dass religiöse Praktiken oder auch Tempelbesuche einen Nutzen für die Bewältigung der eigenen Lebensführung darstellen sollen. Es findet somit eine Verweltlichung von Religion statt.

In den religiösen Institutionen, aber auch im Elternhaus wird die Bedeutung von Bildung häufig betont und gefördert. Die jungen Erwachsenen greifen nun im Bildungskontext auf religiöse Elemente zurück. Hiermit ist gemeint, dass die eigene Religiosität eine Ressource für Bildungserfolg darstellt. Auf Religion greifen die jungen Erwachsenen daher in konkreten Situationen, also punktuell, zurück. Religiöse Elemente dienen der Stressbewältigung oder die Befragten erhoffen sich von religiösen Praktiken schulischen Erfolg bzw. gute Studienergebnisse. Punktuell greifen sie auch auf religiöse Elemente in biografischen Umbruchsituationen zurück.

Ein Merkmal dieser Form von Religiosität ist auch der punktuelle Umgang mit Religion. Es findet sich eine Biografisierung von Religion (Gärtner, 2013). Je nach der eigenen Lebenssituation gewinnt oder verliert die eigene Religiosität an Bedeutung. Der Zugang zur Religiosität erfolgt bei den Befragten individuell und an der eigenen Lebenssituation orientiert. Teilweise verschiebt sich die Religiosität von der Praxis zu einer inneren Haltung. Hiermit ist gemeint, dass die Befragten in ihr Selbstverständnis «buddhistische Elemente» integrieren, sie jedoch nicht offen nach aussen demonstrieren.

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Die religiöse Praxis verschiebt sich folglich hin zu einem praktischen «Nutzen» für die Befragten. Mit religiösen Praktiken und einer religiösen Lebensführung werden individuelle «Ziele» verbunden. Religiöse Praktiken werden daher nicht um ihrer selbst willen bzw. aufgrund eines Heilziels vollzogen, sondern zunehmend auf die individuelle Lebensführung übertragen. Diese «nutzenorientierte» Form von Religiosität findet sich bezüglich punktueller Ereignisse, wie bevorstehender Prüfungen und biografischer Wendepunkte, wie Todesfälle eines Angehörigen oder hinsichtlich einer Orientierungsphase in der persönlichen Biografie. Aus dieser Form von Religiosität lässt sich folgern, dass die Religiosität der Befragten konkreter wird als noch bei der Elterngeneration. Religiöse Praktiken zielen nicht auf künftige Verdienste, sondern auf das Leben hier und jetzt ab. Zudem sind sie durch den Selbstbezug stark biografisch geprägt. So kann sich bspw. die Motivation der Befragten untereinander, an einem Retreat teilzunehmen, deutlich unterscheiden. Während eine Person mit der Teilnahme verbindet, unter Gleichgesinnten zu sein, verknüpft eine andere Person mit der Teilnahme Orientierung für die eigene Lebensführung. Diese Entwicklung entspricht der heutigen Lebensphase Jugend, die von Individualisierungstendenzen geprägt ist.

Eine weitere Form der Neuinterpretation ist das Bedürfnis der Befragten, ihre Religiosität zu erleben. Trotz der geschilderten Individualisierungstendenzen und des intellektuellen Zugangs schätzen die jungen Erwachsenen der vorliegenden Studie ausseralltägliche Erfahrungen wie die Teilnahme an Retreats, Pilgerreisen oder Meditationswochenenden. Sie schätzen das kollektive Erlebnis sowie die Vergemeinschaftung mit «Gleichgesinnten». Insbesondere bei Vergemeinschaftungsformen stellt das Erleben der eigenen Religiosität einen wichtigen Aspekt dar. Dieses Erleben von religiöser Erfahrung findet sich sowohl auf der individuellen Ebene als auch auf der kollektiven Ebene. Verknüpft sind die Erfahrungen jedoch stets mit Vergemeinschaftungsformen. Einmal ist es die Teilnahme an einem Retreat, die dazu führt, sich künftig vegetarisch zu ernähren, einmal ist es die Migrationsgeschichte der Familie, die dazu führt, dass sich die ganze Familie stärker der Religion zuwendet.

Die kollektive Form des vietnamesischen Buddhismus bleibt daher erhalten. Doch die Teilnahme an solchen Vergemeinschaftungen wird unverbindlicher. Die Befragten lehnen es häufig ab, sich regelmässig in der religiösen Gemeinschaft zu engagieren. Die Einbindung erfolgt sporadisch und ohne Verpflichtungen. Zudem bevorzugen die Befragten häufig Formen der Vergemeinschaftung, die einem Event ähneln, wie die oben erwähnte Pilgerreise. Markant ist in dieser Hinsicht, dass ethnische Grenzen bislang bestehen bleiben. Auch in *Plum Village* oder dem *EIAB*, die beide einen multiethnischen Ansatz betonen, lässt sich nach wie vor eine Trennung zwischen «westlichen» und «vietnamesischen» BuddhistInnen finden. Beuchlings (Beuchling, 2008, S. 123) These, dass sich die Trennung zwischen «zugewanderten BuddhistInnen» und nicht «zuge-

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

wanderten BuddhistInnen» aufheben wird, lässt sich aus den Daten der vorliegenden Studie nicht bestätigen.

Eine veränderte Form von Religiosität zeigt sich im Umgang mit Ordinierten. Die Befragten suchen selbstbestimmt religiöse OrientierungsgeberInnen und Autoritäten. Hierdurch verändert sich der Anspruch an religiöse OrientierungsgeberInnen. Ordinierte sind nicht aufgrund ihrer Position religiöse Autoritäten, sondern aufgrund der persönlichen Beziehung, die sie zu den jungen Erwachsenen aufgebaut haben. Sie werden geschätzt, wenn sie einen Zugang zur Lebenswelt der jungen Erwachsenen vermitteln. Dieser Zugang drückt sich dadurch aus, dass sie die Landessprache sprechen und weltliche Fragen thematisieren bzw. verstärkt dialogorientiert den jungen Erwachsenen gegenübertreten. Sie dienen stärker als Bezugspersonen, die zwischen den Generationen vermitteln, und als OrientierungsgeberInnen für die eigene Lebensführung. Zunehmend nehmen sie eine Vermittlungsposition zwischen der Elterngeneration und den jüngeren Generationen ein.

Pagoden, JubFas und Sanghas verlieren als religiöse Bezugsgrössen für die Personen in meinem Sample an Bedeutung. In der Elterngeneration finden sich regelmässige Vergemeinschaftungsformen. Insbesondere in den JubFas findet sich sowohl eine Verbindlichkeit, an den 14-tägigen Treffen teilzunehmen, wie auch eine klare Aufgabenverteilung bei Feierlichkeiten oder Retreats. Die jüngere Generation nimmt an solchen Anlässen ebenfalls teil, jedoch ohne sich verbindlich für bestimmte Aufgaben zu «verpflichten».

Die Befragten verstehen ihre Religiosität als etwas, das sie auch ausserhalb von religiösen Institutionen praktizieren. Teilweise definieren sie ihre Religiosität bspw. als eine Ethik, die sich im sozialen Miteinander ausdrückt.

Eine weitere Form der Neuinterpretation stellt die Veralltäglichung religiöser Inhalte dar. Zentral für diese Form von Religiosität ist die Verweltlichung religiöser Inhalte sowie der selbstbestimmte Umgang mit der eigenen Religiosität. Hier zeigt sich der individuelle Umgang der Befragten mit ihrer Religiosität und die abnehmende Bedeutung von religiösen Institutionen. Ein Beispiel hierfür ist die Aussage einer Befragten, einen Ahnenaltar aus ästhetischen Gründen in ihrer Wohnung zu errichten. Der Buddhismus wird in die Lebensführung eingebunden, um ein Lebensgefühl auszudrücken. Er verliert dadurch an Distanz.

Ein Ergebnis der Dissertation ist, dass sich die Religiosität junger Erwachsener mit Bezug zu den *Reine Land Pagoden* den Praktiken des Reformbuddhismus des Zen-Meisters Thích Nhất Hạnhs angleicht.

Elemente wie Reuezeremonien, die Rezitation der Buddhanamen sowie die Anhäufung von Verdiensten werden von den jungen Erwachsenen kaum thematisiert. Stattdessen werden universelle Elemente der eigenen Religiosität von den jungen Erwachsenen betont. Deutlich wird dieser Umstand in den Selbstbeschreibungen der jungen Erwachsenen, die sich mehrheitlich als «spiri-

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

tuell» beschreiben oder ihr Buddhist-Sein relativieren, indem sie sich als «lasche BuddhistInnen» bezeichnen. Das Verständnis von der eigenen Religiosität verschiebt sich zu einer Ethik für die eigene Lebensführung. Der Buddhismus wird als Philosophie oder Gedankengut beschrieben. Diese buddhistischen Werte geben den jungen Erwachsenen Orientierung. Zugleich sind sie mit ihrer Lebensführung in der Schweiz oder in Deutschland vereinbar.

