

Manfred Hutter

**IDENTITÄT UND RELIGION:
WAS VERBINDET UND TRENNT „DEUTSCHE“ BUDDHISTEN
VON „ASIATISCHEN“ BUDDHISTEN IN DEUTSCHLAND?**

Religion erfasst unterschiedliche Bereiche im Leben einer Person oder einer Gemeinschaft. Fragt man daher, ob bzw. wie Religion ausschlaggebend für „Identität“ ist, so ist zu berücksichtigen, dass die Religionszugehörigkeit als Glaubenssystem allein kein signifikanter Identitätsfaktor ist, sondern Religion vielmehr aufgrund des Gemeinschaftscharakters für Identitätsstiftung und Identitätsprägung entscheidend ist. Aufgrund dieses Gemeinschaftsbezugs stellt sich die „religiöse Identität“ auch innerhalb einer Religion für deren Anhänger durchaus unterschiedlich dar. Die unterschiedlichen Möglichkeiten von Identität, die sich innerhalb einer Religion ergeben können, sollen durch die Beschreibung und den Vergleich unterschiedlicher „buddhistischer Gemeinschaften“ in Deutschland verdeutlicht werden, wobei neben „deutschen“ Buddhisten auch asiatische Buddhisten in Deutschland berücksichtigt werden. Als „asiatische Buddhisten“ verdienen dabei die beiden zahlenmäßig größten Ethnien, nämlich Vietnamesen und Thai, besondere Aufmerksamkeit. Trotz der „gemeinsamen“ Religion „Buddhismus“ ist dabei in einem letzten Abschnitt auf die aus Fragen nach Identität resultierenden Unterschiede innerhalb des Buddhismus in Deutschland einzugehen.

1. Identität

„Wer bin ich? Wessen eigen bin ich? Woher bin ich gekommen? Wohin werde ich wieder gehen? Aus welcher Verwandtschaft und welcher Familie bin ich? Was ist meine eigen(tlich)e Aufgabe in der materiellen Welt und was ist mein Lohn in der geistigen Welt? Bin ich aus der geistigen Welt gekommen oder bin ich in der materiellen Welt entstanden?“¹

Diese Fragen lesen wir in einer Art „Katechismustext“ aus dem späten 6. oder frühen 7. Jh. aus dem Iran. Der Text hat weder mit Buddhisten zu tun noch mit Deutschland, sondern gehört zur religiösen „Weisheitsliteratur“ des Zoroastrismus, jener Religion, die im Iran vor dem Islam weit verbreitet war.

¹ Pandnāmag ī Zardušt § 1, vgl. Maneck F. KANGA, *Ātak Handarz ī Pōrytkēšān. A Pahlavi Text*, Bombay 1960, 13.

Die darin gestellten Fragen sind aber weder neu noch singulär, denn mit diesem Fragenkatalog wird ein Themenkreis berührt, den auch der Gnostiker Theodotos etwa im frühen 2. Jahrhundert nach Chr. in einer seiner Schriften formuliert hat. Auch in den Schriften des Religionsstifters Mani klingen ähnliche Fragen an; Manis Religion stand im Mittelmeerraum und im römischen Reich zwischen dem 3. und dem 6. Jahrhundert in ernstzunehmender Konkurrenz zum aufstrebenden Christentum, im iranischen Raum und entlang der Seidenstraße bis nach Zentralasien und China konnten Manichäer im 1. Jahrtausend ihre Religion – im Wettbewerb mit Anhängern des Zoroastrismus und des Buddhismus – recht erfolgreich verkünden. Und daher klingen in einem Lehrtext folgende Fragen an:

„Woher bist du gekommen, und wo gehst du hin? Was willst du, zu welchem Zweck bist du gekommen, wohin bist du gesandt, und was ist dein Name?“²

Mit diesen – abseits unseres konkreten Themas liegenden – Beispielen kann eingangs bereits verdeutlicht werden: Wenn Angehörige einer Religion auf Menschen eines anderen Glaubens stoßen, stellen sich Fragen nicht nur nach der eigenen Religion und letztlich nach der religiösen Identität, sondern auch, was man mit seiner Religion in der möglicherweise „neuen“ Umgebung will: woher man kommt, zu welchem Zwecke man gekommen ist, und indirekt wohl auch: Wie man es sich in der neuen Umgebung – gesellschaftlich oder auch religiös – einrichten möchte. Solche Fragestellungen nach Identität und Integration gelten natürlich für Buddhisten genauso. Allerdings sollte man hinsichtlich der Rolle von Religion für die Identität berücksichtigen, ob wir es mit „deutschen“ Buddhisten zu tun haben, die mehrheitlich diese Religion neu – durch „Konversion“³ – angenommen haben, oder ob es sich um „asiatische“ Buddhisten handelt; diese haben ihren Buddhismus im Elternhaus bzw. ihrer ursprünglichen Umgebung zunächst kennen gelernt und sind mehrheitlich erst durch Migration nach Deutschland gekommen.

Es ist aus den Sozialwissenschaften bekannt, dass Geschlecht, Herkunft und ethnische Zugehörigkeit grundlegende Differenzierungen, gegebenenfalls auch Abgrenzungen bilden. Dies führt einerseits zu einer gruppenspezifischen Sicherheit und zu einem Gemeinschaftsgefühl, kann dadurch aber auch zur Isolation einer durch Herkunft oder ethnische Zusammengehörigkeit bestimmten

Werner SUNDERMANN, *Der Sermon von der Seele. Eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus*, Turnhout 1997, 74f.

Vgl. z. B. die lesenswerten Selbstdarstellungen bei Dagmar D. WASKÖNIG (Hg.), *Mein Weg zum Buddhismus. Deutsche Buddhisten erzählen ihre Geschichte*, Bern 2003.

Gemeinschaft führen. Neben solchen so genannten „primordialen Codes“⁴ wird jede Gemeinschaft aber auch durch „traditionale Codes“⁵ bestimmt. Diese ergeben sich aus vertrauten Verhaltensregeln sowie aus Traditionen der „Erinnerung“, wozu ich auch die Religion zählen möchte. Dadurch ist es aber zugleich möglich, über den „abgrenzenden“ Charakter der primordialen Codes hinausgehend aufgrund von Religion auch einen gemeinsamen Anknüpfungspunkt für Identität zu finden. Allerdings bleibt eine Spannung erhalten: Religion ist nämlich weder auf ihre Funktion, soziale Identität zu stiften, zu reduzieren, noch kann man sie auf ihre integrative Funktion beschränken.⁶ Die Vorstellung, dass man sich zum „Buddhismus“ zugehörig versteht, weil man „Zuflucht zum Buddha, Zuflucht zur buddhistischen Lehre und Zuflucht zur buddhistischen Gemeinde“ genommen hat, trägt sicherlich zu einer „sozialen Identität“ und zur Zugehörigkeit zu „anderen“ Buddhisten bei – aber Ethnie und Herkunft machen eben nicht alle Buddhisten „gleich“. Deshalb bleiben Unterschiede zwischen „deutschen“ und „asiatischen“ Buddhisten bestehen, Unterschiede, die ferner durch die Zugehörigkeit zu verschiedenen Lehrtraditionen des Buddhismus verstärkt werden. Ein weiterer Aspekt, der als grundsätzliche Vorbemerkung erwähnt werden soll, ist die Frage nach der Bedeutung einer organisatorischen und hierarchischen Strukturierung für die Stärkung von Identität. Um ein gemeinsames Identitätsempfinden – „Wir« sind Buddhisten“ – zu entwickeln, bedarf es wohl auch eines Rahmens, d. h. einer räumlich, zeitlich oder sozial strukturierten Gemeinsamkeit,⁷ innerhalb der man seine buddhistische Identität erfährt – in Gemeinschaft mit anderen und in der Zuordnung von entsprechenden Rollen und Rangpositionen, die ihrerseits nicht nur von buddhistischen Werten, sondern auch von anderen sozialen Faktoren bestimmt werden. Letztere sind jedoch aus einem „deutschen“ bzw. „asiatischen“ Kontext betrachtet nicht immer deckungsgleich.

