

Studienabschlussarbeiten

Sozialwissenschaftliche Fakultät

Bernhart, Elias:

Dharma, Sangha und Buddha in München
Eine soziologische Untersuchung zur Popularität des
Buddhismus in Deutschland

Bachelorarbeit, Sommersemester 2014

Gutachter: von Unger, Hella

Sozialwissenschaftliche Fakultät

Institut für Soziologie

Soziologie

Ludwig-Maximilians-Universität München

<https://doi.org/10.5282/ubm/epub.24840>

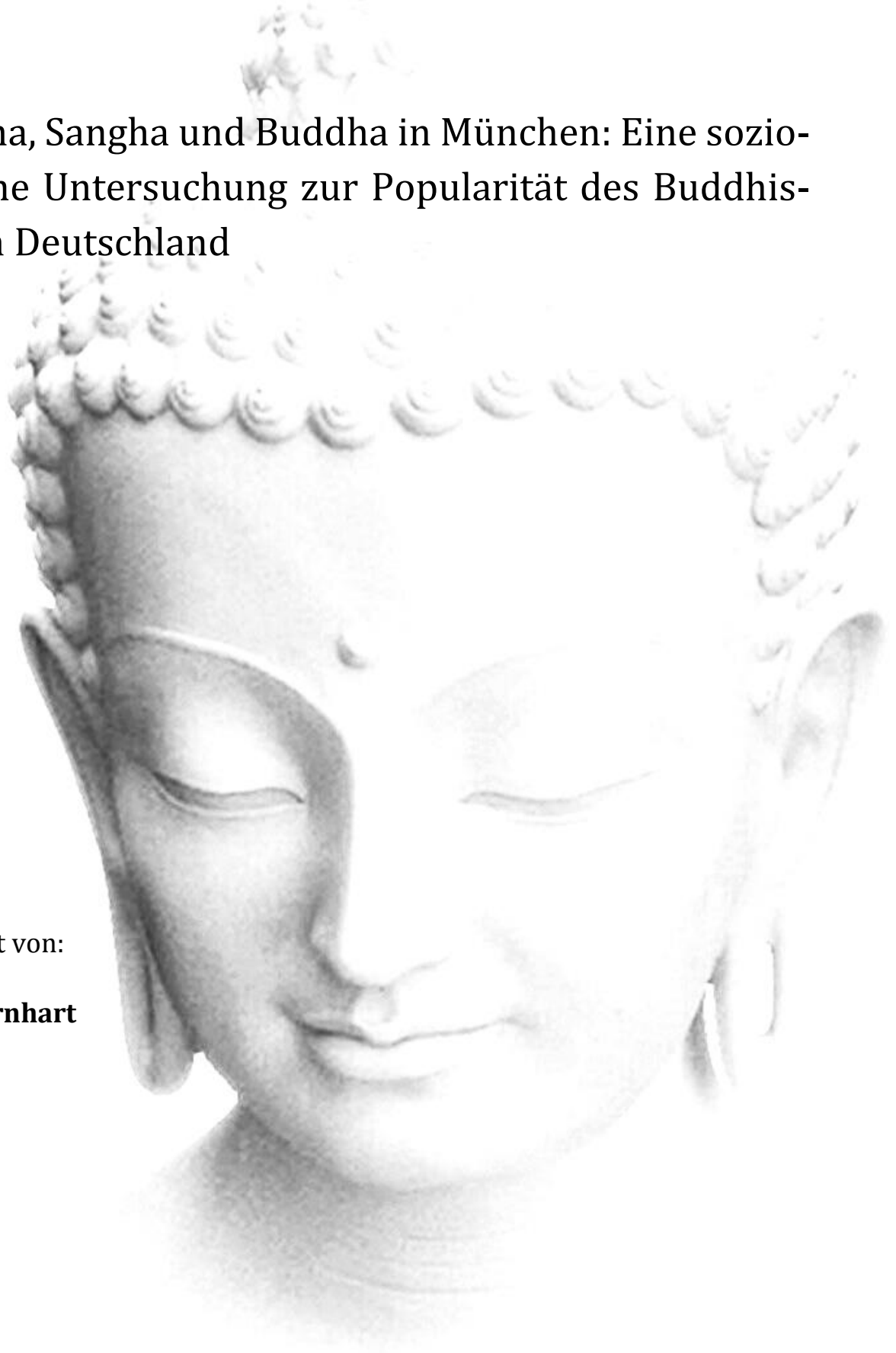
Bachelorarbeit: Eingereicht am Institut für Soziologie an der LMU München

Betreuerin: Professorin Dr. Hella von Unger

Dharma, Sangha und Buddha in München: Eine soziologische Untersuchung zur Popularität des Buddhismus in Deutschland

Vorgelegt von:

Elias Bernhart



Abstract

Buddhismus und die subjektiven Gründe dafür, Buddhist zu werden, sind in Deutschland bislang kaum soziologisch erforscht. Und das, obwohl einerseits buddhistische Inhalte gesellschaftlich einen festen Platz einnehmen und andererseits die buddhistische Gemeinschaft stetig wächst. Deshalb soll nachfolgend vor dem Hintergrund der drei prominenten religionssoziologischen Theorien: Säkularisierungstheorie, Individualisierungstheorie und religiösem Marktmodell, ein qualitatives Studiendesign entwickelt werden um die Popularität des Buddhismus als religiöse Alternative in München empirisch zu untersuchen.

Danksagung

So wie es in der Eigenständigkeitserklärung steht, wird die Bachelorarbeit selbstständig allein erarbeitet. Allerdings ist man dennoch auf ein unterstützendes Umfeld angewiesen und deshalb möchte ich noch einigen Menschen danken. An erster Stelle meiner Familie und Freundin Sin, dass sie mir, ab und an, vorkommende Missgelauntheit verziehen haben und ihr Bestes gegeben haben einen tendenziellen Eremiten-Rückzug zu verhindern. Dafür vielen Dank!

Ebenfalls gebührt den Personen Dank, die die Arbeit ganz oder teilweise gelesen haben: Meinem Bruder Jonas, Sin und Stefan.

Sowie spezieller geht Dank an das Drikung Garchen und Aryatara-Institut für ihre Unterstützung und Mithilfe um Einblicke in ein spannendes Thema zu erhalten.

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	1
2. Hintergrund	3
2.1. Buddhas langer Weg in den Westen	3
2.1.1. Ursprung des Buddhismus	4
2.1.2. Verbreitung Buddhismus Asien	5
2.1.3. Ankunft im Westen	6
2.1.4. Lehre des Buddhismus.....	8
2.2. Religionssoziologische Perspektiven auf den Buddhismus.....	10
2.3. Theoretische Rahmung des Forschungsvorhabens.....	11
2.3.1. Säkularisierungsthese	11
2.3.2. Individualisierungstheorie.....	13
2.3.3. Religiöses Marktmodell	15
2.4. Forschungsstand und soziologische Relevanz	18
3. Forschungsdesign und Methodik	20
3.1. Forschungsfrage	20
3.2. Qualitatives Forschungsdesign	21
3.3. Erste Erfahrungen, Vorerkundungen im Feld.....	22
3.3.1. Gruppenwahl, Kontakt und Feldzugang	22
3.3.2. Arten der Datenerhebung.....	22
3.3.3. Erprobung Leitfaden.....	23
3.4. Methodenwahl und Begründung	24
3.4.1. Feldzugang, Kontaktaufnahme und Gatekeeper	24
3.4.2. Methoden der Datenerhebung.....	26
3.3.2.1. Beobachtung und teilnehmende Beobachtung.....	27
3.3.2.2. Gespräche und Leitfadengestütztes Interview.....	29
3.3.2.3. Feldnotizen.....	32
3.4.3. Art der Datenauswertung	32
3.4.4. Gütekriterien und Forschungsethik.....	33
3.5. Bevorzugtes Sampling	34
3.6. Zeitplan für Durchführung des Projektes	35
4. Erkenntnisse und Zwischenergebnisse.....	36
5. Literaturverzeichnis.....	39

1. Einleitung

„Nicht der Glaube an ein höchstes Wesen, noch seine Verneinung, sondern nur die eigene Bemühung um rechtes Leben und die selbst errungene geistige Entwicklung können zur Befreiung führen“ (Buddha)

Mit diesem Zitat, das dem Buddha Siddhartha Gautama zugeordnet wird, soll in diese religionssoziologische Arbeit eingestiegen werden. Glaube und Religion sind immer noch wichtige Faktoren und Triebfedern im menschlichen Leben und haben die Welt, wie wir sie heute vorfinden, entscheidend mitgeprägt.

Der genaue Zeitpunkt der Genese von sakralen Inhalten liegt im Dunkeln. Dieter Brandt (2011) geht, in einem Online-Artikel der „Zeit“ davon aus, dass allein das Entstehen von Bewusstsein, noch nicht ausreichend war für das Entwickeln von Glaubensmodellen. Sondern vielmehr war die Ursache, wie Verbeek (2010) schreibt, die Weiterentwicklung der kognitiven Fähigkeiten gepaart mit dem Unwissen über natürliche Vorgänge. Ebenfalls wurde den frühen Menschen die eigene Vergänglichkeit bewusst und zum Problem:

„Diese Spannung zwischen Todeszwang und Lebensdrang war ein Erfolgsrezept in der Evolution. Seit das Gehirn des Menschen aber so leistungsfähig ist, dass ihm seine eigene Sterblichkeit unvermeidbar bewusst wird, wurde der Tod zum Problem, zum Leitmotiv von Kulturen, zur Ursache von Religion. [...] Vertreibung [...] des sorglos Unbewussten – jenseits der Kenntnis vom eigenen Tod“ (Verbeek 2010: S.68)

Es begannen sich Deutungsmuster zu entwickeln, Glaube, Rituale und Totenkult, mit dem Versuch das Unverständliche, das Übernatürliche in gewisser Art und Weise wieder in den Kreis des Verständlichen zu bringen, es mit nachvollziehbaren „Sinn“ zu versehen. Durch diesen Schritt war das Tor aufgeschlagen für ein breites, konfuse, verschiedenartiges Feld von Glaubenskonzepten, religiösen Praktiken, Mythen und Religionen. Die Religion, samt Kult, war seitdem der ständige Begleiter des Menschen, einige Religionssoziologen bezeichnen dies auch als die „anthropologische Konstante“ (Pickel 2011: S.179), die sich im Zuge der „kulturellen Revolution“ manifestierte und verbreitete (Vollmer 2011: S.142). Von den primitiven Glaubensformen und Ehrfurcht vor Naturgewalten und allem anderen Unerklärlichen, Angsteinflößenden, vollzog sich ein Wandel zur stärkeren Ausdifferenzierung dieser Phänomene, hinter denen nun Götterwesen gesehen

wurden. Diese Götter sprossen weltweit in den verschiedensten Ausprägungen und wurden mit unterschiedlichsten Charaktertypen und Beziehungen untereinander versehen. Vom Pantheon der Antike und dem Olymp, über die raue Schönheit der nordischen Götterwelt, bis hin zur Traumwelt der Aborigines, entstanden Glaubenssysteme. Wilkinson bietet mit „Sagen und Mythen aus allen Kulturkreisen“ einen guten Überblick.

Seit jeher besitzt die Religion auch die Funktion der Erzeugung von kulturellen Gütern (Architektur, Kunst, Musik, soziale Praxis...) und die Abgrenzung zu anderen Kultur- oder Religionskreisen (Junker 2011: S.96 ff.). Die religiös bedingten, kulturellen Formen prägen und prägen die Gesellschaft bis heute, so steht das christliche Abendland in gewisser Weise, mit seinem Wertesystem, dem muslimischen Morgenland oder dem fernen Osten gegenüber. Dennoch hat sich, beginnend mit den Jahren der Aufklärung, das Verhältnis und die Stellung von Religion und Gesellschaft im Westen und besonders in Europa, verändert. Längst ist sie nicht mehr unangefochten, die christlichen Kirchen werden kritisiert. Marx verurteilte sie sogar zum „Opium für das Volk“. Dass Götterglaube nicht mehr zwingend notwendig ist, zeigte bereits, im 6.JH. v.Chr., das Aufkommen der Weltreligion/-Philosophie: Buddhismus. Doch wie steht es jetzt in der modernen Zeit um die Religion? Tatsache ist, es lässt sich schlichtweg keine pauschale Aussage treffen, Religionen sind weiterhin weltweit vorhanden und es lassen sich viele Trends und Einflüsse in Wechselwirkung mit der Gesellschaft beobachten.

In dieser Arbeit soll ein qualitatives Forschungsdesign für ein religionssoziologisches Forschungsprojekt, im Umfang von 6 Monaten, entwickelt werden. Dabei steht im Interesse der Buddhismus, genauer, der tibetischen Mahayana, im Mittelpunkt. Und dessen religiöse Rolle und Attraktivität in München. Nachfolgend wird zunächst der theoretische Hintergrund des Forschungsvorhabens dargestellt. Als erstes der Weg des Buddhismus in den Westen und zentrale Elemente der Lehre. Danach folgt der religionssoziologische Block mit den drei Theorien und Modellen, auf die das Projekt aufbaut: Säkularisierungstheorie, Individualisierungstheorie und religiöses Marktmodell. Nachdem der Hintergrund und die relevanten Begriffe geklärt sind, wird die Forschungsfrage des Projekts formuliert. Daraufhin werden die bereits getätigten Vorerfahrungen im Feld dargestellt. Die Erkenntnisse aus den Vorerfahrungen fließen anschließend bei der Erstellung des Studiendesigns ein um passende Datenerhebungs- und Auswertungsmethoden zu wählen und sich auf ein

Sampling festzulegen. Als Übersicht wird ein Zeitplan erstellt und abschließend ein Resümee über die bisherigen Zwischenergebnisse und weitere Erkenntnisse, sowie Probleme und positive Erfahrungen gezogen.

2. Hintergrund

2.1. Buddhas langer Weg in den Westen

Martin Baumann titelt (1997) im „Journal of Buddhist Ethics“: „The Dharma Has Come West“. Dharma bezeichnet die von Buddha Siddhartha Gautama, etwa 550 v.Chr., begründete Lehre, die als Grundlage für alle Traditionen und Schulen des Buddhismus fungiert. Im Dharma sind neben der Lehre auch Symbolik, religiöse Praxis und Ethik beinhaltet.

Wann gelangte der Buddhismus in den Westen? Bereits im 19. JH. setzten sich Intellektuelle in Europa mit dem Buddhismus auseinander und sahen ihn, dem Christentum als überlegen an (vgl. Fruhwirth 2004: S.303-327). Nach Mürmels Angaben (2006), legten Arthur Schopenhauer und Friedrich Zimmermann erste Grundsteine für die Beschäftigung mit dem Buddhismus. Des Weiteren waren in Deutschland unter anderem: Feuerbach, Nietzsche, Grimm, Dahlke und sogar Richard Wagner vom Buddhismus inspiriert. Karl Seidenstücker gründete schließlich 1903 in Leipzig die erste buddhistische Gemeinschaft: „Der Buddhistische Missionsverein in Deutschland“ (vgl. Mürmel 2006: S. 157-173 vgl. auch von Brück 2000: S.200 ff.). Nachdem der Buddhismus in Europa zunächst nur einem elitären, intellektuellen Kreis zugänglich war, begannen sich die Inhalte der buddhistischen Lehre in den Jahren nach dem 2. Weltkrieg in breitere Schichten auszudehnen.

Doch bevor auf die „moderne“ Expansion des Buddhismus in westliche Gesellschaften eingegangen wird, sollte zunächst kurz angeführt werden: Was der Buddhismus überhaupt ist. Deshalb wird nachfolgend kurz die Geschichte des Buddhismus dargestellt, wie sie beispielsweise von der Philosophin Katharina Ceming (2012), der Journalistin Joan Duncan Oliver (2008), sowie dem Ethnologen und Fotografen Bruno Baumann (2008) dargestellt wird. Vieles fließt auch aus dem eigenem Erfahrungsschatz ein. Denn der erste Kontakt mit dem Buddhismus kam dadurch zustande, dass sich meine Eltern auch früh stark mit Tibet und Buddhismus beschäftigen und in der Folge auch einige wunderschöne, alte tibetische Thangkas (bemale Rollbilder mit Darstellungen von buddhistischen Figuren, samt zahlreicher abstrakter Symbolik. vgl. Lavizzari-Raeuber 1989: Thangkas-Rollbilder aus dem Himalaya), besitzen. Schon als Kind herrschte große Neugierde und Faszination

darüber, was auf diesen fremdartigen Bildern dargestellt wurde. Und so wurde über die Jahre und Reisen ein individueller Erfahrungsschatz aufgebaut. Ein Thangka gibt das Leben und Wirken des Buddhas, in zahlreichen kleinen detailverliebten Bildern, wider.

