

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: "Gesellschaftlich Engagierter Buddhismus in Ostasien und Migration: Eine erste Verhältnisbestimmung"
Published in: [Społeczna odpowiedzialność i duszpasterstwo w mobilnym świecie / Gesellschaftliche Verantwortung und Pastoral in einer mobilen Welt](#)
Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego
Editors: Worbs, Marcin / Zwick, Reinhold
Year: 2016
Pages: 167-182
ISBN: 978-83-63950-81-1

The article is used with permission of [Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

ESTHER-MARIA GUGGENMOS
Münster – Erlangen

Gesellschaftlich engagierter Buddhismus in Ostasien und Migration

Eine erste Verhältnisbestimmung

Einleitung

Der vorliegende Sammelband widmet sich der Frage, wie sich religiöse Traditionen und Gemeinschaften in einer Gegenwartsgesellschaft, die durch internationale Verflechtungszusammenhänge und Migrationsströme stark im Fluss befindlich ist, in ihrem Denken und Handeln positionieren. Dieser Beitrag möchte den Blick über Europa und die christlichen Traditionen hinaus nach Ostasien öffnen. Ostasien ist seit den ersten nachchristlichen Jahrhunderten auch durch den nördlichen Buddhismus, den Mahāyāna-Buddhismus, mitgeprägt worden. Dieser verband sich mit dem Ideal des Bodhisattva – einer Figur, die den Grad der Erkenntnis eines Buddha hat und die ihr eigenes Verlöschen, den Eingang ins Nirvāṇa als soteriologischem Ziel des Buddhismus, zugunsten der Erlösung aller Lebewesen hintanstellt. Schon im frühen Mahāyāna-Buddhismus lag daher der Einbezug der laienbuddhistischen Gemeinschaft jenseits der ausschließlichen materiellen Unterstützung der monastischen Gemeinschaft. Im Zuge der Auseinandersetzung mit massiven technologischen und kulturellen Neuerungen und im Verbund mit einem dominant westlichen Kolonialismus setzte im 20. Jahrhundert eine intensive Selbstreflexion der buddhistischen Tradition ausgehend von Sri Lanka ein, die sie weltweit veränderte. Es entstand ein Neuaufbruch, der heute unter dem Slogan eines ‘sozial engagierten Buddhismus’ (*socially engaged Buddhism, humanistic Buddhism, protestant Buddhism*) wesentlich die Dynamik des Gegenwartsbuddhismus bestimmt. Prominentes Beispiel für eine sozial-caritative buddhistische Bewegung, die sich dem enga-

gierten Buddhismus verpflichtet weiß, ist die Organisation *Compassion Relief* (Tzu Chi, *Ciji* 慈濟). Gegründet in den sechziger Jahren in Taiwan unterhält sie ein weltweites Netz an Niederlassungen und ist vor allem im medizinischen Bereich (Krankenhäuser, Datenbank zur Knochenmarksspende) und in der Katastrophenhilfe international tätig. Auffällig ist jedoch, dass nicht nur Tzu Chi, sondern sozial engagierte buddhistische Gruppen in Ostasien Migration als Thema selten zum Ausgangspunkt ihres Handelns machen. Gleiches gilt für die akademische Diskussion. Dies verwundert – denn ist nicht gerade das Heimatland Tzu Chis, Taiwan, eigentlich ein Land der Immigranten? Ist nicht auf dem Festland Arbeitsmigration eines der drängenden sozialen Probleme? Dieser Beitrag möchte zunächst die Neuorientierung des Buddhismus im 20. Jahrhundert kurz umreißen und mit Blick auf die Organisation Tzu Chi die Situation des Buddhismus in Ostasien konkretisieren. Vor diesem Hintergrund soll dann insbesondere der Frage nach dem Verhältnis von Buddhismus und Migration nachgegangen werden.

1. Historische Spuren eines gesellschaftlich engagierten Buddhismus

Das Bild des Buddhismus verknüpft sich vor allem in Europa und Amerika mit meditativer Praxis, mit einer stark philosophisch-weisheitlichen Konnotation und intensiver Reflexion zum Begriff der Leere und Leidhaftigkeit allen Daseins. Der Weg zur Aufhebung des Leidens wird strukturell mit Hilfe der ‘Vier edlen Wahrheiten’ analysiert: der Erkenntnis des Leidens folgt die Erkenntnis des mentalen Verhaftetseins als Grund allen Leidens und hierauf wiederum die Erkenntnis, dass eben diese Anhaftungen illusorischer Natur sind und nur rechte Weisheit, Sittlichkeit und Versenkung der Weg aus dem Leid sind. Aber gehört neben der Erkenntnis der Leidhaftigkeit des eigenen und des Daseins anderer eigentlich die konkrete Verbesserung der Lebensumstände und das soziale Engagement zur gelebten buddhistischen Praxis?

Der sogenannte ‘westliche’ Blick mag durch die akademische Tradition der Buddhologie beeinflusst sein, die vor allem die Erforschung der buddhistischen Philosophie, die Übersetzung buddhistischer Schriften und die Erarbeitung gerade der frühen Geschichte des Buddhismus neben Zen-buddhistischen und tibetischen Traditionen in den Mittelpunkt ihrer Arbeit stellte. Dies hat sich in den letzten Jahrzehnten geändert – Lebenswelt und gelebte Glaubenspraxis der monastischen und gerade auch laikalen Traditionen sind zunehmend ins Zentrum buddhologischer Forschung gerückt. Damit ist es eher möglich, die

Rolle der Laien im buddhistisch-sozialen Leben und die Möglichkeiten sozialen Engagements von Laien zu beschreiben. Dies impliziert nicht, den Vorrang zu negieren, den der buddhistische Kanon der monastischen Tradition schon aufgrund der Ordensdisziplin zuweist. Die Ordensdisziplin ist neben den Lehrtexten und den Kommentaren eine der drei großen Einteilungen des buddhistischen Kanons und der monastische Weg gilt als Weg, sich der buddhistischen Erkenntnis und Praxis ganz hingeben zu können, zunächst als ideal. Dennoch wird die Bedeutung von Laienbuddhisten im Verhältnis zu Ordensmitgliedern in der buddhistischen Lehre immer wieder thematisiert. Prominent und für Ostasien prägend geschieht dies im *Vimalakīrti-nirdeśa-Sūtra*. Hierin ist die Figur des gesellschaftlich angesehenen Laien Vimalakīrti dem Buddha ebenbürtig und erklärt den Sinn der buddhistischen Lehre. Vimalakīrti setzt sein Kranksein als geschicktes Mittel (*upāya*) ein: Als Kranker wird er besucht und hat so Gelegenheit lehrend tätig zu werden. Während sich gerade mit der Figur Vimalakīrtis die Fähigkeit der Laien, gleichwertig zur monastischen Tradition die buddhistische Lehre zu realisieren und zu predigen, verbindet, bleibt die Frage nach dem sozialen Engagement bestehen.

