

DER VIETNAMESISCHE BUDDHISMUS IN DEN USA
— **Der Stellenwert des Glaubens in der neuen Heimat** —

Von der Gemeinsamen Fakultät für Geistes- und Sozialwissenschaften
der Universität Hannover
zur Erlangung des Grades eines
Doktors der Philosophie (Dr. phil.)
genehmigte Dissertation
von

Loc Ho

geboren am 1. Januar 1971, in Saigon

2003

Referent: Prof. Dr. Dr. Peter Antes
Korreferent: Prof. Dr. Martin Baumann
Tag der Promotion: 3. Juli 2003

Abstract

Gab es vor 1975 in den USA nur wenige Vietnamesen - vorwiegend Studenten an den Universitäten -, so begann ihre Zahl dort mit dem Ende des Vietnamkrieges und dem gleichzeitigen Beginn der Vorherrschaft der kommunistischen Machthabern in ganz Vietnam plötzlich sprunghaft anzusteigen, denn viele Menschen flohen nun aus ihrem Heimatland. Das Schicksal der Boat People bewegte die Weltöffentlichkeit. Viele der Flüchtlinge gelangten in die Vereinigten Staaten, wo sie mit größtenteils ungewohnten Lebensumständen zurecht kommen mussten. Der hektische und konsumorientierte „American Way of Life“ unterschied sich sehr von der zum großen Teil buddhistisch geprägten gelassenen Lebensweise in Vietnam. Innerhalb eines Vierteljahrhunderts haben die vietnamesischen Buddhisten, die seit 1975 mit Hilfe verschiedener humanitärer Hilfsprogramme in die USA gelangten und dort die überwiegende Mehrheit der Flüchtlinge aus ihrer Heimat stellten, mehr als 250 buddhistische Institutionen - Klöster, Pagoden und Tempel - errichtet sowie viele buddhistische Gemeinden und Organisationen gegründet.

Der vietnamesische Buddhismus ist in den Vereinigten Staaten nur eine der vielen Glaubensrichtungen, welche von Einwanderern und Flüchtlingen in den vergangenen Jahrhunderten mitgebracht worden sind. Der Frage, welche Rolle der Buddhismus im Leben seiner Anhänger unter den früheren Gegebenheiten in Vietnam hatte und - im Vergleich dazu - unter den neuen Umständen in den USA hat, wird in der vorliegenden Arbeit ein breiter Raum eingeräumt, da sie für die Zukunft des vietnamesischen Buddhismus in den USA von immenser Bedeutung ist. Die Pagoden und Tempel sind nämlich für viele vietnamesischen Buddhisten inzwischen nicht nur eine religiös, sondern auch eine kulturell bedeutsame Stätte geworden - so eines der Ergebnisse der Nachforschungen des Verfassers - vor allem für die Zukunft der nachkommenden Generationen.

Die vorliegende Arbeit öffnet tiefe Einblicke in das Leben und Denken einer ethnisch-religiösen Minderheit in den USA. Sie geht auf den von dieser in Vergangenheit und Gegenwart praktizierten Glauben ebenso ein wie auf den Wandel des alltäglichen Lebens als Folge der Flucht. Wie buddhistische Ordensleute und Laien jeweils auf ihre ganz eigene Art und Weise mit den Veränderungen zurecht zu kommen versuchen, schildert die Studie sehr eindringlich mit Hilfe einzelner Beispiele, welche deutlich machen, wie die Menschen zwischen Erhaltung der eigenen Tradition und Religion einerseits und Anpassung an den erwähnten „American Way of Life“ andererseits schwanken.

Neben der Auswertung der entsprechenden Literaturquellen sind zwecks Erlangung eines authentischen Bildes des Lebens in den Andachtsstätten wie auch in den Privathaushalten der vietnamesisch-buddhistischen Gemeinden vor Ort Feldstudien unerlässlich. Letztere waren als Basis der vorliegenden Arbeit nicht zuletzt deshalb besonders ergiebig, da der Verfasser als gebürtiger Vietnameser mit entsprechenden Sprachkenntnissen und gleichzeitig als buddhistischer Mönch einen sehr guten Zugang zu den Flüchtlingen bekam. So erhielt er viele Informationen, welche z. B. US-amerikanischen und europäischen Wissenschaftlern bei derartigen Untersuchungen in diesem Umfeld unbekannt geblieben wären.

vietnamesisch
Buddhismus
USA

Abstract

While there were only few Vietnamese in the USA before 1975 – mainly students at universities – their number arises suddenly at the end of the Vietnam War and at the same time the beginning of the reign of communist rulers in entire Vietnam because many people escaped from their home land. The fate of the boat people touched the public. Many refugees came to the USA where they had to get settled in a new country with new living conditions.

The hectic and consume-oriented “American Way of Life” differs very much from the mostly Buddhist characterized relaxed life in Vietnam. Within a quarter of a century the Vietnamese Buddhists, who have come to the USA through different humanitarian programs since 1975 and who make up the majority of the Vietnamese refugees, have established more than 250 Buddhist institutions – monasteries, pagodas and temples – as well as many Buddhist communities and organizations.

Vietnamese Buddhism in the USA is only one of the many faiths which were brought in by immigrants and refugees in the last decades. The question of what role the Vietnamese Buddhism play in the daily life of its followers in their home land compared to the new environment in the USA will be especially focused in this study, because it plays an immense importance for the future of Vietnamese Buddhism in the USA. According to one of the results found by the author of this study, pagodas and temples have meanwhile not become only religious but also important cultural institutions for many Vietnamese Buddhists, especially for the future of the coming generation.

The study opens deep view into the life and thought of an ethnic-religious minority in the USA. It looks into the past and the present of the practicing faith, as well as into the changing of daily life because of the result of the flight. The way ordained and lay Buddhists deal with the changing of life on their individual special art and manner is deeply analyzed in the study with many examples, which show that the people waver on the one hand to preserve their tradition and religion and on the other adjust to the already mentioned “American Way of Life”.

In addition to the analysis of corresponding literature field research was essential to achieve a picture of the spiritual life in the temples as well as in the private homes of the local Vietnamese Buddhist community. Field research made the major part of this study and it was particularly productive because the author is a Vietnamese and also a Buddhist monk who could gain access to the refugees. He obtained a great deal of information which would have remained unknown by US-American and European scientists who work on such studies of the same field.

Vietnamese
Buddhism
USA

INHALTSVERZEICHNIS

	Seite
Inhaltsverzeichnis	5
Verzeichnis der Karten, Tabellen und Abbildungen	8
Abkürzungsverzeichnis	9
Danksagung	11
Einleitung	12
1 Hintergründe der vorliegenden Untersuchung	12
2 Wissenschaftliche Ausgangsbasis	13
3 Ziele und Aufbau der Studie	15
4 Methoden der Datenerhebung.....	18
Kapitel 1	
Der Buddhismus in Vietnam	24
1 Der Stellenwert des Glaubens für die Vietnamesen.....	24
1.1 Glaube an eine höhere Macht	25
1.2 Schutz durch Ahnen und verstorbene Verwandte.....	26
2 Einführung und Verbreitung des Buddhismus in Vietnam.....	29
2.1 Buddhistische Einflüsse aus Indien und China.....	30
2.2 Gründungsphase und Blütezeit	35
2.3 Zeitweiser Rückgang des Buddhismus und seine anschließende Wiederbelebung	37
2.4 Der Buddhismus in Vietnam nach 1975	46
3 Der Einfluss des Buddhismus auf die Kultur und das Leben der Vietnamesen.....	49
3.1 Das buddhistische Glaubenssystem.....	50
3.2 Der Buddhismus im Alltag	55
3.3 Der Tod im vietnamesischen Buddhismus.....	57
3.4 Mönchsgemeinde und Klosterleben	59
Kapitel 2	
Flucht aus Vietnam und Ankunft in den USA	64
1 Vietnam nach dem Kriegsende.....	64
1.1 Die Politik der neuen Regierung	65
1.2 Auswirkungen auf die Bevölkerung	69
2 Flucht und Immigration	71
2.1 Definition von „Flüchtling“ und „Immigrant“	72
2.2 Die Evakuierten	74
2.3 Die <i>Boat People</i>	76
2.4 Die durch humanitäre Hilfsprogramme in die USA Eingereiste	85

Kapitel 3

Die Vietnamesen in den USA	89
1 Der Aufnahmeprozess und die Ansiedlung der Flüchtlinge	89
1.1 Aufnahme der Flüchtlinge in den USA und ihre Verteilung auf Regionen.....	90
1.2 Sekundäre Migration und Kettenmigration	94
1.3 Entstehung und Bildung von Gemeinden vietnamesischer Flüchtlinge	97
2 Heimat in der Fremde: Sozialisation und Anpassung	98
2.1 Die Rolle von Familie und Gesellschaft im US-amerikanischen Exil	101
2.2 Soziale Kontakte zu Einheimischen	104
2.3 Soziale Kontakte der Flüchtlinge untereinander	105
2.4 Engagement von Flüchtlingen in der Gesellschaft	109
2.5 Anpassung in Sprache und Beruf.....	112
2.5.1 Spracherwerb.....	113
2.5.2 Schulische und akademische Ausbildung	115
2.5.3 Beruf und finanzielle Absicherung	117

Kapitel 4

Institutionalisierung und Entwicklung des vietnamesischen Buddhismus in den USA.....

.....	120
1 Geschichte der Institutionalisierung des vietnamesischen Buddhismus in den USA	120
1.1 Ordinierte und Laien – eine Strukturanalyse	121
1.2 Die Errichtung von Tempeln und Pagoden	134
1.3 Buddhistische Vereinigungen und deren Zusammenarbeit	149
1.4 Die buddhistische Jugendorganisationen	153
2 Das religiöse Leben der vietnamesischen Buddhisten.....	158
2.1 Das Alltagsleben im Tempel.....	160
2.2 Geistliche Aufgaben der Ordinierten.....	166
2.3 Die Glaubenspraxis der buddhistischen Laien.....	172
2.4 Traditionell-religiöse Feierlichkeiten.....	175
3 Beziehungen der vietnamesischen Buddhisten zu anderen religiösen Gemeinschaften ...	183
3.1 Beitrag von Thich Thien An zur Entwicklung des Buddhismus in den USA	184
3.2 Thich Nhat Hanh und sein Wirken in den USA	190
3.3 Zusammenarbeit mit anderen buddhistischen Gemeinschaften	195

Kapitel 5

Transformation und Adaptation des vietnamesischen Buddhismus in den USA	198
1	Wiederbelebung und Rückorientierung zur Religion..... 199
1.1	„Asian American“ und „Buddhist“ als Selbstidentitäten..... 201
1.2	Stellenwert der buddhistischen Hinwendung und Praxis im Alltag..... 206
2	Funktionen religiöser Andachtsstätten..... 209
2.1	Orte psychologischer Unterstützung..... 211
2.2	Orte sozialer Unterstützung und aktiven Gemeindelebens 213
2.3	Orte spiritueller Unterstützung und Praxis 218
2.4	Ökumenischer Buddhismus: Interreligiöse Beziehungen und Zusammenarbeit mit anderen Gemeinschaften 221
3	Wahrung und Wandel des vietnamesischen Buddhismus in den USA..... 227
3.1	Vermittlung und Pflege heimatlicher Traditionen 229
3.2	Wandel der Religion als Anpassung 232
3.3	Die Zukunft des vietnamesischen Buddhismus in den USA - ein Ausblick..... 249
Ergebnis der Arbeit	252
Literaturverzeichnis	256
Adressenverzeichnis vietnamesisch-buddhistischer Institutionen in den USA	268

Verzeichnis der Karten, Tabellen und Abbildungen

Karte 1:	Zielgebiete der vietnamesischen Boat People	78
Karte 2:	Little Saigon und Umgebung	108
Karte 3:	Vietnamesisch-buddhistische Institutionen in den USA (außer Alaska).....	135
Tabelle 1:	Vietnamesen in den USA und im übrigen Ausland 1975-1997 und 2000.....	64
Tabelle 2:	Vietnamesische Boat People in den Flüchtlingslagern.....	83
Tabelle 3:	Vietnamesische Flüchtlinge in den aufnehmenden Ländern	83
Tabelle 4:	US-Bundesstaaten mit hohen Anteilen vietnamesischer Einwohner (2000)	97
Tabelle 5:	Anteile berufstätiger südostasiatischer Flüchtlinge an verschiedenen Berufszweigen in den USA	119
Tabelle 6:	Titelbezeichnungen vietnamesischer Mönche und Nonnen.....	123
Tabelle 7:	Vietnamesisch-buddhistische Klöster, Pagoden und Tempel in den USA	135
Tabelle 8:	Vietnamesisch-buddhistische Familiengruppen und ihre Mitglieder	154
Abbildung 1:	Die Struktur der Ordensgemeinschaft (Abteilung der KVVBK in den USA)	122
Abbildung 2:	Die Struktur der vietnamesischen Laiengemeinden in den USA.....	132
Abbildung 3:	Truc-Lam-Yen-Tu-Pagode in Santa Ana, Kalifornien.....	137
Abbildung 4:	Einweihung des Hauses der Barmherzigkeit im Kim-Son-Kloster	148
Abbildung 5:	Frontansicht des Viet-Nam-Klosters in Houston, Texas.....	149
Abbildung 6:	Treffen verschiedener Buddhistischer Familien in San Bernardino.....	157
Abbildung 7:	Rezitation der Namen des Buddha mit der Gebetskette	165
Abbildung 8:	Totenandacht in der Tu-Quang-Pagode in San Francisco.....	169
Abbildung 9:	Einweihungszeremonie für das Vien-Giac-Dharma-Institut in Indien.....	172
Abbildung 10:	Vesak-Fest der Du-Muc-Dharma-Gruppe im Seely-Camp	174
Abbildung 11:	Umzug anlässlich des buddhistischen Neujahrsfestes in Little Saigon	176
Abbildung 12:	Einweihungsfeier der Avalokiteshvara-Statue in Houston	183
Abbildung 13:	Viet-Nam-Pagode in Los Angeles mit dem Tor der Drei Eingänge.....	185
Abbildung 14:	Thich Nhat Hanh und seine Ordensschüler im Loc-Uyen-Kloster.....	193
Abbildung 15:	Einweihungsfeier der Buddha-Reliquien mit tibetischen Mönchen.....	196
Abbildung 16:	Verteilung warmer Mahlzeiten an Bedürftige in Garden Grove	217
Abbildung 17:	Interreligiöse Gedenkfeier für die Opfer der Anschläge des 11. September 2001 in Houston.....	223

Abkürzungsverzeichnis

Abt.	Abteilung
A. D.	Anno Domini (lat.: im Jahre des Herrn [Jesus Christus])
AI	Amnesty International
Bd.	Band
bzw.	beziehungsweise
ca.	circa
chin.	chinesisch
d. h.	das heißt
ders.	derselbe
dies.	dieselbe/dieselben
dt.	deutsch
dto.	dito
engl.	englisch
etc.	et cetera
f.	und folgende Seite
ff.	und folgende Seiten
franz.	französisch
GI	Government Issue
gr.	griechisch
HO	Humanitarian Order
Hrsg.	Herausgeber
IATF	Interagency Task Force
IBMC	International Buddhist Meditation Center
INS	Immigration and Naturalization Service
jap.	japanisch
Kap.	Kapitel
KPV	Kommunistische Partei Vietnams
KVVBK	Kongregation der Vereinigten Vietnamesischen Buddhistischen Kirche
MAA	Mutual Assistance Association
lat.	lateinisch
n. Chr.	nach Christus
NLF	National Liberation Front
Nr.	Nummer
ODP	Orderly Departure Program
o. g.	oben genannte/-r/-s
o. J.	ohne Jahresangabe
o. V.	ohne Verlagsangabe
s.	siehe
s. u.	siehe unten
s. o.	siehe oben
S.	Seite
sanskrit.	sanskrit
südl.	südlich
u.	und
u. a.	unter anderem / und andere
u. ä.	und ähnliche/-s
Übers.	Übersetzer

UNHCR	United Nations High Commissioner for Refugees
US/U. S.	United States
US HEW	United States Department of Health, Education & Welfare
USA/U. S. A.	United States of America
v. Chr.	vor Christus
VBJ	Verein Buddhistischer Jugend
VCA	Vietnamese Community in Australia
Verf.	Verfasser
vgl.	vergleiche
vieln.	vietnamesisch
VN	Vietnam
vs.	versus
z. B.	zum Beispiel
zit.	zitiert

Danksagung

Zum Gelingen der vorliegenden Arbeit über den Stellenwert des Glaubens als Lebensorientierung für die vietnamesischen Buddhisten in den USA, die im Sommer 2000 begonnen wurde, haben viele Personen beigetragen, ohne deren Hilfe und Mitwirkung die Studie nicht hätte vollendet werden können.

Danken möchte ich den vielen hilfsbereiten in den USA lebenden Vietnamesen - Laien, Äbten und Äbtissinnen der Pagoden und Tempel sowie Vorstehern der buddhistischen Gemeinden und Vereine -, die mir in persönlichen Gesprächen wertvolle Informationen lieferten, sich Zeit nahmen, um mich durch ihre Andachtstätten bzw. Institutionen und Andachtsstätten zu führen, und mir über die jeweiligen Aktivitäten vor Ort berichteten.

Herzlich danken möchte ich Herrn Professor Dr. Dr. Peter Antes und Herrn Prof. Dr. Martin Baumann, die als Doktorväter die vorliegende Arbeit mit viel Engagement betreuten und mir in schwierigen Situationen zu helfen und mich anzuspornen wussten. Dem Ehrwürdigen Thich Nhu Dien möchte ich ganz besonders für seine geistige, moralische und finanzielle Unterstützung während des gesamten Studienprojektes danken, welchem die Arbeit gewidmet ist.

Herrn Gary Lease, Professor für Humanethik an der Universität von Santa Cruz, Kalifornien, möchte ich für die Bürgschaft während meines einjährigen Aufenthaltes in den Vereinigten Staaten zu Feldforschungsarbeiten herzlich danken. Den Äbten der Tu-Quang-Pagode (San Francisco), der Lien-Hoa-Pagode (Garden Grove) und der Quan-Am-Pagode (Houston) sowie der Familie Pham & Do (Raleigh) und einigen anderen Menschen gilt mein besonderer Dank, weil sie mir während meiner Studien vor Ort in den USA Unterkunft und Verpflegung gewährten.

Ferner danke ich meinen deutschen und vietnamesischen Freunden - insbesondere Edwin Antonius - für die Zeit und Aufmerksamkeit, die sie mir während der Umsetzung des Projektes in die vorliegende schriftliche Form geschenkt haben. Auch meinen Eltern und Geschwistern möchte ich für ihren liebevollen und geistigen Beistand danken, den sie mir stets gewährt haben.

Hannover, im März 2003

Loc Ho

Einleitung

1. Hintergründe der vorliegenden Untersuchung

Der Schwerpunkt der vorliegenden Untersuchung liegt in der Rolle des Glaubens und auf seinen Einwirkungen im Niederlassungsprozess vietnamesischer Buddhisten in den USA. Dort leben inzwischen über eine Million Vietnamesen buddhistischen Glaubens (Stand 2002). Im Gegensatz zu Buddhisten aus China, Japan, Korea, Thailand und Sri Lanka, die auf Grund von Möglichkeiten zur besseren Ausbildung und beruflichen Tätigkeit dorthin kamen, wurden die Buddhisten aus Vietnam gezwungen, ihre Heimat zu verlassen und eben u. a. in den USA politisches Asyl zu suchen. Sie waren nicht auf das Leben in einer neuen Umgebung vorbereitet.

Innerhalb von 25 Jahren hat die mittlerweile über eine Million Mitglieder umfassende vietnamesisch-buddhistische Gemeinde in den Vereinigten Staaten mehr als 250 Pagoden, Tempel, Klöster und andere Institutionen errichtet sowie zahlreiche buddhistische Gemeinschaften und Organisationen gegründet. Die genannte Zahl der Mitglieder ergibt sich aus dem prozentualen Anteil der Buddhisten in Höhe von 80 % der insgesamt ca. 1,3 Millionen in den USA lebenden Vietnamesen.¹

Als die Flüchtlinge Vietnam unfreiwillig verließen, glaubten viele von ihnen, ihre Flucht sei nur für einen begrenzten Zeitraum erforderlich. Sie hatten sich daher nicht bewusst dafür entschieden, Teil einer anderen Gesellschaft oder Kultur zu werden. Im Hinblick auf ihren nunmehr teilweise über ein Vierteljahrhundert währenden Daueraufenthalt in den USA unter völlig anderen Bedingungen als in ihrer Heimat stellen sich Fragen wie die Folgenden:

Wie haben diese Menschen den Kulturschock überstanden und ihr Leben gemeistert? Welche signifikanten Faktoren waren beim Niederlassungsprozess entscheidend? Welche Rolle hat der religiöse Faktor bei Letzterem gespielt? Wie sieht das religiöse Leben in der neuen Umgebung aus? Welche Kriterien sind für den dauerhaften Fortbestand des vietnamesischen Buddhismus in den USA von entscheidender Bedeutung? Diesen Fragen nachzugehen, ist Gegenstand der vorliegenden Studie.

¹ Einige westliche Wissenschaftler wie z. B. Cadière, 1992, S. 29-32, bezweifeln die allgemeine Angabe, dass 80 % der vietnamesischen Bevölkerung dem buddhistischen Glauben angehören. Derartige Zweifel - so Nguyen & Barber, 1998, S. 132 - seien nicht ganz unberechtigt. Doch die Information deutet auf eine fehlende eingehende Untersuchung der Natur des vietnamesischen Buddhismus hin. Sie trifft insofern zu, dass die vietnamesischen Buddhisten sich in ihrem Glauben etwas von den laotischen und den thailändischen Buddhisten unterscheiden, und dass es im vietnamesischen Buddhismus nicht die gleiche Struktur von Sangha, Institutionen, Hierarchie und Organisationen wie z. B. in Sri Lanka gibt; doch die vietnamesischen Buddhisten definieren ihre spirituellen Bedürfnisse und deren Befriedigung im Kontext der buddhistischen Weltanschauung.

2. Wissenschaftliche Ausgangsbasis

Trotz der immer deutlicher sichtbaren Präsenz des vietnamesischen Bevölkerungsteils in den Vereinigten Staaten blieben bislang veröffentlichte Studien bezüglich dieser Gruppe nur auf einige wenige Bereiche ihres Lebens beschränkt. Die Schwerpunkte beschränkten sich zunächst auf die Hilfsprogramme für vietnamesische Flüchtlinge sowie auf den Prozess der Niederlassung der Letzteren², ihre wirtschaftliche Leistungs- und Lernerfolge³ sowie ihren psychischen Gesundheitszustand⁴. Neuere Studien konzentrieren sich auf die Themen Immigration, Amerasians⁵, Generationsunterschiede⁶, Jugendbanden⁷ und Politischer Radikalismus⁸. Doch vielen Autoren sozial- und politikwissenschaftlicher Arbeiten gelingt es nicht einmal, die verschiedenen südostasiatischen Länder und Volksgruppen, aus welchen nun Vertreter in der US-amerikanischen Gesellschaft leben, voneinander zu unterscheiden. Jede dieser Volksgruppen - Vietnamesen, Kambodschaner, Laoten, Hmong⁹ oder ethnische Chinesen - hat ihre eigene Tradition, Geschichte, Sprache und Kultur. Ein Versuch, sie alle innerhalb einer einzigen Kategorie zu untersuchen, wird ihren verschiedenen Eigenarten nicht gerecht und ist daher als zu oberflächlich zu werten. Die meisten bislang veröffentlichten Studien über diese Menschen vernachlässigen außerdem ihre geistigen - d. h. religiösen - und kulturellen Werte.

² Besonders ist hier die Studie von Montero (1979) zum Niederlassungsprozess der Vietnamesen der ersten Fluchtwelle hervorzuheben, die zwischen 1975 und 1977 in die USA kamen. Der Autor verwendet Regierungsdokumente und Umfragen, die mit Hilfe einer Bevölkerungsgruppe von 35.000 Flüchtlingen zu Stande kamen, und erstellt das Spontaneous International Migration Modell (SIM), um die Immigration und den Niederlassungsprozess der Vietnamesen in den USA zu erklären. Das Modell basiert auf drei Phasen: Heimatland, Ethnische Enklave und Assimilation (Ausführlichere Informationen hierzu finden sich in Kapitel 3 der vorliegenden Arbeit.). Auch Rutledge (1992) untersucht den Niederlassungsprozess der verschiedenen Gruppen von Vietnamesen in den USA. Außerdem diskutiert der Autor fünfzehn relevante und zum Zeitpunkt seiner Untersuchung für die Flüchtlinge aktuelle Themen wie z. B. Rollenverhältnis, Generationsunterschiede sowie inter- und intraethnische Konflikte. Der Autor erwähnt einige ernsthafte Probleme wie z. B. die gegen Asiaten gerichtete Gewalt in den USA und vietnamesisch-amerikanische Gangs.

³ Vgl. hierzu Caplan et al. (1989 und 1991). Caplan et al., 1991, S. 80-81, kommen zu dem Ergebnis, dass der Erfolg wirtschaftlicher Leistung vietnamesischer Flüchtlinge und der schulische Erfolg ihrer Kinder von mehreren Faktoren abhängen, die ihrerseits stark vom konfuzianistischen bzw. buddhistischen Glauben beeinflusst werden: kulturelle Basis, Rückhalt seitens der Familie, Fleiß, die Stellung der Familie in der Gesellschaft, Selbstvertrauen, Stolz und Integration.

⁴ Insbesondere in der Zeit kurz nach der Ankunft der Flüchtlinge und nach der ersten Zeit ihres Aufenthaltes in den USA wurden viele Studien und Forschungsberichte über ihre Gesundheit und psychische Verfassung herausgegeben, z. B. von Smither (1981), Charron & Ness (1981), Liebkind (1993), Gold (1992), und Le Thi Que (1983).

⁵ Zu diesem Schwerpunkt vgl. Chung & Le (1994), Takaki (1995), Zhou & Bankston (1998) und McKelvey (1999).

⁶ Vgl. hierzu Kibra (1993). Der Autor untersucht die Rollen der einzelnen Familienmitglieder und den Generationskonflikt.

⁷ Vgl. hierzu Du Phuoc Long & Ricard (1996) und Freeman (1989).

⁸ Vgl. hierzu Takaki (1995) und Do Hien Duc (1999).

Untersuchungen über die Rolle und Bedeutung religiöser Bindungen und Wertvorstellungen der in den USA lebenden Flüchtlinge aus den südostasiatischen Ländern im Prozess ihrer Sesshaft- und Heimischwerdung sind in den bislang vorliegenden Forschungsberichten kaum zu finden. Entsprechende Studien schreiben dem Faktor Religion im Hinblick auf dessen Relevanz für den Prozess der Heimischwerdung und für die Wahrung einer spezifischen Identität von Migranten keine oder lediglich eine zu vernachlässigende Bedeutung zu. Für viele dieser Menschen sei die Religion in der säkularisierten modernen Gesellschaft der USA obsolet, veraltet - eben vormodern.¹⁰

Für alle in eine neue Umgebung gelangten ethnischen Gruppen gilt, dass sie ihre ethnisch-nationale Identität aufrechterhalten. Zur Letzteren zählt auch die religiös-kulturelle Orientierung, denn mit ihrer Flucht bzw. ihrem Fortzug aus der Heimat bleiben Kultur und Religion der Flüchtlinge und Immigranten nicht etwa dort zurück. Vielmehr nehmen die Menschen sie in Form von Wertorientierungen und Verhaltensweisen sowie mit Hilfe von Symbolen, Bildern, Schriften, Gegenständen und anderen kulturellen Gütern mit. Was jedoch von diesen Grundeinstellungen und Hilfsmitteln in der neuen Heimat Bestand hat bzw. haben wird, wie also der Glaube unter den veränderten Bedingungen fortbesteht, gilt es herauszufinden. Wie Studien über Einwanderer nach Australien, Großbritannien oder in die USA zeigen, ist der baldige Aufbau religiöser Stätten durch Immigranten nach ihrer Ansiedlung im aufnehmenden Land dann geradezu charakteristisch, wenn eine Rückkehr in ihr Herkunftsland zusehends ausgeschlossen wird. Die Errichtung religiöser Andachtsstätten - seien es christliche Kirchen, hinduistische Tempel oder buddhistische Klöster - bedarf daher keiner Erklärung. Vielmehr scheint das dauerhafte Fehlen solcher religiös motivierter Institutionen eher die Ausnahme von der Regel zu sein.¹¹ Speziell für die Buddhisten unter den vietnamesischen Flüchtlingen und Immigranten in den USA, die in der vorliegenden Arbeit zu untersuchende religiöse Gruppe, spielt die Hinwendung zum praktizierten Glauben eine wichtige Rolle.

Seitens der die Mehrheit der Bevölkerung stellenden US-Amerikaner wurde befürchtet, dass sich die vietnamesischen Flüchtlinge und Immigranten zu sehr innerhalb ihrer ethnischen Gruppe zurückziehen und sich einer Anpassung an die Gesellschaft entziehen. Um einer solchen Entwicklung vorzubeugen, setzte die Regierung eine Politik der Verteilung von Flüchtlingen auf

⁹ Eines der 60 ethnischen Völker in Vietnam.

¹⁰ Vgl. hierzu Seiwert (1995); mit Blick auf die Bundesrepublik Deutschland analysierte dieses u.a. Baumann, 2000b, S. 10.

¹¹ Vgl. hierzu u. a. Mol (1979), Williams (1988), Bouma (1996) und Baumann (1995, 1999 und 2000b). Seit Mitte der 1990er Jahre wird dem Faktor 'Religion' in migrations- und gesellschaftsbezogenen Studien - anders als in älteren Arbeiten - mehr Aufmerksamkeit gewidmet.

das gesamte Gebiet der Vereinigten Staaten um (s. Kapitel 3 der vorliegenden Arbeit, Abschnitt 1.1). Doch diese Politik einer vom Staat erzwungenen Eingliederung scheiterte. Die Vietnamesen in den USA formierten sich und gründeten eigene soziale Gemeinden und wirtschaftliche Zentren. Gerade religiöse Institutionen wie buddhistische Klöster, Pagoden und Tempel boten den vietnamesischen Buddhisten Sicherheit und Rückhalt in der ihnen fremden Umgebung. Die religiöse Bindung verstärkt das Zusammengehörigkeitsgefühl, und aus Sicht der US-Amerikaner kann Baumann zufolge „[...] der Zuwanderergruppe anhand ihrer religiösen Spezifität ein bestimmter Platz in der plural gestalteten Gesellschaft zugewiesen werden“¹².

Dass der Glaube und die vielfältigen Angebote religiöser Institutionen zur sozialen Integration beitragen, haben bereits viele Wissenschaftler wie z. B. Bankston & Zhou (1996), Bouma (1996), Lin (1996) und Baumann (2000b) belegen können.¹³ Daher ist es Canda & Phaobtong zufolge wichtig, den Buddhismus als ein System zur Unterstützung südostasiatischer Flüchtlinge und Immigranten - insbesondere der vietnamesischen Buddhisten - zu untersuchen, um gezielt bedeutsame kulturelle Informationen zu erhalten, welche dann Sozialarbeitern und anderen Helfern zur kulturellen und spirituellen Unterstützung ihrer Arbeit zugänglich gemacht werden können.¹⁴

3. Ziele und Aufbau der Studie

Es sind hauptsächlich zwei Ziele, die mit der vorliegenden Arbeit verfolgt werden:

Im Anschluss an eine die historischen Hintergründe beleuchtenden Darstellung der vietnamesischen Geschichte sowie der Einführung und Verbreitung des Buddhismus im Heimatland der Flüchtlinge und Emigranten erfolgt eine Beschreibung des Aufbaus des vietnamesischen Buddhismus in den USA ab etwa dem Jahr 1975. Die mit Hilfe der Errichtung einer Vielzahl religiöser Stätten ermöglichten Prozesse der Institutionalisierung einer Religionsform gilt es nachzuzeichnen und zu analysieren. Um der Rolle des Buddhismus sowie seinen Einflüssen im Anpassungsprozess der buddhistischen Vietnamesen in den USA gerecht zu

¹² Baumann, 2000b, S. 178.

¹³ Eine starke religiöse Bindung kann allerdings auch einer Integration entgegen wirken und zu einer völligen gesellschaftlichen Abkapselung führen. Ausführliche Informationen hierzu finden sich bei Baumann, 2000b, S. 175-184.

¹⁴ Vgl. Canda & Phaobtong, 1992, S. 61.

werden, wird auch auf die Religiosität der Vietnamesen allgemein - also auf den Stellenwert bzw. die Bedeutung des Glaubens für diese Menschen - näher eingegangen.

Zum besseren Verständnis der den vietnamesischen Buddhismus betreffenden Entwicklung in den USA werden in der vorliegenden Arbeit der Prozess der Flucht und die geschichtlichen Hintergründe des erzwungenen Fortgangs der Vietnamesen aus ihrer Heimat erörtert. Außerdem erfolgt eine Bestandaufnahme der sozialen und wirtschaftlichen Situation der Vietnamesen in der Zeit seit ihrer Ankunft in den USA, denn die äußeren Umstände des alltäglichen Lebens in der neuen Heimat hängen in diesem Fall in einer Wechselbeziehung mit dem Glauben und der Glaubenspraxis zusammen.

Signifikante Funktionen sozialkultureller, wirtschaftlicher oder politischer Art, die der buddhistische Glaube bei der Steuerung gesellschaftlicher und integrativer Faktoren im Adaptionsprozess seiner vietnamesischen Anhänger in den USA übernommen hat, werden herausgearbeitet. Das religiöse Leben der buddhistischen Laien z. B. vollzieht sich nicht nur in Form der Glaubenspraxis im privaten Bereich, sondern auch anlässlich gemeinsam gefeierter Jahresfeste und öffentlicher Prozessionen in Andachtsstätten, Tempeln und Klöstern, bei denen auch durchaus gemeinsam mit Ordensleuten an die Beschneidung der Religionsfreiheit im gemeinsamen Heimatland durch die dortige kommunistische Regierung erinnert wird.

Allgemein zielt die vorliegende Untersuchung darauf ab, am Beispiel der vietnamesischen Buddhisten in den USA die Rolle des Glaubens in Prozessen der Heimischwerdung von Immigranten sowie den Aufbau einer „Heimat in der Fremde“ darzustellen. Die in bislang herausgegebenen Studien anderer Autoren zu diesem Themenbereich zu registrierende Vernachlässigung des Faktors „Religion“ wird dabei durch eine explizite Hervorhebung dieser Größe ersetzt. Ihre genannten Zielsetzungen bedingen auch den Aufbau der vorliegenden Studie: In Kapitel 1 werden die historischen und gesellschaftlichen Hintergründe des Vorhandenseins der - immerhin etwa 80 % der in den USA lebenden Vietnamesen stellenden - Anhänger des buddhistischen Glaubens in Form einer Nachzeichnung der Bedeutung des Letzteren für die Vietnamesen allgemein, der Geschichte des vietnamesischen Buddhismus, seiner Glaubensinhalte und seines Einflusses auf die Menschen des Landes beschrieben. Dabei wird das in Vietnam entwickelte eigenständige, landesspezifische Glaubenssystem ebenso berücksichtigt wie die auf Einflüsse sowohl des indischen als auch des chinesischen Buddhismus zurück zu führende Entstehung der zwei Hauptrichtungen *Zen* und *Reines Land* im vietnamesischen Buddhismus sowie in Vietnam verbreitete Formen der Glaubenspraxis mit landestypischen Ritualen und Andachten.

Kapitel 2 skizziert die Ursachen der Flucht von Vietnamesen, den teilweise dramatisch verlaufenen Exodus sowie die Ankunft der Flüchtlinge in den USA. Die politische Situation im Heimatland, die zur Massenflucht von Vietnamesen führte, die unterschiedlichen Wege der Flüchtlinge in die Freiheit, ihr Leben in Aufnahmelagern und nicht zuletzt die von den Vereinten Nationen und den US-amerikanischen Behörden initiierten humanitären Hilfsprogramme für die unfreiwilligen Emigranten finden dabei besondere Beachtung.

Der Prozess der Niederlassung der Vietnamesen in den USA ist Thema von Kapitel 3. Dabei finden insbesondere die Rollen von Heimat und Fremde für diejenigen Flüchtlinge Berücksichtigung, welche von einem Tag auf den anderen ihr Land verlassen mussten und dabei teilweise ihre Familien, in der Regel aber Verwandte, Besitz und Arbeit verloren. Der Gegensatz zwischen Erhaltung kultureller Eigenständigkeit einerseits und gänzlicher Anpassung an die Gesellschaft der USA andererseits kommen hier ebenso zur Sprache wie die sich aus diesem Spannungsfeld ergebenden Konflikte zwischen den Angehörigen verschiedener Generationen vietnamesischer Flüchtlinge.

In Kapitel 4 findet sich eine Darstellung der Entwicklung des vietnamesischen Buddhismus in den Vereinigten Staaten seit der Ankunft der ersten Flüchtlinge im Jahre 1975. Diese Darstellung umfasst eine Beschreibung der Ankunft der ersten buddhistischen Ordensleute unter den Flüchtlingen, der Errichtung von Andachtsstätten, der Gründung vietnamesisch-buddhistischer Organisationen vor Ort, des Alltagslebens der Buddhisten - sowohl der Ordensleute als auch der Laien - unter den neuen Gegebenheiten sowie religiöse und kulturelle Aktivitäten im neuen Umfeld. Näher eingegangen wird in diesem Zusammenhang auf das Wirken von Thich Thien An, dem ersten vietnamesisch-buddhistischen Mönch, der in die USA gelangte und viel zur Entwicklung des buddhistischen Lebens auch unter den Laien in der neuen Heimat beitrug, sowie von Thich Nhat Hanh, durch welchen in den Vereinigten Staaten viele Einheimische und Vietnamesen den Weg zum Buddhismus fanden.

In Kapitel 5, dem abschließenden Abschnitt der vorliegenden Studie, wird ausführlich auf die Bedeutung der Religion im Leben der buddhistischen Vietnamesen in den USA seit dem Jahre 1975 und die Glaubenspraxis dieser Menschen sowohl im Privatleben als auch bei in den Andachtsstätten stattfindenden Aktivitäten eingegangen, wobei in den Vereinigten Staaten unverändert aus dem Heimatland übernommene ebenso wie den Umständen in der neuen Umgebung angepasste Elemente des vietnamesischen Buddhismus zur Sprache kommen.

4. Methoden der Datenerhebung

Die Wahl des Themas sowie des - lebenden - Untersuchungsgegenstandes entspricht dem wissenschaftlichen und persönlichen Interesse des Verfassers. Sie ist außerdem auf eine Anregung der seine Forschungsarbeit betreuenden Professoren zurückzuführen, seine persönlichen Erfahrungen und sein Wissen als ehemaliger vietnamesischer Flüchtling wie auch als Mitglied des buddhistischen Ordens, des Sangha, in eine religionswissenschaftliche Untersuchung einfließen zu lassen. Dass es Forscher und Beobachter gibt, die selbst Mitglieder von ihnen zu untersuchender sozialer oder religiöser Gemeinschaften sind, hat Baumann zufolge nichts Bedenkliches an sich, und diese Art der Forschung wird in die Kategorie „opportunistische Untersuchung“ eingeordnet.¹⁵ Ein weiterer Vorteil selbst den zu erforschenden Gruppen angehörender Wissenschaftler sind, so Baumann weiter, deren „erhöhte Kompetenz (,insider’s view’), die verbesserte Zugangsmöglichkeiten und die Möglichkeit der Introspektion, d. h. eigene Erfahrungen in die Untersuchung mit einbringen zu können“¹⁶.

Auf Grund dieser Tatsache ist der Verfasser davon überzeugt, dass es nicht nur legitim, sondern auch notwendig und von großem Nutzen ist, die genannten Vorteile der Zugehörigkeit zu einer zu untersuchenden Personengruppe als ganz spezifisches Element der eigenen Forschungsarbeit bewusst in die Reflexion einfließen zu lassen, ohne dass hierdurch die Wissenschaft in Frage gestellt wird. Ein solches Verfahren entspricht Saalfrank zufolge sogar den Methoden der volkskundlichen und ethnologischen Disziplinen.¹⁷ Um einem möglichen Vorwurf des „going native“¹⁸ bzw. der fehlenden Distanz zum Untersuchungsobjekt auf Grund der Nähe und Vertrautheit eines Forschers zu seinen Informanten vorzubeugen, und um Überprüfbarkeit und Intersubjektivität zu gewähren, werden in persönlichen Gesprächen des Verfassers der vorliegenden Arbeit gesammelten Angaben andere, unterschiedlichsten literarischen Quellen entnommene Daten bzw. Aussagen anderer Wissenschaftler zur Thematik - soweit vorhanden - gegenüber gestellt.

Bei der Bearbeitung des Themas der vorliegenden Studie dienten dem Verfasser sowohl Literaturquellen als auch eigene Beobachtungen an buddhistischen Veranstaltungen, Zeremonien und Andachten in den Vereinigten Staaten und nicht zuletzt ihm persönlich bei ausführlichen Gesprächen mit buddhistischen Ordensleuten sowie Gemeindevorstehern und anderen Laien

¹⁵ Baumann, 1992, S. 9.

¹⁶ Dto.

¹⁷ Saalfrank, 1997, S. 51.

¹⁸ Zu diesem Begriff vgl. Baumann, 1992, S. 23, und Saalfrank, 1997, S. 51.

mitgeteilte Informationen als Basis. Die Kombination der Auswertung schriftlicher Quellen mit derjenigen eigener Beobachtungen und mündlicher Aussagen von Gesprächspartnern stellte sich als sinnvollste und ergiebigste Untersuchungsmethode heraus, weil auf diese Weise vom Verfasser ermittelte Informationen besser miteinander verglichen, überprüft oder ergänzt werden konnten. Die aktive Teilnahme am sozialen bzw. religiösen Leben der zu untersuchenden Gruppe ermöglichte dem Verfasser Einblicke in die Lebenssituation und das soziale Umfeld der von ihm zu untersuchenden Menschen.¹⁹ Sie bietet sich gerade dafür als Möglichkeit der Erhebung an, denn nur so kann der Beobachter das Alltagswissen und die Wertvorstellungen der Menschen annähernd übernehmen bzw. nachvollziehen - was wiederum für eine angemessene und vor allem zutreffende Interpretation unerlässlich ist.

Einer weiten Auslegung von Girtler zufolge kann man bereits dann von einer „Teilnahme“ an einem Geschehen ausgehen, „wenn der Forscher als Außenstehender z. B. durch ein Mitglied der betreffenden Gruppe in diese eingeführt und es ihm ermöglicht wird, das Handeln in dieser Gruppe zu beobachten und mit den anderen Mitgliedern zu sprechen“²⁰. Für derartig unstrukturierte bzw. freie, durch eine aktive Teilnahme ermöglichte Beobachtungen ist charakteristisch, dass sie keinem systematischen Plan folgen, welcher bestimmt, was, wie lange und auf welche Art und Weise beobachtet werden muss. Auf Grund des relativ großen Spielraumes, der dem Forscher bei dieser speziellen Vorgehensweise zur Verfügung steht, bietet diese die Möglichkeit der beinahe unbeschränkten Erfassung komplexer Situationen und Handlungsprozesse.²¹ Gleiches gilt für die mit Letzteren geführten Gespräche, bei welchen dem Verfasser die eigene - gleiche - ursprüngliche Heimat und Muttersprache sowie der eigene Status als Ordensperson einen besonders vertrauensvollen und ergiebigen Kontakt zu den von ihm Befragten ermöglichten.

Für die vorliegende Studie wurde Feldforschung nicht aus einer distanzierten, beobachtenden Sicht heraus betrieben, sondern ihr lagen praktische Vorkenntnisse des Verfassers als ehemals zu den Boat People gezählter Flüchtling sowie als vietnamesisch-buddhistischer Mönch zu Grunde. So konnten von ihm mit Hilfe der geschilderten Vorgehensweisen zahlreiche Informationen gewonnen werden, zu welchen eigentlich nur „Eingeweihte“ Zugang haben. Während seines einjährigen Aufenthaltes in den USA erhielt der Verfasser im Rahmen seiner Feldforschung für die vorliegende Arbeit oft die Möglichkeit der Teilnahme an allen buddhistischen Veranstaltungen, Zeremonien und Andachten in der Nähe seines jeweiligen

¹⁹ Vgl. hierzu Mayring, 1993, S. 56.

²⁰ Girtler, 1984, S. 47.

Aufenthaltsortes. Die daran teilnehmenden, von ihm zu untersuchenden Menschen waren in der Regel über den Status des Verfassers als Forscher und gleichzeitig als Mitglied des Sangha informiert, und zwar entweder auf Grund einer Vorstellung durch den Verfasser selbst oder auf Grund einer Vorstellung seiner Person durch die Vorsteher der Klöster, Pagoden, Tempel bzw. Gemeinden. In einigen wenigen Fällen kam es vor, dass einzelne Teilnehmer von Veranstaltungen, Zeremonien und Andachten nicht über den Status und die Absicht des als Beobachter anwesenden Verfassers informiert waren. Im Allgemeinen aber wurde sein Auftreten als Forscher von den Buddhisten nicht als Störung empfunden.

Parallel zur eben beschriebenen Teilnahme an Handlungen im Rahmen gemeinsamer buddhistischer Glaubenspraxis wurden eingehende Interviews und Gespräche mit einzelnen Personen oder mit kleinen Gruppen geführt. Eine Befragung möglichst vieler Personen in schriftlicher Form wäre im Rahmen der Erhebungen für die vorliegende Studie ungeeignet und nicht so ergiebig gewesen, denn Einzelschicksale müssen als ein komplexes Bild verstanden, erfasst und aufgenommen werden. Außerdem können räumliche und zeitliche Gegebenheiten mit Hilfe einer allgemein gehaltenen schriftlichen Umfrage nicht angemessen dargestellt werden. Gerade hierin liegt jedoch der Zweck der vorliegenden Arbeit. Es sollen nicht Momentaufnahmen und aktuelle Befunde überprüft werden, sondern teilweise langwierige Prozesse. Im Übrigen wäre die Erhebung statistischer Daten aus Umfragen mit Hilfe von Fragebögen im Falle der zu untersuchenden sozialen bzw. religiösen Gruppe mit großer Wahrscheinlichkeit wegen mangelnder Kooperationsbereitschaft gescheitert. Eine schriftliche Umfrage beruht nun einmal auf Freiwilligkeit, so dass ein repräsentatives Ergebnis allein auf Grund eingegangener schriftlicher Rückmeldungen nicht gewährleistet wäre. Viele vietnamesischen Buddhisten stehen nämlich jeder Art schriftlicher Befragung misstrauisch gegenüber. Persönliche schlechte Erfahrungen scheinen die Ursache dieser häufig festgestellten Haltung zu sein. Nach ihren Erfahrungen mit den im Anschluss an die Übernahme Südvietnams durch die Kommunisten dort von den Behörden durchgeführten massiven Kontrollen sehen nun viele der Menschen, die damals ihre Heimat fluchtartig verließen, nichts Positives oder Sinnvolles in der Durchführung einer Umfrage.

Der Verfasser hat sich für eine Form des Interviews mit eher allgemein gehaltenen Fragen entschieden, welche Abschweifungen ins Detail ermöglichen, denn dieses Verfahren baut eine stärkere, vertrauensvolle Beziehung zwischen Interviewer und Befragten auf. Die Interviewten sollen sich dabei frei, gleichberechtigt und ernst genommen fühlen. Qualitativ wertvolle Intensiv-Interviews bieten den Befragten die Möglichkeit, das für sie Wichtige zu erzählen. Ein an der

²¹ Girtler, 1984, S. 46.

Qualität orientiertes Interview muss möglichst nach dem Prinzip der offenen, explorativen und der jeweiligen Situation angepassten Methode geführt werden. Viele detaillierte Einzelfragen dagegen bergen nämlich in sich die Gefahr, vom Befragten pflichtbewusst beantwortet oder aber möglicherweise am relevanten Sachverhalt vorbei gestellt zu werden. Die Praxis des vom Verfasser praktizierten Vorgehens sieht jedoch vor, dass die Interviewpartner zunächst an Hand von bereits entworfenen - allgemein gehaltenen - Schemata zum Sprechen angeregt werden. Nur bei offensichtlichen Orientierungsschwierigkeiten wird das Gespräch mit konkreten Einzelfragen unterstützt, wobei stets versucht wird, den Fortgang bzw. die Entwicklung der Berichte des Befragten möglichst nicht zu stören.

Das Interview dient der Gewinnung von Informationen, Eindrücken und Gefühlen, die mündlich berichtet werden können. Sein Hauptmerkmal ist die fehlende Verallgemeinerung. Den Interviewten werden Fragen gestellt, die sie individuell beantworten können.²² Ein zweites besonderes Kennzeichen des Interviews ist die Möglichkeit, Daten von den Befragten mit Hilfe affektiver Beziehungen zu erhalten, welche zuvor vom Interviewer aufgebaut worden ist. Die Wichtigkeit dieser Kontakte wird als so elementar angesehen, als würde der Interviewer mit den Befragten in einer engen, persönlichen Beziehung stehen.²³ Die Gefahr des Fehlens einer objektiven Distanz bei vom Verfasser durchgeführten Einzelbefragungen bzw. Gesprächen bestand übrigens nur bei ordinierten Informanten. Laien hingegen sahen im Verfasser als buddhistischen Mönch eher eine Respekts- und Vertrauensperson mit sie unterstützender Funktion und nicht so sehr einen Interviewer. So teilten sie bereitwillig ihr Wissen mit.

Die Interviews und Gespräche fanden im Zeitraum von November 2000 bis Oktober 2001 statt. Je nach Situation wurde zwischen den verschiedenen Formen von problemzentrierten und narrativen Interviews und Gesprächen gewechselt. Sie wurden mit Einzelpersonen - sowohl jungen als auch älteren Buddhisten (Mönchen, Nonnen und Laien) - geführt, z. B. mit Akademikern, Lehrern, Berufstätigen, Hausfrauen, Studenten und Schülern. Meist fanden sie in Tempeln, Pagoden und Klöstern statt, oder man unterhielt sich auf offener Straße. Der Verfasser wurde aber auch oft von einzelnen Laien unter den Interviewpartnern nach Hause eingeladen. Die einzelnen Interviews nahmen jeweils etwa eine bis zwei Stunden in Anspruch; informelle Gespräche dagegen dauerten in der Regel nur zwischen 15 und 30 Minuten. Die Interviews wurden auf Audiokassetten aufgenommen, während untersuchungsrelevante Inhalte informeller Gespräche an Ort und Stelle schriftlich festgehalten wurden. Es stellte sich im Laufe der

²² Dean, zitiert nach Hagerty, 1980, S. 91f.

²³ Dto., S. 92.

Feldforschungen heraus, dass die meisten Informanten informelle Gespräche den Interviews vorzogen. Zur Untermauerung der Untersuchungen wurde eine Auswahl bei Beobachtungen und Befragungen angefertigter Fotos und Karten für die vorliegende Studie herangezogen.

In allen Fällen erwiesen sich die Interview- und Gesprächspartner als sehr freundlich, zuvorkommend offen, kooperationsbereit und vertrauensvoll. Die in den Interviews angewandte Sprache war in der Regel Vietnamesisch; aber auch Englisch kam teilweise zur Anwendung. Letztere Sprache wurde angewandt in den Interviews mit einheimischen US-Amerikanern und mit jungen Vietnamesisch-Amerikanern, die wenig oder gar kein Vietnamesisch sprechen.

Die empirischen Grundlagen der Studie wurden mit Hilfe der Auswertung vorhandener Literatur sowie von Beobachtungen und der Teilnahme an verschiedenen religiösen und kulturellen Gemeindeaktivitäten sowie von Gesprächen und Interviews gewonnen. In der ersten Phase der Untersuchung wurde Literatur zu soziokulturellen, traditionellen und religiösen Studien über die untersuchte Volksgruppe von westlichen als auch von vietnamesischen Wissenschaftlern herangezogen. Besondere Aufmerksamkeit wurde hierbei den Aspekten der Religiosität sowie des vietnamesischen Buddhismus und dessen Einflüssen auf die Menschen gewidmet. Diese erste Phase - das Literaturstudium - diente der Vorbereitung der gezielten Feldforschung als der zweiten Phase. In der dritten und letzten Phase der eigentlichen Untersuchung wurden qualitative Daten in Form von Gesprächsprotokollen und Interviewabschriften analysiert. Ferner wurde weitere Literatur hinzugezogen, um die ermittelten Angaben zu überprüfen.

Die Feldforschung konzentrierte sich hauptsächlich auf die drei von besonders vielen Vietnamesen bewohnten US-Bundesstaaten Kalifornien, Texas und Virginia. Der Verfasser begann seine Feldforschungsarbeiten in Nordkalifornien. San Francisco und San Jose waren dabei die ersten Stationen. Anschließend setzte er seine Untersuchungen in Südkalifornien fort, und zwar in Los Angeles, Orange County und San Diego als nächste wichtige Stationen. In Texas wurden daraufhin Houston und Dallas als geographische Hauptuntersuchungsgebiete ausgewählt. Als letztes erfuhren Virginia und Washington, D.C., mit Umgebung eine eingehende Berücksichtigung in Form von Feldforschung seitens des Verfassers. Zwischendurch wurden von ihm auch einige Städte in anderen Bundesstaaten der USA aufgesucht wie z. B. Seattle, Detroit, Minneapolis und New York. Alle diese Orte weisen eine größere Anzahl vietnamesischer Buddhisten und religiöser Stätten auf.²⁴

²⁴ Vgl. hierzu das Adressenverzeichnis vietnamesisch-buddhistischer Institutionen in den USA im Anhang der vorliegenden Arbeit.

Besonders hilfreich erwiesen sich bei der Durchführung der Untersuchungen des Verfassers die zahlreichen vietnamesischen Bücher, Zeitschriften und Tageszeitungen mit Berichten zur Thematik der soziokulturellen Adaptation, die zum besseren Verständnis der religiösen Aktivitäten vietnamesischer Buddhisten in den USA beitrugen.

An dieser Stelle sei übrigens darauf hingewiesen, dass vietnamesische Begriffe - außer Eigennamen - im Verlauf des Textes der vorliegenden Arbeit kursiv wiedergegeben werden; außerdem fehlen die besonderen Kennzeichen einzelner vietnamesischer Buchstaben bei der Wiedergabe der einzelnen Worte dieser Sprache, da sie keine signifikante Rolle für das Verständnis der in deutscher Sprache abgefassten Arbeit spielen.

Kapitel 1

Der Buddhismus in Vietnam

Im Mittelpunkt dieses Kapitels steht die Geschichte der Einführung und Verbreitung des Buddhismus in Vietnam. Doch ist es sinnvoll, auch das breite Spektrum der Religiosität der Vietnamesen vor der Einführung des Buddhismus zu untersuchen, denn hierin liegt die Ursache für die relativ sanfte und problemlose Ausbreitung des Buddhismus in Vietnam.

1. Der Stellenwert des Glaubens für die Vietnamesen

In Vietnam herrscht eine Art Glaubenssynkretismus. Der Buddhismus kann nicht als nationale Religion der Vietnamesen betrachtet werden, denn zuvor fremde Hochreligionen wie Buddhismus, Taoismus und auch Konfuzianismus wurden im Laufe von Jahrhunderten von den in Vietnam ursprünglich allein praktizierten animistischen Naturreligionen gänzlich assimiliert. Selbst die Könige und Fürsten, die sich oft intellektuell gaben und behaupteten, ihr Leben nur an der Wahrheit, dem Rechten und der Vernunft sowie an der Lehre des Taoismus und Konfuzianismus zu orientieren, verehrten auch den Buddha, brachten den buddhistischen Heiligen sowie den Verstorbenen Opfergaben dar und ließen sich bei Bedarf ihr Lebensschicksal vorhersagen. So ist der heute in Vietnam zu findende Buddhismus eine durch Vermischung entstandene Volksreligion, in welcher sich viele Elemente des Ahnen- und Himmelskultes finden lassen.

Alle Religionen und Glaubensgemeinschaften gelten als heilig und verehrungswürdig, wenn sie den ethischen Werten der Vietnamesen nicht widersprechen. Neben den genannten Religionen praktizieren die vietnamesischen Menschen zahlreiche lokale Kulte, indem sie z. B. die Ahnen und Volkshelden (Kaiser Hung Vuong, Tran Hung Dao, Hai Ba Trung etc.) verehren.²⁵ Bei den Geschäftsleuten und Ladenbesitzern steht außerdem auf dem Fußboden neben dem Eingang ihrer Betriebe ein kleiner Altar, mit welchem die Erdgötter verehrt werden. Für diese Leute besitzt die Verehrung der Erdgötter einen hohen Stellenwert, da sie sich von ihnen Schutz und Erfolg versprechen. In der Küche der meisten Vietnamesen steht über dem Herd ein anderer Altar,

²⁵ Vgl. hierzu Jamieson, 1986, S. 117-119.

welcher den Herdgottheiten (vietn.: *Tao quan*) geweiht ist.²⁶ Auch die Verehrung der Naturgötter war früher üblich, denn ihr lag der Glaube an eine höhere Macht zu Grunde, welche Einfluss auf das Leben der Menschen in Form von Schutz und Hilfe oder Strafe nehmen konnte. Im Laufe der Zeit allerdings wurden diese Naturreligionen allmählich von anderen Glaubensrichtungen verdrängt. Fast alle von außen eingeführten Religionen konnten sich in Vietnam ausbreiten. Jedoch gibt es Glaubensrichtungen, die leichter und schneller von der Bevölkerung angenommen wurden als andere. Außer der Ahnenverehrung gibt es in Vietnam folgende Glaubensrichtungen und Religionen: Verehrung verschiedener Schutzgötter, Konfuzianismus, Taoismus, Buddhismus, Hoa-Hao-Buddhismus, Cao Dai, katholisches und protestantisches Christentum sowie Bah'ái.²⁷

In vielen vietnamesischen Familien gibt es unterschiedliche Konfessionen. So ist z. B. der Ehemann Buddhist und die Ehefrau katholisch; oder aber die Eltern sind Buddhisten und ihre Kinder katholisch. Ein nach seiner religiösen Vorstellung befragter Vietnameser würde daher generell antworten, dass er der religiösen Vorstellung nach Buddhist sei, auf der familiären und gesellschaftlichen Ebene der konfuzianistischen Lehre folge und angesichts des eigenen Schicksals den Taoismus praktiziere. Für die meisten Vietnamesen ist die christliche Idee des einen Weges, der einen Wahrheit sowie die Vorstellung, dass es nach dem Tod keine Weiterexistenz geben soll, nicht nachvollziehbar.

1.1 Glaube an eine höhere Macht

Wie auch andere Völker glaubten die Vietnamesen ursprünglich an viele sichtbare und unsichtbare Kräfte und verehrten u. a. Himmel, Erde, Blitz, Donner, Wind, Regen, Wasser, Feuer, Berge, Flüsse, Sonne, Mond und Sterne. Die Menschen glaubten, dass die Naturgötter die Menschen und Tiere bei Vergehen mit Hilfe von Naturgewalten zu bestrafen beabsichtigten. Man verehrte verschiedene Naturgötter in der Hoffnung, von ihnen Schutz zu bekommen und so in Frieden und Glück leben zu können. Aber nicht nur Naturgötter, sondern auch Tiere wie z. B. Elefanten, Tiger, Krokodile oder Wale, die das Leben der Menschen gefährden könnten, wurden verehrt;

²⁶ Vgl. Condominas, 1995, S. 259f., und Jamieson, 1986, S. 123. Der vietnamesischen Überlieferung zufolge handelt es sich bei den Herdgottheiten um drei Persönlichkeiten, und zwar ursprünglich um eine Frau und deren beiden Männer, die in eine unglückliche Ehe verwickelt waren. Die Herdgottheiten sollen jeweils am Jahresende in den Himmel zurückkehren und dem *Ngoc Hoang* (Jadehimmelsgott) über die Taten und Verdienste der Menschen berichten. Rückblicke auf das jeweils vergangene Jahr werden üblicherweise während des Neujahrsfestes in Form von Gedichtversen bei Theatervorführungen vorgetragen.

²⁷ Vgl. Condominas, 1995, S. 260. Kurze Beschreibungen der in Vietnam vertretenen neuen Religionen wie z. B. Cao Dai, Hoa Hao und Bah'ái finden sich bei Tworuschka (1992).

ihre Namen wurden achtungsvoll *Ong* (dt.: Herr) genannt und durften nicht laut ausgesprochen, sondern nur geflüstert werden.²⁸ Der vorherrschende Glaube an eine höhere Macht erleichterte in vielerlei Hinsicht die Verbreitung des Buddhismus in Vietnam. Der Glaube ist das Fundament, weil er die Praxis und das Studium fördert, welche wiederum dazu dienen, den Glauben der Menschen zu festigen und zu vertiefen.

Die Menschen glauben an den Buddha, der die gleiche Macht wie die Naturgötter besitzt; außerdem steht der Buddha den Menschen noch viel näher, denn er war auch ein Mensch, der die Erleuchtung erlangte und seine Lehre selbst verbreitete.

Zum Glaubensinhalt der *Nhan-sinh*-Lehre (dt.: Lehre vom menschlichen Leben bzw. Dasein) der Vietnamesen gehört das *Phuc duc* (dt.: Glück und Tugend). Ein vietnamesisches Sprichwort lautet: *Doi cha an man thi doi con khat nuoc* (dt.: Isst der Vater zu viele salzige Gerichte während seines Lebens, werden die Kinder Durst verspüren). Die Vietnamesen glauben an das Erbe des Sohnes vom Vater. Man führt ein gutes Leben und sammelt Glück und Verdienste, um den Kindern später die gute Tugend zu hinterlassen.²⁹ Wird ein Kind gesund geboren, so glaubt man, das verdienstvolle Leben der Eltern sei Ursache der Gesundheit des Kindes. Auch wenn z. B. ein Kind später im Leben etwas Schlechtes tut, glaubt man, die Familie habe keine positiven Verdienste erworben und folglich ein unsittliches Kind bekommen. Diese Lehre vom Gesetz der Ursache und Wirkung existierte, noch bevor der Konfuzianismus, der Buddhismus und der Taoismus nach Vietnam kamen. Sie wurde später durch die Vorstellung vom Karma und die Lehre von Ursache und Wirkung des Buddhismus noch stärker betont.³⁰

1.2 Schutz durch Ahnen und verstorbene Verwandte

Auf die Frage, was das Wesentliche der Moral in der vietnamesischen Philosophie, Religion und im kulturellen Leben sei, lautet die gängige Antwort Ho Tai zufolge, es sei der *Dao Tho Cung To Tien* (dt.: Weg der Ahnenverehrung).³¹ Das ontologische Wesentliche an der Ahnenverehrung der Vietnamesen ist nach Phan der Glaube an die Existenz, die Unsterblichkeit und die unergründlichen Schutzkräfte der *Linh Hon To Tien* (dt.: Ahnenseelen).³²

²⁸ Ho Tai, 1987, S. 114.

²⁹ Le Van Sieu, 1991, S. 83; vgl. hierzu auch Jamieson, 1986, S. 135.

³⁰ Le Van Sieu, 1991, S. 84f.

³¹ Ausführliche Informationen hierzu finden sich bei Dao, 1961, S. 182-207, und bei Phan Ke Binh, 1983, S. 23-54.

Die Ahnenverehrung ist eines der wichtigsten Rituale im Konfuzianismus, welcher im 3. Jahrhundert christlicher Zeitrechnung von China nach Vietnam kam und dort verbreitet wurde. Der Konfuzianismus selbst wurde von Konfuzius begründet, der um 551 v. Chr. in China geboren wurde.³³ Diese Philosophie besagt, dass es in jeder Gesellschaft eine Art ethischer Codes geben muss, welche alle sozialen Interaktionen der Menschen bestimmen. Diese ethischen Codes legen die spezifischen Verpflichtungen jedes Einzelnen gegenüber der Familie, der Gesellschaft und dem Staat fest. Zwei der zentralen Grundsätze des Konfuzianismus sind Pflicht und Hierarchie.³⁴

Die Feierlichkeiten zur Verehrung der Ahnen des Volkes (vietn.: *Le Gio To*) werden heute noch vielerorts in Vietnam sowie von einigen großen vietnamesischen Gemeinden im Ausland jährlich zelebriert. Verehrt wird hierbei besonders Kaiser Hung Vuong, der als Begründer des vietnamesischen Volkes gilt.³⁵

Die große Mehrheit der Vietnamesen kennzeichnet eine sehr stark vom Glauben geprägte Weltsicht. Die Religion findet sich in allen Bereichen des individuellen Lebens. Die Menschen sind der Überzeugung, dass sie von Geistwesen umgeben sind, und dass ihr Glück und Wohlstand in dieser Welt von diesen Geistwesen beeinflusst werden.³⁶

Der Ahnenkult nimmt eine wichtige Rolle im religiösen und sozialen Leben der Vietnamesen ein. Er vereint alle Vietnamesen jeglicher religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen in der Verehrung der verstorbenen Familienangehörigen. Der Ahnenkult ist daher die Grundlage der vietnamesischen Religiosität. Er wird bis heute in Vietnam in fast allen Haushalten praktiziert.³⁷

Die Ahnenverehrung war und ist die religiöse Grundlage der patriarchalischen Familie. Sie entwickelte sich aus dem Glauben aller so genannten „primitiven“ Völker an die Existenz von Geisterseelen - Seelen von Verstorbenen -, welche nach dem Tod von Menschen weiterhin deren alte Wohnstätten aufsuchen und auch weiterhin der Nahrung bedürfen, so als ob sie noch einen menschlichen Körper besäßen. Die noch lebenden Nachkommen der Verstorbenen haben folglich die Pflicht, die Letzteren mit Nahrung zu versorgen. Hauptsächliches Motiv für diesen Dienst ist sicher die Angst vor der Rache der hungernden Geister bzw. die Hoffnung, dass gnädig gestimmte Geisterseelen glückbringend für die pflichtbewussten Nachkommen wirken können.³⁸

³² Phan Chanh Cong, 1993, S. 159. Es gibt fünf verschiedene Arten von Ahnenseelen: die der jeweiligen Familie, die der jeweiligen Familiensippe, die des vietnamesischen Volkes, die des gesamten Nationalstaates und die des beruflichen Patriarchats und Matriarchats.

³³ Moritz, 1992, S. 357.

³⁴ Vgl. hierzu dto., S. 349-356.

³⁵ Vgl. hierzu ausführlich Phan Chanh Cong, 1993, S. 167.

³⁶ Jamieson, 1986, S. 123.

³⁷ Vgl. hierzu Jamieson, 1986, S. 117.

³⁸ Jamieson, 1986, S. 137.

Doch nicht nur der Konfuzianismus vermochte den Ahnenkult zu integrieren; auch die buddhistischen und taoistischen Praktiken lehnen die Ahnenverehrung keineswegs ab. Sogar die katholische Kirche in Vietnam sah sich gezwungen, den ihren Mitgliedern ursprünglich verbotenen Ahnenkult wieder zuzulassen.³⁹ Die Ahnenverehrung hat ihren Ursprung in der Dankbarkeit der Kinder gegenüber ihren Eltern. Ein dankbares Kind hat die Pflicht, stets der noch lebenden und auch der bereits verstorbenen Eltern zu gedenken. Die Kinder möchten die Ehre der Familie nicht verletzen. Die Pflicht zur Dankbarkeit hält viele Menschen von schlechten Taten ab, denn sie müssen bei allen Ereignissen und Entscheidungen überlegen, ob ihre Handlungen möglicherweise der Ehre der Eltern und der Familie schaden könnten.

Obwohl die Ahnenverehrung nicht als eine Religion betrachtet werden kann, fungiert sie dennoch wie eine solche. In fast jedem Haushalt gibt es einen Ahnenaltar. Dieser Altar ist dekoriert mit Kerzen, Räucherstäbchen, Blumen, Obst sowie Fotos oder Namentafeln verstorbener Ahnen und Verwandter der letzten drei Generationen. Ein derartiger Altar ist als beständige Erinnerung und zugleich Mahnung an die lebenden Familienmitglieder bezüglich ihrer familiären Wurzeln zu verstehen. Jährlich am *Ngay gio* (dt.: Todestag) gedenken die Lebenden der verstorbenen Verwandten. Da sie nicht wissen, ob die Letzteren in der Zwischenzeit schon wiedergeboren sind oder nicht, und ob sie möglicherweise noch in den Höllen leiden und Hunger und Durst haben, errichten ihre Nachkommen einen kleinen Altar mit Blumen, Obst, Gerichten, Tee und Räucherstäbchen. Häufig hierbei geopfert Gerichte hatten die betreffenden Verstorbenen zu Lebzeiten bevorzugt. Durch die Verehrung der Ahnen und Patriarchen in Vietnam existiert Toan Anh zufolge eine enge Verbindung zwischen den formlos-geistigen und den formhaft-materiellen Welten. Der Tod bedeutet nicht das Ende. Was stirbt, ist nur der Körper, nicht jedoch die Seele; letztere lebt weiter und kehrt immer wieder zu ihrer Familie zurück.⁴⁰

Alle wichtigen - freudigen wie traurigen - Ereignisse innerhalb der Familie werden den verstorbenen Ahnen bekannt gegeben, denn diese sollen auch an der Freude bzw. Trauer der Familie teilhaben. Zu solchen Ereignissen gehören die Geburt eines Kindes, die Vollendung dessen ersten Lebensmonats, sein erster Geburtstag, seine Einschulung, Vorbereitungen auf seine

³⁹ Vgl. Yarr, zit. nach McLellan, 1992, S. 216, Fußnote 11. Im Jahre 1742 n. Chr. formulierte Papst Benedikt XIV die päpstliche Bulle *Ex quo singulari*, welche den katholischen Christen die Teilnahme an jeglicher Art von „chinesischen Riten“ verbot. Mit letzteren waren z. B. die Darbringung von Nahrung oder Gegenständen zu Ehren von Toten sowie die einladende Anrufung der Letzteren bei Familienfesten und an Totengedenktagen gemeint. Erst im Jahre 1990 n. Chr. erlaubte der Vatikan den Katholiken in Vietnam Andachten zum Gedenken an die Toten. Die kirchliche Obrigkeit musste also anerkennen, dass derartige Andachten auch für die vietnamesischen Katholiken ein Teil ihres Kulturerbes sind.

⁴⁰ Toan Anh, o. J., S. 23.

Prüfung und das Bestehen derselben oder eines Abschlusses, Verlobungs- und Hochzeitsfeiern, der Bau eines Hauses, die Eröffnung eines Geschäftes, Fernreisen, gute Erfolge, aber auch Krankheiten, Todesfälle, Geschäftsverluste etc.⁴¹

Als der Buddhismus nach Vietnam kam, fand er leicht Zugang zu den Menschen. Die Vietnamesen akzeptierten rasch die buddhistische Lehre von der Wiedergeburt. Sie glaubten ohnehin, die Verstorbenen seien noch in ihrer Nähe oder aber wären bereits an einem anderen Ort wiedergeboren. Der Glaube an eine Weiterexistenz nach dem Tod brachte - und bringt - die Vietnamesen dazu, gute Taten zu vollbringen.

2. Einführung und Verbreitung des Buddhismus in Vietnam

Der Buddhismus entstand ursprünglich vor mehr als 2500 Jahren in Indien und breitete sich im Laufe der Zeit auf dem Land- und Seeweg in großen Teilen Asiens aus. Geographisch wird der Buddhismus in zwei Hauptrichtungen unterschieden. Der nördliche Buddhismus (Mahayana) etablierte sich in Zentralasien, in der Mongolei, in Tibet, China, Korea, Japan und Vietnam. Der südliche Buddhismus (Theravada) hingegen breitete sich in Sri Lanka, Burma, Thailand, Kambodscha, Laos, Malaysia und Indonesien aus. Der Beginn der Geschichte des vietnamesischen Buddhismus geht auf einen Zeitpunkt vor fast 2000 Jahren zurück, als der indische König Kaniska das vierte buddhistische Konzil einberief und anschließend Mönche und Nonnen über die Grenzen Indiens hinaus - hauptsächlich auf dem Seeweg nach Südostasien - aussandte, um die Lehre des Buddha zu verbreiten.⁴² Vor ihm hatte bereits König Ashoka Mönche und Nonnen nach Zentralasien, China und Sri Lanka geschickt.⁴³ Im Folgenden wird die Geschichte des vietnamesischen Buddhismus in vier historischen Phasen dargestellt.

⁴¹ Vgl. Jamieson, 1986, S. 137.

⁴² Tworuschka, 1992, S. 312.

⁴³ Dto., S. 308-311. Hinsichtlich der drei Legenden über die frühe Einführung des Buddhismus nach Vietnam vgl. Nguyen Duy Hinh, 1990, S. 13-23. Diese Legenden, welche im zweiten oder dritten Jahrhundert n. Chr. nach Zentralvietnam gelangten, geben Hinweise auf die ersten mit - aus Indien stammenden - Ausländern geschlossenen Ehen vietnamesischer Frauen. Ausführlichere Informationen zu König Ashoka finden sich bei Swearer, 1981, S. 46-50.

2.1 Buddhistische Einflüsse aus Indien und China

Geographisch liegt Vietnam ungefähr zwischen China und Indien. Bedingt durch diese Lage wurde Vietnam sowohl kulturell und wirtschaftlich als auch religiös von diesen beiden großen Ländern beeinflusst. Im Gegensatz zur früheren Annahme, der Buddhismus wäre gegen Ende des 2. und zu Beginn des 3. Jahrhunderts n. Chr. zeitgleich aus Indien und China nach Vietnam gelangt, belegen in jüngerer Zeit entdeckte historische Quellen, dass er zunächst allein von Indern nach Vietnam gebracht wurde.⁴⁴ Frühere Kontakte zwischen Vietnam und Indien waren hauptsächlich wirtschaftlicher Art, denn „Vietnam’s geographical position has made it a prime candidate for trade with India. The Indochinese peninsula was formed by several mountain ranges which span from Tibet in the northwest to the sea in the southeast. Among these ranges lie the valleys of big rivers, most importantly the Mae Nam which forms the Thai delta, the Mekong river, and northern Vietnam’s Red and Da Rivers [...] Indian traders set out in their boats taking the advantage of the Southwestern monsoon, sailing towards Southwest Asia, to Malaysia, to the Indonesian group of islands, crossing the Malacca Strait into the South China Sea, to Vietnam, China and then Japan. When setting out they took advantage of the Southeastern monsoon. When coming back they had to wait for the Northeastern monsoon the following year“⁴⁵. Während eines derartigen einjährigen Aufenthaltes hatten die Inder genug Zeit, Handel zu treiben, und beeinflussten schrittweise Wirtschaft, Kultur, Alltagsleben und Religion des Gastlandes.

Obwohl der vietnamesische Buddhismus zu den Mahayana-Traditionen gehört, wurden dennoch viele Lehrinhalte und religiöse Gebräuche vom Theravada-Buddhismus übernommen bzw. beeinflusst. Chén gibt an, dass „as early as the first century A.D., Buddhism was introduced into Vietnam via the sea route. By the end of the second century there was already a flourishing Buddhist community, whose presence is attested by a Chinese convert living in the area. He wrote that the Buddhist monks shaved their heads, wore the saffron-colored robes, ate once a day, and guarded their senses“⁴⁶. Diese Beschreibungen deuten auf Merkmale einer damals bereits existenten Theravada-Gemeinde hin.

Es gab gegen Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr. bereits drei buddhistische Zentren in der Region: Lac Duong (chin.: Loyang) und Banh Thanh (chin.: Pen Cheng) in China sowie Luy Lau in Giao Chau (Vietnam). Sie waren durch viele Wasserwege miteinander verbunden. Die geschichtliche Frage, wie die beiden Zentren in China entstanden, ist bis heute noch nicht geklärt.

⁴⁴ Nguyen Tai Thu, 1992, S. 11.

⁴⁵ Dto., S. 4f.

Das buddhistische Zentrum Luy Lau in Giao Chau hingegen geht eindeutig auf die Einflüsse indischer Mönche zurück, welche die Kaufleute auf dem Seeweg nach Vietnam begleitet hatten.⁴⁷ Luy Lau war das Zentrum von Giao Chi⁴⁸, welches am Roten Fluss (vietn.: Song Hong) in Nordvietnam lag. Die Ebene am Roten Fluss war Schauplatz der Eroberungsfeldzüge des ersten chinesischen Kaisers Qinshi. Im Jahre 223 v. Chr. sandte er ein Expeditionskorps in das Land der Yüeh. Für die Han-Chinesen war Giao Chi fortan eine wirtschaftlich sehr attraktive Region, und zwar einerseits auf Grund der dortigen hohen Bevölkerungsdichte, welche ein großes Steueraufkommen nach der geplanten Eroberung versprach, und andererseits wegen ihrer tropischen Güter⁴⁹, die im Norden Chinas sehr begehrt waren. Während der Zeit der Han-Dynastie entwickelten sich daher das Delta des Roten Flusses und die angrenzenden Gebiete zu Zentren des internationalen Warenaustausches zwischen China, Südostasien und Indien. Mit den Kaufleuten kamen auch Mönche, um die Lehre des Buddha zu studieren sowie den Buddhismus zu verbreiten.⁵⁰

Die indischen Mönche waren zu jener Zeit oft Intellektuelle, die über umfangreiches Wissen verfügten. Bereits zu Lebzeiten Buddhas wurden in den Jatakas⁵¹ Geschichten von den früheren Existenzen des Buddha Shakyamuni erzählt. Es wurde unter anderem davon berichtet, dass Buddha auf Grund seines Wissens und seiner Weisheit von einigen Kaufleuten gebeten wurde, sie auf ihren langen Handelsfahrten zu begleiten, weil seine Anwesenheit ihnen ein Gefühl von Sicherheit und Schutz gäbe. Besonders verehrt wurden auch Bodhisattva Avalokiteshvara und Buddha Dipankara, die beide das Gelübde abgelegt hatten, den Gläubigen in der Not beizustehen.⁵² Das Bedürfnis der Händler und Seeleute nach Glück und Schutz auf ihren langen Reisen begünstigte die Verbreitung des Mahayana-Buddhismus. Es waren in erster Linie die Wasserwege, auf denen die Mönche aus Südindien zu den Stätten ihrer Missionstätigkeit nach Giao Chi gelangten.⁵³

⁴⁶ Chén, 1968, S. 132.

⁴⁷ Nguyen Lang, 1977, Bd. I, S. 13-17.

⁴⁸ Vgl. Taylor, 1983, S. 30. - Giao Chi war neben Cuu-chan und Nhat-nam eine der drei Präfekturen von Giao Chau, welche von den Han-Chinesen während der Zeit ihrer Verwaltung des Landes errichtet worden waren.

⁴⁹ Nguyen Tai Thu, 1992, S. 22. Zu den begehrten tropischen Gütern zählten wertvolles Holz, Sandelholz und Elefantenzähne.

⁵⁰ Taylor, 1983, S. 60.

⁵¹ Bei den Jatakas (Pali - dt.: Geburtsgeschichten; Lebensläufe) handelt es sich um insgesamt 547 Geschichten, die von früheren Leben des Buddha Shakyamuni erzählen, in denen er noch Bodhisattva war. Ausführliche Informationen zu den Jataka-Geschichten finden sich bei Cowell (1973).

⁵² Minh Chi, 1992, S. 7.

⁵³ Nguyen Tai Thu, 1992, S. 11.

Während der Amtszeit des chinesischen Gouverneurs von Giao Chi, Si Nhiep (chin.: Shi Xie bzw. Shih Hsieh), der vom damaligen Han-Kaiser auch zum Präfekten von Giao Chi für den Zeitraum von 187 bis 226 n. Chr. berufen wurde, war dieser bestrebt, seine Aufgabe zur Zufriedenheit der Chinesen wie auch der einheimischen Bevölkerung zu erfüllen, und vermied jegliche Auseinandersetzung mit dem Han-Staat. Der wirtschaftliche Reichtum von Giao Chi ergab sich aus der günstigen geographischen Lage, denn der Handelsweg von Indien und Südostasien nach China führte über diese Region. Als der Einfluss der Han in Vietnam zurückging, gewann die indische Kultur in Giao Chi - besonders auf Grund von missionarischen Aktivitäten buddhistischer Mönche - an Boden.⁵⁴ Dass der Buddhismus sich in Vietnam problemlos ausbreiten konnte, war auf den Einfluss von Gouverneur Si Nhiep (s. o.) zurückzuführen. Er ließ den Bau buddhistischer Klöster und die Verehrung des Buddha zu.⁵⁵ Gegen Ende der Zeit der Han-Dynastie, als es viele Unruhen gab, nahm er Fremde aus den nördlichen Gegenden auf, die nach dem Tode des Kaisers Ling im Jahre 189 n. Chr. in Giao Chi Schutz suchten. Unter den Flüchtlingen, von denen viele Intellektuelle waren, befand sich der chinesische Philosoph Mou Po oder auch Meou-tseu, der ursprünglich Taoist gewesen und später - in den Jahren 194 bis 195 n. Chr. - zum Buddhismus konvertiert war.⁵⁶ Er wird unter anderem als Begründer der chinesischen Buddhismus-Schule T'ien-t'ai (vietn.: Thien Thai) in Vietnam angesehen.⁵⁷ Buddhistische Traditionen gelangten während des Eroberungskrieges nach Vietnam. Es gab viel Leid unter der chinesischen Herrschaft, und die Menschen suchten nach geistiger Geborgenheit und Hoffnung in ihrem trostlosen Leben. Daher fand der Buddhismus damals besonders leicht Zugang zu den Vietnamesen. Viele studierten intensiv die Lehre des Buddha.⁵⁸

In Giao Chi begann man zur damaligen Zeit, sich mit der indischen Weltanschauung - d. h. mit einer von den Han unabhängigen Philosophie - zu beschäftigen. Der Einfluss der indischen Gedankenwelt erreichte schließlich ein solches Ausmaß, dass sogar Gouverneur Si Nhiep bei seinen öffentlichen Auftritten von Musikanten und Hu-Leuten begleitet wurde, die u. a. Räucherstäbchen abbrannten.⁵⁹ Taylor identifiziert diese Hu-Leute als Zentralasiaten und Inder.⁶⁰

Auf Grund der geographischen Lage der Region und der historischen Quellen kann die ursprüngliche Theorie, der Buddhismus wäre zunächst nach China und erst von dort aus nach

⁵⁴ Minh Chi, S. 70.

⁵⁵ Taylor, 1983, S. 83.

⁵⁶ Tran Van Giap, 1932, S. 214f.; vgl. hierzu auch Bezacier, 1975, S. 301. Mou Po war angeblich kein Taoist, sondern „orthodoxer Konfuzianer“, bevor er sich zum Buddhismus bekehrte.

⁵⁷ Tran Van Giap, 1932, S. 228.

⁵⁸ Le Van Sieu, 1991, S. 80f.

⁵⁹ Tran Van Giap, 1932, S. 206.

⁶⁰ Taylor, 1983, S. 80.

Vietnam gelangt, nicht bestätigt werden. In den ersten Jahrhunderten kam der Buddhismus hauptsächlich mit Hilfe indischer Mönche und Kaufleute direkt von Indien nach Vietnam. Indische Einflüsse in Vietnam kamen auch durch vietnamesische Mönche wie z. B. Khuy Xung, Hue Diem, Tri Hanh und Mai Thang Dang zustande, die allein oder gemeinsam mit chinesischen Mönchen nach Indien reisten, um nach weiteren heiligen buddhistischen Texten und Dharma-Lehrern zu suchen.⁶¹ Sie wollten erfahren, wie der Buddhismus in Indien praktiziert wird, und wie die Menschen dort mit diesem Glauben leben. Buddhistische Einflüsse direkt aus Indien gelangten noch bis zum Ende der insgesamt drei chinesischen Feudalherrschaften Nguy, Thuc und Ngo nach Vietnam - und sogar noch bis zur Erlangung der Unabhängigkeit des Landes im 10. Jahrhundert n. Chr. Es gab aber auch neue buddhistische Einflüsse aus nördlichen Richtungen, einschließlich solcher von zahlreichen chinesischen Meditationsschulen.⁶²

Einer der buddhistischen Mönche, der zu Lebzeiten von Gouverneur Si Nhiep in Giao Chi lebte und dessen Biographie heute noch erhalten ist, war Khuong Tang Hoi (chin.: Káng Seng Houei). Den in *Thien Uyen Tap Anh*⁶³ (Eine Anthropologie von den best talentierten Persönlichkeiten) berücksichtigten Dokumenten zufolge gilt er als der erste Mönch, der den Buddhismus auf dem Landweg von Indien nach Vietnam brachte. Aus seinem Lebenslauf lassen sich Geburtsjahr und -ort nicht mehr ermitteln.⁶⁴ Seine Eltern stammten aus Indien und ließen sich in Giao Chi nieder, um Handel zu betreiben. Khuong Tang Hoi verlor seine Eltern, als er zehn Jahre alt war. Nach dem Begräbnis der Eltern und den Trauerfeierlichkeiten erhielt er die Ordination als Mönch und wurde in den Sangha von Giao Chi aufgenommen.⁶⁵ Letztere Tatsache deutet darauf hin, dass es damals - zu Beginn des 3. Jahrhunderts n. Chr. - bereits eine gut organisierte buddhistische Gemeinde in Giao Chi gab. Im Sangha studierte er die Lehre des Buddha und „avait expliqué d’une manière claire les Trois Recueils (le Tripitaka); il avait examiné d’une manière étendue les six livres classiques; des textes astronomiques et des ouvrages non

⁶¹ Nguyen Tai Thu, 1992, S. 14.

⁶² Dto., S. 14f.; vgl. Thich Thien An, 1975, S. 29. - Le Manh That, 1999, S. 11 - 77, belegt an Hand verschiedener Geschichtsquellen, dass der Buddhismus bereits vor dem ersten Jahrhundert christlicher Zeitrechnung, und zwar während der Zeit der Hung-Vuong-Dynastien, nach Vietnam gelangte. In Luy Lau in der damaligen Provinz Giao Chau (dem heutigen Nordvietnam), so Le Manh That, 1999, S. 11f., gab es bereits 20 Pagoden, 500 Mönche und 15 ins Vietnamesische übersetzte Sutrasbücher, noch bevor der Buddhismus nach China gekommen war.

⁶³ Nguyen Cuong Tu, 1997, S. 11.

⁶⁴ Tran Van Giap, 1932, S. 213, lässt den Geburtsort von Khuong Tang Hoi offen, während sich Minh Chi, 1992, S. 46, und Nguyen Lang, 1977, Band I, S. 73 auf den Geburtsort Giao Chi festlegen. Auch Zürcher, 1959, S. 47, geht davon aus, dass Khuong Tang Hoi in Giao Chi geboren wurde. Le Manh That, 1999, S. 16, ist der Meinung, dass Khuong Tang Hoi nicht etwa der erste Mönch war, der den Buddhismus nach Vietnam brachte, sondern er war das erste hervorragende Ergebnis des damaligen vietnamesischen Erziehungssystems und des vietnamesischen Buddhismus.

⁶⁵ Tran Van Giap, 1932, S. 212f.; vgl. hierzu auch Zürcher, 1959, S. 51f.

canoniques“⁶⁶. Er war ein hoch angesehener und talentierter Mönch, der zahlreiche Sanskrit-Schriften ins Chinesische übersetzte. Über den genauen Zeitpunkt, zu dem er Giao Chi verließ, um nach Kien-ye, dem heutigen Nanjing (China), zu wandern, ist nichts bekannt. Jedenfalls konnte er 247 n. Chr. mit seinem Auftritt Kaiser Wou Souen K'üan (229-252) beeindruckten und letzteren überzeugen, einen Tempel in Kien-ye zu errichten. Dort starb Khuong Tang Hoi schließlich im Jahre 280 n. Chr.⁶⁷

Ein weiterer historisch bedeutender Mönch war der Indo-Skythe Chi Cuong Luong (sanskrit.: Kalaruci). Man fand Quellen, welche die Namen Kiang-leang-tsie und Kiang-leang-lou enthalten. Pelliot zufolge ist es wahrscheinlich, dass es sich hierbei um ein und die selbe Person - eben Kalaruci - indo-skythischer Herkunft handelt.⁶⁸ Es wird berichtet, dass zur Zeit der zur Tsin-Dynastie gezählten Wou (265-290 n. Chr.) ein Mann namens Kiang-leang-leou-tche lebte, dem unter anderem die Übersetzung des Tchen-hi-Sutra „Wahre Freude“ (266 n. Chr.) in Kouang-tcheou (Kanton) zugeschrieben wurde.⁶⁹ Auch Nanjio erwähnt den Namen Tche Kiang-Leang-tsie bzw. Leou „qui aurait entrepris des traductions au Tonkin, entre 255 et 256“⁷⁰.

Ein dritter Mönch, dessen Biographie überliefert wurde, war Ma-la-ki-thanh (sanskrit.: Marajivaka bzw. Jivaka). Als einer der ersten Mönche, der den Buddhismus auf dem Seeweg nach Vietnam brachte, kam er aus Indien und „voyagea dans les pays civilisés et sauvages sans se fixer nulle part, agissant à l'insu de son entourage. Il commença ses pérégrinations aux Indes, arriva au Fou-nan, suivit les côtes et vint à Kiao et Kouang (Tonkin et Kanton actuels)“⁷¹. Ihm sagte man Zauberkräfte nach, die er sich auch nicht anzuwenden scheute. Sein Aufenthalt in Kiao und Kouang wird in die Zeit der Tsin-Dynastie unter dem Herrscher Houei (290-306 n. Chr.) datiert. Gegen Ende der Zeit der Houei ebenfalls während der Tsin-Dynastie kehrte Ma-la-ki-thanh nach Lo-yang zurück. Einige Zeit später, als stärkere Unruhen in China ausbrachen, ging er wieder zurück nach Indien.⁷²

Minh Chi zufolge ist es sehr wahrscheinlich, dass in Giao die Mahayana-Schule vorherrschte, denn ihr Herkunfts- und ihr Zielland standen auf dem Seeweg miteinander in Verbindung.⁷³ Unter Berufung auf die Studien von Khuong Tang Hoi und seine Abhandlungen

⁶⁶ Tran Van Giap, 1932, S. 213.

⁶⁷ Dto., 1932, S. 212f.; vgl. hierzu auch Zürcher, 1959, S. 51f.

⁶⁸ Pelliot, zitiert nach Tran Van Giap, 1932, S. 213.

⁶⁹ Dto.

⁷⁰ Nanjio, zitiert nach Tran Van Giap, 1932, S. 214.

⁷¹ Tran Van Giap, 1932, S. 212.

⁷² Dto. Informationen über das Wirken von Ma-la-ki-thanh in Vietnam betreffende Berichte finden sich bei Nguyen Tai Thu, 1992, S. 27-30.

⁷³ Tran Van Giap, 1932, S. 49.

über Dhyana⁷⁴ kommt auch Nguyen Lang zu dem Schluss, dass unter den buddhistischen Schulrichtungen, welche in Giao Chi praktiziert wurden, der Mahayana-Buddhismus tonangebend gewesen sein müsse. Der Buddhismus in dieser Region war zu Beginn des 3. Jahrhunderts n. Chr. mit Sicherheit eine Form des Mahayana-Buddhismus und außerdem von Tendenzen bestimmt, die Nguyen Lang mit „mystisch und meditativ“ beschreibt.⁷⁵ Die weitere Ausbreitung des Buddhismus in der Region wurde sowohl durch die politische und ökonomische als auch durch die interkulturelle Bedeutung von Giao Chi zur damaligen Zeit begünstigt. Sie schritt insgesamt zwar langsam, jedoch kontinuierlich voran.

2.2 Gründungsphase und Blütezeit

Erst für die Zeit ab dem 6. Jahrhundert n. Chr. gibt es Informationen aus alten Literaturquellen über die weitere Verbreitung des Buddhismus in Vietnam. Überlieferer waren Pilgermönche, die von Vietnam aus auf dem Landweg nach Indien reisten, um heilige Lehrtexte zu erwerben. Tran Van Giap erwähnt sechs chinesische und sechs vietnamesische Pilgermönche, die während ihres Zwischenaufenthalts in Nordvietnam dort den Buddhismus verbreiteten. Sie übersetzten zahlreiche Schriften des buddhistischen Kanons (Tripitaka) aus dem Sanskrit ins Chinesische und errichteten Pagoden und Tempel.⁷⁶ Das Missionswerk dieser reisenden Pilgermönche wurde zu jener Zeit durch die Gründung zahlreicher buddhistischer Schulen vollendet, welche sowohl dem Theravada- als auch dem Mahayana-Kanon folgten. Unter diesen Schulen überwogen zahlenmäßig diejenigen der Mahayana-Richtung. Damals entstanden drei große Mahayana-Schulen, nämlich Ty Ni Da Luu Chi, Vo Ngon Thong und Thao Duong (chin.: Siao-táng).

⁷⁴ Der Sanskrit-Begriff Dhyana wird im Chinesischen mit chan, im Japanischen mit Zen und im Vietnamesischen mit *Thien* übersetzt. Zum Dhyana-Buddhismus gehören diejenigen Schulen, die besonderen Wert auf die Meditation legen. Sein Begründer war der indische Mönch Bodhidharma (470 - 543 n. Chr.).

⁷⁵ Nguyen Lang, 1977, Bd. I, S. 75. Wenn Nguyen Lang angibt, dass der Buddhismus in Giao Chi „mystische und meditative“ Tendenzen aufwies, meint er vermutlich die Praxis von Yogis, welche von Indien nach Giao Chi kamen und deren Übungen mit denen taoistischer Wahrheitssucher vergleichbar waren, welche wiederum sich etwa zur selben Zeit in Südchina einfanden.

⁷⁶ Bei Tran Van Giap, 1932, S. 220-227, finden sich detaillierte biographische Angaben über diese Pilgermönche. Im Vietnamesischen gibt es klare Begriffsunterschiede zwischen einem *Niem Phat Duong*, *Tinh That* oder *Tinh Xa* (dt.: „Tempel“) und einer *Chua* (dt.: „Pagode“). Allerdings führt eine wörtliche Übersetzung von *Chua* aus dem Vietnamesischen ins Deutsche oft zu Missverständnissen. Unter Pagode versteht man im Westen Ehrhard & Fischer-Schreiber, 1992, S. 169f., zufolge in erster Linie eine Stupa (sanskrit.), ein Grabmonument bzw. ein Mahnmal, das meist durch einen vier- oder achteckigen, schlanken Stein-, Ziegel- oder Holzbau mit mehreren Stockwerken und hervorspringenden Dächern charakterisiert wird. In Stupas werden Reliquien oder Gebeine berühmter Meister der jeweiligen Pagode aufbewahrt. Die vietnamesische Bezeichnung für die eigentliche Stupa ist *Thap*. Unter der ins Deutsche übertragenen Bezeichnung „Pagode“ verstehen die Vietnamesen einen religiösen Ort bzw. eine klösterliche Anlage mit Gebethalle, siebenstöckigem Turm und Wohnräumen. Eine Pagode ist demzufolge räumlich viel größer als ein Tempel.

Im Jahre 939 n. Chr. gelang es dem Feldherrn Ngo Quyen, der bis zu jenem Zeitpunkt fast 1.000 Jahre lang andauernden Herrschaft Chinas über Vietnam ein Ende zu setzen und den Weg für die späteren vietnamesischen Dynastien zu bereiten. Sechs Jahre später verfiel das Land in kleinere Territorien, welche etwa 24 Jahre Bestand hatten. Im Jahre 968 n. Chr. konnte Dinh Bo Linh die in den verschiedenen Territorien vorherrschenden Unruhen beenden und das Land neu ordnen. Anschließend verlieh er sich selbst den Kaisertitel. Als gläubiger Buddhist führte er im Jahre 971 n. Chr. eine Hierarchie religiöser Beamte ein und ernannte den Mönch Ngo Chan Luu zum Staatsberater mit dem Titel *Khuong Viet Thai Su* (dt.: großer Meister/Stütze des Landes Viet).⁷⁷

Die Verflechtung zwischen Sangha und vietnamesischem Herrscherhaus erreichte ihr höchstes Ausmaß während der Herrschaft der Ly-Dynastie (1010 - 1225 n. Chr.) und der Tran-Dynastie (1225 - 1428 n. Chr.). Der Mahayana-Buddhismus wurde zur Staatsreligion erklärt. Die Kaiser waren überzeugte Buddhisten und förderten den Buddhismus - nicht zuletzt, um ihre eigene Herrschaft zu stützen und zu stabilisieren. Zum wiederholten Male wurden buddhistische Mönche und Gesandtschaften nach China geschickt, um dort heilige Texte, z. B. das *Dai Tang Kinh* (sanskrit.: Tripitaka), zu erwerben. Der Buddhismus verbreitete sich nun rasch im Land und war die Antriebskraft menschlichen Handelns im alltäglichen Leben. Während dieser Ära übte er auch einen starken Einfluss auf die Literatur, Kunst und Architektur Vietnams aus.⁷⁸

Kaiser Ly Thai Tong (1028 - 1054 n. Chr.), Sohn und Nachfolger von Ly Thai Ton, war ebenfalls gläubiger Buddhist. Er war Schüler des Meisters Thien Lao aus der 6. Generation der Vo-Ngon-Thong-Schule, wurde von diesem in die geheime Lehre dieser Schule eingeweiht und somit zu ihrem Patriarchen der 7. Generation gemacht.⁷⁹

Während der genannten Blütezeit des Buddhismus während der Herrschaft der Ly-Dynastie in Vietnam genossen die buddhistischen Mönche großes Ansehen sowohl bei den Kaisern und Hofleuten als auch in der Bevölkerung. Die Kaiser gaben den buddhistischen Pagoden und Tempeln viel Landbesitz, um sich so Segen und Glückseligkeit zu erkaufen. Nguyen Lang nennt vier Gründe, weshalb die Kaiser die Mönche zur Teilnahme an der Politik ermutigten: (1) Sie waren gebildete Leute, die einen Sinn für die Heimat und eine Zuneigung zum Volk besaßen; (2) von ihnen ging keine Umsturzgefahr aus, da sie kein Interesse an der Übernahme weltlicher Macht

⁷⁷ Thich Mat The, 1993, S. 87-91; Thich Thien An, 1971, S. 8. Vermutlich ab dieser Zeit war der Buddhismus Staatsreligion in Vietnam.

⁷⁸ Vgl. hierzu Thich Thien An, 1965, S. 1201-1206.

⁷⁹ Thich Mat The, 1993, S. 105; vgl. hierzu auch Tran Van Giap, 1932, S. 252, Tafel B. Ly Thai Tong war der siebte Patriarch der Vo-Ngon-Thong-Schule.

hatten; (3) sie waren kaisertreu und dienten dem Frieden und dem allgemeinen Wohlstand; und (4) auf Grund ihrer Gelehrsamkeit, ihrer vorbildlichen Dharma-Praxis und ihrer Kenntnisse der chinesischen Schrift waren sie besonders gefragte Ratgeber.⁸⁰

Unter den Kaisern der Tran-Dynastie erfreute sich der Buddhismus einer nicht weniger großen Gunst. Zu Beginn des 13. Jahrhunderts n. Chr. - also noch zur Zeit der Ly-Dynastie - waren die drei damals existierenden vietnamesischen Schulen des Buddhismus allmählich zu einer einzigen Schule verschmolzen, nämlich der Truc-Lam-Schule (dt.: Schule des Bambuswaldes). Diese Schule war vom Kaiser Tran Nhan Ton begründet worden, der im Jahre 1293 n. Chr. seine weltliche Herrschaft aufgegeben und sich auf den Berg Yen Tu zurückgezogen hatte. Die Truc-Lam-Schule konnte sich aber nur bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts n. Chr. weiter entfalten. Auf Grund fehlender Unterstützung und Förderung seitens der späteren Tran-Kaiser waren die Mönche dieser Schule später gezwungen, sich in die Berge zurückzuziehen und ihre bisherigen politischen Beraterfunktionen aufzugeben.⁸¹ Obgleich die Herrscher der Tran-Dynastie im allgemeinen gläubige Buddhisten waren und den Buddhismus förderten, erfuhr letzterer gegen Ende des 13. Jahrhunderts n. Chr. in Vietnam dennoch einen Rückschlag. Die Ursache hierfür lag vermutlich in den damals stetig wachsenden Einflüssen anderer Glaubensrichtungen auf den Buddhismus. Der Buddhismus versuchte, die erstarkenden Strömungen des Taoismus und des Konfuzianismus einzubeziehen. Die Konsequenz war, dass die Mönche nicht mehr die ursprüngliche Form des Mahayana-Buddhismus praktizierten, sondern auch Magie- und Zauberpraktiken übernahmen. Politisch wurde das Land während der Herrschaft der Ho-Dynastie (1400 - 1407 n. Chr.) instabil. Im Jahre 1407 n. Chr. griffen chinesische Truppen der Ming-Dynastie an und eroberten Vietnam. Buddhistische Texte wurden konfisziert und nach China transportiert. Erst 21 Jahre später wurde Vietnam unter der Führung des Feldherrn Le Loi von der erneuten chinesischen Herrschaft befreit.⁸²

2.3 Zeitweiser Rückgang des Buddhismus und seine anschließende Wiederbelebung

Während der Zeit nach der Herrschaft der Nach-Le-Dynastie trat eine Phase der Schwächung des Buddhismus in Vietnam ein. Damals versuchte man, den Buddhismus mit anderen Glaubensformen und örtlichen Bräuchen wie dem Konfuzianismus, dem Taoismus, dem Ahnenkult und der Verehrung von Schutzgottheiten zu vermischen. Dies hatte zur Folge, dass die

⁸⁰ Nguyen Lang, 1977, Bd. I, S. 194f.

⁸¹ Dto., S. 300.

ursprüngliche Lehre als solche nicht mehr vorhanden war. Der Buddhismus war mit Elementen anderer Religionen vermischt und verlor so seinen ursprünglichen Charakter. Die Repräsentanten des Buddhismus verloren allmählich ihre intellektuelle Integrität und Kreativität sowie ihre herausragende gesellschaftliche Stellung, zumal die intellektuelle wie auch die politische Elite sich immer öfter vom Buddhismus distanzierte und dafür dem Konfuzianismus zuwandte.⁸³

Der Niedergang des Buddhismus in China, der sich ab dem 15. Jahrhundert n. Chr. bemerkbar machte, war Zürcher zufolge auf das Wiederaufleben des Neokonfuzianismus als einer allumfassenden Universallehre zurückzuführen - einer Synthese, die das Geistesleben der gebildeten Oberschicht zu beherrschen begann. Diese neokonfuzianische Rechtgläubigkeit wurde zur Grundlage des staatlichen Prüfungssystems und folglich zur maßgeblichen Ideologie der Adelschicht. Das Wiederaufleben des Konfuzianismus blieb jedoch nicht nur auf China beschränkt, sondern wirkte sich auch auf die Nachbarländer Japan, Korea und Vietnam aus.⁸⁴

Die Herrscher der nach Nach-Le folgenden Dynastie (1428 - 1528 n. Chr.) hatten den Staat nach den Grundsätzen des Konfuzianismus als offizieller Staatsideologie in eine ziemlich genaue Nachbildung des chinesischen Ming-Reiches umgewandelt. Der Konfuzianismus wurde zur offiziellen Weltanschauung erklärt; der Buddhismus wurde zwar nicht verboten, aber auch nicht mehr von den Kaisern gefördert. Seit dem Jahre 1429 n. Chr. gab es wie in China auch in Vietnam staatliche Prüfungen für Mönche und Nonnen. Nur diejenigen, welche diese Prüfungen bestanden, durften in den Pagoden und Tempeln bleiben. Sie wurden registriert und ihre Zahl systematisch beschränkt. Viele Mönche und Nonnen mussten auf Grund von Regierungsmaßnahmen ihre Roben ablegen und fortan als Laien leben. Der Bau neuer Pagoden und Tempel wurde nicht mehr genehmigt; viele bereits bestehende buddhistische Tempel wurden geschlossen. Einige Mönche sahen sich gezwungen, in die abgelegenen Gebirge abzuwandern. Dort praktizierten sie die Meditation bzw. Ausübung der Introspektion nur noch für die eigene Selbsterlösung. Den Ordensleuten wurde der Umgang mit der Bevölkerung entweder untersagt oder erschwert. Mönche wurden nur noch zwecks Vollzugs bestimmter Riten an den königlichen Hof bestellt, um

⁸² Thich Mat The, 1993, S. 145.

⁸³ Bezacier, 1975, S. 304.