2.1.1. Ursprung des Buddhismus

Die Geschichte des Buddhismus beginnt etwa 563 v. Chr. mit der Geburt von Siddhartha Gautama, aus dem Hause Shakya, im Ort Lumbini (Baumann 2008: S. 37 ff.). Seine Mutter Maya verstarb wenige Tage nach der Geburt und er wurde stellvertretend von der Schwester seiner Mutter aufgezogen. Im Buddhismus gibt es ein durchaus hohes Maß an Mystik und so ranken sich um die Geburt Legenden. So besagte eine Prophezeiung, dass Siddhartha entweder ein mächtiger Monarch, oder ein weltverändernder Mönch werden sollte. Weiter so würde Siddhartha den Palast und das weltliche Leben hinter sich lassen, sobald er vier Zeichen sehen würde: Einen kranken, einen alten und einen toten Menschen, sowie einen Mönch. Aufgrund dieser Prophezeiung lag es Siddharthas Vater daran, ihn gegenüber Leiden zu isolieren und ein sorgenfreies Leben zu bescheren. Letztendlich wurde Siddhartha bei Ausfahrten mit den vier Zeichen konfrontiert und jedes von ihnen brachte ihn weiter zu der Erkenntnis, dass das was ihm zuhause präsentiert wurde nicht das Heilsbringende sei. Und so machte er sich mit 29 Jahren auf in die „Hauslosigkeit“ (ebd. 2008: S. 41) und verließ seine Frau Yashodara und Sohn Rahula, um seinen Weg zur Befreiung zu finden. Dafür adressierte er mehrere Gurus, die jedoch ihm nicht weiterhelfen konnten und so entschloss er sich, sich in Askese zu üben (Grimm 1957: S.8-9.; vgl. auch Oliver 2008: S. 13-15). Und trotz einiger extremer Ausübungen, die er auf sich nahm und unter anderer enormer Magersucht beinhalteten (er wurde „gleich dürrer, welken Rohrknüppeln“), führte ihn auch nicht zum gewünschten Erfolg (Baumann 2008: S. 41-44). Er kehrte zu einer ausgewogenen Lebenshaltung zurück und begann unter einem Baum zu meditieren um sich auf die Suche nach der Wahrheit zu machen. Während dieses Prozesses, so eine weitere Legende, musste sich der Buddha gegen „Mara“ (der Verkörperung von Bösem, Verblendung, Lust und Gier etc.), der ihn herausforderte und lockte seinen Weg aufzugeben (Oliver 2008: S.20ff.). Nachdem Siddhartha widerstand, gelangte er zur letzten Erkenntnis, den „Vier edlen Wahrheiten“ und wurde zum „Buddha“ dem Erwachten. Von dem Ort aus, der heute als Bodh Gaya bekannt ist, zog der Buddha los und verbreitete den Dharma bis zu seinem Tod mit 80 Jahren (Baumann 2008: S.63.). In dieser Zeit sammelte er eine große Glaubensgemeinschaft, „Sangha“ genannt. Zum Sangha zählen Non-

nen (Bhikkhuinis), Mönche (Bhikkhus) und Laien gläubige, welche durch dreifache „Zufluchtnahme“, zum Buddha, Dharma und Sangha, eben jenem beitreten. Nach Baumann (2008) lag der Erfolg des Buddhismus auch darin, dass zu der Zeit das Vedentum als erstarrt galt (vgl. Baumann 2008: S. 41.). An den Mönchen lag es nach dem Tod Buddhas den Dharma weiterzugeben. Dies geschah zunächst mündlich und später per Niederschrift in Pali und Sanskrit.

2.1.2. Verbreitung Buddhismus Asien

In den Jahrhunderten nach Buddhas Tod entwickelte sich der Dharma zu einer regelrechten Erfolgsgeschichte. Wie Schumann (2011) beschreibt, verbreitete sich der Dharma aus einem kleinen Umkreis in Nordindien/Süd Nepal in ganz Asien. Nach Südindien, Thailand und Indonesien, über die Seidenstraße bis nach Afghanistan und Usbekistan, von dort über das tibetische Hochplateau nach China und in die Steppen der Mongolei, sowie in den Süden von Russland und weiter über Korea nach Japan (Schumann 2011: S. 234-237). Ursächlich für diese erste Verbreitung, war der indische König Ashoka, der Missionare in ganz Asien und bis an die Grenzen des hellenistischen Reiches schickte (ebd. 2011: S. 234-237). Wobei es zur Verschmelzung und Austausch von hellenistischen und buddhistischen Werten kam, wie bei der Gnosis oder dem „Graeco-Buddhismus“ (vgl. Messing 1997: S.10-57).

In all diesen unterschiedlich geprägten Regionen schaffte es der Buddhismus Fuß zu fassen und seine Lehre in die Gesellschaft zu integrieren (vgl. Hartmann 2000: S. 421-436). Des Weiteren prägte er maßgeblich, vergleichbar mit dem Christentum in Europa, die Entwicklung und Produktion kultureller Güter, Wertvorstellungen und Praktiken. In Indien starb der Buddhismus aufgrund mehrerer Invasionen aus, wobei die der islamischen Kriegsherren, durch systematische Verfolgung, Ermordung von Buddhisten und die Zerstörung von Heiligtümern, den Todesstoß setzten (vgl. Schumann 2011: S.234-237). Obwohl in Reichschina der Buddhismus auch die Kulturevolution, samt Atheismus-Propaganda, überstanden zu haben scheint, sind die Vorgänge in Tibet mit denen der islamischen Invasionen in Indien vergleichbar, (kultureller) Genozid, Morde an Tibetern und Zerstörung von ca. 6000 Klöstern (Messing 1997: S.57ff.).

2.1.3. Ankunft im Westen

Schließlich nach der Ausbreitung in ganz Asien gelangte der Buddhismus vom 19. Jh. an, zunächst „tröpfchenweise“ in den Westen, genau wie es der indische Guru Padmasambhava verheißt hatte, würde der Buddhismus in den Westen gelangen „wenn stählerne Vögel den Luftraum durchqueren“ (ebd. 1997: S.57). Im Westen wurde der Buddhismus heiß diskutiert, über dessen Inhalte, Überlegenheit zum Christentum oder die Vereinbarkeit des Buddhismus und dem Christentum (vgl. ebd. 1997: S.95-121; 192-204).

Nachdem der Dharma zunächst nur einem kleinen Kreis zugänglich war, kam es schließlich in der zweiten Hälfte des 20. Jh. zur Expansion in den westlichen Kulturen und die buddhistische Lehre wurde immer bekannter und gewann zunehmend mehr Anhänger und Unterstützer. Dafür lassen sich zwei Hauptgründe auflisten, verschiedene Autoren anführen: 1. Immigrierende Asiaten in Nordamerika, Australien und Europa 2. Wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Buddhismus und Verbreitung seiner Inhalte. Zu 1. Zählt die Einwanderung von Japanern in die USA und Europa, sowie von Vietnamesen und Kambodschanern, ebenso die Flucht der Buddhisten aus Tibet (vgl. Baumann 1997; Kashima 1977; Hunt 2003). Das führt zu Punkt 2. Der stärkeren Aufmerksamkeit und Beschäftigung mit dem Buddhismus und seiner Lehre. Dem Großteil der Bevölkerung steht Teilwissen zur Verfügung, welches sie in Form von Medien, Schulunterricht oder als Ergebnis von eigener Recherche, erhalten haben. Begriffe wie Karma, Nirwana und Reinkarnation, sind einigermaßen vertraut. Im asiatischen Restaurant wird der „Dicke“ als Buddha-Abbildung erkannt und teilweise, mit erstaunlichem Teilwissen gefragt, „warum Buddha so fett sei, wenn dieser Mäßigung predigt“. Ebenso finden dieser und seine schlanken Verwandten, dank pfiffigen Möbelhäusern, in verschiedenen Varianten als Accessoire den Weg in die deutschen Häuser und Wohnungen. Des Weiteren hat sich die Spannweite buddhistischer Literatur enorm erweitert. Aus den vereinzelt Werken von beispielsweise Georg Grimm, Zimmermann etc., ist eine ganze Bibliothek an Büchern erwachsen. Aus unterschiedlichen Disziplinen über verschiedene Themen und mit differenzierten Anspruch und Zielsetzung. So wurde „Mieses Karma“ von David Safier ein riesiger Erfolg, indem es humorvoll das Prinzip des Karmas behandelt. Für die kleine Einführung in den Buddhismus empfiehlt sich das auch hier zitierte Werk von Joan Duncan Oliver namens: „Auf einen Kaffee mit Buddha“. Es gibt buddhistische Ratgeber für die Alltagsbewältigung und Anweisungen für Meditation, wie „Erleuchtung finden in einer lauten Welt“ von Jack Korn-

field. Selbstverständlich beschäftigt sich die Wissenschaft auch vermehrt mit dem Buddhismus wie in den kommenden Gliederungspunkten sichtbar wird. Aus der Folge des größeren Zuganges der Menschen zum Buddhismus und dem größeren Interesse, stieg auch die Zahl der nicht asiatischen Buddhisten im Westen. Der Buddhismus wurde immer populärer in der Bevölkerung. Tamney (2007) gibt an, dass in den USA 17% einen Buddhisten kennen und 30% sind mit Ansätzen der Lehre mehr oder weniger vertraut sind und ganze 12% angeben beeinflusst zu sein (Tamney 2007: S.177). Laut einer von der Uni Münster, auf statista.com, 2010 veröffentlichten Statistik ist der Buddhismus die religiöse Gruppe gegenüber der es am wenigsten Vorbehalte gibt. 2009 wurde der wohl berühmteste Vertreter des tibetischen Buddhismus, der Dalai Lama in einer Meinungsumfrage von France24 und International Herald Tribune über sympathische Personen, auf den 2. Platz gewählt mit 83% der Stimme. Knapp hinter Barack Obama (ebenfalls Friedensnobelpreisträger), obwohl mittlerweile „Friedensnobelpreisträger“ Obama nicht mehr den 1. Platz einnehmen sollte, das am Rande. Die Encyclopaedia Britannica veröffentlichte im März 2013 einen Vergleich zwischen der Entwicklung der Anhänger einzelner Religionsgruppen von 1900 bis 2010. Buddhisten entwickelten sich von 127 Millionen auf 463 Millionen und repräsentieren 6,7% Gläubige. Konkret auf westliche Gesellschaften steigerten sich die Anteile von Buddhisten ebenfalls. In Amerika wuchs der Anteil von Buddhisten von 0,1% in den 1970er Jahren auf 0,5% zur Jahrtausendwende bis 0,6% (Smith 2002: S. 584). Tamney gibt noch an, dass zahlreiche mehr vom Buddhismus beeinflusst sind, als tatsächlich konvertieren (was auch kein zwingendes Vorgehen ist) und es so auch schwierig ist eine genaue Zahl festzuhalten. Auch Smith gibt eine Spannweite von 500000-5 Millionen möglichen Buddhisten in den USA an (ebd.: S.578; 581). Baumann (1997) kommt sogar auf einen Anteil von 1,6%. Davon sind größere Anteile nicht asiatischen Buddhisten zuzuschreiben. In Deutschland kommt Baumann (1997) auf einen Anteil von 0,2% Buddhisten für das Jahr 1995, insgesamt 150000 Gläubige (Baumann 1997: S. 198). Leider gibt es in Deutschland keine aktuellen Erhebungen und Zahlen, allerdings ist anzunehmen, dass die Zahlen in den vergangenen 20 Jahren weiter gestiegen sind. Schätzungen von www.buddhismus.de gehen von ungefähr 350000 Gläubigen aus. Nach Angaben der DBU (www.buddhismus-deutschland.de) gibt es 63 Gemeinschaften in Deutschland, die wiederum um die 600 Gruppen, in ganz Deutschland, auf sich vereinen. Der Buddhismus in Deutschland ist demnach eine größere, religiöse Minderheit, wenn es um die offiziellen Mitgliederzahlen geht. Dennoch ist ein klares Wachstum an

nicht-asiatischer Buddhisten zu verzeichnen. Ebenfalls ist der Faktor mit einzubeziehen, dass eben zahlreiche Personen mehr vom Buddhismus als anderen geprägt oder fasziniert sind, aber (noch) in keiner Statistik aufgelistet sind, wie auch meine Wenigkeit.

2.1.4. Lehre des Buddhismus

Die buddhistische Lehre hat einen weiten Weg zurückgelegt und vielfältige Formen angenommen, bis er in den westlichen Gesellschaften Fuß fasste. Bruno Baumann (2008) zeichnet mit seinem Werk „Der Weg des Buddha“ einen hervorragenden, mit herrlichen Bildern untermauerten, Überblick nach. Aber was macht die Attraktivität des Dharma aus, dass er nun auch in der christlich geprägten und dominierten Welt Einzug erhält? Was bietet er Suchenden? Zunächst soll kurz auf zentrale Elemente des Dharma eingegangen werden und anschließend auf Besonderheiten des (tibetischen) Mahayana.

Der Dharma wird auch als mittlerer Weg bezeichnet. Zentral stehen die „Vier Edlen Wahrheiten“. Diese vier edlen/heiligen Wahrheiten beinhalten: die Wahrheit, den Ursprung, die Aufhebung und der Weg zur Aufhebung des Leidens. Grimm (1957) widmet sich ausführlich, detailreich mit der buddhistischen Lehre (vgl. Grimm 1957:29-335). Die Wahrheiten beruhen darauf, dass nichts von Dauer ist, alles ist einem steten Wandel unterzogen, sowohl Leid, als auch Freude (vgl. Schuhmann 2011: S.62 ff.). Die Vergänglichkeit ist ab der Geburt bestimmt und unaufhaltsam mit dem Tod und, nach buddhistischer Auffassung, immer mit Wiedergeburt verbunden, solange man es nicht schafft das Nirwana zu erreichen. Die Leidenschaften, Anhaftungen, Gier und Hass, oft auch als „Durst“ bezeichnet, stehen dem Menschen entgegen sich zu befreien. Wird sich die Vergänglichkeit bewusst gemacht, wird der erste Schritt gegangen (ebd.:76-112). Im Pali-Kanon wird dies mit den Worten: „Was vergänglich und leidvoll ist, das bin ich nicht, das gehört mir nicht, das ist nicht mein Selbst“ beschrieben (www.palikanon.com : Vers 31). Der Buddhismus versteht sich als Heilslehre und so gibt der Buddha eine Anleitung auf den Weg, den sogenannten „Achtfachen Pfad“, welcher folgende Merkmale beinhaltet: Rechtes Glauben, rechtes Entschließen, rechtes Wort, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechte Meditation (Schuhmann 2011:S.98-107). Dabei muss das Karma-Gesetz beachtet werden, die kausalen Zusammenhänge allen Seins und Tuns und damit „fünffach“ rechtschaffen zu sein: kein töten, stehlen, Ehebruch und Begehren, Lügen und Konsum berausender Substanzen. Dabei ist es besonders wichtig auf seine Gedanken zu achten, „weil die Ursache alles üblen Tuns stets im vorausgegangenen Gedanken

liegt“ (Ceming 2012: S. 12). Meditation dient dazu dem Gläubigen, die Inhalte zu vertiefen und sich zu sammeln (ebd.: S. 13; vgl. auch Schumann 2011: S.98-112).

Das Ziel der Nonnen, Mönche und Laien gläubige ist es das Nirwana zu erreichen. Aber was ist nun das Nirwana (auch Nibbana), das ein Erleuchteter, ein Buddha erreicht hat und ihm offensteht? Eine Antwort darauf zu geben, ist nicht leicht, denn Deutungen, Meinungen und Auslegungen sind durchaus verschieden. Nach dem Religionswissenschaftler Schumann und Ausführungen von Ceming, ist das Nirwana zunächst einmal die Befreiung aus dem Samsara, dem Kreis der Wiedergeburt. Sowie dem Gesetz des Karmas und ebenso sollen sich die negativen Empfindungen und Einflüsse aufgelöst haben, zusätzlich gilt der Zustand als glücklich (vgl. Schumann 2011: S.112-116; vgl. auch Ceming 2012: S.17-21). Es erreicht nicht jeder aus dem Sangha das Nirwana und so ist es zentral gutes Karma zu sammeln, um als Mensch seine nächste Inkarnation zu erfahren. Denn als Mensch gibt es einzig die Möglichkeit Freude und Leid zu erkennen und dem Heil zuzustreben. Götter gelten im Buddhismus als irrelevant und hedonistisch vom Menschen abgewandt (Ceming 2012: S. 21ff.).