Mit Bezug auf andere Studien (Lauer, 2013; Marla, 2012; Schlieter et al., 2014) ist markant, dass die Befragten ebenfalls Ethnie und Religion miteinander verknüpfen. Diese Verknüpfung geschieht jedoch selbstbestimmt und individuell. Zudem prägen häufig stärker als die eigene Religiosität ethnische Zuschreibungen die Sozialisationsprozesse, anders als bspw. bei jungen Muslimen, die sich häufig negativen Zuschreibungen ausgesetzt sehen (Borzorgmehr & Kasinitz, 2018).

7.4 Diskussion und weiterer Forschungsbedarf

Die Dissertation zeigt exemplarisch anhand vietnamesischer BuddhistInnen in der Schweiz und in Deutschland Transformationsprozesse des Diaspora-Buddhismus auf. Sie hilft dadurch, das Forschungsdesiderat bezüglich der Religiosität von «Zweitgenerationen» anderer Diaspora-Religionen als der des Islams zu schliessen. Bislang richten sich der gesellschaftliche Diskurs, aber auch der Blick der Forschung, vorwiegend auf die Nachkommen islamischer EinwanderInnen. Es erscheint daher wichtig, den vielen Studien zu jungen MuslimInnen vergleichende Arbeiten zur Religiosität von Angehörigen anderer Diaspora-Religionen entgegenzusetzen. Wie in den Narrationen der jungen Erwachsenen deutlich wird, dient «der Buddhismus» häufig als Kontrastfolie gegenüber dem Islam. Diese Sichtweise spiegelt auch das gesellschaftliche und mediale Bild «des Buddhismus». Aus diesem Grund ist es wichtig und aufschlussreich, auch die intergenerationalen Veränderungen einer positiv konnotierten Diaspora-Religion zu untersuchen.

Die vorliegende Studie hat gezeigt, wie junge Erwachsene mit vietnamesischen Wurzeln in der Schweiz und in Deutschland ihre Religiosität ausbilden und praktizieren. Sie hat auch gezeigt, wie die eigene Religiosität im Jugendalter als *Identitätsmarker* fungieren kann. Religiosität dient als Mittel der *symbolischen Grenzziehung* und markiert Formen von Zugehörigkeit zu bestimmten Kollektiven oder die Abgrenzung von bestimmten Bezugsgruppen.

Markant ist in dieser Hinsicht der Umstand, dass die vorliegende Studie zu ähnlichen Tendenzen kommt wie bisherige Studien zu «Zweitgenerationen» anderer Diaspora-Religionen. Es zeigen sich ähnliche Tendenzen von Religiosität wie bei christlichen oder muslimischen jungen Erwachsenen. Der religiöse Individualisierungsprozess junger Erwachsener trifft auch auf die Befragten der vorliegenden Studie zu. Auch sie bilden ihre Religiosität individu-

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ell aus und integrieren religiöse Praktiken in ihre Biografie. Möglicherweise ermöglicht der Buddhismus diese Individualisierungstendenzen stärker als das Christentum oder der Islam. Besonders markant zeigt sich diese Entwicklung daran, dass die jungen Erwachsenen keine ethnisch-religiösen Strukturen aufbauen. Ihre Religiosität rückt stärker in den privaten Bereich. Religiöse Selbstpositionierungen finden sich häufig lediglich als Reaktion auf *Fremdkategorisierungen*. Deutlich zeigt sich diese Selbstpositionierung im Bildungsbereich. Die jungen Erwachsenen *verorten* sich hier teilweise offen als BuddhistInnen, da sie mit der Frage nach der eigenen Religionszugehörigkeit konfrontiert werden.

Insgesamt *verorten* sich die jungen Erwachsenen der vorliegenden Studie mehrheitlich als SchweizerIn/Deutsche/r (siehe auch Bota et al., 2012). Wie in anderen Studien zur «Zweitgeneration» zeigt sich auch für die Befragten dieser Arbeit, dass ihre Religiosität unterschiedliche kulturelle Bezugsfelder miteinander verknüpft. Besonders deutlich wird dieser Umstand an der *Expansionsstrategie* und der damit einhergehenden Entkopplung von Ethnie und Religionszugehörigkeit. Die Folge ist für einen Teil der Befragten die «Europäisierung» und Anpassung der eigenen Religiosität an den westlichen Buddhismusdiskurs.

Nur eine Minderheit grenzt sich in ihrem *Selbstverständnis* von der Schweizer/deutschen Einwanderungsgesellschaft ab – doch auch diese Tendenzen finden sich in den Daten. Markant ist bei den Befragten die Grenzziehung gegenüber Angehörigen des Christentums oder des Islams. Es finden sich im Sample keine religiösen Mehrfachidentitäten. Auch der Wechsel der eigenen Religionszugehörigkeit findet sich nicht in den Daten. Zudem bleiben auch Grenzen zwischen Schweizer/deutschen BuddhistInnen und «vietnamesischen» BuddhistInnen weiterhin bestehen. Es werden von den Befragten nach wie vor vietnamesische Vergemeinschaftungsformen gegenüber buddhistischen Gemeinschaften, in denen vorwiegend Schweizer/Deutsche vertreten sind, bevorzugt.

Neben der individuellen Religiosität der Befragten lassen sich aus den Ergebnissen der Arbeit Länderspezifika ableiten. Indirekt werden auch die Sozialisationsbedingungen in der Schweiz und in Deutschland thematisiert. Die Untersuchung in unterschiedlichen Ländern ist aufschlussreich, da hierdurch gezeigt werden kann, dass der nationale Kontext einen Einfluss auf die Entwicklung der individuellen Religiosität hat.

Der Mehrwert der Studie besteht also darin, dass eine bisher vernachlässigte «Zweitgeneration» erstmals ländervergleichend untersucht wird.

Im Mittelpunkt der Studie standen zudem die jungen Erwachsenen in der Schweiz und in Deutschland. Intergenerationale Veränderungen wurden aus ihrer Perspektive herausgearbeitet. Dies ist bei den Ergebnissen zu berücksichtigen. Zugleich stellt dieses Vorgehen jedoch auch einen Gewinn dar, da die Studie auf der Mikroebene ansetzt. Die Forschung knüpft zwar an bisherige religionswissenschaftliche Forschungsarbeiten zu vietnamesischen BuddhistInnen in der europäischen Diaspora an (Gidoin, 2017; Weigelt, 2013; Ho, 2003;

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Baumann, 2000). Anders als diese Arbeiten fokussiert sie jedoch auf die Mikroebene statt auf die Mesoebene. So werden nicht Organisationsstrukturen untersucht, sondern Prozesse von religiöser Identitätsbildung aufgezeigt. Dieses Vorgehen ermöglicht es zugleich, die jungen Erwachsenen nicht nur auf ihre Religiosität zu reduzieren, sondern auch einen Einblick in ihre Lebenswelt zu erhalten.

Weiterhin kann die vorliegende Studie einen Beitrag in der Darstellung des vietnamesischen Buddhismus leisten. In der Dissertation wurden der *Reine Land Buddhismus*, wie er in den Pagoden praktiziert wird, sowie der *Engagierte/Angewandte Buddhismus* des Zen-Meisters Thích Nhất Hạnh berücksichtigt. Obgleich sich eine Angleichung der Religiosität der Befragten der unterschiedlichen Strömungen feststellen lässt, ist keine Wettbewerbssituation zwischen den verschiedenen religiösen Institutionen festzustellen.

Bezüglich der Grenzen der vorliegenden Studie lässt sich kritisch anmerken, dass es aufschlussreich gewesen wäre, auch noch VertreterInnen der Elterngeneration zu befragen. Die veränderte Religiosität im Generationenverlauf wird lediglich aus der Perspektive der Befragten wiedergegeben. Auch die Veränderungen in den vietnamesisch-buddhistischen Pagoden und den JubFas wurden aus der Perspektive der jungen Erwachsenen analysiert und dargestellt. Aus forschungspragmatischen Gründen musste auf Interviews mit der Elterngeneration jedoch verzichtet werden. Mittels informeller Gespräche wurde dennoch versucht, einen Einblick in die Sichtweisen der Elterngeneration zu erhalten. Zudem diente die Methode der teilnehmenden Beobachtung dazu, wertvolles Kontextwissen bezüglich des vietnamesisch-buddhistischen Milieus zu erheben.