Bevor ich detaillierter auf deutsche und asiatische Buddhisten in Hinblick auf deren religiöse Praxis, religiöse Identität und Einbettung in die deutsche Gesellschaft eingehe, seien diese Überlegungen für die weitere Fragestellung zusammengefasst: Religion erfasst sehr unterschiedliche Bereiche im Leben eines Menschen, wobei auch die Elementarkenntnis, dass es „den“ Buddhismus genauso wenig gibt wie „das“ Christentum, erwähnt werden muss. Der so ge-

⁴ Vgl. Bernhard GIESEN, „Codes kollektiver Identität“, in: Werner GEPHART/Hans WALDENFELS (Hg.), *Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus*, Frankfurt 1999, 13-43, hier 19.

⁵ GIESEN, „Codes kollektiver Identität“, 25.

⁶ Vgl. dazu auch Werner GEPHART, „Zur Bedeutung der Religionen für die Identitätsbildung“, in: GEPHART/WALDENFELS (Hg.), *Religion und Identität*, 233-266, hier 265.

⁷ GEPHART, „Zur Bedeutung der Religionen für die Identitätsbildung“, 234f.

nannte „Kern“ einer Religion stellt sich für Gläubige und religiöse Gruppierungen mitunter subjektiv durchaus unterschiedlich dar, wobei aber gerade solche Subjektivitäten für die Formulierung einer religiösen Identität nicht unbedeutend sind. Innerhalb der eigenen Gruppe wird dabei der „Kern“ der Religion anders akzentuiert als gegenüber Angehörigen einer anderen buddhistischen Gruppe, von der man sich – durch eigene Besonderheiten in der Lehre oder Tradition – unterscheiden möchte. Wiederum anders wird der Kern der Religion gegenüber Außenstehenden präsentiert, indem man diesen „Kern“ so darstellen möchte, dass der Buddhismus vom Außenstehenden besser verstanden werden kann. In dieser Vielfalt von Beschreibungen des Buddhismus und „Selbstbeschreibungen“ als Buddhist stehen die weiteren Überlegungen. Das Bemühen, die eigene religiöse Identität zu benennen, trägt dabei dazu bei, den Platz als Einzelner wie auch als Gemeinschaft innerhalb der Gesellschaft zu verorten, sowohl in einer Spannung zwischen Verstandenwerden und Nicht-verstandenwerden als auch zwischen Abgrenzung und Integration.

2. „Deutsche“ Buddhisten

Sucht man – neben ersten „geistesgeschichtlichen“ Kontakten zum Buddhismus⁸ – nach einem Datum, das treffend den Anfang des Buddhismus in Deutschland als „gelebter Religion“ markiert, so kann man auf das Jahr 1888 verweisen. Damals hat Friedrich Zimmermann, der den Mönchsamen Subhadra Bikshu angenommen hat, einen auf Quellen des Theravada-Buddhismus beruhenden „Buddhistischen Katechismus“ verfasst.⁹ Die Zahl deutscher Buddhisten in jenen frühen Jahren der Verbreitung der Religion hierzulande blieb jedoch gering, auch wenn einige Deutsche – zunächst vor allem in südostasiatischen Ländern – in buddhistische Klöster eintraten, von wo aus sie Anhänger der Religion in Deutschland unterstützen. Dennoch bleibt bis in die späten 1950er Jahre der Buddhismus in Deutschland eine weitgehend unbeachtete Minderheit, der in der Öffentlichkeit wenig Aufmerksamkeit geschenkt wurde.¹⁰ Die Mehrheit dieser deutschen Buddhisten orientierte sich am so genannten Theravada-Buddhismus und den Texten des Pali-Kanons, die angeblich am zuverlässigsten die Überlieferung des historischen Buddha bewahrt

⁸ Vgl. Manfred HUTTER, *Das ewige Rad. Religion und Kultur des Buddhismus*, Graz 2001, 254-260

⁹ Vgl. Martin BAUMANN, *Deutsche Buddhisten. Geschichte und Gemeinschaften*, Marburg 1995, 49f.; siehe auch Michael VON BRÜCK/Whalen LAI, *Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation und Dialog*, München 1997, 201f.

¹⁰ Zur geschichtlichen Entwicklung vgl. HUTTER, *Das ewige Rad*, 265-267; BAUMANN, *Deutsche Buddhisten*, 51-73.

haben. Einzelne Buddhisten orientierten sich an chinesischen Formen, 1952 konnte der so genannte Arya Maitreya Mandala Orden, der von Ernst Lothar Hoffmann gegründet wurde und in der Tradition Tibets steht, erste Anhänger in Deutschland gewinnen. 1956 entstand die „Buddhistische Gemeinschaft Jo-do-Shin-Shu“, die zwar sehr wenige Mitglieder hatte, aber eine Form des japanischen Buddhismus nach Deutschland trug, bevor noch der Zen-Buddhismus rund 10 Jahre später eine ungleich größere Interessentenschar anzog. Als schließlich im Jahr 1958 mit der „Deutschen Buddhistischen Union“ erstmals ein Dachverband für alle deutschen Buddhisten entstand, war somit bereits ein breites Spektrum buddhistischer Richtungen in Deutschland vorhanden; die Zahl deutscher Buddhisten dürfte aber lediglich knapp 2000 betragen haben, wobei man noch einen Interessentenkreis von etwa 5000 bis 6000 Personen hinzurechnen darf.

Eine neue Komponente der Verbreitung des Buddhismus setzte in der Mitte der 1960er Jahre ein, indem man sich nun vermehrt an östlichen Ideen orientierte. In diesen Jahren begann der Zen-Buddhismus eine wichtige Rolle im Westen zu spielen. Japanische Zen-Meister wurden zu Kursen eingeladen und es entstanden die ersten am Zen orientierten Gemeinschaften. Zugleich lieferte in diesen Jahren die Verbindung zwischen Zen und Christentum, die Graf Karlfried von Dürckheim (1896-1989) auf der Ebene der Meditation versuchte,¹¹ und der „Zen für Christen“, den der in Japan lebende Jesuit Hugo Makibi Enomiya-Lassalle (1898-1990) etablierte, einen wichtigen, aber zugleich umstrittenen Beitrag zur Zen-Rezeption.¹² Die Hinwendung zum Zen hängt aber auch mit dem zunehmenden Interesse an „östlichen“ Meditationspraktiken und Yoga zusammen sowie mit der Suche nach einer „Alternativkultur“, so dass Zen z. T. auch zu einer Modeerscheinung wurde.¹³ Fast zeitgleich zum Zen fassten auch tibetische Schulen in Deutschland Fuß.¹⁴ Im Jahr 1973 traf der Dalai Lama erstmals in Bonn mit deutschen Buddhisten zusammen. Eine

¹¹ VON BRÜCK/LAI, *Buddhismus und Christentum*, 213.