Der Mahayana-Buddhismus, wird das „große Fahrzeug“ über den See des Leidens genannt, da er mehr Mitgliedern des Sangha ermöglichen will, das Nirwana zu erreichen und dafür Methoden anbietet. Hilfe, Mitgefühl und Mitempfinden (karuna) allen Dingen gegenüber, sind die zentralen Eckpfeiler des Mahayana. Es herrscht eine sehr spirituelle, altruistische und emphatische Grundausrichtung der Gläubigen. Gleichzeitig existieren verschiedenen Formen des Buddha als Unterstützer der Gläubigen auftritt (Schumann 2011: S.149-159). Sogenannte „Bodhisattvas“, erleuchtete Wesen, die sich in einem Gelübde verpflichtet haben den Geschöpfen der Erde den Weg zu Heil zu zeigen, sie zu unterstützen und Leid auf sich zu nehmen. Bodhisattvas verzichten deshalb auch auf das Eingehen in das Nirwana. Außerordentliche Stellung hat dabei der Bodhisattva „Avalokitesvara“ (Wahrnehmer der Töne), als die Verkörperung des grenzenlosen Mitgefühls. Es gibt im Mahayana ca. 130 Erscheinungsformen für Bodhisattvas. Im tibetischen Mahayana noch einige mehr, dadurch, dass Gestalten aus der Bon-Religion in das buddhistische Konzept integriert wurden und nun weitere Aspekte oder Schutzgottheiten verkörpern. Diese Formen werden oft auf Thangkas übertragen und sollen dem Gläubigen bei seiner Praxis helfen und in bestimmte Lebenssituation unterstützen (Lavizzari-Raeuber 1989: S. 58-69).

2.2. Religionssoziologische Perspektiven auf den Buddhismus

Was sind geeignete Mittel, Theorien und Methoden um den Buddhismus, in seiner Komplexität, in einer Gesellschaft adäquat zu untersuchen? Für die Erforschung der Gegenwartsreligion, Religiosität, Wandel der religiösen Landschaft, sind zwei Disziplinen tonangebend: Religionswissenschaft mit wissenschaftlich fundierter Erforschung der Religion. Und die Soziologie mit dem weiten Themenfeld der Gesellschaft. Beide Disziplinen verbinden sich auf dem Feld der Religionssoziologie (vgl. Knoblauch 2003: S.8 ff.). „Die Religionssoziologie beschäftigt sich [...] mit den sozialen Aspekten und Auswirkungen der Religion“ (Gebhardt 2010: S.394). Wobei unter anderem Fragen nach der Vitalität, politischen Relevanz, Konfliktrichtigkeit oder individueller Bedeutung von Religion oder Religionen gestellt (Pickel 2011: S.11). Dabei geht die Religionssoziologie, so Gebhardt (2010) weitestgehend „von einem unbestimmten Religionsbegriff“ aus (Gebhardt 2010: S.394). Der Religionsbegriff weist eine hohe „Deutungspluralität“ auf (Pickel 2011: S.24). Für die Religionssoziologie geht es nicht um die „Wahrhaftigkeit“, sondern die „Bedeutung der Religion für die Gesellschaft“ (ebd.) Das bedeutet dann in letzter Konsequenz, dass Religionen nur noch als das definiert werden kann, was die Menschen als Religion ansehen (Gebhardt 2010: S.394). Dabei existieren quasi zwei Definitionsrichtungen von Religion: 1. „Die substantielle Definition [...] bezieht sich auf die Inhalte und transzendente Substanz einer (spezifischen) Religion.“ 2. „Die funktionale Definition konzentriert sich auf die Leistungen[...] für die Gesellschaft und den Einzelnen erbringt“ (vgl. Pickel 2011: S.24).

Ist der Buddhismus Philosophie oder Religion? Zur Beantwortung wird im Folgenden auf die Ausführungen von Michael von Brück (2011) eingegangen (vgl. dazu von Brück 2011: S. 47-50). So wurde der Buddhismus in Europa zunächst als freie Philosophie gegenüber der negativen christlichen Religionskultur aufgefasst. Besonders wurde seine Rationalität in allen Dingen geschätzt. Nach den Weltkriegen kam zudem der Fokus auf die Meditation und die anderen spirituellen Aspekte hinzu. Schließlich wurden neben der rationalen Kausalitätstheorie, auch die Aspekte „klassischer Religionen“ wahrgenommen: Symbolsprache, Mythologie, Rituale und Sinnstiftung. Ebenso erfuhr der Buddhismus einen Grad an Institutionalisierung (siehe DBU). Buddhismus präsentiert sich als ein Hybrid zwischen Philosophie und Religion. Aus einer Wissens- und erkenntnistheoretischen Sichtweise (Vier heilige Wahrheiten, Nicht-Ich etc.) heraus existiert eine Handlungstheorie

(Achtfache Pfad). Diese wird auf die Ebene des sozialen und individuellen Nutzens übertragen und durch Rituale und Praktiken gefestigt.

Erste Beschäftigung mit Religion als gesellschaftlich relevantes Thema fand sich bereits bei Marx, Comte oder Spencer, allerdings mit dem Schwerpunkt an der Religionskritik. Erste gesellschaftstheoretische Behandlung fand sich beim sogenannten „Spitzenduo der klassischen Soziologie: mit den Namen Emile Durkheim und Max Weber“ (Gebhardt 2010: S.396 nach Krech; Tyrell 1995). Anschließend Bedeutung, es kam gewissermaßen zu einer Ruhephase in der Religionssoziologie (vgl. Gebhardt 2010: S.397. vgl. auch Pickel 2011: S.11ff. und vgl. Koenig; Wolf 2013: S.2). Mit dem institutionellen Ausbau nach dem 2. Weltkrieg, bekam die Religionssoziologie zunächst eine pastorale/protestantische Färbung. Wobei der Fokus auf pastorale und kirchliche Themengebiete blieb. Der positiven Nebeneffekt war die Etablierung einer Infrastruktur und Entwicklung von Erhebungsinstrumenten, wie Surveys (Koenig; Wolf 2013: S.3ff.). Allerdings verzichtete die „empirische Kirchensoziologie“ beinahe vollständig auf die Entwicklung von Theorien und handhabte einen unreflektierten Religionsbegriff (Gebhardt 2010: S. 397). Koenig und Wolf (2013) sehen als Renaissance der Religionssoziologie und „wissenssoziologische Wende“, die Werke von Berger, Luckmann und Matthes in den 1960er Jahren und die formulierte Kritik an der Kirchensoziologie (Koenig; Wolf 2013: S.2-6). Zudem wurde es immer wichtiger sich mit Phänomenen, wie dem in den Westen immigrierenden Islam, Fundamentalismus und dem zunehmenden Pluralismus an Religionen oder anderen religiösen Formen, die Einzug in die Lebenswelt halten, zu beschäftigen und Erklärungen darauf zu finden, sowie Modelle zu entwickeln. Ein kontrovers diskutiertes Thema ist die Debatte um Säkularisierung und die Aufgabe Erklärungsmodelle für religiöse Veränderungen zu entwickeln(ebd. 2013: S.6ff.).

2.3. Theoretische Rahmung des Forschungsvorhabens

2.3.1. Säkularisierungsthese

„Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet“ dieser Satz aus Friedrichs Nietzsches Werk „Die fröhliche Wissenschaft“ von 1882, kann als ein prophetischer Vorgriff auf das gelten, was Religionssoziologen Jahre später, unter dem Begriff der „Säkularisierungsthese“ zusammenfassten. Was ist die Säkularisierungsthese? Hubert Knoblauch (2009) bezeichnet die Säkularisierungsthese auch als Schwund- und Abschwächungs-

these, welche grundsätzlich davon ausgeht, dass in modernen Gesellschaften aufgrund diverser Prozesse sich ein Spannungsverhältnis aufbaut, infolge dessen die Religion je nach Autor entweder vollkommen verschwindet oder es zur starken Verringerung religiöser Vitalität kommt und Glaube seine Position in der Gesellschaft einbüßt (Knoblauch 2009: S.16). Koenig und Wolf (2013) schreiben im Sonderheft zum Thema Religion und Gesellschaft der *KZfSS*, dass die Säkularisierungstheorie „bekanntlich multidimensional angelegt“ sei. Das bedeutet, dass die Theorie aus verschiedenen, voneinander zu trennenden, Teilprozessen besteht, die im Großen und Ganzen dann unter Säkularisierungstheorie zusammengefasst werden (Koenig; Wolf 2013: S. 8). Deshalb findet sich bei einigen Autoren auch die Bezeichnung „Paradigma der Religionssoziologie“ und sieht sie mehr als Forschungsprogramm in eine gemeinsame Richtung, als abgeschlossene Theorie (vgl. Pickel 2011: S.137. vgl. auch Siegers 2012: S.70). Das religionssoziologische Paradigma ist eines der sich am längsten haltenden und andauernden Theoriegebilde und gestaltet sich als äußerst vielfältig und breit, so dass, nicht pauschal von der „Säkularisierungstheorie“ schlechthin gesprochen werden kann. Ursprüngliche Ansätze für den Auftakt der Säkularisierungstheorie können in den Werken von Weber, Durkheim und Comte (Siegers 2012: S.70). Über die Zeit hinweg folgten weitere Ergänzungen der Theorie durch Beiträge von: Berger, Bruce, Casanova, Inglehart und Norris und weiteren. Gert Pickel liefert in seinem Buch „Einführung in die Religionssoziologie“ (2011) einen guten Überblick über zentrale Elemente und dem Wirken der einzelnen Prozesse der Säkularisierung. Verfolgen aller Stränge würde allein eine theoretische Arbeit füllen.

Als ursächlich für Säkularisierung wird der Einzug der Modernisierung betrachtet, die zur Folge hat, dass religiöser Einfluss und Glaube sich vermindert, dieser Vorgang geschieht schleichend und von Generation zu Generation, wobei das Individuum immer weniger religiöse Sozialisation erfährt (Pickel 2011: S.139). Dabei spielen mehrere Teilaspekte der Modernisierung eine Rolle. Zunächst die Rationalisierung: Individuen reflektieren und hinterfragen religiöse Erklärungen vor dem Hintergrund der Wissenschaft und nehmen Sachverhalte nicht mehr unangefochten hin. Als nächstes der Punkt der funktionalen Differenzierung, der auch bei Weber und Durkheim gefunden werden kann. Im Zuge der Differenzierung verliert die Religion ihren Einfluss an nun unabhängige Teilsysteme (Bsp.: Krankenhäuser, Erziehung, Ausbildung, Familienplanung). Die Industrialisierung bindet den Einzelnen nun stärker an die Arbeit, wobei Religion dort wenig bis kaum eine Rolle

spielt und zur Entfremdung führt. In Folge der Demokratisierung wird der Autoritätsanspruch in Frage gestellt. Bürokratisierung spielt ebenfalls eine Rolle, wie Weber (1920) aufführt, förderte dieses sachliche und zweckrationalisiertes Verhalten. Urbanisierung verstärkt wiederum Rationalisierung und die Eigenheit der Stadt entzieht religiöse Basis. Ein weiterer Aspekt ist die Wohlstandssteigerung, durch die Unsicherheit und Ängste kontrolliert und abgeschwächt werden und der Bedarf an religiöser Wohlfahrt schwindet. Zu guter Letzt sind die Individualisierung und Pluralisierung Triebfedern der Säkularisierung, dadurch, dass traditionelle Gemeinschaftsformen verschwinden und an ihre Stelle verstärkt posttraditionale Gemeinschaften treten (vgl. Hitzler 2008: „Posttraditionale Gemeinschaften“), verliert sich auch die Verbreitung von religiösen Inhalten. Ebenso kommt der alleinige Geltungsanspruch des vorherrschenden, dominanten Glaubens, in Konfrontation mit anderen Religionen, abhanden (Pickel 2011: S.138-144).

An dieser Stelle ist es wichtig anzuführen, dass nicht von einem kompletten Verschwinden der Religion ausgegangen wird, wie sie z.B.: Bruce (Pickel 2011 nach Bruce 2002) proklamiert. Vielmehr der Fokus auf den Rückgang und Bedeutungsverlust des Christentums. Deshalb wird von Knoblauch als weiterer Aspekt der Säkularisierung auch die Entkirchlichung aufgeführt. Aus quantitativen Messungen lässt sich die Säkularisierung soweit bestätigen (Knoblauch 2009: S:17). Allerdings gibt es Ausnahmen, allen voran die USA als tiefreligiöse moderne Nation.

In der Arbeit wird, trotz einiger Vertreter, bei Säkularisierung, nicht von einem Verschwinden der Religiosität an sich ausgegangen, sondern vom Schwinden der Kirchlichkeit und Abkehr der Gläubigen durch Säkularisierungsprozesse. Interessant ist deshalb besonders die Abkehr von der Kirche und christlichen Tradition zu sehen. Und inwieweit die Prozesse die hinter der Modernisierung stehen, förderlich für alternative Glaubensgebilde wie dem Buddhismus sind.

2.3.2. Individualisierungstheorie

„Pluralismus und Individualisierung“ die zwei Punkte, die sich ebenfalls als Elemente der Säkularisierungsthese wiederfinden, bilden nun den zentralen Kern der Individualisierungstheorie und der daran angeschlossenen „Privatisierung der Religion“ (Pickel 2011: S.179ff.). Dadurch, dass eine Trennung von Staat, Bürgern und Kirche gibt, rückt der Glaube und Religion ins Zentrum des Privaten und so entsteht Selbstbestimmung für den

„Kosmos des individuellen Glückes, subjektiver Erfahrung und gesunden Körpers“ (Knoblauch 2009: S.24). Knoblauch zieht dabei Luckmann heran indem er Religiöses als „individualistischen Kult“ bezeichnet (ebd. 2009: S.23-25). Für Pickel (2011) gelten Berger und Luckmann auch für die Individualisierungstheorie als Vorreiter, dadurch dass die Religion zur Privatsache wird. Gleichzeitig ist mit der Individualisierungstheorie ein „Gegenmodell zur Säkularisierungsthese etabliert, welches sich vor allem auf die Differenz zwischen Kirchlichkeit (belonging) und Glauben (believing) stützt“ (Pickel 2011: S.178ff). Der Formwandel des Religiösen hin zu einer hauptsächlich „unsichtbaren Religion“ spricht zwar für den Bedeutungsverlust der institutionalisierten Religion, allerdings bleibt Religiosität erhalten (ebd. 2011: S.178ff).

Eine Grundannahme hinter der Individualisierungstheorie ist zunächst einmal, dass der Mensch religiös ist (anthropologische Konstante) und Religion braucht (ebd. 2011: S.179). Sei es zum Überwinden von Krisen, „so sehr sich die Lebensweise der Menschen in modernen Gesellschaften von jenen anderen Kulturen unterscheiden mag – die religiöse Verfassung menschlichen Daseins im Grunde erhalten geblieben“ (Pickel 2011: S.184 nach Luckmann; vgl. auch Krause 2012: S. 56-63). In der modernen Zeit, so schreibt Pickel (2011) im Verweis auf Beck (2008), nimmt die Fremdbestimmung ab und das Individuum wird alleiniger Entscheider, nachdem es aus traditionellen Konzepten zunehmend losgelöst ist. Das Rahmengerüst der Individualisierung wird von den Prozessen wie: Entstandardisierung, Entstehung von Wahlbiographien, allgemeine Pluralisierung, Herauslösen aus traditionellen Sozialstrukturen und Genese neuer Sozialstruktur, sowie Fokus auf die Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung, begleitet. So ist das Individuum nicht mehr an Vorgaben wie die kirchlich-religiöse soziale Erwünschtheit, sondern kann sich, mittlerweile leicht, über verschiedene Kanäle informieren, inspirieren und bewusst entscheiden. Dabei kommt es zu „Patchwork-“ oder „Bastelreligionen“ (Pickel 2011: S.179-182). Das Individuum ist dabei vollkommen autonom (Sieggers 2012: S.101). Nachdem frei zusammengesetzt werden kann lässt sich die neu entstandene Form der Religion als eklektisch (Auswählen aus einen religiösen, spirituellen oder philosophischen Angebot) auffassen oder noch zutreffender als synkretisch (Verschmelzen mehrerer religiöser-kultischer Inhalte bspw. Christentum und Voodoo) bezeichnen, je nachdem wie die Wahl, auf welche Inhalte fällt. Es herrscht die „Sehnsucht nach Sinn“, wie Dellwing (2007) Berger zitiert.

Ebenso kommt es, nach Knoblauch, so auch zur Entstehung von Formen temporärer, religiöser Vergemeinschaftung (Knoblauch 2009: S.24), also Bilden oder Anschluss an Gruppen, die die eigenen Vorstellungen und Glaubensansprüche teilen. An dieser Stelle lassen sich auch die Beobachtungen von Hitzler im Zusammenhang der „Posttraditionalen Gemeinschaften“ einbringen, da dort die Herauslösung des Individuums aus vorgegebenen, traditionellen Strukturen eine zentrale Stellung einnimmt. Und weiterhin dieser Kontext im Zuge temporärer Religionsgemeinschaften decken lässt, was auch unter „Religionshybride“ von Berger, Hock, Klie zusammengefasst wurde. Die Individualisierung im religiösen Kontext unter Bezugnahme der Posttraditionalität, konnte sich schon als ein treibender Faktor bei der Untersuchung einer vedischen Glaubensgemeinschaft in München nachweisen lassen und vor allem zum Trend der „posttraditionalen Traditionalisten“ im religiösen Bezugsrahmen (vgl. Bernhart 2014).