⁸⁴ Zürcher, 1995, S. 243. Der Neokonfuzianismus war vom Beginn des 15. Jahrhunderts bis zum 19. Jahrhundert n. Chr. in China die dominierende Philosophie. Während der Zeit der vietnamesischen Nguyen-Dynastie versuchten die Kaiser, den Neokonfuzianismus zum Fundament der vietnamesischen nationalen Kultur zu erheben. Dem Neokonfuzianismus zufolge regiert der Kaiser allein, und zwar auf Grund eines Mandats des Himmels, weshalb er im Namen der Nation mit der Macht des Himmels und der Erde sprechen kann.

z. B. für Regen zu beten oder andere magische Rituale durchzuführen. Die Verkündung und Auslegung der Lehre des Buddha war allgemein nicht mehr erwünscht.⁸⁵

Im Jahre 1528 n. Chr. wurde das Land politisch geteilt; und diese Spaltung dauerte bis 1802 n. Chr. an. Der Norden geriet unter die Gewaltherrschaft der Trinh-Fürsten, während der Süden von den Nguyen-Fürsten regiert wurde. Im Norden überdauerte die Nach-Le-Dynastie dank der Hilfe der Trinh-Fürsten, an welche sie später aber die politische Macht abtreten musste.⁸⁶ Obwohl der Buddhismus durch dieses Ereignis geschwächt wurde, konnte er sich im 16. Jahrhundert n. Chr. wieder erholen. Zu dieser Zeit wurden einige neue einheimische Schulen gegründet. Auch unter der Trinh-Herrschaft hatte es einige Fürsten gegeben, die alte Tempel renoviert und auch neue erbauen lassen hatten. Es hatte andererseits damals aber auch Fürsten gegeben, die religiöse Utensilien, Statuen, Glocken etc. aus Eisen und Stahl konfiszieren lassen hatten, um aus dem geschmolzenem Material Waffen schmieden und Münzen prägen zu lassen.⁸⁷

Während der Buddhismus im Norden eine instabile Zeit erfuhr, blühte er im Süden unter der Herrschaft des Nguyen-Fürstentums, das in ihm eine Stütze seiner Herrschaft sah, wieder auf. Während der insgesamt 200 Jahre dauernden Herrschaft der Nguyen-Fürsten, welche alle bekennende Buddhisten waren, wurde der Buddhismus wieder intensiv gefördert. Im Laufe des 17. Jahrhunderts n. Chr. wurden dort Tempel und Pagoden restauriert oder neu erbaut, Statuen aufgestellt und Glocken gegossen. Die Nguyen-Fürsten ließen Mönche aus China in ihr Herrschaftsgebiet kommen, um die Lehre des Buddha auszulegen. Im Jahre 1601 n. Chr. wurde der älteste bekannte Thien-Mu-Tempel in Hue, dem Sitz der Hauptstadt, vom Fürsten Nguyen Hoang (1558 - 1613 n. Chr.) errichtet.⁸⁸

Die Trinh- und die Nguyen-Fürsten waren gewöhnliche buddhistische Anhänger; sie hatten allerdings im Gegensatz zu den Tran-Kaisern die Lehre des Buddha nicht gründlich studiert bzw. praktiziert. Dennoch trug ihre Förderung dazu bei, den Buddhismus wieder zu beleben. Der

⁸⁵ Thich Mat The, 1993, S. 147-149. Bezüglich des Rückgangs des Buddhismus im 15. Jahrhundert n. Chr. gibt Nguyen Lang, 1978, S. 43f., an, dass Rückgang in diesem Falle nicht die Verminderung der Anzahl von Pagoden sowie Mönchen und Nonnen bedeutet; diese stieg im Gegenteil zu jener Zeit sogar weiter an. Rückgang bedeutet in diesem Falle auch nicht, dass der Einfluss des Buddhismus auf die Bevölkerung damals verloren ging. Gegen Ende der Zeit der Tran-Dynastie und sogar noch während der ganzen Periode der Le-Dynastie verankerte sich der Buddhismus in der gefühlsbetonten und religiösen Lebensweise der bürgerlichen Vietnamesen. Der Begriff Rückgang steht hier eher für den Verlust der geistigen, kulturellen und politischen Führungsrolle des Buddhismus während der mehr als 200 Jahre seit dem Ende der Zeit der Tran-Dynastie. Die Schicht der Intellektuellen wandte sich damals dem Konfuzianismus als alternativer Möglichkeit der Orientierung auf dem Weg zu Rettung und Aufbau des Vaterlandes zu. Von namhaften buddhistischen Meistern aus diesem Zeitraum erfährt man daher kaum etwas.

⁸⁶ Thich Mat The, 1993, S. 151f.

⁸⁷ Dto., S. 153f.

⁸⁸ Bezacier, 1975, S. 305f.

Einfluss des Konfuzianismus nahm dagegen rapide ab. Viele seiner bisherigen intellektuellen Anhänger wandten sich nun wieder dem Buddhismus zu.⁸⁹

Diese Periode des Wiederauflebens des Buddhismus in Vietnam wurde zwischen 1778 und 1802 n. Chr. unterbrochen, als im Süden die Gebrüder Tay Son sich gegen die Nguyen-Regierung auflehnten. Sie waren dem Buddhismus gegenüber feindlich gesonnen. Aus diesem Grund zerstörten sie Tempel sowie Pagoden und zwangen Mönche zum Kriegsdienst oder zur Rückkehr in den Laienstand. Statuen und Glocken wurden beschlagnahmt und eingeschmolzen. Im Norden konnten die Trinh-Fürsten die Herrschaft der Le-Dynastie ebenfalls nicht mehr gegen die Tay-Son-Brüder verteidigen. Kaiser Le Chieu Thong musste daraufhin nach China fliehen. Kurze Zeit später vereinigte Quang Trung, einer der Tay-Son-Gebrüder, beide Herrschaftsgebiete und ernannte sich selbst zum Kaiser des gesamten Landes.⁹⁰

Erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts n. Chr. erlebte der Buddhismus in Vietnam erneut eine Zeit freier Entfaltung. Im Jahre 1802 n. Chr. konnte Fürst Nguyen Phuc Anh mit Hilfe der Franzosen die Herrschaft der Gebrüder Tay Son beenden, den Thron besteigen und die Nguyen-Dynastie begründen, welche fortan das ganze Land regierte. Die Kaiser der Nguyen-Dynastie trugen allerdings nur wenig dazu bei, die früher zerstörten buddhistischen Tempel wieder aufzubauen. Sie versuchten sogar, den wachsenden Einfluss des Buddhismus auf die Bevölkerung einzuschränken, indem sie die Mönche und Nonnen verwalteten, sie zu sozialen Arbeiten zwangen und darüber hinaus den Bau und die Renovierung von Pagoden und Tempeln verboten.⁹¹

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts n. Chr. erfuhr der Buddhismus in Vietnam erneut eine schwere Zeit, und zwar durch die französische Kolonialherrschaft im Land (1860 - 1954 n. Chr.). Das katholische Christentum, die Religion der Kolonialmacht, wurde nun in Vietnam propagiert und von der ausländischen Obrigkeit bevorzugt. Buddhistische Aktivitäten dagegen wurden von den französischen Behörden streng kontrolliert; und man versuchte, den Buddhismus insgesamt zu behindern und zu diffamieren.⁹²

Zusammenfassend kann man feststellen, dass während der auf die Herrschaft der Le-Dynastie folgenden Zeit der Buddhismus seinen Einfluss in Vietnam fast ganz zu verlieren schien. Die Kaiser förderten ihn nicht mehr, sondern schränkten sogar seine Aktivitäten ein. Die Zahl der Sangha-Mitglieder ging auf Grund der staatlichen Auswahlprüfungen stark zurück. Die Mönche verloren ihre beratende Funktion im Bereich der Politik und suchten Zuflucht in den Bergen. Im

⁸⁹ Nguyen Lang, 1978, Bd. II, S. 95f.

⁹⁰ Dto., Bd. II, S. 183.

⁹¹ Bezacier, 1975, S. 306.

⁹² Thich Thien An, 1965, S. 1206f.; Bezacier, 1975, S. 306.

17. und 18. Jahrhundert n. Chr. herrschte eine allgemeine Neigung zum Synkretismus vor. Die drei dominierenden Religionen - Buddhismus, Konfuzianismus und Taoismus⁹³ - beeinflussten sich gegenseitig, ohne dass eine von ihnen sich gegenüber den anderen beiden Glaubensrichtungen durchsetzen konnte. Eine bestimmte Form des Synkretismus, nämlich die *Tam giao* (dt.: Einheit der drei Religionen), ein chinesisches Modell, erfreute sich besonders bei der gebildeten Oberschicht großer Beliebtheit. Im Laufe der Zeit vermischte sich diese *Tam giao* mit anderen Glaubenselementen wie z. B. dem dörflichen Ahnen- und Geisterkult und erreichte so auch die breite Bevölkerung.⁹⁴ Aus diesem Grund blieb im genannten Zeitraum das Wiederaufleben des Buddhismus auf seine äußeren Formen beschränkt. So wurden lediglich Bau- und Restaurierungsarbeiten an den Pagoden und Tempeln gefördert. Auch die Zahl der Ordensleute nahm zu. Eine geistige Erneuerung ließ sich dagegen nicht erkennen. Das allgemeine Interesse am Studium der Lehre des Buddha war sogar eher gering. Dies lag zum einen daran, dass vorrangig die konfuzianische und die taoistische Lehre gelehrt wurden, zum anderen aber auch daran, dass buddhistische Texte unter der Ming-Herrschaft konfisziert oder aber von den zeitweise herrschenden Gebrüdern Tay Son vernichtet worden waren. Es gab keine offiziellen Versuche mehr, erneut den buddhistischen Kanon aus China zu beschaffen. Den Ordensleuten und Laien fehlten also buddhistische Texte zum Studium. Der Buddhismus konnte daher auch während der späteren Nguyen-Herrschaft nicht mehr richtig gedeihen. Sowohl Hofleute als auch Bevölkerung betrachteten den Buddhismus mangels genauer Kenntnisse als eine synkretistische Religion, die ausschließlich für bestimmte magische Rituale zuständig war. Viele Ordensleute verfielen den materiellen Bedürfnissen und brachen auch ihre eigenen Ordensgesetze.⁹⁵

In einer zeitlich relativ kurzen Phase (1920 - 1963 n. Chr.) vollzogen sich erneut ein Wiederaufbau und eine Erneuerung des vietnamesischen Buddhismus. Ab 1920 konnte die buddhistische Erneuerungsbewegung dem Niedergang des vietnamesischen Buddhismus erfolgreich entgegenwirken und so einen weiteren Niedergang des buddhistischen Einflusses in der Gesellschaft verhindern. Diese Erneuerungswelle, die ursprünglich aus Südasien (Indien, Sri Lanka und Thailand) stammte, gewann auf internationaler Ebene an Bedeutung und erreichte so

⁹³ Vgl. Reiter, 1992, S. 357-367. Der Taoismus wurde von Lao Tse in China etwa im Jahre 604 v. Chr. begründet. Diese Philosophie basiert auf der Idee, dass der Mensch mit der Natur vereint ist. Der fundamentale Glaube im Taoismus besteht darin, dass die Gesetze des Universums und der Natur nicht geändert werden können; man sollte daher Letzteres nicht versuchen, sondern lernen, mit diesen Gesetzen zu leben. Diese Philosophie wurde zur Zeit ihrer erstmaligen Einführung nach Vietnam von der dortigen Bevölkerung ohne weiteres in die eigene Vorstellungswelt übernommen, weil sie bis dahin unbekannte Erklärungsmodelle für das Leiden und das Schicksal des Menschen lieferte.

⁹⁴ Condominas, 1995, S. 257f.

auch andere asiatische Länder mit buddhistischen Traditionen. Zu den auf diese Weise beeinflussten Ländern gehörten China, Japan, Korea, Vietnam und Burma.⁹⁶ In Vietnam wurde die Erneuerungsbewegung aus China, wo sie vom Meister Thai Hu ausgerufen worden war, übernommen und vorangetrieben. Dieser Erneuerungsprozess war allerdings nicht nur seinen Vorläufern aus Südasien und China, sondern auch dem wachsenden Interesse von Leuten in westlichen Ländern am Buddhismus zu verdanken. Die von der Lehre des Buddha ausgehende Faszination unter Menschen westlicher Kultur verhalf auch dem vietnamesischen Buddhismus zu neuem Auftrieb und erweckte in vielen Vietnamesen neues Interesse am buddhistischen Glauben. Unter der Leitung des buddhistischen Meisters Khanh Hoa begannen viele von ihnen erneut, die Lehre des Buddha zu erforschen und sie zu praktizieren. Bücher und Zeitschriften wie z. B. *Hai Trieu Am* (dt.: Geräusche von Ebbe und Flut) wurden veröffentlicht, um der Bevölkerung buddhistische Gedanken nahe zu bringen. Die Absicht, der französischen und damit der christlichen Kolonialherrschaft entgegenzuwirken, charakterisiert auch die sozial-reformerischen und nationalbewussten Aspekte dieser Erneuerungsbewegung.⁹⁷

Im Jahre 1931 wurde in Saigon die *Hoi Nam Ky Nghien Cuu Phat Hoc* (Vereinigung zum Studium des Buddhismus in Südvietsnam) und ein Jahr später in Hue die *An Nam Nghien Cuu Phat Hoc* (Vereinigung zum Studium des Buddhismus in Mittelvietsnam) gegründet. Drei Jahre später rief man in Hanoi (Nordvietsnam) die *Hoi Viet Nam Phat Hoc* (Vietnamesische Buddhistische Vereinigung) ins Leben. Das Hauptziel aller drei genannten Vereinigungen war die Förderung des Studiums der Lehre des Buddha und ihrer Praxis in den buddhistischen Gemeinden. Bildungsinstitutionen für Ordensleute und soziale Institutionen wie Kranken- und Waisenhäuser, Altenheime, Schulen und Hilfsvereine für Opfer von Krieg und Naturkatastrophen sowie für Flüchtlinge aus dem Norden wurden eingerichtet bzw. gegründet.⁹⁸ Die genannten Vereinigungen legten großen Wert auf die Ausbildung junger Menschen. So wurde z. B. unter der Leitung des Laienbuddhisten Le Dinh Tham (Dharmaname: Tam Minh) ein Kursus für buddhistische Jugendliche zum Studium der Lehre des Buddha sowie der konfuzianistischen und der taoistischen Lehre angeboten. Kurze Zeit später rief man die Bildungseinrichtung *Thanh Nien Phat Hoc Duc Duc* (Buddhismus-Studium für Jugendliche) ins Leben. 1942 entstanden zwölf *Doan Dong Au* (Vereine junger Buddhisten), die man später in *Gia Dinh Phat Tu* (Vereine Buddhistischer Jugend) umbenannte. Als Sprachrohre dieser Vereinigungen gab man

⁹⁵ Vgl. hierzu Thich Thien An, 1965, S. 1206f.

⁹⁶ Vgl. hierzu Queen & King, 1996.

⁹⁷ Vgl. hierzu Bezacier, 1975, S. 306f.

buddhistische Zeitschriften wie z. B. *Phap Am* (Stimme des Dharma), *Tu Bi Am* (Stimme der Barmherzigkeit), *Bat Nha Am* (Stimme der Weisheit), *Vien Am* (Stimme der Vollkommenheit), *Duoc Tue* (Licht der Weisheit) und *Tieng Chuong Som* (Klang der Morgenglocke) heraus.⁹⁹

Die Erneuerungsbewegung während dieser Periode wurde oft als „Resurrektion“, „Renaissance“ und „Restrukturierung“ des Buddhismus bezeichnet. Die genannten Bezeichnungen meinen jedoch eigentlich die Erneuerung einer verloren gegangenen Doktrin und sind daher in diesem Zusammenhang irreführend. Der Buddhismus zu dieser Zeit war nämlich eher noch sehr stark; „it simply needed to be formally redirected away from some of its more glaring shortcomings. These shortcomings included questions of form, content, doctrine and ritual as well as monastic issues. The movement’s central thrust therefore, should be understood as a deep and comprehensive reform rather than as revitalization“¹⁰⁰.

Die Erneuerungsbewegung wurde nicht etwa von traditionellen Mönchen oder von mit der chinesischen Sprache bzw. Schrift vertrauten Gelehrten geleitet, sondern von gläubigen Doktoren, Lehrern und Sozialreformern. Sie sprachen Chinesisch und Französisch und schickten Vertreter zu buddhistischen Weltkongressen nach Sri Lanka, Thailand, Indien, Japan und Europa, um Kontakte und Beziehungen zu verschiedenen buddhistischen und kulturellen Organisationen der ganzen Welt zu knüpfen, Sie beabsichtigten so „to modernize the peoples’ knowledge and logic, because although superstition had been eradicated, science was not powerful enough to ensure the welfare and happiness of mankind. There must be a firm morality to enhance and secure an ethic for humanity“¹⁰¹. In diesem Zusammenhang ist der Begriff des „Buddhistischen Modernismus“¹⁰² passend, den Alexandra David-Neel prägte. Dieser Buddhistische Modernismus „zeichnete sich durch politisches Wirken und soziale Reformbemühungen, Betonung rationaler Elemente in der Lehre und verstärkte Laienaktivitäten aus“¹⁰³.

Die sich rasch vollziehende buddhistische Erneuerungsbewegung wurde durch den Beginn des Zweiten Weltkrieges im Jahre 1939 n. Chr. zwar gebremst, aber nicht beendet. Nach dem Kriegsende im Jahre 1945 n. Chr. konnte sie wieder intensiver fortgeführt werden. Die Reformer verstärkten ihre Aktivitäten und gründeten weitere buddhistische Einrichtungen für Laien. 1951 n. Chr. fand der erste landesweite buddhistische Kongress in der Tu-Dam-Pagode in Hue statt, an

⁹⁸ Nguyen Lang, 1985, Bd. III, S. 43f. - Bei der Teilung Vietnams 1954 übersiedelten mehr 1,8 Millionen Nordvietnamesen in den Süden des Landes.

⁹⁹ Nguyen Lang, 1985, Bd. III, S. 43f.; Nguyen Tai Thu, 1992, S. 391-395.

¹⁰⁰ Nguyen Tai Thu, 1992, S. 388.

¹⁰¹ Dto., S. 386.

¹⁰² Vgl. hierzu David-Neel, 1911.

¹⁰³ Baumann, 1995, S. 68f.

dem 51 Stellvertreter sechs verschiedener buddhistischer Vereinigungen Vietnams teilnahmen. Nach diesem Kongress schlossen sich alle buddhistischen Vereinigungen des Landes zu einer Dachorganisation mit dem Namen *Tong Hoi Phat Giao Viet Nam* (Allgemeine Buddhistische Vereinigung Vietnams) zusammen.¹⁰⁴ Die politische Teilung des Landes im Jahre 1954 n. Chr. führte allerdings auch zu einer Teilung der erst drei Jahre zuvor gegründeten nationalen Vereinigung. Während letztere in Südvietnam noch bis 1963 n. Chr. unter dem gleichen Namen wie zuvor weiter bestand, entstand in Hanoi die unter kommunistischer Leitung gegründete *Giao Hoi Phat Giao Viet Nam* (Vereinigte Buddhistische Assoziation Vietnams).¹⁰⁵

In Südvietnam wurde der Buddhismus ab dem Amtsantritt von Präsident Ngo Dinh Diem im Jahre 1954 n. Chr. stark unterdrückt. Unter der Herrschaft dieses katholischen Regierungschefs und seiner Familie wurde den Buddhisten die öffentliche Religionsausübung untersagt. Diese Unterdrückung erreichte ihren Höhepunkt, als anlässlich des buddhistischen Vesak-Festes im Jahre 1963 n. Chr. in Hue ein Verbot des öffentlichen Aufhängens der buddhistischen Fahne ausgesprochen wurde. Von diesem Zeitpunkt an nahm der Widerstand der Buddhisten in Südvietnam ständig zu. Aus Protest gegen die religiöse Unterdrückungspolitik der Ngo-Regierung steckte sich der Mönch Thich Quang Duc am 11. Juni 1963 auf einer belebten Straße in Saigon selbst in Brand.¹⁰⁶ Die Bilder von dieser Selbstverbrennung fanden weltweit Beachtung. Die buddhistische Widerstandsbewegung dauerte an und breitete sich über ganz Südvietnam aus. Während im Lande weitere Selbstverbrennungen und Protestkundgebungen folgten, versuchte die Regierung mit aller Härte, die Widerstandsbewegung zu unterbinden. So nahm sie vermehrt Verhaftungen vor und schreckte selbst vor Misshandlungen nicht zurück. Am 2. November 1963 wurden Regierungschef Ngo Dinh Diem und sein Bruder Ngo Dinh Nhu nach fast dreimonatiger Vorbereitung von der südvietnamesischen Nationalarmee gestürzt und auch hingerichtet.¹⁰⁷

Nach 1963 entstand in Südvietnam die *Giao Hoi Phat Giao Viet Nam Thong Nhat* (Kongregation der Vereinigten Vietnamesischen Buddhistischen Kirche - KVVBK). Diese bis heute bestehende Vereinigung ist eine Besonderheit des vietnamesischen Buddhismus und als solche auch einzigartig in der Geschichte des Weltbuddhismus, denn bei ihr handelt es sich um eine Vereinigung von Ordensleuten und Laien aller buddhistischen Schulen in Vietnam. In keinem

¹⁰⁴ Thich Thien An, 1965, S. 62-64.

¹⁰⁵ Bezacier, 1975, S. 307.

¹⁰⁶ Vgl. Bechert & Duy Tu, 1979, S. 191. Thich Quang Duc und einige andere Personen, die durch Selbstverbrennung starben, wurden als Heilige und Märtyrer der buddhistischen Bewegung in Vietnam angesehen und verehrt.

¹⁰⁷ Vgl. Quoc Tue, 1987, S. 513, Nguyen Lang, 1985, S. 339-428, Dauth, 1992, S. 230, und Batchelor, 1994, S. 353-359.

anderen asiatischen Land konnten sich auch nur zwei buddhistische Traditionen gleichzeitig fortentwickeln und friedlich nebeneinander bestehen. So wird der Theravada-Buddhismus ausschließlich in den südasiatischen Ländern (Indien, Ceylon, Burma, Thailand) praktiziert. In anderen ost- und südostasiatischen Ländern (China, Japan, Korea, Taiwan und Singapur) ist ausschließlich der Mahayana-Buddhismus zu finden. In Vietnam dagegen existieren beide Traditionen nebeneinander und sogar miteinander, denn es besteht eine enge Kooperation zwischen den beiden Schulrichtungen. Sie sind beide Mitglieder der KVV BK und teilen sich in derselben sowohl Aufgaben als auch Positionen. Die Ausbildung der Mönche und Nonnen sowie zahlreiche Aktivitäten werden gemeinschaftlich geplant, organisiert und durchgeführt.¹⁰⁸

Die KVV BK besteht aus zwei Teilorganisationen. Eine von diesen (*Vien Tang Thong*) ist für geistliche Angelegenheiten zuständig und die andere (*Vien Hoa Dao*) für die Verbreitung des buddhistischen Glaubens innerhalb Vietnams. Die letztgenannte Teilorganisation ist in sieben Bereiche für jeweils eine geographische Region des Landes gegliedert. Zu den Aufgaben der beiden Einrichtungen insgesamt zählen z. B. Angelegenheiten des Sangha und des Laienstandes, die Verbreitung der Lehre einschließlich der Förderung der dafür erforderlichen Ausbildung, Gründung und Leitung von Jugendorganisationen, Finanzen und Planung von Baumaßnahmen.¹⁰⁹ Ein Sonderprogramm, das von der KVV BK ab 1953 n. Chr. durchgeführt wurde, beinhaltete die Aussendung besonders begabter Mönche und Nonnen zwecks Auslandsstudiums in andere Länder. Zwischen 1953 und 1975 wurden insgesamt 27 vietnamesische Ordensleute - 25 Mönche und zwei Nonnen - nach Japan geschickt. Etwa die gleiche Anzahl von Ordensleuten nahm im gleichen Zeitraum ein Studium in den USA, in Großbritannien, Sri Lanka, Indien und Taiwan auf. Die meisten kehrten nach ihrer erfolgreich abgeschlossenen Universitätsausbildung nach Vietnam zurück, um mit ihrem erlernten Wissen zum Aufbau der Heimat und des dortigen Buddhismus beizutragen. Einige der Absolventen sind allerdings nach 1975 im Ausland geblieben, um die Exilvietnamesen geistig zu betreuen und die vietnamesische Kultur, Sprache und Religion in den Exilgemeinden zu pflegen. Sie übernahmen im Ausland Aufgaben, die denen der KVV BK in der Heimat vergleichbar waren, um den vietnamesischen Buddhismus dort im Ausland zu bewahren, wo er bereits Fuß gefasst hatte.¹¹⁰

¹⁰⁸ Thich Thien An, 1965, S. 1209.

¹⁰⁹ Dto., S. 1209f.

¹¹⁰ Thich Nhu Dien, 1982, S. 267.

2.4 Der Buddhismus in Vietnam nach 1975

Nur wenige Monate nach ihrer Machtübernahme gründete die kommunistische Regierung das so genannte „Patriotische Buddhistische Verbindungskomitee“, zu dem alle Buddhisten des Landes gehören und in dem sie zum Aufbau einer neuen Gesellschaft beitragen sollten.¹¹¹ Zweieinhalb Jahre nach Kriegsende erließ der Ministerrat der Sozialistischen Republik Vietnam im November 1977 die Resolution Nr. 297¹¹², in welcher die Religionspolitik der kommunistischen Regierung Vietnams formuliert wurde. Es wurden Maßnahmen mit dem Ziel verkündet, religiöse und kulturelle Aktivitäten unter die Kontrolle des Staates und der Kommunistischen Partei Vietnams (KPV) zu bringen. Religiöse Veranstaltungen sowie alltägliche religiös motivierte Aktivitäten und Versammlungen wurden eingeschränkt und bedurften nun teilweise sogar offizieller Genehmigungen. Außerdem waren die lokalen Regierungsstellen fortan ermächtigt, das Eigentum religiöser Gruppen zu konfiszieren.¹¹³

Im Rahmen der Einschränkung und des teilweisen Verbots buddhistischer Aktivitäten¹¹⁴ durch die Kommunisten enteigneten letztere auch buddhistische Einrichtungen wie Pagoden, Meditationszentren und Universitäten. Viele führende Mitglieder der KVVVK und weitere Mönche und Nonnen wurden verhaftet und in Umerziehungslagern interniert. Einigen von ihnen jedoch gelang die Flucht ins Ausland, wo sie neue buddhistische Zentren etablieren konnten. In Vietnam hingegen wurden die Ausbildung der Mönche und Nonnen sowie die Zulassungen zur Ordination stark eingeschränkt; buddhistische Veröffentlichungen und Zeitschriften waren verboten. Betroffen waren nicht nur religiöse, sondern auch soziale Aktivitäten der Buddhisten im Erziehungs- und Gesundheitsbereich. So ordnete man auch die Schließung von Schulen, Krankenstationen, Waisenhäusern sowie Alten- und Behindertenheimen an.¹¹⁵

Im Jahre 1981 gründete die kommunistische Regierung Vietnams die *Giao Hoi Phat Giao Viet Nam* (Vereinigte Buddhistische Assoziation von Vietnam), welche der „Vietnamesischen Vaterlandsfront“ unterstellt wurde, und zwang alle buddhistischen Schulen, dieser Vereinigung

¹¹¹ VCA, 1999, S. 55.

¹¹² Vgl. hierzu Amnesty International, Koordinationsgruppe Vietnam, AI Index: ASA 41/04/92. Dieser sowie alle anderen im Rahmen der vorliegenden Arbeit zitierten oder erwähnten Berichte von Amnesty International sind auch im Internet unter <http://www.amnesty.at/amnesty/berichte/asa41> zu finden.

¹¹³ Weggel, 1993, S. 461; Amnesty International, ASA 41/05/94, S. 2.

¹¹⁴ Weggel, 1993, S. 461-468. - Berichte von AI, Index: ASA 41/02/95, schildern vergleichbare religiöse Einschränkungen für Katholiken, Protestanten sowie Cao-Dai- und Hoa-Hao-Anhänger.

¹¹⁵ Weggel, 1993, S. 462.

beizutreten.¹¹⁶ Buddhistische Persönlichkeiten im Inland wie z. B. Thich Huyen Quang (Vizepräsident des Instituts für die Glaubensverbreitung der KVVVK) und Thich Quang Do (Generalsekretär des Instituts für die Glaubensverbreitung der KVVVK) hatten dieser Zwangsvereinigung von Anfang an massiven Widerstand entgegengesetzt und die Anerkennung der 1963 gegründeten legitimen KVVVK seitens der kommunistischen Regierung gefordert. Beide Mönche wurden verhaftet und stehen bis heute (2002) unter Hausarrest.¹¹⁷

Ihre Forderungen nach freier Glaubenspraxis werden von der vietnamesischen Regierung weiterhin ignoriert. Letztere versucht mit allen Mitteln, jegliche Art öffentlicher Aktivitäten von Buddhisten zu verhindern. In anderen Ländern unterstützen die dortigen KVVVK-Abteilungen sowie weitere vietnamesische Buddhisten die Forderungen der beiden nach wie vor inhaftierten buddhistischen Ordensleute. Vielerorts werden im Ausland Konferenzen, Protestkundgebungen, Gebetssitzungen und Hungerstreiks organisiert, um die Weltöffentlichkeit auf die Politik der kommunistischen Regierung Vietnams aufmerksam zu machen. Dabei wird auf die gegenwärtige Verletzung der Menschenrechte und der Meinungsfreiheit in Vietnam sowie auf die zunehmend verstärkte staatliche Kontrolle bzw. Einschränkung buddhistischer Aktivitäten hingewiesen.¹¹⁸

Erst seit 1989 sind soziale Aktivitäten privater und somit auch buddhistischer Organisationen in Vietnam wieder zugelassen. Vielerorts wurden inzwischen sogar an Pagoden angeschlossene ambulante Krankenstationen, Waisenhäuser, Kindergärten und Behindertenheime neu errichtet. Diese sozialen Einrichtungen erhalten vom Staat keinerlei finanzielle Unterstützung, sondern existieren nur auf Grund von Spenden, von welchen ein beträchtlicher Teil von vietnamesischen Organisationen und Privatpersonen aus dem Ausland kommt.¹¹⁹ Buddhistische Schulen und Universitäten wie z. B. das Van-Hanh-Institut in Saigon, die ursprünglich zur Ausbildung von Mönchen und Nonnen eingerichtet, zwischenzeitlich aber zwangsweise geschlossen worden waren, konnten nun wieder geöffnet werden. Die Zahl buddhistischer Mönche und Nonnen in Vietnam stieg von 17.000 im Jahre 1991 auf 20.000 im Jahre 1993. Die Ausbildung der Ordensleute erfolgt jedoch mangels guter Lehrkräfte noch immer unter sehr schwierigen Umständen, denn gute Ordenslehrer, die der KVVVK angehören, sind entweder zu langjährigen Haftstrafen verurteilt worden oder leben bereits im Ausland.¹²⁰

¹¹⁶ Weggel, 1993, S. 463; vgl. auch Amnesty International, ASA 41/05/94, S. 1. Ausführliche Angaben zur Gründung dieser Vereinigung finden sich bei Thich Quang Do, 1995, S. 80-95. Der Autor schildert seine praktizierte Ablehnung dieser Organisation, die zu seiner Verhaftung im April 1977 führte.

¹¹⁷ Vgl. hierzu Amnesty International, Koordinationsgruppe Vietnam, AI Index: ASA 41/02/95 mit Anmerkungen Stand 1/97.

¹¹⁸ Vgl. hierzu Berichte und Nachrichten verschiedener Ausgaben der Zeitschrift *Vien Giac*.

¹¹⁹ Vgl. hierzu Petrich, 1994, S. 9-12.

¹²⁰ Petrich, 1994, S. 11.

1991 wurde die buddhistische Akademie in Hanoi und drei Jahre später eine weitere in Saigon gegründet, die beide unter der Leitung des Staates stehen. Sie dienen der Ausbildung und Kontrolle von Geistlichen.¹²¹ Nicht nur buddhistische Geistliche, sondern auch christliche müssen vom Staat gegründeten Organisationen beitreten, um im Sinne ihres Amtes tätig werden zu können. Außerdem müssen sie eine Erlaubnis beantragen, um Versammlungen einberufen, Seminare leiten, religiöse Schulen gründen, Ordensleute ausbilden und ernennen sowie Restaurierungen religiöser Stätten durchführen (lassen) zu können.¹²²

In vielen buddhistischen Pagoden und Tempeln darf nun nur noch jeweils ein Mönch wohnen. Die meisten dieser Ordensleute sind schon alt. Junge Mönche wurden nach Hause geschickt, um wie andere Bürger zu arbeiten und so den eigenen Lebensunterhalt zu verdienen. Möchte jemand in die Hauslosigkeit gehen, so muss er nun einen offiziellen Antrag stellen. Dieser Antrag wird dann von der jeweiligen Polizeibehörde überprüft. Die meisten solcher Anträge werden jedoch abgelehnt mit der Begründung, der Staat wähle nur besonders geeignete Bürger zur Ausbildung zum Mönch oder zur Nonne aus, um später der Religion und dem Staat zu dienen. Es kommt deshalb nicht selten vor, dass junge Leute versteckt ordiniert werden.¹²³

Im Zuge der im Jahre 1986 eingeführten so genannten *Doi-Moi*-Politik (Erneuerungspolitik) der vietnamesischen Regierung dürfen buddhistische Mönche und Nonnen inzwischen wieder im Ausland (Indien und Taiwan) studieren.¹²⁴ Auch soziale und religiöse Aktivitäten der Laienbuddhisten nehmen wieder deutlich zu. Die Pagoden und Tempel sind an religiösen Feiertagen gut besucht. Im Allgemeinen wird das soziale Engagement von Buddhisten im Gegensatz zur Politik früherer Jahre (1975 - 1989) von der kommunistischen Regierung nun geduldet und sogar begrüßt. Diese Lockerung ist aber ökonomisch und sozialpolitisch bedingt, denn durch Hilfsprogramme gelangen wieder Devisen ins Land. Außerdem spart die Regierung auf diese Weise einerseits Arbeit und Kosten für die Sozialfürsorge, andererseits will sie der Weltöffentlichkeit vortäuschen, dass es in Vietnam Freiheit und Demokratie gäbe. Doch nach wie vor ist die Beziehung der Buddhisten zur kommunistischen Regierung durch zahlreiche Konflikte schwer belastet.¹²⁵

¹²¹ Shinn, 1989, S. 120-123.

¹²² Karatnycky, 2000, S. 527.

¹²³ Thich Quang Do, 1995, S. 70-72.

¹²⁴ Die Zahl der in Indien studierenden vietnamesisch-buddhistischen Ordensleute liegt bei etwa 150 (Stand März 2002). Viele von ihnen studieren an den Universitäten von Delhi mit dem Ziel eines Abschlusses als Magister oder Doktor (Diese Informationen erhielt der Verfasser bei persönlichen Gesprächen mit einigen der Studierenden anlässlich der Einweihungszeremonie des Vien-Giac-Dharma-Institutes vom 6. März 2002 in Bodh Gaya, Indien).

¹²⁵ Petrich, 1994, S. 11.

So nahm in den vergangenen Jahren der Widerstand der Buddhisten im Inland gegen die Regierung zu. Im Mai 1993 verbrannte sich vor der Thien-Mu-Pagode¹²⁶ in Hue der Laienbuddhist Dao Quang Ho aus Protest gegen die Unterdrückung der Religionsfreiheit.¹²⁷ Kurze Zeit später gingen Tausende von Menschen auf die Straße, nachdem der Abt der Thien-Mu-Pagode, Thich Tri Tuu, und drei weitere Mönche verhaftet worden waren. Thich Tri Tuu wurde trotz der Proteste zu vier Jahren und die anderen drei Mönche zu je 18 Monaten Haft wegen angeblicher Volksverhetzung verurteilt.¹²⁸ Im Juli 1993 wurde der Abt der Linh-Son-Pagode in Vung Tau, Thich Hanh Duc, verhaftet, weil er öffentlich die Anerkennung der KVVBK, die Freilassung aller inhaftierten Mönche und die Rückgabe der von der Regierung konfiszierten Pagoden gefordert hatte. Auch er wurde wegen angeblicher „Aktivitäten gegen den Staat“ angeklagt und zu drei Jahren Haft verurteilt.¹²⁹

3. Der Einfluss des Buddhismus auf die Kultur und das Leben der Vietnamesen

Im Folgenden wird der Einfluss des Buddhismus auf die Kultur und das Alltagsleben seiner vietnamesischen Anhänger dargestellt. Es muss an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, dass bei dieser Beschreibung die Glaubensstruktur des vietnamesischen Laienbuddhisten berücksichtigt wird. Die Besonderheiten des vietnamesischen Buddhismus insgesamt hingegen lassen sich wie folgt kurz zusammenfassen: Anpassung an die verschiedenen bereits vorhandenen traditionellen Volksglaubensrichtungen, inhaltliche und organisatorische Einigung aller buddhistischen Traditionen und Schulen des Landes, Kooperation mit anderen Religionen, enge Verknüpfung religiöser und weltlicher Angelegenheiten.

Der Buddhismus hat nicht allein Einfluss auf die Eigenschaften der Vietnamesen genommen. Im Zuge fortlaufender kultureller und politischer Wechselbeziehungen mit China konnte die vietnamesische Kultur den Konfuzianismus und den Taoismus absorbieren sowie ihre eigene Tradition der Ahnenverehrung festigen. Was Außenstehenden widersprüchlich und unlogisch erscheint, ist in Vietnam möglich. Auf Grund ihrer Fähigkeit, verschiedene Philosophien und

¹²⁶ Die Thien-Mu- oder Linh-Mu-Pagode (Pagode der Heiligen Dame) gilt als das buddhistische Zentrum Vietnams. Von hier aus wurden und werden gewaltlose Aktivitäten gegen die Regierungspolitik geplant und organisiert, so z. B. auch während der Zeit der Diktatur des Präsidenten Ngo Dinh Diem.

¹²⁷ Vgl. hierzu Amnesty International, Koordinationsgruppe Vietnam, AI Index: ASA 41/05/94; Vietnam 1975 - 1995, 1995, S. 47-49.

¹²⁸ Vgl. Amnesty International, Koordinationsgruppe Vietnam, AI Index: ASA 41/06/93.

¹²⁹ Dto., AI Index: ASA 41/05/94.

Religionen zu assimilieren, praktizieren die Vietnamesen die buddhistische Lehre, befolgen die konfuzianische Ethik und erkennen den Weg des Taoismus an. Nach ihrer Einführung in Vietnam konnten sich alle drei Religionen dort zu nationalen Glaubenssystemen entwickeln. Doch im Laufe der Jahre wurde der Buddhismus einflussreicher als die anderen Traditionen und zur Religion der Mehrheit, während Konfuzianismus und Taoismus mehr dazu beitrugen, die vietnamesische Nationalität zu formen. Der Einfluss des Buddhismus in Vietnam lässt sich bis heute in der Architektur, an Skulpturen und Kunstwerken in den Pagoden und Tempeln erkennen. Der Buddhismus konnte mit Hilfe von Schutz und Unterstützung der Könige verbreitet werden und so das Leben der Vietnamesen beeinflussen. Die vietnamesische Form dieses Glaubens zeichnet sich durch eine Synthese urvietnamesischen Brauchtums, chinesischen Kulturguts (Konfuzianismus und Taoismus) und verschiedener buddhistischer Traditionen sowohl des Theravada- als auch des Mahayana-Buddhismus aus. Der Theravada-Buddhismus ist vor allem unter den im Mekong-Delta lebenden Khmer-Minderheiten verbreitet und hat auch einen kleinen Teil der Vietnamesen als Anhänger gewinnen können. Dominierend sind aber die beiden großen Mahayana-Schulen: die *Tinh Do Tong* (Reines-Land-Schule) und die *Thien Tong* (Zen-Schule). Neben diesen beiden großen Schulen existiert außerdem der im Jahre 1948 von dem Mönch Minh Dang Quang gegründete *Du Tang Khat Si Tong* (Orden der Wanderbettelmonche), welcher großen Wert auf die buddhistische Praxis des Almosensammelns legt.¹³⁰

3.1 Das buddhistische Glaubenssystem

Der Buddhismus wird unterschiedlich beschrieben. Er sei eine Religion, eine Philosophie, ein System von Morallehren, eine Erlösungswissenschaft, ein System von Magie, Wunder und Hypnose, eine Zivilisation, ein System der „Psychologie“ oder einfach einen „Lebensweg“.¹³¹ Theistische Religionen, die aus dem Mittelmeerraum stammen, basieren auf der dualistischen Subjekt-Objekt-Struktur, welche durch die Konstruktion eines Glaubens an jemanden oder an etwas ausgedrückt wird. Die beiden großen buddhistischen Schulen in Ostasien, Zen und Reines-Land, ordnen dem Glauben eine primäre Rolle zu, denn „the Chán, or meditation, school understands faith to be a state of conviction or resoluteness that keeps one firmly rooted in practice, whereas the Pure Land school understands faith to be total reliance on Amida Buddha’s

¹³⁰ Diese Schule sowie zwei weitere religiöse Gemeinschaften, nämlich die Cao Dai und die Hoa Hao, entstanden im Mekong-Delta im Zuge der antikolonialen Unabhängigkeitsbewegung.

forty-eight vows of compassion as the sole means of being born in Pure Land. Therefore, whereas Ch'an faith is a form of 'self power' (jap. jiriki), Pure Land faith is a form of 'other-power' (jap.: tariki). Yet, despite this crucial distinction, faith in both cases is considered to be the primary cause of salvation"¹³².

Der buddhistische Glaube unterscheidet sich grundlegend von demjenigen theistischer Religionen. Es gibt im Buddhismus weder einen Glauben an die Wahrheit von Schriften oder an die Göttlichkeit eines Retters noch an die Existenz eines transzendentalen Gottes. In „Nagarjuna's Encyclopedia Ta-chih-tu lun - Treatise on the Perfection of Great Wisdom“ wird der Glaube im Buddhismus wie folgt charakterisiert: “In the great sea of Buddha's teaching, faith is that by which one can enter; wisdom is that by which one can be saved. If one has pure faith then one can enter the Buddha's teachings. If one does not have faith, one is not able to enter the Buddha's teachings. Those who do not have faith in Buddha say 'not thus'. This is the work of disbelief. Those who believe say 'thus'.”¹³³

Fa-tsang (643 - 712 n. Chr.), dritter Patriarch der Hua-yen-Schule, beschreibt in seinem „Record of Mind's Journey in the Dharma Realm of Hua-yen“ - so die englische Übersetzung des Werkes aus dem Vietnamesischen - die zentrale Rolle des Glaubens im Buddhismus wie folgt: „For those who wish to now enter the unobstructed dharma realm, it is essential first to arouse a resolute faith. Why is it so? Because faith is the primary foundation for all kinds of practices. All practices arise from faith. Therefore, faith is listed first and is made the departure point. If resolute faith is absent, even if there is much understanding, it is only confused thinking. Why is it so? Because understanding without faith does not advance to practice, and confused thinking is not true understanding.”¹³⁴ Dieser Charakterisierung zufolge ist religiöse Praxis durch „faith“ - also durch den Glauben - bedingt. Letzterer führt zu Praktiken, welche ihrerseits wiederum rechtes Verstehen sowie Erleuchtung zur Folge haben. Buddhistische Praxis ohne Glaube würde dagegen nur zu intellektuellen Gesprächen und verwirrtem Denken führen. „Again, however, faith is not only the point of departure; it also sustains the Bodhisattva in his vows, acts, and practices in the intermediate stages before he finally attains the fifty-second stage of marvelous enlightenment, which Fa-tsang conceives as the 'perfection of faith'.”¹³⁵ Rechter Glaube wird oft in Verbindung gebracht mit rechtem Verstehen. Wenn Glaube entsteht, muss Verstehen folgen. Weiterhin wird zwischen anerzogenem Glauben (chin.: Tsu hsin) und gelehrtem Glauben (chin.: Chiao hsin)

¹³¹ Schlingloff, zitiert nach Tworuschka, 1992, S. 291.

¹³² Park, 1983, S. 2.

¹³³ Nagarjuna, zit. nach Park, 1983, S. 11.

¹³⁴ Park, 1983, S. 13.

unterschieden. Gelehrter Glaube basiert auf der Zusicherung, dass man Buddha werden kann, während beim anerzogenen Glauben davon ausgegangen wird, dass man bereits Buddha ist. Gelehrtem Glauben zufolge ist ein allmählicher Prozess von Ursache und Wirkung erforderlich, um die Buddhaschaft zu erlangen (allmähliche Erleuchtung), während beim anerzogenen Glauben ein abruptes Erreichen des Zieles angestrebt wird (plötzliche Erleuchtung).

Das vietnamesisch-buddhistische Glaubenssystem umfasst sowohl Einflüsse aus Indien und China als auch Elemente des Vajrayana-, des Zen- und des Reines-Land-Buddhismus. Es ist außerdem mit dem Glauben an die Macht der Ahnen verbunden (s. o., Abschnitt 1.2). Es gibt außerdem kein landesweit einheitliches Glaubenssystem, sondern jeder Vietnameser hat seine individuelle Glaubensvorstellung. Die genannten Einflüsse und Elemente haben sich im Laufe der Zeit so im Volksglauben verwurzelt, dass die meisten vietnamesischen Buddhisten sie nicht mehr als solche erkennen (können). Trotz der vielfältigen Glaubensvorstellungen und -inhalte der Menschen ist letzteren dennoch eine grundlegende Glaubensstruktur gemeinsam.

Der Buddhismus hat sich im Laufe seiner landesweiten Ausbreitung im Leben der vietnamesischen Bevölkerung etabliert. Es gibt zahlreiche Ausdrucksformen der Volksdichtung, die diese tiefe Verwurzelung des Glaubens im Denken und Fühlen der Vietnamesen beschreiben. Sie bilden die religiösen und sittlichen Rahmenrichtlinien für die breite Masse. Kurze Sprüche, Wiegenlieder und Märchen buddhistischen Inhalts bringen die buddhistische Lehre ansatzweise in das Bewusstsein der Kinder. Sie bilden die natürliche und existentielle Basis für deren spätere Bewusstseinsentwicklung. Und diese Entwicklung wird von Generation zu Generation weitergegeben. Nicht nur im Familienkreis und im alltäglichen Sprachgebrauch ist der Vietnameser mit buddhistischem Gedankengut befasst; das Letztere ist auch bei der Kommunikation im Rahmen sozialer Kontakte innerhalb jedes Dorfes maßgebend. Jeder kann bei Sorgen oder Problemen zum Dorfmönch kommen, der für ihn immer ein offenes Ohr hat. Dieser Ordinierte ist oft der erste Berater heranwachsender Jugendlicher. In der Geschichte Vietnams gibt es genügend Beispiele dafür, dass buddhistische Mönche gute Berater für verschiedene Gesellschaftsschichten waren, und zwar sowohl für Bauern als auch für Kaiser. In diesem Sinne schreibt Huyen Khong¹³⁶, ein vietnamesischer Dichter, den Satz „*Mai Chua che cho hon dan toc; nep song muon doi cua to tong*“ („Das Dach der Pagode beschützt die Seele des Volkes; das ist die ewige Lebensweise der Vorahren“). In der Tat gibt es fast in jedem Dorf drei Institutionen: ein

¹³⁵ Park, 1983, S. 14.

¹³⁶ Huyen Khong ist der Künstlernaame des Abtes der Vietnam-Pagode in Los Angeles. Nähere Angaben zu seiner Person finden sich in einer Sonderveröffentlichung, die anlässlich seines 70. Geburtstages im Jahre 1998 vom

Versammlungshaus (*Dinh*) für öffentliche Angelegenheiten, das an einem Verkehrsknotenpunkt liegt, einen oder mehrere Schreine (*Mieu*) zur Verehrung von Schutzgottheiten oder Helden des Volkes und einen Tempel oder eine Pagode an einem abgelegenen, ruhigen Ort, welcher weit genug entfernt liegt vom weltlichen Leben. Zu letztgenanntem Ort kommen Menschen, die in Not geraten sind oder Probleme haben. Die Pagode steht übrigens Personen aller Konfessionen offen.

Begegnen sich vietnamesische Buddhisten, so falten sie die Hände in Form einer Lotusblume und begrüßen sich mit „*Nam mo A Di Da Phat*“ oder nur kurz mit „*A Di Da Phat*“ (Amitabha-Buddha). Anscheinend besitzt diese Grußformel keinen Bezug zur Realität und - erst recht - auch keinen zur zu begrüßenden Person. Sie birgt aber eine ernsthafte Aussage in sich: „Ich grüße in Dir die Fähigkeit der unendlichen Zeit, des unendlichen Lichtes und der unendlichen Verdienstes - kurz gefasst, die Fähigkeit -, Erleuchtung zu erlangen“. Mit dieser Grußformel wird die zu begrüßende Person in ihrem inneren Wesen angesprochen.

Vor allem ist der Glaube an das Karma und an die Wiedergeburt kennzeichnend. Er bildet die Basis vieler grundlegender vietnamesischer Vorstellungen über Persönlichkeit und Sittlichkeit. Der Karma-Lehre zufolge gibt es gutes Karma, das man durch heilsame Taten und Verdienste sammelt, und schlechtes Karma, das man durch unheilsame Taten anhäuft. Das Karma-Gesetz liefert Erklärungen zur aktuellen Lebenssituation des Einzelnen, aber auch für manche sozialen Ungleichheiten. Ist jemand im jetzigen Leben glücklich und wohlhabend, so ist es sein Verdienst - das Ergebnis seiner heilsamen Taten, die er im vorherigen Leben erworben hat. Der umgekehrte Fall trifft zu, wenn jemand in diesem Leben geizig, grausam oder schlecht ist. Anders verhält es sich bei denjenigen Menschen, die in armen und schlechten Verhältnissen leben. Sie sehen ihre Lage als das Ergebnis eigener schlechter Handlungen in vorherigen Leben an. Das Karma ist aber nicht absolut. Man weiß nicht, wann die erworbenen guten Verdienste ausgeschöpft sind. Der Karma-Lehre zufolge können sich die Resultate der guten bzw. schlechten Taten aus vorigen Leben sich sofort oder auf das nächste oder aber sogar erst auf die nächsten Leben auswirken. Neben dem Karma des Individuums existiert dem Glauben der Vietnamesen zufolge auch das Kollektiv-Karma, welches das Leiden des vietnamesischen Volkes erklärt. Letzteres litt lange unter kriegerischen Auseinandersetzungen. Man glaubt, das aktuelle schlechte Kollektiv-Karma wäre zustande gekommen, als das vietnamesische Volk bei der früheren Ausdehnung seines

Territoriums das ehemals im heutigen Südvietnam beheimatete Cham-Volk ausrottete.¹³⁷ Verdienste zur Anhäufung guten Karmas können durch verschiedene Handlungen erworben werden, so z. B. durch Einhaltung der Fünf Verpflichtungen (Abstand vom Töten, vom Stehlen, von unsittlichen sexuellen Handlungen, vom Lügen und von der Einnahme von Drogen und alkoholischen Getränken), durch Vernichtung der drei Geistesgifte (Gier, Hass und Verblendung); dagegen sollen Mitgefühl und Barmherzigkeit kultiviert werden. Der Besuch von Tempeln und Pagoden mindestens zweimal monatlich - und zwar zum 1. und 15. jedes Mondmonats - sowie vegetarisches Essen, welches ebenfalls mindestens zweimal monatlich eingenommen werden soll, gelten als Möglichkeiten zur Anhäufung guter Verdienste. Am verdienstvollsten ist es, wenn man Mönch oder Nonne wird und in den Sangha eintritt. Der aus diesem Schritt und dem sich daraus ergebenden Leben resultierende Verdienst soll so wertvoll sein wie die Dankespflicht gegenüber den Eltern der sieben letzten Generationen.¹³⁸ Verdienstbringend ist auch die Unterstützung des Sangha. Laienbuddhisten können den Pagoden und Tempeln ihre Arbeitskraft anbieten, Geld, Essen und Haushaltsgegenstände spenden oder den Mönchen und Nonnen neue Kleidung nähen. In der Theravada-Tradition gibt es sogar eine besondere Zeremonie, die Kathina-Zeremonie, bei der die Mönche jährlich nach der dreimonatigen Zurückgezogenheit (Klausurzeit) mit neuen Roben und Haushaltsgegenständen beschenkt werden.¹³⁹

Obwohl das Karma-Gesetz, die Lehre von Ursache und Wirkung und die Wiedergeburtlehre das Leben und die Taten des Menschen erklären, glauben viele vietnamesische Buddhisten außerdem an das Schicksal und andere ihr Leben beeinflussende Faktoren. Solche Einstellungen sind auf Einflüsse des Taoismus zurückzuführen, der aus China nach Vietnam kam. Viele vietnamesische Buddhisten können nicht zwischen Karma und Schicksal trennen. Für sie sind alle Ereignisse sowohl mit dem Karma-Gesetz als auch mit dem Schicksal verbunden. Das Karma erklärt die existentiellen Bedingungen des Daseins eines Menschen. Es übt einen machtvollen und unveränderlichen Einfluss auf die Gegenwart aus, bietet aber auch Aussicht auf Verbesserung in der unbestimmten Zukunft. Umgekehrt gestattet der Glaube an Geisterwesen und an das Schicksal dem Einzelnen den Versuch, die eigene gegenwärtige Situation unmittelbar und positiv zu beeinflussen.

Die in Vietnam am häufigsten praktizierte Form des Buddhismus ist eine Kombination aus Zen- und Reines-Land-Buddhismus. Die Praxis des Reines-Land-Buddhismus basiert auf dem

¹³⁷ Hinsichtlich des Karma-Konzeptes der laotischen Buddhisten vgl. Smith-Hefner, 1999, S. 35-37.

¹³⁸ Informationen zur Aufnahme in den Sangha und zum Leben in den Pagoden und Tempel finden sich im Abschnitt 3.4 dieses Kapitels (s. u.).

Glauben an Amitabha-Buddha und an die Wirkung der Rezitation seines Namens *Nam Mo A Di Da Phat* (sanskrit.: Namó Amitabha Buddha). Mit Hilfe der Letzteren gelangt man nach dem Tod in das westliche Sukkhavati-Reich (vietn. *Tinh Do*, dt.: das Reine-Land). Die Praxis der Kombination aus Zen- und Reines-Land-Buddhismus war eine bedeutende religiöse Entwicklung in Vietnam während der Zeit der Ly-Dynastie, die auch während der Zeit der Tran-Dynastien fortgeführt wurde. Diese Entwicklung kennzeichnet die heutige Form des vietnamesischen Buddhismus, welche sich außerdem mit dem Konfuzianismus und dem Taoismus vermischte.¹⁴⁰

3.2 Der Buddhismus im Alltag

Selbst in den großen Pagoden gibt es heute noch jeweils einen Altar für Schutzgottheiten und Ahnengeister. Derartige Formen und Elemente der Anbetung waren im Laufe der Geschichte in Übereinstimmung mit den Bedürfnissen der Vietnamesen in den Buddhismus aufgenommen worden. So fiel und fällt es den vietnamesischen Buddhisten leichter, andere buddhistische Traditionen zu tolerieren. In den Pagoden und Tempeln werden viele Buddhas und Bodhisattvas verehrt. In jedem Tempel gibt es außerdem einen Raum oder zumindest einen Altar, in bzw. mit dem die Patriarchen verehrt werden.

Der vietnamesische Buddhismus umfasst drei Schulrichtungen: Zen, Reines Land und Vajrayana. In jeder Andacht finden sich Eigenschaften dieser drei Schulrichtungen wieder. Die Lehren und Sutras aller Schulen gelten als das Wort Buddhas und Unterweisungen der Patriarchen; sie sind deshalb zu befolgen. Das Rezitieren der verschiedenen Sutras und der Buddha-Namen stellt ein wesentliches Element der Reines-Land-Lehre dar. Mantras enthalten Elemente des Vajrayana-Buddhismus und werden meist bei Andachten, die der Heilung dienen, und bei Totenzeremonien rezitiert. Mönche und Laien befolgen traditionell die Lehre des Theravada-Buddhismus, rezitieren die Mantras, lernen die Mudra, praktizieren die Meditation und rezitieren die Buddha-Namen. Es gibt keinerlei Konflikte zwischen den Praktiken. Der vietnamesische Buddhismus ist eher synthetisch und einheitlich als geteilt und sektiererisch.

Der Einfluss des Buddhismus im Alltagsleben der Vietnamesen ist vielfältig und lässt sich nicht gänzlich in Worten ausdrücken. Das besondere Merkmal des Buddhismus in Vietnam ist die Vereinigung aller Aspekte der buddhistischen Lehre. Die vietnamesischen Buddhisten glauben,

¹³⁹ Ausführliche Informationen über die Zeremonie und ihre Bedeutung finden sich bei Swearer, 1981, S. 12ff., und bei Smith-Hefner, 1999, S. 35.

¹⁴⁰ Ausführliche Informationen zu den Entwicklungsgeschichten und Lehren der Zen- und Reines-Land-Traditionen in Vietnam finden sich bei Thich Thien An (1971).

dass alle Methoden der Praxis und alle Lehren im Kanon der Tripitaka (vietn.: *Tam Tang Kinh Dien*), die von Buddha selbst und den Patriarchen gelehrt wurden, als wertvoll zu achten und zu studieren sind. Verschiedene Praktiken und Lehrsysteme werden als sachkundige Ratschläge angesehen. Dass sie auch als Medizin bei verschiedenen geistigen Krankheiten Anwendung finden, wird von den vietnamesischen Buddhisten voll akzeptiert. Obwohl die Mehrheit der vietnamesischen Ordinierten und Laien zur Lam-Te-Tradition (chin.: Lin-chi; jap.: Rinzai) gehören, praktizieren sie außer der Reines-Land-Lehre auch die Koan-Meditation, eine Mischung von Lehrmerkmalen aus dem chinesischen Buddhismus, die während der Zeit der späten Táng- und der Sung-Dynastien entstand und durch die Thao-Duong-Schule in Vietnam eingeführt wurde.

Für Praktizierende der Reines-Land-Schule gibt es außer der Rezitation der Sutras, der Meditation und dem Studium der Lehre des Buddha noch weitere tägliche religiöse Pflichten wie z. B. Niederwerfungen und *Niem Phat* (chin.: Nien-fo; jap.: Nembutsu; dt.: Rezitation der Namen des Buddha). Die Niederwerfung ist ein Akt der Verehrung der Buddhas und Bodhisattvas. Der Amitabha-Buddha, der auch Buddha der Vergangenheit genannt wird, war der Buddha des unendlichen Lichtes, der unendlichen Zeit und der unendlichen Verdienste; er legte 48 Gelübde ab, um den Lebewesen zu helfen und sie in sein Reich aufzunehmen. Neben dem Namen des Amitabha-Buddha wird oft auch derjenige des Avalokiteshvara-Bodhisattva angerufen. Avalokiteshvara- und Mahaprapta-Bodhisattva werden oft gemeinsam mit Amitabha-Buddha als *Tam Thanh* (drei Heilige) dargestellt. Avalokiteshvara-Bodhisattva verkörpert die Barmherzigkeit und das Mitgefühl; er kann verschiedene Gestalten annehmen, um den Lebewesen zu helfen. Vietnamesische Buddhisten üben Mitgefühl durch verschiedene gute Taten, z. B. durch vegetarische Ernährung, um Tiere zu befreien. Buddhisten, die Zuflucht zu den *Tam Bao* (Drei Juwelen) genommen haben, sollen sich mindestens zweimal monatlich vegetarisch ernähren, also gänzlich auf Fleisch, Fisch sowie Eiprodukte verzichten. Mönche und Nonnen wie auch Laienbuddhisten, die das Bodhisattva-Gelübde abgelegt haben, sollen sich lebenslang rein vegetarisch ernähren. An Neujahr und beim Tod eines nahen Verwandten wird Barmherzigkeit auch durch die Befreiung von Tieren ausgedrückt. Vögel - meist Tauben -, Fische und Wasserschildkröten werden dann bei Zoohändlern gekauft und anschließend frei gelassen.

Als eine weitere verdienstvolle Tat wird das Spenden von Geldern für den Druck buddhistischer Sutra-Bücher betrachtet. Wenn neue Sutra-Bücher gedruckt werden sollen, weist man in den Pagoden und Tempeln die Laienbuddhisten per Aushang auf die Möglichkeit von - zweckgebundenen - Geldspenden hin. Durch derartige Spenden erworbene Verdienste werden

verstorbenen sowie noch lebenden Verwandten der Spender gewidmet. Die Namen der letzteren stehen auf den letzten Seiten vieler Sutra-Bücher.

3.3 Der Tod im vietnamesischen Buddhismus

Der Karma-Lehre zufolge muss jeder Mensch die Konsequenzen dessen tragen, was er in seinem Leben getan hat. Wenn jemand stirbt, so wird er in einem der sechs Lebensbereiche¹⁴¹ wiedergeboren, oder er gelangt in das Reine-Land des Amitabha-Buddha.

Wenn in Vietnam jemand stirbt, findet dem buddhistischen Glauben gemäß ein langes irdisches Verfahren statt. Man glaubt, dass ein Mensch bei sich zu Hause sterben sollte. Liegt jemand schwer krank im Bett, und ist es offensichtlich, dass er bald sterben muss, so beeilt man sich, ihn in sein eigenes Haus zu bringen. Der Körper eines Verstorbenen wird zuerst gewaschen und mit neuer Kleidung versehen. Ein Altar für den Verstorbenen wird neben dem Buddha-Altar errichtet. Auf dem Altar werden Opfergaben symbolisch den Ahnen dargebracht. Außer Kerzen, Räucherstäbchen, Obst, Blumen oder Süßigkeiten werden auch Speisen dargebracht, die der Verstorbene zur Lebzeit gern aß. Die Opferung von Speisen wird üblicherweise dreimal, bei vielen Vietnamesen heute jedoch nur noch einmal täglich - nämlich mittags - vorgenommen. Diese Zeremonie findet täglich bis zum 49. Tag nach dem Tod des Verstorbenen statt.

Stellt man den Tod eines Menschen fest, wird sofort ein Mönch herbeigerufen, welcher die Totenzeremonien vorbereitet und leitet. Der Glaube an die Weiterexistenz nach dem Tod motiviert die Hinterbliebenen, ihren verstorbenen Verwandten eine möglichst prachtvolle Grabanlage als neues Zuhause zu errichten. Sehr wichtig ist es ihnen, für die Verstorbenen an jedem Todestag - besonders aber am 49. und am 100. Todestag - zu beten, denn „il serait plus exact de dire qu'à ces moments-là l'âme est dans une situation critique, soit sur le chemin de la réincarnation, soit sur celui du Nirvana [...]. Le plus grave qui puisse lui arriver serait qu'elle soit condamnée à faire de la prison.“¹⁴² Aus diesem Grund bemühen sich die Angehörigen der Verstorbenen nach Kräften, ihnen eine bessere Wiedergeburt zu ermöglichen. Verschiedene buddhistische Sutras wie z. B. das *A Di Da* (sanskrit.: Amitabha), das *Dia Tang*

¹⁴¹ Zu den sechs buddhistischen Wiedergeburtbereichen gehören die Götter-, die Menschen-, die Halbgötter-, die Dämonen-, die Hungrigen Geister- und die Tierwelt.

¹⁴² Tran Thi Nhung, 1989, S. 26. Mit „prison“ ist hier die Höllenwelt gemeint. Über Totenzeremonien in Japan finden sich nähere Angaben bei Unno, 1987, Band 15, S. 470f. Über Totenzeremonien in Tibet informiert Bokar Rinpoche (1992).

(sanskrit.: Ksitigarbha) und das *Thuy Sam* (Reue durch das Wasser) werden zusammen mit dem Namen des Amitabha-Buddha¹⁴³ rezitiert. Man hofft, mit Hilfe der Rezitation des Namens des Amitabha-Buddha die Aufnahme des Verstorbenen in das „Reine-Land“¹⁴⁴ bewirken zu können.

Im Falle des Todes eines Elternteils versammelt sich die Großfamilie im Haus des ältesten Sohnes und zelebriert dort die Totenfeier, denn auch der Leichnam ist dort aufgebahrt. Weiß ist in Vietnam die Farbe der Trauer. Weiße Kleidung und Kopfbänder werden daher nach dem Tod eines Menschen genäht. Nach dem Tod des Ehemanns tragen die Ehefrau und die älteste Tochter der Familie bei Totenzeremonien und Andachten ein langes, weißes, knopflohes Kleid und einen weißen Stoffhut. Die anderen Familienmitglieder tragen ein weißes Kopfband. Die Trauerzeit beträgt ein bis drei Jahre. Während der gesamten Zeit tragen die Familienglieder als Zeichen der Trauer einen kleinen, schwarzen Stofffetzen auf der Brust oder auf dem Arm. War während dieser Zeit eigentlich eine Hochzeit oder eine Eröffnungsfeier geplant, so wird sie verschoben. Bei den Trauerfeiern wird viel geweint - was eigentlich gegen die buddhistische Lehre verstößt, denn man soll während der ersten 49 Tage nicht zu sehr um den Toten trauern, sondern stattdessen für ihn beten und den Namen des Amitabha-Buddha aussprechen. Der buddhistischen Lehre zufolge verhindert die Trauer der Verwandten, dass der Tote dem Amitabha-Buddha folgen und die irdische Samsara-Welt verlassen kann.

Die buddhistische Totenzeremonie verläuft nach einer genau festgelegten Liturgie und beinhaltet im Falle der vietnamesisch-buddhistischen Tradition auch konfuzianische Elemente wie z. B. Opfergaben. In Vietnam werden die Toten üblicherweise beerdigt und nicht verbrannt. Dem traditionellen Volksglauben zufolge leben sie weiter, und man möchte daher ihre Körper erhalten.¹⁴⁵ In den Städten Vietnams erfolgen die Begräbnisse auf den Friedhöfen, auf dem Land hingegen gewöhnlich auf dem Grundstück des eigenen Hauses.

Am Tag des Begräbnisses finden ebenfalls große Zeremonien statt, bei denen der Leichnam mit allen Ehren durch das Dorf oder die Stadt zum Friedhof getragen wird. Im Trauerzug, der vom ältesten Sohn, anderen Familienmitgliedern sowie Mönchen und Nonnen angeführt wird, folgen dem Toten auch dessen Freunde und Bekannte. Der Trauerzug wird von Trauermusik begleitet, die von professionellen Musikern auf Blas- und Saiteninstrumenten spielen. Am Grab

¹⁴³ Der Mahayan-Tradition zufolge ist Amitabha-Buddha der Herrscher des „Westlichen Paradieses“, des „Reinen-Landes“. Vgl. hierzu Schumann, 1995, S. 153-183, und Zürcher, 1987, 2, S. 235f.

¹⁴⁴ Der Mahayana-Tradition zufolge gibt es im „Reinen-Land“ oder „Westlichen Paradies“ (sanskrit.: *Sukkhavati*) weder Geburt noch Tod. Von hier aus kann man entweder in das Nirwana eintreten oder aber diesen Schritt zugunsten des Gelübdes eines Bodhisattva aufschieben, um den Lebewesen zu helfen. Vgl. hierzu den Abschnitt 'Pure Land Texts' in Hajime, 1987, S. 464f., sowie Zotz (1991).

¹⁴⁵ Unter den Exil-Vietnamesen findet eine emotional geführte Diskussion darüber statt, ob man im Falle des eigenen Unfalltodes Organe denjenigen Menschen, die sie dringend benötigen, spenden kann bzw. soll.

werden verschiedene Zeremonien und Rituale vorgenommen, bevor der Sarg in die Erde gelassen wird. Papiergeld oder auch Höllengeld und andere Gegenstände aus Papier werden am Grab verbrannt, denn man glaubt, dass der Tote von den geopfert Gegenständen Gebrauch machen kann.¹⁴⁶ Dieser Brauch entspricht aber nicht der buddhistischen, sondern vielmehr den konfuzianistischen und taoistischen Volkstraditionen. Nach der Beisetzung lädt man die Freunde und Bekannten zu einem großen Essen ein. Als Trauergeschenke werden Obst, Blumen und Kerzen, meist jedoch Geldscheine, überreicht. Jeweils nach 49 und nach 100 Tagen gibt es eine weitere große Trauerfeier, zu welcher auch Ordensleute sowie Freunde und Bekannte eingeladen werden. Danach wird jährlich der Todestag zum Andenken an den Verstorbenen zelebriert.¹⁴⁷

3.4 Mönchsgemeinde und Klosterleben

In der vietnamesisch-buddhistischen Tradition gibt es eine strikte Trennung zwischen Ordinierten und Laien, wobei die Ordinierten einen höheren Status als die Laien besitzen. Bereits zu Buddhas Zeiten gab es den Sangha (Pali), zu welchem Mönche (Pali: Bhikkhu), Nonnen (Pali: Bhikkhuni), Novizen (Pali: Samanera) und Novizinnen (Pali: Samaneri) gehören. Der Sangha (vietn.: *Tang gia*) ist eine Gemeinschaft von Ordinierten und muss aus mindestens vier Vollordinierten bestehen.¹⁴⁸

Hauptaufgabe der Ordensleute ist es, dem Weg des Buddha zu folgen und die Lehre des letzteren fortzuführen und zu verbreiten. Sie fungieren als spirituelle und moralische Ratgeber wie auch als Lehrer und wichtige Vorbilder für die Laienbuddhisten. Es gilt als sehr verdienstvoll, wenn jemand in die Hauslosigkeit geht, also in die Ordengemeinschaft aufgenommen wird. Dieser Verdienst gilt vor allem dem Betreffenden selbst, aber auch seiner Familie. Der Verdienst soll sogar Eltern von sieben Generationen zugute kommen. Wird jemand in den Orden aufgenommen, so gelobt er oder sie, für immer Mönch oder Nonne zu bleiben. In der vietnamesischen buddhistischen Tradition ist es nicht möglich, nur für eine kurze Zeit in der Ordengemeinschaft zu leben; die Entscheidung für die Hauslosigkeit sollte möglichst für den Rest des Lebens gelten. Kann ein Mönch oder eine Nonne das Ordensleben allerdings nicht mehr weiterführen, so muss er

¹⁴⁶ Nähere Informationen zu Bestattungsriten in China finden sich bei Baret, 1993, S. 176f. Der Geisterwelt werden Papiermodelle begehrenswerter Besitztümer einschließlich Geld durch Verbrennung übergeben.

¹⁴⁷ Ausführlichere Informationen über die Beerdigungsriten finden sich bei Crawford, 1966, S. 124-130.

¹⁴⁸ Als Vollordinierte gelten Mönche und Nonnen, die zum Bhikkhu bzw. zur Bhikkhuni ordiniert worden sind. Die Bhikkhus müssen 250 und die Bhikkunis 348 Gebote einhalten.

oder sie die Robe zurückgeben. Ein Mann kann bis zu sieben und eine Frau bis zu drei Male in den Orden ein- und austreten. Ehemalige Ordensmitglieder werden in der vietnamesischen Gesellschaft in der Regel nicht sehr hoch angesehen. Anders ist dies in einigen Ländern wie z. B. in Laos oder Kambodscha, wo die Theravada-Tradition zu finden ist. Dort ist es möglich, für nur eine kurze Zeit das Leben eines Ordinierten zu führen. Ehemalige Mönche, die in den Laienstand zurückkehren, werden auf Grund ihres Moralstatus und ihrer hohen Ausbildung von der Bevölkerung sehr hoch angesehen. Sie übernehmen autoritäre Funktionen und wichtige politische und soziale Aufgaben in den Dörfern.¹⁴⁹

Bevor in Vietnam jemand in den Sangha aufgenommen wird, muss er einige Bedingungen erfüllen. Er muss versichern, dass er frei von psychischen und körperlichen Krankheiten sowie von Schulden ist sowie ein menschliches Wesen besitzt. Er muss, falls er noch sehr jung ist, die Erlaubnis der Eltern oder, falls er bereits verheiratet ist, die Zustimmung des Ehepartners einholen. Obwohl vietnamesische Eltern sich der Tatsache bewusst sind, dass es einen großen, Ansehen bringenden Verdienst für die Familie bedeutet, wenn ein Sohn oder eine Tochter dem Sangha beitrifft, fällt es vielen schwer, ihre Zustimmung zu geben. Es gibt Eltern, die den Wunsch ihres Kindes erfüllen und unterstützen; aber es gibt auch Fälle, in welchen die Eltern ihn strikt ablehnen. Bei denjenigen Familien, die nur einen Sohn haben, ist es besonders schwer, diesen in die Hauslosigkeit gehen zu lassen. Die Eltern wollen in der Regel, dass ein Sohn später eine eigene Familie gründet und durch seine Nachkommen für den Erhalt der Familie und der Tradition sorgt. Nur auf Grund überzeugender Argumentationen willigen sie schließlich meist doch ein. Einige junge zukünftige Ordensleute verlassen ihr Elternhaus heimlich, um als Novizenanwärter oder -anwärterinnen in den Klöstern, Pagoden oder Tempeln aufgenommen zu werden. Das häufigste Eintrittsalter in Vietnam liegt etwa zwischen 10 bis 14 Lebensjahren. Sind die Eltern mit dem Wunsch ihres Kindes einverstanden, wird die junge Person in die Pagode oder den Tempel aufgenommen. Es folgt zunächst eine Probezeit von einigen Monaten. Er oder sie wird in den Tageslauf der Pagode eingeführt und betet und arbeitet wie die anderen Pagodenmitbewohner. Dabei achtet der Abt sehr genau auf Verhaltensweisen sowie die Art des Umgangs mit anderen Klosterbewohnern. Besteht die junge Person die Probezeit, werden die Haare geschoren. Ab diesem Zeitpunkt gilt sie offiziell als Novizenanwärter oder -anwärterin.

In den vietnamesischen Pagoden und Tempeln gibt es einheitliche Tagesabläufe, die stets das Studium der Lehre des Buddha die Rezitation der Sutras und die Meditation umfassen. Meditationssitzungen finden meist am frühen Morgen und am späten Abend statt. Zu diesen

¹⁴⁹ Vgl. Smith-Hefner, 1999, S. 48f.

Zeiten versammeln sich alle Klosterbewohner in den Gebets- oder Meditationshallen, um sich der Schulung des Geistes des Buddha zu widmen. Nach der Morgenmeditation folgt die Rezitation der Sutras. Mit der Meditation beginnt der Tag, denn man soll zuerst den Geist in den Zustand der Ruhe versetzen, bevor man mit den Gebeten und Widmungen beginnt, um allen leidenden Lebewesen zu helfen. Die vier Gelöbnisse werden sowohl von Mönchen und Nonnen als auch von Laien vor dem Abschluss jeder Gebetssitzung im Tempel bzw. jeder Mahlzeit zu Hause verkündet. Die vier Gelöbnisse sind:

- 1) Wesen sind unendlich. Ich gelobe, sie alle zu retten.
- 2) Leid ist unzählbar. Ich gelobe, es zu verringern.
- 3) Dharma-Tore sind grenzenlos. Ich gelobe, sie zu meistern.
- 4) Der Weg des Buddha ist direkt. Ich gelobe, ihm zu folgen.

Während der dreimonatigen Klausurzeit (vietn.: *An cu*; sanskr.: Varsika; jap. ango), die vom 15. Tag des vierten bis zum 15. Tag des siebten Monats nach dem Mondkalender dauert, bleiben die Mönche und Nonnen innerhalb der Grenzen der jeweiligen Pagoden- bzw. Tempelgrundstücke und dürfen Letztere nur bei wichtigen Ereignissen und in dringenden Fällen verlassen. Während dieser Zeit haben sie Gelegenheit, ihren Geist zu schulen und sich gänzlich der Lehre des Buddha zu widmen. Verschiedene Sutras werden dann rezitiert, Meditationstechniken vertieft etc.

Die *An-cu*-Klausurzeit¹⁵⁰ ist der japanischen *sesshin*¹⁵¹ ähnlich; sie ist hinsichtlich der Zeitspanne jedoch kürzer als diese, und zwar einen bis drei Tage oder eine bis drei Wochen. Nicht nur in Vietnam, sondern auch in einigen anderen asiatischen Ländern können nur Mitglieder des Sangha an dieser langen Klausurzeit teilnehmen. Ausnahmen gibt es nur für diejenigen Laien, welche die Absicht haben, in die Ordensgemeinschaft einzutreten. Andere Laienbuddhisten können nur am 24-stündigen Athanga-Sila-Klausurtag teilnehmen. Eine kürzere Klausurzeit als die o. g. *An-cu*-Klausurzeit beginnt nach dem Vesak-Fest, an welchem Buddhas Geburtstag gefeiert wird, und endet mit dem Ullambana-Fest, bei welchem man Ahnen und Eltern ehrt. Die Ordinierten, die an der *An-cu*-Klausurzeit teilgenommen haben, kommen anschließend zusammen,

¹⁵⁰ *An cu* ist sprachlich gleichzusetzen mit der dauerhaften Anwesenheit an einem Platz, in einem Tempel oder in einer Pagode zwecks intensiver Praxis der Lehre des Buddha. Der Begriff *An cu* (sansk.: varsika) geht auf die Zeit des Buddha selbst zurück. In Indien gab es damals wie heute zwischen April und Juli eine schwere Regenzeit. Viele Insekten und andere Tiere werden nur während des dauerhaft feuchten Wetters aktiv oder sogar überhaupt erst zum Leben erweckt. Um ein unbeabsichtigtes Töten dieser meist sehr kleinen Tiere während des Almosenganges von Ort zu Ort zu verhindern, blieben Buddha und seine Schüler während dieser schweren Regenzeit in ihrem Kloster. Ein zweiter Grund für die Etablierung der Klausurzeit bestand darin, den Mönchen und Nonnen Zeit zu geben, sich mit dem Studium des Buddhismus zu beschäftigen, Sutra-Texte zu rezitieren, den Geist zu schulen und zu meditieren.

¹⁵¹ Zen-Meditations-Retreat.

um eine besondere Zeremonie zu feiern, bei welcher sie alle ihre Verdienste, die sie während der dreimonatigen Klausurzeit erworben haben, ihren eigenen Eltern und auch denjenigen anderer Personen sowohl der Gegenwart als auch der Vergangenheit widmen. Sie beten auch für die leidenden Wesen dieser und anderer Welten - einschließlich der Höllenwesen, Hungergeister und Tiere. Im Anschluss an diese Zeremonie können Mönche und Nonnen Opfergaben, welche von Laien dargebracht werden, entgegennehmen und vor allem ein Dharma-Alter erhalten. Das Dharma-Alter der Ordinierten wird gesondert berechnet. Ein vollordinierter buddhistischer Mönch oder eine vollordinierte buddhistische Nonne kann in jedem Jahr ein Dharma-Alter erwerben, indem er oder sie an der dreimonatigen Klausurzeit teilnimmt. Das Dharma-Alter wird ab dem Zeitpunkt der Vollordination gezählt, nicht jedoch ab dem Beginn der Novizenanwärter- und der Novizenzeit. Wenn ein Mönch oder eine Nonne 20 Dharma-Alter erreicht hat und mindestens 40 Jahre alt ist, wird ihm oder ihr von der Sangha-Gemeinde der Titel Ehrwürdiger bzw. Ehrwürdige verliehen. Beim Erreichen von 40 Dharma-Altern und einem Lebensalter von mindestens 60 Jahren erwirbt er oder sie den Titel eines oder einer Hochehrwürdigen. Die Titelverleihung hängt aber auch von dem persönlichen Beitrag des oder der jeweiligen Ordinierten für die Ordensgemeinschaft ab.¹⁵² Anlässlich des Ullambana-Festes besuchen die Laienbuddhisten die Pagoden und Tempel, bringen Blumen, Räucherstäbchen, Kerzen und ihre Aufrichtigkeit als Opfergaben an den Buddha und den Sangha dar und beten für die eigenen Eltern und Ahnen in diesem und den vorherigen Leben. Viele Laienbuddhisten laden auch Mönche und Nonnen zu sich nach Hause ein, um Andachten halten zu lassen und sich anschließend bei ihnen mit Opfergaben und Spenden zu bedanken. Außer den täglichen Morgen- und Abendgebeten gibt es in Pagoden, Tempeln und Klöstern viele weitere Andachten und Zeremonien während des ganzen Jahres, so z. B. Andachten für die Kranken und für die in der Hölle leidenden Toten, Opfergabenzeremonien, die sich an die Buddhas und Bodhisattvas richten, Andachten für die verstorbenen Ahnen sowie Andachten zur Darbringung von Nahrung an die hungrigen Geister.

Die Ritualmusik spielt bei buddhistischen Feierlichkeiten und Andachten in Pagoden und Tempeln eine wichtige Rolle. Sie stamme ursprünglich - so wird in den chinesischen Büchern behauptet - von den Himmelsgöttern. Es wird erzählt, dass es in China während der Zeit der Drei Reiche einen Mann namens Tao Thuc gegeben habe, der sich vom weltlichen Leben in die Berge

¹⁵² Auch das Alter einer Person wird in Vietnam anders als z. B. in Europa berechnet, und zwar ab dem ersten Tag des jeweiligen Monats nach dem Mondkalender und nicht ab dem eigentlichen Geburtstag. Am ersten Tag des jeweiligen Geburtsmonats wird also die jeweilige Person ein Jahr älter. Ein Kind, das z. B. im Dezember geboren wurde, wird im neuen Jahr als zwei Jahre alt betrachtet, denn der Monat Dezember des vergangenen Jahres wird in diesem Fall wie ein ganzes Jahr gezählt.

zurückgezogen, studiert und die Lehre des Buddha praktiziert hätte, um in das Reich der Himmelsgötter¹⁵³ zu gelangen. Kurz vor seiner Erleuchtung habe er die Himmelswesen Musik spielen gehört, mit welcher sie angeblich seine Verdienste lobpreisen wollten. Er habe daraufhin die gehörten Melodien niedergeschrieben und im Buddhismus verbreitet. Die den Erzählungen zufolge auf diese Weise entstandenen Melodien zur Lobpreisung wurden in den verschiedenen buddhistischen Traditionen weiterentwickelt und sind somit auch im vietnamesischen Buddhismus als Ritualmusik (vietn.: *Tan tung*) bekannt. Die vietnamesische Ritualmusik hat sich im Laufe der Zeit vom Norden über den Mittelteil bis zum Süden Vietnams ausgebreitet. Daher wird die Ritualmusik der jeweiligen Regionen von unterschiedlichen Merkmalen gekennzeichnet. Außerdem unterscheidet sich die während der Andachten am Morgen und am Nachmittag gespielte Ritualmusik von derjenigen, welche bei den Totenzeremonien zu hören ist.

Nicht jeder Ordinierte kann die Funktion eines Ritualmeisters übernehmen; besondere Fähigkeiten und eine gute Stimme sind hierfür ebenso Voraussetzung wie die Absolvierung einer langen und harten Ausbildungszeit. Ein Ritualmeister muss verschiedene Ritualinstrumente bedienen und spielen können. Unterschiedlichste Instrumente wie z. B. der Gong, die Maultrommel, die kleine Glocke, die kleine Trommel, das kleine Becken sowie aneinander zu schlagende Holztafeln werden bei größeren Zeremonien neben der großen Glocke, der Trommel, dem Ein-Saiten-Instrument und der Klarinette eingesetzt.¹⁵⁴

¹⁵³ Vgl. „Sutra der Zehn Guten Taten“ aus dem Taisho-Tripitaka, dem Kanon der buddhistischen Schriften, übersetzt aus dem Sanskrit ins Chinesische, hrsg. von Ching Kong Master, 1990, Bd. 15, Sutra-Nr. 600, S. 157. Dieses Sutra wurde auch von Thich Hoan Quan, 1995, S. 57f. aus dem Chinesischen ins Vietnamesische übersetzt. Der Lehre des Mahayana-Buddhismus zufolge gelangen diejenigen, die die zehn guten Taten einhalten bzw. praktizieren, in das Reich der Götter.

¹⁵⁴ Nähere Informationen zu Ritual und Musik im Buddhismus finden sich bei Thich Nhu Dien, 1984.

Kapitel 2

Flucht aus Vietnam und Ankunft in den USA

Es wird geschätzt, dass inzwischen über 2,3 Millionen Vietnamesen in mehr als 70 Ländern der Erde leben, die meisten von ihnen in den USA, in Kanada und in Australien.¹⁵⁵ Nach Angaben des U.S. Department of State kamen zwischen 1975 bis 1994 insgesamt mehr als 900.000 Personen aus Vietnam in die USA. Heute leben dort verteilt auf alle Bundesstaaten über eine Million Vietnamesen.¹⁵⁶ Nach den USA sind inzwischen Kanada, Australien, Frankreich und Deutschland diejenigen Länder mit den größten vietnamesischen Bevölkerungsanteilen. Tabelle 1 (s. u.) verdeutlicht den sehr hohen Anteil von Flüchtlingen, die auf unterschiedliche Weise in die Vereinigten Staaten gelangten.

Tabelle 1: Vietnamesen in den USA und im übrigen Ausland 1975-1997 und 2000

Aufnehmendes Land	Per Boot Geflüchtete	Über Land Geflüchtete	ODP-Geförderte	Flüchtlinge-gesamt ¹⁵⁷	Auslandsvietnamesen im Jahr 2000 (geschätzt)
USA	402.382	22.568	458.367	883.317	1.200.000
andere Staaten	315.537	17.184	165.142	497.863	1.100.000
alle Länder gesamt	717.919	39.752	623.509	1.381.180	2.300.000

Quelle: UNHCR (in Anlehnung an verschiedene Studien) und eigene Erhebung

1. Vietnam nach dem Kriegsende

Am 30. April 1975 fand ein einschneidendes Ereignis in der Geschichte Vietnams statt: Die Republik Südvietnam, die seit 1954 vom kommunistischen Nordvietnam getrennt existierte,

¹⁵⁵ Pham Trong Chanh, 1997, 30, S. 4. Der Verfasser hält allerdings die genannte Zahl der inzwischen geflüchtete Vietnamesen beherbergenden Staaten insgesamt für zu hoch angesetzt.

¹⁵⁶ Freeman, 1995, S. 3.

¹⁵⁷ Diese Angaben beziehen sich auf die auf dem See- und Landweg geflüchteten Vietnamesen sowie auf diejenigen, welche mit Hilfe des ODP-Programms in die jeweiligen aufnehmenden Länder gelangten. Die ODP-Angabe für die USA schließt unter anderem 39.495 Amerasians, 140.857 ehemalige Gefangene aus den

wurde von nordvietnamesischen Truppen eingenommen. Noch in den letzten Stunden des genannten Tages wurden vom Dach des Präsidentenpalastes in Saigon aus US-Bürger und für die USA arbeitende Vietnamesen per Hubschrauber evakuiert. Das Kriegsende, das von vielen Menschen lange erwartet worden war, bedeutete nicht gleichzeitig das Ende von Elend und Vertreibung im Land. Auf Grund der Politik der neuen kommunistischen Regierung sahen sich viele bislang im südlichen Teil Vietnams beheimatete Menschen gezwungen, ihre Heimat auf der Suche nach Freiheit zu verlassen.

1.1 Die Politik der neuen Regierung

Nach ihrer Machtübernahme in Südvietnam verfolgte die kommunistische Regierung dort mit speziellen Programmen das Ziel eines radikalen Umbruchs. Zwecks Zerschlagung des alten Herrschaftssystems und der alten Ordnung wurden alle administrativen und militärischen Institutionen und Organisationen wie zum Beispiel Regierungseinrichtungen, Militär, Polizei und Gerichte aufgelöst und sämtliche Mitarbeiter derselben entlassen. Alle Gegner der neuen kommunistischen Machthaber - z. B. Oppositionelle, Religionsführer, Wohlhabende, Land- und Grundbesitzer, Kaufleute, Ärzte, Ingenieure, Professoren, Reporter, Schriftsteller und Künstler -, die die alte Regierung unterstützt hatten, sollten beseitigt werden, denn sie hatten der leninistisch-kommunistischen Ideologie zufolge keinen Platz in der neuen Gesellschaft.¹⁵⁸ Zwecks Verwirklichung ihrer Pläne beriefen die neuen Machthaber so genannte „Volksgerichte“ ein und führten Schaugerichtsprozesse durch, welche der Abschreckung dienen sollten. Es gab auch Massenerschießungen.¹⁵⁹ Die Mehrheit der von den Urteilen betroffenen Menschen wurde jedoch in Umerziehungslager deportiert oder in die so genannten „Neuen Wirtschaftszonen“ (s. u., Abschnitt 1.2 dieses Kapitels) geschickt. Die geschätzte Zahl derart Betroffener lag nach Angaben des U.S. Committee for Refugees allein im Jahre 1988 zwischen 90.000 und 500.000 Personen. Die politischen Gefangenen mussten tagsüber schwere körperliche Arbeiten verrichten und abends

vietnamesischen Umerziehungslagern und ihre Familienangehörigen sowie 117.520 weitere Flüchtlinge ein, welche mit Hilfe anderer Programme in den USA aufgenommen wurden.

¹⁵⁸ Nguyen Van Canh, 1991, S. 9f.

¹⁵⁹ Massengräber, die darauf hinweisen, dass Massentötungen stattgefunden hatten, wurden in Quang Nam, Quang Ngai, Thua Thien und einigen anderen Provinzen Vietnams gefunden. Die Zahl der Exekutierten zwischen 1975 und 1983 lag einer Studie von Prof. Karl Jackson von der Berkeley University in Kalifornien und Prof. Jacqueline Desbarats von der North Western University in Illinois zufolge bei mindestens etwa 65.000. Umfangreiche Angaben zur Massenvernichtung oppositionell tätiger Regimegegner finden sich bei Nguyen Van Canh, 1991, S. 59-74.

Berichte verfassen sowie schriftlich Selbstkritik an ihren früheren, angeblich gegen das Volk und die kommunistische Revolution gerichteten Taten üben. Sie standen unter großem Stress und wurden schlecht behandelt. Viele von ihnen starben an den Folgen schwerer Krankheiten und an Unterernährung; und viele verbrachten lange Zeit in den Lagern.¹⁶⁰

Die kommunistische Regierung beabsichtigte, den demokratischen Süden Vietnams in ein sozialistisches Land umzuwandeln. Dazu wurde eine Veränderung von Wirtschaft, Kultur und Politik angestrebt, indem man Privatbesitz und -eigentum wie zum Beispiel Fabriken, Transportunternehmen, Plantagen, Administrationen und Schulen beschlagnahmte und unter die Verwaltung des Staates stellte. Auch wurden Kollektivunternehmen aufgebaut sowie landwirtschaftlich genutzte Flächen und Agrarhilfsmittel wie Maschinen, Traktoren und Büffel beschlagnahmt und zu Staatseigentum erklärt. Außerdem wurden so von den kommunistischen Machthabern als „Kapitalisten“ bezeichnete Unternehmer und Wohlhabende verfolgt und bekämpft, und man führte eine neue Währung ein, um den Einfluss privater Geschäfte einzuschränken. Innerhalb von nur zehn Jahren wurde die Währung dreimal reformiert, und zwar in den Jahren 1975, 1978 und 1985. Der Dong ersetzte den alten Piaster zum Wechselkurs von 1 zu 500. Jede Familie durfte bis zu 400 Dong umtauschen. Alle anderen Beträge wurden in der Zentralbank hinterlegt.¹⁶¹ Die Inflationsrate von 700 % noch im Jahr 1986 stieg innerhalb nur eines Jahres auf 1000 %.¹⁶² Bei gegen „Kapitalisten“ gerichteten „Säuberungsaktionen“ wurde altes Kulturgut vernichtet. Bücher, Zeitschriften, Literatur und Lehrmaterialien, die während der Zeit der südvietnamesischen Republik veröffentlicht worden waren, wurden verbrannt. Als Ersatz führte man Bücher, Zeitschriften und sonstige Literatur aus Nordvietnam ein. Geschichts- und Lehrbücher sozialistischer und kommunistischer Ideologie wurden zur Pflichtlektüre an den Universitäten und Schulen erklärt. Hohe Lehrämter und viele Lehrstellen wurden mit kommunistisch eingestellten Leuten besetzt.¹⁶³

Ein weiteres Ziel der neuen Machthaber war die Kontrolle über den Wirtschaftssektor und Handel. Zunächst wurde der Besitz der alten südvietnamesischen Regierung konfisziert; Privatbanken und -unternehmen wurden beschlagnahmt. Um die Macht von Großindustriellen und privatem Handel zurückzudrängen, startete die kommunistische Regierung eine Kampagne, bei welcher sie die so genannte „comprader bourgeoisie“ bestrafte. Der Besitz der Letzteren wurde

¹⁶⁰ Nähere Informationen über das Leben in den Umerziehungslagern finden sich bei Nguyen Van Canh, 1991, S. 11-15 und S. 64-66.

¹⁶¹ Duiker, 1985, S. 13.

¹⁶² Nguyen Van Canh, 1991, S. 18-22.

beschlagnahmt; und einige private Zwischenhändler, welche man als „pharmaceutical kings“ oder „barbed wire kings“ bezeichnete, wurden vor Gericht gestellt und für schuldig gegenüber dem Volk befunden. Einige von ihnen exekutierte man zur Abschreckung Anderer gleich im Anschluss an die Schaugerichtsprozesse.¹⁶⁴ Mit Hilfe der geschilderten ökonomischen Kampagne strebte man auch die Unterbindung der Wirtschaftsmacht der chinesischen Gemeinden in Südvietnam an. Unter der alten südvietnamesischen Regierung hatten nämlich die Chinesen die Hälfte des Einzelhandels im Süden kontrolliert und waren auch dominierend im Ein- und Ausfuhrsektor geworden. Auf Grund der Kampagne der kommunistischen Regierung flüchteten nun jedoch viele Hoa-Vietnamesen - Vietnamesen chinesischer Herkunft - ins Ausland. Diejenigen aber, die nicht flüchteten oder mit Hilfe der ODP-Programme ins Ausland gelangten, blieben mehr oder weniger freiwillig in Vietnam. Viele von ihnen wurden in die „Neuen Wirtschaftszonen“ (s. u., Abschnitt 1.2 dieses Kapitels) geschickt.¹⁶⁵ Im Jahr 1982 diskutierten Regierungsverantwortliche über ökonomische Reformen und erkannten dabei, dass die Hoa-Vietnamesen eine wichtige Rolle spielen konnten beim Versuch, die zerschlagene Wirtschaft Vietnams wieder aufzubauen. Nach Angaben von Stern wurde die Zahl der Hoa-Vietnamesen zu jener Zeit allein in Saigon auf noch 480.000 Einwohner (14,7 % der gesamten Stadtbevölkerung) geschätzt.¹⁶⁶

Handel und Privatbesitz wurden nun vom Staat geregelt, verwaltet und kontrolliert. Nach dem vierten Kongress der Kommunistischen Partei im April 1976 wurde die Einrichtung von „Neuen Wirtschaftszonen“ (NWZ - s. u., Abschnitt 1.2 dieses Kapitels) als Kernprojekt im Rahmen des neuen Fünfjahresplanes beschlossen, welcher vorsah, die Privatwirtschaft durch die Planwirtschaft zu ersetzen. Privatunternehmen wurden zwecks Massenproduktion zwangsweise zu Kollektivunternehmen zusammengefasst. Leicht- und Schwerindustrie sowie Getreideanbau wurden vorangetrieben.¹⁶⁷

Mit der Einführung der so genannten *Doi-Moi*-Politik (Erneuerungspolitik) im Jahre 1986 lockerte die kommunistische Regierung ihre Kontrolle der Aktivitäten religiöser Gruppen zwar ein wenig, andererseits erließ der Ministerrat im Mai 1991 das Dekret Nr. 69 zur Reglementierung religiöser Aktivitäten in Vietnam, welches vorsieht, „jede Handlung, die sich als religiös ausgibt

¹⁶³ Nguyen Van Canh, 1991, S. 22f. - Zum Machtmissbrauch durch Parteifunktionäre und Polizei vgl. dto., S. 29-48.

¹⁶⁴ Duiker, 1985, S. 12. Das Ziel dieser Kampagne war es, „to eliminate the traces of neo-colonialism, the comprador bourgeoisie, bureaucratic and militaristic remnants of the feudal system [...]“

¹⁶⁵ Nguyen Van Canh, 1991, S. 23f.

¹⁶⁶ Stern, 1985, S. 522.

¹⁶⁷ Duiker, 1985, S. 20-22.

und die den Versuch unternimmt, die nationale Unabhängigkeit zu sabotieren und sich gegen den Staat zu wenden, gemäß den Gesetzen zu bestrafen.“¹⁶⁸

Verbote religiöser Aktivitäten sowie Verhaftungen nehmen seit Beginn des neuen Jahrtausends in Vietnam wieder zu. In Hue (Mittelvietnam) sollte am 5.02.2001 ein Treffen von Vertretern vierer großer Religionsgemeinschaften Vietnams - Buddhismus, katholisches und protestantisches Christentum sowie Hoa Hao - stattfinden. Die Delegierten wurden jedoch daran gehindert, am geplanten Treffen teilzunehmen. Sie gründeten trotzdem eine interreligiöse Organisation und forderten die Regierung auf, endlich Religionsfreiheit in Vietnam zuzulassen.¹⁶⁹ Parallel zu Friedensgebeten in Vietnam fanden auch in vielen US-amerikanischen Großstädten Gebete und Versammlungen für Religionsfreiheit in Vietnam statt, allein in Kalifornien in 40 Pagoden, Kirchen und anderen religiösen Einrichtungen. Die Regierung in Vietnam, berichtete die Viet Bao Daily News, hätte Angst vor wachsenden Protesten im In- und Ausland sowie vor verstärkter Zusammenarbeit der verschiedenen Religionsgemeinschaften¹⁷⁰. Organisationen im In- und Ausland wollen enger zusammenarbeiten und die Weltöffentlichkeit so besser über die Menschenrechts- und Religionslage in Vietnam zu informieren.

Im Allgemeinen kann man feststellen, dass die vietnamesische Regierung einerseits durch internationale Menschenrechtsorganisationen wie Amnesty International oder die in New York ansässige Asia Watch, die immer wieder auf die Situation in Vietnam inhaftierter Mönche sowie anderer politischer Gefangener hinweisen, und andererseits durch Proteste von Buddhisten im In- und Ausland zunehmend unter Druck gerät. Sie befindet sich gegenwärtig in einer schwierigen Lage, denn sie bemüht sich zwar, im Ausland ein positives Image zu gewinnen, jedoch befürchtet sie den Verlust ihrer politischen Kontrolle im eigenen Land und versucht deshalb mit allen Mitteln, gegen Regimegegner vorzugehen und jegliche Art oppositioneller politischer Aktivität zu unterbinden. Die politische und religiöse Lage in Vietnam bzw. die Zukunft derselben ist daher von Ungewissheit und Unberechenbarkeit geprägt.

¹⁶⁸ Deutsche Übersetzung des vietnamesischen Originals durch den Verfasser. Vgl. hierzu Amnesty International, Koordinationsgruppe Vietnam, AI Index: ASA 41/05/94.

¹⁶⁹ Viet Bao, Orange County Daily News, 7.02.2001, S. 1.

¹⁷⁰ Viet Bao Daily News und Nguoi Viet, 12.02.2001.

1.2 Auswirkungen auf die Bevölkerung

Als Motive für die gefährliche Flucht, welche Hunderttausende Vietnamesen antraten, nannten Letztere die eingeschränkten Menschenrechte und der Mangel an Religionsfreiheit in Vietnam. Zum Thema „Menschenrechte“ heißt es offiziell im Artikel 67 des Grundgesetzes der Sozialistischen Republik Vietnam: „Citizens enjoy freedom of speech, freedom of the press, freedom of assembly, freedom of association, and freedom to demonstrate in accordance with the interests of socialism and of the people. The state shall create the necessary material conditions for the exercise of these rights. No one may misuse democratic freedoms to violate the interests of the state and the people.“¹⁷¹ Trotz dieses Artikels wurden Menschen- und Bürgerrechte stark eingeschränkt sowie Einwohnermeldebücher (vietn.: *So ho khau*) - eingeführt. Letztere dienen der Kontrolle der einzelnen in ihnen aufgelisteten Bürger und Familien sowie ihrer Bewegungen außer Haus und Kontakte zu staatlichen Institutionen z. B. bei Arztbesuchen, Geburtsanzeigen und Schulanmeldungen. Versammlungs-, Meinungs- und Medienfreiheit sowie Rechte zur Gründung von Vereinen bleiben vorenthalten bzw. eingeschränkt. Sämtliche Veröffentlichungen unterliegen der Kontrolle des Staates.¹⁷²

Eine der Menschenrechtsverletzungen in Vietnam, die sich auf einen sehr großen Teil der Bevölkerung auswirkte, war der Wegfall der freien Wahl des Aufenthalts- bzw. Wohnortes, der sich in einer von der Regierung angeordneten Massenumsiedlung niederschlug. Teile der Großstadtbevölkerung mussten in so genannte „Neue Wirtschaftszonen“ umziehen. Auf diese Weise sollten Stadtbewohner auf die ländlichen Regionen (zurück-)verteilt werden, denn bis 1975 hatte sich die Einwohnerzahl von Saigon durch Landflucht im Vergleich zu 1950 vervierfacht. Neues Ackerland in Berg- und Plateau-Regionen sollte mit Hilfe der Regierungsmaßnahme gewonnen und kultiviert sowie Bauarbeiten z. B. zwecks Bewässerung von Ackerflächen mit Hilfe von Kanälen durchgeführt werden. Unter den zwangsweise umgesiedelten Personen waren sowohl Bürger, die für die alte südvietnamesische Regierung gearbeitet hatten, als auch Großgrundbesitzer, Bauern, Arbeitslose, Händler, Studenten, ehemals hochrangige Militärangehörige, Familienangehörige von Umerziehungshäftlingen sowie Chinesen, Mitglieder religiöser Minderheiten und Facharbeiter.¹⁷³

¹⁷¹ Übersetzung des Grundgesetzes bei Duiker, 1985, S. 177-216.

¹⁷² Nguyen Van Canh, 1991, S. 23f.

¹⁷³ Desbarats, 1987, S. 14; vgl. hierzu auch Duiker, 1985, S. 11f.

Es wird geschätzt, dass bis zu 850.000 Menschen zwangsweise in die NWZ geschickt wurden. Über die harten Lebensbedingungen in diesen Gebieten heißt es bei Hawthorne, dass „most NEZs [New Economic Zones] were very primitive, and life was extremely harsh. People who escaped from the NEZs described the conditions as uniformly bad. Officially, settlers were supposed to receive 6 months worth of food supplies, some seeds and tools and a hut. But most of the time, they found no housing facilities whatsoever, and sometimes no source of drinking water. These urban dwellers lacking farming skills, resentful of their new assignments, often malnourished because of delays in the distribution of government food supplies, existed on the edge of starvation. Lack of medicines increased the incidence of disease. Malaria and dysentery were rampant, pneumonia and skin diseases widespread. Mosquitoes and poisonous snakes added to the difficulties of NEZ life. Shortage of all kinds and poor sanitary conditions caused such hardship and deprivation that death rates rose, particularly among young children and the aged.“¹⁷⁴

Zur Religionsfreiheit heißt es offiziell im Artikel 68 des o. g. Grundgesetzes, der im Jahr 1999 durch die Verordnung Nr. 26/1999/ND-CP, Artikel 1, ergänzt wurde: „The State of the Socialist Republic of Vietnam guarantees freedom of belief and of religion as well as the freedom not to believe and not to adhere to a religion. All discrimination for reason of belief or religion is strictly prohibited.“¹⁷⁵ Trotz dieses Artikels wurden und werden den Buddhismus oder andere Religionen Praktizierende aus pragmatischen Gründen observiert, denn die neue kommunistische Regierung sah und sieht in der Stärke der Religionen und in ihrem Einfluss auf die Menschen eine mögliche Gefahr für den Staat. Sie versucht, religiöse Aktivitäten mit Hilfe von Gesetzen zu kontrollieren und einzuschränken. Alle religiösen Aktivitäten müssen inzwischen beantragt werden; die Teilnahme an religiösen Aktivitäten im Ausland ist den Einwohnern Vietnams nicht gestattet.¹⁷⁶ Ausbildung, Ordination und Ernennung von Ordensleuten sowie Seminare für die Letzteren bedürfen der Überprüfung und Zustimmung der jeweils zuständigen lokalen Behörden. Religiöse Veröffentlichungen und deren Vermarktung unterliegen staatlichen Regelungen.

Zweieinhalb Jahre nach der Machtübernahme erließ der Ministerrat der Sozialistischen Republik Vietnam im November 1977 die Resolution 297¹⁷⁷, in welcher die Religionspolitik der kommunistischen Regierung Vietnams formuliert war. Man kündigte Maßnahmen mit dem Ziel an, religiöse und kulturelle Aktivitäten unter die Kontrolle des Staates und der Kommunistischen

¹⁷⁴ Hawthorne, zit. nach Robinson, 1998, S. 27; vgl. hierzu auch Shinn, 1989, S. 112.

¹⁷⁵ VCA, 1999, S. 51.

¹⁷⁶ Dto., S. 53-55.

¹⁷⁷ Vgl. Amnesty International, Koordinationsgruppe Vietnam, AI Index: ASA 41/04/92.

Partei Vietnams (KPV) zu bringen. Religiöse Veranstaltungen sowie alltägliche Aktivitäten und Versammlungen der Religionsgemeinschaften wurden eingeschränkt und nur noch teilweise zugelassen. Die lokalen Regierungsstellen wurden darüber hinaus ermächtigt, das Eigentum religiöser Gemeinschaften zu konfiszieren.¹⁷⁸

Den Berichten von Amnesty International zufolge wurden in Vietnam zwischen 1975 und 1997 viele Menschen wegen ihres gewaltlosen Widerstands inhaftiert und so zu politischen Gefangenen. Zu ihnen gehörten auch buddhistische Ordensleute und Laien. Sie wurden allein aufgrund der friedlichen Inanspruchnahme ihrer Menschenrechte verfolgt und festgenommen. Viele von ihnen stellte man bis heute nicht vor ein Gericht, sondern inhaftierte sie lediglich aufgrund allgemeiner konstruierter Vorwürfe wie z. B. „Unruhestiftung unter Missachtung des vietnamesischen Rechts“, „Untergrabung der Politik der Einheit“, „Missbrauch demokratischer Freiheiten und Verstöße gegen die Interessen des Staates und gesellschaftlicher Organisationen“ oder „Zusammenarbeit mit reaktionären Vietnamesen im Ausland und Planung von Aktivitäten mit dem Ziel, die Volksregierung zu stürzen“¹⁷⁹. Zwar wurden 1989 mehrere Menschen, die in den Jahren nach 1975 zu mehrjährigen Gefängnisstrafen verurteilt worden waren, endlich freigelassen; doch 1994 folgten erneut Verhaftungswellen, welchen Ordensleute und Laienbuddhisten zum Opfer fielen¹⁸⁰. Einem Bericht von Amnesty International vom August 1997 zufolge befanden sich zu letzterem Zeitpunkt in Vietnam mindestens 54 Personen nur aufgrund ihres gewaltlosen Protestes als politische Gefangene in Haft, wobei die tatsächliche Zahl der so Betroffenen jedoch weit höher gelegen haben dürfte¹⁸¹.