Soziales Engagement ist aber bei einem erneuten Blick auf den buddhistischen Kanon keineswegs unauffindbar, sondern eigentlich eine selbstverständliche Konsequenz: Es ist die Qualität grenzenlosen Mitleids mit allen Lebewesen, welches ein Zeichen jeder tieferen buddhistischen Erkenntnis sowohl in der südlichen als auch der nördlichen Tradition ist. König Aśoka, der im dritten Jahrhundert v. Chr. die buddhistische Lehre weit über Nordindien hinaus verbreitete und zum Idealtypus des buddhistischen Herrschers stilisiert wurde, wurde selbstverständlich als fürsorglicher Herrscher dargestellt¹. Der indische buddhistische Philosoph Nāgārjuna wies ebenfalls den König an, sich gegenüber seinen Untertanen wohlwärtig zu zeigen in Bezug auf Bildung, Gesundheitsfürsorge und Steuern². Mit Bezug auf die Geschichte des chinesischen

¹ Vgl. die Biographie Aśokas wie sie im chinesisch-buddhistischen Kanon vorliegt (*Ayu Wang Jing* 阿育王經, T. 2043). Übersetzung des Werkes: LI RONGXI (Übers.), *The Biographical Scripture of King Asoka*, Berkeley 1993. Zur Rolle des Königs in der Lehrrede Buddhas vgl. auch im Pāli-Kanon das fünfte Sutta der Langen Lehrreden (*Dīgha Nikāya, Kūṭadanta Sutta*), in welchem im Kontext korrekter Opfer des Königs auch seine sozialen Verpflichtungen gegenüber dem Volk herausgehoben werden.

² Die an einen Herrscher gerichtete Schrift über die „Juwelenkette“ (*Ratnāvalī*) und deren Abschnitt *Precious Garland of Advice for a King* (*Rājaparikāthāratnāvalī*) geht eventuell nur in wenigen Fragmenten auf die Autorschaft Nāgārjunas (2. Jahrhundert) zurück und liegt in tibetischer und chinesischer Übersetzung vor (chin. T. 1656, *Baoxing Wangzheng Lun* 寶行王正論, zum tib. Text vgl. die Untersuchung von E. AKIMICHI, *Nāgārjunas Ratnāvalī unter besonderer Berücksichtigung des Kommentars des Rgyal tshab*, Diss. Univ. Marburg 2005), vgl. auch P. WILLIAMS: *Nāgārjuna*, in: R. BUSWELL (Hg.), *Encyclopedia of Buddhism*, New York 2004, S. 581–582.

Buddhismus wissen wir, dass Klöster mit Hilfe der gespendeten Gelder nicht nur Sakralbauten errichteten und für ihren eigenen Lebensunterhalt sorgten, sondern auch Armenspeisungen anboten³. Besonders ist es das Mitleidsideal der allgegenwärtigen Figur eines Bodhisattva, das in der mahāyānistischen Tradition nicht nur zu Gebeten und Bitten an den Bodhisattva, sondern v.a. auch zur Angleichung an diese Geisteshaltung führt.

2. Die Anfänge des gesellschaftlich engagierten Buddhismus

Dennoch waren an die Gesellschaft gerichtete, sozial-caritative und edukative Aktivitäten im ausgehenden 19. Jahrhundert im asiatischen Raum nicht primär mit der buddhistischen Tradition verknüpft. Der Neuaufbruch, der heute zu einem veränderten Gesamtbild des Buddhismus signifikant beigetragen hat, setzte in Sri Lanka ein. Sri Lanka stand um 1900 unter einer als demütigend empfundenen britischen Kolonialherrschaft. Henry Steel Olcott (1832–1907) und Helena Blavatsky (1831–1891) gründeten 1875 die Theosophische Gesellschaft in New York und konvertierten mit ihrer Ankunft in Sri Lanka 1880 zum Buddhismus. Olcott trug zu einer Selbstreflexion des Buddhismus bei, die das Buddhist-Sein an eine bewusste und informierte Entscheidung knüpfte. In seinem buddhistischen Katechismus versuchte er die Lehre des Buddhismus in der christlich verbreiteten katechetischen Form zusammenzufassen und formulierte zu Beginn:

4. Question: Would you call a person a Buddhist who had merely been born of Buddha parents? Answer: Certainly not. A Buddhist is one who not only professes belief in the Buddha as the noblest of Teachers, in the Doctrine preached by Him, and in the Brotherhood of Arhats, but practises His precepts in daily life⁴.

Anagarika Dharmapala (1864–1933) wurde Schüler Olcotts und schuf in seiner Nachfolge eine buddhistische Bewegung in Sri Lanka, welche Ga-

³ Die soziale Funktion von Klöstern ergibt sich insbesondere aus der Tugend des “Gebens” (Dāna) als Möglichkeit des Erwerbs von Verdiensten (vgl. HEIM, M.: “Dāna (Giving)”, in: R. BUSWELL (Hg.), *Encyclopedia of Buddhism*, S. 196. In diesem Zusammenhang ist insbesondere die “Schule der drei Stadien” (*Sanjie Jiao* 三階教, 6.–8. Jahrhundert) zu nennen, die “unerschöpfliche Lagerhäuser” (*Wujin Zangyuan* 無盡藏院) aus Spenden Gläubiger errichtete, und hieraus Mönche und Laien in Not versorgte. Vgl. J. HUBBARD, *Absolute Delusion. Perfect Buddhahood: The Rise and Fall of a Chinese Heresy*. University of Hawai’i Press 2001.