Methodenkritisch lässt sich auch anmerken, dass die egozentrierten Netzwerkkarten noch stärker hätten genutzt werden können. Unberücksichtigt bleiben die sozialen Netzwerke der Befragten sowie die Beziehungen der genannten Einflussfaktoren untereinander. Es wurde bspw. nicht berücksichtigt, in welcher Beziehung die genannten Einflussfaktoren zueinanderstehen. Angesichts der Datenmenge und des grossen Forschungsfeldes sowie der Forschungsfrage wäre diese Nutzung der egozentrierten Netzwerkkarten für die vorliegende Studie jedoch nicht ergiebig gewesen. Die Netzwerkkarten dienten als Mittel der theoretischen Sensibilisierung im Sinne der QSA. In folgenden Forschungen könnte jedoch noch stärker mittels der sozialen Netzwerkanalyse das Beziehungsnetz der jungen Erwachsenen berücksichtigt werden.

Für künftige Forschungen bietet die vorliegende Studie meiner Ansicht nach weiterhin drei Anknüpfungspunkte:

Insbesondere bezüglich des gesellschaftlichen Diskurses über junge VietnamesInnen wäre es meiner Ansicht nach weiterhin von Interesse, den Zusammenhang von Bildung und Religion zu untersuchen.

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

1. Welchen Einfluss hat die religiöse Sozialisation der Befragten auf ihre Bildungsverläufe?

Weiterer Forschungsbedarf bestünde bezüglich der Verknüpfung von Bildung und Religiosität. Die 2.0-Generation wird in der Schweiz und in Deutschland insbesondere aufgrund ihrer Bildungsaspiration öffentlich thematisiert. Auch in der Wissenschaft wird der Frage nachgegangen, weshalb SchülerInnen mit vietnamesischen Wurzeln häufig überdurchschnittlich bildungserfolgreich sind (El-Mafaalani & Kemper, 2017). Sowohl in der Schweiz als auch in Deutschland mangelt es jedoch bislang an Studien, die Religion als Ressource für den Bildungserfolg der jungen Generation thematisieren. Im amerikanischen Raum wurde dieser Zusammenhang von Zhou & Bankston (1994) untersucht. Mittels ihrer Theorie der «segmented assimilation» gaben sie einen Einblick in die Thematik, ob das ethnische Umfeld eine Ressource beim Bildungssaufstieg darstellen kann. In einer aktuellen Studie untersucht nun Le (2020) ethnisch-religiöse Organisationen. Er untersucht, ob diese Organisationen einen Beitrag dazu leisten, dass die zweite Generation eine «upward mobility» erfährt.

Da die jüngere Generation vietnamesischer MigrantInnen häufig mit ihrer Bildungsaspiration aufgrund der konfuzianischen Ethik in Verbindung gebracht wird (Ha, 2014) und diese wiederum einen Teil des *Tam Giáo* darstellt, wäre es interessant zu untersuchen, ob sich tatsächlich ein Zusammenhang zwischen Religiosität und Bildungsaufstieg bzw. «upward mobility» findet.

Trotz des Bemühens um grosse Varianz sind Personen mit tertiären Bildungsverläufen im Sample überrepräsentiert. Hieraus liesse sich die These ableiten, dass junge Erwachsene mit vietnamesischen Wurzeln überdurchschnittlich häufig über einen hohen Bildungsgrad verfügen – entsprechend der Annahme, dass die konfuzianische Ethik zu einer hohen Bildungsaspiration führt. Ich würde jedoch Nökel (2002) zustimmen, dass Personen mit höherem Bildungsgrad häufiger bereit sind, an Befragungen teilzunehmen. So begegneten mir auch Personen mit «niedrigerem» Ausbildungsgrad im Feld, die eine Befragung ablehnten.

Möglicherweise sind andere Einflussfaktoren, wie der sozioökonomische Herkunftskontext der Elterngeneration oder der Kontext der Einwanderungsgesellschaft, relevanter als die religiöse Einbindung in vietnamesisch-buddhistische oder vietnamesisch-christliche Strukturen. Obgleich die Thematik des Bildungsaufstiegs in der vorliegenden Arbeit nicht berücksichtigt wurde, so lässt sich doch festhalten, dass die JubFas in dieser Hinsicht eine Ressource darstellen können. In der Deutschschweiz gehört die Hilfe bei den Schularbeiten zu den «Angeboten» der JubFas. Jenseits von religiösen Strukturen verfügen die ehemaligen GastarbeiterInnen im Đồng Xuân Center in Berlin über ein informelles Netzwerk für die Hausaufgabenbetreuung. Wie diese beiden Beispiele zeigen, organisieren sich vietnamesische MigrantInnen offenbar informell, um den Bildungsverlauf ihrer Kinder zu unterstützen. Aus Feldeindrücken und

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Gesprächen mit der jüngeren Generation wird auch deutlich, dass sie teilweise unter grossem Druck stehen, bildungserfolgreich zu sein. Spannend wäre hier zu untersuchen, inwiefern auf der Mesoebene solche Strukturen geschaffen werden und inwiefern die Religiosität den Bildungsaufstieg unterstützt.

Weiterhin wäre es interessant zu untersuchen, inwiefern die geschilderten Formen von *symbolischen Grenzziehungen* in institutionalisierte Formen übergehen.

2. *Die Institutionalisierung von symbolischen Formen der Grenzziehung*

In der vorliegenden Studie standen *symbolische Grenzziehungen* als Identitätsmarker im Mittelpunkt. Wie Lamont & Molnár (2002) anführen, sind *symbolische Grenzen* häufig auch mit sozialer Ungleichheit in Form von sozialen Grenzen verknüpft. Die Voraussetzung hierfür sind Institutionalisierungsprozesse. Interessant wäre hier zu sehen, inwiefern die angewandten Formen der *symbolischen Grenzziehungen* der Befragten in institutionalisierte Formen übergehen. Wie verändern sich die Pagoden, JubFas und Sanghas durch das *Selbstverständnis* der jüngeren Generation? Wird es künftig doch auch Vergemeinschaftungsformen «vietnamesischer» und «westlicher» BuddhistInnen geben? Von Interesse wäre hierbei zu untersuchen, in welcher Form Grossveranstaltungen wie das eingangs erwähnte Retreat in Neuss in der Zukunft organisiert sein werden bzw. ob es solche Retreats weiterhin geben wird.

Die vorliegende Studie bietet weiterhin Anknüpfungspunkte, um die Religiosität junger ChristInnen mit vietnamesischen Wurzeln zu untersuchen.

3. *Wie verorten sich christliche VietnamesInnen in der Schweiz und in Deutschland?*

Die von mir befragten jungen Erwachsenen berichten von interreligiösen Bezugspunkten mit christlichen VietnamesInnen. In ihrer Peergroup finden sich häufig christliche VietnamesInnen. Wie vietnamesische BuddhistInnen organisieren sich auch vietnamesische ChristInnen stark und pflegen die eigene ethnisch-religiöse Gemeinschaft. Bislang liegen jedoch keine Studien hierzu vor. Interessant wäre es, das Verhältnis von «BuddhistInnen» und «ChristInnen» näher zu untersuchen. Im Rahmen meiner Dissertation kristallisierte sich als Erkenntnis heraus, dass die Befragten sich stark von ChristInnen und dem Christentum abgrenzen. Es finden sich jedoch viele Berührungspunkte in vietnamesischen Initiativen oder Peergroups.

Interessant wäre es, dieses Verhältnis näher zu untersuchen. Wie beeinflussen sich «BuddhistInnen» und «ChristInnen» durch diese interreligiösen Kontaktmomente? Interessant zu wissen wäre es, wem gegenüber sich vietnamesische ChristInnen abgrenzen. Vollziehen sie ebenfalls *symbolische Grenzziehungen* gegenüber den «BuddhistInnen»? In der vorliegenden Studie dient das Christentum häufig als Vergleichsfolie und zugleich auch als Marker der Grenzziehung. Die Befragten grenzen sich sehr stark vom Christentum ab. Aus den Daten ergibt sich, dass sie sich möglicherweise strikter als die Elterngenera-

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

tion abgrenzen. Finden sich solche Grenzziehungen ebenfalls unter christlich orientierten jungen Erwachsenen mit vietnamesischen Wurzeln? Profitieren christliche junge Erwachsene mit vietnamesischen Wurzeln möglicherweise davon, der Religion der Mehrheitsgesellschaft anzugehören? Sind die Grenzen hier durchlässiger? *Verorten* sie sich stärker über ihre Religionszugehörigkeit? Gibt es eine vietnamesisch-christliche Jugendkultur? Sind die christlichen Jugendgruppen mit der JubFa vergleichbar? Markant in der vorliegenden Studie ist die soziale *Verortung* der Befragten in ethnischen Initiativen. Verhält es sich für junge Erwachsene mit christlichen Wurzeln ebenso? Diesen Fragen könnte in vergleichender Form in einer Folgestudie nachgegangen werden.

