

RELIGIONSPLURALITÄT IN DEUTSCHLAND – RELIGIÖSE DIFFERENZ UND KULTURELLE ›KOMPATIBILITÄT‹ ASIATISCHER ZUWANDERER

MARTIN BAUMANN

Eine Pluralität von Religionen ist in Deutschland vorhanden. In der bundesdeutschen Medienwelt und Öffentlichkeit wird die Pluralität vielfach am Beispiel islamischer Traditionen – als ›der‹ Islam vereinheitlicht – markiert und dargestellt. Demnach, wird auf so genannte andere Religionen, die ›neben‹ den christlichen Großkirchen bestehen, verwiesen, geschieht dieses oftmals mittels Verweis auf die Präsenz von Muslimen und den Bau von Moscheen. Sicherlich sind der zahlenbezogene Umfang von Muslimen mit 3,3 Millionen Gläubigen in 2003¹ und verstärkten Forderungen muslimischer Verbände nach repräsentativen Gebetshäusern, schicklichen Begräbnisfeldern und öffentlich-rechtlicher Anerkennung (vgl. Schmidt 1995; Bielefeldt 2003) gewichtige Argumente, beim Thema Religionsvielfalt in Deutschland zuerst ›den‹ Islam anzuführen. Für eine Pluralität von Religionen bedarf es jedoch mehr als lediglich zwei oder drei unterschiedlicher Religionen auf einem umgrenzten Territorium. Die Vielfalt korreliert sonst nicht mit einer Vielzahl, auch wenn es strittig ist, die Mindestgröße und Anzahl, ab wann eine Situation als plural anzusehen sei, zu bestimmen.

Die aktuelle Religionsvielfalt in Deutschland bestimmt sich außer durch christliche und islamische Traditionen durch zahlreiche weitere alte und neue, Mitgliederbezogen in die zehntausende oder lediglich in hunderte gehende Religionen und religiöse Gemeinschaften. Judentum, neue Religionen wie Baha'i, Vereinigungskirche, Scientology, Christengemeinschaft (Anthroposophie), durch Zuwanderung nach Deutschland gekommene religiöse Traditionen wie die der Yezidi oder Sikh sowie – erneut vereinheitlichend – Buddhismus und Hinduismus bilden je eigene Facetten der religionspluralen Situation Deutschlands (vgl. Remid 1997, 2004). Verkannt werden sollte bei aller Insistierung auf eine existente Religionspluralität in Deutschland hingegen nicht, dass lediglich 5 % der Bevölkerung (ca. 4 Mill. Personen) zu so bezeichneten nicht-christlichen Religionen gehören. Wiederum ca. 80 % von diesen sind Muslime und Muslima. Insofern erscheint es gerecht-

1 Angaben gemäß der Remid-Liste »Religionen in Deutschland: Mitgliederzahlen«, http://www.remid.de/remid_info_zahlen.htm (eingesehen am 23.02.2005).

fertigt, für die aktuelle Situation in Deutschland von einer kleinen Religionspluralität zu sprechen.²

Der Sachverhalt der Pluralität von Religionen in Deutschland soll im Folgenden anhand der Rezeptionsgeschichte buddhistischer und hinduistischer Traditionen aufgezeigt werden. Die intern wiederum plural, durch verschiedene religiöse Traditionen, ethnische Gruppierungen und zahlreiche Organisationen gebildeten Religionen Buddhismus und Hinduismus haben sich durch Prozesse von Konversion und Migration im 20. Jahrhundert in Deutschland etabliert. Auf weitere, aus Asien stammende religiöse Traditionen wie Daoismus (vgl. Grasmück 2004) oder Sikhismus (vgl. C. Baumann 1997) soll nicht vertiefend eingegangen werden.

In analytischer Perspektive geht der Beitrag mit Blick auf die offensichtliche religiöse Unterschiedlichkeit von Buddhismus und Hinduismus zur *mainstream* Christentumzugehörigkeit in Deutschland dem Verhältnis von religiöser Differenz und gesellschaftlicher ›Passung‹, soziologisch als ›Kompatibilität‹ bezeichnet, nach. Die Perspektive nimmt eine Fragestellung der Soziologen Fijalkowski und Gillmeister (vgl. 1997: 33) auf, die in ihrem Forschungsbericht zu Berliner Migranten- und Ausländervereinen davon ausgegangen waren, dass neben sozioökonomischen Konkurrenzbedingungen zusätzlich eine »ethnokulturelle Distanz«, demnach auch religiöse Ferne, sich hemmend auf Prozesse gelingender gesellschaftlicher Eingliederung auswirken würden. Die für die analytische Perspektive damit vorgenommene Fokussierung auf buddhistische und hinduistische Zuwanderer-Gruppierungen ist insofern gerechtfertigt, als beide Religionen in Deutschland zahlenbezogen überwiegend durch Migranten gebildet werden. Während dieses für den Bereich Hinduismus etwa 90 % sind, dürften es im Bereich Buddhismus ca. 50 bis 65 % sein.

Teil 1 wird eine darstellende Skizze der Rezeptionsgeschichte buddhistischer und hinduistischer Traditionen in Deutschland geben. Teil 2 wendet sich darauf hin dem Spannungsverhältnis von religiöser Differenz und gesellschaftlicher, genauer sozioökonomischer ›Kompa-

2 Einige Zahlen sind zur Illustration genannt: Zugehörige zum Judentum 105.000 (in 2004), Christengemeinschaft (Anthroposophen) 10.000 (2002), kurdische Yezidi 30.000, Baha'i 5.200, Sikhs 5.000, Scientology 5.000-6.000, Vereinigungskirche 2.400, Hinduismus knapp 100.000, Buddhismus 200.000 (alle in 2003). Dazu im Unterschied stehen die Mitgliedszahlen der römisch-katholischen Kirche mit 26,5 Mill., der evangelischen Landeskirchen mit 26,2 Mill. und orthodoxer Kirchen mit 900.000 (2002, 2000). Quelle: Remid November 2004 (ebd.).

tibilität« zu. Der Artikel vertritt die These, dass eine religiöse Differenz Prozessen gelingender Eingliederung nicht entgegenstehen muss.

Abbildung 1: Der Sri Kamadchi Ampal Tempel in Hamm/Westfalen (Juli 2004).



Quelle: Baumann 2004

I. Zur Geschichte von Buddhismus und Hinduismus in Deutschland

Vor einem Jahrzehnt, ca. 1993/94, entdeckten Zeitungen, Magazine und Fernsehen mit einer gewissen Plötzlichkeit »den« Buddhismus. Buddhismus war »in«, eine Zeitschrift erklärte Buddhismus gar zur »Trendreligion 2000«. Von einer öffentlichen Entdeckung des Buddhismus kann gesprochen werden. Einige Jahre später wurde die deutsche Öffentlichkeit darauf gestoßen, dass Hindus nicht nur in Indien, sondern auch in Deutschland beheimatet sind. Die Einweihung des größten hindu-tamilischen Tempels in Europa, des Sri Kamadchi Ampal Tempels im westfälischen Hamm, im Sommer 2002 wurde zum Medienereignis. Dieses lenkte den Blick schlagartig auf die Minderheit tamilischer Flüchtlinge aus Sri Lanka, der Großteil von ihnen Hindus. Der in südasiatischer Architektur erbaute Hallentempel mit hoch aufragendem Portalturm (Tamil *gopuram*) ist seit der rituellen Installation der Götter ein Anziehungspunkt für tamilische und deutsche Besucher und Besucherinnen gleichermaßen.