⁴ H.S. OLCOTT, *The Buddhist Catechism*, 1915, p. 2 (1. Auflage 1883).

nanath Obeyesekere und Richard Gombrich als „Protestantischen Buddhismus“ bezeichneten. Heinz Bechert sah sie in seinem Standardwerk zu Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda-Buddhismus gekennzeichnet durch: die Eigenorganisation der Laien, die Betonung rationaler Elemente, die Vereinbarkeit mit den Naturwissenschaften, die Förderung des buddhistischen Bildungswesens, die Schaffung eines panbuddhistischen Bewusstseins, missionarische Züge, den Willen zur Gestaltung der Welt und das Bemühen um ein korrektes Dharma-Verständnis⁵. Die Bewegung, die in Sri Lanka begann, führte zu Neugründungen buddhistischer Reformgemeinschaften: Bhimrao Ramji Ambedkar (1891–1956) gründete die Gruppe *Dalit Buddhist Movement*, welche sich gegen soziale Unterdrückung der ‘Unberührbaren’ (Dalit) durch Konversion zum Buddhismus in Indien einsetzte. In Sri Lanka gründete A.T. Ariyaratne (*1931) die Bewegung *Sarvodaya Shramadana Movement*, die auf Grundlage buddhistischer und von Gandhi inspirierter Prinzipien in den Dörfern Sri Lankas soziale Aufbauprogramme durchführt (Schaffung politischer, edukativer, medizinischer, ökonomischer, finanzieller Strukturen und öffentliche, buddhistisch inspirierte, aber religionsübergreifende Meditationen, die geistig auf das Wohlergehen anderer ausgerichtet sind). Auch in anderen Ländern des Theravāda-Buddhismus entstanden Reformbewegungen. In Thailand sind der Mönch Buddhadasa (1906–1993) mit seiner Gemeinschaft *Suan Mokkh* bekannt sowie Sulak Sivaraksa (*1933), welcher 1989 das *International Network of Engaged Buddhists* (INEB) gründete, das Mitglieder in über 20 Ländern weltweit hat, die teils aus nicht-buddhistischen Traditionen stammen. „Out of this diversity,“ so die Organisation selbst,

INEB has become the leading voice in articulating Socially Engaged Buddhism in the world, while integrating the practice of Buddhism with social action for a healthy, just, and peaceful world⁶.

Es gibt also sozial engagierte buddhistische Bewegungen, die den Terminus sich selbst programmatisch auf die Fahnen schreiben. Doch wie entstand der Begriff eigentlich?

⁵ G. OBEYESEKERE / R. GOMBRICH: *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka*, Princeton UP 1988. H. BECHERT, *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 1966/67/73, hier Bd. 1, S. 37–42.

⁶ Aus: <http://www.inebnetwork.org/ineb/concept> (23.12.2015).

3. Terminologie

Es ist der Mönch Taixu 太虛 (1890–1947), dessen internationales Engagement ihn in Austausch mit der Erneuerungsbewegung, die von Sri Lanka ausging, brachte. Taixu war, wie viele seiner Zeitgenossen im ausgehenden chinesischen Kaiserreich und der Republikzeit (1912–1949), von der Frage bewegt, welche Rolle der Buddhismus in einem neu zu formierenden chinesischen Nationalstaat spielen sollte und wie die buddhistische Tradition so zu reformieren sei, dass sie zu einem starken, selbstbewussten Asien beitragen könne⁷. Taixu entwickelte in diesem Zusammenhang zwei Begriffe: Zunächst sprach er von einem Buddhismus, welcher sich der menschlichen Welt zuwenden solle (*rensheng fojiao* 人生佛教). Dies implizierte vor allem, dass die monastische Gemeinschaft sich nicht allein auf Ritualdienstleistungen im Rahmen von Beerdigungen oder für Ahnen und Geister spezialisieren sollte – eine der grundlegenden Einnahmequellen von Klöstern, die durch die sozialen Umbrüche und die damit einhergehenden Einnahmen durch Ländereien noch zentraler für die monastische Gemeinschaft wurden. Taixu dachte also zunächst an eine Ordensreform. Die Konsequenz einer stärkeren Hinwendung zur Gesellschaft drückte sich noch stärker in einem von ihm parallel verwendeten Terminus „*renjian fojiao* 人間佛教“, wörtlich „Buddhismus unter den Menschen“, aus. Taixu verwendete diese Begriffe in seinen Werken, welche auch übersetzt wurden. Es war der vietnamesische Mönch Thích Nhất Hạnh (*1926), der den Begriff vom Vietnamesischen als *bouddhisme engagé* ins Französische brachte. Gerade im amerikanischen Raum erfolgte die Synopse buddhistischer Neuaufbrüche auch durch Akademiker, die den neuentstandenen amerikanisch-buddhistischen Bewegungen nahestanden⁸. Sie inspirierten sich an der Wortwahl Thích Nhất Hạnh und nutzten für ihre Zusammenschau den Begriff eines *Socially Engaged Buddhism*. Die historische und terminologische

⁷ Zur Figur Taixus vgl. D. PITTMAN, *Toward a Modern Chinese Buddhism: Taixu's Reforms*, Honolulu 2001; E. S. GOODELL, *Taixu's (1890–1947) Creation of Humanistic Buddhism*, Ph.D. University of Virginia 2012. Zu den Begriffen *renjian fojiao* und *rensheng fojiao* vgl. auch M. BINGENHEIMER, *Some Remarks on the Usage of Renjian Fojiao 人間佛教 and the Contribution of Venerable Yinshun to Chinese Buddhist Modernism*, in: HSU MUTSU, CHEN JINHUA, MEEKS LORI, *Development and Practice of Humanitarian Buddhism: Interdisciplinary Perspectives*, Hualian 2007, S. 141–161.

⁸ Vgl. die Werke: S. B. KING (Hg.), *Being Benevolence. The Social Ethics of Engaged Buddhism*, Honolulu 2005; CH. S. QUEEN, CH. PREBISH, D. KEOWN (Hgg.), *Action Dharma: New Studies in Engaged Buddhism*, London 2003; CH. QUEEN (Hg.), *Engaged Buddhism in the West*, Boston 2000; CH. S. QUEEN, S. KING (Hg.), *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*, New York 1996. A. KOTLER (Hg.), *Engaged Buddhist Reader. Ten Years of Engaged Buddhist Publishing*, Berkeley (CA) 1996.

Entwicklung verweist demnach in der Tat auf einen Zusammenhang zwischen dem im ostasiatischen Raum omnipräsenten und positiv konnotierten Identifikationsbegriff eines *renjian fojiao* („Buddhismus unter den Menschen“) und einem *engaged Buddhism*.

