

# 主題

## Themen

### NORMALISIERUNG DE JURE UND DE FACTO ZUM AKTUELLEN STAND DER SINO- VATIKANISCHEN BEZIEHUNGEN

ROMAN MALEK

Die sino-vatikanischen Beziehungen oder vielmehr die informellen Bewegungen zwischen dem Heiligen Stuhl und der VR China erleben in den letzten Monaten, namentlich seit der Krankheit und dem Tod von JOHANNES PAUL II. und der Wahl von BENEDIKT XVI. im April d.J., eine signifikante Wiederbelebung, deren Fortsetzung kürzlich auch US-Präsident BUSH während seines China-Besuches forderte.

#### 1.

Wir sind zwar gewohnt, die Frage der sino-vatikanischen Beziehungen rein formell, d.h. in den Kategorien der Diplomatie zu sehen, sie sind aber anders zu betrachten, schon aufgrund der Spezifik der Partner und hier vor allem des Hl. Stuhls, der sich und seine Arbeit nicht ausschließlich in politischen Dimensionen sieht (dazu siehe ausführlich den in Taiwan gehaltenen Vortrag von Kardinal JEAN-LOUIS TAURAN in der DOKUMENTATION dieser Nummer). Aus diesem Blickwinkel ist auch die Frage der Normalisierung der Beziehungen zwischen dem Hl. Stuhl und China zu betrachten. Wir sprechen nicht von der Aufnahme der Beziehungen, sondern von der Normalisierung, weil der Hl. Stuhl eigentlich diplomatische Beziehungen zu China unterhält und es eine Apostolische Nuntiatur in China gibt, diese aber befindet sich zur Zeit, nachdem der Internuntius im Jahre 1951 aus der VR China ausgewiesen wurde, in Taibei, Taiwan. Ein deutliches Zeichen, daß es sich dabei um eine temporäre Lösung handelt, ist die Tatsache, daß diese Nuntiatur schon seit 1972 nicht mit einem Apostolischen Nuntius (in der Regel einem Erzbischof), sondern lediglich mit einem Monsignore im Rang eines *chargé d'affaires* besetzt ist. Für praktische Zwecke hat der Hl. Stuhl in Hongkong ein inoffizielles Büro geschaffen, das ebenfalls mit einem Monsignore besetzt ist und sich mit Fragen der katholischen Kirche in der VR China beschäftigt.

Bei der Normalisierung der Beziehungen zwischen dem Hl. Stuhl und China sind also mehrere Aspekte zu

unterscheiden: (a) die aktuell bestehenden diplomatischen Beziehungen zwischen dem Hl. Stuhl und der Regierung der Republik China in Taibei (die Republik China hat einen Botschafter beim Hl. Stuhl, der im übrigen der einzige Botschafter der Republik in Europa ist); (b) die noch nicht existierenden diplomatischen Beziehungen zwischen dem Hl. Stuhl und der Regierung der VR China in Beijing; (c) die Beziehungen des Hl. Stuhls zur katholischen Kirche in Taiwan und in der VR China, und das heißt primär zur katholischen Hierarchie in diesen Ländern.

Die Frage der Normalisierung ist also ein komplexes Problem. Um die vielen Bewegungen, die es in der letzten Zeit gab und immer noch gibt, richtig einzuordnen, möchte ich noch eine Unterscheidung vornehmen, die mir im Hinblick auf den aktuellen Stand der Dinge wichtig scheint, nämlich: Normalisierung *de facto* und Normalisierung *de jure*. Die formelle und diplomatische Seite der Normalisierung der Beziehungen des Hl. Stuhls mit der Regierung der VR China ist nämlich eine Sache, eine Normalisierung der Beziehungen des Hl. Stuhls zur Kirche in der VR China ist eine andere. Das heißt, die oben erwähnten drei Aspekte der Normalisierung hängen zwar insgesamt zusammen, doch kann der dritte Aspekt (c) unabhängig von Resultaten, die im Bereich der beiden ersten Aspekte (a) und (b) erzielt wurden, Gestalt annehmen und sich entwickeln. Bei diesem dritten Aspekt (c) ist eben eine Normalisierung *de facto* möglich und – wie noch skizziert wird – schon teilweise geschehen. In diesem Zusammenhang behaupte ich auch, daß der seit Jahren so ersehnte „Durchbruch“ zwischen dem Hl. Stuhl und China bereits erfolgt ist, und zwar in der Zeit der Krankheit und des Todes von JOHANNES PAUL II. und der Wahl des neuen Papstes BENEDIKT XVI. Viele Faktoren, die diesen Durchbruch herbeiführten, werden aber immer noch übersehen oder nicht genügend gewürdigt.

Die diplomatische Normalisierung (*de jure*) wurde noch nicht erreicht, ist aber – so scheint es – nicht weit entfernt; man spricht z.B. über die Zeit vor der Olympiade 2008 (so z.B. der chinesische Botschafter in Italien, DONG JINYI). Die Normalisierung *de facto*, die m.E. grundlegend ist, um die diplomatische zu erzielen, ist dagegen schon erfolgt, wenn auch nicht vollständig; oder man könnte sagen: sie befindet sich im konstanten Werden. Es sind zahlreiche Momente oder Mosaiksteine, die es erlauben, von einer Normalisierung *de facto* zu sprechen, sie flankieren die Bemühungen um die diplomatische Normalisierung der Beziehungen sowohl mit Beijing wie auch mit Taibei (denn letztere müssen nach einem eventuellen Wechsel der Nuntiatur nach Beijing auch normalisiert werden!). Punktuell sollen sie hier als Belege erwähnt werden, und sie sind immer im Vergleich zur früheren Situation zu sehen, denn noch vor einigen Jahren wäre eben vieles davon undenkbar gewesen:

- Auf die chinesischen Reaktionen auf die Krankheit und den Tod von JOHANNES PAUL II. sowie die Wahl des neuen Papstes wurde an dieser Stelle schon ausführlich hingewiesen (siehe *China heute* 2005, S. 66-72). Was aber im Kontext der sino-vatikanischen Beziehungen nochmals betont werden muß, ist die Tatsache, daß eben in dieser

Zeit der Durchbruch in der *de facto*-Normalisierung der Beziehungen zur katholischen Kirche in der VR China erfolgte. Es war nämlich das erste Mal in der Geschichte der VR China, daß sowohl die Regierung wie auch die Patriotische Vereinigung durch ihre staatlich genehmigten Genesungswünsche, Kondolenzen und dann Glückwünsche direkt mit dem Hl. Stuhl kommunizierten. Und die von den chinesischen Behörden in den meisten Fällen zugelassene „Eruption der Katholizität“ im Zusammenhang mit den Trauerfeierlichkeiten in China war der wahre Durchbruch in der Anerkennung der katholischen Kirche und des Papsttums als eines unverzichtbaren Teils des katholischen Glaubens auch in China (siehe dazu *China heute* 2005, S. 85-91). Mit der Krankheit und dem Tod von JOHANNES PAUL II., die wie eine Katalyse wirkten, ist die chinesische Kirche in eine neue Ära ihrer Katholizität eingetreten, und die Bemühungen um die sino-vatikanischen Beziehungen erreichten in der Tat eine ganz neue Grundlage.

- Im Bereich der Normalisierung *de facto* sind dann die Bischofsweihen der letzten Jahre, vor allem aber dieses Jahres, zu verstehen (siehe dazu *China heute* 2005, S. 130). Sie erfolgten nämlich alle sowohl mit Genehmigung des Hl. Stuhles, was bei den Bischofsweihen teilweise auch öffentlich verkündet wurde, wie auch mit Genehmigung des chinesischen Staates, d.h. die Bischöfe wurden nach den durch die Patriotische Vereinigung festgelegten Regeln gewählt und nach den geltenden Religionsvorschriften registriert. Auch wenn es keine Vereinbarung zwischen dem Hl. Stuhl und dem chinesischen Staat über diese Bischofsweihen gab, also keine „gemeinsame Ernennung“, sondern zunächst ein einseitiges und stillschweigendes Einverständnis auf beiden Seiten herrschte, stellt diese Vorgehensweise doch ein Stück Normalisierung dar. Die stille Akzeptanz der notwendigen päpstlichen Ernennung durch die chinesischen Behörden (einschließlich des Büros für Religiöse Angelegenheiten und der Patriotischen Vereinigung) – die es eigentlich auch schon früher in einzelnen Fällen gab – besagt auch, daß man eine römische Ernennung nicht mehr als eine direkte „Einmischung in die inneren Angelegenheiten“ versteht, was natürlich der künftigen Normalisierung *de jure* sicherlich gut dienen wird.

- In Verbindung mit den Bischofsweihen gab es jeweils offizielle Erklärungen der chinesischen Behörden über die Bereitschaft der VR China, über die Normalisierung zu sprechen. So erklärte GUO WEI vom Büro für Religiöse Angelegenheiten im Anschluß an die Bischofsweihe in Shanghai, daß China die Normalisierung der Beziehungen wünsche, und zwar unter der Bedingung, daß der Vatikan die Beziehungen mit Taiwan abbreche und die VR China als den einzigen legitimen chinesischen Staat anerkenne, der ganz China repräsentiert. Auch solle der Vatikan sich nicht in die „inneren Angelegenheiten“ einmischen – was dies aber jetzt nach den stillschweigend akzeptierten Bischofsweihen bedeuten soll, wurde nicht präzisiert. Gleichzeitig kündigte GUO, ebenso wie der Vizevorsitzende der Patriotischen Vereinigung, LIU BAINIAN, an, daß man die Bischofswahlen und -weihen in „derselben Weise“ und

nach den in China festgelegten Regeln fortsetzen möchte. Seitens der Patriotischen Vereinigung sei man aber glücklich, so LIU, daß der Hl. Stuhl nun endlich die „Selbstwahl und -weihe“ der chinesischen Bischöfe akzeptiere (*sic!*).

- Gleichzeitig ist eine andere Bewegung zu beobachten, die ebenfalls der Normalisierung der Beziehungen dienen kann, nämlich die staatliche Anerkennung und Registrierung von mindestens drei Untergrundbischöfen, die nun öffentlich wirken dürfen, ohne daß sie der Patriotischen Vereinigung beigetreten sind, sondern sich beim Büro für Religiöse Angelegenheiten registrieren ließen.

Es gibt noch zahlreiche weitere Zeichen dafür, daß die kirchliche Normalisierung eine Tatsache ist, wie z.B.:

- daß der Papst – seine Bilder, seine geistige Präsenz, seine und andere kirchliche Dokumente etc. – nicht mehr wegzudenken sind aus dem Leben der katholischen Kirche Chinas (siehe dazu *China heute* 2005, S. 66-71, 85-91);
- daß man der päpstlichen Weisung folgend feierlich und öffentlich (mit Prozessionen auf den Straßen) das Eucharistische Jahr beging (siehe *China heute* 2005, S. 8-10);
- daß es fast selbstverständlich ist, daß chinesische Priester, Seminaristen und Ordensfrauen nach Rom pilgern und daß junge chinesische Katholiken an Weltjugendtagen teilnehmen (siehe *China heute* 2005, S. 136-138, 148-150);
- daß chinesische offizielle und inoffizielle Bischöfe vom Papst zur Bischofssynode eingeladen wurden (siehe dazu unten) und daß man inzwischen wie selbstverständlich von chinesischen Erzbischöfen (z.B. LI DU-AN von Xi'an) spricht;
- daß ausländische Bischöfe die Kirche in China offiziell besuchen dürfen, öffentlich die Hl. Messe feiern und von Vertretern des Staates würdig empfangen werden, so in diesem Jahr die Kardinäle GODFRIED DANNEELS von Brüssel, THEODORE E. MCCARRICK von Washington und ROGER M. MAHONY von Los Angeles (siehe *China heute* 2005, S. 72).

Es ließen sich noch weitere Mosaiksteine hinzufügen. Es zeigt sich hier jedoch deutlich, daß sowohl der chinesische Staat wie auch der Hl. Stuhl in der letzten Zeit eine pragmatischere Haltung einnahmen und Positionen erreichten, die für beide zumindest akzeptabel sind. Denkt man dabei an die Situation noch vor zehn oder zwanzig Jahren, so vermag man den großen Fortschritt zu erkennen und eine Normalisierung *de facto* zu konstatieren.

## 2.

Im Laufe des Jahres 2005 gab es aber auch verschiedene Signale in den sino-vatikanischen Beziehungen, die auf eine Wiederbelebung der Gesprächsbereitschaft und die Bemühungen hinweisen, eine Normalisierung *de jure* herbeizuführen.

Die römische Kurie unter dem neuen Papst BENEDIKT XVI. hat von Anfang seines Pontifikates an die neue Si-

tuation der katholischen Kirche in China erkannt und sich in die richtige Richtung bewegt. Diverse Signale wurden China aus dem Vatikan gesandt, es kamen auch Zeichen aus der VR China selbst (siehe dazu *China heute* 2005, S. 72f.). So lassen sich in den letzten sechs Monaten zahlreiche neuere Mosaiksteine betrachten, die als Elemente in der Konstruktion der Normalisierung *de jure* verstanden werden sollten.

(a) Chinesischerseits gibt es zwar viele Aussagen zu den sino-vatikanischen Beziehungen, meistens sind es allerdings Wiederholungen der bekannten zwei Bedingungen, wobei es jedoch inzwischen Nuancen gibt, die es zu beachten gilt. Der stellvertretende Direktor der Abteilung für die Europäische Region im chinesischen Außenministerium, LIU HAIXING, der im Juni d.J. eine Delegation nach Rom führte, erklärte beispielsweise, daß China seine Beziehungen zum HI. Stuhl „verändern“ möchte und darauf warte, daß der Vatikan dafür gute Voraussetzungen schaffe. Der Besuch galt zwar den Beziehungen mit dem italienischen Staat, doch besuchte die Delegation auch die Sixtinische Kapelle im Vatikan. Es war eine Sonderbesichtigung am Sonntag, die fast schon zur Tradition der chinesischen Besuche in Rom gehört und auch ein Teil des Weges Richtung Normalisierung ist, eine „Museums- und Freundschaftsdiplomatie“ also, bei der Erzbischof CLAUDIO CELLI (siehe unten) immer noch eine große Rolle spielt. Im Zusammenhang mit diesem Italienbesuch wurden Aussagen bezüglich der sino-vatikanischen Beziehungen gemacht. Auch der chinesische Botschafter in Italien, DONG JINYI, äußerte sich dazu: Die chinesische Zentralregierung habe „einen großen Wunsch“ nach der Normalisierung der diplomatischen Beziehungen mit dem Vatikan, sagte er, und wiederholte die beiden Bedingungen bezüglich Taiwan und Nichteinmischung. Sowohl LIU wie auch DONG würdigten die Bemühungen von JOHANNES PAUL II. und BENEDIKT XVI. um die Normalisierung. „Wir hoffen, daß unter diesem Pontifikat günstige Voraussetzungen geschaffen werden, um die aktuelle Situation zu verändern.“ Man möchte ein neues Kapitel in der Geschichte aufschlagen. Sie bestätigten des Weiteren, daß die chinesischen Behörden „Kontakte“ mit dem HI. Stuhl hätten. Durch diese Kontakte und Bemühungen auf beiden Seiten werde es möglich sein, vorwärtszugehen. Die Natur dieser Kontakte wurde nicht spezifiziert. Aus den vatikanischen Kreisen hieß es dazu, daß es keine *face-to-face* Kontakte gebe und daß die VR China direkte Verhandlungen bislang ablehne.

(b) Kirchlicherseits waren es folgende Elemente, die zweifelsohne einen Beitrag zur Normalisierung der sino-vatikanischen Beziehungen darstellten: die Aussagen von Erzbischof LAJOLO nach seiner Asienreise, die Rede von Erzbischof CELLI während der Verleihung des FREINADEMETZ-Preises, die Bischofssynode in Rom, die Aussagen von Kardinal SODANO und der Besuch von Kardinal TAURAN in Taiwan. Punktuell sollen hier einige dieser Elemente zusammengefaßt werden, in der Absicht, daraus ein Bild der aktuellen Lage der sino-vatikanischen Beziehungen zu zeichnen.

**2.1.** Der vatikanische Außenminister, Erzbischof GIOVANNI LAJOLO, äußerte sich nach seiner Asienreise im Juni 2005 zuversichtlich über die Möglichkeiten der Normalisierung der sino-vatikanischen Beziehungen. Es gebe da keine unüberwindlichen Probleme, doch man brauche Weisheit, und man müsse die notwendigen Bedingungen erkunden. Die Grundbedingung sei aber immer die Religionsfreiheit. „Ich bin überzeugt, daß mit gutem Willen auf beiden Seiten und im Geiste der Freundschaft ... wir positive Ergebnisse erzielen werden.“

LAJOLO betonte, es sei offensichtlich, daß der HI. Stuhl die VR China als einen souveränen Staat *de facto* anerkenne. Wie könnte man, so der Erzbischof, die Wirklichkeit der 1,3 Milliarden Menschen ignorieren mit ihrer Kultur und ihrem Einfluß in der Welt; wie könnte man über Asien ohne China sprechen! Die Anerkennung der Wirklichkeit eines Landes und seiner Regierung sei etwas anderes als die formellen diplomatischen Beziehungen, betonte LAJOLO, der früher Nuntius in Deutschland war und sich schon in dieser Eigenschaft sehr für China interessierte.

