

Dr. Olaf Beuchling (Wissenschaftlicher Leiter der empirischen Forschung der Akademie der Weltreligionen und Research Fellow am Zentrum für Buddhismuskunde, Universität Hamburg)

Religiöse Vielfalt in Hamburg: Einige Entwicklungen und Herausforderungen für das buddhistische Leben

Liebe buddhistische Freunde und Freunde des Buddhismus, werte Gäste und Organisatoren der Vesakhfeier 2012,

ich freue mich, die Gelegenheit bekommen zu haben, anlässlich des weltweit wichtigsten buddhistischen Feiertages einige einleitende Grußworte an Sie zu richten. Ich möchte dies zum Anlass nehmen, etwas über die religiöse Vielfalt in Hamburg zu sagen und dabei den Blick auch auf den wachsenden Stellenwert des Buddhismus in der Stadt zu richten.

Als wohlhabende Handels- und Hafenstadt ist Hamburg schon seit Längerem eine Metropole, deren wirtschaftliche Magnetfunktion und kosmopolitisches Selbstverständnis Menschen sehr unterschiedlicher kultureller, sozialer, ethnischer und natürlich auch religiöser Herkunft anzieht und beheimatet.

Die gegenwärtig vorzufindende religiöse Vielfalt in der vormals stark evangelisch-lutherisch geprägten Stadt ist kein hamburgisches Spezifikum, sondern lässt sich in großer Regelmäßigkeit für Großstädte generell dokumentieren: Dichtbesiedelte urbane Zentren sind immer auch Ballungsräume religiöser Pluralität. Auch für Deutschland gilt, was US-amerikanische Studien schon früher konstatierten: Religiöse Vielfalt hängt aufs Engste mit der Bevölkerungsdichte zusammen und ist in städtischen Zentren am höchsten, im ländlichen Raum am geringsten.¹

Darüber hinaus haben bereits Klassiker der Stadtsoziologie gezeigt, dass der städtische Lebensraum die zwischenmenschlichen Beziehungen verändert und eine größere Heterogenität generiert. Urbanität erleichtert ein Hin- und Herbewegen zwischen verschiedenen Milieus und religiösen Angeboten; die Stadt gilt daher auch als „Experimentierfeld des Religiösen“, wo Mitgliedschaftsbarrieren und soziale Zwänge niedriger sind. Zudem ist die Stadt auch der Ort, wo sich die Gründung religiöser Organisationen lohnt, denn der städtische Raum erlaubt es, eine bestimmte Mitgliederzahl zu erreichen und sich funktionsfähig zu organisieren.²

Allerdings haben religionssoziologische Studien auch gezeigt, dass der städtische Raum mit seinem verbreiterten Spektrum an religiösen Optionen nicht automatisch als Motor einer nachhaltigen Reaktivierung oder Revitalisierung von Religionen fungiert. Zwar wächst mit der Ortsgröße das religiöse Spektrum, andererseits wird aber auch die Gruppe derjenigen größer, die sich gegen die Mitgliedschaft in einer Religionsgemeinschaft entscheiden.

¹ Markus Hero & Volkhard Krech (2011): „Die Pluralisierung des religiösen Feldes in Deutschland. Empirische Befunde und systematische Überlegungen“, in Gert Pickel & Kornelia Sammert (Hrsg.) Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch. Wiesbaden: VS Verlag, S. 32.

² Ebd., S. 33.

In Metropolen wie Hamburg zeigen sich bestimmte Entwicklungen und Veränderungen der religiösen Landschaft in besonderer Deutlichkeit. Ich greife drei Begriffe auf, die für komplexe Diskurse des religiösen Wandels in Deutschland und anderenorts stehen, und werde an ihnen einige dieser Veränderungen skizzieren. Diese drei Begriffe lauten Säkularisierung, Individualisierung und Pluralisierung.

Stichwort Säkularisierung

Der Begriff Säkularisierung hat eine lange Wirkgeschichte und steht für einen Diskurs, den man in gegebener Kürze nur sehr unvollständig anreißen kann. Generell meint Säkularisierung Verweltlichung, also einen zunehmenden Bedeutungsverlust des Religiösen. Max Weber sprach in diesem Zusammenhang auch von der „Entzauberung der Welt“. Er meinte damit eine kulturelle Transformation, die Hand in Hand mit der Entwicklung des westlichen Kapitalismus ging und die zu einer Rationalisierung der Weltanschauung und einer De-Legitimierung traditionaler, religiöser Perspektiven führt. Säkularisierung ist demnach ein entscheidendes Moment der Moderne.

