

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author: Guggenmos, Esther-Maria
Title: "Engaged Buddhism in Taiwan? Zum Profil eines gesellschaftlich engagierten Gegenwartsbuddhismus"

Published in: China heute: Informationen über Religion und Christentum im chinesischen Raum
St. Augustin: China-Zentrum

Volume: 25 (3)
Year: 2006
Pages: 105 - 116
ISSN: 0932-6855
URL: https://www.china-zentrum.de/fileadmin/PDF-Dateien/2006/China_heute_145_Esther-Maria_Guggenmos_Engaged_Buddhism_in_Taiwan.pdf

The article is used with permission of [China-Zentrum](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

ENGAGED BUDDHISM IN TAIWAN? ZUM PROFIL EINES GESELLSCHAFTLICH ENGAGIERTEN GEGENWARTSBUDDHISMUS

ESTHER-MARIA GUGGENMOS

Taiwanesischer Buddhismus – das verbindet sich in jüngster Gegenwart z.B. mit dem entschlossen karitativ-sozialen Engagement einer starken, von Laien getragenen buddhistischen Bewegung, mit Großklöstern, die einen *humanistic Buddhism* oder die Verwirklichung des „Reinen Landes“ auf Erden propagieren, mit einer Nonne, die sich vehement für die Aufhebung der Unterordnung der Nonnen unter die Mönche einsetzt, oder mit intensiven innerbuddhistischen Diskussionen über den Begriff eines „gesellschaftlich engagierten Buddhismus“. Die Welt des taiwanesischen Buddhismus scheint stark im Aufbruch und regt zum Weiterfragen an. Schöpfen die verschiedenen Bewegungen aus einer gemeinsamen Inspiration? Was ist das Selbstverständnis dieses offensichtlich modernen, sozial-gesellschaftlich aktiven Buddhismus?

In der internationalen akademischen Diskussion wird taiwanesischer Buddhismus in den letzten Jahren zunehmend zur Kenntnis genommen,¹ denn in buddhistischer Hinsicht ist Taiwan lokalgeschichtlich interessant geworden: Über die letzten fünfzig Jahre hat sich dort ein blühender, vornehmlich chinesisch-mahāyānistisch, dennoch offener und zunehmend pluralistischer Buddhismus mit einer weitverzweigten Organisationsstruktur entwickelt. Breite Schichten der taiwanesischen Bevölkerung fühlen sich vom Buddhismus der Großklöster angezogen und organisieren sich auch eigenständig in unabhängigen Laienorganisationen. Nachdem der taiwanesischer Buddhismus mit seiner jüngsten Entwicklung verstärkt ins internationale Bewußtsein tritt, stellt sich die Frage der Anschlußfähig-

keit des dortigen Buddhismuskonzeptes an einen *engaged Buddhism*, dessen Entstehung und Relevanz heute geographisch übergreifend von Asien bis nach Amerika und Europa reflektiert wird.

Neben einem Einblick in die gegenwärtige Situation des taiwanesischen Buddhismus soll dieser Frage daher nachgegangen werden. Hierzu möchte dieser Beitrag zunächst den englischen Terminus und den sich damit verbindenden Neuaufbruch vorstellen und in einem zweiten Schritt durch einen Überblick über den taiwanesischen Buddhismus internationale Anknüpfungsmöglichkeiten aufzeigen. Der historische Hintergrund der taiwanesischen Entwicklung verweist dann auf die Eigenart des „gesellschaftlich engagierten Buddhismus“ in Taiwan und wird durch eine begriffliche Reflexion der indigenen Bezeichnungen abgeschlossen.

1) Begriffliche Grundlegung – engaged Buddhism

Publikationen, die sich mit dem Begriff eines *engaged Buddhism* auseinandersetzen, mehren sich gerade von anglo-amerikanischer Seite in den letzten Jahren.² Dabei ist der Einbezug Taiwans erst in einem zweiten Schritt erfolgt.³ Sucht man nach Definitionen und klaren Abgrenzungen des englischen Begriffs, so erhält man Einblick in eine vielschichtige, lebendige Diskussion, in der es vor allem um Identifikationsprozesse und die Selbstfindung eines modernen, meist auf Amerika konzentrierten und an den Aufbrüchen des Theravāda-Buddhismus orientierten Buddhismus geht. *Engaged Buddhism* scheint so der ständig aktualisierenden Beschreibung zu bedürfen und etwas wie ein positiv konnotiertes Suchwort oder eine Sammelbewegung zu sein, der es weniger um kontrastive Abgrenzung nach außen, sondern vielmehr um eine pragmatisch orientierte Konzentration und Zusammenschau bereits vorhandener buddhistischer Neuansätze geht. Behauptet wird ein

¹ Neben den beiden einschlägigen Publikationen zu taiwanesischem Buddhismus (CHARLES BREWER JONES [1999], *Buddhism in Taiwan. Religion and the State, 1669–1990*, Honolulu; MARCUS GÜNZEL, [1998], *Die Taiwan-Erfahrung des chinesischen Sangha. Zur Entwicklung des buddhistischen Mönchs- und Nonnenordens in der Republik China nach 1949*, Göttingen) häufen sich in letzter Zeit auch englischsprachige Überblicksartikel zur Lage des Gegenwartsbuddhismus in Taiwan: MARCUS BINGENHEIMER (2003), „Chinese Buddhism Unbound – Rebuilding and Redefining Chinese Buddhism on Taiwan“, in: KALPAKAM SANKARNARAYAN (Hrsg.), *Buddhism in Global Perspective*, Mumbai, S. 122-146; ELISE ANNE DEVIDO (2005), „Mapping the Trajectories of Engaged Buddhism in Taiwan and Southeast Asia“, in: *The Ricci Bulletin*, S. 31-62; DAVID SCHAK – HSIN-HUANG MICHAEL HSIAO (2005), „Taiwan’s Socially Engaged Buddhist Groups“, in: *China Perspectives*, Nr. 59, S. 43-59. Mittlerweile gibt es Monographien zu Einzelphänomenen, wie etwa: MARCUS BINGENHEIMER (2004), *Der Mönchsgelehrte Yinshun (*1906) und seine Bedeutung für den chinesisch-taiwanischen Buddhismus im 20. Jahrhundert*, Würzburger sinologische Schriften, Heidelberg; STUART CHANDLER (2004), *Establishing a Pure Land on Earth. The Foguang Buddhist Perspective on Modernization and Globalization*, Honolulu.

² Neben Einzelbeiträgen hat sich das *Journal of Buddhist Ethics* als Diskussionsplattform stark gemacht und vom 7.–14. April 2000 eine Online-Konferenz mit dem Thema „Socially Engaged Buddhism“ abgehalten. CHRISTOPHER S. QUEEN, Dozent an der Harvard-Universität, ist als Verantwortlicher der besagten Konferenz und Herausgeber gesammelter Beiträge zum engagierten Buddhismus eine treibende Kraft dieser Diskussion. Vier Aufsatzbände sind mit ihm als (Mit-)Herausgeber bisher erschienen: CHRISTOPHER S. QUEEN – SALLIE KING (Hrsg.) (1996), *Engaged Buddhism. Buddhist Liberation Movements in Asia*, New York; DUNCAN RYŪKEN WILLIAMS – CHRISTOPHER S. QUEEN (Hrsg.) (1999), *American Buddhism: Methods and Findings in Recent Scholarship*, Curzon Critical Studies in Buddhism, London; CHRISTOPHER S. QUEEN (Hrsg.) (2000), *Engaged Buddhism in the West*, Boston; CHRISTOPHER S. QUEEN – CHARLES PREBISH – DAMIEN KEOWN (Hrsg.) (2003), *Action Dharma: New Studies in Engaged Buddhism*, Curzon Critical Studies in Buddhism, London. Die Diskussion begann mit der Sammlung von Schriften als sozial engagiert eingestuft buddhistischer Führer: FRED EPPSTEINER (Hrsg.) (1988), *The Path of Compassion: Writings on Socially Engaged Buddhism*, Berkeley; ARNOLD KOTLER (Hrsg.), *Engaged Buddhist Reader*, Berkeley.

³ Ohne den Einbezug Taiwans tat dies das erste Überblickswerk von QUEEN – KING (1996). Der darauf aufbauende Band enthält jedoch mit JULIA HUANG, „The Buddhist Tzu-Chi Foundation of Taiwan“, in: QUEEN – PREBISH – KEOWN (2003), S. 134-151, einen Beitrag zum taiwanesischen Buddhismus. Explizit „Engaged Buddhism in Taiwan“ beschreiben im Überblick hingegen DEVIDO (2005) und SCHAK – HSIAO (2005).

grundlegender Wandel des Buddhismus in seiner Begegnung mit der Moderne und dem Westen, der teilweise sogar zu dem Wunsch führt, ein „viertes Fahrzeug“ neben dem Hīnayāna-, Mahāyāna- und Vajrayāna-Buddhismus zu etablieren.⁴ Wenn man den Begriff daher als beschreibenden Terminus akademischerseits aufgreift, muß man gleichzeitig seiner operationalisierenden Verwendung durch „engagierte Buddhisten“ gewahr sein.⁵

Einer der häufig wiederaufgegriffenen und daher auch in dieser Arbeit leitenden Definitionsansätze ist der, welcher von CHRISTOPHER QUEEN in seinem ersten Sammelband *Engaged Buddhism*⁶ versucht wird. QUEEN versteht hierin den Begriff *engaged Buddhism* als eine Befreiungsbewegung (*liberation movement*), welcher er u.a. „personal, doctrinal, and institutional dimensions“ (QUEEN – KING [1996], S. 6) zuordnet: 1) Zunächst sammeln sich diese Bewegungen alle um eine neue Art von Führergestalt, um Asiaten, die im Westen eine fundierte Bildung genossen und in ihrer eigenen Biographie extreme Schwierigkeiten erfolgreich überwunden haben. 2) Diese Führer bieten unter Rückbezug auf historische Wurzeln eine Neuinterpretation der buddhistischen Lehre, welche weniger eine traditionelle, jenseitige Befreiung intendiert, als vielmehr ein *mundane awakening* darstellt. Diese innerweltliche Neuorientierung wird von QUEEN als wichtigstes Unterscheidungsmerkmal des sozial engagierten Buddhismus dargestellt.⁷ So soll die Lehre in der gegenwärtigen Welt rational begründet und modernekompatibel verortet werden. Dies schließt meist ökumenische und interreligiöse Offenheit mit ein. 3) Die Bewegungen werden von einer

gemeinsamen, sozial, ökonomisch und politisch brisanten Vision einer neuen Gesellschaft zusammengehalten, die auf Frieden, Gerechtigkeit und Freiheit basiert. Die Schaffung einer gerechten und friedvollen Gesellschaft durch buddhistische Mittel ist nach QUEEN daher das gemeinsame Charakteristikum gegenwärtiger buddhistischer Befreiungsbewegungen.⁸