Die Ergebnisse der vorliegenden Dissertation können insgesamt als Grundlage dienen, intergenerationale Veränderungen und damit einhergehende Formen von *symbolischer Grenzziehung* länderspezifisch auf der Akteursebene nachzuvollziehen.

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Literaturverzeichnis

Alba, R., 2005. Bright vs. blurred boundaries. *Ethnic and Racial Studies*, 28(1), S. 20-49.

Allenbach, B., ed., 2011. *Jugend, Migration und Religion.* Baden-Baden: Nomos.

Allenbach, B., Herzig, P. & Müller, M., 2010. *Schlussbericht Migration und Religion: Perspektiven von Kindern und Jugendlichen in der Schweiz.* http://www.snf.ch/SiteCollectionDocuments/nfp/nfp58/NFP58_Schlussbericht_Giordano.pdf [Stand: 14.10.2019].

Bail, C. A., 2008. The Configuration of Symbolic Boundaries against Immigrants in Europe. *American Sociological Review*, 73(1), S. 37–59.

Bankston, C. L., 2012. Gender Roles and Scholastic Performance among Adolescent Vietnamese Women: The Paradox of Ethnic Patriarchy. *Sociological Focus*, S. 161-176.

Barber, T., 2015. *Oriental identities in super-diverse Britain.* 2015 ed. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Barth, F., ed., 1998. *Ethnic groups and boundaries.* Reissued. ed. Long Grove, Ill.: Waveland Press.

Baumann, C., 2005. *Aus allen Quellen trinken. Die Identitätssuche Kinder ehemaliger vietnamesischer Vertragsarbeiter in Deutschland.*, s.l.: Universität Passau.

Baumann, M., 1998. *Qualitative Methoden in der Religionswissenschaft: Hinweise zur religionswissenschaftlichen Feldforschung.* 2. überarb. und erw. Aufl. ed. Marburg: REMID, Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst e.V.

Baumann, M., 2000. Buddhism in Switzerland. In: Journal of Global Buddhism, 1, S. 154-159.

Baumann, M., 2000. *Migration, Religion, Integration.* Marburg: diagonal-Verlag.

Baumann, M., 2003. *Alte Götter in neuer Heimat. Religionswissenschaftliche Analyse zu Diaspora am Beispiel von Hindus auf Trinidad.* Marburg: diagonal-Verlag.

Baumann, M., 2015. *Von Gegenorten zu neuen Brücken- und Heimatorten. Moscheen, Tempel und Pagoden von Immigranten in der Schweiz.* In: Hermann, A./Mohn, J. (Hg.). Orte der europäischen Religionsgeschichte,Würzburg: S. 503-523.

Baumann, M., 2017. Religiös selbstbestimmt, reflektiert und integriert. Analyse religiöser Neuinterpretationen bei jungen Erwachsenen mit Migrationshintergrund. In: E. Arens, et al. eds. *Religiöse Identitäten und gesellschaftliche Integration.* Baden-Baden: Nomos, S. 107-138.

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Baumann, M., Endres, J., Martens, S. & Tunger-Zanetti, A., 2017. *«Hallo, es geht um meine Religion!». Muslimische Jugendliche in der Schweiz auf der Suche*, Luzern: Universität Luzern. https://www.unilu.ch/fileadmin/fakultaeten/ksf/institute/zrf/dok/Forschungsbericht_Hallo_es_geht_um_meine_Religion.pdf [Stand: 14.10.2019].

Baumann, M., Eulberg, R. & Weigelt, F. A., 2011. *Zugewanderte Religion, öffentlicher Raum und Wandel von Geschlechterrollen tamilischer Hindus und vietnamesischer Buddhisten in der Schweiz.* http://www.snf.ch/SiteCollectionDocuments/nfp/nfp58/NFP58_Schlussbericht_Baumann.pdf [Stand: 14.10.2019].

Baumann, M. & Khaliefi, R. C., 2020. Individualising Religion and Striving for Recognition? A Comparative Study of Muslim and Buddhist Youths in Switzerland. *Social Inclusion*, 8(3).

Becci, I., 2012. Religion und Sozialisation - Bildungspolitische Herausforderungen. In: C. Bochinger, ed. *Religionen, Staat und Gesellschaft. Die Schweiz zwischen Säkularisierung und religiöser Vielfalt.* Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung, S. 175-208.

Beck, U., 1986. *Risikogesellschaft.* 23. Auflage ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Beth, U. & Tuckermann, A., 2008. *Heimat ist da, wo man verstanden wird. Junge VietnamesInnen in Deutschland.* Orig.-Ausg. ed. Berlin: Archiv-der-Jugendkulturen-Verl.

Beuchling, O., 2003. *Vom Bootsflüchtling zum Bundesbürger.* Münster; New York: Waxmann.

Beuchling, O., 2008. Zur Bedeutung des Buddhismus für Jugendliche mit Migrationshintergrund. In: W. Weisse, ed. *Dialogischer Religionsunterricht in Hamburg. Positionen, Analysen und Perspektiven im Kontext Europas.* Münster: Waxmann, S. 117-124.

Beuchling, O., 2011. Sozialisation und Erziehung in der buddhistischen Diaspora – eine ethnographische Perspektive. In: *Buddhismus im Westen.* Münster: Waxmann.

Beuchling, O. & van Tuan, C., 2013. *Vom Mekong an die Elbe.* [Hamburg]: Abera.

Beyer, P. & Ramji, R., 2013. *Growing up Canadian.* Montreal Canada: McGill-Queen's University Press.

Borzorgmehr, M. & Kasinitz, P., 2018. *Growing up Muslim in Europe and the United States.* London: Routledge.

Bota, A., Pham, K. & Topçu, Ö., 2012. *Wir neuen Deutschen: Wer wir sind, was wir wollen.* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Buchverlag.

Bourdieu, P., 1991. Identity and Representation: Elements for a Critical Reflection on the Idea of Region. In: P. Bourdieu, ed. *Language and Symbolic Power.* Cambridge: Harvard University Press., S. 220-228.

Bradley, M. & Young, M. B., 2010. *Making sense of the Vietnam wars.* Oxford; New York: Oxford University Press.

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Breidenstein, G., Hirschauer, S. & Kalthoff, H., 2015. *Ethnografie.* Konstanz: UTB.

Brubaker & Cooper, 2000. Beyond Identity. Theory and Society. Vol. 29, No. 1, S. 1-47.

Brubaker, R., 2004. *Ethnicity without groups.* Harvard: Harvard University Press.

Brunn, C., 2012. *Religion im Fokus der Integrationspolitik.* Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.

Bui, P., 2003. *Envisioning Vietnamese migrants in Germany.* Münster: Lit.

Cadge, W. & Howard Ecklund, E., 2007. Immigration and Religion. *Annual Review of Sociology*, 33(1), S. 359-379.

Cap Anamur, 2020. *Cap Anamur.* http://www.cap-anamur.org/service/%C3%BCber-uns [Stand: 14.10.2019].

Caritas Schweiz, 1979. *Herberge Schweiz.* Luzern.

Caritas Schweiz, 1984a. *Betreuergruppen in der Indochina-Aktion.* Luzern.

Caritas Schweiz, 1989. *In zwei Kulturen heimisch werden. Zehn Jahre Indochinaflüchtlinge in der Schweiz.* Luzern.

Chimienti, M., Bloch, A., Ossipow, L. & Wihtol de Wenden, C., 2019. Second generation from refugee backgrounds in Europe. *Comparative Migration Studies*, 7(1), S. 1-15.

Cosunam, 2005. L'association des Vietnamiens libres de Lausanne. La diaspora vietnamienne en Suisse / 1975-2005.

Dahinden, J., 2010. *SCHLUSSBERICHT Religion und Ethnizität: Welche Praktiken, Identitäten und Grenzziehungen? Eine Untersuchung mit jungen Erwachsenen.* http://www.nfp58.ch/files/downloads/schlussbericht_DahindenJanine.pdf [Stand: 01.11.2019].

Dahinden, J. & Zittoun, T., 2013. Religion in Meaning Making and Boundary Work: Theoretical Explorations. *Integrative Psychological and Behavioral Science*, 47(2), S. 185-206.

Daiber, K.-F., 2010. *Konfuzianische Transformationen.* Berlin; Münster: Lit.

Davie, G., 1990. Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain?