In westlichen Gesellschaften kann Säkularisierung auch als Entkirchlichung verstanden werden, also als Einflussverlust der Kirchen bzw. institutionalisierter Religion auf drei unterschiedlichen Ebenen:

1. Als nachlassende Bedeutung von kirchlichen Glaubensvorstellungen, Praxisformen und Verhaltensnormen für Individuen, die schließlich auch zu einer zurückgehenden Partizipation an der institutionalisierten Religion führt.
2. Als Trennung bzw. Emanzipation der Politik, Wirtschaft, Wissenschaft und Erziehung etc. von kirchlichen Vorgaben und Einflüssen und die gleichzeitige Entstehung einer ausdifferenzierten religiösen Sphäre.
3. Als Bedeutungsrückgang oder Erosion kirchlich repräsentierter, religiös-symbolischer Integrationsformen der Gesellschaft bei gleichzeitiger zunehmender Privatisierung von Religion.

Prozesse der Entkirchlichung wurden auf allen drei Ebenen in den meisten europäischen Regionen beobachtet, wenn auch mit prägnanten Unterschieden. Dennoch sind einige der mit der Säkularisierungsthese verbundenen Vorstellungen in die Kritik geraten:

Problematisch gilt u.a. der enge Zusammenhang mit dem Modernitätsparadigma: Wie kommen dann die durchaus sehr unterschiedlichen Säkularisierungsgrade verschiedener europäischer Regionen zustande? So ist Untersuchungen zufolge das ehemals sozialistische Tschechien eines der am stärksten entkirchlichten Länder Europas, in dem 2005 nur noch 19% der Menschen an einen Gott glaubten; in dem ebenfalls ehemals sozialistischen Rumänien waren dies im gleichen Jahr noch 90%. Auch die Befunde für Deutschland sprechen gegen die enge Kopplung von Säkularisierung und Modernität: Ostdeutschland ist bekanntermaßen eine der am stärksten areligiösen Regionen Europas. Dies aber mit einer stärkeren Modernität der Ostdeutschen gegenüber der Westdeutschen in Zusammenhang zu bringen, ist nicht plausibel.

Ebenso sind in Deutschland wie auch weltweit eine Revitalisierung von Religion und eine De-Säkularisierung von Gesellschaften zu beobachten. Dies schließt zunehmende Fundamentalismen, nicht nur in der islamischen sondern auch in anderen Gesellschaften, ein. Religion ist wieder auf der Tagesordnung und scheint nicht zuletzt in vielen Konflikten weltweit eine Rolle zu spielen.

Und zum dritten ist unklar, welchen Stellenwert Säkularisierung für andere Religionen, etwa für „asiatische“ Religionen, hat. Der Konfuzianismus etwa war schon immer säkular, so dass es scheint, dass Säkularisierung nicht fester Bestandteil von Modernität ist, sondern in erster Linie verbreiteter Bestandteil westlicher Vorstellungen davon, was als Modernität zu gelten habe.³

Ich komme damit zu dem zweiten Begriff zur Beschreibung des religiösen Wandels in Deutschland: den der Pluralisierung.

Stichwort Pluralisierung

Zweifelsohne hat sich die religiöse Landschaft in Deutschland und in Hamburg in den letzten Jahrzehnten vervielfältigt. Die Zuwanderung von Arbeitsmigranten, Flüchtlingen, Bildungsmigranten und anderen aus dem Ausland hat wesentlich zu der vielfältigen Religionslandschaft, wie sein sich aktuell darstellt, beigetragen. Alle großen Weltreligionen sind in Hamburg heimisch geworden, auch wenn sie in den öffentlichen und politischen Diskursen sehr unterschiedlich dargestellt und wahrgenommen werden. Diese Vielfalt stellt zugleich auch wechselseitig die Monopolansprüche der Religionen in Frage. In multireligiösen Städten wie Hamburg können die Weltreligionen nicht umhin, in der massenmedialen Öffentlichkeit und der lebensweltlichen Nachbarschaft miteinander zu koexistieren und zu konkurrieren, zu kommunizieren und zu kooperieren.

Für Hamburg können zwei Beispiele diese Pluralisierung zunächst veranschaulichen:

Hamburg ist seit dem 16. Jahrhundert eine evangelisch-lutherisch geprägte Stadt. Noch Anfang des 20. Jahrhunderts waren 91,9 Prozent (702 102 Personen) der Hamburger Bevölkerung evangelisch-lutherisch, 1 Prozent (7512) reformiert, 4,0 Prozent (30 903) katholisch und 2,3 Prozent (17 949) jüdisch („Israeliten“); die Übrigen waren Bekenner anderer Religionen oder ohne Glaubensbekenntnis.⁴

Hundert Jahre später ist der Anteil der evangelisch-lutherischen Bevölkerung um Zweidrittel zurückgegangen. Heute gehören etwa 32 Prozent der hamburgischen Bevölkerung der evangelischen Kirche an, zehn Prozent bekennen sich zum katholischen Glauben. Während die Zahl der evangelischen Glaubensanhänger in den letzten Jahren kontinuierlich gesunken ist, blieb die Mitgliederzahl der Katholischen Kirche auch aufgrund von Zuwanderung aus

³ Siehe z.B. Michael Bergunder (2001): „Säkularisierung und religiöser Pluralismus in Deutschland aus Sicht der Religionssoziologie“, in Daniel Cyranka & Helmut Obst (Hrsg.) „Mitten in der Stadt...“ Halle zwischen Säkularisierung und religiöser Vielfalt. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen, S. 213-252; Manuel Franzmann, Christel Glöckner & Nicole Köck (Hrsg.) (2006): Religiosität in der säkularisierten Welt. Wiesbaden: VS Verlag.

⁴ Meyers Großes Konversations-Lexikon (1907): „Hamburg“, in *Meyers Großes Konversations-Lexikon* (Band 8). Leipzig: Verlag des Bibliographischen Instituts, S.677.

dem Ausland konstant. Zugespitzt ausgedrückt: Auch in der vormals evangelisch-lutherisch Hochburg bilden Menschen evangelischer Religionszugehörigkeit heutzutage eine Minderheit.⁵

Ein zweites Beispiel kann die Pluralisierung im Buddhismus veranschaulichen. Die Religionsgemeinschaften asiatischer Herkunft tragen nicht nur zur religiösen Vielfalt in Hamburg im Allgemeinen bei; sie selbst weisen Prozesse der Ausdifferenzierung auf. 1994 erschien das „Lexikon der Hamburger Religionsgemeinschaften“, das erstmals eine umfassende Bestandaufnahme der lebendigen Vielfalt der Religionsgemeinschaften in den Blick nahm.⁶ Man ging dabei bewusst über eine bloße Inventarisierung hinaus und ließ die Religionsgemeinschaften selber zu Wort kommen, mit der Perspektive, den interreligiösen Dialog in der Stadt zu fördern. Aufgezählt wurden über 90 Gemeinschaften. Eine jüngste Auflistung von Religionsgemeinschaften, Zentren und Gruppen, an der wir an der Akademie der Weltreligionen arbeiten und die noch weit davon entfernt ist, eine in irgendeiner Form gesicherte Quantifizierung zu erlauben, weist zurzeit nicht weniger als 500 Adressen von religiösen Gruppen in Hamburg auf.

Diese Diskrepanz oder Pluralisierung der religiösen Landschaft in der Stadt lässt sich am Beispiel des Buddhismus nochmals bestätigen: In dem Lexikon der Hamburger Religionsgemeinschaften von 1994 sind vier Buddhistischen Gemeinschaften verzeichnet, die noch heute existieren: Das Tibetische Zentrum in der Hermann-Balk-Straße, das tibetisch-buddhistische Zentrum im Hartkortstieg (1994 noch als Karma Drubgy Ling verzeichnet), die Buddhistische Gesellschaft in der Beisserstraße und die Vietnamesische Buddhistische Gemeinschaft, die ihre Pagode damals noch im Schiffbeker Weg hatte und heute in Billbrook sitzt. Schon damals dürfte es mehr als diese vier genannten Gemeinschaften gegeben haben.

Gegenwärtig können wir davon ausgehen, dass die Zahl der in Hamburg ansässigen buddhistischen Gruppen und Gemeinschaften mindestens das Zehnfache beträgt. Das Spektrum ist breit: Sowohl der Theravada-, als auch der Mahayana und Vajrayana-Buddhismus sind vertreten; einige Gruppen verstehen sich zudem primär als Vertreter eines westlichen Buddhismus. Ebenso wird der Buddhismus sowohl von Zuwanderern aus Asien in Hamburg gepflegt wie auch von Einheimischen, die ihre Religionszugehörigkeit gewechselt haben. In Hamburg finden sich Tausende buddhistische Laien unterschiedlicher Herkunft, eine ungewisse Zahl von Sympathisanten, aber auch buddhistische Ordinierte aus vietnamesischen, thailändischen oder tibetischen Traditionen, die alle zu der faszinierenden Vielfalt des buddhistischen Lebens in Hamburg beitragen.

Eine genaue Quantifizierung der Zahl der Buddhisten in Hamburg kann aus verschiedenen Gründen hier nicht erfolgen. Es spricht aber Manches dafür, dass der Buddhismus nach dem Christentum und dem Islam die drittgrößte Religion in Hamburg bildet.

⁵ Evangelische Kirche Deutschland (2011): Kirchenmitgliederzahlen am 31.12.2010. Kirchenamt der EKD: Hannover.

⁶ Wolfgang Grünberg, Dennis L. Slabaugh & Ralf Meister-Karanikas (Hrsg.) (1994): Lexikon der Hamburger Religionsgemeinschaften. Hamburg: Dölling und Galitz Verlag.

Stichwort Individualisierung

Als drittes Stichwort der Charakterisierung der religiösen Vielfalt in Deutschland und in Hamburg fungiert der Begriff der Individualisierung: Die religionssoziologische Individualisierungs- und Privatisierungsthese, wie sie etwa durch den bekannten Soziologen Thomas Luckmann formuliert wurde, setzte sich kritisch von der Säkularisierungstheorie ab. Sie moniert zum einen eine konstatierte Fokussierung religionssoziologischer Forschung auf Institutionen („Kirchensoziologie“). Zum anderen behaupten Luckmann und andere Autoren, dass es nicht zu einem gesellschaftlichen Bedeutungsverlust von Religion per se gekommen sei, sondern zu einem Prozess der Individualisierung des Religiösen, im Rahmen dessen individuell entworfene, synkretistische, nicht-institutionalisierte Sinnstiftungen, Religiosität und Spiritualität mehr und mehr an die Stelle traditionaler christlicher Religionsformen treten.

Noch heute wird es in Westeuropa vielfach als selbstverständlich erachtet, dass Religion durch die Kirche repräsentiert und vermittelt wird. In dem Maße aber, wie die Bindekraft und das Deutungsmonopol der Kirchen erodiert und andere Gemeinschaften und Traditionen an Boden gewinnen, wird Religion auch zunehmend zu einer Angelegenheit individueller Wahlmöglichkeit. Das einst nahezu monopolistisch beherrschte religiöse Feld wandelt sich derart, in der sich die einzelnen ihre Religion selbst – so einige Autoren – „zusammenbasteln“. Je nach Alter, Milieueinbindung und Beeinflussung durch moderne Lebensstile variiere das Muster der „Bastelei“. Diese neue Religiosität und Spiritualität weise zudem die Tendenz auf, den Raum des Religiösen eher zu erweitern als zu verengen, wie etwa die Wiederkehr des Okkulten in den Alltag hochmodernisierter Gesellschaften illustriert.⁷

Nur scheinen Begriffe wie Patchwork-Religiosität oder Bastelei (wie sie von Teilen der aktuellen Religionsforschung verwendet werden) kaum geeignet, religiöse Umorientierungen, Sinnsuchen oder bi-religiöse oder interreligiöse Identitäten angemessen abzubilden. Auch hierzu möchte ich wieder einige Hinweise aus der aktuellen Forschung geben:

In den letzten etwa 10 Jahren hat sich die wissenschaftliche Erforschung des Phänomens der multiplen religiösen Zugehörigkeit in der Religionsforschung etabliert. Was früher unter Schlagworten wie Synkretismus oder Patchwork-Identität diskutiert wurde, wird heutzutage auch empirisch untersucht und auch z.B. aus theologischer Perspektive problematisiert. Im Mittelpunkt steht die Beobachtung, dass eine wachsende Anzahl von Menschen in westlichen Gesellschaften auf mehr als eine religiöse Tradition zurückgreift und für sich eine komplexere religiöse Identität entwickeln, als es konventionell in den Traditionen angelegt war.⁸