Im Anschluß an diese Aussagen erklärte der Vatikan am 23. Juni, daß es bestimmte Mindestbedingungen gebe; zu diesen gehörten die freie Ernennung der Bischöfe sowie die Freiheit für die chinesischen Katholiken, mit dem HI. Stuhl direkte Kontakte zu unterhalten, und zwar ohne staatliche Vermittler bzw. Kontrolle.

Die semioffizielle englischsprachige Zeitschrift *Beijing Review* (17. Juli 2005, S. 48) bewertete die Aussagen von Erzbischof LAJOLO als „das positivste Signal in den letzten Dekaden“ und fügte hinzu, daß die Normalisierung der bilateralen Beziehungen nur eine „Frage der Zeit“ sei. Der Autor des Artikels, LI HAIBO, vermutet auch, daß die Autoritäten der katholischen Kirche ein Konzept oder sogar einen Zeitplan dafür haben. Doch kritisiert er, daß die Kanäle des Dialogs und der Kooperation, die als vertrauensbildende Maßnahmen genutzt werden könnten, bisher „sklerotisch“ blieben. Vor dem Hintergrund der Missionsgeschichte rät er daher der Kirche, einen mehr kulturellen und pragmatischen Annäherungsversuch an China zu unternehmen, der sich schon bei den Missionaren wie MATTEO RICCI (1552–1610) oder JOHANN ADAM SCHALL VON BELL (1592–1666) ergiebiger gezeigt habe als alles andere. „The Vatican should understand what kind of role it should and can play in this regard before making the next move.“

**2.2.** Ein wichtiges Element auf dem Weg zu einer Normalisierung der Beziehungen zwischen dem HI. Stuhl und Beijing waren zweifelsohne die vielbeachteten Aussagen von Erzbischof CLAUDIO CELLI anläßlich der Verleihung des FREINADEMETZ-Preises in Rom am 20. September d.J.

Erzbischof CELLI, der frühere Direktor des vatikanischen *China Desk*, konstatierte die Bereitschaft des HI. Stuhls, schon „ab heute nacht einen konstruktiven Dialog mit unseren Partnern in China zu führen, um zu einer Normalisierung der Beziehungen zu kommen“ (siehe dazu *China heute* 2005, S. 138f. und 146f.). Wichtig ist allerdings seine Feststellung, daß man zwar für einen Dialog

bereit und offen sei, daß es jedoch um das Wohl der Kirche gehen müsse und nicht um eine rein formelle (also *de jure*) Aufnahme der diplomatischen Beziehungen.

**2.3.** Die Bischofssynode spielte schon in der Vergangenheit eine wichtige Rolle als Instrument der sino-vatikanischen Politik. Erinnerung sei an dieser Stelle an die Asien-synode im Jahre 1998, zu der Papst JOHANNES PAUL II. die Bischöfe MATTHIAS DUAN YINMING und JOSEPH XU ZHIXUAN von Wanxian (Sichuan) eingeladen hatte, und an die damalige Diskussion über die Möglichkeiten der Beziehungen zwischen der VR China und dem Vatikan (siehe *China heute* 1998, S. 49-53).

Im September d.J. ernannte Papst BENEDIKT XVI. vier chinesische Bischöfe als Mitglieder der Weltbischofssynode und lud sie somit zur Teilnahme an der XI. Ordentlichen Generalversammlung in Rom ein. Es handelte sich, wie schon berichtet (siehe *China heute* 2005, S. 130f.), um die offiziellen Bischöfe LI DU'AN von Xi'an, ALOYSIUS JIN LUXIAN von Shanghai, LUKAS LI JINGFENG von Fengxiang und den Untergrundbischof JOSEPH WEI JINGYI von Qiqihar. Dies war natürlich eine signifikante Auswahl, die gleichzeitig ein Hinweis in Richtung auf die künftige formelle Normalisierung der sino-vatikanischen Beziehungen war. (Im übrigen war die Ernennung auch die höchst offizielle Bestätigung dafür, daß Bischof JIN LUXIAN vom HI. Stuhl anerkannt ist!).

Die chinesischen Reaktionen auf diese Ernennung zeugen davon, daß diese Auswahl in der chinesischen Kirche wie auch bei den staatlichen Stellen richtig verstanden wurde, doch führte sie durch ihre Unmittelbarkeit auch zu gewissen Mißverständnissen sowohl bei den Behörden wie auch in der Kirche. Überraschenderweise zeigte sich hier eine Differenz in der Haltung der Behörden und der offiziellen Gremien der katholischen Kirche, die wiederum nicht ohne Bedeutung für die sino-vatikanischen Beziehungen bleiben wird. Der Hongkonger Bischof JOSEPH ZEN hatte wahrscheinlich recht, als er kurz nach der Bekanntgabe der Ernennungen sagte, daß der HI. Stuhl zu optimistisch und dies eine Wiederholung des Fehlers aus dem Jahre 1998 gewesen sei. Es hätte doch, meinte ZEN, möglich gewesen sein müssen, die Ernennungsfrage früher auf entsprechenden Kanälen zu diskutieren. Dies würde auch bilaterale Kanäle für eine weitere Kommunikation öffnen. Auch könnte hier die Diözese Hongkong, die in diesem Fall nicht involviert war, eine größere Rolle spielen. „Der HI. Stuhl könnte uns in Zukunft konsultieren, denn wir könnten helfen“, sagte ZEN.

Die offiziellen katholischen Gremien der VR China äußerten Bedauern wegen der Nominierung der vier Bischöfe. Eine solche Vorgehensweise sei kein Zeichen des Respekts gegenüber den fünf Millionen (*sic!*) chinesischen Katholiken und eine Mißachtung der Entscheidungsmacht der offiziellen katholischen Gremien, d.h. der Patriotischen Vereinigung und des Bischofskollegiums. In der Intention sei es zwar eine Anerkennung der katholischen Kirche Chinas und eine große Geste in Richtung Normalisierung der Beziehungen gewesen; doch angesichts der Überzeugung, daß es nur ein China gibt, seien die Gremien gegen jede Aktion, die den Eindruck vermittele, es gebe „zwei

Chinas“ oder „ein China und ein Taiwan“. Darüber hinaus seien einige der nominierten Bischöfe alt und könnten ohnehin nicht an der Synode teilnehmen. Die Existenz von JOSEPH WEI JINGYI als Priester und Bischof von Qiqihar wollten das Büro für Religiöse Angelegenheiten und die Patriotische Vereinigung zunächst gar nicht wahrnehmen: Dieser Bischof sei der Patriotischen Vereinigung nicht bekannt, sagte LIU BAINIAN. Die katholischen Gremien hätten angesichts der Situation die chinesische Regierung gebeten, sich auf diplomatischen Kanälen mit diesen Ernennungen zu beschäftigen. Der Vatikan habe allerdings auf der ursprünglichen Nominierung bestanden. Die Konsequenz sei, daß die Bischöfe nicht an der Synode teilnehmen könnten. „Wir bedauern es und können es nicht verstehen. ... Wir hoffen, daß der HI. Stuhl, wenn er ehrlich die sino-vatikanischen Beziehungen verbessern möchte, richtige Aktionen unternehmen und nicht neue Barrieren aufbauen wird“ – hieß es in der offiziellen Erklärung der katholischen Gremien, die u.a. auf der ersten Seite von *China Daily* vom 12. September 2005 veröffentlicht wurde. Dagegen bezeichnete der Direktor des Nationalen Büros für Religiöse Angelegenheiten, YE XIAOWEN, die Ernennung der Bischöfe als eine freundliche Geste des Vatikans. Die Einladung der Bischöfe aus Taiwan zur Synode erachtete YE nicht als ein großes Problem, obwohl er betonte, daß China gegen die Politik von „zwei Chinas“ oder „ein China, ein Taiwan“ sei.

Es ist bekannt, daß die chinesische Regierung über die Ernennung informiert war – nicht aber die Patriotische Vereinigung. Dies war ein weiteres deutliches Signal: Der HI. Stuhl wird auch in Zukunft über die Normalisierung der Beziehungen direkt mit der chinesischen Regierung und sicherlich auch mit den Vertretern der Kirche (sowohl der offiziellen wie auch derjenigen im Untergrund – wie die Nominierungen für die Synode belegen), nicht aber mit den Vertretern der Patriotischen Vereinigung Gespräche und Verhandlungen führen. Es muß der Patriotischen Vereinigung also klar geworden sein, daß sie inzwischen weder für die chinesische Regierung noch für den HI. Stuhl ein Partner in den sino-vatikanischen Gesprächen ist. Vielleicht ist dies auch der Grund dafür, daß LIU BAINIAN letztendlich seine Meinung änderte: Er erklärte nämlich später, daß er zufrieden sei mit der Ernennung und Einladung der chinesischen Bischöfe nach Rom, da dies die große Aufmerksamkeit des Papstes für China und den Willen zur Normalisierung der Beziehungen ausdrücke.

Papst BENEDIKT XVI. sandte bei der Eucharistiefeier zum Abschluß der Synode im Namen der Synode und im Namen der katholischen Kirche „brüderliche Grüße an die Bischöfe der Kirche in China“. Das Fehlen der chinesischen Teilnehmer sei schmerzlich empfunden worden – sagte der Papst. Gleichzeitig versicherte der Papst seine Verbundenheit mit den Bischöfen, Priestern und Gläubigen Chinas im Gebet (siehe *China heute* 2005, S. 131).

Am vorletzten Tag der Synode wurde der lateinische Brief der Synodenväter an die vier chinesischen Bischöfe veröffentlicht, in dem ebenfalls das Fehlen der chinesischen Vertreter bedauert wurde. Man versicherte der Kir-

che in China Verbundenheit und Gebet und wünschte ihr gutes Wachstum und mehr sichtbare Kommunikation mit der Universalkirche (siehe die DOKUMENTATION).

Während der Synode wurde ein lateinischer Brief von Bischof LUKAS LI vorgelesen, in dem dieser die Teilnehmer grüßte und die Hoffnung auf baldige Normalisierung der Beziehungen zwischen dem HI. Stuhl und Beijing äußerte. Es hieß, Papst BENEDIKT XVI. werde persönlich auf den Brief von Bischof LI antworten.

Der Brief von Bischof LI mußte den Behörden in Beijing durch das Büro für Religiöse Angelegenheiten der Provinz Shaanxi in einer chinesischen Übersetzung vorgelegt werden. Restriktive Maßnahmen blieben aus, und Herr LIU BAINIAN von der Patriotischen Vereinigung erklärte, es sei „normal“, daß ein Bischof an den Papst schreibe. Auch hier also ein Stück Normalisierung *de facto*. Früher wurde ein solcher Brief als „Kontakt mit einer fremden Macht“ interpretiert und hätte sicherlich ganz andere Konsequenzen gehabt.

**2.4.** Auch wenn die sich seit 1999 jährlich wiederholenden Statements von Kardinal ANGELO SODANO über die sino-vatikanischen Beziehungen oft zu unbegründeten Erwartungen führten (siehe dazu *China heute* 1999, S. 4-6), waren sie immer wichtig als politisches Barometer. Auch dieses Jahr wiederholte der Kardinal-Staatssekretär in einer Pressekonferenz an der Universität Gregoriana am 25. Oktober, daß es Kontakte zu Beijing gebe und daß man bereit sei, „heute nacht“ die „ursprüngliche Nuntiaturnuntiaturn“ (die wie früher „Nuntiaturnuntiaturn in China“ heißt) nach Beijing zu „verlegen“, vorausgesetzt, die Regierung der VR China garantiere der Kirche die Religionsfreiheit. Die Religionsfreiheit sei das wahre Problem bei der Normalisierung und nicht die Taiwanfrage, betonte der Kardinal. Gleichzeitig forderte er China auf, den Vatikan wie alle anderen Länder zu behandeln und keine Vorbedingungen für die Gespräche zu stellen. Beijing habe noch nie von einem Land verlangt, vor der Aufnahme der Gespräche die Beziehungen zu Taiwan abzubrechen – als Beispiele nannte SODANO die USA, Südkorea und Südafrika. Des weiteren habe der Vatikan noch nie unilateral die Beziehungen zu einem Land abgebrochen. Unabhängig von der jetzigen Lage werde man aber weiterhin auf verschiedenen Kanälen Brücken bauen, sagte SODANO.

Auf die Aussagen von Kardinal SODANO reagierte KONG QUAN, der Sprecher des chinesischen Außenministeriums, am 27. Oktober und wiederholte dabei die beiden bekannten Bedingungen sowie den Spruch, daß China vom Vatikan „Fakten“ und nicht „Worte“ erwarte. In China herrsche bereits Religionsfreiheit, wie man aus der Verfassung entnehmen könne, und mehr und mehr Menschen wendeten sich den Religionen zu, die über immer mehr Kultstätten verfügten – sagte KONG.

In einem solchen Pingpong der Aussagen zeigt sich, daß sie am wenigsten dem Aufbau der Normalisierung *de jure* dienen. Es sind eben „Worte“, die ungesagt wahrscheinlich mehr bewirken würden. Diese Worte verursachten darüber hinaus Unsicherheit in Taiwan, dem derzeitigen diplomatischen Partner des HI. Stuhls.

**2.5.** Die sogenannte Taiwanfrage (siehe oben, Aspekt [a]) scheint heutzutage in den sino-vatikanischen Beziehungen von zweitrangiger Bedeutung zu sein, doch spielt sie im Hintergrund nach wie vor eine ernste politische und kirchliche Rolle. Der HI. Stuhl hat schon mehrmals und auf verschiedenen Kanälen erklärt, daß er bereit sei, die vatikanische Vertretung sofort nach Beijing zu verlegen, und die Kirche Taiwans hat daraufhin wiederholt erklärt, daß sie bereit sei, die Entscheidung des Papstes zu akzeptieren.

Auch wenn sich die katholischen Kreise in Taiwan keine große Sorgen um die künftigen Beziehungen zwischen dem HI. Stuhl und der Kirche in Taiwan machen und der HI. Stuhl erklärt, daß Taiwan nach einem Wechsel nicht fallengelassen werde, beobachten die Politiker Taiwans die Entwicklungen ängstlich genau und wollen den einzigen politischen Partner in Europa, den HI. Stuhl und den Vatikan, nicht verlieren. So äußerte sich das taiwanesisches Außenministerium am 9. November besorgt über die Berichte (in *The Times*, London), die nach den Aussagen von Kardinal SODANO verfaßt wurden und einen Wechsel nach Beijing innerhalb von 18 Monaten vermuteten. WANG YUYUAN, Direktor der Europa-Abteilung im Außenministerium in Taibei, versicherte jedoch den taiwanesischen Parlamentariern, daß die Beziehungen zum Vatikan zur Zeit stabil seien und daß letzterer versprochen habe, die Regierung in Taiwan sofort über alle Bewegungen oder Veränderungen zu informieren.

**2.6.** Ein wichtiges Moment in der Gestaltung der sino-vatikanischen Beziehungen stellte zweifelsohne der Besuch von Kardinal JEAN-LOUIS TAURAN in Taiwan Ende November 2005 dar. Kardinal TAURAN wurde von Präsident CHEN SHUIBIAN und dem taiwanesischen Außenminister empfangen. Er erhielt den taiwanesischen Verdienstorden und einen Ehrendokortitel der *Providence University* (Tai-zhong). Der Kardinal besuchte auch die taiwanesisches Behörde, die zuständig ist für die Beziehungen mit dem Festland (*Mainland Affairs Council, MAC*) und sprach mit deren Direktor JOSEPH WU ZHAOXIE. In dem Gespräch betonte man die Wichtigkeit der friedlichen Beziehungen zwischen der VR China und Taiwan, wobei WU um mehr Verständnis beim HI. Stuhl bat angesichts der Tatsache, daß die VR China Taiwan diplomatisch und politisch isoliere und sogar immer mehr Raketen gegen Taiwan ausrichte.

Schon im Vorfeld des prominenten Besuches gab es Spekulationen über den möglichen baldigen „Abbruch“ der Beziehungen zu Taiwan und Vermutungen, daß es sich um einen „Abschiedsbesuch“ handle. Auch wenn man im Vatikan alle diese Spekulationen dementierte, war der Besuch im Hinblick auf die sino-vatikanischen Beziehungen sowohl in ihrer taiwanesischen wie auch ihrer kontinentalen Perspektive sehr bedeutsam, vor allem durch den Vortrag, den Kardinal TAURAN am 22. November 2005 am „Friedensinstitut JOHANNES PAUL II.“ an der Katholischen Furen-Universität in Taibei hielt (siehe die DOKUMENTATION dieser Nummer). Der Titel des Vortrags, den zahlreiche Vertreter der Kirche und der Politik

besuchten, lautete: „Ist der Heilige Stuhl eine politische Macht?“

Es war ein signifikantes Thema, das sicherlich gleichsam ein Versuch der Erklärung der Bemühungen des HI. Stuhles um die Normalisierung der Beziehungen mit der VR China darstellte. Der frühere vatikanische „Außenminister“ und derzeit für die Archive und Bibliotheken des Vatikans zuständige Kardinalpräfekt schloß die Aufnahme der diplomatischen Beziehungen zwischen dem HI. Stuhl und Beijing nicht aus, sollte die VR China mehr Religionsfreiheit garantieren. Der HI. Stuhl werde jedoch Taiwan sicherlich nicht abstoßen. Man werde eine adäquate Methode finden, die Beziehungen mit Taiwan weiterhin zu pflegen – dies waren die Antworten auf die Fragen nach dem Vortrag. Im übrigen habe der HI. Stuhl noch nie von sich aus die Beziehungen mit einem Staat abgebrochen. Die Rede und die Aussagen des Kardinals an der Furen-Universität waren deutlich genug, und einige Kommentatoren vermuteten, daß der ganze Besuch in der Tat zu den letzten Vorbereitungen auf die Normalisierung der Beziehungen mit Beijing gehörte.