Den Start des *engaged Buddhism* als *Buddhist liberation movement* legt besonders die historisch-lokale Verortung nahe: Die abstrakten Definitionen rekurrieren vor allem konkret auf theravāda-buddhistisch konzentrierte Bewegungen. Der klassische Ausgangspunkt ist der Neuaufbruch im späten 19. Jahrhundert in Sri Lanka, wo – angeleitet durch den Gründer der theosophischen Gesellschaft, Colonel HENRY STEEL OLCOTT (1832–1907) – zusammen mit dem Singhalesen ANAGARIKA DHARMAPALA (1864–1933) erstmals eine Rückbesinnung auf die Werte des Buddhismus in ihrer Bedeutung für die Gegenwart stattfand. Treffend wurde dies von HEINZ BECHERT in direkter Anspielung auf die christlichen Einflüsse als „protestantischer Buddhismus“ mit einer verstärkten Eigenorganisation der Laien, der Betonung rationaler Elemente, der Vereinbarkeit mit den Naturwissenschaften, der Förderung des buddhistischen Bildungswesens, der Schaffung eines panbuddhistischen Bewußtseins, missionarischen Zügen, dem Willen zur Gestaltung der Welt und dem Bemühen um ein korrektes Dharma-Verständnis beschrieben.⁹ Heute verbindet sich in Sri Lanka der buddhistische Aufbruch vor allem mit dem Namen A.T. ARIYARATNES (geb. 1931), welcher die *Sarvodaya Shramadana*-Bewegung gegründet hat. Für seinen Einsatz für Frieden und Dorfentwicklung wurde er u.a. mit dem Gandhi-Friedenspreis 1996 ausgezeichnet. BHIMRAO RAMJI AMBEDKAR (1891–1956) wird gern an zweiter Stelle in der Reihe der Neuaufbrüche erwähnt: Als vierzehntes Kind einer indischen Familie unterster Klassenzugehörigkeit, die die Chance hatte, an der Columbia-Universität (New York) zu studieren, setzte er sich nach seiner Rückkehr vehement für eine buddhistische Neuausrichtung der sogenannten „Unberührbaren“ in Indien ein. Diese Reihe läßt sich fortsetzen. So zählen z.B. in Thailand der Mönch BUDDHADASA (1906–1993) und SULAK SIVARAKSA (geb. 1933), aber auch THICH NHAT HANH (geb. 1926) oder der vierzehnte DALAI LAMA, TENZIN GYATSO (geb. 1935),¹⁰ zu den „engagierten Buddhisten“. Einer längeren Argumentation bedarf es hingegen, bis auch Organisationen, die sich gegenüber anderen religiösen Traditionen stark exklusivistisch verhalten, wie z.B. die japanische

⁴ Vgl. CHRISTOPHER S. QUEEN, „Introduction: A New Buddhism“, in: ders. (2000), S. 1-31, hier S. 22-26; sowie ders., „Introduction. From Altruism to Activism“, in: QUEEN – PREBISH – KEOWN (2003), S. 1-35, hier S. 22-25. Die Behauptung der Neuheit dieses Buddhismus hat natürlich auch zu Kritik geführt, die darauf hinweist, wie wenig der Begriff klar abgrenzbar ist. Denn einerseits lassen sich historisch die gesellschaftliche Verbundenheit und der karitative Einsatz des Buddhismus über Jahrhunderte nachweisen, und andererseits scheint auch die gegenwartsbezogene Abgrenzung zu anderen Buddhismen schwer. Hinwiederum droht der *engaged Buddhism* typisch buddhistische Kennzeichen zu verlieren, wenn z.B. die Sozialarbeit zur Lösung der Leidfrage avanciert und so den Blick auf die grundsätzliche Leidhaftigkeit des Daseins verstellt oder die Frage der Menschenrechte ungeachtet ihres westlichen Identitätskonzeptes übernommen wird. Zur Kritik vgl. QUEEN – PREBISH – KEOWN (2003), Part IV, S. 251-344, bes. THOMAS FREEMAN YARNALL, „Engaged Buddhism: New and Improved!(?) Made in the U.S.A. of Asian Materials“, in: ebenda, S. 286-344.

⁵ Einen noch weiter vertiefenden Einblick über aktuelle Aktivitäten im Feld des *engaged Buddhism* gibt z.B. KENNETH KRAFT, „New Voices in Engaged Buddhist Studies“, in: *Journal of Buddhist Ethics* 7 (2000), <http://jbe.gold.ac.uk/7/kraft001.html>.

⁶ CHRISTOPHER S. QUEEN, „Introduction: The Shapes and Sources of Engaged Buddhism“, in: QUEEN – KING (1996), S. 1-44, bes. S. 4-13. Ich ergänze diese hier durch fünf inhaltlich orientierte Kennzeichen des engagierten Buddhismus, die PITTMAN unter Rekurs auf QUEEN – KING 1996 herausarbeitet (PITTMAN [2001], S. 296-297): 1) innerweltlicher Asketizismus, 2) rationale, modernekompatible Lehre, 3) Rückorientierung auf das Wesentliche der Lehre, 4) ökumenisch-globale und 5) interreligiöse Offenheit.

⁷ „We have noted that the most distinctive shift of thinking in socially engaged Buddhism is from a transmundane (*lokuttara*) to a mundane (*lokiya*) definition of liberation“ (QUEEN – KING [1996], S. 11).

⁸ Charakteristisch für buddhistische Befreiungsbewegungen seien „voluntary groups and nongovernmental organizations committed to realizing a just and peaceful society by Buddhist means“ (QUEEN – KING [1996], S. 10).

⁹ Vgl. HEINZ BECHERT (1966/1967/1973), *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravada-Buddhismus*, Bde. 1-3, Schriften des Instituts für Asienkunde in Hamburg 17.1-3, Frankfurt – Wiesbaden, hier Bd. 1, S. 37-42.

¹⁰ Die beiden letztgenannten gründeten 1987 zusammen mit SOMDET PHRA MAHA GHOSANANDA (Kambodscha) das *International Network of Engaged Buddhists*.

Laienbewegung *Sōka Gakkai* 創価学会, unter dem Titel *Engaged Buddhism* behandelt werden.¹¹

Thematisch scheinen diese Gruppierungen sich alle aus einem Pool zu speisen, der typische Themen moderner Gegenwartskritik beinhaltet: Friedensarbeit, Umweltschutz, Menschenrechte, *Gender*-Fragen, Demokratie, Gesundheit, Bildung, Katastrophenhilfe und Sozialarbeit sind Ausdruck des sozialen Engagements und politischen Aktivismus¹² und tragen oft stark moralisch-ethische Züge.

2) Gesellschaftlich engagierter Buddhismus in Taiwan¹³

Offensichtlich ist, daß Formen des chinesischen Buddhismus so gut wie kaum unter der Thematik des *engaged Buddhism* besprochen werden. Das wundert nach jahrzehntelanger Unterdrückung des Buddhismus auf dem Festland und erst in jüngster Zeit vorsichtigem Wiederbeginn wenig. Anders steht es hingegen mit Taiwan. In der neuesten Publikation QUEENS taucht ein Beitrag auf, der die taiwanische Organisation *Tzu Chi* zum Thema macht.¹⁴

a) *Tzu Chi* 慈濟¹⁵

Dies ist eine 1966 gegründete karitative Hilfsorganisation, die auf Taiwan von einem hohen Bekanntheitsgrad ist und auch weltweit in der Krisenhilfe auftritt. Genannt *Tzu Chi* 慈濟 (*Fojiao ciji gongdehui* 佛教慈濟功德會 – *The Buddhist Compassion Relief Tzu Chi Association*), widmet sie sich unter buddhistischem Vorzeichen konsequent der medizinischen Versorgung und Katastrophenhilfe. Anders als die drei anderen Großklöster in Taiwan – man spricht in Taiwan gern von den vier großen Klöstern (*si da dao-chang* 四大道場, siehe unten) – wurde dieses Kloster nicht von einem nach dem Zweiten Weltkrieg nach Taiwan geflohenen festländischen Mönch eröffnet, sondern von einer taiwanischen Nonne, welche, aus ärmlichen Verhältnissen stammend, sich für ein buddhistisches Leben im Dienst an den Menschen einsetzt. Ihre Biographie entspricht, bis auf den fehlenden westlichen Hintergrund, dem ersten definitorischen Merkmal QUEENS – einer neuen Art von Führungsgestalt, um die sich eine Bewegung sammelt.

Die Nonne ZHENGYAN 證嚴 ist zweifelsohne eine bekannte Führungsgestalt, deren Herkunft diesen Lebensweg keineswegs voraussehen ließ. Von unangefochtener Integrität wird sie in Taiwan bezeichnenderweise häufig mit

Mutter TERESA verglichen.¹⁶ ZHENGYAN wurde 1937 in Taizhong in armen Verhältnissen geboren. Mit fünfzehn Jahren erkrankte ihre Mutter schwer. Fünf Jahre später verstarb der Vater. Gegen den Willen ihrer Familie zog sie 1961 von zu Hause fort und wurde nach eigenständiger buddhistischer Praxis 1963 von YINSHUN 印順 (1906–2005) in den buddhistischen Orden (*samgha*) aufgenommen. Unter dem Eindruck von Leid begann sie mit ihren Anhängern Armen und Kranken zu helfen¹⁷ und errichtete mit Hilfe kleinster Spenden über Jahre hinweg eine riesige Hilfsorganisation mit Millionen freiwilliger Mitarbeiter.¹⁸ ZHENGYAN wurde dafür mehrfach ausgezeichnet und war 1996 für den Friedensnobelpreis nominiert. Nach der Gründung der *Tzu Chi*-Stiftung 1966 begann sie ab 1984 an der verhältnismäßig armen Ostküste Taiwans ein Krankenhaus, eine Krankenpflegeschule und ein medizinisches *College* aufzubauen. Daneben werden auch lokale edukative, soziale und kulturelle Programme unterhalten. Seit 1985 ist die Organisation international tätig und ist heute mit Niederlassungen in etwa dreißig Ländern präsent. Dabei ist sie zunehmend spontan in von Krieg, Flut oder Dürre betroffenen Krisengebieten mit allgemein materieller, medizinischer, aber auch spiritueller Hilfe im Einsatz, denn für *Tzu Chi* gehören körperliches und geistiges Wohlergehen zusammen.

Das zweite definitorische Merkmal QUEENS für einen engagierten Buddhismus besteht in einer Neuinterpretation der buddhistischen Lehre im Hinblick auf die Bedürfnisse der Gegenwart. Für *Tzu Chi* trifft dieses *mundane awakening* zweifelsohne zu. Dabei liegt bei *Tzu Chi* der Schwerpunkt auf der Praxis. Die buddhistische Lehre ist Grundlegung und Hilfe zur Praxis, jedoch kommt es der Organisation weniger auf eine Verbreitung der Lehre (*hongfa* 弘法) als auf das gesellschaftliche Engagement an. Essentiell wichtig sind hierbei die Lehrreden ZHENGYANS, die sie regelmäßig hält und die über den eigenen Fernsehkanal Verbreitung finden. Eine Essenz der Gedan-

¹¹ Vgl. QUEEN, „Introduction“ (S. 13), und DANIEL A. METRAUX, „The Soka Gakkai“ (S. 365-400), beides in: QUEEN – KING (1996).

¹² Zur Themenaufstellung vgl. u.a. das Inhaltsverzeichnis von QUEEN (2000).

¹³ Die folgende Beschreibung basiert vor allem auf Erfahrungen vor Ort, auf JONES (1999), S. 185-198 (*Foguang shan*), und S. 198-217 (*Tzu Chi*), orientiert sich aber auch an den teils sehr zuverlässigen Selbstdarstellungen der Klöster im Internet. Dabei stimmen die Angaben mit denen von JONES, falls dort erwähnt, überein.

¹⁴ Siehe den Aufsatz von HUANG (2003), Anm. 3.

¹⁵ Hauptsitz: Ciji faxiang di 慈濟發祥地, Postcode: 971, Hualian xian 花蓮縣, Xincheng xiang 新城鄉, Kangle cun 康樂村, 21 hao 號, Taiwan R.O.C.; <http://www.tzuchi.org.tw> (Stand: 5.05.2006).

¹⁶ Vgl. z.B. WANG LIXING 王力行, „Ai de kuosan“ 愛的擴散, in: QIU XIUZHI 丘秀芷, *Da ai – Zhengyan fashi yu Ciji shijie* 大愛 – 證嚴法師與慈濟世界, Tianxia wenhua shehui renwen xilie 天下文化社會人文系列 Bd. 75, Taipei: Tianxia wenhua chubanshe 1996, S. VI.

