

Auf Spurensuche 1978–2018: Zur Entwicklung des chinesischen Buddhismus in der Gegenwart

Carsten Krause

Wenn sich Ende 2018 die politische Initiative zur Wiedereinführung einer staatlich garantierten Glaubensfreiheit in der Volksrepublik China zum vierzigsten Male jährt, dürften chinesische Buddhisten mit gemischten Gefühlen auf die vier Dekaden zurückblicken. Als „Jubiläumjahr“ für die wiedergewonnene Freiheit des religiösen Glaubens wurde 2018 bisher nicht gefeiert, obwohl in der Regel das Dritte Plenum des 11. Zentralkomitees der Kommunistischen Partei Chinas vom Dezember 1978 als politisches Startsignal für die Wiederbelebung des Buddhismus nach den Wirren der Kulturrevolution betrachtet wird. Die Glaubensfreiheit ging in die neue Verfassung von 1982 ein,¹ und es kam – schon in deren Vorfeld – das wegweisende „Dokument Nr. 19“ über „Die grundlegende Sicht und Politik in der Religionsfrage während der sozialistischen Periode unseres Landes“² vom März 1982 in Umlauf.

Welchen Verlauf nahm die Suche nach den eigenen Spuren, die chinesische Buddhisten seither betrieben haben? Welche Blickwinkel eröffnen sich, wenn von außerhalb eine Spurensuche nach buddhistischem Leben in China erfolgt?

Mit dem folgenden Beitrag soll der Versuch unternommen werden, in knapper Form die Entwicklung des chinesischen Buddhismus der letzten vier Jahrzehnte in der Volksrepublik China und seine gegenwärtige Lage nachzuvollziehen.³

Dr. Carsten Krause ist Research Fellow des Numata-Zentrums für Buddhismuskunde und Lehrbeauftragter der China-Abteilung der Universität Hamburg.

- 1 Im Artikel 36 der am 4. Dezember 1982 in Kraft getretenen „Verfassung der Volksrepublik China“ wurde erstmals seit der Kulturrevolution wieder verankert: „Die Bürger der Volksrepublik China genießen die Glaubensfreiheit.“ Vollständige deutsche Übersetzung siehe MacInnis (1993), S. 73-74.
- 2 Vollständige deutsche Übersetzung siehe MacInnis (1993), S. 43-63. Siehe zum historischen Hintergrund eine Einteilung in vier Phasen der Religionsfreiheit sowie eine Differenzierung zwischen Glaubensfreiheit im mentalen Bereich und Religionsfreiheit, welche noch umfassender den Bereich der religiösen Praxis einschließt, bei Xue (2016).
- 3 Dieser Beitrag konzentriert sich auf „chinesischen Buddhismus“ im engeren Sinne des seit dem 1. Jh. n.Chr. in chinesischer Sprache von Han-Chinesen überlieferten, überwiegend vom Mahayana („Großen Fahrzeug“) geprägten Buddhismus, in China als *Han-chuan fojiao* 汉传

Wiederbelebung und Wiederaufbau

Einen gemeinsamen religionspolitischen Ausgangspunkt für die meisten Buddhisten Chinas bildet aus heutiger Sicht der Neustart nach der sogenannten Kulturrevolution (1966–1976) und dem Tod Mao Zedongs 毛泽东 (1893–1976), der mit dem bereits erwähnten Dritten Plenum des 11. Zentralkomitees der Kommunistischen Partei Chinas vom Dezember 1978 explizit eingeleitet wurde: eine staatlich zugelassene und teilweise geförderte Wiederbelebung buddhistischer Praxis, die den Wiederaufbau zahlreicher zuletzt überwiegend geschlossener, zweckentfremdeter oder verfallener Klöster legitimierte.

Grundsätzlich gilt seither in Anlehnung an frühere Regelungen die Zulassung, aber räumliche Beschränkung buddhistischer Praxis in ausgewählten rehabilitierten religiösen Stätten,⁴ begleitet von der institutionellen Vermittlung durch die Chinesische buddhistische Vereinigung (Zhongguo fojiao xiehui 中国佛教协会, nachfolgend ChbV). Dieses korporatistische Organ war 1953 gegründet worden, um einerseits nach dem Vorbild vorheriger Institutionalisierungsbestrebungen Funktionen der buddhistischen Interessenvertretung wahrzunehmen, andererseits bei der staatlichen Aufsicht als Mittlerorganisation zu dienen. Sie hatte nach den vieljährigen Unterbrechungen bei ihrer förmlichen 4. Mitgliederversammlung im Dezember 1980 einen Neustart mit dem Gründungsmitglied Zhao Puchu 赵朴初 (1907–2000) an ihrer Spitze eingeleitet. Parallel dazu hatte sie die Wiedereröffnung der 1956 gegründeten Chinesischen buddhistischen Akademie (Zhongguo foxueyuan 中国佛学院) bewirkt und 1981 als neues Publikationsorgan die Zeitschrift *Fayin* 法音 (Stimme des Dharma) ins Leben gerufen.⁵

Trotz der religionspolitischen Zäsur von vier Jahrzehnten ist der in westlicher Literatur oft gebräuchliche Begriff des „Revivals“ missverständlich, denn Wiederbelebungsversuche der unterschiedlichsten Art hatte es zu verschie-

佛教 zusammengefasst. Zum „Buddhismus in China“ gehören ansonsten insbesondere die in Südkina überlieferte Theravada-Tradition und die im Westen und den tibetischen und mongolischen Teilen Chinas verbreitete tantrische Tradition.

- 4 Ein grundlegendes Verständnis wurde im „Dokument Nr. 19“ formuliert, MacInnis (1993), S. 53. Die aktuellen „Maßnahmen für die Genehmigung der Errichtung und die Registrierung religiöser Versammlungsstätten“ (*Zongjiao huodong changsuo sheli shenpi he dengji banfa* 宗教活动场所设立审批和登记办法) von 2005 sind dokumentiert in *China heute* XXV (2006), Nr. 4-5, S. 144-146.
- 5 Einen guten Überblick über die Vorläuferorganisationen der ChbV gibt der deutschsprachige Wikipedia-Eintrag, Wikipedia (2018); zur Gründungsgeschichte der ChbV von 1953 siehe Welch (1972), Li (2005), weitergehend zur Rolle innerhalb des Staates siehe Krause (2005), Ashiwa – Wank (2006), Ji Zhe (2008), Wu (2018).

denen Zeiten – gerade in der jüngeren Geschichte des chinesischen Buddhismus – gegeben.⁶ Zwar waren Ende der 1970er Jahre in unmittelbarer Folge der Zerstörungswut und weiterer Wirren durch die Kulturrevolution besonders viele Klöster wiederbelebungs dürftig. Aber nicht wenige hatten schon – teilweise lange – vor 1949 oder in den 1950er Jahren einen Prozess des Verfalls, der Zweckentfremdung oder der letztendlichen Schließung durchlaufen.⁷ Einzelne waren wiederum durch die Kulturrevolution hindurch in einem eingeschränkten Betrieb geblieben oder nur kurzzeitig geschlossen worden.⁸ Letztendlich waren aber trotz der grundsätzlichen Rehabilitierung längst nicht alle Klöster gleich mit dem Beginn der 1980er Jahre wieder neu eröffnet worden; besondere Beachtung erfuhr zunächst eine Auswahl von 142 buddhistischen Klöstern, die im „Bericht des Büros für religiöse Angelegenheiten des Staatsrates über die Festlegung der nationalen Schwerpunkttempel und -klöster des Buddhismus und Daoismus in han-chinesischen Gebieten“ ausgewiesen wurden.⁹

Sinnbildlich für ein derart heterogenes Erscheinungsbild des Wiederaufbaus und der Wiederbelebung ist die frühe strategische und staatlich geförderte Inbetriebnahme des – schon Jahrzehnte zuvor heruntergekommenen – Shaolin-Klosters (Shaolinsi 少林寺) ab den frühen 1980er Jahren, und im Gegensatz dazu die erst 2005 erfolgte Reaktivierung der Überreste des ebenfalls lange brachgelegenen Longquan-Klosters (Longquansi 龙泉寺) vor den To-

ren Beijings.¹⁰ Beide Klöster verbindet, dass sie eine bis zu tausendfünfhundertjährige Geschichte haben – die schon lange vor der Kulturrevolution eine Unterbrechung erfuhr, so dass es hier keineswegs nur um die Wiederherstellung eines bestimmten Zustands vor der Kulturrevolution ging – und dass sie infolge der jeweils individuellen Ausgestaltung heutzutage landesweit und auch international zu den bekanntesten Klöstern Chinas zählen.

Auf der einen Seite war das Shaolin-Kloster schon direkt nach der Kulturrevolution als religiöse Wirkungsstätte des Bodhidharma (5./6. Jh.) und der späteren Shaolin-Kampfmönche, aber auch als touristische Attraktion sowohl ins buddhistische als auch ins staatliche Blickfeld gelangt und überwiegend bemüht, an vergangene Traditionen und – teilweise durch die Hongkonger Filmindustrie der 1970/1980er Jahre beflügelte – Shaolin-Mythen anzuknüpfen. Auf der anderen Seite ist das Longquan-Kloster ein Beispiel für die wesentlich spätere, vom Staat mit Wohlwollen begleitete Wiederbelebung einer religiösen Stätte, bei der jedoch in erheblichem Maße ausgenutzt wurde, dass sich gerade an keine dezidierte Klostertradition anknüpfen ließ; das Longquan-Kloster konnte somit von Anfang an als Projektionsfläche für viele Neuerungen dienen, die es auf seine Weise so beliebt haben werden lassen.

Vor dem Hintergrund der knapp vierzigjährigen Geschichte seit seiner Wiederbelebung erweist sich das Shaolin-Kloster in der chinesischen Forschung aus heutiger Sicht somit als ein Gegenstand, bei dem sich bereits verschiedene historische „Phasen“ ablesen lassen.¹¹ Interessanterweise ist das Longquan-Kloster mit seiner nur zwölfjährigen Geschichte aber seinerseits in einem Medienbericht als die Quintessenz des Buddhismus der letzten vierzig Jahre bezeichnet worden.¹² „Wiederbelebung“ und „Wiederaufbau“ lassen sich also bei früher und langzeitiger oder später und kurzzeitiger Entwicklung sehr unterschiedlich interpretieren.

Für den Wiederaufbau von Klöstern war für die gesamte Zeit der 1980er Jahre und bis weit in die 1990er Jahre prägend, dass er sich auf die Sanierung oder den Neubau einstiger Ruinen und ihre Innenausstattung konzentrier-

6 Siehe hierzu passende Betrachtungen in der Einführung des Buches Kiely – Jessup (2016), S. 1-33. Unter einer Wiederbelebung sind nicht allein die Wiederöffnung, der Wiederaufbau und die Wiederinbetriebnahme eines Klosterbetriebs zu verstehen, sondern im weiteren Sinne auch Wiederbelebung der Lehre und Praxis, vielfach einhergehend mit unbewussten oder bewussten Ansätzen für Erneuerung und Reform. Einen Überblick über einschlägige europäischsprachige Sekundärliteratur zur Religionspolitik nach 1978/1979 gibt Madsen (2011), statistische Betrachtungen bei Ji Zhe (2012/2013).

7 Ein aktuelles Schwerpunktprojekt von Gregory A. Scott („The Chinese Buddhist Reconstruction, 1866–1966“) beschäftigt sich etwa mit dem Wiederaufbau von Klöstern im ausgehenden 19. Jh. bis zur Kulturrevolution. Die bis heute bekannteste und einflussreichste europäischsprachige Auswertung zeitgenössischer Quellen zur Situation des chinesischen Buddhismus in der Mitte des 20. Jh. bis in die 1970er Jahre hinein liefern die Werke von Welch (1967), (1968), (1972). Ein internationales Projekt („Revisiting the Revival: Holmes Welch and the Study of Buddhism in Twentieth-Century China“, 2014–2018) bemüht sich inzwischen um eine differenzierte Würdigung und ergänzende Forschungen, siehe Hammerstrom – Scott (2017); siehe auch abschließendes Panel beim AAR [American Academy of Religions] Annual Meeting, 17.–20.11.2018; einen guten Überblick über den derzeitigen europäischsprachigen Forschungsstand bieten Kiely – Jessup (2016).