4. Kennzeichen eines sozial engagierten Buddhismus

Die Bewegungen haben jedoch nicht nur eine gemeinsame Wurzel, sondern auch ihre Ziele sind den bereits um 1900 in Sri Lanka formulierten ähnlich. So spricht Don Pittman von fünf Kennzeichen des engagierten Buddhismus: 1) innerweltlicher Asketizismus, 2) rationale, modernekompatible Lehre, 3) Rückorientierung auf das Wesentliche der Lehre, 4) ökumenisch-globale und 5) interreligiöse Offenheit⁹. Er bezieht sich dabei auch auf Christopher Queen, der in seiner Analyse drei Kennzeichen sozial engagierter buddhistischer Bewegungen herausarbeitete, die sich entsprechend den drei buddhistischen Kostbarkeiten, Buddha, Dharma (Lehre), Saṃgha (buddhistische Gemeinschaft) strukturieren¹⁰: Die Bewegungen würden sich um eine neue Art von Führergestalt versammeln. Diese Führergestalten wären zumeist Asiaten, die im Westen eine fundierte Bildung genossen hätten und in ihrer eigenen Biographie extreme Schwierigkeiten erfolgreich überwunden hätten. Sie würden durch den Rückbezug auf historische Wurzeln eine Neuinterpretation der buddhistischen Lehre anbieten, welche weniger eine traditionelle, jenseitige Befreiung intendiere, als vielmehr ein *mundane awakening* darstelle. Modernekompatibilität und rationale Begründbarkeit bei gleichzeitiger ökumenisch-interreligiöser Offenheit seien nach Queen zentral für das Selbstverständnis engagiert buddhistischer Bewegungen: *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*¹¹. Als drittes Merkmal hebt Queen hervor, dass die Gemeinschaften von einer gemeinsamen, sozial, ökonomisch und politisch brisanten Vision einer neuen Gesellschaft zusammengehalten würden, die auf Frieden, Gerechtigkeit und Freiheit basiere¹².

⁹ PITTMAN 2001, S. 296–297.

¹⁰ CH.S. QUEEN, *Introduction: The Shapes and Sources of Engaged Buddhism*, in CH. QUEEN, S. KING, *Engaged Buddhism. Buddhist Liberation Movements in Asia*, New York 1996, S. 1–44, bes. S. 4–13.

¹¹ QUEEN, KING 1996, S. 11.

¹² Zur Terminologie sowie einer beispielhaften Vorstellung sozial engagierter buddhistischer Bewegungen in Taiwan vgl. E.-M. GUGGENMOS, *Engaged Buddhism in Taiwan? Zum Profil eines*

5. Engagierter Buddhismus – Ausdruck der Säkularisierung?

Nun führte die Analyse des engagierten Buddhismus durch der Tradition inhärente Strukturen und emische Begrifflichkeiten, die dazu noch nicht eigens als solche thematisiert wurden, dazu, dass sich im universitären Bereich eher eine Zurückhaltung gegenüber denjenigen Akademikern verbreitete, die über engagierten Buddhismus arbeiteten, vermutete man hier doch mangelnde Distanz zum Forschungsgegenstand. Einen neuen Zugang zur Frage der Verortung des engagierten Buddhismus brachte demgegenüber die soziologische Reflexion von Jessica L. Main und Rongdao Lai, welche von engagiert buddhistischen Bewegungen als dem *mirror image of secularization* sprachen¹³. Säkularisierung begreifen sie mit José Casanova 1) als eine strukturelle Differenzierung der religiösen Sphäre von säkularen Sphären wie Politik, Ökonomie und Wissenschaft, 2) als einen Niedergang religiöser Praktiken und Glaubensformen, und 3) als die Privatisierung der Religion¹⁴. Mit Blick auf diese revidierte Säkularisierungsthese beschreiben Lai und Main engagierten Buddhismus als Bewegungen, die das soziale Engagement selbst als bereits soteriologisch wirksam, als befreiend, begreifen würden. Das buddhistische Engagement würde dadurch nicht mehr als solches in der säkularen Gesellschaft erkennbar und wäre sozusagen die an die Säkularisierung angepasste Form des Buddhismus, die der von ihren Anhängern als Gefahr empfundenen marginalisierenden Privatisierung entgehen würde.

6. Tzu Chi als Beispiel des sozial engagierten Buddhismus

Tzu Chi ist eine sozial-caritative Organisation, die ihren Sitz in Hualian, an der Ostküste Taiwans, hat¹⁵. Sie wurde 1966 von der Nonne Zhengyan 證嚴 (*1937) gegründet und war von Anfang an durch caritative und soziale Arbeit

gesellschaftlich engagierten Gegenwartsbuddhismus „China heute“ 25 (3), (2006), S. 105–116, sowie den englischen Artikel E.-M. GUGGENMOS, *Engaged Buddhism in Taiwan*, in A. SHARMA (Hg.), *Buddhism in East Asia*, Delhi 2012, S. 232–253.

¹³ RONGDAO LAI, J.L. MAIN, *Feature: Socially Engaged Buddhism. Introduction: Reformulating “Socially Engaged Buddhism” as an Analytical Category*, “The Eastern Buddhist” 44/2 (2013), S. 1–34, hier S. 4.

¹⁴ J. CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, Chicago (IL) 1994.

¹⁵ Tzu Chi wurde auch mittels Feldforschungen von der Anthropologin Julia Huang untersucht: J. HUANG, *The Buddhist Tzu-Chi Foundation of Taiwan*, Queen/Prebish/Keown 2003, S. 134–151; J.C. HUANG, *The Compassion Relief Diaspora*, in L. LEARMAN (Hg.), *Buddhist Missionaries in the Era of Globalization*, Honolulu 2005, S. 185–209; J.C. HUANG, *Charisma and Compassion. Cheng Yen and the Buddhist Tzu Chi Movement*, Boston 2009.

und kleinste, aber kontinuierliche Nachbarschaftsspenden als *grassroots*-Bewegung konzipiert. Heute ist Tzu Chi die mit Abstand am weitesten verbreitete religiöse Bewegung auf Taiwan: 2009 waren 13,1% der Bevölkerung Mitglied bei Tzu Chi¹⁶. Die Gründerin Zhengyan wurde von dem Mönch Yinshun 印順 (1906–2005) in den buddhistischen Orden aufgenommen. Yinshun war Herausgeber der Werke Taixus nach dessen Tod und propagierte *renjian fojiao* als die Rückbesinnung auf den indischen Buddhismus und dessen frühe Philosophie, gerade wie sie sich in den Āgama-Schriften ausdrückt¹⁷.