Buddhistische und hinduistische Ideen werden jedoch nicht erst seit einem Jahrzehnt, sondern schon seit zwei Jahrhunderten in Deutschland bzw. im deutschen Sprachraum rezipiert. Erste buddhistische und hinduistische Organisationen entstanden um 1900. Der Überblick zur Geschichte buddhistischer und hinduistischer Ideen- und Praxisrezeption wird dieses verdeutlichen.

Frühe Kenntnisnahme

Erste Kenntnisse über buddhistische und hinduistische Bräuche und Lehrsätze waren im ausgehenden 18. Jahrhundert nach Europa und nach Deutschland gelangt. Meist waren es nur fragmentarische und fehlinterpretierte Angaben. Reisende und insbesondere Jesuiten auf Missionseinsatz in Tibet, China und Japan hatten seit dem 17. Jahrhundert Berichte und Beschreibungen über den eigenartigen Kult eines so bezeichneten »falschen Gottes«, genannt Bod, gegeben. Eine strikte Trennung und Unterscheidung von hinduistischen und buddhistischen Lehrsätzen und Religionspraktiken wurde noch nicht vorgenommen.

Im Zuge der kolonialen Expansion waren von britischen und französischen Beamten und Gelehrten ab dem ausgehenden 18. Jahrhundert Texte und Informationen über die indischen Religionen gesammelt worden. Das Verdienst, diese Materialfülle im Hinblick auf die verschiedenen buddhistischen Traditionen erstmals systematisch dargestellt zu haben, geht an den Pariser Philologen Eugène Burnouf (1801-1852). Sein Werk *L'introduction à l'histoire du buddhisme indien* (Paris 1844) ordnete in rational-wissenschaftlicher Weise die bislang divergent wahrgenommenen Konzepte und Lehrsätze.

Mit den fünfziger Jahren des 19. Jahrhunderts setzte dann vergleichsweise ein Boom an Studien und Übersetzungen ein. Sie ebneten den Weg zu einem breiteren Wissen über die buddhistischen als auch hinduistischen Lehren. Die Philosophie Arthur Schopenhauers hatte überdies in akademischen und künstlerischen Kreisen ein reges Interesse an buddhistischen Inhalten geweckt, wenn auch unter missinterpretierenden Etiketten wie »nihilistisch« und »pessimistisch«.³

- 3 Auf eine ausführliche Bibliographie soll verzichtet werden. Eine detaillierte Darlegung der Rezeptionsetappen geben für die Frühphase Halbfass 1981 und Schwab 1984, für das 19. und 20. Jahrhundert siehe Notz 1984, Batchelor 1994, Baumann 1993, 2001a, 2002 (zur Buddhismusrezeption) sowie Weber 1985, Finger 1987, Dech 1998, Baumann 1998a (zur Hinduismusrezeption). Siehe auch Einzelbeiträge in Hutter 2001 sowie die online-Bibliographien Baumann 1998b und 2001b.

Buddhismus als neue religiöse Option

Ab den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts mehrten sich Schriften, die buddhistische Lehrkonzepte und Ethik verherrlichten und als dem Christentum überlegen darstellten. Herausragend waren Sir Edwin Arnold's Gedicht *The Light of Asia* (1879) sowie der *Buddhistische Katechismus* (1881) von Henry Steel Olcott. Die Theosophische Gesellschaft, 1875 in New York gegründet, verbreitete in ihren Schriften buddhistisches und hinduistisches Gedankengut. Bekennende Buddhisten wie Karl Eugen Neumann, die offen für die als undogmatisch und ethisch überlegen dargestellte Religion warben, treten ab diesem Zeitraum im deutschsprachigen Raum literarisch hervor. Neumann und andere waren durch Übersetzungen und solche verherrlichenden Schriften zu buddhistischen Fürsprechern geworden.

Kurz später, 1893, folgte der große Auftritt des Hindu Swami Vivekananda auf dem Weltparlament der Religionen in Chicago. Nicht mehr nur durch Schriften, sondern durch öffentliche Reden und die nachfolgende Gründung von Vedanta-Gesellschaften in den USA und Europa erhielten hinduistische Ideen Einzug in bildungsbürgerliche Kreise (vgl. Jackson 1994).

Nach der Jahrhundertwende entstand 1903 in Leipzig die erste ausdrücklich buddhistische Gesellschaft. Zur gleichen Zeit traten erste Europäer in Südasien in den Theravada Orden ein. Von großer Bedeutung für den deutschsprachigen Raum wurde der deutsche Musiker Anton W. F. Gueth (1878-1957). Er wurde 1904 in Burma als Nyanatiloka ordiniert und errang durch seine fundierten Kenntnisse der Pali-Sprache, darauf fußende Übersetzungen buddhistischer Lehrtexte und die 1911 auf Ceylon errichtete Island Hermitage große Anerkennung (vgl. Hecker 1995). Seinem Beispiel folgten in den nachfolgenden Jahrzehnten eine kleine, doch hoch motivierte Anzahl junger Männer, später auch von Frauen, die sich in Südasien ordinieren ließen.

Während dieser Zeit, etwa 1880 bis 1914, wurde die Aufnahme des Buddhismus durch ein intellektuelles und ethisches Interesse an der Lehre des Theravada, des südlichen Buddhismus, bestimmt. Mitglieder der buddhistischen Vereine und Gesellschaften waren bürgerlich-liberale Akademiker, Ärzte, Lehrer, kaufmännische Angestellte und Künstler (Hecker 1996, 1997). Die frühen Buddhisten hoben die rational-kognitiven Inhalte der Lehre hervor. Buddhismus wurde als »Religion der Vernunft« gepriesen; eine Religion, die allein auf Einsicht und Erkenntnis beruhe (vgl. Baumann 1997).

Zwischen den Kriegen: Buddhistische Praxis und Yoga

Nach dem Ersten Weltkrieg begannen Buddhisten und die noch weniger Buddhistinnen sodann, die Lehre auszuüben und zu leben. In Deutschland wurden buddhistische *Gemeinden*, nicht mehr akademisch orientierte Gesellschaften, gegründet. Um den Juristen Georg Grimm (1868-1945) und den Arzt Paul Dahlke (1865-1928) bildeten sich eigene Gruppen. Das Buddhistische Haus, von Dahlke 1924 in den Außenbezirken Berlins erbaut, kaufte 1957 die ceylonesische German Dharmaduta Society und sicherte so den Erhalt dieser denkwürdigen buddhistischen Stätte.

Die Herrschaft des Nationalsozialismus erschwerte und der Zweite Weltkrieg erstickten diese sich entfaltenden buddhistischen Bestrebungen. Buddhisten – und die wenigen Buddhistinnen – galten als »Sonderlinge« und »Pazifisten«. Eine Verfolgung blieb, mit Ausnahme der zum Buddhismus konvertierten Juden, aus (vgl. Klar 1995).