¹⁷ Auch in der Entstehung *Tzu Chis* hat sich der starke Druck, der durch den Einfluß der christlichen Mission auf die Notwendigkeit buddhistisch-karitativer Tätigkeiten ausgeübt wurde, verstärkt: „Not long after the Master returned from Fenglin, three Catholic nuns from Hai Hsing High School came to see her. They talked about religion, life, and their religious beliefs. The nuns admitted that Buddhism promoted love for all beings and that its teachings were more profoundly complex than those of Catholicism were. However, the nuns pointed out that Catholics had built hospitals, schools and churches in remote areas to assist the poor. ‚What has Buddhism done?‘ they asked. The Master could not respond. This debate strengthened her determination to help the poor and the needy.“ (Unter dem Stichwort „Dogma Debate“ aus der englischen Webseite von *Tzu Chi*, <http://www.tzuchi.org/global/master/index.html>, s. „Biography“, s. „The Three Catholic Nuns“, Stand: 5.05.2006)

¹⁸ 1994 betrug die Zahl der Laienanhänger bereits 10% der taiwanischen Bevölkerung (vgl. JONES [1999], S. 208), davon waren etwa 75% Frauen.

ken findet sich in ihrem Werk *Stille Gedanken (Jingsi yu 靜思語)*, das in unzähligen Auflagen erschienen ist.¹⁹

Mit dem dritten definitorischen Merkmal QUEENS – dem institutionellen Zusammenhalt aufgrund der gemeinsamen Vision einer neuen Gesellschaft – scheint *Tzu Chi* dem Modell eines *engaged Buddhism* in idealer Weise zu genügen: Die Anhänger von *Tzu Chi* wollen eine „*Tzu Chi*-Welt“ schaffen, eine Welt der Barmherzigkeit und des Friedens. Diese Ziele werden auf vier Gebieten zu erreichen versucht, im Bereich von Wohltätigkeit, Medizin, Ausbildung und Kultur. Der Einsatz richtet sich an alle Menschen, ungeachtet ihrer persönlichen religiösen Orientierung und ihrer finanziellen Mittel. *Tzu Chi*-Mitglieder haben eine ausgeprägte Gruppenorganisation. Darüber hinaus wirkt nicht nur z.B. die einheitliche Kleidung verbindend, sondern auch das gemeinsame Liedgut, das die Grundsätze *Tzu Chis* zusammenfaßt. So umschreiben Mitglieder z.B. ihre Geisteshaltung mit *cheng* 誠 (Ernsthaftigkeit), *zheng* 正 (Aufrichtigkeit), *xin* 信 (Vertrauen) und *shi* 實 (Praxisbezogenheit).²⁰ *Tzu Chi* ist durch die gemeinschaftlich getragene Vision einer neuen Gesellschaft sicher die Gemeinschaft in Taiwan, die dem klassischen Vorbild eines engagierten Buddhismus am ehesten entspricht.

b) Der *Foguang shan* 佛光山²¹

Ebenfalls zu den o.g. „vier großen Klöstern“ gehört der *Foguang shan*. Für die Frage eines *engaged Buddhism* ist er gerade aufgrund seines zentralen Slogans eines *humanistic Buddhism (renjian fojiao 人間佛教)*, der sich durch nahezu alle Publikationen des Klosters und seines Abtes zieht, interessant. Damit versucht sich auch der *Foguang shan* in einer zeitgemäßen Neuinterpretation der buddhistischen Lehre.

1967 gründete der buddhistische Mönch HSING YUN (XINGYUN 星雲, *1927), der sowohl in der Generationenfolge der *chan*-buddhistischen *Rinzai*-Schule (*Linji 臨濟*) als auch in der des *Qixia* 棲霞-Tempels in Jiangsu 江蘇 steht, den *Foguang shan* in Kaohsiung. HSING YUN ist einer der festländischen Mönche, die 1949 mit der Armee nach Taiwan kamen (siehe unten). Aus Jiangsu stammend, zog er mit zwölf Jahren in die Hauslosigkeit und lernte in mehreren bekannten festländischen Klöstern. In Taiwan engagierte er sich zunächst als Chefredakteur einer buddhistischen Zeitschrift und gründete 1957 ein buddhistisches Kulturzentrum, das später zum heutigen *Foguang*-Verlag wurde, welcher u.a. ein buddhistisches Lexikon, das *Foguang Buddhist Dictionary (FBD)*, heraus-

gibt sowie sich um eine zeitgenössische Übertragung des *Tripitaka* bemüht. Zehn Jahre später folgte die Gründung des *Foguang*-Klosters.

Im Gegensatz zu ZHENGYAN hat HSING YUN seit seiner Jugend eine buddhistische Ausbildung genossen. Seine buddhistischen Reformvorstellungen setzte er im damals buddhistisch noch wenig entwickelten Taiwan um und wurde so zum Abt und Leiter einer großen Bewegung. Der Einfluß des Westens ist bei HSING YUN nur mittelbar über den Reformbuddhismus des Festlandes (siehe unten) vorhanden, und sein buddhistischer Bildungshintergrund machte aus der Schwierigkeit des Neuanfangs in Taiwan einen Erfolg. HSING YUN ist eine wenig umstrittene Führungsgestalt in Taiwan, entspricht jedoch nur bedingt dem Bild einer neuen Art von westlich gebildeten Anführern, die ihre Vision trotz Schwierigkeiten radikal umsetzen.

Der *Foguang shan* möchte nicht nur einen reformierten Buddhismus zum Leben erwecken, sondern auch Traditionen des Festlandes wiederbeleben. So scheint das festländische Ideal eines offenen Bildungsklosters, eines *conglin* 叢林-Klosters, am *Foguang shan* leitend: Die große Anzahl der Nonnen und Mönche ist straff organisiert. Für sie gilt eine strikte Tagesdisziplin mit einem hohen Arbeitspensum und einer fundierten Ausbildung.²² Die lebendig blühende Tradition ist am *Foguang shan* beeindruckend. Die zahlreichen Institutionen bieten eine nahezu unüberschaubare Komplexität. Die Klosteranlage im Süden Taiwans, die auf den Haupttempel zentriert traditionell chinesisch-buddhistisch gehalten ist, beherbergt neben Selbstverständlichkeiten, wie den verschiedenen Wohnbereichen für Laien, Nonnen und Mönche, auch sozial-educative Einrichtungen, wie Kindergarten, Schule, Waisenhaus, buddhistische Kollegs und ein medizinisches Zentrum. Außerhalb des Klosterbezirks unterhält der *Foguang shan* taiwanweit etwa 25 Tempel (*si* 寺), 20 Zentren (*zhongxin* 中心) und etliche andere sozial-karitative und Bildungseinrichtungen, wie etwa Universitäten. Am *Foguang shan* sind im Laufe der Jahre weit über tausend Nonnen und Mönche ordiniert worden. Die Laienanhängerschar wird mit einer Million angegeben. International ist der *Foguang shan* das wohl bekannteste buddhistische Kloster Taiwans. Mit der Eröffnung des *Hsi Lai*-Tempels in Hacienda Heights, Kalifornien, im Jahr 1988 begann der *Foguang shan* ein weltweites Netz von Niederlassungen aufzubauen. Mittlerweile gibt es in allen Kontinenten zumindest Kontaktpersonen oder kleinere Zentren. Besonders beeindruckt der recht erfolgreiche Versuch, einen afrikanischen *sangha* zu gründen. Dies gelingt aufgrund einer finanziell spendefreudigen Anhängerschaft und eines außerordentlichen ökonomischen und politischen Geschicks des Gründers.

Gerade die genannten kulturellen, edukativen und karitativen Aktivitäten und Institutionen weisen darauf hin, daß der *Foguang shan* offen in die Gesellschaft hinein-

¹⁹ SHI ZHENGYAN 釋證嚴 (1999), *Jingsi yu 靜思語*, 2 Bde., Taipei: Ciji wenhua chubanshe. Teilweise scheint das Buch sogar in Grundschulen Verwendung zu finden. Hierzu und zur Doktrin vgl. den Artikel von HUANG (2003), S. 138 ff.

²⁰ In den vier chinesischen Begriffen schwingt noch wesentlich mehr mit. Nur aus pragmatischen Gründen wurden sie hier vereinfachend übersetzt.

²¹ Hauptsitz: Postcode: 84010; Gaoxiong xian 高雄縣, Dashu xiang 大樹鄉, Foguang shan si 佛光山寺, Taiwan R.O.C.; <http://www.fgs.org.tw> (Stand: 5.05.2006).

²² Andere Elemente (demokratische Defizite, Ordinationsmöglichkeit) stehen dem *conglin*-Ideal entgegen, so daß GÜNZEL die Bezeichnung „Pseudo-*conglin*“-Kloster wählt (vgl. GÜNZEL [1998], S. 122).

wirkt und sich inhaltlich um die Verwirklichung eines „Reinen Landes“ auf Erden bemüht. Hiermit scheint das Kloster dem zweiten und dritten Definitionsmerkmal QUEENS einer Neuinterpretation der buddhistischen Lehre und des gemeinschaftlichen Zusammenhalts durch die Vision einer neuen Gesellschaft zu genügen. Durch den Rückgriff auf den Reformator TAIXU 太虛 (1889–1947, siehe unten, vgl. hier JONES 1999, S. 198) wird klar, daß der *Foguang shan* die Begegnung mit der Gesellschaft sucht. Den Laien wird am *Foguang shan* eine zentrale Rolle eingeräumt. Mit der Betonung des *humanistic Buddhism* favorisiert HSING YUN in der buddhistischen Praxis einen „mittleren Weg“, der sich weder im Weltlichen verliert noch völlig in der Askese verschließt (vgl. CHANDLER [2004], S. 44).²³ Der moderne Fortschritt wird positiv auf dem Weg hin zu einer Realisierung des innerweltlich konzipierten „Reinen Landes“ gedacht: Mit Hilfe des Buddhismus wird die Zukunft eine ethisch orientierte Gesellschaft sein. *Humanistic Buddhism* „is living life, making life happier and family life more joyful, and adding harmony to human relations, the mind, and the spirit“ (HSING YUN [2003]). Daher hat die dem *Foguang shan* affilierte *Buddha's Light International Association* als Maxime (ebd.):

May kindness, compassion, joy, and equanimity pervade all Dharma realms.
 May all beings benefit from our blessings and friendship.
 May our ethical practice of Chan and Pure Land help us to realize equality and patience.
 May we undertake the Great Vows with humility and gratitude.

e) Der *Fagu shan* 法鼓山²⁴

Zu den erwähnten „vier großen Klöstern“ zählen neben *Tzu Chi* und dem *Foguang shan* auch der *Fagu shan* und der *Zhongtai shan* (siehe unten). Beide sind stark *chan*-buddhistisch ausgerichtet, wobei ersterer vor allem die akademische Tradition pflegt. Sein Abt und Gründer SHENGYAN 聖嚴 (*1929) gehört, wie schon HSING YUN, zu den aus Festlandchina zugewanderten Mönchen und wurde in Taiwan 1960 erneut ordiniert, nachdem er jahrelang in der Armee gedient hatte. Danach zog er sich sechs Jahre allein in die Berge zurück, wo er verschiedene meditative *Chan*-Praktiken betrieb und die buddhistische Lehre studierte. Im Wissen um die Notwendigkeit, das Ansehen des *samgha* auf Taiwan zu verbessern, ging er

zum Studium des Buddhismus 1969 nach Japan und war der erste chinesische Mönch, der in Japan, an der Rishshō-Universität, promovierte. Nach einer kurzen Zeit in New York etablierte er sich in Taiwan als *Chan*-Meister und gewinnt heute zunehmend Anhänger durch herzliches, aber distinktiert-sensibles und durch klare Intellektualität überzeugendes Auftreten. SHENGYAN hat also in diesem Sinne eine wechselvolle Biographie hinter sich, jedoch nicht die klassisch von QUEEN geforderte. Er ist noch in der festländischen Tradition groß geworden und gewinnt Autorität durch seine buddhistisch-asiatische, nicht durch eine vornehmlich westliche Bildung. Nach dem Tod des Abtes des *Nongchan si* 農禪寺 kam er 1977 nach Taiwan zurück, übernahm dessen Tempel und gründete 1989 den *Dharma Drum Mountain* – so die englische Bezeichnung des *Fagu shan* –, aus welchem innerhalb von zwanzig Jahren ein großes Kloster mit geschätzten 400.000 Anhängern (vgl. SCHAK – HSIAO [2005], S. 49) entstand, welches nun an der Nordküste Taiwans mit einem neuen Klosterkomplex ausgestattet wurde.