Die Nonne Zhengyan war jedoch stets auf die Praxis bezogen. Das erste Kriterium Queens, das der Führergestalt der Bewegung gilt, lässt sich weitgehend auf Zhengyan anwenden: Wenn sie auch keine westliche Bildung erhielt, so entstammt sie doch schwierigen Verhältnissen – Krankheit der Mutter, Tod des Vaters, aufgewachsen unter ökonomisch prekären Umständen. Ihre Herkunft ließ ihren Lebensweg nicht vorausahnen und ihre unangefochtene Integrität und Verbundenheit mit der Gesellschaft verbindet sich konsequent mit ihrer einfachen Herkunft. Zhengyan wird auch oft die Mutter Teresa Asiens genannt. 1996 wurde sie für den Friedensnobelpreis nominiert. Ihr konsequenter Einsatz für Arme und Kranke trug über die Jahre Früchte. Mit Hilfe kleinster Spenden baute sie eine riesige Hilfsorganisation mit Millionen freiwilliger Mitarbeiter auf. So entstanden an der eher armen Ostküste Taiwans ab 1984 ein Krankenhaus, eine Krankenpflegeschule und ein medizinisches College. Patienten, die ihre Behandlung nicht bezahlen können, werden hier nicht abgewiesen. Schon bald wurde die Organisation international tätig. Sie unterhält heute Niederlassungen weltweit. In Kalifornien betreibt Tzu Chi auch eine Klinik und weitere medizinische Einrichtungen. Tzu Chi ist in den letzten Jahren besonders in der Katastrophenhilfe präsent. Ob Naturkatastrophen oder Kriege, Tzu Chi ist mit seinen Helfern vor Ort, leistet die Versorgung mit Hilfsgütern, hilft bei der Aufbauarbeit, leistet aber vor allem auch spirituelle Hilfe. Mitglieder der Organisation haben eine Uniform und eine eigene Verhaltensetikette, welche z.B. gerade bei Hilfsaktionen die Dankbarkeit gegenüber

¹⁶ Die Daten sind dem *Taiwan Social Change Survey 2009.2* entnommen, einer jährlichen statistischen Untersuchung der *Academia Sinica* von exzellenter Repräsentativität und hohem soziologischen Standard. Das Ergebnis wird hier mit einfachen, ungewichteten Häufigkeiten wiedergegeben: Unter Variable v27.5 zur Teilnahme an Tzu Chi antworten 253 Personen mit „ja“ bei n=1927, das sind 13,1%. Statistische Daten zur eigenen Organisation stellt Tzu Chi auf seiner Website als *Fact Sheets* unter http://tw.tzuchi.org/en/index.php?option=com_content&view=article&id=308&Itemid=282&lang=en (23.12.2015) zur Verfügung, z.B. *2012 Global Tzu Chi Volunteers Geographic Locations of Branch and Chapter* (4. März 2013), *2012 Tzu Chi Commissioner and Tzu Cheng Demographic Figures* (4. März 2013) und „Aid Work in China“ (7. Oktober 2013).

¹⁷ Vgl. M. BINGENHEIMER 2007.

dem Hilfsbedürftigen ins Zentrum rückt – er/sie gibt einem die Möglichkeit durch die Hilfe eine gute Tat zu vollbringen. Nach Christopher Queen sollte sich hier ein *mundane awakening* zeigen: Zweifelsohne steht Tzu Chi für eine auf die Praxis bezogene, lebensweltlich orientierte Lehrvermittlung. Zhengyan prägte die Formel „*rushi wo xing* 如是我行“ – „So handle ich“, die auf die traditionelle Sütrenöffnung „So habe ich gehört“ (*rushi wo wen* 如是我聞) anspielt. Erst in den letzten Jahren kündigte Zhengyan an, nun auch stärker die doktrinaire Fundierung der Bewegung ins Zentrum zu rücken. Seither werden regelmäßig Zhengyans Lehrauslegungen zu grundlegenden Sütren, wie dem Lotus Sūtra, aufgezeichnet und über Internet und den Tzu Chi eigenen Fernsehkanal verbreitet. Zweifelsohne verbindet sich, dem dritten definitiven Merkmal Queens entsprechend, mit dem sozial-caritativen Engagement eine klare gesellschaftliche Vision: Die Anhänger von Tzu Chi wollen eine „Tzu-Chi-Welt“ schaffen, eine Welt der Barmherzigkeit und des Friedens. Tzu Chi ist durch diese gemeinschaftlich getragene Vision sicher die Organisation in Taiwan, die dem klassischen Vorbild eines engagierten Buddhismus am ehesten entspricht.

Entspricht Tzu Chi damit auch der These von Main und Lai, dass der engagierte Buddhismus das Spiegelbild einer säkularisierten Gegenwartsgesellschaft sei? Anhänger Tzu Chis vertreten ihr soziales Engagement häufig sehr selbstbewusst und verstecken keineswegs, dass ihnen das Handeln näher liegt als eine doktrinaire Begründung desselben. Der Slogan *rushi wo xing* führt dazu, dass als explizit buddhistisch erkennbare Aussagen oder Handlungsweisen gänzlich in den Hintergrund rücken¹⁸. Die rezente Wiederentdeckung buddhistischer Weisheit mag dem auf den ersten Blick zuwider laufen – und es bedürfte auch der weiteren Feldforschung, um nachzuzeichnen, ob und wie die neuere Lehrverkündung sich im Selbstverständnis von Mitgliedern Tzu Chis widerspiegelt.

Nun ist engagierter Buddhismus auch die Form von Buddhismus, von der man am ehesten einen bewussten, aktiven Umgang mit Migrationsfragen erwarten würde. Doch wie verhalten sich buddhistische Organisationen und gerade Tzu Chi diesem Themenkomplex gegenüber?

¹⁸ Vgl. hierzu auch die Fallanalyse zu *Mrs. Ma* in E.-M. GUGGENMOS, 'Mrs. Ma' and 'Ms. Xu' – *On the Attractiveness of Denoting Oneself a 'Buddhist' in the Increasingly Transnational Milieu of Urban Taiwan*, in: TH. JANSEN, TH. KLEIN, CH. MEYER (Hg.), *Globalization and the Making of Religious Modernity in China: Transnational Religions, Local Agents, and the Study of Religion, 1800-Present*, Leiden 2014, S. 156–181.