8 Als Beispiel für einen chinesischen Rückblick auf die Zeit der Kulturrevolution und ihre Folgen eignet sich die Reportageliteratur von Wang (1993). Wang erinnert sich, wie er in den 1990ern von vielen Mönchen und Nonnen auf sein Buch angesprochen worden ist, die es als sehr hilfreich für das Verständnis der jüngeren Geschichte des Buddhismus empfunden haben; Gespräch des Autors mit Wang vom 20.10.2017.

9 Siehe „Guowuyuan zongjiao shiwuju guanyu queding Hanzu diqu Fodaojiao quanguo zhongdian siguan de baogao“ 国务院宗教事务局关于确定汉族地区佛教全国重点寺观的报告 (Bericht des Büros für religiöse Angelegenheiten des Staatsrates über die Festlegung der nationalen Schwerpunkttempel und -klöster des Buddhismus und Daoismus in han-chinesischen Gebieten), 1.04.1983, <http://cpc.people.com.cn/GB/64184/64186/66704/4495670.html> (abgerufen am 6.09.2018).

10 Bei dem zuletzt in den 1920er Jahren stark zerstörten Shaolin-Kloster begann ein teilweiser Wiederaufbau bereits vor der Kulturrevolution, der 1975 dann mit einer Restaurierung des Haupttors wieder einsetzte. 1983 erfolgte die Aufnahme in die Liste nationaler Schwerpunktklöster und 1984 die vollständige Übergabe an den buddhistischen Klerus, siehe Homepage: www.shaolin.org.cn; zum damaligen Neustart siehe etwa Kuan (2012), S. 183-187. Beim Longquan-Kloster begannen erste Restaurierungsmaßnahmen Mitte der 1990er Jahre, die Übergabe an den buddhistischen Klerus erfolgte aber erst 2005, siehe Homepage: www.longquanzs.org.

11 Siehe die interdisziplinär angelegte Studie von Liu *et al.* (2015), in der mit besonderem Fokus auf der wirtschaftlichen Dynamik unterteilt wird in die 1) Präkommerzialisierungsphase vor 1987, und dann im Hinblick auf die weitere Kommerzialisierung die 2) Vorbereitungsphase (1987–1999), 3) Keimphase (1999–2005), 4) Wachstumsphase (2005–2007), 5) Entwicklungsphase (2007–2009), 6) Reifephase (2009–2015).

12 Siehe den über die Mediengruppe *Feng Media* (Dafenghao 大风号) vielverbreiteten Artikel vom 30.04.2018 von Foxi (2018).

te. Infolgedessen mussten erhebliche finanzielle Mittel in jenen Jahren primär für diese baulichen Maßnahmen erwirtschaftet werden. Neben teilweiser staatlicher Förderung, insbesondere bei herausragenden Kulturdenkmälern oder auch einem touristisch relevanten Potenzial, bildeten zunächst bescheidene Einkünfte aus religiösen Dienstleistungen oder wirtschaftlichen Betätigungsfeldern, vor allem aber Spenden von buddhistisch motivierten Überseechinesen oder Förderern aus Taiwan, Japan und Korea grundlegende Quellen der Finanzierung.¹³

Um zeitgleich die buddhistische Lehre und Praxis wiederzubeleben, erwies sich die personelle Situation nach der langen Zeit extremer politischer Unterdrückung vor 1978 während der 1980er Jahre als überaus speziell. Meist waren es ehemalige Äbte oder andere angesehene Meister, die die Leitung jener Klöster übernahmen, in denen sie Jahre zuvor gewirkt hatten. Aber nicht selten wurden sie auch um die Leitung von Klöstern gebeten, mit denen sie zuvor in keinerlei Beziehung gestanden hatten. Für sie galt es vielfach erst einmal, gegenüber dem Staat und der Gesellschaft repräsentative Aufgaben wahrzunehmen, dann aber auch die baulichen Maßnahmen zu leiten und zugleich einen überwiegend jungen Klerus, der nur in begrenztem Maße buddhistische Erfahrungen hatte sammeln können, mit der Lehre des Buddha, mit dem Klosteralltag sowie buddhistischen Regeln und Ritualen vertraut zu machen. Buddhistische Literatur, vor allem klassische buddhistische Texte oder Werke früherer Meister, fand erst nach und nach wieder ihre Verbreitung.¹⁴

Während für den Eintritt ins Kloster für manche Novizen und Novizinnen ein buddhistisch geprägter familiärer Hintergrund ausschlaggebend war, dürften bei anderen zunächst auch Fragen des Lebensunterhalts mitverantwortlich gewesen sein. Vor allem aber verbanden infolge des spirituellen Vakuums und des „Religionsfiebers“ (*zongjiao re* 宗教热), das Mitte der 1980er Jahre aufkam, zunehmend junge Menschen mit dem klösterlichen Leben die Hoffnung, eine geistige Erfüllung zu finden.¹⁵ So sehr die Ausbildungs-

situation, nicht zuletzt in den wieder oder neu eröffneten Buddhistischen Akademien auf Landes- oder Provinzebene, zu wünschen übrig ließ, so konnte doch das Meister-Schüler-Verhältnis in jener Zeit so manche Tiefenwirkung entfalten, wenn ein Altmeister noch aus der politisch und auch religiös sehr anderen Zeit vor 1966 oder gar vor 1949 zu berichten wusste.

Um die buddhistische Lehre auch mit staatlichen Erwartungen in Einklang zu bringen, gab Zhao Puchu schon zu Beginn der 1980er Jahre mit seinem Büchlein *Fojiao changshi dawen* 佛教尝试答问 (Fragen und Antworten zum buddhistischen Allgemeinwissen) und über die Kanäle der ChbV eine wegweisende dogmatische Ausrichtung vor: Angelehnt an das Vorbild des einstigen Reformers Taixu 太虚 (1890–1947), auf den anfangs wegen seiner zum Teil immensen Weltverbesserungsvisionen noch nicht explizit Bezug genommen wurde, sollte – wörtlich – „Buddhismus unter Menschen“ (*renjian fojiao* 人间佛教) praktiziert werden, später vielfach als „Humanistischer Buddhismus“ übersetzt. Dem damaligen sozialistischen Kurs angepasst, verband sich die eigene Spurensuche hier mit dem Konstrukt von „Drei vorzüglichen Traditionen“ (*sange youliang chuantong* 三个优良传统), die dem buddhistischen Dienst für das Volk nützen sollten: 1) „Tradition der Gleichgewichtung von Landwirtschaft und Chan“ (*nongchan bingzhong de chuantong* 农禅并重的传统), 2) „Tradition der Wertschätzung wissenschaftlicher Forschung“ (*zhuzhong xueshu yanjiu de chuantong* 注重学术研究的传统), 3) „Tradition des internationalen, freundschaftlichen Austausches“ (*guoji youhao jiaoliu de chuantong* 国际友好交流的传统). Auch wenn das Konzept des „Humanistischen Buddhismus“ über die nachfolgenden Jahrzehnte vielschichtige Interpretationen erfahren hat und nicht zuletzt auf Taiwan eine ganz eigenständige Dynamik entfaltet hat, dient es seither als wesentliche Legitimationsgrundlage gegenüber dem säkularen Staat und als Inspirationsquelle für ein modernes buddhistisches Selbstverständnis.¹⁶

13 Beispiele für die politisch geforderte „wirtschaftliche Selbstversorgung“ sind genannt in den Dokumenten 38 (1983) und 39 (1987) bei MacInnis und erstrecken sich auf die Gebiete von Kunsthandwerk, Landwirtschaft, Tourismus sowie religiösen Dienstleistungen. Körperliche Arbeit war bereits in den 1950er Jahren neuinterpretiert und – damals noch wesentlich stärker – als Bindeglied zwischen buddhistischer Selbstkultivierung und sozialistischem Dienst für das Volk ideologisiert worden, MacInnis (1993), S. 248–261.

14 Als Beispiele verschiedener Überlieferungsformen nennt Fisher (2016) angesichts der keineswegs immer dominanten Rolle von Texten die „Teaching-Centered Communities“, „Master-Centered Communities“ und „Free-Distributionies“, entlang derer sich „different life backgrounds, religious goals, and social orientations“ ablesen lassen.

15 Zu den Beweggründen junger Menschen im Zeitraum von 1982–1987 – unterteilt in a) Familiärer Hintergrund, b) Einfluss buddhistischer Kultur etc., c) Befreiung von Verzweiflung/Weltmüdigkeit, d) Einfluss von Aberglaube, e) Sonstige – siehe die deutsche Übersetzung einer Analyse der Shanghaier Akademie der Sozialwissenschaften in MacInnis (1993), S. 226–237; ebenfalls dokumentiert ist dort ein Redakteursschreiben von 1987 aus der Zeitschrift „Jugend von Shanxi“, das von dem leichtfertigen Beschreiten einer klerikalen Laufbahn abtät, ebd., S. 592–593.

Wirtschaftsboom und Wertewandel

Mit dem Ausklang des ersten Jahrzehnts nach der Kulturrevolution erfuhr die Wertesuche in China, die sich zunächst in alle Richtungen ausdehnte, einen empfindlichen Dämpfer durch die staatliche Niederschlagung der stark an westlichen Demokratievorstellungen orientierten Studentenbewegung von 1989. Der spirituellen Suche im religiösen Bereich tat dies keinen Abbruch, besonders ostasiatische Traditionen erfuhren einen weiteren Aufschwung.

16 Siehe Kapitel 5 im Büchlein von Zhao (1983) und die Dokumentation der 2. Sitzung des 4. Vorstands der ChbV in *Fayin* (1983), in deren nachfolgenden Ausgaben *renjian fojiao* als „Buddhism of Human Society“ übersetzt wurde. Zu Taixu siehe Müller (1993), Pittman (2001), zu Zhao siehe Ji Zhe (2017). Wesentliche Unterschiede zwischen „Humanistischem Buddhismus“ in seiner frühen Ausformung auf dem Festland und ab dem Ende der 1980er Jahre auf Taiwan arbeitet Deng (2006) heraus.

Der rasante Wirtschaftsboom der 1990er Jahre verhalf auch buddhistischen Einrichtungen zu schnellerem Wachstum, sowohl aufgrund des steigenden Wohlstands in der Bevölkerung, des aufkommenden innerchinesischen Tourismus als auch zahlreicher neuer Einnahmequellen. Er stellte die buddhistischen Klöster aber zugleich vor neue Herausforderungen.