Der *Fagu shan* ist in seiner mahāyāna-buddhistischen Ausrichtung sehr reflektiert, rekuriert auf einzelne buddhistische Schulen (*Tiantai* 天台, *Huayan* 華嚴, *Chan* 禪, *Weishi* 唯識) und Meditationstechniken (*huatou* 話頭-Technik, *mozhao* 默照-Technik), ohne dabei die funktionale Deutung für die Bedürfnisse der modernen Welt zu vernachlässigen. Das Ziel des *Fagu shan* ist es, dem gesellschaftlich engagierten Buddhismus entsprechend unter den Menschen das „Reine Land“ zu errichten und neben der natürlichen, lebenden und sozialen vor allem die „spirituelle Umwelt zu schützen“ (*xinling huanbao* 心靈環保), ein Slogan, den SHENGYAN 1992 entwickelt hat. Der *Fagu shan* überzeugt besonders durch die durchaus an westlichen Maßstäben zu messende akademische Qualität seines *Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies* (*Zhonghua foxue yanjiusuo* 中華佛學研究所), welches u.a. eine Digitalisierung des *Taishō-Tripitaka* betreibt und diesen über das Internet frei zugänglich macht [vgl. auch *China heute* 2006, S. 13].

Der gesellschaftlich engagierte Buddhismus wirkt am *Fagu shan* sehr eigenständig fundiert. Seine klare gesellschaftliche Vision und die Umsetzung über die Gemeinschaft der Anhänger sind Zeichen eines *engaged Buddhism* nach QUEEN.

d) Der *Zhongtai shan* 中台山²⁵

Nicht nur weniger akademisch ausgerichtet, sondern auch weniger vom Geist eines *engaged Buddhism* beseelt scheint der *Zhongtai shan*, der zwar oft scharf kritisiert wird,²⁶ jedoch für seine Bewohner die Faszination eines von der

²³ Der Begriff des *humanistic Buddhism* ist weit gefaßt. Einen guten Eindruck von der Alltagsbezogenheit vermittelt auch das Buch HSING YUN: Ven. Master HSING YUN (2003), *Humanistic Buddhism. A Blueprint for Life*, Hacienda Heights, CA. Die neueste Studie zum Verständnis des *renjian fojiao* durch HSING YUN ist eine Dissertation einer seiner Ordensmitglieder an der Beijing-Universität, die wohl auch zur Verbreitung des *renjian fojiao* auf dem Festland beitragen soll: MANGENG 滿耕, „Xingyun dashi yu dangdai ‚renjian fojiao‘“ 星雲大師與當代 „人間佛教“, Dissertation: Beijing-Universität 2005, in fünf Teilen veröffentlicht in *Pumen xuebao* 普門學報 / *Universal Gate* beginnend mit Nr. 31 (Januar 2006), S. 1-55ff.

²⁴ Hauptsitz: Taibei xian 台北縣, Jinshan xiang 金山鄉, Sanjie cun 三界村 7 Linbanling 鄰半嶺 14-5 hao 號, Taiwan R.O.C.; Internet: www.ddm.org.tw (Stand: 5.05.2006).

²⁵ Hauptsitz: Zhongtai chansi 中台禪寺, Postcode: 545, Nantou xian 南投縣, Puli zhen 埔里鎮, Zhongtai lu 中台路, 2 hao 號, Taiwan R.O.C.; <http://www.chungtai.org.tw> bzw. www.ctworld.org (Stand: 5.05.2006, rein chinesische Webseite).

²⁶ Eine gute Zusammenfassung des bekanntesten *faux pas* findet sich in KAN ZHENGZONG 闕正宗 (2004), *Zhongdu Taiwan fojiao* 重讀台灣佛教. *Zhanhou Taiwan fojiao* 戰後台灣佛教, Bd. 2, Xizhi: Daqian, S. 440-447.

Kraft des *Chan* (Zen) durchdrungenen Alltags bietet. Der *Zhongtai shan* ist ein reiches Kloster der *Rinzai* (*Linji* 臨濟)-Tradition, das 2001 seinen zentralen Tempel als einen „Prachtbau“ in der Landschaft von Nantou 南投 neu eröffnete und von seinem Abt und Gründer WEIJUE 惟覺 geleitet wird. Dieser stammt aus der chinesischen Provinz Sichuan und wurde 1953 in Taiwan zum Mönch ordiniert. Die von ihm angeleiteten *Chan*-Meditationen erfuhren von vielen Anhängern eine starke Wertschätzung und führten zu einem rasanten Aufstieg des Klosters. In der monumentalen Klosteranlage, die bisher selbst Erdbeben unbeeinträchtigt überdauert, leben etwa 700 Nonnen und Mönche sowie 500 Laien.²⁷ Das Kloster ist vor allem auf die taiwanische Gesellschaft konzentriert – auch wenn es Niederlassungen in Übersee gibt²⁸ – und hat in jeder größeren Stadt Meditationszentren unter der Aufsicht eines Ordensmitgliedes. Das Kloster ist gemischtgeschlechtlich, aber sehr traditionell ausgerichtet. Das zeigt sich in einer strikten Trennung von Frauen und Männern, in der ebenso strikten Unterordnung der Nonnen unter die Mönche, in der nicht im kleinsten selbstbestimmten Aufgabenverteilung, in der traditionellen Fokussierung auf die *Chan*-Praxis, in der nicht-öffentlichen Morgen- und Abendrezitation mit langer Meditation und dem strikten, einheitlichen Tagesablauf.

Trotzdem behauptet der *Zhongtai shan*, den *Chan*-Buddhismus in der Gesellschaft ausgerichtet auf deren moderne Bedürfnisse zu verbreiten und einen gesellschaftlich engagierten Buddhismus zu vertreten.²⁹ Dabei unterscheidet ihn von den anderen Großklöstern, daß sozial-karitative oder kulturelle Aktivitäten, wie z.B. die Errichtung von Schulen, zwar Teil des Programms des *Zhongtai shan* sind, aber explizit nicht im Zentrum stehen. Mit Aussagen wie „*Tzu Chi* vollbringt Wohltaten, *Zhongtai* versteht Leben und Tod“³⁰ propagiert der *Zhongtai shan* eine Durchdringung des Alltags von der *Chan*-Praxis und setzt sich in bewußten Gegensatz zu bisher beschriebenen Formen des gesellschaftlich engagierten Buddhismus. Der *Zhongtai shan* hebt sich also von den drei bisher beschriebenen Klöstern durch seine Traditionalität, Exklusivität und *Chan*-Praxis ab. Wie die anderen Großklöster zeichnet er sich durch eine relativ große Zahl von Laienanhängern aus – 10.000 Anhänger sollen schon zum Meister Zuflucht genommen haben³¹ –, doch ist z.B. ein namentlich

cher Rückbezug auf Reformatoren wie TAIXU oder YINSHUN nicht zentral. Vielmehr scheint eine sehr dichte buddhistische Atmosphäre zu herrschen, die nach Aussagen von Anhängern im Alltag deutlich spürbar ist: Von der architektonischen Gestaltung bis hin zu jeder Handlung des Alltags sei alles von der buddhistischen Lehre durchdrungen. Das fasziniere und transformiere. Man lerne nicht nur intellektuell etwas über den Buddhismus, sondern lebe das auch intensiv.³²

Der Zusammenhang zwischen einer inneren Spiritualität und einem äußeren Wirken in die Gesellschaft hinein fällt bereits KING deutlich auf (siehe Anm. 41). Dennoch weisen die Gewichtung des *Chan*-Buddhismus und seine geringe Offenheit für Außenstehende zumindest nicht primär in die Richtung eines *engaged Buddhism*, welcher sozialpolitisch relevante Visionen einer neuen Gesellschaft verfolgt.

e) Bewegungen innerhalb des taiwanesischen Buddhismus

Mit den hier genannten Großklöstern erschöpft sich natürlich bei weitem nicht das Feld der taiwanesisch-buddhistischen Landschaft. Betrachtet man heute das buddhistische Panorama auf Taiwan, so gibt es neben den „vier großen Klöstern“ – deren Aufschwung sich vor allem einer sehr jungen Pluralisierung auf Taiwan verdankt – zunächst eine Vielzahl kleiner, traditioneller Tempel und Klöster, die oft abgeschieden gelegen sind und ihre Eigenart nicht primär in der gesellschaftlichen Bezogenheit sehen. Machen sie sicher einen wesentlichen Aspekt des Gesamtbildes des *samghas* auf Taiwan aus,³³ so kommen sie für die Betrachtung eines gesellschaftlich engagierten Buddhismus weniger in Betracht. Hingegen haben sich die „vier großen Klöster“ im Sprachgebrauch auf Taiwan aufgrund ihres gesellschaftlichen Engagements und ihrer starken Einbeziehung von Laien und damit ihres Bekanntheitsgrades durchgesetzt. Die Kriterien, um diese vier Klöster von anderen jungen, gesellschaftlich offenen Klöstern klar abzugrenzen, sind wenig konkret.³⁴ Vielmehr kann sich in

fluchtname zwar in der Regel ebenfalls namentlich registriert wird, aber sonst wenig Konsequenzen zeigt.

²⁷ Diese Eindrücke stammen aus Gesprächen und Interviews mit Anhängern und Ordensmitgliedern 2005.

²⁸ Vgl. die breite Grundlage unterschiedlichster Klöster, die GÜNZEL in seine Untersuchung des taiwanesischen *samgha* einfließen ließ (GÜNZEL [1998], insbesondere Kap. 6).

²⁹ So gibt es z.B. andere, jung aufstrebende Klöster, wie etwa den *Lingjiu shan* 靈鷲山, die auch sehr stark in die Gesellschaft hineinzuwirken suchen, hierbei jedoch weniger mahāyānistisch-orthodoxe Wege beschreiten und daher leicht ausgegrenzt werden. Der Abt des *Lingjiu shan*, Meister HSIN TAO (XINDAO 心道), pflegt einen verhältnismäßig kreativen Umgang mit der eigenen Tradition, wobei eine im Kloster gelebte innerbuddhistische Ökumene verteten wird und das interreligiöse Gespräch u.a. mit dem von Meister HSIN TAO initiierten *Museum of World Religions* einen Schwerpunkt der klösterlichen Arbeit ausmacht. Mit seiner Offenheit auch gegenüber der tibetischen Tradition weiß der *Lingjiu shan* auf Taiwan zahlreiche Anhänger zu faszinieren. Vgl. hierzu die Studie dieses Klosters in meiner Magisterarbeit: „Alles in Einem – Eines in Allem. Empirische Studie eines buddhistischen Dialogkonzepts in Taiwan“, Religionswissenschaft (Prof. Wilke); Philosophische Fakultät, Universität Münster 2005,

³⁰ Mündliche Angaben 2005. KAN ZHENGZONG spricht von 1.500 ordinierten Nonnen und Mönchen und mehr als hunderttausend Laienanhängern für das Jahr 2002 (vgl. KAN ZHENGZONG [2004], Bd. 2, S. 437).