7. Migration in Asien

Migration ist ein Phänomen, das in der globalisierten Gegenwartsgesellschaft neue Bedeutung gewinnt: Menschen emigrieren oder immigrieren auf Dauer, können sich aber auch im Zuge von Arbeitsmigration für eine begrenzte Dauer von ihrem Herkunftsort entfernen, teils verbunden mit dem starken Wunsch der Rückkehr (*diaspora migration*). Manchmal wird Migration auch zum Dauerzustand, der von Heimbach-Steins, die verschiedene Modi der Migration resümiert, als *modern type of nomadic existence* beschrieben wird¹⁹: Hiermit sind Migranten gemeint, die gleichzeitig in mehreren sozialen Kontexten zu Hause sind und zwischen diesen konstant wechseln. So entstehen transnationale Familien und Netzwerke der Transmigration. Dies bringt in neuer Intensität Formen der Sozialisation hervor, die Elemente unterschiedlicher Gesellschaften als Lebenspraxis beibehalten, kombinieren und verschmelzen. Gerade China ist nun ein Land, in dem Arbeitsmigration sozialgesellschaftlich dramatische Folgen hat. Christliche Organisationen in China thematisieren daher seit Jahren, wie die Situation der Wanderarbeiter zu verbessern sei, und bieten über die christlichen Kirchen Wanderarbeitern auf sie zugeschnittene Programme an. Auch die entsprechenden Zeitschriften, die regelmäßig über die Situation von Religion und Kirche in China berichten, reflektieren entsprechend über die Thematik und getroffene Maßnahmen²⁰.

Wenn man hingegen nach akademischen Reflexionen zum Verhältnis buddhistischer Gemeinschaften zu Fragen der Migration sucht, stellt man nicht nur mit Blick auf erzwungene Migration fest: *A relative paucity of literature published in European languages exists regarding the normative stances of Asian religious traditions towards forced migrants*²¹. Taiwanesisch buddhistische Klöster, aber auch die asiatische akademische Welt, scheinen nach einer ersten Recherche kaum zur Thematik zu publizieren – es sind amerikanische Buddhisten, die sich eher darüber Gedanken machen, welche spezifisch ethische Haltung der Buddhismus Migranten gegenüber einnehmen sollte²².

¹⁹ Zitat und Formen der Migration bei M. HEIMBACH-STEINS, *Migration in a Post-colonial World*, in: E.W. COLLIER, CH.R. STRAIN, *Religious and Ethical Perspectives on Global Migration*, S. 87–107, hier: S. 90 und S. 89–91.

²⁰ Z. B. J.B. ZHANG, *Antwort der chinesischen Kirche auf die Migration in Festlandchina*, Teil I und II, in: „China heute“ 30 (2011), Nr. 3 (171), S. 166–177, und „China heute“ 30 (2011), Nr. 4 (172), S. 225–236.

²¹ D. HOLLENBACH, *Religion and Forced Migration*, in: E. FIDDIAN-QASMIYEH, G. LOESCHER, K. LONG, N. SIGONA (Hg.), *The Oxford Handbook of Refugee and Forced Migration Studies*, Juni 2014, S. 447–459, hier: S. 453.

²² Vgl. den Artikel von CH.R. STRAIN, *The Migrant, My Mother. Buddhist Ethical Perspectives on Migration*, in: E.W. COLLIER, CH.R. STRAIN, *Religious and Ethical Perspectives on Global Migration*, S. 185–207. Jedoch stellt selbst dieser fest: *While engaged Buddhist*

8. Tzu Chi und Migration

Wenn sich keine akademische Reflexion in Ostasien zum Thema finden lässt, lohnt sich eventuell ein Blick auf das Beispiel Tzu Chis? Taiwan ist eine Gesellschaft von Einwanderern – über die Jahrhunderte verdrängten festländische Einwanderer die sogenannten „Ureinwohner“, selbst austronesischen Ursprungs, zunehmend in die Berge. Die nach dem Zweiten Weltkrieg vom Festland geflüchteten Nationalisten dominierten lange Zeit und größtenteils bis heute noch das Leben auf Taiwan. Die östliche Steilküste Taiwans war lange schwer zugänglich und am Gründungsort Tzu Chis, in Hualian, lebten und leben Ureinwohnergruppen unter zumeist sozial und wirtschaftlich einfachsten Verhältnissen. Es war die Erfahrung, dass einer schwangeren Ureinwohnerin die Behandlung verweigert wurde, da sie zahlungsunfähig war, die Zhengyan dazu bewog, ein eigenes Krankenhaus, in welchem niemand abgelehnt würde, aufzubauen²³. Tzu Chi intendierte also bereits in seinen Anfängen ein gleiches Verhalten zu verschiedenen Bevölkerungsgruppen. Die Organisation versteht ihre Aufgabe als eine gesamtgesellschaftliche. Jedoch standen gerade die Ureinwohner unter der besonderen Fürsorge christlicher Missionare – ein großer Teil dieser Gruppe versteht sich heute als Christen²⁴. Es würde in Taiwan wohl dem allgemein anerkannten Sozialverhalten widersprechen, wenn religiöse Gruppen offen konfrontativ agieren würden. Daher kann man nicht davon sprechen, dass sich Tzu Chi besonders benachteiligten Ethnien auf Taiwan widmet. Die Mitglieder Tzu Chis sind auch weltweit gesehen in der Regel hanchinesisch, und dies, obwohl Tzu Chi stets versucht, andere ethnische Gruppen gerade auch im Westen und in Afrika für die eigene Arbeit zu begeistern. So scheint es in Afrika durchaus nicht-chinesische Menschen zu geben, die sich von einem

thinkers have not focused extensively on migration, they have given quite a bit of attention to the contemporary forms of globalization governed by neoliberal ideology (S. 189).

²³ Zu den zwei Gründungslegenden Tzu Chis gehört neben der weiter unten angeführten zweiten Legende die Erzählung von einer schwangeren Ureinwohnerin, die aufgrund fehlenden Geldes keine Behandlung erhielt und starb: *One day, when she [i.e. Zhengyan, EMG] visited the father of a disciple at the clinic, she saw a pool of blood in the hallway and inquired about it. She was told that an Aboriginal woman had suffered a miscarriage. The woman's family had walked for eight hours carrying her to the hospital, but she did not receive treatment because, according to Tzu Chi literature, she could not afford the NT\$8,000 deposit [...]* (Huang 2009, S. 24).