Hinduistisches Gedankengut und Körperübungen des Yoga wurden in Deutschland zu Beginn des 20. Jahrhunderts im Umfeld der Lebensreformbewegung bekannt und rezipiert. Einzelne lebensreformerische Übungsformen lehnten sich an körperliche Formen bzw. Stellungen des Yoga an. Wichtige Impulse gingen von dem im schweizerischen Tessin gelegenen Monte Verità, der bald berühmten lebensreformerischen Siedlung bei Ascona aus. Dort übten sich Künstler, Anarchisten, Esoteriker, Vegetarier, Astrologen und viele weitere in Stellungen des Yoga (vgl. Szeemann 1980). Zu diesem alternativkulturellen, zivilisationskritischen Strang gesellten sich Ansätze der weit verbreiteten Naturheilkunde und der aufkommenden Homöopathie sowie der Rezeption theosophischen, buddhistischen und allgemein ›indischen‹ Gedankenguts. Die publikumswirksamen Auftritte und das literarische Wirken des zuvor erwähnten Vivekananda verstärkten und kanalisiert den Rezeptionsstrang nachhaltig. Vivekanandas psychologisierende, in westliche Begriffe übertragene Neuinterpretation des Yoga für weltlich-aktivistische Ziele, nicht wie beim traditionellen Yoga des Patanjali auf Befreiung aus dem *samsara* (Kreislauf von Geburten) ausgerichtet, wurde zum wichtigsten Bezugspunkt aller nachfolgenden westlichen und indischen Neuinterpretationen des Yoga. Die Umgestaltung bzw. Neuinterpretation des Yoga setzte nicht erst im Westen ein, sondern hatte in Indien selbst ihren Beginn genommen (vgl. Schwer 1992). Erste Yoga-Lehrbücher erschienen kurz nach der Jahrhundertwende, so etwa *Die Kunst des Atems der Hindu-Yogi* (Berlin 1909). Das Lehrbuch war die Übersetzung des 1903 von dem US-Amerikaner William Walker Atkinson unter dem Pseudonym Yogi Ramacharaka verfassten Werkes (Merz 2000: 31).

Nach dem Ersten Weltkrieg erhielt die Yoga-Rezeption und verwandte Ideen weiteren Auftrieb. Im Strom zivilisationskritischer Entwürfe begeisterten sich Literaten wie Hermann Hesse und Romain Rolland für östliches Gedankengut. Der Grauen des Kriegs hatte sie nach Alternativen fern westlicher Sinnangebote politisiert. Während Hesse 1922 seine »indische Dichtung« *Siddhartha* vorlegte, suchte der Freund Hesses, der Sozialist und Künstler Rolland (1866-1944), den Kontakt zur intellektuellen und geistigen Elite Indiens. Rolland publizierte eine einflussreiche Biographie zu Mahatma Gandhi (1923), gefolgt von der Biographie zu Vivekananda (1930). Die Vivekananda-Biographie stellte den selbsternannten Erneuerer eines von überkommenen Traditionselementen gereinigten Hinduismus sowie die Übungsformen des Yoga einem breiten Publikum vor.

In Verschränkung mit dieser schöngeistigen Rezeption und dem starken Interesse an östlicher Kultur kam es zur Gründung erster Yoga-Schulen. Sie bezogen sich zum Teil auf Vivekananda und dessen neohinduistischer Uminterpretation des klassischen Yoga zurück. Aber auch die medizinisch-psychologische Deutung des Yoga, etwa in der Interpretation C.G. Jungs, als psycho-physische Technik trug stark zu einer Popularisierung der »indischen Körperertüchtigung« bei. Das Interesse an Yoga als Entspannungs- und Körperübung hat sich bis in die Gegenwart in Form zahlreicher Yoga-Schulen, Institute und freischaffender Yoga-Lehrer/innen fortgesetzt.⁴

Pluralisierung von Buddhismus: neue Traditionen aus Asien, Konvertiten und Migranten

Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges begann in den zerstörten Städten Europas die Reaktivierung buddhistischen Lebens. Waren in den buddhistischen Gesellschaften und Gemeinden der ersten Hälfte des Jahrhunderts die eher rational-kühl und am Mönchsideal ausgerichteten Lehren des Pali-Kanons rezipiert worden, kamen nun in den 50er Jahren neue Gruppen und weitere asiatische Traditionen hinzu. Daisetz Suzukis Schriften und Eugen Herrigels Büchlein *Zen in der Kunst des Bogenschießens* (1948) weckten literarisch ein breites Interesse am Zen-Buddhismus. Der tibetische Buddhismus kam 1952 durch die Gründung des europäischen Zweiges des Ordens Arya Maitreya Mandala (AMM) in Berlin zum ersten Mal nach Europa. Der AMM geht auf den Deutschen Lama Anagarika Govinda (Ernst Lothar Hoffmann,

4 Zur Geschichte des Yoga und dessen Rezeption siehe Fuchs 1990 und Baier 1998.

1898-1985) zurück und ist bestrebt, einen Buddhismus in Angemessenheit an westliche kulturelle Gegebenheiten zu lehren.

Neben der literarischen Rezeption des Zen kamen weitere buddhistische Traditionen aus Japan nach Europa. Shin-Buddhisten gründeten Gruppen in England (1952) und Deutschland (1956). Die Soka Gakkai, eine modern-buddhistische Tradition mit großem Anhang in Japan, kam ab den 60er Jahren. Aufgrund weltweiter Kultur- und Handelsbeziehungen lebten mit steigender Zahl japanische Geschäftsleute und Studenten in deutschen Ballungsgebieten. Festzuhalten bleibt, dass sich die theravada-dominierte Buddhismus-Präsenz in Deutschland hin zu einer wachsenden Pluralität buddhistischer Traditionen und Schulen wandelte.

Ab Mitte der 60er Jahre verstärkte eine signifikante Schwerpunktverschiebung buddhistischen Interesses diesen Wandel. Nicht mehr die bis dahin vorherrschende intellektuelle Rezeption bestimmte den Zugang zum Buddhismus, sondern die meditative Praxis. Buddhismus wollte nun als neue Lebenspraxis mit körperlich-spirituellen Erfahrungen ge- und erlebt werden. Alternativkulturelle Kreise, Künstler, Studenten, Indienreisende entdeckten auf ihrer Suche nach östlicher Weisheit neue, andere asiatische Formen des Buddhismus. Hesses *Siddhartha* popularisierte in literarischer Form indische Philosophie und Religiosität. Die ›indische Dichtung‹ begründete in Romanform den Vorrang von erlebter Erfahrung vor gelehrter Weisheit. Zen-Seminare waren oft schon frühzeitig ausgebucht. Neben die etablierten, an den Lehrreden des Pali-Kanons ausgerichteten Gemeinden traten neue, an der Meditationspraxis orientierte Gruppen. Zahlreiche zen-buddhistische Gruppen entstanden in deutschen Städten.

Diesem Zen-Boom folgte ab den 80er Jahren ein schnell wachsendes Interesse am tibetischen Buddhismus. Auslöser waren Besuchsreisen ranghoher tibetischer Würdenträger, die auf Einladung ihrer ersten westlichen Schüler Nordamerika und Europa bereisten. Wie der Chronist der deutsch-buddhistischen Bewegung, Hellmuth Hecker, festhielt, »schossen jetzt an vielen Stellen der westlichen Welt tibetisch-buddhistische Zentren aus dem Boden« (Hecker 1985: 101).

Doch nicht nur tibetisch-buddhistische Traditionen, sondern auch Zen, theravada-orientierte und erste westlich-buddhistische Gruppen verzeichneten ein kontinuierliches Wachstum. Das große Interesse, das von Konvertitenseite buddhistischen Inhalten und Meditationsformen entgegengebracht wurde, lässt sich statistisch am Zuwachs buddhistischer Gruppen und Zentren aufzeigen. In Deutschland vervielfachte sich die Anzahl buddhistischer Gruppen und Zentren inner-

halb von 30 Jahren von 40 (1975) auf knapp 600 (2004) Gruppen und Zentren. Klare Zuwachsraten für die 80er und 90er Jahre finden sich ebenso in vielen weiteren Ländern Europas (Baumann 2002: 93). Die Anzahl deutscher Konvertitenbuddhisten und -buddhistinnen schätzt die Deutsche Buddhistische Union auf 100.000 Personen.

Gewissermaßen unmerklich neben dem Rezeptionsstrang des in der öffentlichen Wahrnehmung dominierenden Konvertitenbuddhismus hat sich ein zweiter Buddhismus-Strang etabliert. Er ist in der Öffentlichkeit und der Forschung bislang nur wenig wahrgenommen worden. Dieser Strang wird durch Buddhisten und Buddhistinnen aus Asien gebildet. Ist der Buddhismus westlicher Buddhisten intern vielfältig und besteht aus Schulen und Traditionen aus Süd- und Ostasien sowie Tibets, so trifft dieses in ähnlicher Weise auf den Strang asiatischer Buddhisten zu. Sie kommen aus beinahe allen Ländern Asiens, in denen der Buddhismus die Mehrheit darstellt. Insgesamt dürfte die Anzahl asiatischer Buddhisten Schätzungen zufolge etwa 120.000 Personen umfassen.

Abbildung 2: Pagode Vien Giac, Hannover. Blick auf die große Andachts-halle, rechts im Vordergrund die Statue des Bodhisattva Avalokiteshvara in weiblicher Gestalt als Kuan-ying (Vesakfest, Mai 1998).



Quelle: Baumann 2004

In Deutschland bilden Buddhisten und Buddhistinnen aus Vietnam, die als *boat people* ab Ende der 70er Jahre kamen, die größte asiatisch-buddhistische Gruppierung. Von den ca. 115.000 Vietnamesen sind

etwa 60.000 Buddhisten. In Hannover weihten sie 1991 die Pagode Vien Giac ein, ein Kloster, Kulturzentrum und Tempel zugleich.⁵

Größere Andachtsstätten bestehen überdies in Berlin und München sowie in Frankfurt, wo vietnamesische Buddhisten 2002 die repräsentative Pagode Phat Hue eröffneten. Die buddhistischen Klöster und Tempel sind sowohl ein religiöser als auch kulturell-sozialer Ort. Auch Buddhisten aus Thailand, aus Kambodscha, Japan und Taiwan schufen eigene Andachts- und Verehrungsstätten in den 90er und nachfolgenden Jahren. In ihnen werden nicht nur religiöse Zeremonien und Handlungen durchgeführt. Vielmehr dienen die Andachtsstätten auch als Treffpunkt, an denen sich – je nach Nationalität – Thailänder, Kambodschaner, Laoten, Singhalesen, Japaner oder Vietnamesen treffen. Oft werden Sprachklassen abgehalten, kulturelle Feste gefeiert und vieles mehr. In religiöser Hinsicht sind die Andachtsstätten bemüht, die rituellen Formen möglichst getreu wie im Herkunftsland der Zuwanderer durchzuführen. Wenn auch Änderungen etwa in der zeitlichen Durchführung sowie aufgrund des Mangels an vorhandenen Mönchen unumgänglich sind, so haben die Tempel und Klöster doch eine kleine Heimat in der Fremde entstehen lassen.

Vielgestaltigkeit hinduistischer Traditionen in Deutschland

In ähnlicher Weise wie sich der Buddhismus in Deutschland bei näherem Hinsehen als eine Vielheit unterschiedlicher Schulen, Traditionen und religionspraktischer Vollzüge zeigt, so stellt sich auch der vereinheitlichende Begriff ›Hinduismus‹ als eine interne Pluralität von Traditionen und Gruppierungen dar. ›Hinduismus in Deutschland‹ bildet sich – strukturgleich wie auf buddhistischer Seite – aus den Strängen von so bezeichneten westlichen Hindus (Konvertiten) und indischstämmigen Migrant*innen und Zuwanderern. Die Mehrzahl von indischen Lehrern, die westliche Schüler zu den Anhängern zählen, kam über die USA vermittelt nach Europa und Deutschland. War es um 1900 die von Vivekananda propagierte Vedanta-Philosophie, folgten mit Yoganda (ab 1920) und der von ihm konzipierten *Science of Religion* sowie Maharishi Mahesh Yogi (ab 1959) und seiner Transzendentalen Meditation weitere indische Lehrer und Lehren. Ab den frühen 70er Jahren kamen weitere namhafte hinduistische *Gurus* und *Swamis* (Lehrer): Swami A.C. Bhaktivedanta Prabhupada, Gründer der International Society for Krishna Consciousness (ISKCON), folgte Swami Prakashanand Saraswati mit seiner Society for Divine Love, Guru Maharaj Ji mit

5 Siehe Ho 1999 und Baumann 2000: 77-91 sowie die Webseite der Vien Giac Pagode www.viengiac.de.

der Divine Light Mission, Bhagwan Shree Rajneesh mit der Neo-Sannyas bzw. Osho-Bewegung sowie zahlreiche weitere indische Lehrer. In den meisten Fällen zogen diese kosmopolitischen *Swamis* junge, weiße Angehörige der Mittelschichten an. Nur in den Tempeln der Krishna-Gemeinschaft finden sich neben westlichen Konvertiten auch indischstämmige *devotees* (Anhänger). Nach einem schnellen Zuwachs und der Gründung zahlreicher Zentren in den 70er und 80er Jahren ging das Interesse an den spirituell-meditativen Angeboten und Praxisformen in den 90er Jahren merklich zurück. Im Vergleich zur Zahl indisch- und srilanka-stämmiger Hindus in Deutschland ist die Anzahl von Mitgliedern in den neo-hinduistischen Gruppen verschwindend gering.⁶

Der Bereich des Immigranten-Hinduismus in Deutschland lässt sich anhand der Herkunftsregionen südasiatischer Zuwanderer in einen indischen, afghanischen und tamil-srilankischen Hinduismus unterteilen. Während die Geschichte afghanischer und srilankischer Migranten, zumeist Flüchtlinge aus dortigen Krisenregionen, lediglich zwei bis drei Jahrzehnte zurück reicht, sind Inder schon einige Jahrzehnte länger in Deutschland beheimatet.

Inder aus Bengalen, Kerala, dem Gujarat und anderen indischen Bundesstaaten kamen in den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts als Studenten, Ärzte, Techniker und Kaufleute in die Bundesrepublik. Die meisten von ihnen waren bzw. sind Hindus, weit weniger Sikhs, Christen oder Muslime. Meist kamen sie allein, gehörten in Indien der städtisch gebildeten Mittelschicht an, und nicht wenige heirateten deutsche Frauen und nahmen die deutsche Staatsbürgerschaft an. Die Anzahl indisch-stämmiger Bürger und ihrer Kinder dürfte etwa 40.000 bis 50.000 Personen umfassen. Bis auf einen zeitweiligen Tempel in Frankfurt am Main, wurden bislang keine eigenständigen hinduistischen Andachtsstätten von ihnen errichtet. Mitunter finden sich Andachtsstätten in Privathäusern von vermögenden Indern. Dorthin werden auch reisende *Gurus* und *Swamis* zu Vorträgen eingeladen sowie gemeinsam Jahresfeste mit Verwandten und Hindus aus der Region gefeiert.⁷

6 Mitgliedszahlen bewegen sich bei vielen Gruppen in Hunderterbereichen: Brahma Kumaris: 300, Ananda Marga 100, Divine Light Mission: 500, Sahaja Yoga: 200. Einzig TM mit 1.000, die Osho/Neo-Sannyas mit 5.000-6.000 und ISKCON mit 400 plus einem Umfeld von 2.000-5.000 Personen sind zahlenbezogen etwas stärker. Quelle: Remid 2004. Zur Osho-Bewegung siehe Süß 1994, 1996.

7 Siehe Dech 1998, lediglich impressionistisch Essei 1994; mit einem ver-

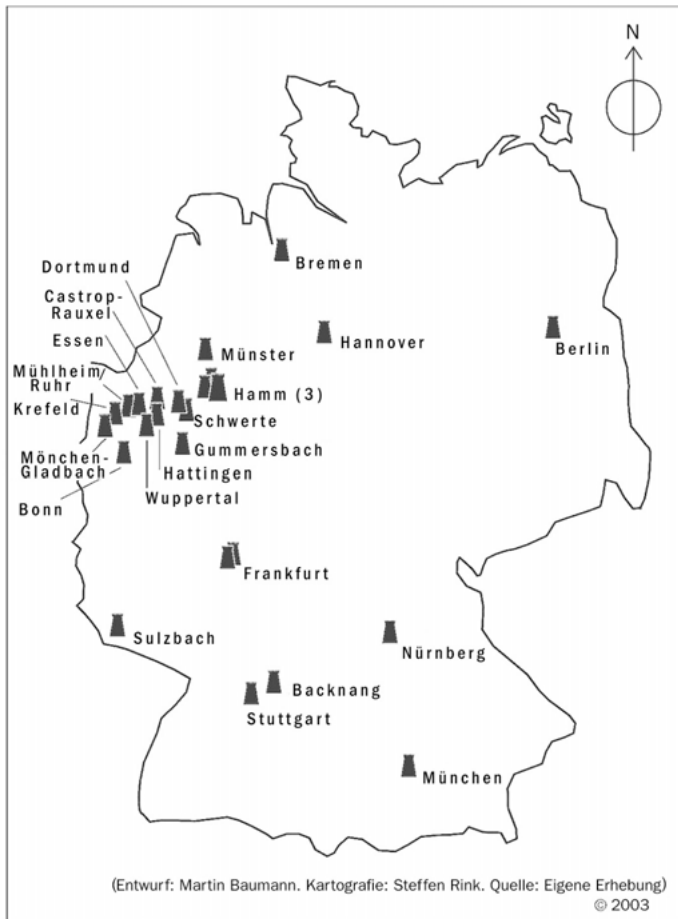
Seit 1980, mit Beginn des Krieges in Afghanistan und nachfolgend wechselnder politischer Machthaber, kamen afghanische Flüchtlinge als Asylbewerber in die Bundesrepublik. Unter den knapp 100.000 Afghanen in Deutschland findet sich eine Minderheit von 5.000 Hindus. Die afghanischen Hindus errichteten in Hamburg, Frankfurt und Köln z.T. geräumige, mit zahlreichen Götterschreinen ausgestattete Tempel. Die Tempel werden mitunter von Sikhs und indischen Hindus besucht.

Die größte hinduistische Gruppierung in Deutschland bilden tamilische Hindus aus Sri Lanka. Die tamilische Minderheit umfasste 2003 knapp 60.000 Personen. Die meisten Tamilen und Tamilinnen sind Flüchtlinge von Sri Lanka, die seit Beginn der 80er Jahre als Asylsuchende Aufnahme fanden. Etwa vier Fünftel der srilanka-tamilischen Minderheit in Deutschland sind Hindus, zumeist in shivaitischer Ausrichtung. Die ca. 45.000 tamilischen Hindus errichteten seit Mitte der 80er Jahre Andachtsstätten und kleine Tempel für ihre Götter. Viele Tempel nahmen ihren Ausgangspunkt aufgrund mangelnder Finanzen in Privatwohnungen und Kellerräumen. Der Nachzug von Frauen und Kindern in der zweiten Hälfte der 80er Jahre ließ die Räume alsbald zu eng werden, so dass ehemalige Werk- und Industriehallen zu Tempeln mit gesonderten Schreinen für die Götter und Göttinnen umgestaltet wurden. Insbesondere im Ruhrgebietsraum ist von einer Dichte von Tempeln zu sprechen, doch auch im süddeutschen Raum, in Bremen, Hannover und Berlin wurden Tempel eröffnet. Ende 2002 bestanden 25 Tempel, vom kleinen Kellertempel bis hin zum neu, in südindischer Architektur errichteten Tempel. Wie zu Beginn erwähnt, ist der größte und bekannteste Hindu-Tempel in Deutschland eindeutig der in 2002 eröffnete Sri Kamadchi Ampal Tempel in Hamm/ Westfalen. Zum jährlichen Tempelfest kommen ca. 12.000 bis 15.000 Personen aus ganz Europa.⁸

tiefenden historischen Rückblick instruktiv Oesterheld 1997 und Oesterheld/Günther 1997.

- 8 Siehe zu den aus Sri Lanka stammenden tamilischen Hindus Baumann 2000: 92-172 und Baumann/Luchesi/Wilke 2003. Der Sri Kamadchi Ampal Tempel hat eine eigene Webseite aufgeschaltet, www.kamadchi-ampal.de. Siehe auch die kommentierten Bilderserien zum tamilischen Hinduismus in Deutschland von Baumann, Luchesi und Wilke, in Zusammenarbeit mit dem *Pluralism Project* der Harvard University, online unter www.pluralism.org/images.

Abbildung 3: Hindu-tamilische Tempel in Deutschland, Stand: Ende 2002



Quelle: Baumann 2004

2. Religiöse Differenz, kulturelle ›Kompatibilität‹ und gesellschaftliche ›Passung‹

Die Etablierung von buddhistischen und hinduistischen Migranten- und Diasporagruppierungen bildet eines der hervorstechenden Veränderungen in der Rezeptionsgeschichte dieser Religionen in Deutschland und allgemein in Europa. Nicht nur zahlenbezogen, sondern auch in dem erfolgtem wie künftig eintretenden Einfluss auf Konvertitenkreise werden die letzten zwei Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts von

einschneidender Bedeutung sein. In kultureller und gesellschaftlicher Perspektive wurde auf die Stränge der Konvertiten und Migranten unterschiedlich reagiert.

Dispute um Konversionen zu östlichen Religionen

Die Hinwendung von Konvertiten und sympathisierenden Interessenten zu buddhistischen und hinduistischen Lehrinhalten und Praktiken wurde von Beginn an durch christlich-apologetische Polemiken und Ablehnungen begleitet. Kein Geringerer als Kaiser Wilhelm II. hatte schon 1898 in einer allegorischen Zeichnung die »Völker Europas« gemahnt und aufgerufen, die »heiligsten Güter« – das Christentum – zu wahren. Auf dem Bild warnte der Kaiser vor den aus Asien heranziehenden dunklen Wolken und dem Rauch brennender Städte. Ursache der Gefahr sei der – noch in der Ferne – in Meditationshaltung sitzende Buddha.

Der Disput setzte sich in der Umbruchzeit der Weimarer Republik fort (vgl. Linse 1991) und erreichte mit der Etablierung neo-hinduistischer Gruppen in den 70er Jahren einen Höhepunkt. Zum Teil pauschalisierend wurde vor neuen religiösen Bewegungen wie Ananda Marga, TM, Neo-Sannyas und den so bezeichneten Hare-Krishnas als destruktive Kulte und persönlichkeitsverändernden, schädigenden Gruppierungen gewarnt. Auch wenn das Vorhandensein einzelner Problemfälle sicherlich vorhanden war, so dramatisierten Kritiker Einzelfälle über Gebühr und verallgemeinerten sie als typisch für alle neo-hinduistischen, vereinzelt auch buddhistischen Gruppierungen. Sozial- und religionswissenschaftliche Studien zeigten später auf, dass die Vorwürfe zumeist interessegeleitet und methodisch nicht haltbare Generalisierungen waren (vgl. u.a. Usarski 1988). Überdies erwies sich, dass Mitglieder in den neuen religiösen Bewegungen Halt und Selbstvergewisserung finden konnten und nicht lediglich – so die Vorwürfe – Entfremdung und Manipulation ausgesetzt seien (vgl. Deutscher Bundestag 1998; Rink 2002). Mit dem Rückgang der Zahlen und der Auflösung zahlreicher Zentren verebbte die gesellschaftliche Debatte in den 90er Jahren. ISKCON durchlief einen inneren Klärungs- und Veränderungsprozess, der weit überwiegende Großteil buddhistischer Gruppen und Zentren genießt seit dem Medienboom der 90er Jahre ein geradezu positiv-idealisiertes Image.

Zuwanderer aus Asien und Fragen gesellschaftlicher ›Passung‹

Der Strang von Flüchtlingen und Zuwanderern aus Ländern Asiens wurde in den 70er und 80er Jahren des 20. Jahrhunderts nicht unter dem Gesichtspunkt ihrer religiösen Orientierung, sondern unter As-

pekten sozialer und ökonomischer Eingliederungsschwierigkeiten wahrgenommen. Erst mit der verstärkten Aufmerksamkeit, welche Religion und religiöser Zugehörigkeit in den 90er Jahren zuteil wurde, nahmen Politiker, Behördenvertreter, Sozialarbeiter und ebenso Forscher die Zuwanderer als auch religiöse – insbesondere fremdreligiöse – Personen und Gruppen wahr. Unter dieser Optik thematisierten Politiker und manche Sozialwissenschaftler, inwiefern die fremdreligiöse Orientierung und enge Loyalitätsbindung an die ethnisch-religiöse Diasporagruppe eine gelingende sozioökonomische Eingliederung in die deutsche Aufnahmegesellschaft hemme bzw. verhindere.

Wie an anderer Stelle aufgezeigt (vgl. Baumann 2000: 175-179; Baumann 2004), beinhaltet eine religiös-kulturelle Differenz zu den vorherrschenden Mustern und Werten der Mehrheitsgesellschaft nicht notwendig Distanz und mangelnde Integrationsbereitschaft. Es ist hilfreich und weiterführend, gesellschaftliche Integrationsprozesse in Bereiche sozioökonomischer Integration – im beruflichen, sprachlichen, sozialen Leben – und Aspekten religiöser Eingliederung zu unterscheiden. Gesellschaftliche Integration ist nicht mit Assimilation gleichzusetzen, d.h. der Aufgabe und dem vollständigen Ablegen mitgebrachter Werte, Überzeugungen und Auffassungen auf Seiten der Zugezogenen. Die Religionsgeschichte zeigt anschaulich, dass religiöse Differenz und gesellschaftliche Integration kein Widerspruch sind bzw. sein müssen (vgl. ebd.). Vielmehr, gerade die Kenntnis der eigenen religiös-kulturellen Tradition und ihrer Besonderheit im Unterschied zur Mehrheitsgesellschaft schafft oft erst ein Selbstbewusstsein auf Seiten der Zuwanderer, die Differenz nicht als Belastung, sondern als eigenständigen Beitrag im kulturell-religiösen Pluralismus des Landes anzusehen. Solch ein Verständnis lässt die Zuwanderer und ihre Kinder offener gegenüber den Anforderungen nach Neu- und Umorientierung in sprachlicher, beruflicher und verhaltensbezogener Sicht werden.

Wichtig in diesem Zusammenhang ist ein Verständnis von ›Kultur‹, das diesen sinnstiftenden Bereich von Lebensorientierung nicht essentialisiert und verdinglicht. Vielmehr, Grenzen und Inhalte von Kultur sind verhandelbar und nicht starr und abschließend. Neue Elemente können aufgenommen, vorhandene zurückgestellt werden. Die je lokalen Kontexte bestimmen entscheidend mit, wie sich kulturelle und religiöse Sachverhalte zeigen, formieren und auswirken.⁹

9 Zum intendierten Kulturbegriffsverständnis siehe u.a. Kapferer 1988 und Borofsky 1994; zur Kontextgebundenheit religiöser und kultureller Tradi-

Eine solche Zugangsweise ermöglicht, Überschneidungen, Verbindungen, Deckungen und Gemeinsamkeiten unterschiedlicher Kulturen wahrzunehmen. Die Mehrheitsgesellschaft und die kulturellen und religiösen Traditionen buddhistischer und hinduistischer Zuwanderer werden nicht als primär trennend, als gar einander ausschließend konzipiert. Vielmehr werden sie unter dem Blickwinkel der ›Kompatibilität‹, demnach der Vereinbarkeit und der ›Passung‹ betrachtet.

Kompatibilitätselemente asiatischer Zuwanderer

Kompatibilitäten von vietnamesischen und tamilischen Kulturelementen mit Bereichen deutscher Gesellschaft zeigen sich etwa im Hinblick auf Arbeitsauffassungen und Bildungsideale. Die erfolgreiche strukturelle Integration der vietnamesischen *boat-people* wurde und wird vielfach mit ihrem Fleiß und Arbeitswillen erklärt. Ähnliches lässt sich für tamilische Zuwanderer festhalten, wie Studien zu tamilischen Zuwanderern in der Schweiz und Deutschland aufweisen (vgl. McDowell 1996; Lüthi 2003; Salentin 2002, 2003). Das gewissermaßen ›strebsame Arbeitsethos‹ zielt bei beiden Zuwanderergruppen auf einen möglichst raschen Verzicht auf staatliche Unterstützungsleistungen und ein eigenständiges berufliches Auskommen hin. Die einstige Mittelschichtenzugehörigkeit vieler Flüchtlinge aus Vietnam und Sri Lanka erweist sich in punkto sozialer Auswärtsmobilität als hochgradig kompatibel mit deutschem bzw. westeuropäischem Erfolgsstreben (vgl. Treuheit/Otten 1986: 68-69). Damit einher geht das in südasiatischer und chinesischer Kultur vorhandene traditionelle Bildungsinteresse und die Hochschätzung von Bildung und akademischen Graden (vgl. ebd.: 67). Ebenso wie die berufliche Tüchtigkeit ›passt‹ der positiv konnotierte Bildungseifer sehr gut zu bestehenden Ausbildungsidealen westlich-kapitalistischer Gesellschaften.

Die zu Beginn des Artikels eröffnete analytische Perspektive, inwiefern eine religiöse Differenz einer gesellschaftlichen Vereinbarkeit bzw. ›Passung‹ hinderlich oder nicht hinderlich ist, soll an dieser Stelle wieder aufgegriffen werden. Fijalkowski und Gillmeister drücken den Sachverhalt der ›Kompatibilität‹ fremdkultureller Elemente wie folgt aus:

»Wenn [in dieser Studie] zunächst von der Annahme ausgegangen wurde, dass mit ›ethnokultureller Distanz‹ ein Faktor bezeichnet werden kann, der sich zu-

tionen und zum Konzept von lokaler Religionsgeschichte siehe Kippenberg/Luchesi 1995 sowie jüngst Franke 2005.

sätzlich zu den sozioökonomischen Konkurrenzbedingungen retardierend [hemmend] auf die Integration von Zuwanderern auswirken kann, so zeigt der Vergleich zwischen Türken und Vietnamesen, dass mit kultureller Ferne und dem Festhalten an Eigenkulturellem sich gleichwohl Erfolgstüchtigkeit und Mobilität in westlichen postindustriellen Gesellschaften verbinden kann. Es geht nicht um Distanz oder Nähe in einem linearen Sinne, sondern um die Kompatibilität des ethnokulturell Heterogenen.« (Fijalkowski/Gillmeister 1997: 284)

Mit »ethnokulturell Heterogenem« ist das von der deutschen oder westeuropäischen Mehrheitsgesellschaft Verschiedene gemeint, demnach Unterschiede in kultureller Anschauung und religiöser Lebensorientierung. Wichtig im Zusammenhang gesellschaftlicher Eingliederung, darauf verweisen die zwei Soziologen, ist der Sachverhalt, dass wenn aus dem Herkunftsland mitgebrachte Voraussetzungen wie Erfolgstüchtigkeit und Aufwärtsstreben vorliegen, die jeweilige ethnokulturelle Distanz sich als weit weniger hinderlich, als zu Beginn der Untersuchung vermutet, erweist (vgl. ebd.: 33). Im Hinblick auf in Deutschland neu beheimatete Vietnamesen und srilankische Tamilen könnten hier neben dem Kompatibilitätsaspekt des Bildungsinteresses noch die stark vorhandene Bereitschaft zur Konfliktminimierung bzw. Konfliktvermeidung ergänzt werden. Fijalkowski und Gillmeister sprechen in dieser Hinsicht von »kultureller Kompatibilität« (vgl. ebd.: 285), von der Vereinbarkeit fremdkultureller Elemente in Strukturen der Aufnahmegesellschaft.

Im Hinblick auf die spezifisch religiösen Traditionen, hier die zentral dargestellten buddhistischen und hinduistischen Traditionen, lässt sich in übertragenem Sinne von einer strukturellen »Kompatibilität« sprechen. Die religiösen Inhalte, Konzepte und »Heilsziele« sind sicherlich grundlegend verschieden von den in Deutschland und in den meisten westlich-industriellen Gesellschaften prägenden, vielfach dominanten christlichen Traditionen. Diese Unterschiedlichkeit steht einer gesellschaftlichen Vereinbarkeit jedoch nicht entgegen. Im Gegenteil, die familienbezogene und zugleich individualisierte hinduistische und buddhistische Religiosität erweist sich strukturell als gut vereinbar und kompatibel mit Idealen einer kapitalistischen, demokratisch verfassten Grundordnung. Eine Vergemeinschaftung, die zu gesellschaftlicher Absonderung motiviert und gesellschaftskritisches Potential birgt, wird nicht vorangetrieben. Vielmehr betonen viele Einzelpersonen ebenso wie gewichtige Repräsentanten religiöser Traditionen und ihrer Institutionen den Willen zur Integration, das Zurückstecken eigener Präferenzen zugunsten von Kompromissen und eine

beflissene Orientierung an rechtlich-administrativen Regeln und Vorgaben.

Auf dem langen, noch zu gehenden Weg gesellschaftlicher Anerkennung dieser ›fremd‹-kulturellen und ›fremd‹-religiösen Traditionen und ihrer Träger/innen im Zuge der Eingliederung in die deutsche bzw. westeuropäische Mehrheitsgesellschaft kommt solchen Kompatibilitäten große Bedeutung zu. Religiöse Differenz und gesellschaftliche ›Passung‹ – oder ›Kompatibilität‹ – können zusammengehen. Eine Gesellschaft verträgt eine Pluralität von Religionen. Die Aufgeregtheit über ›zuviel Religion‹ geht auf Denkkonditionierungen und inhärente Verunsicherungen in Folge impliziter Prämissen abendländischer Religionsauffassung zurück. Das über Jahrhunderte zementierte Leitbild, demzufolge *eine* Religion den Zusammenhalt einer Gesellschaft garantiere, eine Pluralität jedoch destabilisiere, ist als voraussetzungsbelastet zu hinterfragen (vgl. Kippenberg/von Stuckrad 2003: 131; Baumann 2005). Sowohl die Kenntnis religionsgeschichtlich erprobter Koexistenzen von Religionen, ihre Pluralität auf umgrenztem Territorium, als auch der Ansatz kultureller Kompatibilitäten bei vorhandener religiöser Differenz kann konstruktive und politisch notwendige Perspektiven für Zuwanderergesellschaften eröffnen.

Literatur

- Baier, Karl (1998): *Yoga auf dem Weg nach Westen. Beiträge zur Rezeptionsgeschichte*, Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Batchelor, Stephen (1994): *The Awakening of the West. The Encounter of Buddhism and Western Culture*, London: Aquarian, Harper Collins an Berkeley, Cal.: Parallax Press.
- Baumann, Christoph Peter (1997): »Sikhs und ihre Feste in Deutschland«, in: Remid (Hg.), *Religionen feiern. Feste und Feiertage religiöser Gemeinschaften in Deutschland*, Marburg: diagonal, S. 162-170.
- Baumann, Martin (1993): *Deutsche Buddhisten. Geschichte und Gemeinschaften*, Marburg: diagonal, 2. Aufl. 1995.
- Baumann, Martin (1997): »Culture Contact and Valuation: Early German Buddhists and the Creation of a ›Buddhism in Protestant Shape‹«, in: *Numen* 44, S. 270-295.
- Baumann, Martin (1998a): »Sustaining ›Little Indias‹: The Hindu Diasporas in Europe«, in: Gerrie ter Haar (Hg.), *Strangers and Sojourners: Religious Communities in the Diaspora*, Leuven: Uitgeverij Peeters, S. 95-132. Reprint in: Gerrie ter Haar (Hg.) (2001), *Religious Communities in the Diaspora*, Nairobi: Acton Publ., S. 86-128.

- Baumann, Martin (1998b): *Hindus and Hindu Traditions in Europe. A Bibliography on the Hindu-European Diasporas*, (ca. 160 Titel), www.unilu.ch/3259_9391.htm.
- Baumann, Martin (2000): *Migration, Religion, Integration. Vietnamesische Buddhisten und tamilische Hindus in Deutschland*, Marburg: diagonal.
- Baumann, Martin (2001a): »Global Buddhism. Developmental Periods, Regional Histories and a New Analytical Perspective«, in: *Journal of Global Buddhism* 2, S. 1-43, online: www.globalbuddhism.org/2/baumann011.pdf.
- Baumann, Martin (2001b): *Buddhism in Europe. An Annotated Bibliography*, 1996; 3. akt. Fassung (ca. 380 Titel), www.globalbuddhism.org/bib-bud.html.
- Baumann, Martin (2002): »Buddhism in Europe: Past, Present, Prospects«, in: Charles S. Prebish/Martin Baumann (Hg.), *Westwards Dharma: Buddhism beyond Asia*, Berkeley: University of California Press, S. 85-105.
- Baumann, Martin (2004): »Religion und ihre Bedeutung für Migranten. Zur Parallelität von ›fremd‹-religiöser Loyalität und gesellschaftlicher Integration«, in: Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration (Hg.), *Religion – Migration – Integration in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft*, Berlin: Bundesdruckerei, S. 19-30.
- Baumann, Martin (2005): »Religionspluralität – Gefahr oder Chance?«, in: *Neue Züricher Zeitung*, 29.01.2005.
- Baumann, Martin/Luchesi, Brigitte/Wilke, Annette (Hg.) (2003): *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat: Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum*, Würzburg: Ergon.
- Bielefeldt, Heiner (2003): *Muslime im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit*, Bielefeld: transcript.
- Borofsky, Robert (Hg.) (1994): *Assessing Cultural Anthropology*, New York: McGraw-Hill.
- Dech, Matthias (1998): *Hindus und Hindutum in Deutschland. Exemplarische Untersuchung anhand der Situation in Frankfurt a.M.*, Dissertation im Fachgebiet Religionswissenschaft, Universität Marburg, Microfich.
- Dessai, Elisabeth (1994): *Hindus in Deutschland*, Moers: Aragon.
- Deutscher Bundestag Enquete-Kommission »Sogenannte Sekten und Psychogruppen« (Hg.) (1998): *Neue religiöse und ideologische Gemeinschaften und Psychogruppen*, Band 1: Endbericht, Band 2: Forschungsprojekte und Gutachten, Bonn: Universitäts-Buchdruckerei, Hamm: Hoheneck.

- Fijalkowski, Jürgen/Gillmeister, Helmut (1997): *Ausländervereine – Ein Forschungsbericht*, Berlin: Hitit.
- Finger, Joachim (1987): *Gurus, Ashrams und der Westen: Eine religionswissenschaftliche Untersuchung zu den Hintergründen der Internationalisierung des Hinduismus*, Frankfurt a.M.: P. Lang.
- Franke, Edith (2005): »Die Erforschung lokaler Religionen als Aufgabe der Religionswissenschaft«, in: Edith Franke (Hg.), *Fremd und doch vertraut. Eindrücke religiöser Vielfalt in und um Hannover*, Marburg: diagonal, S. 11-22.
- Fuchs, Christian (1990): *Yoga in Deutschland: Rezeption, Organisation, Typologie*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Grasmück, Oliver (2004): *Geschichte und Aktualität der Daoismusrezeption im deutschsprachigen Raum*, Münster: Lit.
- Halbfass, Wilhelm (1981): *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Basel: Schwabe.
- Hecker, Hellmuth (1985): *Chronik des Buddhismus in Deutschland*, Hamburg: DBU.
- Hecker, Hellmuth (Hg.) (1995): *Der erste deutsche Bhikkhu. Das bewegte Leben des Ehrwürdigen Nyanatiloka (1878-1957) und seine Schüler*, Konstanz: Universität Konstanz.
- Hecker, Hellmuth (1996, 1997): *Lebensbilder deutscher Buddhisten. Ein bio-bibliographisches Handbuch*, 2. Bände, 2. akt. und erw. Aufl., Konstanz: Universität Konstanz.
- Ho, Loc (1999): *Vietnamesischer Buddhismus in Deutschland. Darstellung der Geschichte und Institutionalisierung*, Hannover: Pagode Vien Giac.
- Hutter, Manfred (Hg.) (2001): *Buddhisten und Hindus im deutschsprachigen Raum. Akten des Zweiten Grazer Religionswissenschaftlichen Symposiums*. 2.-3. März 2000, Frankfurt a.M.: P. Lang.
- Jackson, Carl T. (1994): *Vedanta for the West: The Ramakrishna Movement in the United States*, Bloomington: Indiana University Press.
- Kapferer, Bruce (1988): *Legends of People, Myths of State. Violence, Intolerance and Political Culture in Sri Lanka and Australia*, Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.
- Kippenberg, Hans G./Luchesi, Brigitte (Hg.) (1995): *Lokale Religionsgeschichte*, Marburg: diagonal.
- Kippenberg, Hans G./von Stuckrad, Kocku (2003): *Einführung in die Religionswissenschaft*, München: Beck.
- Klar, Helmut (1995): *Helmut Klar, Zeitzeuge zur Geschichte des Buddhismus in Deutschland*, hg. von Martin Baumann, Konstanz: Universität Konstanz, online: www.ub.uni-konstanz.de/kops/volltexte/2000/588/html/klar1.html.

- Linse, Ulrich (1991): »Asien als Alternative? Die Alternativkulturen der Weimarer Zeit: Reform des Lebens durch Rückwendung zu asiatischer Religiosität«, in: Hans G. Kippenberg/Brigitte Luchesi (Hg.), *Religionswissenschaft und Kulturkritik*, Marburg: diagonal, S. 325-364.
- Lüthi, Damaris (2003): »Heimatliche Konventionen im Exil bewahren. Hinduistische und christliche Religiosität tamilischer Flüchtlinge in Bern«, in: Martin Baumann/Brigitte Luchesi/Annette Wilke (Hg.), *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum*, Würzburg: Ergon, S. 295-322.
- McDowell, Christopher (1996): *A Tamil Asylum Diaspora. Sri Lankan Migration, Settlement and Politics in Switzerland*, Oxford, Providence, RI: Berghahn Books.
- Merz, Martin (2000): »Ich weiss, dass das alles unglaublich tönt ... < Zur Geschichte des Yoga in der Schweiz 1900-1960«. Seminararbeit am Historischen Seminar der Universität Basel, Basel.
- Notz, Klaus-Josef (1984): *Der Buddhismus in Deutschland in seinen Selbstdarstellungen. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung zur religiösen Akkulturationsproblematik*, Frankfurt a.M., Bern, New York: P. Lang.
- Oesterheld, Joachim (1997): »Zum Spektrum der indischen Präsenz in Deutschland von Beginn bis Mitte des 20. Jahrhunderts«, in: Gerhard Höpp (Hg.), *Fremde Erfahrungen. Asiaten und Afrikaner in Deutschland, Österreich und in der Schweiz bis 1945*, Berlin: Verlag Das Arabische Buch, S. 331-346.
- Oesterheld, Joachim, Günther, Lothar (1997): *Inder in Berlin*, hg. im Auftrag der Ausländerbeauftragten des Senats Berlin, Berlin: Verwaltungsdruckerei.
- Remid (Hg.) (1997): *Religionen feiern: Feste und Feiertage religiöser Gemeinschaften in Deutschland*, Marburg: diagonal.
- Remid (2004): »Religionen in Deutschland: Mitgliederzahlen«, online: http://www.remid.de/remid_info_zahlen.htm.
- Rink, Steffen (2002): »Neue Religionen in Geschichte und Gegenwart«, in: *Harenberg Lexikon der Religionen. Die Religionen und Glaubensgemeinschaften der Welt. Ihre Bedeutung in Geschichte, Alltag und Gesellschaft*. Dortmund: Hardenberg, S. 953-988.
- Salentin, Kurt (2002): *Tamilische Flüchtlinge in der Bundesrepublik. Eine Bestandsaufnahme sozialer, ökonomischer und rechtlicher Aspekte der Integration*, unter Mitarbeit von Markus Gröne, Frankfurt a.M., London: IKO-Verlag.
- Salentin, Kurt (2003): »Wurzeln in der Ferne schlagen. Die rechtliche und sozioökonomische Eingliederung tamilischer Flüchtlinge in

- der Bundesrepublik«, in: Martin Baumann/Brigitte Luchesi/Annette Wilke (Hg.), *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum*, Würzburg: Ergon, S. 75-97.
- Schmidt, Ekkehart (1995): »Moscheen: Stein des Anstoßes, Prüfstein der Toleranz. Moscheebauprojekte – Ausdruck der Emanzipation der Muslime«, in: *Ausländer in Deutschland*, 11, 2, S. 5-6.
- Schwab, Raymond (1984): *The Oriental Renaissance. Europe's Discovery of India and the East, 1680-1880*, New York: Columbia University Press.
- Schweer, Thomas (1992): »Yoga im Neohinduismus«, in: Deutscher Volkshochschul-Verband (Hg.), *Yoga und Indien*, Materialien 33, Bonn: Deutscher Volkshochschul-Verband, S. 87-121.
- Suess, Joachim (1994): *Zur Erleuchtung unterwegs: Neo-Sannyasin in Deutschland und ihre Religion*, Berlin: Reimer.
- Suess, Joachim (1996): *Bhagwans Erbe. Die Osho-Bewegung heute*, München: Claudius.
- Treuheit, Werner/Otten, Hendrik (1986): *Akkulturation junger Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland. Probleme und Konzepte*, Opladen: Leske u. Budrich.
- Usarski, Frank (1988): *Die Stigmatisierung neuer spiritueller Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland*, Köln: Böhlau.
- Weber, Edmund (Hg.) (1985): *Krishna im Westen*, Frankfurt a.M.: P. Lang.
- Szeemann, Harald (Hg.) (1980): *Monte Verità – Berg der Wahrheit. Lokale Anthropologie als Beitrag zur Wiederentdeckung einer neuzeitlichen sakralen Topographie*, Mailand.