³¹ So das *Buddha Gate Monastery* in Lafayette, Kalifornien (USA). Abt: Ven. JIAN HU.

³² Vgl. JIANG CANTENG 江燦騰 (2000), *Taiwan dangdai fojiao* 臺灣當代佛教, Taibei: Nantian shuju, S. 75; KAN ZHENGZONG (2004), Bd. 2, S. 447-455, bes. S. 452.

³³ „Ciji zuo gongde, Zhongtai liao shengsi 慈濟作功德, 中台了生死“, vgl. KAN ZHENGZONG (2004), Bd. 2, S. 428.

³⁴ Angabe laut klostereigener Webseite. Eine im Vergleich zu den anderen drei Klöstern eher geringe Zahl. Die Bindung durch die Zufluchtname scheint aber beim *Zhongtai shan* wesentlich enger und damit verpflichtender zu sein als in anderen Klöstern, bei denen die Zu-

der Vierzahl – die die Assoziation an die vier großen buddhistischen Berge Chinas hervorrufen mag – auch der Wunsch zeigen, auf Taiwan eine dem Festland entsprechende buddhistische Kultur zu schaffen (siehe unten).

Gerade auf dem Gebiet der – ebenfalls für einen *engaged Buddhism* kennzeichnenden – selbständig organisierten Laienreligiosität ist Taiwan in einer starken Entwicklung begriffen. Buddhistische Laienorganisationen sind auf Taiwan so zahlreich, daß eine eingehendere Darstellung hier nur selektiv möglich ist. Den ersten Aufbruch in Richtung eines gesellschaftlichen Engagements im Sinne TAIXUS (siehe unten) stellt die bis heute taiwanweit bekannte Lotus-Gemeinschaft in Taizhong, *Taizhong lianshe* 台中蓮社, dar.³⁵ Bereits 1951 gründete der Gelehrte LI BINGNAN 李炳南 nach seiner Flucht vom Festland in Taizhong eine Gemeinschaft, die sich dem Studium konfuzianischer und buddhistischer Schriften widmete, die Namensrezitation gemäß der Reine-Land-Schule praktizierte und sich sozial engagierte. Die Gemeinschaft wuchs recht stark an, scheint jedoch nach dem Tod ihres Gründers und in der pluralen Gegenwart unter Jüngeren etwas an Anziehungskraft verloren zu haben. Konzeptionell verwirklicht sie sehr viel von dem in den Anfängen des Reformbuddhismus entwickelten Ideal einer am *samgha* orientierten, aber organisatorisch eigenständigen Laienanhängergruppe, die die buddhistische Lehre in unmittelbaren Bezug zu ihrer gelebten Gegenwart stellt und zu ihrem transformierendem Zentrum werden läßt. Eine Gedächtnishalle vor Ort, die dem Reformator TAIXU gewidmet ist, bekräftigt die Ausrichtung auf einen gesellschaftlich engagierten Buddhismus (vgl. GÜNZEL [1998], S. 109).

Zwei weitere Beispiele machen deutlich, daß reine Laienorganisationen, die an kein Kloster angeschlossen sind, in ihrer Struktur erheblich instabiler als Klostergründungen scheinen. Die Zerbrechlichkeit der Struktur bzw. der Transformationsprozeß zu einem Kloster zeigen sich an der Organisation *Modern Chan* (*Xiandai chan* 現代禪) und der Neuer-Regen-Vereinigung (*Xinyu she* 新雨社).

Erstere Gemeinschaft ist nach dem Tode ihres Leiters LI YUANSONG 李元松 (1957–2003) abrupt aus dem gesellschaftlichen Leben Taiwans verschwunden – plötzlich gab es keine Webseite, keine Veröffentlichungen, keine Stellungnahmen und keine Möglichkeit zur Kontaktaufnahme mehr. Die Gruppe war eine junge Neugründung (1988), die sich um ihren Leiter sammelte, welcher von den Ideen YINSHUNS und damit auch TAIXUS inspiriert war. Aufmerksamkeit erregte die intellektuell orientierte Gruppe dadurch, daß sie in der Nähe Taibeis eine eigene Wohnsiedlung gründete und so versuchte, ihre meditative Praxis eng mit einem „empirischen“ und rational verant-

worteten Buddhismus zu verknüpfen (vgl. BINGENHEIMER [2004], S. 120–124). Die Gemeinschaft *Modern Chan* hatte durchaus eine starke gesellschaftliche Vision, welche sich aus dem Buddhismus nährte. Dabei war sie in der Umsetzung auf ihr Gemeinschaftsleben konzentriert und hatte daher weniger den für einen *engaged Buddhism* kennzeichnenden Impetus sozialpolitischer Aktivität.

Die zweite Gemeinschaft, *Xinyu she*, existiert heute noch, hat aber einen starken Wandlungsprozeß durchgemacht. Sie hatte in Amerika eine 1987 gegründete kleine Vorläufer-Gemeinschaft, die den Namen *Society for Buddhist Renaissance* trug und sich der Theravāda-Tradition verschrieben hatte. Der damals dort engagierte ZHANG CITIAN 張慈田 begann 1991 nach seiner Rückkehr nach Taiwan auf der ganzen Insel diese Gemeinschaft zu verbreiten. Das gelang nur in Ansätzen, und die Gruppen fielen auseinander. Der Initiator hat sich mittlerweile in der Theravāda-Tradition ordnen lassen und trägt jetzt den Namen Bhikku MINGFA 明法. Nach der schwierigen Anfangsphase versucht er sich nun in Jiayi mit einer Klostergründung unter dem Namen *Fayu daochang* 法雨道場 zu etablieren. Inhaltlich vertritt er die Überzeugung, daß gerade durch den Theravāda-Buddhismus diese Religion globale Bedeutung bekommen kann und gegenwartsfähig wird. Die Bewegung wird ebenfalls von den Ideen YINSHUNS zur Rückbesinnung auf eine ursprüngliche buddhistische Tradition inspiriert und sieht ihre meditative Praxis als eine, die „unter den Menschen“ praktiziert werden und sich der gesellschaftlichen Probleme annehmen müsse, damit das „Reine Land“ Wirklichkeit werden könne.³⁶

Mit dem Bezug des *Fayu daochang* auf die Theravāda-Tradition wird deutlich, daß die gesellschaftliche Pluralisierung in Taiwan begleitet wird von einer auch buddhistischen internationalen Öffnung, die neben der mahāyānistisch-chinesischen Tradition nicht nur die Traditionen des südlichen Buddhismus, sondern auch die des tibetischen oder des japanischen Buddhismus umfaßt. Gerade die jungen japanischen Laienbewegungen sind zunehmend in Taiwan präsent. So haben z.B. *Sōka Gakkai* oder *Shinnyo-En* 真如苑 auf Taiwan Zweigniederlassungen eröffnet. Wie auch international zu bemerken, ist der Zulauf zu tibetisch ausgerichteten Gemeinschaften besonders stark. Für die Attraktivität des tibetischen Buddhismus ist nicht nur der *Lingjiu shan* (s. Anm. 34) ein Beispiel, sondern auch die zunehmenden Kloster- und Gemeinschaftsgründungen tibetischer Mönche.³⁷ Selbst Gemeinschaften, die eigentlich – wenn auch auf eine sehr eigenständige Weise – die Reine-Land-Tradition praktizieren, fühlen sich daher genötigt,

231 Seiten, sowie ANNETTE WILKE – ESTHER-MARIA GUGGENMOS, *Im Netz des Indra – das Museum of World Religions und sein interreligiöses Museumskonzept*, Münster (in Vorbereitung).

³⁵ Daher beginnt KAN ZHENGZONGS Darstellung des *renjian fojiao* auch mit der Lotus-Gemeinschaft, vgl. KAN ZHENGZONG (2004), Bd. 2, S. 242–277.

³⁶ Eine detaillierte Beschreibung des Verhältnisses dieser Organisationen zu YINSHUNS *renjian fojiao* (siehe unten) und seinem Werk bietet YANG HUINAN 楊惠南 (2000), „Cong Yinshun de renjian fojiao tantao Xinyu she yu xiandai chan de zongjiao fazhan“ 從印順的人間佛教探討新雨社與現代禪的宗教發展, in: *Foxue yanjiu zhongxin xuebao* 佛學研究中心學報, Nr. 5, S. 275–312.

³⁷ Eine Zusammenfassung unter Einbezug der bisherigen Veröffentlichungen bietet: XIAO JINSONG (HSIAO CHIN-SUNG) 蕭金松 (2002), „Taiwan zangchuan fojiao fazhan guankui“ 台灣藏傳佛教發展管窺 (*A Personal Look at the Development of Tibetan Buddhism in Taiwan*), in: *Faguang xuetan* 法光學壇, Nr. 6, S. 102–116.

sich kritisch mit dem tibetischen Buddhismus auseinandersetzen und diesen gegen die eigene Tradition abzugrenzen.³⁸

Das ökologische Bewußtsein beginnt sich erst in den letzten Jahren in Taiwan weiter zu entfalten und wird auch zunehmend von den meisten sich als gesellschaftlich engagiert bezeichnenden buddhistischen Vereinigungen entdeckt. Erstaunlich konsequent und früh begann hiermit eine heute mit geschätzten 20.000 Anhängern relativ kleine Gemeinschaft, *Fuzhi* 福智, die 1987 von dem Mönch RICHANG 日常 gegründet worden sein soll und die in bezug auf ihren Buddhismus tibetisch geprägt ist.³⁹ Neben einem starken Engagement der Bewegung für die „Lebenserziehung“ – einem in Taiwan neu eingeführten Schulfach, vergleichbar etwa mit dem Modell „Lebensgestaltung-Ethik-Religionskunde“ (LER) in Berlin-Brandenburg – haben sie eine eigene Stiftung gegründet, die organische Lebensmittel auf kontrolliert biologischen Anbau hin überprüft und diese in eigenen Lebensmittelläden vermarktet. Thematisch liegt diese Gruppe damit eindeutig im Feld eines *engaged Buddhism*. Ihre Führungsgestalt steht allerdings nicht so im Mittelpunkt, wie das bei anderen buddhistischen Bewegungen in Taiwan der Fall ist – zugunsten einer stärkeren Konzentration auf die umzusetzenden Ziele. Dennoch bietet RICHANG für seine Anhänger eine eigene Interpretation der tibetischen Lehre. Auch ohne den Sektor der Sozialarbeit abzudecken, verfolgt die Gemeinschaft im Bildungssektor und ökologisch klare Visionen und hebt sich durch diese von anderen taiwanesisch-buddhistischen Gemeinschaften ab.

Wie stark sich der Buddhismus in Taiwan momentan in einer kreativen Umbruchsentwicklung befindet, wird nicht nur in den monastischen oder laikalen Gemeinschaften deutlich, sondern auch in ihren sich stark vermehrenden Ausbildungsseminaren, den buddhistischen Instituten

(*foxueyuan* 佛學院). Diese bringen sich in den theoretischen Diskurs um einen gesellschaftlich engagierten Buddhismus ein, äußern sich aber auch zu konkreten, z.B. *gender*-spezifischen Themen. So treten einzelne Institute vehement für die Abschaffung der „acht Regeln des Respekts“ (*bajingfa* 八敬法) der Nonnen gegenüber den Mönchen oder für die Wiedererschaffung des Nonnenordens im südlichen Buddhismus ein.⁴⁰ Eine redengewandte, öffentlichkeitswirksame Vertreterin der Gleichberechtigung des Nonnenordens in Taiwan ist die populäre Gründerin des buddhistischen Instituts *Hongshi xueyuan* 弘誓學院, die Nonne ZHAOHUI 昭慧. Die teils provokanten Akteure bereichern das Gesamtbild des taiwanesischen Buddhismus um die Komponente oppositioneller innerbuddhistischer Brisanz.