Demerath, N. J., 1998. *Sacred companies.* New York: Oxford University Press.

Duemmler, K., 2015. *Symbolische Grenzen.* Bielefeld: Transcript.

Durkheim, E., 1911. *The Elementary Forms of Religious Life.* New York: Free press.

Ecarius, J., Eulenbach, M., Fuchs, T. & Walgenbach, K., 2011. *Jugend und Sozialisation.* Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

EIAB, 2020. https://www.eiab.eu/index.php?index=400 [Stand: 01.11.2019].

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

El-Mafaalani, A. & Kemper, T., 2017. Bildungserfolg trotz ungünstiger Rahmenbedingungen. Empirische. Ergebnisse und theoretische Überlegungen zum Bildungserfolg von vietnamesischen Kindern und Jugendlichen im deutschen Schulsystem. In: *Unsichtbar – Vietnamesisch-Deutsche Wirklichkeiten // Unsichtbar.* 1. Auflage ed. Köln: Edition DOMiD - Migration im Fokus;Ed. DOMiD, S. 217-229.

Elwert, F., 2015. *Religion als Ressource und Restriktion im Integrationsprozess.* Wiesbaden: Springer VS.

Endres, J., Tunger-Zanetti, A., Behloul, S. & Baumann, M., 2013. *Jung, muslimisch, schweizerisch. Muslimische Jugendgruppen, islamische Lebensführung und Schweizer Gesellschaft : Forschungsbericht zum Projekt «Muslimische Jugendgruppen und Bildung von zivilgesellschaftlichem Sozialkapital in der Schweizer Gesellschaft».* Luzern: Universität Luzern, Zentrum Religionsforschung.

Erber, E., 2011. *Achtsamkeit und Intersein. Der Buddhismus bei Thích Nhất Hạnh.* Berlin: Lit Verlag.

Esser, H., 1980. *Aspekte der Wanderungssoziologie.* Darmstadt: Luchterhand.

fareeastcommunity, 2012. *fareeastcommunity.* : https://fareastcommunity.wixsite.com/home/aboutus [Stand: 02. 04.2020].

Fibbi, R., Wanner, P., Topgül, C. & Ugrina, D., 2015. *The New Second Generation. Youth of Turkish and Former Yugoslav Descent in Zurich and Basel.* Amsterdam: Amsterdam University Press.

Figl, J., 2016. Buddhismus im Alltag. Östliche Praktiken in der westlichen Kultur. In: R. Hettlage & A. Bellebaum, eds. *Religion. Spurensuche im Alltag.* Wiesbaden: Springer Fachmedien, S. 203-231.

Flick, U., 2007. *Qualitative Sozialforschung.* Originalausgabe, 8. Auflage ed. Reinbek bei Hamburg: rowohlts enzyklopädie im Rowohlt Taschenbuch Verlag.

Frank, K., 20210. *Schulischer Religionsunterricht. Eine religionswissenschaftlich-soziologische Untersuchung.* Stuttgart: Kohlhammer.

Freiberger, O. & Kleine, C., 2011. *Buddhismus.* 1. Aufl. ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Freytag, M., 1998. *Die «Moritzburger» in Vietnam. Lebenswege nach einem Schul- und Ausbildungsaufenthalt in der DDR: Vermitteln in interkulturellen Beziehungen.* Frankfurt am Main: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation.

Funk, E., 2016. *Am Fremden müssen wir lernen, das Eigene zu erkennen. Kulturelle Differenz, Alterität und Identität in Repräsentationen Tibets und des tibetischen Buddhismus.* (Dissertationsschrift, Universität Bern, Philosophisch-historische Fakultät).

Gärtner, C., 2013. Religiöse Identität und Wertbindungen von Jugendlichen in Deutschland. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 65(1), S. 211-233.

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Gebhardt, W. et al., 2007. *Megaparty Glaubensfest: Weltjugendtag: Erlebnis – Medien – Organisation.* Wiesbaden : VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Gebhardt, W., 2013. Believing without belonging? Religiöse Individualisierung. In: A. Kreutzer & F. Gruber, eds. *Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie.* Freiburg im Breisgau: Herder, S. 297-317.

Gebhardt, W., 2018. Relgiöse Szenen und Events. In: D. Pollack, V. Krech, O. Müller & M. Hero, eds. *Handbuch der Religionssoziologie.* Wiesbaden: Springer Fachmedien, S. 591-610.

Geertz, C., 1983. *Dichte Beschreibung.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Geisen, T. & Riegel, C., 2007. *Jugend, Partizipation und Migration.* Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Gerhards, J. & Kämpfer, S., 2017. *Navigieren zwischen symbolischen Grenzen. Eine Typologisie-rung der Grenzarbeit von Migrantinnen und Migranten am Beispiel des Umgangs mit Vornamen.*, Berlin: Freie Universität Berlin.

Gerlach, J., 2006. Zwischen Pop und Dschihad. Muslimische Jugendliche in Deutschland. In: Berlin: Ch. Links Verlag.

Gidoin, J., 2014. La réactualisation du lien de de filiation chez les Vietnamiens de France à partir du bouddhisme. *Revue Internationale. Enfances Familles Générations.*, S. 45-57.

Gidoin, J., 2017. *Les défunts à la pagode.* Paris: L'Harmattan.

Glaser, B. G. & Strauss, A. L., 1967. *The discovery of grounded theory.* paperback printing ed. New Brunswick: Aldine.

Glaser, B. & Strauss, A., 1998. *Grounded Theory. Strategien qualitativer Forschung.* Bern: Huber.

Haas, K., 2015. *Die Ferien sind für Buddha reserviert.* https://rp-online.de/nrw/staedte/neuss/die-ferien-sind-fuer-buddha-reserviert_aid-21931605 [Stand: 29.04.2020].

Ha, K. N., 2012. *Asiatische Deutsche.* Berlin: Assoziation A.

Ha, K. N., 2014. *Zweite Generation: Vom Musterschüler-Image zur Selbst-Repräsentation.* https://heimatkunde.boell.de/de/2014/01/29/zweite-generation-vom-musterschueler-image-zur-selbst-repraesentation [Stand: 27.09.2019].

Helfferich, C., 2011. *Die Qualität qualitativer Daten.* 4. Auflage ed. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften / Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH Wiesbaden.

Helpibri, 2019. https://www.helpibri.de/ [Stand: 27.09.2019].

Herding, M., 2013. *Inventing the Muslim Cool: Islamic Youth Culture in Western Europe.* Bielefeld: Transcript.

Hervieu-Leger, D., 2004. *Pilger und Konvertiten: Religion in Bewegung.* Baden-Baden: Ergon-Verlag.

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Herz, A. & Gamper, M., 2012. Möglichkeiten und Grenzen der Erhebung egozentrierter Netzwerke im Online-Fragebogen und über digitale Netzwerkkarten. In: *Knoten und Kanten 2.0. Soziale Netzwerkanalyse in Medienforschung und Kulturantropologie.* Bielefeld: transcript Verlag, S. 57-88.

Herz, A., Peters, L. & Truschkat, I., 2015. How to do qualitative strukturale Analyse? Die qualitative Interpretation von Netzwerkkarten und erzählgenerierenden Interviews. *Forum Qualitative Sozialforschung*.

Herzig, P., 2011. Religion in der Diaspora: Perspektiven von südasiatischen Kindern und Jugendlichen in der Schweiz. In: *Jugend, Migration und Religion: Interdisziplinäre Perspektiven.* Zürich/Baden-Baden: Pano/Nomos, S. 249-269.

Hillmann, F., 2005. Riders on the storm: Vietnamese in Germany's two migration systems. In: *Asian migrants and European labour markets.* London: Routledge, S. 80-100.

Hitz, K., 2012. Engagierte Muslime in Deutschland. Vernetzungs- und Legitimierungsdynamiken im Kontext sozialer und zivilgesellschaftlicher Arbeit. In: *Diesseits der Parallelgesellschaft. Religiöse Migrantengemeinden als soziale Netzwerke.* Bielefeld: transcript Verlag, S. 37-68.

Ho, L., 1999. *Vietnamesischer Buddhismus in Deutschland: Darstellung der Geschichte und Institutionalisierung.* Hannover: Vietnamesisch-Buddhistisches Sozio-Kulturzentrum.

Ho, L., 2003. *Der vietnamesische Buddhismus in den USA – Der Stellenwert des Glaubens in der neuen Heimat,* Hannover: Von der Gemeinsamen Fakultät für Geistes- und Sozialwissenschaften.