¹² Zu Enomiya-Lassalle vgl. vor allem Ursula BAATZ, *Hugo M. Enomiya-Lassalle. Ein Leben zwischen den Welten*, Zürich 1998; Jürgen OFFERMANN, *Der lange Weg des Zen-Buddhismus nach Deutschland – vom 16. Jahrhundert bis Rudolf Otto*, Lund 2002, 312-315; VON BRÜCK/LAI, *Buddhismus und Christentum*, 211f., 219f. – Zum Kontext und den unterschiedlichen Formen der Zen-Rezeption vgl. ferner Ursula BAATZ, „Zen-Buddhismus im Westen. Samurai-Zen oder Graswurzel-Zen?“, in: Manfred HUTTER (Hg.), *Buddhisten und Hindus im deutschsprachigen Raum*, Frankfurt 2001, 159-172.

¹³ Vgl. Roman SCHWEIDLENKA, „Buddhismusrezeption der Gegenkultur und Alternativbewegung im deutschen Sprachraum seit 1968“, in: HUTTER (Hg.), *Buddhisten und Hindus im deutschsprachigen Raum*, 199-211; zum „Zen-Boom“ siehe auch BAUMANN, *Deutsche Buddhisten*, 78-81.

¹⁴ BAUMANN, *Deutsche Buddhisten*, 89-97.

andere große tibetische Richtung – die Kagyüpa – wurde in den 1970er Jahren ebenfalls populär. Mehrere Faktoren begünstigten dabei diesen „Tibet-Boom“ innerhalb des Buddhismus. Durch die Besetzung Tibets mussten viele tibetische Mönche aus ihrer Heimat fliehen, sodass manche von ihnen auch in Deutschland Zuflucht fanden und hier als „authentische“ Lehrer Anhänger gewinnen konnten. Der Aufschwung des tibetischen Buddhismus in Deutschland wurde aber auch durch das allgemeine Interesse gefördert, das die Gesellschaft für Tibet zeigte.

Mit diesen Entwicklungen waren jene Weichenstellungen getroffen, die bis heute das Bild und den Beitrag des Buddhismus innerhalb des deutschsprachigen Europa prägen: Soweit Buddhisten über eine Zugehörigkeit zu Gruppen oder Gemeinschaften erfassbar sind, zeigt sich, dass sich rund 45% dieser Gruppen an verschiedenen Formen des tibetischen Buddhismus und etwa 35% an den diversen Zen-Richtungen orientieren; letztere sind zum überwiegenden Teil an Praktiken ausgerichtet, die von japanischen Zen-Schulen gepflegt werden, doch gibt es auch kleine Gruppierungen, die in chinesischen Chan-Traditionen oder koreanischen Seon-Traditionen stehen. Die restlichen 20% lassen sich entweder keiner spezifischen Schule zuordnen, da sie einen – noch wenig präzise definierbaren – „europäischen“ Buddhismus favorisieren, oder sie greifen als Minderheit die Theravada-Tradition mit dem Pali-Kanon auf. Damit ist aber zugleich eine Schwerpunktverlagerung hinsichtlich der religiösen Ausrichtung auf den Buddhismus gegenüber den Anfängen zu beobachten, als man sich am Theravada-Buddhismus als religiöser Option orientierte. „Deutsche“ Buddhisten sind somit keine vollkommen homogene Gruppe,¹⁵ sondern greifen unterschiedliche Traditionen der buddhistischen Vielfalt auf, wobei die deutsche gesellschaftliche und kulturelle Umgebung dazu beiträgt, dass sich „deutsche“ Buddhisten, die eine Richtung des tibetischen Buddhismus oder Zen-Buddhismus praktizieren, durch ihre Herkunft von der Praxis solcher Richtungen in Tibet oder in Japan unterscheiden. Dies ist prinzipiell nicht als Mangel zu sehen, sondern damit setzen Buddhisten aus Deutschland eigentlich nur jene Prozesse lokal fort, die den Buddhismus durch den Verlauf seiner Geschichte hindurch charakterisiert haben: Denn die Ausbreitung der Anhänger Buddhas von Nordostindien in der Gangesebene und im heutigen indischen Bundesstaat Bihar über den indischen Subkontinent hin-

¹⁵ Einen Einblick in die unterschiedliche Schulzugehörigkeit buddhistischer Gruppen und Gemeinschaften in Deutschland bietet Frank USARSKI, „Buddhismus“, in: Michael KLÖCKER/Udo TWORUSCHKA (Hg.), *Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland*, München 1997ff., Abschnitt VII (mit unterschiedlicher Paginierung entsprechend den Ergänzungslieferungen 2001, 2002, 2004).

aus hat zu vielfältigem Wandel aufgrund der Begegnung mit bodenständigen Kulturen geführt – zu Formen des tibetischen und mongolischen Buddhismus, zu verschiedenen Formen der Religion in Südostasien, wo lokale Vorstellungen von Geisterglauben und Volksfrömmigkeit in die Ausformung des Theravada-Buddhismus eingeflossen sind, zu jenen verschiedenen Formen des Buddhismus in China, der durch Daoismus und Konfuzianismus neue Akzentsetzungen erfahren hat, und schließlich die Weitervermittlung dieses chinesischen Buddhismus über Korea nach Japan.

Solche Prozesse des Wandels haben alle buddhistischen Schulen erfahren, sodass man zweifellos von vielfältigen buddhistischen Identitäten sprechen kann. Aber auch deutsche Buddhisten gewinnen dadurch verschiedene Identitäten, jeweils davon abhängig, wem gegenüber man sich als „Buddhist“ definiert.

- Gegenüber einem christlichen deutschen Mitbürger reicht in der Regel die Charakterisierung als „Buddhist“, sodass die Religionszugehörigkeit ein Identitätsmerkmal wird, das allerdings immer subjektiv-schulenbedingt gefärbt ist.
- Im Gespräch mit anderen deutschen Buddhisten kann allgemein die Identitätsbestimmung als Anhänger des Zen-Buddhismus, des Tibetischen Buddhismus oder des Theravada-Buddhismus reichen.
- Innerhalb einer Gruppe von Zen-Buddhisten ist nach präzisieren „Bestimmungen“ zu suchen, ob man dem Rinzi-Zen oder dem Soto-Zen angehört.