Religion lebt also in anderer Form fort und so gibt es sowohl Abgrenzung zur Säkularisierung und dem Verschwinden von Religion als auch dem nachfolgenden religiösen Marktmodell, wodurch die Individualisierungstheorie gewissermaßen eine Mittelposition einnimmt (Pickel 2011: S.194ff). Was als die Stärke des Ansatzes gilt und ihn für das Forschungsprojekt äußerst interessant macht, ist die Tatsache des Fokus auf die subjektive Religiosität. Gleichermäßen heißt es, dass der Ansatz favorisiert über qualitative Methoden erforscht wird, da subjektiven Inhalte untersucht werden. Zusätzlich ist der Faktor den der Synkretismus spielen kann wichtig einzuschätzen, da der Buddhismus durchaus für seine offene Haltung und synkretische Formen (Tibetischer Buddhismus und Bön, Shintoismus und Buddhismus) bekannt ist. Das Individuum entscheidet also, was für es die höchste religiöse oder spirituelle Attraktivität hat und schließt sich dem an. Wie in der angeführten vedischen Gemeinschaft lassen sich beim Anschluss an buddhistische Gruppen ähnlich stark ausgeprägte individualistische Elemente vermuten.

2.3.3. Religiöses Marktmodell

Das Konzept der Säkularisierungstheorie, dass die religiöse Vitalität und Kirchlichkeit in modernen Gesellschaften dem Untergang geweiht sei, wurde am Beispiel der USA Lügen gestraft, da dort entweder gleichbleibende oder steigende Religiosität festgestellt wurde (Knoblauch 2009: S.16. vgl. auch Krause 2012: S.77ff). Als Reaktion und Kritik auf die Säkularisierungstheorie wurde, beginnend in den 80er Jahren von Finke und Stark, Berger,

Bainbridge; Iannaccone und weiteren das religiöse Marktmodell entwickelt, auch: Theorie der Rationalen Wahl (Siegers 2012), marktökonomisches Religionsmodell (Krause 2012) oder auch Pluralisierungsthese (Pickel 2011) genannt. Das Marktmodell wurde als „neues Paradigma“ der Religionssoziologie betitelt. Für den theoretischen Grundstock und Hintergrund dient die Rational-Choice Theorie (Pickel 2011: S. 198).

„Für die Theorie der rationalen Wahl sind die Entscheidungen der Individuen für einen bestimmten Glauben das Ergebnis einer Kosten-Nutzen-Kalkulation. Dabei wird allen Individuen ein grundlegendes Bedürfnis nach Religion unterstellt“ (Siegers 2012: S.83 nach Star; Finke 2000).

In diesem Zitat werden bereits einige wichtige Kernpunkte des religiösen Marktmodells wiedergegeben. Und verdeutlicht das Verständnis, dass eben nicht von einem negativen Spannungsverhältnis zwischen Moderne und Religion ausgegangen wird. Vielmehr ist das Problem der schwindenden Religiosität in Europa auf den mangelnden religiösen Markt und dem Monopolcharakter der Kirchen zurückzuführen (Pickel 2011: S. 198ff.). Der Schlüssel für eine fruchtbare Entwicklung der Religion ist, in einem vorhandenen Wettbewerb, Konkurrenz und offenen, freien religiösen Markt zu finden. Was in Europa wenig bis kaum der Fall ist (Knoblauch 2009: S.28).

Primär steht das subjektive Handeln der Personen vor dem Hintergrund des Rational-Choice Ansatz als Handlungstheorie Pate. Da dem Menschen ein, wie auch immer ausgeprägtes, grundlegendes Bedürfnis nach Religion nachgesagt wird, wird es sich auf die Suche machen dieses Bedürfnis zu stillen(Siegers 2012: S.121ff.). Er hat Entscheidungsfreiheit und eine Präferenzliste von religiösen Aspekten, die für ihn wichtig sind und erfüllt werden sollten, sollte er sich in der Gemeinschaft/Gruppe engagieren. Die religiösen Anbieter wiederum müssen versuchen Ihr Angebot soweit auf Veränderungen und Entwicklungen anzupassen, damit sie für den Suchenden ein gutes/positives Kosten-Nutzen- Kalkül darstellen und die Konkurrenz ausschalten (Pickel 2011: S. 198 ff). Winfried Mödinger (1996) brachte vor diesem Hintergrund, sogar einen Ratgeber „Marketing für religiöse Angebote“ heraus, eine Mischung aus betriebswirtschaftlichen Inhalten und religionssoziologischen Background, zur Optimierung des religiösen Angebots. Gleichermäßen veröffentlichte Kent Miller (2002) „Competitive Strategies of Religious Organizations“.

Dabei stellt sich die Frage welchen Nutzen hat die Religion für den Mensch noch? Hierbei muss angeführt werden, dass Frauen und Männer alltäglich mit existenziellen Fragen und Unsicherheiten konfrontiert werden, auf die nur die Religion Antworten liefern kann. Individuen werden versuchen „religiöses Kapital“ anzusammeln, welches nach dem Dahinscheiden in unterschiedlicher Form Nutzen einbringt (auch Kompensation genannt), dafür beteiligt er sich an Praktiken und Unterstützt die Glaubensrichtung etc. (Kosten) (vgl. Knoblauch 2008: S. 73-88). Allerdings muss der spirituelle und religiöse Markt auch darauf achten, dass es für die Anhänger konkrete Vorteile und Nutzen im Diesseits (innerweltliche Belohnungen) gibt. Dazu zählen: Kompensation im Jenseits durch Seelenheil, Unsterblichkeit der Seele, Erlösung; Verbesserte soziale Stellung und Integration in der Gesellschaft; Sozialisation und kulturelle Internalisierung der Kinder; Moralische Überlegenheit und Identitätsstiftung; Leitlinien fürs Leben und Bearbeitung von Emotionen. Das Problem mit Großkirchen oder bei Monopolen ist nun, dass sie zum einen als „faul“ und unbeweglich angesehen werden und ihr Angebot weder angepasst noch zugeschnitten auf die Suchenden und so maximal eine Schnittmenge zufriedenstellen, während andere ebenfalls Schnittmengen abgreifen und unter Umständen flexibler sind (Pickel 2011: S. 198-215; vgl. auch Siegers 2012: S. 83-94; vgl. auch Gladkich 2012: S.157-189).

Persönlich wird die Theorie des religiösen Marktmodells am spannendsten im Hinblick auf die Erforschung des Buddhismus in München gesehen. Allein aus der geschichtlichen Perspektive her, könnte man den Buddhismus als „perfekten“ Marktakteur auffassen, der verstand, unter Beibehaltung der Lehre, das religiöse, spirituelle Angebot, vor allem in Asien, an örtliche Gegebenheiten und Eigenheiten auszurichten und anzupassen. Nichtsdestotrotz konnte er seinen Stamm erhalten und erfolgreich, Inhalte auf existenzielle Fragen anbieten und das im Verbund von spirituellen, aber gleichzeitig rationalen Ansätzen und ebenso ein attraktives Angebot in Formen von Meditation u. a. etablieren. Selbstverständlich ist in Europa und Deutschland, einerseits eher geringer Wettbewerb im religiösen Bereich vorhanden und andererseits weißt der Buddhismus noch nicht eine so hohe Anhängerschaft auf. Ungeachtet dessen verfügt der Buddhismus über große Sympathien in der westlichen Welt, wie die Ausführungen von Tamney (2007) zeigen, dass Buddhismus in den USA sehr bekannt ist. Ebenso beschrieb Kashima bereits 1977 mit „Buddhism in America“ einen großen Einfluss, vornehmlich japanischer buddhistischer Vereinigungen. Und auch der Sangha in Europa wird immer größer. Tomka schreibt über den religi-

ösen Wandel in Ungarn, dass sich in der postsozialistischen Zeit auch vermehrt buddhistische Gemeinschaften gebildet haben und eine Rolle in der neuen religiösen Landschaft einnehmen (Tomka 2010: S.282-285). Eine positive Grundhaltung dem Buddhismus gegenüber ist für die Theorien durchaus von Vorteil, sollten Menschen sich aus unterschiedlichen Gründen entschließen sich einer anderen Religion anzuschließen.

2.4. Forschungsstand und soziologische Relevanz

Buddhismus und Soziologie sind Themenbereiche, die sich immer wieder tangieren und füreinander interessant sind. Die westliche, gesellschaftliche Bühne bietet ein lebendiges Feld für die Auseinandersetzung mit dem Buddhismus auf ganz unterschiedliche Art und Weise, mit diversen, differenzierten Schwerpunkten und Blickwinkeln. Dabei fallen selbstverständlich nicht alle Ausführungen in den soziologischen Fachbereich, jedoch wird klar, dass anhand der Fülle verschiedener Formen der Behandlung in unserem Kulturkreis der Buddhismus mitten in der Gesellschaft und gesellschaftlichen Debatte angekommen ist und so ein würdiges Thema für die Soziologie darstellt. Um diese Tatsache zu bekräftigen werden nun einige Beispiele gebracht, welchen soziologischen Forschungsstand und welche Forschungsfelder es zum und über den Buddhismus bereits gibt.

Bereits 1912 widmete sich Durkheim in seinem Werk „Elementary Forms of the Religious Life“ kurz der Diskussion über den Buddhismus als atheisches Gebilde, was später Marco Orrù und Amy Wang in ihrem gemeinsamen Werk „Durkheim, Religion, and Buddhism“ kritisch hinterfragen (Orrù; Wang 1992: S.47-61). Als weiterer soziologischer Klassiker setzte sich Max Weber in seinen Schriften zur Religionssoziologie (1921) in einem Band auch mit dem Hinduismus und Buddhismus auseinander. Wobei ihn

„Ein zweifaches Erklärungsproblem beschäftigt [...] Zum einen die Erklärung der Wirkung, die religiöse Ideen auf die Interessen der Akteure ausüben, zum anderen die Erklärung der Wirkung materieller Interessenlagen auf die Glaubensinhalte und Ideen religiöser Akteure“(Stachura 2011: S.18).

Er analysierte die wesentlichen Aspekte und Inhalte des Buddhismus auf die Anpassung an die Gläubigen und kontrastierte diese mit anderen Religionen (Stachura 2011: S. 18-41).

Im Laufe der Zeit wurden noch weitere Verknüpfungen von Buddhismus und soziologischen Fachgebieten vorgenommen. Dabei werden entweder buddhistische Gesellschaften im Hinblick auf bestimmte Aspekte untersucht, wie das Verhältnis von Buddhisten und Muslime in Thailand oder das „Buddhist Revival in India: Aspects of the Sociology of Buddhism“ von Trevor Ling, sowie der Text von Ingrid Jordt (2006) über die Definition was ein Buddhist ist am Beispiel Burmas. Weiter werden Aspekte aus dem Buddhismus und/oder die Praxis durch die soziologische Brille betrachtet und analysiert, wie der Gender- und Sexualdiskurs „Buddhism, Sexuality, and Gender“ von José Ignacio Cabezón (1994) oder die Untersuchung von Simone Heidegger (2010) mit dem Titel: „Buddhismus, Geschlechterverhältnis Und Diskriminierung: Die Gegenwärtige Diskussion Im Shin-Buddhismus Japans“. Ebenso existiert das „Journal of Buddhist Ethics“, in dessen Zusammenhang gesellschaftliche Themen aus buddhistischer Sicht ergründet. Oder zum Beispiel der Artikel von Tamney (2000) „American Society in the Buddhist Mirror“. Einige Autoren Verknüpfen Dharma und die Soziologie im Sinne einer „Buddhist Sociology“ (Nandasena Ratnapala 1993), wobei sich erstaunliche Übereinstimmung ergeben. Dies zeigt auch Janine Schipper (2012) in ihrem Werk „Toward a Buddhist Sociology: Theories, Methods and Possibilities“(2012):

„Do not believe in anything simply because you have heard it. Do not believe in traditions because they have been handed down for many generations. Do not believe in anything because it is spoken and rumored by many. Do not believe in anything simply because it is found written in your religious books. Do not believe in anything merely on the authority of your teachers and elders. But after observation and analysis, when you find that anything agrees with reason, and is conducive to the good and benefit of one and all, then accept it and live to it. (Janine Schipper 2012: S.203-204).

Dabei finden sich in zentrale Kernelemente der Soziologie wieder: Nicht blind glauben, sondern hinterfragen, weshalb ein soziales Geschehen in einer solchen Form existiert. (Janine Schipper 2012: S.203-204).

Ebenso gibt es mehrere Werke, die auf das buddhistische Phänomen im Westen eingehen. Von Neuseeland und Australien („The Development of Buddhism in Australia and New Zealand“-Spuler 2002; „Choosing Buddhism in Australia“ - Aarons; Phillips 2005) Europa („The Sociological Implications for Contemporary Buddhism in the United Kingdom“ -

Henry 2006; „Using Weber and Foucault to understand the evolution of motivations in a Tibetan Buddhist organisation in Scotland -McKenzie 2014) bis Nordamerika (Validation of a Buddhist Coping Measure Among Primarily Non-Asian Buddhists in the United States-Phillips et al.2012; Variety in the Sangha-Smith 2007; Religious Diversity in America: The Emergence of Muslims, Buddhists, Hindus, and Others- Smith 2002) behandeln.

So ergeben sich viele interessante Beschäftigungsbereiche: Es analysieren Wissenschaftler buddhistische Gesellschaften mit soziologischen Methoden, oder betrachten den Buddhismus in seiner Form und Auswirkung im Westen. In einigen Fällen wird der Buddhismus sogar zur soziologischen Brille und Analyseinstrument.

3. Forschungsdesign und Methodik

3.1. Forschungsfrage

Die Forschungsfrage, der im Laufe des Forschungsvorhabens nachgegangen werden soll lautet: „Inwieweit lässt sich die Popularität des Buddhismus in Deutschland aus religionssoziologischer Perspektive, vor dem Hintergrund der Säkularisierungsthese, dem religiösen Marktmodell und der Individualisierungstheorie erklären und empirisch überprüfen?“

Dabei muss noch auf den Begriff der Popularität eingegangen werden. Popularität, oder Beliebtheit, eines gewissen Gegenstandes oder Sache, ist immer ein Produkt der öffentlichen Meinung der Gesellschaft und seiner Menschen. Die Höhe der Popularität wird also von der allgemeinen „Großwetterlage“ zu einem Thema bestimmt.

Aus der steigenden Zahl an nicht-asiatischen Buddhisten und buddhistischer Gruppen im Westen (siehe 2.1.3.), sowie der positiven Gesinnung der Menschen allgemein gegenüber dem Buddhismus, lässt sich durchaus bescheinigen: Der Buddhismus ist „populär“. Ebenso spricht der steigende Einzug des Buddhismus in verschiedene wissenschaftliche Felder für die Popularität (vgl. 2.1.3. und 2.4.). Der Buddhismus birgt, dank seiner vielfältigen Lehre, für viele Bereiche Weisheiten und Wissen und stößt auch auf Wissen. Interesse und erhält aus diesen Gründen gesellschaftliche Relevanz.

Es gilt empirisch zu untersuchen, aus welchen subjektiven Gründen Individuen zu Buddhisten, oder zusätzlich, Mitglied in einer buddhistischen Gemeinschaft werden. Sowie

inwiefern die drei religionssoziologischen Theorien (Säkularisierungstheorie, Individualisierungsthese und religiöses Marktmodell), Erklärungskraft bieten um einen populären Trend zugunsten des Buddhismus nachzuweisen. Die Stadt München fungiert als soziale „Arena“ in der die qualitative Untersuchung stattfinden soll.

3.2. Qualitatives Forschungsdesign

In einem auf 6 Monate ausgelegtem Forschungsprojekt, soll die empirische Aufarbeitung der Forschungsfrage stattfinden. Dabei wird sicher interessant, ob sich dominante Einflüsse, eine der drei religionssoziologischen Theorien, beobachten lassen. Oder, ob sich ein ausgewogenes Bild präsentiert. Eventuell sind auch Punkte, für die Entscheidung Buddhist zu werden, ausschlaggebend, die sich nicht in den Theorien wiederfinden.