Der Überblick über den sich als gesellschaftlich engagiert bezeichnenden Buddhismus in Taiwan zeigte also eine große Bandbreite durchwegs sehr junger Aufbrüche, welche mehr oder minder durchaus den drei definitorischen Merkmalen QUEENS genügen. Am auffälligsten stimmt *Tzu Chi* mit diesen Kriterien der Führerfigur, der neudefinierten Lehre und der gemeinschaftlichen Vision überein – die „Mutter TERESA“ Taiwans entspricht am ehesten dem Bild eines aus einem „protestantischen Buddhismus“ entstandenen und damit am christlichen Vorbild ausgerichteten *engaged Buddhism*. Um eine gegenwartsbezogene *relecture* der buddhistischen Lehre, ihre innerweltliche Bezogenheit, Modernekompatibilität, historische Verifizierung, ökumenische und globale Dimension bemühen sich jedoch nahezu alle besprochenen Bewegungen. Die Differenz zur QUEENSchen Definition buddhistischer *liberation movements* scheint sich vor allem über dessen drittes definitorisches Merkmal fassen zu lassen, denn die Gruppen sind wohl für die Gesellschaft von Nutzen und in ihr sichtbar, versuchen sich jedoch selten in einer oppositionellen, sozialpolitisch brisanten Umsetzung ihrer Visionen. Statt dessen betonen sie stark den wechselseitigen Zusammenhang zwischen gesellschaftlichem Engagement und spiritueller Praxis.⁴¹

Ein Blick auf die thematische Bandbreite zeigt, daß der Buddhismus in Taiwan ähnlich wie der *engaged Buddhism* orientiert ist. Themen wie sozial-karitativer Einsatz und Katastrophenhilfe (besonders *Tzu Chi*), Bildung (alle vorgestellten Klöster, *Taizhong lianshe*), Umwelt-/Gesundheits- (*Fuzhi*) und *Gender*-Fragen (*Zhaohui*) spielen auch in Taiwan eine Rolle. Stärker konfrontative Themen, wie die Frage der Menschenrechte, Demokratieforderungen, Friedensarbeit oder eine politisch oppositionell virulente

³⁸ Besonders ausführlich gelang diese Auseinandersetzung XIAO PINGSHI 蕭平實 (*1944 in Taiwan), dem Initiator und Leiter einer 1997 gegründeten Gemeinschaft, die unter dem Namen *Zhengjue tongxiu hui* 正覺同修會 bekannt ist. Er propagiert die Rezitation des Buddhnamens, welche von seinen Anhängern durch eine in extremer Zeitlupe ausgeführte Niederwerfung vor Buddha unterstützt wird. Dies soll zur Sammlung führen, welche nicht mehr von störenden Gedanken begleitet ist. Interessant im Hinblick auf einen gesellschaftlich engagierten Buddhismus scheint die Gemeinschaft auch insofern, als sie zwar ausschließlich aus Laien besteht und die Praxis offensichtlich eine das Leben der Mitglieder transformierende Kraft hat, jedoch kein über die Rezitationspraxis mit den Mitgliedern hinausgehendes Engagement zeigt. In diesem Sinne gibt es in Taiwan zahlreiche buddhistische Gemeinschaften, die zwar auf die Bedürfnisse der modernen Gesellschaft sehr erfolgreich eingehen, dabei aber keine weitergehende sozialgesellschaftliche oder politische Relevanz entfalten. Seine Lehre und Praxis legt XIAO PINGSHI in seinen zahlreichen Publikationen dar. Sein meistgelesenes Werk trägt den Titel *Wuxiang nian fo* 無相念佛 – in etwa: „Die gestaltlose Rezitation des Buddhnamens“. Eine englische Version des Buches, in welchem er sich mit dem tibetischen Buddhismus auseinandersetzt, steht momentan unter dem Titel „Behind the Facade of Tibetan Buddhism“ im Internet zur Verfügung (<http://www.a202.idv.tw/English/Book999.htm>; Stand: 5.05.2006).

³⁹ Die Gruppe verfügt nicht nur über eine wenig entwickelte Internetpräsenz (<http://bwmc.org.tw>, Stand: 5.05.2006), sondern arbeitet auch sonst bewußt wenig medienwirksam. Die folgenden Angaben beziehen sich daher auf den Aufsatz von SCHAK – HSIAO (2005), S. 50-51.

⁴⁰ ANN HEIRMAN, *Where is the Probationer in the Chinese Buddhist Nunneries?* (in Vorbereitung).

⁴¹ Daß hier eine gegenseitige Interdependenz zwischen „innen“ und „außen“ besteht, eine äußere Entwicklung niemals losgelöst von einer inneren betrachtet werden kann, ist auch schon von KING als Phänomen des *engaged Buddhism* herausgearbeitet worden (vgl. SALLIE B. KING, „Conclusion: Buddhist Social Activism“, in: QUEEN – KING [1996], S. 401-436, hier S. 413-416). Trotzdem scheinen die im Zentrum der Bezeichnung angesiedelten Strömungen das aktive gesellschaftspolitische Engagement mehr zu betonen als das Gesamt taiwanesischer gesellschaftlich engagierter Buddhisten.

Bewegung sind jedoch in Taiwan nicht primär Teil des buddhistischen Gesamtbildes. Selbst politisch tätige Klöster – wie z.B. der *Foguang shan* oder der *Zhongtai shan*⁴² – wirken harmlos im Vergleich zu einem stark politisierten Buddhismus etwa in Sri Lanka. Die Hintergründe hierfür sind weniger durch Spekulationen etwa über die taiwanische Konfliktmentalität zu finden, vielmehr sind sie unmittelbar historischer Natur.

3) Zum historischen Hintergrund

Das Profil eines taiwanischen Gegenwartsbuddhismus gewinnt vor seinem historischen Hintergrund an Kontur. Taiwan ist durch die Jahrhunderte ein Land der Immigranten gewesen und ist heute ethnisch, kulturell und sprachlich plural geprägt: Neben den sogenannten „Ureinwohnern“ (heute etwa 2% der Bevölkerung), den frühesten, malaiischen Einwanderern, unterscheidet man auf Taiwan zwischen den schon mehrere Jahrhunderte in Taiwan lebenden Chinesen, die meist als politische oder wirtschaftliche Flüchtlinge seit etwa dem 15. Jahrhundert nach Taiwan kamen und ihren lokalen Dialekt, das heutige Taiwanesisch, mitbrachten (heute etwa 85% der Bevölkerung), und den nach dem zweiten Weltkrieg nach Taiwan geflohenen Festländern (heute etwa 13%), die auf Taiwan das heute übliche Hochchinesisch forcierten.

Nominell gehörte Taiwan längstenteils zu China, bekam dessen Einfluß aber kaum zu spüren. Während der Kolonialzeit wurde Taiwan vorübergehend von Portugiesen, Holländern und Spaniern besetzt gehalten. Taiwan war nie für lange Zeit eine westliche Kolonie, und die kritische Auseinandersetzung mit dem Westen – wie wir sie z.B. in Sri Lanka als Auslöser eines *engaged Buddhism* sahen – war in Taiwan nie Thema. Vielmehr hat der Schutz, den Taiwan durch die Amerikaner nach dem Zweiten Weltkrieg erfuhr, in der Gegenwartsgeschichte zu einem positiven Verhältnis und damit einer kulturellen Beeinflussung aus Amerika, dem Westen und sogar Japan geführt. Der Buddhismus wurde damit nie zum Identifikationsmoment für die Entwicklung eines eigenen antiwestlichen, asiatisch-taiwanischen Bewußtseins, sondern für ihn war der Schritt zu einer heute Realität werdenden, weltweiten buddhistischen Vernetzung und missionarischen Aktivität besonders in Amerika eine Selbstverständlichkeit. Dies hat der taiwanische Buddhismus mit der Bewegung eines *engaged Buddhism*, der sich ebenfalls auf globaler Ebene definieren möchte, gemeinsam. Konsum- und Kapitalismus-Kritik sind – auch aufgrund dieser Einbindung Taiwans in die westlich-amerikanische Welt – gegenwärtig kaum gesellschaftlich relevante Themen. Dem entspricht das Bild buddhistischer Klöster. So hat der *samgha* in Taiwan in der Regel eine unleugbare Affinität zum Reichtum.

Nach einer wenige Monate dauernden Eigenständigkeit fiel 1895 Taiwan bis zum Ende des Zweiten Welt-

kriegs an Japan. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde es von der chinesischen Nationalarmee, die vor den kommunistischen Kämpfern auf der Flucht war, besetzt. Proteste der einheimischen Bevölkerung gegen die grausame, ausbeuterische Haltung der Staatspartei *Guomindang* 國民黨 (KMT), die Taiwan 1945–1987 unter dem Kriegsgesetz regierte, wurden niedergeschlagen. Zunächst hatten die Nationalisten Taiwans als Gegenspieler der festländischen Kommunisten die Sympathien der Amerikaner. Doch als deren Macht sich auf dem Festland zunehmend etablierte, verlor Taiwan 1971 die UNO-Mitgliedschaft zugunsten Festlandchinas und geriet zunehmend in eine Außenseiterrolle. Dies führte zu einer langsamen Besinnung auf eine eigene, taiwanische Identität.

In den 1970er Jahren wurde der Kampf gegen die KMT um Eigenständigkeit und Anerkennung durch Religionsgemeinschaften unterstützt. Unter den protestantischen Christen, insbesondere der *Presbyterian Church of Taiwan (PCT)*, formierte sich organisierter Widerstand, der Ausdruck in einer eigenen Theologie fand. Die *Homeland Theology* wies Parallelen zur Befreiungstheologie auf und trat trotz starker Unterdrückung für ein eigenes Selbstbewußtsein Taiwans, seine Unabhängigkeit und Demokratisierung ein.⁴³

Von buddhistischer Seite war keine Beteiligung an diesen Protesten zu erwarten. Der Buddhismus war mit den ersten chinesischen Einwanderern geprägt von einem stark volksreligiösen Charakter nach Taiwan gekommen und hatte seine Hauptaufgabe im Bereich von Ritualdienstleistungen gefunden. Die verbreitete Organisationsform war nicht die von Klöstern, sondern es bestanden kleine Tempel, welche unter den Anhängern oft zum sozialen Lebensmittelpunkt wurden und welche von Mönchen verwaltet wurden. Die *Zhaijiao* 齋教-Anhänger, eine vegetarische Laienbewegung, machten eine Besonderheit der taiwanischen Gläubigkeit aus. Die japanische Kolonisierung bewirkte auf der einen Seite eine zumindest nominelle Japanisierung des taiwanischen *samgha*, auf der anderen Seite führte sie zu einer kritischen *relecture* der eigenen Tradition. Erste Ansätze zur Verbesserung des Bildungsniveaus des *samgha* und damit zur Hebung seiner geringen Achtung in der Gesellschaft⁴⁴ legten vor gut hundert Jahren die Grundlage für ein heute diametral entgegengesetztes, von hohem Ansehen geprägtes Bild buddhistischer Mönche und Nonnen in der Gesellschaft. Der Buddhismus wurde in Taiwan nach dem Zweiten

⁴² Die Klöster gaben teilweise Wahlempfehlungen oder stellten gar einen – wenig erfolgreichen – Präsidentschaftskandidaten. Beides trug den Klöstern in der Öffentlichkeit eher Kritik ein, so daß die politische Einmischung im Moment nicht so öffentlich praktiziert wird.