⁷ Zu dieser religionssoziologischen Diskussion um den Individualisierungsbegriff siehe u.a. Wilhelm Gräßl & Lars Charbonnier (Hrsg.) (2008): Individualisierung – Spiritualität – Religion. Münster: LIT Verlag; Detlef Pollack & Gert Pickel (2003): „Deinstitutionalisierung des Religiösen und religiöse Individualisierung in Ost- und Westdeutschland“, in Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 55(3), S. 447-474 und Monika Wohlrab-Sahr & Michael Krüggeler (2000): „Strukturelle Individualisierung vs. autonome Menschen oder: Wie individualisiert ist Religion? Replik zu Pollack/Pickel: Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland“, in Zeitschrift für Soziologie, 29 (3), S. 240-244.

⁸ Siehe z.B. den Sammelband von Reinhold Bernhardt & Perry Schmidt-Leukel (Hrsg.) (2008): Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen. Zürich: TVZ oder das Buch des US-amerikanischen (christlichen) Theologen Paul F. Knitter (2009): Without Buddha I Could not be a Christian. Oxford: Oneworld Publications.

In der modernen westlichen Welt sind religiöse Mehrfachzugehörigkeiten ein relativ neues Phänomen. In anderen Teilen der Welt bilden sie jedoch ein seit Langem etabliertes Faktum des religiösen Lebens. Das japanische Beispiel kommt in den Sinn, wo sich viele Menschen sowohl als Shintoisten, Konfuzianer und Buddhisten zugleich bezeichnen würden. Auch in Vietnam spricht man seit Langem von *tam giao*, den drei Lehren, und beschreibt damit die enge Beziehung zwischen Konfuzianismus, Daoismus und Buddhismus.

Die Frage, ob man Buddhist und Christ zugleich sein könne, war denn auch Thema von gleich fünf Beiträgen, die auf der Tagung „Buddhismus im Westen“ 2010 an der Universität Hamburg ausgerichtet wurde. In vielerlei Hinsicht beantworteten die Referenten diese Frage positiv, auch wenn einige grundlegende Einschränkungen (etwa hinsichtlich des Karmas) formuliert wurden.⁹ In der Praxis und der Geistesschulung haben buddhistische Übungsformen aber seit Jahrzehnten einen Platz im spirituellen Leben von Christen gefunden.

Die Gründe für diese buddhistisch-christlichen Mehrfachidentitäten sind unterschiedlich: Interreligiöse Ehen und Partnerschaften, der interreligiöse Dialog und Freundschaften und auch die Ergänzung oder Erweiterung der eigenen Praxis sind Motivationen. Es fällt in dieser Diskussion aber auf, dass die Literatur zu diesem Phänomen sehr stark auf den Buddhismus zurückgreift, während viele andere Weltreligionen augenscheinlich weniger zu bi-religiösen Orientierungen einladen.

Einige Herausforderungen

Abschließend möchte ich einige ausgewählte Herausforderungen bzw. Impulse skizzieren, die Hamburger Buddhisten aufgreifen könnten, um sich zu jenen Bereichen des öffentlichen Diskurses zum gesellschaftlichen Pluralismus zu äußern, die sie selbst tangieren:

- Erstens: Welchen Beitrag können Buddhisten zu einem Werte- und Bildungsdiskurs leisten, wie er in den letzten Jahren verstärkt in der Öffentlichkeit diskutiert wird? Hier sehe ich mindestens zwei Anknüpfungspunkte: Zum einen das Thema gewaltfreie Erziehung und Erziehung zur Gewaltfreiheit, zu dem aus buddhistischer Sicht Vieles beizutragen wäre. Eine Statistik, die diese Woche vom BKA veröffentlicht wurde, zeigt, wie drängend das Problem ist: Im letzten Jahr kam es zu 146 Fällen von tödlicher Gewalt oder Vernachlässigung von Minderjährigen. Die Zahl ist, so das Bundeskriminalamt, um 20 Prozent gesunken. Zum anderen (und dies steht in einer gewissen Verbindung zum zuvor Genannten): Was können Buddhisten zu einer kontemplativen Erziehung beitragen, also zu einem Bildungsansatz, der nicht nur auf die äußere Welt und die marktwirtschaftliche Verwertbarkeit von Lernen im Sinne einer Humankapitaltheorie fixiert ist, sondern der in Ergänzung dazu auch die innere Welt zu erkunden versucht und Achtsamkeits- und Versenkungsübungen in den pädagogischen Mainstream einbringt. In Schweden etwa existiert bereits eine „Association for Contemplation in Education and Research“ und kontemplative Ansätze haben in einigen Schulen, Colleges und

⁹ Siehe die Beiträge von Perry Schmidt-Leukel, Eva-Maria Koch, Ulrich Dehn, Christof Spitz und Rose Drew in Roloff, Weiße & Zimmermann (Hrsg.) 2010: Buddhismus im Westen. Ein Dialog zwischen Religion und Wissenschaft. Münster: Waxmann.

Universitäten z.B. in den USA und Thailand Eingang gefunden. Hier gibt es in Deutschland noch viel zu tun.

- Zweitens: Wie positioniert man sich zum Religionsunterricht an den öffentlichen Schulen? Prinzipiell gibt es zwei Modelle, nämlich einen gemeinsamen Religionsunterricht für alle Schüler, ungeachtet ihrer religiösen und weltanschaulichen Hintergründe, oder aber einen nach Religionen und Konfessionen getrennten Religionsunterricht. Das letztgenannte Modell, das seit Jahrzehnten in Deutschland dominiert, scheint in letzter Zeit eher noch an Boden gewonnen zu haben, wenn man etwa an die Einführung eines islamischen Religionsunterrichts in vielen Bundesländern denkt. Ein entsprechender buddhistischer Religionsunterricht könnte tatsächlich auch Vorteile haben, etwa was die Möglichkeiten der vertiefenden Theorievermittlung und der buddhistischen Praxis angeht. Aus Österreich und aus Berlin sind Erfahrungen mit einem solchen buddhistischen Religionsunterricht bekannt. In Hamburg aber wurde ein anderer Weg eingeschlagen: Hier hat sich seit Jahren ein Religionsunterricht für alle bewährt, der wissenschaftlich begleitet ist und zudem von vielen Religionsgemeinschaften mitgetragen wird. Wenn man davon ausgeht, dass nicht die Vermittlung eines religiösen Glaubens die primäre Aufgabe der öffentlichen Schulen in pluralen Gesellschaften ist, sondern vor allem die Befähigung, sich in Religionen auszukennen und mit Menschen unterschiedlicher religiöser und weltanschaulicher Überzeugungen in einen möglichst dialogischen Austausch treten zu können, dann spricht Manches für das gemeinsame Modell.
- Drittens: Wie Sie vielleicht der Presse entnehmen konnten, steht die Stadt Hamburg davor, mit den islamischen Gemeinschaften einen sogenannten Staatsvertrag abzuschließen, was den Islam in vielerlei Hinsicht den christlichen Kirchen gleichstellt. Auch die türkischstämmige Glaubensgemeinschaft der Aleviten hat Interesse angekündigt, auf Hamburger Ebene ein solches Privileg zu bekommen. Wenn sich meine These bewahrheiten sollte, dass der Buddhismus die drittgrößte Religionsgemeinschaft in Hamburg bildet, dann wäre perspektivisch ein solcher Staatsvertrag aus Gründen der Fairness auch für die Buddhisten eine Option. Ungeachtet der Frage, wie realistisch dies ist, müsste man die juristischen und institutionellen Vorteile, aber auch die Nachteile eines solchen Schrittes im Vorfeld eingehend prüfen. Es scheint mir aber Gleichheitserwägungen nicht angemessen, nur einer oder zwei Religionsgemeinschaften bestimmte, staatlich sanktionierte Privilegien zuzusprechen, und andere in diesen Diskurs nicht einmal einzubinden.

Ich bin mir sicher, dass aus den Perspektiven der Hamburger buddhistischen Gemeinschaften einiges zu diesen hier lediglich angerissenen Themen zu sagen wäre. Wie zumeist, würden diese Beiträge vermutlich eher mit leiser Stimme gesprochen werden, auch wenn dies im politischen Tagesgeschäft nicht immer garantiert, auch gehört zu werden.