Es scheint, daß Kardinal TAURAN in seinem Vortrag alle wichtigen Themen angesprochen hat, die in den Gesprächen mit der VR China eine Rolle spielen oder spielen werden, angefangen von der Begrifflichkeit, denn in China wird der HI. Stuhl, der „ein Subjekt des internationalen Rechts“ ist, oft mit dem Vatikanstaat gleichgesetzt. Der HI. Stuhl möchte aber nicht als politische, sondern als „moralische Autorität“ verstanden werden. Für die VR China ist die Betonung der nichtpolitischen Ziele der Arbeit des HI. Stuhls relevant, nämlich die religiöse und die ethische Zielsetzung sowie ihre Grundlagen: die menschliche Person mit ihrer unveräußerlichen Würde und ihren Rechten, Friede und Gerechtigkeit sowie der Respekt vor dem internationalen Recht.

Dies waren also Aussagen sowohl für Taiwan – als Vorbereitung auf den eventuellen Wechsel der Nuntiatur nach Beijing – wie auch für die VR China – als Vorbereitung auf die mögliche und baldige Normalisierung der Beziehungen. „Cardinal TAURAN brings a message from Holy See“ – hieß es in *The China Post* (Taiwan) vom 23. November d.J.

**2.7.** Der Händedruck zwischen China und dem Vatikan steht kurz bevor, „sehr kurz bevor“, stellte angesichts all der sino-vatikanischen Bewegungen LI DU'AN, der Erzbischof von Xi'an und einer der zur Synode eingeladenen Bischöfe, in einem Interview mit der Zeitung *Il Sole – 24 Ore* (Mailand) am 13. November d.J. fest. Noch mehr als inzwischen auch in Rom üblich, konstatierte LI, daß es in China nur eine katholische Kirche gebe. Die Untergrundkatholiken würden nicht verfolgt, und man dürfe in China vieles unternehmen, vorausgesetzt es entspreche dem chinesischen Gesetz. Auch in Italien würde man keine Organisation zulassen, die die Souveränität des italienischen Staates ignoriere und sich nicht nach den geltenden Gesetzen verhalte – meinte LI. Zu den diplomatischen Bemühungen äußerte sich Erzbischof LI sehr positiv; die Arbeit auf diplomatischen Kanälen laufe seiner Meinung nach sehr intensiv weiter, und die sogenannte Taiwanfrage, ei-

gentlich eine Detailfrage, werde bald gelöst; die diplomatischen Beziehungen seien also nur eine Frage der Zeit.

Auch der Vorsitzende der Regionalen Bischofskonferenz von Taiwan, Kardinal PAUL SHAN, äußerte sich recht positiv über die bisherigen Bemühungen um die Normalisierung der Beziehungen zwischen dem HI. Stuhl und Beijing. Es gebe Fortschritte, und es seien einige „pragmatische Lösungen“ gefunden worden, vor allem im Hinblick auf die Bischofsweihen. Die Tatsache, daß die Bischöfe „auf beiden Seiten“ anerkannt werden, sei sehr positiv zu bewerten; dies sei Ausdruck dafür, daß auf beiden Seiten bestimmte Vertrauensmaßnahmen aufgebaut worden seien. Doch die formelle Festlegung der diplomatischen Beziehungen hänge noch von vielen anderen Faktoren und Bedingungen ab.

China spielt und beansprucht eine große Rolle in der Welt, und es könne nur zu seinem Vorteil sein, so Kardinal SHAN, wenn es sich den 174 Staaten der Erde, die diplomatische Beziehungen mit dem Vatikan pflegen, anschließe. Die Normalisierung der Beziehungen würde der VR China sicherlich internationalen Respekt verschaffen. Diese Meinung herrscht anscheinend auch in Beijing, wie ein Wissenschaftler von der Chinesischen Akademie für Sozialwissenschaften feststellte. Die Regierung in Beijing verstehe schon die internationale Bedeutung des HI. Stuhles und des Vatikans in der Welt, doch das Problem bestehe darin, daß die KP Chinas nicht zulassen wolle, daß der Staat von Religion bzw. Kirche getrennt werde. Und dies sei in China dringend nötig, doch die Regierung fürchte, daß in Zeiten der Krise die Katholiken mehr dem Papst als der Regierung bzw. der Partei gehorchen würden.

**2.8.** Die vorläufig letzte Aktion des HI. Stuhls im Hinblick auf China betraf die Gewaltanwendung gegen die Ordensfrauen in Xi'an (siehe die INFORMATIONEN dieser Nummer) und Verhaftungen von Priestern. Der Vatikan Sprecher JOAQUÍN NAVARRO-VALLS verurteilte diese Vorfälle am 30. November d.J. Auch wenn der HI. Stuhl diese Vorfälle nicht detailliert verifizieren könne, würden sie verurteilt als Gewalttaten.

Kommentatoren bemerkten, der HI. Stuhl beobachte die Ereignisse in China sorgfältig und sei besorgt. Man möchte zwar die diplomatischen Beziehungen mit der VR China normalisieren, doch solche Vorkommnisse könnten nicht ignoriert werden, so daß der HI. Stuhl nicht schweigen könne. Diese vatikanische Erklärung inmitten der Bemühungen um die Normalisierung der Beziehungen weise darauf hin, daß der HI. Stuhl bei den Gesprächen auf einer zumindest minimalen Garantie für Menschenrechte und Religionsfreiheit als unverzichtbare Grundlage bestehen werde.

### 3.

Ein vatikanischer Kenner der Lage sagte richtig, daß die Frage der Normalisierung der sino-vatikanischen Beziehungen nicht nur eine diplomatische Frage sei, sondern auch eine religiöse. Die Frage sei nämlich, ob die chinesische Regierung fähig sei, mit Religion in einer anderen, offenen und ehrlichen Weise umzugehen – wozu sie momentan nicht in der Lage sei. Es bleibt also jetzt der Mo-

ment abzuwarten, in dem die übliche Pingpong-Rhetorik abgelegt wird und man – wie schon im Falle der Bischofsnennungen – einen pragmatischen Weg findet, um die ausstehenden Fragen, einschließlich der sogenannten Taiwanfrage, zu lösen. Wenn ich aber die oben erwähnten und in der DOKUMENTATION übersetzten Worte von Kardinal TAURAN richtig verstehe, dürfen wir mit einer baldigen Überraschung rechnen: Es kann passieren, daß die Normalisierung *de jure* eben „nicht morgen, sondern heute nacht“ geschieht.

Festzuhalten ist jedenfalls, daß es in Chinas Kirche ein neues Selbstbewußtsein gibt, das sowohl im Verhältnis zu den Behörden wie auch zwischen den beiden Gruppen der katholischen Kirche zum Ausdruck kommt und für die Normalisierung *de jure* eine wichtige Grundlage darstellt. Es gibt ein neues Gefühl der Katholizität: Es gibt in der VR China eine katholische Kirche, die international beachtet wird. Dies stellt natürlich für die chinesische Regierung eine Herausforderung im Hinblick auf die sino-vatikanischen Beziehungen dar, denn eine Normalisierung *de facto*, wenn auch nicht vollkommen, besteht bereits in vielen Bereichen.

Die Normalisierung *de jure* wird – wie gesagt – wahrscheinlich überraschend erfolgen. Die Probleme der chinesischen Kirche werden aber auch danach bestehenbleiben und noch sichtbarer werden. Es wird auch deutlich werden, wie wenig die katholische Kirche auf eine Zusammenarbeit und einen Dialog mit China und seiner Kirche vorbereitet ist. Daher sollte man im Sinne des oben zitierten LI HAIBO schon jetzt alles tun, um die bestehenden Möglichkeiten zu nutzen und sich auf diese Stunde besser vorzubereiten. Der von LI HAIBO erwähnte MATTEO RICCI bleibt auch im Bereich der sino-vatikanischen Normalisierung wegweisend, wie dies Papst JOHANNES PAUL II. im Zusammenhang mit dem RICCI-Jubiläum 1982 formulierte. An der Universität Gregoriana, an der Kardinal SODANO dieses Jahr ein MATTEO-RICCI-Zentrum eröffnete und seine oben zitierten Aussagen machte, stellte JOHANNES PAUL II. fest, daß Pater RICCI'S Grab in Beijing ein Aufruf zu Dialog und Zusammenarbeit sei; es „erinnert uns an das im Schoß der Erde verborgene Weizenkorn, das überreiche Frucht bringt. Es stellt einen bedeutsamen Appell sowohl an Rom wie an Beijing dar, jenen Dialog wiederaufzunehmen, der vor vierhundert Jahren mit so viel Liebe und so großem Erfolg eingeleitet wurde.“

**Quellen** (alle 2005): AP 22.06.; China Daily 12.09.; Central News Agency 27.10.; 9.,22.,24.11.; The China Post 10.11.; Eglises d'Asie 28.06.; Radio Vatican 23.06.; South China Morning Post 20.06.; 14.09.; 31.10.; 18.11.; Sunday Examiner 3.,10.,07.; The Taipei Times 15.06.; 22.09.; 24.11.; UCAN 4.03.; 21.11.; Wen Wei Po 4.08.; Xinhua 2.07.; 10.09.; www.asianews.it; www.chiesa.it; www.chinaview.cn; www.CWNews.com; www.fides.org; www.ucanews.com; www.Zenit.org.

## INTERDEPENDENZEN ZWISCHEN STAAT UND BUDDHISMUS IN DER VOLKSREPUBLIK CHINA

CARSTEN KRAUSE\*

### 1. Einführung

Seit der Verbreitung des Buddhismus in China sind gut zweitausend Jahre vergangen. Die Aufnahme und Wirkung buddhistischen Denkens und Handelns in China ist verschiedentlich zum Gegenstand der Forschung geworden. Gerade dem Verhältnis zwischen staatlichen und buddhistischen Institutionen und Vertretern galt sowohl hinsichtlich der Verwurzelung des Buddhismus in China als auch seiner Weiterentwicklung besonderes Forschungsinteresse. Denn die aus Indien stammende Religion war zunächst als Fremdkörper betrachtet worden und im Laufe der Zeit – und der wechselvollen Anpassung – immer wieder Gegenstand spannungsreicher Kontroversen.

Bei der Frage nach dem Verhältnis zwischen „Buddhismus“ und „Staat“ in der heutigen VR China mag die von der Kommunistischen Partei Chinas (KPCh) geprägte politische Autorität auf seiten des Staates relativ klar zu fassen sein. Anders verhält es sich beim „Buddhismus“. Die buddhistische Geschichte in China hatte nicht zur Herausbildung einer landesweiten buddhistischen Vereinigung geführt, nicht zu einer autoritativen Leitfigur und nicht einmal zu einem etwa der Bibel oder dem Koran vergleichbaren Kanon. Was unter „Buddhismus“ gefaßt werden kann, mag mit der weltweit konsensualen Mindestforderung der Zufluchtname zu den „Drei Kostbarkeiten“ (*sanbao*) Buddha, Dharma und Sangha zu umreißen sein. So war die buddhistische Religion in China aber stets ein heterogenes Phänomen, das sich durch unterschiedliche Organisationsformen sowie regionale und doktrinäre Unterschiede auszeichnete.

Historisch hat der Buddhismus im Spannungsverhältnis zwischen staatlicher und religiöser Beeinflussung eine sehr spezielle Rolle eingenommen. Als Fremdkörper im chinesischen System wurde die buddhistische Religion durch die sich etablierenden klösterlichen Strukturen und den klerikalen Anspruch auf Unabhängigkeit von weltlicher Macht zu einer sichtbaren Herausforderung für den staatlichen Apparat. Die Dynamik der Popularität unter den buddhistischen Laien wurde hingegen vielfach als unsichtbare Bedrohung empfunden. Häufiger führten sektiererische oder synkretistische Strömungen, die zum Teil mit buddhistischen Grundüberzeugungen nur noch wenig gemeinsam hatten, in einer populärreligiösen bzw. politi-

\* Dieser Beitrag ist für das Buch DAIBER – KOENIG – KOENIG (Hrsg.): *Religion und Politik in der Volksrepublik China*, das Mitte 2006 erscheinen soll, verfaßt worden. Die Redaktion dankt den Herausgebern für die Möglichkeit einer Vorabveröffentlichung in *China heute*.

sierten Form zu unerwarteten revolutionären Umstürzen. Umgekehrt wurden Buddhisten in der Geschichte Chinas mehrfach zu Opfern religiös bzw. politisch motivierter Verfolgung, gerade dann, wenn der Buddhismus zu einem – als Bedrohung empfundenen – wirtschaftlichen oder politischen Machtfaktor geworden war. Vor diesem Hintergrund hatten sich auf staatlicher wie auf buddhistischer Seite schon früh Diskurse entwickelt, die auf eine Machtbalance, nicht selten aber auch auf eine Vereinnahmung der anderen Seite abzielten.

Während sich zu Blütezeiten des Buddhismus in China, etwa während der Liang- (502–557) und der Tang-Dynastie (618–907) oder auch zuletzt während der Qing-Dynastie (1644–1911), einige Kaiser selbst als Buddhisten verstanden, zum Teil sogar aus strategischen Motiven als Reinkarnationen bestimmter Bodhisattvas betrachteten, war die Situation für die Buddhisten zu Anfang des 20. Jh. eher ernüchternd: Konfrontiert mit der Moderne, sei es im Kontext der gesellschaftlichen Pluralisierung, der wissenschaftlichen oder auch der technischen Modernisierung und der wirtschaftlichen Reformen, waren sowohl aus Sicht von buddhistischen Laien als auch von Mönchen reformerische Bemühungen zur Rettung des von vielen Seiten als antiquiert, abergläubisch und unsozial eingeschätzten Buddhismus erforderlich. Während einige die buddhistische Praxis eher als staatsfern betrachteten, bemühten sich andere um institutionelle Reformen, um eine bessere Integration des Buddhismus innerhalb der Gesellschaft und auch um eine Anerkennung beim Staat, allen voran der Mönch TAIXU (1889–1947).

Mit der Machtübernahme durch die KPCh im Jahr 1949 galt es für die Buddhisten, sich mit einer neuen staatlichen Autorität auseinanderzusetzen. Umgekehrt sahen sich die Kommunisten trotz ihrer militärischen Übermacht herausgefordert, ihr politisches Gerüst auch in der praktischen Machtausübung mit dem real existierenden Buddhismus in einen rhetorischen Einklang zu bringen.

Hier setzen die Ausführungen dieses Artikels an. Während mehrere westliche Forschungsarbeiten zum ausgehenden 19. Jh. und zur ersten Hälfte des 20. Jh. sowie zur weiteren Entwicklung auf Taiwan vorliegen, ist die Entwicklung des Buddhismus in der VR China seit 1949 nur unzureichend dokumentiert. Eine umfassende Monographie von HOLMES WELCH behandelt den Zeitraum des *Buddhism under Mao* – bis 1972. Für die letzten Jahrzehnte sind in den europäischen Sprachen kaum Detailstudien und nur ein paar kurze Überblicksdarstellungen vorgenommen worden. Der folgende Artikel kann somit zunächst nur, aufbauend auf der Sekundärliteratur und unter intensiver Heranziehung von Primärquellen und eigenen Beobachtungen, den Versuch einer Annäherung an das hier gestellte Thema bilden. Im Mittelpunkt soll dabei die Rolle des Buddhismus im Han-chinesisch bevölkerten Teil der VR China stehen. Im folgenden soll zunächst ein kurzer Abriss der ersten Phase bis zur Kulturrevolution gegeben werden. Daran anschließend soll mit einem Fokus auf der Rehabilitation des Buddhismus nach der Kulturrevolution eine Diskussion der jüngsten Entwicklung erfolgen.

## 2. Die 1950er bis 1970er Jahre als Phase zunehmender Entmündigung

Mit der Gründung der VR China standen die chinesischen Buddhisten einer dezidiert materialistischen und damit religionsfeindlichen Führung gegenüber. Die daraus resultierenden Entwicklungen bis zur Kulturrevolution sind in dem umfassenden Werk *Buddhism under Mao* von HOLMES WELCH (1972) aufgearbeitet worden, auf dem die Ausführungen dieses Abschnitts basieren.

Während die KPCh keine ausgearbeitete Strategie für den Umgang mit der buddhistischen Religionsgemeinschaft besaß, entwickelten einige ihrer Vertreter schnell Argumente für eine konstruktive Einbindung in das neue staatliche System. Eine zentrale Rolle bei der Vermittlung spielte der Mönch JUZAN (1908–1984). Er war ein Schüler des reformorientierten Mönchs TAIXU (1889–1947) und knüpfte an viele seiner staatskonformen Ideen an (WELCH 1967; ZHU 1997; *Fayin* 2005a).

Zunächst erschien es aus buddhistischer Sicht mehr als in den Jahrzehnten zuvor erforderlich, überhaupt eine Grundlage für die Existenzberechtigung des Buddhismus in dem kommunistisch regierten Staat zu formulieren. Zu diesem Zweck bereitete JUZAN bereits in der Gründungsphase der VR China Anfang 1949 eine entsprechende Argumentationsgrundlage vor. Ein zentraler Punkt war sein Hinweis, daß der Buddhismus sich von den anderen Weltreligionen dadurch wesentlich unterscheidet, daß er eine atheistische Religion sei und mit seinem Ideal der Selbstlosigkeit dem kommunistischen Zeitgeist vollkommen entspreche. Als besonderes strategisches Argument führte er aus, daß die Erhaltung und Förderung des Buddhismus von positiver Wirkung für die innenpolitische Einheit und die außenpolitischen Beziehungen sein könnten, da der Buddhismus in den „zu befreienden Gebieten“ wie zum Beispiel Tibet und Taiwan, aber auch in den benachbarten ost- und südostasiatischen Staaten eine prominente Rolle spiele. Würde man die Bedeutung des Buddhismus unterschätzen, könnten diese Beziehungen leiden, würde man aber auf den Buddhismus aufbauen, so könnten sie gedeihen.