Hollstein, B., Pfeffer, J., 2010. *Netzwerkkarten als Instrument zur Erhebung egozentrierter Netzwerke. In: Soeffner, H-G. (Hrsg.), Unsichere Zeiten. Verhandlungen des 34. Congress der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, 6.–10. Oktober*. Frankfurt a.M.: Campus. S. 1-13.

Horlemann, J. & Gäng, P., 2008. *Vietnam.* Frankfurt, M.: Suhrkamp.

Hunt-Perry, P. & Fine, L., 2000. All Buddhism is Engaged: Thích Nhất Hạnh and the Order of Interbeing. In: *Engaged Buddhism in the West.* Boston: Wisdom Publications, S. 35-66.

Hurrelmann, K., 2007. *Lebensphase Jugend.* 9., aktualisierte Aufl. ed. Weinheim; München: Juventa.

Hurrelmann, K. & Bauer, U., 2015. *Einführung in die Sozialisationstheorie.* Weinheim und Basel: Beltz.

Hurrelmann, K. & Quenzel, G., 2016. *Lebensphase Jugend.* 13., überarbeitete Auflage ed. Weinheim; Basel: Beltz Juventa.

Hutter, M., 2015. Buddhistische, hinduistische und christliche Migranten aus Asien. Ein Vergleich zur Bedeutung von Religion in der Diaspora. *Zeitschrift Für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, S. 190-201.

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Hüwelmeier, G., 2008. Spirits in the market place – Transnational networks of Vietnamese migrants in Berlin. In: *Transnational Ties: Cities, Identities, and Migrations. CUCR book series.* New Jersey: New Brunswick.

Izenberg, G., 2016. *Identity.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Jansen, D., 2006. *Einführung in die Netzwerkanalyse.* 3., überarb. Aufl. ed. Wiesbaden: VS, Verlag für Sozialwissenschaften.

Jenkins, R., 2008. SOCIAL IDENTITY, THIRD EDITION.

Juhasz, A. & Mey, E., 2003. *Die zweite Generation, etablierte oder Aussenseiter?.* 1. Aufl. ed. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.

Khaliefi, R. C., 2019. Karma, Konfuzius und K-Pop: Die Bedeutung des Buddhismus bei der Identitätsaushandlung junger Erwachsener mit vietnamesischen Wurzeln in der Schweiz und in Deutschland. In: *Prayer, Pop and Politics.* Göttingen: V&R unipress, S. 207-230.

King, V., 2013. *Die Entstehung des Neuen in der Adoleszenz.* 2. Aufl. ed. Wiesbaden: Springer VS.

Klinkhammer, G., 2000. *Moderne Formen is-lamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sun-nitisch geprägter Türkinnen in Deutschland*, Marburg: diagonal-Verlag.

Knappe, E., 1983. Flüchtlinge aus Indochina. In: *Abraham Ashkenasi, Bremen CON 1988*. S. 83-104.

Kollmar-Paulenz, K. & Funk, E., 2012. *Die Rezeption des tibetischen Buddhismus in öffentlichen Institutionen der Schweiz. Schlussbericht, Forschungsprojekt NFP 58.* : http://www.nfp58.ch/files/downloads/Schlussbericht_Kollmar-Paulenz.pdf [Stand: 20.09.2016].

Kromrey, H., Roose, J. & Strübing, J., 2016. *Empirische Sozialforschung.* 13., völlig überarb. Aufl. ed. Konstanz: UVK.

Kroneberg, C., 2014. Motive und Folgen sozialer Grenzziehungen. *Aus Politik und Zeitgeschichte, bpb*, 63(4-5), S. 9-14.

Lamont, M. & Molnár, V., 2002. The Study of Boundaries in the Social Sciences. *Annual Review of Sociology*, Issue 28, S. 167-195.

Lamont, M., Pendergrass, S. & Pachucki, M., n.d. Symbolic Boundaries. S. 850-855.

Lauer, T., 2013. *«Wir sind keine kleinen Dalai Lamas».* 1st, New ed. ed. Bern: Peter Lang AG Internationaler Verlag der Wissenschaften.

Lauer, T., 2015. Between Desire and Duty: On Tibetan Identity and its Effects on Second-Generation Tibetans. *Asian Ethnology* (2015) (Vol. 74, No. 1), S. 167-192.

Lauser, A., 2008. Ahnen, Götter, Geister in Vietnam und der Diaspora. Ein transnationales Forschungsfeld. In: A. Lauser & C. Weißköppel, eds. *Migration und religiöse Dynamik. Ethnologische Religionsforschung im transnationalen Kontext.* Bielefeld: Transcript, S. 147-173.

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Lauser, A., 2008a. Zwischen Heldenverehrung und Geisterkult: Politik und Religion im gegenwärtigen Vietnam. *Zeitschrift für Ethnologie.*, S. 121-144.

Le, A. N., 2020. Upward or downward? The importance of organizational forms and embedded peer groups for the second generation. *Ethnicities*, 20(1), S. 136-154.

Lê, S., 2011. *Des Étudiants Aux ViêtKiêu. La communauté Vietnamienne de Lausanne de 1960 à 2008.* Ville de Lausanne: Bureau lausannois pour l'intégration des immigrés.

Mader, L. & Schinzel, M., 2012. Religion in der Öffentlichkeit. In: C. Bochinger, ed. *Religionen, Staat und Gesellschaft. Die Schweiz zwischen Säkularisierung und religiöser Vielfalt.* Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung, S. 109-143.

Malter, B., 2014. Vietnamesen in Berlin. Der Nord-Süd-Konflikt. *Tagesspiegel.*

Mannheim, K., 1970. Das Problem der Generationen. In: *Wissenssoziologie.* Neuwied/Rhein, Berlin: Luchterhand, S. 509-565.

Marla-Küsters, S., 2015. *Diaspora-Religiosität im Generationenverlauf: die zweite Generation srilankisch-tamilischer Hindus in NRW.* Würzburg: Ergon.

Marla, S., 2012. Familiale Religionsvermittlung unter Migrationsbedingungen. Tamilische Hindus aus Sri Lanka in Deutschland. In: D. Owetschkin, ed. *Tradierungsprozesse im Wandel der Moderne. Religion und Familie im Spannungsfeld von Konfessionalität und Pluralisierung.* Essen: Klartext-Verlag, S. 315-334.

Marla, S., 2013. Diaspora-Hinduismus 2.0: Christlich-hinduistische Kontaktmomente. In: A. Nagel, ed. *Diesseits der Parallelgesellschaft. Religiöse Migrantengemeinden als soziale Netzwerke.* Bielefeld: Transcript, S. 175-205.

McGuire, M. B., 2008. *Lived religion: faith and practice in everyday life.* New York: Oxford University Press.

Mecheril, P. & Teo, T. eds., 1997. *Psychologie und Rassismus.* Originalausgabe ed. Reinbek bei Hamburg: Rowohlts Taschenbuch Verlag.

Meier, R., 1980. *Platzierung der Flüchtlinge aus Südostasien in der Schweiz. Weigelt, F. A., 2013. Die vietnamesisch-buddhistische Diaspora in der Schweiz: Über Organisationsstrukturen und Dynamiken buddhistischer Praxis*. Hamburg: Kovač.

Mey, G. & Mruck, K. eds., 2011. *Grounded theory reader.* 2. aktualisierte und erweiterte Aufl. ed. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Mindfullnessbell, 2020. *Mindfullnessbell.* https://www.mindfulnessbell.org/archive/2016/02/what-is-applied-buddhism [Stand: 01.11.2019].

Mitchell, C., 2005. Behind the Ethnic Marker: Religion and Social Identification in Northern Ireland. *Sociology of Religion*, 66(1), S. 3-21.

Morgenthaler, C. et al., 2011. *Wertorientierungen und Religiosität - Ihre Bedeutung für die Identitätsentwicklung und psychische Gesundheit Adoleszenter. The VROID-MHAP-Study:Values, Religious Orientations, Identity Development and Mental Health–Adolescents' Perspectives.* http://www.snf.ch/SiteCollectionDocuments/nfp/nfp58/NFP58_Schlussbericht_Morgenthaler_Kaeppler.pdf [Stand: 20.01.2020].

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Müller, B., 2011. *Empirische Identitätsforschung.* Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Müller, M., 2013. *Migration und Religion.* Wiesbaden: Springer VS.

Müller, M., 2020. *TRANSNATIONALE LEBENSLINIEN JUNGER VIỆT KIỀU. IN DER FREMDE ZU HAUSE/IN DER HEIMAT ZU BESUCH?!.* Göttingen: Institute for Social and Cultural Anthropology.

Mundt, K., 2012. *Vom Delegierten der sozialistischen Moderne zum gläubigen Zuwanderer?*, Berlin; Münster: Lit.