²⁴ Im TSCS 2009.2 gaben von 1927 Befragten 40 Personen an, dass ihr Vater ethnisch zu den Ureinwohnern zu zählen sei. Unter diesen 40 Personen bezeichnen sich 12 als Katholiken und 12 als einer anderen christlichen Denomination angehörig. Von den 1927 Personen gaben außerdem 51 Personen an, dass ihre Mutter ethnisch zu den Ureinwohnern zu zählen sei. Unter diesen 51 Personen bezeichnen sich 14 als Katholiken und 14 als zu anderen christlichen Denominationen gehörig.

der Hilfseinsätze Tzu Chis begeistern ließen und selbst eine Tzu Chi-Gruppe gründeten. Im Westen mag dieser Ansatz vor allem als Parallele zu den Aktivitäten der christlichen Kirchen wahrgenommen werden – und in der Tat weiß sich Tzu Chi auch in den Gründungslegenden christlich inspiriert²⁵. Zu der geringeren Attraktivität für nicht-chinesische potentielle Mitglieder mag auch die ausgeprägte Etikette bis hin zur eigenen Uniform gehören, die im chinesischen Raum eventuell leichter sozial akzeptiert wird als anderswo. So ist Tzu Chi mit Blick auf die Mitglieder weitgehend hanchinesisch, in seinem Handeln aber nicht auf bestimmte Ethnien fokussiert. Ob die Tsunamikatasrophe auf Sri Lanka 2004, das Erdbeben in Sichuan 2008 oder das in Nepal 2015 – für Tzu Chi sind weltweite intensive Hilfseinsätze selbstverständlich. Die Hilfe auf dem chinesischen Festland gewinnt dabei natürlich zusätzlich an Stärke durch die besondere Verbundenheit der mit den Nationalisten geflohenen Elterngeneration festländischer Herkunft mit ihrer Heimat und durch die gemeinsame Sprache.

Migration spielt jedoch nicht nur bei ethnischer Verschiedenheit eine Rolle. Innertaiwanesisch sind die großen Städte im Norden und Süden der Insel stark gewachsen – der Großteil der Bevölkerung lebt in städtischen Räumen. Und gerade hier scheint es, dass der Buddhismus eben jene Religion ist, die auf die Bedürfnisse zugezogener Städter besonders gut eingehen kann. Der Prozentsatz von Buddhisten ist in den Städten höher als auf dem Land²⁶. Die buddhistischen

²⁵ Aus der Gründungslegende von Tzu Chi, so wie sie auf deren Website sich findet: *A short time later, three Catholic nuns visited Dharma Master Cheng Yen, and they had a discussion on the teachings of their respective religions. When Dharma Master Cheng Yen explained that Buddhism teaches love and compassion for all living beings, the nuns commented: Why have we not seen Buddhists doing good works for the society, such as setting up nursing homes, orphanages, and hospitals? The nuns' message struck a deep chord with Dharma Master Cheng Yen. Buddhism, she responded, teaches people to do good deeds without seeking recognition. However, she knew in her heart that without organization, what could be accomplished was very limited.* (http://tw.tzuchi.org/en/index.php?option=com_content&view=article&id=159&Itemid=198&lang=en, [29.12.2015]). HUANG 2009, isb. S. 24, reflektiert hierüber als die beiden Ereignisse, die zur Gründung Tzu Chis führten.

²⁶ Vgl. die detaillierte Analyse in GUGGENMOS 2016, Kap. 7 und 11, auf der Grundlage des *Taiwan Social Change Survey* von 2004. Auch der Datensatz von 2014 bestätigt dies erneut: Menschen, die sich selbst in der Umfrage als Buddhisten bezeichnen, leben zu etwa 20% in den Großstädten und Industrieregionen, zu etwa 10% in aufstrebenden Regionen und Regionen mit traditionellem Gewerbe und zu einem noch geringeren Prozentsatz in ländlichen Regionen. Die Kreuzung in TSCS 2014.2 von Variable 15 (v15, Frage nach dem jetzigem Glauben) mit der Variable *stratum 2005* (Unterscheidung zwischen a) Metropolregion, b) Industrieregion, c) aufstrebender Region, d) Region mit traditionellem Gewerbe, e) niedrig entwickelten Gebieten und f) traditionellen, alten Gebieten) ergab: a) 19,8% (88/445), b) 20,8% (110/528), c) 10,3% (57/553), d) 11,4% (16/140), e) 6,9% (2/245), f) 0% (0/23). Die Zahl der Buddhisten schwankt über die Jahre stark (2014: 14,9% [288/1934]), da die Selbstbezeichnung als Buddhist eine junge Differenzkategorie ist, die eigentlich nur auf religiöse Eliten Anwendung fand. So ist das Ergebnis zunächst ein vorläufiges. Zur Differenzierung der Aussage ist es sinnvoll, Buddhisten auszuwählen, welche eine intensive spirituelle Praxis oder eine ausgeprägte organisatorisch-

Gemeinschaften bieten Angebote städtischer Alltags- und Freizeitgestaltung. Sie ermöglichen Erholung, meditative Entspannung, körperliche Tätigkeiten und eine soziale Einbindung. Themen der Gegenwartsgesellschaft greifen sie kreativ auf: Umweltschutz, Menschenrechte, sozial-caritatives Engagement, aber auch Themen wie Körperbewusstsein und Schönheitspflege oder ein gehobener, ästhetisierender Lebensstil lassen sich gut mit dem breiten Spektrum buddhistischer Angebote verbinden²⁷. Die buddhistischen Gemeinschaften leisten im städtischen Kontext also keine konkrete Migrationsarbeit, bieten jedoch Angebote an, die es der zugezogenen Bevölkerung ermöglicht, sich mit Hilfe buddhistischer Ressourcen in der Stadt sozial und kulturell zu verorten. Tzu Chi integriert dabei auch Menschen, die einen geringen Bildungsstandard mitbringen und ermutigt sie, auch ohne tiefere Buddhismuskennnisse aktiv einen Beitrag zur Veränderung der Gesellschaft zu leisten²⁸.

Die Funktion des Buddhismus in der taiwanesischen Gesellschaft ist eine andere als die Funktion buddhistischer Gemeinschaften in Migrationsgemeinden von Überseechinesen, wie sie z.B. in amerikanischen und europäischen Metropolen vorkommen. Hier nimmt der Buddhismus eine ähnliche Funktion wie andere religiöse Traditionen zur Identitätsbewahrung ein²⁹. Die Geschichte

buddhistische Anbindung haben. Hier lässt sich feststellen: Der Prozentsatz der spezifizierenden Buddhisten ist nicht nur ebenfalls in der Stadt höher, sondern ist auch über die vergangenen zehn Jahre (2004–2014) leicht angestiegen.

²⁷ Das Spektrum der Motivationen für ein buddhistisches Bekenntnis in der Stadt wird in GUGGENMOS (2016) mit Hilfe qualitativer Sozialforschung (Interviewanalysen) aufgezeigt.