Eine bezeichnende Entwicklung vollzog das Shaolin-Kloster, das wie erwähnt schon früh wieder in Betrieb genommen worden war. Seitdem es bereits im Jahr 1987 den Generationenwechsel eingeleitet hatte, entwickelte es der 1981 ins Kloster eingetretene Abt Yongxin 永信 (geb. 1965) über die nachfolgenden Jahrzehnte zu einem regelrechten Wirtschaftsimperium. Ausschlaggebend hierfür war die Schaffung und auch rechtliche Sicherung von „Shaolin“ als einer „Marke“ in den frühen 1990er Jahren. Sie sollte einerseits als Garant für eine lukrative Selbstvermarktung – die bis heute höchst umstritten ist – dienen, andererseits aber auch vor kommerziellem Missbrauch durch eine Vielzahl privater Kampfkunstschulen, Firmen der Film- und Tourismusbranche etc. schützen.¹⁷ Auch wenn der Shaolin-Hype in der buddhistischen Klosterlandschaft Chinas nach wie vor einen Sonderfall darstellt, hat das Bemühen um die eigene Profilierung und den Schutz vor externen Nutznießern landesweit Schule gemacht.¹⁸

Aktuell wurde der Schutz vor kommerzieller Ausbeutung des Buddhismus durch externe Akteure politisch mit dem Erlass von 2017 über „Einige Ansichten zur weiteren Regulierung des Problems der Kommerzialisierung des Buddhismus und des Daoismus“ auf eine neue Stufe gestellt.¹⁹ Zugleich sind hier für den eigenen Umgang buddhistischer Einrichtungen mit Buchhaltung und Finanzak-

tionen indirekt – und zeitgleich auch direkt in den 2017 erneuerten „Vorschriften für religiöse Angelegenheiten“ (*Zongjiao shiwu tiaoli* 宗教事物条例) – neue Standards eingeführt worden.²⁰

Mit den 1990er Jahren verband sich zugleich eine wesentlich tiefgründigere Entwicklung. Eine nicht zu unterschätzende Pionierarbeit leistete der bereits 1948 ordinierte Altmeister Jinghui 净慧 (1933–2013), als er ab 1988 in der Provinz Hebei das (seit vielen Jahrzehnten brachliegende) Bailin-Kloster (Bailinsi 柏林寺) mit neuem Leben füllte. Während Jinghui an dieser einstigen Wirkungsstätte des Meisters Zhaozhou 赵州 (ca. 778–897) ambitionierter als viele seiner Zeitgenossen die Chan-buddhistische Vergangenheit²¹ Chinas revitalisierte, propagierte er mit seinem eigenen Label des „Lebens-Chan“ (*shenghuo chan* 生活禅) in Anlehnung an reformorientierte Vorbilder des frühen 20. Jh. wie Taixu, aber auch seinen spirituellen Mentor Xuyun 虚云 (ca. 1840–1959) eine weltzugewandte Praxis. Dabei öffnete er das Kloster für Laien in einer für die Volksrepublik China bis dahin ungewohnten Weise, indem er nach taiwanischem Vorbild ab 1993 sogenannte „summer camps“ (*xialingying* 夏令营) anbot. „Summer camps“ aller Art und „Kurzzeitnoviziate“ (*duanqi chujia* 短期出家) haben seither im ganzen Land Verbreitung gefunden, den Buddhismus populärer gemacht und zahlreiche Laien zu einem wesentlich tieferen Verständnis von Lehre und Praxis geführt.²²

Der zunehmende Ausbau von Klöstern und die Weiterentwicklung von Angeboten, die sich an Laien richteten, folgte einer breiten Nachfrage und erfuhr Unterstützung von Behörden und Unternehmern, auch wenn diese sich – keineswegs immer in Einklang mit buddhistischen In-

17 Eine ambitionierte Auswertung der wirtschaftlichen Dynamik am Beispiel des Shaolin-Klosters in Relation zu zahlreichen weiteren Entwicklungsfaktoren findet sich bei Liu *et al.* (2015). Den vorläufigen Höhepunkt von Amtsmissbrauchs- und Korruptionsvorwürfen in 7 Punkten bildeten wenig später im Juli 2015 die Klage eines Autors mit dem Mönchspseudonym „Shi Zhengyi“ 释正义 sowie die behördliche Untersuchung zum Verhalten des Abts Yongxin, der jedoch bis auf weiteres im Amt geblieben ist; die Untersuchungsergebnisse wurden teilweise bekannt über Qu Fang (2017).

18 Als Beispiel aus der jüngeren Vergangenheit sei hier – mit deutlich anderem inhaltlichen Anspruch – das Xilin-Kloster (Xilinsi 西林寺) in Shanghais Vorort Songjiang genannt, das in einem Buch ausführlich die Motivation und die Etablierung seiner Marke „Chong'en“ (崇恩), benannt nach seiner gleichnamigen Pagode, dokumentiert. Es plant unter dieser Dachmarke die Chong'en-Stiftung, -Website, -Kulturtrainingsbasis, -Newsletter, -Bibliothek, -Zeitung, -Rezitationsgruppe, -Chan-Teeestube, -Kalligrafieatelier, -Musikensemble, -Studiengruppe, -Wohlfahrtsladen, -Freiwilligenteam, -Seniorenzirkel, -Sterbebegleiteteam etc., Wuduan (2014), S. 213–216.

19 Siehe deutsche Übersetzung des Dokuments „Einige Ansichten zur weiteren Regulierung des Problems der Kommerzialisierung des Buddhismus und des Daoismus“ (*Guan yu jinyibu zhili fojiao daojiao shangyehua wenti de ruogan yijian* 关于进一步治理佛教道教商业化问题的若干意见), in: *China heute* XXXVII (2018), Nr. 2, S. 101–104. In Reaktion darauf hat die ChbV am 26.06.2018 eine eigene „Mitteilung zur selbstbewussten Bekämpfung unguter Einflüsse der Kommerzialisierung auf dem Gebiet des Buddhismus“ (*Guanyu zijue dizhi fojiao lingyu shangyehua buliang yingxiang de tongzhi* 关于自觉抵制佛教领域商业化不良影响的通告) verlautbart, siehe Zhongguo fojiao xiehui (2018 a).

20 Siehe deutsche Übersetzung (S. 160–172) und Kommentar (S. 140–143) des Dokuments „Vorschriften für religiöse Angelegenheiten“ (*Zongjiao shiwu tiaoli* 宗教事物条例) in: *China heute* XXXVI (2017), Nr. 3. Bereits 2010 hatte das Staatliche Büro für religiöse Angelegenheiten „Maßnahmen für die Aufsicht über und Verwaltung von Finanzen religiöser Versammlungsstätten (zur probeweisen Durchführung)“ (*Zongjiao huodong changsuo caiwu jiandu guanli banfa [shixing]* 宗教活动场所财务管理暂行办法[试行]) erlassen, deutsche Übersetzung in: *China heute* XXXI (2012), Nr. 4, S. 222–226. Mit dem Spannungsverhältnis zwischen Buddhismus und tourismuswirtschaftlicher Dynamik befassen sich Fisher (2011), Wong (2011), Wong *et al.* (2013). Dass Buddhismus mit wirtschaftlichem Denken durchaus vereinbar sein kann, zeigt die wachsende Zahl von Business-Ratgebern und -Seminaren buddhistischer Mönche. Für eine eigenständige „Buddhistische Wirtschaftswissenschaft“ in China spricht sich beispielsweise Zhang (2015) aus.

21 Der Chan-Buddhismus erfuhr auch in Japan, wo er als Zen bezeichnet wird, seine Verbreitung und Weiterentwicklung; in Verbindung mit dieser japanischen Bezeichnung und Ausprägung ist er im Westen hauptsächlich bekannt.

22 Jinghuis enormer Erfolg kann hier sowohl aufgrund einer gewissen Unabhängigkeit als auch dank seiner staatsnahen Funktionen als führendes Mitglied der ChbV seit 1982 und leitender Redakteur des Magazins *Fayin* seit 1983 interpretiert werden. In europäischsprachiger Forschung sind zu ihm und dem Bailin-Kloster bereits zahlreiche Artikel erschienen, u.a. Zhu (2003), Yang – Wei (2005), Rötting (2006), Renger (2014), Ji Zhe (2016), Nachruf Wenzel-Teuber (2013). In chinesischer Sprache siehe z.B. den Konferenzband Li (2015); hier auch zu seiner Bedeutung für die Weiterentwicklung des „Humanistischen Buddhismus“ in Festlandchina, Ji Zhe (2015).

teressen – vor allem eine Belebung der lokalen Wirtschaft und des Tourismus erhofften. Dadurch, dass der Staat die Religionsausübung außerhalb der religiösen Stätten weiterhin unterdrückte und diese nicht über ausreichende Kapazitäten für Retreats oder gar tägliche Praxisangebote verfügten, füllten sich die Lücken mit alternativen spirituellen Möglichkeiten. Vor allem entwickelten sich die öffentlichen Parks mit ihrem bunten morgendlichen und abendlichen Treiben zu Schauplätzen semireligiöser Bewegungen. Ausgehend von dem ebenfalls ab den 1980er Jahren aufkeimenden „Qigong-Fieber“ (*qigong re* 气功热) wurde in den 1990er Jahren besonders Falun Gong 法轮功 (wörtl.: „Dharmacakra-Gong“) zu einer ernsthaften religionspolitischen Herausforderung, wie sich an der Machtdemonstration seiner Anhänger vom April 1999 im Zentrum Beijings und dem nachfolgenden Verbot gezeigt hat. Zugleich wurde dies zu einem Weckruf für die ChbV, die seither vermehrt gegen diese und ähnliche Qigong-Bewegungen vorging, wenn sie sich im Namen des Gesundheitssports „Qigong“ buddhistischer Lehrinhalte bedienten und damit (pseudo)religiösen Ersatz in die öffentlichen Parks transportierten.²³

Eine ganz andere und bis heute anhaltende Sinnsuche, die buddhistisch interessierte Chinesen vermehrt seit den 1990er Jahren von einer oftmals als zu oberflächlich empfundenen han-chinesischen Tradition fortlockte, führte zum tantrischen Buddhismus in der tibetischen Tradition. Während in den Städten entlang der chinesischen Ostküste mangels vorhandener religiöser Stätten eine Art Subkultur entstand, haben sich in den autonomen tibetischen Gebieten der Provinz Sichuan regelrechte Zentren für chinesischesprachige Anhänger etabliert, welche allerdings immer massiveren staatlichen Kontrollmaßnahmen unterworfen wurden.²⁴

Die Auseinandersetzung mit der eigenen buddhistischen Identität führte zu einem zunehmenden Spagat: Immer mehr galt es, neben der Rückbesinnung auf den Reichtum des buddhistischen Erbes in China und der Etablierung eines geregelten Klosteralltags mit traditionellen Ritualen und authentischer Überlieferung auch den mo-

dernen Bedürfnissen von Laien außerhalb der Klöster gerecht zu werden. Nach den Phasen des Wiederaufbaus und teilweisen Ausbaus von Klöstern stellte sich im Zuge des Jahrhundertwechsels mehr denn je die Frage, was Chinas buddhistischer Klerus der Gesellschaft zurückgeben und wie Buddhismus im Zeitalter der Digitalisierung auch über die Klostergrenzen hinaus weiterwachsen könnte.

Verjüngung und Verbreitung

Mit dem Tod des langjährigen Vorsitzenden der ChbV, Zhao Puchu (1907–2000), wurde zu Beginn des 21. Jh. ein Wandel in der Führungsstruktur immer deutlicher sichtbar. Bis dahin hatte ein Laie die Interessen von Chinas Buddhisten vertreten, der aufgrund seiner reichen historischen Erfahrung so gut wie alle jungen Mönche und Nonnen, die erst nach der Kulturrevolution in die Klöster eingetreten waren, in seiner religionspolitischen Autorität übertraf.²⁵ Seither übernahmen kontinuierlich vordominierte Mönche die Leitung der ChbV: Nach vergleichsweise kurzen Amtszeiten 2002–2010 von Meister Yicheng 一诚 (1927–2017) und 2010–2015 von Meister Chuanyin 传印 (geb. 1927) übernahm zuletzt von 2015 bis 2018 Meister Xuecheng 学诚 (geb. 1966) diese Position. Mit ihm verband sich der Generationenwechsel, der in vielen Klöstern bereits zu Beginn des 21. Jh., vereinzelt auch schon in den 1990er Jahren eingesetzt hatte: die Gruppe der in den 1960er/1970er Jahren geborenen und erst nach der Kulturrevolution in den 1980er Jahren ordinierten Mönche und Nonnen bildet heutzutage die absolute Mehrheit der Äbte und Äbtissinnen buddhistischer Klöster in China.