Eine solche Argumentationsbasis trug maßgeblich zu einem wohlwollenden Grundverhältnis zwischen Staat und Buddhismus bei. Auch wenn in der kommunistischen Logik dem Buddhismus daraus nur eine vorübergehende Existenzberechtigung erwachsen konnte, zeugten JUZANS Argumente von einem pragmatischen buddhistischen Ansatz, der die einstige Vision TAIXUS von einer weltumspannenden buddhistischen Gemeinschaft nicht gänzlich aufgab.

Angesichts dieser unterschiedlichen doktrinären Ausgangs- und Interessenlage war das Verhältnis zwischen Staat und Buddhismus in der Praxis von Anfang an sehr ambivalent. Umso dringlicher erschien aus buddhistischer Sicht die rasche (Re-)Institutionalisierung, um gegenüber dem Staat mit einer Stimme auftreten zu können. Gleichzeitig nutzten die Kommunisten staatsstreuere buddhistische Vertreter wie JUZAN, um über sie die Kontrolle der buddhistischen Gemeinschaft vorantreiben zu können. An erster Stelle gelang es JUZAN durch seine Mitwirkung in ver-



schiedenen politischen Gremien, im Jahr 1950 die Zeitschrift *Xiandai foxue* (Moderner Buddhismus) als offizielles buddhistisches Organ zu etablieren. Das Bemühen um die Gründung einer nationalen Chinesischen Buddhistischen Vereinigung (ChBV, *Zhongguo fojiao xiehui*) erforderte längere Konsultationsprozesse und führte im Jahr 1953 zu einem positiven Ergebnis – mit dem buddhistischen Laien ZHAO PUCHU (1907–2000) als treibender Kraft und faktischem Generalsekretär auf Lebenszeit. Die Gründung dieser Organisation stand im Zeichen der politischen Zielsetzung der KPCh, im Rahmen der ebenfalls Anfang der 1950er Jahre etablierten Einheitsfrontarbeit die Vielzahl der gesellschaftlichen Gruppen zu koordinieren und zu kontrollieren. Im Sinne eines ganzheitlichen Ansatzes waren in dieser Vereinigung von Anfang an auch die Buddhisten der tibetischen und südostasiatischen Strömungen vertreten. Für die Ausbildung der buddhistischen Ordensgemeinschaft, des Sangha, wurde im Jahr 1956 schließlich ein nationales Chinesisches Buddhistisches Institut (*Zhongguo foxueyuan*) gegründet. Mit der Schaffung dieser Einrichtungen waren die institutionellen Grundlagen gelegt worden, die bis heute – wenngleich mit einer schmerzlichen Unterbrechung und stets unter politischer Aufsicht – den Buddhisten systematischer und flächendeckender als je zuvor in der chinesischen Geschichte eine landesweite Selbstorganisation ermöglichen.

Wie von HOLMES WELCH ausführlich dargelegt worden ist, konnten sich die systemfreundlichen Vertreter des Buddhismus nach der Gründung der VR China durchaus mit einigen staatlichen Maßnahmen identifizieren oder sie zumindest akzeptieren, von der Bekämpfung abergläubischer Kulte bis hin zur Beseitigung feudalistischer Elemente. Allerdings gab es für Buddhisten vielfach Anlässe, um über die ChBV oder die *Xiandai foxue* Kritik an feindlichen Ein- bzw. Übergriffen kommunistischer Kader, insbesondere auf der lokalen Ebene, zu üben. Zwar ließ sich hierdurch gelegentlich der Schutz höherer parteistaatlicher Instanzen mobilisieren, jedoch waren die Vertreter des Buddhismus zunehmend zur Selbstzensur bis hin zur religiösen Selbstaufgabe gezwungen. Die staatlich geduldeten oder aktiv betriebenen Restriktionen nahmen im Verlauf der kommunistischen Machtkonsolidierung keineswegs ab, sondern weiter zu.

So wurde schon Anfang der 1950er Jahre der buddhistische Orden im Zuge der Landreformen in großem Maßstab dezimiert, indem zahlreichen buddhistischen Klöstern durch die Enteignung von Ländereien die bisherigen Pachteinnahmen, Gemüsegärten, Vorräte etc. und damit schlichtweg die Existenzgrundlage entzogen wurden. In den Städten wurden Teile von Klosteranlagen für staatliche Einrichtungen, zum Beispiel für Kasernen der Volksbefreiungsarmee, zweckentfremdet. Die bisherigen Dienstleistungen für Laien (z.B. Sutrenlesungen, Totenmessen), mit denen sich der Sangha seinen Unterhalt verdiente, wurden staatlich diskreditiert. Mönche und Nonnen erhielten Auflagen zur Teilnahme an landwirtschaftlicher oder industrieller Arbeit im Dienste des Volkes und wurden zur Teilnahme an politischen Unterweisungen gezwungen. Auf diese Weise wurden die Rahmenbedingungen für die Auf-

lösung des Ordinariats erleichtert, während der Staat den Eintritt in den buddhistischen Orden zunehmend erschwerte.

Auch wenn der Erhalt buddhistischer Kulturgüter und die Entsendung oder der Empfang buddhistischer Delegationen zur Pflege der internationalen Beziehungen bis in die 1960er Jahre hinein einen beachtlichen Stellenwert besaßen, führten die staatlichen Sanktionen im Zuge der wechselnden Kampagnen im Jahr 1964 zur Einstellung des Betriebs der Zeitschrift *Xiandai foxue* und im Sommer 1966 schließlich auch zur Auflösung der ChBV. Mit den verheerenden Zerstörungen zahlreicher buddhistischer Kulturgüter und der Vertreibung und Verhaftung von Mönchen und Nonnen, aber auch von namhaften Laienbuddhisten gipfelte die religionsfeindliche Haltung im Zuge der Kulturrevolution in einer fast vollständigen Auslöschung buddhistischen Lebens, dessen spätere Wiederbelebung vor allem der zeitweisen Flucht vieler Opfer ins Ausland oder in das innere Exil zu verdanken war.

### 3. Rehabilitation und Wiederaufbau nach der Kulturrevolution – neue Wege in das 21. Jh.

Erst im Zuge der Reformpolitik unter DENG XIAOPING (1904–1997) wurde der Buddhismus erneut als eine der fünf Weltreligionen anerkannt und in der VR China offiziell zugelassen, so daß schrittweise eine Öffnung und ein Wiederaufbau der Klöster erfolgen konnten. Wie auch für die anderen offiziell anerkannten Religionen war für die Buddhisten das Dokument Nr. 19 des Zentralkomitees der KPCh („Die grundlegende Sicht und die Politik in der Religionsfrage während der sozialistischen Periode unseres Landes“)<sup>1</sup> aus dem Jahre 1982 von besonderer Bedeutung, da es die Rahmenbedingungen für die Existenzberechtigung dieser Religionen formulierte. Ihm wird bis in die Gegenwart hinein eine wegweisende Rolle beigemessen, wie das Gedenken der ChBV anlässlich seines 15jährigen Bestehens aus dem Jahr 1997 dokumentierte, in dem DENG XIAOPING für seine wohlwollende Religionspolitik explizit in den Rang eines weisen, barmherzigen Bodhisattva gestellt wurde (ChBV 1997; siehe auch WANG 2004a).

Für die Rehabilitation des Buddhismus war und ist bis heute die Wiederbelebung der ChBV von elementarer Bedeutung. Diese nahm ihre Aktivitäten 1980 wieder auf und dient seither als zentrale Plattform für die kontinuierliche Neuorientierung der Buddhisten im Spannungsfeld zwischen staatlicher Bevormundung und religiöser Selbstbehauptung. Dabei vertritt die ChBV aus buddhistischer Sicht sowohl die Interessen des Klerus als auch der Laien gegenüber den staatlichen Stellen. Aus der Sicht der parteistaatlichen Führung dient die ChBV hingegen mit ihrem Repräsentationsmonopol – wie bereits in der frühen Phase – als korporatistisches Kontrollinstrument gegenüber der buddhistischen Gemeinschaft.

In Fortführung der einstigen „Hauszeitschrift“ *Xiandai foxue*, die 1964 eingestellt worden war, dient seit

<sup>1</sup> Eine deutsche Übersetzung des Dokuments findet sich in MACINNIS 1993, S. 43–63.

1981 die Zeitschrift *Fayin* („The Voice of Dharma“) als zentrales Publikationsorgan der ChBV.<sup>2</sup>

Kennzeichnend für die Entwicklung der letzten 25 Jahre ist die wachsende Interdependenz zwischen Klerus, Laien und der ChBV sowie den staatlichen Institutionen. Diese soll im folgenden anhand von zwei Aspekten nachgezeichnet werden: Zum einen wird der Rollenwandel am Beispiel der Frage erörtert werden, wie Politik und Buddhismus im wechselseitigen Bezug in der jüngsten Vergangenheit von den jeweiligen Akteuren legitimiert wurden. Zum anderen wird er anhand der Frage beleuchtet werden, welche Bedeutung der Aspekt institutioneller Kontrolle in der politischen und buddhistischen Praxis erfahren hat.

### 3.1 Politische versus buddhistische Legitimationsgrundlagen

In den gesamten 1980er Jahren war die ChBV zunächst mit zentralen Fragen des Wiederaufbaus befaßt. Dazu gehörten die Unterstützung bei der Rückforderung und Instandsetzung von Klostergebäuden, die Nominierung von Äbten, die Neugründung von Buddhistischen Akademien zur Ausbildung von Mönchen und Nonnen sowie die allem zugrundeliegende doktrinaire Schwerpunktsetzung zum Zwecke der buddhistischen Legitimation gegenüber der parteistaatlichen Führung.<sup>3</sup>

Kennzeichnend für diese Phase waren, ähnlich wie in den 1950er und 1960er Jahren, eine starke politische Abhängigkeit und wirtschaftliche Unselbständigkeit der Buddhisten. Dies führte zu einem pragmatischen und zugleich mit den ideologischen Grundlagen des Sozialismus kompatiblen Ansatz, nämlich der Verbindung von Chan (Zen) und landwirtschaftlicher bzw. körperlicher Arbeit (*nongchan*). Dieser hatte als eine chinesisch-buddhistische Sonderform zur Legitimation der klösterlichen Selbstbewirtschaftung seine Wurzeln in der Tang-Dynastie, war Anfang des 20. Jh. in TAIXUS Reformansätzen und auch in den 1950er Jahren diskutiert worden und wurde nun 1983 auf einer Vorstandssitzung der ChBV in Form eines verbindlichen Slogans in den Dienst des sozialistischen Aufbaus gestellt (*Fayin* 1983; ZHAO 1983; siehe auch ZHE 2004; MACINNIS 1993). Unter dieser Maxime wurde die buddhistische Lebensweise im Kloster als staatskonform begründet, indem die Mönche und Nonnen keineswegs auf staatliche Unterstützung angewiesen sein oder gar die ohnehin nicht sehr spendenkräftigen Laien ausnutzen sollten, sondern – wie die gesamte werktätige Bevölkerung – durch eigene wirtschaftliche Leistungen einen aktiven Beitrag für den Aufbau des Landes leisten sollten. Damit wurde ein politisch gangbarer Weg eingeschlagen und gleichzeitig eine Grundlage für das wirtschaftliche Überleben

geschaffen. Um den Wiederaufbau und den eigenen Lebensunterhalt zu ermöglichen, gingen die Klöster hierbei im Zuge der parallel eingeleiteten Wirtschaftsreformen unterschiedlichste Wege, von der touristischen Vermarktung bis zum Betreiben kleiner Fabriken. Bekanntestes Beispiel für die Instrumentalisierung der touristischen Anziehungskraft ist sicherlich die Vermarktung des Shaolin-Klosters (YUANLI 1999; BO 1999; vgl. auch ZHE 2004; WU 2001). Als weitere Einnahmequellen für buddhistische Klöster werden bei MACINNIS (1993) z.B. zahlreiche Selbstversorgungsprojekte aus dem landwirtschaftlichen Bereich (Anbau von Reis, Gemüse, Obst, Teesträuchern, medizinischen Pflanzen etc.) wie auch dem Handwerksgewerbe (Betrieb von Handwebereien, Nähereien, Buchbindereien, Backstein- und Ziegelherstellung etc.) aufgeführt. Im Unterschied zur vorkulturrevolutionären Phase trieb der Staat die Mönche und Nonnen auf diese Weise jedoch nicht in die Säkularisierung, sondern tolerierte dieses wirtschaftliche Engagement zugunsten einer erstarkenden religiösen Selbstbestimmung. Mit der Praxis des Chan-Buddhismus, die im Arbeitsalltag als eine Form der diesseitigewandten spirituellen Schulung gedeutet wurde, hatte das Wirken in den 1980er Jahren allerdings in den wenigsten Fällen etwas gemeinsam (ZHE 2004; siehe auch LAI 1986).

Die politische Existenzberechtigung des Buddhismus erfuhr im Zuge der sich durch die Wirtschaftsreformen entfaltenden Dynamik spätestens seit den frühen 1990er Jahren einen bedeutenden Wandel, der bis heute spürbar ist. Anstelle starrer sozialistischer Grundsätze verfolgte die KPCh eine pragmatische parteiideologische Weiterentwicklung, in der zum wesentlichen Instrument für die Begründung des parteistaatlichen Machterhalts die Betonung des chinesischen Patriotismus geworden ist. Dieser hat sich wiederum zum gemeinsamen Nenner mit der Legitimationsgrundlage der Buddhisten herausgebildet.

Während sich jedoch die Partei zum Zwecke des eigenen politischen Machterhalts mehr denn je in den Dienst des Patriotismus stellt und sich hierzu – fern von ihrer ursprünglichen Intention und noch konsequenter als etwa in den 1950er Jahren – auch als patriotischer Schirmherr der buddhistischen Gemeinschaft präsentiert, dient die Berufung der Buddhisten auf den Patriotismus vor allem dem Erhalt der eigenen religiösen Tradition. Angesichts der unterschiedlichen politischen und religiösen Motivation ist ein bezeichnendes Merkmal hierbei, daß für die patriotisch begründete Selbstlegitimation der KPCh ein staatlicher Schutz des chinesischen Buddhismus verbindlich ist, während für die buddhistische Seite im Kontext einer patriotischen Grundhaltung unerheblich ist, in wessen Händen die weltliche Macht liegt. Im Vergleich zu anderen Religionen – wie zum Beispiel den christlichen Kirchen – ist die patriotische Gesinnung für die chinesischen Buddhisten zudem ein unproblematisches Identifikationsinstrument, da sie sehr selbstbewußt darauf verweisen können, daß der Buddhismus im Verlaufe von 2.000 Jahren zu einem untrennbaren Bestandteil der chinesischen Kultur geworden ist. Der patriotische Auftrag, der selbstverständlich auch in der Satzung der ChBV festgeschrieben ist (ChBV 2002a, siehe auch JINGHUI 2002; ZHAO 2005),

<sup>2</sup> Angaben zum Inhalt der Zeitschrift *Fayin* finden sich seit 1996 regelmäßig in deutscher Übersetzung in *China heute*; seit 1996 erscheint *Fayin* auch im Internet ([www.buddhism.com.cn](http://www.buddhism.com.cn)). Anlässlich des 20-jährigen Jubiläums siehe interessante Rückblicke von WEI 2001; JINGHUI 2001; KUANREN 2001.

<sup>3</sup> Siehe z.B. zu den 1980er Jahren in westlichen Sprachen MACINNIS 1993; JAN 1984; SPONBERG 1984; POWELL 1984; LAI 1986; HAHN 1989; PAS 1989.

wurde insbesondere im Zuge einer parteiideologischen Kampagne Mitte der 1990er Jahre (STAIGER 1994) durch die ChBV bekräftigt (ZHAO 1995a; ChBV 1995a; siehe auch FORI 1995).<sup>4</sup>

Die vermeintlich gemeinsame patriotische Interessenlage hat, wie schon in der Phase vor der Kulturrevolution, zu teilweise kuriosen Verflechtungen geführt. Ein konkretes Beispiel für die Politisierung der chinesischen Buddhisten im Sinne eines parteistaatlich gelenkten Patriotismus sind etwa die Proteste der Buddhisten gegen die Bombardierung der chinesischen Botschaft in Belgrad durch NATO-Raketen im Jahr 1999 (ZHANG 1999a; ZHANG 1999b; YINCHUN 1999). Dagegen ist das gemeinsame Interesse von Staat und ChBV, Klöster mit bestimmten Traditionen auch in dieser Weise zu erhalten (ZHE 2004),<sup>5</sup> ein Beispiel dafür, daß der Staat seine patriotische Gesinnung keineswegs nur entlang politischer, denkmalschützerischer oder auch touristischer Motive verfolgt, sondern – zum Erhalt der eigenen Glaubwürdigkeit – auch bis zu einem gewissen Grad in den Dienst religiöser Authentizität stellt.

Ein besonderer Fall der beiderseitigen Instrumentalisierung des Patriotismus ist die Profilierung des Buddhismus auf der internationalen Bühne: Wie schon in den 1950er Jahren ist der Buddhismus staatlicherseits seit den 1980er Jahren wieder ein zunehmend anerkanntes Vehikel geworden, um zu Nachbarländern in Südost- und Ostasien (inklusive Taiwan) das Klima der zwischenstaatlichen Beziehungen zu verbessern, nicht ohne Stolz auf den einstigen Einfluß des chinesischen Buddhismus auf die asiatischen Nachbarn. Seitens der chinesischen Buddhisten werden diese Kontakte zugleich mehr denn je genutzt, um die im eigenen Land verlorengegangenen Traditionen wiederzubeleben und neue (religiöse) Impulse von außen aufzunehmen. Während zunächst vereinzelte Delegationsbesuche erfolgten und vor allem die Vier Heiligen Berge (Wutai-, Jiuhua-, Emei-Gebirge und Putuo-Insel) Schauplatz des internationalen buddhistischen Kulturaustausches waren, sind die internationalen Beziehungen im Laufe der 1990er Jahre z.B. mit der regelmäßigen Ausrichtung einer „Chinesisch-Koreanisch-Japanischen Konferenz zum buddhistischen Freundschaftsaustausch“ (*Zhongguo Hanguo Riben fojiao youhao jiaoliu huiyi*) zunehmend gefe-

stigt und institutionalisiert worden.<sup>6</sup> In diesem Zusammenhang wird der Buddhismus auch gerne als „Goldenes Dreikreuz“ (*huangjin niudai*) beschworen (SHENGHUI 2004; ZHAO 2005). Eine besonders breitenwirksame Aktion bestand in der mehrfachen Entsendung von buddhistischen Reliquien ins benachbarte Ausland (XIE 1995; siehe auch Zusammenfassung bei SHENGHUI 2003). Als beachtenswertes Beispiel für das politisch wie auch religiös motivierte Bemühen um internationale Anerkennung ist aus der jüngeren Vergangenheit insbesondere der konzertierte Aufruf für eine rekordverdächtige Spendenaktion der chinesischen Buddhisten zugunsten der Tsunami-Opfer in den südostasiatischen Nachbarländern zu erwähnen (CHEN 2005; CHANGZHENG 2005; *Fayin* 2005b; WEI – CHOU 2005; Xinhua 2005).

Neben dem (kultur)politischen Auftrag der Buddhisten, im Dienste des Parteistaats eine patriotische Grundhaltung zu pflegen, hat sich im Verlaufe des ausgehenden 20. Jh. eine weitere staatliche Erwartungshaltung gegenüber den Buddhisten entwickelt: Während in den 1980er Jahren die zentrale wirtschaftliche Leistung noch im selbstverwalteten Wiederaufbau der Klöster bestand, prägt nun aus Sicht des Staates der nach außen gerichtete karitative Auftrag die wirtschaftliche und soziale Hauptrolle der Buddhisten. Grundlegend ist dabei das staatliche Anliegen, die religiös motivierte Energie und die damit einhergehende wiedererstarrende Wirtschaftskraft zugunsten politischer und sozialer Stabilität zu kanalisieren. Hier wird der Staat immer stärker zu einer aktiven Auseinandersetzung mit dem an Einfluß gewinnenden Buddhismus herausgefordert, während die Buddhisten sich ihrerseits in einem wandelnden Selbstbestimmungsprozeß befinden, der vor allem von der wachsenden Zahl sowie der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Stärke der Laien geprägt wird.

Chinas Buddhisten berufen sich bei der Formulierung ihres gegenwärtigen Auftrags auch heute weiterhin primär auf die Reformbewegung des Mönches TAIXU, der Anfang des 20. Jh. unter dem Druck ähnlicher politischer Herausforderungen und gesellschaftlicher Imageprobleme das Leitbild des – teilweise an karitativen christlichen Vorbildern ausgerichteten – „Humanistischen Buddhismus“ (*renjian fojiao*) geprägt hatte (so bereits ZHAO 1983; siehe aus jüngerer Zeit LI 1997; XUECHENG 1999; PAN 2000; JUEDENG 2003; SHENGHUI 2003; CHEN 2004; WANG 2004b). Hinzu gesellen sich einige zeitgenössische Akteure mit allerdings bislang nur beschränktem formativem Einfluß auf die buddhistische Dogmatik, wie z.B. das Leitbild des „Lebens-Chan“ (*shenghuo chan*) von Abt JINGHUI (geb. 1933) des Bailin-Klosters in Zhaoxian (Provinz Hebei) (Bailinsi 1996; Bailinsi 2005; siehe auch FORI 1996, YANG – WEI 2005).

Unterschieden werden muß in diesem Zusammenhang zwischen den von Buddhisten und anderen religiösen Gemeinschaften unterstützten staatlichen Initiativen – z.B. dem in den 1990er Jahren ins Leben gerufenen und von

<sup>4</sup> ZHAO PUCHU hatte 1995 in Anlehnung an das chinesisch-christliche Modell der „Patriotischen Drei-Selbst-Bewegung“ eine „Drei-Selbst-Bewegung“ (*zizhi* [Selbsterkenntnis], *zifan* [Selbstreflexion], *ziquang* [Selbststärkung]) unter den Buddhisten ins Spiel gebracht, allerdings deutlich weniger mit dem Bedürfnis, die patriotische Selbständigkeit der Buddhisten unter Beweis zu stellen. Es ist bezeichnend, daß seine stark gekünstelte Analogie unter den Buddhisten offenbar weder konkrete doktrinäre noch praktische Auswirkungen hatte (ZHAO 1995b).

<sup>5</sup> Siehe z.B. auch die Erläuterungen bei JINGHUI 1997 zu personellen Neuregelungen, denen zufolge das „traditionelle Klima“ (*zongfeng*) eines Klosters und die „Besonderheiten des chinesischen Buddhismus“ (*zhongguo fojiao de tese*) gewahrt bleiben müssen. Ein interessantes Beispiel für die Wiederbelebung eines sehr traditionsreichen – schon in der vorvolksrepublikanischen Ära verwaisten – Klosterbetriebs bildet die Analyse der politischen Unterstützung beim Wiederaufbau des Bailin-Klosters, YANG – WEI 2005.

<sup>6</sup> [Vgl. hierzu auch die Vorbemerkung zur Friedensbotschaft der chinesischen Religionen in der Dokumentation dieser Nummer. Red.]

Buddhisten unterstützten Projekt „Hoffnung“ (*Xiwang gongcheng*) im Schulbildungsbereich (vgl. SHI 1994) – und den stark anwachsenden sozialen Aktivitäten, die aus eigener buddhistischer Kraft heraus verwirklicht werden, z.B. der Gründung von Seniorenheimen oder Krankenstationen. Bemerkenswert ist hierbei, daß die politische Nutzbarmachung der buddhistischen Wirtschaftsmacht eine staatliche Anerkennung und zum Teil sogar eine aktive Förderung der religiösen Sprache und Symbolik, aber auch zentraler Inhalte mit sich bringt. Dies ist um so mehr der Fall, als den Buddhisten selbst sehr wohl bewußt ist, daß auf ihren karitativen Initiativen, die inzwischen einen großen Umfang angenommen haben, die gesellschaftliche und politische Akzeptanz des Buddhismus in der Zukunft basieren wird.<sup>7</sup> Hierbei kommt dem Buddhismus im Vergleich zu den anderen anerkannten Religionsgemeinschaften eine besondere Rolle zu: Durch das buddhistische Kloster-System und die Karma-Lehre bedingt ist die Zahl der buddhistischen Laien, aber auch der nichtbuddhistischen Klosterbesucher sehr hoch und deren Spendenbereitschaft besonders dynamisch. So wurde berichtet, daß unter den chinesischen Religionsgemeinschaften von buddhistischer Seite mit 1,41 Millionen Dollar mit Abstand die größte Spendensumme für die Tsunami-Opfer in Südostasien eingeworben wurde (CHEN 2005; CHANGZHENG 2005; Fayin 2005b; WEI – CHOU 2005; *Xinhua* 2005).<sup>8</sup>

Während auf der Basis von TAIXUS Idealvorstellungen im heutigen Taiwan bereits modernste, mehrstöckige Klosteranlagen in den Hochhäusern der Großstädte anzutreffen sind und sich Zehntausende buddhistischer Laien im Rahmen öffentlicher Prozessionen und religiöser Großveranstaltungen in Sportstadien mobilisieren lassen (GÜNZEL 1998; PITMAN 2001), sind den Buddhisten in der VR China allerdings noch stark die Hände gebunden.

### 3.2 Politische Kontrolle versus innerbuddhistische (Qualitäts)kontrolle

Parallel zur Entwicklung der oben geschilderten Legitimationsgrundlagen hat auch die buddhistische Praxis in der VR China seit der Rehabilitation des Buddhismus einen Wandel erfahren. Dies soll am Beispiel innerbuddhistischer institutioneller Kontrollmechanismen genauer beleuchtet werden.

Um der Funktion als zentrales Organ zur Vermittlung staatlicher und buddhistischer Interessen gerecht zu werden, bemüht sich die ChBV vor allem um die Etablierung institutioneller Standards. Impulsgebend sind hierfür vor allem die regelmäßigen Nationalen Delegiertenversammlungen der ChBV (seit Ende der Kulturrevolution: 1980, 1987, 1993, 2003) sowie die dazwischen stattfindenden Erweiterten Sitzungen des Ständigen Vorstands. Während grundlegende Rahmenbedingungen auf gesetzlicher Ebene

vom Staat vorgegeben werden – zentraler Kontrollfaktor ist die bereits seit Beginn der VR China realisierte machtpolitische Beschränkung der Religionsausübung auf die staatlich anerkannten religiösen Stätten –, obliegt der ChBV die interne Erarbeitung von Regulierungen, angefangen von der eigenen Satzung bis hin zu konkreten Vorschriften für die Aufnahme in den Sangha, die Durchführung religiöser Veranstaltungen etc.

War die Gemeinschaft der Buddhisten zu Anfang der 1980er Jahre noch relativ überschaubar und somit auch gut kontrollierbar, so ist sie im Verlaufe der jüngsten ein bis zwei Dekaden quantitativ so gewachsen und qualitativ so heterogen geworden, daß der Regulierungsbedarf sowohl aus staatlicher als auch aus buddhistischer Sicht erheblich gestiegen ist. Dies führte zur Formulierung einer Vielzahl von Bestimmungen, die sich zunächst vor allem auf die Klöster als zentrale Stätten der buddhistischen Religionsausübung bezogen.

#### 3.2.1 Die Rolle des Sangha

Ein zentrales Augenmerk der ChBV gilt der innerbuddhistischen Einheit, der Durchsetzung qualitativer Standards, für die dem Sangha traditionsgemäß eine prominente Rolle zukommt. Gerade hier ist der Bedarf gewachsen, dem Sangha in seiner Vorbildfunktion für die Laien zu einem angemessenen Ansehen zu verhelfen. Damit verbindet sich zugleich auch das Bemühen um eine positive Imagebildung nach außen.

Vor diesem Hintergrund ist ein wesentliches Anliegen der ChBV von Anfang an die Inschutznahme der den Buddhisten zustehenden Klosteranlagen gewesen. Während es zu Anfang der 1980er Jahre noch sehr schwierig war, bei staatlichen Stellen die (Wieder)eröffnung oder den Ausbau von Klosteranlagen zu erreichen, haben sich die Verhältnisse mittlerweile verbessert. Begünstigend sind bessere Fachkenntnisse und eine wachsende Toleranz gegenüber dem Buddhismus in den zuständigen Behörden. Ausschlaggebend sind aber vor allem der faktische Zuwachs an Mönchen und Nonnen sowie die Popularität des Buddhismus bei Laien und Nichtbuddhisten. Positive Beispiele gehen so weit, daß die Neugründung von Klöstern manchmal sogar im aktiven Interesse der lokalen Behörden liegt, um damit weiche Standortfaktoren für ausländische (vor allem ostasiatische) Investoren mit buddhistischem Hintergrund zu begünstigen oder im touristischen Bereich die lokale Wirtschaft zu beleben (ZHE 2004, YANG – WEI 2005; siehe auch YUELANG 1995). Gerade hier treten allerdings vielfach Interessenkonflikte auf, die die unterschiedlichen Motive sichtbar machen. So wagt die ChBV unter Berufung auf die staatliche Garantie der Religionsfreiheit inzwischen immer öfter – in schärferem Maße als noch vor 20 Jahren denkbar – die Auseinandersetzung mit lokalen Tourismus- und forstwirtschaftlichen Behörden, wenn diese durch ihre Eigeninteressen/Maßnahmen die Inbetriebnahme von Klöstern oder auch den laufenden religiösen Klosterbetrieb beeinträchtigen (siehe

<sup>7</sup> Stellvertretend für dieses Bewußtsein seien hier einige Beiträge aus jüngster Zeit angeführt, wie z.B. die Diskussionen bei FANG 1995; GUOCHE 2000; JINGBO 2000; FANG 2000; CHANGZHENG 2000; CHEN 2000a; FANG 2001; JUEDENG 2003; WANG 2004b.

<sup>8</sup> Siehe auch die Bedeutung buddhistischer Wohlfahrtsstiftungen z.B. bei CHEN 2002; WENZEL-TEUBER 2005a.

z.B. XU 1995; JIANXIN 1995; ZHAO 1995c; ZHAO 1997; siehe auch ZHE 2004; WENZEL-TEUBER 2005b).<sup>9</sup>

Hinsichtlich der klösterlichen Stätten zieht die ChBV andererseits mit staatlichen Stellen an einem Strang, wenn es zum Beispiel darum geht, einem unkontrollierten Aufbau von Klöstern, Tempeln und buddhistischen Statuen oder – was beiden Seiten ein besonderer Dorn im Auge ist – der Verbreitung pseudobuddhistischer Kulte zu begegnen (ZHAO 2005; Zhoushan 1995; Fayin 1994; ZHENG 1996).

Während das staatliche Interesse darauf ausgerichtet ist, eine institutionelle und auf diesem Wege auch inhaltliche Kontrolle des Klosterlebens zum Zweck des eigenen politischen Machterhalts auszuüben, ist das Bemühen der ChBV um einen intakten Sangha in erster Linie im Sinne einer eigenen Qualitätskontrolle zu verstehen. Die Mißstände, die sich im Verlaufe der Jahrzehnte nach der Wiederbelebung des Buddhismus aufgetan haben, stehen mit der wachsenden Zahl der Klöster und ihrer Bewohner in unmittelbarem Zusammenhang und sind zunehmend Gegenstand öffentlicher Diskussion. Auch wenn konkrete Beispiele oft nicht direkt beim Namen genannt werden, so stehen gewisse Schlagwörter wie zum Beispiel das „vierfache Chaos“ (*siluan*) – 1. Mißbrauch bei der Annahme von Schülern (*lan shoutu*); 2. Mißbrauch bei der Ordination (*lan chuanjie*); 3. Mißbrauch bei religiösen Zeremonien (*lan gan jingchan*); 4. Mißbrauch bei der Inanspruchnahme klösterlicher Gastfreundschaft (*lan guadan*); siehe z.B. XU 1995; LANRUO 1996 – für ein ganzes Bündel von Verfehlungen innerhalb des Sangha.

Nachdem eine Reihe von Regelungen für das Klosterleben bereits 1987 auf der 5. Nationalen Delegiertenversammlung der ChBV beschlossen worden war, ist zu Anfang der 1990er Jahre eine verschärfte Qualitätskontrolle angemahnt und auf der 6. Nationalen Delegiertenversammlung der ChBV im Jahr 1993 in fünf Punkten formuliert worden: 1. Stärkung des Glaubens (*xinyang jianshe*); 2. Stärkung der (klösterlichen) Kultur (*daofeng jianshe*); 3. Stärkung des Ausbildungssystems (*jiaozhi jianshe*); 4. Stärkung des Nachwuchses (*rencai jianshe*); 5. Stärkung der Organisationsstrukturen (*zuzhi jianshe*).

Zur Umsetzung dieser Ziele wurden neue Arbeitsgruppen installiert. Als Ergebnis eines mehrjährigen Konsultationsprozesses wurden 1997 schließlich auf einer Erweiterten Vorstandssitzung der ChBV einige zentrale Vorschriften beschlossen, die den Eintritt und Austritt aus dem Sangha etc. regeln. Bemerkenswert erscheint am Beispiel dieses politisch durchaus sensiblen Regelungsbereichs, wie traditions- und selbstbewußt von der ChBV durchaus die buddhistische Vinaya-Tradition in den Vordergrund gestellt wird (JINGHUI 1997; siehe allerdings als Beispiel für den im Resultat starken politischen Niederschlag *China heute* 2004). Dies gilt im wesentlichen auch für die Diskussionen im Ausbildungssektor, bei denen buddhistische Qualitätsmerkmale im Zentrum stehen.

Zur konkreten Verbesserung der Ausbildung des Sangha ist bis in die Gegenwart hinein ein intensiver Diskussionsprozeß im Gange.<sup>10</sup> Grundlegendes Merkmal der Entwicklung in den vergangenen Dekaden ist die zunehmende Institutionalisierung, die bereits durch die Gründung von Buddhistischen Akademien von Reformern wie TAIXU zu Anfang des 20. Jh. eingeleitet worden war (MÜLLER 1993; PITTMAN 2001; siehe auch DENG 1995). In der VR China hat die Chinesische Buddhistische Akademie in Beijing 1996 ihr 40jähriges Bestehen gefeiert (XU 1996; ZHAO 1996; XIAOCHENG 1996). Mit der Reformphase seit den 1980er Jahren sind darüber hinaus inzwischen zahlreiche regionale Buddhistische Akademien eingerichtet worden. Wie RAOUL BIRNBAUM 2003 herausstellt, ist durch die Institutionalisierung das Studium stärker auf Breite angelegt als auf Tiefe; den individuellen Neigungen, persönlichen Meister-Schüler-Beziehungen und damit einhergehenden klösterspezifischen Traditionen wird nur noch eingeschränkt Rechnung getragen.<sup>11</sup>

Wie BIRNBAUM weiter ausführt, leidet die Qualität der Ausbildung noch heute stark darunter, daß in den 1980er Jahren oftmals wenige ältere Mönche – unter dem noch frischen Eindruck der Kulturrevolution und weiterhin nicht wirklich frei von politischem Druck – vor der Aufgabe standen, die jüngere Generation nicht nur inhaltlich zu unterweisen, sondern zugleich auch beim Wiederaufbau der Klöster anzuleiten. Nicht selten fehlte es ebenso an didaktischem Geschick in der Lehre wie auch an Management-Erfahrungen beim Wiederaufbau. Hinzu kommt, daß die Generation der neuen Mönche und Nonnen aufgrund der jüngeren Geschichte stark eingeschränkte religiöse Vorkenntnisse und Erfahrungen mitbrachte.

Während die ältere Generation derjenigen, die zum Teil schon vor der Gründung der VR China in den Sangha eingetreten waren, zunehmend ausstirbt, wird seit den 1990er Jahren der Führungswechsel offensiv von der ChBV vorangebracht. Zum Teil werden bedeutende Klöster heute von sehr jungen Äbten geleitet – einer jungen Kaderelite, die sich weniger durch langjährige Studien bei bekannten Meistern oder durch *Retreats* einen Namen gemacht hat als durch effiziente Führungs- und Managementqualitäten. Nicht zu unterschätzen sind dabei die vermittelnde Rolle und entsprechende kommunikative Qualitäten und persönliche Netzwerke zu staatlichen Repräsentanten und Verwaltungskadern.

Auch wenn die Rahmenbedingungen nicht gerade einer intrareligiösen Vielfalt förderlich sind, befindet sich der Sangha dennoch in einem wachsenden Prozeß der Pluralisierung. So gibt es zunehmend wieder Spezialisten für einzelne Fachgebiete und Individualisten mit durchaus extravaganten Biographien. Trotz des staatlichen Interesses an einer politischen Kontrolle des religiösen Lebens ist in den Han-buddhistischen Klöstern – anders als in so

<sup>9</sup> Eine etwas anders gelagerte, bemerkenswert apologetische Argumentation findet sich auch in ALANRUO 1998, der sich offen über „Verleumdungen“ seitens der Presse beklagt, die auf die Religionsfreiheit der Buddhisten negativ einwirke.

<sup>10</sup> Stellvertretend seien hier einige Beiträge aus jüngerer Zeit angeführt, wie z.B. die Diskussionen bei FANG 1994b; MINGSHAN 1996; LANRUO 1996; MO 1996; XUECHENG 1996; Bailinsi 1996; LI 1998; Fayin 1999; JINGYIN 2000; DAGUANG 2000; XUECHENG 2001; DAGUANG 2001; WANG 2001; TANG 2004; WENZEL-TEUBER 2005b.

<sup>11</sup> Dies wird ähnlich diskutiert bei XUECHENG 1996.

manchen tibetischen Klöstern – eine weit weniger repressive Atmosphäre etwa in Form direkter sicherheitsdienstlicher Präsenz spürbar.

Innerhalb der buddhistischen Gemeinschaft ist für den Sangha mit der Nachfolge des verstorbenen Laien ZHAO PUCHU durch den Mönch YICHENG (geb. 1927) als Vorsitzenden der ChBV im Jahr 2002 offensichtlich eine Aufwertung vorgenommen worden (Fayin 2002; YICHENG 2002; ZHANG 2002; vgl. auch HOLBIG 2002). Damit wurde deutlich gemacht, daß dem Sangha die führende Rolle bei der Entwicklung des Buddhismus in China zukommt. Denn ohne einen angemessen repräsentierten Sangha scheint auch die Entwicklung des Laientums in Frage gestellt zu sein.

### 3.2.2 Die Rolle der Laien

Während die Rolle der buddhistischen Laien zunächst weniger im Mittelpunkt des Interesses von Staat und ChBV stand, hat sich hier im Verlaufe der jüngsten Dekaden ein deutlicher Wandel vollzogen: Die spirituelle, aber auch die touristische Anziehungskraft der buddhistischen Klöster in China hat zum Anstieg einer derart heterogenen Gruppe von Buddhismusanhängern geführt, daß die ChBV unter großem Druck steht, auch diesen einen angemessenen Raum für ihre religiöse Schulung und Praxis zu bieten. Die politische und religiöse Brisanz wurde überdeutlich im Zusammenhang mit *falungong*, einer seit Anfang der 1990er Jahre verbreiteten pseudobuddhistischen *qigong*-Bewegung. Diese hatte ihre Popularität unter anderem der Tatsache zu verdanken, daß sie mit Versatzstücken aus der buddhistischen Lehre, vor allem aber mit dem Schwerpunkt auf Meditation, deren Praxis in den buddhistischen Klöstern heutzutage nicht zuletzt im Angebot für Laien vielfach zu kurz kommt, unter dem Deckmantel des *qigong* außerhalb der religiösen Stätten überall praktiziert werden durfte. Anders als innerhalb der offiziell legitimierte buddhistischen Gemeinschaft denkbar, war es hier einem charismatischen Außenseiter gelungen, große Massen für eine synkretistische Idee zu mobilisieren. Eine solche Entwicklung war vielen Buddhisten schon früh ein Dorn im Auge, lange bevor der Staat im Sommer 1999 (aus primär machtpolitischen Interessen) gegen *falungong* einschritt (CHEN 1998). Vor diesem Hintergrund hat sich die ChBV im Zuge der Eskalation distanziert (ChBV 1999; DAO 1999; vgl. auch ChBV 2002b), und führende Vertreter der ChBV haben im Jahr 2000 die „Vereinigung zur Bekämpfung häretischer Kulte“ (MINGYUAN 2000) mitbegründet. Seit dem *falungong*-Verbot hat sich die ChBV in besonderem Maße darum bemüht, „Boden zurückzugewinnen“ und durch diverse Aufklärungsmaßnahmen in Gefängnissen etc. die authentischen Lehren des Buddhismus bekannter zu machen.

Generell läßt sich beobachten, daß die Möglichkeit für Außenstehende, mit dem Buddhismus in China in Berührung zu kommen, im Vergleich zum Christentum oder Islam sehr hoch ist. Denn buddhistische Klöster sind weiter verbreitet, und ihre touristische Anziehungskraft ist größer. Sie sind täglich geöffnet und bieten – anders als die geregelten sonntäglichen Gottesdienste – eine größere Viel-

falt der persönlichen Annäherung und Andacht. Die Schwelle zur Teilnahme an kollektiven Zeremonien ist relativ niedrig. Nicht zuletzt finden sich in der chinesischen Kultur vielfältige inhaltliche Bezugspunkte zum Buddhismus, wobei im allgemeinen Bewußtsein nicht selten buddhistische und daoistische oder andere volksreligiöse Elemente schwer auseinanderzuhalten sind. Diese Faktoren begünstigen die Popularität des Buddhismus, bei einem Teil der Anhänger allerdings ohne eine tiefergehende Auseinandersetzung mit seinen Inhalten. Das Phänomen einer äußerst heterogenen Laienstruktur hat die ChBV und andere Institutionen mehrfach veranlaßt, Untersuchungen durchzuführen, um die Hintergründe und Motive von Laien besser zu verstehen.<sup>12</sup>

Forderungen nach einer intensiveren Betreuung der buddhistischen Laien sind seit den 1990er Jahren allgegenwärtig.<sup>13</sup> Auch wenn mehrfach Anregungen für den Aufbau von sogenannten Laienzentren (*jushilin*) diskutiert wurden, sind nur vereinzelt solche Ansätze verwirklicht worden; das wohl bekannteste Beispiel für ein erfolgreiches Laienzentrum, u.a. mit einem selbst errichteten Seniorenheim, ist das von Ningbo (CHEN 2000b; Ningbo 2005). Nicht selten sind Laienzentren in ihrer selbstverwalteten Form von dem im Kloster organisierten Sangha entkoppelt und werden dort daher zum Teil als Konkurrenz angesehen. So bauen bestehende Klöster ihren eigenen Service für Laien noch weiter aus, oft in halbkommerzieller Form durch die Einrichtung von Gästehäusern für Pilger und Teilnehmer an religiösen Zeremonien. Ähnlich wie auf Taiwan geht aber ein Trend dahin, daß Klöster wie das oben erwähnte Bailin-Kloster oder das Gaomin-Kloster in Yangzhou (Provinz Hebei) sich auch als Plattform für solide Laien-Ausbildungen und -Trainings in Gestalt von Sommercamps und Laienretreats anbieten (vgl. Bailinsi 2005, YANG – WEI 2005; Gaominsi 2005).<sup>14</sup>

Vor diesem Hintergrund stehen der Staat und die ChBV gleichermaßen vor einer wachsenden Herausforderung und verfolgen dabei paradoxerweise ähnliche Interessen: Aus der Sicht des Staates läßt das Bemühen um eine – politisch motivierte – institutionelle Kontrolle über die Laien keine beliebige Gründung von Laienzentren zu. Aus der Sicht der ChBV wiederum erfordert die Rücksichtnahme auf den besonderen Status und die Eigeninteressen sowie die Aufrechterhaltung der Vorbildfunktion des Sangha eben-

<sup>12</sup> Stellvertretend seien hier öffentlich zugängliche Berichte aufgeführt, wie z.B. MACINNIS 1993; EVERS 1995; MIAOYINZHI – MINGYONG 1997; WEN 1998; LIN 2003; LIU 2004.

<sup>13</sup> Stellvertretend seien hier einige Beiträge aus jüngerer Zeit angeführt, wie z.B. YU 1995; FANG 1994a; FANG 1996; FORI 1996; FORI 1998; HE 1998; CHANGZHENG 1998; WENZEL-TEUBER 2005b.

<sup>14</sup> Einen besonders schweren Stand hat in diesem Kontext der tibetische Buddhismus im Han-buddhistischen Gebiet. Dies führt entsprechend eigener Beobachtungen seit den 1990er Jahren so weit, daß an Chinas Ostküste, wo sich unter den Han-Chinesen immer mehr Laienanhänger des tibetischen Buddhismus finden, aufgrund einer mangelhaften politischen und religiösen Unterstützung vielfach Unterweisungen für Laien im Untergrund stattfinden. Aber auch Han-buddhistische Laienanhänger organisieren sich in Großstädten wie Shanghai zunehmend abseits der offiziell anerkannten religiösen Stätten, sei es aus Gründen der schlechten Erreichbarkeit oder des unzureichenden Angebots der lokalen Klöster.

falls eine Zurückhaltung bei der Unterstützung der Gründung von Laienzentren.

Im Umgang mit den Laienanhängern zeichnet sich daher sowohl beim Staat als auch bei der ChBV bewußt oder unbewußt eine sehr pragmatische Entwicklung ab, die nicht ohne Zufall einhergeht mit der wirtschaftlichen Entwicklung des Landes: Indem die Laien vor allem als karitative Wohltäter aufgefordert werden, sich im Geiste buddhistischer Barmherzigkeit und Spendenfreudigkeit für das Allgemeinwohl einzusetzen, wird ihre Aufmerksamkeit auf den gesellschaftlichen Alltag gelenkt. Damit wird die religiöse Energie der Laien zugunsten des Staates – wenn gleich über einen Umweg – zurück in die Gesellschaft und den dortigen Wirtschaftskreislauf geholt. Zugleich kann die ChBV den Laien das Gefühl vermitteln, daß ihre religiösen Aktivitäten, wenn schon nicht in Form der Teilnahme an Zeremonien in unmittelbar benachbarten, autonomen buddhistischen Laieneinrichtungen, so doch trotzdem in ihrem unmittelbaren Lebensumfeld einen wirksamen Niederschlag finden (siehe zu einer ähnlichen Einschätzung auch ZHE 2004).

#### 4. Schlußbetrachtung

Mit dem jüngsten Aufstreben der VR China zu einer wirtschaftlichen und politischen Weltmacht unterliegt auch die Rolle des Buddhismus in China einem beachtlichen Wandel. Der Rückblick auf die 2. Hälfte des 20. Jh. hat deutlich gemacht, wie sich das bilaterale Verhältnis zwischen staatlichen und buddhistischen Akteuren von einer bis Ende der Kulturrevolution zunehmend einseitigen Abhängigkeit der letzteren hin zu einer Interdependenz aller Beteiligten entwickelt hat. Dabei spielt die wachsende Popularität des Buddhismus gegenüber einer sinkenden Attraktivität parteipolitischer Propaganda eine ebenso wichtige Rolle wie die steigende ökonomische Kraft von Anhängern und Sympathisanten des Buddhismus innerhalb einer zunehmend liberalisierten Wirtschafts- und Gesellschaftsstruktur.

Unter den Buddhisten sind insbesondere zwischen Klerus und Laien unterschiedliche Rahmenbedingungen und Interessenlagen zu beobachten, so daß sich in einem immer stärker spürbaren Dreiecksverhältnis bei der Interessenvermittlung die staatlichen Institutionen auf der einen Seite und die buddhistischen Ordensmitglieder sowie die Laienanhänger auf der anderen Seite gegenüberstehen. Denn der Handlungsspielraum des Klerus liegt innerhalb der engen Kloster Grenzen und kann sich auf absehbare Zeit unter der Kontrolle der parteistaatlichen Führung nur in beschränktem Maße entfalten. Zugleich steht er in wirtschaftlicher Abhängigkeit von den Laien, die einen sehr viel breiteren und schwerer kontrollierbaren Aktionsradius besitzen. Auch wenn der Klerus nach wie vor die geistliche Führungsposition beansprucht, kann er sie je nach der Eigendynamik der weiteren Entfaltung des Laienbuddhismus auch partiell verlieren.

Von zentraler Bedeutung für die Entwicklung des Buddhismus in der VR China wird es somit sein, wie die Zahl der Laienanhänger steigt, welche Qualität ihre Ausbildung hat und auf welche Weise sie sich im Verhältnis zum

Sangha organisieren und artikulieren werden. Hier ist erkennbar, daß der Buddhismus nicht zuletzt dank seiner wachsenden karitativen Funktion an Einfluß in der Gesellschaft gewinnt. Zugleich sind aber auch immer wieder populistische Strömungen zu verzeichnen, von denen einige auch nichtbuddhistischen Motiven folgen. Insgesamt scheint hier mittelfristig durchaus ein Potential für die Verselbständigung einzelner Bewegungen und eine Etablierung von Institutionen abseits der ChBV zu liegen.

Als Dachorganisation für alle Buddhisten kommt der ChBV jedoch bis auf weiteres eine zentrale Rolle zu. Zwar wird sie auf parteistaatlicher Ebene seit ihrer Gründung im Jahr 1953 im Sinne eines korporatistischen Kontrollinstruments gegenüber der buddhistischen Gemeinschaft verstanden. Allerdings haben die Buddhisten Chinas von der Institutionalisierung in vielen Bereichen in erheblichem Maße profitiert. Mehr als etwa das enge institutionelle und doktrinäre Korsett der „Patriotischen Drei-Selbst-Bewegung“ bzw. der „Patriotischen Vereinigung“ für die christlichen Gemeinden bietet die ChBV eine Plattform für die Artikulierung originärer Interessen der Buddhisten im Binnen- wie im Außenverhältnis. Dabei steht der patriotische Zusammenschluß unter dem Dach der ChBV für die Anhänger des chinesischen Buddhismus (die Anhänger des tibetischen Buddhismus sind hiervon eher ausgenommen) keineswegs im Widerspruch zu ihrem Selbstverständnis, sondern stärkt gewissermaßen ihre Position unter den Religionsvertretern in China.

Wie sich auf Taiwan gezeigt hat, ist dort seit der Aufhebung des Organisationsmonopols der mit der ChBV vergleichbaren *Buddhist Association of the Republic of China (BAROC)* seit Ende der 1980er Jahre eine heterogene Organisationsstruktur entstanden, die eine fast unüberschaubare Vielfalt sehr unterschiedlicher buddhistischer Institutionen erlaubt, welche durchaus in einem scharfem Wettbewerb zueinander stehen können. Inwieweit ein solches pluralistisches Modell von Vorteil ist, läßt sich für das Festland nur schwer voraussagen. Absehbar ist jedoch, daß die ChBV als interessenvermittelndes Organ mittelfristig zunächst eher an Bedeutung gewinnt. Hier dürfte noch stärker als bisher der interne Diskurs zwischen Klerus und Laien geführt werden, und trotz der Abhängigkeit vom Staat bzw. der Führung der ChBV durch monastische Vertreter dürfte die Stimme der Laien ein immer stärkeres religiöses, aber sicher auch (religions)politisches Gewicht erhalten.

#### Bibliographie

- ALANRUO 1998, „Yi pian yanzhong weifan zongjiao xinyang ziyou zhengce de baodao“ (Über einen Bericht, der massiv gegen die Politik der Religionsfreiheit verstößt), in: *Yanjiu dongtai*, Nr. 2 (<http://magazine.fjnet./zdsq/detail.asp?id=794>, Aufruf: 12.04.2005).
- Bailinsi 2005, Homepage des Bailin-Klosters, <http://bailinsi.fjnet.com> (Aufruf: 12.04.2005).
- Bailinsi ketang 1996, „Kaizhan hongfa huodong, tigong sizhong suzhi“ (Die Aktivitäten zur Verbreitung des Dharma entfalten, die Qualität der vier Gruppen [buddhistischer Anhänger] verbessern), in: *Fayin*, Nr. 7, S. 14ff.
- BIRNBAUM, RAOUL 2003, „Buddhist China at the Century's Turn“, in: *China Quarterly*, Nr. 174, S. 429-450.

- BO JING 1999, „Gaige kaifang zhan xinmao, qiannian Shaolin jin kaiyan: Shaolinsi dailai de sikao“ (Die Reform- und Öffnungspolitik eröffnet neue Perspektiven, das Tausende Jahre alte Shaolin erstrahlt in völlig neuem Glanz), in: *Shijie zongjiao wenhua*, Nr. 2, S. 21-26.
- CHANGZHENG 1998, „Jushi fojiao‘ chuyi“ (Meine bescheidene Meinung zum „Laienbuddhismus“), in: *Fayin*, Nr. 7, S. 23ff.
- CHANGZHENG 2000, „Fojiao yu shehui zhuyi shehui xiang shiying yantaohui‘ zai Shanghai longzhong juxing“ (Zur feierlichen Durchführung des „Symposiums über die Anpassung des Buddhismus an die sozialistische Gesellschaft“ in Shanghai), in: *Fayin*, Nr. 10, S. 34-37.
- CHANGZHENG 2005, „Beixin qu guojie, fanyin chuan shifang: Gedi fojiaojie wei Yinduyang haixuan zaimin longzhong juxing xiaozai qifu fahui bing yongyue juankuan“ (Die Trauer kennt keine Landesgrenzen, die buddhistische Botschaft geht in alle Himmelsrichtungen: Buddhistische Kreise aller Regionen führen Dharma-Veranstaltungen für die Notleidenden der Tsunami-Welle im Indischen Ozean durch und spenden bereitwillig), in: *Fayin*, Nr. 2, S. 30ff.
- ChBV 1995a, „Guanyu quanguo fojiaojie xuexi guanche ‚aiguo zhuyi jiaoyu shishi gangyao‘ de yijian (gao)“ (Ansichten zum Studium des „Umsetzungsprogramms für eine patriotische Erziehung“ unter den buddhistischen Vertretern [Entwurf]), in: *Fayin*, Nr. 5, S. 11f.
- ChBV 1995b, „Guanyu shezhi Zhongguo Hanguo Riben fojiao youhao jiaoliu huiyi lianluo weiyuanhui de xieyi“ (Vereinbarung der Verbindungskommission der Chinesisch-Koreanisch-Japanischen Konferenz zum buddhistischen Freundschaftsaustausch), in: *Fayin*, Nr. 6, S. 35.
- ChBV 1997, „Shishi qiushi de pusa, gongde wuliang de wenjian“ (Ein Bodhisattva, der in den Tatsachen die Wahrheit sucht – ein Dokument, das über unermeßliche Verdienste verfügt), in: *Fayin*, Nr. 4, S. 3.
- ChBV 1999, „Zhongguo fojiao xiehui guanyu pipan ‚falungong‘ wenti de tongzhi“ (Mitteilung der Chinesischen Buddhistischen Vereinigung über die Kritik an *falungong*), in: *Fayin*, Nr. 8, S. 4.
- ChBV 2002a, „Zhongguo fojiao xiehui zhangcheng“ (Die Satzung der Chinesischen Buddhistischen Vereinigung), in: *Fayin*, Nr. 10, S. 25-28.
- ChBV 2002b, „Zhongguo fojiao xiehui guanyu shenru kaizhan jiepi falungong xiejiao de jueyi“ (Beschluss der Chinesischen Buddhistischen Vereinigung zur intensivierten Fortsetzung der Enthüllung von *falungong* als häretischem Kult), in: *Fayin*, Nr. 10, S. 29.
- ChBV 2003, *Zhongguo fojiao xiehui 50 nian* (50 Jahre Chinesische Buddhistische Vereinigung), Beijing: Selbstverlag.
- CHEN BING 2000a, „Zhongguo fojiao de huigu yu zhanwang“ (Rückblick und Ausblick für den chinesischen Buddhismus), in: *Fayin*, Nr. 2, S. 6-12.
- CHEN BING 2004, „Renjian fojiao yu fofa de chushijian xiuzheng“ (Der Humanistische Buddhismus und die außerweltliche Praxiserfahrung des Buddha-Dharma), in: *Fayin*, Nr. 8, S. 3ff.
- CHEN HANLIANG 2000b, „Chunfeng bo fanyin, aixin sa renjian: Ji Ningbo fojiao jushilin“ (Der Frühlingswind sendet buddhistische Botschaften, die Barmherzigkeit streut sich unter die Menschen: Notizen zum buddhistischen Laienzentrum in Ningbo), in: *Fayin*, Nr. 6, S. 40f.
- CHEN XINGQIAO 1998, *Fojiao ‚qigong‘ yu falungong* (Buddhistisches *qigong* und *falungong*), Beijing.
- CHEN XINGQIAO 2002, „Wu wang shishang kuren duo: Ji Xiamen Nanputuosi cishan shiye jijinhui“ (Vergeßt nicht die vielen Leidenden in der Welt: Zur Wohlfahrtsstiftung des Nanputuo-Tempels in Xiamen), in: *Fayin*, Nr. 6, S. 10-17.
- CHEN XINGQIAO 2005, „Haixia liang’an baisi qianseng juankuan qianwan jiuku junan xiaozai qifu fahui zai Jing juxing“ (Tausende Mönche aus Hunderten Klöstern beider Ufer spenden Millionen zur Rettung der Notleidenden anlässlich einer Dharma-Veranstaltung in Beijing), in: *Fayin*, Nr. 1, S. 39ff.
- China heute 2004, „Buddhistisches Institut Shanghai – Zulassungsbestimmungen 2004“, in: *China heute*, Nr. 4-5, S. 144f.
- DAGUANG 2000, „Suzhou Xiyuansi juxing fojiao jiaoyu yantaohui“ (Das Xiyuan-Kloster von Suzhou veranstaltet ein Symposium zur buddhistischen Ausbildung), in: *Fayin*, Nr. 4, S. 38f.
- DAGUANG 2001, „Zhong Yue fojiao jiaoyu yantaohui zai Suzhou longzhong juxing“ (Das chinesisch-vietnamesische Symposium über die buddhistische Ausbildung findet feierlich in Suzhou statt), in: *Fayin*, Nr. 10, S. 29ff.
- DAO SHUREN 1999, „Quanguo fojiaojie jianjue yonghu dang he zhengfu chuli ‚falungong‘ wenti“ (Die buddhistischen Kreise des gesamten Landes unterstützen tatkräftig die Maßnahmen von Partei und Regierung bezüglich der *falungong*-Problematik), in: *Fayin*, Nr. 8, S. 5.
- DENG ZIMEI 1995, „Jindai sengzhi gaige moshi yu xiandai conglin jianshe“ (Modelle für die Reform des Sangha-Systems in der jüngeren Vergangenheit und der moderne Aufbau von Conglin-Klöstern), in: *Fayin*, Nr. 10, S. 22-25.
- EVERS, GEORG 1995, „Konfuzius, Laozi und Buddha im heutigen China“, in: *China heute*, Nr. 4, S. 106-112.
- FANG GUANGCHANG 2001, „Ershiyi shiji Zhongguo fojiao de zouxiang“ (Die Ausrichtung des chinesischen Buddhismus im 21. Jahrhundert), in: *Fayin*, Nr. 9, S. 15ff.
- FANG HUA 1994a, „Zaijia jiaotu de suzhi ye jixu tigao“ (Die Qualität der Laienanhänger bedarf auch der dringenden Verbesserung), in: *Fayin*, Nr. 6, S. 38f.
- FANG HUA 1994b, „Dui dangqian seng jiaoyu de yixie yijian“ (Einige Ansichten zur gegenwärtigen Sangha-Ausbildung), in: *Fayin*, Nr. 11, S. 31f.
- FANG HUA 1995, „Hongfa lisheng shi dangjin he jinhou fojiao zhong de yi da zhuti“ (Die Verbreitung des Dharma und Wohlfahrt für die Mitmenschen ist das Hauptthema des Buddhismus in Gegenwart und Zukunft), in: *Fayin*, Nr. 10, S. 29f.
- FANG HUA 1996, „Tantan fojiao jushilin jianshe“ (Anmerkungen zum Aufbau buddhistischer Laienzentren), in: *Fayin*, Nr. 1, S. 41ff.
- FANG LITIAN 2000, „Hongfa lisheng: Dangdai fojiao de zhuxuanlü“ (Die Verbreitung des Dharma und die Wohlfahrt für die Mitmenschen: Das Hauptthema des gegenwärtigen Buddhismus), in: *Fayin*, Nr. 5, S. 18-20.
- Fayin 1983, „Fayang fojiao youliang chuantong, wei zuguo shehuizhuyi shiye er xianshen“ (Die hervorragende Tradition des Buddhismus entfalten und der sozialistischen Sache des Heimatlands widmen), in: *Fayin*, Nr. 1, S. 2-4.
- Fayin 1994, „Guanyu siyuan jingshang, sushi, menpiao deng wenti da duzhe wen“ (Antworten auf Leserfragen bezüglich einiger Fragen des Kommerzes, des Vegetarismus und des Eintrittskartenverkaufs in den Klöstern), in: *Fayin*, Nr. 6, S. 34f.
- Fayin 1999, „Zhuahao chuanjie gongzuo, cujin sengtuan jianshe: wu nian lai chuanjie gongzuo de huigu yu zhanwang“ (Die Ordinationsarbeit anpacken, die Stärkung des Sangha fördern: Rückblick und Ausblick angesichts von fünf Jahren Ordinationsarbeit), Interview mit Meister Miaohua, in: *Fayin*, Nr. 2, S. 9ff.
- Fayin 2002, „Zhongguo foxie tuixuan Yicheng fashi wei huizhang“ (Die Chinesische Buddhistische Vereinigung wählt Meister Yicheng zu ihrem Vorsitzenden), in: *Fayin*, Nr. 10, S. 37.
- Fayin 2005a, „Jinian Juzan fashi yuanji ershi zhou nian zuotanhui zai Jiangyin juxing“ (Über das Symposium in Jiangyin anlässlich des 20. Todestages des Dharma-Meisters Juzan), in: *Fayin*, Nr. 1, S. 44ff.
- Fayin 2005b, „Haixia liang’an fojiaojie wei Yinduyang haixuan zaiqu juankuan siyuan, danwei, geren mingdan“ (Namensliste der buddhistischen Klöster, Danweis und Individuen beider Ufer, die für die Tsunami-Opfer im Indischen Ozean gespendet haben), in: *Fayin*, Nr. 1, S. 41ff.
- FORI 1995, „Fo dizi bi aiguo lun“ (Abhandlung über den unbedingten Patriotismus der Anhänger des Buddha), in: *Fayin*, Nr. 5, S. 21-24.
- FORI 1996, „Zhongguo chanzong de zhenxing“ (Der Aufschwung der chinesischen Chan-Schule), in: *Fayin*, Nr. 4, S. 9ff.
- FORI 1998, „Jinxiandai jushi fojiao“ (Laienbuddhismus in der jüngeren Vergangenheit und der Gegenwart), in: *Fayin*, Nr. 5, S. 13ff.
- Gaominsi 2005, Homepage des Gaomin-Klosters, <http://www.gaominsi.org> (Aufruf: 12.04.2005).
- GÜNZEL, MARCUS 1998, *Die Taiwan-Erfahrung des chinesischen Sangha: Zur Entwicklung des buddhistischen Mönchs- und Nonnenordens in der Republik China nach 1949*, Göttingen.
- GUOCHE 2000, „Fazhan jishi liren de cishan shiye“ (Über die Entwicklung der karitativen Aktivitäten zur Rettung der Welt und Wohlfahrt für die Mitmenschen), in: *Fayin*, Nr. 5, S. 3-6.



- HAHN, THOMAS H. 1989, „New Developments Concerning Buddhist and Taoist Monasteries“, in: JULIAN F. PAS (Hrsg.), *The Turning of the Tide, Religion in China Today*, Hongkong, S. 79-101.
- HE JINSONG 1998, „Zhongguo fojiao ying zou shenme daolu: Guanyu jushi fojiao de sikao“ (Welchen Weg der chinesische Buddhismus beschreiten sollte: Gedanken zum Laienbuddhismus), in: *Shijie zongjiao yanjiu*, Nr. 1, S. 22-29.
- HOLBIG, HEIKE 2002, „Buddhistische Vereinigung bestimmt neuen Präsidenten“, in: *China aktuell*, Nr. 9 / Ü 12, S. 1000f.
- JAN YÜN-HUA 1984, „The Religious Situation and the Studies of Buddhism and Taoism in China: An Incomplete and Imbalanced Picture“, in: *Journal of Chinese Religions*, Nr. 12, S. 37-64.
- JIANXIN 1995, „Guanyu zongjiao gongzuo de jidian renshi he yijian“ (Einige Einsichten und Ansichten zur Religionsarbeit), in: *Fayin*, Nr. 5, S. 3f.
- JINGBO 2000, „Hongyang fofa, sengren yongheng de shiming“ (Die Verbreitung des Buddha-Dharma ist die ewige Mission der Sangha-Mitglieder), in: *Fayin*, Nr. 5, S. 13-15.
- JINGHUI 1997, „Guanyu ‚Quanguo hanchuan fojiao siyuan chuanshou santan dajie guanli banfa‘ deng sange wenjian cao‘an de shuoming“ (Erläuterungen zum Entwurf der ‚Nationalen Verwaltungsbestimmungen für Große Ordinationen in drei Plattformen in den Hanbuddhistischen Klöstern‘ sowie weiterer Dokumente), in: *Fayin*, Nr. 4, S. 10ff.
- JINGHUI 2001, „Maikai bufa, zouxiang weilai: ‚Fayin‘ 200 qi ganhuai ershan shi“ (Von den ersten Schritten bis zur Zukunft: Gedanken über einige Episoden aus 200 Ausgaben von *Fayin*), in: *Fayin*, Nr. 4, S. 1ff.
- JINGHUI 2002, „Guanyu xiugai ‚Zhongguo fojiao xiehui zhangcheng‘ de baogao“ (Bericht über die Änderungen der ‚Satzung der Chinesischen Buddhistischen Vereinigung‘), in: *Fayin*, Nr. 10, S. 22-24.
- JINGYIN 2000, „Cong dui chuantong banxue zhidao sixiang zhi fansi: Tan fojiao jiaoyu de weilai“ (Reflexionen zur Denkweise von einem traditionellen Lehrbetrieb: Über die Zukunft der buddhistischen Ausbildung), in: *Fayin*, Nr. 4, S. 10-21.
- JUEDENG 2003, „Xin shiji Zhongguo fojiao de lishi shiming: Jianlun fojiao tuanti de diwei yu zishen jianshe“ (Der Auftrag des chinesischen Buddhismus im neuen Jahrhundert: Diskussion über den Status und die eigenständige Stärkung der buddhistischen Gemeinschaft), in: *Fayin*, Nr. 12, S. 31ff.
- KUANREN 2001, „Huigu yu ganyan“ (Rückblick und persönliche Überlegungen), in: *Fayin*, Nr. 4, S. 6ff.
- LAI, WHALEN 1986, „The Three Jewels in Contemporary China“, in: *Inter-Religio*, Nr. 9, S. 24-28.
- LANRUO 1996, „Zhongguo fojiao xiehui jiaozhi gongzuo weiyuanhui kuoda huiyi zai Wuxi juxing“ (Die Erweiterte Sitzung des Arbeitsgremiums der Chinesischen Buddhistischen Vereinigung zum [buddhistischen] Bildungssystem hat in Wuxi stattgefunden), in: *Fayin*, Nr. 7, S. 7ff.
- LI XIANPING 1997, „Renjian fojiao de xiandai zhuanhuan ji qi yi yi“ (Über den gegenwärtigen Wandel und die Bedeutung des Humanistischen Buddhismus), in: *Shijie zongjiao yanjiu*, Nr. 1, S. 48-53.
- LI SHOUJING 1998, „Jinxiandai Jiangsu seng jiaoyu gaiguan“ (Ein Überblick über die Sangha-Ausbildung in Jiangsu in der jüngeren Vergangenheit und der Gegenwart), in: *Fayin*, Nr. 5, S. 40ff.
- LIN SHUNDAO 2003, „Zhejiang Wenzhou minjian nianfo songjing jieshe jihui diaocha yanjiu“ (Erhebungen zur volks[religiösen] Buddha- und Sutren-Rezitation sowie zur Gemeinschaftsbildung in Wenzhou in der Provinz Zhejiang), in: *Shijie zongjiao yanjiu*, Nr. 4, S. 59-67.
- LIU YUANCHUN 2004, *Huadao yu fansi: Fojiao rushi zhi dao* (Entwicklungen und Reflexionen: Der Weg des Buddhismus in die Welt), Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe. Dort S. 269-273 („Jushimen zai xiang shenme? Guanyu muqian fojiao xinyang qingkuang de diaocha fenxi“ [Was denken die Laienbuddhisten? Umfrageanalysen über die gegenwärtige Situation des buddhistischen Glaubens], urspr. ersch. in: *Fayin* 2001); S. 290-300 („Qinggan shiluo yu jingshen zhenghe: Yiwei xiangan nügong fojiao xinyang de xinlu licheng“ [Emotionaler Niedergang und geistige Neuordnung: Zur Entwicklung des buddhistischen Glaubens einer Arbeiterin], urspr. ersch. in: *Dangdai zongjiao yanjiu* 2000, *Fayin* 2002); S. 301-317 („Shehui chengshihua fazhan zhong de fojiao xinyang wenti“ [Probleme des buddhistischen Glaubens im Kontext der gesellschaftlichen Urbanisierung], urspr. ersch. in: *Fayin* 2002, *Juequn* 2002).
- MACINNIS, DONALD E. 1993, *Religion im heutigen China: Politik und Praxis*, dt. Übers. hrsg. von ROMAN MALEK, Nettetal, S. 187-286.
- MIAOYINZHI – MINGYONG 1997, „Fojiao qingnian jushi wenjuan diaocha baogao“ (Bericht über die Befragung junger buddhistischer Laien), in: *Fayin*, Nr. 2, S. 23ff.
- MINGSHAN 1996, „Zai Zhongguo fojiao xiehui jiaozhi gongzuo weiyuanhui kuoda huiyi shang de jianghua“ (Rede auf der Erweiterten Sitzung des Arbeitsgremiums der Chinesischen Buddhistischen Vereinigung zum [buddhistischen] Bildungssystem), in: *Fayin*, Nr. 7, S. 5ff.
- MINGYUAN 2000, „Zongjiaojie canyu faqi chengli Zhongguo fanxiejiao xiehui“ (Religionsvertreter beteiligen sich an der Gründung der Chinesischen Vereinigung zur Bekämpfung häretischer Kulte), in: *Fayin*, Nr. 12, S. 41.
- MO LEI 1996, „Fojiao jiaoyu mianmianguan“ (Betrachtungen zur Ausbildung im Buddhismus), in: *Fayin*, Nr. 5, S. 26ff.
- MÜLLER, GOTELIND 1993, *Buddhismus und Moderne: Ouyang Jingwu, Taixu und das Ringen um ein zeitgemäßes Selbstverständnis im chinesischen Buddhismus des frühen 20. Jahrhunderts*, Stuttgart.
- Ningbo jushilin 2005, Homepage des Laienzentrums von Ningbo, www.nb-jushilin.org (Aufruf: 12.04.2005).
- PAN GUIMING 2000, „Cong Taixu de ‚renjian fojiao‘ zhanwang xin shiji de Zhongguo fojiao“ (Ausblick auf den chinesischen Buddhismus des neuen Jahrhunderts aus der Warte des ‚Humanistischen Buddhismus‘ von Taixu), in: *Shijie zongjiao yanjiu*, Nr. 2, S. 108-111.
- PAS, JULIAN F. 1989, „Revival of Temple Worship and Popular Religious Traditions“, in: JULIAN F. PAS (ed.): *The Turning of the Tide, Religion in China Today*, Hongkong, S. 158-209.
- PITTMAN, DON ALVIN 2001, *Toward a Modern Chinese Buddhism. Taixu's Reforms*, Honolulu.
- POWELL, WILLIAM 1984, „More Laughter at Tiger Creek: Impressions of Buddhism in Modern China“, in: *Journal of Chinese Religions*, Nr. 12, S. 77-88.
- SHENGHUI 2003, „Zhongguo fojiao xiehui wushi nian“ (50 Jahre Chinesische Buddhistische Vereinigung), in: *Fayin*, Nr. 10, S. 10-27.
- SHENGHUI 2004, „‚Huangjin niudai‘ de xin gouxiang: Zhongguo daibiaotuan jidiao yanshuo“ (Über das neue Konzept des ‚Goldenen Drehkreuzes‘: Grundsatzrede der chinesischen Delegation), in: *Fayin*, Nr. 11, S. 4ff.
- SHI ZHOU 1994, „Dui fojiaojie jiji touden ‚Xiwang gongcheng‘ de sikao“ (Gedanken über die intensive Unterstützung des ‚Projekts Hoffnung‘ seitens der Buddhisten), in: *Fayin*, Nr. 8, S. 34-36.
- SPONBERG, ALAN 1984: „The Study of Buddhism in China: Some Observations on the Chinese Buddhist Association and Its Seminary“, in: *Journal of Chinese Religions*, Nr. 12, S. 65-76.
- STAIGER, BRUNHILD 1994, „ZK erläßt Programm für patriotische Erziehung“, in: *China aktuell*, Nr. 9 / Ü 22, S. 921f.
- TANG SIPENG 2004, „Tigao sengzhong suzhi, peiyang fojiao rencai: Xuecheng fuhuizhang jian mishuzhang fu Shanxi Wutaishan nizhong foxueyuan kaocha jishi“ (Die Qualität des Sangha verbessern, den buddhistischen Nachwuchs fördern: Aufzeichnungen über den Inspektionsbesuch des Vizevorsitzenden und Generalsekretärs Xuecheng bei der buddhistischen Nonnenakademie im Wutai-Gebirge in der Provinz Shanxi), in: *Fayin*, Nr. 9, S. 50ff.
- WANG LEIQIAN 2001, „Zouchu Zhongguo fojiao jiaoyu kunjing chuyi“ (Meine bescheidene Meinung zum Ausweg aus der Bildungsmisere des chinesischen Buddhismus), in: *Fayin*, Nr. 10, S. 7ff.
- WANG XIAOMING 2004a, „Aisi gongli zun yijiao, daizhan hongtu yao gujin: fojiaojie shenqie mianhuai shiji weiren Deng Xiaoping“ (In ehrfürchtigem Gedenken an das Erbe, in Erwartung an die Erleuchtung von Vergangenheit und Gegenwart: Die buddhistischen Kreise gedenken der Jahrhundertpersönlichkeit Deng Xiaoping), in: *Fayin*, Nr. 9, S. 44ff.
- WANG XIAOMING 2004b, „Fojiao yu dangdai shehui‘ xueshu yantaohui zai Xianggang juxing“ (In Hongkong findet das wissenschaftliche Symposium zum ‚Buddhismus und der gegenwärtigen Gesellschaft‘ statt), in: *Fayin*, Nr. 1, S. 36ff.

- WEI CHENGYAN 2001, „Yi ‚Fayin‘ de chuchuangqi“ (Zum Gedenken an die Erstausgabe von *Fayin*), in: *Fayin*, Nr. 4, S. 3ff.
- WEI WU – CHOU LIN 2005, „Haixia liang’an baisi qianseng, juankuan qianwan jiuku jiuann“ (Tausende Mönche aus Hunderten Klöstern beider Ufer spenden Millionen zur Rettung der Notleidenden), in: *Fayin*, Nr. 1, S. 42ff.
- WELCH, HOLMES 1967, *The Practice of Chinese Buddhism: 1900–1950*, Cambridge, Mass.
- WELCH, HOLMES 1972, *Buddhism under Mao*, Cambridge, Mass.
- WEN YONGNING 1998, „Hubei sheng Huanmei xian fojiao de xianzhuang yu duice“ (Zu aktuellen Phänomenen und Gegenstrategien hinsichtlich des Buddhismus im Kreis Huanmei der Provinz Hubei), in: *Zongjiaoxue yanjiu*, Nr. 3, S. 110–113.
- WENZEL-TEUBER, KATHARINA 2005a, „Mitgefühl kennt keine Grenzen – die Arbeit der buddhistischen Nanputuo-Wohlfahrtsstiftung“, in: *China heute*, Nr. 1–2, S. 6f.
- WENZEL-TEUBER, KATHARINA 2005b, „Buddhistische Klöster zwischen Kommerzialisierung und Heiligkeit“, in: *China heute*, Nr. 1–2, S. 5f.
- WU XIN 2001, „Lüyou jingqu yü zongjiao huodong changsuo de guanxi“ (Zum Verhältnis zwischen touristischen Destinationen und religiösen Stätten), in: *Shijie zongjiao wenhua*, Nr. 1, S. 39f.
- XIAOCHENG 1996, „Zhongguo fojiaojie longzhong juxing Zhongguo foxueyuan jianyuan sishi nian qingzhu huodong“ (Die chinesischen buddhistischen Kreise feiern die Errichtung der Chinesischen Buddhistischen Akademie vor 40 Jahren), in: *Fayin*, Nr. 11, S. 7ff.
- XIE CIBEI 1995, „Shilun fojiao zai dangdai ‚wenming chongtu‘ zhong de teshu jiazhi: Foya hesuo yan, fozhi hesuo zhi“ (Über den besonderen Stellenwert des Buddhismus innerhalb des gegenwärtigen ‚clash of civilizations‘: Was besagen Buddha-Zähne, was bedeuten Buddha-Finger), in: *Fayin*, Nr. 5, S. 25–27.
- Xinhua News Agency* 2005, „Chinese Religious Communities Raise Money for Asian Tsunami-hit Areas“, 07.02.2005, nach *BBC Monitoring Global News Asia Pacific Political File* 08.02.2005.
- XU JILIANG 1996, *Zhongguo foxueyuan chengli sishi zhou nian jinian ce* (Bildband zum Gedenken an das 40jährige Jubiläum der Gründung der Chinesischen Buddhistischen Akademie), Beijing.
- XU YUCHENG 1995, „Zhongguo fojiao xiehui zhaokai liujie yici changwu lishi kuoda huiyi ji shengji fojiao xiehui gongzuo zuotanhui“ (Die Einberufung der Chinesischen Buddhistischen Vereinigung zur ersten Erweiterten Sitzung des Ständigen Vorstands in der sechsten Amtsperiode sowie zur Arbeitsrunde der Chinesischen Buddhistischen Vereinigung auf Provinzebene), in: *Fayin*, Nr. 4, S. 3–6.
- XUECHENG 1996, „Xiandai conglin xiuxue shenghuo de qushi“ (Zu gegenwärtigen Trends der Praxis und der Lebensführung in Conglin-Klöstern), in: *Fayin*, Nr. 7, S. 10ff.
- XUECHENG 1999, „Renjian fojiao sixiang zhi guanjian“ (Meine bescheidene Meinung zur Denkweise eines Humanistischen Buddhismus), in: *Fayin*, Nr. 1, S. 3ff.
- XUECHENG 2001, „Yingdang qieshi jiaqiang chujiazhong de suzhi jiaoyu“ (Die Qualität der Ausbildung des buddhistischen Klerus muß ernsthaft verbessert werden), in: *Fayin*, Nr. 3, S. 8ff.
- YANG FENGGANG – WEI DEDONG 2005, „The Bailin Buddhist Temple: Thriving under Communism“, in: YANG FENGGANG – JOSEPH B. TAMNEY (Hrsg.): *State, Market, and Religions in Chinese Societies*, S. 63–86.
- YICHENG 2002, „Jicheng Zhao Puchu huizhang yiyuan: Tongxin xieli, kaichuang Zhongguo fojiao shiye xin jumian“ (Den letzten Willen des [ChBV-]Vorsitzenden Zhao Puchu fortführen: Mit ganzem Herzen und vereinten Kräften neue Perspektiven für den chinesischen Buddhismus erschließen), in: *Fayin*, Nr. 10, S. 32–37.
- YINCHUN 1999, „Zhongguo foxueyuan shisheng youxing kangyi Beiyue hongzha wo zhu Nan shiguan“ (Lehrer und Schüler der Chinesischen Buddhistischen Akademie demonstrieren und protestieren gegen die Bombardierung unserer Botschaft in Jugoslawien durch die NATO), in: *Fayin*, Nr. 6, S. 34.
- YU WEIQING 1995, „Dui fojiao dazhonghua de ji dian kanfa“ (Einige Ansichten zur Popularisierung des Buddhismus), in: *Fayin*, Nr. 1, S. 20f.
- YUANLI 1999, „Songshan fayü: Fang quanguo renda daibiao, Shaolin-si zhuchi Shi Yongxin fashi“ (Dharma-Worte aus dem Song-Gebirge: Zu Besuch beim Vertreter des Nationalen Volkskongresses, dem Abt des Shaolin-Klosters, Dharma Meister Shi Yongxin), in: *Shijie zongjiao wenhua*, Nr. 2, S. 18–20.
- YUELANG 1995, „Shilun simiao zai gaige kaifang xingshi xia de diweihe zuoyong“ (Zum Status und zur Funktion von Klöstern und Tempeln im Zuge der Reform- und Öffnungspolitik), in: *Fayin*, Nr. 1, S. 22f.
- ZHANG LI 1999a, „Shang ma sha ze, xia ma xue fo“ (Auf das Pferd steigen und den Räuber töten, vom Pferd steigen und von Buddha lernen), in: *Fayin*, Nr. 6, S. 6.
- ZHANG MIN 1999b, „Zhao Pu lao fenu le“ (Der ehrwürdige Zhao Pu [chu] ist erzürnt), in: *Fayin*, Nr. 6, S. 7.
- ZHANG MIN 2002, „Gaoju aiguo aijiao qizhi, jiaqiang fojiao zishen jianshe: Fang xindangxuan de Zhongguo fojiao xiehui huizhang Yicheng fashi“ (Die Flagge der Liebe zum Vaterland und zur [buddhistischen] Lehre hochhalten, die Stärkung der buddhistischen Eigenverantwortlichkeit fördern: Zu Besuch bei dem neugewählten Vorsitzenden der Chinesischen Buddhistischen Vereinigung Meister Yicheng), in: *Fayin*, Nr. 10, S. 64f.
- ZHAO PUCHU 1983, „Zhongguo fojiao xiehui sanshi nian“ (30 Jahre Chinesische Buddhistische Vereinigung), in: *Fayin*, Nr. 6, S. 13–21.
- ZHAO PUCHU 1995a, „Zai zongjiaojie xuexi guanche ‚aiguo zhuyi jiaoyu shishi gangyao‘ zuotanhui shang de jianghua“ (Rede auf der Sitzung zum Studium des ‚Umsetzungsprogramms für eine patriotische Erziehung‘ unter den Religionsvertretern), in: *Fayin*, Nr. 1, S. 4f.
- ZHAO PUCHU 1995b, „Zai shengji fojiao xiehui gongzuo zuotanhui bimuhui shang de jianghua“ (Rede beim Abschlußforum der Arbeitssitzung der Chinesischen Buddhistischen Vereinigungen auf Provinzebene), in: *Fayin*, Nr. 5, S. 6f.
- ZHAO PUCHU 1995c, „Zai Zhongguo fojiao xiehui liujie yici changwu lishi (kuoda) huiyi shang de jianghua“ (Rede auf der ersten [Erweiterten] Sitzung des Ständigen Vorstands in der sechsten Amtsperiode der Chinesischen Buddhistischen Vereinigung), in: *Fayin*, Nr. 5, S. 5.
- ZHAO PUCHU 1996, „Zhongguo foxueyuan sishi nian“ (40 Jahre Chinesische Buddhistische Akademie), in: *Fayin*, Nr. 11, S. 3–6.
- ZHAO PUCHU 1997, „Zai Zhongguo fojiao xiehui liujie sanci huiyi changwu lishi kuoda huiyi shang de jianghua“ (Rede auf der Erweiterten Sitzung des Ständigen Vorstands im Rahmen der dritten Sitzung der sechsten Amtsperiode der Chinesischen Buddhistischen Vereinigung), in: *Fayin*, Nr. 4, S. 6ff.
- ZHAO PUCHU 2005, „Zongjiao zhengce falü zhishi dawen“ (Antworten zu Fragen bezüglich des rechtlichen Grundwissens über die Religionspolitik), Online-Ausgabe unter <http://www.buddhism.com.cn/zcfg/zcdw/zc8.htm> und [.../zc9.htm](http://www.buddhism.com.cn/zcfg/zcdw/zc9.htm) (Aufruf: 31.01.2005), Punkte 179–195, 232/235/236/239, 260/261.
- ZHE JI 2004, „Buddhism and the State: A New Relationship. Increasing Numbers of Believers Bring Great Changes to the Monastic Economy in China“, in: *Perspectives chinoises*, Nr. 55, Online-Ausgabe unter [http://www.cefc.com.hk/uk/pc/articles/art\\_ligne.php?num\\_art\\_ligne=5501](http://www.cefc.com.hk/uk/pc/articles/art_ligne.php?num_art_ligne=5501); (Aufruf: 19.01.2005).
- ZHENG WEN 1996, „Bixu youxiao zhizhi: Luanjian lanjian miaoyu, luntian foxiang de huodong“ (Die Notwendigkeit des effektiven Unterbindens: Zu den Aktivitäten der chaotischen und mißbräuchlichen Errichtung von Klöstern, Tempeln und buddhistischen Statuen unter freiem Himmel), in: *Zhongguo zongjiao*, Nr. 2, S. 52f.
- Zhoushan shi fojiao xiehui 1995, „Tigao jingyi, shibie zhenwei: Yanfang bufa fenzi dao simiao xingpian“ (Die Aufmerksamkeit erhöhen, zwischen wahr und falsch unterscheiden: Harte Bekämpfung von Betrugereien durch unrechtmäßige Elemente in Klöstern und Tempeln), in: *Fayin*, Nr. 8, S. 37.
- ZHU ZHE 1997, „Dangdai mingseng Juzan fashi chuanlüe: Jin yi ci wenjinian Juzan fashi shishi shisan zhounian“ (Biographische Notizen zu dem bedeutenden Gegenwartsmonch Juzan: Ein Beitrag zum Gedenken an den 13. Todestag des Dharma-Meisters Juzan), in: *Shijie zongjiao yanjiu*, Nr. 2, S. 9–20.