Warum eignet sich ein qualitativ angelegtes Forschungsdesign für die Ergründung eines religionssoziologischen Gegenstandes dieses Formates? Wie unter Forschungsstand aufgeführt gibt es schon einige Studien zum Buddhismus im Westen, allerdings nicht mit vergleichbarer der Fragestellung, Methodik, Zielsetzung und Hintergrund, wie sie in dem geplanten Forschungsvorhaben umgesetzt werden soll. Größtenteils handelt es sich um quantitative Analysen, die letztendlich interessante Befunde und Trends zur Verbreitung des Buddhismus im Westen liefern. Allerdings lassen sich im religiösen Bereich Motivationen und Gründe über quantitative Forschung größtenteils nur vermuten. Denn wie Knoblauch (2003) schreibt, stellt sich die Frage nach einer brauchbaren Operationalisierung von Religiosität oder religiösen Erfahrungen. Ebenso ist der Religionsbegriff eurozentrisch, breit, schwammig und schwer zu handhaben. Weswegen viele Fragen unbeantwortet bleiben (vgl. Knoblauch 2003: S.44-50). Vor diesem Hintergrund werden quantitative Methoden allein als ungenügend und unbefriedigend aufgefasst, da allein hinsichtlich der Thematik von Pluralisierung, Individualisierung, Entstehen quasi-religiöser Inhalte, Differenziertheit von Schwerpunkten und Dimensionen einzelner religiöser Inhalte und die Erforschung von individueller Religiosität (zu-)viele im Dunklen bleibt (vgl. Knoblauch 2003: S.44-51; vgl. auch Pickel 2011: S.330). Per qualitative Methoden ist es möglich die Innenperspektive, auf der das Handeln den Einzelnen beruht, nachzuvollziehen und sie erlaubt ein tieferes Verständnis individueller, intrinsischer Vorgänge und Motivationen. Knoblauch (2003) schreibt davon, dass „die Suche nach alternativen For-

men der Religion [...] erfordert denn auch alternative Methoden der Erforschung der Religion, und gerade hierfür erweisen sich die qualitativen Methoden als besonders geeignet“ (Knoblauch 2003: S. 23).

3.3. Erste Erfahrungen, Vorerkundungen im Feld

3.3.1. Gruppenwahl, Kontakt und Feldzugang

Um sich auf das Forschungsvorhaben vorzubereiten und um Eindrücke über die Durchführbarkeit zu sammeln, wurden bereits erste Erkundungen im Feld durchgeführt.

Der erste Schritt war es Gruppen in München zu finden die sich als tibetischen Mahayana Buddhismus klassifizieren. Aus vorangegangener Neugier, war bekannt, dass sich über das Portal der DBU (Deutschen buddhistischen Union) per Suchmaske: Gruppen- und Kontaktdaten finden lassen. Daraufhin wurden für einen ersten Überblick (Programm, Aufbau, Selbstdarstellung) die Websites der einzelnen Gruppen. Nachdem für einige Gruppen größeres (subjektives) Interesse aufkam wurde ein Anschreiben bezüglich des Forschungsvorhabens formuliert. Infolgedessen gab es zwei Rückmeldung: dem Aryatara Institut und dem Drikung Garchen Institut, die gerne zur Unterstützung bereit waren. Und über die Kontakte, Dvara und Sabine, Termine für den Feldzugang vereinbart wurden. Weiter wurde über einen Verwandten der Kontakt zu Dakini hergestellt, einer Buddhistin, die keiner Gruppe in München angehört, aber den Glauben teilt.

3.3.2. Arten der Datenerhebung

Im Zuge der ersten Erkundungen im Feld wurden bereits auch einige Daten erhoben und Erfahrungen gesammelt. Dabei handelte es sich größtenteils um (themabezogene) Gespräche, die beim Besuch im Feld geführt wurden.

So wurden bei einem sehr ungezwungenen und informativen Gespräch mit Dakini, in einem Kaffee, erste Daten gesammelt. Über ihren Werdegang und Motivation, den Nutzen und die Praxis, sowie Inhalte zum tibetischen Mahayana Buddhismus. Vor diesem Hintergrund und in Abgleich mit den Theorien und der interessierenden Fragestellung, wurde ein „Fragenpool“ erarbeitet. Der bei einem Treffen mit Sabine im Aryatara Institut als Übersicht verwendet wurde und vorbereitend auf den Leitfaden diente. Der Besuch des Aryatara Institutes war ebenfalls sehr hilf- und lehrreich, da auch die Gruppenräume begutachtet werden konnte, sowie spezielle Fragen zu Gegenständen oder religiöser Praxis

gestellt werden. Das Gespräch mit Sabine sollte eigentlich, nach Einholung der informierten Einwilligung, aufgezeichnet werden, jedoch fiel das nach 10 min. Aufnahmegerät aus. Deshalb wurden im Anschluss an das Gespräch, so wie bei allen anderen Erkundungen im Feld, ausführliche Feldnotizen formuliert, um Inhalte des Gespräches, Gefühle, Gedanken, Anmerkungen etc. festzuhalten. Beim Gespräch mit Sabine war persönlich sehr überraschend, wie sie sagte, die „äußerst rational, wissen- und erkenntnisorientierte, diskursive Ausrichtung“ der Gelugpa-Schule des tibetischen Buddhismus (Feldnotizen Sabine: Zeile 22-24). So wurden als stark spirituell eingeschätzte Praktiken und Objekte von Sabine, überraschend, rational geschildert. Dahingegen liegt beim Garchen Institut (Kagyü) stärker auf Meditation und Praxis, wie eine Bhikkhuni erzählte (vgl. Feldnotizen Garchen: Zeile 90-92). Im Zuge des Besuches im Garchen Institut und dem stattfindenden Vortrages des Rinpoche, konnte die religiöse Praxis und der Ablauf von Lehrreden, durch teilnehmende Beobachtung, erfahren werden. Darunter das Sprechen der Mantras auf Pali, was persönlich, im Gegensatz zur Veranstaltung und Erkenntnisgewinn im Allgemeinen, nicht besonders erfolgreich ablief. Weiterhin gab es im Vorfeld und nach dem Vortrag die Möglichkeit mit Nonnen zu sprechen und Fragen zu stellen. Genauso konnte das Vesakh-Fest im Münchner Westpark dazu dienen die religiöse Praxis und die Außendarstellung der Gruppen zu beobachten.

3.3.3. Erprobung Leitfaden

Ebenfalls war ein Ziel der Vorerkundungen im Feld ein Leitfadengestütztes Interview zu führen. Dafür wurde aus dem bereits erwähnten Fragenpool, wichtig erscheinende Fragen ausgesucht und in einem Leitfaden zusammengefasst. Bezüglich eines Interviewpartners wurde Sabine kontaktiert, welche äußerst zügig einen Interviewpartner gefunden hatte, Andreas, welcher sich dann meldete, um einen Termin für das Interview im Aryatara Institut zu vereinbaren. Andreas erwies sich als symphytischer Mann mittleren Alters, der sehr daran interessiert war das Interview zu führen und über die Themen zu sprechen. Dabei schreckte er nicht davor zurück sehr persönliche Details offenzulegen (Konflikt Elternhaus, Drogen, Therapiegruppen), die seine Suche und Ankommen im tibetischen Buddhismus begleite(te)n und sprach offen darüber. Wofür ich ihm äußerst dankbar bin, da sich so gute Einblicke auf das boten, was der Buddhismus bietet und weshalb Individuen suchen. Das Interview dauerte etwa eine Stunde und fand in angenehmer Atmosphäre statt, wobei sich die Fragen des Leitfadens gut im Gesprächsfluss eingliederten.

So bleibt es festzuhalten, dass die Vorerfahrungen im Feld, viele wertvolle Informationen geliefert haben um den Ablauf des Forschungsvorhabens zu optimieren.

3.4. Methodenwahl und Begründung

In den weiteren Punkten soll ein geeignetes qualitatives Forschungsdesign präsentiert werden, welches dem zu Erforschenden Gegenstand angemessen ist. Für Die jeweiligen Methoden der Datenerhebung und Auswertung wird begründet, weshalb sie sich zur empirischen Untersuchung der Forschungsfrage eignen. Dafür wird sich auch an den ersten Vorerfahrungen im Feld orientiert.

3.4.1. Feldzugang, Kontaktaufnahme und Gatekeeper

Als Forschungs-„Feld“ wird zunächst der soziale Ort bezeichnet, an dem Personen der jeweiligen Zielgruppe eines Forschungsgegenstandes anzutreffen sind und in „natürlicher“ Umgebung, das interessierende soziale Handeln ausführen (Knoblauch 2003: S.57; vgl. auch Dick; Patry 2002: S. 70ff.) oder eben die potentielle Zahl an „Merkmalsträgern“ (Flick 2007: S. 143). Was ist das Feld für die geplante Studie? Zum einen sind klar die verschiedenen buddhistischen Gruppen, der tibetischen Mahayana-Tradition in München samt ihrer Mitglieder, Zielobjekt und Untersuchungsgegenstand. Dort lässt sich das interessierende soziale Handeln und soziale religiöse Praxis, in „natürlicher“ Umgebung, konzentriert beobachten und untersuchen. Zum anderen sind bekennende Buddhisten nicht nur in den Gruppen anzutreffen, sondern überall in der Lebenswelt sozusagen, in welcher sie eine, auf buddhistischen Werten und Weltanschauungen, fundierte Alltagspraxis an den Tag legen. Eine Person, mit der ein Gespräch in einem Café/Bistro geführt wurde, erklärte beispielsweise, dass sie streng vegetarisch lebt, da „wenn der Mensch Fleisch isst, isst er sein eigenes und tötet den Kern des Mitgefühls“ (Feldnotizen Dakini: Zeile 66-80) oder das Lügen vermeidet, da Buddha gesagt hat, „dass wenn die Menschen sich nicht vertrauen können, können Mitgefühl und Liebe nicht sprießen“ (ebd.: Zeile 40-50). Als weiterer Punkt in dem das soziale Handeln in besonderer Form auftauchen kann, sind Feste, Zeremonien oder andere Veranstaltungen. Dazu zählt beispielsweise das Vesakh-Fest im Münchner Westpark. Dieses wird zwar nicht rein von den tibetischen Mahayana Buddhisten begangen und organisiert, sondern gemeinsam, ökumenisch, von mehreren Gruppen unterschiedlicher Traditionen. Allerdings liefern sich dennoch interessante Einblicke in die Ausübung und Auslebung des Buddhismus. Ebenso sind Weihen von anerkannten Lamas (Lehrer des Dharma, Priester) oder Besuche des Dalai Lama oder

anderen hohen Rinpoche (Name für Würdenträger), Veranstaltungen in denen sich profitable Erkenntnisse sammeln lassen. So war der Besuch im Drikung Garchen Institut zu einer Lehrrede des Kenchen Nyima Gyaltzen Rinpoche, über den Mittleren Weges von Chandrakirti, ein sehr wertvolles und interessantes Ereignis, wobei sich zusätzlich die Möglichkeit bot mit mehreren ordinierten Nonnen zu sprechen.

Das Ziel der qualitativen Forschung ist sich Zugang zum Feld zu verschaffen, umso „von innen“ heraus die Facetten des sozialen Handelns beobachten und erfahren zu können, um eine dichte Beschreibung der Vorgänge anfertigen zu können: Wie läuft buddhistische Praxis ab, was bietet sie dem Mitgliedern und welche subjektiven Motivationen bringen die Gläubigen mit?

Wie stelle ich den Feldzugang zu geeigneten Gruppen und Personen her? Feldzugang zu einem einzelnen Laien gläubigen, der zwar sich zum tibetischen Mahayana bekennt, aber in keiner Gruppe Mitglied ist, erreiche ich schwerer, als offizielle Glaubensgemeinschaften. Solche Personen hat man eventuell schon im Freunde- und Bekanntenkreis, findet sie über „Aufforderung zur Mithilfe“ in sozialen Netzwerken, oder Bekannte kennen eine Person, auf die die Merkmale, zutreffen. Gezielt solche Menschen zu finden ist allerdings unsicher und mühevoll, wenn man nicht glücklicherweise den Kontakt von einem Verwandten vermittelt bekommt, wie im Fall Dakini (s.o.). Gruppen und Gemeinschaften bergen das größte Potential für die Erforschung und sind deshalb favorisiert und es lässt sich der Feldzugang oftmals am unkompliziertesten herstellen. Beim Thema des tibetischen Mahayana Buddhismus in München kann man entweder per Suchmaschine Stichworte wie „tibetischer Mahayana München“ und ähnliches eingeben, oder, was sich anbietet, einen Service der DBU (Deutschen Buddhistischen Union) nutzen. Auf der Homepage der DBU gibt es die Möglichkeit, über eine Suchmatrix, gezielt nach Gruppen verschiedener Traditionen, in einem Postleitzahlbereich oder Ort, zu suchen, man erhält Informationen zu Email-Adressen, Telefonnummern und auch Verlinkungen zu Websites. Allerdings benötigt man um Zugang zu erhalten einen „Gatekeeper“. Gatekeeper (oder Türsteher) sind die Personen, die den Zugang zu Feldern, oder Teilen der Felder, kontrollieren. Mit dem Gatekeeper erhält man eine Person, die einen sehr hohen Nutzen aufweist, denn sie ermöglicht nicht nur den Weg in das Feld, schlägt geeignete Termine und Veranstaltungen vor, sondern kann auch als Ansprechpartner und „Sponsor“ fungieren, indem sie weitere Kontakte und Möglichkeiten organisiert (Knoblauch 2003: S. 82-84). Da bei der DBU immer

Email-Adressen hinterlegt sind (Telefonnummern nicht immer) bietet sich eine Kontaktaufnahme auf elektronischen Wege an. Auch da nach Aussage von Sabine es in den meisten Gruppen, außer Garchen Institut, keine festen Bürozeiten gibt und das ehrenamtlich verwaltet wird (Feldnotizen Sabine: Zeile 33-36). Im Anschreiben sollten dann einige Punkte angeführt werden, zum einen sollte man kurz darlegen: Was man im Sinn hat, was das Forschungsvorhaben ist, was man gerne in untersuchen würde (Attraktivität des Buddhismus in München; individuelle Motivationen etc.), sowie in welchem Zusammenhang die Studie durchgeführt wird (Universität etc.). Letztendlich sollte auch schon einmal aufgeführt werden: „Was man von der Gruppe braucht“, also auf welche Art Daten man erheben möchte (Besuche im Feld, Gespräche, Interviews, Teilnahme an Praxis). Ebenfalls bieten sich die Bitte um Unterstützung und ein Verweis auf den Ethikkodex der Sozialforschung an (siehe Punkt 3.2.4.). Zwar ist die Erforschung des buddhistischen Feldes nicht als sehr heikel einzuschätzen, dennoch ist Religiosität ein tiefer individueller Ausdruck, infolgedessen viel Persönliches mit einfließt. Das zeigt sich wenn es um die persönlichen Werdegänge und Motivationen geht. Besonders im Interview mit Andreas, aber auch bei den Feldnotizen, die aus Gesprächen mit Sabine und Dakini angefertigt wurden. Weshalb der Forscher die Untersuchungsobjekte, einerseits wertschätzen und andererseits im Anschreiben auch offen, nötige, Informationen darlegen sollte, wenn auch nicht jedes einzelne Detail (vgl. Knoblauch 2003: S.83).

3.4.2. Methoden der Datenerhebung

Bereits im Vorfeld und spätestens bei positivem Feedback auf die Anfrage zum Feldzugang, sollten sich Gedanken über geeignete Mittel, Wege und Methoden der Datenerhebung, sowie Auswertung, gemacht werden. Hierbei bietet die qualitative Sozialforschung eine breite Palette an Optionen an. Dabei ist es wichtig die Methoden dem Forschungsobjekt und der Fragestellung anzupassen und nicht, umgekehrt, das Untersuchungsobjekt in ein vorgefertigte Schablone an Methoden zu zwängen (vgl. Lamnek 1995: 11 ff.; vgl. auch Flick 2007: S.26ff.; vgl. auch Dick; Patry 2002: S.77-78). Zentral ist dabei die Offenheit qualitativer Forschung, was bedeutet, dass der Forscher sensitiv und flexibel auf Überraschungen oder Probleme im Feld flexibel reagieren und seine Vorgehensweise ändern kann und seine Untersuchungsart verfeinern (Knoblauch 2003: S. 64ff.). Dadurch wird gewährleistet, dass die Erforschung eines komplexen, variabel gestalteten sozialen Feldes unter verschiedenen Umständen erfolgen kann (Lamnek 1995: S.177-178). Flick (2007) beschreibt dies mit folgenden Worten, dass Bezugspunkt der qualitativen Forschung

„nicht die künstliche Situation im Labor, sondern das Handeln und Interagieren der Subjekte im Alltag“ ist und „um der Differenziertheit des Alltags gerecht zu werden [...] durch eine Offenheit gegenüber ihren Gegenstand gekennzeichnet“ (Flick 2007: S.27). Deshalb sind die vorgeschlagenen Methoden der Datenerhebung und Auswertung immer zunächst nur als vorläufigen „Vorschlag“ im Forschungsprozess aufzufassen, „schon in der Datenerhebungsphase [...] ist das Forschungsdesign permanent zu modifizieren“ (Lamnek 1995: S.196). Im Folgenden wird auf die Punkte zur Datenerhebung: Beobachtung und teilnehmende Beobachtung, Gespräche und Leitfadengestütztes Interview, Feldnotizen eingegangen.