Mit der Verjüngung der Klosterleitungen verband sich für junge Äbte vielfach die Herausforderung, sich lokal oder auch überregional zu profilieren und ein entsprechendes Ansehen zu erarbeiten. Oftmals standen sie zunächst eher im Schatten ihrer Vorgänger. Außerhalb der Klöster, etwa auf dem öffentlichen Büchermarkt, waren lange Zeit gar nur die Werke von Altmeistern aus Taiwan wie z.B. Xingyun 星云 (geb. 1927) und Shengyan 圣严 (1931–2009) dominant, welche schon früher und mit großem Erfolg publizistisch tätig geworden waren.²⁶

Im Zuge der Digitalisierung und ganz besonders seit der Verbreitung von Smartphones und der Nutzung von sozialen Medien ab der Mitte der 2000er Jahre haben die jungen Kleriker Festlandchinas aber in rasanter Weise Anhänger gewonnen, und das weit über die vom Staat eigentlich als räumliche Beschränkung gedachten Klostergrenzen hinaus.²⁷ Sogar der Büchermarkt wird in den letzten Jahren von dem produktiven Schaffen der jungen Generation

23 Mit dem gesamten Qigong-Boom und dann auch – vor allem nach ihrem Verbot – der Falun-Gong-Bewegung hat sich die Forschung umfassend beschäftigt, ausführlich Palmer (2007). Aus buddhistischer Sicht verfasste schon früh der damalige *Fayin*-Redakteur Chen Xingqiao 陈星桥 ein Buch, das sich kritisch mit den Anleihen des Falun-Gong-Gründers Li Hongzhi 李洪志 beim Buddhismus befasste, Chen (1998). Die dortige Argumentation hat sich auch die ChbV zu eigen gemacht, wie in vielen späteren Artikeln in ihrer Hauszeitschrift *Fayin* nachzulesen ist.

24 Zur Popularität des tibetischen Buddhismus unter Chinesen siehe die umfangreiche Studie von Smyer Yü (2014). Larung Gar – das wohl größte, 1980 gegründete Zentrum unter der Leitung von Khenpo Jigme Phuntsok (1933–2004), unter Chinesen nach 1987 besonders von Khenpo Sodargye (geb. 1962) bekannt gemacht – konzentrierte zeitweise mehrere Zehntausend tibetische und nicht-tibetische Anhänger. Es erfuhr infolgedessen immer wieder staatliche Beschneidungen, insbesondere 2001 und zuletzt seit 2016 in Gestalt von massiven Räumungen und politischen Umstrukturierungen, siehe ebd., S. 1-3, *China heute* Chronik (2016), *China heute* Chronik (2017).

25 Zu Zhao Puchus Wirken siehe einen umfassenden Beitrag von Ji Zhe (2017).

26 Zur deutlich früheren Blüte des Buddhismus auf Taiwan siehe Günzel (1998).

27 Siehe beispielhaft für den Einsatz digitaler Medien Tarocco (2017).

belebt, wobei sich viele Monographien als Kompilationen von Blog-Beiträgen, Sammlungen von Einzelartikeln oder Mitschnitte von Vorträgen erweisen. Inhaltlich lassen sich immer mehr Eigenheiten in der individuellen Lehre erkennen, gemeinsam ist dabei aber das Bemühen, eine zeitgemäße Sprache zu finden und eher Lebensweisheiten für den Alltag anzubieten, als in die Tiefe buddhistischer Traditionen einzuführen.

Charakteristisch für den klerikalen Alltag der jungen Generation von Äbten und Äbtissinnen ist ein hohes Maß an administrativen Tätigkeiten. Gegenüber staatlichen Vorgaben legen die meisten von ihnen routiniert ein loyales Verhalten an den Tag und verstehen es, sich dem politischen System kontinuierlich anzupassen.²⁸ Mit Blick auf eine möglichst breite Anhängerschaft dominiert wiederum ein eventorientiertes Management, bei dem die Spendenbereitschaft, veranlasst durch religiöse Feiern und andere Großereignisse und -projekte, auf möglichst hohem Niveau gehalten wird.

Während zuvor aus der Gesellschaft heraus etliche Finanzmittel in die Wiederbelebung und den Wiederaufbau von Klöstern investiert worden sind, ist anhaltender Geldfluss in den letzten zwei Jahrzehnten weiterhin hochgradig willkommen, allerdings wandeln sich die Verwendungszwecke. Neben der Erweiterung von Veranstaltungsflächen und religiösen Dienstleistungsangeboten für die Laien treten auch immer weiter karitative Aktionsfelder in den Vordergrund. Die Auswahl der zu fördernden Ziele und Zielgruppen unterliegt allerdings ebenso staatlichen Restriktionen und Vorgaben wie das Maß der auf sie ausgerichteten Verbreitung buddhistischen Gedankenguts. Ähnlich wie auf Taiwan, wo buddhistische Zentren im Zuge der politischen Öffnung und des Wohlstands seit den 1990er Jahren zahlreiche Universitäten, Krankenhäuser und sogar Fernsender gegründet haben, sind in der Volksrepublik China trotz erheblicher politischer Barrieren inzwischen auch einzelne Bemühungen erfolgreich, außerhalb der Klöster säkulare Einrichtungen zu schaffen, die einen mehr oder weniger sichtbaren buddhistischen Hintergrund haben.²⁹

Nicht nur der gesellschaftliche Nutzen, auch der nationale Stolz, den buddhistische Klöster in ihrer prachtvoll-

len Entfaltung zu verkörpern vermögen, hat sich über die vergangenen vier Jahrzehnte kontinuierlich gesteigert. Das wachsende Selbstbewusstsein chinesischer Buddhisten seit Beginn des 21. Jh. zeigt sich am deutlichsten in dem 2006 gegründeten „World Buddhist Forum“ (*Shijie fojiao luntan* 世界佛教论坛), mit dem die ChbV im Verbund mit der Ende 2005 gegründeten, politisch hochrangig besetzten „Chinesischen Vereinigung für religiösen Kulturaustausch“ (*Zhonghua zongjiao wenhua jiaoliu xiehui* 中华宗教文化交流协会) seither alle drei Jahre Vertretern sämtlicher buddhistischer Traditionen eine Austauschplattform bietet.³⁰ Während Indien mit einzelnen Pilgerstätten und dort ausgeprägten internationalen Foren schon länger eine internationale Anziehungskraft besitzt und in den letzten Jahren neuen außenpolitischen Stolz als Mutterland des Buddhismus entfaltet, präsentiert China sich als das Land, in dem die großen Traditionen des Theravada- und Mahayana-Buddhismus wie auch des tantrischen Buddhismus überliefert sind und auch heute aktiv praktiziert werden. Der Anspruch internationaler Geltung ist dabei gleich in der ersten Forumsveranstaltung von 2006 geschickt mit den harmoniebetonten Neuerungen nationaler Staatsideologie verknüpft worden. Weckte das ideologische Konzept der „[sozialistischen] harmonischen Gesellschaft“ (*[shehui zhuyi] hexie shehui* [社会主义]和谐社会) zunächst eher konfuzianische Assoziationen, wurde es nun mit dem Forumsmotto „Eine harmonische Welt beginnt im Geist“ (*hexie shijie cong xin kaishi* 和谐世界从心开始) buddhistisch interpretiert. Auch wenn exiltibetische Gruppen ausgeschlossen sind oder so manche westliche Vertreter dem Forum fernbleiben, zeigt es durchaus seine internationale Wirkung.³¹

Selbstbewusst schauen Chinas Buddhisten auch auf die seit 2013 propagierte Politik der „Neuen Seidenstraße“ (One Belt One Road, *yidai yilu* 一带一路). War die Überlieferung buddhistischer Traditionen hinsichtlich der Etablierung und Aufrechterhaltung der alten Handelsrouten nach und von China im 1.–10. Jh. von grundlegender Bedeutung für die einstige Völkerverständigung, so sehen Chinas Buddhisten in den neuen Vernetzungen die Zeit als reif an, nun ihrerseits von China den Frieden in die Welt zu tragen.³² Buddhismus als verbindende Religion, für die

28 Zum Spagat zwischen Staat und Religion für buddhistische Führungspersönlichkeiten im gegenwärtigen China, siehe Krause (2005), Ashiwa – Wank (2006), Wu (2018).

29 Zu den buddhistischen Entwicklungen im karitativen Sektor siehe Laliberté (2009), (2011), Ji Zhe (2012/2013). Zu Vorbildern aus Taiwan und dem karitativen Engagement der Buddhist Compassion Relief Tzu Chi Foundation (*Fojiao Ciji cishan shiye jijinhui* 佛教慈濟慈善事業基金會) auf dem Festland seit 1991 siehe Laliberté (2013). In jüngerer Zeit spiegelt sich die zunehmende staatliche Steuerung u.a. in der Einführung der „Wohltätigkeitswoche der Religionen“ (*zongjiao cishan zhou* 宗教慈善周), Wenzel-Teuber (2012), wider, sowie in der Einführung des „Wohltätigkeitsgesetzes“ (*Cishan fa* 慈善法) von 2016, Pißler (2016). Ein aktuelles Beispiel für die Gründung einer prominenten säkularen Einrichtung ist das am 26.05.2018 eingeweihte Krankenhausprojekt des Daxingshan-Klosters (*Daxingshansi* 大兴善寺) in Kooperation mit der Uniklinik Nr. 1 der Jiaotong-Universität in Xi'an, siehe *Fenghuangwang fojiao* (2018).

30 Regelmäßige Berichte in *China heute* siehe Wenzel-Teuber (2006), (2009), *China heute* Chronik (2015).

31 Zum Wettstreit zwischen China und Indien bezüglich einer internationalen Führungsrolle unter Buddhisten, siehe etwa Scott (2016), Ranade (2017), Stobdan (2017).

32 Zu diesem Schwerpunktthema verfasste Xuecheng als neuer Präsident der ChbV ein komplettes Buch, das in seinem edlen Einband und der politischen Ausrichtung offensichtlich besonders an Funktionäre gerichtet ist, Xuecheng (2015). Die „Mission“ des Buddhismus aus chinesischer Sicht für die Neue Seidenstraßen-Strategie stand u.a. 2017 im Mittelpunkt einer hochrangigen Tagung der ChbV, siehe Grußwort von Juexing (2017), gefolgt 2018 von einer Sonderausstellung mit dem Titel „Photo Exhibition of Buddhist Culture along the Belt and Road“ (*Yidai yilu fojiao wenhua tupian zhan* 一带一路佛教文化图片展), www.fjnet.com/jjdt/jjdtnr/201805/t20180522_256169.htm (abgerufen am 8.09.2018).

Chinas „Ressourcen“ innen- wie außenpolitisch zumindest unter Asiaten bedeutsam sind, hatte sich im ganzen 20. Jh. als Leitmotiv erhalten. Während der 1950–1970er Jahre, also in Zeiten, zu denen Pilgerreisen nahezu unmöglich wurden, gingen Chinas Reliquien international auf Reisen.³³ Mit den vier heiligen buddhistischen Bergen, insbesondere dem Wutai-Gebirge, ist China längst auch wieder zu einem Zentrum für Pilger aus zahlreichen buddhistischen Ländern geworden. Neu ist seit den 2000er Jahren das wachsende Bemühen, auch die Wirkungsstätten von bedeutenden Patriarchen (*zuting* 祖庭), insbesondere den Gründern der sogenannten „Acht Schulen“ (*bazong* 八宗) des Buddhismus in China, zu Weltkulturerbestätten auszubauen. Mit ihnen verbinden sich weitergehende kulturelle Ambitionen, die spürbar darauf abzielen, Chinas internationale Position mit Hilfe seiner geistigen Errungenschaften aus der Vergangenheit als Zentrum, teilweise auch als Wiege buddhistischer Gelehrsamkeit zu stärken.³⁴

Diversifizierung und Diskreditierung

Was aber sind heute, nach gut 40-jähriger Kontinuität, die Merkmale des chinesischen Buddhismus? Die einstigen „Schulen“ etwa der Tang- und Song-Dynastien, sofern sie überhaupt diese Bezeichnung verdient hatten, haben schon über die Jahrhunderte Verfallserscheinungen, Veränderungen oder Verschmelzungen durchlaufen und können heute selbst für chinesische Buddhisten in eine verwirrende Spurensuche münden; zugleich sind sie aber auch Quelle der Inspiration. Darüber hinaus ist für die gegenwärtige Orientierung immer noch das vor knapp 40 Jahren von der ChbV postulierte Konzept des „Humanistischen Buddhismus“ (*renjian fojiao*) grundlegend. Immer wieder dient dieses Schlagwort als Sammelbecken für konsensuale Bekundungen des gesellschaftlichen buddhistischen Auftrags. Zugleich erlaubt es individuelle Impulse zur beständigen

33 Eindrucksvolles Beispiel für die Rolle von Reliquien im internationalen Austausch ist die Verbreitung und Entsendung von Reliquien des berühmten Tang-Mönchs Xuanzang (600?–664), siehe Brose (2016).