2. Flucht und Immigration

Während in Abschnitt 1 dieses Kapitels (s. o.) die Hintergründe für die Massenflucht von Vietnamesen sowie insbesondere die mehr als kritische religionspolitische Lage im nun gänzlich von kommunistischen Machthabern beherrschten Vietnam beschrieben wurde, erfolgt hier eine

¹⁷⁸ Weggel, Juni 1993, S. 461; vgl. Amnesty International, ASA 41/05/94, S. 2. Die VCA, 1999, S. 53, gibt zur Rechtfertigung dieses vom Staat erlassenen Rechtes an, welches in Artikel 11 der Verordnung Nr. 26/1999/ND-CP bestimmt wird: „Buildings, land and other propertise passed on by organisations, individuals, or churches to the organs of the State for them to manage or use in application of the policies of the government of the Democratic Republic of Vietnam, of the Provisional Revolutionary Government of South Vietnam, or of the government of the Socialist Republic of Vietnam, or given to the State, are now the property of the Socialist Republic of Vietnam.“ Die VCA, 1999, S. 47-50, listet in ihren Dokumentvorlagen 50 Besitzeigentümer verschiedener Religionsgemeinschaften auf, die vom Staat konfisziert, zerstört oder missbraucht wurden.

¹⁷⁹ Vgl. Amnesty International, Koordinationsgruppe Vietnam, Berichte von 1992 bis 1997.

¹⁸⁰ Dto., AI Index: ASA 41/02/95.

ausführliche Darstellung der Prozesse von Flucht, Auswanderung und Ansiedlung von Vietnamesen in den USA.

2.1 Definition von „Flüchtling“ und „Immigrant“

Flucht ist ein historisches Phänomen, das im 20. Jahrhundert, dem „Jahrhundert der Flüchtlinge“, häufig in Asien, Europa und Afrika registriert wurde. Schätzungsweise gab es in diesem Zeitraum 250 Millionen Flüchtlinge weltweit. Völkerrechtler und Wissenschaftler verschiedener Disziplinen bemühten sich, verschiedene Fluchtphänomene zu definieren und diese voneinander abzugrenzen. Mit Hilfe z. B. von Erweiterungen, Eingrenzungen oder Modifikationen versuchten sie, den auf dem lateinischen Wort *refugium* beruhenden englischen Begriff „Flüchtling“ zu präzisieren und Gemeinsamkeiten von Fluchtbewegungen zu bestimmen. Es ist bis heute jedoch nicht gelungen, eine Definition zu finden, welche auf die breite Vielfalt registrierter Fluchtsituationen angewandt werden könnte. Im Gebrauch befindliche Definitionen entsprechen meist den jeweiligen Interessenlagen der um Begriffsklärung bemühten Instanzen - Völkerrechtler, Politiker oder humanitäre Hilfsorganisationen.

Als 1975 der Flüchtlingsstrom aus Indochina einsetzte, begannen in vielen Ländern Diskussionen über den Flüchtlingsstatus und den Unterschied zwischen den Begriffen „Flüchtling“ und „Immigrant“. Einige Staaten verweigerten den Flüchtlingen aus Vietnam den Flüchtlingsstatus, oder sie betrachteten sie als Immigranten, um jede offizielle Verantwortung für Fürsorge und Ansiedlungshilfen zu vermeiden. Die meisten Staaten gewährten den Flüchtlingen jedoch einen der Genfer Konvention entsprechenden Schutz. Diese Konvention, die als „Magna Charta der Flüchtlinge“ internationale Anerkennung findet, definiert den Begriff des „Flüchtlings“ völkerrechtlich als „Person, die infolge von Ereignissen und aus der begründeten Furcht vor Verfolgung wegen einer Rasse, Religion, Nationalität, Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe oder wegen ihrer politischen Überzeugung sich außerhalb des Landes befindet, dessen Staatsangehörigkeit sie besitzt und den Schutz dieses Landes nicht in Anspruch nehmen kann oder wegen dieser Befürchtung nicht in Anspruch nehmen will oder die sich als Staatenloser infolge solcher Ereignisse außerhalb des Landes befindet, in welchem sie ihren gewöhnlichen Aufenthalt hatte und nicht dorthin zurückkehren kann oder wegen der erwähnten Befürchtung nicht dorthin zurückkehren will.“ (United Nations Convention, 1951, Art 1[2]).

¹⁸¹ Vgl. Amnesty International, AI Index: ASA 41/04/97.

Es gibt Takaki¹⁸² zufolge einen wichtigen Unterschied zwischen Menschen aus Südostasien und solchen aus anderen Teilen Asiens, die in die USA kamen. Die Letzteren sind in der Regel Immigranten. Sie entschieden sich auf Grund wirtschaftlicher oder politischer Schwierigkeiten in ihren jeweiligen Heimatland zur Ausreise in die USA. Sie suchten dort nach Arbeit und besserem Verdienst, oder sie wollten in einer offenen, demokratischen Gesellschaft leben. Diese Leute konnten sich gründlich auf ihre Ausreise vorbereiten, Geld für ihre Überfahrt sammeln und die wichtigsten persönlichen Gegenstände mit auf die Reise nehmen. Sie konnten sich von ihren Familienangehörigen und Freunden verabschieden und laut über ihr neues Leben in den USA sprechen. Die Flüchtlinge aus Südostasien dagegen waren gezwungen, ihre Heimat zu verlassen. Sie suchten nach Sicherheit für ihr Leben außerhalb der Grenzen ihres jeweiligen Heimatlandes. Viele flüchteten ohne ein bestimmtes Ziel vor Augen und wussten nicht, wo sie letztendlich leben würden. In der Regel verließen diese Menschen ihre Heimat, ohne zu wissen, ob sie jemals dorthin zurückkehren würden. Neben dem Stress, der für sie während der Eingewöhnung im jeweiligen sie aufnehmenden Staat entstand, belastete diese Flüchtlinge die Gewissheit der von ihnen nicht gewollten permanenten Trennung von allem, was ihnen bisher vertraut gewesen war.¹⁸³

Im Falle der in die USA geflüchteten Vietnamesen treffen sowohl der Begriff der „Flüchtlinge“ als auch derjenige der „Immigranten“ zu. Ihre Landsleute, die mit Hilfe des humanitären ODP-Hilfsprogramms (s. u.) in die Vereinigten Staaten gekommen sind, werden dort dagegen als Immigranten angesehen und behandelt. Bezüglich des ODP-Programms, welches zur offiziellen Immigrationspolitik der USA gehört, gibt Muzny an: „Vietnamese in the United States arrange through the State Department for their relative to leave Vietnam. Now Vietnamese are given exit visas and fly directly from Saigon to Thailand and on to the United States after one week of processing in Bangkok. The ODP program actually specifies that the Vietnamese arrivals are not refugees. They are considered immigrants and are not eligible for any social welfare programs which refugees may use.“¹⁸⁴ Muzny unterscheidet außerdem zwischen denjenigen Menschen, die 1975 aus Vietnam evakuiert wurden, den Boat People, die selbstständig von dort flüchteten, und denjenigen Leuten aus Vietnam, die mit Hilfe von Hilfsprogrammen legal in die USA einreisten. Diejenigen, denen die Einreise in die USA als Immigranten gestatten wurde, wurden mit Unterstützung durch bereits dort lebende Familienmitglieder eingebürgert. Letztere mussten ein Dokument unterschreiben, in dem sie sich verpflichteten, dass sie für ihre neu

¹⁸² Takaki, 1995, S. 23f.

¹⁸³ Dto., S. 24f.

¹⁸⁴ Muzny, 1989, S. 30.

angekommenen Angehörigen aufkommen würden, und dass für letztere in den drei folgenden Jahren keine Sozialhilfe in Anspruch genommen würde. Die meisten der auf diese Weise in die USA Eingereisten - ausgenommen ältere Menschen - fanden sofort Arbeit und konnten so für sich selbst aufkommen.¹⁸⁵

Kelly registriert einen - vermutlich von der US-Regierung angestrebten - fließenden Übergang vom Status der „Flüchtlinge“ zu demjenigen der „Immigranten“: „In the US. Vietnamese went into the camps as refugees; they came out of the camp as immigrants. As refugees they were a chapter in Vietnamese history and culture; when they emerged from the camps, they had begun a series of painful adjustments that severed them from Vietnamese life as they knew it and were on the road to becoming Vietnamese Americans.“¹⁸⁶ Die Autorin verdeutlicht, dass das Leben in den Übergangslagern keine Fortsetzung des bisherigen Lebens der Vietnamesen darstellte, denn die Lager wurden auf Grund spezieller Regierungsprogramme errichtet und verwaltet. In ihnen wurden die Flüchtlinge unter anderem in der Landessprache Englisch unterrichtet, ihre Kinder gingen zur Schule wie andere Kinder in den USA, und Vorträge über das Leben in der neuen Heimat wurden gehalten. Aus „Flüchtlingen“ wurden so „Immigranten“ - offiziell, um sie auf ihr Leben als Bürger in den USA vorzubereiten¹⁸⁷; inoffiziell, um sie selbstständig und wirtschaftlich unabhängig zu machen, damit der Staat zukünftig nicht mehr für sie mit Sozialleistungen für Flüchtlinge aufzukommen brauchte.

2.2 Die Evakuierten

Mit der Machtübernahme der Kommunisten in Saigon im April 1975 setzte ein großer Exodus von Bürgern Vietnams ein. Die erste große Fluchtwelle, die insgesamt 130.000 Personen¹⁸⁸ umfasste, verzeichnete man unmittelbar vor und während des Einmarsches der Kommunisten in die Hauptstadt Südvietnams am 30. April 1975.¹⁸⁹ Einige Tage zuvor, am 22. April 1975, hatte der US-Senat ein als „parolee“¹⁹⁰ bezeichnetes Einwanderungsrecht für 150.000 Südostasiaten

¹⁸⁵ Detaillierte Abgrenzungen zwischen den drei von Muzny aufgestellten Kategorien von Vietnamesen finden sich beim selben Autor, 1989, S. 58-80.

¹⁸⁶ Kelly, 1977, S. 62.

¹⁸⁷ Dto.

¹⁸⁸ UNHCR, Statistics and Charts Concerning Refugees in South Asia for the Month of June 1985, zit. nach Knappe, 1988, S. 85.

¹⁸⁹ Der Spiegel, 20/1975, S. 102f.

¹⁹⁰ Skinner & Hendriks, 1979, S. 28: "[...] 'parolee' [is] a special category instituted in 1952 which circumvents quota restrictions on immigration and allows for entrance under emergency circumstances. The original intent of the 'parolee' provisions of the Immigration and Naturalization Act was to give authority to the Attorney

einschließlich 50.000 einem „high risk“ ausgesetzten Vietnamesen gebilligt. Ende April 1975 wurden vier US-Kriegsschiffe in der Nähe der vietnamesischen Küste stationiert, um von dort aus Evakuierungen durchzuführen. Auf der Insel Guam, in Thailand, auf den Philippinen sowie auf Wake Island und Hawaii traf man Vorbereitungen, um dort bis zu 50.000 Flüchtlinge¹⁹¹ aufnehmen zu können. Das US-Militär brachte mehr als 7.500 Vietnamesen pro Tag außer Landes in Sicherheit. Als am 29. April der Tan-Son-Nhut-Flughafen in Saigon geschlossen wurde, evakuierte man im Rahmen der Operation „Frequent Wind“, der größten Rettungsaktion dieser Art der Geschichte, noch einmal über 7.000 Vietnamesen per Hubschrauber aus der Hauptstadt Vietnams. Vier Militär-Stützpunkte in den USA wurden vorbereitet, um die Flüchtlinge dort so lange unterzubringen, bis man Sponsoren für die Finanzierung ihrer Ansiedlung in den Vereinigten Staaten gefunden haben würde.¹⁹² Die Flüchtlinge dieser ersten Welle des Exodus waren hauptsächlich Vietnamesen, die zur „High-risk“-Kategorie gehörten: Politiker, Überläufer aus Nordvietnam und Mitarbeiter der US-Regierung. Die massive Evakuierung von mehr als 300.000 Südostasiaten (Vietnamesen, Laoten und Kambodschaner) in den letzten zehn Tagen des Vietnamkrieges endete mit der Ankunft von 123.000 Flüchtlingen in den USA und sowie weiterer Flüchtlinge in anderen Staaten außerhalb Südostasiens. 40.000 bis 60.000 Menschen flüchteten in diesem Zeitraum per Boot aus Vietnam und wurden von US-Kriegsschiffen an Bord genommen und somit gerettet.¹⁹³ Einige hundert Leute unter den Evakuierten wussten auf Grund der durch den Krieg entstandenen Verwirrung nicht, dass sie gerade ihre Heimat verließen oder wohin sie gebracht wurden. Erst später erfuhren sie, dass sie sich z. B. auf Guam oder den Philippinen befanden und anschließend in die USA gebracht werden sollten. Einige von diesen Menschen versicherten, dass sie nie die Absicht gehabt hätten, ihre Heimat zu verlassen und ihre Angehörigen in Vietnam zurückzulassen. Auf ihren eigenen Wunsch hin wurden 1.546 Vietnamesen im Oktober 1975 auf dem Frachter *Thuong Tin* nach Vietnam zurück gebracht.¹⁹⁴

General to admit people on an individual case-by-case basis, such as a high-level communist defector or someone found floating at sea."

¹⁹¹ Die Federal Laws (US-amerikanische Bundesgesetze) definieren einen „Flüchtling“ (engl.: refugee) als „any person unable to return to his country of origin because of a well-founded fear of persecution on account of race, religion, nationality, membership in social group or political opinion.“ (United States Code Annotated. Title 8 Aliens and Nationality 1-1251, 1994).

¹⁹² Vgl. Newsweek vom 12.05.1975 und Robinson, 1998, S. 18.

¹⁹³ Ausführliche Informationen über die letzten Tage des Vietnamkriegs finden sich bei US HEW (1975) sowie bei Takaki (1995) und Robinson (1998). Die Überfahrt über den Pazifik zur Insel Guam oder in den USA dauerte drei Wochen bis zu zwei Monate.

¹⁹⁴ Vgl. Robinson, 1998, S. 19f., und Do Hien Duc, 1999, S. 36. Bei den freiwilligen Rückkehrern handelte es sich meist um Armeeangehörige, die bei den teilweise chaotisch verlaufenen Evakuierungsmaßnahmen von ihren

Die geschilderte Evakuierung erfolgte so plötzlich, so dass die meisten von ihr Betroffenen keine Zeit gehabt hatten, sich auf die Flucht vorzubereiten. „Many made no plans to leave the country permanently. Some believed the government armies were experiencing a brief setback, and once regrouped, would be able to reclaim their homeland. Since evacuation was so abrupt, the refugees could bring only those personal possessions they were able to carry with them. In the mass confusion, many of them had no sense of who might evacuate and who might be left behind. Some individuals found themselves swept into the evacuation process without any serious consideration of the outcome. Most refugees left behind immediate family members and had no time to terminate important relationships.“¹⁹⁵

Die Flüchtlinge der geschilderten Evakuierungsaktionen unterschieden sich Rutledge zufolge von denjenigen späterer Flüchtlingswellen dahingehend, dass „they were, by comparison, better educated, wealthier, and had political connection within the U.S. government. Many spoke English or at least had a working familiarity with the language. They included high-ranking soldiers, professional people who had worked with American personnel or companies in Vietnam, ethnic Vietnamese who had been educated within the educational system, and individuals who had family ties to America.“¹⁹⁶

2.3 Die Boat People

Die zweite große Fluchtwelle aus Vietnam setzte Ende 1978 ein und hielt bis Anfang der 90er-Jahre an, wobei anfangs ethnische Chinesen - so genannte Hoa-Vietnamesen - einen Anteil von bis zu 70 % der Flüchtlinge ausmachten. Sie waren von der Diskriminierungs- und Vertreibungspolitik¹⁹⁷ der kommunistischen Regierung z. B. in Form einer Kürzung der ihnen zugeteilten Nahrungsmittelrationen und der Schließung chinesischsprachiger Schulen und

Familien getrennt worden waren. Obwohl ihr Wunsch nach Freiheit und ihre Angst vor Repressalien des kommunistischen Regimes groß war, entschieden sie sich dennoch für die Wiedervereinigung mit ihren zurück gebliebenen Familien. Viele von ihnen wurden später in Umerziehungslager geschickt. Nicht wenige Rückkehrer bereuten später u. a. aus diesem Grund ihre Entscheidung zur Umkehr in ihre Heimat.

¹⁹⁵ Matsuoka, 1985, S. 58.

¹⁹⁶ Rutledge, 1992, S. 4. Vgl. hierzu auch Matsuoka, 1985, S. 41f. Die Anteile von Männern und Frauen hielten sich mit 51 bzw. 49 % in etwa die Waage. Von diesen Flüchtlingen waren 43 % unter 17 Jahre alt, 37 % 18 bis 34, 8 % 35 bis 44, 7 % 45 bis 62 und 5 % älter als 63 Jahre.

¹⁹⁷ Die vietnamesische Kommunistische Partei beschloss auf ihrem 5. Parteitag im Jahr 1976, die private chinesische Geschäftswelt im Süden zu zerschlagen und die Hoa aus Vietnam zu vertreiben. Die Hoa wurden aus dem Staatsdienst entlassen, aus Betrieben ausgesperrt und - wie viele andere Vietnamesen - in die „Neuen Wirtschaftszonen“ (vietn.: *vang kinh te moi*) oder in Umerziehungslager (vietn.: *trai cai tao*) zwangsdeportiert. Ausführliche Informationen hierzu finden sich bei Mayer (1980) sowie bei Knappe, 3/1997, S. 14-17, und 12/1989, S. 15-17.

Zeitungsverlage¹⁹⁸ besonders betroffen und flüchteten daher zu Tausenden ins Ausland. Zwischen 1977 und 1979 gerieten Vietnam und China in der gemeinsamen Grenzregion in einen kriegerischen Konflikt. China rechtfertigte zeitweise eigene Angriffe auf den Nachbarstaat mit dem angeblichen Ziel, in Vietnam lebende Landsleute vor der Vertreibungspolitik der dortigen Regierung schützen zu wollen. Nach 1975 lebten in ganz Vietnam schätzungsweise noch 1,2 Millionen Hoa, davon etwa 1 Million im Süden und 200.000 im Norden.¹⁹⁹ Insgesamt flohen ca. 57 % dieser Hoa-Vietnamesen während des vietnamesisch-chinesischen Grenzkrieges ins Ausland.²⁰⁰ Im Norden Vietnams gingen viele dieser insgesamt etwa 265.000 Hoa-Flüchtlinge²⁰¹ zu Fuß über die Grenze nach China, andere flohen im Süden über Laos und Kambodscha nach Thailand, und wiederum andere wählten die gefährvolle Flucht über das Meer. Eine Ausreise auf dem Seeweg wurde der chinesischen Minderheit von der vietnamesischen Regierung nicht verwehrt, deren korrupte Vertreter unter den Polizisten und Sicherheitskräften an der Not der Flüchtlinge sogar gut verdienten.²⁰² Ab Ende August 1979 nahm die Zahl derjenigen Hoa, welche die Flucht über das Meer wählten, allmählich ab. Danach waren es hauptsächlich Vietnamesen aus dem Süden des Landes, die diesen Weg als Boat People beschrritten.

¹⁹⁸ Kibria, 2000, S. 294.

¹⁹⁹ Mayer, 1980, S. 32.

²⁰⁰ Jensen, 1983, S. 105.

²⁰¹ Die Zahlen stammen aus „Le monde diplomatique“ vom November 1984, zit. nach Knospe, 1988, S. 165-177. Von diesen 265.000 Flüchtlingen waren 7.000 Personen chinesische Staatsangehörige, 235.000 Vietnamesen chinesischer Herkunft, 21.000 Vietnamesen und 2.000 Menschen ungeklärter Abstammung. Ausführliche Informationen zum Exodus der Hoa-Vietnamesen finden sich bei Duiker, 1985, S. 43-51.

²⁰² Zum Menschenhandel mit VN-Flüchtlingen vgl. Der Spiegel, 26/1979, S. 116-124; vgl. hierzu auch die Angaben über 260.000 in den Jahren 1977/78 nach China geflohene Hoa bei Knappe, 1988, S. 91.

Karte 1: Zielgebiete der vietnamesischen Boat People



Quelle: Eigene Darstellung auf der Grundlage selbst erhobener Daten

Als Fluchtmotive wurden von den Boat People hauptsächlich fünf Gründe angegeben, welche nachfolgend jeweils mit Erläuterungen angeführt werden. Diese von den Flüchtlingen genannten Gründe, ihre Heimat zu verlassen, sollten jedoch nicht jeweils separat, sondern im Zusammenhang betrachtet werden. Sie ergänzen sich zum Teil gegenseitig, andererseits betreffen manche von ihnen nur bestimmte Gruppen der Bevölkerung Vietnams.²⁰³

Wunsch nach Familienzusammenführung

Viele Familien wurden 1975 durch die US-amerikanischen Evakuierungsmaßnahmen getrennt. Zurückgebliebene hofften, durch eine gelungene Flucht wieder mit ihren Familienangehörigen im Ausland zusammen zu kommen. In Vietnam wurden sie wegen der angeblich gegen den Staat gerichteten Flucht ihrer Angehörigen besonders häufig überwacht, schikaniert, von guten Ausbildungs- und Arbeitsplätzen ausgeschlossen oder in die „Neuen Wirtschaftszonen“ (s. o., Abschnitt 1.2 dieses Kapitels) umgesiedelt, weil auch sie als Verräter galten. Wenn ihnen jedoch

²⁰³ Vgl. hierzu Knappe, 1988, S. 83-104.

ebenfalls die Flucht gelang, konnten sie in der Regel bereits nach einem kurzen Aufenthalt in den Flüchtlingslagern weiter in ein Drittland reisen.²⁰⁴ Weniger finanzkräftige Familien mussten sich jedoch damit begnügen, nur ihren Kindern zur Flucht verhelfen und ihnen die begehrten Fluchtplätze bezahlen zu können. Den Eltern blieb die Hoffnung, dass die Kinder ein sicheres Land erreichen und vielleicht später die anderen Familienangehörigen - insbesondere ihre Eltern - in die neue Heimat nachholen würden.

Politische Verfolgung und Ausbruch neuer kriegerischer Auseinandersetzungen

Auf Grund der Unterdrückungspolitik der Kommunisten wurden die Menschenrechte in Vietnam nach 1975 stark eingeschränkt; es gab weder Meinungs- und Medienfreiheit noch ein Recht auf Versammlung. Das war der meistgenannte Anlass zur Flucht. Angehörige der ehemaligen südvietnamesischen Armee, Polizei und Staatsverwaltung wurden von den neuen Machthabern in Vietnam gesondert registriert und überwacht bzw. in geschlossene Umerziehungslager²⁰⁵ gebracht. Sie hatten noch bis zum Kriegsende die politische Situation falsch eingeschätzt und waren deshalb nicht gleich geflüchtet. Im Land Verbliebene lebten oftmals im Untergrund und verbargen ihre wahre Identität. Die meisten der irgendwann aus der Haft in den Umerziehungslagern Entlassenen versuchten anschließend sofort, ins Ausland zu fliehen. Von der kommunistischen Regierung als Feinde abgestempelt, hatten sie kaum eine Chance, ihr Leben in der Heimat selbst zu gestalten und sich gegen ungerechtfertigte und widerrechtliche Verfolgung zu wehren. Den Kindern dieser Personen wurden z. B. Studienplätze verweigert.²⁰⁶

Als die vietnamesischen Truppen 1977 in Laos und Kambodscha einmarschierten und außerdem ein erneuter Grenzkrieg mit China ausbrach, befürchteten viele Vietnamesen einen neuen großen Krieg. In dieser Zeit wurden viele junge Männer zum Wehrdienst eingezogen und mussten an den verschiedenen Fronten kämpfen. Bilder während der kriegerischen Auseinandersetzungen Gefallener und Nachrichten verwundeter Heimkehrer alarmierten viele Eltern und veranlassten sie, ihre Söhne, die im wehrpflichtigen Alter waren oder Letzteres bald erreichen würden, auf die gefährliche Flucht zu schicken.²⁰⁷ Dies war auch der Grund für den hohen Anteil männlicher - insbesondere jüngerer - Vietnamesen, die damals in die USA kamen. Im Jahr 1982 lag ihr Anteil unter den Ankömmlingen sogar bei 58,6 %.²⁰⁸

²⁰⁴ Vgl. hierzu Knappe, 1988, S. 85.

²⁰⁵ Ausführliche Informationen zu den Umerziehungslagern finden sich bei Au, 1987, S. 38-54.

²⁰⁶ Knappe, 1988, S. 85.

²⁰⁷ Zum Konflikt mit China vgl. Duiker, 1985, S. 125-140; zur Intervention in Kambodscha vgl. Au, 1987, S. 148-154, und Duiker, 1985, S. 109-124.

²⁰⁸ Kibria, 2000, S. 295.

Schwierige Wirtschaftslage

Die ökonomischen Schwierigkeiten Vietnams nach der Machtübernahme der Kommunisten im Süden des Landes führten zu einer Wirtschaftspolitik, deren praktische Durchführung das Leben großer Teile der Bevölkerung nachhaltig zum Negativen hin veränderte: Hunger, Mangel an Produktionsmitteln, steigende Arbeitslosenzahlen, Verbot einzelner Zweige des Handels und des Dienstleistungssektors sowie Kollektivierung der Landwirtschaft kennzeichneten die damalige desolate ökonomische Situation des Südens.²⁰⁹ Viele Familien versuchten, sich den Maßnahmen der Machthaber bzw. ihren Auswirkungen zu entziehen und wurden deshalb verfolgt, zwangsumgesiedelt oder in Umerziehungslagern inhaftiert. Als einzigen Ausweg sahen viele der Betroffenen die Flucht ins Ausland an. Die Maßnahmen der kommunistischen Regierung zielten auf einen Strukturwandel der vietnamesischen Gesellschaft und waren - auch wenn die betroffenen Menschen oft als Wirtschaftsflüchtlinge bezeichnet wurden - eigentlich politischer Natur.

Verfolgung ethnischer Minderheiten

Zunächst waren die Vietnamesen chinesischer Herkunft Opfer der kommunistischen Vertreibungspolitik, dann die so genannten „Amerasians“. Auch sie waren in Vietnam bei den neuen kommunistischen Machthabern unerwünscht und wurden zur Ausreise bzw. zur Flucht genötigt. Die „Amerasians“ (vietn.: *bui doi* (= Staub des Lebens; Straßenkinder)) sind Mischlingskinder aus Verbindungen vietnamesischer Frauen mit ehemals in Vietnam stationierten amerikanischen GIs²¹⁰, welche bei ihrem Abzug bis 1975 einheimische Ehefrauen und Kinder in Vietnam zurück gelassen hatten. Sie wurden sowohl von der kommunistischen Regierung als auch von vielen einheimischen Bürgern geächtet, als eine Last der Gesellschaft angesehen und als unerwünschtes Produkt des Vietnamkrieges bezeichnet. Seit 1988 gibt es ein als *Orderly Departure Program* (ODP) bezeichnetes Projekt der Vereinten Nationen, das vorsieht, denjenigen jungen Menschen, die ihre Abstammung von US-Soldaten nachweisen können, die Chance auf ein neues Leben in den USA zu geben.²¹¹

²⁰⁹ Knappe, 1988, S. 86.

²¹⁰ GIs bzw. GI's (Government Issue) wurden und werden Soldaten der US-Armee seit ihren Einsätzen während des Zweiten Weltkrieges genannt.

²¹¹ Vgl. hierzu „«Bui Doi», Straßenkinder von Vietnam“, in: Informationszeitschrift der Charity Fonds IG, „Waisenkinder in Vietnam und Kambodscha“, o. J., S. 41-43.

Von der Vertreibungspolitik der kommunistischen Regierung waren auch die 60 in Vietnam existierenden ethnischen Minderheiten²¹² betroffen, welche in den gebirgigen und bewaldeten Randgebieten entlang der Grenze zu Laos und Kambodscha lebten. Sie befürchteten eine Beschneidung ihres Siedlungsraumes durch die Regierung sowie den Beginn einer Assimilierungspolitik seitens der Machthaber und flüchteten daher in die angrenzenden Nachbarländer. Die politische Grenze zwischen den Staaten hatte vor dieser kritischen Zeit traditionell keine große Rolle für die beiderseits der politischen Trennlinie siedelnden Völker gespielt.²¹³

Religiöse Verfolgung

Über die Zahl der Flüchtlinge, welche Vietnam aus religiöser Überzeugung verließen, gibt es keine detaillierte Informationen. Obwohl religiöse Aktivitäten aller Konfessionen nach 1975 von der kommunistischen Regierung verboten wurden, gaben nur sehr wenige Flüchtlinge religiöse Verfolgung als Fluchtgrund an.²¹⁴ Es waren meist Intellektuelle, die aus diesem Grund Vietnam verließen. So gelang z. B. einigen hundert vietnamesischen - buddhistischen und katholischen - Geistlichen die Flucht ins Ausland, wo sie ihre religiösen Traditionen aufrecht zu erhalten und ihre Landsleute seelsorgerisch zu betreuen beabsichtigten.

Die meisten der als Boat People bezeichneten Vietnamesen flüchteten in kleinen, eigentlich seeuntüchtigen Booten und waren vielen Gefahren ausgesetzt. Auf ihrer Flucht überquerten sie das Südchinesische Meer und fuhren in Richtung Norden nach Hongkong, Taiwan oder zu den Philippinen oder in Richtung Süden nach Thailand, Malaysia, Singapur oder Indonesien (s. Karte 1).²¹⁵ Mit Ausnahme der Philippinen hat bisher keines der genannten südostasiatischen Länder die Genfer Flüchtlingskonvention und ihr Zusatzprotokoll unterzeichnet. Daher erkennen diese Staaten auch keinen Flüchtlingsstatus im Sinne dieser Konvention an. Umso unhaltbarer wurde

²¹² Zu den ethnischen Minderheiten in Vietnam vgl. Krücker & Krause, 1996, S. 100f. Ausführliche Informationen zu den Religionen einiger dieser Minoritätenvölker finden sich bei Bezacier, 1975, S. 358-377.

²¹³ Knappe, 1988, S. 87.

²¹⁴ Knappe, 1988, S. 88. Die Frage nach religiösen Beweggründen einer Flucht wird vom Autor zwar nicht gestellt; in verschiedenen mit Flüchtlingen aus Vietnam geführten Interviews und in Presseberichten finden sich aber Hinweise auf direkte Zusammenhänge zwischen Beschränkungen der Religionsausübung einerseits und der Flucht Einzelner andererseits.

²¹⁵ Zu den verschiedenen während der Flucht über das Meer eingeschlagenen Richtungen s. Karte 1. Zum Leben der Flüchtlinge in den thailändischen Lagern vgl. Hein, 1995, S. 35-49. Der Autor nennt folgende Anteile von den Vietnamesen in den Lagern angegebener Fluchtmotive: 55 % wegen der politischen Situation in Vietnam, 2 % aus Angst, getötet zu werden, 6 % wegen der teilweisen Hungersnot in ihrer Heimat, 20 % zwecks Zusammenführung mit bereits in den westlichen Staaten lebenden Angehörigen und 17 % aus verschiedenen anderen Gründen.

die Situation in den in ihrem jeweiligen Staatsgebiet gelegenen und mit Vietnamesen überfüllten Flüchtlingslagern und um so unsicherer das Schicksal der bereits vor der Küste zurück gewiesenen Flüchtlinge, welche auf ihren Booten ausharren mussten. Nach einem Appell auf der Indochina-Flüchtlingskonferenz der Vereinten Nationen im Juli 1979 erhöhten die Industrieländer die Zahl von Einreisegenehmigungen für Boat People, und die Lage besserte sich etwas.

Viele der Boat People kamen während der Überfahrt im Sturm um, ertranken oder verdursteten auf offenem Meer. Andere von ihnen wurden ausgeraubt und teilweise sogar von thailändischen oder malaysischen Seepiraten umgebracht. Angaben des United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR) zufolge waren im Jahr 1981 349 von den insgesamt 452 Booten, welche die thailändische Küste erreichten, insgesamt 1.222 Male von Seepiraten attackiert worden. Jedes Boot war somit durchschnittlich 3,2 Male Ziel eines Angriffes gewesen. 881 geflüchtete Personen wurden als tot oder vermisst aufgelistet, 578 Frauen waren unterwegs vergewaltigt und 228 weitere Frauen und Mädchen sogar entführt worden.²¹⁶ Ab Mai 1980 wurden mehrere Anti-Piracy-Programme vom UNHCR und zwölf westlichen Staaten initiiert. Man unterstützte die thailändische Regierung mit Geld, Schnellbooten und Flugzeugen zum Schutz der Flüchtlinge vor Seepiraten. Es war jedoch schwierig, auf dem offenen Meer die Flüchtlingsboote zu lokalisieren und ihnen bei Attacken rechtzeitig zu Hilfe zu kommen, wie ein Mitarbeiter berichtete: „I went up in one of those spotter planes and immediately I saw the idea was ludicrous. It was like looking for a needle in a haystack. Even if one happened to spot an attack taking place, there would have been no way to stop it.“²¹⁷ Die Zahl der Attacken von Piraten auf Flüchtlingsboote reduzierte sich auf Grund verstärkter Kontrollen und Fahndungen der Polizei sowohl auf dem Meer als auch an Land erheblich. Von 349 registrierten überfallenen Booten im Jahr 1981 sank die Zahl betroffener Boote auf 66 im Jahr 1984. Zwischen 1981 und 1994, so berichtete die thailändische Regierung, wurden 161 Personen wegen Piraterie verhaftet, von denen 106 für schuldig befunden und verurteilt wurden.²¹⁸

²¹⁶ Robinson, 1998, S. 166; vgl. hierzu auch Lawyers Committee for Human Rights, 1989, S. 79-83. Auch von Gewaltanwendung durch thailändische Sicherheitskräfte wird berichtet (dto., S. 75-78). Vgl. hierzu die Protokolle in Neudeck, 1980, S. 68, über Flüchtlinge, welche von Piraten angegriffen, ausgeraubt und getötet wurden. Junge Frauen und Mädchen wurden vergewaltigt und zur Prostitution nach Thailand verschleppt. Vgl. auch die Überlebensberichte von Flüchtlingen in Neudeck, 1983, S. 73-82, wonach Zeugenberichten der Flüchtlinge zufolge im Jahre 1981 80 % der angekommenen Fluchtboote zuvor mehrmals von Piraten überfallen worden waren; 675 Menschen waren dabei getötet, 294 Frauen entführt und 886 Frauen mehrmals vergewaltigt worden.

²¹⁷ Robinson, 1998, S. 167.

²¹⁸ Zur Vorgehensweise der internationalen Staatengemeinschaft zum Schutz vietnamesischer Bootsflüchtlinge vgl. Robinson, 1998, S. 166-171; vgl. hierzu auch Lawyers Committee for Human Rights, 1989, S. 83-88.

Die Zahl auf der Flucht aus Vietnam umgekommener Boat People wird auf 400.000 bis 500.000 geschätzt. Ein Teil der überlebenden Flüchtlinge erreichte aus eigener Kraft das Ufer benachbarter Staaten; andere Menschen wurden von ausländischen Schiffen gerettet und in Flüchtlingslager untergebracht.²¹⁹ Um den Zustrom weiterhin aus Vietnam in den Lagern eintreffender Flüchtlinge zu begrenzen, weil die Bereitschaft, sie aufzunehmen, in den westlichen Staaten sank, wurde vom UNHCR eine neue Regelung eingeführt. Diese Regelung sah für Personen, welche nach dem 16. Juni 1988 in den Lagern aufgenommen wurden, eine Überprüfungsprozedur vor, bei welcher festgestellt werden sollte, ob sie die Kriterien politischer Flüchtlinge erfüllten.²²⁰

Tabelle 2: Vietnamesische Boat People in den Flüchtlingslagern

Aufnehmende Länder	Ende 1986	1987	1988	1989
Hongkong	8.026	9.532	22.932	55.724
Thailand	6.305	13.627	14.301	11.093
Malaysia	9.044	9.120	13.629	20.475
Philippinen	2.715	3.219	4.277	9.659
Indonesien	3.863	2.453	2.065	7.332
Andere Staaten	1.741	1.431	1.402	2.943
Insgesamt	31.694	39.382	58.606	107.226

Quelle: UNHCR (1989)

Tabelle 3: Vietnamesische Flüchtlinge in den aufnehmenden Ländern (Dezember 1989)

Vorläufig Asyl gewährende Länder	Ankömmlinge in den UNHCR-Lagern	Dauerhaft im Asylland Angesiedelte	Zurück in die Heimat Geschickte	In Dritt-länder Abgereiste	Sonstige Einzelfälle
Hongkong	195.833	138.545	66.696	205.241	2.069
Indonesien	121.708	111.876	12.672	124.548	18
Japan	11.071	10.350	1.300	11.650	23
Korea	1.348	1.387	0	1.387	0
Macao	7.128	7.708	0	7.708	7
Malaysia	254.495	248.781	9.130	257.911	16
Philippinen	51.722	49.559	2.502	52.061	31
Singapur	32.457	32.364	106	32.470	5
Thailand (See)	117.321	108.121	11.751	119.872	80
Thailand (Land)	42.918	37.752	5.064	42.816	39
Andere Staaten	3.227	3.486	101	3.587	0
Insgesamt	839.228	749.929	109.322	859.251	2.288

Quelle: UNHCR (1990)

²¹⁹ Zu Rettungsaktionen u. a. mit Hilfe des Schiffes „Cap Anamur“ vgl. Neudeck (1980, 1983 und 1988). Als Dank an das Cap-Anamur-Komitee veranstalten die in Deutschland lebenden Geretteten jährlich ein Kulturfest für Deutsche und Vietnamesen in Troisdorf, dem Sitz des Komitees.

Um die Zahl weiterer Flüchtlinge auf Grund mangelnder Kapazität oder Bereitschaft anderer Länder, sie aufzunehmen, zu begrenzen, griff man zu harten Maßnahmen. So wurden z. B. Ende Dezember 1989 von der damaligen britischen Regierung 51 nach Hong Kong geflüchtete Vietnamesen in ihre Heimat zwangsdeportiert.²²⁰ Auf Grund dieser gewaltsamen Zwangsrückführung führten Vietnamesen in den Flüchtlingslagern Hongkongs sowie im übrigen Ausland Protestkundgebungen und Hungerstreiks durch, um die Weltöffentlichkeit auf die Situation der Flüchtlinge in den südostasiatischen Aufnahmelagern aufmerksam zu machen. Eine Folge solcher Zwangsmaßnahmen wie der geschilderten war, dass die meisten Flüchtlinge eher sterben wollten, als nach Vietnam zurückzukehren.²²¹ Sowohl die Regierung Hongkongs als auch diejenige in Vietnam zeigten wenig Interesse an der Ausarbeitung eines geeigneten Rückführungsprogrammes für vietnamesische Flüchtlinge in ihre Heimat; beide Seiten zogen es vor, sich gegenseitig mangelnde Kooperationsbereitschaft vorzuwerfen. Bis zum 28. Mai 1997 - kurz vor der Rückgabe der damals noch britischen Kronkolonie Hongkong an die Volksrepublik China am 1. Juli 1997 - hatte Hongkong die letzten 240 vietnamesischen Boat People von der Kolonie-Insel zurück nach Vietnam zwangsdeportiert.²²²

Das Leben in den oft engen und überfüllten Flüchtlingslagern war sehr hart und anstrengend. Es verursachte sogar Stress für die Flüchtlinge, so dass sie sich nicht in Ruhe auf ein neues Leben im Exil vorbereiten konnten. Die Flüchtlinge mussten um ihr Überleben kämpfen und daher aktiv bleiben und sich selbst organisieren, und zwar sowohl auf sozialer und religiöser als auch auf politischer und wirtschaftlicher Ebene. Für viele von ihnen war der so genannte „Screening Process“ mit Angst und Ungewissheit verbunden. Es handelte sich hierbei um ein Verfahren, bei welchem jeder Flüchtling interviewt und hinsichtlich seiner Gesundheit untersucht wurde, bevor er in ein Drittland weiterreisen konnte. Für diejenigen Flüchtlinge, die von ausländischen Schiffen gerettet worden waren oder die Verwandte in Drittländern hatten, war die Prozedur weniger anstrengend als für diejenigen, welche mit ihren Booten die Küste eines der asiatischen Inselstaaten erreichten oder keine Verwandten in Drittländern hatten. Viele der letzteren der beiden genannten Gruppen wurden bis zu zehn Jahre lang in den Flüchtlingslagern

²²⁰ Vgl. Knappe, März 1990, S. 26.

²²¹ Zur Zwangspatriierung und Situation in den Lagern Hongkongs vgl. Der Spiegel, 6/1990, S. 178-186. Zur menschenunwürdigen Behandlung vietnamesischer Boat People in Hongkong vgl. Lawyers Committee for Human Rights, 1989.

²²² Vgl. Südostasien Informationen, 2, Juni 1997, S. 10. Zur Rückkehr von Boat People nach Vietnam vgl. Der Spiegel, 46/1992, S. 235-242.

²²³ Weggel, Juli 1997, S. 307-321.

aufgehalten, bevor sie endlich weiter reisen durften.²²⁴ Zum erwähnten „Screening Process“ heißt es bei Knudsen, dass „the refugees’ choice of strategies is directed towards maintaining a continuous balance between anonymity and enough exposure to be recognized as a ‘resource’ rather than a ‘problem’“. Until their right to asylum is guaranteed, the refugees have to be selective in their self-presentation and try to make friends with those in charge of selecting who will be fortunate enough to leave.²²⁵ Viele Flüchtlinge befürchteten, bei verschiedenen Durchgängen des wiederholt zu absolvierenden „Screening Process“ widersprüchliche Aussagen zu machen, was mit negativen Konsequenzen für sie hinsichtlich ihrer möglichen Weiterreise verbunden sein konnte.

2.4 Die durch humanitäre Hilfsprogramme in die USA Eingereiste

Als nach der Machtübernahme der Kommunisten in Südvietnam die Zahl der Flüchtlinge dauerhaft hoch blieb, die Situation der Letzteren sich nicht besserte und außerdem viele Menschen während ihrer Flucht auf offener See umkamen, versuchten die Vereinten Nationen und die USA, diese Probleme zu lösen. Man wollte die Zahl Vietnam weiterhin verlassender Boat People im Vorfeld begrenzen.²²⁶ Drei Kategorien von Flüchtlingen fanden hierbei besondere Unterstützung in Form spezieller humanitärer Hilfsprogramme: durch Krieg oder Flucht getrennte Familien, so genannte „Amerasians“ und ehemalige politische Häftlinge.

Durch Krieg oder Flucht getrennte Familien

Im Jahr 1979 unterzeichneten die US-amerikanische und die vietnamesische Regierung ein als Orderly Departure Program (OPD) bezeichnetes Abkommen, welches vorsah, jährlich 20.000 Vietnamesen die Ausreise aus Vietnam zwecks Zusammenführung mit bereits in den USA lebenden Familienangehörigen zu ermöglichen. Dieses Programm umfasste folgende Punkte: Identifikation der Ausreisewilligen, geordnete und gesicherte Abreise der Letzteren aus ihrer Heimat, Familienzusammenführung und weitere humanitäre Hilfen für die Betroffenen.²²⁷ Die Zahl der von diesem Programm profitierenden Menschen, die so in die USA einreisen konnten, lag

²²⁴ Knudsen, 1990, S. 163f.

²²⁵ Dto., S. 163f.

²²⁶ Dto., S. 164.

²²⁷ Takaki, 1995, S. 64; vgl. hierzu auch Robinson, 1998.

jedoch weit höher als bei 20.000 Personen jährlich, denn die Vietnamesen, die sich bereits in den USA aufhielten und inzwischen die US-amerikanische Staatsbürgerschaft besaßen, konnten ihre aus Vietnam eingereisten Familienangehörigen finanziell unterstützen und somit aus Flüchtlingen reguläre Immigranten machen, welche nicht zu den 20.000 auf das ODP angewiesenen Personen jährlich gehörten, und auf diese Weise weiteren Angehörigen die Einreise in die USA ermöglichen. Letztere konnten wegen der Unterstützung durch ihre Verwandten den Flüchtlingsstatus behalten.²²⁸

„Amerasians“

Eine weitere Maßnahme im Rahmen der humanitären Hilfsprogramme stellt das „Homecoming Program“ dar, das 1987 vom US-amerikanischen Kongress genehmigt wurde. Von dieser Maßnahme profitierten mehr als 20.300 „Amerasians“ aus Vietnam und 56.700 ihrer Familienangehörigen. Um dieses Programm für sich in Anspruch nehmen zu können, mussten Bewerber Nachweise ihrer Abstammung von US-amerikanischen (Soldaten-)Vätern erbringen. Sie wurden von Ärzten auf typische physiognomische Merkmale von US-Amerikanern untersucht - was sich bei einigen von ihnen als Problem erwies, wenn ihre Väter zwar US-Bürger, aber ihrerseits ursprünglich nicht europäischer oder afrikanischer, sondern asiatischer, mexikanischer oder indianischer Abstammung waren. Den derart betroffenen „Amerasians“ blieb nur noch die Möglichkeit, mit Hilfe des OPD (s. o.) in die USA einzureisen.²²⁹ In den frühen 1980er-Jahren konnte eine kleine Anzahl von ihnen, die von ihren Vätern eingeladen worden war, auf Grund dieser Einladungen in die USA kommen.²³⁰ Die meisten „Amerasians“ jedoch kannten ihre Väter nicht. Ihre für Vietnamesen untypischen Gesichtszüge machten ihnen das Leben in ihrer Heimat schwer. Oft wurden sie von der Gesellschaft abgelehnt und als Außenseiter behandelt. Menschen, die Rassenmerkmale ihrer weißen oder farbigen Väter trugen, wurden als seltsam oder eigenartig betrachtet. Sie wurden *my lai* (dt.: Halb-Amerikaner; engl.: half-breed) genannt, zogen die Blicke vieler Leute auf sich und litten oft unter Belästigungen.²³¹ Ihnen wurde seitens der kommunistischen Regierung jegliche schulische und berufliche Ausbildung verwehrt. Viele von ihnen können daher weder lesen noch schreiben, was ihr Leben in der vietnamesischen

²²⁸ Gardner et al., 1985, S. 36f.; vgl. hierzu auch Takaki, 1995, S. 64.

²²⁹ Chung & Le, 1994, S. 12.

²³⁰ McKelvey, 1999, S. 102, schätzt den Anteil derjenigen „Amerasians“, welche auf diese Weise mit ihren Vätern in den USA zusammen geführt werden konnten, auf nur 2 - 3 %. Vgl. hierzu auch Freeman, 1995, S. 117-120.

Gesellschaft weiter erschwert. Als das „Homecoming Program“ für „Amerasians“ anliefe, wurden die betroffenen Kinder in Vietnam übrigens plötzlich zu „Goldenen Kindern“: Viele von ihnen wurden an Adoptiveltern verkauft; und diejenigen vietnamesischen Familien, in denen die Kinder nun lebten, gaben an, deren echte Familien zu sein, um einen Anspruch auf die Einreise in die USA erheben zu können.²³² Die „Amerasians“ und ihre Angehörigen mussten viele Etappen durchlaufen, bevor sie endgültig in die USA geflogen wurden. Ihre erste Station waren US-amerikanische Transitzentren in Vietnam. Dort wurden sie auf die Auswanderung vorbereitet und mussten viele Wochen oder sogar monatelang warten, bis alle bürokratischen Formalitäten erledigt und ihre Papiere ausgestellt waren. Anschließend mussten sie zwei weitere Wochen in Thailand verbringen, bevor sie für weitere sechs Monate in ein anderes Flüchtlingscamp, das Refugee Processing Center, auf den Philippinen verlegt wurden. Dort erhielten sie Sprachunterricht sowie Orientierungshilfen und wurden danach nach New York, New Jersey, Pennsylvania, Oklahoma, Alabama und in andere Bundesstaaten der USA gebracht. Doch schon bald folgten die „Amerasians“ mit ihren Familien dem Beispiel anderer Südasiaten und zogen von anderen US-Staaten nach Kalifornien um.²³³ Chung und Le ermittelten in Interviews mit 275 „Amerasians“, dass 66 % der von ihnen Befragten in Südkalifornien lebten. Mehr als 30 % von ihnen waren von anderen Städten bzw. Bundesstaaten wie z.B. New York, Boston, Denver, New Jersey, Pennsylvania, Oklahoma und Alabama, in welche sie zuerst gebracht worden waren, nach Kalifornien - meist in die Los Angeles, Orange und San Diego Counties - umgezogen.²³⁴ Wie andere in den USA lebende Südasiaten führten auch sie die Suche nach Arbeit, den Wunsch nach Familienzusammenführung und das dortige wärmere Klima als Hauptgründe für ihren Umzug nach Kalifornien an. In den USA genossen die „Amerasians“ die gleiche staatliche Unterstützung sowie die selben Vorteile wie die anerkannten Flüchtlinge, obwohl sie den Status von Immigranten besaßen. Einige von ihnen hatten allerdings Schwierigkeiten, sich an das neue Leben zu gewöhnen. In einer Umfrage aus den frühen 1990er-Jahren gab ein Drittel der Befragten an, Probleme mit Geld, Wohnung oder Familie zu haben. Ein weiterer Grund für Stress war die Art des Kontaktes mit den anderen Mitgliedern der jeweiligen vietnamesischen Gemeinden, die bereits länger in den USA waren. Die „Amerasians“ fühlten sich unter ihnen dauerhaft isoliert. Viele versuchten, sich ihre eigene Zukunft allein und mit Hilfe von Schule und beruflicher

²³¹ Takaki, 1995, S. 65f.; vgl. hierzu auch McKelvey, 1999, S. 3f. McKelvey schätzt die Zahl noch in Vietnam lebender „Amerasians“ auf mehrere Hundert. Sie wollten entweder nicht an dem Programm teilnehmen oder wussten nicht von Letzterem, weil sie z. B. in den abgelegenen Gebieten leben.

²³² Zhou & Bankston, 1998, S. 34; vgl. hierzu auch Chung & Le, 1994, S. 58-60.

²³³ Takaki, 1995, S. 66; vgl. hierzu auch Chung & Le, 1994, S. 57f.

Tätigkeit aufzubauen, da sie als „Halb-Vietnamesen“ und „Halb-Amerikaner“ weder von der Gemeinschaft der Neubürger noch von der US-amerikanischen Gesellschaft richtig akzeptiert waren.²³⁵

Ehemalige politische Häftlinge

Ein drittes Hilfsprogramm ist das so genannte HO-Programm. Dieses Programm ging auf eine Beschwerde der US-Regierung bezüglich der Verletzung der Menschenrechte in Vietnam zurück, wo seit 1975 mehr als eine halbe Million Bürger in Umerziehungslagern inhaftiert worden waren. Im Jahr 1984 bot Vietnam der US-Regierung an, die politischen Gefangenen frei zu lassen - aber nur, wenn die USA alle diese Menschen bei sich aufnehmen würden.²³⁶ Die kommunistische Regierung Vietnams hatte allerdings Bedenken, dass die ehemaligen politischen Gefangenen nach ihrer Ankunft in den USA antikommunistische Aktivitäten gegen sie betreiben würden. Die USA mussten versichern, dass sie nicht die Absicht hätten, den im Rahmen des Hilfsprogramms aufgenommenen Vietnamesen irgendwelche Aktivitäten gegen die vietnamesische Regierung zu gestatten. Daraufhin wurden 1987 in Vietnam die ersten politischen Gefangenen frei gelassen. Bis Juli 1988 wurden 11.000 ehemaligen Gefangenen und ihren insgesamt 40.000 Angehörigen die Ausreise in die USA gestattet.²³⁷ Unter den mit Hilfe des HO-Programmes in die USA gelangten Menschen waren auch buddhistische Mönche und katholische Priester, die früher in der südvietnamesischen Armee ihren Dienst als Seelsorger (vietn.: *Tuyen uy*) geleistet hatten.²³⁸ Nach 1975 waren auch sie von den kommunistischen Machthabern in Umerziehungslager geschickt worden.

²³⁴ Chung & Le, 1994, S. 54.

²³⁵ Takaki, 1995, S. 66.

²³⁶ Dto., S. 66f.

²³⁷ Sutter, 1990, S. 70f. Zhou & Bankston, 1998, S. 34, geben eine Gesamtzahl von über 70.000 ehemaligen politischen Gefangenen und deren Familienangehörigen an, die bis 1990 in die USA ausreisen durften.

²³⁸ Quelle: Gespräch des Verfassers mit Thich Minh An in Houston vom 16.06.2001 und mit Thich Thien Tam in Raleigh vom 12.10.2001. Etwa 400 buddhistische Mönche und 300 katholische Priester hatten in der ehemaligen südvietnamesischen Armee gedient.

Kapitel 3

Die Vietnamesen in den USA

Vor 1975 lebten in den USA etwa 15.000 Vietnamesen, und zwar überwiegend Studenten sowie Ehepartner US-amerikanischer Militärangehöriger.²³⁹ Anfang der 1980er Jahre betrug die Zahl der Vietnamesen in den Vereinigten Staaten etwa 250.000. Sie verdoppelte sich zu Beginn der 1990er Jahre noch einmal auf mehr als eine halbe Million und erreichte gegen Ende der Dekade die Millionengrenze. Einer Statistik aus dem Jahre 2000 zufolge zählten die Vietnamesen zu Beginn des neuen Jahrhunderts neben den Filipinos, Chinesen und Indern zu einer der größten aus Asien stammenden Bevölkerungsgruppen in den USA.²⁴⁰

Der Flüchtlingsstrom aus Südostasien in die Vereinigten Staaten setzte Mitte der 1970er Jahre ein, aber die Gründe der Massenflucht liegen zeitlich viel weiter zurück. Eine Analyse der Geschehnisse, die zu diesem Exodus führten, findet sich an anderer Stelle der vorliegenden Arbeit (s. o., Kapitel 2). Für die von der Fluchtbewegung und der Emigration in andere Länder direkt betroffenen Menschen selbst ist jedoch die - eigene - Zukunft von viel größerer Bedeutung. Daher sollen im Folgenden die Zeit nach der Ankunft der vietnamesischen Flüchtlinge in den Vereinigten Staaten und ihr weiteres Leben dort untersucht werden. Dabei finden besonders die Prozesse der Ansiedlung und Anpassung der Vietnamesen in den USA in sozialer, kultureller, gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Hinsicht Berücksichtigung.

1. Der Aufnahmeprozess und die Ansiedlung der Flüchtlinge

Als die Weltöffentlichkeit zwischen 1977 und 1979 durch Berichte und Bilder über Fluchtversuche vietnamesischer Boat People in kleinen, hochseeuntauglichen Booten über das Meer und ihren Aufenthalt in überfüllten Flüchtlingslagern durch die Medien aufmerksam wurde und daraufhin Druck auf die Industrieländer ausübte, sahen sich die westlichen Staaten zum Handeln gezwungen. Die meisten der aufnahmewilligen Länder standen jedoch dem Flüchtlingsstrom völlig unvorbereitet gegenüber.

²³⁹ Zahlenangaben nach Gordon, zitiert in Vo, 2000, S. 290.

²⁴⁰ Census Bureau 2000, zitiert in Los Angeles Times vom 23. Mai 2001 und bei Vo, 2000, S. 290f.

Mit Ausnahme Frankreichs und der USA hatte damals keines der westlichen Länder eine historisch gewachsene Beziehung zu den Völkern Indochinas. Flüchtlinge und Immigranten aus Vietnam, Laos und Kambodscha stehen in unterschiedlichen historischen Beziehungen zu den USA und zu Frankreich. Sie waren deren „allied aliens“ gewesen. Während andere westliche Länder sich an der Aufnahme von Flüchtlingen aus Südostasien als Teil eines „international burden sharing“ beteiligten, hatten die USA und Frankreich diesen Menschen gegenüber politische Verpflichtungen „because of failed attempts to contain insurgency in their homelands from the 1930s to 1975.“²⁴¹

1.1 Aufnahme der Flüchtlinge in den USA und ihre Verteilung auf Regionen

Die erste Flüchtlingswelle aus Südostasien umfasste etwa 130.000 Vietnamesen, welche auf Grund einer Entscheidung von US-Präsident Ford vom 18. April 1975 in den Vereinigten Staaten aufgenommen wurden.²⁴² 1987 ermöglichte ein Erlass des US-Kongresses die Aufnahme weiterer 53.000 südostasiatischer Flüchtlinge im gleichen Jahr sowie darüber hinaus die Aufnahme von jeweils 25.000 Flüchtlingen in jedem der darauf folgenden Jahre.²⁴³

Die Flüchtlinge der ersten Welle kamen nicht direkt aus Vietnam in die USA, sondern man brachte sie zunächst nach Thailand²⁴⁴ oder auf die Philippinen. Von dort aus wurden sie zu Aufnahmelagern nach Wake Island oder Guam geflogen, die im April 1975 zur Aufnahme von bis zu 50.000 Flüchtlingen für maximal 90 Tage errichtet worden waren. Doch schon bald waren die Lagerkapazitäten auf Grund des unerwartet hohen Flüchtlingsaufkommens erschöpft. Vier weitere Vorbereitungslager wurden kurzfristig auf dem Gebiet von vier Militärstützpunkten in den USA selbst eingerichtet und von der Interagency Task Force (IATF) und vom US-Militär verwaltet und

²⁴¹ Hein, 1993, S. 2f. - Die USA hatten bereits zuvor Flüchtlinge und Immigranten aus Puerto Rico, Kuba, Mexiko, Korea und von den Philippinen aufgenommen.

²⁴² Strand & Jones, 1985, S. 33. Von den genannten etwa 130.000 Flüchtlingen hatten 8.182 mindestens 4.000 US-Dollar in ihrem Besitz. Diese Personen wurden unmittelbar nach einer Sicherheitsüberprüfung in die USA ausgeflogen, während die anderen mit Hilfe verschiedener Agenturen Sponsoren fanden. Alle Flüchtlinge der ersten Welle konnten bis Ende Dezember 1975 aus den Übergangslagern entlassen werden.

²⁴³ Dto., S. 35.

²⁴⁴ Kelly, 1977, S. 61. - In einem Gespräch des Verfassers mit Herrn Son Pham in Raleigh, North Carolina, vom 24.08.2001 berichtete dieser, dass er Pilot der südvietnamesischen Armee gewesen war, bevor er am 29. April 1975 mit seinem Kampfflugzeug aus Vietnam flüchtete. Gemeinsam mit anderen geflüchteten Piloten in deren Flugzeugen flog er zum US-Stützpunkt in Utapao in Thailand. Von dort aus wurden die Männer nach Guam geflogen.

koordiniert.²⁴⁵ In den so genannten „Reception Centers“ registrierte man die Flüchtlinge, untersuchte sie medizinisch und bereitete sie auf das Leben in den USA vor. In der Regel konnten sie erst bei Vorliegen privater Bürgschaften für sie - normalerweise durch Hilfsorganisationen, engagierte US-Bürger oder bereits im Zielland lebende Landsleute - in die Vereinigten Staaten übersiedeln. Die Sponsoren sollten die Flüchtlinge dauerhaft - d. h. auch nach ihrer Übersiedlung in die Vereinigten Staaten - finanziell, sozial und psychologisch unterstützen.²⁴⁶ Mit diesem Verfahren wollte man das US-Sozialsystem entlasten. Wenn einem dauerhaften Aufenthalt der Flüchtlinge in den USA keine bürokratische Hürde mehr im Wege stand, wurden sie von den Aufnahmelagern aus auf die einzelnen Bundesstaaten verteilt.

Um die Flüchtlinge möglichst schnell in die Gesellschaft zu integrieren, wurde die „Refugee Dispersion Policy“ verabschiedet. Mit der Umsetzung dieser Politik sollten die Vietnamesen auf das gesamte Gebiet der USA verteilt werden, damit sie besser ihre finanzielle Unabhängigkeit erreichen konnten, ihre Integration in die Gesellschaft beschleunigt wurde und sie leichter von der einheimischen Bevölkerung akzeptiert wurden. Große Zahlen angesiedelter Flüchtlinge in einzelnen Gemeinden sollten vermieden werden, um einen Wettbewerb um Arbeitsplätze zwischen Flüchtlingen einerseits und Einheimischen andererseits sowie um Entwicklungen hin zur Entstehung ethnischer Ghettos zu verhindern.²⁴⁷

Im Rahmen der genannten Verteilungspolitik wurden die Mitglieder großer Flüchtlingsfamilien dazu bewegt, sich auf verschiedene Standorte in den USA zu verteilen. So wurden viele Familien auseinander gerissen. Die Flüchtlinge sollten auf diese Weise bereits nach kurzer Zeit sozial und wirtschaftlich selbstständig werden. Gegner dieser Politik waren der Meinung, dass diese Vorgehensweise nur politischen und finanziellen Vorteilen für den Staat dienen würde, sozial und psychologisch jedoch unklug wäre.²⁴⁸

Während die Flucht der Menschen aus Vietnam in den USA auf große Sympathie stieß, fand die beabsichtigte Aufnahme von Flüchtlingen im eigenen Land keine ungeteilte Zustimmung in der Bevölkerung. Der Vietnam-Krieg war in den Vereinigten Staaten vielfach abgelehnt worden, was

²⁴⁵ Vgl. Do Hien Duc, 1999, S. 32f., Chan, 1991, S. 155f., und Rutledge, 1987, S. 19. Vgl. hierzu auch den Bericht des U.S. Marine Corps, zitiert nach Hagerty, 1980, S. 27f. Die vier Lager in den USA nahmen 1975 für mehrere Monate insgesamt 63.000 Flüchtlinge auf. Die Zahl der in den Camps Aufgenommenen war allerdings höher als ursprünglich geplant und als es die Kapazitäten eigentlich erlaubten. Vgl. hierzu Montero, 1979, S. 25. Ausführlichere Informationen über die Aufnahmelager finden sich bei Kelly, 1977, S. 61-160.

²⁴⁶ Do Hien Duc, 1999, S. 33-35. Vgl. Bache, 1989, zu Erfahrungen mit einer vietnamesischen Familie, welche von der Autorin und deren Familie ab 1975 zwei Jahre lang gesponsert wurde. In der Darstellung der Autorin finden mehrere Kulturunterschiede, Missverständnisse und andere Schwierigkeiten besondere Beachtung, auf die sowohl die aufnehmende Familie als auch die Flüchtlinge nicht vorbereitet waren.

²⁴⁷ Do Hien Duc, 1999, S. 33-35.

²⁴⁸ Matsuoka, 1985, S. 43.

dazu führte, dass eine teilweise feindselige Stimmung gegenüber den Flüchtlingen zu verzeichnen war. Die Vietnamesen erinnerten nämlich die US-Bürger allein durch ihre Anwesenheit daran, dass die Großmacht den Krieg verloren und dabei außerdem viele Verluste erlitten hatte. Obwohl politisch zwischen Nordvietnam als „Feind“ und Südvietnam als „Alliiertem“ unterschieden wurde, waren die ehemaligen Bewohner der beiden Teile Vietnams allein auf Grund ihrer physischen Merkmale für die US-amerikanische Öffentlichkeit nicht voneinander zu unterscheiden, so dass sie oftmals generell auf Ablehnung stießen.²⁴⁹

Die Ankunft der vietnamesischen Flüchtlinge in den USA Mitte der 1970er-Jahre fiel in eine Zeit nationaler wirtschaftlicher Probleme mit einer Arbeitslosenquote in Höhe von 8,9 %, niedrigem Einkommen der Einheimischen und einer hohen Inflationsrate. Die Flüchtlinge und Immigranten aus Südostasien wurden teilweise für die Krise, die sie nicht verursacht hatten, verantwortlich gemacht. Oftmals stufte man sie als Wirtschaftsflüchtlinge ein oder beschimpfte sie gar als „welfare sponges“. Einer Umfrage von 1975 zufolge waren 52 % der US-amerikanischen Bevölkerung gegen die Aufnahme der Flüchtlinge. Bei weiteren Umfragen von 1979 sprachen sich später sogar 62 % der befragten US-Bürger gegen den Plan des damaligen Präsidenten Carter aus, monatlich weitere 14.000 Flüchtlinge in die USA aufzunehmen.²⁵⁰

Die Verantwortlichen der US-Regierung sahen in der von ihr angeordneten Verteilung der Flüchtlinge auf das gesamte Gebiet der Vereinigten Staaten (s. o.) die effektivste Methode, die eigene Bevölkerung zu beschäftigen sowie die Ansiedlung der Flüchtlinge möglichst wenig auffallen zu lassen und die Assimilation²⁵¹ der letzteren zu erzwingen, indem sie ihre ursprüngliche vietnamesische Kultur zugunsten der dominierenden US-amerikanischen aufgeben sollten. Dieses Ziel wurde jedoch nicht erreicht. Von der Mehrheit der Exil-Vietnamesen sowohl der ersten als auch der zweiten und mittlerweile sogar der dritten Generation wird eine Assimilation überhaupt nicht angestrebt. Diese Leute wünschen zwar eine Integration bis zu einem gewissen Grad, jedoch nicht im Sinne einer vollständigen und bedingungslosen Anpassung an die US-amerikanische Kultur und Gesellschaft. Eine Assimilation ist nach Ansicht des Verfassers auch gar nicht möglich, denn allein durch ihr asiatisch anmutendes Äußeres fallen die Vietnamesen in ihrer Umgebung stets als Nicht-Einheimische auf. Die Unterschiede zwischen der asiatischen, konfuzianisch-buddhistischen Kultur der Flüchtlinge einerseits und der christlich geprägten Kultur der US-Amerikaner andererseits sind außerdem so tiefgreifend, dass eine totale Anpassung ihrer Werte an

²⁴⁹ Vgl. hierzu Freeman, 1995, S. 8f.

²⁵⁰ Mortland & Ledgerwood, 1987, S. 3f.

²⁵¹ Im Gegensatz zu Akkulturation bedeutet Assimilation den Verlust des Zugehörigkeitsgefühls zur eigenen ursprünglichen Volksgruppe und die Aufgabe der eigenen national-kulturellen Identität.

diejenigen der US-Bürger für die Vietnamesen nicht möglich ist. Außerdem birgt eine solche Anpassung die große Gefahr einer vollständigen kulturellen Entwurzelung und folglich des Verlustes der national-kulturellen Identität der betroffenen Menschen.

Die Flüchtlinge der zweiten Welle wurden in der Nähe der bereits vor ihnen immigrierten und auf die einzelnen Bundesstaaten und Orte verteilten Vietnamesen der ersten Fluchtwelle angesiedelt; dabei vermied man aber nach Möglichkeit zu große Anteile von Flüchtlingen an der Gesamtbevölkerung einzelner Orte. Doch trotz solcher vorbeugenden Maßnahmen, die helfen sollten, Konflikte zu vermeiden, kam es zu Auseinandersetzungen z. B. um Unterkunft und Arbeit zwischen den vietnamesischen Flüchtlingen einerseits und sich aus Einheimischen, Afro-Amerikanern oder Immigranten aus Lateinamerika zusammensetzenden Gruppen andererseits.²⁵²

Forderungen von Einzelpersonen und Hilfsorganisationen, welche aktiv dafür eintraten, dass den Flüchtlingen die Gründung eigener Gemeinden mit ethnischen und religiösen Selbsthilfegruppen erlaubt werden sollte, damit neben den wirtschaftlichen auch die psychologischen und sozialen Schwierigkeiten dieser Menschen bewältigt werden konnten, wurden von den Behörden abgewiesen. Die staatliche Niederlassungspolitik zielte also tatsächlich ursprünglich nur auf die Lösung finanzieller und politischer Probleme und berücksichtigte keine sozialen oder kulturellen Gesichtspunkte.²⁵³

Vietnamesische Flüchtlinge, die in kleinen Orten irgendwo in den Vereinigten Staaten angesiedelt worden waren, fühlten sich dort kulturell und räumlich von ihren Landsleuten isoliert. Ihnen fehlten die vietnamesischen Organisationen und Gemeinden²⁵⁴, welche sie unmittelbar nach ihrer Ankunft in der neuen Heimat kulturell, sozial und sprachlich unterstützt hatten. Ein anderer Aspekt subjektiv empfundenen Mangels war dort z. B. das Nicht-Vorhandensein asiatischer Lebensmittelgeschäfte, in denen sie sich mit Gewohntem hätten versorgen können.²⁵⁵

²⁵² Rutledge, zitiert in Vo, 2000, S. 294. Vgl. hierzu Desbarats & Holland, 1983, S. 28-33.

²⁵³ Skinner & Hendricks, 1979, S. 29.

²⁵⁴ Es gibt keinen deutschen Begriff, der der vietnamesischen Vokabel *cong dong* in der Bedeutung gleich ist. Daher wird in der vorliegenden Arbeit der in der Bedeutung am nächsten kommende Begriff „Gemeinde“ (engl.: community; franz.: communauté) verwendet. Im Übrigen wird Letzterer auch im christlich-ökumenischen Bereich auf überregionale Religionsgemeinschaften angewandt (z. B. katholische Weltgemeinschaft).

²⁵⁵ Vo, 2000, S. 294.

1.2 Sekundäre Migration und Kettenmigration

Das Phänomen der sekundären Migration vietnamesischer Flüchtlinge verzeichnete man schon sehr bald nach ihrer Ankunft bzw. ihrer ersten Ansiedlung in den USA. In den Vereinigten Staaten gibt es kein Gesetz, das die Mobilität von Flüchtlingen und Immigranten verbietet oder einschränkt. Deshalb begannen viele Vietnamesen bereits einige Jahre nach ihrer von den Behörden koordinierten Niederlassung im gesamten Gebiet der USA (s. o., Abschnitt 1.1), innerhalb der Vereinigten Staaten umzuziehen. Sie zogen aus Kleinstädten in Großstädte und gründeten dort vietnamesische Gemeinden, z. B. in San Francisco, San Jose, Los Angeles, Las Vegas, Westminster, New York und in verschiedenen texanischen Städten. Für die US-Regierung stellte dies eine unerwünschte Entwicklung dar, denn man befürchtete, dass die ihren Wohnsitz wechselnden Flüchtlinge auf die Unterstützung ihrer Sponsoren verzichten und statt dessen an ihren neuen Wohnorten öffentliche soziale Leistungen in Anspruch nehmen und somit dem staatlichen Sozialsystem dort zur Last fallen könnten. Ein wesentlicher Faktor der Ausweitung des Phänomens der Konzentration vietnamesischer Flüchtlinge in wenigen Städten der USA war die Kettenmigration.²⁵⁶ Sie geht auf die in der Regel enge soziale Bindung der Vietnamesen untereinander zurück. Flüchtlinge, die bereits in einem von vielen ihrer Landsleute bewohnten Gebiet bzw. Ort der USA lebten, bürgten für weitere, sich noch in Vietnam oder in Flüchtlingslagern aufhaltende unmittelbare Familienangehörige und entfernte Verwandte; oder aber sie ermutigten ihre bereits in den USA angekommenen bzw. lebenden Verwandten und Freunde, zu ihnen in die gleiche Wohngegend zu ziehen, und unterstützten sie beim Wechsel des Wohnortes.

Das Hauptmotiv der Vietnamesen in den USA für die sekundäre Migration war die fehlende strukturelle, soziale und wirtschaftliche Integration in den ihnen ursprünglich zugewiesenen Wohnorten. Entgegen den Plänen der US-Regierung gründeten die Flüchtlinge große vietnamesische Gemeindezentren und konnten sich erst auf diese Weise sozial und wirtschaftlich erfolgreich behaupten. Erst Selbsthilfe und Selbstorganisation ermöglichten es ihnen, sich sozial und wirtschaftlich zu etablieren.²⁵⁷ Wirtschaftliche Selbstständigkeit war - und ist - das Ziel aller Vietnamesen, doch „they felt it could be accomplished in conjunction with ethnic retention and ethnic segregation“²⁵⁸.

²⁵⁶ Vgl. Skinner & Hendricks, 1979, S. 32f. Ausführlichere Informationen zur Kettenmigration finden sich bei MacDonald & MacDonald, 1964, S. 82-97.

²⁵⁷ Montero, 1979, S. 61.

²⁵⁸ Vo, 2000, S. 295.

Nicht nur bei der US-Regierung und ihren für die Verteilung und Ansiedlung der Flüchtlinge zuständigen Beauftragten stieß die sekundäre Migration auf Ablehnung: „American sponsors, especially church and community organizations who must develop cooperative agreements to deal with the difficult process of assisting new arrivals, are often resentful when their elaborate arrangements and financial commitments are rejected by refugees who choose uncertainty with friends and relatives over security with strangers.“²⁵⁹ Die unterschiedlichen Auffassungen der Helfer einerseits und der Flüchtlinge andererseits waren Kennzeichen des Zusammenpralls zweier unterschiedlicher Kulturen. Viele Vietnamesen kämpften in der Tat gegen die von den Behörden gewünschte kulturelle Hegemonie und waren in ihrem Bestreben erst erfolgreich, nachdem sie sich mit anderen Flüchtlingen zusammengeschlossen, eigene Gemeinden gegründet und ein für sie annehmbares kulturelles Umfeld aufgebaut hatten. Im Folgenden werden die Hauptgründe der sekundären und der Kettenmigration näher erläutert.

Wirtschaftliche Gründe

Die Tatsache, dass viele vietnamesische Flüchtlinge in Orten der USA angesiedelt worden waren, in welchen es nur begrenzte Arbeitsmöglichkeiten gab, verhinderte ihre wirtschaftliche Integration in die jeweilige dortige Gesellschaft. Die meisten der wenigen dort verfügbaren Arbeitsplätze entsprachen nicht den Fähigkeiten bzw. erlernten Berufen der Flüchtlinge. Zudem konnten viele der Vietnamesen - bedingt durch die bestehenden kulturellen Unterschiede - nur für Tätigkeiten mit nicht sehr anspruchsvoller formeller Ausbildung eingestellt werden, bei deren Verrichtung geringe Englischkenntnisse und fehlende Erfahrungen nicht hinderlich waren. Gelegentlich kam es auch vor, dass Vietnamesen von ihren Sponsoren selbst als billige Arbeitskräfte eingesetzt und ausgenutzt wurden.²⁶⁰ Über informelle Quellen - meist von Verwandten, Freunden oder anderen Landsleuten - erfuhren die vietnamesischen Flüchtlinge von besseren Arbeitsmöglichkeiten in anderen Orten als den ihnen zugewiesenen und zogen dorthin.²⁶¹ Sie wechselten meist von ländlichen Gegenden in größere Städte innerhalb des gleichen Bundesstaates oder aber sogar in anderen Bundesstaaten. Viele Sponsoren hatten den Flüchtlingen in den Wohnorten ihrer ersten Ansiedlung nur minimale Hilfe und Unterstützung bieten können. Die meisten Vietnamesen waren dort also auf diejenige staatliche Unterstützung angewiesen gewesen, welche sie auch in anderen Gegenden der Vereinigten Staaten erhalten konnten. Nicht zuletzt diese Tatsache hatte die Flüchtlinge zum Umzug bewogen. Ein solcher Wohnortwechsel verursachte der US-Regierung

²⁵⁹ Mortland & Ledgerwood, zitiert nach Valverde, 1994, S. 76.

²⁶⁰ Vo, 2000, S. 296. Vgl. hierzu auch Tran Van Thanh, 1991, S. 539f.

entgegen anders lautender Befürchtungen also keine Mehrkosten für Sozialleistungen. Die Flüchtlinge wurden auf Grund der sekundären und der Kettenmigration sogar wirtschaftlich unabhängig und benötigten daher auch keine staatliche Unterstützung mehr.

Soziale Gründe

Der Wechsel des Wohnortes wurde von den Vietnamesen als Überlebensstrategie angesehen, denn nur so konnten sie wieder mit ihren Familien und Freunden vereint werden, damit man sich gegenseitig in wirtschaftlicher und sozialer als auch psychologischer Hinsicht unterstützen konnte. Verwandtschaftsverhältnisse und auf Verwandtschaft basierende soziale Netzwerke spielen für die Vietnamesen sowohl in der Heimat als auch im Ausland eine bedeutende Rolle. Die Flüchtlinge versuchen bei zuvor erfolgten Trennungen, diese Netzwerke wieder aufzubauen. Beim Zusammenleben - nicht nur - mit Verwandten können sie sich auf das so genannte Patchworking verlassen.²⁶² Patchworking steht hierbei für das Zusammenlegen und Teilen finanzieller und menschlicher Möglichkeiten unter Mitgliedern eines Haushalts, unter Verwandten sowie sogar unter nicht miteinander verwandten Landsleuten. Die vietnamesischen Flüchtlinge helfen sich auf diese Weise gegenseitig in schwierigen Situationen, z. B. bei der Bereitstellung von Geld zur Investition in den Kauf eines Hauses oder in die Eröffnung eines Geschäftes.

Die Bildung bzw. Einrichtung vietnamesischer Gemeindezentren in den USA (s. u., Abschnitt 1.3) belegt die große Bedeutung der Bewahrung und des Ausbaus von Bindungen zu Landsleuten für die vietnamesischen Flüchtlinge bei der Bewältigung und Überwindung ihres Kriegs- und Fluchttraumas und beim Aufbau eines neuen Lebens in den USA. Sie konnten sich untereinander über Emotionen wie Heimweh, Depression und unbewältigte Verluste austauschen. Einen breiten Raum nahmen hierbei Schuldgefühle ein, selbst den Krieg überlebt und die Flucht aus Vietnam bewältigt zu haben, während andere Familienangehörige in der Heimat zurückgeblieben waren oder kein Glück auf der Flucht gehabt hatten. In Gemeinden mit ihnen vertrautem Umfeld fühlten sich die vietnamesischen Flüchtlinge geborgen. Zudem konnten sie sich hier mit ihren Landsleuten über eigene Erfahrungen mit der Rassendiskriminierung und anderen Nachteilen der US-Gesellschaft austauschen.²⁶³

²⁶¹ Vo, 2000, S. 296.

²⁶² Kibria, 1993, S. 77-79.

²⁶³ Vo, 2000, S. 296.

1.3 Entstehung und Bildung von Gemeinden vietnamesischer Flüchtlinge

Vor 1975 hatte es keine erkennbare vietnamesische Gemeinde in den USA gegeben. Dies änderte sich jedoch gegen Ende der 1970er-Jahre, als vielerorts vietnamesische Ballungsgebiete entstanden, welche eigene Wohnbezirke, religiöse Zentren, soziale Einrichtungen, Fachgeschäfte, Restaurants, Supermärkte, Kultureinrichtungen, Vergnügungsstätten und Gemeindezentren für die Flüchtlinge umfassten. Inzwischen gehören diese Gebiete zur US-amerikanischen Normalität und symbolisieren für die Vietnamesen Stabilität und Dauerhaftigkeit.

Die Existenz ethnischer Ballungsgebiete deutet Burnley zufolge nicht unbedingt auf eine soziale, wirtschaftliche oder politische Teilung der Gesellschaft hin.²⁶⁴ Desbarats stuft größere Ansiedlungen von Immigranten an einzelnen Wohnorten als besonders sinnvoll für an das Leben in den USA zu gewöhnende neu angekommene Flüchtlinge ein.²⁶⁵ Ähnlich äußert sich Graeme.²⁶⁶

Die Ansiedlungen der Vietnamesen konzentrieren sich inzwischen hauptsächlich im Westen und Süden, aber auch im Nordosten und Mittleren Westen der USA. Die sieben Bundesstaaten mit besonders hohem vietnamesischen Bevölkerungsanteil sind aus Tabelle 4 (s. u.) ersichtlich.²⁶⁷

Tabelle 4: US-Bundesstaaten mit hohen Anteilen vietnamesischer Einwohner (2000)

Bundesstaat	Anzahl vietnamesischer Einwohner
Kalifornien	447.032
Texas	134.961
Washington	46.149
Virginia	37.309
Florida	33.190
Louisiana	24.358
New York	23.818

Quelle: US Census Bureau 2000

Kalifornien wird von den Vietnamesen bevorzugt, weil dieser US-Bundesstaat unter ihnen bekannt für sein angenehmes Klima und für viele Arbeitsmöglichkeiten ist. Als weitere Gründe für die Ansiedlung in bestimmten Ballungsgebieten werden von den Flüchtlingen auch die Nähe zu

²⁶⁴ Burnley, 1982, S. 105.

²⁶⁵ Desbarats, 1985, S. 525.

²⁶⁶ Graeme, 1990, S. 196.

den ehemaligen Übergangslagern sowie die in den betreffenden Gegenden liberale Sozialpolitik genannt.²⁶⁸

Heute leben Vietnamesen in allen Bundesstaaten der Vereinigten Staaten. Auch außerhalb der o. g. Ballungsgebiete bilden sich zunehmend größere vietnamesische Gemeinden, so z. B. in Las Vegas und Umgebung mit etwa 30.000 Flüchtlingen (Stand 2001).²⁶⁹

Obwohl die Vietnamesen in den USA ethnische Gemeinden und Organisationen gegründet haben und nun zusammen leben, wäre es dennoch voreilig und falsch zu behaupten, dass sie eine kohärente Gruppe darstellen würden. Für Außenstehende sind die Unterschiede nicht erkennbar; doch die Flüchtlinge sind untereinander oft noch uneins. Für die Vietnamesen existieren auch in den USA weiterhin individuelle Unterschiede z. B. hinsichtlich der jeweiligen regionalen Herkunft (aus Nord-, Mittel- oder Südvietnam), der sozialen Stellung (Bauern oder Stadtbewohner, Reiche oder Arme, Gebildete oder Ungebildete), der religiösen Überzeugung (Christen oder Buddhisten) oder aber der Abstammung (ethnische Mehrheit oder Minderheit).²⁷⁰

2. Heimat in der Fremde: Sozialisation und Anpassung

In ihrer Studie über die Ausbildungserfolge der Kinder von Bootsflüchtlingen in den USA kommen Caplan et al. anhand einer Umfrage zu dem Schluss, dass neben den wichtigsten kulturellen Werten Erziehung und Leistung auch Familienbindungen bei der Erlangung selbst gesetzter Ziele von großer Bedeutung sind. Die drei genannten Werte wurden von 98 % der Befragten als ausschlaggebend für den eigenen Erfolg angegeben. Andere als wichtig ermittelte Werte sind z. B. Familienloyalität, Freiheit, Sittlichkeit und Ethik, Pflichterfüllung, Zurückhaltung und Disziplin, Fortführung der Familientradition, Respekt gegenüber den Älteren sowie Zusammenarbeit und Harmonie innerhalb der Familie.²⁷¹

Der individuelle Grad wirtschaftlicher und sozialer Anpassung vietnamesischer Flüchtlinge lässt sich z. B. an Hand des Einkommens, der Erziehung, der jeweiligen individuellen Englischkenntnisse und der bisherigen Aufenthaltsdauer in den USA beurteilen. Mit sozialer

²⁶⁷ Vgl. hierzu Desbarats & Holland, 1983, S. 24.

²⁶⁸ Vo, 2000, S. 298. Nicht allein das Klima kann für die Ansiedlung in den genannten Ballungszentren ausschlaggebend gewesen sein, denn im mittleren Westen oder an der Ostküste der USA haben sich trotz des dortigen harten Winters viele Vietnamesen niedergelassen.

²⁶⁹ Nguoi Viet, 26.03.2001, S. A1 und A9.

²⁷⁰ Vgl. Vo, 2000, S. 302.

²⁷¹ Caplan et al., 1991, S. 76f.

Anpassung ist die Fähigkeit des einzelnen Flüchtlings gemeint, mit den Einheimischen auszukommen und zu kooperieren.

In einer Studie über die Anpassungserfolge von Vietnamesen in den USA vergleichen Nguyen & Henkin die Vietnamesen der ersten Fluchtwelle - die Evakuierten - mit denen der zweiten Welle - den Bootsflüchtlingen - und stellen fest, dass Angehörige beider Gruppen ihren Kindern die vietnamesische Sprache und Kultur zu vermitteln versuchen. Im Allgemeinen sind aber die Vietnamesen der zweiten Fluchtwelle, die in der Regel weniger gebildet sind, länger unter dem kommunistischen Regime und zusammen mit Menschen aus sozial niedrigeren Gesellschaftsschichten gelebt haben, über geringere Einkommen verfügen und sich weniger an die US-Gesellschaft angepasst haben, zufriedener mit ihrer neuen Lebenssituation und identifizieren sich eher mit ihrer neuen Heimat als die Vietnamesen der ersten Fluchtwelle.²⁷²

Le & Vandeusen unterscheiden zwischen drei verschiedenen Mustern der Anpassung von Flüchtlingen: „old-line pattern“, „assimilative pattern“ und „bicultural pattern“.²⁷³ Dem ersten der drei genannten Muster, demjenigen der „alten Linie“, werden ältere Vietnamesen mit sehr konservativer Haltung zugeordnet, die tief in ihren traditionellen Sitten und Anschauungen verwurzelt sind und Angst vor der Entfremdung von der eigenen Kultur durch die eigenen Kinder haben. Für sie ist die US-amerikanische Kultur bedrückend. Unabhängiges und anspruchsvolles Verhalten der Kinder gegenüber ihren Eltern, fehlender Respekt von Schülern den Lehrern gegenüber, Unterbringung älterer Familienangehöriger in Altenheimen, sexuelle Freizügigkeit und hohe Scheidungsrate sind Kennzeichen der Gesellschaft in den Vereinigten Staaten, die sie ängstigen. Sie verweigern sich dem US-amerikanischen Way of Life und bleiben stattdessen auf ihrem gewohnten traditionellen Lebenspfad. Sie sind der Ansicht, dass sich die jüngere Generation sehr schnell an die neue Gesellschaft anpasst, und dass dadurch viele wertvolle traditionelle Werte aus der Heimat verloren gehen.²⁷⁴ Oft leiden sie unter Heimweh und einem dauerhaften Kulturschock.

²⁷² Nguyen & Henkin, 1981, S. 115. Diese Feststellung lässt sich nach Auffassung des Verfassers leicht erklären, denn die Vietnamesen der zweiten sowie weiterer Fluchtwellen hatten Erfahrungen mit dem neuen vietnamesischen kommunistischen Regime in ihrem Heimatland machen müssen. In den USA schätzten sie die dortige Freiheit, überwandern schnell die üblichen Anfangsschwierigkeiten und konnten ihr Leben nach eigenen Vorstellungen gestalten. Im Gegensatz zu den Vietnamesen der ersten Fluchtwelle, die ihre soziale Infrastruktur in den USA noch selbst aufgebaut hatten, fanden diejenigen der zweiten Fluchtwelle in Orten mit vielen vietnamesischen Einwohnern bereits gemeindeübliche Einrichtungen vor, welche ihnen vieles erleichterten.

²⁷³ Le & Vandeusen, 1981, S. 49.

²⁷⁴ Dto.

Zum zweiten der o. g. Muster der Anpassung nach Le & Vandeußen gehören diejenigen Menschen, die sich ohne Rücksicht auf ihre ursprünglichen Werte und ihre Tradition in die US-amerikanische Gesellschaft zu integrieren versuchen. Dieses Muster ist meist bei jüngeren Vietnamesen festzustellen, die wenig Bezug zum Land ihrer Herkunft haben und sich daher sehr schnell in der neuen Umgebung einleben. Doch auch besonders erfolgshungrige erwachsene Vietnamesen gehören zu dieser Gruppe. Sie, „because of a sense of inferiority, have precipitously rejected their old culture and have tried hard to convert themselves and their family members to American ways. They speak English at home with each other, adopt an American acquaintances, and avoid participating in social or cultural activities of their own ethnic communities“.²⁷⁵ Die genannten jungen Vietnamesen werden von Joseph Vuong, einem vietnamesischen Studienberater an der New Orleans High School, als „overadapted“ bezeichnet, denn sie selbst halten sich zwar für US-Amerikaner, aber sie besitzen nicht alle Privilegien anderer Bürger der Vereinigten Staaten. Frustriert verlieren sie die Orientierung und lassen sich treiben. Im Gegensatz dazu verfolgen die normal angepassten vietnamesischen Jugendlichen, die Orientierungshilfen vom Netzwerk der eigenen ethnischen Gruppe erhalten, ihre Ziele mit Energie und Intensität.²⁷⁶

Das letzte der drei o. g. Muster der Anpassung nach Le & Vandeußen ist dasjenige der „Doppelkultur“. Dieses Muster ist den genannten Autoren zufolge für Neuankömmlinge in einer pluralistischen Gesellschaft wie derjenigen der USA am besten geeignet. Dabei bewahren die Vietnamesen einerseits ihre traditionellen Werte und ihren Glauben, nehmen andererseits aber gleichzeitig auch neue Werte an und erwerben an die neue Situation angepasste Fähigkeiten. Dieses Muster ermöglicht den Neuankömmlingen, ihr eigenes kulturelles Erbe zu bereichern und gleichzeitig ihr neues Leben in der US-amerikanischen Gesellschaft erfolgreicher und konstruktiver zu gestalten.²⁷⁷ Trotz der Fähigkeit, sich neuen Umständen anzupassen, haben die vietnamesischen Flüchtlinge viele Schwierigkeiten während des Prozesses der Niederlassung in den Vereinigten Staaten erfahren. Die Probleme haben vor allem im großen Unterschied zwischen den Kulturen und im plötzlichen Wechsel des gesamten persönlichen Umfeldes ihre Ursache. Das Resultat ist in der Regel ein Kulturschock, der eintritt, wenn den Flüchtlingen die Permanenz ihrer neuen Situation bewusst wird.

²⁷⁵ Le & Vandeußen, 1981, S. 50.

²⁷⁶ Zhou & Bankston, 1994, S. 842. Von der Mehrheit der Exil-Vietnamesen werden diese Personen als „die Wurzellosen“ bezeichnet, welche ihre Kultur, Tradition und Sprache verlieren, und aus diesem Grund der unteren sozialen Schicht zugeordnet.

²⁷⁷ Le & Vandeußen, 1981, S. 50.

Nachdem die Vietnamesen der ersten und der zweiten Fluchtwelle bereits ihre Erfahrungen mit dem Kulturschock gemacht haben, befindet sich insbesondere die zweite Generation nun in einer kulturellen Konfliktsituation, die Yost zufolge entsteht, weil die jungen vietnamesischen Flüchtlinge „are conscious not only of behavioral differences but also of basic differences in values, world view, and definitions of the relationship of the individual to the group that underlie the behavioral patterns. Both cultures are a part of them, with the result that they experience conflict and ambivalence“.²⁷⁸

Sowohl Kulturschock als auch Kulturkonflikt - beides Kennzeichen eines schwierigen und langwierigen Prozesses der Anpassung an die neue Gesellschaft - beeinflussen und verändern das Verhalten der Flüchtlinge und Einwanderer und ihrer Familienangehörigen sowohl untereinander als auch anderen Menschen gegenüber.

2.1 Die Rolle von Familie und Gesellschaft im US-amerikanischen Exil

Kulturunterschiede zwischen Vietnam und USA wie auch Unterschiede in den Ansichten der Generationen verursachen oft Spannungen oder sogar Konflikte mit schlimmen Folgen zwischen Eltern und Kindern innerhalb vietnamesischer Flüchtlingsfamilien.

Im Gegensatz zur Konzentration auf das Individuum in der Gesellschaft westlicher Länder stehen die engen Bindungen innerhalb der Familie im Mittelpunkt der vietnamesischen Gesellschaft. *Hieu* (dt.: dankbare Frömmigkeit) ist dabei eine der wichtigsten Tugenden. Eine Person bzw. ein Kind, die bzw. das keine dankbare Frömmigkeit erweist, gilt als *bat hieu* (dt.: undankbar).²⁷⁹ Die große Bedeutung der Familie für die Flüchtlinge liegt in der zum Alltag in Vietnam gehörenden Ahnenverehrung begründet, welche ausführlich an anderer Stelle der vorliegenden Arbeit (s. o., Kapitel 1) behandelt wird. Das traditionelle vietnamesische Ideal der Struktur und Hierarchie innerhalb der Familie entstammt dagegen konfuzianistischen Prinzipien.

Die Flüchtlinge versuchten, ihre traditionelle Kultur in den neuen vietnamesisch-amerikanischen Gemeinden aufrechtzuerhalten. Aber viele von ihnen erkannten, dass einige alte Traditionen in den USA nicht beibehalten werden konnten, denn die Familie bildete dort oftmals keine Einheit mehr. Zuvor gültige Erwartungen bezüglich Verantwortung und Rollenverteilung wurden nun nicht mehr erfüllt. Dies führte vielfach zu Konflikten. In nicht wenigen solcher Fälle

²⁷⁸ Yost, 1985, S. 4f.

²⁷⁹ Zur Beziehung zwischen Eltern und Kindern in vietnamesischen Familien vgl. Schneider (1982).

wurden - und werden - buddhistische Ordensleute als Vermittler zu Rate gezogen.²⁸⁰ Zum Beispiel sind in Vietnam die Frauen den Männern untergeordnet, in den USA jedoch nicht. Viele Flüchtlingsfrauen distanzieren sich in den Vereinigten Staaten von der ihnen bislang zugewiesenen traditionellen Rolle. Gut ausgebildete und erfolgsorientierte Frauen mussten besonders häufig Konflikte in der eigenen Familie erdulden, um die ihnen in den USA zustehende Freiheit in Anspruch nehmen zu können.²⁸¹ Auch die Jugendlichen in Flüchtlingsfamilien strebten nun nach mehr Unabhängigkeit von den Eltern, denn „American adolescents were allowed to be more autonomous, and have greater freedom in self-determination, American ways appeared very attractive to Vietnamese youth. In the past, the young Vietnamese were willing to give parents or other adults the major role in determining the situations to which they were exposed. Now the adolescent may refuse guidance from parents or expose himself to situations without parental consent“.²⁸² Viele Eltern kamen mit dieser neuen Unabhängigkeit ihrer Kinder, die sie auf Grund der Rechtslage in den USA weder beeinflussen noch verhindern konnten, nicht zurecht und fühlten sich macht- und nutzlos.

Nicht wenige vietnamesische Jugendliche waren als unbegleitete Flüchtlinge in die USA gekommen, wo es ihnen fortan an familiären Leitbildern und Strukturen fehlte. Dies führte zur Bildung von Jugendbanden, die als Familienersatz dienen und zu denen nicht nur junge Vietnamesen, die in den USA ohne Eltern oder andere Familienangehörige leben, sondern auch solche mit Problemen zu Hause oder in der Schule stießen.²⁸³ Entgegen der Absicht vieler Eltern in Vietnam, die ihre Kinder von dort aus allein auf die gefährliche Flucht geschickt hatten, um wenigstens ihnen eine bessere Zukunft zu ermöglichen, wurden einige dieser Jugendlichen in den USA zur „verlorenen Generation“ der Flüchtlinge.

Obwohl die Kernfamilie auch in den USA als wichtigster Ort der Lebensgestaltung gilt, bestehen neben ihr noch viele außerfamiliäre soziale Einrichtungen sowohl für Kinder als auch für die ältere Generation. Kindererziehung und Altenpflege werden in immer stärkerem Maße von außerfamiliären Stellen wahrgenommen. Die Kindererziehung z. B. wird heute nur noch teilweise von den Eltern übernommen; Schulen, Regierungsbehörden, Ärzte, Industrie, Medien und nicht

²⁸⁰ Zu den psychologischen Aufgaben buddhistischer Ordensleute in den vietnamesischen Exilgemeinden vgl. Kapitel 5, Abschnitt 2.1, der vorliegenden Arbeit.

²⁸¹ Matsuoka, 1985, S. 75. Zur Rolle der einzelnen Familienmitglieder vgl. Muzny, 1989, S. 125-140.

²⁸² Matsuoka, 1985, S. 76.

²⁸³ Kibria, 2000, S. 298. Weitere Beispiele zu den Aktivitäten vietnamesischer Jugendbanden und den Folgen finden sich bei Takaki, 1995, S. 58f., Du Phuoc Long & Ricard, 1996, und Zhou & Bankston, 1998, S. 185-195.

zuletzt Altersgenossen prägen zunehmend auch die Flüchtlingskinder. Dagegen haben traditionell denkende vietnamesische Eltern kaum noch Einfluss auf die Entwicklung ihrer Nachkommen.

Viele ältere Vietnamesen in den Vereinigten Staaten leiden unter extremer Isolation und Langeweile. Sie können sich nicht an das Leben in den USA gewöhnen. Ihre Kinder sind berufstätig und ihre Enkel schulpflichtig. Sie bleiben also meist allein zu Hause. Zu einem insbesondere für die älteren Vietnamesen wichtigen Aspekt des Familienzusammenhalts, nämlich der Ahnenverehrung, heißt es bei Schneider: „Der enge Kontakt mit den Ahnen, in deren ‘Gegenwart’ sie in Vietnam alle wichtigen Entscheidungen trafen, auf deren Hilfe und Beistand sie rechnen konnten, der Dialog mit ihnen, die enge Bindung an die Gräber der Verstorbenen fehlen in den USA. Das erklärt vielfach die Einsamkeit, Gefühle der Unsicherheit bei vielen Flüchtlingen. Schuldgefühle treten ebenfalls häufig auf, darüber, dass die Pflege der Familiengräber nicht mehr sichergestellt ist. Die Ahnenverehrung wird zwar oft im Exil fortgesetzt, doch der Wert dieses ‘verpflanzten’ Ritus wird von den Flüchtlingen selbst nicht hoch veranschlagt: Die Ahnen haben den Weg übers Meer nicht genommen. Sie verblieben in der Heimat Erde und harren dort der geziemenden Verehrung.“²⁸⁴

Trotz der Bemühungen der ersten Generation vietnamesischer Flüchtlinge konnte in den Vereinigten Staaten kein soziales Umfeld wie im Heimatland aufgebaut werden. Man hatte gehofft, eine Gemeinschaft entstehen lassen zu können, die sich an traditionellen vietnamesischen Werten und Beziehungen orientiert. Doch viele Vietnamesen der zweiten und der dritten Generation werden ständig von der vielfältigen US-amerikanischen Gesellschaft beeinflusst und orientieren sich zunehmend an Letzterer.

Die Eltern junger Flüchtlinge haben - anders als zuvor in Vietnam - kaum noch Einfluss auf Freundschaften oder Partnerschaften ihrer Kinder, weil Letztere sich an den westlichen, die Rechte des Individuums betonenden Werten orientieren und daher die traditionelle Aufsicht der Eltern über Freundschaften und Auswahl des zukünftigen Ehepartners ablehnen bzw. sich eine elterliche Einmischung in ihre Entscheidungen verbitten. Die jungen vietnamesischen Leute müssen allerdings bei der Wahl insbesondere eines einheimischen Partners mit vielen sich aus den Unterschieden kultureller Hintergründe ergebenden Problemen rechnen. Beispielsweise werden in Vietnam traditionell Ehen zwischen Angehörigen verschiedener Konfessionen vermieden, da solche Verbindungen häufig zu Konflikten führen. Daher sind viele buddhistische Eltern in den USA besorgt, wenn ihre Kinder einen einheimischen katholischen oder protestantischen Partner wählen, denn in Vietnam verlangen Katholizismus und Protestantismus von buddhistischen

Ehepartnern ihrer eigenen Gemeindemitglieder die Konvertierung zum Christentum spätestens bei der Taufe des ersten gemeinsamen Kindes. Vietnamesischen Katholiken wird daher auch in den Vereinigten Staaten von Landsleuten oft Intoleranz dem buddhistischen Glauben gegenüber oder gar Herabwürdigung des Letzteren vorgeworfen.

2.2 Soziale Kontakte zu Einheimischen

Die südostasiatischen Flüchtlinge erfuhren in den USA weniger Diskriminierung als andere Immigranten aus Asien, die vor ihnen dort angekommen waren.²⁸⁵ Es gab nur wenige Vorfälle wie z. B. die Auseinandersetzung zwischen vietnamesischen Fischern einerseits und Mitgliedern des Ku-Klux-Klans andererseits um Fischereirechte entlang der texanischen Küste²⁸⁶, die den Erlass von Gesetzen zur Bekämpfung der Diskriminierung von Südasiaten erforderlich machten. Allerdings standen die Vietnamesen - anders als früher in den USA angekommene Immigranten - unter dem vollem Schutz des Rechtssystems der Vereinigten Staaten.

Es gab auch einige Konflikte zwischen Vietnamesen einerseits und Mitgliedern anderer ethnischer Minderheiten wie z. B. Afro-Amerikanern oder Immigranten aus Lateinamerika andererseits. Bei diesen Auseinandersetzungen stritt man sich um Anteile an den begrenzten staatlichen Mitteln zur Unterstützung von Flüchtlingen und Immigranten.²⁸⁷

Ein bedeutsames Problem stellten und stellen vietnamesische Banden (Gangs) dar, die sich aus älteren Jugendlichen und jungen erwachsenen Männern zusammensetzen, welche in Schule oder Beruf nicht erfolgreich waren und sich als von der Gesellschaft ausgestoßen fühlen. Sie bestreiten ihren Lebensunterhalt mit Eigentumsdelikten, welchen allerdings kaum einheimische US-Bürger, sondern hauptsächlich vietnamesische Landsleute zum Opfer fallen.²⁸⁸

Zu Beginn ihrer Zeit in den USA hatten die vietnamesischen Flüchtlinge nur begrenzt Kontakt zu Einheimischen. Es waren zunächst hauptsächlich Betreuer und Mitarbeiter diverser Hilfsorganisationen in ihrer Funktion als Sponsoren oder so genannte „Paten“, mit denen die

²⁸⁴ Schneider, 1982, S. 84f.

²⁸⁵ Vgl. Ngin, 2000.

²⁸⁶ Die einheimischen Fischer befürchteten, dass die Vietnamesen die regionale Fischindustrie ganz übernehmen könnten. Der Konflikt erreichte seinen Höhepunkt und weitete sich aus, als ein einheimischer Fischer bei Angriffen auf die vietnamesischen Fischer und ihre Familien getötet wurde. Diesem Ereignis folgte eine Serie von Einschüchterungsversuchen seitens der Einheimischen, bei der Fischerboote und Häuser von Vietnamesen in Brand gesteckt wurden. Zum gegen die Vietnamesen gerichteten Rassismus unter den Einheimischen und zu Rassenkonflikten vgl. Hein, 1995, S. 69-91, und Do Hien Duc, 1999, S. 51-53.

²⁸⁷ Do Hien Duc, 1999, S. 54-58.

²⁸⁸ Dto., S. 60ff. Der Autor beschreibt ausführlich den Alltag der Gangs.

Vietnamesen in Berührung kamen. Die Flüchtlinge blieben noch für längere Zeit ohne normale Kontakte zur Bevölkerung der Vereinigten Staaten. Vom einzelnen Flüchtling herrschte in der US-amerikanischen Öffentlichkeit das Bild eines hilfsbedürftigen Menschen vor, welcher für jede Hilfe dankbar sei. Viele Vietnamesen hatten dagegen unrealistische Erwartungen bezüglich des Lebens in den USA - Erwartungen, auf welche die Sponsoren nicht vorbereitet waren. Und so waren die Flüchtlinge anfänglich sehr verwirrt und oft enttäuscht. Nicht selten kam es zu Konflikten zwischen Sponsoren und Flüchtlingen.²⁸⁹ Während die Flüchtlinge beispielsweise auf rein funktionelle Hilfe hofften, verbanden ihre Paten mit der Beziehung zu ihren „Schützlingen“ die Erwartung einer Ausweitung der Kontakte auf die emotionale, persönliche Ebene. Daraus erwuchs nicht selten ein Hang zur Überbetreuung und zur Bevormundung, womit bei den „Objekten“ solcher Zuneigung eine Reaktion der Ablehnung ausgelöst wurde. Oft führten der zu hohe persönliche Einsatz und die zu hohe Erwartung der Paten an die Beziehung zu ihren „Schützlingen“ dazu, dass das Abhängigkeitsverhältnis gefestigt und somit eine zunehmende Selbstständigkeit der Flüchtlinge verhindert wurde. In diesem Betreuungsprozess erzeugten paradoxerweise ausgerechnet Anzeichen zunehmender Verselbstständigung seitens der Flüchtlinge diejenigen Spannungen, welche schließlich zum Bruch von Patenschaften führten.²⁹⁰

Selbst 25 Jahre nach der Ankunft der ersten vietnamesischen Flüchtlinge in den USA kann allgemein festgestellt werden, dass Kontakte zu Einheimischen - abgesehen von solchen zu unmittelbaren Nachbarn und zu Arbeitskollegen - noch immer sehr begrenzt sind. Für viele Vietnamesen sind nach wie vor allein Beziehungen zu Landsleuten von Bedeutung.

2.3 Soziale Kontakte der Flüchtlinge untereinander

Als die vietnamesischen Flüchtlinge in die USA kamen, erhielten sie nur wenig Unterstützung von den bereits dort lebenden Vietnamesen, welche als „Schirmherren“ für die Neuankömmlinge fungierten. Es gab damals noch kein von Vietnamesen aufgebautes berufliches und soziales Netzwerk in den Vereinigten Staaten, welches den Flüchtlingen Hilfestellungen geboten und auf diese Weise eine schnelle Anpassung an die Verhältnisse in der neuen Heimat ermöglicht hätte.

Während ihrer ersten Jahre in den USA arbeiteten die vietnamesischen Flüchtlinge zunächst daran, sich einzuleben und ihr eigenes Leben in der für sie fremden Umgebung zu organisieren.

²⁸⁹ Vgl. hierzu Bache, 1989.

²⁹⁰ Zu den Beziehungen zwischen Sponsoren, Gemeinden und vietnamesischen Flüchtlingen vgl. Bache, 1989.