In allen Fällen bleibt somit eine „Doppel-Identität“ – einerseits „deutsche Buddhisten“ als Gemeinsames untereinander und Abgrenzendes gegen Nicht-Buddhisten, andererseits aber zugleich die differenzierte Identität als Buddhist entsprechend der jeweiligen Schulrichtung und Lehrtraditionen, die auch innerbuddhistisch zur Abgrenzung voneinander führt.¹⁶ Tritt der deutsche Buddhist schließlich z. B. einem vietnamesischen Buddhisten gegenüber, so ist die gemeinsame buddhistische „Identität“ eher ein dünnes einigendes Band, dem gegenüber die ethnische Identität in den Vordergrund tritt, sodass das

¹⁶ Diese Prozesse unterschiedlicher Akzentuierungen „religiöser“ Identitäten, die auch vom jeweiligen Gegenüber abhängig sind, hängen dabei auch mit den unterschiedlichen „Codes“ ab; primordiale Codes (GIESEN, „Codes kollektiver Identität“, 18f.) tragen eben dazu bei, dass sich die buddhistische Identität eines „deutschen“ und eines „asiatischen“ Buddhisten anders darstellt.

Unterscheidende zwischen „deutschen“ und „asiatischen“ Buddhisten kulturbedingt¹⁷ größer sein kann als das religiös Gemeinsame.

3. „Asiatische“ Buddhisten in Deutschland

Seit etwa drei Jahrzehnten hat eine zunehmend ansteigende Zahl „asiatischer“ Buddhisten in Europa Heimat gefunden, die zahlenmäßig den größeren Anteil der Buddhisten in Europa ausmachen, auch wenn in Deutschland das Verhältnis ausgewogen ist. Nach aktuellen Schätzungen kann man in Deutschland mit 130.000 „deutschen“ Buddhisten rechnen, denen etwa 60.000 Buddhisten vietnamesischen Ursprungs, rund 45.000 Buddhisten aus Thailand sowie 35.000 aus anderen asiatischen Ländern gegenüberstehen. Die beiden größten buddhistisch-ethnischen Gruppen möchte ich daher in einem nächsten Schritt kurz vorstellen.

3.1. Buddhisten aus Vietnam

Im Jahr 2005 lebten 83.400 Vietnamesen und rund 30.000 eingebürgerte Personen vietnamesischer Herkunft in Deutschland, die entweder als „Boat-people“ oder als „Vertragsarbeiter“ Ende der 1970er und während der 1980er Jahre in die beiden deutschen Staaten gekommen waren.¹⁸ Die Vertragsarbeiter wurden von der DDR angeworben und sollten einige Jahre als Arbeitskräfte in der DDR bleiben. Entsprechend der politischen Situation wurden vor allem Personen aus Nordvietnam – ohne oder mit nur ganz geringer buddhistischer Sozialisation – angeworben, wobei auch in der DDR keine weiteren Anstrengungen unternommen wurden, eine entsprechend religiöse Infrastruktur zu schaffen. Mit dem politischen Zusammenschluss der beiden deutschen Staaten blieben manche dieser Vertragsarbeiter schlecht integriert in Deutschland, sie machen aber bis zur Gegenwart einen vollkommen marginalen Anteil

¹⁷ USARSKI, „Buddhismus“ spricht im Abschnitt VII-2.5, S. 1ff. zu Recht von „sozio-kulturell asiatisch dominierten Gruppen“.

¹⁸ Vgl. Susanne TALMON, „Vietnamesen in Ost und West“, in: *AiD. Integration in Deutschland* 20/2 (2004), zitiert nach der online-Ausgabe www.isoplan.de/Aid (eingesehen 20. April 2007); Loc HO, *Vietnamesischer Buddhismus in Deutschland. Darstellung der Geschichte und Institutionalisierung*, Hannover 1999, 44-55; ferner Martin BAUMANN, *Migration, Religion, Integration. Buddhistische Vietnamesen und hinduistische Tamilen in Deutschland*, Marburg 2000, 28-37; siehe auch USARSKI, „Buddhismus“, VII-2.5, S. 4-6. – Zur Statistik vgl. auch die Daten für Ende 2003 bei BEAUFTRAGTE DER BUNDESREGIERUNG FÜR MIGRATION, FLÜCHTLINGE UND INTEGRATION (Hg.), *Bericht der Beauftragten der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration über die Lage der Ausländerinnen und Ausländer in Deutschland*, Berlin 2005, 567 Tabelle 8.

am Buddhismus der Vietnamesen in Deutschland aus. Dieser nährt sich fast ausschließlich aus den „Boatpeople“ und deren Nachkommen. Die „Boatpeople“ kamen als Folge des Vietnam-Krieges und zwischen 60-80% von ihnen waren Mahayana-Buddhisten, die von wenigen Mönchen und Nonnen betreut wurden. In Deutschland wurde 1978 in Hannover die erste Andachtsstätte errichtet, um die religiösen Bedürfnisse der Vietnamesen zu erfüllen. Dies führte nach sorgfältiger Planung im Sommer 1987 zur Grundsteinlegung eines Pagodenbaus, der am 27. Juli 1991 eingeweiht werden konnte. Der Name der bisherigen Andachtsstätte, Vien Giac, die „vollkommene Erleuchtung“ wurde auf den neuen Kultbau übertragen, der in den folgenden Jahren zu einem überregionalen religiösen Zentrum für vietnamesische Buddhisten in Mitteleuropa wurde.¹⁹

Tägliche Andachten²⁰ in der Pagode finden morgens um 6 Uhr und nachmittags um 17 Uhr statt, am Morgen mit der Rezitation des Suramgama-Sutra, weiterer Sutrentexte und Mantren, der Anrufung von Buddha-Namen und einer fünfzehnminütigen Sitzmeditation. Die Nachmittagsandacht bezieht sich auf das Heil der Verstorbenen, indem das Amitabha-Buddha-Sutra rezitiert wird, von dem Vietnamesen glauben, dass die Rezitation Verstorbene und Höllengeister (*dia nguc chung sanh*) aus der Hölle retten kann; ferner werden Mantren für die Toten rezitiert und man bringt den herumirrenden Geistern (*co hon*) eine mit Reisbrei gefüllte Schale und eine Tasse mit Trinkwasser dar. Die Rezitationen und Gebete während der Andachten finden in klassischer sino-vietnamesischer Sprache und in modernem Vietnamesisch statt, verbunden mit Ritualmusik, Glockenklang, Gongs und Trommeln. Neben diesen täglichen Andachten, die während der dreimonatigen Klausurzeit der Mönche um zwei weitere tägliche Andachten erweitert werden, ist die Pagode auch Fokussierungspunkt für die jährlichen großen Feste.²¹ Hier kann man das Tet-Fest, das vietnamesische Neujahrsfest, nennen (17. bis 20. Februar 2007), das Vesak-Fest in Erinnerung an die Geburt des historischen Gautama Buddha (1. bis 3. Juni 2007) sowie das Ullambanafest als Ahnen- und Totengedenktag (7. bis 9. September 2007).²² Neben der religiösen Komponente, die diese Feste

¹⁹ Für die Baugeschichte vgl. Thich Nhu DIEN, *Kloster Pagode Vien Giac*, Hannover 1995, 25-146; ferner HO, *Vietnamesischer Buddhismus in Deutschland*, 77-86; BAUMANN, *Migration*, 77-88.

²⁰ HO, *Vietnamesischer Buddhismus in Deutschland*, 89f., 99ff.

²¹ Vgl. dazu auch die kurze Beschreibung dieser Feste und der Daten für das Jahr 2007 auf der Internetseite der Vien Giac Pagode (<http://viengiac.de/>) in Hannover unter „Feierlichkeiten“ (eingesehen 20. April 2007).

²² Zu diesen Festen in Vietnam siehe auch Couong Tu NGUYEN, „Vietnam“, in: Robert E. BUSWELL (Hg.), *Encyclopaedia of Buddhism. Vol. 2*, New York 2004, 897-883, hier 882; vgl. auch HO, *Vietnamesische Buddhisten in Deutschland*, 100-109.

haben, ist unübersehbar, dass die drei Jahresfeste auch wichtige Funktionen ausüben, räumlich die kulturelle Identität der Vietnamesen außerhalb ihrer Heimat zu bewahren sowie das Gemeinschaftsgefühl zwischen ihnen zu stärken. Dabei dienen diese Feste auch der Bewahrung und Weitergabe vietnamesischer Werte an die nächste Generation.

Die Verwendung von Sino-Vietnamesisch bzw. Vietnamesisch im Kult erschwert die religiöse Interaktion zwischen vietnamesischen und deutschen Buddhisten. Zwar haben einzelne Deutsche sich „Zuflucht genommen“ zum Buddha der Vien Giac Pagode, dennoch ist deutlich, dass die Teilnahme von deutschen Buddhisten an den Andachten in der Pagode sich in den meisten Fällen auf ausgewählte Veranstaltungen bezieht.²³ Außer solchen sporadischen Kontakten besteht allerdings wenig Interaktion zwischen deutschen und vietnamesischen Buddhisten, wofür Loc Ho mehrere Ursachen benennt.²⁴ Neben allgemeinen Kultur- und Mentalitätsunterschieden zwischen Vietnamesen und Deutschen betont er auch die Bedeutung der hierarchischen Struktur mit klaren Unterschieden zwischen Ordinierten und Laien für den vietnamesischen Buddhismus sowie die traditionelle Verbindung mit den Ahnen und den von den Ahnen übernommenen Formen buddhistischer Frömmigkeit und Rituale. Der Ahnenkult, der ein – letztlich aus dem Konfuzianismus beeinflusstes – Charakteristikum des vietnamesischen Buddhismus ist, stellt dabei zugleich einen Unterschied zu anderen – auch mahayana-buddhistischen – Richtungen dar, die in Deutschland verbreitet sind. Dadurch bewahren Vietnamesen sich eine spezifische buddhistische Identität, die sich auch im Bemühen um die Errichtung eines eigenen Gräberfeldes für vietnamesische Buddhisten widerspiegelt.²⁵ Genauso bleibt das Streben, die Verbindung zum Buddhismus in Vietnam höher zu stellen als zu Buddhisten in Deutschland auch daran sichtbar, dass die Vien Giac Pagode sich als deutsche Abteilung der „Kongregation

²³ HO, *Vietnamesische Buddhisten in Deutschland*, 112f.

²⁴ HO, *Vietnamesische Buddhisten in Deutschland*, 119f.

²⁵ Nachdem die Aufbewahrung von Urnen in der Pagode in den 1990er Jahren untersagt wurde, hat die Stadt Hannover einen Friedhofsteil im Stadtteil Seelhorst der Pagode in Friedhofspacht zur Verfügung gestellt, wo die Urnen beigesetzt werden; vgl. BAUMANN, *Migration*, 81f., HO, *Vietnamesische Buddhisten in Deutschland*, 98f. Im Jahr 2004 hat auch die kleine vietnamesisch-buddhistische Gemeinde in Berlin-Spandau ein eigenes – abgeschlossenes – Gräberfeld eingeweiht, auf dem vor allem zum jährlichen Ullambana-Fest Gedenkriten für die verstorbenen Ahnen durchgeführt werden können, ohne dass die rituelle Durchführung in Konflikt mit Friedhofsverordnungen, die nicht auf buddhistische rituelle Erfordernisse ausgerichtet sind, käme. Vgl. Tam VIEN/Dinh-Tung NGUYEN, „Bedeutung von Sterben und Tod für die Buddhisten“, in: BEAUFTRAGTE DER BUNDESREGIERUNG FÜR MIGRATION, FLÜCHTLINGE UND INTEGRATION (Hg.), *Religion – Migration – Integration in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft*, Bonn 2004, 79-83.

der Vereinigten Vietnamesischen Buddhistischen Kirche²⁶ versteht. Dieser organisatorische Rückbezug auf Vietnam macht nochmals deutlich, dass Religion hier zugleich einen wesentlichen Beitrag liefern soll, Kontakt zum Ursprungsland und zu dessen Kultur aufrechtzuerhalten. Aus diesem „Vietnam-Bezug“ resultiert auch, dass es bislang nur wenige deutsche Übersetzungen oder Erläuterungen zu den vietnamesischen Rezitationstexten gibt. Zwar sprechen die vietnamesischen Buddhisten aufgrund ihrer gesellschaftlich weitgehend gelungenen Integration in Deutschland Deutsch. Der religiöse Kontext in der Pagode in Hannover sowie in anderen kleineren vietnamesischen Tempeln in Deutschland²⁷ soll gerade durch die Förderung des Vietnamesischen zur Bewahrung der eigenen kulturellen Identität beitragen. Allerdings wird dadurch zugleich die Integration in einen europäischen Buddhismus bzw. die Integration europäischer Buddhisten in einen vietnamesischen Buddhismus eingeschränkt. Dadurch führt der „ethnische“ Buddhismus der Vietnamesen mehr zu einem Nebeneinander als zu einem Miteinander mit „deutschen“ Buddhisten, wobei aufgrund der ethnischen Identität sogar höherer Gemeinsamkeiten zwischen buddhistischen und a-religiösen Vietnamesen zu beobachten sind als zwischen vietnamesischen und deutschen Buddhisten.

3.2. Buddhistinnen aus Thailand

Im Jahr 2005 lebten rund 51.100 Personen aus Thailand in Deutschland, von denen rund 85% Frauen sind; binationale Eheschließungen zwischen Thai-Frauen und deutschen Männern nehmen nach deutsch-polnischen Ehen in der Heiratsstatistik den zweiten Rang ein.²⁸ Insofern ist die Überschrift „Buddhistinnen“ aus Thailand entsprechend der Statistik in gewisser Weise nicht nur gerechtfertigt, sondern hat auch eine Konsequenz für unsere Fragestellung. Der thailändische Buddhismus gehört zum so genannten Theravada-Buddhismus, für dessen Erlösungsweg der Status als Mönch zentral ist. Nonnen gibt es aus der Perspektive traditionalistischer Thai-Mönchskreise nicht, und

²⁶ NGUYEN, „Vietnam“, 880.

²⁷ Weitere Tempel bzw. Pagoden gibt es u. a. in Aachen, Barntrup, Berlin, Detmold, Hamburg, München und Mönchengladbach; kleinere Gemeinden existieren noch in einer Reihe weiterer Orte, vgl. die Karte bei HO, *Vietnamesische Buddhisten in Deutschland*, 153.

²⁸ Susanne TALMON, „Deutsche Männer und asiatische Frauen“, in: *AiD. Integration in Deutschland* 20/2 (2004), zitiert nach der online-Ausgabe www.isoplan.de/Aid (eingesehen 20. April 2007). Für die statistischen Daten des Jahres 2003 siehe auch BEAUFTRAGTE DER BUNDESREGIERUNG FÜR MIGRATION, FLÜCHTLINGE UND INTEGRATION (Hg.), *Bericht der Beauftragten der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration über die Lage der Ausländerinnen und Ausländer in Deutschland*, Berlin 2005, 567 Tabelle 8 sowie 569 Tabelle 10.

auch der männliche Laie kann am Ende dieses Lebens nicht zum Nirvana gelangen; noch weniger innerhalb dieses Systems eine Laienfrau.²⁹ Der hohe Anteil von Frauen unter den Thai in Deutschland ist daher für die Etablierung des Thai-Buddhismus theologisch nicht unbedingt förderlich; andererseits wirkt sich – zumindest teilweise – der binationale Anteil von deutschen Männern insofern vorteilhaft aus, als auf der praktischen Ebene einige Thai-Tempel durch die organisatorische Unterstützung von deutschen Männern gut etabliert werden konnten.

Die meisten in Deutschland bestehenden thai-buddhistischen Tempel³⁰ gehören der so genannten Waldtradition an. Die „Waldtradition“³¹ kann man der „Stadttradition“ gegenüberstellen, d. h., damit wird ein Reformfaktor ausgedrückt, indem sich die „Waldmönche“ in Thailand in eine Opposition zu den „gelehrten“ und auch politisch in den „Staatssangha“ eingebundenen Stadtklöstern stellen. Zugleich zielen die Waldmönche vermehrt auf Meditationspraktiken. Ein weiteres Merkmal dieser Reformströmung ist, dass mit der Skepsis gegenüber der traditionellen Gelehrsamkeit auch die starre hierarchische Differenzierung zwischen Mönchen und Laien dahingehend gelockert wurde, als auch den Laien die aktive Teilnahme an der Meditation zur Erlangung spiritueller Fortschritte nahegelegt wurde. Die Waldtradition, die in Zentralthailand in der ersten Hälfte des 20. Jh. eine Renaissance vor allem durch Ajahn Mun erfahren hat, ist über einen seiner Schüler, nämlich Ajahn Chah (gest. 1992) auch international bekannt geworden.

Der bekannteste und nach meinem Eindruck auch am „professionellsten“ gemanagte Tempel ist Wat Puttabenjapon in Langenselbold in der Nähe von Frankfurt.³² Der in der Waldtradition stehende Tempel wurde 1991 gegründet. Wenigstens zwei Mönche betreuen außerhalb der Wintermonate, während der sie meist nach Thailand zurückkehren, kontinuierlich den Tempel. Der Name „Puttabenjapon“ bedeutet die „Fünf Kräfte des Buddha“, wobei der Tempel vereinsrechtlich als eigenständige Einrichtung organisiert ist; inhaltlich hält man aber enge Kontakte zu verschiedenen Tempeln und Klöstern in Thailand, zu denen u. a. der Wat Bovoranives Vihara in Bangkok zählt.³³ Neben den

²⁹ Vgl. dazu HUTTER, *Das ewige Rad*, 127f.

³⁰ Eine umfassende Zusammenstellung oder Untersuchung zum Thai-Buddhismus in Deutschland gibt es meines Wissens nicht. Eine nützliche Auflistung der wichtigen Thai-Tempel in Deutschland findet sich in www.thailife.de/thai-community/tempel/ (eingesehen 20. April 2007).

³¹ Donald K. SWEARER, *The Buddhist World of Southeast Asia*, Albany 1995, 131f.

³² Vgl. dazu auch USARSKI, „Buddhismus“, VII-2.5, S. 1f. sowie <http://www.wat-puttabenjapon.de/> (eingesehen 20. April 2007).

³³ Ähnliches gilt auch für andere Thai-Tempel in Deutschland, wobei diese Kontakte mit Thailand wiederum deutlich machen, dass über den Tempel bzw. das Kloster die

regelmäßigen Tempelgottesdiensten und Meditationen verstehen sich die Mönche des Wat Puttabenjapon auch als Seelsorger für (Thai-)Buddhisten außerhalb des unmittelbaren geographischen Einzugsgebiets, um Gläubigen in der Minderheitensituation religiöse Begleitung zu bieten. Interessant für die Selbstverortung des Tempels in der „Waldtradition“ ist die Betonung, dass man die ganze Anlage bewusst einfach gestaltet, um sie auf das Wesentliche buddhistischer Meditation und Praxis zu konzentrieren, ohne auf „weltliche“ Kunst und exzellente Architektur Wert zu legen.³⁴ In dieser Charakterisierung klingt leise die kritische Position der „Waldmönche“ Thailands gegenüber dem staatlichen und „verweltlichten“ Buddhismus im städtischen Milieu an.

Das regelmäßige Tempelprogramm sieht eine Morgenandacht und eine Abendandacht vor. Eine vergleichbare Struktur des Tempelprogramms ist auch in den meisten anderen Thai-Tempel Deutschlands vorhanden, so beispielsweise auch im Wat Buddhabharami aus Hamburg.³⁵ Die Morgenandacht beginnt um 9 Uhr mit der Säuberung des Tempels, die eigentliche Andacht findet von 10 bis 10.30 Uhr statt, wobei Texte in Thai rezitiert werden. Abschließend wird das Morgenmahl an den Mönch übergeben, da Theravada-Mönche nur bis Mittag eine feste Mahlzeit zu sich nehmen dürfen, und danach beginnt eine Ruhezeit für den Mönch. Eine längere Abendandacht dauert von 19 bis 21 Uhr, die auch Meditation und Dhamma-Belehrung enthält. Besondere Lehrvorträge finden an den „Mond-Tagen“ statt, d. h. besonders an den Phasen des Vollmondes und den Viertelmonden. Im Hamburger Wat ist das Bemühen des Tempelvereins zu beobachten, dass solche Lehrvorträge und Meditationsanleitungen in deutscher Sprache gehalten werden, um auch die deutschen Partner bzw. Freunde besser in den Tempel und den Thai-Buddhismus zu integrieren.

Neben dem alltäglichen regulären Tempelgottesdienst ist der jährliche Festkalender zu nennen, der das kulturelle und religiöse Leben der Thai-Gemeinden prägt. Zwar nicht in theologischer, aber in kultureller Hinsicht ist an erster Stelle des Festkalenders das traditionelle Neujahrsfest Songkran³⁶ zu nennen, das jährlich vom 13. bis 15 April gefeiert wird. Das Fest war bis 1941

thailändische Identität bewahrt werden soll. Daher wird beispielsweise auch im Wat Buddhabharami in Hamburg darauf hingewiesen, dass dieser Name dem Tempel vom 19. Höchsten Patriarchen von Thailand, Somdet Phra Nyanasamvarader, am 25. Juni 2000 verliehen wurde.

³⁴ WAT PUTTABENJAPON (Hg.), *Information und Anleitungen für Besucher, Besucherinnen und Meditationsgäste im Buddhistischen Kloster Wat Puttabenjapon*, Langenselbold 2005, 5.

³⁵ Vgl. <http://www.wat-buddhabharami.org/> (eingesehen 20. April 2007).

³⁶ SWEARER, *The Buddhist World of Southeast Asia*, 37f.; HUTTER, *Das ewige Rad*, 177f.

auch der offizielle Jahresbeginn des Königreiches Thailand, ehe dort der 1. Januar übernommen wurde. Im Mittelpunkt des Festes steht ausgelassene Fröhlichkeit mit „Wasserriten“, die die agrarische Fruchtbarkeit fördern sollen, verbunden mit Gaben an den Mönch, mit der Teilnahme an der Predigt und Segnung der Asche der Ahnen. Insgesamt ist aber zu sehen, dass hier kein genuin buddhistisches Fest vorliegt, sondern ein agrarisches Neujahrsfest, das in den Thai-Buddhismus integriert wurde. Im traditionellen Jahresablauf folgt zum Vollmondtag des 6. Monats das buddhistische Hauptfest – Vesak bzw. Visakha Busha in Thai.³⁷ Dieses Fest, das alle Theravada-Buddhisten feiern, erinnert im Theravada-Buddhismus (und damit zugleich im Unterschied zum Festverständnis der vietnamesischen Mahayana-Buddhisten) an die drei entscheidenden Momente im Leben Buddhas, seine Geburt, seine Erleuchtung und sein Eintreten ins Parinibbana. Im Jahr 2007 fällt der Festtag auf den 3. Juni.

Da der Buddhismus in Deutschland keine Religion mit Körperschaftsstatus öffentlichen Rechts ist, wählen die Tempel als rechtliche Organisationsform die Form eines Vereins. Die Vereinsziele sind dabei meist ähnlich, nämlich die Förderung des thailändischen Buddhismus, aber auch der thailändischen Sprache und Kultur. Dadurch gewinnen die Tempel eine nicht zu unterschätzende Funktion in der Stiftung und Bewahrung der ethnischen und kulturellen Identität. Dementsprechend gehört zu den Feiertagen im Tempel auch die Feier des Geburtstages des thailändischen Königs, obwohl dies kein buddhistisches Fest im engeren Sinne ist. Diese „Identitätsstiftung“ bringt dabei aber auch mit sich, dass manche Tempel stärker die Bewahrung der ethnischen Thaikultur als die Kommunikation mit deutschen Buddhisten anstreben. Denn von den ungefähr 20 größeren Thai-Tempeln,³⁸ die es zurzeit in Deutschland gibt, bietet beinahe die Hälfte auf ihrer Webseite nur Information in thailändischer Sprache an. Dies führt als Konsequenz dazu, dass solche Tempel dadurch nur wenig Kontakt zu Deutschen haben, indem die Internetdarstellung nicht als Medium des „Religionskontaktes“ zu deutschen (Theravada)-Buddhisten genutzt wird. Um eine Interaktion zwischen thailändischen und deutschen, aber auch anderen asiatischen Buddhisten zu intensivieren, wäre jedoch die Verwendung von Deutsch als zumindest teilweise gemeinsames Kommunikationsmedium bei Andachten, Meditationen und Lehrvorträge für

³⁷ SWEARER, *The Buddhist World of Southeast Asia*, 41-44; HUTTER, *Das ewige Rad*, 170-172.

³⁸ Aachen, Augsburg, Berlin (2 Tempel), Dortmund (2 Tempel), Dreieich, Frankfurt am Main (2 Tempel), Gießen, Hamburg, Hannover, Kiel, Langenselbold, Losheim, Ludwigshafen, München (2 Tempel), Nürnberg, Wiesbaden.

die Schaffung einer „gemeinsamen buddhistischen“ Identität gegenüber einer „ethnisch buddhistischen“ Identität eine Voraussetzung.

4. Identität, Nebeneinander und Miteinander im Pluralismus

Ich möchte aus dem Buddhismus vietnamesischer und thailändischer Migranten sowie der zweiten Generation einige vorsichtige Schlussfolgerungen ziehen. Zunächst ist festzuhalten, dass asiatische Buddhisten im Allgemeinen den Buddhismus in Mitteleuropa quantitativ und qualitativ in den letzten drei Jahrzehnten verändert haben, einerseits hinsichtlich des innerbuddhistischen Pluralismus, andererseits auch hinsichtlich der gelebten religiösen Praxis. Asiatische Buddhisten verstehen ihren Buddhismus stärker als deutsche Buddhisten als traditionsgebundenes Religionssystem, das auch hierarchische Regeln bewahrt. Damit zeigt sich ein gewisser Unterschied zu manchen deutschen Buddhismusformen oder Buddhismusrezeptionen. Diese heben nämlich oft das „Ungebundene“ und „Undogmatische“ im Buddhismus hervor, woraus sich auch eine größere Toleranz und Friedfertigkeit des Buddhismus ergäbe, die eben den Buddhismus von anderen Religionen unterscheidet.³⁹ Die stärkere Bindung an „Kloster- und Tempelhierarchien“ der asiatischen Buddhisten bildet damit einen gewissen Gegensatz zu jenen deutschen Buddhisten, die eher individuell-subjektiv unterschiedliche buddhistische Traditionen für sich rezipieren oder sich der Gruppe einer Schulrichtung anschließen. Dabei lässt sich manchmal auch eine Tendenz beobachten, dass man nur in der eigenen Gruppe den „richtigen“ Buddhismus sieht. Trotz einer vorgeblichen Ungebundenheit und Dogmatikfreiheit entsteht dadurch eine dogmatische und exklusive Festlegung auf eine Gruppe. Zwar bilden auch asiatisch-ethnische buddhistische Gemeinden durchaus manchmal weitgehend exklusive Gruppen. Doch wird diese Exklusivität nicht aus der Religion begründet, sondern hat kulturelle, ethnische und sprachliche Ursachen. Wenn daher in Diskussionen über Integration dem Faktor Religion vermehrt Relevanz zugesprochen wird,⁴⁰ so ist dies zwar nicht vollkommen falsch, aber man darf Religion nicht als isolierten Faktor sehen.⁴¹ Unbestreitbar sind es nämlich auch sozio-ökonomische Faktoren sowie das Beharren auf kulturellen Faktoren bzw. die Fähigkeit, eigene

³⁹ Dass eine solche Einschätzung religionshistorisch nur bedingt zutrifft, hat in Hinblick auf Friedfertigkeit und Militanz des Buddhismus Peter RAMERS, „Der Buddhismus – die friedlichste aller Religionen?“, in: Bernhard MENSEN (Hg.), *Frieden schaffen – Frieden sichern*, Nettetal 2004 (= Akademie der Völker und Kulturen. Vortragsreihe 2003/2004, Bd. 27), 63-86 deutlich gemacht.

⁴⁰ Vgl. BEAUFTRAGTE DER BUNDESREGIERUNG FÜR MIGRATION, FLÜCHTLINGE UND INTEGRATION (Hg.), *Bericht*, 222.

⁴¹ Vgl. GEPHART, „Zur Bedeutung der Religionen für die Identitätsbildung“, 265.

kulturelle Faktoren zu bewahren und zugleich Elemente deutscher Kultur zu übernehmen, die die Fähigkeit zur Integration bzw. misslungene Integration bestimmen. Der Religion kommt in solchen Prozessen der Integration nur insofern, wenngleich indirekt wirkmächtig, eine Bedeutung zu, indem der Buddhismus der Vietnamesen bzw. Thai nicht nur „reine“ Religion ist, sondern auch „vietnamesische“ bzw. „thailändische“ Religion. Damit meine ich, dass die Religion durch die jeweilige kulturelle Prägung gesehen, erlebt, vermittelt und gelebt wird. Dadurch fördert der vietnamesische bzw. thailändische Buddhismus zwar nachhaltig die Identität der Vietnamesen bzw. Thai, aber er fördert nur marginal eine gemeinsame buddhistische Identität zwischen Deutschen, Vietnamesen und Thai.

Diese fehlende „gemeinsame“ buddhistische Identität lässt sich noch durch einige Beobachtungen verdeutlichen: Ich habe schon vorhin erwähnt, dass sowohl die Vietnamesischen Tempel als auch die Thai-Tempel kaum auf „deutsche“ Anhänger ausgerichtet sind; Ausnahmen von konvertierten Deutschen sind zwar vorhanden und einige Versuche, die deutsche Sprache neben Vietnamesisch bzw. Thai in Lehrvorträgen zu verwenden, sind bestenfalls der Versuch, diese Trennung vorsichtig zu überwinden. Dass Thai-Tempel bzw. thai-deutsche Kulturvereine teilweise durch deutsche Ehepartner von Thai-Frauen intensiv unterstützt werden, ist zwar ein positiver und wesentlicher Beitrag zur Integration dieser Frauen in die deutsche Gesellschaft, allerdings lässt sich zugleich beobachten, dass sich die Männer eher selten dem Buddhismus anschließen, sodass man nicht von einer Interaktion zwischen Deutschen und thailändischen Buddhisten sprechen kann. Eine weitere Beobachtung bezieht sich auf die Mitgliedschaft in der Deutschen Buddhistischen Union (DBU).⁴² Die DBU ist der Dachverband für Buddhismus in Deutschland, der sich landesweit um Koordination und Kontakte zwischen buddhistischen Gemeinschaften untereinander, aber auch um die Information der Öffentlichkeit über den Buddhismus bemüht; genauso versucht die DBU seit mehreren Jahren, für den Buddhismus den Status einer Körperschaft öffentlichen Rechts – vergleichbar den großen Kirchen, aber auch kleineren Religionsgemeinschaften – zu erreichen, bislang jedoch vergebens. Dabei ist jedoch auffallend, dass ethnisch und kulturell asiatisch dominierte Tempel und Klöster wenig Interesse an einer Mitgliedschaft an der DBU zeigen.⁴³

⁴² Zur DBU siehe BAUMANN, *Deutsche Buddhisten*, 193-202, VON BRÜCK/LAI, *Buddhismus und Christentum*, 215f.; vgl. auch die Internetseite der DBU <http://www.dhar-ma.de/dbu/> (eingesehen 20. April 2007).

⁴³ Nach meinem Kenntnisstand sind derzeit lediglich der Thai-Tempel Wat Puttabenjapon in Langenselbold, das Kambodschanische Kulturzentrum in Heubach und der koreanische Hanmaum Seonwon Tempel in Kaarst Mitglied in der DBU.

Die somit sehr verschiedenen buddhistischen Identitäten wirken sich klarerweise auch auf den Umgang von „Buddhisten“ in Deutschland mit Angehörigen anderer Religionen aus. Was dies für ein Gespräch zwischen Buddhisten und Christen heißt, sei abschließend noch erwähnt. Die unterschiedlichen Identitäten erlauben nur in eingeschränkter Weise, allgemein von einem Dialog zwischen Buddhismus und Christentum zu sprechen.⁴⁴ So wie der christliche Gesprächspartner in der Regel ein Angehöriger der römisch-katholischen Kirche oder einer evangelischen Kirche ist, was seine Sichtweise des Christentums bestimmt, so ist der Buddhist entweder ein Theravada-Anhänger, wie dies bei den Thai der Fall ist, oder er ist Mahayana-Buddhist, was etwa für Vietnamesen gilt. Während man innerhalb des Theravada noch eine gewisse Einheitlichkeit feststellen kann, ist das Mahayana noch weiter gegliedert. Vietnamesen sind – geprägt durch die Vien Giac Pagode in Hannover – stark auf die Verehrung des Buddha Amida und (als Vietnamesen) auch auf den Ahnenkult konzentriert. Deutsche Mahayana-Buddhisten favorisieren hingegen meist entweder die Ausprägungen des tibetischen Buddhismus, praktizieren eine der Formen des japanischen Zen-Buddhismus oder sie sind Anhänger des exilvietnamesischen Zen-Mönchs Thich Nhat Hanh. Trotz dieses – sehr grobmaschigen – Musters sind somit wenigstens fünf verschiedene buddhistische Heilswege genannt. Zusammengehalten werden sie zwar durch die Minimalformel der dreifachen Zuflucht – der Zuflucht zum Buddha, der Zuflucht zur Lehre, der Zuflucht zur Gemeinde –, die jeweils spezifische Identität ergibt sich aber nicht aus dieser Minimalformel, sondern daraus, wie aufgrund der Interpretation der Lehre des Buddha das Leben als Buddhist in der Gemeinde durch Rituale und Meditation geprägt wird. Meines Erachtens muss im so genannten Dialog zwischen Buddhisten und Christen auf diesen Aspekt das zentrale Augenmerk gelegt werden; die Konsequenzen davon sind klar: Um den Gesprächspartnern gerecht zu werden, ist es eben notwendig, die konkrete „buddhistische“ Identität zu beachten. Diese ist – durch den bei asiatischen Buddhisten wichtigen identitätsbestimmenden Kulturfaktor – nicht nur vielfältig, sondern für Deutsche nicht immer auf Anhieb leicht verständlich. Dies führt dazu, dass deutsche Buddhisten durchaus eingestehen, dass auch ein „innerbuddhistisches“ Gespräch, abgesehen von zentralen Lehrinhalten, zwischen deutschen Buddhisten und asiatischen Buddhisten in Deutschland nicht im-

⁴⁴ Zu Recht differenzieren VON BRÜCK/LAI, *Buddhismus und Christentum*, 200-240 zwischen den verschiedenen Richtungen innerhalb des Buddhismus, mit denen es – wiederum teilweise konfessionsbezogen differenziert – einen christlichen Dialog in Deutschland gibt. Zugleich fällt dabei auf, dass Zen-Traditionen und (etwas weniger) tibetische Traditionen im christlich-buddhistischen Dialog deutlich dominieren, während buddhistische Migranten aus Südostasien bislang kaum in solche Dialoge einbezogen sind

mer leicht ist. Denn Identität wird oft weniger durch die Religion in abstrakt-idealer oder theologischer Form geprägt, sondern Religion ist viel häufiger ein von der Kultur abhängiger und gefärbter Faktor. Dadurch ist es für Migranten aber auch unabdingbar, ihre je eigene Kultur in der jeweils neuen Umgebung zur Bewahrung und Stärkung ihrer Religion zu bewahren.