34 Mit der Etablierung und weitergehenden Adaption des Buddhismus in China insbesondere ab dem 5. Jh. n.Chr. verbindet sich die seit dem 20. Jh. populäre Einteilung in folgende „Acht Schulen“ (*bazong* 八宗): *sanlun* 三论, *lü* 律, *chan* 禅, *jingtu* 净土, *huayan* 华严, *faxiang* 法相, *weishi* 唯识, *mi* 密. Das Bestreben, das kulturelle Erbe entlang der Wirkungsstätten ihrer Patriarchen (*zuting wenhua* 祖庭文化) bzw. vergleichbarer Großmeister auch international zu verankern, zeigt sich in verstärkten und teilweise konzertierten Bemühungen um die Aufnahme in die Liste des UNESCO-Weltkulturerbes seit Beginn des 21. Jh. (z.B. in der Provinz Shaanxi), einschlägige Publikationsreihen (z.B. *Zhongguo hanchuan fojiao – ba da zongpai jiqi zuting congshu* 中国汉传佛教 – 八大宗派及其祖庭丛书 [Reihe zu den Acht Schulen und den Wirkungsstätten ihrer Patriarchen im Han-chinesischen Buddhismus], Xi'an: Dianzi kejixue chubanshe 2016) und das von der ChbV gemeinsam mit der oben erwähnten Chinesischen Vereinigung für religiösen Kulturaustausch veranstaltete „International Seminar on Chinese Buddhist Culture of Ancestral Monasteries“ (*Hanchuan fojiao zuting wenhua guoji xueshu yantaohui* 汉传佛教祖庭文化国际学术研讨会), siehe den über 1.200-seitigen Konferenzband: *Zhongguo fojiao xiehui* (2016); hierzu auch Krause (2018).

Modernisierung entlang nationaler chinesischer Charakteristika in einem zunehmend globalen Kontext. Mit dem 70. Todestag von Taixu und dem 110. Geburtstag von Zhao Puchu hat jüngst die Herausgabe eines „Sammelbands mit Schriften zum Denken des Humanistischen Buddhismus“ (*Renjian fojiao sixiang wenku* 人间佛教思想文库) den Versuch einer gewissen „Kanonisierungsbestrebung“ dargestellt, begleitet von einem Kommentar, der die „Vielfalt in Einheit, im Miteinander ohne Widerspruch“ (*duoyuan yiti, bingxing bubei* 多元一体, 并行不悖) beschwört.³⁵

Abgesehen von ordensrechtlichen und liturgischen Prinzipien, die landesweit einen durchaus eindrucksvollen Standard bilden,³⁶ erweist sich die Welt des heutigen Buddhismus als äußerst vielschichtig. Das bezeugen auch die Jahrzehnte währenden Diskussionen über eine angemessene Ausbildung für den Sangha in den buddhistischen Akademien. Zwar wurden unter einigen Meistern schulspezifische Übertragungslinien formal weitergeführt, aber der inzwischen komplett digital zugängliche Reichtum traditioneller Überlieferungen liegt Chinas Buddhisten gepaart mit den Verlockungen einer modernistischen Interpretation in historisch unvergleichlicher Fülle zu Füßen.³⁷

In der buddhistischen Anhängerschaft nehmen bereits über einen längeren Zeitraum die Zahl und das Ansehen der Nonnen in China zu, während sich der Mönchsnachwuchs auf absehbare Zeit reduziert. So entsteht mitunter eine Konkurrenzsituation, insbesondere zwischen reichen und armen Klöstern, die aus personellen oder finanziellen Gründen einen Fusionierungszwang nach sich ziehen kann. Zugleich wächst die Abhängigkeit von den Laienanhängern, die einerseits zunehmende Ansprüche stellen oder aber auch – wie schon in der Vergangenheit – nicht streng buddhistischen, volksreligiösen Bräuchen nachgehen.³⁸

35 Diverse Tagungen widmen sich in Festlandchina immer wieder dem „Humanistischen Buddhismus“, z.B. seiner Rolle im Kontext der Urbanisierung, siehe Juexing (2004), oder auch speziellen Fragen in Verbindung mit dem Vorbild des Medizin-Buddha Yaoshifo 药师佛 (sanskrit. Bhaisajyaguru), siehe Wushi (2017). Zum Sammelband siehe Xuecheng – Lou (2017), historische Einordnung siehe Shengkai (2017).

36 Ein Beispiel für weitgehend einheitliche Standards in wesentlichen Alltagsangelegenheiten chinesischer buddhistischer Klöster ist die Morgen- und Abendliturgie (*zaowanke* 早晚课), der in der VR China die Ausgabe des *Fojiao niansong ji* (佛敎念诵集) von 1948 zugrunde liegt, welche ihre Vorläufer in wiederum deutlich früheren Werken findet, siehe Günzel (1994), S. 9–26. Eine wertvolle Vergleichsstudie zu Funktion und Standards verschiedener Dharma-Zeremonien (*fahui* 法会) aus den Jahren 2009–2013 findet sich bei Gildow (2014). Zu Fragen der Standardisierung des Ordensrechts siehe Bianchi (2017 a).

37 Diskussionen zur Ausbildung des buddhistischen Klerus waren prägend für die erste Hälfte des 20. Jh., siehe Travagnin (2014), und ziehen sich auch durch die letzten vier Dekaden hindurch, siehe eine kleine Übersicht bei Krause (2005), S. 227–229. Mit dem Panel „The Opportunities and Challenges Faced by Buddhist Education“ folgte hierzu 2009 auch ein Schwerpunkt beim 2nd World Buddhist Forum, wo bei der Auswertung einer landesweiten Studie das Fazit auffällt, dass der Klerus v.a. einer Stärkung praxisorientierter Managementfächer bedürfe, siehe Jingyin – Zhang (2009).

38 Zum Nonnenorden in der VR China siehe die Arbeiten von Mao (2015), Bianchi (2017 b); zum Selbstverständnis von Laien siehe Fisher (2014), Leamaster – Hu (2014), zu Aspekten der Säkularisierung Ji Zhe (2008).

Auch wenn eine fortgesetzte Institutionalisierung der buddhistischen Lehre und Praxis in den Akademien oder mittels der Umsetzung gesellschaftspolitischer Vorgaben durch die ChbV im Gange ist, weisen die Klöster des Landes zumeist ganz eigene Strategien auf, von denen abschließend drei klösterliche Entwicklungen gegenübergestellt seien:

Neben dem oben angeführten Beispiel des Bailin-Klosters hat Meister Jinghui in seinen späten Jahren 2003 auch die Leitung des Sizu-Klosters (Sizusi 四祖寺) in der Provinz Shanxi übernommen. So sehr die Etablierung eines gewissen „Bailin-Systems“ hier spürbar ist, zeichnet sich Jinghuis Stil zugleich dadurch aus, dass er sich aktiv mit der Kulturgeschichte des jeweiligen Klosters auseinandersetzt und die Revitalisierung seines lokalen Erbes in geschickter Weise mit dem eigenen Lehrbetrieb verbindet. War im Bailin-Kloster Zhaozhou die historische Bezugsperson, so wurden im Sizu-Kloster Schwerpunkte auf das Vermächtnis des vierten Chan-Patriarchen Daoxin 道心 (580–651) gelegt. Wie aber hier nach dem Tod von Jinghui stilprägende Elemente von den Nachfolgern fortgeführt bzw. weiterentwickelt werden, bleibt zu beobachten.³⁹

Das Liuzu-Kloster (Liuzusi 六祖寺) in der Provinz Guangdong hingegen hat sich zum Zentrum einer Reihe von Klöstern unter der Leitung des Abts Dayuan 大愿 (geb. 1971, ordiniert 1990) entwickelt, der diese einstige Wirkungsstätte des sechsten Chan-Patriarchen Huineng 慧能 (638–713) aus brachliegendem Zustand seit 2004 wiederbelebt hat. Seine Agenda nimmt seither weit weniger Rücksicht auf die spezifischen Wurzeln der einzelnen Klöster, sondern zielt – nicht zuletzt aufgrund seiner persönlichen Vita – auf die Verbreitung des Buddhismus als universale Religion unter Einbeziehung aller überlieferten Traditionen ab. Dayuan, der nach einem betriebswirtschaftlichen Studium und der Lehre bei verschiedensten buddhistischen Meistern bereits 1995 als einer der jüngsten Äbte im post-maoistischen China besondere Leitungsqualitäten bewies, hat über die Jahre eine ganze Reihe von über 40 Klöstern unter seine Regie gebracht und bemüht sich seit den 2010er Jahren auch verstärkt um die Etablierung von Dependancen im Ausland, wofür er umso stärker eklektizistische Ansätze verfolgt.⁴⁰

Den wohl aufsehenerregendsten Umgang mit dem buddhistischen Erbe in China hat der oben erwähnte Meister

Xuecheng seit 2006 mit dem Longquan-Kloster und dessen nachfolgenden Dependancen im In- und Ausland an den Tag gelegt. Vor den Toren Beijings hat Xuecheng seither – mit großer politischer Rückendeckung – Mönche mit Abschlüssen der Top-Universitäten um sich versammelt und buddhistische Laien aus dem ganzen Land angezogen, die sich sowohl vor Ort als auch über die sozialen Medien im Zuge des landesweit zunehmend populären Einsatzes von „Freiwilligen“ (*zhiyuanzhe* 志愿者) in zahlreichen Arbeitsgruppen als Helfer eingebracht haben und in Studiengruppen seinen Belehrungen gefolgt sind. Das Einführungsstudium sah abweichend von bisherigen Gepflogenheiten ein in der tibetischen Tradition etabliertes Werk vor, und die Einführung in die meditative Praxis war nur Fortgeschrittenen vorbehalten. Eine wesentliche Anziehungskraft bestand in der Anleitung zur massenweisen Hingabe durch verdienstvolle Tätigkeiten zur Pflege und Verbreitung der buddhistischen Lehre. Die Popularisierung erfuhr einen weiteren Schub durch die Comic-Figur Xianer 贤二 (2011) und den gleichnamigen Mönchsroboter (2015). Seit 2013 hat Xuecheng schließlich das Jile-Kloster (Jilesi 极乐寺) in der Provinz Fujian in eine Hochburg für mehrere Hundert Nonnen verwandelt, die sich in seine Gefolgschaft begeben haben, und auch im Ausland hat er zahlreiche Niederlassungen etabliert. Auch wenn das entwickelte System innovativ und erfolgreich erschien, indem es selbstbewusst und mit großem staatlichen Wohlwollen den chinesischen Buddhismus als Dach über die Beschäftigung mit den verschiedenen buddhistischen Traditionen stellte, für modernste Technik öffnete und einem breiten, jungen und vielfach intellektuellen Publikum als soziales Betätigungsfeld anbot, ist hier ausgerechnet im Jahr 2018 ein gewaltiger Traum geplatzt.⁴¹

In einem Ende Juli 2018 an die Öffentlichkeit gelangten 95-seitigen Dokument haben zwei Mönche akribisch auf Missstände hingewiesen, was dazu geführt hat, dass Xuecheng kurz darauf alle Ämter niederlegte. Was in der westlichen Öffentlichkeit relativ oberflächlich als „Me-too!“-Fall rezipiert wurde, hat eine viel umfassendere Brisanz: Der hier erhobene Vorwurf gegenüber Xuecheng wegen sexueller Nötigung von Nonnen wiegt nicht nur in seiner säkularen Gesetzeswidrigkeit schwer, sondern auch, weil sie den Versuch dargestellt haben soll, im Namen der buddhistischen Religion – vermeintlich tantrisch inspirierte – sexuelle Praktiken aufzudrängen. In diesem Kontext erklären die Autoren das von ihnen in Chatverläufen dokumentierte, teilweise hörige Verhalten einiger Nonnen durch eine umfassende Kritik an dem System, mit dem Xuecheng sich „seinen“ Nonnenorden geschaffen und die Anhängerschaft

39 Zum Sizu-Kloster siehe Homepage: www.hmszs.org. Zum jeweiligen Umgang von Jinghui mit dem lokalen Klosterprofil siehe die Bailin-bezogene Sekundärliteratur in Anmerkung 22 sowie Krause (2018).

40 Die Liuzu-Gruppe ist repräsentiert auf der Homepage <https://lzs.hrz.org>. Einerseits nutzt sie das Label eines „Liuzu Culture [Park]“ (*Liuzu wenhua [yuan]* 六祖文化[园]), und es findet sich im Netz der Vergleich der Wirkungsstätte von Huineng mit Bodhgaya in Indien, wo der historische Buddha Shakyamuni zur Erleuchtung gelangt sein soll. Andererseits wird hier ein Konglomerat meditativer Ansätze aus der Theravada-Tradition angeboten, kombiniert mit chan-buddhistischem Denken, ergänzt um tantrisch überlieferte Gesundheitsaspekte und anwendungsorientierte Weisheiten für das Business-Leben. Eigene Beobachtungen und Gespräche des Autors, siehe auch ergänzend Krause (2018).

41 Zur Entwicklung des Longquan-Klosters unter der Leitung von Xuecheng hat es eine Flut von Berichten im Internet gegeben, die überwiegend positiv auf die machtvolle, gut organisierte und technikfreudige Infrastruktur eingingen und zugleich den dortigen Geist der religiösen Hingabe schätzten. Wegen ihrer Fülle können sie hier nicht einzeln aufgeführt werden. Das gesammelte Material ist ergänzt um eigene Beobachtungen und Gespräche des Autors 2016–2018.

psychisch in vielerlei Hinsicht unter Druck gesetzt habe. Sie fügen außerdem aufgrund persönlicher Beobachtungen gesammelte Vorwürfe illegaler Baumaßnahmen und Geldgeschäfte an, die im Namen von Xuecheng veranlasst worden sein sollen.⁴²

Auch wenn für den hier gebrandmarkten Missbrauch und folgenschweren Schaden bislang vornehmlich Xuecheng persönlich verantwortlich gemacht wurde, und neuerdings von der ChbV in erster, indirekter Reaktion jeglichem „Personenkult“ der Kampf angesagt wurde, sind die weiteren Irritationen national wie international noch nicht absehbar. Das Verhältnis zwischen Buddhismus und Staat, insbesondere die Rolle der seit August 2018 vom Mönch Yanjue 演觉 (geb. 1955, ordiniert 1982) kommissarisch neu besetzten ChbV, steht ebenso auf dem Prüfstand wie das Verhältnis zwischen Vertretern des Ordens und der deutlich angewachsenen und anspruchsvolleren Laienanhängerschaft insgesamt.⁴³

Ausblick

Die Spurensuche chinesischer Buddhisten seit 1978 mit dem vornehmlichen Ziel der Wiederbelebung alter Überlieferungen war über die letzten Jahrzehnte zunehmend vom Drang nach neuen Wegen in die Zukunft des 21. Jh. überlagert worden. Nun ist aber eine neue Spurensuche vonnöten, bestehend aus einer selbstkritischen Aufarbeitung von Missständen und Besinnung auf den Kern der

buddhistischen Lehre. Möglicherweise bieten sich auch schon Anwärter hierfür aus der neuen Generation der nach 1980 geborenen Buddhisten an. In ihrer zahlenmäßigen Zunahme und Heterogenität werden sich die heranwachsenden Generationen chinesischer Buddhisten neu zu arrangieren haben.

Um sich (neue) Glaubwürdigkeit und gesellschaftliche Geltung zu verschaffen, erscheint für chinesische Buddhisten angesichts verschärfter religionspolitischer Kontrollen und innergesellschaftlicher Verunsicherungen der Weg ins Ausland heutzutage mehr denn je als eine mögliche Flucht nach vorn.⁴⁴ Hierfür dürfte das diesjährige „World Buddhist Forum“ zum Ende Oktober 2018 genutzt werden, das sich dem Motto verschrieben hat: „Gegenseitiges Zeugnis durch Austausch, Verschmelzung durch Mittleren Weg“ (*jiaoliu hujian, zhongdao yuanrong* 交流互鉴, 中道圆融).

Für die Zukunft im eigenen Land sehen sich Chinas Buddhisten seit 2015 politisch zur „Sinisierung“ (*Zhongguohua* 中国化) der Religion aufgefordert. Für eine solche Ausrichtung dürfte den alten Überlieferungen wieder mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden. Zugleich wird eine kontinuierliche Anpassung an neue Vorgaben entlang des von Staatspräsident Xi Jinping 习近平 verordneten „Chinesischen Traums“ (*Zhongguo meng* 中国梦) unausweichlich sein. Dieser hat in der letzten Zeit in Anlehnung an einen buddhistischen Grundsatz, der u.a. auch Titel eines Buchs des auf Taiwan wirkenden Altmeisters Xingyun ist, den politisch interpretierten Slogan geprägt: „Vergesst nicht die anfängliche Geisteshaltung“ (*buwang chuxin* 不忘初心). Sowohl in der Politik als auch in der buddhistischen Elite sind der Blick zurück und nach vorn in ähnlicher Weise mehr denn je auf das Engste miteinander verbunden.⁴⁵ Ausgerechnet das jetzt von einem Skandal erschütterte Longquan-Kloster hat die Buddhisten für ein modernes China begeistert und selbst der buddhistischen Nutzung Künstlicher Intelligenz den Weg geebnet. Vierzig Jahre nach der wiedergewonnenen „Religionsfreiheit“ stellt sich mehr denn je die Frage, wohin der Umgang damit geführt

42 Der 95-seitige „Bericht über eine hochwichtige Angelegenheit“ (*Zhongda qingkuang huibao* 重大情况汇报) kursiert im Internet als pdf unter xqdoc.imedao.com/164f59c8b1799c43fe3a7953.pdf. Auffällig daran ist, wie sich die beiden Verfasser auf eine Auswahl von persönlich bezugten Missständen konzentriert haben, erweitert um eine gezielte Auswahl ergänzender Analysen. Sie münden in der Einstufung von Xuecheng als „häretischem Meister“ (*xieshi* 邪师) und dem Aufruf an staatliche Stellen, eine Untersuchungskommission einzurichten und das Longquan-Kloster und den Buddhismus insgesamt vor ihm und vergleichbaren Häretikern zu bewahren. Siehe auch die „Chronik“ in dieser Ausgabe von *China heute*.

43 Nachdem Xuecheng am 01.08.2018 im Namen des Longquan-Klosters zunächst sämtliche Vorwürfe dementiert hatte (www.weibo.com/xuecheng), und behördlicherseits lediglich eine Untersuchung angekündigt wurde, erfolgte am 15.08. ein Bericht der ChbV über den „Beschluss der 3. Sitzung des 9. Vorstands der Chinesischen buddhistischen Vereinigung“ (*Zhongguo fojiao xiehui dijiu jie lishihui disan ci huiyi jueyi* 中国佛教协会第九届理事会第三次会议决议). Er enthält die kurze, neutrale Mitteilung über Xuechings Rücktritt von allen Ämtern und deren kommissarische Neubesetzung. In ihrem Bericht mahnt die ChbV vor allem eine „Reflexion“ über den „religiösen Stil“ (*jiaofeng* 教风) an, die erfordere, sich „die Gelübde zum Meister zu machen“ (*yi jie wei shi* 以戒为师) und sich „auf das Gesetz [Dharma] und nicht auf den Menschen zu stützen“ (*yi fa bu yiren* 依法不依人). Mit der abschließenden Aufforderung, dass religiöse Vorbilder sich in „Genügsamkeit“ üben und Streben nach „Ruhm und Profit“ ablegen sollten (*shaoyu zhizu, danbo mingli* 少欲知足、淡泊名利), richtet sie sich hier indirekt gegen jeglichen Personenkult, siehe *Zhongguo fojiao xiehui* (2018 b). Von Seiten des Staatlichen Büros für religiöse Angelegenheiten ist am 23.08.2018 spezifiziert worden, dass an den Chat-Vorwürfen etwas Wahres sei (*shushi* 属实), so dass hier eine ordensrechtliche Sanktionierung anstehe, während die anderen Vorwürfe zur weiteren Prüfung an die jeweiligen Fachbehörden übergeben worden seien, siehe *Guojia zongjiao shiwu ju* (2018).

44 Beobachtungen und Gedanken zur chinesischen buddhistischen Internationalisierung siehe Krause (2016), Bai (2018); für eine konkrete Fallstudie in Deutschland siehe Lüdde (2007).

45 Zur „Sinisierung“ der Religionen in China siehe die Ende 2017 im Dienste der neuen politischen Schwerpunktsetzung zusammengestellte Aufsatzsammlung Zhang – Zhang (2018), in der Xuecheng (2018) – stellvertretend für die ChbV in einem Aufsatz von 2014 – für ein Gleichgewicht von Rückbesinnung und Fortschritt plädiert. Die oben erwähnte Redewendung im buddhistischen Kontext lautet vollständig: „Vergesst nicht die ursprüngliche Geisteshaltung, dann erlangt ihr Anfang und Ende“ (*buwang chuxin, fang de shizhong* 不忘初心, 方得始终). Sie wird in der Regel auf den im Huayan-Sutra (华严经, sanskr. Avatamsaka-Sutra) ausgeführten, altruistischen Stufenweg eines Bodhisattva und dessen anfängliche Entschlussfassung zurückgeführt. Der bei Xi Jinping politisierte Slogan lautet: „Vergesst nicht die ursprüngliche Geisteshaltung, erinnert euch fest an die Mission“ (*buwang chuxin, laoji shiming* 不忘初心, 牢记使命); während ein Vorläuferslogan von Xi Jinping zunächst noch bei people.cn (*renmin wang* 人民网) mit Bezug zum Buddhismus verständlich gemacht wurde, siehe Ji Huachuan (2016), ist das später nicht mehr der Fall, siehe Feng (2017).

hat und in welche Richtungen sich chinesische Buddhisten zukünftig entfalten.

Literaturverzeichnis

- Ashiwa, Yoshiko – David L. Wank (2006), „The Politics of a Reviving Buddhist Temple. State, Association, and Religion in Southeast China“, in: *Journal of Asian Studies*, Bd. 65, Nr. 2, S. 337–359.
- Bai Bing 白冰 (2018), „Jin shinian lai dalu fojiao zai haiwai huaren chuanbo zhong de shenfen rentong ji qunti jiangou yanjiu“ 近十年来大陆佛教在海外华人传播中的身份认同及群体建构研究 (Studie zur Identitäts- und Gruppenbildung bei der Verbreitung des Festlandbuddhismus unter Chinesen im Ausland in den vergangenen zehn Jahren), Beitrag auf der Konferenz „Identity and Networks in Buddhism and East Asian Religions“, Wutaishan, 3.–5. Juli.
- Bianchi, Ester (2017 a), „Yi jie wei shi 以戒為師: Theory and Practice of Monastic Discipline in Modern and Contemporary Chinese Buddhism“, in: *Studies in Chinese Religions*, Bd. 3, Nr. 2, S. 111–141.
- Bianchi, Ester (2017 b), „Subtle Erudition and Compassionate Devotion: Longlian (1909–2006), the ‚Most Outstanding Bhikṣuṇī‘ in Modern China“, in: D. Ownby – V. Goossaert – Ji Zhe (Hrsg.), *Making Saints in Modern China*, Oxford: Oxford University Press, S. 272–311.
- Brose, Benjamin (2016), „Resurrecting Xuanzang: The Modern Travels of a Medieval Monk“, in: Kiely – Jessup (2016), S. 144–176.
- Chen Xingqiao 陈星桥 (1998), *Fojiao „qigong“ yu Falun gong* 佛教“气功”于法轮功 (Buddhistisches „Qigong“ und Falun Gong), Beijing: Zongjiao wenhua chubanshe.
- China heute* Chronik (2015), „4. Buddhistisches Weltforum in Wuxi“, Eintrag in der „Chronik zu Religion und Kirche in China, 18. September bis 30. November 2015“, in: *China heute* XXXIV, Nr. 4, S. 222.
- China heute* Chronik (2016), „Berichte über Ausweisungen und Zerstörung von Behausungen in der buddhistischen Akademie Larung Gar“, Eintrag in der „Chronik zu Religion und Kirche in China, 1. Juli bis 2. Oktober 2016“, in: *China heute* XXXV, Nr. 3, S. 147.
- China heute* Chronik (2017), „Schlüsselstellen von Buddhistischer Akademie und Kloster Larung Gar werden mit Parteikadern besetzt“, Eintrag in der „Chronik zu Religion und Kirche in China, 12. Juni bis 5. Oktober 2017“, in: *China heute* XXXVI, Nr. 3, S. 153.
- Deng Zimei 鄧子美 (2006): „Renjian fojiao linian zai liang'an shijian zhong de chayi yu hubu“ 人間佛教理念在兩岸實踐中的差異與互補 (Unterschiede und Befruchtungen bei der praktischen Umsetzung der Ideen des Humanistischen Buddhismus auf beiden Seiten der Taiwan-Straße), in: *Xuanzang foxue yanjiu* 玄奘佛學研究 (4), S. 55–78.
- Fayin 法音 (1983), 6 (16), herausgegeben von: Zhongguo fojiao xiehui, Beijing: Fayuansi liutongchu.
- Feng Jun 冯俊 (2017): „Weihe fanfu qiangdiao ‚buwang chuxin, laoji shiming“ 为何反复强调“不忘初心, 牢记使命” (Gründe für die mehrfache Betonung von „Vergesst nicht die ursprüngliche Geisteshaltung, erinnert euch fest an die Mission“), people.cn (*Renmin wang* 人民网), <http://theory.people.com.cn/n1/2017/12/12/c40531-29701667.html> (abgerufen am 7.10.2018).
- Fenghuangwang fojiao* 凤凰网佛教 (2018), „Kai guonei ‚fo‘ ‚yi‘ jiehe zhi xianhe: Xi'an Daxingshansi yiyuan kai zhen“ 开国内“佛”、“医”结合之先河: 西安大兴善寺医院开诊 (Vorreiter innerhalb Chinas bei der Verbindung von „Medizin“ und „Buddhismus“: Das Krankenhaus des Daxingshan-Klosters von Xi'an startet seinen Betrieb), *Fenghuangwang fojiao*, 26.05.2018, https://fo.ifeng.com/a/20180526/45004528_0.shtml (abgerufen am 9.09.2018).
- Fisher, Gareth (2011), „In the Footsteps of the Tourists: Buddhist Revival at Museum/Temple Sites in Beijing“, in: *Social Compass*, Bd. 58, Nr. 4, S. 511–524.
- Fisher, Gareth (2014), *From Comrades to Bodhisattvas. Moral Dimensions of Lay Buddhist Practice in Contemporary China*, Honolulu: University of Hawai'i Press (Topics in Contemporary Buddhism).
- Fisher, Gareth (2016), „Mapping Religious Difference: Lay Buddhist Textual Communities in the Post-Mao-Period“, in: Kiely – Jessup (2016), S. 257–290.
- Foxi 佛系 (2018), „Ni yiwei Longquansi zhishi yige simiao, ta jiushi Zhongguo guoqu 40 nian“ 你以为龙泉寺只是一个寺庙, 它就是中国过去40年 (Auch wenn du denkst, das Longquan-Kloster sei ein bloßer Tempel, es steht für Chinas vergangene 40 Jahre), *Feng Media*, 30.04.2018, z.B. unter <http://wemedia.ifeng.com/58692472/wemedia.shtml> (abgerufen am 7.09.2018).
- Gildow, Douglas M. (2014), „The Chinese Buddhist Ritual Field: Common Public Rituals in PRC Monasteries Today“, in: *Journal of Chinese Buddhist Studies*, Bd. 27, S. 59–127.
- Günzel, Marcus (1994), *Die Morgen- und Abendliturgie der chinesischen Buddhisten*, Göttingen (Veröffentlichungen des Seminars für Indologie und Buddhismuskunde).
- Günzel, Marcus (1998), *Die Taiwan-Erfahrung des chinesischen Sangha. Zur Entwicklung des buddhistischen Mönchs- und Nonnenordens in der Republik China nach 1949*, Pan-chiao City: Kuo-shun Printing Company.
- Guojia zongjiao shiwu ju [国家宗教事务局 Staatliches Büro für religiöse Angelegenheiten] (2018), „Guanyu dui jubao Xuecheng he Beijing Longquansi youguan wenti de diaocha heshi qingkuang“ 关于对举报学诚和北京龙泉寺有关问题的调查核实情况 (Zur Situation der Überprüfung des Wahrheitsgehalts der gegenüber

- Xuecheng und dem Beijinger Longquan-Kloster vorgeworfenen Problematik), 23.08.2018, www.sara.gov.cn/xwfb/xwj20170905093618359691/583630.htm (abgerufen am 9.09.2018).
- Hammerstrom, Erik – Gregory Adam Scott (2017), „Revisiting the Revival: Holmes Welch and the Study of Buddhism in Twentieth-Century China“, in: *Studies in Chinese Religions*, Bd. 3, Nr. 3, S. 197-203.
- Ji Huachuan 纪华传 (2016): „Buwang chuxin, fangde shizhong“ 不忘初心 方得始终 (Vergesst nicht die ursprüngliche Geisteshaltung, dann erlangt ihr Anfang und Ende), people.cn (*Renmin wang* 人民网), <http://dangshi.people.com.cn/n1/2016/0928/c85037-28745486.html> (abgerufen am 7.10.2018).
- Ji Zhe (2008), „Secularization as Religious Restructuring: Statist Institutionalization of Chinese Buddhism and its Paradoxes“, in: Mayfair Mei-hui Yang, *Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation*, Berkeley: University of California Press, S. 233-260.
- Ji Zhe (2012/2013), „Chinese Buddhism as a Social Force. Reality and Potential of Thirty Years of Revival“, in: *Chinese Sociological Review*, Bd. 45, Nr. 2, S. 8-26.
- Ji Zhe 汲喆 (2015): „Renjian fojiao, shenghuochan yu ‚hua xiandai‘ gong’an“ 人间佛教、生活禅与“化现代”公案 (Humanistischer Buddhismus, Lebens-Chan und das Rätsel von der „Verwandlung der Moderne“), in: Li (2015), 165-177.
- Ji Zhe (2016): *Religion, modernité et temporalité. Une sociologie du bouddhisme Chan contemporain*, Paris: CNRS Editions.
- Ji Zhe (2017), „Comrade Zhao Puchu: Bodhisattva under the Red Flag“, in: D. Ownby – V. Goossaert – Ji Zhe (Hrsg.), *Making Saints in Modern China*, Oxford: Oxford University Press, S. 312-348.
- Jingyin 净因 – Zhang Qi 张琪 (2009), „Handi fojiao yuanxiao kecheng shezhi diaoyan baogao“ 汉地佛教院校课程设置调研报告 (Bericht zur Untersuchung der Einrichtung des Curriculums an Buddhistischen Akademien im Han-Gebiet), Beitrag zum Panel „Fojiao jiaoyu de jiyu yu tiaozhan“ 佛教教育的机遇与挑战 (The Opportunities and Challenges Faced by Buddhist Education), im Konferenzband: *Zhongguo fojiao xiehui et al.* (Hrsg.), *Di'er jie shijie fojiao luntan lunwenji* 第二届世界佛教论坛论文集, Wuxi – Taipei, S. 149-160.
- Juexing 觉醒 (Hrsg.) (2004): *Dushi zhong de fojiao. Shanghai Yufochansi jinian jiansi 120 zhounian „Dushi siyuan yu renjian fojiao“ yantaohui lunwenji* 都市中的佛教: 上海玉佛禅寺纪念建寺120周年“都市寺院与人间佛教”研讨会论文集 (Buddhismus im urbanen Kontext. Konferenzband zur Konferenz „Städtische Klöster und Humanistischer Buddhismus“ anlässlich des 120. Gründungsjahrs des Shanghaier Yufo-Klosters), Beijing: Zongjiao wenhua chubanshe.
- Juexing (2017), „Yidai yilu beijingxia de fojiao shiming‘ gaofeng luntan kaimushi zhici“ “‘一带一路’背景下的佛教使命”高峰论坛开幕式致辞 (Grußwort zur Eröffnung des Summits zum ‚Auftrag des Buddhismus im Kontext der One Belt – One Road-[Strategie]‘), www.chinabuddhism.com.cn/xw/jliu/2017-05-05/12824.html (abgerufen am 8.09.2018).
- Kiely, Jan – Brooks J. Jessup (Hrsg.) (2016), *Recovering Buddhism in Modern China*, New York: Columbia University Press (The Sheng Yen Series in Chinese Buddhist Studies).
- Krause, Carsten (2005), „Interdependenzen zwischen Staat und Buddhismus in der Volksrepublik China“, in: *China heute* XXIV, Nr. 6, S. 222-233.
- Krause, Carsten (2016), „Adapting Chinese Buddhism to Religious Life in Contemporary Germany: Challenges and Opportunities in the 21st Century“, Beitrag auf dem „International Forum on Buddhist Art & Buddhism’s Transmission to Europe“, Madrid, 26.–29. August.
- Krause, Carsten (2018), „Questioning the Legacy of Buddhist Monasteries in Contemporary China: Identification Processes Between Historical Relevance and Challenges of Modernization“, Beitrag auf der Konferenz „Identity and Networks in Buddhism and East Asian Religions“, Wutaishan, 3.–5. Juli.
- Kuan Hsin-chi (2012): „Religion and Politics in China“, in: Glendon M.A. – H. Zacher (Hrsg.): *Universal Rights in a World of Diversity. The Case of Religious Freedom*, Vatican City: Pontifical Academy of Social Sciences, Acta 17, S. 155-192.
- Laliberté, André (2009), „The Institutionalization of Buddhist Philanthropy in China“, in: Jonathan Schwartz – Shawn Shieh (Hrsg.), *State and Society Responses to Social Welfare Needs in China: Serving the People*, London [u.a.]: Routledge, S. 113-134.
- Laliberté, André (2011), „Buddhist Revival under State Watch“, in: *Journal of Current Chinese Affairs*, Bd. 40, Nr. 2, S. 107-134.
- Laliberté, André (2013), „The Growth of a Taiwanese Buddhist Association in China: Soft Power and Institutional Learning“, in: *China Information*, Bd. 27, Nr. 1, S. 81-105.
- Leamaster, Reid J. – Hu Anning (2014), „Popular Buddhists: The Relationship between Popular Religious Involvement and Buddhist Identity in Contemporary China“, in: *Sociology of Religion*, Bd. 75, Nr. 2, S. 234-259.
- Li Gang 李刚 (2005), „Zhongguo fojiao xiehui chengli jingguo kaolue“ 中国佛教协会成立经过考略, in: *Dangdai Zhongguo shi yanjiu* 当代中国史研究 (Betrachtungen zum Gründungsprozess der Chinesischen buddhistischen Vereinigung), Bd. 2, Nr. 2, S. 110-114.
- Li Silong 李四龙 (Hrsg.) (2015): *Zhiyuezhe. Jinghui zhanglao yu shenghuochan‘ xueshu yantaohui lunwenji* 指月者: “净慧长老与生活禅”学术研讨会论文集 (Der mit dem Finger auf den Mond zeigt. Konferenz-