Nagel, A.-K., 2017. Religion vernetzt: Zur Integrationsleistung religiöser Migrantengemeinden. In: E. Arens, et al. eds. *Religiöse Identitäten und gesellschaftliche Integration.* Baden-Baden: Nomos, S. 139-162.

Nguyen, M. L., 2018. https://mylienngnuyen.ch/Hi-u-th-o-INTRO [Stand: 01.11.2019].

Nguyen, T. T., 2015. Confucius's Notion of «Filialness» and its significance on Filial Education in Vietnam Nowadays. *Journal of Educational and Social Research*, January, S. 307-311.

Nguyen, T. T. D., 2012. *Eine Religion ohne Gott. Vietnamesisch - Buddhistische Jugendgruppen.* unveröffentlichte Vertiefungsarbeit an der Berufsfachschule Langenthal.

Nökel, S., 2002. *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam.* Bielefeld: Transcript.

Oester, K., 1985. *Flüchtlinge in der Schweiz. Aspekte der Integration 1945-1985.*

Pagode Viên Giác, 2020. *Viên Giác Pagode.* https://deutsch.viengiac.de/die-taglichen-rezitationen-der-meditationsschule-morgenliturgie/ [Stand: 04.01.2020].

Peters, L. et al., 2019. Qualitative Strukturale Analyse (QSA) meets Organisationsforschung. In: *Organisation und Netzwerke.* Wiesbaden: Springer VS, S. 93–112.

Phalet, K., Maliepaard, M., Fleischmann, F. & Güngör, D., 2013. The Making and Unmaking of Religious Boundaries. *Comparative Migration Studies*, 1(1), S. 123-145.

Plum Village, 2020. *Plum Village.* https://plumvillage.org/monastic-practice-centres/ [Stand: 07.03.2020].

Pollack, D., 2011. *Wahrnehmung und Akzeptanz des Islams. "Politik und Kultur"*.

Pollack, D. & Müller, O., 2013. *Religionsmonitor.verstehen was verbindet.Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland*, Gütersloh: Bertelsmann Stiftung.

Portes, Alejandro/Zhou, Min. 1993. The New Second Generation: Segmented Assimilation and Its Variants.

Pott, A., Rass, C. & Wolff, F., 2018. *Was ist ein Migrationsregime? What Is a Migration Regime?.* Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.

Pries, L., 2003. Soziologie der Migration. In: *Handbuch Spezielle Soziologien.* Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften / GWV Fachverlage GmbH Wiesbaden, S. 475-490.

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Przyborski, A. & Wohlrab-Sahr, M., 2014. *Qualitative Sozialforschung.* 4., erw. Aufl. ed. München: Oldenbourg.

Rändchen, O., 2000. Fremde in Deutschland. Vietnamesen in der DDR. In: *Hinz, Hans-Martin: Zuwanderungen – Auswanderungen: Integration und Desintegration nach 1945. Wolfratshausen: Edition Minerva.* S. 78-101.

Religionsmonitor ed., 2008. *Religionsmonitor 2008.* Gütersloh: Bertelsmann Stiftung.

Riegel, C., 2010. *Jugend, Zugehörigkeit und Migration. Subjektpositionierung im Kontext von Jugendkultur, Ethnizitäts- und Geschlechterkonstruktionen.* Wiesbaden: VS, Verlag für Sozialwissenschaften.

Rosenthal, G., 2005. *Interpretative Sozialforschung.* Weinheim [u. a.]: Juventa.

Röttger-Rössler, B., 2017. Deutsche mit Eltern aus Vietnam. Affektive Dimensionen der Eltern-Kind-Beziehungen im vietnamesischen Berlin. In: B. Kocatürk-Schuster et al. eds. *Unsichtbar. Vietnamesisch-Deutsche Wirklichkeit.* DOMiD ed. s.l.:s.n., S. 274-287.

Röttger-Rössler, B., 2020. *SFB 1171 «Affective Societies: Dynamiken des Zusammenlebens in bewegten Welten».* https://www.sfb-affective-societies.de/teilprojekte/A/A01/laufzeit1/index.html [Stand: 10.12.2019].

Roy, O., 2010. *Heilige Einfalt. Über die politischen Gefahren entwurzelter Religionen.* München: Siedler.

Rumbaut, R. G., 2002. Severed or Sustained Attachments? Language, Identity, and Imagined Cummunities in the Post-Immigrant Generation. In: *The Changing Face of Home. The Transnational Lives of the Second Generation.* New York: Russell Sage Foundation, S. 43-95.

Rumbaut, R. G., 2004. Ages, Life Stages, and Generational Cohorts: Decomposing the Immigrant First and Second Generations in the United States. *International Migration Review*, 38(3), S. 1160-1205.

Said, E. W., 1978. *Orientalism.* Harmondsworth: Penguin Books.

Schaland, A.-J. & Schmiz, A., 2016. *Die vietnamesische Diaspora in Deutschland. Zuwanderungsgeschichte, Struktur, Organisation und transnationales Engagement.* [Online].

Scherr, A., n.d. Religion und Jugend.

Schlieter, J., Kind Furger, M. & Lauer, T., 2014. *Buddhistische Identität im Wandel: eine Untersuchung der zweiten und dritten Generation tibetischer Migrantinnen und Migranten in der Schweiz*: Universität Bern.

Schlieter, J., Kind, M. & Lauer, T., 2014. *Die zweite Generation der Tibeter in der Schweiz.* Zürich: Seismo.

Schmitz, A., 2013. *Transnational leben.* Bielefeld: Transcript.

Schmiz, A., ed., 2014. *Transnationalität als Ressource?.* 1. Aufl. ed. Bielefeld: Transcript.

Schütz, A., 2016. *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt.* 7. Auflage ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Schütze, F., 1983. Biographieforschung und narratives Interview. *Neue Praxis*, 13(3), S. 283-293.

Schütze, Y., 2006. Quantitative und qualitative Veränderungen in den sozialen Netzwerken junger Migranten – Ergebnisse einer Langzeitstudie. In: *Qualitative Netzwerkanalyse.* Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften | GWV Fachverlage GmbH Wiesbaden, S. 295-310.

Sökefeld, M., Beyeler, S. & Suter Reich, V., 2010. *MUSLIMISCHE GEMEINSCHAFTEN UND INKORPORATIONSREGIMES: EIN VERGLEICH DER AHMADI- UND ALEVI-DIASPORA IN DER Schweiz.* http://www.snf.ch/SiteCollectionDocuments/nfp/nfp58/NFP58_Schlussbericht_Soekefeld.pdf [Stand: 01.11.2019].

Soysal, Y. N., 1994. *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe.* Chicago: University of Chicago Press.

Spiewak, M., 2009. *Das vietnamesische Wunder.* https://www.zeit.de/2009/05/B-Vietnamesen [Stand: 20.10.2019].

Stanat, P. & Edele, A., 2011. Migration und soziale Ungleichheit. In: H. Reinders, H. Ditton, C. Gräsel & B. Gniewosz, eds. *Empirische Bildungsforschung. Gegenstandsbereiche.* Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 181-192.

Statistik, B. f., 2020. https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/stand-entwicklung/alter-zivilstand-staatsangehoerigkeit.assetdetail.9466622.html.

Statistisches Bundesamt, 2020. https://www.destatis.de/DE/Themen/Gesellschaft-Umwelt/Bevoelkerung/Migration-Integration/_inhalt.html#sprg228898.

Steininger, R., 2011. *Der Vietnamkrieg.* 4. Aufl. ed. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag

Stolz, J., Könemann, J., Purdie, M. S. & Engelberger, T., 2014. *Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft.* Zürich: TVZ Theologischer Verlag Zürich.

Strauss, A. L., 1994. *Grundlagen qualitativer Sozialforschung.* [1. Aufl.] ed. München: W. Fink.

Strauss, A. L., 2004. *Grundlagen qualitativer Sozialforschung.* Unveränd. Nachdr. d. 2. Aufl. 1998 ed. München: Fink.

Strübing, J., 2004. *Grounded theory: Zur sozialtheoretischen und epistemologischen Fundierung eines pragmatistischen Forschungsstils.* 1. Aufl. ed. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Strübing, J., 2008. *Grounded Theory: Zur sozialtheoretischen und epistemologischen Fundierung eines pragmatistischen Forschungsstils.* 2. überarbeitete und erweiterte Auflage ed. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Strübing, J., 2011. Zwei Varianten von Grounded Theory? Zu den methodologischen und methodischen Differenzen zwischen Barney Glaser und Anselm Strauss. In: *Mey, Günther; Mruck, Katja. Grounded Theory Reader.*

Strübing, J., 2018. *Qualitative Sozialforschung.* Berlin, Boston: DE GRUYTER.