3.3.2.1. Beobachtung und teilnehmende Beobachtung

Die ersten Impulse der Beobachtung als Erhebungsform sind in der Chicagoer School zu finden, als die direkte Auseinandersetzung mit dem Forschungsgegenstand in seinem natürlichen Umfeld (vgl. Legewie 1991: S. 189; vgl. auch Knoblauch 2003: S.72ff.). Brüsemeister (2008) führt nach Flick (1996; 2007) drei verschiedene Formen von Beobachtungen an: teilnehmende und nicht-teilnehmende, verdeckte und offene, sowie systematische und unsystematische Beobachtungen (Brüsemeister 2008: S.70ff. nach Flick 1996: S. 152f.; 2007: S. 282). Für das Forschungsvorhaben wird nur auf die offene (systematische) Beobachtung und die teilnehmende Beobachtung eingegangen. Knoblauch (2003) sieht an dieser Stelle „alle diese Gegensätze sehr stark überzogen [...] und weder die teilnehmenden noch ihr vermeintliches Gegenteil [...] treten rein auf“ (Knoblauch 2003: S.73). Die offene Beobachtung konnte beispielsweise beim Besuch des Vesakh-Festes im Münchner Westpark zur Datenerhebung erprobt werden. Bungard und Lück (1991) bezeichnen die Beobachtung als ein nicht-reaktives Verfahren, was bedeutet, dass die Forschenden keinen direkten Einfluss auf das Verhalten der Beobachteten ausüben und es verfälschen, es werden Mimik, Interaktionsverläufe und anderes Verhalten in Reinform beobachtet (Bungard; Lück 1991: S. 198-200). Beim Besuch des Vesakh-Festes handelte es sich um eine offene Beobachtung, da das Fest im nicht nur Buddhistinnen und Buddhisten, offenstand. Bezüglich der öffentlichen Zugänglichkeit stellt sich allerdings die Frage nach dem authentischen Auftreten. Da zwar traditionelle religiöse und kulturelle Darbietungen vorgeführt werden, aber gleichzeitig auf die Besucher, in hohem Maße, reagiert wird. Exemplarisch wurden Tagesordnungspunkte erst begonnen, wenn der Strom an Menschen zur Ruhe gekommen war. Weiter prägten asiatische Kioske, Informationsstände und Ein-

kaufsgemeinschaften, das Bild. Dennoch war es gut zu beobachten, wie die Gruppen ihr „Angebot“ dem Besucher präsentierten und mit diesen interagierten. Ebenso war es einträglich die buddhistischen Rituale, Gesänge usw. in ihrer Ausführung zu sehen und mit einigen Mitgliedern aus den Gruppen zu sprechen. Die verdeckte Beobachtung als Methode birgt, soweit ersichtlich, keinen nennenswerten Nutzen für das Forschungsvorhaben und wird auch aufgrund forschungsethischer Gründe abgelehnt (vgl. Knoblauch 2003: S. 76-77;

Für das Forschungsvorhaben soll außerdem die teilnehmende Beobachtung Verwendung finden. Teilnehmende Beobachtung ist ursprünglich eine Methode der Ethnologie um fremde/exotische Völker zu untersuchen. Sie findet mittlerweile aber auch ihren zentralen Platz in der qualitativen Sozialforschung wieder. Die Autorin Tervooren (2011) formuliert:

„Die teilnehmende Beobachtung zeichnet sich dadurch aus, dass die Beobachtenden durch ihre Ko-Präsenz mit den Beobachteten selbst zum Erhebungsinstrument werden. Schon in der Erhebungssituation wird der Prozess der Wahrnehmung organisiert und unter dem, was gesehen, gehört, gerochen und gefühlt wird, also das für Feld und Fragestellung Relevante, wenn auch häufig unbewusst, ausgewählt. In dieser komplexen Situation wird bereits Wichtiges von Unwichtigem getrennt.“(Tervooren 2011: S.304).

Es werden Eindrücke und Erfahrungen „von innen“ heraus gesammelt (Knoblauch 2003: S. 30ff.). Die Forscher und Forscherinnen erfahren die soziale Praxis aus der Nähe und können sich aktiv daran beteiligen oder sich nur auf das Beobachten beschränken. Der große Vorteil dabei ist es, durch die Anwesenheit und dem Teilhabe, eine subjektive Nachvollziehbarkeit und Verständnis für die Vorgänge zu entwickeln und im Forschungsprozess zu reifen. Was wiederum dazu führt, dass der Gegenstand greifbarer wird (vgl. Legevie 1991: S.189-193; vgl. auch Knoblauch 2003: S.22-25).

Für das Forschungsvorhaben gibt es die Möglichkeit an verschiedenen Veranstaltungen und Aktivitäten teilzuhaben und wichtige Erfahrungen bzgl. dem tibetischen Mahayana Buddhismus zu machen. Dazu gehören Treffen zu Meditation, Lehrreden, Gesprächsrunden für Neuinteressierte, Sprachkurse und besonderen Vorträgen. Dabei zeigte sich, dass

die Gatekeeper sehr ambitioniert waren passende Veranstaltungen vorzuschlagen. Besonders Sabine vom Aryatara Institut war sehr bemüht und sagte, dass, wenn ich weitere Informationen oder Einblicke benötigen würde, „jederzeit willkommen“ bin, „an der Meditation, Vorträgen oder Fragerunden teilzunehmen“ und müsse mich nur melden (Feldnotizen Sabine: Zeile 150-160). Auch Dvara vom Drikung Garchen organisierte, nach Absprache mit dem Haus-Rinpoche, nicht nur den Zugang zum Institut, sondern auch die kostenfreie Teilnahme am, oben bereits erwähnten, Vortrag. Eine Lehrrede live zu erleben, im Kreis anderer Gläubiger und den Bhikkhunis und Bhikkhus, war eine besondere und konstruktive Erfahrung. Deshalb sollte bei der Durchführung des Forschungsprojektes, der Besuch weiterer Veranstaltungen auf der Agenda stehen. Es würde sich anbieten, an einem Mix von Veranstaltungsschwerpunkten teilzunehmen. Dadurch wird ein umfassender Einblick und der Kontakt zu anderen Teilnehmenden ermöglicht.

3.3.2.2. Gespräche und Leitfadengestütztes Interview

Gespräche an sich sind nicht explizit eine sozialwissenschaftliche Methode, sondern gelten eher als begleitender Faktor zur Feldbeobachtung oder Agieren im Feld. Der Grund dafür, dass sie hier bei der Datenerhebung aufgenommen werden liegt dabei, dass sie m.E. eine wichtige Informationsquelle darstellen. Denn es ist, gesondert zum Leitfadengestützten Interview, möglich, in den Gesprächen gezielt Informationen von seinem Kommunikationspartner zu erhalten. Grundsätzlich ist man in den Gesprächen auch freier und flexibler, denn es ergibt sich nicht immer die Möglichkeit ein Interview zu führen (Mangel an geeigneten Raum, Zeitmangel, unpassende Gelegenheit, kein Aufnahmegerät...). So bekommen die Forschenden ein weiteres Hilfsmittel, aktiv im Feld das Handeln und die Innenperspektive zu verstehen und sie sind ebenfalls nutzbar für die Einnahme der Lehrlingsrolle. Die Lehrlingsmethode ist ein Prozess indem die Sozialforscher und Forscherinnen in das Feld eingewiesen werden und ein Grundverständnis vermittelt bekommen (Knoblauch 2003: S.85). Die Gespräche als Erhebungsmethode wurden im Zuge der Vorerfahrung dem Öfteren angewandt und dazu genutzt das Verständnis zu vergrößern. Außerdem dienen die Gespräche dazu den Leitfaden vorzubereiten und verbessern, so wurde per „Brainstorming“, im Hinblick auf die relevanten Inhalte der Forschungsfrage und Theorie, ein Fragenpool erarbeitet, welcher dann in den Gesprächen als Orientierung half. So wurde in Gesprächen mit Dakini oder Sabine, ganz im Sinne des stetigen wandelbaren qualitativen Forschungsprozesses, weiter am Leitfaden und Inhalten gearbeitet und das Wissen erweitert. So auch nach der Veranstaltung im Garchen Institut, als sich

eine Bhikkhuni das Gespräch mit mir suchte und viele Dinge über ihr Leben und dem Buddhismus erzählte und der subjektiv gemeinte Sinn klarer wurde. Wichtig ist allerdings die Erfahrung dann in Form von ausführlichen Feldnotizen (3.3.2.3.) niederzuschreiben.

Beim problemzentrierten Leitfadengestützten Interview, erarbeiten die Forschenden aufgrund ihrer theoretischen und thematischen Vorannahmen und Zielabsichten eine „Problemzentrierung“. Woraus wiederum Fragen abgeleitet werden, die in Form eines Leitfadens in einer Interviewsituation gestellt werden (vgl. Lamnek 2002: S.177). Dabei herrscht allerdings keine „Leitfaden-Bürokratie“ vor, die Fragen müssen weder in der Reihenfolge noch in der niedergeschriebenen Form gestellt werden (vgl. Mey; Mruck 2010: S.425). Der Interviewende hat die Möglichkeit auf Ereignisse in Gesprächen offen zu reagieren und sein Interesse auf weitere Aspekte des Erzählten zu lenken, vertiefend zu hinterfragen und sich weitere Beispiele darlegen zu lassen. Ziel ist es einen Impuls in Form einer Frage vorzugeben (am besten offen und, wobei keine Ja/Nein Antwort anschließt) und „einen möglichst eigenständigen Erzählfluss des Befragten in Gang zu bringen, der aufgrund des im Gespräch entstehenden „Erzählungszuges“ einen Einblick in die Denk- und Begründungsstrukturen des Interviewten zulässt“ (Pickel 2011: S. 331). Dies findet sich auch bei Hopf (1991) insofern, dass „den Befragten sehr weitgehende Artikulationschancen“ eingeräumt wird um zu „zu freien Erzählungen anzuregen“ (Hopf 1991: S.178). Pickel (2011) sieht diese Methode „bei speziellen inhaltlichen Fragestellungen“, wie beim religionssoziologischen Feld, im Vorteil (Pickel 2011: S. 331). Durch den Leitfaden ergibt sich eine „Vergleichbarkeit der Interviewtexte“ (Nohl 2013: S. 15 nach Meuser; Nagel 2002b: S.269), dadurch, dass sich alle Interviewpartner mit ähnlich formulierten Fragen zu einem Thema auseinandersetzen müssen (Nohl 2013: S.15). Wie oben erwähnt half bei der Erstellung des Leitfadens ein vorher erstellter Fragenpool, aus diesem wurden dann geeignet scheinende Fragen formuliert. Der erstellte problemzentrierte Leitfaden beinhaltete, ohne demographische, 25 Fragen und war auf eine zeitliche Dauer von einer Stunde ausgelegt. Im Interview mit Andreas, als Pretest, konnte die zeitliche Vorgabe eingehalten werden und nach eigener Ansicht bewährte sich der Leitfaden. Wichtig war (und ist) es, das breite Spektrum der drei Theorien, in Verbindung mit eigenen Vermutungen zur Attraktivität des Buddhismus zu bringen. Und dabei darauf zu achten, dass die Fragen weit genug gefächert waren um die relevanten Inhalte einzufangen, aber auch die Option offenhielten konkret weiter auf sie einzugehen. Sozusagen ein Trichter mit breitem Be-

ginn und sich dann auf einen essentiellen Kern verengt. Im Leitfaden wurde darauf geachtet im Hinterkopf die Thematik der religionssoziologischen Theorien zu behalten, aber auch Platz für den persönlichen Werdegang bereitzuhalten. Beispielsweise über die Frage: „Wie kamen Sie zum Buddhismus“ (Leitfaden 2014: Frage 1.) werden bereits viele Informationen erwartet über die subjektiven Beweggründe, um aber detailliertere Informationen zu erhalten können Fragen wie: „Weshalb tibetischer Mahayana Buddhismus?“, „Gehörten Sie früher einer anderen Religion an?“, „Aus welchen Grund/Gründen haben Sie eine andere Religion gesucht?“ (Leitfaden 2014: Fragen 2.;3.;4.) angeschlossen werden um mehr über die Beweggründe zu erfahren. Verdrossenheit über die Kirche oder keine geeigneten Inhalte, könnte man der Säkularisierungsthese oder auch dem religiösen Marktmodell zuordnen. „Was ist das besondere im Vergleich zu anderen Religionen?“ „Welche Inhalte sind für Sie von besonderer Bedeutung und Faszination?“ (Leitfaden 2014: Frage 8.; 9.) können zu Ergebnissen hinsichtlich der Individualisierungstheorie dienlich sein. Im Nachhinein wurde festgestellt, dass direkte Fragen wie: „Welche Inhalte haben Sie gesucht?“ „Was war Ihnen wichtig/auf was legen Sie wert?“ auch gut gewesen wären, allerdings konnte durch nachfragen dieser Inhalt auch erfasst werden. Bei einigen Fragen (Leitfaden 2014: Fragen 11.; 12.; 14.; 15.) war die Intention, eine Einschätzung über die Reaktionen des Umfeldes, Informationen über die Stellung des Buddhismus zu bekommen. Was teilweise funktioniert hat, Andreas meinte beispielsweise, dass „man als Buddhist auf sich konzentriert ist“ und „deswegen nicht als erstes erzählt: Ich bin übrigens Buddhist“ (Feldnotizen Andreas: Zeile 14-16). Um eine weitere Fremdeinschätzung ging es bei der Frage: „Was meinen Sie sind Motivationsgründe der anderen sich dem (tib.) Buddhismus anzuschließen?“ (Leitfaden 2014: Frage 17.). Wobei allerdings Andreas keine Meinung abgeben wollte, wohingegen bei Sabine und Dakini, über den Fragepool bei dieser Frage, schon Anmerkungen gemacht worden sind, „rationale Religion“ (Dakini Feldnotizen: Zeile 16) oder „liefert Methoden für das Leben (Sabine Feldnotizen: Zeile 20). Im Großen und Ganzen wurden wichtige Erkenntnisse über den Leitfaden und anschließende Vertiefungsfragen gewonnen.

Zwar könnte auch ein narratives Interview geführt werden, mit der Aufforderung an die Interviewpartner: von Motivationen, Werdegang, Begeisterung und Profit aus dem tibetischen Mahayana Buddhismus zu erzählen. Allerdings hat sich selbst bei den Leitfadenfragen gezeigt, dass der Befragte, nach längeren Erzählphasen, unsicher wurde und nachfragte, ob das erzählte wichtig sei.

3.3.2.3. Feldnotizen

Feldnotizen eine „nachträgliche Notierung der Eindrücke nach Beendigung des einzelnen Feldkontaktes“ (Flick 1991: S.160), dienen dazu, Erkenntnisse und Inhalte, aus Beobachtungen oder Gesprächen für den weiteren Forschungsprozess in Erinnerung zu halten. Besonders bei den erwähnten Formen der Beobachtung und teilnehmender Beobachtung, Gesprächen, aber auch nach Interviews, sollten in irgendeiner Form Feldnotizen anschließen. Knoblauch (2003) empfiehlt, Die Zeitspanne bis zur Niederschrift der vollständigen Feldnotizen soll dabei möglichst kurz sein. Und die Feldnotizen als eine chronologische Abfolge der Ereignisse im Feld niederzuschreiben. Weiterhin fließt nicht nur „reine“ Beobachtung in die Feldnotizen mit ein, sondern auch „persönlichen Eindrücke, Gefühle und subjektives Wissen“ und sie „sind nicht nur Aufzeichnungen über das Feld, sie sind auch Aufzeichnungen den Beobachter [...] gerade bei Beobachtungen in der eigenen Kultur“. Des Weiteren sollen auch Probleme, Überraschungen und falsche Vorannahmen einfließen. (Knoblauch 2003: S.90-96). Insgesamt dienen die Feldnotizen als essentieller Bestandteil für die Datenauswertung.