- band zu „Altmeister Jinghui und der Lebens-Chan“, Beijing: Sanlian shudian.
- Liu Aili 刘爱利 – Tu Qionghua 涂琼华 – Liu Min 刘敏 *et al.* (2015), „Zongjiaoxing yichandi lüyou shangyehua de yanhua guocheng ji jizhi – yi Songshan Shaolinsi weili“ 宗教型遗产地旅游商业化的演化过程及机制 – 以嵩山少林寺为例 (Evolution Characteristics and Mechanism of Tourism Commercialization Development in a Religious Heritage Site: A Case Study of Shaolin Temple Scenic Area) in: *Dili yanjiu* 地理研究 (Geographical Research), Bd. 34, Nr. 9, S. 1781-1794.
- Lüdde, Johanna (2007), *Die Akkulturation chinesisch-buddhistischer Kultur im „Shaolin Tempel Deutschland“*, Berlin: LIT Verlag.
- MacInnis, Donald (1993), *Religion im heutigen China: Politik und Praxis*, dt. Übers. der englischen Ausgabe von 1989, hrsg. von Roman Malek, Nettetal: Steyler Verlag.
- Madsen, Richard (2011), „Religious Renaissance in China Today“, in: *Journal of Current Chinese Affairs*, Bd. 40, Nr. 2, S. 17-42.
- Mao Rujing (2015), „Chinese Bhiksunis in Contemporary China: Beliefs and Practices on Three-Plus-One Project“, in: *International Journal of Dharma Studies*, Bd. 3, Nr. 10, S. 1-13, <https://internationaljournaldharmaudies.springeropen.com/articles/10.1186/s40613-015-0020-6> (abgerufen am 10.09.2018).
- Müller, Gotelind (1993): *Buddhismus und Moderne: Ouyang Jingwu, Taixu und das Ringen um ein zeitgemäßes Selbstverständnis im chinesischen Buddhismus des frühen 20. Jahrhunderts*, Münchener Ostasiatische Studien, Band 63, Stuttgart: Steiner.
- Palmer, David (2007), *Qigong Fever: Body, Science, and Utopia in China*, London: Hurst.
- Pißler, K.B. (2016), „Gemeinnützigkeitsgesetz der Volksrepublik China“ (*Zhonghua renmin gongheguo cishanfa* 中华人民共和国慈善法), in: *China heute* XXXV, Nr. 4, S. 218-233.
- Pittman, Don A. (2001): *Toward a Modern Chinese Buddhism. Taixu's Reforms*, Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Qu Fang 屈芳 (2017), „Diaochazu jiu Shi Yongxin bei jubao wenti jieshou Henan ribao jizhe zhuanfang“ 调查组就释永信被举报问题接受河南日报记者专访, DaHe Network Media Group, 3.02.2017, <http://news.dahe.cn/2017/02-03/108224858.html> (abgerufen am 7.09.2018).
- Ranade, Jayadeva (2017), „Buddhism: A New Frontier in the China-India Rivalry“, in: Carnegie Endowment for International Peace, https://carnegieendowment.org/files/3172017_Ranade_Buddhism.pdf (abgerufen am 8.09.2018).
- Renger, Almut-Barbara (2014), „Buddhismus im Rahmen staatlicher Vorgaben. Zum Leben und Wirken des Chan-Meisters Jinghui (1933–2013) in der Volksrepublik China“, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, Bd. 66, Nr. 3-4, S. 295–328.
- Rötting, Thomas (2006), „Der gegenwärtige Buddhismus in der Volksrepublik China am Beispiel des Bailin-Tempels und dessen Abt Jinghui“, Leipzig: Magisterarbeit (unveröffentlicht).
- Scott, David (2016), „Buddhism in Current China–India Diplomacy“, in: *Journal of Current Chinese Affairs*, Bd. 45, Nr. 3, S. 139–174.
- Shengkai (2017): „Renjian fojiao shiguan – duoyuan yiti, bingxing bubei“ 人间佛教史观 – 多元一体、并行不悖 (Historischer Blick auf den Humanistischen Buddhismus – Vielfalt in Einheit, im Miteinander ohne Widerspruch), in: *Fenghuangwang fojiao* 凤凰网佛教, https://fo.ifeng.com/a/20170324/44560940_0.shtml (abgerufen am 5.10.2018).
- Smyer Yü, Dan (2014), *The Spread of Tibetan Buddhism in China: Charisma, Money, Enlightenment*, New York: Routledge (Routledge Critical Studies in Buddhism).
- Stobdan, Phunchok (2017), „As China Pushes for a ‚Buddhist‘ Globalisation, India Isn't Making the Most of Its Legacy“, *The Wire*, 11.05.2017, <https://thewire.in/diplomacy/india-china-buddhist> (abgerufen am 8.09.2018).
- Tarocco, Francesca (2017), „Technologies of Salvation: (Re)locating Chinese Buddhism in the Digital Age“, in: *Journal of Global Buddhism*, Bd. 18, S. 155-175.
- Travagnin, Stefania (2014), „Concepts and Institutions for a New Buddhist Education: Reforming the Samgha Between and Within State Agencies“, in: *East Asian History*, Bd. 39, S. 89-101.
- Wang Chuan 王川 (1993), *Zhongguo sengni shenghuo shilu* 中国僧尼生活实录 (Reportagen über das Leben von Mönchen und Nonnen in China), Nanjing: Jiangsu wenyi chubanshe.
- Welch, Holmes (1967), *The Practice of Chinese Buddhism: 1900–1950*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Welch, Holmes (1968), *The Buddhist Revival in China*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Welch, Holmes (1972), *Buddhism under Mao*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wenzel-Teuber, Katharina (2006), „Buddhistisches Weltforum und die ‚Wiederentdeckung des Buddhismus‘“, in: *China heute* XXV, Nr. 3, S. 66.
- Wenzel-Teuber, Katharina (2009), „Zweites Buddhistisches Weltforum in Wuxi und Taibei“, in: *China heute* XXVIII, Nr. 2, S. 78.
- Wenzel-Teuber, Katharina (2012), „Wohltätigkeitswoche der Religionen“, in: *China heute* XXXI, Nr. 3, S. 140-141.
- Wenzel-Teuber, Katharina (2013), „Meister Jinghui 净慧 (1933–2013)“, in: *China heute* XXXII, Nr. 2, S. 82.
- Wikipedia (2018), „Buddhistische Vereinigungen Chinas“, https://de.wikipedia.org/wiki/Buddhistische_Vereinigungen_Chinas (abgerufen am 6.09.2018).

- Wong, Cora Un In (2011), *Buddhism and Tourism at Pu-tuo-Shan, China*, The University of Waikato, <https://researchcommons.waikato.ac.nz/handle/10289/5327> (abgerufen am 10.09.2018).
- Wong, Cora Un In – Alison McIntosh – Chris Ryan (2013), „Buddhism and Tourism: Perceptions of the Monastic Community at Pu-tuo-shan, China“, in: *Annals of Tourism Research*, Bd. 40, S. 213–234.
- Wuduan 悟端 (2014), *Chanxin, chanyuan, chanyi* 禅心·禅缘·禅意 (Chan-Geist, Chan-Bedingungen, Chan-Bedeutungen), Beijing: Zongjiao wenhua chubanshe.
- Wu Hua (2018), „Zongjiao tongyuanxing yu zhengzhi tonggouxing: lun aiguo zongjiao xiehui de xingdong jiegou yu yiyi zhixiang“ 宗教同源性与政治同构性: 论爱国宗教协会的行动结构与意义指向 (Religious Homology and Political Isomorphism: On the Action Structure and Significance of the Patriotic Religious Association), Beitrag auf der Konferenz „Identity and Networks in Buddhism and East Asian Religions“, Wutaishan, 3.–5. Juli.
- Wushi 悟实 (Hrsg.) (2017): *Yaoshi rulai yu renjian fojiao. „Zhongguo fushan Helusi yaoshi rulai yu renjian fojiao“ luntan lunwenji* 药师如来与人间佛教: “中国福山峪岫寺药师如来与人间佛教论坛”论文集 (Medizin-Tathagata und Humanistischer Buddhismus. Konferenzband zur „Konferenz des Helu-Klosters zum Medizin-Tathagata und Humanistischen Buddhismus“), Beijing: Zongjiao wenhua chubanshe.
- Xuecheng 学诚 (2015), *Wenming de duihua – Zhongguo fojiao zai ‚yidai yilu‘ zhong de wenhua niudai zuoyong* 文明的对话 — 中国佛教在“一带一路”中的文化纽带作用, Beijing: Renmin chubanshe.
- Xuecheng (2018): „Fojiao zhongguohua zhuyao jingyan“ 佛教中国化主要经验 (Wesentliche Erfahrungen mit der Sinisierung des Buddhismus), in: Zhang – Zhang (2018), S. 68–74.
- Xuecheng 学诚 – Lou Yulie 楼宇烈 (Hrsg.) (2017): *Renjian fojiao sixiang wenku* 人间佛教思想文库 (Sammelband mit Schriften zum Denken des Humanistischen Buddhismus), Beijing: Zongjiao wenhua chubanshe.
- Xue Yu (2016), „Buddhism and the State in Modern and Contemporary China“, in: Vincent Goossaert – Jan Kieley – John Lagerwey (Hrsg.), *Modern Chinese Religion II 1850–2015*, Handbook of Oriental Studies. Section 4 China, Bd. 32, Leiden: Brill, S. 259–301.
- Yang Fenggang – Wei Dedong (2005), „The Bailin Buddhist Temple: Thriving under Communism“, in: Fenggang Yang – Joseph Tamney (Hrsg.), *State, Market, and Religions in Chinese Societies*, Leiden: Brill Academic Publishers, S. 63–87.
- Zhang Jialin 张家麟 (2015), „Tansuo ‚fojiao jingjixue“ 探索“佛教经济学“ (Gedanken über „Buddhistische Wirtschaftswissenschaften“), in: *Jingji ziliao yicong* 经济资料译丛, Nr. 3, S. 91–96.
- Zhang Zhigang 张志刚 – Zhang Huina 张祎娜 (Hrsg.) (2018): „Zongjiao zhongguohua“ yanjiu lunji “宗教中国化”研究论集 (*Studies on Sinocization of Religions: An Anthology*), Beijing: Zongjiao wenhua chubanshe.
- Zhao Puchu 赵朴初 (1983): *Fojiao changshi dawen* 佛教常识问答 (Fragen und Antworten zum buddhistischen Allgemeinwissen), Beijing: Fayuansi liutongchu.
- Zhongguo fojiao xiehui [中国佛教协会 Chinesische buddhistische Vereinigung] et al. (2016), *Hanchuan fojiao zuting wenhua guoji xueshu yantaohui wenji* 汉传佛教祖庭文化国际学术研讨会文集 (The Proceedings of the International Seminar on Chinese Buddhist Culture of Ancestral Monasteries), 2 Bde., Beijing: Zongjiao wenhua chubanshe.
- Zhongguo fojiao xiehui (2018 a), „Guanyu zijue dizhi fojiao lingyu shangyehua buliang yingxiang de tongzhi“ 关于自觉抵制佛教领域商业化不良影响的通知 (Mitteilung zur selbstbewussten Bekämpfung unguter Einflüsse der Kommerzialisierung auf dem Gebiet des Buddhismus), 26.06.2018, www.chinabuddhism.com.cn/e/action/ShowInfo.php?classid=506&id=39328 (abgerufen am 7.09.2018).
- Zhongguo fojiao xiehui (2018 b), „Zhongguo fojiao xiehui dijiu jie lishihui disan ci huiyi jueyi“ 中国佛教协会第九届理事会第三次会议决议 (Beschluss der 3. Sitzung des 9. Vorstands der Chinesischen Buddhistischen Vereinigung), 15.08.2016, www.chinabuddhism.com.cn/e/action/ShowInfo.php?classid=506&id=39349 (abgerufen am 9.09.2018).
- Zhu Caifang (2003), „Buddhism in China Today: The Example of the Bai Lin Chan Monastery“, in: *Perspectives*, Bd. 4, Nr. 2, S. 1–10.