Sie hatten damals zu wenig Zeit und Mittel, um sich sozial und politisch zu organisieren und zu engagieren. Dies änderte sich jedoch, als sie wirtschaftliche Unabhängigkeit und Stabilität in ihrem Leben erlangten. Ab den späten 1970er-Jahren und frühen 1980er-Jahren, als durch Zuzug von Vietnamesen aus anderen Regionen große Flüchtlingsgemeinden in verschiedenen US-Städten entstanden und - damit einhergehend - Geschäftsgründungen und Handel seitens der Vietnamesen zunahmen, organisierte man sich zunehmend; und schließlich wurden zur Wahrnehmung der Interessen von Flüchtlingen als Mutual Assistance Associations (MAA) bezeichnete Selbsthilfeorganisationen gegründet. Zu letzteren gehören sozial, kulturell, religiös oder politisch aktive Gruppen ebenso wie Senioren-, Studenten- und Freizeitverbände. Sie werden von vietnamesischen Flüchtlingen verwaltet und geleitet und erhalten vom Staat finanzielle Hilfen zur Durchführung ihrer Arbeit.²⁹¹

Die vietnamesischen Gemeinden versuchen, alle Bedürfnisse der in den USA lebenden Vietnamesen zu befriedigen. Die Verfügbarkeit durch sie gebotener sozialer Unterstützung hilft den neu angekommenen Flüchtlingen und Immigranten, Stress und Angst in der neuen Heimat abzubauen. Zudem erfahren sie durch ihre Landsleute eine gewisse Selbstachtung und werden so zur aktiven Teilnahme am gesellschaftlichen Leben innerhalb der Gemeinden und teilweise auch außerhalb derselben motiviert.²⁹²

Als Beispiel der enormen Aufbauleistung, die der Konzentration sich neu ansiedelnder Flüchtlinge an einzelnen Orten der USA folgte, sei das Beispiel der in Orange County, Kalifornien, gelegenen Stadt Westminster angeführt, auf deren Gebiet auf Grund der Zuwanderung besonders vieler Vietnamesen inzwischen ein Ort namens Little Saigon entstand. Dort wohnten 1975 ca. 2.500 vietnamesische Flüchtlinge. Inzwischen hat sich die Zahl vietnamesischer Einwohner um das 11fache auf mehr als 27.000 vervielfacht.²⁹³ Es entstanden vor Ort über 5.000 von Vietnamesen geführte Geschäfte und sonstige Unternehmen.²⁹⁴ Little Saigon hat 8 vietnamesische Tageszeitungen, von denen die älteste - *Nguoi Viet* (dt.: Die Vietnamesen) - im Jahr 1978 gegründet wurde. Einige dieser Zeitungen werden kostenlos verteilt. Außerdem erscheinen hier zahlreiche vietnamesische Wochen- und Monatszeitschriften. In Little Saigon strahlen außerdem Fernseh- und Radiostationen täglich Programme in vietnamesischer Sprache aus. Auch vietnamesische Unterhaltungsshow, Musik, Videos und Literatur werden hier produziert. Durch die Flüchtlinge hat sich die Stadt zu einem bedeutenden Wirtschaftszentrum

²⁹¹ Vgl. hierzu Hein, 1993, S. 69-72.

²⁹² Tran Van Thanh, 1987, S. 834.

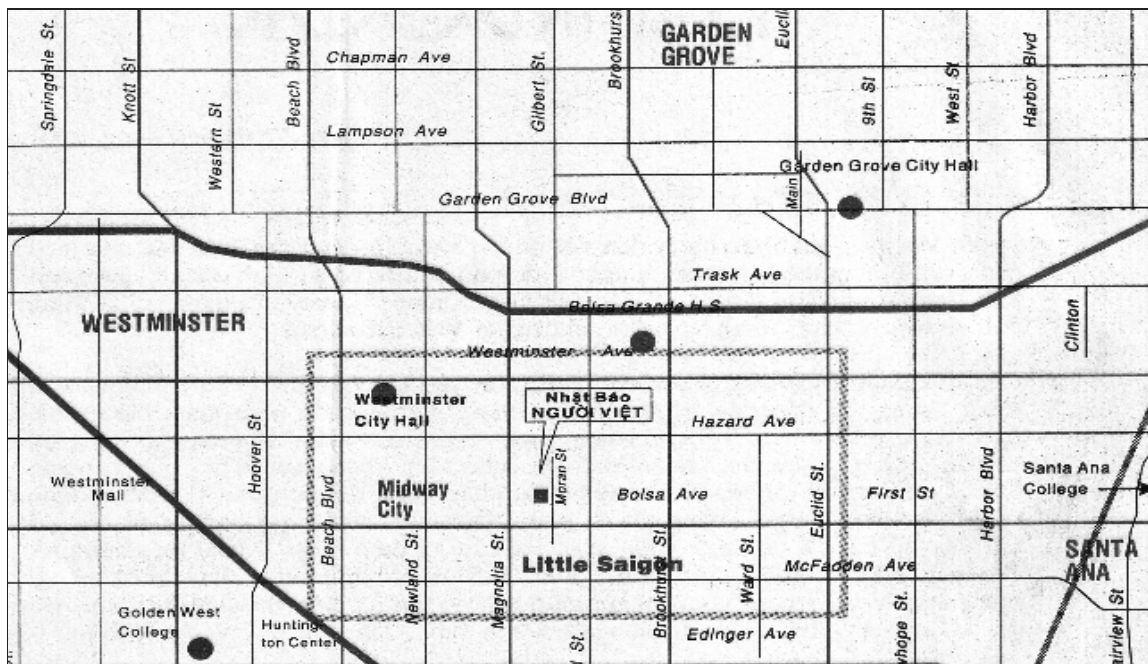
²⁹³ Vietbao vom 24.05.2001, S. 1 und S. 19.

²⁹⁴ Vietnamese American Business Directory Year 2001, Los Angeles and Orange County, 2001.

entwickelt. Sie ist zu einem Anziehungspunkt auch für Vietnamesen aus anderen Städten geworden, die an Wochenenden hierher kommen, um einzukaufen, die zahlreichen kulturellen Veranstaltungen zu besuchen und die vielfältigen sozialen Angebote in Anspruch zu nehmen.

In Little Saigon (s. u., Karte 2, gekennzeichnet durch das Rechteck), das die typische US-amerikanische, schachbrettartige Straßenstruktur aufweist, hat man den Eindruck, man befände sich in einem Stadtteil Saigons. Einige große Straßen sowie die Geschäfte tragen vietnamesische Namen und asiatische Merkmale. Die meisten der Betriebe wurden von Vietnamesen gegründet, die noch immer kaum Englisch sprechen und nur wenig Kontakt zur einheimischen Bevölkerung haben. Daher ist Vietnamesisch hier Umgangssprache. Die Menschen behalten ihre eigene Kultur und Tradition bei und fühlen sich in dieser Siedlung wie in ihrer Heimat. Der Name Little Saigon für die neue Stadt wurde von der Mehrheit der in Orange County lebenden Vietnamesen gewählt. Er repräsentiert für die vietnamesischen Flüchtlinge in den USA Ehre und Stolz. Am 17. Juni 1988 wurde Little Saigon offiziell als eigenständiger Ort gegründet. Hier konnten sich auch vietnamesische Kultur und Kunst entwickeln. Die Menschen helfen sich hier untereinander in eigenen politischen und sozialen Verbänden, in eigenen Kliniken sowie Stellen zur Gesundheits- und Rechtsberatung und in eigenen Einrichtungen für die Arbeits- und Wohnungsvermittlung, für Sprachunterricht sowie zur Unterstützung, Betreuung und Beratung von Flüchtlingen, Senioren, Kindern, Jugendlichen, Erwachsenen, Frauen, Studenten, Kriegsveteranen, Aids-Kranken, Drogenabhängigen und Homosexuellen.²⁹⁵ Die vietnamesische Gemeinde von Orange County, die größte ihrer Art außerhalb Vietnams, bietet also den hier lebenden 200.000 Vietnamesen Rat und Hilfe jeder Art.

²⁹⁵ Asian & Pacific Islander Community Directory, 1998-99. Little Saigon Radio ist täglich in Nord- und Südkalifornien sowie in Houston zu empfangen.



Karte 2: Little Saigon und Umgebung²⁹⁶

Nicht alle vietnamesischen Gemeinden sind jedoch so erfolgreich wie diejenigen in Orange County. Mitte der 1980er-Jahre kam Kibria auf Grund einer Studie über die damals in Philadelphia neu angekommenen etwa 6.000 bis 10.000 vietnamesischen Flüchtlinge zu dem Schluss, dass es den dort lebenden Vietnamesen weniger gut ging als denjenigen in Kalifornien. In Philadelphia wohnten die Flüchtlinge neben Angehörigen verschiedener anderer benachteiligter ethnischer Gruppen in von überdurchschnittlich hoher Arbeitslosigkeit, Armut und Kriminalität geprägten Stadtteilen und lebten nicht in einer klar abgegrenzten, von ihnen geprägten Siedlung mit eigenem Zentrum.²⁹⁷ Auch wenn die vietnamesischen Familien in Philadelphia über ein auf Verwandte und Freunde in der Nachbarschaft gestütztes soziales Netzwerk verfügten, wollten sie in Interviews mit Kibria gemachten Angaben zufolge so schnell wie möglich in eine andere Gegend umziehen, weil ihnen ein Umfeld wie in Little Saigon oder in anderen größeren vietnamesischen Gemeinden der USA fehlte. Die vietnamesischen Organisationen in Philadelphia waren zudem vielen dort lebenden Vietnamesen zufolge unglaublich, weil sie oft miteinander konkurrierten. Auch die Mitwirkung vietnamesischer Einwohner in eigenen religiösen Organisationen Philadelphias hielt sich in Grenzen.²⁹⁸

²⁹⁶ Quelle: Nguoi Viet Yearbook 2001, S. 4.

²⁹⁷ Kibria, 1993, S. 25.

2.4 Engagement von Flüchtlingen in der Gesellschaft

Der Wille zur Integration in die Gesellschaft der Vereinigten Staaten seitens älterer wie auch jüngerer Vietnamesen zeigte sich in ihrem Streben nach bestimmten Zielen wie z. B. dem Erwerb der US-amerikanischen Staatsbürgerschaft. In einer Umfrage von 1990 berichtet der „Immigration and Naturalization Service“ (INS), dass zu jenem Zeitpunkt bereits 41 % derjenigen Vietnamesen eingebürgert waren, welche zwischen 1975 und 1985 in die USA gekommen waren. Eine andere Umfrage der Los Angeles Times von 1994 zeigt, dass in jenem Jahr bereits mehr als die Hälfte der befragten Vietnamesen die US-Staatsbürgerschaft erhalten hatte, und dass über 80 % der verbliebenen vietnamesischen Staatsbürger in den darauf folgenden Jahren die US-Bürgerschaft beantragen wollten.²⁹⁹ Nur die in den USA geborenen Kinder der vietnamesischen Flüchtlinge erhielten Letztere ohne eigenes Zutun. Es bereitete den Vietnamesen keine Schwierigkeit, Staatsangehörigkeit und Zugehörigkeit zu einer ethnischen Gemeinschaft voneinander getrennt zu sehen. Die US-Staatsbürgerschaft ließ die Flüchtlinge ganz konkrete Erleichterungen in den Bereichen Beruf, Bildung und Recht ebenso erwarten wie Akzeptanz seitens der Einheimischen, Bewegungsfreiheit und vor allem Sicherheit. Die innere Einstellung der Menschen bzw. ihr ursprüngliches Zugehörigkeitsgefühl blieb von ihr völlig unberührt. Einige Vietnamesen strebten die Staatsbürgerschaft an, um das Wahlrecht in Anspruch nehmen zu können. Bei der Präsidentenwahl des Jahres 1988 stimmten die meisten von ihnen für die Republikaner, weil sie hofften, dass diese anti-kommunistische Partei die Vietnamesen in ihrem Kampf für ein freies Vietnam unterstützen würde.³⁰⁰ Ein weiterer Grund für die Beantragung der US-Staatsbürgerschaft war der Wunsch der vietnamesischen Flüchtlinge, als freie Menschen in ihre alte Heimat reisen zu können, um die dort lebenden Verwandten zu besuchen. Als Flüchtlingen ohne Reisedokumente war ihnen dies nämlich bislang nicht möglich.

Die meisten vietnamesischen Flüchtlinge sind in den USA politisch nicht aktiv, wenn man einmal davon absieht, dass sie als Eingebürgerte von ihrem Wahlrecht Gebrauch machen. Das Recht zur aktiven Teilnahme am politischen Leben schien kein Motiv für die von ihnen angestrebte Einbürgerung gewesen zu sein. Selbst viele der eingebürgerten Vietnamesen sehen sich immer noch als „Gäste“ der USA und halten sich aus Dankbarkeit für ihre Aufnahme als Flüchtlinge in diesem Land politisch zurück. Sie betrachten die jeweilige US-Regierung je nach ihren individuellen Erfahrungen mit Politikern in Vietnam und im Exil mit Angst, Verachtung oder

²⁹⁸ Kibria, 1993, S. 26f.

²⁹⁹ Vgl. hierzu Zhou & Bankston, 1998, S. 67.

Gleichgültigkeit. Auch auf Grund ihrer nur sehr kurzen Geschichte in den Vereinigten Staaten interessieren sich viele Flüchtlinge nicht für ein Engagement in der bzw. für die US-Gesellschaft. Außerdem sind viele Vietnamesen zu sehr mit ihrem Alltag und der Erziehung ihrer Kinder beschäftigt, um Zeit und Motivation für politische Aktivitäten aufbringen zu können. Die überhaupt zu verzeichnende politische Mitarbeit vietnamesischer Flüchtlinge bleibt meist auf die vietnamesischen Gemeinden beschränkt.

Die insgesamt wenigen politisch aktiven Vietnamesen in den USA unterteilt man in drei Gruppen: 1) die bereits seit vor 1975 in den USA lebenden Vietnamesen und die Flüchtlinge der ersten Welle, 2) die in den vietnamesischen Gemeinden auf sozialem und kulturellem Gebiet tätigen Personen und Gremien und 3) die jüngeren berufstätigen Vietnamesisch-Amerikaner, die in den US-amerikanischen Universitäten ausgebildet wurden.³⁰¹

Die erstere o. g. Gruppe hat die meisten Verbindungen und Kontakte zu Personen und Gruppierungen der US-amerikanischen Gesellschaft, bemüht sich z. B. um finanzielle Förderung von außen für Vorhaben von Flüchtlingsgruppen und gilt als Impulsgeber der vietnamesischen Gemeinden.³⁰²

Der zweiten der o. g. Gruppen gehören Einzelpersonen und Verbände an, die als konservativ gelten und auch auf traditionelle Weise organisiert sind. Sie kennzeichnet eine stark anti-kommunistische Haltung. Sie veranstalten u. a. Demonstrationen und Kundgebungen und berichten über Verletzungen von Menschenrechten und der Religionsfreiheit in Vietnam.³⁰³ Zustimmung fanden diese politisch aktiven Leute z. B. bei vietnamesischen Patrioten, die 1975 mit der ersten Flüchtlingswelle in die USA gekommen waren und sich noch immer weigerten, das Ende des Vietnamkriegs zu akzeptieren. Auch nachdem die Vereinigten Staaten den Krieg bereits für beendet erklärt hatten, verlangten viele vietnamesische Aktivisten vom US-Kongress Unterstützung für so genannte „Freiheitskämpfer“ in Vietnam, welche noch daran arbeiten würden, die dortige kommunistische Regierung zu stürzen.³⁰⁴ Ferner kommt es noch immer nicht selten zu heftigen, von Anhängern der zweiten o. g. Gruppe organisierten Protesten, wenn Politiker, Künstler oder auch katholische oder buddhistische Geistliche aus Vietnam in den USA zu Gast sind. Diesen Personen wird Propaganda im Westen für das kommunistische Regime Vietnams vorgeworfen. Es existierten auch dieser politischen Richtung zuzuordnende, von den USA aus operierende oder organisierte gewaltbereite Gruppierungen, die für ein freies -

³⁰⁰ The Economist vom 04.04.1992, S. 28, zitiert nach Zhou & Bankston, 1998, S. 67.

³⁰¹ Do Hien Duc, 1999, S. 37.

³⁰² Dto., S. 110f.

³⁰³ Dto., S. 111-115.

anti-kommunistisches - Vietnam kämpften. Doch die meisten Vietnamesen lehnten diese Art politischer Aktivität ab. Sie waren gegen Gewaltaktionen. Viele politische Organisationen vietnamesischer Flüchtlinge beschritten daher friedliche Wege in der Außenpolitik. Sie schickten Delegationen oder Bittschreiben nach Washington, um von dort Druck auf die Regierung in Vietnam ausüben zu lassen.

Die Mitglieder der dritten o. g. politisch aktiven Gruppe veranstalten seit Beginn der 1990er-Jahre Foren und Konferenzen an Universitäten und sehen ihren Schwerpunkt im Aufbau vietnamesisch-amerikanischer Gemeinden. Anders als die ersten beiden vorgestellten Gruppen (s. o.) konzentrieren sie sich auf das Leben der Vietnamesischstämmigen in den USA und nicht so sehr auf Geschehnisse in Vietnam.

Auf Grund einer Studie über die Beteiligung von Vietnamesisch-Amerikanern an der Politik in der Bay Area (Kalifornien) kommt Valverde zu dem Ergebnis, dass die jüngeren Vietnamesen im Jahr 1994 einen (Generations-)Wechsel in der Leitung der dortigen vietnamesischen Gemeinde wünschten. Doch sie stießen mit ihrem Anliegen auf Ablehnung seitens der älteren Vietnamesen, welche bislang die politische Entscheidungsgewalt in der Gemeinde besaßen.³⁰⁵ Allerdings war die Mehrheit der jüngeren Vietnamesen auch lange Zeit politisch zu passiv gewesen, um etwas an den örtlichen Machtverhältnissen ändern zu können. Einer Umfrage der Los Angeles Times von 1994 zufolge nahm allerdings bei 70 % der jüngeren vietnamesischen Leute das Interesse am Recht zur aktiven Teilnahme an der Politik zu.³⁰⁶ Insgesamt strebt die jüngere vietnamesische Generation in den USA neben einer Beteiligung an der Insular Policy (der Politik in der eigenen ethnischen Gemeinde) auch eine aktive Rolle in der Mainstream Policy (der landesweiten und internationalen Politik) an, denn sie ist der Ansicht, dass die Vereinigten Staaten ihre Heimat sind. Für sie bedeutet die Teilnahme an der Politik der USA allerdings nicht, dass sie ihre vietnamesische Identität ablehnt.³⁰⁷ Es bleibt jedoch festzustellen, dass die politische Beteiligung von Vietnamesen an der Landespolitik der Vereinigten Staaten noch immer sehr schwach ausgeprägt ist.

Unter den in den USA lebenden Vietnamesen gibt es sehr verschiedene politische Standpunkte, welche entweder aus Vietnam mitgebracht wurden oder erst in den Vereinigten Staaten entstanden. Die Differenzen haben ihren Ursprung hauptsächlich in der regionalen Herkunft der einzelnen Menschen (Nord-, Mittel- oder Südvietnam), ihrem Glauben (z. B.

³⁰⁴ Takaki, 1995, S. 54.

³⁰⁵ Valverde, 1994, S. 112-220.

³⁰⁶ Los Angeles Times, zitiert nach Zhou & Bankston, 1998, S. 69.

³⁰⁷ Valverde, 1994, S. 114-118.

buddhistisch oder katholisch) oder ihrer jeweiligen Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Schicht oder ihrer jeweiligen Ideologie. Buddhistische Ordensleute tendieren in der Regel nicht dazu, politisch aktiv zu werden. Doch es gibt Umstände, die sie veranlassen, an die Öffentlichkeit zu treten, z. B. die Unterdrückungspolitik des kommunistischen Regimes in Vietnam nach 1975. Auch in den USA gibt es einige vietnamesische Mönche und Nonnen, die als Flüchtlinge aktiv in der Politik geworden sind. Doch die meisten buddhistischen Ordensleute beschränken sich auf ihre geistlichen Pflichten, denn sie sind nicht darauf vorbereitet, politische Aufgaben zu übernehmen.

2.5 Anpassung in Sprache und Beruf

Gesellschaftliche Anerkennung für individuelle Erfolge wird Henkin & Nguyen zufolge von in Amerika lebenden Vietnamesen der ganzen Familie zugeschrieben und nicht für die eigene Person beansprucht.³⁰⁸ Eigene Erfolge im Leben zwecks „Wahrung des Gesichtes der Familie“ ermutigen die Vietnamesen - insbesondere die Kinder der ersten in den Vereinigten Staaten angekommenen Generation - zur möglichst hohen schulischen und beruflichen Qualifikation. Zudem ist der Erwartungsdruck der Eltern sehr hoch. Auch viele Söhne und Töchter ursprünglich ländlicher oder aber immer noch armer Familien besuchen in den USA Universitäten, was ihnen in Vietnam nicht möglich gewesen wäre.

Der berufliche Erfolg der Anpassung von Flüchtlingen der ersten Welle und ihrer Kinder ist Ngin zufolge im Allgemeinen größer als derjenige der Vietnamesen der zweiten Fluchtwelle. Während die gebildeten und aus städtischen Gegenden ihres Heimatlandes stammenden Vietnamesen nach einigen anfänglichen Schwierigkeiten ähnliche Erfolge erzielten wie die Flüchtlinge der ersten Gruppe, hatten die aus den ländlichen Regionen stammenden Vietnamesen der zweiten Gruppe und die noch später in den USA eingetroffenen Flüchtlinge erhebliche Anpassungsprobleme. Sie neigten dazu, sich auf die bereits existierende ethnische Gemeinde zu fixieren.³⁰⁹ Dies führte dazu, dass viele junge Vietnamesen Schwierigkeiten mit der englischen Sprache und somit mit Schule und Beruf hatten. Viele schafften es nicht, Versäumtes aufzuholen, und versagten daher vollständig in der Schule oder konnten keine höher bezahlten Berufe erlernen und ausüben. Viele von ihnen verbrachten daher ihre Zeit mit diversen Freizeitaktivitäten oder wurden Gangmitglieder.³¹⁰

³⁰⁸ Henkin & Nguyen, 1981, S. 35.

³⁰⁹ Ngin, 2000, S. 91f.

³¹⁰ Dto., S. 92.

Die Flüchtlinge, die von den HO-Programmen (s. o., Kapitel 2, Abschnitt 2.4) profitiert hatten, waren zwar gut ausgebildet und besaßen die Fähigkeit zur Übernahme von Leitungsaufgaben; jedoch waren sie bereits im mittleren Alter und konnten sich nur schwer an das neue Leben in den USA anpassen. Zuvor in Vietnam hatten sie wichtige Positionen und Funktionen übernommen. In den Vereinigten Staaten dagegen waren sie nun arbeitslos, lebten oft von staatlicher Unterstützung und fühlten sich nutzlos im neuen sozialen Umfeld.

Unter den Vietnamesen der zweiten Fluchtwelle waren nicht wenige ohne Familienmitglieder und Berufsausbildung in die Vereinigten Staaten gekommen. Weil ihnen die Anpassung besonders schwer fiel und sie schulisch und/oder beruflich erfolglos blieben, lebten viele dieser Menschen unterhalb der Armutsgrenze, konnten nur wenige auf dem Arbeitsmarkt gefragte Fähigkeiten vorweisen und besaßen wenige oder gar keine Englisch-Kenntnisse. Sie waren bereits 40 bis 60 Jahre alt gewesen, als sie in die USA gekommen waren. Auch ihre Kinder hatten in Vietnam keine in den Vereinigten Staaten verwertbare Ausbildung absolviert und waren nun zu alt für einen regulären Schulbesuch in den USA, welcher ihre Berufsaussichten sehr verbessert hätte. Für diese Menschen war die fremde Sprache das schwerste Hindernis. Viele von ihnen waren mit hohen, teilweise unrealistischen Erwartungen in die Vereinigten Staaten gekommen - in der Hoffnung, hier schnell viel Geld verdienen und ein bequemes Leben führen zu können. Bei ihren Verwandten und Freunden, die früher und unter besseren Voraussetzungen in die USA gelangt waren und sich hier vieles mit eigenen Händen aufgebaut hatten, fanden sie mit ihren Problemen oft kein Verständnis.

2.5.1 Spracherwerb

Viele vietnamesische Flüchtlinge betrachteten den Erwerb der englischen Sprache als eine der schwierigsten und zugleich wichtigsten Aufgaben im Prozess ihrer Niederlassung in den USA. Doch die meisten der vietnamesischen Immigranten räumten der beruflichen Tätigkeit Priorität ein. Sie maßen dem Erwerb der englischen Sprache keine große Bedeutung bei, weil es bereits viele vietnamesische Gemeinden in den Vereinigten Staaten gab, in denen kein Englisch gesprochen werden musste. Dennoch sahen nicht wenige Vietnamesen, die im fortgeschrittenen Alter in die USA gekommen waren, in fehlenden Englischkenntnissen die Ursache für ihrer Lebenslage. Allerdings gab es verschiedene Möglichkeiten zum Spracherwerb, die von diesen Menschen nicht in Anspruch genommen wurden. Für erwachsene Vietnamesen waren bereits vor ihrer Ansiedlung in den USA Sprachkurse in den Aufnahmelagern angeboten worden; und auch

nach ihrer von Paten unterstützten Aufnahme in den Vereinigten Staaten gab es verschiedene Möglichkeiten, weitere Sprachkurse zu besuchen, deren Kosten von der US-Regierung, von Kirchen und verschiedenen Institutionen übernommen wurden.³¹¹

Anders als die Erwachsenen hatten die Flüchtlingskinder kaum Probleme mit dem Erwerb der englischen Sprache. Kinder im Schulalter wurden nach ihrer Ankunft in den USA in den regulären Schulen unterrichtet. Auf Grund ihrer raschen Lernfortschritte, welche nicht zuletzt durch Kontakte mit gleichaltrigen Einheimischen und durch Medienkonsum zu Stande kamen, fungierten sie schon bald als Dolmetscher für ihre Eltern und andere Familienmitglieder. Die Beherrschung der englischen Sprache als Grundlage der eigenen Zukunft in den USA und die Bewahrung der vietnamesischen Muttersprache waren zwei wichtige Forderungen vietnamesischer Eltern an ihre Kinder.

Junge Vietnamesen, die bereits zu alt für einen regulären Schulbesuch waren, als sie in die USA kamen, hatten mehr Probleme beim Erlernen der englischen Sprache als die Jüngeren. Viele von ihnen konnten auch noch 10 oder 12 Jahre nach ihrer Ankunft in den Vereinigten Staaten keine ausreichenden Englischkenntnisse vorweisen. Macdonald kommt auf Grund einer Untersuchung der Lebenssituation junger vietnamesischer Männer zwischen 18 und 25 Jahre in Chicago hinsichtlich des Spracherwerbs zu dem Ergebnis, dass „the period of seemingly effortless, spontaneous, rapid assimilation of a second language in general end by the middle teen years“³¹². Vietnamesen, die bei der Ankunft in den USA dieses Alter bereits überschritten hatten, konnten allerdings die englische Sprache durch Fleiß, Disziplin, Eigeninitiative, besonderes Talent, - falls vorhanden - Vorkenntnisse aus der Zeit vor ihrer Ankunft in den USA und positive Impulse seitens ihrer - US-amerikanisch geprägten - Wohnumgebung erlernen.³¹³

Nach Auffassung von Beiser helfen gute Englischkenntnisse den erwachsenen Vietnamesen beim Aufbau vielfältiger Kontakte zur US-amerikanischen Nachbarschaft und bei der Vermeidung von Generationskonflikten mit den eigenen, eher westlich orientierten Kindern.³¹⁴

³¹¹ Muzny, 1989, S. 84-88.

³¹² Macdonald, 1988, S 206.

³¹³ Dto., S. 207.

³¹⁴ Beiser, 1999, S. 180.

2.5.2 Schulische und akademische Bildung

Eine gute Schulbildung ist für Vietnamesen der Schlüssel zu einem hohen sozialen Status und zu gesellschaftlichem Erfolg. Dies ist der Grund für den besonderen Einsatz junger vietnamesischer Flüchtlinge. Die US-Medien beschreiben die vietnamesisch-amerikanischen Schüler und Studenten oft als „model minority“³¹⁵, „super minority“ oder „whiz kids“, denn sie seien „mainly as intelligent, high achieving, hard working, placing strong emphasis on education, respectful, quiet and obedient, and finally, successful in the pursuit of higher education“.³¹⁶

Die vietnamesischen Eltern wissen das US-amerikanische Erziehungssystem zu schätzen, können allerdings ihre Kinder auf deren Weg nur ermutigen, kaum aber beim Lernen unterstützen. Forscher führen hauptsächlich drei Gründe für die Erfolge vietnamesischer Schüler und Studenten an: kulturelle Grundwerte, Lebensweise der Herkunftsfamilien und Nutzung gebotener Möglichkeiten. Unter kulturellen Grundwerten versteht man hier diejenigen Werte, welche aus Südostasien mit in die USA gebracht wurden und zu welchen u. a. gesellschaftliche Anerkennung für die eigene Familie, kooperatives und harmonisches Familienleben und Aufrechterhaltung von Tradition und Moral gehören.

Vietnamesische Eltern vermitteln die genannten, in ihrer Kultur verankerten Werte im täglichen Umgang mit ihren Kindern. Sie dienen ihrem Nachwuchs jedoch nicht nur als Vorbilder hinsichtlich des Verhaltens und der Einstellungen im täglichen Familienleben. Sie - die sie für das eigene Überleben und für eine bessere Zukunft ihrer Kinder nach ihrer Ankunft in den USA harte und gering bezahlte Arbeiten übernahmen - können auf Grund ihrer eigenen Erfahrungen mit beruflichen Tätigkeiten in den Vereinigten Staaten deutlich machen, dass eine gute Schulbildung der Schlüssel zum Erfolg in den USA und zu gut bezahlten Arbeitsplätzen in der Zukunft ist.

Viele vietnamesische Eltern sind allerdings finanziell nicht in der Lage, ihren Kindern Schulbücher und -materialien zu kaufen. Für ihre Kinder gibt es oftmals keinen Platz in der

³¹⁵ Do Hien Duc, 1999, S. 118-122, kritisiert die Verwendung dieses Begriffes und gibt als Begründung sechs Gefahren für die - in diesem Fall jungen - Vietnamesen in den USA an: 1) ungerechtfertigte Einstufung der Vietnamesisch-Amerikaner als homogene Gruppe mit möglichem Fehlverhalten seitens Einheimischer als Folge, 2) allgemeine Spannungen und Feindseligkeiten zwischen Vietnamesen einerseits und anderen ethnischen Einwanderergruppen andererseits, 3) Entstehung einer von außen provozierten ethnischen Hierarchie mit einem höheren Rang für die Vietnamesen als für die anderen ethnischen Gruppen mit der Konsequenz gegen Vietnamesen gerichteter Gewalt, 4) Überdeckung der bereits vorhandenen, mehr oder weniger offensichtlichen Rassendiskriminierung in den USA in Verbindung mit starkem Anpassungsdruck auf nach der ersten Flüchtlingswelle in die Vereinigten Staaten gelangte Vietnamesen sowie auf Angehörige anderer ethnische Minderheiten, 5) Verlust von Individualität der einzelnen - unfreiwillig eingestuften - Mitglieder der Gruppe in Verbindung mit auf der Stereotypie basierendem Erfolgsdruck seitens der Eltern und Lehrenden und 6) Entzug sozialer Vergünstigungen und finanzieller Unterstützung für Lernende als Konsequenz für den laut Einstufung erfolgreichen Einzelnen.

Wohnung, an dem sie ungestört lernen und Hausaufgaben erledigen können. Sie haben oft keinen geregelten Tagesablauf. Es fehlt ihnen an einem richtigen Familienleben. Ihre Probleme schlagen sich in schlechten Zensuren nieder.

In einer Studie über den Lernerfolg südostasiatischer Kinder wurden deutliche Unterschiede zwischen den verschiedenen Gruppen festgestellt. Gemessen sowohl an lokalen als auch an landesweiten Schulleistungen wurde herausgefunden, dass die Vietnamesen am besten in der Schule abschneiden, gefolgt von Sino-Vietnamesen (Vietnamesen chinesischer Herkunft) und Hmong; Khmer und Lao stehen an letzter Stelle. Das Ergebnis des guten Abschneidens der Vietnamesen und Sino-Vietnamesen - so Rumbaut - sei nicht völlig überraschend, denn ein hoher Prozentsatz dieser Immigranten hätte eher westlich orientierte, moderne, städtische und gebildete Hintergründe als andere Immigrantengruppen.³¹⁷

Studien über die schulischen Erfolge vietnamesischer Kinder in den USA insgesamt zeigen, dass ihre Leistungen überdurchschnittlich hoch sind. Der Notendurchschnitt liegt allein bei 27% von ihnen im sehr guten und bei 52% im guten Bereich. Die Zensuren dieser Schüler in Mathematik und anderen naturwissenschaftlichen Fächern sind dabei allerdings deutlich besser als diejenigen in anderen - gute Sprachkenntnisse erfordernden - Unterrichtsfächern wie z. B. Englisch, Geschichte und Sozialkunde.³¹⁸ Weil ihnen die Kosten für eine College-Ausbildung zu hoch waren, schickten viele vietnamesische Flüchtlingseltern ihre älteren Kinder an preiswertere öffentliche Universitäten, wenn sich keine Stipendien oder andere finanzielle Hilfen von außen fanden. Aber auch dort waren diese jungen Leute in der Lage, sich gute Grundlagen für ein erfolgreiches Berufsleben zu erarbeiten.

Als hauptsächliche Ursache des Erfolges vietnamesischer Flüchtlinge in den USA - nicht nur - in Schule und Universität betrachten Caplan, Whitmore & Choy deren „cultural compatibility. These refugees brought with them a mixture of Buddhist and Confucian values and traditions that have provided a source of motivation and guidance with which to successfully steer the course of their lives in America“.³¹⁹

Neben der - bereits erwähnten - Familie spielt auch die vietnamesische Gemeinde eine nicht unbedeutende Rolle bei der Erlangung schulischer und akademischer Erfolge, denn sie übt eine effektive soziale Kontrolle über die einzelnen Familien wie auch über die jüngere Generation insgesamt in ihrem Einflussbereich aus. Sowohl Eltern als auch Kinder stehen unter ständiger

³¹⁶ Do Hien Duc, 1999, S. 89f., zitiert nach Newsweek 1982.

³¹⁷ Rumbaut, 1989, S. 169.

³¹⁸ Caplan, Whitmore & Choy, 1989, S. 66-68.

³¹⁹ Whitmore & Choy, 1989, S. 145.

Beobachtung. Der Erfolgsdruck auf die Kinder - auch - seitens der Gemeinde ist also nicht gering, denn weder der Familie noch der Gemeinde soll Schande durch schulisches versagen gebracht werden. Ist ein Kind, Jugendlicher bzw. Jungerwachsener in Schule, Studium oder Beruf erfolgreich, so erweist die Gemeinde ihm und seinen Eltern Respekt.³²⁰

Den erfolgreichsten jungen Vietnamesen der zweiten Flüchtlingsgeneration im von ihnen untersuchten geographischen Bereich bescheinigen die Autoren Zhou & Bankston, dass sie so sehr von Familie und Gemeinde beeinflusst sind, dass sie „nicht zu amerikanisch werden“³²¹.

2.5.3 Beruf und finanzielle Absicherung

Den vietnamesischen Flüchtlingen war es sehr wichtig, nach einer kurzen Eingewöhnungszeit in den USA Arbeit zu finden. Berufe, die sie in Vietnam gelernt und ausgeübt hatten, waren dabei meist nicht verwertbar. Die Menschen mussten beruflich von Neuem beginnen. Manche hatten aber auf Grund fehlender Sprachkenntnisse Schwierigkeiten bei der Arbeitsplatzsuche, denn viele Arbeiten verlangten nun einmal die Beherrschung der englischen Sprache. Doch mit Hilfe US-amerikanischer und vietnamesischer Hilfsorganisationen und von Kirchen oder Freunden konnten viele dieser Leute Arbeit finden. Vietnamesen, die damals bereits Englisch konnten, hatten kaum Probleme bei der Arbeitsplatzsuche.

Weil es im Allgemeinen schwierig und oft sogar unmöglich war, früher in Vietnam erlernte Berufskennnisse in den USA anzuwenden, erlebten viele vietnamesische Flüchtlinge Krisen. Die meisten von ihnen erlernten jedoch einen neuen Beruf. Manche erreichten bzw. übertrafen teilweise sogar später denjenigen beruflichen und gesellschaftlichen Status, den sie früher in der Heimat gehabt hatten. Viele vietnamesische Ärzte, Ingenieure, Anwälte, Lehrer und Apotheker jedoch kämpften oftmals vergeblich für das Recht, ihre Berufe in den USA weiter ausüben zu können, bzw. für die Anerkennung früher erworbener beruflicher Qualifikationen. Folglich blieb ihnen kein anderer Weg, als einen neuen Beruf zu erlernen oder eine ungelernete Arbeit zu akzeptieren.

Unter den Flüchtlingen der ersten Welle, die nach 1975 in die USA kamen, waren ehemalige hohe Regierungsbeamte und Akademiker, welche bereits damals über gute Englischkenntnisse verfügten. Viele von ihnen arbeiteten entweder weiter für die US-Regierung, oder sie waren nun im Auftrag von Großbanken oder in Hilfsorganisationen für vietnamesische Flüchtlinge zuständig.

³²⁰ Zhou & Bankston, 1994, S. 831.

³²¹ Dto., S. 821-845.

Angehörige anderer in Vietnam angesehener Berufsbranche - z. B. Polizisten, Lehrer und Offiziere - machten ebenfalls einen nicht unbedeutenden Anteil der Flüchtlinge der ersten Fluchtwelle aus. Ihre Berufskennnisse waren in der neuen Heimat nicht verwertbar. Beruflich und sozial „abgewertet“, mussten diese Neuankömmlinge beträchtlichem psychischen Druck standhalten. Auch Angehörige anderer Berufsbranche sahen sich erheblichen Problemen gegenüber.³²²

Viele Flüchtlinge der zweiten Welle, die über einige Englischkenntnisse verfügten und außerdem etwas Kapital mitgebracht hatten, konnten sich und ihren Kindern in den USA eine dauerhafte selbstständige berufliche Existenz z. B. in der Gastronomie aufbauen. Vietnamesen der dritten Flüchtlingswelle, die erst in den späten 1980er- und in den 1990er- Jahren ankamen, hatten erheblich mehr Schwierigkeiten, sich und ihrer Familie ein gesichertes Leben aufzubauen. Viele sind bereits in fortgeschrittenem Alter und verfügen wie auch ihre Kinder über keine Englischkenntnisse. In allen US-Bundesstaaten werden die beiden Berufsbranche der Gastronomie und der Schönheitspflege von Vietnamesen bevorzugt. Selbst Akademiker und Ingenieure gaben oft ihre erlernten Berufe auf, um sich in diesen beiden Branchen selbstständig zu machen.³²³

Traditionell ist in der vietnamesischen Familie der Mann für das Einkommen, die Frau dagegen für die Kindererziehung und den Haushalt zuständig. Doch diese Aufgabenteilung hat sich in den USA nach 1975 gewandelt. Dort mussten nun oft auch die Frauen eine Arbeit annehmen, um zum Familieneinkommen beizutragen.

Die Vietnamesisch-Amerikaner werden in vielen Berichten der US-Medien als jüngstes Beispiel erfolgreicher Einwanderer in die Vereinigten Staaten beschrieben. Im Time Magazine heißt es z. B. über die ökonomischen Leistungen der vietnamesischen Fischer in Texas, dass „a decade after their arrival in America, the onetime refugees are becoming solid members of the Sunbelt’s middle class“³²⁴.

Der Verband Vietnam Business Directory for Los Angeles and Orange Counties registrierte im Jahr 1990 in den vietnamesischen Gemeinden der eigenen beiden kalifornischen Counties 98 Vereinigungen, 33 christliche Kirchen, 39 buddhistische Tempel sowie 42 Zeitungen und Zeitschriften.

³²² Vgl. hierzu Nguyen Xuan Hoang, 2001, S. 75.

³²³ Vgl. Nguyen Ba Trac, 2001, S. 79, Nguyen Xuan Hoang, 2001, S. 75, Tran De, 2001, S. 86, und Duc Ha, 2001, S. 82.

³²⁴ Time Magazine, 1985, S. 24-101 („Finding Niches in a New Land“). Zur selben Thematik vgl. auch Newsweek, 1982, S. 40-51 („Asian-Americans: A Model Minority“).

Tabelle 5: Anteile berufstätiger südostasiatischer Flüchtlinge an verschiedenen Berufszweigen in den USA

Berufsgruppe	Gesamtbevölkerung	Vietnamesen	Kambodschaner	Hmong	Laoten
Leitende Angestellte	12 %	6 %	4 %	4 %	2 %
Höhere Berufe	14 %	12 %	6 %	9 %	3 %
Techniker und Verkäufer	16 %	18 %	13 %	7 %	7 %
Verwaltungsberufe	16 %	12 %	11 %	12 %	8 %
Dienstleistungsberufe	13 %	15 %	18 %	20 %	15 %
Land- und forstwirtschaftliche Berufe sowie Fischereiberufe	3 %	1 %	2 %	2 %	2 %
Handwerker	11 %	16 %	17 %	14 %	20 %
Facharbeiter und sonstige Arbeiter	15 %	21 %	30 %	32 %	44 %

Quelle: <http://www.searac.org/jobtable.html> (eingesehen am 22.10.2001)

Vietnamesen gelten bei den US-Unternehmen als fleißig und zuverlässig, so dass Firmen bevorzugt Flüchtlinge einstellen. Man stellte fest, dass Arbeiter aus Indochina kaum fehlen. Falls doch jemand von ihnen krank wird, sorgt seine Familie oder Gemeinde für das Erscheinen einer Vertretungskraft im betreffenden Unternehmen. Somit haben die Firmen keine Arbeitsausfälle oder Mehrausgaben durch Fehlzeiten vietnamesischer Mitarbeiter zu befürchten.³²⁵ Ein Grund dafür, warum die Flüchtlinge Nutzen aus den sich in den Vereinigten Staaten bietenden Arbeitsmöglichkeiten ziehen können, ist die Ähnlichkeit ihrer eigenen aus der Heimat mitgebrachten Werte mit denjenigen der meisten zur US-amerikanischen sozialen Mittelschicht gehörenden Berufstätigen, denn diese Werte werden in den USA als ausschlaggebend für Wohlstand und ein hohes Maß an Lebensqualität angesehen. Man nimmt an, dass die erfolgreiche Anpassung der Flüchtlinge weitgehend auf ihre Bereitschaft zurückzuführen ist, die Vorgehensweisen ihrer US-amerikanischer Nachbarn zu übernehmen.³²⁶

Viele vietnamesische Flüchtlinge wurden in den USA beruflich so erfolgreich, dass neben ihren unmittelbaren Familien in den Vereinigten Staaten inzwischen auch weitere Verwandte und Freunde, die in der Heimat zurück geblieben waren, davon profitieren können. Viele Familien in Vietnam erhalten Unterstützung von den so genannten *Viet Kieu* (dt.: Auslandsvietnamesen) insbesondere aus den USA. Sie erhalten finanzielle Mittel direkt aus der Hand ihrer Gönner, wenn diese auf Grund ihrer nun größeren Reisemöglichkeiten zu Besuch in ihrer alten Heimat sind, oder ihnen wird Geld über eine der zahlreichen in den USA existierenden Dienstleistungsagenturen nach Vietnam überwiesen.

³²⁵ Caplan et al., 1989, S. 128f.

³²⁶ Dto., S. 131f.

Kapitel 4

Institutionalisierung und Entwicklung des vietnamesischen Buddhismus in den USA

Im Folgenden werden das breite Spektrum der Institutionalisierung des vietnamesischen Buddhismus und die Religiosität der vietnamesischen Buddhisten in den USA eingehend analysiert. Dabei finden zunächst die für den Buddhismus kennzeichnende Struktur der Aufteilung in Ordens- und Laiengemeinschaften, die Ankunft der ersten vietnamesischen Ordensleute in den USA einschließlich ihrer Bemühungen zur Gründung erster buddhistischer Tempel vor Ort und die Etablierung buddhistischer Institutionen und Organisationen in den Vereinigten Staaten besondere Berücksichtigung. Es folgt eine ausführliche Beschreibung des religiösen und kulturellen Alltagslebens der vietnamesischen Buddhisten in den USA sowohl in Pagoden und Tempeln als auch in Privathaushalten unter besonderer Berücksichtigung religiös-kultureller Feierlichkeiten. Schließlich wird in diesem Teil der vorliegenden Studie der Aspekt der Ökumene in Form einer Darstellung sowohl interreligiöser Kontakte der vietnamesischen Buddhisten zu anderen buddhistischen und nicht-buddhistischen Gemeinschaften - Gespräche und Kooperation - als auch der Öffnung des vietnamesischen Buddhismus nach außen hervorgehoben.

1. Geschichte der Institutionalisierung des vietnamesischen Buddhismus in den USA

Zur Sicherung der eigenen psychischen Stabilität in einer zunächst für sie fremden soziokulturellen Umwelt suchten die vietnamesischen Flüchtlinge in den Vereinigten Staaten Orte der Geborgenheit und der Erinnerung an die entfernte Heimat. Diese psychosoziale Rolle als Versammlungsort, Kontaktstelle und gewisser Ersatz für ihr verlorenes heimatliches Umfeld kam unterschiedlichen Religionsgemeinschaften bzw. deren Institutionen zu. Für die Buddhisten, welche die Mehrheit der Vietnamesen in den USA stellten, waren dies selbstverständlich buddhistische Einrichtungen und Gemeinden. Buddhistische Tempel und Zentren sind die „most viable and well structured institutions to serve the Vietnamese community. Vietnamese Buddhism supports cultural heritage, including systems of social support, authority, and order. Guided by Buddhist ethical and religious doctrines, Vietnamese attempt to improve all facets of their life,

enhancing both themselves and their community.“³²⁷ Im Vergleich zu einigen anderen buddhistischen Traditionen wie z. B. dem chinesischen Buddhismus, dem Zen-Buddhismus aus Japan oder dem tibetischen Buddhismus ist der vietnamesische Buddhismus eine religiöse Gemeinschaft, die erst vor einigen Jahrzehnten in die USA gelangte. Doch trotz seiner kurzen Geschichte in den Vereinigten Staaten kann er bereits erkennbare eigene Beiträge innerhalb der US-amerikanischen Gesellschaft vorweisen. Im Rahmen der folgenden Darstellung der Entwicklungsgeschichte und Institutionalisierung des vietnamesischen Buddhismus erfolgt eine Unterteilung in Ordinierte und Laien.

1.1 Ordinierte und Laien - eine Strukturanalyse

Bereits zu Buddhas Lebzeiten gab es eine buddhistische Gemeinde, welche sich aus den vier Gemeinschaften der Mönche (Pali: Bhikkhu), der Nonnen (Pali: Bhikkhuni) und der jeweils männlichen und weiblichen Laien (Pali: Upasaka; Upasika) unter den Anhängern zusammensetzte. Die vier genannten Gruppen unterstützten sich gegenseitig bei der Umsetzung und Verbreitung der Lehre des Buddha, wobei der Sangha, also der Stand der Ordensleute, über den Laienstand gestellt war. Diese Struktur der Gemeinde im früheren Buddhismus wurde später von allen Traditionen im vietnamesischen Mahayana-Buddhismus übernommen und bis heute beibehalten.³²⁸

Die Ordensgemeinschaft

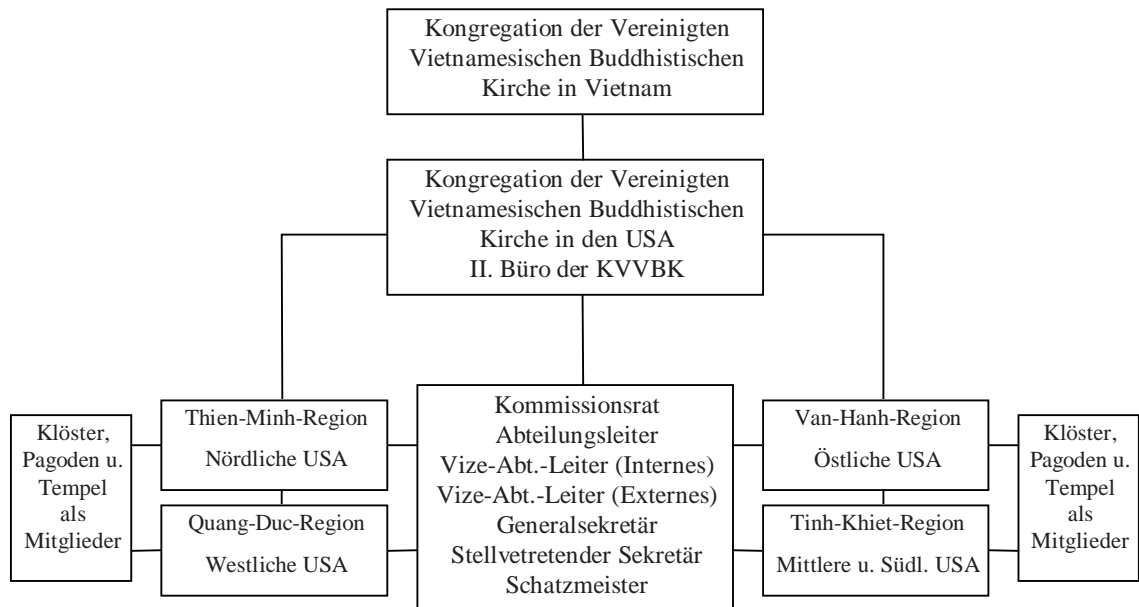
Der Sangha³²⁹, dessen Bezeichnung aus der Pali-Sprache stammt, wird im Vietnamesischen als *Tang Gia* bezeichnet und umfasst alle buddhistisch ordinierten Personen: Mönche, Nonnen, Novizen (Pali: Samanera) und Novizinnen (Pali: Samanerika). Von einem einzelnen Sangha spricht man, wenn sich eine Gemeinschaft aus mindestens vier Ordinierten zusammensetzt. In den USA wurde der erste vietnamesische Sangha im Jahr 1975 - kurz nach dem Ende des Vietnamkriegs und nach dem Beginn der Massenflucht aus Vietnam - gegründet. Abbildung 3 (s. u.) verdeutlicht die Struktur des Sangha, der eine von zehn voneinander unabhängigen Vereinigungen der Kongregation der Vereinigten Vietnamesischen Buddhistischen Kirche in den USA darstellt.³³⁰

³²⁷ McLellan, 1999, S. 107.

³²⁸ Vgl. hierzu Schumann, 1995, S. 214-218.

³²⁹ Eine andere Interpretation des Begriffes Sangha als der hier wiedergegebenen findet sich in der Sangharakshita, zitiert nach Baumann, 1995, S. 72, Fußnote 110. Der Sangha umfasst dieser Auffassung zufolge neben Mönchen und Nonnen auch die buddhistischen Laienanhänger.

Abbildung 1: Die Struktur der Ordensgemeinschaft (Abteilung der KVVVK in den USA)



Quelle: Eigene Darstellung

Der vietnamesische Buddhismus in den USA hat die Organisationsstruktur von Gemeinschaften in vereinfachter Form aus der heimatlichen Tradition übernommen, sich zugleich aber auch den Verhältnissen in den Vereinigten Staaten angepasst. Die Dachorganisation - die USA-Abteilung der Kongregation der Vereinigten Vietnamesischen Buddhistischen Kirche (KVVVK) - vertritt die Interessen aller zu ihr gehörenden vietnamesisch-buddhistischen Ordinierten und Laien in den Vereinigten Staaten. Zwecks Vereinfachung und Optimierung von Verwaltung und Zusammenarbeit wurde das Gebiet des neuen Heimatlandes in vier Regionen - Nord, Ost, West und Mitte-Süd - unterteilt. Die Bezeichnung „II. Büro der KVVVK“ (s. o., Abbildung 1) ist ein offizieller zusätzlicher Name der Kongregation, denn ihr Hauptbüro befindet sich nach wie vor in Vietnam und wird dort von Thich Quang Do geleitet, welcher unter Hausarrest steht (s. Kapitel 1, Abschnitt 2.4, der vorliegenden Arbeit). Alle zur genannten Kongregation in den USA gehörenden Klöster, Pagoden, Tempel und Ordensleute sind dem Kommissionsrat unterstellt, der seinen Sitz in der Dieu-Phap-Pagode in Orange County (Kalifornien) hat. Dieses Gremium, dem nur Mönche und Nonnen angehören und das alle vier Jahre neu gewählt wird, setzt sich aus einem Abteilungsleiter, je einem Vize-Abteilungsleiter für interne und für externe

³³⁰ Ausführlichere Informationen über die verschiedenen vietnamesisch-buddhistischen Kongregationen in den

Angelegenheiten, einem Generalsekretär, einen stellvertretenden Sekretär und einen Schatzmeister zusammen.

Den vietnamesischen Sangha kennzeichnet eine Hierarchie, die ihre Wurzeln in der vietnamesisch-buddhistischen Mahayana-Tradition hat. Die niedrigste Stufe innerhalb dieser Hierarchie ist diejenige des Novizen bzw. der Novizin, die höchste hingegen diejenige des bzw. der Hochehrwürdigen. Dem Novizen bzw. oder der Novizin werden bei der Ordination, welche den Übergang vom Laienstand in den Sangha darstellt, zehn festgelegte Gelübde genannt, die er oder sie bis zur vollen Ordination am Ende der Novizenzeit einzuhalten gelobt. Die volle Ordination zum Bhikkhu oder zur Bhikkhuni, also zum Mönch bzw. zur Nonne, hängt von Lebensführung, Fähigkeiten und Alter des Novizen bzw. der Novizin ab. Sie kann der Vinaya-Regel zufolge frühestens im Alter von 20 Jahren erlangt werden. Bei der vollen Ordination nach vietnamesischer Mahayana-Tradition gelobt der Mönch die Einhaltung von 250 Regeln und die Nonne die Einhaltung von 348 Regeln.³³¹ Ein Überblick über Ordensstufen und zugehörige Anreden findet sich in Tabelle 6 (s. u.). Einem Mönch bzw. einer Nonne wird ein Titel vom Sangha-Rat unter Berücksichtigung sowohl persönlicher Verdienste und religiöser Aktivitäten für die Gemeinde als auch der jeweils erreichten Lebens- und Ordinationsjahre³³² verliehen.

Tabelle 6: Titelbezeichnungen vietnamesischer Mönche und Nonnen

Lebensjahre	Ordinationsjahre	Mönch	Nonne
bis 19	-	Novize (vietn.: <i>Chu</i>)	Novizin (vietn.: <i>Co</i>)
20 - 39	1 - 19	Reverend (vietn.: <i>Dai Duc</i>)	Nonne (vietn.: <i>Su Co</i>)
40 - 59	20 - 39	Ehrwürdiger (vietn.: <i>Thuong Toa</i>)	Ehrwürdige Nonne (vietn.: <i>Ni Su</i>)
ab 60	ab 40	Hochehrwürdiger (vietn.: <i>Hoa Thuong</i>)	Hochehrwürdige Nonne (vietn.: <i>Su Ba</i>)

Quelle: Eigene Darstellung

Wenn man von etwa 270 bis 300 vietnamesisch-buddhistischen Klöstern, Pagoden, Tempeln und Institutionen in den USA³³³ mit jeweils mindestens einer zugehörigen ordinierten

USA finden sich in Abschnitt 1.3 dieses Kapitels.

³³¹ In den Theravada-Traditionen können nur Männer ordiniert werden; die vollordinierten Mönche müssen 227 Regeln einhalten. Zur Vinaya-Regel vgl. die deutsche Übersetzung des Patimokkha (Hauptgesetz der Bettelmönche) aus dem Pali von Nanadassana Bhikkhu und Vivekaviharī Bhikkhu, o. J., S. 12-64.

³³² Das Ordinationsalter wird ab dem Zeitpunkt der Vollordination zum Bhikkhu bzw. zur Bhikkhuni gezählt. Es wird auf Vietnamesisch als *tuoi ha* (dt.: Klausurjahre) bezeichnet. Dieser Name deutet darauf hin, dass eine voll ordinierte Person versuchen sollte, mindestens die Hälfte der jährlichen Klausurzeit einzuhalten, welche drei Monate lang dauert.

³³³ Zur Gesamtzahl und den einzelnen Einrichtungen s. Abschnitt 1.2 dieses Kapitels, Karte 3 sowie Adressenverzeichnis im Anhang.

Person - meist jedoch mit mindestens zwei Ordinierten - ausgeht, so kommt man auf eine geschätzte Zahl von etwa 350 bis 400 vietnamesisch-buddhistischen Ordinierten in den Vereinigten Staaten. Ihre Zahl hat zwar in den letzten zehn Jahren zugenommen, doch im Verhältnis zur Gesamtzahl aller in den USA lebenden vietnamesischen Buddhisten - schätzungsweise 910.000 bis 1.040.000 (ca. 70 - 80 %) ³³⁴ von insgesamt 1,3 Millionen Vietnamesen im Land - ist sie noch relativ niedrig; sie entspricht einem Verhältnis von Ordinierten zu Laien in Höhe von nur 1 zu 2438. ³³⁵ Das Durchschnittsalter der vietnamesischen Ordensleute in den Vereinigten Staaten liegt bei 40 bis 50 Jahren. Über die Hälfte von ihnen wurde bereits in den USA ordiniert. Viele unter diesen wiederum waren zum Zeitpunkt ihrer Ordination bereits im weit fortgeschrittenen Alter. Der Anteil junger Ordiniertes liegt bei nur etwa 40 %. Auch ist die Zahl junger Nonnen im Vergleich zu derjenigen junger Mönche gering. Der Mangel an ordiniertem Nachwuchs und geistlich geschulten Laien ist allerdings nicht nur in den USA ein Problem für die vietnamesisch-buddhistischen Gemeinden, sondern auch in allen anderen westlichen Ländern mit hohen Anteilen vietnamesischer Flüchtlinge an der jeweiligen Bevölkerung.

In den Vereinigten Staaten findet jährlich ein Kongress vietnamesisch-buddhistischer Ordensleute statt, auf dem Fragen der Zusammenarbeit der buddhistischen Einrichtungen untereinander, der Bewahrung der buddhistischen Tradition und der Gewinnung sowie Ausbildung von Ordensnachwuchs erörtert werden. Dabei äußern sich die Kongressteilnehmer regelmäßig sehr besorgt über die Zukunft des vietnamesischen Buddhismus im US-amerikanischen Exil. Es gibt nur einige wenige vietnamesisch-buddhistische Institutionen, die räumlich und personell geeignet sind, als Ausbildungsstätten für den Ordensnachwuchs zu fungieren. Zu diesen Ausbildungsstätten gehören z. B. das Kim-Son-Kloster, das Viet-Nam-Kloster und das Duc-Vien-Nonnenkloster sowie die in Vermont und San Diego gelegenen buddhistischen Zentren von Thich Nhat Hanh. ³³⁶

³³⁴ Vgl. Farber & Fields, 1987, S. 9. Bei Nguyen & Barber, 1998, S. 132, wird angegeben, es sei nicht übertrieben zu sagen, der Buddhismus sei „the tradition for the majority of the Vietnamese people. Vietnamese Buddhism fulfilled the spiritual needs of the majority of the Vietnamese population, whether they are officially Buddhist or not (except of course for the Vietnamese Christians).“

³³⁵ Der durchschnittliche prozentuale Anteil der Buddhisten in Höhe von etwa 75 % an den in den USA lebenden vietnamesischen Flüchtlingen insgesamt entspricht etwa 975.000 Menschen. Zur Ermittlung des Verhältniswertes muss letztere Zahl durch die ermittelte ungefähre Zahl in den USA lebender Ordiniertes (ca. 400) geteilt werden: $975.000 \div 400 \sim 2.438$. Letzterer Zahlenwert muss allerdings als optimistisches unter verschiedenen möglichen rechnerischen Ergebnissen eingestuft werden. Das tatsächliche zahlenmäßige Verhältnis zwischen Ordinierten und Laien könnte also - wenn andere Zahlen als Grundlage der Berechnung dienen - durchaus noch ungünstiger ausfallen.

Angesichts des wachsenden Bedarfs an geistlicher Betreuung der Laienbuddhisten und des gleichzeitigen erheblichen Mangels an monastischem Nachwuchs sind die - im Verhältnis zur Zahl vietnamesischer Flüchtlinge und ihrer Nachkommen in den USA - wenigen Mönche und Nonnen (s. u.) im Exil oft mit den vielen ihnen gestellten Aufgaben überfordert.

Geht man von mehr als 250 vietnamesisch-buddhistischen Tempeln und Pagoden in den USA und von durchschnittlich zwei in jedem dieser Ordenshäuser lebenden Mönchen oder Nonnen aus, so kommt man auf eine Gesamtzahl von 400 bis 600 vietnamesisch-buddhistischen Ordinierten in den Vereinigten Staaten. Die Ordensleute machen somit einen Anteil von nur 0,02 bis 0,04 % der insgesamt 960.000 in den USA lebenden vietnamesischen Buddhisten aus.³³⁷ Von diesen 400 bis 600 Ordinierten gehören über zwei Drittel der ersten Flüchtlingsgeneration an, die bereits in Vietnam ordiniert wurden. Diese Mehrheit verfügt über nur geringe Kenntnisse der US-amerikanischen Sprache und Kultur. Auch vom anderen Drittel der Ordinierten, das erst in den Vereinigten Staaten ordiniert wurde, gehört nur ein kleiner Prozentsatz der zweiten Flüchtlingsgeneration an. Von den in den USA Ordinierten ist übrigens nur ein geringer Teil nicht-vietnamesischer Herkunft, welcher sich aus Ordensschülern des bereits verstorbenen Mönchs Thich Thien An aus Los Angeles und von Thich Nhat Hanh aus Vermont und San Diego zusammen setzt. Man hofft nun, junge Anwärter für den Orden unter den Mitgliedern der Organisation der Buddhistischen Familien zu gewinnen. Dass ein junger Vietnameser oder eine junge Vietnamesin, der oder die in den USA aufgewachsen und nicht religiös gebunden ist, sich dazu entschließt, in den Orden einzutreten, ist allerdings unwahrscheinlicher, als dass eine Person, die bereits religiös aktiv und einigermaßen mit der Lehre des Buddhismus vertraut sowie mit Mönchen und Nonnen in Verbindung gekommen ist, sich zu diesem Schritt entschließt. In der Regel geht der Entscheidung für das Ordensleben ein langer Prozess intensiven Nachdenkens voraus.

Nguyen & Barber sind der Ansicht, dass die Ausbildung junger Ordensleute oft am Fehlen geeigneter buddhistischer Institutionen und Lehrer scheitern würde.³³⁸ Viele Mönche und Nonnen glauben dagegen, dass die Zurückhaltung junger Leute besonders mit der von den Ordensleuten geforderten *phuoc bao* (dt.: verdienstvolle Wohltaten; Tugendhaftigkeit) zusammen hängen würde - also mit der Aufforderung, nach Möglichkeit eine große Pagode zu bauen und viele Ordensschüler um sich zu sammeln -, denn bei fast 300 inzwischen in den USA errichteten

³³⁶ Ausführlichere Informationen über die Ausbildung des monastischen Nachwuchses und von geistlichen Laien finden sich in Kapitel 5, Abschnitt 3.3, der vorliegenden Arbeit.

³³⁷ Die 960.000 Menschen entsprechen 80 % der vietnamesischstämmigen Bevölkerung. Insgesamt leben 1,2 Millionen Vietnamesen in den USA.

vietnamesisch-buddhistischen Institutionen einschließlich vieler großer Klöster und Zentren kann nicht von einer mangelnden Versorgung der Gemeinden mit solchen Einrichtungen gesprochen werden.³³⁹

Es fehlt ganz einfach an jungen Leuten, die Interesse am Ordensleben zeigen. In vielen Pagoden gibt es daher keinen monastischen Nachwuchs. Wenn tatsächlich einmal Interessenten vorhanden sind, müssen sie drei bis fünf Jahre lang auswärts ausgebildet werden. In vielen Pagoden ist aber die Nachfrage nach geistiger Betreuung seitens der Laien so groß, dass die Äbte und Äbtissinnen es sich nicht erlauben können, ihre Schüler und Schülerinnen zeitweise fortgehen zu lassen. Außerdem mangelt es für diese Ausbildung an Lehrpersonen und -material.

Die geringe Zahl möglicher Nachfolger trifft auf den vietnamesischen Buddhismus in den Vereinigten Staaten auch dann zu, wenn man die - geringe - Zahl nicht-vietnamesischer Ordinierte mit einbezieht. Anders als in Asien wird das Klosterleben sowohl in den USA als auch in anderen westlichen Ländern in der Regel nicht als eine mögliche Lebensoption in der Gesellschaft und im Allgemeinen auch nicht als ein spirituelles Ideal angesehen. Es ist in diesen Staaten eher eine Ausnahme als eine gewöhnliche Erscheinung. Auf Grund eigener Erfahrungen als kulturelle Außenseiter gaben viele Jungordinierte ihre Robe wieder ab oder reisten nach Asien.

In den USA und in vielen anderen westlichen Ländern liegt das durchschnittliche Eintrittsalter der Ordensleute viel höher als in Vietnam. Die buddhistischen Pagoden und Tempel in diesen Staaten benötigen außerdem auf Grund gesetzlicher Bestimmungen bei sehr jungen Ordensanwärtern und -anwärterinnen die Zustimmung und Erlaubnis derer Eltern. In der Regel werden keine Jugendlichen unter 18 Jahren aufgenommen. Hierfür gibt es einige triftige Gründe, wie Thich Minh Dat, Abt des Klosters Quang Nghiem in Stockton, Nordkalifornien, angibt, der selbst bisher mehr als zehn junge Männer in seinen Orden aufgenommen hat. Das Umfeld in den USA sei für viele junge Leute nicht optimal auf Grund der materiellen Fülle und Reize. Ordensanwärter im jugendlichen Alter gingen noch zur Schule und fielen dort oft wegen ihrer geschorenen Köpfe und ihrer Ordenskleidung auf. Das Leben als junger Mönch oder junge Nonne - so Thich Minh Dat - sei in den westlichen Ländern auf Grund der dortigen Verhältnisse viel schwieriger als in Vietnam.³⁴⁰

³³⁸ Nguyen & Barber, 1998, S. 146.

³³⁹ Thich Minh Dat aus Stockton und Thich Tri Hien aus Dallas sind kompetente Ausbilder, verfügen über große Ausbildungseinrichtungen und haben je mehr als zehn Schüler aufgenommen, welche aber außer in zwei bis drei Fällen inzwischen ihre Roben wieder abgelegt haben.

³⁴⁰ Quelle: Gespräch des Verfassers mit dem Abt der Pagode Quang Nghiem in Stockton, Kalifornien, vom 06.01.2001.

Die Aufnahme in den Orden ist in den USA wie in Vietnam nach wie vor an Bedingungen geknüpft. Obwohl auch Buddha Menschen aller Schichten in sein Gefolge aufnahm, wurde einigen Personen die Aufnahme in den Sangha verweigert. Auf keinem Fall darf auch heutzutage jemand zum Mönch oder zur Nonne ordiniert werden, wenn er oder sie das schlimmste Verbrechen - nämlich die Tötung der eigenen Eltern - begangen hat. Ein Beamter, der seinen Dienst noch nicht quittiert hat, darf ebenfalls nicht ordiniert werden; ein Verschuldeter muss seine Schulden abbezahlen, bevor er in den Orden aufgenommen werden kann.³⁴¹ Bei der Ordination werden dem Anwärter bzw. der Anwärterin Fragen gestellt, die er oder sie eindeutig mit „Ja“ oder „Nein“ zu beantworten hat. Bis heute wird diese strenge Tradition auch in den USA beibehalten. In einigen vietnamesisch-buddhistischen Klöstern wie z. B. dem Kloster Kim Son sowie Pagoden wie z. B. Quang Nghiem, Phap Quang, Viet Nam und Duc Vien wurden jeweils mehr als zehn junge Leute ordiniert. Viele dieser Anwärter sind aber inzwischen wieder aus der Ordengemeinschaft ausgetreten. Auf die Frage des Verfassers, ob sie den letzteren Schritt der jungen Leute wegen der dadurch vergeblichen Erziehungs- und Ausbildungsarbeit sehr bedauern würden, antworteten die betreffenden Äbte, es sei ja ihr Wunsch gewesen, sie auszubilden und auf dem Weg in den Sangha zu leiten. Immerhin - so die Vorsteher - wären die jungen Leute in den Ordenshäusern im buddhistischen Sinne erzogen worden, befänden sich auf dem richtigen Weg und seien nun nützliche Mitglieder der Gesellschaft, in welcher sie leben. Nach Ansicht der Äbte wäre es zwar besser, wenn die betreffenden jungen Leute weiterhin als Mönche und Nonnen leben würden, doch es wäre nicht tragisch, wenn sie das Leben im Kloster oder in den Pagoden nicht fortsetzen könnten.

Die Ausbildung beinhaltet verschiedene Stadien. Ein Buddhist, der die Absicht hat, in die Hauslosigkeit (vietn.: *xuat gia*) zu gehen, d. h. das Leben eines Ordinierten zu führen, sucht meist den Abt eines Tempels oder Klosters auf, äußert ihm gegenüber seine Absicht und bittet um Aufnahme ins Kloster. Stimmt der Abt zu, so wird der Anwärter aufgenommen. Einer Aufnahme in den Sangha geht allerdings meist ein langer Prozess voraus. Der Abt muss den Anwärter schon gut kennengelernt haben, z. B. bei dessen Besuchen und Aktivitäten im Tempel. Viele Anwärter, die aufgenommen werden, nehmen vor dem Abt die Zuflucht zu den 'Drei Juwelen'. Sie kennen den Abt persönlich oder haben schon Dharma-Kurse besucht. Wird ein Anwärter aufgenommen, nachdem er seine Familie und seinen Wohnort verlassen hat und in das Ordenshaus eingezogen ist, wird er eine Zeit lang unter Beobachtung gestellt. Er muss buddhistische Texte auswendig lernen und ein vorbildliches Verhalten aufweisen. Als offiziell aufgenommen gilt er ab demjenigen

³⁴¹ Vgl. hierzu Thich Thien Hoa, 1999, S. 96-98.

Zeitpunkt, an dem ihm die Haare geschoren werden. Die Aufnahmezeremonie, an der die eingeladenen Familienangehörigen und Freunde des Novizenanwärters teilnehmen, findet meist in einem kleineren Rahmen statt. Nachdem dem Novizenanwärter die Haare geschoren worden sind, legt er die weltliche Kleidung ab und sein neues Novizengewand an. Das Scheren der Haare sowie das Ablegen der weltlichen Kleidung symbolisiert die Entsagung von der Welt.

Die Ausbildung möglichst vieler junger vietnamesisch-buddhistischer Ordensleute in den USA ist ein wichtiges Anliegen bzw. Vorhaben, das auch von vielen Leuten als ein solches erkannt wurde. Es gibt allerdings mehrere Gründe dafür, warum sie nicht realisiert werden kann. Es ist z. B. keine geeignete Ausbildungsstätte vorhanden. Zwar gibt es große Pagoden und Tempel, aber kein Institut speziell zur Ausbildung monastischen Nachwuchses. Außerdem ist die geographische Lage des Standortes einer solchen Einrichtung im großen Staatsgebiet der USA noch ungeklärt.

Ziel vieler Klöster und Pagoden - so Thich Tinh Tu, Abt des Kim-Son-Klosters in Watsonville bei Santa Cruz, Nordkalifornien - seien Aufnahme und Ausbildung junger Ordensleute, welche den vietnamesischen Buddhismus in der US-amerikanischen Gesellschaft erhalten und verbreiten. Seiner Ansicht nach muss diesem Ziel Priorität eingeräumt werden. Die Mönche und Nonnen müssten westlichen Maßstäben entsprechend ausgebildet werden, um in der Lage zu sein, sich den westlichen Kulturen und Traditionen anzupassen, und um als Ordensleute innerhalb anderer Gesellschaften als der buddhistisch geprägten vietnamesischen bestehen zu können. Dies sei nicht nur erforderlich, damit der Buddhismus den US-Amerikanern und Bürgern anderer westlicher Länder nahe gebracht werden könne, sondern damit man gleichzeitig auch diejenigen vietnamesischen Buddhisten erreichen könne, die mittlerweile in den westlichen Staaten aufgewachsen sind.³⁴² Thich Tinh Tu ist der Ansicht, dass die weit verbreitete Nichtteilnahme von Vietnamesen der jungen Generationen in den Vereinigten Staaten an buddhistischen Aktivitäten in den Pagoden und Tempeln auf die fehlende Anpassung der Ordenshäuser an die neuen Gegebenheiten zurück zu führen sei. Daher müssten Rollen und Aufgaben der Ordinierten neu definiert werden. Die Ordensleute sollten nicht nur tugendhaft sein, die Lehre des Buddha beherrschen und sich der täglichen Schulung des Geistes unterziehen, sondern auch gute Kenntnisse über Sprache, Kultur, Gesetze, Geschichte, Philosophie, Erziehungssystem, Gesellschaft und Alltagsleben der USA besitzen. Nur so könne sich die Wurzel des

³⁴² Thich Tinh Tu, 2001, S. 62f.

vietnamesischen Buddhismus im neuen Boden verankern - und eben nicht nur als leblose Dekoration in einem Blumentopf fungieren.³⁴³

Obwohl das erwähnte Kim-Son-Kloster derzeit (Ende 2002) noch nicht vollständig aufgebaut ist, hat es bereits während der letzten 16 Jahre dazu beigetragen, 40 Mönchen und Nonnen einen Wohnplatz zu bieten und sie auszubilden. Neben der täglichen Praxis und den Dharma-Kursen für die Ordinierten bietet man dort auch für - hauptsächlich junge - Laienbuddhisten organisierte Veranstaltungen an. Eine nicht geringe Zahl junger Studenten hat sich hier für den Ordensweg entschieden und wurde vom Abt aufgenommen. Einige unter ihnen sind hoch qualifizierte junge Mönche und Nonnen, die inzwischen schon ihrerseits weitere Pagoden und Tempel errichtet haben, Äbte und Äbtissinnen geworden sind und Ordensschüler aufgenommen haben. Sie studieren, promovieren oder lehren an den besten Universitäten der USA und im Ausland und leiten außerdem selbst Dharma-Kurse und verschiedene Andachten in den von ihnen gegründeten Ordenshäusern.³⁴⁴

Thich Tinh Tu sieht aber nicht nur im mangelnden Interesse junger Leute am Ordensleben und in den im Vergleich zu früher in Vietnam veränderten Umständen in den USA die Ursachen für die noch nicht erfolgte feste Verwurzelung des vietnamesischen Buddhismus in den Vereinigten Staaten; er äußert hinsichtlich der erforderlichen Ausbildung von Nachwuchs für den Sangha durchaus auch Kritik an den Mönchen und Nonnen: „Der Hauptgrund ist [...] der Mangel an Personal, das Fehlen hervorragender Lehrmeister und religiöser Vorbilder, die über genügend Kraft und Fähigkeiten verfügen, um die buddhistische Gemeinde und ihre Aktivitäten im Ausland zu leiten. Viele buddhistische Institutionen wurden zwar errichtet, auch wurden viele Vereinigungen und Organisationen gegründet. Doch es fehlt an Ordensleuten. Deshalb werden die buddhistischen Aktivitäten geschwächt und kommen in Verzug. Die geringe Zahl älterer, durchsetzungsfähiger Mönche und Nonnen, welche vor 1975 in Vietnam ausgebildet wurden und dann in die USA kamen, verschwindet langsam durch Tod. Eine ebenfalls geringe Zahl junger Mönche und Nonnen, welche aus den Flüchtlingslagern oder mit Hilfe der bereits an anderer Stelle erwähnten ODP in die USA gelangten, zogen sich entweder ganz in die eigene Glaubenspraxis zurück oder haben noch immer Probleme mit dem neuen Leben. Sie sind keine geeigneten Kandidaten für Leitungspositionen, deren Inhaber den vietnamesischen Buddhismus erhalten sowie die Gemeinde leiten müssen. Ihnen fehlen die für die Erhaltung und Verbreitung

³⁴³ Thich Tinh Tu, 2001, S. 63.

³⁴⁴ Quelle: Gespräch des Verfassers mit Thich Tinh Tu, Abt des Kim-Son-Klosters in Watsonville, vom 12.01.2001. Vgl. hierzu Thich Tinh Tu, 2001, S. 61f. u. S. 83.

des vietnamesischen Buddhismus in den USA und im übrigen Ausland erforderliche Erfahrung und Willensstärke.³⁴⁵

Thich Tinh Tu zufolge ist es erforderlich, alle Kräfte zur Gewinnung und Ausbildung des monastischen Nachwuchses in den Vereinigten Staaten einzusetzen, damit der vietnamesische Buddhismus eine Chance hat, hier auch in Zukunft noch weiter zu existieren und den nachfolgenden Generationen der Flüchtlinge seine Traditionen, Glaubensinhalte und Werte zu vermitteln. Die Mönche und Nonnen müssten unter Berücksichtigung der gesellschaftlichen Bedingungen in den USA ausgebildet werden, um die Lehre des Buddha in diesem Land effektiv erhalten und verbreiten zu können. Diese Lehre kann nicht nur den Einheimischen von Nutzen sein, sondern auch den jungen Generationen der Vietnamesen, die in den Vereinigten Staaten geboren und aufgewachsen sind. Viele von ihnen sprechen nicht mehr ihre Muttersprache und leben nicht mehr in der vietnamesischen Kultur und Tradition. Dass die Kinder vieler vietnamesischer Familien nicht in die Pagoden und Tempel kommen, um sich an den dortigen Aktivitäten zu beteiligen, liegt - wie erwähnt - zum Teil daran, dass man die dortigen Angebote nicht dem neuen Umfeld und den neuen gesellschaftlichen Bedingungen angepasst hat. Es geht daher von dort keine Anziehungskraft auf die große Mehrheit der jungen Vietnamesen aus. Die erforderliche Erneuerung muss in den Bereichen der Ausbildung, der Arbeitsweise und der Leitungsfunktion des vietnamesischen Sangha beginnen. Ein Mönch bzw. eine Nonne muss zukünftig neben Glaubenspraxis, Wissen über die Lehre des Buddha und Verständnis derselben sowie Tugendhaftigkeit auch sehr gute Kenntnisse der englischen Sprache, der US-amerikanischen Kultur, Geschichte, Gesellschaft und Gesetze sowie des Erziehungssystems und nicht zuletzt des Lebensstils vor Ort vorweisen können.

Die Finanzierung des Lebensunterhaltes der in der Regel nicht berufstätigen vietnamesisch-buddhistischen Ordensleute in den USA stellt ein weiteres, mitunter nur schwer zu lösendes Problem dar - und schreckt daher vielleicht auch den einen oder anderen potentiellen Anwärter vom Eintritt in den Sangha ab. Um z. B. die ständig im Kim-Son-Kloster lebenden 30 bis 40 Ordensleute unterhalten zu können, wurde zu Spenden und zur Übernahme von Patenschaften durch Laien mit monatlichen Beiträgen in Höhe von fünf bis zehn US-Dollar aufgerufen.³⁴⁶

In den Vereinigten Staaten ist es für junge - besonders für noch zur Schule oder Universität gehende - Mönche und Nonnen sehr schwierig, unter den Bedingungen des Ordens ihr Leben und ihren Tagesablauf zu organisieren. Auch aus diesem Grund findet die Ordination junger Leute in

³⁴⁵ Thich Tinh Tu, 2001, S. 62 (Übertragung aus dem Vietnamesischen ins Deutsche durch den Verfasser).

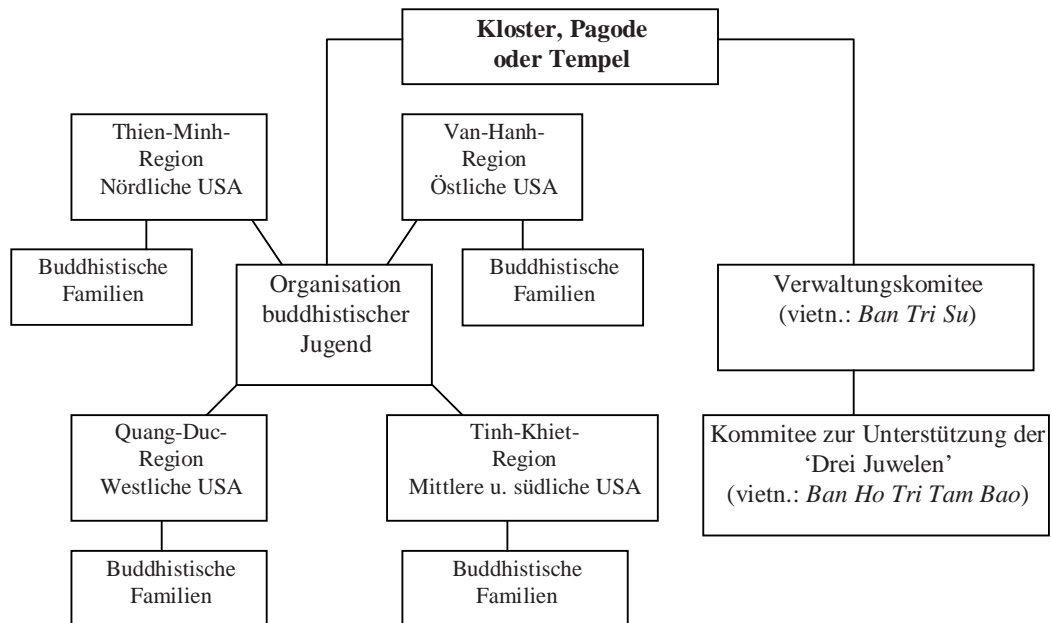
³⁴⁶ Dto., 2001, S. 73f.

den USA sehr selten statt. Bei den Neuordinierten handelt es sich daher um Ältere, von denen die meisten bereits eine Familie haben. Der Besuch von Schule oder Universität bedeutet für die jungen Mönche und Nonnen Stress, denn sie haben viele Verpflichtungen. Sie absolvieren zwei verschiedene Ausbildungen gleichzeitig, nämlich die monastische und die weltliche. Zum jeweils monatsweise festgelegten Lehrplan der buddhistischen Ausbildung gehört das Studium der Sutras (vietn.: *kinh*), der Regeln (vietn.: *luat*; sanskr.: Vinaya) und der Abhandlungen und Erläuterungen zu den Sutras und Regeln (vietn.: *luan*; sanskr.: Sastra). Die jungen Ordensleute müssen Grundkenntnisse der buddhistischen Lehre erwerben sowie die Sutra-Texte zweier kompletter Gebetszeremonien (Morgen- und Abendliturgie) und die vier buddhistischen Regelbücher auswendig lernen. Außerdem müssen sie die chinesische Schrift erlernen, was für das Studium der buddhistischen Lehre unerlässlich ist. Viele Sutra-Texte und Abhandlungen liegen nämlich nur in chinesischer Sprache vor, denn nur wenige wurden ins Vietnamesische übersetzt. Ferner ist die Verwendung der Ritualinstrumente einzuüben. Der Einsatz verschiedener Ritualinstrumente bei Zeremonien ist allerdings heutzutage in den USA und im übrigen Ausland im Allgemeinen nur noch in einigen großen vietnamesisch-buddhistischen Pagoden üblich, weil der dabei entstehende Geräuschpegel die einheimischen Anwohner der Ordenshäuser besonders am frühen Morgen sehr stören würde, und weil in vielen kleinen Pagoden und Tempeln nicht genügend Ordinierte vorhanden sind, welche die Instrumente bedienen können. Nicht selten lebt in einem Tempel nur ein Mönch oder nur ein Abt mit seinem Ordensschüler bzw. eine Äbtissin mit ihrer Ordensschülerin.

Die Laiengemeinschaft

Zur Laiengemeinschaft gehören alle nicht ordinierten Buddhisten. Sie unterstützen den Sangha und tragen so dazu bei, die Lehre des Buddha umzusetzen, zu erhalten und zu verbreiten. Die Unterstützung fällt vielfältig aus, z. B. in Form von Spenden von Geld und anderen materiellen Gütern, freiwilligen Arbeitseinsätzen bei Bautätigkeiten ebenso wie bei Feierlichkeiten oder alltägliche Arbeiten in den Pagoden und Tempeln. Viele Laienbuddhisten sind aktiv mitarbeitende Mitglieder von Klöstern, Pagoden, Tempeln sowie buddhistischen Ortsvereinen, Gemeinden und Jugendorganisationen. Nicht alle von ihnen sind jedoch offizielle Mitarbeiter oder Mitglieder einer bestimmten buddhistischen Institution oder Organisation, sondern bei manchen handelt es sich um Freiwillige oder Geleitetshelfer.

Abbildung 2: Die Struktur der vietnamesischen Laiengemeinden in den USA



Quelle: Eigene Darstellung

In fast jedem vietnamesisch-buddhistischen Ordenshaus der USA gibt es ein für die Laienorganisationen zuständiges *Ban Tri Su* (dt.: Verwaltungskomitee) (s. o., Abbildung 2), das sich jeweils aus einem Vorsitzenden, je einem Stellvertretenden Vorsitzenden für Internes und Externes, einem Sekretär und einem Schatzmeister zusammensetzt. Meist ist der Abt oder die Äbtissin des jeweiligen Ordenshauses gleichzeitig der Vorsitzender bzw. die Vorsitzende des Komitees. Oft aber haben ordinierte Personen allein spirituelle Funktionen und Aufgaben. Diese unterschiedlichen Möglichkeiten sollen am Beispiel der Tu-Quang-Pagode in San Francisco verdeutlicht werden, die von Thich Tinh Tu gegründet worden war, welcher nach seinem späteren Umzug nach Watsonville dort im Jahre 1984 das Kim-Son-Kloster gründete bzw. errichtete. Die Tu-Quang-Pagode wurde lange Zeit allein vom nur aus Laien bestehenden Verwaltungskomitee geleitet. Erst Mitte der 1990er-Jahre fand man einen Mönch, der sich bereit erklärte, die spirituellen Aufgaben in der Pagode zu übernehmen. Er leitet nun die großen Feste und die Totenandachten, unterweist sonntags von 10:00 bis 11:00 Uhr in die Lehre des Buddha und führt

jeweils anschließend eine einstündige Andacht durch. Noch immer (November 2002) besteht das Verwaltungskomitee der Tu-Quang-Pagode jedoch nur aus Laien.³⁴⁷

Neben dem Verwaltungskomitee gibt es in jeder Pagode und in jedem Tempel der vietnamesischen Buddhisten in den USA auch ein so genanntes *Ban Ho Tri Tam Bao* - ein Komitee, das die Ordensleute bei der Erhaltung der 'Drei Juwelen' (Buddha, Dharma und Sangha) unterstützt (s. o., Abbildung 2). Dieses Komitee setzt sich aus aktiven Buddhisten zusammen, die einerseits gemeinsam die Lehre des Buddha praktizieren und andererseits sich um verschiedene Angelegenheiten im Tempel bzw. in der Pagode kümmern. So unterstützt das Komitee z. B. die Arbeit der Ordensleute, indem seine Mitglieder die letzteren bei verschiedenen Andachten und Beerdigungszeremonien begleiten.

In den USA gibt es keine für alle vietnamesisch-buddhistischen Laiengemeinschaften zuständige Dachorganisation, da eine solche auf Grund der geographischen Verteilung der Gemeinden auf ein so großes Gebiet kaum für alle Laien gleichzeitig präsent sein könnte. Lediglich in Orange County gibt es einen für diese Region zuständigen *Tong Hoi Cu Si* (dt.: Dachverband buddhistischer Laien). Dieser Verband organisiert unter der Leitung einiger Pagoden und Tempel religiöse Feste, Dharma-Kurse für Laien sowie Aktivitäten verschiedener kleiner buddhistischer Gruppen. Letztere Gruppen setzen sich aus jeweils 10 - 20 Laienbuddhisten zusammen, welche sich wöchentlich treffen, aus einer bestimmten Sutra-Sammlung rezitieren und dabei den entsprechenden Buddha oder Bodhisattva verehren. Es gibt z. B. die *Phap-Hoa*-Gruppe (Lotus-Sutra), die *Hoa-Nghiem*-Gruppe (Avatamsaka-Sutra) und die *Duoc-Su*-Gruppe (Medizin-Buddha-Sutra).³⁴⁸ Dem genannten regionalen Dachverband buddhistischer Laien gehören gegenwärtig ca. 600 bis 700 aktive Mitglieder an.

Neben dem Verwaltungskomitee und dem Unterstützungskomitee für die 'Drei Juwelen' (s. jeweils o., Abbildung 2) gibt es in vielen Pagoden und Tempeln auch eine als *Gia Dinh Phat Tu* bezeichnete Organisation, die für die Arbeit mit jungen vietnamesischen Laien zuständig ist. Auf Struktur, Aktivitäten und Ausbildungsprogramme dieser Jugendorganisation wird an anderer Stelle der vorliegenden Arbeit (s. u., Abschnitt 1.3 dieses Kapitels) näher eingegangen.

Auf Grund des Mangels an Mönchen und Nonnen übernehmen vietnamesische Laienbuddhisten - nicht nur - im US-amerikanischen Exil in vielen Fällen notgedrungen

³⁴⁷ Der Verfasser, der drei Monate lang in der genannten Pagode lebte, konnte von dort aus die vietnamesisch-buddhistischen Institutionen Nordkaliforniens und deren Aktivitäten genauer erkunden.

³⁴⁸ Die Lotus-Sutra-Sammlung besteht aus 28 Kapiteln und wurde bereits ins Deutsche übersetzt (vgl. Kuhlmann, 1989). Auch vom Medizin-Buddha-Sutra liegt eine deutsche Übersetzung mit Erläuterungen vor (vgl. Birnbaum, 1990). Die Hoa-Nghiem-Sutra-Sammlung besteht aus 22 Kapiteln.

verschiedene geistliche Aufgaben. Zu Letzteren gehören beispielsweise die Leitung verschiedener Andachten und die Erteilung buddhistischen Religionsunterrichts für Jugendliche. In Orten ohne Pagoden oder Tempel stellen die dort lebenden vietnamesischen Buddhisten zum Teil ihre privaten Wohnungen als provisorische Andachtsstätten zur Verfügung oder mieten öffentliche Räume an. Zu den Einsätzen der Laienbuddhisten gehören auch Genesungszeremonien für Kranke. In manchen Fällen müssen sie sogar Andachten für das Heil der Toten abhalten, obwohl eine solche Zeremonie in der Regel die Anwesenheit von Ordensleuten erfordert. Aus den genannten Gründen und mangels Alternative zum Einsatz der Laienbuddhisten bieten die Ordensleute ihnen regelmäßig die Möglichkeit, an Dharma-Kursen teilzunehmen und zu lernen, wie man eine Andacht leitet und die Ritualinstrumente richtig bedient. Hierzu stehen den Laienbuddhisten Lehrmaterialien wie Bücher und Kassetten zur Verfügung, so dass sie ihre Übungen auch bei sich zu Hause durchführen können. Auf diese Weise übernehmen die Laien zunehmend Funktionen der Ordensleute und werden zu Laien-Geistlichen ausgebildet - obwohl man natürlich hofft, zukünftig wieder mehr junge Mönche und Nonnen ausbilden und diesen die derzeit noch von Laien übernommenen geistlichen Aufgaben übertragen zu können.

1.2 Die Errichtung von Tempeln und Pagoden

Obwohl bereits vor 1975 vietnamesische Studenten buddhistischen Glaubens in den USA lebten, entstanden die erste buddhistische Gemeinden und die ersten Tempel erst ab 1975, als die Massenflucht Zehntausender Vietnamesen, unter welchen sich auch viele buddhistische Ordensleute befanden, aus ihrem Heimatland einsetzte. Schon während der ersten Jahre nach ihrer Ankunft in den Vereinigten Staaten begannen die vietnamesischen Buddhisten mit der Errichtung von Tempeln und Pagoden. Inzwischen gibt es in den USA etwa 270 - 300 vietnamesisch-buddhistische Einrichtungen, Klöster, Pagoden und Tempel.³⁴⁹

Tabelle 7 und Karte 3 (s. jeweils u.) zufolge existieren in den Vereinigten Staaten (außer Alaska) inzwischen 279 registrierte vietnamesisch-buddhistische Klöster, Pagoden und Tempel, von denen sich fast die Hälfte allein in Kalifornien befindet, wo auch die Mehrheit der Vietnamesen in den USA lebt. Die tatsächliche Zahl derartiger buddhistischer Einrichtungen dürfte jedoch größer sein, da nicht alle vietnamesisch-buddhistischen Institutionen der Vereinigten

³⁴⁹ Nähere Angaben zur Verteilung der vietnamesisch-buddhistischen Tempel und Pagoden in den USA finden sich in Tabelle 7 und auf Karte 3, ferner Kontaktadressen in einer Liste am Ende der vorliegenden Arbeit.

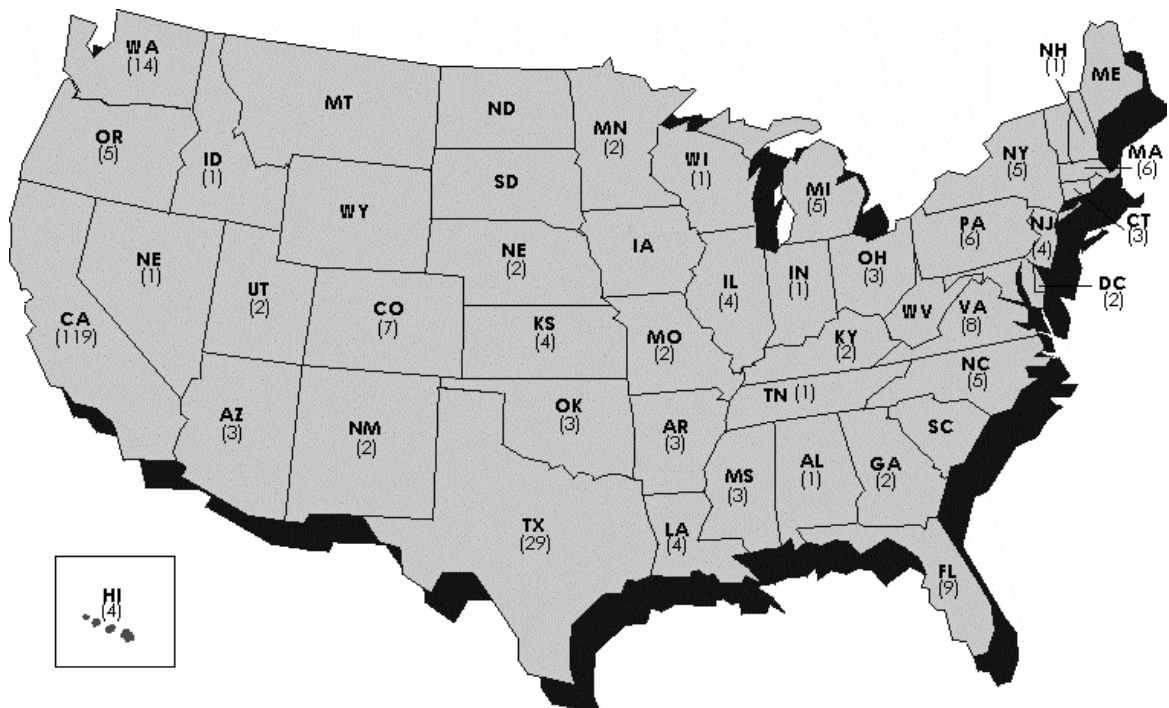
Staaten im *Lich Am Duong Doi Chieu* (dt.: Gegenüberstellung von Mond- und Sonnenkalender), einem regelmäßig erscheinenden Kalenderheft mit vielen Adressen buddhistischer Einrichtungen, verzeichnet sind oder mit Hilfe einer Erhebung des Verfassers erfasst werden konnten.

Tabelle 7: Vietnamesisch-buddhistische Klöster, Pagoden und Tempel in den USA

Bundesstaat	Anzahl	Bundesstaat	Anzahl	Bundesstaat	Anzahl
Alabama (AL)	1	Kentucky (KY)	2	North Carolina (NC)	5
Arizona (AZ)	3	Louisiana (LA)	4	Ohio (OH)	3
Arkansas (AK)	3	Massachusetts (MA)	6	Oklahoma (OK)	3
Kalifornien (CA)	119	Michigan (MI)	5	Oregon (OR)	5
Colorado (CD)	7	Minnesota (MN)	2	Pennsylvania (PA)	6
Connecticut (CT)	3	Mississippi (MS)	3	Tennessee (TN)	1
Florida (FL)	9	Missouri (MO)	2	Texas (TX)	29
Georgia (GA)	2	Nebraska (NE)	2	Utah (UT)	2
Hawaii (HI)	4	Nevada (NV)	1	Virginia (VA)	8
Idaho (ID)	1	New Hampshire (NH)	1	Washington State (WA)	14
Illinois (IL)	4	New Jersey (NJ)	4	Washington DC	2
Indiana (IN)	1	New Mexico (NM)	2	Wisconsin (WI)	1
Kansas (KS)	4	New York (NY)	5	USA gesamt	279

Quelle: Lich Am Duong Doi Chieu (2002) sowie eigene Erhebung (Stand: Januar 2002)

Karte 3: Vietnamesisch-buddhistische Institutionen in den USA (außer Alaska)



Quelle: Lich Am Duong Doi Chieu (2002) sowie eigene Erhebung

Es ist trotz intensiver Feldforschung sehr schwer, die genaue Zahl sämtlicher vietnamesisch-buddhistischer Einrichtungen auf dem Gebiet der USA zu ermitteln. Viele Institutionen wie z. B. kleine Tempel entstehen in relativ kurzer Zeit, während andere plötzlich geschlossen werden. Es existiert außerdem eine ganze Reihe kleiner Andachtshäuser, welche entweder von Ordensleuten oder von Laien bewohnt und geleitet werden, aber nicht öffentlich registriert und angeführt sind. Ein Beispiel hierfür ist z. B. das *Tinh That Ngoc Sang* (dt.: Andachtshaus „Leuchtende Jade“) in Westminster - eine kleine Andachtstätte, die offiziell eingeweiht wurde, aber dennoch in keinem Verzeichnis vermerkt ist. Die Besitzerin ist eine gläubige Buddhistin, die das zweite Geschoss ihres Hauses zu einem kleinen Gebetsraum mit Gästezimmer umgebaut hat. In dieser Andachtsstätte lebt eine alte Nonne, die jeden Tag Gebete verrichtet. Mönche und Nonnen werden oft hierher eingeladen, um Interessierte in die Lehre des Buddha zu unterweisen. Bei derartigen Unterweisungen und anderen Veranstaltungen finden in dieser Andachtsstätte 30 - 40 Personen Platz. Obwohl die Besitzerin mit ihrem Geschäft ausgelastet ist, widmet sie ihre Freizeit dem Dharma-Studium und praktiziert die Lehre des Buddha.³⁵⁰

Wie erwähnt, kamen im Zuge der Evakuierung vietnamesischer Flüchtlinge aus ihrem Heimatland und während der unmittelbaren Flucht der Boat People auch buddhistische Mönche und Nonnen in die USA. Die Zahl buddhistischer Ordensleute, denen die Flucht glückte, ist nicht bekannt; doch man schätzt, dass bis zu 300 von ihnen mittlerweile in verschiedenen westlichen Ländern leben.³⁵¹ Der erste vietnamesische Mönch, der in die USA kam und als Wegbereiter des vietnamesischen Buddhismus dort angesehen wird, war Thich Thien An, der bereits im Jahre 1975 die erste vietnamesisch-buddhistische Pagode der Vereinigten Staaten errichtete, nämlich die Viet-Nam-Pagode in Los Angeles.³⁵²

Zu den ersten vietnamesischen Mönchen, die schon vor dem Vietnamkrieg oder unmittelbar nach dem Ende des letzteren in die USA gelangten und später Pagoden und Tempel errichteten, gehörte Thich Tinh Tu, der im Jahre 1974 nach Kalifornien kam und später die Tu-Quang-Pagode - bis heute die einzige vietnamesisch-buddhistische Pagode in San Francisco - gründete.³⁵³ In Orange County, wo sich die größte vietnamesische Gemeinde der USA befindet, gibt es

³⁵⁰ Quelle: Gespräch des Verfassers mit Frau Quang Huong, Stifterin der Ngoc-Sang-Andachtstätte, in Westminster vom 20.04.2001.

³⁵¹ Vgl. Pham, 1997, S. 5.

³⁵² Nähere Angaben über Thich Thien An und sein Werk finden sich in Abschnitt 3.1 dieses Kapitels (s. u.).

³⁵³ Informationen über gegenwärtigen Aktivitäten in der Tu-Quang-Pagode finden sich in Abschnitt 1.1 dieses Kapitels (s. o.), nähere Angaben zur Person von Thich Tinh Tu und zu dessen Bauprojekten im Kim-Son-Kloster dagegen in Abschnitt 2.1 (ebenfalls) dieses Kapitels (s. u.).

mittlerweile über 40 buddhistische Tempel und Pagoden, von denen die Truc-Lam-Yen-Tu-Pagode (s. u., Abbildung 3) als älteste Einrichtung gilt.³⁵⁴

Die Truc-Lam-Yen-Tu-Pagode, die ursprünglich aus zwei Häusern bestand, inzwischen aber nur noch in einem Gebäude untergebracht ist, wurde 1986 von Thich Tam Chau von der *Giao Hoi Phat Giao Tang Gia The Gioi* (engl.: World Vietnamese Buddhist Order) erworben. Heute gehört diese Pagode keiner buddhistischen Vereinigung mehr an. Früher, als es in Orange County nur wenige Pagoden und Tempel gab, war sie sehr gut besucht. An den Hauptzeremonien z. B. zum buddhistischen Neujahr sowie anlässlich des Vesak- und des Ullambana-Festes nahmen jeweils bis zu 700 Besucher teil. Heute kommen aufgrund der vielen Pagoden und Tempel im selben Stadtteil nur noch 100 - 150 Laien zu den genannten Anlässen in die Truc-Lam-Yen-Tu-Pagode. Da letztere die älteste buddhistische Einrichtung für die vietnamesische Gemeinde in Orange County ist, sieht es der Abt als seine ehrenvolle Aufgabe an, zu jedem Neujahrsfest Vertreter der örtlichen Regierung bzw. Verwaltung einzuladen, um gegenseitige Unterstützung und Toleranz zu demonstrieren.³⁵⁵



Abbildung 3: Truc-Lam-Yen-Tu-Pagode in Santa Ana, Kalifornien³⁵⁶

³⁵⁴ Vgl. Seager, 1999, S. 177.

³⁵⁵ Quelle: Gespräch des Verfassers mit Thich Minh Nguyen, Abt der Truc-Lam-Yen-Tu-Pagode, in Santa Ana vom 14.04.2001.

³⁵⁶ Aufnahme des Verfassers vom 14.04.2001.

Der erste vietnamesisch-buddhistische Tempel für Nonnen in den Vereinigten Staaten wurde von Thich Nu Dam Luu im Jahre 1980 in San Jose, Kalifornien, gegründet. 1978 war sie aus Vietnam geflüchtet und zunächst nach Malaysia gelangt, wo sie etwa zwei Jahre in einem Flüchtlingslager verbringen musste, bevor sie 1980 in die USA einreisen konnte, wo sie mit einem Startkapital von zunächst nur 20 US-Dollar innerhalb eines Jahres ein kleines Wohnhaus in einen kleinen Tempel umfunktionierte. Das Wohnzimmer wurde zu einem Gebetsraum umgestaltet. Im Garten des Grundstücks stellte man ein großes Zelt auf, das als Mehrzweckraum genutzt wurde. Je nach Bedarf diente es als Speisesaal, Dharma-Halle, Unterrichtsraum für Kinder, die Vietnamesisch lernten, oder Schlafraum. Auf Grund erfolgreicher Spendenaufrufe, aber auch mit Hilfe der eigenen Arbeitskraft - sie hatte frühmorgens und spätabends leere Blechdosen und alte Zeitungen als Recycling-Rohmaterial gesammelt und abgeliefert -, konnte Thich Nu Dam Luu nur vier Jahre später die Bauarbeiten an der neuen Duc-Vien-Pagode in San Jose beginnen lassen. Ihr eigenes Aufgabenfeld sah sie in der Ausbildung von Nonnen und im Dharma-Unterricht für Vietnamesen. So wollte sie den Aufbau des vietnamesischen Buddhismus in den Vereinigten Staaten unterstützen. Mit der genannten Pagode hatte sie die erste Ausbildungsstätte für buddhistische Nonnen in den USA gegründet und konnte dort 20 Nonnen belehren. 1999 verstarb Thich Nu Dam Luu an Krebs.³⁵⁷ Gegenwärtig (November 2002) leben 13 Nonnen im Alter zwischen 24 und 70 Jahren im von ihr aufgebauten Kloster. Acht von ihnen sind bis zu 40, drei weitere 41 bis 55 und die beiden anderen über 70 Jahre alt. Außer den täglichen Gebeten finden in der Duc-Vien-Pagode Heil- und Totenandachten sowie einmal monatlich Klausurtag für Buddhisten statt. Ferner bieten die Nonnen den fast 400 vietnamesischen Kindern der Umgebung Vietnamesisch-Unterricht und Unterweisungen in die Lehre des Buddha. Diese vielen Aktivitäten sprengen fast die Kapazitäten, weshalb z. B. interessierte Schüler aus der weiteren Umgebung nicht mehr in die bereits bestehenden Unterrichtsgruppen aufgenommen werden können, wie die junge Äbtissin angibt.³⁵⁸ Aufgrund der guten geographischen Lage der Duc-Vien-Pagode mitten in einem vietnamesischen Einkaufszentrum wird sie gut besucht, denn die Menschen kommen nach ihren Einkäufen gern hierher, um den Buddha- und Bodhisattva-Statuen ihre Ehre zu erweisen oder um Räucherstäbchen für ihre verstorbenen Verwandten anzuzünden.

³⁵⁷ Vgl. Seager, 1999, S. 176. Ausführlichere Informationen hierzu finden sich bei Thich Minh Duc, 1999, S. 138-154. Nach der Einäscherung des Leichnams von Thich Nu Dam Luu wurden farbige Knochenüberreste entdeckt, die nun im Tempel verehrt werden. Hierzu heißt es bei Thich Minh Duc, 1999, S. 153: „In the Buddhist faith, only the remains of those who attain very high level of spiritual enlightenment have been known to become colorful after cremation. These colorful remains, according to the *Suvarnaprabhasa* sutra, are the result of a lifetime continuous practice of morality (sila), concentration (samadhi), and wisdom (prajna).“

³⁵⁸ Quelle: Gespräch des Verfassers mit Thich Nu Dam Nhat, Äbtissin der Duc-Vien-Pagode, in San Jose vom 6.01.2001.