3.4.3. Art der Datenauswertung

Für die Art der Datenauswertung gelten die gleichen Prinzipien von Offenheit und Gegenstandsangemessenheit, wie bereits oben unter Methoden der Datenerhebung (3.4.2.) angeführt. Für das Forschungsvorhaben wird die Methode der „Qualitativen Inhaltsanalyse“ vorgeschlagen. Da sie sich auf „Kommunikationsprozesse“ konzentriert und eine systematische Beschäftigung mit dem Datenmaterial ermöglicht (vgl. Groeben; Rustemeyer 2002: S.233; vgl. auch Mayring 1991: S.209; Mayring 2010: S.602). Die Besonderheit, der qualitativen Inhaltsanalyse ist die Verwendung von Kategorisierungen. Die Kategorisierungen ergeben sich aus dem theoretischen Hintergrund, der Fragestellung und dem wiederholten Lesen der transkribierten Interviewtexte, Feldnotizen und anderen Schriftstücken. Wobei Kategorien hauptsächlich am Material geprüft und nicht erstellt werden (vgl. Flick 2007: S.409). Dabei ist besonders der Vorgang der „strukturierenden“ Inhaltsanalyse von Bedeutung, da dadurch „bestimmte Aspekte aus dem Material herausfiltern und [...] je nach theoriegeleiteten entwickelten Strukturdimensionen [...] in einzelne Kategorien untergliedert werden“ (Mayring 1991: S. 213). Letztendlich ergibt sich ein „Codier-Leitfaden“, anhand welchem die Daten gesichtet werden können. So können beim geplanten Forschungsvorhaben die drei Säkularisierungsthese, Individualisierungstheorie und dem religiösem Marktmodell als Überordnung fungieren, woraus sich

wiederum Unterkategorien und Abstufungen bilden lassen, wie beispielsweise: Popularität Buddhismus, Abwendung Kirche, spirituelle Inhalte, Angebot des Buddhismus, Nutzen etc. Der eigenen Erfahrung nach hat sich, bei vielen und unterschiedlichen Datenquellen, die Arbeit mit einem Programm zur Analyse von Daten „MAXQDA“ als hilfreich herausgestellt. Dabei existiert die Möglichkeit die Interviews, Feldnotizen etc., zu importieren und per Codier-Leitfaden mit Ober- und Unter-codes zu sichten und vor allem die Textstellen an zu markieren, sodass sich am Ende eine gute Übersicht über die Vergabe der Codes und ihren Vorkommen in den Datenquellen ergibt. Eine genaue Beschreibung dazu liefert Kuckartz (2010) in der „Einführung in die Computergestützte Analyse qualitativer Daten“.

3.4.4. Gütekriterien und Forschungsethik

Für gute qualitative empirische Arbeiten ist es wichtig sich an Gütekriterien zu orientieren. Da Gütekriterien nicht immer einheitlich formuliert werden, sind die folgenden Gütekriterien eine Zusammenstellung der Auflistung von Lamnek (1995) und Steinke (2004). Steinke beschreibt die „Intersubjektive Nachvollziehbarkeit“ und „Indikation“ (Steinke 2004: S.324 ff.) des Forschungsprozesses, d.h. es wird der Verlauf der Forschung ausführlich dargelegt und weshalb welche Schlüsse/Interpretationen gezogen wurden, sowie, weshalb die eine oder andere Methode gewählt wurde. Weiter ist dem Punkt die Verwendung von „kodifizierten Verfahren“ einzuordnen, also eine systematische Bearbeitung des Materials, was durch die Inhaltsanalyse gegeben ist (ebd.). Als nächstes kommt der Punkt der „Empirischen Verankerung“ zum Tragen, „die Theoriebildung ist so zu anzulegen, dass die Möglichkeit besteht, Neues zu entdecken und theoretische Vorannahmen des Forschers in Frage zu stellen bzw. zu modifizieren“ (ebd.: S. 328f.). „Limitation“ (ebd.) oder „ökologische Validität“ (Lamnek 1995: S.165) zielt auf den Aspekt ab, dass die Inhalte und Erkenntnisse in dem „natürlichen Lebensraum der Untersuchten“ (ebd.) zusammengetragen wurden und deshalb vorerst nur in diesem Bereich ihre Gültigkeit haben. Für Lamnek (1995) ist weiterhin noch die „Triangulation“ die Verwendung mehrerer aufeinander abgestimmter Erhebungsverfahren ein wichtiger Punkt (Lamnek 1995: S.157). In Hinblick auf die Untersuchung der Popularität des Buddhismus in München ist die Triangulation zum einen vorhanden und es könnte sich möglicherweise eine Tendenz der Gültigkeit, für ganz Deutschland finden lassen.

Für den gesamten Forschungsprozess ist die Einhaltung des Ethik-Kodex unersetzlich. Unter dem Begriff Forschungsethik fasst Flick (2005) zusammen, unter welchen „ethische

Prinzipien und Regeln“ die Beziehung zwischen „den Forschenden [...] und den in sozialwissenschaftliche Untersuchungen einbezogenen Personen“(Flick 2005: S.590) gestaltet sind. Es ist wichtig die Rechte der Untersuchten zu schätzen, um das Forschungsfeld auf zukünftig offenzuhalten. Für Gespräche und Interviews ist es unabdingbar, im Vorfeld, die Forschungsteilnehmer über den Zweck der Studie zu informieren und dazu eine „informierte Einwilligung“ einzuholen (auch für die Aufnahmen per Audio- und Videogerät oder Kamera) und sich der „Freiwilligkeit“ der Angaben zu versichern (vgl. Flick 2005: S. 591 f.). „Personen, die in Untersuchungen [...]im Zusammenhang mit der Auswertung persönlicher Dokumente, einbezogen werden, dürfen durch die Forschung keinen Nachteilen oder Gefahren ausgesetzt werden“, dieser Auszug aus dem Ethik-Kodex der DGS (www.sociologie.de/de/die-dgs/ethik-kodex), beschreibt einen weiteren wichtigen Punkt der Forschungsethik. Nämlich den Schutz der Befragten und die „Nichtschädigung“, welche auch über das Mittel der Anonymisierung gewährleistet werden soll. So sollte jedem Gesprächs- und Interviewteilnehmer ein Pseudonym zugeordnet werden, welches der Teilnehmer im gesamten Forschungsverlauf behält.

Im Zuge der Vorerfahrungen wurden die ethischen Vorgaben beachtet und erfüllt. Die Gesprächspartner und der Interviewteilnehmer erhielten ein Pseudonym und gaben ihre informierte Einwilligung. Fraglich ist nur ob der Lehrmeister, Rinpoches und Lamas ebenfalls anonymisiert werden sollten, bisher wurde entschieden, da weder Kritik, noch mögliches schädliches Material gesammelt wurde, darauf zu verzichten und nur „direkte“ Untersuchte zu anonymisieren. Des Weiteren wurde immer auch darauf geachtet, bei Nachfrage, offen, die Herkunft und Absicht darzulegen, was auch zu keiner ablehnenden Haltung führte, sondern eher Interesse weckte und bemühen mir zu helfen (Garchen Feldnotizen: Zeile 10-14; 70-75).

3.5. Bevorzugtes Sampling

Die Personen die für das Forschungsprojekt als Untersuchungsteilnehmer von Relevanz sind (Sample), sollten in erster Linie, selbstverständlich, tibetische Mahayana Buddhisten sein und in zweiter Linie liegt besonderes Augenmerk auf nicht-asiatische Buddhisten in München. Deshalb sollen vorrangig europäische Buddhisten befragt werden, allerdings sind Meinungen zum Buddhismus, seinem Reiz etc. aus der Sicht von „nativen“ Buddhisten, Bhikkhus, Bhikkhunis und Rinpoches auf jeden Fall wichtig und soll-

ten im Forschungsprojekt einen Platz einnehmen. Bei der Logik der Auswahl der Personen (Sampling), sollte ganz offen umgegangen werden, aber wenn möglich darauf achten, dass verschiedene Schulen (Gelugpa, Kagyü...) befragt werden, da sie verschiedene Schwerpunkte setzen. Es sollten die Perspektiven der zwei Geschlechter eingefangen werden. Wobei Frauen, aus subjektiver Sicht, den größeren, sichtbareren Anteil ausmachen (vgl. Feldnotizen Garchen: Zeile 17-20; vgl. auch Feldnotizen Vesakh: Zeile 40-42). Da sich auf individuelle Beweggründe und Anreize konzentriert wird, ist das Alter kein Auswahlfaktor, obwohl bei minderjährigen Personen noch besondere Regeln beachtet werden müssen. Insgesamt sollten mindestens fünf Leitfadengestützte Interviews geführt werden, nach Erprobung des Leitfadens, kann ungefähr mit 1 Stunde Interviewdauer gerechnet werden. Je nach Möglichkeit und Bedarf können auch mehr Interviews geführt werden, doch es sollten, im Hinblick auf den zeitlichen Rahmen, maximal 10 Stück sein. Des Weiteren wird in diversen Gesprächen, Beobachtungen und teilnehmenden Beobachtungen, ebenfalls Daten erhoben. Die teilnehmenden Beobachtungen in Gruppen eignen sich besonders um das Feld kennenzulernen und den Hintergrund zu stärken und ebenfalls bietet sich die Möglichkeit mit Anwesenden zu sprechen.

3.6. Zeitplan für Durchführung des Projektes

Für die Durchführung des Forschungsvorhabens und Beantwortung der Forschungsfrage, steht ein Zeitraum von 6 Monaten zur Verfügung. Deshalb soll nachfolgend ein Zeitplan zur Orientierung hergestellt werden. Ob der Zeitplan auf diese Art umgesetzt werden kann wird der Forschungsprozess zeigen, der Zeitplan ist jedenfalls eine Empfehlung

Monat/ Aufgabe	1. Monat	2. Monat	3. Monat	4. Monat	5. Monat	6. Monat
Einstieg/ Vor- bereitung	Literaturrecherche: Buddhismus Theorien					
	Gruppen- Personensuche					
	Feldzugang herstellen					
	Erstellung Fragenpool					
Theoretische Einarbeitung	Einlesen The- orien	Ausarbeitung theoretischer Hintergrund		Rückblick in Theo- rien		
Datenerhebung		Leitfaden	Teilnehmende Beobachtung: Gruppen			

		Durchführung Interviews (5-10)				
				Beobachtung Vesakh-Fest	Weitere Beobachtung	
	Forschungstagebuch	Anfertigung Feldnotizen				
Vorbereitung Datenauswertung			(Teil-)/ Transkription Interviews; Programm F4			
Datenauswertung			Kategorisieren	MAXQDA		
			Codesystem			
Abschluss				Verschriftlichung		
					Korrekturlesen	
					Druck & Binden	
					Abgabe	

4. Erkenntnisse und Zwischenergebnisse

Wie lassen sich rückblickend die Erfahrungen im Feld und die theoretische Ausarbeitung beurteilen? Es wurde zum einen deutlich, dass die Theorien, sehr umfangreich sind und viele Blickwinkel, je nach Autor, auf sich vereinen. Nichtsdestotrotz bergen, Säkularisierungsthese, Individualisierungstheorie und religiöses Marktmodell, starke Erklärungskraft für die empirische Untersuchung der Fragestellung, ob und weshalb der Buddhismus in München Popularität erfährt. Dies lässt sich unter anderem auf: Verlust des Vertrauens in die Kirche und ihre Doktrin, über die Suche nach dem „eigenen Gott“ (Gebhardt 2013: S.102) auf persönlicher Basis und bis zur Auswahl religiöser Inhalte aufgrund von besseren „Angebotsstrukturen“, zurückführen. Bei den bisherigen Erkundungen im Feld konnten viele der Standpunkte bestätigt werden. Es ist zu vermuten, dass sich ein Mix aus den Theorien feststellen lässt, der gepaart mit einer tendenziell positiv verbreiteten Einstellung zum Buddhismus, die Entscheidung Buddhist zu werden, positiv beeinflusst. Wobei allerdings die Theorien unterschiedlich Gewicht haben können.

Die verschiedenen, angewandten Methoden (Beobachtung, teilnehmende Beobachtung, Gespräche und Interviews) zeigten sich zudem als geeignet um relevante Daten zu erheben und die Protokollierung, per Aufnahmegerät und vor allem Feldnotizen, ebenfalls. Nachdem es bisher keine bekannte soziologische Studie über das Thema in diesem Format gab, wird es äußerst interessant die Theorien in der deutschen/münchenerischen religiösen Landschaft auf ihre Geltung und Einfluss zu prüfen. Als Limitationen muss genannt werden, dass die Untersuchung sich nur auf die Schule des tibetischen Mahayana Buddhismus fokussiert. Ebenfalls besitzt eine qualitative Forschung zunächst nur Geltung in dem ökologischen Umfeld das untersucht wurde. Allerdings ist nicht auszuschließen, dass die zu beobachteten Motivationen und intrinsischen Anreize auch in ganz Deutschland Geltung besitzen.

Problematisch ist, dass sehr viele Menschen vom Buddhismus beeinflusst sind und nach Vorgaben leben, aber durch die Eigenheiten des Buddhismus, Synkretismus und der Hybridität zwischen Religion-Philosophie, in keiner Gruppe auftauchen. So sind Fälle wie Dakini, schwer für die Untersuchung rekrutierbar. So gilt die Untersuchung für den Kreis der „fassbaren“, nicht asiatischen, Buddhisten aus Gruppen bzw. Konvertiten. Nichtsdestotrotz bildet diese Gruppe eine mehr als ausreichende, vielfältige, ausdifferenzierte Untersuchungsgemeinde.

Es zeigt sich als wichtig, trotz der Komplexität, sich auf den Buddhismus und seine Elemente einzulassen. Und sich dahingehend Fortzubilden und Anhaltspunkte aufzunehmen, die gezielt in Verbindung mit den Theorien eingebracht werden können. So wird der Forschungsprozess hinterfragt und optimiert. Dadurch wurde im Verlauf der Vorerkundungen klar, dass Spiritualisierung nicht ausreichend theoretisch begründet ist. So wurde sie gegen das religiöse Marktmodell ausgetauscht. Spiritualität nimmt, im Sinne der „Wiederzauberung“ und dem Trend der „Veröstlichung des Westen“ (vgl. Liskza 2013: S.69ff.), als Begleit-Phänomen in den anderen Theorien eine wichtige Rolle und Anreiz-Punkt ein.

Ebenso zeigte sich, dass sich bereits bei der Entstehung und Verbreitung des Buddhismus Parallelen zu den theoretischen Modellen finden ließen und den gegenwärtigen Entwicklungen und Trends. Das von den Brahmanen beherrschte Vedentum war zum Ritualkult erstarrt und die Menschen sehnten sich nach Optionen oder wandten sich ab. Der Buddhismus wurde zu einer Option, die das Individuum in die Verantwortung seines Heils

nahm. Der Weg kann durch Praktiken und Angehörigkeit in einer Gruppe oder privat aufgrund des Dharmas begangen werden. Als neue Form auf dem religiösen Markt schaffte es der Buddhismus in den asiatischen Kulturen eine große Anhängerschaft zu versammeln.

Für den Fall nicht asiatischer Buddhisten konnten schon einige Beweggründe festgestellt werden, wie dem „Wunsch nach Vervollständigung der Person, Akt der Heilung und des Heils“, Spiritualität als Therapie (Hartman 2010: S.154-157) von Andreas, begründet aus seiner bewegten Vita. Oder der Sehnsucht Methoden zu lernen um das Leben zu meistern von Sabine, welche sie in der kath. Kirche nicht finden konnte.

Des Weiteren wurde bereits viel Interesse und Bemühen entgegengebracht um die Forschung zu unterstützen. Auch wenn es vorerst, von einigen Gruppen keine Rückmeldung kam (aus den oben von Sabine genannten Gründen plus schlechten Zeitpunkt zwischen Feiertage und Ostern). Sollte eine wiederholte Kontaktaufnahme gestartet werden, per Email oder Telefon, was dann größtenteils zu Erfolg führt.

Unterhaltsamer Fakt bei einer Gruppe, war die Tatsache, dass wenn eine Nachricht über die Website gesendet werden sollte, es beim Abschicken eine Weiterleitung auf eine PayPal-Seite gab. Wo nach, Abgabe eines kleinen Obolus, die E-Mail gesendet worden wäre. Letztendlich konnte dann über die DBU eine E-Mail-Adresse ausfindig gemacht werden, die kostenfrei war.

Insgesamt hat die bisherige Untersuchung sehr viele gute Erkenntnisse und Erfahrungen geliefert und Lust darauf gemacht, sich intensiv 6 Monate mit der Fragestellung zu beschäftigen. Neben dem hohen wissenschaftlichen Erkenntniszuwachs, wurde auch auf persönlicher Seite, profitiert. Dadurch, dass ein subjektiv ansprechendes Thema behandelt wird, selbstverständlich unter Beibehaltung von Reflexivität und Objektivität. Und sich nun die Gelegenheit ergab, außerhalb von Urlaub und Büchern, durch qualitative Forschung, dem Thema näher zu kommen.

In diesem Sinne ein abschließendes Zitat, welches sowohl Buddhisten und Soziologen vereint:

„Das Leben ist kein Problem, das es zu lösen, sondern eine Wirklichkeit, die es zu erfahren gilt.“ (Sören Kierkegaard)

5. Literaturverzeichnis

Baumann, Bruno (2008): terra magica. Der Weg des Buddha. München: F.A. Herbig Verlagsbuchhandlung.

Baumann, Martin (1997): The Dharma Has Come West. A Survey of Recent Studies and Sources. In: Journal of Buddhist Ethics 1997 (Volume 4): S. 194-211.