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Synnes, R. M., 2018. Ethnicity Negotiations: Strategies of Young Muslims and Christians in Oslo. *Nordic Journal of Religion and Society*, Issue 2, S. 139-156.

Szymanska-Matusiewicz, G., 2013. Is Ancestor Worship a Vietnamese Tradition?. *Asian Anthropology*, Issue 2, S. 156-171.

Tajfel, H., 1981. Social categorization, social identity and social comparaison. In: *Human groups and social categories.* Cambridge: University Press, S. 254-287.

Thích Nhất Hạnh, 2008. The History of engaged buddhism. A Dharma Talk by Thich Nhat Hanh, Hanoi, Vietnam, May 6-7, 2008.

Thích Nhất Hạnh, 2012. *Wenn es auch unmöglich scheint. Eine Geschichte wahrer Liebe.* München: Goldmann.

Thích Như Điển, 1986. *Das geistige Leben der buddhist. Vietnam-Flüchtlinge im Ausland.* Hannover: Viên Giác.

Thích Như Điển, 1995. *Kloster Pagode Viên Giác.* Hannover: Viên Giác.

Tietze, N., 2001. *Islamische Identitäten. Formen muslimischer Religiosität junger Männer in Deutschland und Frankreich.* Hamburg: Hamburger Edition.

Tietze, N., 2002. Individualisierung und Pluralisierung im Islam der Diaspora. Muslimische Religiositätsformen in Deutschland und Frankreich. *Sozialer Sinn*, S. 223-240.

Tran, D. H., 1991. Traditional Families in Vietnam and the Influence of Confucianism. In: *Sociological Studies on the Vietnamese Family.* Hanoi: Gioi Publishers, S. 27-53.

Tran, Q., 2017. Wenn positive Sterotypisierung reduziert. In: *Unsichtbar – Vietnamesisch-Deutsche Wirklichkeiten // Unsichtbar.* 1. Auflage ed. Köln: Edition DOMiD - Migration im Fokus;Ed. DOMiD, S. 228-239.

Tran, T., 2020. *Tutty Tran.* [Online] Available at: http://tuttytran.de/.

Tran, T. M., 2018. *A Review study on Vietnamese Diaspora in Germany.* https://www.academia.edu/36336536/Tran_Thi_Minh._2018._A_Review_Study_of_Vietnamese_Diaspora_in_Germany.docx [Stand: 01.11.2019].

Tressat, 2011. *Muslimische Adoleszenz? Zur Bedeutung muslimischer Religiosität bei jungen Migranten ; Biografieanalytische Fallstudien.* Frankfurt am Main: Lang.

Truong, T. Y., 2015. *dangerbananas.* https://www.dangerbananas.de/p/informationabout.html [Stand: 12.10.2019].

Tunger-Zanetti, A., Martens, S. & Endres, J., 2019. Der Tradition verbunden und doch selbständig. Muslimische Jugendliche und junge Erwachsene in der Schweiz auf der Suche nach religiöser Orientierung. In: K. M. A. N. C. Limacher, ed. *Prayer, Pop, and Politics. Researching Religious Youth in Migration Society.* Göttingen: V&R unipress, S. 179-205.

Twotee, 2016. *Vietnam ist mein Vaterland (Viet World Wide).* [Sound Recording].

UNHCR, 2000. *Zur Lage der Flüchtlinge in der Welt. UNHCR-Report. 2000/1.50 Jahre humanitärer Einsatz.* Bonn.

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Unser Vietnam, 2020. *Dein Vietnam. Mein Vietnam. Unser Vietnam.* http://www.unser-vietnam.de/ [Stand: 02.07.2020].

van Do, P., 2002. Between Two Cultures: Struggles of Vietnamese American Adolescents. *The Review of Vietnamese Studies*, S. 1-18.

van Schadewijk, M., 2012. *Going as a river. Sisterhood and Community in Vietnamese Applied Buddhism.* Unveröffentlichte Masterarbeit ed. s.l.:University of Amsterdam.

Vu, V. & Tran, M. T., 2020. *Rice and shine.* https://riceandshine.podigee.io/ [Stand: 02.07.2020].

Weber, M., 1980. Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß einer verstehenden Soziologie, Mohr, Tübingen.

Weigelt, F. A., 2011. «From Chanting to Chán: about the Generational Gap among Vietnamese Buddhists in Switzerland». *Pacific News 36.*, S. S. 20-24.

Weigelt, F. A., 2013. *Die vietnamesisch-buddhistische Diaspora in der Schweiz: Über Organisationsstrukturen und Dynamiken buddhistischer Praxis.* Hamburg: Kovač.

Weiss, K., 2005. *SelbstHilfe.* Freiburg im Breisgau: Lambertus.

Weiss, K. & Dennis, M., 2005. *Erfolg in der Nische?.* Münster: Lit.

Weiß, S., 2017. *Migrantengemeinden im Wandel.* Bielefeld: Transcript.

Wensierski, H.-J. v. & Lübcke, C., 2007. *Junge Muslime in Deutschland. Lebenslagen, Aufwachsprozesse und Jugendkulturen.* Opladen: Verlag Barbara Budrich.

Wensierski, H.-J. v. & Lübcke, C., 2012. *Als Moslem fühlt man sich hier auch zu Hause.* Opladen [u. a.]: Barbara Budrich.

Wessendorf, S., 2010. Local attachments and transnational everyday lives: second-generation Italians in Switzerland. *Global Networks*, 10(3), S. 365-382.

Wicker, H.-R., 1984. Flüchtlinge aus Vietnam. Elemente ihrer traditionellen Kultur und neueren Geschichte. In: *Asiatische Flüchtlinge in der Schweiz. Fragen zur Integration.* Freiburg.

Wimmer, A., 2004. Does ethnicity matter? Everyday group formation in three Swiss immigrant neighbourhoods. *Ethnic and Racial Studies*, Issue 27, S. 1-36.

Wimmer, A., 2008a. Ethnische Grenzziehungen in der Immigrationsgesellschaft. Jenseits des Herder'schen Commonsense. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Issue 48, S. 57-80.

Wimmer, A., 2008b. The Making and Unmaking of Ethnic Boundaries: A Multilevel Process Theory. 113(4), S. 970-1022.

Wimmer, A., 2010. Ethnische Grenzziehungen Eine prozessorientierte Mehrebenentheorie. In: M. Müller & D. Zifonun, eds. *Ethnowissen. Soziologische Beiträge zu ethnischer Differenzierung und Migration.* Wiesbaden : VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 99-152.

Wimmer, A., 2013. *Ethnic Boundary Making.* s.l.:Oxford University Press.

Wittgenstein, L., 1981. *Philosophische Untersuchungen.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Woodhead, L., 2011. Five concepts of religion. *International Review of Sociology*, 21(1), S. 121-143.

Yildiz, E., 2011. Ein Ausflug in die Alltagspraxis migrantischerJugendlicher. In: B. G. U. H. M. W. C. Allenbach, ed. *Jugend, Migration und Religion. Interdisziplinäre Perspektiven.* Baden Baden: Nomos, S. 115-134.

Zhou, M., 1997. Segmented Assimilation: Issues, Controversies, and Recent Research on the New Second Generation. *The International Migration Review*, S. 975-1008.

Zhou, M. & Bankston, C. L., 1994. Social Capital and the Adaptation of the Second Generation: The Case of Vietnamese Youth in New Orleans. *International Migration Review*, 28(4), S. 821-845.

Zhou, M. & Bankston, C. L., 1998. *Growing up American.* New York [N.Y.]: Russell Sage Foundation.

Zolberg, A. R. & Woon, L. L., 1999. Why Islam is like Spanish: Cultural Incorporation in Europe and the United States. *Politics & Society*, 27(1), S. 5-38.

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Transkriptionsregeln

Biografisch-narrative Interviews:
Ein Teil der Interviews wurde in Anlehnung nach Rosenthal (2005) transkribiert. Als es im Verlauf der Forschung zu Methodenanpassungen kam, wurden die restlichen Interviews ohne spezielle Regeln Wort für Wort und ein in Schweizerdeutsch geführtes Interview in deutscher Schriftsprache transkribiert bzw. teilweise wurden Abschnitte auch paraphrasiert. Für die Datenpräsentation wurden Zitate teilweise auf Verständlichkeit hin korrigiert, d. h., dass Wörter wie «ähm» oder Wiederholungen entfernt wurden.

Gruppengespräche:
Zwei spontan entstandene Gruppengespräche wurden auf ihre Verständlichkeit hin transkribiert.

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

https://doi.org/10.5771/9783956509254, am 12.10.2024, 09:57:45
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb