

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 Netzwerkarten 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

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.

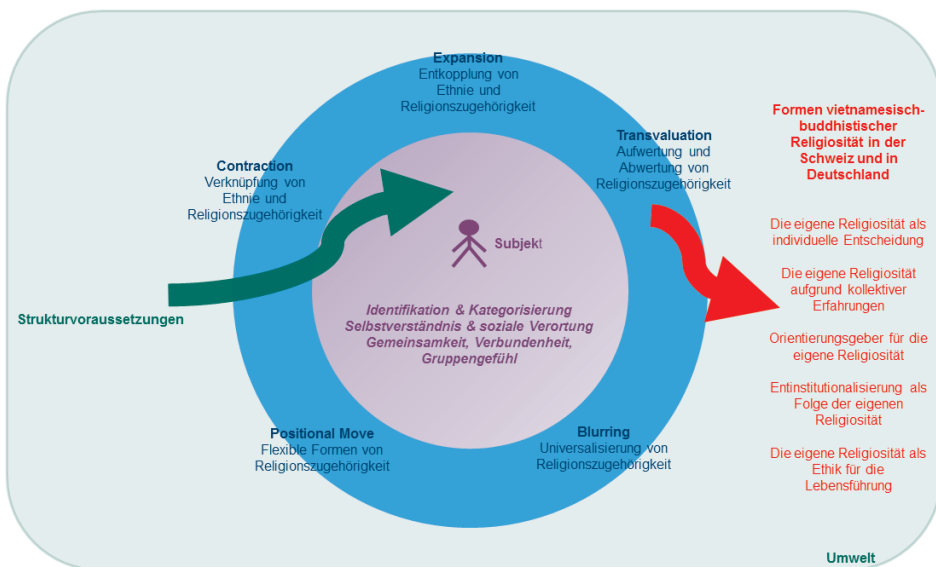
An diesem Punkt der Forschung wurde verstärkt Literatur herangezogen, um die Ergebnisse der Studie theoretisch einzubetten. Als hilfreichen Ansatz zur theoretischen Einbindung erwies sich das Konzept der *symbolischen Grenzziehung* aus der Ethnizitätsforschung. Diesen Ansatz übertrug ich auf die vorliegende 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, gegenstands begründete 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

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 gegenstands-begründete Theorie noch einmal ausführlicher zusammen.

Abbildung 14: Darstellung der gegenstands begründeten 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.

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-

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.

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-*

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

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.

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-

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 gegenüber treten. Sie dienen stärker als Bezugspersonen, die zwischen den Generationen vermitteln, und als OrientierungsgeberInnen für die eigene Lebensführung. Zunehmend nehmen sie eine Vermittlungsposition zwischen der Eltern generation und den jüngeren Generationen ein.

Pagoden, JubFas und Sanghas verlieren als religiöse Bezugsgrößen für die Personen in meinem Sample an Bedeutung. In der Eltern generation 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 Hạnh 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-

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-

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;

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 diene 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.

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 Bildungsaufstieg 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

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 Mesebene 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-

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.