Bernhart, Elias (2014) Unveröffentlichte Hausarbeit: Die vedische Gemeinschaft, ein Leben für Krishna. Handelt es sich bei der vedischen Gemeinschaft um eine posttraditionale Gemeinschaft? München: LMU.

Brück, Michael von (2011): Buddhismus- Philosophie oder Religion? In: Roloff, Carola (Hrsg): Buddhismus im Westen. Ein Dialog zwischen Religion und Wissenschaft. Religionen im Dialog Band 6. Köln: SDK Systemdruck Köln GmbH. S.39-51.

Brück, Michael von/Lai, Whalen (2000): Buddhismus und Christentum: Geschichte, Konfrontation, Dialog. München: C.H.BECK.

Brüsemeister, Thomas (2008): Qualitative Forschung. Ein Überblick. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Bungart, Walter/ Lück, Helmut (1991): Nichtreaktive Verfahren. In: Flick et al.: Handbuch qualitative Sozialforschung. Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen. München: Psychologie Verlags Union. S. 198-203.

Cabezón, José (1994): Buddhism, Sexuality, and Gender. In: Journal of the History of Sexuality, Vol. 4, No. 3, Special Issue, Part 2: Lesbian and Gay Histories. S. 469-472.

Ceming, Katharina (2012): Buddhismus- Eine Einführung. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.

Dellwing, Michael (2007): Entprivatisierte Religion. Religionszugehörigkeit jenseits der Wahl. Wiesbaden: Deutscher Universitätsverlag.

Flick, Uwe (1991): Fixierung der Daten. In: Flick et al.: Handbuch qualitative Sozialforschung. Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen. München: Psychologie Verlags Union. S.160-143.

Flick, Uwe (2005): Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung: Reinbeck: Rowohlt Taschenbuch

Fruhirth, Andrea (2004): Der Lotos im Treibhaus. Transfer und Transformation des Buddhismus oder Eine „Religion der Vernunft und der Wissenschaft“ betritt deutschen Boden. In: Kokorz, Georg /Mitterbauer, Helga (Hrsg): Übergänge und Verflechtungen. Kulturelle Transfers in Europa. Bern: Peter Lang AG, Europäischer Verlag der Wissenschaft. S.303-329.

Gebhardt, Winfried (2010): Religionssoziologie. In: Kneer, Georg/ Schroer, Markus (Hrsg): Handbuch spezielle Soziologien. Wiesbaden; VS Verlag für Sozialwissenschaften. S.393-405.

Gebhardt, Winfried (2013): Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts und die Entkonturierung der religiösen Landschaft. In: Berger, Peter A. und Hock, Klaus und Klie, Thomas (Hrsg.) (2013): Religionshybride: Religion in posttraditionalen Kontexten. Springer Fachmedien Wiesbaden. S. 65-89.

Gladkich, Anja (2012): Kopf oder Zahl? Pluralität als Indikator in der Debatte um Säkularisierung und religiösem Modell. In: Pollak, Detlef et al: in: Religiöser Pluralismus im Fokus quantitativer Religionsforschung. Wiesbaden: Springer VS. S.157-187.

Grimm, Georg (1957): Die Lehre des Buddha. Die Religion der Vernunft und der Religion. Wiesbaden: R.Löwit.

Groeben, Norbert/Rustenmeyer, Ruth (2002): Inhaltsanalyse.. In: König, Eckhard/ Zedler, Peter: Qualitative Forschung.Weinheim: Beltz Verlag. S.233-259.

Hartmann, Andreas (2010): Erlösung zum Selbermaxchen? Von der Sehnsucht nach Spiritualität heute. In: Mohrmann; Ruth (Hrsg): Alternative Spiritualität heute. S.153-159.

Hartmann, Jens-Uwe (2000): Die Verbreitung des indischen Buddhismus nach Afghanistan und Zentralasien. In: Sonderdruck: Der Buddhismus I: Der indische Buddhismus und seine Verzweigungen 2000: S.421-439.

Heidegger Simone (2010): Buddhismus, Geschlechterverhältnis Und Diskriminierung: Die Gegenwärtige Diskussion Im Shin-Buddhismus Japans. In: Religiöse Gegenwart Asiens/ Studies in Modern Asian Religions Bd. 4. Münster, Berlin: LIT-Verlag.

Henry, Phil (2006): The Sociological Implications for Contemporary Buddhism in the United Kingdom: Socially Engaged Buddhism, a Case Study. In: Journal of Buddhist Ethics Volume 23. S.1-43.

Hitzler, Ronald / Honer, Anne / Pfadenhauer, Michaela (2008): Zur Einleitung: „Ärgerliche“ Gesellungsgebilde? in: Dies. (Hrsg), Posttraditionale Gemeinschaften: Theoretische und ethnographische Erkundungen. Wiesbaden: VS Verlag, S. 9-31.

Hopf, Christel (1991): Qualitative Interviews in der Sozialforschung. In: Flick et al.: Handbuch qualitative Sozialforschung. Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen. München: Psychologie Verlags Union. S.177-182.

Hunt, Stephen (2003): Alternative Religions. A Sociological Introduction. Aldershot [u.a.]: Ashgate.

Kashima, Tesuden (1977): Buddhism in America. The social organization of an ethnic religious institution. London: Greenwood Pr.

Jordt, Ingrid (2006): Defining a True Buddhist: Meditation and Knowledge Formation in Burma. In: Ethnology Vol. 45, No. 3. S.193-207

Junker, Thomas (2011): Schönheit und andere Provokationen – Eine neue evolutionsbiologische Theorie der Kunst. In: Jochen Oehler (Hrsg): Der Mensch- Evolution, Natur und Kultur. Berlin, Heidelberg: Springer-Verlag. S. 91-109.

Knoblauch, Hubert (2003): Qualitative Religionsforschung. Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh.

Knoblauch, Hubert (2008): Märkte der populären Religion. In: Jäcke Michael (Hrsg): Ambivalenzen des Konsums und der werblichen Kommunikation. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwissenschaften. S. 73-90.

Knoblauch, Hubert (2009): Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft. Frankfurt am Main: Campus Verlag.

Koenig, Matthias/Wolf, Christof: Einleitung. Religion und Gesellschaft - Aktuelle Perspektiven. In: Dies. (Hrsg): Religion und Gesellschaft KZfSS, Sonderheft 53, 2013: 1-24.

Kraus, Boris (2012): Religion und die Vielfalt der Moderne. Erkundungen im Zeichen neuer Sichtbarkeit von Kontingenz. Paderborn:Ferdinand Schöningh.

Kuckartz, Udo (2010): Einführung in die computergestützte Analyse qualitativer Daten. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Lamnek, Siegfried (1995): Qualitative Sozialforschung. Weinheim: Psychologie Verlags Union.

Lamnek, Siegfried (2002): Qualitative Interviews. In: König, Eckhard/ Zedler, Peter: Qualitative Forschung. Weinheim: Beltz Verlag. S.177-195.

Lavizzari-Raeuber, Alexandra (1989): Thangkas-Rollbilder aus dem Himalaya. Kunst und mystische Bedeutung. Köln: Du Mont Buchverlag.

Legewie, Heiner (1991): Feldforschung und teilnehmende Beobachtung. In: Flick et al.: Handbuch qualitative Sozialforschung. Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen. München: Psychologie Verlags Union. S.189-193.

Ling Trevor (1980): Buddhist revival in India. Aspects of the sociology of Buddhism. New York : St. Martin's Press.

Liszka, Arnaud (2013): Die Vermehrung der Religionshybride. In: Berger, Peter A. und Hock, Klaus und Klie, Thomas (Hrsg.) (2013): Religionshybride: Religion in posttraditionalen Kon-texten. Springer Fachmedien Wiesbaden. S. 65-89.

Mayring, Phillip (1991): Qualitative Inhaltsanalyse. In: Flick et al.: Handbuch qualitative Sozialforschung. Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen. München: Psychologie Verlags Union. S.2009-213.

McKenzie, John (2014): Using Weber and Foucault to understand the evolution of motivations in a Tibetan Buddhist organisation in Scotland. In: Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal, 15:1. S. 100-117.

Miller, Kent (2002): Competitive strategies of religious organizations. In: Strategic Management Journal Volume 23, Issue 5. S. 435-456.

Mödinger, Winfried (1996): Marketing für religiöse Angebote. Grundlagen und Entwurf einer Marketing-Konzeption für religiöse Angebote unter besonderer Berücksichtigung religiöser Dienstleistungen. München: FGM-Verlag.

Messing, Marcel (1997): Der Buddhismus im Westen. Von der Antike bis heute. München: Kösel-Verlag GmbH.

Mey, Günter/Mruck, Katja (2010): Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie. Weinheim: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Mürmel, Heinz (2006): Der Beginn des institutionellen Buddhismus in Deutschland - Der Buddhistische Missionsverein in Deutschland (Sitz Leipzig). In: Universität Hamburg; Asien-Afrika-Institut: Weiterbildendes Studium: Bd. 11: Buddhismus in Geschichte und Gegenwart - Erneuerungsbewegungen. 2006, S. 157-173.

Nandasēna, Nandasēna (1993): Buddhist sociology. Dehli: Sri Satguru Publ.

Nohl, Arnd-Michael (2012): Interview und dokumentarische Methode – Anleitungen für die Forschungspraxis. Wiesbaden: VS-Verlag.

Oliver, Joan (2008): Auf einen Kaffee mit Buddha. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Orrù, Marco/ Wang Amy (1992): Durkheim, Religion, and Buddhism. In: Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 31, No. 1.S. 47-61.

Patr, Jean-Luc/ Dick, Andreas (2002): Qualitative Forschung. In: König, Eckhard/ Zedler, Peter: Qualitative Forschung. Weinheim: Beltz Verlag. S.71-99.

Pickel, Gert (2011): Religionssoziologie. Eine Einführung in die zentralen Themenbereiche. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Phillips, Tim/ Aarons, Haydn (2005): Choosing Buddhism in Australia: towards a traditional style of reflexive spiritual engagement. In: The British Journal of Sociology 2005 Volume 56 Issue 2. S.215-232.

Phillips et al. (2012): Validation of a Buddhist Coping Measure Among Primarily Non-Asian Buddhists in the United States. In: Journal of Scientific Study of Religion. Issue, Volume 51, Issue 1. S.156–172.

Schipper, Janine (2012): Toward a Buddhist Sociology: Theories, Methods, and Possibilities. In: The American Sociologist; June 2012, Volume 43, Issue 2. S. 203-222.

Schumann, Hans (2011): Buddhismus. Stifter, Schulen und Systeme. München: Random House.

Siegers, Pascal (2012): Alternative Spiritualitäten. Neue Formen des Glaubens in Europa: Eine empirische Analyse. Frankfurt am Main: Campus Verlag.

Stachura, Matheus (2011): Ideen und Interessen. Seitenwechselproblematik am Beispiel der Hinduismus- und Judentum-Studie von Max Weber. In: Agathe Bienfait (Hrsg.): Religion Verstehen. Studien zum Max Weber Paradigma. Heidelberg: Springer VS. S.18-40.

Steinke, Ines (2004): Gütekriterien qualitativer Forschung. In: Uwe Flick/ Ernst von Kardorff/ Ines Steinke (Hg.) Qualitative Forschung. Ein Handbuch, 3. Auflage, Reibek: Rowohlt, S. 319-331.

Smith, Buster (2007): Variety in the Sangha: A Survey of Buddhist Organizations in America. In: Review of Religious Research, Vol. 48, No. 3. S. 308-317.

Smith, Tom (2002): Religious Diversity in America: The Emergence of Muslims, Buddhists, Hindus, and Others. In: Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 41, No. 3 (Sep., 2002): S.577-585.

Spuler, Michelle (2002): The Development of Buddhism in Australia and New Zealand. In: Prebish, Charles et al. Westward Dharma: Buddhism beyond Asia. Berkeley: University of California Press. S. 139-151.

Tamney, Joseph (2000): American Society in the Buddhist Mirror . In: The Rapture of Politics: The Christian Right as the United States Approaches the Year 2000. Sociology of Religion Vol. 55, No. 3. S. 368-369.

Tamney, Joseph (2007): Buddhism under study. In: Blasi, Anthony: American Sociology of Religion. Histories. Leiden [u.a.]: Brill.

Tervooren, Anja (2011): Teilnehmende Beobachtung in medizinischen Vorsorgeuntersuchungen. Frühe Kindheit und generationale Ordnung. In: Gertrud Oelerich (Hrsg.): Empirische Forschung und Soziale Arbeit. Ein Studienbuch. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften: S. 301-306.

Tomka, Miklós (2010): Religiöser Wandel in Ungarn : Religion, Kirche und Sekten nach dem Kommunismus. Ostfildern : Matthias-Grünwald-Verlag.

Verbeek, Bernhard (2010): Sterblichkeit: Der paradoxe Kunstgriff des Lebens- Eine Betrachtung vor dem Hintergrund der modernen Biologie. In: Jochen Oehler (Hrsg): Der Mensch- Evolution, Natur und Kultur. Berlin, Heidelberg: Springer-Verlag. S. 59-75.

Vollmer, Gerhard (2011): Menschliches Erkennen in evolutionärer Sicht. In: Jochen Oehler (Hrsg): Der Mensch- Evolution, Natur und Kultur. Berlin, Heidelberg: Springer-Verlag. S. 141-155.

Internetquellen:

www.buddhismus-deutschland.de

(Zugriff: 09.06.2014)

www.palikanon.com : Vers 31

Zugriff: 24.5.2014

www.soziologie.de/de/die-dgs/ethik-kodex

(Zugriff: 05.06.2014)

<http://de.statista.com/statistik/daten/studie/168662/umfrage/vorbehalte-gegenueber-verschiedenen-religionen-in-deutschland-und-europa/>

(Zugriff: 09.06.2014)

<http://de.statista.com/statistik/daten/studie/256878/umfrage/verteilung-der-weltbevoelkerung-nach-religionen/>

(Zugriff:09.06.2014)

<http://de.statista.com/statistik/daten/studie/5392/umfrage/beliebte-personen-des-offentlichen-lebens/>

(Zugriff: 09.06.2014)

http://www.buddhismus.de/07_zahlen.php

(Zugriff: 09.06.2014)

Brandt; Dieter (2011): Die wahren Wurzeln der Religionen- Evolution und Religionen-Der größte Irrtum der Menschheit [48 Absätze] In: ZEIT-ONLINE-Leserartikel. Online verfügbar unter: <http://community.zeit.de/user/diego448/beitrag/2011/01/05/die-wahren-wurzeln-der-religionen-evolution-und-religionen-der-gr%C3%B6%C3%9F> (Zugriff: 16.05.2014).

6. Leitfaden

Fokussierter Leitfaden- „Attraktivität des Buddhismus in München“

Eye-catcher:

Demographie

Alter:

Pseudonym:

Beruf/Funktion:

Mitglied seit:

Fragen:

1. Wie kamen Sie zum Buddhismus?
2. Weshalb tibetischer Mahayana Buddhismus?
3. Gehörten Sie früher einer anderen Religion an?
4. Aus welchen Grund/Gründen haben Sie eine andere Religion gesucht?
5. Gehörten Sie noch anderen Gruppen an oder gab es Alternativen?
6. Was war Ihre Motivation für den Buddhismus? Was haben Sie gesucht?
7. Was macht für Sie den Buddhismus aus?
8. Was ist das besondere im Vergleich zu anderen Religionen?
9. Welche Inhalte sind für Sie von besonderer Bedeutung und Faszination?
10. Was hat sich für Sie durch den Buddhismus verändert?
11. Wie reagierte Ihre Familie, ihr Umfeld auf Ihre Entscheidung Buddhist zu werden?
12. Wie reagieren Personen darauf, wenn Sie sagen: Ich bin Buddhist?
13. Wie sehen Sie den Aspekt der Spiritualität im Buddhismus (Thangka, Figuren, Meditation, Mantren, Nirvana)

14. Wie würden Sie die Stellung des Buddhismus in München/Deutschland einschätzen?
15. Wie empfinden Sie es Buddhist in einem vornehmlich christl. Geprägten Kulturkreis zu sein?
16. Wie ist das Verhältnis zu anderen Religionen oder buddhistischen Gruppen?
17. Was meinen Sie sind Motivationsgründe der anderen sich dem (tib.) Buddhismus anzuschließen?
18. Was verbindet Sie mit anderen Personen der Gruppe?
19. Wie ist sind die Mitglieder des Institutes zusammengesetzt?
20. Wie hat sich die Gemeinschaft des Institutes verändert im Verlauf? (Regeln, Finanzen, Mitgliederzahlen)
21. Wie oft kommen Sie in das Institut?
22. Gibt es „alltägliche“ Praktiken?
23. Welche besonderen Ereignisse/Aktivitäten gibt es?

Debriefing:

24. Gibt es etwas was Sie mir noch gerne erzählen würden oder ich vergessen habe?
25. Haben Sie noch Fragen an mich?