⁴³ Zur *Homeland Theology* (*xiangtu shenxue* 鄉土神學 oder auch *choutoutian* 出頭天) mit ihrem Zentrum am *Tainan Theological College and Seminary* und ihren Hauptvertretern WANG HSIEN-CHIH 王憲治, HUANG PO-HO 黃伯和, CHEN NAN-JOU 陳南州 und der Auseinandersetzung zwischen der bekennenden Kirche und dem Staat vgl. z.B. HUANG PO-HO, „Social Change and Theological Development in Taiwan: The Case of Chhut-Thau-Thi Theology“, in: *Ching Feng* 39 (1996) 2, S. 105-114; WANG HSIEN-CHIH, „Some Perspectives on the Theological Education in the Light of Homeland Theology in the Taiwanese Context“, in: *CTC Bulletin* 6 (1986) 2-3, S. 13-21.

⁴⁴ KAN ZHENGZONG spricht davon, daß der Buddhismus den Eindruck eines „abergläubischen, heruntergekommenen und durch Sutren und Reuepraxis auf Selbsterhaltung bedachten Systems“ gemacht habe, KAN ZHENGZONG [2004], S. 459).

Weltkrieg durch die Flucht der Armee unter CHIANG KAI-SHEK nach Taiwan und damit die Ankunft etwa hundert festländischer Mönche, die häufig aus angesehenen Eliteklöstern, besonders aus der Provinz Jiangsu, stammten, auf eine ganz neue Grundlage gestellt. Diese Mönche brachten die Vision eines festländischen Reformbuddhismus mit, sahen sich auf Taiwan jedoch zunächst wenig anerkannt. Da sie, vor dem religionsfeindlichen Kommunismus geflohen, nun unter der Protektion der Nationalisten und ihrer Partei, der KMT, standen und so von der einheimischen Bevölkerung als Eindringlinge empfunden wurden, deren Dialekt zudem oft schwer verständlich war, gab es für sie keine realistische Möglichkeit, sich auf seiten der unterdrückten Taiwaner gegen die eigenen Protektoren zu stellen. Der *engaged Buddhism* als *liberation movement* (QUEEN – KING [1996]) war daher niemals das Kennzeichen des taiwanesischen Buddhismus. Hier wird verständlich, warum der Buddhismus in Taiwan bis heute so gut wie keine Merkmale politischer Opposition und Brisanz aufweist.

Mit der Aufhebung des Kriegsrechts 1987 und dem Erlaß des Gesetzes zur Vereinigungsfreiheit setzte in Taiwan eine mittlerweile schon zur Selbstverständlichkeit gehörende Demokratisierung ein, welche auf dem religiösen Sektor mit einer explosionsartigen Pluralisierung und einem Aufblühen des Buddhismus einherging. Das Ansehen des *samgha* in der taiwanesischen Bevölkerung hatte sich seit der Zeit nach 1945 erheblich verbessert. Der gesamte buddhistische Orden stand während dieser Zeit unter der Kontrolle der *Buddhist Association of the Republic of China* (*Zhongguo fojiao hui* 中國佛教會), welche eher konservativ ausgerichtet war und die Ordinationszeremonien in ihrer Hand hatte. Hierdurch wurde das Erscheinungsbild des *samgha* vereinheitlicht, und dessen Bildungsniveau und spiritueller Anspruch wuchs.

Die Gegenwartsentwicklung in Taiwan verläuft rasant und vielschichtig. Der Wandel zur Industrienation, Industrialisierung und Urbanisierung vollzog sich innerhalb weniger Jahrzehnte. Komplexe Modernisierungsprozesse sind zu beobachten, in welchen Tradition und Moderne oft spielerisch anmutend nebeneinander bestehen und – obgleich wenig komplementär – doch ineinanderzufließen scheinen. Modernisierung wird in Taiwan noch weitgehend als positiv empfunden, und kapitalistische Interessen haben im allgemeinen einen eindeutigen Vorrang vor anderen sozialgesellschaftlichen Orientierungen.

Inmitten dieser Vielfalt sind die buddhistischen Neugründungen so vielgestaltig wie die Bedürfnisse ihrer Gesellschaft. Ob ein vornehmlich spiritueller Buddhismus, ein fremder oder synkretistischer, ein sozialer oder ein ökologisch sensibler – die Zahl der buddhistischen Vereinigungen ist groß. Die Atmosphäre regt zu Neugründungen und Experimentierfreudigkeit an. Viele Aufbrüche scheitern nach ein paar Jahren. Der junge Buddhismus in Taiwan ist die Antwort auf eine sich rasch wandelnde Gesellschaft, die zunehmend nach spirituellen Ressourcen für ihren neuen Lebensstil sucht. Aufgrund dieses Bezugs zur Gesellschaft scheint es wenig verwunderlich, daß nahezu alle buddhistischen Vereinigungen für sich beanspru-

chen, einen gesellschaftlich relevanten Buddhismus, eben einen „Buddhismus unter den Menschen“ – so die in etwa wörtliche Übersetzung des in Taiwan allgemein gebräuchlichen Terminus *renjian fojiao* – zu verwirklichen.

4) *Renjian fojiao* 人間佛教 – die taiwanesischen Spielart eines *engaged Buddhism*?

So wenig man zunächst geneigt ist, alles, was sich unter den Begriff „Buddhismus unter den Menschen“ fassen läßt, als *engaged Buddhism* zu betrachten,⁴⁵ gibt es doch neben der Problematik einer vagen Definition des *engaged Buddhism* einen überzeugenden historischen Grund dafür, beide Termini zumindest im gleichen Diskussionsfeld anzusiedeln. Denn beide Formulierungen haben tatsächlich eine gemeinsame Wurzel im republikzeitlichen Reformbuddhismus des Festlandes, der sich vor allem in der Gestalt des Mönches TAIXU verkörpert. Dieser setzte sich zunächst unter dem Stichwort des *rensheng fojiao* als eines „Buddhismus des (oder ‚für das‘) menschlichen Lebens“ für eine Entfaltung des Buddhismus in der Gesellschaft ein. Durch seine Vorträge und Arbeiten machte TAIXU diesen Ausdruck seit 1928 über zwanzig Jahre hinweg zum Programm.⁴⁶ Er vertrat dabei die Vision eines mit der modernen Wissenschaft kompatiblen, weltumspannenden und gesellschaftlich relevanten Buddhismus. Die Erneuerung des Buddhismus betrieb TAIXU unter dem Eindruck des bisherigen Buddhismus, der sich besonders auf Ritualdienstleistungen im Rahmen von Begräbnissen spezialisiert hatte und damit immer mehr für eine jenseitige Welt Sorge zu tragen schien. TAIXU setzte dem entgegen:

So-called death is actually a part of life. Only when we are able to understand life will we be able to understand death. On the contrary, if we only understand death, not only will we not understand life, we will not really understand death. Therefore, in view of negative interpretations of Buddhism, we can dispense with the previous inferior practices of the religion as we go about improving actual human life. (Übersetzt von PITTMAN [2001], S. 175f.)

TAIXU wollte also den Buddhismus neu in seiner Bedeutung für die gegenwärtige menschliche Existenz deuten und formulierte das in dem mahāyāna-buddhistischen Bild der Schaffung eines „Reinen Landes“ auf Erden. Gegen Ende seines Schaffens setzte TAIXU den Begriff des *renjian fojiao* ein, der eine leichte Bedeutungsverschiebung von einer auf die menschliche Lebenswirklichkeit ausgerichteten buddhistischen Lehre hin zu einer explizit gesellschaftlich relevanten Lehre bezeichnet.

In dieser Formulierung wurde der Begriff auf zweifache Weise zur allgemeinen Selbstbezeichnung des modernen taiwanesischen Buddhismus: Zum einen wurde der seit Mitte der 1950er Jahre auf Taiwan lebende Mönchsgelehrte YINSHUN als Schüler TAIXUS und Herausgeber seiner Werke zum Sprachrohr des neuen buddhistischen

⁴⁵ Tatsächlich wird ja der internationale Anschluß unter dem Stichwort *engaged Buddhism* in Taiwan nur selten gesucht.

⁴⁶ Vgl. DON A. PITTMAN (2001), *Toward a Modern Chinese Buddhism. Taixu's Reforms*, Hawai'i, S. 169.

Selbstverständnisses.⁴⁷ Zum anderen wurde der neue Begriff besonders unter den aufstrebenden Klöstern bald zum *common sense* und Kristallisationspunkt des Neuaufbruchs. Sicher waren die vom Festland übergesiedelten Mönche längst nicht alle Reformbuddhisten im Sinne TAI-XUS. Aber sie standen vor der Notwendigkeit, einen neuen *samgha* in Taiwan aufzubauen, und waren so zur Reflexion ihrer eigenen buddhistischen Kultur gezwungen. Die durch YINSHUN auf akademischer Ebene reflektierten Ideen TAI-XUS boten Inspiration, und YINSHUNS eigene Arbeiten waren zeit seines Lebens auf Taiwan immer hoch angesehen. YINSHUNS Intellektualität war jedoch nur bedingt für eine einfache Umsetzung geeignet.⁴⁸

Doch TAI-XUS Gedanken wurden nicht nur auf Taiwan langfristig rezipiert. Seine starke Internationalität, seine Reisen und ununterbrochenen Versuche, die Buddhisten international zu verbinden,⁴⁹ ließen seine reformbuddhisti-

schen Ideen weite Verbreitung finden. Seine Werke wurden u.a. in Vietnam zur Kenntnis genommen und übersetzt. Der Ausdruck des *renjian fojiao* wurde im Vietnamesischen als *nhan gian phat giao* zur Kurzformel des neuen Selbstverständnisses: THICH NHAT HANH machte ihn zum Teil seines buddhistisch-politischen Engagements und übersetzte ihn im französischen Exil mit dem Terminus *engagé*. Von dort aus wurde der Terminus dann im Englischen als (*socially*) *engaged Buddhism* zum Begriff eines modernekompatiblen Buddhismus, der versucht, in die Gesellschaft hineinzuwirken, ein Teil von ihr zu werden, und der dabei eine signifikant sozialpolitische Komponente hat.⁵⁰ Sowohl die heutige Selbstbezeichnung des taiwanesischen Buddhismus als *renjian fojiao* als auch die für vor allem westlich-amerikanisch und theravāda-buddhistische Neuaufbrüche verwendete Bezeichnung *engaged Buddhism* gehen damit auf die Person des Reformators TAI-XU zurück.

5) Zusammenfassung

Kehren wir also zu den Ausgangsfragen zurück: Was bedeutet „gesellschaftlich engagierter Buddhismus“ auf Taiwan, wo liegen die gemeinsame Inspiration und das Selbstverständnis, und wie steht es mit der internationalen Anschlußfähigkeit an einen *engaged Buddhism*?

Im Durchgang durch die verschiedenen Klöster, Laienbewegungen und Institute wurde deutlich, daß alle diese Gegenwartsformen des Buddhismus sich gern einem *renjian fojiao*, einem „Buddhismus unter den Menschen“, verpflichtet wissen. Diese gesellschaftszugewandte Form des Buddhismus betont eine wechselseitige Abhängigkeit von gesellschaftlichem Engagement und spiritueller Praxis und wird gesellschaftlich als Versuch, die Vision eines „Reinen Landes“ auf Erden zu realisieren, relevant. Die Klöster und Laienbewegungen haben nicht nur ein großes kulturelles und edukatives Angebot, sondern sind gerade sozialgesellschaftlich in der Unterstützung des noch wenig ausgebildeten sozialen Sicherungssystems des Landes bedeutsam.