Ende der 1980er- und Anfang der 1990er-Jahre entstanden vielerorts in den USA neue vietnamesisch-buddhistische Tempel und Pagoden. Bemerkenswert ist die Tatsache, dass die Errichtung solcher Gebäude nicht etwa Aufgabe buddhistischer Kongregationen und Vereinigungen, einer Dachorganisation oder einer höheren religiösen Autorität ist, sondern allein auf das Bedürfnis und der aktiven Mitarbeit der jeweiligen örtlichen buddhistischen Gemeinde, Organisation und/oder Geistlichen zurück geht. Sie werden entweder von den ansässigen Mönchen und Nonnen selbst erbaut und anschließend auch bewohnt; oder aber sie werden von Laienbuddhisten errichtet, welche nach der Fertigstellung Ordensleute einladen, im neuen Tempel oder in der neuen Pagode zu leben.³⁵⁹ In allen diesen Fällen übernehmen Ordensleute die zu verrichtenden geistigen Aufgaben. Die von Mönchen und Nonnen selbst errichteten Tempel und Pagoden haben allerdings weniger Probleme in der Verwaltung als die von Laien errichteten und (anderen) Ordensleuten überlassenen Gebäude, denn die Laien als Erbauer der letztgenannten Tempel und Pagoden behalten sich oft die Entscheidungsgewalt u. a. über finanzielle Mittel vor, so dass die dortigen Mönche oder Nonnen von ihnen abhängig sind, weil sie selbst kaum Befugnisse haben.

Die meisten Tempel sind bei ihrer Gründung noch klein und einfach, da sie nur aus Spenden einiger Familien oder wohlhabender Einzelner finanziert werden. Es sind in der Regel umfunktionierte kleine Einfamilienhäuser, in denen meist das Wohnzimmer umgebaut worden ist und als Gebetsraum genutzt wird. Diese kleinen Tempel sind zugleich Unterkünfte der Geistlichen und werden oft als „Haustempel“ (engl.: home temple) bezeichnet.³⁶⁰ Lässt sich eine ordinierte Person in einem Ort nieder, so dauert es in der Regel nicht lange, bis die Vietnamesen in der Umgebung davon erfahren. Sie kommen zahlreich zum privaten Wohnsitz des oder der Geistlichen; und dieser Wohnsitz wird auf diese Weise schnell zu einer öffentlichen Andachtsstätte. Die ortansässigen Buddhisten kommen, um beim Auf- bzw. Umbau der Gedenkstätte zu Ehren Buddhas zu helfen und um gemeinsam mit dem oder der Ordinierten zu beten. So wächst die Zahl der Besucher von Tag zu Tag. Die Leute kommen schließlich regelmäßig an Wochenenden. Dann erfolgt meist der nächste Schritt in der Entwicklung der Andachtsstätte, indem der Wunsch nach Erwerb eines größeren Grundstückes und Hauses zur Aufnahme der vielen Besucher geäußert wird. Aus einem Haus wird so ein Tempel. Durch den Bau einer größeren Andachtsstätte entsteht eine Pagode. Bei nochmaliger Vergrößerung bzw.

³⁵⁹ Vgl. hierzu Ngyen & Barber, 1998, S. 138f.

³⁶⁰ Vgl. Breyer, 1993, S. 377f.

Erweiterung werden solche Einrichtungen schließlich zu Klöstern und bedeutenden buddhistischen Instituten und Zentren.

Vietnamesisch-buddhistische Tempel und Pagoden an US-amerikanischen Standorten

Traditionell steht ein Tempel im Mittelpunkt des Lebens vietnamesischer Buddhisten. Dies ist in den USA nicht anders als in Vietnam. Tempel und Pagoden entstehen daher in Stadtzentren oder Siedlungsgebieten mit größeren vietnamesischen Bevölkerungsanteilen in der Umgebung. Pagoden und Tempel in guter Lage - d. h. in der Nähe vietnamesischer Einkaufszentren und mit guter Anbindung an den öffentlichen Personenverkehr - werden häufiger aufgesucht als andere. Gerade in den großen vietnamesischen Gemeinden in Kalifornien wie z. B. in Orange County und San Jose werden öffentliche Verkehrsmittel insbesondere von älteren Pagoden- und Tempelbesuchern genutzt, wenn die jungen Leute sie nicht im Auto dorthin bringen können. Schwieriger ist es für diejenigen älteren Menschen, die nicht in von Vietnamesen dicht besiedelten oder an den öffentlichen Personenverkehr angeschlossenen Gebieten wohnen, eine Mitfahrgelegenheit zu finden. So ist z. B. Frau Dieu Minh aus Raleigh, North Carolina, die jeden Sonntag die Van-Hanh-Pagode besucht, sehr froh über die Initiative einiger Buddhisten, welche für sie und andere Leute Mitfahrgelegenheiten organisieren. Sie wird regelmäßig abgeholt, wenn in der Pagode die wöchentlichen Andachten oder aber Feierlichkeiten stattfinden, und anschließend auch nach Hause gebracht.³⁶¹

Die Errichtung und Etablierung vietnamesisch-buddhistischer Tempel und Pagoden in Stadtzentren und Wohngebieten hat allerdings nicht nur Vorteile, sondern bringt auch Konflikte mit sich. Breyer stellt fest, dass es bezüglich der Tempel und Pagoden in Orange County zwei gegensätzliche Interessengruppen gibt. Auf der einen Seite stehen die vietnamesischen Buddhisten, die ihr Recht auf freie Religionsausübung beanspruchen, welche durch die „Free Exercise Clause“ geschützt ist; auf der anderen stehen die einheimischen Anwohner, die sich durch Lärm, Parkplatzprobleme und Benutzung von Wohnhäusern für religiöse Zwecke gestört fühlen.³⁶²

Um vom Staat als öffentliche religiöse Institution anerkannt zu werden, müssen die Gründer bzw. Erbauer - nicht nur - vietnamesisch-buddhistischer Tempel und Pagoden in den USA folgende drei Bedingungen erfüllen: Sie müssen eine Nutzungserlaubnis - „conditional use permit“

³⁶¹ Quelle: Gespräch des Verfassers mit Frau Dieu Minh in der Van-Hanh-Pagode in Raleigh, North Carolina, vom 24.10.2001.

³⁶² Breyer, 1993, S. 379.

- beantragen sowie ausreichend Frei- bzw. Parkflächen und schließlich die vorgeschriebene Mindestnutzungsfläche von einem US-amerikanischen Acre (= 4050 m²) nachweisen.

Die erwähnte Erlaubnis zur Nutzung von Gebäuden und Flächen in einem Wohngebiet für religiöse oder kommerzielle Zwecke unterliegt besonderen Kriterien; ihr geht oft ein langer Prozess voraus, bei welchem jeder Einzelantrag von Mitarbeitern der städtischen Planung und einem Anhörungsgremium geprüft wird. Dem Antrag des Betreibers der geplanten Einrichtung wird nur stattgegeben, wenn Nachbarschaft und umliegende Gemeinden nicht belästigt werden. Gründe für eine Ablehnung des Antrags können z. B. Lärm, Rauch, Staub, Vibrationen, Gerüche, Gefahren, Bedrohung öffentlicher Interessen und Unvereinbarkeit mit der Nutzung angrenzender Ländereien sein.³⁶³ Der Entscheidungsfindung der Behörden über eine Nutzungserlaubnis dient der so genannte „Balancing Test“. Dieser Test besteht aus vier Fragen: „First, is there a sincere belief on the part of the religious practitioners? Second, if this can be shown, does the state action in question place a burden on his or her practice? Third, if it does, can the state show a ‘compelling interest’ necessitating its application of the regulation in question? Finally, can the state prove that the current regulation is the least restrictive way of carrying out its compelling interest?“³⁶⁴. Anhand dieses Tests soll geprüft werden, ob die Errichtung eines solchen Gebäudes und Flächen notwendig ist, und ob im Falle einer Zustimmung seitens der Behörde bestimmte Regelungen und Einschränkungen erforderlich sind.

Die zweite vom Antragsteller zu erfüllende Bedingung für eine öffentliche Anerkennung der jeweiligen buddhistischen Einrichtung betrifft u. a. die Grundstücksabmessungen. Hierbei sind Kriterien wie z. B. Länge und Breite des Vorgartens (engl.: front yard), Entfernung zwischen Hauptgebäude und Grundstücksgrenzen sowie Höhe der Grundstücksmauer zu berücksichtigen. Außerdem muss z. B. in Orange County für je fünf Sitzplätze im zur Religionsausübung bestimmten Gebäude oder für je 100 square feet (= 9,29 m²) Grundfläche des letzteren ein Parkplatz vorhanden sein.³⁶⁵

Die dritte der o. g. vom Gründer bzw. Erbauer eines Tempels oder einer Pagode zu erfüllenden Bedingungen bezüglich der Mindestnutzungsfläche betrifft lediglich Garden Grove in Kalifornien.³⁶⁶ Diese Bedingung würde für viele Tempel und Pagoden andernorts eine schwere finanzielle Belastung darstellen, denn die Mönche und Nonnen oder die vietnamesischen

³⁶³ Conditional Use Permit (Informationsbroschüre), herausgegeben von der Stadt Garden Grove, zitiert in Breyer, 1999, S. 381.

³⁶⁴ Breyer, 1993, S. 388f.

³⁶⁵ Dto., S. 382. - In Garden Grove werden je ein Parkplatz für drei Sitzplätze im Gebäude und außerdem weitere vier Parkplätze pro 1.000 square feet Gebäudegrundfläche verlangt.

³⁶⁶ Dto., S. 391-393.

Gemeinden sind in der Regel nicht in der Lage, genügend Geld aufzubringen, um ein mindestens ein Acre großes Grundstück erwerben zu können, zumal die Grundstückspreise in Kalifornien sehr hoch sind, die meisten vietnamesischen Flüchtlinge aber ohne finanzielle Mittel in die USA kamen.

Wenn die eben geschilderten Vorschriften stets strikt eingehalten werden müssten, dann würden über 75 % aller vietnamesisch-buddhistischen Pagoden und Tempel in Orange County die Kriterien einer offiziellen staatlichen Anerkennung nicht erfüllen. Nur einige der fast 40 dortigen Pagoden und Tempel dürften demzufolge öffentliche religiöse Aktivitäten aufnehmen. Sie wurden als religiöse Institutionen bei den jeweils zuständigen Stadtbehörden angemeldet. Viele Pagoden und Tempel in Orange County kamen mit den Behörden bislang auch im Falle der Nichteinhaltung einzelner der genannten Vorschriften in verschiedenen Fällen nicht in Konflikt, weil sie Probleme wie Lärm und Parkplatzchaos erfolgreich vermieden und damit Konflikte mit Nachbarn umgingen. Auch pflegen einige Äbte und Äbtissinnen gute Kontakte zu den einheimischen Anwohnern, wobei sich die Äbtissinnen oftmals als die besseren Diplomaten erweisen. Vor größeren Feierlichkeiten werden die Nachbarn rechtzeitig informiert und um Verständnis gebeten und oftmals sogar zur Teilnahme eingeladen. Auch macht man ihnen nach den Festen exotisches Obst oder vietnamesische Spezialitäten wie z. B. Frühlingsrollen als Dank für ihr gezeigtes Verständnis zum Geschenk.³⁶⁷

Im Falle der Lien-Hoa-Pagode³⁶⁸ in Garden Grove hingegen musste auf Grund eines richterlichen Beschlusses³⁶⁹ das alte Gebäude abgerissen und durch einen Gebetshallenneubau ersetzt werden. Den Auflagen der Behörden entsprechend wurde gleichzeitig die Parkplatzfläche der Pagode vergrößert.³⁷⁰ Es muss nun außerdem stets für einen reibungslosen Verlauf des Verkehrs vor dem Pagodengrundstück gesorgt werden. Seit Sommer 2001 bot die Pagode Vietnamesisch-Kurse für jugendliche Vietnamesen an. Kurze Zeit später wurde die buddhistische Familie³⁷¹ Lien Hoa ins Leben gerufen. Die Zahl der Schüler und Familienmitglieder³⁷² nimmt

³⁶⁷ Quelle: Gespräch des Verfassers mit Thich Nhat Minh, Abt der Huong-Tich-Pagode, in Santa Ana vom 06.04.2001. Der Abt berichtete von anfangs erheblichen Problemen mit den Anwohnern der Pagode.

³⁶⁸ Zu den Konflikten und richterlichen Entscheidungen im Zusammenhang mit der Pagode im Jahr 1991 vgl. Breyer, 1993, S. 374.

³⁶⁹ Bei Breyer, 1993, S. 400, heißt es, dass diesem Beschluss zufolge „the temple could continue to operate for a limited six month period on the grounds that it applied for a conditional use permit, stopped the use of any loud speaker system at all ceremonies, and limited the number of people in the building at one time (25 including monks and children).“

³⁷⁰ Zu den diesbezüglichen Bestimmungen in Garden Grove s. Fußnote 365 (s. o.).

³⁷¹ Eine Erläuterung zur Bedeutung des hier verwendeten Begriffes findet sich in Abschnitt 1.4 dieses Kapitels (s. u.).

stetig zu, was dem Abt Sorgen bereitet. Wegen seines guten Rufes wollen viele weitere vietnamesische Eltern ihre Kinder zu ihm schicken. Die Pagode plant nun, einige Räume in einer nahe gelegenen Schule anzumieten, um die wachsende Zahl der Kinder unterbringen zu können. Man befürchte ständig, so heißt es in der Pagode, dass es bei zu großen Besucherzahlen zu Problemen mit den einheimischen Nachbarn kommen könnte. Um die Zahl der Gäste zu begrenzen, verschickt die Pagode keine schriftliche Festeinladungen an Buddhisten. Auch werden Feierlichkeiten nicht groß angekündigt und außerdem nur in kleinem Rahmen begangen.³⁷³ Thich Chon Thanh, Abt der Pagode, stellte sich sogar persönlich vor das Grundstück und wies Besucher auf die Parkplätze einer nahe gelegenen Schule hin. Dies alles bedeutet aber nicht, dass buddhistische Feierlichkeiten prinzipiell nicht groß gefeiert werden. Diejenigen Klöster und großen Pagoden in den USA, die als religiöse Einrichtungen öffentlich anerkannt sind, veranstalten durchaus große Feste. Hierzu werden z. B. auch Tausende von Einladungen verschickt sowie Festtermine in Zeitungen und Nachrichtensendungen bekannt gegeben (s. u., Abschnitt 2.3 dieses Kapitels).

Besonderheiten vietnamesisch-buddhistischer Einrichtungen in den USA

Es gibt ca. 30 vietnamesisch-buddhistische Pagoden und Tempel in den USA, die weder von einem Abt noch von einer Äbtissin geleitet werden. Der Grund hierfür liegt darin, dass einige Mönche Tempel oder Pagoden an Orten mit vielen vietnamesischen Buddhisten unter den Einwohnern errichten ließen, dann jedoch keinen Ordensnachwuchs fanden - und auch keine Mönche oder Nonnen, welche die Leitung übernehmen konnten. Im Tinh-Tam-Tempel in Berkley, Michigan, z. B. haben Laien die Funktion von Geistlichen übernommen. Zu großen buddhistischen Festen laden sie Mönche oder Nonnen von auswärts ein, welche dann die entsprechenden Zeremonien leiten.

Die Namensgebung für Klöster, Pagoden und Tempel - nicht nur - in den USA unterliegt gewissen Prinzipien. Viele Ordensleute benennen ihre Pagode oder ihren Tempel nach ihrem jeweiligen buddhistischen Patriarchen oder Zen-Meister in Vietnam, bei welchem sie aufwuchsen bzw. von welchem sie ausgebildet wurden. Beispiele hierfür sind die Pagoden Van Hanh, Giac Hoang und Vinh Nghiem. Andere buddhistische Gebäude werden nach bestimmten Buddhas und Bodhisattvas benannt, z. B. Thich Ca nach Shakyamuni, A Di Da nach Amitabha, Quan The Am nach Avalokiteshvara, Pho Hien nach Manjusri oder Duoc Su nach dem Medizin-Buddha.

³⁷² S. Fußnote 370 (s. o.).

³⁷³ Quelle: Gespräch des Verfassers mit Thich Chon Thanh in Garden Grove vom 4.04.2001.

Wiederum andere tragen den Namen eines buddhistischen Sutra oder aber einer der Tugenden der Buddhas und Bodhisattvas wie z. B. Phap Hoa (Lotus-Sutra), Hoa Nghiem (Avatamsaka-Sutra), Tu Bi (Barmherzigkeit). Auch Namen heiliger Orte in Indien, an denen Buddha lebte und predigte, werden bei der Namensgebung für Pagoden und Tempel verwendet, so z. B. Linh Son oder Linh Thuu (Geierberggipfel), Bo De (Bodh Gaya) und Loc Uyen (Gazellenhain). Weitere Pagoden und Tempel benennt man nach ihrem Standort in den USA; Beispiele hierfür sind das Dharma-Zentrum Hayward in Kalifornien, der Bosten-Tempel oder das Long-Beach-Kloster. Schließlich wählt man gelegentlich auch den Namen des eigenen Heimatlandes oder Volkes als Namen buddhistischer Gebäude aus; dies trifft im Falle der Pagode Viet Nam wie auch der Pagode Au Lac zu, von denen letztere einen alten Namen des vietnamesischen Volkes trägt.

Hinsichtlich der Form und Architektur lassen sich die vietnamesisch-buddhistischen Klöster, Pagoden und Tempel in den USA in folgende Kategorien aufteilen:

1. Die meisten kleinen Tempel sind ursprünglich Wohnhäuser, deren Räume teilweise umgebaut worden sind. In der Regel ist hier das Wohnzimmer oder die Garage zu einem Gebetsraum umfunktioniert worden, welcher genug Platz für 30 Personen bietet. Viele solcher kleinen Tempel werden durch den Ankauf jeweils eines Nachbarshauses oder -grundstücks vergrößert. Solche buddhistischen Einrichtungen werden auch als Haustempel bezeichnet.
2. Pagoden haben meist eine Kirchen ähnliche Form, denn ursprünglich waren sie auch Kirchengebäude gewesen, die von protestantischen oder katholischen Gemeinden angekauft wurden. Dies geschah in den Fällen der Pagoden Tu Quang in San Francisco, Phap Luan in Houston; und auch die zukünftige Pagode Dieu Phap in Garden Gove verdankt ihr Entstehen dieser Vorgehensweise. Meist wird die Eingangsseite solcher Gebäude etwas verändert, z. B. durch die Errichtung eines Drei-Flügel-Tores. Diese Pagoden verfügen über viele Parkplätze und u. a. deshalb über alle Rechte der Ausübung religiöser Aktivitäten.
3. Für gänzlich neu auf erworbenen Freiflächen errichtete Pagoden und Tempel mussten teilweise alte Gebäude abgerissen werden. Die Neubauten tragen in der Regel vietnamesische Architekturmerkmale: Sie verfügen über eine große Gebetshalle, einen Pagodenturm, oft einen Teich mit Lotusblumen und mit einer Statue des Avalokiteshvara-Bodhisattva sowie ein Drei-Flügel-Tor als Eingang. Beispiele solcher Gebäude sind die Pagoden Viet Nam (s. o.) und Phap Quang in Houston sowie die Pagode Viet Nam in Garden Grove.
4. Klöster und Pagoden, die abseits bestehender Siedlungen in den Bergen oder Wäldern errichtet wurden, sind z. B. das Kloster Kim Son bei Santa Cruz (s. o.), das Kloster Loc Uyen in San Diego, das Thich-Ca-Meditationszentrum in Los Angeles und die Van-Hanh-

Pagode in Centreville, Virginia. Diese auf großen Freiflächen erbauten Anlagen verfügen über große Gärten und Parkplatzflächen. Sie sind beliebte Ausflugs- und Pilgerorte für viele Laienbuddhisten, denn sie erinnern diese Menschen an die großen Klosteranlagen ihrer Heimat in Nord- und Mittelvietnam.

Die Ordensleute der meisten vietnamesisch-buddhistischen Pagoden und Tempel in den USA sind der Thien-Tinh-Dao-Trang-Tradition zuzuordnen, einer gemeinsamen Praxis der Lehren der Reines-Land- und der Meditationsschule. Diese Praxis enthält sowohl Elemente des Zen-Buddhismus, des Buddhismus des Reinen Landes sowie des Vajrayana-Buddhismus. Prinzipiell kann ein vietnamesischer Buddhist an verschiedenen religiösen Aktivitäten seiner Wahl teilnehmen.³⁷⁴

In den Gebetsräumen und -hallen der Pagoden und Tempel in den USA werden außer dem historischen Buddha auch die Buddhas der Vergangenheit und der Zukunft sowie viele Bodhisattvas verehrt. Die in diesen Gebäuden befindlichen Möbel und Statuen wurden meist in Taiwan oder Vietnam gefertigt. Der Patriarchenaltar und die Ahnen- und Verstorbenen-Altäre befinden sich in der Regel in gesonderten Räumen hinter der Gebetshalle oder aber - wenn solche nicht vorhanden sind - links und rechts neben dem Buddha-Altar. In jeder Pagode und jedem Tempel hängen über dem Ahnenaltar viele Bilder und Namen in Vietnam oder im Ausland Verstorbener. Die noch lebenden Nachkommen der letzteren hoffen, dass die Vorfahren die ihnen gewidmeten täglichen Gebete hören und in Frieden ihr neues Leben verbringen können. In Vietnam werden Ahnen-Altäre in der Regel zu Hause errichtet; in den USA und im übrigen Ausland dagegen ist dies unter den dort lebenden Flüchtlingen nicht mehr üblich.

Etablierung und Konsolidierung: Bau größere Klöster und Pagoden

Seit Beginn der 1990er-Jahre entstehen in den USA immer mehr größere vietnamesisch-buddhistische Pagoden und Klosteranlagen. Sie ersetzen die meist kleinen Haustempel vor Ort. In vielen vietnamesischen Gemeinden existiert nämlich der Wunsch nach Errichtung einer großen Pagode als einem Ort der Erinnerung an die Heimat, der Pflege der eigenen Kultur und Tradition sowie der Begegnung. Um den erfolgreichen Ansiedlungsprozess der Vietnamesen in den USA zu dokumentieren, versucht man bei der Planung großer Neubauten, den stilistischen und kulturellen Vorstellungen der vietnamesischen Buddhisten von einem rituellen Ort besser gerecht zu werden, als dies in den bisher genutzten kleinen, provisorischen Haustempeln möglich ist. Für die neuen Einrichtungen werden große Grundstücke erworben.

Anders als in den Anfangsjahren der Ansiedlung von Flüchtlingen in den USA werden neue Pagoden und Tempel nun in der Regel nur noch in Städten oder Gegenden mit bereits existierenden größeren Gemeinden vietnamesischer Buddhisten errichtet. In Orange County, Kalifornien, z. B. entstehen neue buddhistische Einrichtungen in der Nähe von Innenstädten mit Einkaufszentren. Anders als früher, als die Besucher weite Strecken zu einer Pagode oder einem Tempel zurücklegen mussten, benötigen viele Laien nun nur noch ein paar Minuten für die Anfahrt. Die Leute gehen in der Regel zunächst einkaufen, besuchen dann kurz eine in der Nähe gelegene Pagode, opfern dort Blumen oder Obst oder entzünden Räucherstäbchen und kehren anschließend nach Hause zurück.

Die meisten Pagoden und Tempel sind jederzeit für Besucher zugänglich. Dharma-Unterweisungen oder -kurse werden allerdings nur an Wochenenden angeboten. Es gibt allerdings auch viele Pagoden und Tempel, die nicht so gut besucht sind. Dies betrifft insbesondere diejenigen Einrichtungen, die nicht in einem Zentrum oder in der Nähe großer buddhistischer Gemeinden liegen und denen buddhistische Ordensleute als spirituelle Betreuer und Angebote verschiedener Aktivitäten fehlen. Hinzu kommt es, dass diese Pagoden und Tempel nicht täglich und/oder ganztägig geöffnet sind. Der Verfasser stand bei spontanen Besuchen solcher Einrichtungen mehrmals - sogar an Wochenenden - vor verschlossenen Türen und konnte niemanden erreichen, der für ihre Zugänglichkeit zuständig gewesen wäre.

Größere und zentral gelegene Pagoden, die stets gut besucht sind, werden immer wohlhabender, denn mit der Zahl der Besucher steigt auch die Summe der Geldspenden. Kleinere Pagoden dagegen können ihre Kosten schwerer decken. Da die Pagoden und Tempel für die Vietnamesen nicht nur Orte der Religiosität, sondern auch der Kultur und Tradition sind, wollen die Menschen ein möglichst den Einrichtungen der Heimat nahe kommendes oder diesen sogar identisches Abbild vorfinden. Auch für die Erziehung der jüngeren Generation spielt das in den Tempeln und Pagoden Erlebte und Gesehene eine bedeutende Rolle. Große, neu errichtete Pagoden in den USA weisen viele asiatisch-buddhistische Kennzeichen z. B. im Bereich ihrer Architektur, Inneneinrichtung und Aktivitäten auf, da viele Vietnamesen, die wenig Zeit haben und daher vielleicht nur einige Male im Jahr die Pagoden besuchen, solche Merkmale bei jedem Aufenthalt dort vorfinden wollen. In den größeren Pagoden sind die Möglichkeiten religiöser Betätigung und die Angebote geistlicher Betreuung deutlich größer als in kleinen Tempeln und Pagoden.

³⁷⁴ Zur Praxis der Lehren der Reine-Land- und der Meditationsschule s. o., Kapitel 1, Abschnitt 3.

Von der zunehmenden Errichtung größerer vietnamesisch-buddhistischer Gebäude in den USA profitieren auch bereits bestehende Anlagen. Hierzu gehören z. B. die beiden größten vietnamesisch-buddhistischen Klosteranlagen in den Vereinigten Staaten, das Kim-Son-Kloster in Watsonville bei Santa Cruz, Kalifornien, als größte dieser Anlagen und das Viet-Nam-Kloster in Houston, Texas.

Das Kim-Son-Kloster wurde 1982 von Thich Tinh Tu errichtet, der 1974 in die USA gekommen war und zunächst die Tu-Quang-Pagode in San Francisco und die Kim-Quang-Pagode in Sacramento gegründet hatte. Die gesamte Klosteranlage liegt auf einer 30 US-Hektar (= 121.500 m²) großen, bergigen Fläche des Mount Madonna im Santa Cruz County, Nordkalifornien. Auf dem Gelände befinden sich u. a. viele kleine, auf dem ganzen Grundstück verteilte Wohngebäude, eine provisorische große Gebetshalle, mehrere Unterrichts- und Versammlungsräume, ein Büro, eine kleine Bibliothek und ein Verkaufsstand mit Büchern, Kassetten, CD-Roms und Ritualgegenständen. Auch ein Garten für Gehmeditationen ist hier angelegt worden. Die ersten buddhistischen Aktivitäten auf dem Gelände fanden im Oktober 1983 statt. Ende der 1990er-Jahre wurde im Zuge einer grundlegenden Erneuerung und Erweiterung ein umfangreiches Bauprojekt geplant; und seit drei Jahren wird es umgesetzt. Hier sollen insgesamt fünf große Einrichtungen entstehen: das Haus der Barmherzigkeit, der Thanh-Luong-Teich mit einem Fassungsvermögen von fast 10.000 m³ Wasser sowie die Meditations-, die Avalokiteshvara- und die Gebetshalle. Ob und wie schnell diese Einrichtungen realisiert werden können, hängt von den Spendeneinnahmen des Klosters ab. Die für die bisherigen Bauabschnitte nötigen finanziellen Mittel wurden mit Hilfe von Spendeninitiativen wie z. B. der Ein-Baustein- und der Ein-Dachziegel-Aktion sowie verschiedener Statuen- sowie Ritualgegenstände-Aktionen aufgebracht. Man hofft auf viele und möglichst großzügige Spenden von Buddhisten aus den ganzen Vereinigten Staaten. Zusätzlich wird die Finanzierung unterstützt durch den Verkauf von Dharma-Gegenständen, CD-Roms, Audio- und Videocassetten sowie Büchern, aber auch durch die kostenpflichtige Abgabe selbst hergestellter vegetarischer Kost und verschiedener Gebäcksorten an Gäste. Für die Produktion von Büchern und modernen Medienträgern zum ebenfalls den Bau fördernden Verkauf stehen dem Kloster modernste technische Geräte zur Verfügung. Das 1,3 Millionen US-Dollar teure Haus der Barmherzigkeit mit 1.600 m² Nutzfläche, 32 Zimmern und einer Mehrzweckhalle, einer großen Küche und einer Terrasse wurde am 14.01.2001 eröffnet (s. u., Abbildung 4).

Im Frühjahr 2001 legte man auch die Grundsteine für den Bau der Gebetshalle und der Avalokiteshvara-Halle. Die Arbeiten am Thanh-Luong-Teich wurden ebenfalls inzwischen

aufgenommen. Die Anlage dieses Teiches wurde nach Angaben von Thich Tinh Tu, dem Abt des Klosters, von der Baubehörde vorgeschrieben, denn das Kloster muss über ausreichend Löschwasser im Falle eines Brandes verfügen.³⁷⁵ Das Kloster erfüllt diese Auflage, legt aber an Stelle eines normalen Behälters für Löschwasser einen schönen Teich mit Lotusblumen und andere Wasserpflanzen an. Die Trinkwasserversorgung des abgelegenen und daher nicht an das kommunale Wasserleitungssystem angeschlossenen Klosters wird durch drei große Container gesichert, die in regelmäßigen Abständen aufgefüllt werden.



Abbildung 4: Einweihung des Hauses der Barmherzigkeit im Kim-Son-Kloster³⁷⁶

Die zweitgrößte vietnamesisch-buddhistische Einrichtung in den USA ist das bereits erwähnte Viet-Nam-Kloster in Houston, Texas. Dieses Kloster weist eine Gesamtgrundfläche von 20.000 m² auf. Es besteht aus einer Gebetshalle mit angeschlossenen Patriarchenraum, zwei Stupas, zwei Reihenhäusern mit Wohnräumen, einem Speiseraum, einer Küche, einer Bibliothek und einem Büro. Am 29. und 30. Juni 2001 fanden die Feierlichkeiten zur Einweihung der dort errichteten, über 17 m hohen Quan-Am-Statue statt, welche den Avalokiteshvara-Bodhisattva darstellt. An diesen Feierlichkeiten nahmen mehr als 70 Ordensleute und 8.000 Laienbuddhisten teil, von denen viele aus anderen Bundesstaaten der USA angereist waren.³⁷⁷

³⁷⁵ Quelle: Gespräch des Verfassers mit Thich Tinh Tu in Watsonville vom 15.01.2001.

³⁷⁶ Aufnahme des Verfassers vom 14.01.2001. Im Hintergrund ist das neu eröffnete Gebäude zu erkennen.

³⁷⁷ Zur Errichtung der Quan-Am-Statue vgl. Vietnam Buddhist Center Houston, 2001. Über die Feier anlässlich der Einweihung der Statue berichteten u. a. Vara (1991) im Houston Chronicle sowie einige Fernsehsender wie CNN und Channel abc 13.

Abbildung 5 (s. u.) zeigt die Gebetshalle und die beiden Stupas des Viet-Nam-Klosters im Hintergrund sowie die vier Ashoka-Säulen im Vordergrund und links hinter ihnen die über 17 m hohe Statue des Avalokiteshvara-Bodhisattva. Die Errichtung der Klosteranlage wurde durch großzügige Spenden z. B. von Medizinern und reichen Geschäftsleuten ermöglicht. Ein großer, von einer flachen Mauer eingefasster Teich mit Lotusblumen und der o. g. großen Statue auf einer Säule in seiner Mitte dient bei Festen als eine offene Bühne, indem der gemauerte Teichrand als Basis für eine über dem Wasser installierte provisorische Veranstaltungsfläche dient.



Abbildung 5: Frontansicht des Viet-Nam-Klosters in Houston, Texas³⁷⁸

Zu den großen buddhistischen Feierlichkeiten wie Neujahrs-, Vesak- und Ullambana-Fest kommen stets viele Besucher in die beiden genannten Klöster, die hier ihre Vorstellungen einer idealen religiösen und kulturellen Begegnungsstätte verwirklicht sehen.

1.3 Buddhistische Vereinigungen und deren Zusammenarbeit

Die erste in den USA gegründete vietnamesisch-buddhistische Vereinigung waren die *Hoi Ai Huu Phat Giao Viet Nam tai Hoa Ky* (dt.: Freunde des vietnamesischen Buddhismus in den USA), welche sich am 26.10.1975 - nur wenige Monate nach der ersten großen Fluchtwelle aus Vietnam

³⁷⁸ Aufnahme des Verfassers vom 30.06.2001.

- in Kalifornien aufgrund steigender Flüchtlingszahlen und zunehmender buddhistischer Aktivitäten in den Vereinigten Staaten offiziell organisierten. Im September 1978 wurde die Vereinigung umbenannt in die *Giao Hoi Lien Tong Phat Giao Viet Nam tai Hoa Ky* (dt.: Vereinigung aller vietnamesischen buddhistischen Schulen in den USA). Die Gründung dieser Vereinigung zielte auf die Zusammenarbeit und gegenseitige Unterstützung der verschiedenen in den Vereinigten Staaten vertretenen vietnamesisch-buddhistischen Traditionen und Schulen. Vom 29. bis zum 31. Dezember 1978 fand in der Viet-Nam-Pagode in Los Angeles die erste ordentliche Versammlung dieser Vereinigung statt, an der 50 Delegierte 14 verschiedener vietnamesisch-buddhistischer Abordnungen aus den USA und einer Abordnung aus Indien teilnahmen. Man besprach u. a. die neuen Aufgaben der Vereinigung und beschloss die Gründung einer USA-Abteilung der Kongregation der Vereinigten Vietnamesischen Buddhistischen Kirche (KVVVK)³⁷⁹, die am 20.06.1979 vom Bundesstaat Kalifornien zugelassen wurde.

Drei hauptsächliche Ursachen führten zur Gründung der genannten Kongregation bzw. ihrer Abteilung in den Vereinigten Staaten:

1. Bis Ende 1977 war die Zahl der in die USA gekommenen vietnamesischen Flüchtlinge einschließlich vieler Ordensleute stark angewachsen. Diese Tatsache erforderte die Gründung einer gut organisierten Institution zur Erhaltung und Verbreitung der Lehre des Buddha unter den vielen neu angekommenen Menschen.
2. Auf Grund der religionspolitischen Lage im Heimatland, wo der Buddhismus von der kommunistischen Regierung unterdrückt wurde, war eine aktive religiöse Organisation mit vielen Anhängern im Ausland notwendig, die zur Beobachtung der Religions- und Menschenrechtspolitik in Vietnam dienen und der Weltöffentlichkeit über das Vorgehen der letzteren informieren konnte.³⁸⁰
3. Die vielen Buddhisten unter den in die USA gelangten Flüchtlingen brauchten insbesondere auf Grund zu verarbeitender Fluchterlebnisse und Verluste sowie radikal veränderter Lebensumstände religiöse und geistliche Betreuung.

Als Sprachrohr der Vereinigung wurde die Zeitschrift *Truc Lam* gegründet und herausgegeben.

³⁷⁹ Ausführliche Informationen zur Gründung und zu den Aktivitäten der Vereinigung vietnamesischer Buddhisten in den USA finden sich bei Kiem Dat (1984) und Tin Nghia, 1981, S. 118-137.

³⁸⁰ Ein Bericht zur religiösen Lage in Vietnam wurde während der ersten Versammlung der Vereinigung vietnamesischer Buddhisten vom 29. bis 31. Dezember verlesen (vgl. Kiem Dat, 1984, S. 18-21). Zur religionspolitischen Lage in Vietnam nach 1975 s. o., Kapitel 2, Abschnitt 1.2.

Anders als in Deutschland und einigen anderen Ländern Europas³⁸¹ gehören in den USA nicht alle vietnamesische Ordinierte zur nationalen Abteilung der KVVVBK, denn es existieren dort parallel zu dieser eher übergeordneten Organisation auch andere vietnamesisch-buddhistische Vereinigungen. Hierzu zählen außer der erwähnten *Giao Hoi Lien Tong Phat Giao Viet Nam tai Hoa Ky* (dt.: Vereinigung aller vietnamesischen buddhistischen Schulen in den USA) (s. o.) auch die *Giao Hoi Khat Si* (dt.: Vereinigung der Almosentradition), die *Giao Hoi Tang Gia VN tren The Gioi* (dt.: Vereinigung des vietnamesischen Welt-Sangha), die *Giao Hoi Phat Giao Viet Nam Thong Nhat Hai Ngoai* (dt.: Vereinigung der vereinigten vietnamesischen buddhistischen Kirche im Ausland), die *Giao Hoi Phat Giao Linh Son* (dt.: Vereinigung der buddhistischen Tradition Linh Son), die *Giao Hoi Phat Giao Nguyen Thuy* (dt.: Vereinigung des Theravada-Buddhismus), die *Giao Hoi Phat Giao Viet Nam Mien Bac California* (Vereinigung des vietnamesischen Buddhismus in Nordkalifornien), die *Giao Hoi Phat Giao Viet Nam Mien Nam California* (Vereinigung des vietnamesischen Buddhismus in Südkalifornien) und Thich Nhat Hanhs Tiep-Hien-Orden. Darüber hinaus leben in den Vereinigten Staaten auch von jeglichen Vereinigungen unabhängige vietnamesisch-buddhistische Ordinierte. Zusammen mit der o. g. *Giao Hoi Phat Giao Viet Nam Thong Nhat tai Hoa Ky* (dt.: USA-Abteilung der Kongregation der Vereinigten Vietnamesischen Buddhistischen Kirche) gibt es dort also zehn vietnamesisch-buddhistische Organisationen. Unter den letzteren ist die USA-Abteilung der KVVVBK mit vielen ihr angeschlossenen Klöstern, Pagoden und Tempeln die größte.

Die Leitung der KVVVBK setzt sich aus einem Präsidenten, zwei Stellvertretenden Präsidenten, einem Generalsekretär, einem Stellvertretenden Generalsekretär, einem Schatzmeister und mehreren weiteren Vorstandsmitgliedern zusammen, welche jeweils für einen vieler verschiedener Bereiche wie z. B. Leitung der Ordinierten, Dharma-Verbreitung, Leitung der Dharma-Lehrer, Finanzen und Verwaltung der KVVVBK, Leitung der Laien- oder der Jugendverbände, der Buddhistischen Familien oder Soziales zuständig sind. Diese Vorstandsmitglieder können selbst ihre jeweiligen Stellvertreter bestimmen.³⁸²

Neben dieser Vereinigung und ihren Büros gibt es noch den so genannten *Ban bao tro* (dt.: Hilfsverein). Er setzt sich zusammen aus Buddhisten, die nicht zu den Gremien der KVVVBK gehören, in der Nähe der Klöster und Pagoden wohnen und ihre Unterstützung bei religiösen und

³⁸¹ Nähere Informationen zur Kongregation der Vereinigten Vietnamesischen Buddhistischen Kirche in Europa und speziell in Deutschland finden sich bei Ho, 1999, S. 69f.

³⁸² Beim Kongress der KVVVBK im September 1993 in San Jose, Kalifornien, wurde die USA-Abteilung der KVVVBK offiziell zum „Zweiten Büro des Dharma-Verbreitungsinstitutes im Ausland“ ernannt.

kulturellen Anlässen anbieten. Sie helfen sowohl tatkräftig als auch finanziell und sammeln darüber hinaus Spenden bei Dritten für verschiedene Projekte.

Zwecks Aufrechterhaltung und Pflege der vietnamesischen Kultur und Sprache existiert neben der KVVVK in den USA das buddhistische soziokulturelle Zentrum, das im Juni 1978 ins Leben gerufen wurde. Die selbst gewählten Aufgaben dieses Zentrums liegen in der Organisation buddhistischer und kultureller Aktivitäten, der Entwicklung und dem Aufbau des vietnamesischen Buddhismus in den USA, der Unterstützung des Aufbaus des asiatischen und des Weltbuddhismus sowie der Suche nach tugendhaften und eifrigen Personen für die gezielte und erfolgreiche Durchführung buddhistischer Aktivitäten. Als Sprachrohr des vietnamesischen Buddhismus im Ausland wurde die Zeitschrift *Phat Giao Viet Nam* (dt.: Vietnamesischer Buddhismus) gegründet und herausgegeben. Ihre erste Ausgabe erschien am 21.05.1978 anlässlich des 2522. Vesak-Festes.³⁸³

Um die Lehre des Buddha gezielt und effektiv sowohl den Buddhisten als auch anderen Interessierten nahe zu bringen, fand vom 28.08. bis zum 01.09.1990 in Seattle ein Kongress statt, an dem 90 Teilnehmer 15 verschiedener Organisationen und Vereine sowohl der Theravada- als auch der Mahayana-Schulen sowie buddhistische Laien teilnahmen. Auf dem Kongress erörterte und beschloss man ein gemeinsames Programm zur Verbreitung der Lehre des Buddha in den USA, bei der auch Laienbuddhisten aktiv mitwirken sollten. So plante man z. B. die Durchführung von Dharma-Ausbildungskursen, um *Giang Su Doan*, eine Gruppe von Dharma-Lehrern, ausbilden zu können.³⁸⁴

Die o. g. Form einer - beabsichtigten - Kooperation unter Buddhisten in den USA bildet die Ausnahme. Im Allgemeinen arbeiten die buddhistischen Einrichtungen unabhängig von Vereinigungen. Die Ordinierten können Tempel oder Pagoden errichten, ohne hierüber einer Vereinigung oder Dachorganisation Rechenschaft ablegen zu müssen. Andererseits kann jede dieser Einrichtungen selbstverständlich prinzipiell einer der existierenden Verbände angehören; eine derartige „Mitgliedschaft“ ist jedoch freiwillig und verpflichtet nicht zur Unterordnung einer bestimmten Organisation gegenüber. Tempel und Pagoden werden meist von lokalen oder regionalen buddhistischen Gemeinden gegründet bzw. errichtet und arbeiten unter der direkten Leitung eines Abtes bzw. einer Äbtissin oder eines Tempelrates. Alle Entscheidungen bezüglich der Ausgestaltung, Arbeitsabläufe und Aktivitäten einer buddhistischen Einrichtung werden vor Ort getroffen.

³⁸³ Ausführliche Informationen über Gründung und Arbeit des buddhistischen soziokulturellen Zentrums finden sich bei Kiem Dat, 1984, S. 39-54.

Die 1964 in Vietnam gegründete Kongregation der Vereinigten Vietnamesischen Buddhistischen Kirche (KVVBK), ein Zusammenschluss aller buddhistischen Schulen und Vereinigungen des Landes, konnte in der Heimat nur etwa zwölf Jahre lang - bis zur Machtübernahme der Kommunisten in Südvietnam im Jahre 1975 - aktiv sein. Auf Grund der relativ kurzen Existenzdauer - so Nguyen & Barber - fehlte es dieser Organisation an Tradition und Erfahrung, so dass sie nicht alle Funktionen einer institutionalisierten Religionsgemeinschaft übernehmen konnte.³⁸⁵ Viele buddhistische Einrichtungen und Ordinierte Vietnams gehörten zwar dieser Dachorganisation an und unterstützten ihre politische Haltung und Arbeit, doch sie blieben trotzdem unabhängig von ihr. Die Arbeit dieser Kongregation wurde nach 1975 stark eingeschränkt, bis die Kongregation schließlich offiziell verboten wurde (s. o., Kapitel 2, Abschnitt 1.2). Das Muster dieser Organisation wird seit 1975 nur noch von Exil-Vietnamesen z. B. in den USA (s. o.) aufrecht erhalten.³⁸⁶

1.4 Die buddhistische Jugendorganisationen

Die Eltern unter den vietnamesischen Flüchtlingen in den USA legen großen Wert auf die Erziehung ihrer Kinder, denn letztere stellen für sie oft den einzigen Sinn des Lebens dar, nachdem sie alles Andere in der Heimat verloren haben. Sie ermuntern und unterstützen die Kinder nicht nur im Hinblick auf eine gute Schulausbildung, sondern achten auch darauf, dass sie ihre eigene Kultur und Tradition kennen lernen und pflegen. Viele Verantwortliche in den vietnamesischen Gemeinden versuchen, der jungen Generation die Religion ihrer Heimat nahe zu bringen. Die meisten der jungen Vietnamesen in den USA durchlaufen eine gewisse kulturelle Identitätskrise und suchen nach ihrer kulturellen Wurzel. Es gibt einige Organisationen, die sich dieser jungen Leute annehmen. Von buddhistischer Seite her ist besonders die *Gia Dinh Phat Tu* (dt.: Buddhistische Familie³⁸⁷) bedeutsam. Sie ist eine Organisation von Gruppen mit familienähnlichen Strukturen für ältere Kinder und für Jugendliche und steht jeweils vor Ort unter

³⁸⁴ Einen Bericht über den Kongress und seine Ergebnisse liefert Tin Nghia, 1981, S. 127-132.

³⁸⁵ Nguyen & Barber, 1998, S. 132f.

³⁸⁶ Vgl. Nguyen & Barber, 1998, S. 133. Zur Struktur der Abteilung der KVVBK in den USA s. o., Abschnitt 1.1 dieses Kapitels.

³⁸⁷ Der Begriff „Familie“ weist auf die Familien ähnliche Struktur sowie auf die Art des Zusammenhaltes mit engen Bindungen und familiärer Atmosphäre innerhalb der einzelnen Gruppen hin.

der Verwaltung lokaler vietnamesisch-buddhistischer Laienorganisationen, Pagoden oder Tempel. Weltweit hat sie über 200.000 Mitglieder, wie aus Tabelle 8 (s. u.) ersichtlich ist.

Tabelle 8: Vietnamesisch-buddhistische Familiengruppen und ihre Mitglieder

	Vietnam	Europa	Australien	Kanada	USA	weltweit
Zahl buddhistischer Familiengruppen	1.496	32	10	10	58	1.606
Zahl der Betreuer von Familiengruppen	27.000	168	50	50	350	27.655
Zahl der Mitglieder von Familiengruppen	192.000	889	600	600	6.500	200.589
Zahl der Betreuer und Mitglieder insgesamt	219.000	1.057	650	650	6.850	228.227

Quelle: Phan Canh Tuan et al., 1996, S. 524

Die erste buddhistische Familiengruppe dieser Organisation entstand 1948 im Zuge der Wiederbelebungsbewegung im vietnamesischen Buddhismus während der französischen Kolonialherrschaft in Vietnam. Der Gründer dieser Jugendorganisation war Le Dinh Tham, dessen Dharma-Name Tam Minh lautete. In Vietnam existieren außer der genannten Vereinigung noch einige andere Organisationen für buddhistische Jugendliche, z. B. ein Pfadfinder-, ein Schüler- und ein Studentenverein. Wichtigste Zielsetzung der genannten Organisationen ist es, Kinder und Jugendliche zu guten Buddhisten zu erziehen, damit sie beim Aufbau der Gesellschaft im Sinne des buddhistischen Geistes aktiv mitwirken können. Die Organisation der Vietnamesischen Vereine Buddhistischer Jugend feierte im Jahre 1997 ihr 50-jähriges Bestehen.³⁸⁸

In den USA gibt es insgesamt 52 Buddhistische Familien. Ihre durchschnittliche Mitgliederzahl liegt bei etwa 100 bis 150 Jugendlichen. Es gibt jedoch einige Gruppen mit mehr als 200 Mitgliedern. Die Gesamtzahl der Mitglieder aller Buddhistischen Familien in den USA beträgt etwa 6500, von welchen etwa 660 Personen als Gruppenleiter fungieren.³⁸⁹ Die genaue Zahl aller Mitglieder ist nicht zu ermitteln, weil sie ständig schwankt. Die Jugendorganisation der Buddhistischen Familien in den USA ist in die vier Regionen Thien Minh (nördliche USA: 7 Familien), Quang Duc (westliche USA: 15 Familien), Tinh Khiet (südliche und mittlere USA: 23 Familien) und Van Hanh (östliche USA: 7 Familien) aufgeteilt. Jede der genannten vier Regionen

³⁸⁸ Zu diesem Anlass erschien eine Festschrift mit dem Titel *Gia Dinh Phat Tu Viet Nam 50 nam xay dung* (dt.: Vietnamesische Buddhistische Familien - 50 Jahre Aufbau). Das Buch schildert die Geschichte der Jugendorganisation.

verfügt über einen Rat, der wiederum dem Rat der für die gesamte USA zuständigen Hauptorganisation untersteht. Die Hauptaufgabe der vier regionalen Räte besteht in der Ausbildung von Gruppenleitern und der Koordination zur Durchführung der ihnen von den buddhistischen Vereinigungen in den USA übertragenen Aufgaben. Jährlich werden Ausbildungskurse sowie im Sommer Zeltlager und Freundschaftstreffen für die Mitglieder der Buddhistischen Familien der einzelnen Regionen organisiert und veranstaltet. Als Sprachrohr der gesamten Jugendorganisation fungieren die Zeitschrift *Sen Trang* (dt.: Weißer Lotus), verschiedene Sonderpublikationen und Internet-Seiten mit Informationen, Berichten und Abbildungen über die Aktivitäten in den USA.³⁹⁰

Außer den genannten 52 Buddhistischen Familien, die unter der Verwaltung der *Ban Huong Dan Trung Uong GDPTVN tai Hoa Ky* (dt: Hauptorganisation zur Leitung der Buddhistischen Familien des vietnamesischen Buddhismus) stehen, gibt es in den Vereinigten Staaten noch einige andere, von Vereinigungen, Pagoden oder Tempeln unabhängige Buddhistische Familiengruppen.

Die erste Buddhistische Familie *Cuu Kim Son* wurde 1976 in San Francisco, Kalifornien, gegründet und hatte ihr Büro in der Tu-Quang-Pagode. Im Frühjahr 1992 musste sie ihre Aktivitäten einstellen und wurde wegen Mangels an Gruppenbetreuern aufgelöst, da viele potentielle Leiter auf Grund ihres eigenen schulischen oder beruflichen Werdegangs, wegen Heirat oder Wegzug aus der Region nicht mehr zur Verfügung standen.³⁹¹ Ebenfalls im Jahr 1976 wurde in der Viet-Nam-Pagode in Los Angeles und in der Giac-Hoang-Pagode in Washington, D.C., je eine Buddhistische Familie gegründet. Der Bedarf an zusätzlichen Gruppenleitern wuchs, denn die Zahl der Mitglieder der Buddhistischen Familien nahm ständig zu. Im Juli 1977 fand in der Viet-Nam-Pagode in Los Angeles erstmals eine Ausbildung von Gruppenleitern statt. 1978 wurde die Hauptorganisation zur Leitung der Buddhistischen Familien des vietnamesischen Buddhismus gegründet. In den folgenden Jahren entstanden auf dem gesamten Gebiet der USA weitere Buddhistische Familien.³⁹²

Einige Buddhistische Familien, z. B. diejenigen in Hayward und Garden Grove, Kalifornien, sowie in Berkley, Michigan, mussten ihre Aktivitäten auf Grund von Beschwerden seitens

³⁸⁹ Die letztgenannte Angabe beruht auf den Informationen bei Phan Canh Tuan, 1996, S. 524, und dem Ergebnis einer Erhebung des Verfassers.

³⁹⁰ Nähere Informationen über die Aktivitäten der buddhistischen Jugendorganisationen finden sich bei Phan Canh Tuan, 1996, S. 207-297, sowie bei Ton Nu Dung Kieu, 1997, S. 13-15.

³⁹¹ Quellen: *Ky Yeu 10 nam GDPT Cuu Kim Son* (Sonderveröffentlichung zum 10-jährigen Jubiläum des Vereins Buddhistischer Jugend Cuu Kim Son), 1986, S. 76-86, sowie Gespräche des Verfassers mit Frau Nguyen Thi Nga, der ehemaligen Vorsitzenden des Vereins Buddhistischer Jugend Cuu Kim Son von 1976 bis 1985, in der Tu-Quang-Pagode in San Francisco vom 10.12.2000 und 29.01.2001. Vgl. hierzu auch Ton Nu Dung Kieu, 1997, S. 8.

einheimischer Nachbarn vorübergehend einstellen.³⁹³ Ursache für Klagen war und ist meist der Geräuschpegel spielender Kinder in Wohngebieten an Sonntagen. Die Buddhistische Familie in Berkley konnte ihre Aktivitäten im kleinen gleichnamigen Tempel auch nach über einem Jahr Pause nicht wieder aufnehmen. Trotz intensiver Bemühungen fand sich kein geeigneter Ort für die Kinder und Jugendlichen. Dies bedeutet einen großen Verlust für den Tempel, da viele dort zu verrichtende Tätigkeiten von den Mitgliedern der Buddhistischen Familien hätten übernommen werden können.³⁹⁴ Ähnlich wie die eben genannte müssen auch viele andere Buddhistische Familien ihre wöchentlich stattfindenden gemeinsamen Aktivitäten „auslagern“ und in gemieteten Räumen oder im Freien durchführen - oft aber nicht auf Grund von Beschwerden, sondern wegen Platzmangels in den betreffenden Pagoden und Tempeln als Folge des großen Andrangs.

Die Mitglieder der Buddhistischen Familien sind zwischen 10 und 35 Jahre alt; die Gruppenleiter sind zum Teil älter. Jede Buddhistische Familie der o. g. Hauptorganisation plant selbstständig ihre Aktivitäten, und zwar in der Regel zweimal monatlich - gelegentlich aber auch wöchentlich - bei Treffen der Mitglieder zur gemeinsamen Gestaltung ihrer Tagesprogramme. Bei ihren Treffen sowie bei religiösen Großveranstaltungen tragen die Jugendlichen einheitliche Kleidung, welche sie als Angehörige einer Buddhistischen Familie kennzeichnet: die Jungen ein graues Hemd und eine lange dunkle Hose, die Mädchen entweder das Gleiche oder ein graues *Ao Dai*³⁹⁵ mit weißer Stoffhose. Die Jugendlichen erhalten in den Gruppen der Buddhistischen Familie Unterricht in ihrer Muttersprache, in Geschichte und Kultur ihres Heimatlandes und vor allem in buddhistischer Religion. Der Religionsunterricht umfasst die Lebensgeschichte des historischen Buddha Shakyamuni und wichtige Lehren des Buddhismus wie diejenigen der Vier Edlen Wahrheiten und des Achtfachen Pfades. Darüber hinaus nehmen die Jungen und Mädchen an Dharma-Kursen, Wochenendseminaren und eintägigen Klausuren teil und werden mit der Bedienung der Ritualinstrumente vertraut gemacht. Neben diesen Unterrichtsangeboten finden selbstverständlich gemeinsame Freizeitaktivitäten wie z. B. Singen, Tanzen, Gruppenspiele, Basteln und Sport statt.

Anlässlich großer jährlicher buddhistischer Feierlichkeiten wie Neujahrs-, Vesak- und Ullambana-Fest und anderer Sonderveranstaltungen treffen sich die Mitglieder der Buddhistischen

³⁹² Phan Canh Tuan, 1996, S. 209-220, 229, 281-295. Vgl. hierzu auch Ton Nu Dung Kieu, 1997, S. 15-20.

³⁹³ Vgl. hierzu die sieben von der Buddhistischen Familie Chanh Tam in Hayward von 1984 bis 2000 herausgegebenen Zeitschriften-Sonderausgaben.

³⁹⁴ Quelle: Gespräch des Verfassers mit Herrn Ky, Gruppenleiter der Buddhistischen Familie Tinh Tam in Berkley, Michigan, vom 22.01.2001.

³⁹⁵ Das *Ao Dai* ist die typische Nationaltracht vietnamesischer Mädchen und Frauen, die bei kulturellen und religiösen Anlässen getragen wird. In Vietnam tragen Mädchen ab der 10. Schulklasse ein weißes *Ao Dai*.

Familien und unterstützen die Pagoden und Tempel während der Festtage durch ihren Arbeitseinsatz sowie durch musikalische Beiträge an Kulturabenden. Fast jede Buddhistische Familie verfügt über eine eigene Drachentanzgruppe und in vielen Fällen auch über eine Volkstanzgruppe, die sich nicht nur an vietnamesischen, sondern auch an US-amerikanischen Kulturfesten beteiligen. Die Drachentanzgruppe führt darüber hinaus zu weiteren für die Vietnamesen bedeutsamen Anlässen - z. B. zum Mondfest, bei Restauranteröffnungen sowie bei Hochzeitsfeiern - ihre Tanzdarbietungen auf. Mit ihren Auftritten tragen die Jugendlichen dazu bei, die vietnamesische Kultur und ihre Religion der US-amerikanischen Öffentlichkeit zu präsentieren. Abbildung 6 (s. u.) zeigt ein Treffen einiger Buddhistischer Familien aus Südkalifornien anlässlich des ersten in ihrem neuen Quartier veranstalteten Vesak-Festes im Mai 2001. Im Hintergrund der Abbildung ist das neue Gebäude des Ausbildungs- und Dharma-Zentrums der Hauptorganisation der Buddhistischen Familien zu erkennen. Der ursprünglich für andere Zwecke genutzte große Saal des Gebäudes wurde in eine Gebetshalle umgewandelt. Auf dem weitläufigen Gelände, das mit Hilfe von Spenden erworben werden konnte, sollen noch weitere Gebäude errichtet werden. An diesem Ort soll das Zentrum der buddhistischen Jugendorganisation entstehen. Hier wohnt Thich Pho Hoa, buddhistischer Mönch, selbst aktiver Gruppenleiter in der buddhistischen Jugendorganisation und Herausgeber einer Sonderveröffentlichung zur ihrer 50-jährigen Geschichte. Viele andere Mönche und Nonnen waren früher Mitglieder Buddhistischer Familien.



Abbildung 6: Treffen verschiedener Buddhistischer Familien in San Bernardino³⁹⁶

Vielen Eltern sind die buddhistische Jugendorganisationen eine große Hilfe, denn sie können ihre Kinder tagsüber in die Pagode oder den Tempel bringen, um einer Nebenbeschäftigung

³⁹⁶ Aufnahme des Verfassers vom 27.05.2001.

nachgehen, Haus- und Gartenarbeit erledigen oder große Einkäufe machen zu können. Die Kinder werden in den Buddhistischen Familien nicht nur einfach betreut und bekommen ein kostenloses Mittagessen - was für viele Mütter zweifelsohne eine große Erleichterung darstellt -, sondern lernen vor allem die vietnamesisch-buddhistische Tradition und Kultur kennen; und das ist für viele Eltern maßgeblich. Letztere fördern daher in so genannten „Unterstützungskomitees“ die jeweiligen Buddhistischen Familien durch gelegentliche Mitarbeit oder durch Spenden. Beispielsweise kochen sie das Mittagessen, fahren als Begleit- und Aufsichtspersonen mit ins Zeltlager, stellen ihr Fahrzeug als Transportmittel zur Verfügung oder sammeln Geld für neue Anschaffungen oder Bauprojekte wie im Falle des o. g. Ausbildungs- und Dharma-Zentrums in San Bernardino.

Ein gewisses Problem ergibt sich in den Familiengruppen, welche den Jugendlichen die Lehre des Buddha vermitteln sollen, wenn nicht genügend Ordensleute oder geeignete Gruppenleiter als Dharma-Lehrer vorhanden sind. Ein solcher Dharma-Lehrer muss von den Jugendlichen respektiert werden und daher neben der eigenen Glaubensüberzeugung und Praxis auch sehr gute englische Sprachkenntnisse besitzen, um Glaubensinhalte verständlich vermitteln zu können. Andernfalls verlieren die mit der US-amerikanischen Kultur aufgewachsenen Jugendlichen sehr schnell das Interesse an einer aktiven Mitwirkung in den Buddhistischen Familien.

2. Das religiöse Leben der vietnamesischen Buddhisten

In der vietnamesischen Kultur gibt es drei verschiedene Zeitrechnungen: den *Lich tay* (dt.: westlicher Kalender) nach Gregorianischer Zeitrechnung; den *Lich ta* (dt.: unser Kalender) nach chinesischer Zeitrechnung) und den *Phat lich* (dt.: buddhistischer Kalender) nach buddhistischer Zeitrechnung. Letztere Zeitrechnung wird von Englisch sprechenden Buddhisten mit der Abkürzung „BE“ (= Buddhist Era) gekennzeichnet. Die kulturellen und religiösen Feste der Vietnamesen auch in den USA orientieren sich hauptsächlich an der chinesischen Zeitrechnung, welcher das Mondsonnenjahr zugrunde liegt. Viele Fest- und Gedenktage fallen auf Halbmond- oder Vollmondtage. Zur Bezeichnung einzelner Jahre wird der chinesische Jahreszyklus mit zwölf verschiedenen Tiernamen verwendet. So stellt z. B. das Jahr 2002 diesem System zufolge das Jahr

des Pferdes dar.³⁹⁷ Buddhistische Ordensleute richten sich in erster Linie selbstverständlich nach der buddhistischen Zeitrechnung, geben ihren Landsleuten wie auch dem US-amerikanischen Umfeld zuliebe aber auch Daten unter Einbezug der beiden anderen o. g. Zeitrechnungen an.

Der vietnamesisch-buddhistischen Tradition zufolge existiert auch im US-amerikanischen Exil eine klare Trennung zwischen ordinierten Buddhisten und Laienbuddhisten. Den Ordinierten werden andere Aufgaben als den Laien zugewiesen. Beide Gruppen haben auch unterschiedliche vom Glauben bestimmte Tages- und Jahresabläufe.

Im Folgenden werden die während eines Jahres stattfindenden religiösen und kulturellen Aktivitäten vietnamesischer Buddhisten in den Vereinigten Staaten hauptsächlich am Beispiel der Ordinierten des Klosters Kim Son in Watsonville bei Santa Cruz, Kalifornien, beschrieben. In anderen buddhistischen Pagoden und Tempeln finden ähnliche religiöse und kulturelle Aktivitäten sowie Sonderveranstaltungen statt, allerdings meist in einem kleineren Rahmen als im Kim-Son-Kloster. Die buddhistischen Laien orientieren sich in ihrem Jahresablauf - so weit dies ihr Leben im US-Alltag überhaupt zulässt - größtenteils an den großen Feierlichkeiten der Ordenshäuser, an denen auch sie teilnehmen.

Das Hauptmotiv der Errichtung des Kim-Son-Klosters war das Bemühen um die Herstellung eines seelischen Gleichgewichts bei den Mitgliedern der vietnamesisch-buddhistischen Gemeinde durch die Integration des Buddhismus in ihr Alltagsleben. Einzelne Arbeitsfelder sind unter anderem die Intensivierung der religiösen Praxis unter Laien, die Ausbildung von Mönchen und Nonnen und die Unterrichtung der jungen Generation über die buddhistisch-ethische Haltung gegenüber Ahnen, Eltern und Heimatland sowie über die kulturelle Tradition.³⁹⁸ Ziel ist es, den Glauben der Laienbuddhisten an die 'Drei Juwelen' zu festigen und die Menschen zum Studium der Lehre des Buddha sowie zur Umsetzung der letzteren im eigenen Leben zu bewegen. Das Kloster will die vietnamesisch-buddhistischen Gemeinden mit Dharma-Lehrern versorgen, jährlich stattfindende dreimonatige Klausurzeiten organisieren und durchführen, Dharma-Kurse für Ordinierte und Laien anbieten, die vietnamesisch-buddhistische Kultur im US-amerikanischen Exil bewahren und weiter entwickeln sowie den Buddhismus auch in den Alltag der Gesellschaft der Vereinigten Staaten zu integrieren.

³⁹⁷ Ein kleiner Unterschied zwischen dem vietnamesischen und dem chinesischen Kalender besteht darin, dass im ersteren die Katze an Stelle des Kaninchens das vierte Tiersymbol darstellt. Der Tierkreis beginnt in Vietnam mit der Maus, gefolgt von Büffel, Tiger, Katze, Drache, Schlange, Pferd, Ziege, Affe, Hahn sowie Hund und endet mit dem Schwein.

³⁹⁸ Thich Tinh Tu, 2001, S. 12f.

Einem der genannten Ziele folgend bildete das Kloster Kim Son in den letzten zwei Jahrzehnten mehr als 40 Mönche und Nonnen aus, von welchen viele in die Lage versetzt worden sind, auch andernorts Aufgaben und Aktivitäten zur Betreuung vietnamesisch-buddhistischer Gemeinden zu übernehmen. Einige von ihnen haben inzwischen weitere Pagoden und Tempel errichtet und dort Ordensschüler aufgenommen. Thich Tu Luc z. B. ist Schüler von Thich Tinh Tu, welcher 1986 ordiniert wurde. Inzwischen ist der Erstgenannte selbst Abt des buddhistischen Zentrums Hayward in Kalifornien und bildet gegenwärtig (November 2002) drei Novizen und vier Novizinnen aus.

2.1 Das Alltagsleben im Tempel

Buddhistischen Mönche und Nonnen orientieren sich im Jahresverlauf an einem festgelegten Programm mit unterschiedlichen religiösen und kulturellen Veranstaltungen. Diese finden zu verschiedenen Tageszeiten an bestimmten Tagen bzw. in bestimmten Wochen oder Monaten statt und dauern je nach Anlass mindestens eine halbe Stunde und höchstens mehrere Tage. Jeder Tempel, jede Pagode und jedes Kloster verfügt über eine das ganze Mondjahr umfassende Programmübersicht, in welcher alle wichtigen Termine vermerkt sind. Diese Programmübersicht wird auch an Ordinierte außerhalb des Klosters und an Laien in der Region verschickt. Meist versendet man kurz zusätzlich vor großen Veranstaltungen wie Neujahrs-, Vesak- und Ullambana-Fest einen Einladungsbrief. Wöchentlich bzw. monatlich finden im Kloster Dharma-Seminare und Unterweisungen für die Buddhisten statt. Einige andere Pagoden und Tempel bieten übrigens auch Dharma-Klausuren an. Eine solche Klausur dauert in der Regel 24 Stunden und soll den Buddhisten die Möglichkeit geben, das Leben der Mönche und Nonnen kennenzulernen und vor allem den eigenen Geist zu schulen.

Tägliche Andachten und Zeremonien

Der normale Tagesablauf sieht in vielen vietnamesisch-buddhistischen Tempeln und Pagoden - nicht nur in den USA - ähnlich aus. Die Mönche und Nonnen im Kim-Son-Kloster stehen zwischen 5:00 und 5:30 Uhr auf. Täglich werden in der Regel zwei Andachten abgehalten, und zwar je eine am Morgen und am Nachmittag. Für alle Bewohner des Kim-Son-Klosters - Mönche, Nonnen und Laien - sind jedoch drei Andachten täglich obligatorisch.

Im Vergleich zur in Vietnam gängigen Praxis beginnt die Morgenandacht im Kim-Son-Kloster eine Stunde später - also erst um 6 Uhr morgens - und dauert eine Stunde. Sie setzt sich zusammen aus der Rezitation des Suramgama-Sutra, einem der wichtigsten Sutras des Mahayana-Buddhismus, sowie der Rezitation verschiedener kurzer Sutras und Mantras, der Rezitation der Namen des Buddha, den Niederwerfungen vor dem Buddha³⁹⁹ und einer fünfzehnminütigen Sitzmeditation.⁴⁰⁰ An die Morgenandacht schließt sich eine Stunde mit Gymnastik- und Atemübungen für alle Klosterbewohner an. Auf diese körperlichen Übungen besteht der Abt des Klosters, denn er ist der Ansicht, dass außer einem gesunden Geist auch ein gesunder und kraftvoller Körper von Bedeutung ist.⁴⁰¹ Im Anschluss an diese Übungen folgt um 8:00 Uhr das gemeinsame Frühstück.

Die zweite Andacht findet nachmittags von 17:00 bis 18:00 Uhr statt. Diese Andacht ist in erster Linie den Toten gewidmet. Dabei werden das Amitabha-Buddha-Sutra, die an die Toten gerichteten Sutras und Mantras sowie die Namen des Buddha rezitiert. Auch zu dieser Andacht gehören Niederwerfungen. Es erfolgt außerdem eine kleine Opfergabe in Form einer mit Reisbrei gefüllten Schale und eines Bechers Trinkwasser für die *Co Hon* (dt.: umherirrende Geister).⁴⁰² Zum Schluss der Andacht wird die große Glocke geläutet. Das laute Schlagen der großen Glocke und das Rezitieren des Namens des Amitabha-Buddha bewirken symbolisch das Öffnen des *Cua Nguc* (dt.: Höllentor), damit die *Dia Nguc Chung Sanh* (dt.: Höllenwesen) aus der Hölle befreit werden können.

Die dritte Andacht, die den langen Tag im Kim-Son-Kloster abschließt, findet nach dem gemeinsamen Abendessen um 19:30 Uhr statt und endet gegen 21:30 Uhr. Anschließend kann jeder Teilnehmer an der eigentlichen Andacht sich noch einer 30-minütigen Übung - z. B. dem Meditieren oder dem Visualisieren - widmen, bevor dann ab 22:00 Uhr die Bettruhe beginnt.

Außer den eben genannten Andachten in der Gebetshalle gibt es auch eine Gehmeditation, welche die Teilnehmer durch die große Gartenanlage des Klosters und das angrenzende Waldgebiet führt. Während dieser Gehmeditation wird auch der Raum der Gebetshalle entlang der Innenwände drei Male umrundet.

³⁹⁹ Diese religiöse Handlung dient der Verehrung der Buddhas und Bodhisattvas und wird auch von Laien dem Sangha bzw. von Schülern ihren Lehrern gegenüber ausgeführt. Sie erfolgt oft vor und nach der eigentlichen Andacht.

⁴⁰⁰ Einzelheiten über Andachtsabläufe finden sich bei Thich Nhu Dien (1984).

⁴⁰¹ Thich Tinh Tu, 2001, S. 15. Farbaufnahmen finden sich auf der Internetseite des Klosters unter www.kimson.org.

⁴⁰² Nähere Informationen hierzu finden sich bei Bezacier, 1975, S. 332-335. Den umherirrenden, leidenden Seelen bringt man nicht Opfer dar, um sie günstig zu stimmen, sondern um sie zu befriedigen, und um so zu verhindern, dass sie Schaden anrichten.

Während der einmal jährlich von den Ordinierten des Klosters absolvierten dreimonatigen Klausurzeit werden die obligatorischen täglichen Andachten um eine weitere Zeremonie ergänzt, und zwar um die Zeremonie der Essensopfergaben um 11:00 Uhr. Dieser Zeremonie folgt eine Gehmeditation in Form einer dreimaligen Umrundung der Gebetshalle an den Innenwänden entlang, bei welcher der Name des Shakyamuni-Buddha oder derjenige des Amitabha-Buddha rezitiert wird.

Während die Ordensleute bei allen religiösen Zeremonien und Andachten ihre gelben Roben tragen, legen die Laienbuddhisten hierfür ein langes graues Gebetsgewand (vietn.: *Ao Trang*) an. In einigen Pagoden und Tempeln sieht man auch braune Gebetsgewänder. Die Andachten werden auf Neu- und auf Sinovietnamesisch gehalten. Die mündliche Rezitation wird von Ritualmusik begleitet, welche den rituellen Aspekt der Andacht unterstreicht. Eingesetzt werden häufig Ritualinstrumente wie Glocken, Trommeln, Gongs und Pauken. Bei großen Festen kommen auch die große Glocke und die große Trommel zum Einsatz. In Vietnam setzt man bei rituellen Feierlichkeiten außerdem verschiedene Saiteninstrumente, Trompeten und Schlagbretter ein.⁴⁰³

Weitere regelmäßige Andachten und Zeremonien

Eine ausführliche Beschreibung der im Zusammenhang mit den drei großen, jährlich stattfindenden buddhistischen Feierlichkeiten - Neujahrs-, Vesak- und Ullambana-Fest - bedeutsamen Zeremonien findet sich im Abschnitt 2.4 dieses Kapitels (s. u.).

An jedem Samstag und Sonntag finden im Kim-Son-Kloster unter der Leitung des Abtes oder eines der anderen dort lebenden Mönche Veranstaltungen für Ordinierte und Laien statt. Diese Veranstaltungen umfassen Unterweisungen in die Lehre des Buddha, Meditationen, Gehmeditationen, gemeinsame achtsame Mahlzeiten und Diskussionen sowohl über die Lehre des Buddha als auch über soziale und familiäre Probleme.⁴⁰⁴

Am 14. und am letzten Tag eines jeden Monats des Mondkalenders wird die Bußzeremonie mit 108 Niederwerfungen durchgeführt. Unter „Buße“ ist im Buddhismus „Reue in Verbindung mit dem Willen zur Besserung“ zu verstehen. Die Praxis der Niederwerfung ist neben der Rezitation und der Meditation im Kim-Son-Kloster von besonders großer Bedeutung. Während der Übung der Niederwerfung werden verschiedene Namen des Buddha rezitiert und jeweils mit einer Niederwerfung geehrt. Ordinierte und Laien können diese Übung wahlweise mit 51, 108,

⁴⁰³ Ausführlichere Informationen hierzu finden sich bei Thich Nhu Dien (1984).

⁴⁰⁴ Vgl. hierzu Thich Tinh Tu, 2001, S. 16.

500, 3.000 oder 10.000 Niederwerfungen durchführen; sie können aber auch einen Text aus eines Sutra auswählen und jedes seiner Worte mit einer Niederwerfung ehren. Die *Via*-Tage, die so genannten „Buddha-“ und „Bodhisattva-Gedenktage“⁴⁰⁵, werden monatlich festgelegt. Jedem Tag wird der Name eines Buddha oder eines Bodhisattva zugeordnet. Jede ordinierte Person übernimmt die Leitung des Klosterlebens für einen Tag, an welchem die Ordensgemeinschaft im Sinne der Tugend des entsprechenden Buddha oder Bodhisattva - z. B. Shakyamuni, Amitabha, Manjusri oder Avalokiteshvara - leben soll.⁴⁰⁶ Die Buddhas und Bodhisattvas werden aufrichtig verehrt, und man bringt ihnen Opfergaben dar.⁴⁰⁷

In jedem Jahr veranstaltet das Kim-Son-Kloster zehn bis zwölf Meditationskurse für vietnamesische sowie einheimische Buddhisten und andere Interessierte jeden Alters. Die Kurse dauern jeweils drei bis zehn Tage. Während dieser Zeit werden den Teilnehmern neben Meditationen auch Unterweisungen in die Lehre des Buddha, Diskussionen, Teezeremonien und Freizeitaktivitäten angeboten.

In allen buddhistischen Klöstern, Pagoden und Tempeln Vietnams führen die Ordensleute jährlich im etwa dreimonatigen Zeitraum zwischen Vesak- und Ullambana-Fest eine als „Vassa“ bezeichnete Meditationsklausur durch.⁴⁰⁸ Diese Tradition geht auf die Zeit des historischen Buddha zurück. Damals war das Umherziehen während der heftigen Regenzeit in Indien, dem Monsun, äußerst schwierig; und so ließen sich Buddha und seine Anhänger für längere Zeit an einem Ort nieder. Heutzutage hat die Wahl des Zeitraumes für die dreimonatige Klausur in den USA und in anderen westlichen Ländern vor allem eine symbolische Bedeutung. Die auch im Kloster Kim Son durchgeführte Klausur dient den Ordensleuten zur inneren Einkehr. Während dieser Zeit ziehen sie sich in ihre Pagoden und Tempel zurück, verringern ihre Kontakte zu den Laien und nutzen die Möglichkeit, die Lehre des Buddha intensiver als sonst zu studieren, mehr zu meditieren, häufiger Übungen der Ehrerbietung auszuführen, Bücher zu lesen bzw. zu schreiben und anderen geistigen Beschäftigungen nachzugehen, welche in der Regel viel Zeit in Anspruch nehmen. Die dreimonatige Klausur endet normalerweise zeitgleich mit dem Ullambana-Fest und wird mit einer großen Opfergabenzeremonie abgeschlossen, welche sich aus einer rituellen Mahlzeit und einer 30-minütigen Andacht zusammensetzt. Anschließend werden die Ordensleute von den Laien mit Opfergaben bedacht, welche meist aus Gegenständen für den

⁴⁰⁵ Im buddhistischen Kalender sind pro Jahr 24 solche Gedenktage verzeichnet, die entweder den Geburtstag oder den Tag der Erleuchtung des jeweiligen Buddha oder Bodhisattva kennzeichnen.

⁴⁰⁶ Vgl. hierzu Hajime, 1987, S. 464f., Birnbaum, 1987, S. 11-14, und Schumann, 1995, S. 207-212.

⁴⁰⁷ Thich Tinh Tu, 2001, S. 38f.

⁴⁰⁸ Vgl. hierzu den Textabschnitt 'The Rains Retreat' in Swearer, 1987, S. 551f.

alltäglichen Gebrauch sowie aus neuen Gewändern und nicht zuletzt auch aus Geld bestehen. Die Tradition der dreimonatigen Klausurzeit wird allerdings in den USA nur in sehr wenigen vietnamesisch-buddhistischen Pagoden und Tempeln gepflegt. Einige Klöster und Pagoden führen nur eine kurze Klausurzeit von in der Regel ein- bis zweiwöchiger Dauer durch. Daher kommen häufig Mönche und Nonnen aus benachbarten Städten nach Watsonville in das Kim-Son-Kloster, um gemeinsam mit den dort lebenden Ordinierten die dreimonatige Klausurzeit zu verbringen.

Um den Laienbuddhisten die Gelegenheit zu geben, das Klosterleben kennenzulernen und sich intensiv mit der Lehre des Buddha zu beschäftigen, veranstalten das Kim-Son-Kloster sowie viele andere Pagoden und Tempel eintägige Atthanga-Klausuren. Diese Klausuren finden an Wochenenden jeweils von Samstag auf Sonntag statt und dauern 24 Stunden. In dieser Zeit befasst man sich nur mit sich selbst; Gespräche und ein Verlassen des Pagodengrundstück werden vermieden. Der Verdienst einer einzigen solchen Klausur sei - so heißt es - genau so groß wie die einjährige Praxis der Lehre des Buddha zu Hause. Das Programm dieser Klausuren für Laien besteht aus vielen kurzen Andachten, Rezitationen von Sutra-Texten und Namen des Buddha, Niederwerfungen, Meditationsübungen und Unterweisungen in die Lehre des Buddha. Die Laienbuddhisten übernehmen dabei außer den fünf für Buddhisten obligatorischen Grundgeboten noch drei weitere während der 24 Stunden einzuhaltende Verpflichtungen.⁴⁰⁹ Neben der Möglichkeit zur Teilnahme an religiösen Andachten und Übungen bietet sich den Laienbuddhisten hierbei auch die Gelegenheit, Sutra-Texte zu erlernen und Bücher über die Lehre des Buddha zu studieren. An den eintägigen Klausuren des Kim-Son-Klosters nehmen erfahrungsgemäß vor allem vietnamesische Buddhisten aus der Umgebung teil.

⁴⁰⁹ Die drei zusätzlichen Verpflichtungen, die die Laienbuddhisten in diesem Zeitraum einzuhalten haben, sind: 1. die Enthaltung von Schmuck und Parfüm, 2. die Ablehnung eines bequemen Bettes sowie der Teilnahme an irgendeiner Vergnügungsveranstaltung und 3. die Enthaltung von Nahrung außerhalb der Regelmahlzeiten.



Abbildung 7: Rezitation der Namen des Buddha mit der Gebetskette⁴¹⁰

Außer den Feierlichkeiten und Veranstaltungen im eigenen Kloster bestehen zu besonderen Anlässen auch enge Verbindungen zu anderen Klöstern, Pagoden und Tempeln. Einige vietnamesisch-buddhistische Pagoden in Nordkalifornien begehen z. B. gemeinsam den Uposatta-Tag, an welchem die buddhistischen Verpflichtungen wiederholt bzw. rezitiert werden. So haben - wie bereits an anderen Stellen der vorliegenden Arbeit (s. o.) erwähnt - die Laien 5 Gebote, die Novizen und Novizinnen 10, die Mönche 250 und die Nonnen 348 Regeln einzuhalten, welche an diesem Tag in Erinnerung gerufen werden. Jedes an den Feierlichkeiten anlässlich dieses Tages beteiligte Ordenshaus stellt sich einmal jährlich als Veranstaltungsort zur Verfügung.

Viele vietnamesisch-buddhistische Pagoden und Tempel in den Vereinigten Staaten - so auch das Kim-Son-Kloster - bieten Dharma-Bücher, CDs und Kassetten für am Buddhismus Interessierte an. Dieses Angebot wird von vielen vietnamesischen Laienbuddhisten wahrgenommen. Einige Pagoden bieten auch Dharma-Unterweisungen für US-Amerikaner in englischer Sprache an. Anhänger anderer Konfessionen können sich über den vietnamesischen Buddhismus informieren. Werte der buddhistischen Ethik wie z. B. Betonung des Glaubens, Freundschaft unter Buddhisten, Willensstärke, Großzügigkeit, Sparsamkeit und Mitgefühl werden ihnen vermittelt, und sie werden so zu ähnlichem Handeln angeregt. Auch für Jugendliche relevante soziale Themen wie z. B. freundschaftliche und eheliche Beziehungen sowie

⁴¹⁰ Aufnahme des Verfassers vom 06.01.2001. Die Abbildung zeigt einige Laienbuddhistinnen während der eintägigen Klausur in der Duc-Vien-Pagode in San Jose.

Jugendkriminalität werden von den Ordensleuten nicht nur im Kim-Son-Kloster offen angesprochen.

2.2 Geistliche Aufgaben der Ordinierten

Zu den je nach Bedarf von Ordinierten durchgeführten Veranstaltungen gehören außerdem Hochzeits- und Totenzeremonien sowie Pilgerfahrten nach Indien. Diese werden im Folgenden beschrieben:

Vietnamesisch-buddhistische Hochzeiten in den USA

Wie im Heimatland wollen viele vietnamesische Buddhisten auch in den USA ihre Hochzeit in der Pagode feiern. Auf Grund der oftmals großen Entfernung zwischen Wohnort der Brautleute einerseits und der Pagode andererseits gehen allerdings immer mehr Heiratswillige dazu über, eine Ordensperson zur Leitung der Hochzeitszeremonie zu sich nach Hause einzuladen. Der Mönch bzw. die Nonne wird oft Wochen oder sogar Monate vor einer beabsichtigten Heirat gebeten, an Hand des chinesischen Kalenders einen geeigneten, „guten“ Termin für die Eheschließung auszuwählen.⁴¹¹ Zur Hochzeitsfeier werden Familienangehörige, Verwandte und Freunde der Brautleute eingeladen. Der oder die Ordinierte bezeugt das Ehegelöbnis des Brautpaares und leitet den religiösen Teil der Feier. Oft nehmen Braut und Bräutigam in traditioneller vietnamesischer Tracht an der Zeremonie teil. Die Braut trägt dabei ein rotes *Ao Dai* aus Samt, eine weiße Stoffhose und dazu eine rote Kopfbedeckung mit einem weißen Schleier und der Bräutigam ein langes, schwarzes oder blaues Gewand und eine farblich dazu passende Kopfbedeckung. Viele Brautleute können allerdings diese traditionelle Tracht im Ausland nicht besorgen und belassen es daher bei Brautkleid und Festanzug als moderner westlicher Festkleidung. Eine zeremonielle Hochzeitsfeier im Kim-Son-Kloster beginnt in der Regel mit einer kurzen Andacht zu Ehren Buddhas, bei welcher das Brautpaar vor dem Buddha-Altar kniet und die Worte des oder der Ordinierten wiederholt. In Anwesenheit aller eingeladenen Gäste gibt sich

⁴¹¹ Die Vietnamesen legen in der Regel sehr großen Wert auf die Wahl des „richtigen“ Tages, an dem besondere Vorhaben wie z. B. Umzug, Geschäftseröffnung, Einweihung eines Buddha-Altars, Reise, Hochzeit oder Totenzeremonie durchgeführt werden können. Bei dem von einem oder einer Ordinierten durchgeführten Auswahlverfahren werden „schlechte“ Tage strikt gemieden. Unabhängig hiervon wird der Samstag als „guter“ Tag für die Durchführung eines Vorhabens bevorzugt, da man hofft, dass viele Gäste zur geplanten Feier

das Brautpaar öffentlich das Versprechen, das Leben künftig als Eheleute gemeinsam zu führen. Anschließend unterweist die Ordensperson das Brautpaar in der buddhistischen Ethik und hierbei speziell in die das Eheleben betreffenden Regeln. Das Brautpaar begibt sich anschließend vor den Ahnenaltar und ruft die Ahnen als Zeugen an. Danach werden die Eheringe ausgetauscht, und dem Ehepaar werden Geschenke - meist in Form von Schmuck und Bargeld - überreicht. Die zeremonielle Hochzeitsfeier wird mit Dankesworten des Ehepaares an den Geistlichen oder die Geistliche und an die anwesenden Gäste abgeschlossen. In vielen Fällen lädt das Ehepaar die Gäste noch zu einem vegetarischen Mittagessen in der Pagode ein, welches vom Küchendienst der Pagode sorgfältig zubereitet wurde. Wie bei allen anderen Zeremonien bedanken sich die Laien bei den Ordinierten mit großzügigen Geldspenden für deren geistlichen Dienste. Am Abend des gleichen Tages findet dann die große Hochzeitsfeier für die beiden Familien und ihre Gäste statt - meist in einem Restaurant oder in einer gemieteten großen Halle, denn es nehmen nicht selten bis zu 150 Gäste an solchen Feierlichkeiten teil.

Sterbefürsorge und Totenzeremonien

Als weiteres, neben der Hochzeitszeremonie für die Vietnamesen wichtiges Ereignis, bei welchem die geistliche Hilfe der Ordinierten in Anspruch genommen wird, ist die Beerdigung zu nennen. Zunächst einmal sind einige Unterschiede und Einschränkungen in den USA im Vergleich zur diesbezüglichen Praxis in Vietnam zu erwähnen. Die Totenzeremonie findet nicht im Haus oder in der Wohnung des oder der Verstorbenen, sondern im Beerdigungsinstitut statt. Während in Vietnam der oder die Schwerkranke möglichst zu Hause sterben soll, endet das Leben in den Vereinigten Staaten in der Regel im Krankenhaus⁴¹². Der oder die Tote wird den in den USA geltenden Vorschriften gemäß einbalsamiert, wenn der Tote nicht bereits innerhalb von 24 Stunden begraben werden soll. Die bei einer Einbalsamierung erforderliche Entnahme innerer Organe entspricht nicht der vietnamesisch-buddhistischen Tradition, denn letzterer zufolge soll der Körper des oder der Verstorbenen möglichst nicht in dieser Weise angetastet werden.⁴¹³ Der genannten Tradition entsprechend widmet man den Toten wichtige Zeremonien. Diese sind auch für die in den USA lebenden Vietnamesen von besonderer Bedeutung. Die vietnamesische

kommen können. Eigentlich könnten die Laienbuddhisten im chinesischen Kalender, den sie alle besitzen, selbst „gute“ bzw. „schlechte“ Tage ermitteln, doch viele von ihnen verlassen sich lieber auf die Ordensleute.

⁴¹² S. o., Kapitel 1, Abschnitt 3.3.

⁴¹³ Es herrscht der Glaube vor, dass der Tote nach seinem Ableben weiter existiert und seinen Körper noch braucht. Deshalb sind die meisten Vietnamesen nicht zur Organspende im Falle ihres eigenen Unfalltodes bereit.

Tradition wurzelt z. T. in der Ahnenverehrung und im Glauben an die Unsterblichkeit der Seele.⁴¹⁴ Auch die verstorbenen Familienmitglieder haben daher ihren festen Platz im Familienverband. Vietnamesen suchen oft Schutz, Hilfe, Rat und Trost bei ihren Ahnen und müssen sich daher des Beistands der letzteren würdig erweisen. Aus diesem Grund werden den Verstorbenen anlässlich aller Familienfeierlichkeiten auf dem Hausaltar Opfertgaben dargebracht. Dem vietnamesisch-buddhistischem Glauben zufolge bedeutet der Tod nicht das absolute Ende eines Wesens, sondern stellt nur ein Zwischenstadium in einer langen Kette von Wiedergeburten (sanskrit.: *Samsara*) dar. Nach dem Tod gibt es für die Anhänger der vietnamesischen Reines-Land-Schule - je nach individuellen karmischen Verdiensten - drei verschiedene Möglichkeiten einer weiteren Existenz: 1. die Wiedergeburt in einer der vier unteren Welten (Halbgötter, Dämonen, Hungrigen Geister und Tiere) oder in einer der zwei oberen Welten (Götter und Menschen) innerhalb des Kreislaufs der bedingten Existenzen, 2. den Übergang in das *Cuc Lac* (dt.: „Reines Land“) und 3. den Eintritt in das Nirwana.

Nicht wesentlich anders als in den anderen buddhistischen Traditionen wird dem Tod und der mit ihm verbundenen Sterbebegleitung auch in der vietnamesisch-buddhistischen Überlieferung größte Aufmerksamkeit geschenkt. Der Sterbende erfährt eine intensive Fürsorge, und es wird nach dem Eintritt des Todes alles getan, um dem Verstorbenen die letzte Ehre zu erweisen. Die Trauerfeierlichkeiten dauern in der Regel mehrere Tage. In den USA kann die in Vietnam übliche umfangreiche Totenzeremonie mit vielen Teilnehmern nicht in vollem Umfang durchgeführt werden, weil dazu meist die Großfamilie und eine ausreichende Anzahl von Ordinierten fehlen. Dennoch versuchen die Mönche und Nonnen, diese Zeremonie in reduzierter und doch angemessener Form durchzuführen.⁴¹⁵ Der in Vietnam übliche Brauch der dreijährigen Trauer von Familienangehörigen - vor allem der Kinder des oder der Verstorbenen - wird im Ausland - also auch in den USA - nicht mehr strikt eingehalten.⁴¹⁶

⁴¹⁴ Bezacier, 1975, S. 332-337.

⁴¹⁵ Ausführliche Informationen zur Trauerfeier für Tote finden sich bei Thich Nhu Dien, 1984, S. 334-342.

⁴¹⁶ Siehe oben, Kapitel 1, Abschnitt 3.3.



Abbildung 8: Totenandacht in der Tu-Quang-Pagode in San Francisco⁴¹⁷

In den Vereinigten Staaten bevorzugen die vietnamesischen Buddhisten im Allgemeinen die Einäscherung ihrer Toten. Oft wünscht man die anschließende Versendung der Asche in die Heimat des oder der Verstorbenen nach Vietnam oder aber ihre Aufbewahrung in einer Pagode oder einem Tempel in der Nähe des Wohnortes der Familie. In den USA ist es den vietnamesisch-buddhistischen Pagoden und Tempeln gestattet, solche sterblichen Überreste in einem separaten Raum aufzubewahren. Viele Laien nehmen diese Möglichkeit in Anspruch; andere begraben die Asche ihrer Toten auf dem nächstgelegenen Friedhof in ihrem Wohnort, um die Grabstätte regelmäßig besuchen zu können.⁴¹⁸ In Garden Grove und Westminster sind die Friedhofskapellen rund um die Uhr besetzt. Eine Totenandacht folgt der anderen. Auf einigen Friedhöfen gibt es Kapellen, welche den Vietnamesen vorbehalten sind, um den Bedarf an Bestattungen nach ihrer Tradition befriedigen zu können. Andere Friedhöfe in den USA stehen sogar unter vietnamesischer Verwaltung und werden daher besonders gern von den vietnamesisch-buddhistischen Laien als letzte Ruhestätte ausgewählt. Dies hängt damit zusammen, dass man hier auf die Wünsche der vietnamesischen Hinterbliebenen eingeht und die buddhistischen Zeremonien kennt. Zudem ist an diesen Orten auch die sprachliche Kommunikation für die Hinterbliebenen

⁴¹⁷ Aufnahme des Verfassers vom 10.12.2001.

⁴¹⁸ Vgl. Ho, 1999, S. 131f. In Deutschland wie auch in anderen westlichen Ländern gibt es - anders als in den USA Vorschriften, denen zufolge die Asche Verstorbener nur während der ersten 49 Tage nach der Einäscherung in den Pagoden und Tempeln aufbewahrt werden darf und danach auf einem Friedhof beigesetzt werden muss.

wesentlich einfacher, denn hier wird Vietnamesisch gesprochen. Nach der Einäscherung haben die Familienangehörigen die Möglichkeit, ein Bild des oder der verstorbenen Verwandten im Ahnenraum einer Pagode oder eines Tempels aufzuhängen (s. u.). Bei großen Festen oder an Wochenenden können die Angehörigen während ihres Besuchs in der Pagode dem oder der toten Verwandten frisches Obst, Blumen und Weihrauch opfern.

Handelt es sich bei dem oder der Verstorbenen um ein Mitglied des Mönchs- oder des Nonnenordens, finden die Totenzeremonien in einem viel größeren Rahmen statt als im Falle des Todes eines Laien. Dies ist in den Vereinigten Staaten nicht anders als in Vietnam. Stirbt ein hoher Würdenträger, trauert die ganze Sangha-Gemeinschaft in allen vietnamesisch-buddhistischen Klöstern, Pagoden und Tempeln der gesamten USA. Statt weißer Trauerbänder zeigen gelbe Kleidungsstücke und kleine gelbe Stoffstücke die Trauer der Ordinierten an. Die Totenzeremonie unter Beteiligung vieler Ordensleute und Laien dauert in der Regel länger als diejenige für einen verstorbenen Laienbuddhisten. Bereits Tage vor der Totenzeremonie wechseln sich Ordensleute mit Laienbuddhisten bei der Durchführung von Totenandachten und bei Gebeten für das Seelenheil der verstorbenen Ordensperson ab. Eine Musikkapelle mit verschiedenen Ritualinstrumenten wird für die Feier eingeladen. Meist findet auch ein Umzug statt, bei dem der oder die Verstorbene zur letzten Ruhestätte begleitet wird. Bei einem solchen Anlass nehmen auch die Mitglieder der Buddhistischen Familien aktiv teil und helfen den Organisatoren durch ihren Arbeitseinsatz. Der eigentlichen Totenzeremonie für die verstorbene Ordensperson folgt eine Opfertagszeremonie, bei welcher die Familienangehörigen den Ordensleuten Gaben überreichen, damit sie für den Verstorbenen oder die Verstorbene beten. Die sterblichen Überreste des oder der Toten werden eingeäschert und anschließend im Pagodenturm oder im Ahnenraum geehrt.

Der Brauch, Fotos verstorbener Verwandter zum dauerhaften Andenken in die Pagoden und Tempel zu bringen, wurde von den Flüchtlingen aus Vietnam mitgebracht und ist für diese Menschen von großer Bedeutung, denn er zeugt von Respekt ihren nicht mehr lebenden Verwandten gegenüber. Auf der an der Wand im Ahnenraum angebrachten Totentafel mit den Bildern der Verstorbenen gibt es eine eigene Ordnung. Die Bilder dürfen nicht beliebig verschoben werden. So soll jeder Besucher der Pagode sofort die Fotos seiner Verwandten wieder finden können; außerdem ist man der Ansicht, dass die Toten feste Plätze verdienen. Eine Verschiebung von Bildern käme nach Ansicht der Vietnamesen einer Verärgerung der Geister der Verstorbenen ebenso gleich wie eine Schändung oder aber eine Verlegung der Gräber der Toten z. B. am Ende der Pachtzeit für Grabstätten. Zur Vorbeugung von Grabschändungen durch

Verlegung bevorzugen übrigen die meisten vietnamesischen Buddhisten in den USA auch die Einäscherung. Bevor man das Bild eines gerade verstorbenen Verwandten an der Totentafel im Ahnenraum der Pagode befestigt, bittet man die auf dort bereits hängenden Fotos abgebildeten Ahnen anderer Buddhisten um freundliche Aufnahme des eigenen verstorbenen Familienmitglieds.

Pilgerfahrten nach Indien

Zu den Höhepunkten des religiösen Lebens der Vietnamesen auch in den USA zählt die Pilgerfahrt nach Indien, der Heimat des historischen Buddha. Solche Reisen werden von einigen Pagoden und Tempeln organisiert. In jedem Jahr zwischen November und Februar - einer Zeit milden Wetters in Indien - findet eine dreiwöchige Pilgerfahrt statt, für die sich sowohl Ordensleute als auch Laien anmelden können. Das Reiseprogramm sieht den Besuch der heiligen Orten des Buddhismus in Indien vor.

Man sucht z. B. Buddhas Geburtsort (Kapilawatsu), den Ort seiner Meditation und Erleuchtung (Bodh Gaya), den Ort seiner ersten Predigt (Varanasi - früher: Benares), den Ort seines Eintritts ins Nirwana (Kushinagara) und auch den Fluss Ganges auf.⁴¹⁹ An diesen Stätten versammeln sich die Pilger zu Andachten und zur Rezitation der Namen des Buddha. Sie üben sich in Niederwerfungen sowie Geh- und Sitzmeditationen; und die Laien unter ihnen werden von den Mönchen und Nonnen in der Lehre des Buddha unterwiesen. Die Besichtigungen vor Ort finden unter der Leitung vietnamesischer Mönche statt. Die Reisegruppen bekommen darüber hinaus Gelegenheit, buddhistische Pagoden und Tempel anderer Nationen zu besichtigen. Die Idee derartiger Pilgerfahrten von Exil-Vietnamesen u. a. aus den USA geht auf eine Initiative des Abtes der Buddhistischen Pagode Vietnams (vietn.: *Chua Phat Giao Viet Nam*) in Bodh Gaya in Indien zurück, der auf einer Reise durch Europa, Amerika und Australien mit Hilfe von Diavorträgen Spenden für den Bau einer vietnamesischen Pagode in Indien sammeln konnte.

Seit März 2001 existiert im indischen Bodh Gaya neben der o. g. Pagode nur fünf Minuten zu Fuß entfernt vom „Erleuchtungsturm Buddhas“ eine weitere vietnamesische Institution, nämlich das Vien-Giac-Dharma-Institut (s. u., Abbildung 9). In diesem Institut versucht man, buddhistische Feierlichkeiten und Dharma-Kurse in Verbindung mit Pilgerfahrten zu organisieren, an denen vietnamesische Buddhisten aus Amerika, Australien und Europa teilnehmen können.

⁴¹⁹ Vgl. Morgan, 1992, S. 153.



Abbildung 9: Einweihungszeremonie für das Vien-Giac-Dharma-Institut in Indien⁴²⁰

2.3 Die Glaubenspraxis der buddhistischen Laien

Die vietnamesischen Laienbuddhisten können an den täglich in den Pagoden und Tempeln der USA stattfindenden Veranstaltungen teilnehmen. Vor allem an Wochenenden besuchen viele Laien das jeweils von ihnen bevorzugte buddhistische Ordenshaus, um an den religiösen Andachten teilzunehmen. Viele vietnamesische Familien in den USA kommen sonntags in eine Pagode oder in einen Tempel nachdem sie vorher sie auf dem Markt Blumen und frisches Obst gekauft haben, um beides den Buddhas und Bodhisattvas als Opfergaben darzubringen. Buddhisten, die ihre verstorbenen Verwandten in den Tempeln ehren, bringen auch ihnen Opfergaben dar und zünden Räucherstäbchen an. Viele Wochenendbesucher nehmen an der wöchentlich stattfindenden, etwa einstündigen Sonntagsandacht der Pagode oder des Tempels teil. Diese Andacht umfasst eine Rezitation von Sutra-Texten und Namen des Buddha sowie eine kurze Heil- oder Erlösungszeremonie. In vielen Pagoden folgt im Anschluss an die genannte Andacht eine kurze Unterweisung in die Lehre des Buddha durch einen Mönch oder eine Nonne, meist durch den Abt bzw. die Äbtissin. Während die Eltern unter den erwachsenen Besuchern der Pagode an der Andacht teilnehmen, beteiligen sich die Kinder und Jugendlichen an den Gruppenaktivitäten der Buddhistischen Familien.

⁴²⁰ Aufnahme des Verfassers vom 3.03.2002.

Zu Hause werden auch in vielen nun in den USA lebenden vietnamesisch-buddhistischen Familien morgens und abends je ein kurzes Gebet gesprochen und Räucherstäbchen angezündet. Den Kindern wird das Niederwerfen vor dem fast in allen Wohnungen vorhandenen Buddha-Altar beigebracht, das sie morgens vor dem Verlassen des Hauses und abends vor dem Schlafengehen ausführen. Sie lernen auch bereits in der Familie das Rezitieren der Namen des Amitabha-Buddha zur Erlangung der Wiedergeburt im „Reinen Land“ bzw. „Westlichen Paradies“ oder derjenigen des Avalokiteshvara-Bodhisattva, welcher Barmherzigkeit verkörpert, in der Hoffnung auf geistigen Beistand in schwierigen Situationen oder Notlagen. Auch wird den Kindern in ihren Familien die Verehrung der Buddha- und Bodhisattva-Statuen sowie -bilder nahegebracht, durch welche man sich Schutz und geistigen Beistand erhofft. Oft beten Kinder und Jugendliche vor Prüfungen zu den Buddhas und Bodhisattvas. Viele Menschen - Kinder wie Erwachsene - tragen auch zum eigenen Schutz Halsketten mit kleinen Buddha- und Bodhisattva-Figuren bzw. -bildern.

Die Laienbuddhisten werden von den Ordinierten ermuntert, die Lehre des Buddha sowie das, was sie von ihnen an Wissen und an Fähigkeiten erworben haben, im eigenen Leben umzusetzen. Im Rahmen vieler Unterweisungen in die Lehre des Buddha durch die Ordensleute werden daher nicht nur rein religiöse Aspekte angesprochen, sondern oft auch soziale Probleme im Alltag.

Viele in den USA lebende Laien organisieren sich in verschiedenen buddhistischen Gruppen. Eine der größeren dieser Vereinigungen ist die in Garden Grove und Umgebung ansässige Du-Muc-Dharma-Gruppe. Den Vorsitz und die Organisation dieser Gruppe hat ein im bürgerlichen Leben als Arzt tätiger Laie übernommen. Die 60 bis 70 Mitglieder treffen sich freitags in einer umgebauten Arztpraxis des Vorsitzenden, um zu meditieren, die Lehre des Buddha zu studieren und über letztere zu diskutieren. Außerdem unternimmt die Vereinigung zweimal jährlich einen Dharma- und Erholungsausflug. Dazu mietet man ein großes Camp in den Bergen, um dort intensiv die Lehre des Buddha zu praktizieren und um Erholung zu finden.

An diesen Veranstaltungen beteiligen sich auch vietnamesische Katholiken, Protestanten sowie Cao-Dai- und Hoa-Hao-Anhänger, darunter viele Patienten des als Vorsitzender der Gruppe fungierenden o. g. Arztes. Im Mai jeden Jahres begeht die Vereinigung im Camp Buddhas Geburtstag mit vielen verschiedenen Aktivitäten wie z. B. Gebeten, Waschungen des Buddha, in den Wald führenden Gehmeditationen, Lagerfeuern, Musik und Sport (s. u. Abbildung 10). Der Leiter der Gruppe, Herr Le Quat, ist der Ansicht, dass man Dharma durchaus mit Erholung

verbinden kann, und gibt an, dass an den von seiner Vereinigung veranstalteten Wochenendlagern bis zu 230 Personen teilnehmen, und dass die Zahl der Teilnehmer weiter steigt.⁴²¹



Abbildung 10: Vesak-Fest der Du-Muc-Dharma-Gruppe im Seely-Camp⁴²²

Als verdienstvoll und gutes Karma bringend gilt die Beteiligung der buddhistischen Laien am Leben in den Ordenshäusern in Form freiwilliger Mitarbeit bei vielen Bauprojekten sowie Garten- und Hausarbeiten. Man hilft auch bei der Durchführung großer Feste oder aber bei stark besuchten Totenandachten. Auch werden von Laien z. B. kleine Kuchen gebacken und anlässlich von Festen verkauft, womit man Geld für Baumaßnahmen der Ordenshäuser sammelt.

⁴²¹ Quelle: Gespräch des Verfassers mit Herrn Le Quat in Garden Grove vom 20.05.2002.

⁴²² Aufnahme des Verfassers vom 12.05.2001. Zu sehen ist der Leiter der Gruppe, Herr Le Quat, bei der Anleitung anderer Teilnehmer während der Waschungszereemonie für den Shakyamuni-Buddha.

2.4 Traditionell-religiöse Feierlichkeiten

Alle vietnamesisch-buddhistischen Klöster, Pagoden und Tempel in den USA organisieren jährlich Veranstaltungen mit sowohl religiösem als auch weltlichem Charakter. Sie beabsichtigen damit, die eigenständige kulturelle Identität der Vietnamesen im Exil zu stärken und das Gemeinschaftsgefühl unter ihnen zu fördern und zu pflegen. In diesem Zusammenhang bemüht man sich auch um die Weitergabe der aus der Heimat mitgebrachten Traditionen an die Kinder und Jugendlichen der zweiten und mittlerweile auch dritten in den Vereinigten Staaten lebenden Generation. Die Vermittlung traditioneller Werte wird auch mit den drei großen jährlich stattfindenden buddhistischen Feiern - Tet- oder Neujahrsfest, Vesak-Fest und Ullambana-Fest - verknüpft.

Die Durchführung dieser Feiern in den USA unterscheidet sich von jener in der Heimat sowohl in der Anwendung von Festsymbolen als auch in Ablauf, Inhalt und zeitlicher Dauer der Feierlichkeiten. Außerhalb Vietnams - also auch in den Vereinigten Staaten - bleiben die Veranstaltungen hauptsächlich auf die Innenräume von Pagoden und Tempeln sowie auf Gemeindesäle, Kulturräume oder Sporthallen beschränkt, denn diese Feste können im Exil nur als Feiern einer ethnischen Minderheit durchgeführt werden und besitzen daher nicht die gleiche öffentliche Relevanz und Resonanz wie im Heimatland, wo sie ein wichtiger Bestandteil des öffentlichen Lebens sind. Im Exil hat sich der Status der genannten Feste gewandelt. Von ihrem ursprünglichen Charakter öffentlich bedeutsamer Ereignisse blieb in den USA wenig übrig; sie wurden hier zu religiösen und folkloristischen Randerscheinungen in einer vorwiegend christlich oder atheistisch geprägten und orientierten Gesellschaft. Lediglich im kalifornischen Orange County besteht die Möglichkeit der Durchführung eines von örtlichen buddhistischen Ordenshäusern geleiteten Festumzugs durch die Straßen z. B. anlässlich des vietnamesischen Neujahrsfestes (s. u., Abbildung 11) oder des Vesak-Festes. An solchen Umzügen beteiligten sich viele Vertreter verschiedener religiöser und kultureller Organisationen. Solche Veranstaltungen finden ihren Abschluss in der Regel bei einer feierlichen buddhistischen Zeremonie in einer großen gemieteten Halle mit Tausenden vietnamesischer Gäste.



Abbildung 11: Umzug anlässlich des buddhistischen Neujahrsfestes in Little Saigon⁴²³

Das Tet- oder Neujahrsfest

Das erste Fest im neuen buddhistischen Jahr ist selbstverständlich das Neujahrsfest (vietn.: *Tet Nguyen Dan* oder einfach *Tet*).⁴²⁴ Dem Sonnenkalender zufolge kann der Neujahrstag einer der letzten Januar- oder der ersten Februartage sein. Im Jahre 2002 fiel der buddhistische Jahreswechsel auf die Nacht von Montag, den 11., zu Dienstag, den 12. Februar. Das Neujahrsfest wird in den USA von allen vietnamesisch-buddhistischen Klöstern, Pagoden und Tempeln stets am vom Kalender vorgeschriebenen Tag gefeiert, während die beiden anderen großen Feste (Vesak- und Ullambana-Fest - s. jeweils u.) in der Regel bei Bedarf - mit Rücksicht auf berufstätige Laien unter den Besuchern der Feierlichkeiten - auf das jeweils nächste Wochenende verlegt werden. Das buddhistische Neujahrsfest ist für die Vietnamesen sowohl von kultureller als auch von religiöser Bedeutung. Der buddhistischen Tradition folgend feiern die vietnamesischen Buddhisten auch im US-amerikanischen Exil zeitgleich mit dem Neujahrsfest den Geburtstag des Maitreya-Buddha, des Buddha der Zukunft. Es ist das Fest der Freude und der Besinnung, das als solches in seiner Bedeutung für die Menschen dem christlichen Weihnachtsfest vergleichbar ist. Auf Grund ihrer asiatisch geprägten Lebens- und Weltanschauung messen die Vietnamesen ihrem Neujahrsfest eine weitaus größere Bedeutung und einen viel tieferen Erlebniswert zu als die einheimischen US-Amerikaner ihrer Silvester-Feier am Jahresende.

⁴²³ Aufnahme des Verfassers vom 28.01.2001.

Das Neujahrsfest wird in der Regel drei Tage lang gefeiert. Mancherorts in Vietnam ist es üblich, die Dauer dieses Festes auf sieben Tage oder sogar auf einen ganzen Monat auszuweiten. Die Vorbereitungen für das Fest sind sehr aufwändig und beginnen bereits eine Woche vor dem ersten Tag des neuen Jahres. Rituell verabschiedet man sich bereits sieben Tage vor dem Neujahrstag mit einer besonderen Zeremonie von den drei so genannten Küchengeistern (vietn.: *Ba Ong Tao*; chin.: *Tsao-chün*)⁴²⁵, die in den Himmel reisen müssen, um dem dortigen Himmelskaiser ihren Jahresbericht vorzulegen. Mit Opfergaben am Hausaltar versucht man, die Küchengeister wohlwollend zu stimmen, damit sie die Anliegen und Wünsche der irdischen Familie am himmlischen Hofe vorbringen. Unter den Opfergaben auf dem Familienaltar dürfen weder eine komplette Hoftracht noch ein Karpfen aus Papier fehlen - Gaben, welche im Anschluss an die häusliche Opferzeremonie verbrannt werden. Der Karpfen gilt als Lasttier, denn nach alter volkstümlicher Überlieferung entsteht der Drache durch Metamorphose aus dem Karpfen, welcher also eine Vorstufe des Drachens darstellt und somit die Fähigkeit besitzt, bis zum Himmel hinauf zu fliegen.⁴²⁶ An den sich anschließenden Tagen folgt eine große häusliche Säuberungsaktion, bei der alle alten und bereits benutzten Haushaltsgegenstände für einige Zeit weg geräumt werden, um Platz für die auf Hochglanz gebrachten Kultgegenstände und andere, neue Sachen zu schaffen. Das ganze Haus bzw. die ganze Wohnung wird gründlich gereinigt und teilweise sogar neu gestrichen. Die Hausaltäre der Buddhas und der Ahnen werden mit frischen Blumen und Obst dekoriert. Ferner schmückt man das Haus bzw. die Wohnung mit verschiedenen Blumen - besonders mit den gelben *Hoa Mai* (Blüten eines Strauches aus der botanischen Familie Ochnaceae), die außer ihrer Schönheit angeblich auch eine abschreckende Wirkung auf böse Geister besitzen. Auch die ärmsten Leute versuchen, sich neue Kleidung nähen zu lassen. Für Hausfrauen ist die letzte Woche vor dem Jahreswechsel eine stressige Zeit, denn sie müssen große Einkäufe tätigen und alle für das Neujahrsfest erforderlichen Spezialitäten vorbereiten. Zu Beginn des neuen Jahres - während des dreitägigen Festes - versucht man, fröhlich und gut gelaunt zu sein, und vermeidet alles, was der guten Stimmung, dem Glück und der Harmonie schaden könnte, z. B. Streit oder Schimpfworte. Ebenso werden Sorgen für ein paar Tage vergessen sowie anstrengende Arbeiten in dieser Zeit unterlassen. Besonders achtet man darauf, alle Schulden noch vor dem Jahreswechsel zu tilgen bzw. keine neuen Schulden in den ersten Tagen des neuen Jahres auf sich zu nehmen.⁴²⁷

⁴²⁴ Ausführliche Informationen zum buddhistischen Neujahrsfest finden sich bei Bui Cong Tang, 1995, S. 29-31.

⁴²⁵ Vgl. hierzu Condoninas, 1987, S. 259.

⁴²⁶ Vgl. hierzu Bui Cong Tang, 1995, S. 29.

⁴²⁷ Vgl. hierzu Krücker & Krause, 1996, S. 98f.

Am ersten Tag der buddhistischen Neujahrsfeier steht man ganz früh auf und legt neue Kleidung an. In allen Häusern und Wohnungen der Laien werden meterlange Bänder mit kleinen Knallkörpern angezündet, um symbolisch die bösen Geister zu vertreiben. Die Großfamilie versammelt sich, um die Verstorbenen zu ehren und den traditionellen Geburtstag aller Familienmitglieder zu feiern.⁴²⁸ Die Kinder und Enkelkinder beglückwünschen die Großeltern und dürfen sich anschließend auf kleine Geldgeschenke freuen, welche traditionsgemäß in kleinen roten Papiertüten (auch oft Glückstüten genannt) überreicht werden. An diesem Tag besucht man auch die Pagode, den Tempel oder das Kloster, betet für alles Gute und Glück im neuen Jahr und spendet großzügig. Am zweiten und dritten Tag des Neujahrfestes besucht man Freunde und Bekannte oder lädt sie zu sich ein. Man trinkt gemeinsam Tee und genießt traditionelle Speisen sowie Gebäck, die von den Hausfrauen in der Woche zuvor mit viel Mühe zubereitet wurden.⁴²⁹

Außerhalb Vietnams - besonders aber in den Vereinigten Staaten - ist es den vietnamesischen Buddhisten nahezu unmöglich, das Neujahrsfest in seiner ursprünglichen Form und mit der aus der Heimat gewohnten Intensität zu feiern. Einer der Gründe dafür ist sicherlich, dass in den meisten Fällen die Großfamilien der Exil-Vietnamesen auseinander gerissen wurden und ihre Mitglieder daher weit verstreut leben. Nicht selten befinden sich die Familienmitglieder in verschiedenen Bundesstaaten der USA und zum Teil sogar in verschiedenen Ländern. Im Allgemeinen feiern fast alle vietnamesischen Familien im Exil das buddhistische Neujahrsfest im Stillen zu Hause. Allein stehende Menschen verbringen es bei Freunden oder suchen zu diesem Anlass den nächstgelegenen buddhistischen Tempel auf.⁴³⁰

Auch das an anderer Stelle (s. o.) erwähnte Kim-Son-Kloster in Watsonville veranstaltet jährlich das mehrtägige Neujahrfest mit einem religiösen und kulturellen Festprogramm und erwartet dazu jedes Mal etwa 10.000 Besucher aus allen Städten Kaliforniens und anderen US-Bundesstaaten. Die eigentliche Zeremonie im Kloster wird mit dem Schlagen von Ritualinstrumenten durch den Abt eingeleitet. Anschließend folgen ein viertelstündiges Friedensgebet auf Vietnamesisch und eine Neujahrsansprache des Abtes. Dann werden Neujahrglückwünsche ausgetauscht; ein von jungen Vietnamesen aufgeführter Drachentanz sorgt für Neujahrsfeststimmung.⁴³¹ Einem alten Brauch folgend erhält jeder Besucher eine rote Glückstüte und zwei Apfelsinen.⁴³²

⁴²⁸ In Vietnam ist es üblich, dass alle Familienmitglieder am Neujahrstag ihren eigenen Geburtstag feiern, weil jeder an diesem Tag ein Jahr älter wird.

⁴²⁹ Vgl. hierzu Krücker & Krause, 1996, S. 98f.

⁴³⁰ Zu der vietnamesischen Neujahrsfeier in Deutschland siehe AiD, 13, April 1997, S. 6, und Vietnamesen in Berlin, 1997, S. 37-41.

Während des mehrtägigen Neujahrsfestes bringen die Besucher des Ordenshauses dort Räucherstäbchen, Obst und Blumen als Opfergaben dar. Die Laienbuddhisten lassen sich gerne von den Mönchen und Nonnen für das neue Jahr Heilgebete sprechen. *Cau An* bedeutet wortwörtlich „für das Heil beten“; man erhofft sich auf diese Weise mit Hilfe der Ordinierten Erfolg, Wohlstand und Gesundheit. Dazu gibt man im Ordenshaus ein mit Name, Dharma-Name⁴³³, Geburtsjahr, Adresse und Telefonnummer ausgefülltes Formular ab. Name und Adresse dienen der Kontaktaufnahme, so dass man zukünftig Einladungen zu Aktivitäten des Ordenshauses erhält. Außerdem wird von vielen Besuchern während des Neujahrsfestes die *Xin Xam* (dt.: Orakelbefragung) in Anspruch genommen. Dazu schüttelt man eine mit dünnen Bambusstäbchen gefüllte, zylinderförmige Schachtel, bis eines der Stäbchen herausfällt. Jedem Stäbchen ist eine Zahl zugeordnet, zu welcher eine kleine Karte gehört. Dieser Karte wiederum kann der interessierte Besucher Informationen über die eigenen Aussichten bezüglich Beruf, Karriere, Gesundheit, Familie, Finanzsituation usw. im neuen Jahr entnehmen.

Das Vesak- und das Ullambana-Fest

Jährlich feiern die vietnamesischen Buddhisten weltweit das Vesak- und das Ullambana-Fest, welche als die beiden wichtigsten buddhistischen Feste neben dem Neujahrs- oder Tet-Fest (s. o.) gelten. Während alle buddhistischen Traditionen das Vesak-Fest feiern, wird dem Ullambana-Fest nur in Ländern wie Vietnam, China, Korea und Japan, in denen der Mahayana-Buddhismus verbreitet ist, eine große Bedeutung beigemessen.⁴³⁴

Das Vesak-Fest wird von allen buddhistischen Traditionen am ersten Vollmondtag im vierten Mondmonat zelebriert. Allerdings widmet man ihm je nach Region unterschiedlich viele Tage und gedenkt während der Feier ebenfalls je nach Region verschiedener Ereignisse aus dem Leben des historischen Buddha. Die Theravada-Traditionen zelebrieren beim Vesak-Fest nicht nur den Geburtstag Buddhas, sondern auch den Tag seiner Erleuchtung und denjenigen seines Eintritts in das Nirwana. Im Unterschied dazu feiern die Mahayana-Traditionen, den auch der größte Teil des vietnamesischen Sangha in den USA angehört, beim Vesak-Fest nur den Geburtstag des

⁴³¹ Der Drache gilt als ein Glückswesen, das die bösen Geister verjagt und den Menschen im neuen Jahr Glück bringt.

⁴³² Viele Leute heben diese Apfelsinen ein ganzes Jahr lang auf, denn sie sollen Glück und Wohlstand bringen.

⁴³³ Einen Dharma-Namen erhalten jeder Buddhist und jede Buddhistin vom persönlichen Dharma-Lehrer, wenn er oder sie die Zuflucht zu den 'Drei Juwelen' (Buddha, Dharma und Sangha) genommen hat. In den Pagoden und Tempeln wird der Dharma-Name verwendet. Er besteht meist aus zwei Worten und lässt auf den Dharma-Lehrer schließen, welcher ihn vergeben hat. An Hand des ersten Teiles eines Dharma-Namens kann man erkennen, welcher Generation der Träger oder die Trägerin angehört.

⁴³⁴ Zum Vesak-Fest in Japan und China vgl. Unno, 1987, S. 468f.

historischen Buddha Shakyamuni. Die Feste, welche der Erleuchtung und des Eintritts des Buddha in das Nirwana gewidmet sind, werden den Mahayana-Traditionen gemäß an anderen Tagen des Jahres zelebriert.

In Vietnam dauert das dort im großen Stil gefeierte Vesak-Fest meist mehrere Tage. In den 1960er-Jahren wurden während dieses Festes in den Großstädten Vietnams - besonders in Hue und Saigon - Straßen, buddhistische Einrichtungen und Häuser mit bunten buddhistischen Fahnen geschmückt.⁴³⁵ Damals gab es Straßenfeste mit Wagenumzügen, und in allen Pagoden und Tempeln fanden während des Festes zahlreiche Andachten und Belehrungen statt. Nach dem Ende des Krieges 1975 wurde in Vietnam die Ausrichtung derartiger Feierlichkeiten von der kommunistischen Regierung untersagt. Dennoch pflegen die verbliebenen buddhistischen Einrichtungen dort während des Vesak-Festes die entsprechenden Andachten abzuhalten, wenn auch in einem kleineren Rahmen als früher. Seit einigen Jahren jedoch sind in Vietnam Feierlichkeiten anlässlich des Vesak-Festes - in einem bescheidenen Umfang - wieder gestattet.⁴³⁶

Auch die buddhistischen Vietnamesen in den Vereinigten Staaten und im übrigen Ausland begehen das Vesak-Fest im ihnen möglichen Rahmen. Jährlich veranstalten die Klöster, Pagoden und Tempel in den USA Vesak-Feierlichkeiten für die Laienbuddhisten. Am eigentlichen Vesak-Feiertag gedenken die vietnamesischen Buddhisten an den Geburtstag des historischen Buddha und bringen letzterem viele Opfergaben dar. Um das Vesak-Fest in den Ordenshäusern mit vielen Gästen richtig feierlich begehen zu können, muss man es bei Bedarf auf ein Wochenende verlegen, da viele Laienbuddhisten nicht während der Arbeitswoche an den Feierlichkeiten in den Ordenshäusern teilnehmen können. In Orange County schließen sich einige Pagoden zusammen, um das Vesak-Fest gemeinsam zu zelebrieren. Dazu wird eine große Halle oder eine Schule gemietet. Es findet auch ein durch einige Straßen im Little Saigon führender Festumzug statt. Nicht nur zum Vesak-Fest, sondern auch anlässlich anderer Feierlichkeiten lädt man hier Mönche und Nonnen - auch anderer buddhistischer Traditionen - aus den ganzen USA sowie aus Kanada, Australien und Europa ein. Das Festprogramm ist vielfältig und beinhaltet unter anderem Friedensgebete, die Rezitation der Vesak-Sutras, die Zeremonie der Zufluchtnahme zu den 'Drei Juwelen', Unterweisungen in die Lehre des Buddha, die Opfergabenzeremonie, die Totenzeremonie zu Ehren der Ahnen und Verstorbenen sowie einen Kulturabend mit musikalischen Darbietungen. Das Unterhaltungsprogramm des Kulturabends bestreiten neben

⁴³⁵ Das Verbot, die buddhistische Fahne anlässlich des 2507. Vesakfestes am 6. Mai 1963 zu hissen, hatte eine gegen das damalige Ngo-Regime gerichtete Protestbewegung der Buddhisten zur Folge. Wenige Wochen später, am 11. Juni 1963, verbrannte sich in Saigon der Mönch Thich Quang Duc aus Protest selbst.

⁴³⁶ Zur früheren und aktuellen religionspolitischen Lage in Vietnam s. o., Kapitel 1, Abschnitt 2.4.

Gruppen der örtlichen Buddhistischen Familien mit ihren kulturellen Beiträgen auch bekannte vietnamesische Sänger und Sängerinnen aus Kalifornien. Dieser Kulturabend dient nicht nur der Unterhaltung und Abwechslung während des Festes, sondern soll auch junge Vietnamesen motivieren, in die Pagoden und Tempel zu kommen und dabei ihren auf eine Mitfahrgelegenheit angewiesenen Eltern einen Besuch der Vesak-Feierlichkeiten zu ermöglichen.

Den festlichen Rahmen für das Ullambana-Fest, die dritte von den vietnamesischen Mahayana-Buddhisten jährlich begangene große Feier, gestaltet man sowohl in Vietnam als auch im Exil in den USA etwas bescheidener als denjenigen des Neujahrs- und des Vesak-Festes (s. o.). Das Ullambana-Fest fällt stets auf den ersten Vollmondtag des siebten Mondmonats und wird demzufolge etwa im August des europäischen Kalenders gefeiert. Die Bedeutung dieser Feier für die Menschen geht auf eine Legende aus der Zeit des historischen Buddha zurück, als Bodhisattva Moggalana, einer der zehn besten Schüler des Buddha, mit Hilfe transzendenten Sehvermögens die eigene Mutter in der Avici-Hölle leiden sah. „In order to save her he followed the advice of Shakyamuni Buddha and practiced charity by feeding hundreds of monks. Through this selfless act, he was able to save his mother.“⁴³⁷ Der Tag des Ullambana-Festes wird heute als ein Ahnen- und Totengedenktag begangen.⁴³⁸ Die vietnamesischen Buddhisten verbinden ihn mit einem Dankfest, das sie ihren Eltern widmen. Zu Hause wird der Familienaltar mit frischem Obst und frischen Blumen geschmückt; Kerzen und Räucherstäbchen werden angezündet. Dann opfert man den verstorbenen Ahnen eine vegetarische Mahlzeit, anschließend verzehrt die Familie die geweihten Speisen zu Mittag. Die Kinder nehmen den Gedenktag zum Anlass, sich ihren lebenden Eltern gegenüber dankbar zu erweisen, indem sie ihnen Geschenke überreichen und ihre besten Glückwünsche für das weitere Leben aussprechen.

Ähnlich wie die im Heimatland verbliebenen Ordenshäuser feiern auch alle vietnamesisch-buddhistischen Klöster, Pagoden und Tempel in den USA jährlich das Ullambana-Fest. An ihren Festen nehmen viele Laienbuddhisten und andere interessierte Besucher teil. Der Ablauf der Feierlichkeiten ist dem des Vesak-Festes ähnlich; lediglich das Motto ist sehr anders. Während der Hauptzeremonie wird zu Ehren der Ahnen der letzten sieben Generationen das Ullambana-Sutra rezitiert. Da das Ullambana-Fest auch das Ende der Klausurzeit der Mönche und Nonnen einläutet, werden die Ordensleute von den Laien mit Opfergaben als Dank für die von ihnen geleisteten geistlichen Dienste bedacht. Der Höhepunkt des Festes ist jener Moment, in welchem jeder Teilnehmer eine rote bzw. eine weiße Rose an die Brust gesteckt bekommt. Dabei deutet

⁴³⁷ Unno, 1987, S. 469.

⁴³⁸ Das Ullambana-Fest wird in Japan als *Obon* bezeichnet (vgl. hierzu Unno, 1987, S. 469f.).

das Tragen einer roten Rose an, dass die betreffende Person noch eine Mutter hat, während die weiße Rose signalisiert, dass die Mutter ihres Trägers oder ihrer Trägerin bereits verstorben ist. Das Ullambana-Fest hat für die Vietnamesen eine besondere Bedeutung; deshalb halten sich viele junge Leute das für die Feierlichkeiten in den Ordenshäusern vorgesehene Wochenende frei, um mit ihren Eltern die nächstgelegene Pagode zu besuchen und auf diese Weise ihre Dankbarkeit sowohl den Ahnen als auch den Eltern gegenüber zu erweisen. Während der Feierlichkeiten anlässlich der genannten großen buddhistischen Feste bieten die Pagoden und Tempel den Besuchern Ritualgegenstände und sonstige religiöse Dinge zum Verkauf an. Das Angebot reicht von Buddha-Statuen und Weihrauch über Lack- und Porzellanwaren, CDs, Audio- und Videokassetten, Bücher und Zeitschriften bis hin zu Mahlzeiten und Getränken sowie anderen vietnamesischen Spezialitäten wie selbst gemachten Backwaren. Auf diese Weise besitzen die Pagoden und Tempel eine zusätzliche Einnahmequelle.

Für den reibungslosen Ablauf der Feierlichkeiten anlässlich der drei großen Feste (Neujahrs-, Vesak- und Ullambana-Fest) sorgt in jeder Pagode und jedem Tempel ein mehrköpfiges Organisationsteam, welches sich bereits einige Wochen vor dem Veranstaltungstermin zur Planung trifft. Nach Abschluss der Feier trifft man sich erneut, um Strategien zur zukünftigen Vermeidung bei den Feierlichkeiten aufgetretener Schwachstellen zu entwickeln. Das anlässlich der Einweihungsfeier für die Avalokiteshvara-Statue aktiv gewordene Organisationsteam der Viet-Nam-Pagode in Houston bestand aus mehr als 100 Personen, die in verschiedenen Arbeitsgruppen eingeteilt waren (s. u., Abbildung 12).



Abbildung 12: Einweihungsfeier der Avalokiteshvara-Statue in Houston⁴³⁹

Zu den Aufgabenfeldern der letzteren zählten z. B. die Organisation von Dekoration, Einkäufen, Küchendienst, Essenausgabe, Abwaschdienst, Getränkedienst für Tee und Kaffee, Film- und Fotografierarbeiten während der Feierlichkeiten zur Dokumentation, Gästebetreuung, Sanitätsdienst, Empfangsservice, Spendenannahme, Verkauf von Lebensmitteln und religiösen Gegenständen, Reinigungsdienst, Fahrdienst und Telefondienst. Sicher wäre eine Feierlichkeit mit etwa 7.000 Teilnehmern wie die eben genannte ohne ein solches Organisationsteam nicht durchzuführen gewesen.

3. Beziehungen der vietnamesischen Buddhisten zu anderen religiösen Gemeinschaften

Noch bis vor kurzem waren die Aktivitäten des vietnamesischen Buddhismus überwiegend auf die nationale Ebene beschränkt. Allenfalls standen die vietnamesischen Buddhisten in gelegentlichem Kontakt mit den Buddhisten aus China, Taiwan, Japan, Thailand und Laos. Sowohl die Vietnamesen als auch die Vertreter anderer Nationen praktizierten ihre religiösen Übungen separat, wie sie auch ihre Kultur und ihre Tradition möglichst ohne Außenkontakte bewahrten.

Interreligiöse und konfessionelle Kontakte - besonders solche zu Vertretern von Glaubensgemeinschaften anderer Nationen - werden nur dann zu einer ständigen Einrichtung,

wenn institutionelle Pflege, Bereitschaft und entsprechende räumliche Gegebenheiten vorhanden sind. Daher konnten in den USA sowohl Dialog und Kommunikation der buddhistischen Exil-Vietnamesen untereinander als auch Kontakte der Vietnamesen zu den andersgläubigen einheimischen US-Amerikanern sowie Vertretern anderer Nationen erst intensiviert werden, nachdem institutionelle Voraussetzungen hierfür mit der Errichtung größerer Klöster und Pagoden geschaffen worden waren. Bereits Anfang der 1970er-Jahre hatten einige US-Amerikaner durch Thich Thien An die Gelegenheit erhalten, den vietnamesischen Buddhismus kennenzulernen (s. u., Abschnitt 3.1 dieses Kapitels). Nach seinem frühen Tod wandten sich viele am vietnamesischen Buddhismus interessierte Einheimische in den Vereinigten Staaten Thich Nhat Hanh zu (s. u., Abschnitt 3.1 dieses Kapitels). Abgesehen von diesen wenigen US-Amerikanern, deren Interesse durch Berichte in den Medien geweckt wurde, ist kein großer Andrang Einheimischer in den Pagoden, Tempeln und Klöstern zu verzeichnen. Einige kommen in die Pagode, um die verschiedenen Aspekte und die Praxis speziell des vietnamesischen Buddhismus zu studieren, oder einfach, um die vietnamesische Kultur und Religion kennenzulernen. Viele einheimische Besucher kommen zu den großen Festen; andere hingegen - insbesondere US-amerikanische Ehepartner vietnamesischer Männer oder Frauen - besuchen regelmäßig die vietnamesischen religiösen Institutionen und nehmen dort an Zeremonien, Andachten sowie anderen Veranstaltungen teil, obwohl für sie die Sprache noch immer ein Hindernis darstellt. Hier ist eine Betreuung durch von den Ordenshäusern zur Verfügung gestellte Ansprechpartner sehr wichtig, denn sonst verlieren die US-amerikanischen Ehepartner ihr Interesse und hindern womöglich ihre vietnamesischen Partner daran, in die Pagoden und Tempel zu kommen.

3.1 Beitrag von Thich Thien An zur Entwicklung des Buddhismus in den USA

Thich Thien An gilt als der erste vietnamesisch-buddhistische Mönch in den USA. Er wurde 1924 in Thua Thien, Mittelvietnam, geboren und gehörte zur Lam-Te-Schule (chin.: *Lin-chi*; jap.: *Rinzai*), die in China entstanden war. 1936 wurde er in die Pagode aufgenommen und empfing dort 1942 die Shamanera-Ordination und 1948 die Bhikkhu-Ordination. 1954 erreichte er seinen Universitätsabschluss und ging nach Japan. Er studierte von 1954 bis 1962 an der Waseda-Universität in Tokyo und schloss dieses Studium mit der Erlangung des Dokortitels ab. 1962 kehrte er nach Vietnam zurück und lehrte bis 1966 an einigen Universitäten in Saigon. Als der

⁴³⁹ Aufnahme des Verfassers vom 30.06.2001.

Vietnamkrieg ausbrach, änderte sich sein Leben sehr. Sein Vater war einer derjenigen Mönche gewesen, die sich im Einsatz für die freie Ausübung des Buddhismus während des Diem-Regimes verbrannt und dadurch die Aufmerksamkeit der Weltöffentlichkeit erregt hatten. 1966 kam er mit Hilfe eines Austauschprogrammes in die USA und lehrte an der Universität von Los Angeles. Neben akademischen Kenntnissen vermittelte Thich Thien An auch Meditationstechniken. Seine Schüler ermunterten ihn, eine unbefristete Aufenthaltserlaubnis in den USA zu beantragen, was er auch tat. 1970 gründete er das International Meditation Center in Wilshire Distrikt von Los Angeles und 1973 die University of Oriental Studies. Er lud immer wieder Lehrer, Mönche und Studenten verschiedener Herkunftsländer und buddhistischer Traditionen ein, dort zu lehren, so unter anderem Dr. Pruden and Shinzen Young, die in Japan Shingon studiert hatten und nun vermittelten, Geshe Gyaltzen, der die Studenten mit der tibetischen Sprache und dem tibetischen Buddhismus vertraut machte, und Song Ryong Hearn, der in Korea ausgebildet worden war und nun Zen unterrichtete.⁴⁴⁰



Abbildung 13: Die Viet-Nam-Pagode in Los Angeles mit dem Tor der Drei-Eingänge⁴⁴¹

Thich Thien An war eine der Schlüsselpersonen bei der Verbreitung des Buddhismus in den westlichen Ländern. Sein Ziel vom Buddhismus in den Vereinigten Staaten beinhaltete den

⁴⁴⁰ Fields, 1986, S. 354. Angaben zur Biographie von Thich Thien An und den Widmungen nach seinem Tod finden sich bei Thich Man Giac (1984).

⁴⁴¹ Aufnahme des Verfassers vom 25.03.2001.

Wunsch, die Grenzen zwischen den verschiedenen buddhistischen Traditionen und Schulen durchlässiger zu machen. Er förderte interbuddhistische sowie interreligiöse Kontakte und bot den Studenten die Gelegenheit, Laien-Dharma-Lehrer zu werden, ohne ein Mönchsleben führen zu müssen. 1975 errichtete er die Viet-Nam-Pagode⁴⁴² (s. o., Abbildung 13) und 1976 die A-Di-Da-Pagode in Los Angeles. Viele buddhistische Mönche und Nonnen in den USA wurden von ihm ordiniert; sie leben und arbeiten inzwischen in eigenen Dharma-Zentren und führen die Tradition ihres Meisters fort. Nicht nur Ordinierte, die zölibatär lebten, nahm Thich Thien An auf, sondern auch verheiratete Laienordinierte. Diese übernahmen und übernehmen eine den protestantischen Geistlichen ähnliche Funktion, welche Thich Thien An als sehr wichtig für die Verbreitung des Buddhismus im Westen ansah.⁴⁴³

Zu Anfang seines Wirkens in den USA war es nicht die Absicht von Thich Thien An, dort vietnamesische Gemeinden aufzubauen und mit ihnen zusammen zu arbeiten. Er wollte seine gesamte Energie auf die Verbreitung des Buddhismus in den Vereinigten Staaten und auf die Arbeit mit US-Amerikanern verwenden, denn - so Karuna Dharma, seine erste US-amerikanische Ordensschülerin - „he saw the United States as being the repository of the dharma, and hoped that it would be possible to bring Buddhism from the West to the East, when Asia was again ready for the teachings“⁴⁴⁴. Doch seine Arbeit wurde durch den Fall von Saigon im April 1975 stark beeinflusst, wie einer seiner Schüler angibt: „When Saigon fell and the refugees needed help, he didn't hesitate, even though it meant the International Buddhist Meditation Center (IBMC) and the university would suffer from the divided energy. He just was the embodiment of compassion, and so he did whatever his duty was, whatever had to be done“⁴⁴⁵. Die US-Regierung bat Thich Thien An damals um Rat und Hilfe bei der geplanten Eingliederung der Flüchtlinge in den Vereinigten Staaten. Er besuchte gemeinsam mit einigen seiner amerikanischen Ordensschüler - wie sich Karuna Dharma (vietn. Ordensname: Thich Nu An Tu) erinnert - im Mai 1975 Camp Pendleton bei San Diego, wo vietnamesischen Evakuierte untergebracht waren; und die Flüchtlinge waren begeistert, denn „when those refugees came in, they expected to come to a county where there was no Buddhism, and so all that some of these people brought with them were sutras and maybe a change of cloths. We held Buddhist ceremonies right across from the processing center in Camp Pendleton, and as soon as they could break away they came running over because they had seen Americans in Buddhist robes, and those people would just grab hold

⁴⁴² Zu den religiösen Feierlichkeiten und sonntäglichen Aktivitäten in dieser Pagode vgl. Farber & Fields, 1987.

⁴⁴³ Fields, 1986, S. 354.

⁴⁴⁴ Karuna Dharma, zitiert in Fields, 1986, S. 355.

⁴⁴⁵ Dto.

of you and weep openly because they'd found Buddhists in this country"⁴⁴⁶. 300 der geflüchteten Vietnamesen wurden von Thich Thien An gesponsert und durften nach Los Angeles ziehen. Die Flüchtlinge schliefen anfangs auf dem Boden der Universitätsgebäude; später sammelte er Geld und kaufte Häuser, um die Flüchtlinge besser unterzubringen. Er half ihnen und unterstützte auch viele vietnamesische Mönche und Nonnen, die nach 1975 in die USA gekommen waren, bei der Errichtung buddhistischer Tempel und bei der Durchführung buddhistischer Aktivitäten. Im Jahre 1978 sponserte er Thich Man Giac, seinen besten Ordensfreund aus der gemeinsamen Zeit in Vietnam, der bis heute Abt der Viet-Nam-Pagode ist. Thich Man Giac war aus Frankreich in die USA gekommen, um Thich Thien An bei der geistlichen Betreuung der Vietnamesen und bei der Durchführung der immer umfangreicheren buddhistischen Aktivitäten zu unterstützen. Gemeinsam mit anderen Mönchen veranstaltete Thich Thien An einige Kongresse. Am 23. November 1980 starb er im Alter von 56 Jahren ans Krebs.⁴⁴⁷

Nach dem Tod von Thich Thien An wurde seine erste US-amerikanische Ordensschülerin, Karuna Dharma, Leiterin und gleichzeitig Äbtissin des von ihm gegründeten Meditationszentrums. Sie leitet Meditationssitzungen, Andachten sowie Zeremonien der Zufluchtnahme für Laienbuddhisten. Sie ist die erste US-amerikanische Nonne, die sowohl Männer als auch Frauen als Ordensschüler aufnimmt. Die Ordensschüler können zu Bhikkhus bzw. Bhikkhunis oder zu Laien-Dharma-Lehrern⁴⁴⁸ ordiniert werden. Der moderne Buddhismus - so die Ansicht von Karuna Dharma - muss sich der Veränderung von Zeit und Raum anpassen, und dieser Forderung kommt sie selbst nach.⁴⁴⁹

Jeder Tag im Zentrum beginnt mit einer kurzen Morgenandacht und einer anschließenden eineinhalbstündigen Meditationssitzung. Von 8:30 bis 9:00 Uhr ist Frühstückszeit. Dann beginnt die eigentliche Arbeit. Von 18:30 bis 21:00 Uhr findet Dharma-Unterricht statt. Der Tag endet

⁴⁴⁶ Karuna Dharma, zitiert in Farber & Fields, 1987, S. 12f., und in Fields, 1986, S. 355.

⁴⁴⁷ Quelle: Gespräche des Verfassers mit Thich Man Giac, Abt der Pagode Viet Nam, in Los Angeles vom 6. und 20. Mai 2001. Vgl. hierzu auch Fields, 1986, S. 355f.

⁴⁴⁸ Journal of the American Buddhist Congress, January - April, 2000, S.21. Die Aufgabe eines Dharma-Lehrers wird wie folgt definiert: „The Dhamma Teacher can play the same role as the pastor or the priest in the Christian religion - that person who is out among the people, visiting, counselling, and most importantly, explaining or `preaching` the scriptures and helping to provide guidance for daily life in formal services“. An anderer Stelle (S. 12f.) der gleichen Quelle werden die Vereinigung und Zusammenarbeit aller buddhistischen Traditionen und ethnischen Volksgruppen sowie die Verbreitung der Lehre des Buddha unter europäisch- und afrikanisch-stämmigen US-Amerikaner als Ziele genannt.

⁴⁴⁹ Es ist in der Regel üblich, dass nur männliche Ordensmitglieder sowohl Männer als auch Frauen als Schüler aufnehmen dürfen; weibliche Ordensmitglieder dagegen normalerweise nur Schülerinnen. Möchte ein Mann in einen von einer Frau geleiteten Orden aufgenommen werden, so muss die Nonne den Anwärter zu einem Mönch schicken. Ein Mönch kann eine Frau in den Orden aufnehmen, muss sie aber zu einer Nonne zur Einweisung in die Ordensregeln für Frauen schicken. Es gibt nämlich gewisse Regeln für Bhikkhunis, die ein Mönch nicht vermitteln kann.

mit einer einstündigen Meditationssitzung von 21:30 bis 22:30 Uhr. Sonntags findet die morgendliche Meditationssitzung erst von 9:00 bis 10:30 Uhr statt. Anschließend beginnt um 11:00 Uhr die wöchentliche Andacht für alle Buddhisten des Zentrums.⁴⁵⁰

Möchte jemand in den Orden des Zentrums aufgenommen werden, muss er oder sie mindestens zwei Jahre intensiver Praxis der Lehre des Buddha vorweisen können. Hat man diese zwei Jahre „Probezeit“ absolviert, kann man wählen zwischen dem Weg eines bzw. einer Vollordinierten oder dem eines Laien-Dharma-Lehrers bzw. einer Laien-Dharma-Lehrerin. Bei der Vollordination geloben - wie an anderer Stelle (s. o.) erwähnt - Bhikkhus 250 Gebote und Bhikkhunis 348 Gebote, Laien-Dharma-Lehrer und -Lehrerinnen dagegen nur 25 Gebote. Während Mönchsnovizen und Nonnenovizinnen 10 Ordensregeln einhalten müssen und zölibatär leben, müssen Anwärter als Laien-Dharma-Lehrer und -Lehrerinnen zwar ebenfalls 10 Regeln befolgen, aber nicht im Zölibat leben. Ordinierte Dharma-Lehrer und -Lehrerinnen bekommen ein gelbes Laiengewand und eine Sitzmatte. Trotz ihres geistlichen Amtes dürfen sie eine Familie gründen, Haupthaare und Bart tragen sowie sich etwas schminken.⁴⁵¹

Mönche und Nonnen, die die volle Ordination erhalten haben, sollen zunächst fünf Jahre lang möglichst bei ihren Lehrmeistern bzw. Lehrmeisterinnen bleiben und regelmäßig an den Meditations- und Gebetssitzungen sowie Feiern ihrer Ordenshäuser teilnehmen. Im o. g. Zentrum übernehmen sie während dieser Zeit auch einige besondere Aufgaben und Tätigkeiten wie z. B. Bibliotheks-, Altar-, Reinigungs-, Garten- oder Küchendienste. Ihnen werden ferner einige soziale Aufgaben zugewiesen, z. B. Besuche in Altenheimen, Krankenhäusern und Haftanstalten oder Briefkontakte zu Inhaftierten.⁴⁵²

Außerdem lernen die Mönche und Nonnen sowie Dharma-Lehrer im Zentrum das Spielen einiger Ritualinstrumente und das auswendige Aufsagen kurzer Sutras und Mantras auf Vietnamesisch. Die Andachten werden hauptsächlich auf Englisch und nur selten auf Vietnamesisch gehalten, denn das Zentrum betreut keine vietnamesische Gemeinde mehr wie zu Lebzeiten von Thich Thien An. Diese geistliche Aufgabe übernimmt die Viet-Nam-Pagode, die nur wenige Minuten Fußmarsch entfernt vom International Buddhist Meditation Center liegt.⁴⁵³ 1994 fand im o. g. Zentrum die erste Ordinationszeremonie statt, bei der zwei Bhikkhus, dreizehn Bhikkhunis, zwei Sramaneras, zwei Sramanerikas und zwei Laien-Dharma-Lehrer ordiniert wurden. Die Ordinationsmeister und -zeugen stammten aus Sri Lanka, China, Korea, Vietnam,

⁴⁵⁰ Karuna Dharma, 1996, S. 137f.

⁴⁵¹ Dto., S. 136.

⁴⁵² Dto., S. 136f.

⁴⁵³ Dto., S. 137.

Tibet und den USA.⁴⁵⁴ Diese Ordinationszeremonie - so Karuna Dharma - sei eine große Ehre und zugleich ein großer Erfolg für den amerikanischen Buddhismus wie für das von einer Frau geleitete IBMC selbst gewesen, denn Frauen würden eine wichtige Rolle im Buddhismus spielen. Wenn der Buddhismus - so Karuna weiter - Erfolg in den USA haben wolle, müsse er seine traditionelle Sicht der Geschlechtertrennung abschaffen und stattdessen Gleichberechtigung anstreben. Auch trat während dieser o. g. Zeremonie erstmals der Fall ein, dass US-amerikanische buddhistische Ordensleute die Ordination US-amerikanische buddhistischer Schüler und Laien vornahmen. Karuna erinnert sich an die Worte ihres Ordinationsmeisters Thich Thien An, der gesagt hatte, dass der Buddhismus erst dann wirklich in den Herzen der Amerikaner gepflanzt sei, wenn seine Schüler und Nachfolger US-amerikanische Ordensschüler aufnehmen und sie ordinieren würden.⁴⁵⁵

Einer der Schüler von Karuna Dharma ist Kusala (vietn. Ordensname: Thich Tam Thien), der ebenfalls für das IBMC aktiv ist und viele Kontakte zu Mitgliedern der einheimischen Gesellschaft hat. Er wurde 1996 zum Bhikkhu ordiniert, arbeitet seit November 2000 als buddhistischer Polizeikaplan in Garden Grove und hält Vorträge über den Buddhismus und über Meditation in Schulen, Universitäten, Kirchen und sogar in Haftanstalten.⁴⁵⁶

Zeitgleich mit der Initiation einiger Mönche und Nonnen verschiedener buddhistischer Traditionen wurde 1980 im IBMC das Buddhist Sangha Council of Southern California gegründet. Es setzt sich aus ordinierten Mitgliedern verschiedener buddhistischer Traditionen (Theravada, Mahayana und Vajrayana) und unterschiedlicher ethnischer Gruppen (US-Amerikaner, Europäer, Burmesen, Kambodschaner, Chinesen, Japaner, Koreaner, Laoten, Singhalesen, Thailänder, Tibeter und Vietnamesen) zusammen. Die Vereinigung strebt Zusammenarbeit und Austausch der Mitglieder untereinander ebenso an wie gemeinsame Aktivitäten und Ausbildung von Ordinierten und Laien-Dharma-Lehrern und -Lehrerinnen, um den Buddhismus in den USA weiter zu verbreiten. Ein weiteres Ziel ist die ökumenische Zusammenarbeit mit anderen religiösen Gemeinschaften.⁴⁵⁷

Zu den Aktivitäten der Vereinigung zählen Feierlichkeiten anlässlich des jährlichen Vesak-Festes mit gemeinsam durchgeführten Programmen: Gebete und Unterweisung in die Lehre des Buddha durch Ordinierte verschiedener buddhistischer Traditionen sowie kulturelle und

⁴⁵⁴ Quelle: Internetseite des IBMC: www.ibmc.info/ibmc2/staff.html, eingesehen im Juni 2002.

⁴⁵⁵ Karuna Dharma, 1996, S. 138f.

⁴⁵⁶ Quelle: Gespräche des Autors mit Kusala in Garden Grove, unter anderem am 20.03.2001 anlässlich einer Benefizveranstaltung. Vgl. hierzu auch seine Internetseite unter: www.kusala.org.

⁴⁵⁷ Quelle: Internetseite des IBMC: www.ibmc.info/ibmc2/staff.html, eingesehen im Juni 2002.

folkloristische Veranstaltungen. Die Organisation von Treffen mit dem Dalai Lama, die Veranstaltung von Dharma-Seminaren und -Kursen, Öffentlichkeitsarbeit mit Hilfe von TV- und Radio-Interviews, Zeitungsberichten sowie öffentlichen Vorträgen in den Universitäten und in anderen Gemeinden gehören zu ihren weiteren interbuddhistischen Aufgaben. Zu ihren interreligiösen Aktivitäten zählen z. B. die Organisation eines Treffens zwischen dem Dalai Lama und dem römisch-katholischen Papst Johannes II., und von Gesprächen und Konferenzen mit Teilnehmern verschiedener Religionsgemeinschaften.⁴⁵⁸ Zukünftig will sich die Vereinigung verstärkt auf den Dharma-Unterricht für Kinder konzentrieren sowie buddhistische Lehrmaterialien und -bücher verfassen und drucken lassen. Auch eine buddhistische Zentralbibliothek soll errichtet werden.⁴⁵⁹

1983 wurde - ebenfalls im Sinne von Thich Thien An - das College of Buddhist Studies gegründet, das sowohl kanonisch als auch modern ausgerichtete Kurse in Buddhismus und asiatischen Sprachen bietet. Der Lehrplan ist in zwei Bereiche unterteilt: in die akademischen Studienfächer und in die allgemein zugänglichen Studienkurse (community course studies). Das College legt besonderen Wert auf die Ausbildung von Laien-Dharma-Lehrern und -Lehrerinnen, welche den Buddhismus von seinen historischen Anfängen bis zur heutigen, in den USA existierenden Form studieren sollen.

3.2 Thich Nhat Hanh und sein Wirken

Thich Nhat Hanh kennen viele Menschen als Meditationslehrer⁴⁶⁰, Dichter und Vertreter des engagiertem Buddhismus. Neben dem Dalai Lama ist er eine derjenigen buddhistischen Persönlichkeiten, die Ansehen sowohl bei asiatischen als auch bei westlichen Buddhisten genießen. 1926 wurde er geboren und trat im Alter von 17 Jahren in ein Kloster ein. 1949 wurde er voll ordiniert und entwickelte Ideen für einen „engaged Buddhism“⁴⁶¹. 1961 ging Thich Nhat Hanh in die USA, studierte Religionswissenschaft an der Princeton-Universität und unterrichtete

⁴⁵⁸ Quelle: Internetseite des IBMC: www.ibmc.info/ibmc2/staff.html, eingesehen im Juni 2002.

⁴⁵⁹ Dto.

⁴⁶⁰ Nguyen & Barber (1998, S. 131, Fußnote 9) bezweifeln, dass Thich Nhat Hanh im Westen die „Dharma Lamp“ an seine Schüler zu übertragen begonnen hat, und fragen, von wem er die Form dieser Zen-Schule - der südchinesischen, von Shen-hui (684-758) gegründeten Meditationsschule - übernommen habe, zumal Thich Nhat Hanh in Vietnam nicht als Zen-Meister aufgetreten, sondern erst später im Westen als Meditationslehrer bekannt geworden war. Zum Begriff und zur Zeremonie der „Dharma Lamp Transmission“ vgl. Chan Khong, 1993, S. 248.

1963 das Fach Buddhismus an der Columbia-Universität. 1964 kehrte er nach Vietnam zurück, war dort für die KVVVBK aktiv und beteiligte sich an der Organisation einer gewaltlosen Widerstandsbewegung zur Beendigung des Krieges. 1965 gründete er den Tiep-Hien-Orden, den Orden des Zwischen-Seins (engl.: interbeing), eine sich aus Laien, Mönchen und Nonnen zusammen setzende Organisation. *Tiep* bedeutet „in Berührung sein mit“, „fortsetzen“ und „weiterführen“. *Hien* bedeutet „verwirklichen“ und „etwas hier und jetzt tun“. Mit „in Berührung sein“ ist hier „die Wirklichkeit der Welt und des Geistes intensiver wahrnehmen und erkennen“ gemeint.⁴⁶²

Das Konzept des engagierten Buddhismus, den Thich Nhat Hanh vertrat, spiegelt sich wider in den 14 Übungswegen der Achtsamkeit, denen jedes Tiep-Hien-Ordensmitglied verpflichtet ist: Offenheit, Nicht-Haften an Ansichten, Freiheit des Denkens, Erkennung des Leidens, gesundes und einfaches Leben, richtiger Umgang mit Ärger, Verweilen im gegenwärtigen Augenblick des Glücks, Gemeinschaft und Kommunikation, wahrhafte und rechte Rede, Schutz des Sangha, rechter Broterwerb, Ehrfurcht vor dem Leben, Freigiebigkeit und rechte Lebensführung.⁴⁶³

Nach Vortragsreisen durch viele westliche Länder und aufgrund seiner Mitwirkung an den Friedensverträgen rieten seine Freunde Thich Nhat Hanh, im Exil zu bleiben, um einer möglichen politischen Verfolgung oder sogar Ermordung im nun gänzlich kommunistisch beherrschten Vietnam im Falle seiner Rückkehr zu entgehen. Er wählte Frankreich als Exil und hält sich noch immer dort auf.⁴⁶⁴ Nach dem Ende des Vietnamkriegs widmete er sich den vietnamesischen Flüchtlingen und stellte den Kontakt zwischen Vietnam und dem Westen wieder her. In Frankreich gründete Thich Nhat Hanh 1975 die vietnamesische Süßkartoffel-Gemeinde (franz.: Les Patates Douces; engl.: Sweet Potatoes)⁴⁶⁵, 1982 die Gemeinde *Lang Hong* (dt.: Pflaumendorf - engl.: Plum Village)⁴⁶⁶, 1988 den Dharma-Cloud-Tempel und den Dharma-Nectar-Tempel und 1995 den Adornment-of-Loving-Kindness-Tempel. Die Süßkartoffel-Gemeinde liegt um den etwa 150 km südöstlich von Paris gelegenen französischen Ort Fontvannes, das Pflaumendorf in Thenac in der Dordogne nahe Toulouse und Bordeaux. In den Vereinigten Staaten errichtete

⁴⁶¹ Ausführlichere Informationen zur Genealogie dieses Begriffs finden sich bei Rothberg, 1998, S. 273f.

⁴⁶² Thich Nhat Hanh, 1998, S. 14. Auf den Seiten 14-18 seiner Arbeit erläutert der Autor ausführlich den Begriff des Zwischen-Seins.

⁴⁶³ Dto., S. 28-74.

⁴⁶⁴ Vgl. hierzu King, 1996, S. 323ff.

⁴⁶⁵ Ausführlichere Informationen über die Anfangszeit im französischen Exil finden sich bei Chan Khong, 1993, S. 171-184.

⁴⁶⁶ Klein, 1998, S. 15. Den Namen „Pflaumendorf“ verdankt der Ort 1250 Pflaumenbäumen, die die Klostergemeinschaft anpflanzte, um hungernden Kindern in Vietnam zu helfen.

Thich Nhat Hanh im Jahre 1997 das Maple-Forest-Kloster sowie im Jahr darauf das Green-Mountain-Dharma-Zentrum in Heartland-Four-Corners, Vermont. Im Jahre 2001 erwarben Thich Nhat Hanh und seine Sangha-Gemeinde bei San Diego für 2,5 Millionen US-Dollar ein mehr als 1,76 km² großes Gelände, um dort das Loc-Uyen-Kloster zu errichten. Für die Restaurierung bereits existierender Gebäude und den Bau neuer Gebäude auf dem Gelände wurden Spenden gesammelt.⁴⁶⁷ Das zusammen getragene Geld stammt auch aus Einnahmen für Dharma- und Lehrunterweisungen und dem Verkauf von Thich Nhat Hanh verfasster Bücher und von CDs und Audiokassetten. Im Loc-Uyen-Kloster leben und arbeiten etwa 20 Mönche und Nonnen, von denen etwa ein Drittel US-Amerikaner und Europäer sind. Die Gesamtzahl in allen seinen Zentren lebender ordinerter Schüler von Thich Nhat Hanh wird - so Thich Giac Thanh, Abt des Deer-Park-Klosters - auf etwa 100 geschätzt, darunter viele US-Amerikaner und Europäer, die im Zölibat leben.⁴⁶⁸ Neben den großen von Thich Nhat Hanh errichteten Zentren in den USA und Frankreich gibt es weltweit mehr als 200 von ihm gegründete kleine so genannte „Mindful-Living“-Gemeinden. Der Hauptwohnsitz von Thich Nhat Hanh befindet sich zwar in Frankreich, doch er und seine Mönchsgemeinde pendeln oft zwischen Europa und Amerika.⁴⁶⁹ Seit der Errichtung des Loc-Uyen-Klosters, das gegenwärtig (2002) nur aus einer großen Meditationshalle und einigen Wohnblöcken besteht, nehmen selbstverständlich die Aktivitäten in den USA zu.

Bis heute hat Thich Nhat Hanh über 60 Bücher geschrieben; viele von ihnen wurden in verschiedene Sprachen übersetzt und sind in vielen Buchgeschäften und Bibliotheken zu finden. Alle von Thich Nhat Hanh gegründeten Klöster und Zentren veranstalten regelmäßige Dharma- und Meditationskurse, Tage der Achtsamkeit, Gehmeditationen und Teezeremonien. Auch für Jugendliche und Kinder gibt es Veranstaltungen, bei welchen die Lehre des Buddha, Meditationstechniken, das Malen, das Singen, das Teetrinken, das Schlagen der Glocke und die Gehmeditation vermittelt werden. Außerdem gibt es die so genannten Tage der Gemeinde-Aktivitäten. Laienbuddhisten können an diesen Tagen in den Einrichtungen z. B. bei der Garten- und Pflanzenpflege, beim Küchendienst oder bei der Reinigung von Sanitäreinrichtungen helfen.

⁴⁶⁷ Vgl. hierzu die Internetseite des Loc-Uyen-Klosters unter <http://www.plumvillage.org>.

⁴⁶⁸ Quelle: Gespräch des Verfassers mit Thich Giac Thanh in San Diego vom 8.04.2001.

⁴⁶⁹ Vgl. Fields, 1986, S. 376.



Abbildung 14: Thich Nhat Hanh und seine Ordensschüler im Loc-Uyen-Kloster⁴⁷⁰

Die Veranstaltungen der Einrichtungen sind stets gut besucht. Viele westliche Buddhisten nehmen an ihnen teil. Abbildung 14 (s. o.) zeigt eine Dharma-Veranstaltung im Loc-Uyen-Kloster in Escondido bei San Diego, zu welcher Thich Nhat Hanh mit seiner Ordensdelegation aus Frankreich angereist war. Die Unterweisung wurde von seiner Weggefährtin, der Nonne Chan Khong, aus dem Vietnamesischen simultan ins Englische übersetzt. Während der Veranstaltung war das Loc-Uyen-Kloster mit dem Kloster in Vermont per Telefon-Konferenzschaltung verbunden, so dass auch die Menschen dort die Unterweisung hören konnten.

Die Unterweisungen und Kurse von Thich Nhat Hanh haben hauptsächlich kulturelle, sprachliche und generationsbedingte Unterschiede und Konflikte zwischen den Menschen als auch familiäre und Ehebeziehungen zum Thema. Der von ihm gegründete Tiep-Hien-Orden unterscheidet sich von denen anderer vietnamesisch-buddhistischer Traditionen hinsichtlich doktrinärer Unterschiede. Traditionelle Sutra-Texte wurden neu übersetzt und interpretiert. Der Orden streitet außerdem ab, dass nach dem Tod ein „Reines Land“ erreichbar sei, sondern stellt die These auf, dieses „Reine Land“ sei hier und jetzt - in diesem Leben - gegenwärtig. Die Tiep-Hien-Ordensmitglieder und -anhänger praktizieren Nguyen & Barber zufolge eine Kombination aus New-Age-Zen und Ritualen, die von Thich Nhat Hanh entwickelt wurde und „that do not have any affinity with or any foundation in traditional Vietnamese Buddhist practices“⁴⁷¹. Eine

⁴⁷⁰ Aufnahme des Verfassers vom 8.04.2001.

⁴⁷¹ Nguyen & Barber, 1998, S. 131.

Gebetsitzung des Ordens beinhaltet nur wenige Rezitationen und rituelle Praktiken wie z. B. Heil- und Totenandachten. Dies bereitet vielen älteren vietnamesischen Buddhisten, die ihm angehören, einiges Unbehagen, denn für sie ist die Aussicht einer ihnen gewidmeten Totenandacht nach ihrem Ableben sehr wichtig, damit sie ins „Reine Land“ eingehen können. Doktrin, Zeremonien und Beerdigungspraxis von Thich Nhat Hanh sind so stark vereinfacht, dass die vietnamesischen Buddhisten anderer Traditionen sie als „watered-down Buddhism“⁴⁷² bezeichnen. Die Tiep-Hien-Regeln werden als zu unkonventionell betrachtet, denn sie übersteigen die normale buddhistische Interpretation bezüglich des persönlichen Besitzes mit ihren Vorwürfen des kollektivem Diebstahls insbesondere in Form des Missbrauchs natürlicher Ressourcen wie Luft und Wasser, der Ausbeutung armer Länder oder der Ausnutzung von Arbeitskraft und Waren.⁴⁷³

Neue Methoden wurden vom genannten Orden entwickelt, um durch Praxis Überwindung von Stress sowie Ausgeruhtheit und Flexibilität zu erlangen. Einige dieser Methoden sind eine spezielle Form der Gehmeditation, der tiefen Atmung, des achtsamen Essens, des Zuhörens und Nichtbeurteilens sowie des „meditativen Umarmens“. Die erwähnte Methode des Zuhörens und Nichtreagierens oder Nichtbeurteilens soll wie folgt angewandt werden: Die Eltern sollen bei Konfliktsituationen innerhalb der Familie ihre Kinder ausreden lassen, ihnen gut zuhören und dabei kontinuierlich tief ein- und ausatmen. Auf diese Weise sollen sie von Gefühlen wie Unzufriedenheit und Hass befreit werden. Bei der Methode des „meditativen Umarmens“ stellen sich zwei Personen voreinander auf und umarmen sich. Väter umarmen ihre Kinder, ältere Männer und auch Fremde sich gegenseitig. Bei dieser Methode lässt man den eigenen Emotionen freien Lauf.⁴⁷⁴ So sollen Feindseligkeiten abgebaut werden.

Trotz der großen Anhängerzahl werden der Orden von Thich Nhat Hanh und seine Praxismethoden von den meisten vietnamesischen Buddhisten mit Skepsis betrachtet. Die Methoden führen ihrer Ansicht nach zu keinem dauerhaften Erfolg und werden oft verglichen mit der nur oberflächlichen und daher nicht erfolgreichen Behandlung eines Geschwürs. Sie sollen - so der Vorwurf der Kritiker - bildlich gesprochen die Wunde nur nicht schlimmer oder schmerzhafter werden lassen, können sie aber nicht wirksam heilen. Damit ist gemeint, dass die Probleme, die die Leute haben, nur oberflächlich und vorübergehend gelöst werden. Auf das endgültige Ziel der Befreiung vom Leid und aus dem Wiedergeburtenskreislauf wird auf diese Weise nicht eingegangen. Die beiden durch das Wirken von Thich Nhat Hanh entstandenen Lager in der weltweiten vietnamesisch-buddhistischen Gemeinde machen sich gegenseitig Vorwürfe. Da

⁴⁷² Nähere Informationen über diesen Begriff finden sich bei McLellan, 1999, S. 113.

⁴⁷³ Vgl. McLellan, 1999, S. 113.

die meisten vietnamesischen Buddhisten zur „Reines-Land“-Schule gehören, sind die Anhänger von Thich Nhat Hanh in der Minderheit. Viele der letzteren beteiligen sich auch an Aktivitäten anderer vietnamesisch-buddhistischer Pagoden und Tempel. Seine unmittelbaren Ordensschüler dagegen scharen sich um ihn; sie reisen stets in geschlossenen Gruppen. Nicht selten fliegt eine ganze Delegation von etwa 20 Ordensleuten aus Frankreich in die USA, um dort an Veranstaltungen teilzunehmen.

3.3 Zusammenarbeit mit anderen buddhistischen Gemeinschaften

Obwohl es - wie bereits an anderer Stelle erwähnt - innerhalb der vietnamesisch-buddhistischen Gemeinschaft der USA zehn voneinander unabhängige Organisationen gibt, ist die Zusammenarbeit zwischen diesen einzelnen Vereinigungen doch bemerkenswert. In Orange County z. B. schließen sich einige vietnamesische Pagoden und Tempel unterschiedlicher Traditionen zusammen, um gemeinsam große buddhistische Feste zu feiern. Da allerdings keine der Pagoden und Tempel in Orange County mehrere Tausend Besucher unterbringen kann, werden öffentliche Hallen und Räume für die Großveranstaltungen gemietet.

Zu den Feierlichkeiten werden nicht nur Ordensmitglieder der jeweils eigenen Tradition eingeladen, sondern auch solche anderer in den USA vertretener Traditionen - Theravada, Mahayana und Vajrayana - und Schulen sowie auch Gäste aus buddhistischen Ländern wie Thailand, Sri Lanka, Laos, Kambodscha, China, Taiwan, Korea, Japan und besonders gern Tibet.

Im Programmblatt der Lien-Hoa-Pagode in Garden Grove für das Jahr 2001 wurde der Besuch einer tibetischen Delegation vom Gaden-Jangtse-Kloster aus Südindien an einem Nachmittag in der Pagode angekündigt. Die neunköpfige Delegation reiste durch einige Städte in den USA, um Spenden für die Ausbildung tibetischer Mönche und den Ausbau weiterer Unterrichts- und Wohngebäude zu sammeln. Bei ihrem nachmittäglichen Besuch in der o. g. Pagode verrichteten die Mitglieder der Delegation Gebete, diagnostizierten Krankheiten und verschrieben kranken Vietnamesen und US-Amerikanern traditionelle tibetische Medizin. Am späten Abend gab es eine Unterweisung in die Lehre des Buddha, die aus dem Englischen ins Vietnamesische übertragen wurde. Nach der Zeremonie wurden den Teilnehmenden kleine Flaschen mit buntem Mandalasand überreicht. Die vietnamesischen Buddhisten konnten die kleinen Flaschen erwerben. Der gesegnete Sand soll Heilkräfte haben sowie Sicherheit und

⁴⁷⁴ McLellan, 1999, S. 115.

Frieden im Haus bewirken. Er soll außerdem einem Toten, auf dessen Stirn man das Fläschchen platziert, eine höhere Wiedergeburt ermöglichen.

Auf die Frage, ob es Konflikte gäbe, wenn man tibetische Mönche einladen und sie tibetische Zeremonien in einer vietnamesischen Pagode abhalten lassen möchte, antwortete Thich Chon Thanh, der Abt der Lien-Hoa-Pagode: „Überhaupt nicht! Aufgeschlossenheit und Großzügigkeit sind charakteristische Merkmale des Buddhismus, um die Lebewesen vom Leid und Elend zu befreien.“⁴⁷⁵



Abbildung 15: Einweihungsfeier der Buddha-Reliquien mit tibetischen Mönchen⁴⁷⁶

Auch viele andere vietnamesische Pagoden in den USA luden die tibetische Delegation ein, bei ihnen zu übernachten und Zeremonien durchzuführen. Das Interesse der vietnamesischen Buddhisten am tibetischen Buddhismus ist in der letzten Zeit gewachsen. Tibetische Mönche werden bei besonderen Feierlichkeiten wie z. B. dem Vesak-Fest oder bei Eröffnungen und Einweihungen eingeladen. Abbildung 15 (s. o.) zeigt den Umzug während einer Einweihungszeremonie, bei welcher tibetische Mönche eingeladen wurden, die Ritualmusik zu

⁴⁷⁵ Quelle: Gespräch des Verfassers mit Thich Chon Thanh in Garden Grove vom 12.05.2001 (Übersetzung aus dem Vietnamesischen durch den Verfasser).

⁴⁷⁶ Aufnahme des Verfassers vom 17.06.2001.

spielen sowie Gebete zu verrichten. Auch die tibetische Praxis und die Unterweisung in die Lehre des Buddha durch tibetische Lamas wird verstärkt von den vietnamesischen Buddhisten in Anspruch genommen. Der Dalai Lama wird von buddhistischen Vietnamesen geehrt, und seine Dharma-Veranstaltungen werden von ihnen gut besucht.

Kapitel 5

Transformation und Adaption des vietnamesischen Buddhismus in den USA

Mittlerweile (Ende 2002) leben die ersten in die USA gelangten vietnamesischen Flüchtlinge bereits seit mehr als 27 Jahren in ihrer neuen Heimat. Studien einiger weniger Wissenschaftler über das religiöse Leben asiatischer Immigranten in den Vereinigten Staaten - z. B. von Rutledge - zeigen, dass religiöse Stätten und Institutionen die ethnische Identität vietnamesischer Flüchtlinge in ihren Gemeinden fördern und dabei einen beträchtlichen Beitrag zur Entstehung eines Gefühls der Zugehörigkeit zu einer ethnischen Gruppe leisten.⁴⁷⁷ Buddhistischer Glaube und seine Praktiken - so McLellan - „provide psychological comfort through the recreation of Vietnamese organizational structures, the establishment of friendship networks and systems of reciprocal obligation, and the focus on Vietnamese culture, language, and ethnic identity.“⁴⁷⁸ Bankston & Zhou fanden heraus, dass vietnamesische religiöse Institutionen die soziale Aufgabe übernommen haben, nationale Tradition und kulturelles Erbe insbesondere an die jungen Vietnamesen zu vermitteln.⁴⁷⁹ Im Folgenden werden die einzelnen Aspekte und Ergebnisse der vorangegangenen Kapitel aus der Sicht der systematischen Religionswissenschaft betrachtet, deren besonderer Beitrag - so Antes - darin besteht, „dass Kenntnisse aus unterschiedlichen Spezialgebieten der Religionsforschung eingebracht und miteinander zu einer größeren, weil gemeinsamen Schau verknüpft werden.“⁴⁸⁰ Dem eben zitierten Autor zufolge soll die Religionswissenschaft versuchen, ihre eigenen Forschungsergebnisse mit den Resultaten anderer Wissenschaften in Beziehung zu setzen und aus den ergänzenden Einsichten und Fragestellungen - einem Mosaik vergleichbar - neue Problemperspektiven wissenschaftlicher Forschung zu erschließen.⁴⁸¹

Untersucht werden soll in diesem Kapitel, welche Aspekte vietnamesisch-buddhistischer Weltanschauung und Sozialisation direkt am Anpassungsprozess vietnamesischer Flüchtlinge in der US-amerikanischen Gesellschaft beteiligt waren und sind. An Hand dieses Leitgedankens soll die US-

⁴⁷⁷ Rutledge, 1985.

⁴⁷⁸ McLellan, 1999, S. 131.

⁴⁷⁹ Bankston & Zhou, 1995, S. 523-534.

⁴⁸⁰ Antes, 1986, S. 216.

⁴⁸¹ Dto., S. 216f. Vgl. hierzu Seiwert, 1977, S. 4. Letzterer Autor betont, dass die Religionswissenschaft erst dann ihre Identität als eigenständige Disziplin gewinnt, wenn sie den systematischen Forschungsbereich berücksichtigt, denn „solange die Religionsforschung allein unter individualisierendem Aspekt erfolgt, ist es nicht möglich, mehr zu leisten als eine Aneinanderreihung von Aussagen über individuelle historische Sachverhalte.“

amerikanische Ausformung des Buddhismus ebenso wie der Umfang analysiert werden, in welchem dieser Glaube als Mittelpunkt der Identität von vietnamesischen Flüchtlingen in den Vereinigten Staaten fungiert. Dabei ist zu ermitteln, welche Rolle die Religion im Leben des einzelnen vietnamesischen Buddhisten in den USA spielt und welche Bedeutung eine mögliche Rückorientierung zum Glauben - hier: die Hinwendung zum Buddhismus - hat. Die Frage, welche Wirkung die Beteiligung an religiösen Aktivitäten im Alltagsleben der vietnamesischen Buddhisten auf ihre individuelle Spiritualität, soziale Anpassung und Akklimatisation sowie auf die Erziehung ihrer Kinder hat, muss geklärt werden. Die teilweise gegenläufigen Prozesse der Bewahrung und der Adaptation sind ebenso zu analysieren wie denkbare zukünftige Entwicklungen des vietnamesischen Buddhismus in den USA, wie sie auch in Kanada, Australien und Europa - z. B. in Deutschland - bereits festzustellen oder aber noch möglich sind.⁴⁸²

1. Wiederbelebung des Glaubens und Rückorientierung zur Religion

Aus Vietnam in die USA brachten die vietnamesischen Buddhisten ihre Kultur und Tradition und somit auch ihre Religion mit. Die meisten von ihnen bewahren weiterhin die aus ihrer Heimat vertrauten Werte, auch wenn Veränderungen und Anpassungen an die für sie neuen Umstände erforderlich waren und sind. Einige dieser Menschen jedoch schlossen sich in den Vereinigten Staaten nichtbuddhistischen Religionsgemeinschaften an.⁴⁸³ Ungeachtet der Zugehörigkeit zu einzelnen Glaubensrichtungen „the immigrants’ beliefs can help permit fellowship with others and give its members access to information and support. Religious groups can also affirm certain values and provide beliefs to sustain the faithful in their lives.“⁴⁸⁴ Die Religion wird von allen Mitgliedern der betreffenden ethnischen Gruppen als eine Quelle der Motivation sowie als eine Hilfe angesehen.

In einer Studie über die religiöse Vielfalt in Australien entwickelt Bouma ein Konzept religiöser Ansiedlung und Sesshaftwerdung, das sich in vier Prozesse untergliedert: Ankunft und Niederlassung des religiösen Individuums oder der religiösen Gruppe in einer neuen Umgebung; Bildung einer neuen Identität in der neuen Gesellschaft; Errichtung einer religiösen Stätte und Gemeinde und Aufbau von Beziehungen innerhalb der eigenen religiösen Gemeinschaft und zu

⁴⁸² Nähere Informationen über den vietnamesischen Buddhismus in Kanada finden sich bei McLellan (1999) über denjenigen in Australien bei Bouma (1996) und schließlich über denjenigen in Deutschland bei Ho (1999) und Baumann (2000b).

⁴⁸³ Ausführlicher hierzu vgl. Abschnitt 1.2 dieses Kapitels (s. u.).

anderen Gemeinschaften.⁴⁸⁵ Nach Ansicht des Autors bietet die Religion den Einwanderern Motivation und Unterstützung und verweist „to the ways in which a religion becomes part of a society and culture.“⁴⁸⁶ Sie hilft ihnen auch, mit dem emotionalen Stress der erzwungenen Auswanderung und dem Verlust in der Heimat zurück gelassenen Verwandten und Bekannten fertig zu werden und sich auf ein Leben in der neuen Umgebung einzustellen. Religiöse Institutionen und Gruppen bieten den Einwanderern vielfältige Unterstützung in psychologischer, sozialer und geistlicher Hinsicht.⁴⁸⁷ Die Auffassung von Bouma, die Religion sei ein entscheidender Anlass zur Emigration für einige Flüchtlingsgruppen in der Nachkriegszeit gewesen⁴⁸⁸, trifft allerdings auf die Mehrheit der Vietnamesen - und zwar sowohl der Evakuierten der ersten Fluchtwelle und der Bootsflüchtlinge als auch der mit Hilfe humanitärer Hilfsprogramme in die USA Gelangten - nicht zu, denn ähnlich wie im Falle einiger anderer Emigrantengruppen aus Asien spielte auch für die vietnamesischen Flüchtlinge der Glaube während der Zeit der Eingewöhnung und Ansiedlung zunächst eine untergeordnete Rolle, „but soon for most immigrants the task of shaping a new identity that both preserves the memory of the past and brings continuity to the present circumstance leads to decisions that relate to the religious traditions.“⁴⁸⁹ Auch Knott gibt in ihrer Studie über die Religionen in südasiatischen Gemeinden Großbritanniens an, dass der Glaube nicht der entscheidende Beweggrund für die Südasiaten gewesen sei, nach Großbritannien auszuwandern, sondern dass für diese Menschen die Religion erst während der Prozesse der Adaptation und der Gemeindebildung im Zielland „has become a matter of central importance [...] a defining characteristic for people whose initial objectives in migrating were financial, educational and social.“⁴⁹⁰

Sicher ist aber, dass religiöse Traditionen sowohl im Heimat- als auch im Zielland der Ausgewanderten ständigen Änderungsprozessen unterliegen. Das Ausmaß von Veränderungen des eigenen Glaubens nach der Ankunft der Immigranten - so Knott - hängt von Faktoren wie z. B. Größe und Besonderheiten der jeweiligen Immigrantengruppe, ihrer kulturellen Tradition, ihren Erwartungen und Absichten und nicht zuletzt vom für sie neuen politischen, sozialen,

⁴⁸⁴ Ng, 1998, 86f.

⁴⁸⁵ Bouma, 1996, S.53. An anderer Stelle (S. 57) der gleichen Arbeit fasst der Autor diese Prozesse kurz als „getting there, forming an identity, building a religious community and establishing new religious inter-group relations“ zusammen.

⁴⁸⁶ Dto., S. 53.

⁴⁸⁷ Dto., S. 60

⁴⁸⁸ Dto., S. 58.

⁴⁸⁹ Williams, 1988, S. 36. Zu den Fluchtmotiven der Boat People s. o., Kapitel 2. Abschnitt 2.3. Hauptmotive waren zumeist Familienzusammenführung oder politische und wirtschaftliche Beweggründe; der Glaube stand an letzter Stelle der fünf am häufigsten genannten Gründe der Flucht.

⁴⁹⁰ Knott, 1997, S. 756.

rechtlichen und kulturellen Umfeld ab, in welchem sie sich etablieren müssen.⁴⁹¹ Diesen dynamischen Prozessen unterlag auch der vietnamesische Buddhismus im US-amerikanischen Exil. Die zu verzeichnenden Veränderungen sind einerseits auf äußere, von der einheimischen - die Mehrheit stellenden - Gesellschaft des Gastlandes vorgegebene Faktoren und Bedingungen und andererseits auf Entwicklungen und Umstände innerhalb der eigenen Tradition in der neuen Umgebung zurückzuführen.

1.1 „Asian American“ und „Buddhist“ als Selbstidentitäten

Zwar wurden die Flüchtlinge mit einer völlig neuen Situation konfrontiert, und ihnen wurde bewusst, dass sie in den Vereinigten Staaten eine Minderheit waren; dennoch wird gerade die Selbstidentifikation einer ethnischen Gruppe als Minderheit - so Skinner & Hendricks - als eine mögliche Überlebensstrategie in einer Mehrheitsgesellschaft angesehen.⁴⁹²

Im Laufe des Ansiedlungsprozesses lernten viele vietnamesische Buddhisten, mit der neuen Identität der „Asian Americans“⁴⁹³ zu leben. Die meisten von ihnen sind inzwischen integriert, angepasst und eingebürgert. Die neue Identität und die zugehörige Bezeichnung wurden und werden jedoch nicht allein von der jeweiligen Volksgruppe gewählt und bestimmt, sondern auch von der einheimischen Mehrheit der US-amerikanischen Gesellschaft beeinflusst bzw. geprägt. Als ein anderes Beispiel einer solchen Einstufung von außen nennen Skinner & Hendricks die „Native Americans“, zu welchen alle amerikanischen Indianervölker gezählt werden, obwohl die verschiedenen Ethnien physisch und kulturell große Unterschiede zueinander aufweisen. Doch wenn sie gemeinsam als Gruppe auftreten würden, könnten sie - so die Ansicht der Autoren - ihre Interessen besser durchsetzen.⁴⁹⁴

⁴⁹¹ Knott, 1997, S. 757.

⁴⁹² Skinner & Hendricks, 1979, S. 37.

⁴⁹³ Lee, 1998, S. 4f. Die Bezeichnung „Asian American“ wird von der Mehrheit der einheimischen US-Bevölkerung angewandt und ist außerdem vom U.S. Office of Management and Budget (OMB) seit 1977 (Federal Statistical Directive Number 15) offiziell anerkannt. Bei Bundesstatistiken werden die US-Bürger nun in vier bis fünf Kategorien aufgeteilt: Weiße, Farbige, Indianer, Asiaten sowie von den pazifischen Inseln stammende Bürger. Zu den beiden letztgenannten Kategorien gehören Menschen aus Ost-, Südost- und Südasiens und - wie der Name bereits sagt - von den im Pazifischen Ozean gelegenen Inseln. In der 2000 Census Form wurden diese beiden Kategorien getrennt aufgelistet. Innerhalb der Kategorie der Asiaten unterscheidet man wiederum sieben verschiedene Untergruppen: Chinesen, Inder, Japaner, Koreaner, Filipinos, Vietnamesen und ehemalige Bürger anderer asiatischer Länder. Zu den Letzteren gehören z. B. Laoten, Kambodschaner, Thai, Hmong, Bangladeschi, Burmesen, Pakistani und Malaysier.

⁴⁹⁴ Skinner & Hendricks, 1979, S. 37.

Ähnlich haben die nun in Amerika lebenden Volksgruppen, die ihre Wurzeln in Asien haben, bewusst die Kategorie der „Asian Americans“ als Teil ihrer Identität übernommen, obwohl jede einzelne von ihnen ihre eigenen Merkmale aufweist, und obwohl jeweils deutliche Unterschiede im Vergleich zu anderen Bevölkerungsgruppen asiatischer Herkunft erkennbar sind. Lee Stacey ermittelte, dass High Schools besuchende Schüler aus China, Hong Kong, Taiwan, Vietnam, Laos and Kambodscha die auf sie alle gemeinsam angewandte Bezeichnung „Asian Americans“ akzeptieren. Sie würden sich - so Lee Stacey - auch im Kreis anderer asiatischer Schüler wohler fühlen, weil diese ähnliche Kulturhintergründe besäßen. Die Tatsache, dass die verschiedenen asiatischen Bevölkerungsgruppen ohnehin von der Mehrheit der einheimischen Gesellschaft nicht als solche eingestuft, sondern unterschiedslos als Asiaten angesehen und behandelt werden, bestärkt viele der Betroffenen in der Ansicht, alle in den USA lebenden Asiaten sollten zwecks gegenseitiger sozialer und emotionaler Unterstützung zusammen halten.⁴⁹⁵

Als weiterer Faktor für das Überleben in der neuen Aufnahmegesellschaft gehört die Religion. Die Wichtigkeit der religiösen Rückorientierung und Wertevorstellungen ist für die in den USA lebenden vietnamesischen Buddhisten von großer Bedeutung. Dieser Faktor wurde, wie bereits in der Einleitung erläutert (s. o.), bislang kaum bzw. wenig berücksichtigt. Es wird deutlich, dass die Religion zunehmend als wichtiger Faktor für das Überleben in den USA fungiert denn parallel zur „neuen“ ethnischen Identität wurde den meisten der vietnamesischen Flüchtlinge ihre religiöse Identität als „Buddhist“ nun erst - in der Fremde - richtig bewusst. Der Buddhismus - in Vietnam die Religion der Mehrheit, der 70 bis 80 % der nationalen Bevölkerung angehören - war in den USA die Religion einer Minderheit. Nichtsdestotrotz wollten die vietnamesischen Buddhisten weiterhin in ihrer religiösen Tradition leben bzw. wandten sich ihr nun verstärkt zu. Die Religion wird rational gedacht und bewusst gelebt; sie dient für viele vietnamesischen Buddhisten als eine Lebensorientierung und Ausgleich in ihrem gestressten Alltagsleben. Im Zusammenhang mit ihrem wieder entdeckten oder neuen Selbstbewusstsein als Buddhisten war es Knott zufolge für die vietnamesischen Flüchtlinge erforderlich, dass Rituale „performed previously as routine in appropriate locations have to be undertaken afresh [...] Places of worship that were once an unquestioned part of normal surroundings have to be created [...] Philosophical and social ideas which were held in common as a framework for daily action are set in tension

⁴⁹⁵ Lee, 1996, S. 111. Lediglich die Koreaner bestehen auf die Angabe ihrer ursprünglichen Nationalität bei ihrer Benennung und bezeichnen sich selbst nicht als Asiaten bzw. als „Asian Americans“. Nähere Informationen hierzu finden sich in der Studie der genannten Autorin auf S. 118-121.

with those other [...] more well-established communities [...] And, as a new community begins to develop and feel more settled, questions of what to tell the children arise.”⁴⁹⁶

Aufgrund der vielen verschiedenen Kulturen und Religionen in den USA fühlen sich die Mitglieder der vietnamesisch-buddhistischen Gemeinden in ihrer ethnischen und religiösen Identität bestätigt. Sie werden von der Mehrheit der Gesellschaft leichter als Individuen und als Angehörige einer ethnischen und religiösen Minderheit akzeptiert. Da religiös-ethnische Gemeinden in den USA generell nicht gezwungen werden, sich an die Mehrheit der Gesellschaft anzupassen, konzentrieren sich die vietnamesischen Buddhisten auf die Erhaltung und Pflege ihrer Tradition und Religion, Sitten und Gebräuche, Sprache und Gruppensolidarität zu Hause und in religiösen Institutionen. Viele vietnamesische Buddhisten betrachten sich aber auch gemeinsam mit anderen in den USA zu findenden Buddhisten und buddhistischen Traditionen unterschiedlichster geographischer Herkunft als Mitglieder des „Welt-“ oder „Gesamtbuddhismus“, zu welchem sich z. B. Chinesen, Japaner, Koreaner, Taiwanesen, Tibeter, Thailänder, Laoten, Kambodschaner und „White Buddhists“⁴⁹⁷ zählen. Unter allen diesen buddhistischen Traditionen ist die tibetische, die seit Anfang der 1970er-Jahre im Westen vertreten ist, in der einheimischen Bevölkerung der USA am bekanntesten. Der tibetische Buddhismus gewann in den Vereinigten Staaten sehr schnell sowohl Sympathie als auch Anhänger - nicht zuletzt wegen der oftmals in den Medien präsenten Person des Dalai Lama, welcher für seinen friedlichen Einsatz für Tibet und durch die Verleihung des Friedensnobelpreises im Jahre 1989 weltweit bekannt wurde. Er hat bei vielen Menschen im Westen das Interesse am Buddhismus geweckt. Viele Buddhisten verschiedener Traditionen und Schulen in den USA sehen in letzterer Tatsache eine Möglichkeit zur Bildung einer neuen internationalen Gruppenidentität und bezeichnen sich selbst nun ganz allgemein als „Buddhisten“. Viele von ihnen betrachten den Dalai Lama nicht nur als den religiösen und weltlichen Führer des tibetischen Volkes, sondern als eine wichtige Persönlichkeit des Weltbuddhismus, welche für viele Menschen weltweit die Religion der Toleranz verkörpert.⁴⁹⁸

Die Konzentration auf die Selbstidentität als Buddhisten ermöglicht es vielen vietnamesischen Buddhisten in den USA, ihre ursprüngliche nationale Identität zu bewahren sowie

⁴⁹⁶ Knott, 1997, S. 757.

⁴⁹⁷ Fields, 1998, S. 198-200. Der Begriff der „White Buddhists“ hat eine bestimmte historische Relevanz und wurde erstmals im Mai 1880 in Sri Lanka auf Henry Steel Olcott und Madame Blavatsky, die Gründer der Theosophischen Gesellschaft, angewandt. Sie waren die ersten US-Amerikaner, die Buddhisten im traditionellen Sinne wurden.

⁴⁹⁸ Zum tibetischen Buddhismus und zu seiner Anpassung an die Bedingungen in den USA siehe Prebish (1999) und Lavine, 1998, S. 99-115.

Probleme und Stress während des Prozesses der Heimischwerdung zu bewältigen. In ihrer Studie über Adaptionsstrategien vietnamesischer Buddhisten in Toronto, die bei den vietnamesischen Buddhisten in anderen Teilen Kanadas sowie in den USA, in Australien und in Europa auch zu finden sind, gibt McLellan an: „The continuation in Canada of this traditional religious belief and practice further operates as an agent of cultural and linguistic preservation, provides psychological comfort, re-creates an organizational structure of the homeland, contributes to the establishment of friendship networks and systems of reciprocal obligation, and enables the Vietnamese to retain a portion of their lives that is exclusively Vietnamese. The festivals and ceremonies held at Buddhist temples provide the opportunity for the Vietnamese to support (financially and otherwise) the continuation of traditional cultural activities and to personally reaffirm their sense of Vietnamese identity (e.g., by wearing the *ao dai*) for themselves and for their children.“⁴⁹⁹ Bewahrung und Pflege in vietnamesischen Familien üblicher Sitten und Gebräuche, Rückorientierung zur buddhistischen Identität, bewusste Selbstidentifikation als Buddhist, Dankespflicht, Verehrung der Vorfahren, Praxis der Lehre des Buddha, Erziehung der Kinder nach buddhistischer Ethik, Besuche in Pagoden und Tempeln sowie Vietnamesisch-Unterricht für die Kinder an Sonntagen sind bedeutende Strategien während der Zeit der Anpassung im Niederlassungsprozess und garantieren die Wahrung und Fortführung der vietnamesischen kulturellen und religiösen Werte in einer christlich dominierten westlichen Gesellschaft.⁵⁰⁰ Die Rück- oder Neuorientierung hin zum Buddhismus wird hierbei auch als ein Weg zurück zum vietnamesischen kulturellen Erbe verstanden - so wie es in einem Gedichtvers des vietnamesischen Dichters Tru Vu ausgedrückt wird: *Ngoi Chua con do que huong van con* (dt.: Solange die Pagode existiert, existiert auch die Heimat).

Erst in den USA begannen viele der vietnamesischen Flüchtlinge, sich ganz bewusst dem buddhistischen Glauben zuzuwenden. Um dem vietnamesischen Begriff *Phat tu* (dt.: Sohn/Tochter des Buddha) zu entsprechen, d. h. um „richtiger Buddhist“ bzw. „richtige Buddhistin“ zu sein, sollte man Zuflucht zu den ‘Drei Juwelen’ nehmen, also zum Buddha, zu seiner Lehre und zu seiner Ordensgemeinschaft, dem Sangha. Zufluchtnahme heißt auf Vietnamesisch *quy y*, wobei „quy“ auf Deutsch „zurückkehren“ heißt und „y“ mit „sich stützen auf“ übersetzt werden kann; gemeint ist, dass man zu den ‘Drei Juwelen’ zurückkehrt und sich auf sie stützt. Zufluchtszeremonien finden in der Regel während großer buddhistischer Feierlichkeiten oder aber auf Wunsch des Anwärters bzw. der Anwärtlerin statt. Der Buddhist oder die

⁴⁹⁹ Vgl. McLellan, 1992, S. 204.

⁵⁰⁰ Dto.

Buddhistin bekommt nach der Zeremonie der Zufluchtnahme eine Urkunde mit dem eigenen religiösen Dharma-Namen ausgehändigt, welcher von nun an in den Pagoden und Tempeln angewandt wird. Die neu in die buddhistische Gemeinschaft Aufgenommenen geloben - und bemühen sich -, die fünf Verpflichtungen einzuhalten: nicht zu töten, nicht zu stehlen, nicht unkeusch zu sein, nicht zu lügen und keine berauschenden Mittel einzunehmen. Außerdem sollte ein Buddhist bzw. eine Buddhistin sich - wie bereits an anderer Stelle erwähnt - an mindestens zwei Tagen jeden Monats - in der Regel an jedem 1. und 14. des Mondmonats - rein vegetarisch ernähren. Auch Kinder ab zwölf Jahren⁵⁰¹ können die fünf Verpflichtungen eingehen; jüngere dagegen nehmen nur die Zuflucht zu den 'Drei Juwelen' (Buddha, Dharma, Sangha).

Die Neubelebung oder - in manchen Fällen - Neuentdeckung der asiatischen, buddhistischen Identität⁵⁰² und Werte durch die Flüchtlinge im US-amerikanischen Kontext wurde und wird stark beeinflusst von internationalen Netzwerken, welche eine Fülle von Strategien liefern, auf die vietnamesisch-buddhistische Gemeinden zurückgreifen, um mit ihrer Hilfe bestimmte Probleme der Ansiedlung und Anpassung zu lösen. Strategien für das Überleben der eigenen Kultur in der Fremde, die in den USA entwickelt worden sind, können im Gegenzug in der Diaspora⁵⁰³ ebenfalls durch weltweite Netzwerke verbreitet werden und so Landsleuten in anderen Staaten helfen. Alle diese Strategien beinhalten gemeinsame Richtlinien zur Weiterentwicklung des Buddhismus, werden mit Hilfe von Nachrichtenblättern, Zeitschriften oder anderen Medien übermittelt und tragen so zur Zusammenarbeit vietnamesisch-buddhistischer Gemeinden und Gemeindevorsteher in den USA und im Heimatland bei.⁵⁰⁴

⁵⁰¹ Nach buddhistischer Auffassung ist ein Kind ab dem Alter von zwölf Jahren in der Lage, zwischen Gutem und Schlechtem zu unterscheiden und selbst zu bestimmen, ob es die Gebote einhalten will oder nicht.

⁵⁰² Bei einer Anwendung des Identitätsmodells von Chandler, 1998, S. 22-30, auf die vietnamesischen Buddhisten gäbe es folgende Möglichkeiten ihrer Klassifizierung bzw. Einstufung: 1. buddhistisch-vietnamesische Amerikaner, 2. amerikanisch-vietnamesische Buddhisten, 3. buddhistisch-amerikanische Vietnamesen, 4. amerikanisch-buddhistische Vietnamesen, 5. vietnamesisch-buddhistische Amerikaner und 6. vietnamesisch-amerikanische Buddhisten. Bei Bouma, 1996, S. 78, werden folgende Definitionsmöglichkeiten im Hinblick auf in Australien lebende vietnamesische Buddhisten angegeben: 1. vietnamesische Buddhisten, 2. Buddhisten, 3. Vietnamesen, 4. Vietnamesisch-australische Buddhisten, 5. vietnamesische Australier und 6. buddhistische Australier.

⁵⁰³ Dieser Begriff aus dem Griechischen meint ein Volk (oder einen Teil eines solchen), das sein Heimatland oder seinen Ursprungsstaat verlassen, nicht aber seine Kultur und Religion aufgegeben hat. Vgl. hierzu Smart (1987), Cohen (1997) und Baumann (1998, 1999, 2000a und 2000b).

⁵⁰⁴ Diese Art der Kommunikation und Kooperation sowie die diesbezüglichen Funktionen buddhistischer Institutionen und die Rolle des buddhistischen Sangha werden im weiteren Verlauf dieses Kapitels (s. u., Abschnitt 2 und 3) näher untersucht.

1.2 Stellenwert der Hinwendung zum Buddhismus und seiner Praxis im Alltag

Welche Rolle die Rück- oder Neuorientierung hin zum Buddhismus für die vietnamesischen Flüchtlinge in den USA spielt und welche Bedeutung die Hinwendung zur Religion und deren Praxis auf den Anpassungsprozess haben, soll im Folgenden untersucht werden. Im Westen - so Saalfrank - sei die Hingabe an eine geistige Führungsfigur „aufgrund schlechter Erfahrungen in unserer Kultur zu etwas Verdrängtem geworden, da sie oft genug zu psychischer und materieller Ausbeutung missbraucht worden ist. Durch diese intellektuell sehr wohl zu begründende Tabuisierung von Hingabe ist sie jedoch auch in ihren positiven Aspekten zu etwas Fremden geworden, dem in unserer Gesellschaft mit großer Skepsis begegnet [Sic! - Korrekt: „begegnet“!] wird. Die Buddhisten/innen fassen ihr hingebungsvolles Handeln jedoch als Lebensmöglichkeit auf, die nicht als Resignation oder gar Flucht vor der gesellschaftlichen Wirklichkeit, sondern als Aufbruch zu neuen (alten), tiefgehenden und ganzheitlichen Qualitäten menschlichen Seins zu verstehen ist.“⁵⁰⁵

Die Motivation für religiöses Handeln im traditionellen vietnamesischen Buddhismus basiert auf dem Glauben an die eigene Buddha-Natur, welche man durch die Praxis der Lehre des Buddha zum Erwachen bringen kann, und an die Möglichkeit des Erwerbs von Verdiensten (vietn.: *cong duc*; sanskr.: *Punya*) in diesem Leben für kommende Leben bzw. für eine bessere Wiedergeburt durch gute Taten.⁵⁰⁶ Die Mehrheit der vietnamesischen Buddhisten ist der Ansicht, dass man die eigene Erleuchtung oder Befreiung nicht allein mit Hilfe der Meditationspraxis - also durch eigene Anstrengung - erreichen kann, sondern zwecks Erlangung dieses Zieles Hilfe und unterstützende Kraft seitens der Buddhas und Bodhisattvas benötigt.⁵⁰⁷ Der Glaube an den Amitabha-Buddha und an sein „Westliches Reich“ hat viele Anhänger gefunden. Praktizierende der Reines-Land-Schule streben eine Wiedergeburt im „Westlichen Reich“ an. Die Anhänger praktizieren sowohl die Rezitation der buddhistischen Texte und des Namens des Amitabha-Buddha als auch Niederwerfungen und Meditation; jedoch wird von ihnen die Meditation nicht als wichtigster Teil der Praxis in der Reines-Land-Tradition betrachtet.⁵⁰⁸

⁵⁰⁵ Saalfrank, 1997, S. 49.

⁵⁰⁶ Vgl. Nguyen & Barber, 1998, S. 134f. Ein vergleichbares Konzept von Verdiensten bei den Khmer-Buddhisten wird bei Smith-Hefner, 1999, S. 58-61, beschrieben.

⁵⁰⁷ Vgl. hierzu Nguyen & Barber, 1998, S. 134.

⁵⁰⁸ Dto. Im vietnamesischen Buddhismus gibt es zwei Orden, die die Meditation als wichtigste Übung praktizieren: den Orden von Thich Nhat Hanh und denjenigen von Thich Thanh Tu. Letzterer hat in Vietnam und in vielen westlichen Ländern viele Anhänger unter seinen Landsleuten und veranstaltet gelegentlich Gastvorträge und Seminare in den USA und in einigen anderen westlichen Ländern; doch seine Besuche stoßen auf heftige Proteste von Nicht-Buddhisten wie auch von Buddhisten, die annehmen, dass er für die von der

Für die vietnamesischen Buddhisten der zweiten und mittlerweile auch der dritten Generation in den USA werden in vielen Pagoden und Tempeln - wenn auch noch nicht in allen - gesonderte Programme und Aktivitäten angeboten. In vielen buddhistischen Institutionen ist die Organisation der Buddhistischen Familien aktiv, welche außer dem Unterricht in der Muttersprache und in vietnamesischer Kultur und Tradition auch andere Angebote offerieren (s. o., Kapitel 4, Abschnitt 1.4). Der Sonntagsunterricht (engl.: Sunday School) in den Pagoden und Tempeln, der inzwischen von vielen vietnamesischen Eltern für ihre Kinder in Anspruch genommen wird, hilft den jungen Buddhisten, ihre ethnische und religiöse Kultur und Tradition ebenso wie den Umgang mit älteren und gleichaltrigen Landsleuten kennen zu lernen. Letzteres ist ihren Eltern besonders wichtig, denn diese fürchten um die Fähigkeit ihres Nachwuchses zu Freundschaft und Umgang mit anderen Vietnamesen. Da die Kinder ihre Zeit sowohl in der Schule als auch außerhalb derselben fast ausschließlich mit einheimischen US-amerikanischen Freunden verbringen, sind sie ihren Landsleuten gegenüber sehr zurückhaltend. Es gibt Einzelfälle, in denen die Eltern ihre Kinder mit Extra-Taschengeld belohnen, damit sie in die Pagode gehen, so z. B. im Falle von Familie Tran aus Westminster. Herr und Frau Tran haben zwei Söhne und eine Tochter im Alter von 16, 14 und 11 Jahren. Der älteste Sohn und die 14jährige Tochter schlafen sonntags am liebsten lange aus, sehen fern oder verbringen den Tag mit ihren einheimischen Freunden. Damit sie stattdessen in die Pagode gehen, wurde zwischen ihnen und ihren Eltern eine Vereinbarung getroffen. Die Kinder dürfen als Belohnung für den Pagodenbesuch täglich zwei Stunden lang fernsehen oder am Computer spielen, und samstags können sie bis zu fünf Stunden lang mit ihren Freunden zusammen sein, indem sie zu ihnen gehen oder sie zu sich nach Hause einladen. Auf die Frage des Verfassers, ob sie sonntags in die Pagode gehe, antwortete die Tochter: „I don't like to go to *chua* [(dt.: Pagode; Tempel)]. My parents want me to go but I don't feel comfortable. I have no friends there and I don't understand what *Thay* [vietn. Anrede für Mönch oder Lehrer] says.“⁵⁰⁹ Hier wird deutlich, dass viele Pagoden und Tempel ihre - teilweise selbst gestellten und teilweise von den Eltern der Kinder übertragenen - Aufgaben den jüngeren vietnamesischen Buddhisten gegenüber nicht erfüllen. Dies liegt z. B. an fehlenden Ordensleuten, die sich speziell um die Kinder und Jugendlichen kümmern und ihnen Aktivitäten anbieten, aber auch an sprachlichen Barrieren, da viele junge Vietnamesen die Muttersprache ihrer Eltern nicht mehr oder kaum noch sprechen und verstehen können und sich

kommunistischen Regierung Vietnams im Jahre 1981 gegründete buddhistische Vereinigung arbeitet. S. o., Kapitel 1, Abschnitt 2.4, und Kapitel 3, Abschnitt 2.4.

daher in den Pagoden und Tempeln wie in einer fremden Gegend fühlen. In der Tat sieht man oft vietnamesische Jugendliche ihre Eltern in die Pagode begleiten, dort aber - während ihre Eltern an Andachten und anderen Aktivitäten teilnehmen - allein irgendwo sitzen, warten und sich passiv verhalten. Viele Kinder würden nicht freiwillig sonntags in die Pagode oder den Tempel gehen. Nicht wenige werden sozusagen dazu gezwungen, verstehen aber nicht, weshalb sie dies tun sollen. Anhand der oben zitierten Antwort des vom Verfasser befragten Mädchens ist allerdings auch erkennbar, dass es ganz offensichtlich vietnamesisch-buddhistische Begriffe wie *chua* oder *Thay* zu gebrauchen wusste und diese sogar US-amerikanischen Synonymen dieser Worte vorzog. Entweder hatte es sie von den Eltern übernommen oder bei Besuchen in einer Pagode oder einem Tempel kennen gelernt. Insgesamt aber ist die vietnamesische Sprachkompetenz vieler junger Vietnamesen so gering, dass sie kaum etwas verstehen (Zu den sich den Ordensleuten diesbezüglich stellenden Aufgaben s. u., Abschnitt 3.2 dieses Kapitels).

Doch es gibt auch junge Vietnamesen, die gern in die Pagoden und Tempel gehen, z. B. Thanh Trang, die durch ihre Tempelbesuche viel Wissenswertes erfuhr und ihre eigene Wurzel in der Kultur und Tradition ihrer Eltern entdeckte. „Even though, I don't speak Vietnamese very well and I am still learning to read and write, but I love to come to the temple. I feel like belonging to a big family when I come to the temple.“⁵¹⁰, erzählte die junge Frau begeistert. Thanh Trang, die mit ihrer allein erziehenden Mutter und zwei Geschwistern 1988 im Alter von sieben Jahren in die USA gekommen war, lebte seit vier Jahren in Westminster. Zuvor hatte ihre Familie in einer kleinen Stadt in Idaho gewohnt. Angeregt durch einen Besuch bei einer Tante in Garden Grove und unterstützt von dieser war die Familie nach Westminster in Kalifornien umgezogen. In Idaho hatte die junge Frau früher keine Kontakte zu vietnamesischen Landsleuten gehabt und daher Vietnamesisch verlernt.⁵¹¹

Viele der Vietnamesen, die erst in den USA den Weg zum Buddhismus fanden, praktizieren ihn aus Überzeugung und nicht einfach nur aus Tradition. Sie kamen meist durch besondere Ereignisse oder Erfahrungen zum Glauben, z. B. durch Kontakte zu Freunden, durch die Lektüre eines Buches, durch die Begegnung mit einer buddhistischen Ordensperson, häufig aber auch

⁵⁰⁹ Quelle: Gespräch des Verfassers mit Ngan Thao Nguyen in Westminster vom 30.05.2001. Ihre Eltern äußerten den Wunsch, dass ihre Kinder mehr über die Lehre des Buddha erfahren sollten, waren aber bislang nicht in der Lage, sie dazu zu motivieren, der ortsansässigen Buddhistischen Familie beizutreten.

⁵¹⁰ Quelle: Gespräch des Verfassers mit Thanh Trang Hoang in Westminster vom 30.05.2001. Ein ähnliches Beispiel, in dem Mykim, eine Amerasiatin, von ihren Erfahrungen berichtete, wird von Farber & Fields, 1987, S. 90-94, angeführt.

⁵¹¹ Quelle: Gespräch des Verfassers mit Thanh Trang Hoang in Westminster vom 30.05.2001. Zur sekundären Migration s. o., Kapitel 3, Abschnitt 1.2.

durch traumatische Erlebnisse wie etwa Unfall oder Tod eines Familienmitglieds oder einer anderen vertrauten Person. Tracy Le, eine erst vor kurzem graduierte Ärztin aus Garden Grove, kommt an jedem Wochenende in die Lien-Hoa-Pagode, um für ihre beste Freundin Räucherstäbchen anzuzünden und etwas frisches Obst auf dem Altar zu stellen. Ihre Freundin, die mit ihr gemeinsam die Schule besucht und anschließend studiert hatte, war bei einem Autounfall tödlich verunglückt. Die junge Ärztin erzählte, dass sie als Fahrerin wie durch ein Wunder den Unfall überlebt hatte, bei welchem ihre Freundin neben ihr auf dem Beifahrersitz gestorben war. Sie fühlte sich noch immer für den Tod ihrer Freundin verantwortlich. In ihrer Trauer und Verzweiflung sei sie zum Buddhismus gekommen, der ihr eine Antwort auf die sich ihr stellenden Fragen geben konnte. Sie nimmt an den Totenandachten teil und spricht mit den Mönchen über den Tod und die Bewältigung von Todesängsten und Schuldgefühlen.⁵¹²

Für viele vietnamesische Buddhisten stellen solche einschneidenden Ereignisse den Beweggrund für ihre erste „richtige“ Begegnung mit dem Buddhismus, mit Tempeln und Pagoden sowie mit Ordinierten dar. Viele von ihnen interessieren sich für den tibetischen Buddhismus und praktizieren dementsprechend auch dessen Lehre (s. o., Kapitel 4, Abschnitt 3.3). Diese Tatsache stützt die These, dass viele dieser Menschen nicht einfach aus Tradition zu Buddhisten geworden sind; denn ihre Hinwendung zum tibetischen Buddhismus hat nichts mit der vietnamesisch-buddhistischen Tradition zu tun.

2. Funktionen religiöser Andachtsstätten

Funktionelle und integrative Konsequenzen religiösen Glaubens und religiöser Praxis sind von entscheidender Bedeutung. Für die vietnamesischen Buddhisten in den USA stellen buddhistische Institutionen vertraute Orte dar, an die man immer zurückkehren kann und an denen man bei Bedarf Rat und Unterstützung bekommt.⁵¹³ Traditionelle buddhistische Rituale im Alltagsleben der Vietnamesen im Zusammenhang mit Heirat, Krankheit und Tod tragen zur Befriedigung der Bedürfnisse der Flüchtlinge bei. Für diese Menschen sind von den religiösen Institutionen regelmäßig angebotene innovative Formen religiöser Andachten zum Gedenken an bestimmte Situationen ihrer persönlichen Geschichte bzw. ihres eigenen Alltags erforderlich, denn sie helfen ihnen dabei, ihre traumatischen Erlebnisse und Verluste zu verarbeiten sowie sich auf ihr neues Leben in den USA zu konzentrieren.

⁵¹² Quelle: Gespräch des Verfassers mit Frau Tracy Le in Garden Grove vom 9.04.2001.

⁵¹³ S. o., Kapitel 1, Abschnitt 3.

Dementsprechend vielfältig sind auch die Funktionen der Pagoden und Tempel. Obwohl einige Dienste, die im Heimatland normalerweise von Ordenshäusern angeboten wurden und werden, im Exil nicht realisiert werden können, versuchen die buddhistischen Ordensleute und Andachtshäuser dennoch, ihr Angebot möglichst umfangreich zu gestalten und aufrechtzuerhalten. Buddhistische Geistliche fungieren nicht nur als spirituelle Leitfiguren, sondern auch als Ratgeber für „diesseitige“, weltliche Probleme. Vietnamesische Tempel und Pagoden in den USA sowie in anderen westlichen Ländern übernehmen oft mehr als ihre traditionelle Rolle religiöser Stätten. Sie dienen nämlich als ein Ort des „community life, a place to pray and keep festivals, a source of friendship and advice in the longterm process of building a life [...]“.⁵¹⁴ Einige Eltern erwarten von den Pagoden und Tempeln sowie von den Ordinierten, dass ihre Kinder von ihnen spirituell und moralisch angeleitet werden. Es gibt jedoch einige die vietnamesischen Flüchtlinge in den USA betreffende Probleme, welche von den buddhistischen Institutionen in den USA nicht bewältigt werden können. Es handelt sich hierbei um soziale Probleme im Zusammenhang mit Drogen, Gangs, Alkoholismus und Kriminalität allgemein. Sie gehören in den Aufgabenbereich des Staates und der US-amerikanischen Sozialbehörden. Mehr als allgemeine Beratungen können die Ordinierten in solchen Fällen nicht bieten. Doch versuchen die Geistlichen wenigstens vorbeugend zu helfen, indem sie in ihren Unterweisungen für Jugendliche die Themen „Drogen“ und „Delikte von Gangs“ aufgreifen und vor den Konsequenzen ungesetzlichen Handelns warnen. Auch bei der Zufluchtnahme zu den ‘Drei Juwelen’ betonen sie regelmäßig, dass zu den in der fünften Verpflichtung eines Buddhisten zur Abstinenz gemeinten berausenden und den Geist trübenden Mitteln außer dem Alkohol auch Drogen einschließlich Marihuana und Aufpuschmittel gehören. Bislang heißt es im Hinblick auf diese Verpflichtung im Vietnamesischen wortwörtlich nur: „keine Einnahme alkoholischer Getränke“. Da in den USA auch vietnamesische Jugendliche durch Drogenkonsum oder sogar -handel mit dem Gesetz in Konflikt kommen, weiten die buddhistischen Institutionen die erwähnte fünfte während der Zufluchtszeremonie einzugehende Verpflichtung aus, was auch dem Interesse vieler vietnamesisch-buddhistischer Eltern entspricht.

Funktionen und Aufgaben buddhistischer Institutionen können in drei Bereiche aufgeteilt werden, und zwar in je ein psychologisches, soziales und spirituelles Aufgabenfeld. Diese Aufteilung schließt nicht aus, dass etliche Aufgaben gleichermaßen in zwei der genannten Bereiche gehören, dass sich die Aufgabenfelder also überschneiden können und in diesen Fällen nicht klar voneinander zu trennen sind.

⁵¹⁴ Bouma, 1996, S. 67.

2.1 Orte psychologischer Unterstützung

Der Versuch und die Anstrengungen vieler vietnamesischen Buddhisten, soziale und kulturelle Unterschiede zwischen ihrem Herkunftsland und der US-amerikanischen Gesellschaft in ihrem Alltagsleben auszugleichen oder sie wenigstens zu minimieren, kann durchaus zu Konflikten führen, die als „acculturative stress“ bekannt sind.⁵¹⁵ Wie bereits in den vorangegangenen Kapiteln erläutert, wurde die Mehrheit der nun in den USA lebenden Vietnamesen zur Flucht aus ihrer Heimat gezwungen. In psychologischer Hinsicht mussten sie viel während der Flucht, während ihrer Zeit in den Aufnahmelagern und selbst nach ihrer Ankunft in den Vereinigten Staaten ertragen. Für viele von ihnen ist die Pagode oder der Tempel als einziger von ihnen akzeptierter Anlaufpunkt unersetzlich, weil nicht wenige von ihnen durch ihre Flucht alles verloren haben.

Während solche Menschen in Vietnam im Kreis ihrer Verwandten und Bekannten lebten und sich gegenseitig unterstützten, sind sie in den USA oft vereinsamt. Daher bieten ihnen nur vietnamesische Vereine und religiöse Institutionen Vertrautes und nicht zuletzt soziale Sicherheit. Die meisten vietnamesischen kulturellen und sozialen Einrichtungen in den USA konnten den Flüchtlingen in der Zeit unmittelbar nach ihrer Niederlassung gezielt helfen, verloren jedoch später an Anziehungskraft, sobald die Vietnamesen sich in der neuen Heimat eingewöhnt hatten. Mitte der 1970er- bis Ende der 1980er-Jahre entstanden vielerorts in den USA vietnamesische soziokulturelle Einrichtungen zur Unterstützung der Flüchtlinge; doch später wurden viele von ihnen - offiziell mangels Bedarfs - wieder geschlossen. Längerfristig blieben also nur die religiösen Einrichtungen bestehen, auf die viele Vietnamesen zurückgreifen konnten und können.

Zu den psychologischen Aufgaben der buddhistischen Geistlichen zählen alle Hilfen, welche zum seelischen Wohlbefinden der Menschen beitragen. Die Mönche und Nonnen bieten den Laien einen Dienst an, den man in den westlichen Ländern als Aufgabenfeld psychologischer Beratungsstellen ansieht. Zu den seelischen Problemen, mit denen man sich an die Ordinierten wendet, gehören z. B. Stress und Konflikte in Ehe und Familie oder am Arbeitsplatz, also familiäre und andere soziale Probleme. Wenn beispielsweise ein vietnamesisches Ehepaar sich bei einem Mönch über Unstimmigkeiten in der ehelichen Beziehung beschwert, so fungiert der Mönch zunächst als aufmerksamer Zuhörer und anschließend mit autoritärer Befugnis und entsprechendem Ansehen als Ratgeber mit Empfehlungen, welche der buddhistischen Morallehre entsprechen. Diesen Ratschlägen zufolge sollten die Ehepartner die von ihnen eingegangenen Verpflichtungen erfüllen, füreinander sorgen, einander respektieren sowie Eifersucht und Streit

vermeiden. Von einer Ehescheidung versuchen buddhistische Mönche und Nonnen nach Möglichkeit abzuraten, weil solch ein Schritt den gemeinsamen Kindern sowie dem Ansehen der beiden Partner in der eigenen Familie und Gemeinde schaden würde. Zu den komplexeren Problemen, mit denen die Ordensleute konfrontiert werden können, zählen z. B. ernsthafte psychische Störungen, die in der Regel von professionellen Psychiatern behandelt werden. Einige Vietnamesen vertrauen allerdings nicht den westlichen medizinischen Heilmethoden und bringen die betroffenen Patienten in die Pagoden und Tempel. Als Beispiel sei ein Fall aus dem mehrfach erwähnten Kim-Son-Kloster angeführt: Die Eltern eines jungen Mannes brachten diesen ins Kloster und erklärten, er leide an paranoiden Wahnvorstellungen. Ihm wurde eine einstweilige Bleibe im Kloster angeboten, damit er dort vor Gefahren für Körper und Seele geschützt sei und man ihn weiter beobachten und ihm helfen könne. Die Mönche lehrten ihn Meditationsübungen zur Beruhigung des Geistes und zur Reinigung der Gedanken. Sie ordneten auch tägliche physische Aktivitäten an, um ihm Konzentrationsfähigkeit durch konstruktives Handeln sowie Selbstdisziplin beizubringen.⁵¹⁶ Noch schwierigere Aufgaben für buddhistische Ordensleute sind z. B. Geisteraustreibungen, die der Verfasser allerdings nicht selbst miterleben konnte; doch es gibt einige Mönche und Nonnen, die diesbezügliche Erfahrungen besitzen und Betroffene mit Hilfe ritueller Handlungen zu heilen versuchen.⁵¹⁷ In Fällen echter Geisteskrankheit können die Ordinierten allerdings kaum helfen, denn sie wurden zwar in buddhistischer Liturgie und entsprechenden Ritualen ausgebildet, aber nur die wenigsten unter ihnen können eine spezielle Ausbildung in der Behandlung derartiger Krankheiten vorweisen. Nicht selten stehen die Ordensleute trotzdem unter einem enormen Druck, „Wunder“ zu vollbringen und Kranke zu heilen.

Pagoden und Tempel bieten ihre psychologischen Dienste nicht ausschließlich Buddhisten an, sondern auch Vietnamesen anderer Konfessionen. Es kommen z. B. oft vietnamesische Katholiken in die Lien-Hoa-Pagode in Garden Grove, weil sie sich für die Atmosphäre, die Einrichtungen und den Garten interessieren oder weil sie die Mönche und Nonnen sympathisch finden. Frau Hai, eine vietnamesische Katholikin aus Westminster, besucht oft die genannte Pagode, weil sie die dortige familiäre Atmosphäre sehr schätzt. Sie hilft in der Küche mit, wenn Totenandachten gehalten werden und viele Menschen, welche in die Pagode kommen, mit Essen

⁵¹⁵ Vgl. hierzu Born (1970) und Berry & Annis (1974).

⁵¹⁶ Quelle: Beobachtung des Verfassers während eines viertägigen Aufenthaltes im Kim-Son-Kloster in Watsonville vom 02. bis zum 05.04.2001.

⁵¹⁷ Berichte über Geister sowie ihre Austreibung finden sich bei Numrich, 1996, S. 84, und bei Smith-Heftner, 1999, S. 41-43.

versorgt werden müssen.⁵¹⁸ In der Pagode findet sie auf diese Weise trotz anderer Konfessionszugehörigkeit soziale Anerkennung.

2.2 Orte sozialer Unterstützung und aktiven Gemeindelebens

Während viele vietnamesische soziale und politische Selbsthilfeorganisationen in den USA auf Grund gesunkener Nachfrage und gestrichener staatlicher Finanzmittel inzwischen aufgelöst werden mussten, werden die sozialen Angebote der buddhistischen Institutionen weiterhin stark beansprucht, denn nun orientieren sich die vietnamesischen Buddhisten fast ausschließlich an ihnen.

Zum Zeitpunkt des Endes des Vietnamkrieges, als vietnamesische Flüchtlinge erstmals in großer Zahl in die USA kamen, gab es dort noch keine etablierten vietnamesisch-buddhistischen Einrichtungen, welche die neu ankommenden Menschen unterstützen konnten. Der einzige vietnamesische Mönch, der damals den Flüchtlingen in den Vereinigten Staaten sowohl materielle als auch psychische Unterstützung geben konnte, war Thich Thien An (s. o., Kapitel 4, Abschnitt 3.1). Auch er war jedoch vom Ausgang des Krieges und von der Massenevakuierung und -flucht überrascht; denn als die entsprechenden Fernsehbilder gesendet wurden, „he would just sit quietly in absolute silence, watching. He never talked about it, but I could tell the suffering he was going through about his country.“⁵¹⁹ Er errichtete nicht nur selbst Pagoden, sondern half auch anderen Ordensleuten, die gemeinsam mit den Flüchtlingen in die USA gekommen waren, beim Bau weiterer buddhistischer Andachtsstätten an vielen Orten der Vereinigten Staaten.⁵²⁰ Auf diese Weise trug er nicht unwesentlich zur Schaffung von Anlaufstellen für Flüchtlinge mit Problemen bei.

Nach geglückter Flucht und sicherer Ankunft in den Flüchtlingslagern benötigten die vietnamesischen Buddhisten religiöse Orte, an denen sie Trauer, Frust und traumatische Erlebnisse verarbeiten konnten. Solche religiösen Bedürfnisse der Menschen konnten die Vereinten Nationen nicht befriedigen, denn sie waren nur auf eine Versorgung mit Nahrung, provisorischem Wohnraum und Medikamenten vorbereitet. Während die vietnamesischen

⁵¹⁸ Quelle: Gespräch des Verfassers mit Frau Hai in Garden Grove vom 31.03.2001. Ein Beispiel alter vietnamesischer Katholiken, die verzweifelt in einem Tempel Schutz vor schlechter Behandlung durch die eigenen Kinder suchten, findet sich bei McLellan, 1999, S. 123 u. 127. Unter den Anhängern von Thich Nhat Hanh sind auch viele Katholiken, die seine Methode praktizieren, weil sie diese nur von der meditativen und psychologischen, nicht aber von der religiösen Seite betrachten.

⁵¹⁹ Farber & Fields, 1987, S. 12.

⁵²⁰ Dto., S. 6. S. o., Kapitel 4, Abschnitt 3.1.

Katholiken in dieser Situation von US-amerikanischen, christlichen Kirchen und Organisationen geistlich unterstützt wurden, waren die vietnamesischen Buddhisten auf Eigeninitiative und Kreativität angewiesen. Unter den Flüchtlingen waren einige Ordensleute, welche damit begannen, Tempel und Andachtsstätten sogar bereits in den Flüchtlingslagern zu errichten. So wurden auf den Philippinen der Van-Hanh- und der Van-Duc-Tempel sowie in Indonesien der Quan-Am- und der Kim-Quang-Tempel gebaut. Auch gründete man in den Lagern der eben genannten Länder sowie in Hong Kong, Malaysia und Thailand einige buddhistische Familiengruppen.⁵²¹

Nicht selten wurden die geschilderten religiösen Arbeiten buddhistischer Ordensleute in den Lagern behindert. „In the refugee camps, Buddhist people were forced to go to the missionaries for care and welfare. These missionary activities helped in one way but they didn't allow Buddhist monks to help. Buddhist monks in Thailand were forbidden to go to camps and members in camps were denied to go out to temples.“⁵²²

Trotz der beschränkten eigenen materiellen und finanziellen Mittel halfen diejenigen Buddhisten, welche die Lager in Richtung USA verlassen konnten, den Zurückgebliebenen, indem sie Geld und nicht mehr benötigte Kleidung in die Pagoden und Tempel in ihrer Nähe brachten, wo man die Spenden in 10-kg-Pakete verpackte und in die Flüchtlingslager versandte. Auch wurden damals in den Institutionen die Buddhistischen Familien dazu aufgerufen, jeweils eine Buddhistische Familie in einem der Flüchtlingslager finanziell zu unterstützen. Außer Bekleidung wurden Bücher, Zeitschriften, Lehrmaterial für Mitglieder der Buddhistischen Familien, Audiokassetten, Kleingeräte und Medikamente von den Pagoden und Tempeln zusammengestellt und in die Lager geschickt. Finanzielle Unterstützung erfolgte in Form von Schecks.⁵²³ Trotz materieller und finanzieller Not in den Lagern - so Thich Quang Luong im Interview mit McLellan - waren die Tempel dort gut besucht; und anlässlich des Vesak-Festes im Jahr 1981 in einen indonesischen Lager wurde nach einem Spendenaufruf so viel Nahrung und Heizöl gespendet, dass die Feierlichkeiten im Lager in einem großen Rahmen stattfinden konnten und auf diese Weise über 3.000 Besucher anlockten.⁵²⁴

⁵²¹ Ausführlichere Informationen hierzu finden sich bei Phan Canh Tuan, 1996, S. 318-384.

⁵²² Vgl. McLellan, 1999, S. 125 (Quelle: Interview der Autorin mit einem thailändisch-buddhistischen Mönch aus dem Jahr 1990).

⁵²³ Ähnliche Erfahrungen mit der Hilfsbereitschaft machte der Verfasser als Mitglied einer Buddhistischen Familie in Hannover, welche eine Buddhistische Familie in einem Flüchtlingslager auf den Philippinen unterstützte. Nähere Informationen über die hannoversche Buddhistische Familie und ihre Aktivitäten allgemein finden sich bei Ho, 1999, S. 75-77.

⁵²⁴ McLellan, 1999, S. 125.

Zu den sozialen Aufgaben der vietnamesisch-buddhistischen Pagoden und Tempel in den USA gehörten lange Zeit die Beratung und Unterstützung der neu angekommenen Flüchtlinge. Konkrete Hilfen waren unter anderem bei der Wohnungs- und Arbeitsplatzsuche sowie der Anmeldung von Kindern in Kindergärten und Schulen, bei Arztbesuchen und nicht zuletzt bei Behördengängen und -schriftwechseln erforderlich. Besonders in den nicht von Vietnamesen dicht besiedelten Gebieten ohne etablierte vietnamesische Gemeinden wurden diese von den buddhistischen Institutionen angebotenen Dienste oft in Anspruch genommen. In vielen Pagoden und Tempeln sind auch weiterhin neben den Ordensleuten stets freiwillige Helfer erreichbar oder können bei Bedarf von den Mönchen oder Nonnen gerufen werden, um andere Laien z. B. beim Ausfüllen von Formularen oder als Dolmetscher zu unterstützen. Viele vietnamesische Buddhisten unter den Flüchtlingen, die auf sich gestellt sind und keine Verwandte in den USA haben, sind oftmals dauerhaft auf solche Hilfen der Pagoden und Tempel angewiesen.

Neben dem an Wochenenden von den Pagoden und Tempeln angebotenen Unterricht für Jugendliche in vietnamesischer Sprache, Kunst und buddhistischer Religion sind die dort von Ordinierten im Zusammenhang mit buddhistischen Feierlichkeiten gemeinsam mit Besuchern eingenommenen Mahlzeiten von großer Bedeutung für die Laien. Die Pagoden und Tempel unterstützen auch die Erhaltung kultureller Traditionen Vietnams im Exil, z. B. in den Bereichen Musik, Tanz und Kunst. Vielen jungen Vietnamesen, die ohne Eltern und Verwandte in die USA gekommen waren und auf der Suche nach Trost und Beistand die Pagoden und Tempel aufsuchten, konnte hier geholfen werden. Eine buddhistische Nonne versuchte sogar, den Hilfesuchenden Jugendlichen nach Möglichkeit wenigstens teilweise die Familie zu ersetzen. Sie sagte: „Many young adults in the ages of 20-25 have no family in this country. They are very lonely. Often they come by themselves to the pagoda. I cook for them. I provide some family for them, like a sister figure. If they need something and I have the possibility, I help to show them that somebody cares about them, pays attention to them.“⁵²⁵

Für die vietnamesischen Buddhisten in den USA stellen Tempel und Pagoden die Zentren ihres Gemeindelebens dar. Die vielen Aktivitäten in den buddhistischen Einrichtungen geben ihnen das Gefühl, dass die Transmission vietnamesischer Kultur alle Widrigkeiten - Krieg, Migration und Anpassungsdruck - überstanden hat. Die Tempel und Pagoden sind zwar von den Flüchtlingen in den USA errichtet worden, werden von ihnen aber als aus Vietnam in die Vereinigten Staaten verpflanzte Institutionen angesehen. Die Mönche und Laien verrichten in

⁵²⁵ Freeman, 1989, S. 397.

diesen Einrichtungen allerdings auch Tätigkeiten und neue soziale Funktionen, die in ihrer Heimat nicht zu ihrem Aufgabengebiet gehörten.

Beteiligung am öffentlichen Leben als Zeichen der Heimischwerdung

In vielen vietnamesisch-buddhistischen Pagoden und Tempeln - nicht nur - der USA fühlt man sich verpflichtet, Hilfsbedürftige zu unterstützen. Dieses Hilfsangebot ist jedoch nicht auf die Mitglieder der jeweiligen eigenen Exilgemeinde beschränkt, sondern gilt auch den Landsleuten in der Heimat und anderen Menschen in den USA. Geld wird z. B. gesammelt, um die Opfer von Flutkatastrophen in Vietnam zu unterstützen. Auch für andere Projekte in der Heimat der Flüchtlinge wie z. B. den Bau von Schulen, Kindergärten, Krankenhäusern, Brücken und Brunnen wird in den Pagoden und Tempeln zu Geldspenden aufgerufen. Darüber hinaus sammelt man hier nicht mehr benötigte Kleidung und Schuhe und schickt sie anschließend nach Vietnam, um so den dort lebenden Armen zu helfen. In den USA besuchen vietnamesisch-buddhistische Mönche und Nonnen außerdem Krankenhäuser, Alten- und Pflegeheime, aber auch Haftanstalten, um den Menschen dort Trost und Rat zu geben.

Besonders sozial engagiert ist man in der Bao-Quang-Pagode in Garden Grove. Thich Quang Thanh und seine Helfer verteilen kostenloses Essen und Getränke an Obdachlose in Orange County. Dienstags jeweils zwischen 13:00 und 14:30 Uhr bringt man das Essen in Fahrzeugen zu einem Park mitten in der Stadt und baut dort Tische auf, während sich bereits viele obdachlose und hilfsbedürftige Menschen aus allen Teilen der Stadt hier versammeln, um geduldig für eine warme Mahlzeit in einer Schlange zu warten. Durchschnittlich etwa 60 bis 70 Menschen nehmen das Angebot an, obwohl in der Gegend 150 bis 200 Obdachlose leben. Thich Quang Thanh (s. u., Abbildung 16) begann diese Arbeit vor etwa sieben Jahren. Anfangs kochte und verteilte er das Essen selbst. Diese Arbeiten übernehmen inzwischen freiwillige Laienbuddhisten. Doch er fährt noch immer stets mit, hilft bei der Verteilung des Essens und spricht mit den Leuten, indem er sich z. B. nach ihrer Gesundheit erkundigt. Die angebotenen Mahlzeiten sind vegetarisch und stets frisch u. a. aus kurz zuvor frisch eingekauftem Gemüse zubereitet. Es gibt drei Gerichte zur Auswahl: ein Reisgericht und zwei Nudelgerichte. Außer der eigentlichen Mahlzeit erhält jeder Bedürftige einen Becher mit einem Getränk nach Wahl, frisches Obst und Süßigkeiten.



Abbildung 16: Verteilung warmer Mahlzeiten an Bedürftige in Garden Grove⁵²⁶

Kostenloses Mittagessen für Obdachlose in Garden Grove wird insgesamt täglich im Wechsel von verschiedenen religiösen Gemeinschaften und Organisationen angeboten. Während allerdings die anderen Gruppen für diese Dienstleistung aus Nächstenliebe Mittel von der Kommunalbehörde bekommen, finanziert Thich Quang Thanh die von der Pagode ausgeteilte warme Mahlzeit aus selbst zusammen getragenen Spenden. Die Kosten für eine dienstags von der Pagode durchgeführte Verteilaktion liegen bei etwa 250 - 300 US-Dollar.⁵²⁷ Zur Mahlzeit an jedem Dienstag kommt z. B. Christy, eine US-amerikanische Obdachlose, sehr gern, weil sie hier nicht lange auf das Essen warten muss. Während andere Kirchenorganisationen ihrer Essensausgabe jeweils eine einstündige Predigt voranstellen, beginnen Thich Quang Thanh und seine Helfer gleich nach dem Aufbau der Tische mit dem Verteilen der Mahlzeiten.⁵²⁸

Weitere in der Kommune betreffende Aktivitäten, an welchen sich u. a. viele vietnamesisch-buddhistische Pagoden und Tempel in Orange County beteiligen, sind z. B. Aktionen zur Straßenreinigung sowie zur Verschönerung der Stadt durch Gartenarbeit. Diese freiwilligen Arbeiten bleiben auch nicht unbemerkt. Die jeweilige Stadt oder Gemeinde vergibt Auszeichnungen, um den teilnehmenden Organisationen zu danken und gleichzeitig andere Gruppen zu ermuntern, sich zukünftig ebenfalls an derartigen Projekten zu beteiligen. Um den sozialen Kontakt der Lien-Hoa-Pagode in Garden Grove zu Einheimischen zu fördern und zu

⁵²⁶ Aufnahme des Verfassers vom 6.04.2001. Ganz links im Bild mit schwarzer Jacke ist Thich Quang Thanh zu erkennen.

⁵²⁷ Quelle: Gespräche des Verfassers mit Thich Quang Thanh in Garden Grove vom 06.04.2001.

⁵²⁸ Quelle: Gespräch des Verfassers mit Christy (Familiennamen unbekannt) in Garden Grove vom 06.04.2001.

festigen, veranstaltet der Abt, Thich Chon Thanh, an jedem Mittwochmorgen Tai-Chi-Übungen, an welchen jeweils etwa zehn US-Amerikaner teilnehmen. Im Anschluss an diese Übungen werden die Gäste in der Pagode zum Mittagessen eingeladen. Meinungen werden bei diesen Begegnungen ebenso ausgetauscht wie religiöse Ansichten.

2.3 Orte spiritueller Unterstützung und Praxis

Trotz der vielfältigen geschilderten psychologischen und sozialen Betätigungsfelder liegt die Hauptaufgabe vietnamesisch-buddhistischer Institutionen in den USA selbstverständlich bei spirituell motivierten Aktivitäten, denn Pagoden und Tempel werden als Orte der letzteren definiert. Außer der eigenen spirituellen Praxis gehört es auch zu den Pflichten der Ordensleute, den Laienbuddhisten für deren Praxis Unterstützung zu bieten und Anweisungen zu geben.

Die spirituelle Praxis sowohl der Ordinierten als auch der Laien basiert auf der Lehre des Buddha, der zufolge der eigene Geist geschult und eine Wiedergeburt im Reinen Land angestrebt werden soll. Alle Formen der Probleme und des Leides liegen dieser Lehre zufolge im Unwissen und in den drei Geistesgiften (Gier, Hass und Verblendung) begründet, die es zu vernichten gilt. Zur spirituellen Praxis der vietnamesisch-buddhistischen Ordensleute und Laien gehören die Rezitation der Mahayana-Texte, das Ausrufen bzw. die Rezitation der Namen des Buddha, die Durchführung der Reuezeremonie, die meditative Versenkung sowie Gebete für eine Wiedergeburt im Reinen Land des Amitabha-Buddha.

Zwecks spiritueller Unterstützung nehmen viele vietnamesische Buddhisten den von Pagoden und Tempeln angebotenen Dienst zu Gunsten von Ahnen und Verstorbenen in Anspruch. In jeder buddhistischen Institution gibt es die bereits erwähnte Ahnentafel, auf der Bilder bzw. Namen geehrter Verstorbener zu finden sind. Für die ältere Generation der Vietnamesen in den USA beinhaltet das Exilleben die Trennung von den Gräbern ihrer Ahnen in der Heimat. Nur wenige von ihnen kommen mit dieser Tatsache zurecht. Auch die Vorstellung, selbst eines Tages in den USA zu sterben und nicht in der Heimat bestattet werden zu können, macht vielen älteren Vietnamesen Angst. Wenn das Gefühl des Verlustes und einer eigenen Schuld nicht bewältigt werden kann, kommt es zu mentalen Problemen. Totenandachten und Ahnenaltäre in den Pagoden und Tempeln helfen den Vietnamesen, „to retrieve and face memories in a supportive and encouraging environment. Temple members can acknowledge and express the enormity of their loss and reaffirm their Vietnamese identity. As they reconstruct their lives,

Vietnamese Buddhists struggle to come to terms with the incomprehensible suffering of the past, present contradictions of identity, and who their children will be in the future.⁵²⁹

Dass die vietnamesischen Katholiken auch im US-amerikanischen Exil keinen großen Wert auf die Verehrung ihrer Ahnen legen, stößt bei den Buddhisten unter ihren Landsleuten auf Unverständnis, denn diese glauben, dass sie mit ihren Vorfahren eins sind und dass sie selbst eine Fortsetzung der vorigen Generationen darstellen. Nach Ansicht der Buddhisten verleugnen die Katholiken ihre Wurzel und Identität als Vietnamesen. Gelegentlich kommt es jedoch vor, dass buddhistische Ordensleute zu Begräbnissen vietnamesischer Katholiken eingeladen werden.⁵³⁰ Den Dienst der Ahnenverehrung und Totenbegleitung bieten einige Pagoden in Orange County in mannigfaltiger Form an. Dabei kümmern sich die Mönche und Nonnen um den Toten und seine Angehörigen vom Zeitpunkt des Todes bis zur Einäscherung und darüber hinaus. Erst wenn 49 Tage nach dem Todesfall vergangen sind, endet die intensive Betreuung durch die Ordensleute. Die Lien-Hoa-Pagode und die Bat-Nha-Pagode vollziehen wöchentlich jeweils bis zu vier Beerdigungszeremonien. Die Urnen mit den sterblichen Überresten verbleiben zusammen mit je einem kleinen Bild des oder der Verstorbenen in der Pagode und werden dort geehrt. Die Bilder werden an der Ahnentafel befestigt, während man die Urnenasche in einen dafür vorgesehenen Raum bringt. An Hand der Aufbewahrung ihrer Urnen und Bilder in den Pagoden und Tempeln werden die Ahnen und Verstorbenen eingeladen, dort zu bleiben.

Viele der eher verstreut in den USA lebenden buddhistischen Vietnamesen vermissen Pagoden und Tempel in erreichbarer Nähe, die sie besuchen und in denen sie beten können. Frau Tsan aus Rhode Island besucht jährlich mindestens einmal Kalifornien, um in eine Pagode zu gehen und dort zu beten. Sie wird von ihrer Tochter als in der Regel auffallend ruhig und oft deprimiert beschrieben. Doch nach jeder Rückkehr aus Kalifornien ist die ältere Frau zur Freude Anderer sehr gesprächig. Die Tochter würde gern mit ihrer Mutter nach Kalifornien umziehen, damit diese öfter eine Pagode oder einen Tempel besuchen kann; doch sie und ihr Bruder sind seit kurzem in Rhode Island berufstätig und daher ortsgebunden.⁵³¹

Das Leben als Mönch oder Nonne gilt unter den vietnamesischen Buddhisten als ein idealer Lebensweg; die Pagoden und Tempel sowie die Ordensleute symbolisieren das *ruong phuoc* (dt.: Feld des Verdienstes). Es ist daher für die Laien selbstverständlich, dass sie einen Teil ihrer Zeit und ihrer Arbeit für sie verwenden. Sie sind froh und fühlen sich geehrt, die Pagoden und Tempel und damit die Ordensleute unterstützen zu können, denn so bekommen sie die Möglichkeit, die

⁵²⁹ McLellan, 1999, S. 122.

⁵³⁰ Vgl. McLellan, 1999, S. 127f. und Numrich, 1996, S. XVI.

eigene „Saat der Verdienste“ auf den „Verdienstfeldern“ auszubringen. Verdienste können sie für sich selbst erwerben oder auch auf andere übertragen.⁵³² Sie hoffen, dadurch eine Wiedergeburt im Reinen Land zu erreichen. Falls ihre Verdienste für dieses Ziel jedoch nicht ausreichen sollten, so würde man durch sie dennoch wenigstens in einer besseren Welt wiedergeboren werden.⁵³³

Als Laie hat man die Möglichkeit, die spirituelle Praxis zu intensivieren und zu erweitern, indem man den fünf Verpflichtungen, die man bei der Zufluchtnahme übernommen hat, noch fünf weitere hinzufügt (vietn.: Thap Thien; dt.: zehn Verpflichtungen). Einen noch weiter gehenden Schritt in dieser Richtung stellt das Gelübde eines Bodhisattva dar, das aus 10 großen und 48 kleinen Verpflichtungen besteht. Zu diesem Gelübde gehört das Bestreben, sich nur vegetarisch zu ernähren, um so Barmherzigkeit zu praktizieren. Als Laien-Bodhisattva darf man in einigen Pagoden und Tempeln bei Andachten und Zeremonien ein braunes Gewand tragen. Für die Laien-Bodhisattvas findet an den Vollmondtagen in den Ordenshäusern eine Zeremonie statt, bei der sie ihre Gebote rezitieren und wiederholen.

Frau Hoa ist Amerasiatin und allein erziehende Mutter von vier Kindern. Wegen früherer großer Eheprobleme hatte sie Tabletten geschluckt, um Selbstmord zu begehen. Sie berichtete, dass sie Avalokiteshvara-Bodhisattva begegnet war, der sie zurück ins Leben geschickt hatte, und erzählte, dass ihr Bewusstsein bereits aus ihrem Körper ausgetreten war und über diesem geschwebt hatte. Sie erinnerte sich daran, dass die Ärzte bereits aufgegeben hatten. Seit ihrer überirdischen Erfahrung hilft sie oft in der Küche der Lien-Hoa-Pagode, während ihre Kinder in der Buddhistischen Familie die Lehre des Buddha sowie Vietnamesisch lernen.⁵³⁴ In der Pagode wurde sie freundlich und wie in eine Familie aufgenommen.

Mit Hilfe der spirituellen Praxis erlernen die vietnamesischen Buddhisten einen besseren Umgang mit Konflikten und Problemen. Auch ihr Familienleben wird auf diese Weise harmonischer und positiv beeinflusst. Im Beruf sind sie konzentrierter, leistungsfähiger und geduldiger. Hierzu schreibt McLellan: „The cultural and religious heritage provided by the temples and associations is especially attractive to those Asians who seek a sense of collective identity. Those who join Buddhist temples and associations are usually successful individuals who

⁵³¹ Zhou & Bankston, 1998, S. 73.

⁵³² Vgl. Bouma, 1996, S. 79f. und siehe dazu oben Kapitel 1.3.

⁵³³ Vgl. Nguyen & Barber, 1998, S. 134 und siehe oben Kapitel 1.3.

⁵³⁴ Quelle: Gespräch mit Frau Hoa [Name wurde auf Wunsch der Informantin geändert!] im Beisein von Thich Chon Thanh, Abt der Lien-Hoa-Pagode, in Garden Grove vom 15.05.2001. Frau Hoa und ihre Kinder haben inzwischen Zuflucht zu den 'Drei Juwelen' genommen und tragen daher individuelle Dharma-Namen. Die Mutter berichtete darüber, wie sie in Vietnam als Amerasiatin gelitten hatte. Zu den „Amerasians“ s. o., Kapitel 2, Abschnitt 2.4.

have integrated into the larger society. They view the retention of Asian traditions and customs as an important element in shaping their personal and collective identities. Newly converted Asian Buddhist, or those who return to the faith, become involved as the result of personal spiritual need or to benefit from established social networks.”⁵³⁵

2.4 Ökumenischer Buddhismus: Interreligiöse Beziehungen und Zusammenarbeit mit anderen Gemeinschaften

Das Lehnwort „Ökumene“ (gr.: oikoumene; dt.: „das bewohnte Land“) ist über den Weg der kirchenlateinischen Verwendung als Bezeichnung für den Kreis der Christenheit in die Umgangssprache europäischer Sprachen aufgenommen worden, um mit diesem Begriff die überkonfessionelle Einheit der Christenheit zu unterstreichen. Während das Wort im Altgriechischen die ortsansässige und die auswärtige Gefolgschaft eines Grundherrn bezeichnete (gr.: Oikos; dt.: Residenz, Wohnsitz, Aufenthalt), wollte man mit ihm im Kirchenlateinischen zunächst die Christenheit von der übrigen Menschheit abgrenzen.⁵³⁶ Nach dem Vorbild der Bezeichnung „interkonfessionelle Kommunikation“ begann man später, den Begriff „Ökumene“ zur Benennung des interkonfessionellen Dialogs und der interkonfessionellen Kommunikation anderer als der christlichen Religionsgemeinschaften zu verwenden - so auch für den Dialog und die Kontakte verschiedener buddhistischer Richtungen untereinander.

Zur multikulturellen Gesellschaft in den USA gehört auch die große religiöse Vielfalt. Idealerweise versucht man, alle Traditionen und Anhänger einer Religion als Gruppe zu klassifizieren, z. B. als Christen, Juden, Muslime, Buddhisten, Hindus und die neuen religiösen Gruppen. Selbst in den buddhistischen Gemeinden bezeichnet oder identifiziert man sich als Buddhisten oder asiatische Buddhisten. Doch dieser wohlmeinende Versuch konnte auf Grund der gravierenden Unterschiede innerhalb der jeweiligen künstlich aufgestellten religiösen Großgruppen nicht praxisnah umgesetzt werden. Daher bemüht man sich nun um die Herstellung interreligiöser Kontakte und Dialoge. Bis vor kurzem war der vietnamesische Buddhismus vorwiegend auf die nationale Ebene beschränkt. Allenfalls standen die vietnamesischen Buddhisten gelegentlich in Kontakt mit ebenfalls in den USA lebenden Buddhisten aus China, Taiwan, Japan, Thailand und Laos sowie seit kurzem verstärkt mit buddhistischen Exil-Tibetern. Im Allgemeinen aber praktizieren nicht nur die vietnamesischen Buddhisten, sondern auch die

⁵³⁵ McLellan, 1999, S. 207f.

⁵³⁶ Vgl. hierzu Brown, 1987, Band 5, S. 17-27.

buddhistischen Vertreter anderer Nationen ihre religiösen Traditionen für sich allein, wie sie auch ihre jeweiligen nationalkulturellen Traditionen für sich bewahren.

Interreligiöse und interkonfessionelle Kontakte - besonders jene zwischen Vertretern verschiedener Nationalitäten - werden nur unter der Voraussetzung institutioneller Pflege, Bereitschaft und entsprechender räumlicher Gegebenheiten zu einer ständigen Einrichtung. Daher überrascht es nicht, dass einerseits der Dialog und die Kommunikation der Exil-Vietnamesen untereinander und zum anderen die Kontakte der Vietnamesen zu den US-Amerikanern sowie zu Vertretern anderer Nationen erst intensiviert werden konnten, nachdem die institutionellen Voraussetzungen in Form der Fertigstellung größerer Klöster und Pagoden gegeben waren (s. o., Kapitel 4, Abschnitt 1 zur Institutionalisierung des vietnamesischen Buddhismus). Anfang der 1970er-Jahre war es Thich Thien An (s. o., Kapitel 4, Abschnitt 3.1), der Dialog und Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen buddhistischen Gemeinschaften herstellte bzw. förderte. Später versuchte auch Thich Nhat Hanh, mit Hilfe seines Konzeptes des „Engagierten Buddhismus“, die verschiedenen Religionsgemeinschaften einander näher zu bringen. Doch letzterer Versuch stieß nur auf geringe Resonanz bei den vietnamesischen Buddhisten; im Gegensatz dazu mehr unter westlichen, konvertierten Buddhisten (s. o., Kapitel 4, Abschnitt 3.2) .

Auf lokaler Ebene werden inzwischen auf Initiative einiger religiöser Gemeinschaften interreligiöse Dialoge organisiert. Zu religiösen Festen oder bei wichtigen Ereignissen werden jeweils Vertreter anderer Religionen eingeladen. Man besucht sich gegenseitig in den jeweiligen religiösen Gemeinschaften. Als Zeichen der Solidarität mit dem US-amerikanischen Volk wurden am 9. November 2001 überall in den Vereinigten Staaten in den vietnamesisch-buddhistischen Pagoden und Tempeln sowie auf öffentlichen Plätzen Heil- und Totenandachten für die Verletzten und Opfer der Terroranschläge vom 11. September 2001 organisiert (s. u., Abbildung 17). Zu einigen dieser von Buddhisten organisierten und durchgeführten Veranstaltungen wurden Vertreter verschiedener anderer Religionen eingeladen. Auch Spenden wurden für die Hinterbliebenen gesammelt.



Abbildung 17: Interreligiöse Gedenkfeier für die Opfer der Anschläge vom 11. September 2001 in Houston⁵³⁷

Beziehungen zwischen vietnamesischen Buddhisten und Christen

Neben einigen Feierlichkeiten und Zusammenarbeiten zwischen vietnamesischen Buddhisten und Christen in den USA, wie z. B. das Zelebrieren der traditionell-kulturellen Fest- und Gedenktage, die sozialen Gemeindefarbeiten, die politischen Diskussionen und Kundgebungen gegen das vietnamesische kommunistische Regime und seine Politik in Vietnam (s. o. Kapitel 3, Abschnitt 2.4), gibt es auch in vielen vietnamesischen Gemeinden verschiedentlich Konflikte beider Glaubensrichtungen. Freeman stellt fest, dass viele vietnamesische Flüchtlingsfamilien, die von Kirchenorganisationen gesponsert worden waren, aus Dankbarkeit den Sponsoren gegenüber oder aber unter Druck seitens der letzteren zum Christentum übertraten. Im Haus eines der Konvertierten, der von Freeman befragt wurde, ersetzte das Kreuz den Ahnenaltar. Auf die Frage nach dem Grund für den Übertritt antwortete der Familienvater: „No one ever tried to change my beliefs, but I’m in America now; I did this out of gratitude for our sponsors.”⁵³⁸ Bevor das Christentum nach Vietnam kam, hatte es dort in fast jedem Haushalt einen Ahnenaltar gegeben, auf welchem die verstorbenen Ahnen und nahen Verwandten verehrt worden waren. Doch sobald Menschen dort zum Christentum übertraten, wurde ihnen die Ahnenverehrung verboten, denn der

⁵³⁷ Aufnahme des Verfassers vom 29.09.2001.

⁵³⁸ Freeman, 1995, S. 47.

christlichen Lehre nach sollen die Gläubigen niemanden außer Gott verehren. Sowohl christliche Missionare als auch vietnamesisch-christliche Geistliche und Gemeindevorsteher sahen außerdem in den Kontakten ihrer Gläubigen als Vietnamesen zu buddhistischen Landsleuten ein Hindernis ihrer Missionsarbeit.⁵³⁹ Sie trugen damit nicht wenig zur Bildung religiöser Lager und zum Unfrieden unter den Vietnamesen bei. Zu den Bemühungen von Christen in den USA, vietnamesische Flüchtlinge zum Übertritt zu ihrem Glauben zu bewegen, heißt es bei Khoa: „Vietnamese refugees who arrived to be resettled in the Midwest, for example, were often invited to attend churches of their sponsors. Coming from a large Buddhist tradition, where religion is not an either/or commitment, they visited churches with perfect calm, feeling that they were being good guests and were merely adding to the richness of their own cultural life. But their sponsors soon became upset and mistrustful when their church attendance did not lead to joining or conversion.“⁵⁴⁰

Die meisten US-amerikanischen Flüchtlingshilfsorganisationen und -unternehmen wussten nur sehr wenig über den Buddhismus, besuchten selten buddhistische Einrichtungen und bauten auch keine intensiven Kontakte zu buddhistischen Organisationen und Vereinen auf. In einigen Fällen - so Canda und Phaobtong - „refugee service providers who work under Christian auspices have regarded the temple as an unwelcome rival to their efforts to convert refugees to their own religious denomination. Yet most often the Buddhist activities are treated with apathy rather than open antagonism.“⁵⁴¹

Eine besondere Art des Kontaktes zu Andersgläubigen, die vielen vietnamesisch-buddhistischen Eltern Schwierigkeiten bereitet, ist die Auswahl eines festen Freundes oder einer festen Freundin anderer Glaubenzugehörigkeit durch das eigene jungerwachsene Kind. Eheschließungen zwischen vietnamesischen Partnern unterschiedlicher konfessioneller Herkunft werden in der Regel vermieden, da solche Verbindungen oft zu Konflikten geführt haben. Viele buddhistische Eltern sind besorgt über die trennende Sicht des Christentums, weil vietnamesische Katholiken von ihren buddhistischen Ehepartnern die Konvertierung zum Christentum verlangen. Viele vietnamesische Buddhisten sind der Ansicht, vietnamesische Katholiken seien dem buddhistischen Glauben gegenüber intolerant. Es gäbe unter ihnen eine Tendenz zur Diskriminierung von Buddhisten, und sie würden auf die Letzteren herab sehen.

⁵³⁹ Vgl. McLellan, 1992, S. 209-211. S. o., Kapitel 1, Abschnitt 1.2.

⁵⁴⁰ Khoa, zitiert nach Ascher, 1981, S. 19.

⁵⁴¹ Canda & Phaobtong, 1992, S. 63. Einige Hilfsorganisationen verwiesen jedoch Hilfe suchende Flüchtlinge und Immigranten bei Bedarf an buddhistische Einrichtungen und Organisationen, damit sie dort gezielte geistliche Hilfe bekommen konnten. Auch kam gelegentlich eine Zusammenarbeit zwischen den sozialen Hilfsorganisationen einerseits und den religiösen Flüchtlingsorganisationen andererseits zustande.

Thich Chon Dien, einer der wenigen Mönche, der offen über mögliche Folgen von Mischehen zwischen vietnamesischen Buddhisten und Katholiken spricht, gibt zu bedenken, dass bei Ehepartnern unterschiedlicher konfessioneller Herkunft die Wahrscheinlichkeit des Auftretens von Streitigkeiten und Konflikten bezüglich der unterschiedlichen Religionszugehörigkeit und Glaubenspraxis sehr hoch ist. „Oft ist es so, dass vietnamesische Buddhisten entweder unter Druck oder freiwillig ihre buddhistische Glaubensorientierung aufgeben und die des Ehepartners oder der Ehepartnerin übernehmen. Viele tun dies, um dem Ehepartner oder der Ehepartnerin sowie dessen oder deren Familie einen Gefallen zu tun und um den häuslichen Frieden nicht zu gefährden. Folglich wird auch den gemeinsamen Kindern die Religion des katholischen Partners oder der katholischen Partnerin aufgetragen. [...] Über diese Situation muss offen geredet und diese Probleme müssen verhindert werden.“⁵⁴² Es soll auch schon vorgekommen sei, dass buddhistische Eltern so wütend auf ihre Kinder wegen deren Wahl zukünftiger Ehepartner anderer Konfessionszugehörigkeit waren, dass sie ihre Heirat nicht akzeptierten oder gar den Kontakt zu ihnen abbrachen.

Die Übertritte vietnamesischer Flüchtlinge in Kanada erfolgten in den meisten Fällen in der Annahme, dass die Christen im aufnehmenden Land „would get an easier time in securing employment and general help in the ‘new country’“⁵⁴³ Diese Leute - so glaubten McLellan zufolge die Vietnamesen - würden außerdem finanzielle Unterstützung bekommen und als „real Canadians“ betrachtet. Ähnlich wie in Kanada verhielt es sich auch in den USA. Für die buddhistischen Vietnamesen bedeutete der Übertritt ihrer Landsleute zum Christentum, dass die Konvertierten keine wahren Buddhisten mehr waren. Viele vietnamesische Flüchtlinge gaben bei ihrer Ankunft in ein Aufnahmeland als eigene Religion den Buddhismus an, obwohl sie Atheisten waren oder nur die Ahnenverehrung praktizierten. Aus diesem Grund fiel es diesen Menschen später leicht, ihre Religion zu wechseln, während meiner Meinung nach ein gläubiger Buddhist dies nicht so einfach tun würde.⁵⁴⁴

Die genannten Fälle von Konversionen zum Christentum bestärkten überhaupt erst viele Vietnamesen in ihrem Wunsch, Buddhisten zu bleiben und die buddhistische Tradition wieder zu beleben. Hierin wird deutlich, dass durch die bevorzugte Behandlung der vietnamesischen Christen von seiten der einheimischen christlichen Kirchenorganisationen und -mitglieder, sowie auch durch die Konflikt- und Konkurrenzsituationen, viele vietnamesische Buddhisten ihr

⁵⁴² Deutsche Übersetzung (durch den Verfasser) eines Ausschnitts einer Unterweisung von Thich Chon Dien an die Buddhisten nach der Sonntagsandacht in der Quan-Am-Pagode in Houston vom 20.05.2001.

⁵⁴³ McLellan, 1992, S. 210.

⁵⁴⁴ Vgl. dto.

Buddhistsein entdecken und in ihrem Glauben gestärkt fühlen. Die Selbstidentität als Buddhisten gibt vielen Vietnamesen die Kraft und den nötigen Halt, in den USA zu überleben (s. o. im Abschnitt 1 dieses Kapitels).

Zusammenfassend ist festzustellen, dass es auf den sozialen und politischen Ebenen Kooperationen und Zusammenarbeiten zwischen vietnamesischen Buddhisten und Christen gibt und gut funktionieren; auf interreligiöser Ebene jedoch gibt es noch starke Unterschiede und gegenseitige Vorurteile. Abgesehen von einigen Individuen buddhistischem bzw. christlichem Glauben, die gegenseitige religiöse Veranstaltungen besuchen (s. o., Kapitel 4, Abschnitt 2.3), beschränkt man sich auf die jeweilige religiöse Aktivitäten. Es wird von beiden Religionsgemeinschaften angestrebt, jegliche Konfrontation zu vermeiden und somit ein Miteinanderleben zu ermöglichen. Nicht selten gibt es von seiten der vietnamesischen Christen auch Neidgefühle gegenüber ihren buddhistischen Landsleuten, denn diese können und dürfen in den USA ihre eigenen religiösen Institutionen wie z. B. Klöster, Pagoden und Tempel aufbauen. Dadurch haben die vietnamesischen Buddhisten etwas eigenes geschaffen und können sich darin wie zuhause und heimatlich fühlen. Die vietnamesischen Christen dagegen haben keine eigenen Kirche; ihnen wird lediglich Nutzungserlaubnis in den bereits existierenden einheimischen Kirchen gewährt. Diese Tatsache bekräftigt die vielfältigen Funktionen buddhistischer Einrichtungen in den USA, die nicht nur den Buddhisten sondern auch anderen Glaubensanhängern zugänglich sind (s. o., Kapitel 4 und Abschnitt 2 dieses Kapitels).

3. Wahrung und Wandel des vietnamesischen Buddhismus in den USA

Die Organisationsstruktur vietnamesisch-buddhistischer Vereinigungen in den USA beinhaltet - wie erwähnt - zehn verschieden große, aus Klöstern, Pagoden, Tempeln, buddhistischen Gemeinschaften und Buddhistischen Familien zusammengesetzte Verbände, welche sich jeweils auf das ganze Gebiet eines oder mehrerer Bundesstaaten erstrecken und insgesamt fast alle buddhistischen Exilvietnamesen in den USA umfassen. Für die meisten vietnamesischen Buddhisten ist es nicht von großer Bedeutung, welchem der zehn Verbände sie angehören. Nicht die genannte Organisationsstruktur, sondern Bedarf und Zufall sind die Gründe dafür, dass sich ein Mönch oder eine Nonne an einem Ort niederlässt und eine Pagode oder einen Tempel gründet. Die neu errichtete Institution wird dann in der Regel einer der bestehenden Verbände zugeordnet, wenn man sie nicht einfach nur zu den Schulen allgemein rechnet, welchen alle vietnamesisch-

buddhistischen Verbände angehören. Da alle in den USA vertretenen vietnamesisch-buddhistischen Traditionen und Vereinigungen (außer derjenigen von Thich Nhat Hanh - s. o., Kapitel 4, Abschnitt 3.1) die gleichen religiösen Inhalte der Zen- und Reines-Land-Schulen beinhalten, kann somit jeder und jede vietnamesisch-buddhistische Gläubige in jede beliebige Pagode und in jeden beliebigen Tempel gehen und dort den eigenen Glauben praktizieren. Die Unterschiede liegen eher in den Entstehungsgeschichten der einzelnen Traditionen und Schulen sowie in ihren Organisationsstrukturen und den von ihnen vertretenen politischen Einstellungen begründet. Es gibt in den Vereinigten Staaten vietnamesisch-buddhistische Vereinigungen und Einrichtungen, die entweder sich politisch neutral verhalten, politisch gar nicht involviert sind oder sich politisch aktiv gegen die kommunistische Regierung in Vietnam wenden. Zur letztgenannten der drei genannten Kategorien gehört z. B. die USA-Abteilung der KVVBK (s. o., Kapitel 3, Abschnitt 2.4). Jede Vereinigung koordiniert ihre Arbeit und Aktivitäten selbst.

Unmittelbar nach ihrer Ankunft in den USA erkannten die vietnamesischen Buddhisten, dass sie nicht mehr so wie in ihrer Heimat leben oder ihren Glauben wie zuvor praktizieren konnten. Nachdem sie die elementarsten Voraussetzungen für ihre dauerhafte Existenz in den USA geschaffen hatten (s. o., Kapitel 3), arbeiteten sie trotzdem umgehend an verschiedenen Möglichkeiten zur Wahrung und Weiterentwicklung ihrer nationalen - kulturellen und religiösen - Identität. Mittelpunkt all ihrer Bemühungen war der Versuch, religiöse Gemeinschaften in jener Form, welche man vom Heimatland gewohnt war, im Exil neu entstehen zu lassen. Dennoch waren die verantwortlichen Religionsvertreter und Gemeindevorsteher sich nicht sicher, welche der Merkmale der Gemeinschaften in Vietnam man unverändert oder aber nur abgewandelt auf die Verhältnisse in den USA übertragen konnte. Auf Grund dieser Überlegungen versuchte man frühzeitig, die aus der Heimat bekannten Symbole in die neue Umgebung zu integrieren. Doch im Allgemeinen stellte sich erst im Laufe der Zeit heraus, was von den Gemeinschaften in Vietnam nur modifiziert übernommen werden konnte und was keiner Veränderung bedurfte. Religiöse Dienste und Aktivitäten mit dem Schwerpunkt auf der Erhaltung und Vermittlung kultureller und religiöser Werte wurden den Bedürfnissen der vietnamesisch-buddhistischen Gemeinden in den USA entsprechend entwickelt und in den Gemeindezentren wie auch in den Ordenshäusern gezielt angeboten. Jedoch zeigte sich, dass die Nachfrage nicht selten größer als das Angebot war. Noch immer (Ende 2002) fehlen in vielen Regionen der USA buddhistische Ordensleute, welche den dringenden Wunsch vietnamesischer Laienbuddhisten nach geistlicher Betreuung befriedigen können. Andere Schwierigkeiten betreffen z. B. die ungünstige

geographische Lage einzelner Einrichtungen, sprachliche Barrieren sowie Mangel an Kompetenz und Flexibilität seitens einzelner buddhistischer Geistlicher.

Diejenige Form des vietnamesischen Buddhismus, die heute in den Vereinigten Staaten praktiziert wird, ist nicht mehr identisch mit derjenigen, welche nach wie vor in Vietnam zu finden ist. Klöster, Pagoden, Tempel und buddhistische Organisationen haben zahlreiche Anpassungsstrategien entwickelt, um die in den USA lebenden Vietnamesen darin zu bestärken, ihr kulturelles und religiöses Erbe zu wahren und zu pflegen, während sie gleichzeitig aktiv am Leben der Gesellschaft des Gastlandes teilhaben. Um dieses Ziel zu erreichen, wurden sogar einige religiöse Texte neu geschrieben und ihre Inhalte den Verhältnissen in den USA angepasst. Dazu zählt z. B. die fünfte Verpflichtung der Buddhisten bei der Zeremonie der Zufluchtnahme oder bei der Hochzeitszeremonie, in der nun die Pflichten der Ehegatten untereinander stark betont werden.

Zur Zeit (Ende 2002) werden die vietnamesisch-buddhistischen Gemeinden in den USA im Allgemeinen noch von Flüchtlingen der ersten Generation geleitet, die zwischen 1975 und 1990 ins Land kamen. Doch spätestens in zehn Jahren werden Nachfolger aus der zweiten und der dritten Generation, die bereits in den USA geboren, aufgewachsen und ausgebildet wurden, diese Aufgaben übernehmen müssen. Die Mehrheit der Flüchtlinge der ersten Generation wird dann von ihnen erwarten, dass sie das Erbe ihrer Vorfahren und Vorgänger sichern und fortführen. Zu diesem Erbe gehören selbstverständlich auch die religiösen Institutionen. Viele Ordensleute der ersten Generation, die zukunftsorientiert denken, versuchen eine Art „Brücke“ zwischen ihren Altersgenossen und den nachfolgenden Generationen zu schlagen, damit der später erforderliche Generationswechsel ruhig und problemlos erfolgen kann. Ihnen ist die Schwierigkeit ihrer Vermittlungsarbeit bewusst, denn die jungen Menschen haben ganz andere Ansprüche und wollen die alten Werte teilweise nicht mehr übernehmen. Viele Vietnamesen der ersten Generation hingegen beharren noch zu sehr auf dem Alten und Traditionellen; aber genau dies trennt sie schließlich von der nächsten Generation.

Die Mehrheit der in den USA lebenden vietnamesischen Flüchtlinge und ihrer Nachkommen hat die eigene Muttersprache inzwischen verlernt oder aber erst überhaupt nicht erlernt. Diese Menschen verfügen mehrheitlich über eine gute, aber einseitig westlich orientierte Schulbildung. Zumeist pflegten sie während ihrer ersten Jahre in den Vereinigten Staaten bzw. während ihrer Jugend wenig oder überhaupt keinen Kontakt mit anderen Vietnamesen. Erst mit zunehmendem Alter bzw. ab Erreichen des Erwachsenenalters wurde den meisten von ihnen ihre vietnamesische Herkunft und Identität bewusst. Diese Erkenntnis wiederum bewirkte eine Hinwendung zur

eigenen Volksgruppe und damit auch zur eigenen Kultur. Dies drückte sich in der Zunahme von Mitgliedschaften in vietnamesisch-buddhistischen Gemeinden und der aktiven Mitarbeit vieler Jugendlicher in den Pagoden und Tempeln aus.

3.1 Vermittlung und Pflege heimatlicher Traditionen

Ähnlich wie in anderen Exilländern bemühen sich auch die vietnamesisch-buddhistischen Institutionen und Geistlichen in den USA, zur Wahrung ihrer Identität, Kultur und Religion viele der buddhistischen Symbole und Bräuche aus Vietnam zu übernehmen. Aus diesem Grund wurde beim Bau buddhistischer Klöster, Pagoden und Tempel großer Wert auf die Integration vietnamesischer Stilmerkmale gelegt, soweit letztere zuvor von lokalen Bauämtern genehmigt worden waren. Für die Beschaffung an die Heimat erinnernder spezieller asiatischer Bauteile wie z. B. besonders geformter Dachziegel, Tür- und Fensterrahmen sowie von Einrichtungsgegenständen wie Statuen, Möbeln und Dekorationsgegenständen war hierbei stets gesorgt, denn man ließ sie aus Vietnam oder Taiwan importieren. Nicht selten sind allerdings buddhistische Einrichtungen in den USA von außen nicht als Pagode oder Tempel zu erkennen, wenn sie in bereits bestehenden, ursprünglich nichtbuddhistischen Gebäuden errichtet wurden, doch innen sind sie stets im vietnamesischen Stil ausgestaltet.

Buddhistische Aktivitäten wie große religiöse Feste, Andachten, Hochzeits-, Toten- und Beerdigungszeremonien galt und gilt es auch im Exil zu organisieren. Zur Durchführung solcher Veranstaltungen wurden anfangs Räume bzw. Wohnungen gemietet. Als die Zahl der an den Feierlichkeiten teilnehmenden vietnamesischen Buddhisten ständig anwuchs und die Räume zu klein für die Besucher wurden, kaufte man zunächst Häuser und baute diese zu Pagoden bzw. Tempeln um. Doch auch die neuen, größeren Räume boten irgendwann den zunehmenden vietnamesisch-buddhistischen Flüchtlingen nicht genügend Platz. So wurden Grundstücke erworben, um darauf Pagoden- bzw. Tempelgebäude zu errichten. Im Verlauf der vergangenen 27 Jahre entstanden so im US-amerikanischen Exil insgesamt mehr als 250 vietnamesisch-buddhistische Pagoden und Tempel (s. Karte 3 auf Seite 133 sowie Adressenverzeichnis am Ende der vorliegenden Arbeit).

Als eine der Überlebensstrategien der vietnamesischen Flüchtlinge im neuen Umfeld gilt die Wiederbelebung der Institution der traditionellen vietnamesischen Familie. Im Exil ist es den meisten Vietnamesen nicht möglich, althergebrachte Familienbindungen aufrecht zu halten, weil die Mitglieder der Großfamilien oft durch Krieg und Flucht voneinander getrennt wurden, so dass

sie nun in verschiedenen Ländern lebten bzw. leben. Daher versuchten die Vietnamesen in den USA von Anfang an, sich wenigstens ein Großfamilien ähnliches Umfeld zu schaffen, indem sich viele von ihnen intensiv an den Aktivitäten der Pagoden und Tempel sowie der Buddhistischen Familien beteiligten. So entstand für sie eine Art Ersatzfamilie, die zwar nicht aus Verwandten bestand, aber doch wenigstens aus Menschen gleicher Herkunft und Sprache sowie gleichen Glaubens. Zu diesen buddhistischen Ersatzfamilien gehören nicht nur Kinder und Jugendliche sowie deren Eltern, sondern auch alle anderen Erwachsenen. Man unterstützt sich gegenseitig sowohl materiell als auch mental. Man ist für den Tempel oder die Pagode tätig, hilft älteren Gemeinde- bzw. Ersatzfamilienmitgliedern und repräsentiert die Gemeinschaft durch die freiwillige Übernahme von Pflichten oder durch Hilfestellungen bei der Durchführung größerer Feierlichkeiten und Veranstaltungen im Tempel bzw. in der Pagode. Auch junge Leute, die zwar in Vietnam geboren, aber in den USA aufgewachsen sind, erleben - so McLellan - in den buddhistischen Ersatzfamilien ein Gefühl der Zugehörigkeit und Geborgenheit, lernen aber auch für sie wertvolle Sitten und Gebräuche kennen.⁵⁴⁵ Dieser Ersatz für die Großfamilie, welche die meisten Vietnamesen ja aus ihrer Heimat kennen, verkörpert den zentralen Aspekt traditioneller vietnamesischer Identität, versorgt seine „Angehörigen“ mit einem Netzwerk sozialer Unterstützung und erzeugt außerdem Zusammenhalt.

Knott ermittelte, dass das Festhalten am Glauben auch für in Großbritannien lebende südasiatische Gruppen eine Überlebensstrategie darstellt, denn in der Religion „traditional culture is produced in order to educate the young [...] to obtain material needs [...] for intra-ethnic identity, in which religions operate as foci for different attitudes to political issues in Vietnam and [...] for tolerance in the host community.“⁵⁴⁶

Im Ausland kämpfen vietnamesische gesellschaftliche und religiöse Einrichtungen besonders gegen den Verlust der Kultur und Sprache der Heimat unter jungen Vietnamesen. Daher wird der Erziehung eine bedeutende Rolle beigemessen. Die zweite Generation der Exilvietnamesen hat bereits mehr von der Kultur ihres Gastlandes als von der Kultur der Heimat ihrer Eltern verinnerlicht. Anders als die Letzteren haben sie kaum Probleme im alltäglichen Umgang mit den US-Amerikanern, zumal sie die englische Sprache meist sehr gut beherrschen und häufig auch bereits die Denkweise der Einheimischen übernommen haben. Sie sind auf ihre Weise erfolgreich, denn sie haben Freunde unter den Einheimischen, besuchen Schulen und Hochschulen oder machen ihre Ausbildung in den Vereinigten Staaten und arbeiten anschließend in der Regel auch in

⁵⁴⁵ McLellan, 1992, S. 207.

⁵⁴⁶ Knott, 1988, S. 103. Vgl. hierzu Adam & Hughes, 1996, S. 33f.

einer US-amerikanischen Institution oder einem Betrieb des Landes. Andererseits verursacht ihre Anpassungsfähigkeit eine zunehmende Entfremdung von der elterlichen Tradition, was in vielen Fällen zu familieninternen Problemen führt. Die jungen Vietnamesen befinden sich in einem dauerhaften Konflikt der Kulturen und haben entsprechend nicht nur Schwierigkeiten, die Tradition ihrer Eltern zu pflegen, sondern auch deren Kultur und Muttersprache nicht völlig zu vergessen (s. o., Kapitel 3). Auch bieten unterschiedliche Wertvorstellungen von Kindern einerseits und Eltern andererseits Anlass für Auseinandersetzungen in den einzelnen Familien

Diesem Problem widmete der vietnamesische Buddhismus in den USA in den letzten 27 Jahren viel Aufmerksamkeit. Entsprechend versuchte er, seinen Beitrag zur Stabilisierung der vietnamesischen Identität der Flüchtlinge zu leisten. Buddhistische Einrichtungen und Vereinigungen entwickelten Erziehungsprogramme, um den Jugendlichen ihre ursprüngliche Kultur und Religion nahe zu bringen. Zunächst wurden 1976 die ersten Vereine Buddhistischer Jugend (VBJ) gegründet (s. o., Kapitel 4, Abschnitt 1.4). Diese Jugendvereine befassen sich intensiv mit der Erziehung der Jugendlichen und entlasten somit die Pagoden und Tempel. Mitglieder der VBJ erhalten nicht nur Unterricht in vietnamesischer Sprache, sondern auch in Religion, Geschichte und Landeskunde. Sie können außerdem Volks- und Drachentänze erlernen, die bei großen Festen aufgeführt werden. Über diese Unterrichtseinheiten und kulturellen Aktivitäten hinaus bieten die buddhistischen Jugendvereine ihren Mitgliedern auch weitere Lehr- und Freizeitveranstaltungen an. So werden z. B. jährlich Sommerzeltlager durchgeführt, während derer die jugendlichen Teilnehmer bei vielen verschiedenen Aktivitäten die Möglichkeit haben, sich gegenseitig kennen zu lernen sowie Erfahrungen auszutauschen.⁵⁴⁷

Das Angebot buddhistischer Einrichtungen an religiösen und kulturellen Veranstaltungen wie z. B. Neujahrs-, Vesak- und Ullambana-Fest gibt den in den USA lebenden Vietnamesen jährlich die Gelegenheit, wenigstens kurzzeitig eine an die Heimat erinnernde Atmosphäre zu erleben. Anlässlich dieser Feierlichkeiten begegnet man Verwandten und Freunden, macht neue Bekanntschaften und tauscht Erfahrungen aus. Neben den großen Festen und Feierlichkeiten führen die Klöster, Pagoden und Tempel - wie erwähnt - regelmäßig Andachten durch. Die Ordensleute werden außerdem in die buddhistischen Vereinigungen für Laien eingeladen, um dort Andachten und Wochenendseminare zu leiten und Dharma-Unterweisungen zu erteilen. Auf diese Weise werden Religion und Kultur bewahrt und weitergegeben. Der Stärkung des Glaubens der vietnamesischen Buddhisten dienen auch jährlich angebotene Pilgerfahrten nach Indien, welche von mehreren vietnamesisch-buddhistischen Pagoden und Tempeln im Exil gemeinsam koordiniert

und durchgeführt werden. Während dieser Pilgerfahrten geben sich die teilnehmenden vietnamesischen Buddhisten große Mühe, Buddha gegenüber ihre volle Verehrung zu erweisen, indem sie möglichst viele religiöse Riten intensiv vollziehen.

3.2 Wandel der Religion als Anpassung

Religiöse Traditionen unterliegen sowohl im Ursprungsland als auch in der neuen Heimat der Flüchtlinge ständigen Änderungsprozessen. Da Religionen nicht als statische Gebilde betrachtet werden können - obwohl sie in religionswissenschaftlichen Studien oft als solche beschrieben und dargestellt werden -, wird der Wandel als eine Entwicklung angesehen.⁵⁴⁸ In der Religionswissenschaft beschreibt man die mit diesem Wandel zusammen hängenden Prozesse unter Verwendung von Formulierungen wie „Phänomenologie der Religion“, „Religionsdynamik“, „Religionswandel“ und „Religionstransplantation“.⁵⁴⁹ Diesen dynamischen Prozessen unterlag auch der vietnamesische Buddhismus im Verlauf der letzten 27 Jahre im US-amerikanischen Exil. Im Folgenden werden an Hand einiger Beispiele Bedingungen und Einflüsse analysiert, die zu grundlegenden Veränderungen des vietnamesischen Buddhismus während seiner Zeit in den Vereinigten Staaten geführt haben. Diese lassen sich generell in zwei Gruppen unterteilen: in durch äußere Bedingungen im Gastland hervorgerufene exogene Faktoren und Einflüsse einerseits und in endogene Entwicklungen und Umstände innerhalb der eigenen Tradition andererseits.⁵⁵⁰ Eine solche Unterteilung bestimmter Wandlungsprozesse ist allerdings Baumann zufolge nicht eindeutig, denn es kommt bei ihr stets auf die jeweiligen Deutungen und Erklärungen der entsprechenden Wissenschaftler bezüglich des untersuchten Objektes an.

Zu den äußeren Rahmenbedingungen, die Wandlungsprozesse hervorrufen können, gehören z. B. klimatische und geographische Gegebenheiten, kulturelle und soziale Verhältnisse sowie politische und staatliche Faktoren. Veränderungen gesellschaftlicher Verhältnisse - so u. a. Baumann und Stolz - können dazu führen, dass eine religiöse Tradition angepasst wird, indem ihre Ausdrucks- und Vermittlungsformen geändert und ihre Lehrinhalte aktualisiert werden und man

⁵⁴⁷ Vgl. hierzu die Zeltlager-Berichte in Phan Canh Tuan (1996).

⁵⁴⁸ Baumann, 1995, S. 312.

⁵⁴⁹ Ausführliche Informationen hierzu finden sich bei Baumann, 1995, S. 312-314. Der Autor führt die Arbeiten von Leeuw (1956) und Pye (1969) an.

⁵⁵⁰ Die Begriffe „exogen“ und „endogen“ werden von Stolz, 1997, S. 205-211, unterschieden. Ausführlichere Informationen hierzu finden sich bei Baumann, 1995, S. 317-321.

auf neue Entwicklungen reagiert.⁵⁵¹ Im Folgenden werden einige der Rahmenbedingungen genannt und erläutert:

Geographische und klimatische Gegebenheiten

An Hand der Konzentration vietnamesisch-buddhistischer Flüchtlinge und soziokultureller Einrichtungen in Kalifornien, Texas und Florida lässt sich erkennen, dass in diesen US-Bundesstaaten - anders als in Washington, D.C., und Virginia, wo ebenfalls viele Vietnamesen leben - die geographisch-klimatischen Rahmenbedingungen tatsächlich zu einem Wandel führten. Wegen der bereits etablierten großen vietnamesischen Gemeinden und der warmen klimatischen Verhältnisse entstanden dort auch die meisten buddhistischen Einrichtungen, um den Bedarf der vielen buddhistischen Vietnamesen nach geistlicher Betreuung zu decken (s. o., Kapitel 3 und 4).

Soziale und staatliche Rahmenbedingungen

Der vietnamesische Buddhismus ist erst in den USA institutionalisiert worden. Es wurden Einrichtungen und Vereine gegründet, die mit den US-amerikanischen Behörden kooperieren. Diese Einrichtungen und Vereine mussten bestimmte Kriterien erfüllen und zum Teil Formen annehmen, welche es im Ursprungsland des vietnamesischen Buddhismus nicht gab. Dabei wurden in westlichen Ländern übliche Merkmale von Organisationen wie z. B. Vereinsstatus, Vorstand oder -mitteilungen weitgehend übernommen. Nicht nur als Orte religiöser Aktivitäten wie in Vietnam fungieren die vietnamesisch-buddhistischen Einrichtungen in den USA, sondern auch als Orte psychologischer und sozialer Unterstützung. Die Übernahme der letzteren Aufgaben durch diese Institutionen liegt auch im Interesse der US-Behörden, denn die Letzteren können den Rat suchenden vietnamesischen Flüchtlingen nicht so gut helfen und genießen oft auch gar nicht deren Vertrauen (zur Struktur der buddhistischen Einrichtungen s. o., Kapitel 4, Abschnitt 1; zu ihren Funktionen s. o., Abschnitt 2 dieses Kapitels).

Formal-juristische Richtlinien

In den USA geltende formal-juristische Richtlinien haben dem vietnamesischen Buddhismus einige Anpassungen an die dortigen Verhältnisse abverlangt. Als Beispiele einer solchen Anpassung seien an dieser Stelle der Bau des Kim-Son-Klosters in Watsonville und die Errichtung der Lien-Hoa-Pagode in Garden Grove (s. o., Kapitel 4, Abschnitt 1.2) erwähnt. Um als religiös-öffentliche

⁵⁵¹ Baumann, 1995, S. 320; Stolz, 1997, S. 205-211.

Institutionen staatlich anerkannt werden zu können, müssen die vietnamesisch-buddhistischen Einrichtungen verschiedene Bedingungen erfüllen. Lärmbelästigung und Parkplatzprobleme waren und sind oft der Anlass für Konflikte mit Behörden und Anwohnern und müssen daher nach Möglichkeit bereits im Vorfeld durch geeignete Maßnahmen vermieden werden. Insbesondere bei großen gemeinschaftlichen Feierlichkeiten mehrerer buddhistischer Pagoden z. B. in Orange County oder Houston melden sich z. B. vietnamesischstämmige Polizisten freiwillig zur Verkehrsregelung.⁵⁵²

Ebenfalls nur unter Beachtung einiger Vorschriften dürfen in den Vereinigten Staaten Tempel und andere buddhistische Andachtsstätten errichtet sowie in diesen Einrichtungen Aktivitäten aufgenommen werden. Es gibt einige Fälle, in denen Tempel wegen Nichterfüllung vorgeschriebener Bedingungen angezeigt wurden. Die häufigsten vor Gericht verhandelten Verstöße gegen US-amerikanische Vorschriften waren Lärm sowie Verkehrs- und Parkprobleme. Im Jahr 1991 war die Lien-Hoa-Pagode in Garden Grove betroffen.⁵⁵³ In Vietnam würden die Anwohner von Pagoden und Tempeln nicht wegen Lärms aus Lautsprecheranlagen oder wegen Glockenläutens anlässlich von Festtagen und Morgen- oder Nachmittagsgebeten (s. o., Kapitel 4, Abschnitt 2.1) Beschwerde einlegen. In den USA dagegen ist z. B. der Einsatz einer großen Glocke und Trommel sowie anderer lauter Ritualinstrumente in kleinen Haustempeln nicht üblich, denn er könnte zu Beschwerden seitens der einheimischen Anwohner führen.⁵⁵⁴

Politische Aktivitäten zur Unterstützung des Buddhismus in der Heimat

Die Unterdrückung der Religionsfreiheit in Vietnam hat dazu geführt, dass geflüchtete vietnamesisch-buddhistische Ordensleute und Laien im Exil sich verstärkt politisch engagieren. Weltweit organisieren sie und beteiligen sie sich an Kundgebungen und Protestaktionen gegen die Politik der kommunistischen Regierung in Vietnam. Die USA-Abteilung der KVVVK, die größte vietnamesisch-buddhistische Vereinigung außerhalb des Heimatlandes der Flüchtlinge, und einige andere der insgesamt zehn in den Vereinigten Staaten gegründeten vietnamesisch-buddhistischen Vereinigungen haben so eine neue wichtige Aufgabe erhalten, welche darin besteht, die Weltöffentlichkeit über die in Vietnam praktizierte Politik der Einschränkungen und Verbote religiösen Handelns zu informieren und auf diesem Wege den internationalen Druck auf das

⁵⁵² Quelle: Gespräch des Verfassers mit Herrn Nguyen Minh, der als Polizist in Houston tätig ist. Seinen Angaben zufolge gibt es in Houston und Umgebung 60 Polizisten vietnamesischer Abstammung.

⁵⁵³ Quelle: Gespräch des Verfassers mit Thich Chon Thanh, Abt der Lien-Hoa-Pagode in Garden Grove, vom 14.05.2001. Vgl. hierzu Breyer, 1993, S. 374.

⁵⁵⁴ Bezüglich des Beispiels der Lien-Hoa-Pagode in Garden Grove vgl. Nguyen & Barber, 1998, S. 139, und Breyer (1993).

dortige kommunistische Regime zu verstärken (s. o., Kapitel 1, Abschnitt 2.4, Kapitel 2, Abschnitt 1.2, und Kapitel 3, Abschnitt 2.3).

Termine und Dauer buddhistischer Veranstaltungen

Eine andere wichtige Veränderung im Leben der vietnamesischen Buddhisten in den USA betrifft die Anpassung an die in der neuen Umgebung üblichen Lebens- bzw. Alltagsrhythmen. Letztere richten sich nicht wie in der Heimat der Flüchtlinge nach den religiösen Bedürfnissen einer buddhistischen Mehrheit. Nun in der Minderheit und in der von Fortschritt, Hektik und Konsum geprägten Gesellschaft der Vereinigten Staaten lebend, mussten die Menschen die Art der Ausübung ihres Glaubens den neuen Gegebenheiten entsprechend abändern. Ein Kennzeichen dieser Anpassung an US-amerikanische Verhältnisse ist die Tatsache, dass viele buddhistische Feierlichkeiten hier nicht mehr genau an den ursprünglich dafür vorgesehenen Tagen im Jahr stattfinden können. Während sich die Termine religiöser Feste im Heimatland nach dem Mondkalender richten, ist dies in den USA, wo Sonnenkalender und christliche Feiertage den Jahresrhythmus bestimmen, nicht möglich. Große buddhistische Feiern wie Vesak- und Ullambana-Fest sowie religiöse Andachten müssen daher oftmals auf die den eigentlichen Terminen nachfolgenden Wochenenden verlegt werden, da sonst viele Buddhisten nicht an ihnen teilnehmen könnten. Erst auf Grund der zeitlichen Verschiebung von Veranstaltungsterminen sowie der nicht selten erforderlichen Verkürzung der in der Heimat in der Regel ausgedehnten Veranstaltungsdauer, bekommt ein Großteil der vietnamesischen Buddhisten in den Vereinigten Staaten überhaupt die Möglichkeit, Pagoden und Tempel zu besuchen und an buddhistischen Festen teilzunehmen. Religiöse Aktivitäten in den buddhistischen Einrichtungen werden außerdem von den mitunter weit auseinander liegenden Wohnorten sowie den sehr unterschiedlichen Arbeits- und Schulzeiten der Gemeindemitglieder bestimmt, denn man möchte jedem Mitglied die Teilnahme an den in den Ordenshäusern durchgeführten Zeremonien ermöglichen. Dem Rhythmus des traditionellen Mondkalenders zum Trotz wird oft auch die individuelle Ausübung des Glaubens bei Besuchen in Pagoden und Tempeln von den Laien selbst notgedrungen auf die Wochenenden verlegt (s. o., Kapitel 4, Abschnitt 2).

Die Dauer von Zeremonien und religiösen Veranstaltungen in den vietnamesisch-buddhistischen Einrichtungen der USA ist sehr stark gekürzt worden, um den zeitlichen Möglichkeiten bzw. Bedürfnissen der teilnehmenden Laienbuddhisten gerecht zu werden. Zeit ist

nämlich (nun) in den Vereinigten Staaten - anders als (früher) in Vietnam - ein wichtiger Faktor für die Vietnamesen geworden - vor allem für Berufstätige, welche Vieles nur an Wochenenden erledigen können. Um möglichst viel bewältigen zu können und dennoch auf den Pagodenbesuch nicht verzichten zu müssen, wünschen sich die Letzteren die Durchführung von Zeremonien nur zu bestimmten Zeiten an den Wochenenden. Eine uneingeschränkte Ausübung des buddhistischen Glaubens wie in ihrer Heimat durch in den US-Alltag eingebundene Vietnamesen ist scheinbar nicht möglich (s. o., Kapitel 4, Abschnitt 2).

Viele vietnamesische Buddhisten wohnen sehr weit entfernt von den in den Vereinigten Staaten errichteten Pagoden und Tempeln. Sie haben daher zu Hause einen Buddha-Altar errichtet, um dort auch selbst Andachten halten zu können. Die meisten Besucher der Tempel und Pagoden sind Frauen mittleren und fortgeschrittenen Alters. Viele von ihnen steigern ihre religiösen Aktivitäten und die Zahl ihrer Tempelbesuche, sobald die eigenen Kinder - wegen Universitätsbesuch, beruflicher Tätigkeit oder Heirat - nicht mehr von ihnen versorgt werden müssen.

Alle religiösen Dienste in den buddhistischen Einrichtungen, an denen Laien teilnehmen und die in Vietnam auf die ganze Woche verteilt sind, verlegt man in den vietnamesisch-buddhistischen Pagoden und Tempeln der USA auf die Wochenenden, vor allem auf die Sonntage. Ein solcher Wochenendtag z. B. in einem Tempel umfasst viele verschiedene Aktivitäten. Meist beginnt er mit einer einstündigen Andacht, bei der u. a. für die baldige Genesung der Kranken gebetet wird. Es schließt sich die Totenandacht an. Dabei werden die kürzlich Verstorbenen bei ihren Namen gerufen und aufgefordert, in den Tempel zu kommen, um die Gebete zu hören und an den Opfergaben teil zu haben. Diese Andacht - so McLellan - „is one of the most significant adaptive responses on the part of the Buddhist temple towards successful refugee resettlement and creation of a positive Vietnamese identity.“⁵⁵⁵ Auch wenn in der gerade abgelaufenen Woche kein Gemeindemitglied verstorben sein sollte, wird trotzdem für die Toten geopfert, und zwar insbesondere für diejenigen, die im Tempel geehrt werden. Nach den genannten Zeremonien nimmt man gemeinsam das Mittagessen ein. Im Anschluss folgt eine einstündige Dharma-Unterweisung durch eine Ordensperson. Dabei werden die buddhistischen Sutra-Texte erläutert. Auch Themen der täglichen buddhistischen Praxis und ihres Nutzens oder gesellschaftliche und familiäre Themen können bei einer solchen Unterweisung im Zusammenhang mit der Lehre des Buddha angesprochen werden. Am Spätnachmittag treffen sich die Ordinierten mit den Laien vom Verwaltungs- und Unterstützungskomitee, um gemeinsam über wichtige

Dinge wie z. B. Projekte zu sprechen. Zeitgleich mit den beschriebenen Veranstaltungen für die Erwachsenen werden für die jungen Vietnamesen Aktivitäten in den Buddhistischen Familien angeboten. Die genannten, zeitlich und im Umfang stark reduzierten Aktivitäten für Laienbuddhisten in den Pagoden und Tempeln stehen in keinem Verhältnis zur in Vietnam früher alltäglichen und viel umfangreicheren religiösen Praxis der Buddhisten in den dort ehemals stets leicht und schnell erreichbaren - da überall präsenten - Ordenshäusern. Man kann also durchaus von einer stark reduzierten Ausübung des Glaubens in Pagoden und Tempeln durch in den USA lebende vietnamesische Flüchtlinge sprechen.

Religiöse Praktiken

Die von buddhistischen Klöstern, Pagoden und Tempeln in den Vereinigten Staaten angebotenen religiösen Dienste werden von den vietnamesisch-buddhistischen Gemeinden vor Ort in Anspruch genommen. Heil- und Totenandachten sind hierbei besonders gefragt. In einigen US-Städten mit großen Anteilen vietnamesisch-buddhistischer Einwohner ist der Bedarf nach geistlicher Unterstützung so groß, dass er nur mit Hilfe zahlreicher buddhistischer Einrichtungen zu bewältigen ist. In Orange County gibt es sogar Friedhöfe und Kapellen sowie Beerdigungsdienste, die von Vietnamesen verwaltet werden bzw. ihnen vorbehalten sind (s. o., Kapitel 4, Abschnitt 2.2).

Im Gegensatz zur gängigen Praxis in Vietnam, wo in jedem Haushalt ein Ahnenaltar steht bzw. stand, wird diese Tradition in den USA nur von wenigen buddhistischen Flüchtlingen beibehalten. Die meisten der Letzteren bevorzugen die Möglichkeit, ihre verstorbenen Verwandten in den Pagoden oder Tempeln ruhen zu lassen, und kommen an den Wochenenden oder anlässlich großer Feste dorthin, um ihnen Räucherstäbchen und Opfergaben darzubringen.

Der Brauch, den Toten Gegenstände aus Papier durch Verbrennung zu schicken, wird in den meisten vietnamesisch-buddhistischen Pagoden und Tempeln der USA als nicht mehr zeitgemäß betrachtet. Insbesondere die vietnamesischen Buddhisten der zweiten Generation sehen in diesem Ritus keine grosse Bedeutung mehr (s. o., Kapitel 1, Abschnitt 3.3).⁵⁵⁵ Auch das Orakelspiel wird nicht mehr oft in Anspruch genommen (s. o., Kapitel 4, Abschnitt 2.4). Der buddhistische Glaube, den die meisten der Vietnamesen der zweiten und dritten Generation praktizieren, ist inzwischen rationaler geworden. Aufgrund der zunehmenden Technisierung und

⁵⁵⁵ McLellan, 1999, S. 121.

⁵⁵⁶ Vgl. Numrich, 1996, S. 84f. Smith-Hefner, 1999, S. 61, zufolge teilen thailändische Theravada-Mönche diese Ansicht.

Rationalisierung werden von vielen dieser Menschen als überholt angesehen und daher nicht mehr gepflegt.⁵⁵⁷

Modernisierung der Glaubensvermittlung - Nutzung des technologischen Fortschritts

Um den jungen vietnamesischen Buddhisten der zweiten und dritten Generation in den USA die Sutra-Texte nahe zu bringen und verständlicher zu machen, wurden einige vietnamesisch-buddhistische Sutras in gedruckter Form erläutert bzw. aus dem Sinovietnamesischen ins Neuvietnamesische übersetzt. Der Einsatz moderner Kommunikationstechniken (Computer und Internet) ermöglicht eine Teilnahme und Mitwirkung auch an weit entfernt stattfindendem Dharma-Unterricht und an Diskussionen mit anderen Buddhisten an verschiedenen Orten gleichzeitig. Einige Pagoden und Tempel besitzen eigene Druckereien und sind somit in der Lage, Gebets- und Sutra-Bücher sowie andere Veröffentlichungen selbst zu veröffentlichen.

Auch wenn viele junge Vietnamesen noch ihre Muttersprache sprechen und schreiben können, verstehen doch auch sie in der Regel nicht die Sutra-Texte und die buddhistischen philosophischen Abhandlungen, die zum größten Teil noch in der sinovietnamesischen Sprache abgefasst sind. Einige Mönche bemühen sich, die täglich zu rezitierenden Sutra-Texte vom Sinovietnamesischen ins Neuvietnamesische zu übersetzen. Auch der erwähnte Thich Nhat Hanh hat viele Sutra-Texte und Abhandlungen übersetzt und neu kommentiert, allerdings ausschließlich zum Gebrauch durch seinen Orden. Thich Nhat Tu, ein Mönch aus Vietnam, der im Ausland studierte, gab ein 1000-seitiges Sutra-Buch mit dem Titel *Kinh Tung Hang Ngay* (dt.: Die täglich rezitierten Sutra-Texte)⁵⁵⁸ heraus, das überwiegend durch Spenden vietnamesischer Buddhisten aus den USA und aus Australien finanziert wurde. Es beinhaltet 49 Sutra-Texte der nördlichen und der südlichen buddhistischen Schulen. Trotz aller Bemühungen ist unsicher, ob das Werk von den vietnamesischen Buddhisten allgemein und in allen Pagoden und Tempeln der USA angenommen wird, denn für viele Leute sind die alten Texte in der neuen Form noch sehr gewöhnungsbedürftig.

Der religiöse Unterricht, der vielen jungen Vietnamesen in den Pagoden und Tempeln oder innerhalb der Buddhistischen Familien erteilt wird, stößt gelegentlich an seine Grenzen, wenn die

⁵⁵⁷ Das Orakelspiel dient der Deutung der Zukunft und hat darüber hinaus die Funktion, verunsicherten Menschen Gewissheit über das weitere Leben zu geben. Die besondere Bedeutung für die Menschen liegt im Einfluss überirdischer Kräfte auf das Ergebnis dieses Spiels. Die buddhistischen Einrichtungen sehen im Angebot dieses Spieles eine Möglichkeit, an Attraktivität für Besucher zu gewinnen.

⁵⁵⁸ Thich Nhat Tu (2002).

Ordensleute oder die Gruppenleiter den religiösen Inhalt der Lehre des Buddha mit Hilfe ihrer eigenen Interpretationen bzw. Erläuterungen den Jugendlichen nicht richtig vermitteln können. Entweder fehlen ihnen in solchen Fällen die erforderlichen englischen Sprachkenntnisse, oder sie können die buddhistischen Begriffe aus der sinovietnamesischen Sprache nicht ins für die jungen Leute verständlichere Neuvietnamesisch übersetzen. Eine der Situation in den USA gerecht werdende Vermittlung buddhistischen Wissens an junge Vietnamesen der zweiten und dritten Generation in den Pagoden und Tempeln sollte nach Ansicht einiger junger Mönche zweisprachig erfolgen.⁵⁵⁹ Der Argumentation vieler Ordensleute und buddhistischer Gruppenleiter, die Kinder und Jugendlichen sollten, wenn sie in die Pagoden und Tempel gehen, die vietnamesische Sprache lernen und anwenden, kann entgegen gesetzt werden, dass der Inhalt des vermittelten Wissens - und nicht die Methode der Vermittlung - von Bedeutung ist. Wenn die Kinder und Jugendlichen den Lernstoff nicht verstehen, können sie später ihren US-amerikanischen Freunden nicht erklären, warum sie Buddhisten sind oder was ihren Glauben kennzeichnet. Es wäre sinnvoll, Dharma-Unterweisungen gleichzeitig auf zwei verschiedene Weisen anzubieten: eine für ältere und neu in den Vereinigten Staaten angekommene vietnamesische Buddhisten, die nur Vietnamesisch sprechen und sich die Beibehaltung der aus der Heimat gewohnten Autoritätsmuster und Formen der Wissensvermittlung wünschen, sowie eine andere für jüngere vietnamesische Buddhisten, die in den USA geboren und aufgewachsen sind, deren Erstsprache Englisch ist und die einen modifizierten, dem Leben in der US-Gesellschaft angepassten Buddhismus-Unterricht wünschen.

Viele vietnamesisch-buddhistische Geistliche, Gruppenleiter und Eltern in den Vereinigten Staaten erkennen einerseits, dass im Bereich der religiösen Betreuung der jüngeren Generationen eine Veränderung sowohl der Vermittlung des Lehrinhalts im Unterricht als auch der Form der rituellen Praxis erforderlich ist; andererseits befürchten sie, dass die eigenen Traditionen und die Besonderheiten des vietnamesischen Buddhismus z. B. durch Übersetzungen oder aber durch Anpassungen an den modernen englischen, christlich geprägten Sprachgebrauch verloren gehen könnten. Einige bereits von Vietnamesen aus der englischen Sprache übernommene Begriffe sind z. B. „Sunday Service“, „Sunday School“, „Buddhist church“, „the Lord Buddha“ und „Buddhist priest“. Die englische Bezeichnung für eine Pagode oder einen Tempel lautet „church“, denn sie ist „succumbing to pressure to accommodate to Christianity and to a society where most people

⁵⁵⁹ Quelle: Gespräch des Verfassers mit Thich Hanh Tuan in San Francisco vom 8.01.2001 und mit Thich Hang Dat in Los Angeles vom 14.03.2001.

are Christians.“⁵⁶⁰ Rutledge gibt an, dass buddhistische Mönche in Oklahoma ihre Tempel als „Buddhist churches“ bezeichneten und ursprünglich christliche Lieder wie z. B. „Jesus Loves Me“ - abgewandelt in „Buddha loves me, this I know, for the sutras tell me so“ sangen.⁵⁶¹ Auch der Orden von Thich Nhat Hanh sowie die Nonne Thich Nu Dieu Tu aus Garden Grove komponierten zu einigen buddhistischen Texten Musik; und in den von diesen Personen beeinflussten Einrichtungen wird während der täglichen Andachten viel gesungen.

Dharma-Unterricht wird bereits in vielen Pagoden und Tempeln zweisprachig erteilt. Es gibt verschiedene vietnamesisch-buddhistische Internetseiten auf Vietnamesisch und Englisch, darunter auch Online-Zeitschriften mit vielen Beiträgen und Artikeln.⁵⁶² Auf den Internetseiten findet man verschiedene Themenbereiche wie z. B. die Geschichte des vietnamesischen Buddhismus, Unterweisungen in die Lehre des Buddha, visuelle und akustische Archive zu buddhistischen Themen, Chat Rooms, Diskussionsforen, Musikarchive und buddhistische Wörterbücher, aber auch Links, mit deren Hilfe man zu anderen buddhistischen Internetseiten jeweils anderer Einrichtungen gelangen kann. Mit Hilfe eines Kopfhörers und eines Mikrofons kann man also im Internet z. B. buddhistischen Unterweisungen zuhören und anschließend aktiv mitdiskutieren.

Thich Hang Dat aus Los Angeles nutzt die geschilderten neuen technischen Möglichkeiten, um die Lehre des Buddha sowohl Buddhisten als auch anderen Interessierten - vor allem jungen Einheimischen - nahe zu bringen. Im Internet bietet er Unterweisungen in die Lehre des Buddha und gemeinsame Rezitationen von Sutra-Texten an. Sein Angebot umfasst Unterweisungen hauptsächlich in vietnamesischer Sprache für Buddhisten aller Altersgruppen, aber auch in englischer Sprache für andere Interessierte und für junge Vietnamesen im Exil, welche ihre Muttersprache nicht gut beherrschen. Speziell für die jungen vietnamesischstämmigen Amerikaner versucht Thich Hang Dat in seinen Unterweisungen, buddhistische Begriffe mit Beispielen aus verschiedenen Wissensbereichen wie Physik, Chemie, Biologie oder Psychologie in Verbindung zu bringen, um die Lehre des Buddha diesen Menschen verständlich zu machen. Diese Vorgehensweise motiviert die jungen Leute zur aktiven Teilnahme und ermöglicht darüber hinaus eine größere Akzeptanz buddhistischer Wissensvermittlung unter den jungen vietnamesischen Angehörigen der gebildeten Schichten in den USA.⁵⁶³

⁵⁶⁰ McLellan, 1999, S. 129.

⁵⁶¹ Rutledge, 1992, S. 51f.

⁵⁶² Einige dieser buddhistischen Internetseiten sind: www.thuvienhoasen.org, www.budsas.org, www.phatviet.com, www.lotusmedia.net, www.buddhismtoday.com, www.vietbuddhism.com, www.phathoathuongthuc.com, www.giaodiem.com, www.chuyenluan.com und www.langmai.org.

⁵⁶³ Quelle: Gespräch des Verfassers mit Thich Hang Dat in Los Angeles vom 14.03.2001.

Inzwischen haben fast alle vietnamesisch-buddhistischen Pagoden und Tempel der Vereinigten Staaten eigene Internetseiten eingerichtet. So können Informationen und Ankündigungen schnell an Gemeindemitglieder und andere Interessierte übermittelt werden. Diese Internetseiten enthalten in der Regel Informationen über Entstehungsgeschichte und Gründer der jeweiligen Einrichtungen sowie deren Veranstaltungsprogramme, ferner Kontaktadressen anderer Pagoden und Tempel.

Organisationsformen und Entscheidungsbefugnisse

Veränderungen von Organisationsformen, weitreichende Entscheidungen der Gremien, Verantwortung des Einzelnen für die Pagode oder den Tempel und Verpflichtungen seitens der Gemeindemitglieder sind Kennzeichen einer umfangreichen Anpassung des vietnamesischen Buddhismus an die US-amerikanische Gesellschaft. Es wird mitunter sogar die Ansicht vertreten, dass der Sangha in den Vereinigten Staaten die eigenen Ordensregeln modifizieren und lockern sollte, anstatt strikt an ihrer bisherigen Form fest zu halten. Während die eine Seite eine grundlegende Reform der buddhistischen Lehre und der Mönchregeln als Antwort auf die im Vergleich zu den früheren Bedingungen in Vietnam so grundlegend anderen aktuellen Verhältnisse in den USA befürwortet oder gar fordert, besteht die andere auf die Beibehaltung der bislang gültigen diesbezüglichen Traditionen. Die Gegner einer grundlegenden Reform befürchten, dass das Fehlen einer einheitlichen Vorgehensweise bei der Ausbildung des monastischen Nachwuchses und der Wegfall bürokratischer Kontrollen der doktrinären Prüfung und Ordination von Ordensleuten im Ausland den Ruf des Ordensstandes insgesamt hinsichtlich seiner Rolle, seines Status und seiner Vorbildfunktion in der buddhistischen Gesellschaft schädigen oder sogar ruinieren könnten.⁵⁶⁴

In vielen vietnamesisch-buddhistischen Pagoden und Tempeln der USA sollen - so die Forderung von Reformern - künftig auch Laien in die Angelegenheiten der Institutionen und in die Planung dort stattfindender Aktivitäten einbezogen werden. Dafür sollen sie einen am Beruf christlicher Priester orientierten Status erhalten. Haus-, Krankenhaus- und Altenheimbesuche, Hochzeiten, Beerdigungen, Beratungen bei persönlichen und familiären Problemen sowie allgemeine auswärtige Sozialarbeit könnten - so die Befürworter eines solchen Modells - von diesen (entsprechend ausgebildeten) Leuten übernommen bzw. durchgeführt werden, um die Ordensleute zu entlasten, welche sich in diesem Fall wieder mehr ihrer Arbeit in den Ordenshäusern widmen könnten (s. u.).

Neue Aufgabenfelder und Verpflichtungen buddhistischer Ordensleute

Vietnamesisch-buddhistische Mönche und Nonnen sind in den USA zunehmend in Aktivitäten außerhalb ihres monastischen Bereiches involviert. Ihr Aufgabenfeld hat sich stark erweitert. Während die meisten Ordensleute früher nur in religiösen Bereichen ausgebildet wurden, um z. B. Sutras rezitieren, Meditationen durchführen, Unterweisungen in die Lehre des Buddha geben und Beerdigungszeremonien leiten zu können, absolvieren viele Mönche und Nonnen seit 1964 auch eine höhere Schulausbildung und anschließend ein akademisches weltliches Studium. Diese Änderung in der Ausbildung des Ordensnachwuchses wurde von Thich Nhat Hanh und einigen weiteren verantwortlichen Mönchen eingeführt, die der Ansicht waren, dass die buddhistischen Ordinierten nicht nur in ihren Ordenshäusern aktiv sein und nicht nur rein religiöse Aufgaben übernehmen sollen. „Engagierter Buddhismus“ lautete das Motto, und *nhap the* (dt.: in die Welt gehen; ins Leben gehen) war das Kennzeichen der Bewegung zur Wiederbelebung des Buddhismus. Die Ordensleute sollten als praktizierende Bodhisattvas am weltlichen Leben teilnehmen und auch das Leiden der Lebewesen teilen bzw. zu seiner Minderung oder Beseitigung beitragen. Im Gegensatz zu früher, als die Klöster und großen Pagoden in den Bergen oder an abgelegenen Orten errichtet worden waren, um den Ordensleuten die Führung eines weltabgewandten Lebens zu ermöglichen, werden sie heutzutage nach Möglichkeit in die Städte und dicht besiedelten Gebiete verlagert. Diesem neuen Trend folgend entstanden in Vietnam auch buddhistische Universitäten und Dharma-Institute, in denen gezielt Mönche und Nonnen zu Dharma-Lehrern und -Lehrerinnen (vietn.: *Giang Su*) oder zu Übersetzern und Übersetzerinnen ausgebildet werden. Derart befähigte Mönche und Nonnen sind nun auch im Alltag der Ordenshäuser in den USA weniger mit Beerdigungszeremonien oder sozialen Aufgaben, sondern mehr mit Tätigkeiten befasst, für welche sie ihr zusätzlich erworbenes Spezialwissen benötigen.

In der heutigen US-amerikanischen Gesellschaft müssen die Ordinierten als Vorbilder fungieren, indem sie die Lehre des Buddha sehr intensiv praktizieren und außerdem ein umfangreiches Wissen wie auch ein insgesamt hohes Bildungsniveau vorweisen. Nur so können sie die Laien richtig leiten. Ähnliches gilt für die Buddhistischen Familien. Die Kinder in den Vereinigten Staaten sind heute viel gebildeter und eigenständiger als früher in Vietnam. Wenn die Lernangebote nicht verbessert und den aktuellen Umständen angepasst werden, bleiben letztendlich nur noch Vietnamesisch-Klassen übrig, welche von Kindern und Jugendlichen unter

⁵⁶⁴ McLellan, 1999, S. 115.

18 Jahren besucht werden, denn Studenten haben kein Interesse an ihrer Ansicht nach veralteten Angebot der Buddhistischen Familien.

Trotz der inzwischen üblichen Kombination religiöser und weltlicher Ausbildungsinhalte sind viele Ordinierte in den USA mit der Bewältigung der sich ihnen stellenden Aufgaben überfordert. Ihnen fehlen die für eine Vorbildfunktion erforderlichen Fähigkeiten und Erfahrungen zur Übernahme auch Sozialarbeit beinhaltender Aufgabenfelder. Wurden in den Pagoden und Tempeln Vietnams Arbeiten und Aufgaben noch auf alle Mönche bzw. Nonnen verteilt, sodass jeder bzw. jede nur für einen bestimmten Bereich zuständig war, so sind in den USA viele Ordinierte oft allein in einer buddhistischen Einrichtung und müssen daher mit allen Aufgaben oder auch Problemen selbst zurechtkommen. Wird ein Mönch Abt bzw. eine Nonne Äbtissin, ist er bzw. sie mit vielen religiösen und weltlichen Aufgaben betraut und so sehr beschäftigt, dass er oder sie den Tempel oder die Pagode lange Zeit nicht verlassen oder aber kaum etwas anderes als alltägliche Arbeiten verrichten kann. Um dauerhaft die Unterstützung der vietnamesischen Gemeinden vor Ort zu bekommen, müssen die Äbte und Äbtissinnen ihnen kontinuierlich Hilfen anbieten. Sie müssen ferner für ein möglichst regelmäßig hohes Spendenaufkommen sorgen, um die anfallenden Rechnungen begleichen zu können. Tatsächlich sind aus diesem Grund viele von ihnen an ihre jeweiligen Ordenshäuser gebunden und können diese kaum verlassen.

Auf Grund der veränderten Situation im US-amerikanischen Exil müssen die Ordensleute zur Ausübung ihrer vielfältigen Aufgaben generell öfter reisen, als dies in Vietnam üblich war und ist, was natürlich viel Zeit beansprucht und zusätzliche Kosten verursacht. Selbst während der dreimonatigen Klausurzeit können sie keine Ausnahme machen und müssen ihre Pagoden und Tempel verlassen, um auswärtige Ortsvereine zu besuchen und dort Andachten und Zeremonien zu leiten. Während in den von vietnamesischen Buddhisten dicht besiedelten Gebieten und Städten der Vereinigten Staaten wie z. B. Orange County, San Jose und Houston religiöse Dienste in ausreichendem Maße angeboten werden, fehlen in anderen Orten buddhistische Ordensleute, welche dort die Funktion spiritueller Helfer übernehmen und den Bedarf an geistlicher Betreuung decken können. Aber die Errichtung soziokultureller und religiöser Institutionen sowie viele verschiedene offerierte Dienste in den von Vietnamesen dicht besiedelten Gebieten können auch dort nur einen Teil der von den Laien benötigten Unterstützung bieten. Daher müssen die Vietnamesen auch weiterhin die Dienste bzw. Einrichtungen der US-Behörden z. B. in Form von Kindergärten, Schulen, Universitäten, Krankenhäusern sowie Gesundheitsvorsorgezentren in Anspruch nehmen (s. o., Kapitel 3, 4 sowie 5).

Anders als in Vietnam können die Mönche und Nonnen in den USA nicht einfach in ihren Tempeln und Pagoden bleiben und darauf warten, dass die Laien sie in Anspruch nehmen. Hier müssen die Ordensleute aktiver und flexibler sein. Sie müssen auf die Laienbuddhisten zu gehen, sich nach ihrem Befinden erkundigen, bei Bedarf Hilfe anbieten und sie in die Lehre des Buddha unterweisen. Die Ordensleute eignen sich auch Wissen über Politik und soziale Fragen an, um ihre Landsleute zum Einsatz für ein freies Vietnam zu bewegen.

In Vietnam müssen die Mönche generell keinen Beruf ausüben. In den USA ist die Situation anders. In vielen dortigen Pagoden und Tempeln lebt nur jeweils ein Mönch oder eine Nonne; in einigen vietnamesisch-buddhistischen Einrichtungen der Vereinigten Staaten gibt es sogar überhaupt keine ständig anwesende Ordensperson. Reguläre Arbeitsverhältnisse außerhalb der kleinen Einrichtungen ermöglichen überhaupt erst den Unterhalt der Letzteren und/oder der Ordensperson selbst. Einige Ordinierte in den USA müssen einer normalen beruflichen Tätigkeit nachgehen, um z. B. im Rahmen des Medical Care krankenversichert zu sein.⁵⁶⁵ Viele nicht in den Zentren gelegene und daher seltener von Laien in Anspruch genommene Pagoden und Tempel bleiben daher alltags geschlossen und sind nur sonntags oder an vorher angekündigten Feiertagen geöffnet; Pagoden und Tempel, die in von Vietnamesen dicht besiedelten Gebieten liegen, sind dagegen durchgehend für die Laien zugänglich.

In Vietnam und auch in allen anderen Ländern, in denen der Buddhismus verbreitet ist, werden die Ordensleute von Laienbuddhisten großzügig unterstützt. Da in den USA die Letzteren aber selbst mit dem Überleben in der von Hektik und Konsum geprägten neuen Heimat beschäftigt sind, beschränken sich ihre Zuwendungen für die Ordinierten dort meist auf bei Besuchen in den Ordenshäusern an den Wochenenden oder nur an Sonntagen abgegebene Spenden. Viele - insbesondere ältere - vietnamesisch-buddhistische Mönche und Nonnen in den USA sind außerdem auf nichtfinanzielle Hilfen seitens der Laienbuddhisten bei Übersetzungen, Kontakten mit den Behörden oder Arztbesuchen angewiesen, da sie nicht mit der englischen Sprache vertraut sind.

Neben der eigenen religiösen Praxis und dem Studium der Lehre des Buddha müssen die Mönche und Nonnen in den Vereinigten Staaten - wie erwähnt - viele Aufgaben der Betreuung der Laienbuddhisten übernehmen. Viele Ordensleute, die in ihrer Heimat speziell als Dharma-Lehrer ausgebildet wurden und daher mit der Durchführung verschiedener buddhistischer Rituale

⁵⁶⁵ Bei Nguyen & Barber, 1998, S. 141, wird das Beispiel des Abtes einer Pagode in Washington D.C. angeführt, der als Fernsehtechniker ganztags arbeitet, um sich selbst zu finanzieren, ferner das Beispiel von Thich Tri Tue, Abt der Van-Hanh-Pagode in Centreville, Virginia, der halbtags arbeitet. Vgl. hierzu Farber & Fields, 1987, S. 70.

und Zeremonien nicht vertraut waren, müssen nun in den USA auch Letztere vollziehen bzw. leiten. Buddhistische Ordinierte werden außerdem von Laienbuddhisten als geistliche Berater und Betreuer angesehen. Daher kommt es nicht selten vor, dass sie auch als Vermittler bei - in der neuen Heimat häufig auftretenden - weltlichen Konfliktsituationen in Anspruch genommen werden.

Dass vietnamesisch-buddhistische Ordensleute sich in den Vereinigten Staaten prinzipiell bis zu einem gewissen Grad an der Politik beteiligen, ist nicht ungewöhnlich. Bereits zu Zeiten der Könige in Vietnam fungierten Mönche als einflussreiche Berater. Auch setzten sich während der Diem-Herrschaft und nach 1975 buddhistische Mönche und Nonnen für die Religionsfreiheit ein.⁵⁶⁶ So ist auch das bereits erwähnte Engagement in den USA lebender Ordensleute für die Rechte der in der Heimat Zurückgebliebenen verständlich. Vernachlässigt allerdings ein Mönch oder eine Nonne die eigentlichen monastischen Aufgaben und ist zu sehr in weltliche Belange involviert, besteht die Gefahr, dass er oder sie dem Ansehen des Sangha Schaden zufügt. Ordensleute verlieren den Respekt der anderen Ordinierten wie auch der Laienbuddhisten, wenn sie zu sehr auf sich selbst konzentrieren und vorwiegend weltliche - z. B. politische - Ziele verfolgen. Aus diesem Grund arbeiten einige in nichtgeistlichen Bereichen engagierte Mönche außerhalb der Tempel und Pagoden und gehen einer beruflichen Tätigkeit nach, um die buddhistischen Gemeinden und Laien zu entlasten, während sie trotzdem ihr Ordensleben weiterführen. Wenn sie aber ganztags berufstätig sind, werden sie von den Laien in der Regel nicht respektiert, und ihnen fehlt die Zeit für die spirituelle Praxis. Darüber hinaus behindern fehlende Englischkenntnisse die Kommunikation dieser Ordensleute mit den Einheimischen während der Berufsausübung außerhalb der Ordenshäuser.

Die Rolle vietnamesisch-buddhistischer Nonnen im US-amerikanischen Exil

Ein weiterer organisatorischer Unterschied zwischen dem Ordensleben in Vietnam und demjenigen in den Vereinigten Staaten betrifft die Rolle weiblicher Geistlicher. Mönche und Nonnen sind traditionell nicht gleich gestellt, und so haben die Nonnen in der Regel wenige Möglichkeiten zur Verbesserung ihrer gesellschaftlichen und religiösen Positionen. In Vietnam gibt es getrennte Organisationen und Klöster für Mönche und Nonnen. Nonnen sind dort nie involviert in religiöse Entscheidungen buddhistischer Organisationen. In den USA haben die Nonnen mehr Geschicklichkeit im Umgang mit den Laien bewiesen. Sie sind oft besser

⁵⁶⁶ Zu den Protestaktionen und Selbstverbrennungen während des Diem-Regimes siehe Thich Nhat Hanh (1967).

organisiert. Fast alle Nonnenpagoden und -tempel folgen der Reines-Land-Tradition und nicht der Zen-Tradition und verehren die weibliche Inkarnation des Avalokiteshvara-Buddha. Besonders Frauen besuchen vorwiegend die von Nonnen geleiteten Ordenshäuser. Bei Festen und Veranstaltungen stehen den Nonnen oft viele Helfer zur Verfügung. Während Nonnen den Laien gegenüber aufgeschlossen sind und in engem Kontakt zu ihnen stehen, sind die Mönche oft zu sehr in ihrer traditionellen Rolle verhaftet. Die Pagoden und Tempel der Nonnen liegen meist in guten Lagen, so z. B. die Duc-Vien-Pagode in San Jose (s. dazu o., Kapitel 4, Abschnitt 1.2) sowie die Duoc-Su-Pagode und die Dieu-Quang-Pagode in Orange County. Von den 40 vietnamesischen Pagoden und Tempeln in Orange County wird etwa ein Viertel von Nonnen geleitet. Nonnen scheuen sich nicht, ihren bestehenden Tempel aufzugeben und nach einem anderen Standort zu suchen, um dort einen neuen Tempel zu errichten. Die Nonne Thich Nu Dieu Tu hatte in Sacramento, Nordkalifornien, eine große Pagode errichtet. Vor einigen Jahren überließ sie diese ihrer Ordensschülerin und ging nach Garden Grove, Orange County, wo sie ein großes Lagerhaus kaufte und dieses zu einer Pagode umbaute. Ihre neue Pagode ist eine der wenigen in Orange County, die von den Behörden eine offizielle Zulassung als religiöse Institution erhalten haben, denn sie verfügt über große Nutz- und Parkflächen.⁵⁶⁷ Sie ist wie die Pagoden und Tempel anderer Nonnen gut organisiert und verfügt über vergleichsweise mehr Geld als die Pagoden und Tempel der Mönche, da die Letzteren nicht so sorgsam mit den ihnen zur Verfügung gestellten finanziellen Mitteln haushalten. Nonnen sind offensichtlich geschickter und erfolgreicher bei Spendenaufrufen und -sammlungen. Sie stellen oft selbst Backwaren und vegetarische Kost her und verkaufen sie an Laien. Sie gelten außerdem als bescheidener im Vergleich zu den Mönchen; sie diskutieren nicht mit den Letzteren, und sie versuchen, Streitigkeiten aus dem Weg zu gehen. Bei großen Veranstaltungen in ihren eigenen Pagoden lassen sie die Mönche die Zeremonien leiten; Mönche werden dabei auch hier zuerst vorgestellt und nehmen als Erste ihre Plätze ein. Die Nonnen halten auch keine Reden und geben auch keine Dharma-Unterweisungen in der Öffentlichkeit, sondern nur innerhalb ihrer eigenen Ordenshäuser. Sie wissen sich geschickt unterzuordnen, doch im Stillen bauen sie auf ihre Arbeit und Erfolge. Allerdings gibt es auch einige Nonnen, die Forderungen an die von Männern dominierte Ordensgemeinschaft stellen. So verlangen sie z. B., dass auch Bhikkhunis das gelbe Untergewand der Mönche, welches die Letzteren bei der vollen Ordination erhalten, tragen dürfen. Dieser Forderung wurde noch nicht nachgegeben - was aber nicht heißt, dass in einigen Ordenshäusern

⁵⁶⁷ Quelle: Gespräch des Verfassers mit Thich Nu Dieu Tu in Garden Grove vom 5.05.2001. Siehe dazu oben, Kapitel 4, Abschnitt 1.2, zu den Nutzungsbedingungen.

die Nonnen sich nicht bereits doch auf diese Weise kleiden. Bei großen Veranstaltungen sieht man gelegentlich Nonnen der Tradition des Almosen-Sangha und manchmal auch ältere Hochehrwürdige Nonnen ein gelbes Untergewand tragen.

Buddhistische Nonnen in den USA verrichten zunehmend gleichzeitig Verwaltungs- und Organisationsarbeiten neben religiösen Diensten. Die amerikanisch-buddhistische Nonne Karuna z. B., die von Thich Thien An ordiniert wurde, verwaltet gegenwärtig das Internationale Meditationszentrums in Los Angeles (s. o., Kapitel 3, Abschnitt 3.1). Auch die Nonnen Thich Nu Dieu Tu von der Dieu-Quang-Pagode, Thich Nu Nhu Hoa von der Duoc-Su-Pagode (beide in Orange County) sowie Chan Khong (Ordensschülerin von Thich Nhat Hanh, s. o., Kapitel 4, Abschnitt 3.2) haben solche bedeutsamen Aufgaben übernommen.

Die zunehmenden Aktivitäten der Nonnen und die ihnen gestellten Forderungen haben ihre Wurzeln in der weltweiten Frauenbewegung der 19siebziger Jahre zuzückzuführen, im Rahmen derer die Frauen für mehr Rechte und Mitsprache in der Gesellschaft verlangten. Danach sollen die Frauen nicht nur auf ihre Rolle als Hausfrau und Mutter beschränkt bleiben, sondern auch erwerbstätig werden sowie leitende Positionen in der Gesellschaft übernehmen können. In diesem Zusammenhang sei auf die neuen Aufgaben vietnamesischer Frauen in den USA verwiesen (s. o., Kapitel 3, Abschnitt 2.1).

Obwohl es auch in Vietnam Nonnen gibt, die sich für Frauenrechte einsetzen, ist ihre Zahl so gering, dass ihre Forderungen mangels Aufmerksamkeit kaum Gehör finden. Außerhalb Vietnams ist der Einfluss vietnamesisch-buddhistischer Nonnen grösser; dort herrschen ausserdem andere Bedingungen. Da die meisten vietnamesischen Pagoden und Tempel in den USA nicht zentral verwaltet werden, kann jede dieser Einrichtungen je nach Möglichkeit, eigene Aktivitäten gestalten. Die Nonnen sind auf sich alleine gestellt und müssen für ihren eigenen Unterhalt selbst aufkommen. Die meisten Mönche sehen in der ökonomischen Geschicklichkeit und den daraus resultierenden Erfolgen keine Bedrohung für die Hierarchie innerhalb des Sangha. Weiterhin werden die wichtigen Entscheidungen von Mönchen getroffen. Auch die grossen Klöster und Pagoden werden noch immer von Mönchen errichtet; auch die sozialen und religiösen Aktivitäten werden hauptsächlich von ihnen ausgeführt.

Buddhistische Veranstaltungen für Einheimische und ihre Teilnehmer

In einigen vietnamesisch-buddhistischen Pagoden und Tempeln der Vereinigten Staaten gibt es Dharma-Kurse für Einheimische. Jedoch kommen die US-Amerikaner nur aus spontanem und kurzfristigem Interesse zu diesen Veranstaltungen. Die meisten von ihnen interessieren sich

weniger für die rituellen Andachten, besuchen aber gelegentlich die großen buddhistischen Feste. Den Grund hierfür sehen Nguyen & Barber in der Tatsache, dass der „Vietnamese Buddhist is deeply rooted in Vietnamese culture and does not particularly emphasize meditation, which is the main feature that attracts Westerners to Buddhism.“⁵⁶⁸ Die buddhistischen Feste Neujahr, Vesak und Ullambana haben in den Augen vieler US-Amerikaner hauptsächlich einen kulturellen und feierlichen Charakter, nicht aber einen religiösen, welchen sie eigentlich bevorzugen.

Die Attraktivität des Buddhismus in den USA und in anderen westlichen Ländern - so Tanaka - „is on the level of individuals eager to find resolutions to their spiritual and emotional concerns, not as the vehicle for acquiring advanced technology of facilitating political unity. The individual place greater demands on the tradition to serve their spiritual needs with immediate palpable results. The strength of the individual is accentuated by the peculiar brand of American individualism and secularism, wherein the needs of the self are far more important than those of any groups to which one belongs and where the status of the profane and the ordinary is greatly enhanced. These qualities can, in many individuals, foster impatience and even arrogance towards an ancient tradition that is essentially designed to transform the individual and not the other way round.“⁵⁶⁹

Abgesehen von einigen wenigen einheimischen US-Bürgern, deren Interesse am vietnamesischen Buddhismus durch Berichte in den Medien geweckt wurde, ist in den Pagoden und Tempeln kein Andrang von Nicht-Vietnamesen festzustellen. Einige Gäste kommen in die Pagoden und Tempel, um Kennzeichen und Praxis des vietnamesischen Buddhismus zu studieren oder um die vietnamesische Kultur und Religion kennen zu lernen. Viele Besucher feiern hier die großen buddhistischen Feste mit. Auch viele US-amerikanische Ehepartner von Vietnamesen besuchen die vietnamesisch-buddhistischen Institutionen. Sie nehmen regelmäßig an Zeremonien, Andachten sowie anderen Veranstaltungen teil, obwohl für sie die vietnamesische Sprache noch immer ein Hindernis darstellt. In vielen Pagoden fehlt ein fachkundiger Ansprechpartner (Ordinierte oder Laienbuddhist) mit Englischkenntnissen, um die US-Amerikaner zu betreuen. Dieser Mangel könnte dazu führen, dass die US-amerikanischen Ehepartner ihr Interesse verlieren und vielleicht auch ihre vietnamesischen Partner am Besuch in der Pagode oder im Tempel hindern.

⁵⁶⁸ Nguyen & Barber, 1998, S. 141.

⁵⁶⁹ Tanaka, 1998, S. 295.

3.3 Die Zukunft des vietnamesischen Buddhismus in den USA - ein Ausblick

Hinsichtlich der Wahrung und Fortführung der vietnamesisch-buddhistischen Tradition und Lehre, der Gewinnung und Ausbildung monastischen Nachwuchses sowie der religiösen Ausbildung der jungen Generationen in den USA sind die Meinungen geteilt. Während die eine Seite eher pessimistisch in die Zukunft blickt, ist die andere optimistischer. Der pessimistischen Haltung vieler Vietnamesen in den USA hielt Thich Kim Trieu entgegen, dass bereits Buddha den Rückgang des Buddhismus und den Verlust der buddhistischen Lehre vorausgesagt hatte; und er verwies auf die Lehre der Vergänglichkeit im Buddhismus, wonach alle Dinge dem Prozess des Entstehens, des Bestandes, der Degeneration und des Vergehens unterliegen.⁵⁷⁰ Zu den Optimisten zählt auch Thich Van Dam, Abt des Phap-Vuong-Klosters in Fall Church, Virginia. In der Durchführung seines Dharma-Unterrichts für die jungen Vietnamesen der Umgebung in Verbindung mit der Veranstaltung religiöser Feste sieht er eine Möglichkeit der Bewahrung der buddhistischen Tradition sowie ihrer Weitergabe an die nächsten Generationen.⁵⁷¹ Sowohl Thich Kim Trieu als auch Thich Van Dam betrachten aber den Mangel an monastischem Nachwuchs (s. u., Abschnitt 3.4 dieses Kapitels) als eine große Gefahr für den dauerhaften Fortbestand des vietnamesischen Buddhismus in den USA.

Die vietnamesischen Mönche und Nonnen sehen außerdem in der geistlichen Betreuung und Leitung der buddhistischen Laien ihre eigentliche Aufgabe - und eben nicht darin, „having to exert the considerable effort required to win over the Western sympathizers and the curious.“⁵⁷² Viele US-Amerikaner kommen nämlich nicht aus intellektuellen oder religiösen Gründen in die Pagoden und Tempel, sondern weil sie sich von der Gastfreundschaft der Mönche und Nonnen sowie der buddhistischen Laien angezogen fühlen. In der Befriedigung der Wünsche solcher Leute sehen die Ordensleute keinen wesentlichen Sinn und auch in der Beschäftigung mit ihnen nur eine Zeit raubende und kaum Erfolg versprechende Tätigkeit.

Eine weitere Schwierigkeit bei der Aufrechterhaltung buddhistischer Werte unter den Vietnamesen in den USA besteht darin, dass Eltern ihren Kindern gegenüber buddhistische und christliche Aufgaben als gleich wichtig darstellen und darüber hinaus fordern, dass auch die buddhistischen Institutionen sich mehr als bisher der moralischen Erziehung der Jugendlichen

⁵⁷⁰ Gespräch des Verfassers mit Thich Kim Trieu in Washington, D.C. vom 20.10.2001. Thich Kim Trieu ist Abt der Ky-Vien-Pagode in Washington, D.C., und Gründer des Thich-Ca-Meditationsinstituts in Riverside, Kalifornien. Vgl. hierzu Nguyen & Barber, 1998, S. 142, und McLellan, 1999, S. 131.

⁵⁷¹ Gespräch des Verfassers mit Thich Van Dam in Fall Church, Virginia, vom 21.10.2001. Vgl. hierzu Nguyen & Barber, 1998, S. 143.

⁵⁷² Nguyen & Barber, 1998, S. 141.

widmen. Die Pagoden und Tempel sollten - so die Ansicht der Eltern - nicht weiter passiv sein, sondern Bildungs- und Freizeitprogramme speziell für die Zeit nach Schulschluss anbieten und so aktiv zu Institutionen der Erziehung werden. Dies sei der Schlüssel zum Überleben des vietnamesischen Buddhismus in den USA. Zweifellos würden im Falle einer Umsetzung dieser Forderung durch die Ordenshäuser insbesondere die Eltern profitieren, denen ein nicht unwesentlicher Teil der eigentlich von ihnen im nachschulischen Bereich zu leistenden Betreuungs- und Erziehungsarbeit wäre ihnen damit abgenommen. Sie bräuchten sich weniger mit den eigenen Kindern und den mit ihnen zusammen hängenden Problemen auseinander zu setzen. Die Betreuung von Kindern in den Ordenshäusern mit der dauerhaften Fortexistenz der Letzteren in Verbindung zu bringen, ist jedoch unlogisch, denn wer soll die Betreuung und Unterrichtung der Kinder in den Ordenshäusern übernehmen, wenn dort bereits ohne die Übernahme derartiger Aufgaben Ordinierte und monastischer Nachwuchs fehlen, um sämtliche bisher an die Pagoden, Tempel und Klöster gestellten Aufgaben seelsorgerischer Versorgung von Laien zur vollsten Zufriedenheit aller vietnamesischer Buddhisten in den USA zu erfüllen? In vielen Ordenshäusern bereitet nämlich den Äbten und Äbtissinnen wie auch den betreffenden vietnamesisch-buddhistischen Gemeinden eben dieser Mangel an dringend benötigten Ordensleuten und an monastischem Nachwuchs große Sorgen. In vielen Tempeln gibt es inzwischen keinen Abt bzw. keine Äbtissin mehr. Die jeweiligen ortsansässigen buddhistischen Gemeinden müssen anlässlich großer Feste Mönche oder Nonnen aus anderen Tempeln oder sogar aus anderen Orten für die Durchführung von Zeremonien einladen. So ergeht es z. B. dem Tinh-Tam-Tempel in Detroit, Michigan, der eine Gemeinde von etwa 300 vietnamesischen Buddhisten zu betreuen hat. „Wir sind sehr glücklich, wenn wir zur Neujahrsfeier einen Mönch einladen können. Zum Vesak- und zum Ullambana-Fest ist es dagegen leichter, einen Mönch aus Kalifornien oder Texas einzuladen. Zu Neujahr sind viele Mönche und Nonnen mit Feierlichkeiten in ihren eigenen Tempeln und Pagoden beschäftigt oder haben bereits Einladungen in andere Orte angenommen, wenn wir uns an sie wenden“, berichtet Herr Dung, Vorsitzender der betroffenen vietnamesisch-buddhistischen Gemeinde und des Tempels.⁵⁷³

Eine völlig andere Lösung des Problems des Mangels an Ordinierten sehen manche vietnamesisch-buddhistische Einrichtungen und Gemeinden darin, Mönchen und Nonnen aus Vietnam die Einreise und ein dauerhaftes Bleiberecht in die USA zu ermöglichen. Zwar könnten diese Ordensleute religiöse Aufgaben übernehmen, stünden aber andererseits vor genau denselben

⁵⁷³ Quelle: Gespräch des Verfassers mit Herrn Dung, dem Vorsitzenden des Tempels, in Detroit vom 24.01.2001 anlässlich des Neujahrsfestes.

Schwierigkeiten, denen sich die Flüchtlinge früher nach ihrer Ankunft in den Vereinigten Staaten gegenüber sahen. Dazu zählen z. B. Eingewöhnungsprobleme und fehlende englische Sprachkenntnisse.

Ergebnis der Arbeit

Der Faktor „Religion“ war bei bislang vorgenommenen Untersuchungen vieler Autoren über die vietnamesischen Flüchtlinge in den USA kaum oder gar nicht berücksichtigt worden. Dem Verfasser gelangen im Rahmen seiner Feldforschung auf Grund seiner Eigenschaft als ehemaliger vietnamesischer Bootsflüchtling mit entsprechenden Sprachkenntnissen und als buddhistischer Mönch Einblicke in das Leben und Denken der in den Vereinigten Staaten lebenden Landsleute gleicher Glaubenszugehörigkeit, die anderen Forschern verwehrt worden wären.

Es stellte sich bei den Untersuchungen des Verfassers heraus, dass solange in ihrem Heimatland die kommunistischen Machthaber herrschen und - im Widerspruch zu ihren eigenen Gesetzen - Menschenrechte einschränken und keine Religionsfreiheit gewähren, haben die in den Vereinigten Staaten lebenden vietnamesischen Buddhisten keine Veranlassung, dauerhaft dorthin zurück zu kehren. Seit nunmehr über einem Vierteljahrhundert befinden sich die Flüchtlinge in der auch für sie „Neuen Welt“. Sie und ihre Nachkommen mussten unter den Gegebenheiten in den USA zurechtkommen und sich ihnen anpassen. Inzwischen sind die meisten der Vietnamesen in die US-Gesellschaft integriert und haben soziale sowie wirtschaftliche Erfolge erzielt. Die Nachkommen sind schulisch und beruflich erfolgreich.

Beim Vergleich der Ergebnisse in der seinen lebenden Untersuchungsgegenstand betreffenden Fachliteratur mit eigenen bei Beobachtungen und Gesprächen gewonnenen Erkenntnissen stellte er fest, dass der Glaube für die vietnamesischen Buddhisten in den USA eine immens wichtige Rolle im Niederlassungsprozess spielte. Besonders die Ordenshäuser und die in ihnen lebenden Ordinierten halfen den Laien sehr bei der Bewältigung von durch Flucht, Neuansiedlung und Leben unter veränderten Bedingungen entstandenen Problemen. Ihr Einfluss auf das Leben der Flüchtlinge war so groß, dass sich trotz der anfangs von der US-Regierung durchgesetzten Verteilung dieser Leute auf das gesamte Gebiet der Vereinigten Staaten nach kurzer Zeit die meisten von ihnen im Rahmen der „Sekundären Migration“ in bestimmte Regionen - in der Regel nahe bereits errichteter vietnamesisch-buddhistischer Ordenshäuser - zogen und dort große buddhistische Gemeinden mit eigenen Geschäften, Medien u. a. aufbauten. Die Ordensleute waren meist die einzigen Vertrauenspersonen der Flüchtlinge, die ihnen mit Rat und Tat zur Seite standen. Ohne die umfangreiche geistliche Betreuung durch Mönche und

Nonnen wären vermutlich noch weitaus schlimmere soziale Probleme unter den buddhistischen Flüchtlingen.

Die Betonung buddhistischer Grundwerte und deren Vermittlung bei Gesprächen, Unterweisungen, Dharma-Kursen und Zeremonien inner- und außerhalb der Ordenshäuser half und hilft seinen vietnamesischen Anhängern, ihr Leben in der weitgehend von Hektik und Materialismus bestimmten US-amerikanischen Gesellschaft zu bewältigen und auf eine selbst bestimmte, eigenständige Weise zu führen. So bewahren sie nicht nur ihre spezifische religiöse, sondern auch kulturelle und ethnische Identität. Die inzwischen vor Ort errichteten bzw. gegründeten vietnamesisch-buddhistischen Ordenshäuser und Institutionen boten als einzige den betreffenden Menschen ein heimatliches Gefühl mit alt vertrauten Riten, äußeren Merkmalen und Verhaltensweisen sowie Möglichkeiten zu Gesprächen auf Vietnamesisch. So konnten erlittene Verluste und Fluchterlebnisse ebenso bewältigt werden wie Heimweh, Orientierungslosigkeit und nicht zuletzt Vereinsamung in der Fremde.

Um als Glaubensgemeinschaft in den Vereinigten Staaten bestehen zu können, musste sich auch der vietnamesische Buddhismus insgesamt den dortigen Gegebenheiten anpassen. Die Zusammenarbeit der verschiedenen dort existierenden vietnamesisch-buddhistischen Schulen und Gemeinschaften untereinander wurde verstärkt. Auch werden in den Ordenshäusern die Zeiten für große Feste ebenso wie für regelmäßige Zeremonien, Andachten und sonstige Aktivitäten, an denen berufstätige und teilweise weit entfernt wohnende Laien teilhaben können, nicht mehr - wie früher in Vietnam - allein vom buddhistischen Lunar-Kalender bestimmt, sondern in der Regel im Bedarfsfall auf jeweils den eigentlichen Terminen nachfolgende Wochenenden verlegt. Auch die Tatsache der ungleichmäßig auf das Gebiet der USA verteilten Pagoden und Tempel - mit an manchen Standorten nur wenigen oder sogar überhaupt keinen Ordinierten - bringt Probleme mit sich. Weiter von größeren Ansiedlungen vietnamesischstämmiger Flüchtlinge entfernt lebende Buddhisten können kaum Pagoden oder Tempel besuchen, um dort zu beten; und der dauerhafte Erhalt verschiedener abgelegener kleinerer Tempel ist angesichts mangelnder Besucherzahlen mit entsprechend niedrigen Spendeneinnahmen zur Deckung der Kosten eher unsicher. Es ist also ein Ungleichgewicht zu erkennen. Die außerhalb der großen Gemeinden in einigen wenigen Regionen der Vereinigten Staaten lebenden vietnamesischen Buddhisten und bestehenden Tempel sind benachteiligt. Doch selbst in den geographischen Bereichen mit hohen Anteilen vietnamesischer Buddhisten an der Bevölkerung ist die geistliche Betreuung der Menschen nicht optimal. Dies ist zurückzuführen auf das sehr stark erweiterte Aufgabenfeld der Ordinierten, die - anders als früher in Vietnam - den Laien in den USA nicht nur als religiöse Berater, sondern auf Grund des

besonderen Vertrauens, welches ihnen entgegen gebracht wird, auch als Helfer bei weltlichen Problemen herangezogen werden. Und da es nach wie vor Anpassungsprobleme der Flüchtlinge gibt und darüber hinaus die generationsbedingten Konflikte in den Familien auf Grund unterschiedlicher Wertvorstellungen besonders zwischen Eltern und Kindern nicht abnehmen, ist die umfangreiche Unterstützung seitens der Ordensleute weiterhin erforderlich. Beratungsstellen der US-Behörden könnten wegen fehlender Kenntnisse über den kulturellen Hintergrund bei solchen Problemen im Grunde nicht helfen. Wegen der sehr hohen Beanspruchung im weltlichen Bereich kommen oftmals die eigentlichen, den Glauben betreffenden seelsorgerischen Pflichten der Ordinierten allen Laien der jeweiligen Gemeinden gegenüber zu kurz. Darüber hinaus ist auch in den großen Ordenshäusern bzw. Gemeinden ein Mangel an Ordinierten und an monastischem Nachwuchs zu verzeichnen, sodass immer mehr Aufgaben von immer weniger Mönchen und Nonnen übernommen werden müssen.

Ob aus Vietnam oder aus westlichen Staaten ins Land geholte Ordinierte diese Lücke schließen und zur Erhaltung des vietnamesischen Buddhismus allen inneren und äußeren Anpassungen zum Trotz beitragen könnten, ist jedoch fraglich. Während das Leben als buddhistische Ordensperson früher in Vietnam eine übliche Option darstellte, ist es heute in den Vereinigten Staaten etwas Ungewöhnliches. Es lässt sich teilweise nur noch schwerlich mit dem Alltag der US-Gesellschaft, in welcher ja nun einmal die Laien leben, in Einklang bringen. So ist es auch nicht verwunderlich, dass sie ein Leben als Mönch oder Nonne in der Regel nicht als Alternative zum vom US-Alltag bestimmten Dasein betrachten.

Für den dauerhaften Fortbestand des vietnamesischen Buddhismus in den USA müssen neue Konzepte ausgearbeitet werden, um die bereits mehr als 250 errichteten buddhistischen Institutionen sowie gegründeten buddhistischen Gemeinden und Organisationen aufrechtzuerhalten bzw. weiter zu entwickeln. Ein mögliches zukünftiges Aufgabenfeld vietnamesisch-buddhistischer Institutionen und Ordensleute in den Vereinigten Staaten ist es, verstärkt mit vielgestaltigen Lehr- und Freizeitangeboten auf die junge Generation zuzugehen. Dieser Schritt würde die Integration der Glaubensgemeinschaft in die US-Gesellschaft als ein für Letztere „nützliches Mitglied“ nicht nur beschleunigen, sondern sogar endgültig sichern, da so den Behörden ein Teil der eigentlich von ihnen zu leistenden, tatsächlich aber nicht von ihnen zu bewältigenden sozialen Aufgaben abgenommen würde. Wenn die im Grunde allgemeine sozialpädagogische, gleichzeitig aber auch speziell den buddhistischen Glauben an Jüngere vermittelnde Tätigkeit ihr besonderes Interesse findet, werden sich vermutlich nicht wenige der Jugendlichen später ganz bewusst und dauerhaft für ein Leben als Ordensperson entscheiden,

ihrerseits die Arbeit der nachfolgenden jungen Generation unterstützen und so zu einer langfristig gesicherten Zukunft des vietnamesischen Buddhismus, der gleichzeitig die Tradition bewahrt und auf veränderte Gegebenheiten einzugehen vermag, in den Vereinigten Staaten beitragen.

Literaturverzeichnis

- ADAM, ENID, & PHILIP J. HUGHES: The Buddhists in Australia, Canberra (Australian Government Publishing Service), 1996
- AiD - AUSLÄNDER IN DEUTSCHLAND, hrsg. von isoplan GmbH, 1997
- AMNESTY INTERNATIONAL: Vietnam, in: Amnesty International Report 1999, London (Amnesty International Publication), 1999, S. 360-361
- ANTES, PETER: Systematische Religionswissenschaft - Eine Neuorientierung, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, 1986, 70, S. 214-221
- AU, DUONG THE: Die politische Entwicklung in Gesamtvietnam 1975 bis 1982: Anspruch und Wirklichkeit, aus der Reihe Politikwissenschaften, Band 13, München (tuduv), 1987
- ASCHER, CAROL: The United States' New Refugees: A Review of the Research on the Resettlement of Indochinese, Cubans, and Haitians, hrsg. von National Institute of Education, New York (ERIC), 1981
- ASIAN & PACIFIC ISLANDER COMMUNITY DIRECTORY, Los Angeles and Orange County, hrsg. von UCLA (Asian American Studies Center), Los Angeles, California (Community Directory Publications), ⁸1999
- BACHE, ELLYN: Culture Clash, Wilmington (Banks Channel Books), 1989
- BANKSTON, CARL L., & MIN ZHOU: Religious Participation, Ethnic Identification, and the Adaptation of Vietnamese Adolescents in an Immigrant Community, in: The Sociological Quarterly, 1995, 36, S. 523-534
- DERS.: The Ethnic Church, Ethnic Identification, and the Social Adjustment of Vietnamese Adolescents, in: Review of Religious Review, 1996, 38 (1), S. 18-37
- BARETT, T. H.: Chinas Religiöse Tradition, in: Atlas der Weltreligionen: Entstehung, Entwicklung, Glaubensinhalte, hrsg. von Peter B. Clarke und übers. von Leo Strohm, Gütersloh (Bertelsmann), 1993
- BATCHELOR, STEPHEN: The Awakening of the West: The Encounter of Buddhism and Western Culture, London, San Francisco (Thorsons), 1994
- BAUMANN, MARTIN: Qualitative Methoden in der Religionswissenschaft: Eine Einführung in die religionswissenschaftliche Feldforschung als Grundlage für das Projekt „Konfession: andere“, in: Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst e. V., Marburg (Diagonal), 1992, Bd. 1
- DERS.: Deutsche Buddhisten. Geschichte und Gemeinschaften, Marburg (Diagonal), ²1995
- DERS.: Sustaining 'Little Indias': The Hindu Diasporas in Europe, in: Strangers and Sojourners: Religious Communities in the Diaspora, hrsg. von Gerrie ter Haar, Leuven (Uitgeverij Peeters), 1998, S. 95-132
- DERS.: Migrant Settlement, Religion and Phases of Diapora, Exemplified by Hindu Traditions Entering European Shores, in: Migration. A European Journal of International Migration and Ethnic Relations, 1999
- DERS.: Diaspora: Genealogies of Semantics and Transcultural Comparison, in: Numen, 2000a, 47 (3), S. 313-337
- DERS.: Migration, Religion, Integration: Buddhistische Vietnamesen und hinduistische Tamilen in Deutschland, Marburg (Diagonal), 2000b

- BECAZIER, LOUIS: Die Religionen Viet-nams [sic!], in: Die Religionen der Menschheit: Die Religionen Südostasien, hrsg. von Christel Matthias Schröder, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz (Kohlhammer), 1975, Band 23, S. 293-382
- BECHERT, HEINZ, & VU, DUY TU: Buddhism in Vietnam, in: Buddhism in the Modern World, hrsg. von Heinrich Dumoulin, London (Collier Macmillan), 1979
- BEISER, MORTEN: Strangers at the Gate: The `Boat People's´ First Ten Years in Canada, Toronto (University of Toronto Press), 1999
- BERRY, J. W., & ANNIS, R. C.: Acculturative Stress, The Role of Ecology, Culture and Differentiation, in: Journal of Cross-Cultural Psychology, 1974, 5, S. 382-406
- BIRNBAUM, RAOUL: Der heilende Buddha. Eine Einführung in das psychosomatische Heilsystem des Buddhismus, München (Goldmann), 1990
- BOKAR RINPOCHE: Der Tod und die Kunst des Sterbens im Tibetischen Buddhismus, aus dem Tibetischen ins Französische übersetzt und hrsg. von François und Marie-Paule Jacquemart, aus dem Französischen ins Deutsche von Arnhild Oehme und Monika Weinsheimer, Mechernich (Kagyü-Dharma-Verlag), 1992
- BORN, D.: Psychological Adaptation and Development Under Acculturative Stress: Toward a General Model, in: Social Science and Medicine, 1970, 3, S. 529-547
- BOUMA, GARY D. (Hrsg.): Many Religions, All Australians. Religious Settlement, Identity and Cultural Diversity, Kew, Australia (The Christian Research Association), 1996
- BREYER, CHLOE ANNE: Religious Liberty in Law and Practice: Vietnamese Home Temples and the First Amendment, in: Journal of Church and State, 35 (2), 1993, S. 367-401
- BROWN, ROBERT MCAFEE: Ecumenical Movement, in: Encyclopedia of Religion, hrsg. von Mircea Eliade, New York (Macmillan), 1987, Band 5, S. 17-27
- BUDDHISTISCHE FAMILIE CHANH TAM: Dac San Ky Niem Chu Nien (Spezialausgabe zur Jubiläum-Feier), Hayward, California (Eigendruck), Ausgabe 1 - 7, 1994 - 2000
- BUI, CONG TANG: Das vietnamesische Tet-Fest, in: Informationsmaterial Südostasien-Flüchtlinge, Sonderausgabe zum kulturellen Hintergrund der Vietnamesen, Info 1, Februar 1995, S. 29-31
- BURNLEY, IAN H.: Population, Society and Environment in Australia, Melbourne (Shillington House), 1982
- CADIÈRE, LÉOPOLD: Croyances et pratiques religieuses des Vietnamiens, Paris (École Française d'Extrême-Orient), 1992, Vol. I
- CANDA, EDWARD R., & THITIYA PHAOBTONG: Buddhism as a Support System for Southeast Asian Refugees, in: Social Work, 1992, 37 (1), S. 61-67
- CAPLAN, NATHAN, JOHN K. WHITMORE & MARCELLA H. CHOY: The Boat People and Achievement in America: A Study of Family Life, Hard Work, and Cultural Values, Ann Arbor (University of Michigan Press), 1989
- DESS., MARCELLA H. CHOY & JOHN K. WHITMORE: Children of the Boat People. A Study of Educational Success, Ann Arbor (University of Michigan Press), 1991
- CHAN KHONG (Cao Ngoc Phuong): Learning True Love: How I Learned and Practiced Social Change in Vietnam, Biographie, Berkeley (Parallax), 1993
- CHAN, SUCHENG: Asian Americans: An Interpretive History, Boston (Twayne Publishers), 1991
- CHANDLER, STUART: Chinese Buddhism in America: Identity and Practice, in: The Faces of Buddhism in America, hrsg. von Charles Prebish & Kenneth Tanaka, Berkeley (University of California Press), 1998, S. 13-30

- CHARITY FONDS IG (Hrsg.): «Bui Doi», „Waisenkinder in Vietnam und Kambodscha“, in: Informationszeitschrift der Charity Fonds, o. J, S. 41-43
- CHARRON, DONALD W., & ROBERT C. NESS: Emotional Distress Among Vietnamese Adolescents: A Statewide Survey, in: Journal of Refugee Resettlement, 1981, 1 (3), S. 7-15
- CHÉN, KENNETH K. S.: Buddhism: The Light of Asia, Woodbury, New York (Barron's Educational Series), 1968
- CHING KONG MASTER (Hrsg.): Taisho-Tripitaka, übersetzt aus dem Sanskrit ins Chinesische, Taipeh, Taiwan (The Corporate Body of The Bouddha Educational Foundation), 1990, Vol. 15, Sutra Nummer 600, S. 157
- CHUNG, HOANG CHUONG, & LE VAN: The Amerasians from Vietnam: A California Study, Folsom, California (Southeast Asia Community Resource Center), 1994
- COHEN, ROBIN: Globals Diasporas. An Introduction, London (UCL Press), 1997
- CONDOMINAS, GEORGES: Vietnamese Religion, in: The Encyclopedia of Religion, hrsg. von Mircea Eliade, New York (Simon & Schuster Macmillan), 1995, Vol. 15, S. 256-260
- COWELL, E. B. (Hrsg.): The Jataka or Stories of the Buddha's Former Births, translated from the Pali by various hands, London (Pali Text Society), 1973, I-V
- CRAWFORD, ANN C.: Customs and Culture of Vietnam, Rutland, Vermont (Charles E Tuttle Co.), 1966
- DACHVERBAND DER VIETNAMESISCHEN BUDDHISTISCHEN VEREINIGUNGEN IN DEN USA (Hrsg.): Mung Khanh Tho Bay Muoi Hoa Thuong Thich Man Giac (Feier zum 70. Geburtstag des Hochehrwürdigen Thich Man Giac), Santa Ana (Unipress), 1998
- DAO, DU Y ANH: Viet Nam Van Hoa Su Cuong (Geschichtlicher Umriss der vietnamesischen Kultur), Saigon (Bon Phuong), 1961
- DAVID-NEEL, ALEXANDRA: Le Modernisme bouddhiste et le Bouddhisme du Bouddha, Paris, 1911
- DAUTH, JÜRGEN: Vietnam, in: Religionen der Welt: Grundlagen, Entwicklung und Bedeutung in der Gegenwart, hrsg. von Monika und Udo Tworuschka, München (Bertelsmann), 1992, S. 330-331
- DER SPIEGEL - Das deutsche Nachrichten-Magazin, verschiedene Ausgaben
- DESBARATS, JACQUELINE: Indochinese Resettlement in The United States, in: Annuals of the Association of American Geographers, 1985, 75 (4), S. 522-538
- DESBARATS, JACQUELINE & LINDA HOLLAND: Indochinese Settlement Patterns in Orange County, in: Amerasia Journal, 1983, 10 (1), S. 23-46
- DIES.: Population relocation programs in socialist Vietnam: Economic rationale or class struggle?, in: Indochina Report, 11, April-Juni 1987
- DO, HIEN DUC: The Vietnamese Americans, hrsg. von Ronald H. Bayor, Westport, Connecticut (Greenwood Press), 1999
- DUC HA: Nguoi Viet Dorchester (Dorchester Vietnamesen), in: Viet Mercury, 105. Ausgabe, Freitag, 26. Januar, 2001, S. 76, 77 und 82
- DUIKER, WILLIAM J.: Vietnam since the Fall of Saigon, Athens, Ohio (University of Ohio Press), 1985
- DU PHUOC LONG, PATRICK, with RICARD, LAURA: The Dream Shattered. Vietnamese Gangs in America, Boston (Northeastern University Press), 1996
- EHRHARD, FRANZ-KARL, & INGRID FISCHER-SCHREIBER: Das Lexikon des Buddhismus, Bern, München, Wien (Otto Wilhelm Barth), 1992
- FARBER, DON, & RICK FIELDS: Taking Refuge in Los Angeles. Life in a Vietnamese Buddhist Temple, New York (Aperture), 1987

- FIELDS, RICK: *How the Swans Came to the Lake: A Narrative History of Buddhism in America*, Boston (Shambhala Publications), 1986
- DERS.: *Devided Dharma: White Buddhists, Ethnic Buddhists, and Racism*, in: *The Faces of Buddhism in America*, hrsg. von Charles Prebish & Kenneth Tanaka, Berkeley (University of California Press), 1998, S. 196-206
- FREEMAN, JAMES M.: *Hearts of Sorrow. Vietnamese-American Lives*. Stanford (Stanford University Press), 1989
- DERS.: *Changing Identities: Vietnamese Americans, 1975-1995*, Needham Heights, Massachusetts (Allyn & Bacon), 1995
- GARDNER, ROBERTS W., BRYANT ROBEY & PETER C. SMITH : *Asian Americans: Growth, Change, and Diversity*, in: *Population Bulletin*, 1985, 40, S. 1-43
- GIRTLE, ROLAND: *Methoden der qualitativen Sozialforschung. Anleitung zur Feldarbeit*, Wien (Böhlau), 1984
- GOLD, STEVEN J.: *Refugee Communities. A Comparative Field Study*, Newbury Park, California (Sage Publications), 1982
- DERS.: *Cross-cultural Medicine. A Decade Later: Mental Health and Illness in Vietnamese Refugees*, in: *The Western Journal of Medicine*, 1992, 157, 3, S. 290-294
- GRAEME, HUGO: *Adaptation of Vietnamese in Australia: An Assessment based on 1986 Census Results*, in: *Southeast Asian Journal of Social Science*, 1990, 18, 1, S. 182-210
- HAGERTY, ELIZABETH ANN: *Vietnamese in Southern California*, Ph.D. thesis, United States International University, San Diego, California, 1980
- HAJIME, NAKAMURA: *Mahayana Buddhism*“, in: *Encyclopedia of Religion*, hrsg. von Mircea Eliade, New York (Macmillan), 1987, 2, S. 464-465
- HEIN, JEREMY: *States and International Migrants. The Incorporation of Indochinese Refugees in the United States and France*, Boulder, Colorado (Westview Press), 1993
- DERS.: *From Vietnam, Laos, and Cambodia: A Refugee Experience in the United States*, New York (Twayne), 1995
- HENKIN, ALAN B., & LIEM THANH NGUYEN: *Between Two Cultures: The Vietnamese in America*, Saratoga, California (R and E Publishers), 1981
- HO, LOC: *Vietnamesischer Buddhismus in Deutschland: Darstellung der Geschichte und Institutionalisierung*, Magisterarbeit der Universität Hannover, Hannover (Kloster-Pagode Vien Giac), 1999
- HO TAI, HUE-TAM: *Religion in Vietnam: A World of Gods and Spirits*, in: *Vietnam Forum*, 1987, 10, Summer-Fall, S. 113-145
- INFORMATIONENZEITSCHRIFT DER CHARITY FONDS IG: *“Waisenkinder in Vietnam und Kambodscha”*, hrsg. von der Charity Fonds, Spaichingen, (o. J.), S. 41-43
- JAMIESON, NEIL L.: *The Traditional Family in Vietnam*, in : *Vietnam Forum*, 1986, 8, Summer-Fall, S. 91-150
- JENSEN, ALFRED: *Integration einer privilegierten Ausländergruppe - Kontingentflüchtlinge aus Südostasien in der Bundesrepublik Deutschland*, Inauguraldissertation der Universität Bochum, Abteilung für Sozialwissenschaft, Bochum (o. V.), 1983
- JOURNAL OF THE AMERICAN BUDDHIST CONGRESS, hrsg. vom American Buddhist Congress, West Lake Village, California, January – April 2000, 2000

- KARATNYCKY, ADRIAN (Hrsg.): Freedom in the World. The Annual Survey of Political Rights and Civil Liberties 1999-2000, New York (Freedom House), 2000, S. 525-527
- KARUNA DHARMA: Su huan luyen tu si tay phuong (The training of the western monk) übersetzt ins Vietnamesische von Doan Van Binh, in: Phat Giao trong the ky moi (Buddhismus im neuen Jahrhundert), Sammelband 1, Garden Grove, California, 1996
- KELLY, GAIL PARADISE: From Vietnam to America: A Chronicle of the Vietnamese Immigration to the United States, Boulder, Colorado (Westview Press), 1977
- KIBRIA, NAZLI: Family Tighrope. The Changing Lives of Vietnamese Americans, Princeton, New Jersey (Princeton University Press), 1993
- DERS.: Vietnamese Families, in: Asian Americans: Experiences and Perspectives, Upper Saddle River, New Jersey (Prentice Hall), 2000, S. 293-302
- KIEM DAT: Tong Hoi Phat Giao Viet Nam tai Hoa Ky (Zusammenschluss vietnamesischer buddhistischer Vereinigungen in den USA), Los Angeles (Vietnamesisch-buddhistisches sozio-kulturelles Zentrum), 1984
- KING, SALLY B.: Thich Nhat Hanh and the Unified Buddhist Church: Nondualism in Action, in: Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia, hrsg. von Christopher S. Queen und Sally B. King, New York (State University of New York), 1996, S. 321-363
- KLEIN, ERDMUTE: Buddhistische Persönlichkeiten, München (Goldmann), 1998
- KNAPPE, EBERHARD: Flüchtlinge aus Indochina, in: Das weltweite Flüchtlingsproblem. Sozialwissenschaftliche der Annäherung, hrsg. von Abraham Ashkenasi, Bremen (CON), 1988, S. 83-104
- DERS.: Die Vertreibung der Chinesen aus Vietnam und ihre zukünftige Rolle beim Neuaufbau der Wirtschaft, in: Südostasien Informationen, 4, Dezember 1989, S. 15-17
- DERS.: Vietnam-Flüchtlinge in Hongkong. Die Politik der Unmenschlichkeit, in: Südostasien Informationen, 1, März 1990, S. 26
- DERS.: China und Vietnam, in: Südostasien Informationen, 1, März 1997, S. 14-17
- KNOSPE, CHRISTIANE: Aufnahme, Situation und Wiederansiedlungsmöglichkeiten von Flüchtlingen aus Vietnam in der VR China und Hong Kong, in: Das weltweite Flüchtlingsproblem, hrsg. von Abraham Ashkenasi, Bremen (CON), 1988, S. 165-177
- KNOTT, KIM: Strategies of Survival among South Asian Religions in Britain: Parallel Developments, Conflict and Cooperation, in: Conflict and Cooperation between Contemporary Religious Groups, International Symposium Proceeding, Tokyo (Chuo Academic Research Institute), 1988
- DERS.: The Religions of South Asian Communities in Britain, in: A New Handbook of Living Religions, hrsg. von John Hinnells, Oxford (Blackwell), 1997, S. 756-774
- KNUDSEN, JOHN CHR.: Prisoners of International Politics: Vietnamese Refugees Coping with Transit Life, in: Southeast Asian Journal of Social Science, 1990, 18 (1), S. 153-165
- KRÜCKER & KRAUSE: „Tet: Fest der Feste, fünfte Jahreszeit“, in: HB-Bildatlas Special - Vietnam, 36, 1996
- KUHLMANN, HEINZ W. (Übers.): Das dreifache Lotos Sutra. Das Sutra von den unzähligen Bedeutungen. Das Sutra der Lotosblume vom wunderbaren Gesetz. Das Sutra der Meditation über den Bodhisattva „universelle Tugend“, Wien (Octopus), 1989
- KY YEU 10 NAM GDPT CUU KIM SON (Sonderveröffentlichung zum 10-jährigen Jubiläum der Buddhistischen Familie Cuu Kim Son), San Francisco, California (Eigendruck), 1986

- LAVINE, AMY: Tibetan Buddhism in America: The Development of American Vajrayana, in: *The Faces of Buddhism in America*, hrsg. von Charles Prebish & Kenneth Tanaka, Berkeley (University of California Press), 1998, S. 99-115
- LAWYERS COMMITTEE FOR HUMAN RIGHTS (Hrsg.): *Refuge Denied: Problems in the Protection of Vietnamese and Cambodian in Thailand and the Admission of Indochinese Refugees into the United States*, New York, 1989
- LE, MANH THAT: *Lich Su Phat Giao Viet Nam (Geschichte des vietnamesischen Buddhismus)*, Hue, Vietnam (Thuan Hoa), 1999
- LE, THI QUE: Case Illustrations of Mental Health Problems Encountered by Indochinese Refugees, in: *Bridging Cultures: Southeast Asian Refugees in America*, hrsg. von Asian American Community Mental Health Training Center, Los Angeles, California (Special Service for Groups), 1983, S. 241-258
- LE, VAN SIEU: *Van Minh Viet Nam (Modern Vietnam)*, Glendale, California (Dai Nam), ³1991
- LE, XUAN KHOA, & JOHN VANDEUSEN: Social and Cultural Customs : Their Contribution to Resettlement, in: *Journal of Refugee Resettlement*, 1981, 1 (2), S. 48-51
- LEE, SHARON M.: Asian Americans: Diverse and Growing, in: *Population Bulletin*, 1998, 53 (2), S. 1-39
- LEE, STACEY J.: Perceptions of Panethnicity among Asian American High School Student, in: *Amerasia Journal*, 1996, 22 (2), S. 109-125
- LEEUEW, GERARDUS VAN DER: *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933, 2. erweiterte Auflage Tübingen 1956
- LICH AM DUONG DOI CHIEU (Gegenüberstellung von Mond- und Sonnenkalender), hrsg. von Thich Giac Nhien, Westminster (Eigendruck), 2002
- LIEBKIND, KARMELA: Self-reported Ethnic Identity, Depression and Anxiety among Young Vietnamese Refugees and Their Parents, in: *Journal of Refugee Studies*, 1993, 6 (1), S. 25-39
- LIN, IRENE: Journey to the Far West: Chinese Buddhism in America, in: *Amerasia Journal*, 1996, 22, 1, S. 107-132
- LOS ANGELES TIMES: „State’s Asian Population Climbs 35 %“, Ausgaben vom Mittwoch, 23. Mai, 2001, S. A1 und A26
- MACDONALD, JOHN S., & LEATRICE D. MACDONALD: Chain Migration, Ethnic Neighborhood Formation and Social Networks, in: *Milbank Memorial Fund Quarterly*, 1964, 42 (1), S. 82-97.
- MACDONALD, JUDY: Young Single Male Refugees in Chicago, in: *Vietnam Forum*, 1988, 12, Summer-Fall, S. 193-226
- MATSUOKA, JON KEI: *Vietnamese in America: An Analysis of Adaptational Patterns*, PhD. Dissertation, Michigan (University Press), 1985
- MAYER, HANS JÜRGEN: *Zu den Ursachen des chinesisch-vietnamesischen Krieges von Februar/März 1979*, hrsg. vom Bundesinstitut für ostwissenschaftliche Studien, o. O., (o. V.), 1980
- MAYRING, PHILIPP: *Einführung in die qualitative Sozialforschung. Eine Anleitung zu qualitativem Denken*, Weinheim (Psychologie Verlags Union), ²1993
- MCKELVEY, ROBERT S.: *The Dust of Life: America’s Children Abandoned in Vietnam*, Seattle (University of Washington Press), 1999
- MCLELLAN, JANET: Hermit Crabs and Refugees: Adaptive Strategies of Vietnamese Buddhists in Toronto, in: *Quality of Life in Southeast Asia: Transforming Social, Political and natural Environments*, hrsg. von Bruce Matthews, Canadian Council for Southeast Asian Studies XX,

- Canadian Asian Studies Association/ Association canadienne des etudes asiatiques, McGill University, Montreal, Quebec, 1992
- DIES.: Many Petals of the Lotus: Five Asian Buddhist Communities in Toronto, Toronto (University of Toronto Press), 1999
- MINH CHI: History of Buddhism in Vietnam, hrsg. von Nguyen Tai Thu, Hanoi, 1992
- MOL, HANS: Theory and Data on the Religious Behaviour of Migrants, in: Social Compass, 1979, 26, 1, S. 31-39
- MONTERO, DARREL: Vietnamese Americans: Pattern of Resettlement and Socioeconomic Adaptation in the United States, Boulder, Colorado (Westview Press), 1979
- MORITZ, RALF: Konfuzianismus, in: Religionen der Welt: Grundlagen, Entwicklung und Bedeutung in der Gegenwart, hrsg. von Monika und Udo Tworuschka, München (Bertelsmann), 1992, S. 349-356
- MORTLAND, CAROL A., & JUDY LEDGERWOOD: Secondary Migration Among Southeast Asian Refugees in the United States, in: Urban Anthropology, 1987, 16, S. 3-4
- MUZNY, CHARLES C.: The Vietnamese in Oklahoma City. A Study in Ethnic Change, New York (AMS Press), 1989
- NEUDECK, RUPERT: Ein Schiff für Vietnam, in: Wie helfen wir Asien? Oder „Ein Schiff für Vietnam“, hrsg. von Rupert Neudeck, Reinbeck (Rowohlt), 1980, S. 69-149
- DERS.: Die letzte Fahrt der Cap Anamur I – Rettungsaktionen 1979 bis 1982, Freiburg (Herder), 1983
- DERS. & JÜRGEN ESCHER: Humanitäre Radikalität. Komitee Cap Anamur/ Deutsche Not-Ärzte e.V., Troisdorf (Komitee Cap Anamur, Dt. Not-Ärzte e.V.), 1988
- NEWSWEEK: „Asian-Americans: A Model Minority“, 6. Dezember 1982, S. 40-51
- NG, FRANKLIN: The Taiwanese Americans, Westport, Connecticut (Greenwood Press), 1998
- NGIN, CHOR-SWANG: The Acculturation Pattern of Orange County's Southeast Asian Refugees, in: Asian Americans: Experiences and Perspectives, Upper Saddle River, New Jersey (Prentice Hall), 2000, S. 88-98
- NGUOI VIET (Die Vietnamesen), vietnamesische Tageszeitung in Orange County, verschiedene Ausgaben
- NGUOI VIET DAILY NEWS: „Orange County, Hauptstadt der Vietnamesen nach der Statistik im Jahre 2000“, Ausgaben vom Donnerstag, 24. Mai, 2001, S. A3 und A6
- NGUOI VIET YEARBOOK, Vietnamese American Business Directory Year 2001, Westminster, California (Nguoi Viet Inc.), 2000
- NGUYEN, BA TRAC: Quan Cam o mien Dong (Orange County im Osten), in: Viet Mercury, 105. Ausgabe, Freitag, 26. Januar, 2001, S. 78, 79, 87 und 88
- NGUYEN, CUONG TU: Zen in Medieval Vietnam: A Study and Translation of the Thien Uyen Tap Anh, Honolulu; Hawaii (University of Hawai'i press), 1997
- NGUYEN, CUONG TU, & A. W. BARBER: Vietnamese Buddhism in North America: Tradition and Acculturation, in: The Faces of Buddhism in America, hrsg. von Charles Prebish & Kenneth Tanaka, Berkeley (University of California Press), 1998, S. 129-146
- NGUYEN, DUY HY, & HA MAI PHUONG: U. S. Constitution and Government. Self-Study on American Citizenship (Englisch und Vietnamesisch), San Francisco (Vietnamese American Studies Center), 1981
- NGUYEN, LANG: Viet Nam Phat Giao Su Luan (Geschichtsabhandlung des vietnamesischen Buddhismus), Paris (La Boi), Band 1, 1977; Band 2, 1978; Band 3, 1985

- NGUYEN, LIEM T., & ALAN B. HENKIN: Vietnamese Refugees in the United States: Adaptation and Transitional Status, in: *Journal of Ethnic Studies*, 1981, 9 (4), S. 101-116
- NGUYEN, TAI THU (Hrsg.): *History of Buddhism in Vietnam*, Hanoi (Social Sciences Publishing House), 1992
- NGUYEN, VAN CANH: Mien nam sau cuoc chien (Südvietnam nach dem Krieg), in: Thuyen Nhan va Bao Luc (Bootflüchtlinge und Gewalt), hrsg. von Nguyen Van Canh und Tran Minh Xuan, San Jose, California (Mekong-Ty Nan), 1991, S. 7-28
- DE RS.: Giai cap quyen luc moi (Neue Machtklassen), in: Thuyen Nhan va Bao Luc (Bootflüchtlinge und Gewalt), hrsg. von Nguyen Van Canh und Tran Minh Xuan, San Jose, California (Mekong-Ty Nan), 1991, S. 29-48
- DE RS.: Dan chu va nhan quyen tai Cong hoa xa hoi chu nghia Viet Nam (Demokratie und Menschenrechte in der Sozialistischen Republik Vietnam), in: Thuyen Nhan va Bao Luc (Bootflüchtlinge und Gewalt), hrsg. von Nguyen Van Canh und Tran Minh Xuan, San Jose, California (Mekong-Ty Nan), 1991, S. 59-74
- NGUYEN, XUAN HOANG: Hoa Thinh Don: Dat Than Kinh cua nguoi Viet (New York: Heimatland der Vietnamesen), in: *Viet Mercury*, 105. Ausgabe, Freitag, 26. Januar, 2001, S. 74, 75, 83 und 84
- NUMRICH, PAUL DAVID: Therava Buddhism in Amerika: Prospects for the Sangha, in: *The Faces of Buddhism in America*, hrsg. von Charles Prebish & Kenneth Tanaka, Berkeley (University of California Press), 1998, S. 147-161
- PARK, SUNG BAE: *Buddhist Faith and Sudden Enlightenment*, Albany (State University of New York Press), 1983
- PETRICH, MARTIN: Buddhismus in Vietnam: Zwischen Aufbruch und Widerstand, in: *Südostasien Informationen*, 2, Juni 1994, S. 9-12
- PATIMOKKHA (Das Hauptgesetz der Bettelmönche), übers. von Nanadassana Bhikkhu & Vivekaviharī Bhikkhu aus dem Pali ins Deutsche, (o. V), o. J.
- PHAM, TRONG CHANH: 20 nam phat trien Phat Giao Viet Nam tai hai ngoai (20 Jahre Entwicklung des vietnamesischen Buddhismus im Ausland), in: *Bong Sen*, 30, September 1997, S. 4-12
- PHAN, CANH TUAN, et al. (Hrsg.): *Gia Dinh Phat Tu Viet Nam. 50 nam xay dung (Verein Vietnamesischer Buddhistischer Jugend. 50 Jahre Aufbau)*, San Jose, California (Huong Que), 1996
- PHAN, CHANH CONG: The Vietnamese Concept of the Human Souls and the Rituals of Birth and Death, in: *Southeast Asian Journal of Social Science*, 1993, 21 (2), S. 159-198
- PHAN, KE BINH: *Phong Tuc Viet Nam (Vietnamesischer Brauch)*, Fort Smith, Arizona (Song Moi), 1983
- PREBISH, CHARLES S: *Luminous Passage. The Practice and Study of Buddhism in America*, Berkeley (University of California Press), 1999
- PYE, MICHAEL: The Transplantation of Religions, in: *Numen*, 1969, 16 (4), S. 234-239
- QUEEN, CHRISTOPHER S., & SALLIE B. KING (Hrsg.): *Engaged Buddhism. Buddhist Liberation Movements in Asia*, New York (NY University Press), 1996
- QUOC TUE: *Phat Giao Viet Nam 1963 (Vietnamesischer Buddhismus in 1963)*, Paris (Pagode Khanh Anh), 1987
- REITER, FLORIAN C.: Daoismus, in: *Religionen der Welt: Grundlagen, Entwicklung und Bedeutung in der Gegenwart*, hrsg. von Monika und Udo Tworuschka, München (Bertelsmann), 1992, S. 357-367

- ROBINSON, COURTLAND W.: *Terms of Refugee: The Indochinese Exodus and the International Response*, New York (St. Martin's Press), 1998
- ROTHBERG, DONALD: *Responding to the Cries of the World: Socially Engaged Buddhism in North America*, in: *The Faces of Buddhism in America*, hrsg. von Charles Prebish & Kenneth Tanaka, Berkeley (University of California Press), 1998, S. 266-286
- RUMBAUT, RUBEN G.: *Portraits, Patterns, and Predictors of the Refugee Adaptation Process: Results and Reflections from the IHARP Panel Study*, in: *Refugees as Immigrants: Cambodians, Laotians, and Vietnamese in America*, hrsg. von David W. Haines, Westport, Connecticut (Greenwood), 1989
- RUTLEDGE, PAUL: *The Role of Religion in Ethnic Self-identity. A Vietnamese Community*, Lanham, New York, London (University Press of America), 1985
- DERS.: *The Vietnamese in America*, Minneapolis, Minnesota (Lerner Publication), 1987
- DERS.: *The Vietnamese Experience in America*, Bloomington (Indiana University Press), 1992
- SAALFRANK, EVA SABINE: *Geistige Heimat im Buddhismus aus Tibet. Eine empirische Studie am Beispiel der Kagyüpas in Deutschland*, Ulm (Fabri Verlag), 1997
- SEIWERT, HUBERT: *Systematische Religionswissenschaft: Theoriebildung und Empiriebezug*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 61, 1, 1977, S. 1-18
- DERS.: *Religionen in der Geschichte der Moderne*, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 1995, 3 (1), S. 91-101
- SCHNEIDER, OTTO MIKAEL: *Die vietnamesische Familie im US-amerikanischen Exil*, Frankfurt/Main (Haag und Herchen), 1982
- SCHUMANN, HANS WOLFGANG: *Mahayana Buddhismus: Das große Fahrzeug über den Ozean des Leidens*, München (Diederichs), ²1995
- SEAGER, RICHARD HUGHES: *Buddhism in America*, New York (Columbia University Press), 1999
- SHINN, RINN-SUP: *The Society and Its Environment*, in: CIMA, RONALD J. (Hrsg.): *Vietnam: A Country Study*, Washington, D.C. (U.S. Government Printing Office), 1989, S. 110-139
- SKINNER, KENNETH A., & GLENN L. HENDRICKS: *The Shaping of Ethnic Self-Identity Among Indochinese Refugees*, in: *Journal of Ethnic Studies*, 1979, 7 (3), S. 25-41
- SMITH-HEFNER, NANCY J.: *Khmer American: Identity and Moral Education in a Diasporic Community*, Berkeley (University of California Press), 1999
- SMITHER, ROBERT: *Psychological Study of Refugee Acculturation: A Review of the Literature*, in: *Journal of Refugee Resettlement*, 1981, 1 (4), S. 62-71
- STERN, LEWIS M.: *The Overseas Chinese in the Socialist Republic of Vietnam, 1979-82*, in: *Asian Survey*, 1985, 25 (5), S. 521-536
- STOLZ, FRITZ: *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht), ²1997
- STRAND, PAUL J., & WOODROW JONES, JR.: *Indochinese Refugees in America: Problems of Adaptation and Assimilation*, Durham, North Carolina (Duke University Press), 1985
- SUTTER, VALERIE O'CONNOR: *The Indochinese Refugee Dilemma*, Baton Rouge (Louisiana State University Press), 1990
- SWEARER, DONALD K. *Buddhism and Society in Southeast Asia*, Chambersburg (Anima Books), 1981
- DERS.: *Buddhist Religious Year*, in: *Encyclopedia of Religion*, hrsg. von Mircea Eliade, New York (Macmillan), 1987, Band 2, S. 547-554
- TAKAKI, RONALD: *From Exiles to Immigrants: The Refugees from Southeast Asia*, New York (Chelsea House), 1995

- TANAKA, KENNETH K.: Epilogue: The Colors and Contours of American Buddhism, in: *The Faces of Buddhism in America*, hrsg. von Charles Prebish & Kenneth Tanaka, Berkeley (University of California Press), 1998, S. 287-298
- TAYLOR, KEITH WELLER: *The Birth of Vietnam*, Los Angeles (University of California Press), 1983
- THICH HOAN QUAN (Übers.): *Phat To Ngu Kinh (Fünf Sutren des Buddha)*, hrsg. von der Buddhistischen Vereinigung in Ho Chi Minh Stadt, Ho Chi Minh Stadt (Stadtdruckerei), 1995
- THICH MAN GIAC (Hrsg.): *Co Hoa Thuong Thien An (Ehemaliger Hohehrwürdige Thich Thien An)*, Los Angeles, California (Trung Tam Van Hoa Phat Giao Viet Nam - Vietnamesisches Sozio-buddhistisches Zentrum), 1984
- THICH MAT THE: *Viet Nam Phat Giao Su Luoc (Geschichte des vietnamesischen Buddhismus)*, Saigon (o. V.), 1993
- THICH MINH DUC: *Dam Luu: An Eminent Vietnamese Buddhist Nun*, in: *Ky Yeu Su Ba Dam Luu (Spezialausgabe zum Gedenken an Hohehrwürdige Nonne Dam Luu)*, San Jose, California (Huong Que Calendar Inc.), 1999, S. 138-154
- THICH NHAT HANH: *Vietnam, Lotus in a Sea of Fire*, New York (Hill and Wang), 1967
- DE RS.: *Vierzehn Tore der Achtsamkeit*, Berlin (Theseus), 1998
- THICH NHAT TU: *Kinh Tung Hang Ngay (Die täglich rezitierten Sutrentexte)*, New Delhi (Syndicate: Being Peace), hrsg. von Arnold Kotler, Berkeley (Parallax), 1987/Binders), 2002
- THICH NHU DIEN: *Vietnamesische Buddhistische Geschichte im Ausland vor und nach 1975*, Hannover (Pagode-Druckerei), 1982
- DE RS.: *Rituale & Musik des Buddhismus*, Hannover (Pagode-Druckerei), 1984
- THICH QUANG DO: *Nhan dinh ve nhung sai lam tai hai cua Dang Cong San Viet Nam doi voi Dan Toc va Phat Giao Viet Nam (Fakten über die fatalen Folgen von der kommunistischen Partei gegenüber dem vietnamesischen Volk und Buddhismus)*, Paris (Que Me), 1995
- THICH THIEN AN: *Buddhism in Vietnam, past and present*, in: *Van Hoa Nguyet San (Zeitschrift für Kultur)*. hrsg. von Landeskultusministerium, Saigon, 1965, 7, S. 1199-1211
- DE RS.: *The Zen-Pure Land Union and Modern Vietnamese Buddhism*, hrsg. von Carol Smith, Los Angeles (International Buddhist Meditation Center), 1971
- DE RS.: *Buddhism and Zen in Vietnam in Relation to the Development of Buddhism in Asia*, hrsg. von Carol Smith, Los Angeles (Charles E. Tuttle), 1975
- THICH THIEN HOA: *Gioi Dan Tang (Ordinationsregel)*, hrsg. vom Komitee für Kultur, Ho Chi Minh Stadt (Stadt-Verlag), 1999
- THICH TINH TU (Hrsg.): *Gioi thieu vai net ve Tu Vien Kim Son (Einige Vorstellungsworte über das Kim-Son-Kloster)*, Morgan Hill, Kalifornien (Kloster Kim Son), 2001
- TIME MAGAZINE: "Finding Niches in a New Land", in der Spezialausgabe zur Immigration, 8. Juli 1985, S. 24-101
- TIN NGHIA: *Hien Tinh Phat Giao Viet Nam (Aktuelle Lage des vietnamesischen Buddhismus)*, Sepulveda, California (International Buddhist Institute), 1981
- TOAN ANH: *Nep Cu Tin Nguong Viet Nam (Alter Brauch vietnamesischer Religionen)*, Lancaster, Pennsylvania (Xuan Thu), o. J.
- TON NU, DUNG KIEU: *Su Hinh Thanh va Phat Trien Gia Dinh Phat Tu, Mien Quang Duc (Die Gründung und Entwicklung der buddhistischen Jugendorganisation, Quang Duc Region)*, California (Hoa Dam), 1997

- TRAN, DE: Nguoi Viet tai Atlanta (Vietnamesen in Atlanta), in: Viet Mercury, 105. Ausgabe, Freitag, 26. Januar, 2001, S. 73, 85 und 86
- TRAN, THI NHUNG: Aspects du bouddhisme vietnamien en France, in: Lumière & Vie, 38, 193, 1989, S. 19-30
- TRAN, VAN GIAP: Le Bouddhisme en Annam des origines au XIIIe siècle, in : BEFEO (Boulettin de l'Ecole Française d'Extreme-Orient, 1932, Band 32, S. 191-268
- TRAN, VAN THANH: Ethnic Community Supports and Psychological Well-Being of Vietnamese Refugees, in: International Migration Review, 1987, 21 (3), S. 833-844
- DERS.: Sponsorship and Employment Status among Indochinese Refugees in the United States, in: International Migration Review, 1991, 25 (3), S. 336-550
- TWORUSCHKA, MONIKA, & UDO TWORUSCHKA (Hrsg.): Religionen der Welt: Grundlagen, Entwicklung und Bedeutung in der Gegenwart, München (Bertelsmann), 1992
- TWORUSCHKA, UDO: Buddhismus, in: Religionen der Welt: Grundlagen, Entwicklung und Bedeutung in der Gegenwart, hrsg. von Monika und Udo Tworuschka, München (Bertelsmann), 1992, S. 291-313
- UNNO, TAITETSU: Buddhist Cultic Life in East Asia, in: Encyclopedia of Religion, hrsg. von Mircea Eliade, New York (Macmillan), 1987, Band 15, S. 467-472
- US HEW (US Department of Health, Education & Welfare), Social Security Administration: Report to the Congress: Indochina Interagency Refugee Task Force, Washington, D.C. (US. Government Printing Office), 1975
- VARA, RICHARD: Mother of Compassion, in: Houston Chronicle, Religion section, Samstag, 7.07.2001, S. 1E und 3E
- VALVERDE, CAROLINE (KIEU LINH): The Foundation and Future of Vietnamese American Politics in the Bay Area, Master thesis, San Francisco, 1994
- VCA (The Vietnamese Community in Australia): Australia Making A Real Differenz. Submission by the Vietnamese Community in Australia to the Human Rights Sub-Committee of the Joint Standing Committee on Foreign Affairs, Defence, and Trade for its Inquiry into Australia's Effort to Promote and Protect Freedom of Religious and Belief, Australia, June 1999
- VIEN GIAC, Zeitschrift der Vietnamesen und Buddhistischen Vietnam-Flüchtlinge in der Bundesrepublik Deutschland, hrsg. vom vietnamesisch-buddhistischen Sozio-Kulturzentrum in der Bundesrepublik Deutschland
- VIET BAO DAILY NEWS: „Neueste Statik über die Zahl der Vietnamesen in Kalifornien: 447.032, Orange County: 135.548“, Ausgaben vom Donnerstag, 24. Mai, 2001, S. 1 und S. 19
- VIETNAM 1975-1995, hrsg. vom Komitee "20 Jahre – Eine Generation" in Europa, Berlin 1995
- VIETNAM BUDDHIST CENTER HOUSTON (Hrsg.): Precious Statue: Quan Am Bodhisattva, El Monte, California (DT Graphics), 2001.
- VIETNAMESE AMERICAN BUSINESS DIRECTORY YEAR 2001, Los Angeles and Orange County, 2001
- VO, LINDA TRINH: Asian Immigrants, Asian Americans, and the Politics of Economic Mobilation in San Diego, in: Amerasia Journal, 1996, 22 (2), S. 89-108
- DIES.: The Vietnamese American Experience: From Dispersion to the Development of Post-Refugee Communities, in: Asian American Studies, hrsg. von Jean Yu-wen Shen Wu & Min Song, New Brunswick, New Jersey (Rutgers University Press), 2000, S. 290-305
- WEGGEL, OSKAR: Die Religionspolitik der SR Vietnam, in: Südostasien aktuell, Juni 1993, S. 461-468

- DERS.: Gesamtbericht Vietnam, Kambodscha, Laos, in: Südostasien aktuell, Juli 1997, S. 307-321
- WILLIAMS, RAYMOND BRADY: Religions of Immigrants from India and Pakistan: New Threads in the American Tapestry, Cambridge: Cambridge University Press, 1988
- YARR, LINDA: The Indigenization of Christianity in Pre-Colonial Vietnam, in: Indigenization of Christianity in Southeast Asia, Cebu, City, The Philippines, 1986, Paper presented to the Conference
- YOST, MONICA ELIZABETH: Symbols and Meanings of Ethnic Identity among Young Adult Vietnamese Refugees, Ph.D. thesis, Catholic University of America, Washington, D.C. (University Press), 1985
- ZHOU, MIN, & CARL L. BANKSTON III: Social Capital and the Adaptation of Second Generation: The Case of Vietnamese Youth in New Orleans, in: International Migration Review, 1994, 28 (4), S. 821-845
- DIES.: Growing Up American. How Vietnamese Children Adapt to Life in the United States, New York (Russel Sage Foundation), 1998
- ZOTZ, VOLKER: Der Buddha im Reinen Land: Shin-Buddhismus in Japan, München (Diederichs), 1991
- ZÜRCHER, ERIK: The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China, Leiden (E. J. Brill), 1959, 1. Band: Text; 2. Band: Notes, Bibliography, Indexes
- DERS.: Amitabha, in: Encyclopedia of Religion, 1987, Bd. 1, S. 235-23

Anhang

Adressenverzeichnis

vietnamesisch-buddhistischer Institutionen in den USA (Stand 2002)

- alphabetisch nach Bundesstaaten geordnet -

Alabama (AL)

Chanh-Giac-Pagode, 9080 Adams St., Bayou La Patre, AL 36509, Tel.: (334) 824 7048

Arizona (AZ)

Phap-Hoa-Pagode, 1107 E. 32nd St., Tucson, AZ 85713, Tel.: (520) 623 8409

Thon-Yen-Pagode, 726 W. Baseline, Phoenix, AZ 85041, Tel.: (602) 305 9115

Viet-Nam-Pagode, 2302 N. 47th Ave, Phoenix, AZ 85035, Tel.: (602) 278 8039

Arkansas (AR)

Bat-Nha-Tempel, 3100 S. Reynolds Road, Bauxite, AZ 72011, Tel.: (501) 557 5050

Giac-Khong-Tempel, 2221 N. 31st St., Fort Smith, AR 72904, Tel.: (501) 782 1583

Pho-Minh-Pagode, 3811 Mussett Rd., Fort Smith, AR 72904, Tel.: (501) 783 8143

California (CA)

A-Di-Da-Pagode, 14042 Swan St., Westminster, CA 92683, Tel.: (714) 890 0628

An-Lac-Pagode, 1647 E. San Fernando St., San Jose, CA 95116, Tel.: (408) 254 1710

An-Lac-Pagode, 2703 Apolo Drive, San Jose, CA 95121, Tel.: (408) 225 2917

An-Tuong-Pagode, 682 28th St., Oakland, CA 94609, Tel.: (510) 444 5218

Bat-Nha-Pagode, 803 Sullivan St., Santa Ana, CA 92704, Tel.: (714) 571 0473

Bao-Phap-Kloster, 9447 Old San Gabriel Canyon Rd., Azusa, CA 91702, Tel.: (626) 812 0152

Bao-Quang-Pagode, 11561 Magnolia St., Garden Grove, CA 92641, Tel.: (714) 530 2894

Bao-Tinh-Pagode, 2406 Compton Blvd., Gardena, CA 90249, Tel.: (310) 516 1522

Bo-De-Lam-Pagode, 1017 N. Baker St., Santa Ana, CA 92703, Tel.: (714) 547 6421

Buu-Hoa-Pagode, 2946 McKee Rd., San Jose, CA 95127, Tel.: (408) 259 8888

Buu-Nguon-Pagode, 457 E. Old Mill Rd., Corona, CA 91719, Tel.: (909) 270 9685

Dieu-Khong-Tempel, 1200 N. 46th St., Fort Smith, AR 72904, Tel.: (501) 782 2877

Dieu-Phap-Pagode, 424 S. Ramona Ave., Monterey Park, CA 91754, Tel.: (626) 288 5359

Dieu-Phap-Lien-Hoa-Pagode, 9381 Salem Ave., Westminster, CA 92683, Tel.: (714) 775 7235

Dieu-Quang-Pagode, 3602 W. Fifth St., Santa Ana, CA 92793, Tel.: (714) 554 9588

Dieu-Quang-Pagode, 9229 Elder Creek Rd., Sacramento, CA 95829, Tel.: (916) 381 4360

Dieu-Quang-Pagode, 11811 Euclid Ave., Garden Grove, CA 92840, Tel.: (714) 537 7348

Duoc-Su-Pagode, 11111 Magnolia St., Garden Grove, CA 92841, Tel.: (714) 638 4128

Duyen-Giac-Tempel, 97 Foss Ave., San Jose, CA 95116, Tel.: (408) 926 9256

Dai-Dang-Meditationsinstitut, 6326 Camino Del Rey, Bonsall, CA 92003, Tel.: (760) 945 5588

Dai-Giac-Pagode, 14471 Titus St., Westminster, CA 92683, Tel.: (714) 891 8527

Dong-Hung-Pagode, 8665 California Ave., Riverside, CA 92504, Tel.: (909) 359 4588

Duc-Vien-Pagode, 2420 McLaughlin Ave., San Jose, CA 95121, Tel.: (408) 993 9158

Giac-Ly-Tempel, 14471 Titus St., Westminster, CA 92683, Tel.: (714) 891 8527

Giac-Minh-Pagode, 763 Donohoe St., El Palo Alto, CA 94303, Tel.: (650) 325 7353

Hayward, Buddhistisches Zentrum, 27878 Caloroga Ave., Hayward, CA 94545, Tel.: (510) 732 0728

Hai-Ngan-Tempel, P.O. Box 1568, Seaside, CA 93955, Tel.: (408) 394 9321

Hoa-Nghiem-Kloster, 3222 W. 1st St., Santa Ana, CA 92703, Tel.: (714) 775 6799

Hoa-Nghiem-Pagode, 9101 Greenville Ave., Westminster, CA 92683, Tel.: (714) 892 2784

Hong-An-Tempel, 1740 W. Sallie Lane, Anaheim, CA 92804, Tel.: (714) 956 8541

Ho-Phap-Tempel, 15900 Crenshaw, G213, Gardena, CA 90249, Tel.: (310) 676 4967

Hue-Quang-Pagode, 4918 W. Westminster Ave., Santa Ana, CA 92703, Tel.: (714) 530 9249

Hue-Nghiem-Pagode, 12742 West St., Garden Grove, CA 92840, Tel.: (714) 638 5851

Huong-Nghiem-Pagode, 14550 Magnolia St., Westminster, CA 92683, Tel.: (714) 379 5543

Huong-Tich-Pagode, 1238 S. Kenmore Ave., Los Angeles, CA 90006, Tel.: (213) 387 4569

Huong-Tich-Pagode, 4821 W. 5th St., Santa Ana, CA 92703, Tel.: (714) 554 7837

Huong-Hai-Pagode, 9512 Westminster Ave., Garden Grove, CA 92644, Tel.: (714) 638 5280

Internationales Dharmainstitut, 9250 Columbus Ave., North Hills, CA 91343, Tel.: (818) 893 5317
 Khanh-Anh-Pagode, 2821 N. Musgrove Ave., El Monte, CA 91732, Tel.: (626) 350 5183
 Khanh-Long-Pagode, 1540 W. 7th St., Santa Ana, CA 92703, Tel.: (714) 543 8361
 Kim-Quang-Pagode, 3119 Alta Arden Expw, Sacramento, CA 95825, Tel.: (916) 481 8781
 Kim-Son-Kloster, 574 Summit Rd., Watsonville, CA 95076, Tel.: (408) 848 1541
 Lac-Viet-Pagode, 320 E. Philadelphia St., Pomona, CA 91766, Tel.: (909) 627 8822
 Lien-Hoa-Pagode, 9561 Bixby Ave., Garden Grove, CA 92841, Tel.: (714) 636 7725
 Lien-Quoc-Meditationszentrum, 2525 West Hucklebery, Santa Ana, CA 92706, Tel.: (714) 554 7936
 Lieu-Quan-Kloster, 31130 Chihuahua Valley Dr., Aguanga, CA 92302, Tel.: (909) 767 0114
 Linh-Hai-Tempel, P.O. Box 3709, Santa Ana, CA 92703, Tel.: (714) 953 1647
 Linh-Son, Buddhistische Kongregation, 1007 Ignala St., Montebello, CA 90640, Tel.: (213) 724 0005
 Loc-Uyen-Kloster, 2955 Melru Lane, Escondido, CA 92026, Tel.: (760) 291 1028
 Long-Beach-Kloster, 3361 E. Ocean Blvd., Long Beach, CA 90803, Tel.: (562) 438 8902
 Long-Phuoc-Pagode, 14091 Hope St., Garden Grove, CA 92843, Tel.: (714) 638 3981
 Minh-Dang-Quang-Patriarchentempel, 8752 Westminster Blvd., Westminster, CA 92683, Tel.: (714) 895 1218
 Minh-Dang-Quang-Meditationszentrum, 610 S. Sunkist St., Anaheim, CA 92806, Tel.: (714) 772 1321
 Minh-Dang-Quang-Meditationszentrum, 727 Rainbow Crest Rd., Fallbrook, CA 92028, Tel.: (760) 728 9142
 Ngoc-An-Tempel, 7541 38th Ave., Sacramento, CA 95824, Tel.: (916) 386 2367
 Ngoc-Dang-Tempel, 2405 W. Jewett St., San Diego, CA 92111, Tel.: (619) 560 4064
 Ngoc-Chieu-Tempel, 10611 Chapman Ave., Garden Grove, CA 92840, Tel.: (714) 590 9545
 Ngoc-Minh-Tempel, 3776 46th St., San Diego, CA 92105, Tel.: (619) 282 1673
 Ngoc-Thien-Tempel, 3224 W. 135th St., Hawthorne, CA 90250, Tel.: (310) 978 8641
 Ngoc-Tinh-Tempel, 15001 Hunter Ln, Westminster, CA 92683, Tel.: (714) 894 5335
 Ngoc-Vien-Kloster, 2525 W. Huckleberry Rd., Santa Ana, CA 92706, Tel.: (714) 554 7936
 Nhu-Lai-Meditationszentrum, 3340-3342 Central Ave., San Diego, CA 92105, Tel.: (619) 563 5817
 Nhu-Lai-Meditationsinstitut, 3033 Central Ave., San Diego, CA 92105, Tel.: (619) 283 3334
 Nhu-Lai-Meditationszentrum, 1215 Lucretia Ave., San Jose, CA 95122, Tel.: (408) 294 4536
 Nhu-Lai-Pagode, 3732 Temple City Blvd., Rosemead, CA 91770, Tel.: (626) 448 0267
 Phap-Duyen-Tempel, 766 S. 2nd St., San Jose, CA 95112, Tel.: (408) 295 2436
 Phap-Hoa-Dharma-Zentrum, 145-147 N. King Rd., San Jose, CA 95116, Tel.: (408) 254 8892
 Phap-Hoa-Pagode, 3139 Cogswell Rd., El Monte, CA 91732, Tel.: (626) 444 5843
 Phap-Hoa-Pagode, 10351 Hazard Ave., Garden Grove, CA 92843, Tel.: (714) 775 6476
 Phap-Hoa-Pagode, 1212 S. Atlantic Blvd., Alhambra, CA 91803, Tel.: (626) 458 6241
 Phap-Hoa-Son-Tempel, 13713 Magnolia St., Garden Grove, CA 92844, Tel.: (714) 893 1269
 Phap-Van-Pagode, 850 W. Phillips Blvd., Pomona, CA 91766, Tel.: (909) 622 0814
 Phat-Buu-Pagode, 11881 Rexford Dr., Garden Grove, CA 92840, Tel.: (714) 539 6782
 Phat-Da-Tempel, 8606 Hillery Dr., San Diego, CA 92126, Tel.: (619) 635 5647
 Phat-Danh-Tempel, 2118 Griffin Ave., Los Angeles, CA 90031, Tel.: (323) 276 9967
 Phat-Quang-Pagode, 312 Gregory St., Fairfield, CA 94533, Tel.: (707) 429 8772
 Phat-To-Pagode, 905 Orange Ave., Long Beach, CA 90813, Tel.: (562) 599 5100
 Phat-Tong-Kloster, P.O. Box 3022, Alhambra, CA 91803, Tel.: (323) 471 7191
 Pho-Da-Pagode, 5110 W. Hazard Ave., Santa Ana, CA 92703, Tel.: (714) 554 9785
 Pho-Minh-Pagode, 2751 21st Ave., Sacramento, CA 95820, Tel.: (916) 739 6344
 Pho-Hien-Pagode, 302 N. Gladys Ave., Monterey Park, CA 91755, Tel.: (626) 280 3609
 Pho-Quang-Pagode, 4406 47th St., San Diego, CA 92115, Tel.: (619) 640 5824
 Pho-Tu-Pagode, 17327 Meekland Ave., Hayward, CA 94541, Tel.: (510) 732 2731
 Phuoc-Hue-Dharma-Zentrum, 11423 Lower Azusa Rd., El Monte, CA 91732, Tel.: (626) 444 7588
 Quan-Am-Tempel, 11700 Lower Azusa Rd., El Monte, CA 91732, Tel.: (626) 401 9794
 Quan-Am-Tempel, 3924 Filhurst Ave., Baldwin Park, CA 91706, Tel.: (626) 813 0245
 Quan-Am-Pagode, 13702 Mc Mains St., Garden Grove, CA 92844, Tel.: (714) 891 8717
 Quan-Am-Pagode, 3033 W. Leeward Ave., Los Angeles, CA 90005, Tel.: (213) 386 9289
 Quan-The-Am-Meditationsinstitut, 2977 S. White Rd., San Jose, CA 95148, Tel.: (408) 223 1425
 Quang-Duc-Dharma-Ausbildungszentrum, 1838 W. Baseline St., San Bernardino, CA 92411, Tel.: (909) 381 1660
 Quang-Duc-Pagode, 380 S. 22nd St., San Jose, CA 95116, Tel.: (408) 286 8380
 Quang-Duc-Pagode, 2314 Brushgien Way, San Jose, CA 96133, Tel.: (408) 259 8392
 Quang-Nghiem-Pagode, 2294 E. Fremon St., Stockton, CA 95205, Tel.: (209) 941 4991
 Quang-Thien-Pagode, 704 East "E" St., Ontario, CA 91764, Tel.: (909) 986 2433
 Sung-Nghiem-Kloster, 275 Ahmu Terrace, Vista, CA 92084, Tel.: (760) 631 4316

Tam-Bao-Pagode, 2459 S. Elm Ave., Fresno, CA 93706, Tel.: (559) 264 2728
 Tam-Bao-Dharma-Zentrum, 8239 International Blvd., Oakland, CA 94621, Tel.: (510) 569 7714
 Thich-Ca-Meditationsinstitut, 15950 Winsters Ln., Riverside, CA 92504, Tel.: (909) 780 5249
 Thien-Phat-Tempel, 8971 Mc Alpine Rd., Garden Grove, CA 92841, Tel.: (714) 891 4604
 Tri-Phuoc-Pagode, 14722 Givens Pl., Westminster, CA 92683, Tel.: (714) 891 3526
 Truc-Lam-Yen-Tu-Pagode, 1918 W. 2nd St., Santa Ana, CA 92703, Tel.: (714) 834 0250
 Tu-An-Meditationszentrum, 4310 W. 5th St., Santa Ana, CA 92703, Tel.: (714) 265 2357
 Tu-Hieu-Pagode, 15216 Crenshaw Blvd., Gardena, CA 90249, Tel.: (310) 719 7193
 Tu-Quang-Pagode, 243 Duboce Ave, San Francisco, CA 94103, Tel.: (415) 431 1322
 Tue-Trung-Thuong Si-Tempel, 15517 Chadron Ave., El Comino Village, CA 90249, Tel.: (310) 644 0525
 Uu-Dam-Tempel, 3024 Eucalyptus St., Marina, CA 93933, Tel.: (831) 384 5438
 Van-Duc-Tempel, 2504 Comstock St., San Diego, CA 92111, Tel.: (619) 268 9542
 Van-Hanh-Pagode, 8617 Fanita St., Santee, CA 92071, Tel.: (619) 448 1144
 Van-Phat-Thanh-Thanh-Pagode, 2001 Talmage Rd., Talmage, CA 95481, Tel.: (707) 462 093
 Vien-Am-Tempel, 14431 Flower St., Garden Grove, CA 92643, Tel.: (714) 839 7289
 Vien-Chieu-Pagode, 9094 Calvine Rd., Sacramento, CA 95829, Tel.: (916) 688 9479
 Vien-Thong-Tempel, 15933 Clark Ave, Bellflower, CA 90706, Tel.: (562) 867 8929
 Vinh-Nghiem-Pagode, 1476 Reservoir St., Pomona, CA 91766, Tel.: (909) 620 7041
 Viet-Nam-Pagode, 863 S. Berendo St., Los Angeles, CA 90005, Tel.: (213) 384 9638
 Viet-Nam-Pagode, 12292 Magnolia St., Garden Grove, CA 92841, Tel.: (714) 534 7263
 Vietnamesischer Buddhismus, Pagode, 863 S. Berendo St., Los Angeles, CA 90005, Tel.: (213) 384 9638
 Vinh-Nghiem-Pagode, 1476 Reservoir St., Pomona, CA 91766, Tel.: (909) 620 7041
 Xa-Loi-Pagode, 2751 Delmar Ave., Rosemead, CA 91770, Tel.: (626) 572 0389
 Zentrum für Kultur, Soziales und Erziehung, 5009 W. 5th St., Santa Ana, CA 92703, Tel.: (714) 554 6194

Colorado (CO)

A-Di-Da-Pagode, 3502 W. Walsh Pl., Denver, CO 80219, Tel.: (303) 936 7499
 An-Bang-Pagode, 5400 W. Kentucky Ave., Lakewood, CO 80226, Tel.: (303) 936 1739
 Bodhidharma-Dharma-Institut, 2050 Clinton St., Aurora, CO 80010, Tel.: (303) 367 5273
 Chan-Nhu-Pagode, 7201 W. Bayaud Pl., Lakewood, CO 80226, Tel.: (303) 238 5867
 Nhu-Lai-Pagode, 2540 W. Iliff Ave., Denver, CO 80219, Tel.: (303) 936 4630
 Quan-Am-Tempel, 1820 W. Colorado Ave., Colorado Springs, CO 80904, Tel.: (719) 442 6866
 Viet-Nam-Pagode, 1123 S. Federal Blvd., Denver, CO 80219, Tel.: (303) 922 8591

Connecticut (CT)

Buddhistische Vereinigung Connecticut, 369 Slimsbury Rd., Bloomfield, CT 06002, Tel.: (203) 242 8002
 Hai-An-Pagode, 255 Cherry St., New Britain, CT 06051, Tel.: (860) 612 0077
 Phuoc-Long-Pagode, 1222 Fairfield Ave., Bridgeport, CT 06605, Tel.: (203) 366 3477

Florida (FL)

Bao-An-Pagode, 5788 Apopka Vineland Rd., Orlando, FL 32818, Tel. : (407) 295 7846
 Dieu-De-Pagode, 9602 Nims Lane Dr., Pensacola, FL 32505, Tel.: (904) 476 8580
 Hai-Duc-Pagode, 2101 Pickettville Rd., Jacksonville, FL 32236, Tel.: (904) 781 4183
 Long-Van-Pagode, 6021 Cornelia Ave., Orlando, FL 32807, Tel.: (407) 273 4429
 Minh-Dang-Quang-Dharma-Institut, 5607 Town N. Country Blvd., Tampa, FL 33615, Tel.: (813) 885 5037
 Ngoc-Thanh-Tempel, 7410 S.W. 12 Ct, North Lauderdale, FL 33068, Tel.: (954) 726 4608
 Phat-Phap-Pagode, 1085 Plaza Comercio Dr. N.E., St. Petersburg, FL 33702, Tel.: (813) 576 9209
 Phuoc-Hue-Pagode, 2600 S.W. 64th Ave., Miami, FL 33155, Tel.: (305) 662 8052
 Tam-Bao-Pagode, 4766 N. Rock Springs Rd., Apopka, FL 32712, Tel.: (407) 886 7092

Georgia (GA)

Kim-Cang-Kloster, 4771 Browns Mill Rd., Atlanta, GA 30038, Tel.: (770) 322 0712
 Quang-Minh-Pagode, 1168 Benteen Ave. SE, Atlanta, GA 30312, Tel.: (404) 624 9782

Hawaii (HI)

Chon-Khong-Kloster, 1105 Hind Luka Dr., Honolulu, HI 96821, Tel.: (808) 373 4608
 Linh-Son-Pagode, 98-847 Lliee St., Aiea, HI 96701, Tel.: (808) 488 3425
 Truc-Lam-Tempel, 106-A Kaiemi St., Kahului Maui, HI 96732, Tel.: (808) 877 2652
 Tu-Hanh-Pagode, 385 S. Puunene Ave., Kahului, HI 96732, Tel.: (808) 873 8654

Idaho (ID)

Linh-Thuu-Pagode, 2312 Overland Rd., Boise, ID 83705, Tel.: (208) 343 9322

Illinois (IL)

Linh-Son-Pagode, 5545 N. Broadway, Chicago, IL 60640, Tel.: (773) 271 7048

Phat-Bao-Pagode, 1495 E. Prospect Ave., Des Plaines, IL 60018, Tel.: (847) 827 4599
 Quan-Am-Tempel, 1509 – 9th St., East Moline, IL 61244, Tel.: (309) 775 0447
 Quang-Minh-Pagode, 4429 N. Damen St., Chicago, IL 60625, Tel.: (773) 275 6859

Indiana (IN)

An-Lac-Pagode, 5249 E. 30th St., Indianapolis, IN 46218, Tel.: (317) 545 1234

Kansas (KS)

Buu-Quang-Tempel, 5157 S. Hydraulic St., Wichita, KS 67216, Tel.: (316) 529 3792
 Phap-Hoa-Pagode, 4653 N. Arkansas Ave., Wichita, KS 67204, Tel.: (316) 838 0132
 Phat-An-Pagode, 3854 S. West St., Wichita, KS 67217, Tel.: (316) 522 0385
 Tu-Quang-Pagode, 301 E. Hillside Rd., Garden City, KS 67846, Tel.: (316) 276 8897

Kentucky (KY)

Chanh-Phap-Dharma-Zentrum, 4620 S. 6th St., Louisville, KY 40214, Tel.: (502) 363 5238
 Tu-An-Pagode, 4600 S. 6th St., Louisville, KY 40214, Tel.: (502) 375 3249

Louisiana (LA)

Bo-De-Pagode, Hwy 996., New Orleans, LA 70131, Tel.: (504) 392 0327
 Tam-Bao-Pagode, 4040 W. Brookstown Dr., Baton Rouge, LA 70805, Tel.: (504) 357 2653
 Thanh-Tinh-Dharma-Zentrum, 333 Willowbrook Dr., Gretna, LA 70056, Tel.: (504) 393 1944
 Tu-Bi-Pagode, 7124 Calumet, Baton Rouge, LA 70805, Tel.: (504) 357 9935

Massachusetts (MA)

Buddhistische Vereinigung Lam Ty Ni, 79 Margin St., Lawrence, MA 01841, Tel.: (508) 975 3874
 Linh-Son-Pagode, 16 Ruthven Ave., Worchester, MA 01606, Tel.: (508) 853 8120
 Luc-Hoa-Pagode, 7 Greenwood Park, Dorchester, MA 02122, Tel.: (617) 436 6084
 Pagode Boston, 81-83 Marion St., East Boston, MA 02128, Tel.: (617) 569 1201
 Pho-Hien-Pagode, 96 Dewey St., Worchester, MA 01610, Tel.: (508) 755 7817
 Viet-Nam-Pagode, 68 Bradeen St., Roslindale, MA 02131, Tel.: (617) 325 9521

Michigan (MI)

Buddhistische Vereinigung Lansing, 6356 Bishop St., Lansing, MI 48911
 Linh-Son-Pagode, 35275 Utica Rd., Clinton TWP, MI 48035, Tel.: (810) 792 6888 (Tri Thuong)
 Linh-Son-Pagode Grand Rapids, 2424 Rogue River N.E. Rd., Belmont, MI 49306, Tel.: (616) 363 3038
 Tam-Quang-Pagode, 1015 - 129th Ave., Bradley, MI 49311, Tel.: (616) 792 2992 (Thanh Luong)
 Tinh-Tam-Tempel, 1848 Robina, Berkley, MI 48072, Tel.: (248) 544 2147

Minnesota (MN)

Thien-An-Tempel, 7732 Unity Ave. N., Minneapolis, MN 55443, Tel.: (612) 566 5242
 Phat-An-Pagode, 475 Minnesota Ave., Roseville, MN 55113, Tel.: (612) 482 7990

Mississippi (MS)

Ngoc-Minh-Tempel, 18132 Allen Rd., Long Beach, MS 39560, Tel.: (601) 865 0802
 Thien-Tinh-Pagode, 6405 Old Fort Bayou Rd., Ocean Springs, MS 39564, Tel.: (601) 875 8825
 Van-Duc-Pagode, 179 Oak St., Biloxi, MS 39530, Tel.: (228) 435 0737

Missouri (MO)

Pho-Hien-Pagode, 1614 White Ave., Kansas City, MO 64126, Tel.: (816) 241 3971
 Vien-Minh-Pagode, 5234 Bulwer Ave., St. Louis, MO 63147, Tel.: (314) 291 8351

Nebraska (NE)

Buddhistische Vereinigung Nebraska, 11123 Madison St., Omaha, NE 68137
 Linh-Quang-Pagode, 216 West F. St., Lincoln, NE 68508, Tel.: (402) 438 4719

Nevada (NE)

Quan-Am-Pagode, 2707 Redhood St., Las Vegas, NE 89146, Tel.: (702) 220 3463

New Hampshire (NH)

Phuoc Dien-Tempel, 684 Auburn St., Manchester, NH 03103, Tel.: (603) 644 2554

New Jersey (NJ)

Linh-Son-Kloster, 8 Church St., Stanhope, NJ 07874, Tel.: (973) 347 2482
 Minh-Dang-Quang-Tempel, 1000 Littleton Rd., Parsippany, NJ 07054, Tel.: (973) 889 9078
 Pho-Hien-Tempel, 8 E. Wilson St., Middlesex, NJ 08846, Tel.: (201) 469 5195
 Quan-Am-Pagode, 16 Saint Paul Ave., Jersey City, NJ 07306, Tel.: (973) 798 9309

New Mexico (NM)

Quang-Minh-Pagode, 420 Pennsylvania N.E. St., Albuquerque, NM 87108, Tel.: (505) 265 7299
 Van-Hanh-Pagode, 327 Georgia S.E. St., Albuquerque, NM 87108, Tel.: (505) 260 4844

New York (NY)

Minh-Dang-Quang-Kloster, 191 E. Frederick St., Binghamton, NY 13904, Tel.: (607) 723 6861

Minh-Dang-Quang-Tempel, 812 Wolf St., Syracuse, NY 13208, Tel.: (315) 476 8474

Thap-Phuong-Pagode, 2222 Andrews N. Ave., Bronx, NY 10453, Tel.: (718) 933 4132

Tu-Hieu-Pagode, 647 Fillmore Ave., Buffalo, NY 14212, Tel.: (716) 892 6839

Van-Hanh-Pagode, 158 Genesee St., Rochester, NY 14611, Tel.: (716) 235 4927

North Carolina (NC)

An-Lac-Pagode, 605 S. Scientific St., High Point, NC 27260, Tel.: (336) 887 3485

Lien-Hoa-Pagode, 6505 Lake Dr., Charlotte, NC 28125, Tel.: (704) 537 1126

Phap-Hoa-Kloster, 1845–16th St., NE Hickory, NC 28601, Tel.: (828) 267 1982

Quan-Am-Pagode, 1410 Glendale Dr., Greensboro, NC 27407, Tel.: (910) 854 5238

Van-Hanh-Pagode, 4229 Forestville Rd., Raleigh, NC 27616, Tel.: (919) 266 4230

Ohio (OH)

Linh-Son-Pagode, 4045 Cleveland Ave., Columbus, OH 43224, Tel.: (614) 476 3758

Ohio-Tempel, 8841 Minturn Ct., Powell, OH 43065, Tel.: (614) 889 1863

Vien-Quang-Pagode, 5305 Franklin Ave., Cleveland, OH 44102, Tel.: (216) 631 5965

Oklahoma (OK)

Giac-Quang-Pagode, 516 S.E. 17th St., Oklahoma City, OK 73129, Tel.: (405) 636 1845

Tam-Bao-Pagode, 16933 E. 21st St., Tulsa, OK 74134, Tel.: (918) 438 0714

Vien-Giac-Pagode, 5101 N.E. 36th St., Oklahoma City, OK 73121, Tel.: (405) 424 0264

Oregon (OR)

Linh-Son-Pagode, 2535 S.E. 118th Ave., Portland, OR 97266, Tel.: (503) 760 9283

Minh-Quang-Tempel, 1006 N.E. Alberta St., Portland, OR 97211, Tel.: (503) 288 9819

Nam-Quang-Pagode, 3337 N.E. 148th Ave., Portland, OR 97230, Tel.: (503) 254 0875

Ngoc-Son-Tempel, 8318 S.E. Harney St., Portland, OR 97266, Tel.: (503) 775 2333

Ngoc-Vien-Kloster, 6431 S.E. Flavel St., Portland, OR 97206, Tel.: (503) 774 4005

Pennsylvania (PA)

Bo-De-Pagode, 1114 S. 13th St., Philadelphia, PA 19147, Tel.: (215) 389 7390

Chon-Nhu-Meditationszentrum, 721 Braddock Ave., Braddock, PA 15104, Tel.: (412) 636 9113

Giac-Lam-Pagode, 131 Nyack Ave., Lans Downe, PA 19050, Tel.: (215) 659 4249

Linh-Quang-Tempel, 821 Ridge Rd., Telford, PA 18969, Tel.: (215) 234 0903

Phap-Hoa-Pagode, 202 Cherry St., Columbia, PA 17512, Tel.: (717) 684 4301

Quan-Am-Pagode, 1239 Ridge Ave., Philadelphia, PA 19123, Tel.: (215) 765 8715

Tennessee (TN)

Ngoc-Phuoc-Tempel, 1368 Jefferson Ave., Memphis, TN 38104, Tel.: (901) 725 5864

Texas (TX)

Bao-Quang-Pagode, 14937 Santa Gertrudis, San Antonio, TX 78217, Tel.: (210) 650 0292

Buu-Mon-Pagode, 2701 Procter St., Port Arthur, TX 77640, Tel.: (409) 982 9319

Dai-Giac-Pagode, 2501 Emanuel St., Houston, TX 77004, Tel.: (713) 951 0092

Dao-Quang-Pagode, 3536 N. Garland Ave., Garland, TX 75040, Tel.: (972) 414 7345

Dong-Lam-Pagode, 10022 Westview Dr., Houston, TX 77055, Tel.: (713) 647 4460

Giac-Hoa-Pagode, 1714 N. Mirror, Amarilio, TX 79107, Tel.: (706) 383 3741

Huong-Hao-Pagode, 4717 Rose Dale St., Foth Worth, TX 76105, Tel.: (817) 531 7144

Lien-Hoa-Pagode, 2014 Rose St., Irving, TX 75061, Tel.: (972) 445 1646

Linh-Son-Pagode, 19904 Apple Spring Dr., Leander, TX 78641, Tel.: (512) 259 2615

Linh-Son-Pagode, 13506 Ann Louise Rd., Houston, TX 77086, Tel.: (281) 999 1623

Linh-Son-Pagode, 12222 Seashore, Houston, TX 77072, Tel.: (281) 568 6858

Linh-Son-Pagode, 4604 Duval Rd., Austin, TX 78727, Tel.: (512) 794 8998

Minh-Dang-Quang-Kloster, 810 9th St., Galveston, TX 77550, Tel.: (409) 763 8557

Minh-Dang-Quang-Meditationszentrum, 11755 S. Glen St., Houston, TX 77099, Tel.: (281) 861 7897

Ngoc-Lien-Tempel, 9303 Belle Glen St., Houston, TX 77099, Tel.: (281) 933 3138

Phap-Luan-Pagode, 13913 S. Post Oak Rd., Houston, TX 77045, Tel.: (713) 433 4364

Phap-Quang-Pagode, 1004 Small St., Grand Prairie, TX 75050, Tel.: (972) 264 1285

Phat-Quang-Pagode, 701 Arizona St., Houston, TX 77587, Tel.: (713) 946 5490

Phuc-Vien-Pagode, 14101 Hwy 59, Houston, TX 77032, Tel.: (281) 449 1900

Phuc-Vien-Tempel, 914 Grace Lane, Humble, TX 77338, Tel.: (713) 446 3032

Phu-Van-Tempel, RD 2 Box 437A, Newton, TX 75966, Tel.: (409) 364 2860

Quan Am-Pagode, 8016 Barkley, Houston, TX 77017, Tel.: (713) 643 1832

Quang-Chieu-Meditationszentrum, 5251 Rendon Rd., Forthworth, TX 76140, Tel.: (817) 483 8670
 Thien-Thai-Pagode, 9940 B. Parliament House Rd., Austin Tx 78729, Tel.: (512) 258 3763
 Tinh-Luat-Tempel, Route 2, Box 335D, Waller, TX 77484, Tel.: (936) 931 5427
 To-Dinh-Tu-Dam-Pagode, 615 Gilbert Rd., Irving, TX 75061, Tel.: (972) 986 1019
 Tu-Bi-Quan-Am-Pagode, 16827 Mueschke Rd., Cypress, TX 77429, Tel.: (281) 373 9683
 Van-Phuoc-Pagode, 3123 Manchester Rd., Wichita Falls, TX 76305, Tel.: (817) 761 3697
 Viet-Nam-Pagode, 10002 Synott Rd., Sugar Land, TX 77478, Tel.: (281) 575 0910

Utah (UT)

Pho-Quang-Pagode, 1189 W. 1000 N. St., Salt Lake City, UT 84118, Tel.: (801) 359 4273
 Tam-Bao-Pagode, 475 N. 700 W. St., Salt Lake City, UT 84116, Tel.: (801) 537 7354

Virginia (VA)

Buddhistisches Zentrum Van Hanh, 7605 Bullrun Dr., centralville, VA 22020, Tel.: (703) 968 8460
 Dong-Hung-Kloster, 541 Downey Dr., Virginia Beach, VA 23462, Tel.: (757) 456 0448
 Giac-Hoa-Pagode, 2019 Cora St., Chesapeake, PA 23324, Tel.: (757) 543 9255
 Hoa-Nghiem-Pagode, 9105 Backlick Rd., Fort Belvoir, VA 22060, Tel.: (703) 781 4306
 Phap-Vuong Kloster, 3418 Annandale Rd., Fall Church, VA 22042, (307) 573 9633
 Phat-Bao-Pagode, 4701 Blacklick Rd., Annandale, VA 22003, Tel.: (703) 256 8230
 Van-Hanh-Meditationszentrum, 7605 Bull Run Dr., Centreville, VA 20212, Tel.: (703) 968 8460
 Van-Phuoc-Pagode, 6054 Leesburg Pike, Falls Church VA 22041, Tel.: (703) 671 8684

Washington State (WA)

A-Di-Da-Pagode, 10722 18th SW, Seattle, WA 98146, Tel.: (206) 722 4441
 Bo-De-Pagode, 3903 S. Sunny View Dr., Seattle, WA 98118, Tel.: (206) 722 4094
 Buu-Hung-Kloster, 17808 N.E. 18th St., Vancouver, WA 98684, Tel.: (360) 256 9550
 Co-Lam-Pagode, 3503 S. Graham St., Seattle, WA 98118, Tel.: (206) 723 4741
 Duoc-Su-Pagode, 6924 42nd Ave. S., Seattle, WA 98118, Tel.: (206) 725 1070
 Dia-Tang-Vien-Quang-Pagode, 1705 Filbert Rd., Lynnwood, WA 98036, Tel.: (206) 672 0746
 Lien-Hoa-Pagode, 1211 N. Wilson St., Olympia, WA 98506, Tel.: (360) 352 7109
 Minh-Dang-Quang-Tempel, N. 5025 Regal Ave., Spokane, WA 99207, Tel.: (509) 325 1247
 Viet-Nam-Pagode, 1651 S. King St., Seattle, WA 98144, Tel.: (206) 323 2269
 Phuoc-Hue-Pagode, 1313 E. 48th St., Tacoma, WA 98404, Tel.: (253) 474 6770
 Phuoc-Hue-Pagode, 12405 NE. 95th St., Kirkland, WA 98033, Tel.: (206) 822 7236
 Quan-Am-Tempel, 2121 N. 130th St., Seattle, WA 98133, Tel.: (206) 362 0825
 Quan-Am-Phuoc-Loi-Tempel, 3634 Courtland Pl. S., Seattle, WA 98144, Tel.: (206) 721 3847
 Van-Hanh-Pagode, 4837 S. Fontanelle St., Seattle, WA 98118, Tel.: (206) 722 5305

Washington, DC (DC)

Ky-Vien-Pagode, 1400 Madison St. N.W., Washington, DC 20011, Tel.: (202) 882 6054
 Giac-Hoang-Pagode, 5401 N.W. 16th St., Washington, DC 20011, Tel.: (202) 829 2423

Wisconsin (WI)

Phuoc-Hau-Pagode, 1510 S. 11th St., Milwaukee, WI 53204, Tel.: (414) 383 5664