International zeigte sich auf der einen Seite, daß der Buddhismus in Taiwan sich bei einem positiven Amerika-Verhältnis global versteht und in aller Welt ein Netz von Niederlassungen aufbaut. Auf der anderen Seite wurde durch den Vergleich der Führungspersonen, ihrer Lehre und institutionellen Ausrichtung mit denen des *engaged Buddhism* deutlich, daß der Buddhismus in Taiwan nicht das Profil einer sozialpolitisch oppositionellen Befreiungs-

⁴⁷ Der Einfluß YINSHUNS auf die Verbreitung des *renjian fojiao* in Taiwan wird kontrovers beurteilt. So schreiben z.B. die Nonne ZHAOHUI oder der Buddhistologe JIANG CANTENG YINSHUN mit der akademischen Ausformulierung des Begriffs einen großen Anteil an dieser Entwicklung zu (vgl. BINGENHEIMER [2004], S. 64). Die meisten Buddhistologen auf Taiwan sehen jedoch den *renjian fojiao* als ein taiwanweites Phänomen an. So behandelt z.B. KAN ZHENGZONG den *Taizhong lianshe* und die vier großen Klöster unter diesem Begriff (vgl. KAN ZHENGZONG [2004], Bd. 2, Kap. 5 und 6, S. 242-480 und 482-492). Auch BINGENHEIMER sieht im Sinne der Klöster *Fagu shan* und *Foguang shan* den gesellschaftlich engagierten Buddhismus als ein taiwanweites Phänomen und das eigentliche Verdienst der akademischen Arbeit YINSHUNS in dessen Arbeiten zur Madhiamika-Tradition und weniger in seiner Arbeit zum *renjian fojiao* (vgl. BINGENHEIMER [2004], ebd.).

⁴⁸ So liest sich seine Definition von *renjian fojiao* wesentlich weniger einprägsam als die oben aufgeführte TAI-XUS, versprach jedoch reichhaltigere inhaltliche Möglichkeiten der Orientierung durch Rekurs auf den indischen Buddhismus und Ablehnung einer Vergötterung von Buddhas und Bodhisattvas, welche unter dem Einfluß des indischen Götterglaubens den Buddhismus von seiner ursprünglichen Wurzel entfernte: „Der *renjian fojiao*, den ich vorschlage, basiert auf der Feststellung, daß wir alle Menschen sind. Er nimmt den Menschen zum Bezugspunkt und basiert auf den Tugenden der Weisheit und der Barmherzigkeit – das Gespür für Weisheit findet seinen Ursprung im Geist der Barmherzigkeit. Weisheit und Barmherzigkeit finden sich im Modell der Lebensführung des *ren pusa* verwirklicht, der zentralen Figur des indischen Buddhismus der ersten und der zweiten Periode. Ingegen lehnt er [d.h. der *renjian fojiao*, EMG] das Modell des *tian pusa* des ‚fertigen Buddhismus‘ ab. Die Überlieferung des Dharma in China geschah in dem Moment, als in Indien der Buddhismus gerade in seine Endphase der Entwicklung eintrat, weshalb der chinesische Buddhismus nicht vom Theismus [*tianhua*] beeinflusst ist – einem Theismus, den wir andererseits vollkommen im tibetischen Buddhismus ausgedrückt finden. Daher ist im Buddhismus, wie er heute in China befolgt wird, die Aufmerksamkeit auf das Göttliche [*tian-shenhua*] noch nicht sehr verwurzelt. Vielmehr besteht die Orientierung an den Praktiken des *Śrāvaka* fort, selbst wenn sie von geringem Einfluß ist. Es wäre besser das Dharma des *ren pusa* zu fördern, also in reiner, korrekter Form, [...] dem ‚zentralen Buddhismus‘ zu folgen und die Tendenz zum Theismus [*tianhua*] zu eliminieren.“ Entnommen aus: YINSHUN (1971), *Fo zai renjian* (II Buddha „tra gli uomini“), collana *Miao yun ji* (sezione 3, testo 1), Zhubei: Zhengwen chubanshe, S. 43, übersetzt nach dem italienischen Zitat in: STEFANIA TRAVAGNIN, „Il nuovo ‚Buddhismo per l’Umanità‘ (Renjian fojiao) a Taiwan. Una nota sulla classificazione degli insegnamenti (panjiao) secondo il Maestro Yinshun“, in: *Cina* (Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente, Rome) 29 (2001), S. 65-102, hier S. 95.

⁴⁹ So zum Beispiel durch die Gründung der *World Buddhist Federation* (vgl. PITTMAN [2001], S. 106ff.). PITTMANS Buch gibt einen lebendi-

gen Überblick über die ständigen internationalen Verflechtungen TAI-XUS.

⁵⁰ So z.B. QUEENS Einleitung in QUEEN – KING (1996), hier S. 34. Es wäre allerdings interessant, die dort angeführte Argumentation im einzelnen zu überprüfen und detaillierter zu belegen. Der Transfer ins Englische scheint auch eine Verschiebung der sich mit den Termini *engagé* bzw. (*socially*) *engaged* verbindenden Konnotationen mit sich zu bringen. Diese ist mit einer auf faktischer Ebene einhergehenden Entschärfung der sozialpolitischen Brisanz parallelisierbar. Die Verwiesenheit und damit Bezogenheit sowohl des taiwanesischen Buddhismus als auch des vietnamesisch-westlichen Buddhismus auf eine gemeinsame Quelle hin zeigt der Aufsatz von ELISE DEVIDO (2005) auf.

bewegung hat. Dies wurde historisch durch die Tatsache erklärt, daß Taiwan nie über längere Zeit eine westliche Kolonie war. So ist im Land keine ablehnende Haltung gegenüber dem Westen entstanden, die den Buddhismus zur Quelle einer taiwanesischen Selbstbesinnung hätte machen können. Festländische Mönche bestimmten nach dem Zweiten Weltkrieg den Aufbau eines Reformbuddhismus in Taiwan. Das Bildungsniveau des *samgha* stieg, und mit der Demokratisierung Taiwans Ende der 1980er Jahre setzte ein starkes, vielseitiges Aufblühen des Buddhismus ein.

Hat der *renjian fojiao* Taiwans im internationalen Kontext heute auch ein eigenes Profil, so handelt es sich doch um eine Traditionsfortschreibung, die sich historisch aus der gleichen Quelle wie der *engaged Buddhism* speist, denn beide Begriffe gehen auf den reformbuddhistischen Mönch TAIXU zurück. Dieser verbreitete den Ausdruck *renjian fojiao* durch sein internationales Engagement, so daß der Begriff über Vietnam und Frankreich schließlich als *engaged Buddhism* in die angloamerikanische Diskussion trat. Im allgemeinen weist der taiwanesischen gesellschaftlich engagierte Buddhismus starke Kennzeichen eines *engaged Buddhism* auf: Er ist innerweltlich ausgerichtet, versteht sich als modernekompatibel, versucht seine Lehre neu in ihren Wurzeln zu begründen, zeigt sich global orientiert und ist damit zumindest phänomenologisch und historisch eine Spielart des *engaged Buddhism*, wenngleich er als eigenständige Traditionsfortschreibung weniger politisch brisant scheint. Stehen im Zentrum des Begriffs eines *engaged Buddhism* sicher moralisch-ethisch stärkere Aufbrüche wie in Sri Lanka, Indien oder Thailand, so darf der gesellschaftsorientierte Buddhismus in Taiwan mit zu den Ausläufern desselben Phänomens gezählt werden. In seinem Reichtum kann der taiwanesischen Buddhismus als ein „Buddhismus unter den Menschen“ international belebend wirken, und es scheint daher sinnvoll, daß er in jüngster Zeit in die Diskussion um einen *engaged Buddhism* mit einbezogen wird.

The material of the present collection is organized in five parts. The first part presents different aspects of the past and current research on *jingjiao*. The second part discusses *jingjiao* in the Tang dynasty, especially the question of the “Nestorian” texts and documents, their authenticity and theology. The third part deals with the “Nestorian” inscriptions and remains from the Yuan dynasty, especially from Quanzhou. Part four is dedicated to questions of the Church of the East in Central Asia and other historically relevant countries. The last part of the book presents a “Preliminary Bibliography on the Church of the East in China and Central Asia” prepared especially for this volume.

Contents: Part I: MATTEO NICOLINI-ZANI: Past and Current Research on Tang *Jingjiao* Documents: A Survey • T.H. BARRETT: Buddhism, Daoism and the Eighth Century Chinese Term for Christianity. A Response to Recent Work by Antonino Forte and Others • **Part II:** STEPHEN ESKILDSEN: Parallel Themes in Chinese Nestorianism and Medieval Daoist Religion • CHEN HUAIYU: The Connection between *Jingjiao* and Buddhist Texts in Late Tang China • MAX DEEG: Towards a New Translation of the Chinese Nestorian Documents from the Tang Dynasty • LIN WUSHU: Additional Notes on the Authenticity of Tomioka’s and Takakusu’s Manuscripts • GUNNER B. MIKKELSEN: Haneda’s and Saeki’s Editions of the Chinese Nestorian *Zhixuan anle jing*. A Comment on Recent Work by Lin Wushu • WANG DING: Remnants of Christianity from Chinese Central Asia in Medieval Ages • GE CHENGYONG: The Live Style of Nestorian Preachers and Their Cultural Influence on China during the Tang Dynasty (Chin.) • JÜRGEN TUBACH: Deuteronomic Theology in the Text of the Stele of Xi’an • BENOÎT VERMANDER: The Impact of Nestorianism on Contemporary Chinese Theology • **Part III:** ZHOU LIANGXIAO: Chinese Nestorianism in the Jin and Yuan Dynasties (Chin.) • NIU RUJI: Nestorian Inscriptions from China (13th – 14th Centuries) • GENG SHIMIN: Reexamination of the Nestorian Inscription from Yangzhou (Chin.) • XIE BIZHEN: The History of Quanzhou Nestorianism • SAMUEL N.C. LIEU: Nestorian Remains from Zaitun (Quanzhou) South China • MAJELLA FRANZMANN and SAMUEL N.C. LIEU: A New Nestorian Tombstone from Quanzhou: Epitaph of the Lady Kejamtâ • TJALLING HALBERTSMA: Some Notes on Past and Present Field Research on Gravestones and Related Stone Material of the Church of the East in Inner Mongolia, China. With 21 Illustrations of the Hulsewé-Wazniewski Project in Inner Mongolia • KEN PARRY: The Art of the Church of the East in China • PETER ZIEME: A Cup of Cold Water. Folios of a Nestorian-Turkic Manuscript from Kharakhoto • PIER GIORGIO BORBONE: Princess Sara’s Gospel Book. A Syriac Manuscript Written in Inner Mongolia? • TANG LI: Sorkaktani Beki: A Prominent Nestorian Woman at the Mongol Court • MAURIZIO PAOLILLO: A Nestorian Tale of Many Cities. The Problem of the Identification of Urban Structures in Önggüt Territory during the Yuan Dynasty according to Chinese and Western Sources • **Part IV:** HELEEN (H.L.) MURRE-VAN DEN BERG: The Church of the East in Mesopotamia in the Mongol Period • PHILIPP G. ROTT: Christian Crosses from Central Asia • WASSILIOS KLEIN – PHILIPP ROTT: Einige problematische Funde von der Seidenstraße: Novopokrovka IV und V, Issyk-Kul’-Gebiet, Chotan • MICHEL VAN ESBROECK, S.J. († 2003): Caucasian Parallels to Chinese Cross Representations • CHRISTOPH BAUMER: Survey of Nestorianism and of Ancient Nestorian Architectural Relics in the Iranian Realm • WILHELM BAUM: Shirin – Christian Queen of Persia. History and Myth • JACOB THEKEPARAMPIL: Vestiges of East Syriac Christianity in India • **Part V:** Preliminary Bibliography on the Church of the East in China and in Central Asia.

Place order with:

STEYLER VERLAG, D-41311 Nettetal, Germany
Tel.: 02157-12 02 20 • Fax: 02157-12 02 22
e-mail: verlag@steyler.de