²⁸ Auch im festländisch chinesischen Kontext scheint die Attraktivität des Buddhismus in urbanen Regionen aufzeigbar. Die Analyse ist jedoch durch den sensiblen Feldforschungskontext erschwert und ermöglicht kaum die Entwicklung eines von kommunistisch-staatlichen Interessen befreiten Diskurses. Im Gegenteil zeigt sie dominante Stereotypen, die auf eine antrainierte atheistische Haltung verweisen (vgl. A.D. JONES, *A Modern Religion? The State, The People and the Remaking of Buddhism in Urban China Today*, Ph.D. diss., Harvard University 2010; G. FISHER, *From Comrades to Bodhisattvas: Moral Dimensions of Lay Buddhist Practice in Contemporary China*, Honolulu 2014). Ein detaillierter Vergleich zwischen taiwanesischem und festländischem Gegenwartsbuddhismus in Bezug auf Urbanisierungsentwicklungen scheint auf Basis der vorliegenden Arbeiten nun vielversprechend.

²⁹ Zur Rolle von Religion in sich rasch industrialisierenden Städten bis hin zu modernen Metropolen vgl. Kap. 13 in GUGGENMOS (2016). Die Reflexion zur Rolle von Religion in Migrationsvierteln von Städten ist seit langem in der Soziologie beheimatet. Die *Chicago School* war hier mehrfach führend, vgl. S. KINCHELOE 1965a. *The Theoretical Perspectives for the Sociological Study of Religion in the City: (Lecture I) Ecological and Anthropological Perspectives: In Special Reference to the Growth and Distribution of Religious Institutions and People in Metropolitan Areas*, "Review of Religious Research" 6 (2), S. 63–76. S. KINCHELOE 1965b. *The Sociological Study of Religion in the City: The Perspective of Social Interaction (Lecture II)*, "Review of Religious Research" 6 (2), S. 77–81. R.A. Orsi, ed. 1999a. *Gods of the City. Religion and the American Urban Landscape*. L. Livezey, ed. 2000a. *Public Religion and Urban Transformation. Faith in the City*. With an Epilogue by R. Stephen Warner, New York: New York University Press. Zur Rolle des Buddhismus in Amerika vgl.: Charles Prebish, *Luminous Passage* (Berkeley, CA: Univ of Calif Press, 1999); Charles Prebish and Kenneth Tanaka, eds., *The Faces of Buddhism in America*, Berkely, Univ of Calif. Press 1998; Tony Carnes, Fenggang

des Buddhismus zeigt jedoch, dass sich dieser auch weitgehend ohne buddhistische Eroberungszüge und migrierte buddhistische Enklaven international und interkontinental ausbreitete. Die mahāyānistische Tradition gelangte über die Seidenstraße in den ostasiatischen Raum, sie veränderte dort das Denken der Menschen bis in die Alltagssprache hinein – über Dreiviertel der Taiwaner halten heute karmisches Denken für selbstverständlich³⁰. Der Buddhismus entwickelte in den jeweiligen Kulturen eigene Rituale und Gebräuche, eine eigene buddhistische Sprache und übersetzte und erweiterte den buddhistischen Kanon. In diesem Sinne ist 'der Buddhismus' eine Religion, die migrierte und in der ethnische Auseinandersetzungen nicht im Zentrum standen.

Im Kontext der Identitätssicherung etablierter Ethnien verband und verbindet sich der Buddhismus jedoch über die Jahrhunderte immer wieder mit selbsterhaltenden Interessen. Dies war im vorliegenden Aufsatz bereits mit Bezug auf die Figur des Reformators Taixu erwähnt worden, der den Buddhismus für einen zu stärkenden Nationalstaat einspannen wollte. Aber auch in der Geschichte des chinesischen Buddhismus gab es Herrscherfamilien, die den Buddhismus zur Staatsreligion erhoben³¹. In Tibet entstand vor Jahrhunderten ein eigenständiger Zweig des Buddhismus, der sich über die Figur des Dalai Lama mit staatlichen Interessen aufs Engste verknüpfte³². In Sri Lanka entwickelte sich lange vor der Sarvodaya Shramadana Bewegung eine aggressive Form des singhalesischen Nationalismus, der sich vor allem über die buddhistische Religion zu legitimieren sucht und die tamilische Minderheit auf der Insel unterdrückt³³.

Yang, *Asian American Religions* (New York UP 2004). Neben dem unmittelbaren ethnischen Zusammenhalt scheinen buddhistische Gemeinden jedoch ähnliche Funktionen wie auf Taiwan zu etablieren, so z.B. in Brasilien, wo japanische Einwanderer seit den 1950er Jahren zur Verbreitung des Zen-Buddhismus unter intellektuellen Eliten beitrugen, dies nutzten, um sich von der Masse abzusetzen und so kulturelles Kapital im Kontext kosmopolitischer Moderne anzusammeln, vgl. C. ROCHA, *Zen in Brazil*, Hawaii, University Press 2006.

³⁰ TSCS 2004.2 v27.5 fragt nach dem Glauben an Wiedergeburt und Karma (相信因果輪迴). Von 1881 Personen geben 605 an, dass sie hieran stark glauben und 815 Personen an, dass sie hieran ein wenig glauben. Damit glauben drei Viertel der Bevölkerung an Karma und Wiedergeburt. Details vgl. GUGGENMOS 2016, Kap. 5, 7.4, 8.1.

³¹ Eine guten ersten Abriss bietet J. LAGERWEY in seinem ersten Kapitel (S. 19–55), in: DERS., *China. A Religious State*, Hongkong 2010. Vgl. auch A.C. YU, *State and Religion in China. Historical and Textual Perspectives*, Chicago 2005.

³² Gerade ab dem 15. Jahrhundert ist die Geschichte des Buddhismus in Tibet weitgehend mit der Politik verknüpft, vor allem mit der Macht der dGe-lugs-pa-Schule, die auch die Figur des Dalai Lama kennt. Für einen ersten Überblick über den tibetischen Buddhismus vgl. P. KVAERNE, *Der tibetische Buddhismus*, in: H. BECHERT / R. GOMBRICH (Hg.), *Der Buddhismus: Geschichte und Gegenwart*, München 2000, S. 293–333.

³³ Peter Schalk hat sich intensiv mit der Rolle des Buddhismus im Kontext der Politik in Sri Lanka auseinandergesetzt, z. B. in: P. SCHALK, *Political Buddhism among Lankans in the Context of Martial Conflict*, in: „Religion-Staat-Gesellschaft. Zeitschrift für Glaubensformen und Weltanschauungen“, hg. v. G. Besier und H. Seiwert, 2. Jahrgang (2001), H. 2, S. 223–242;

Und gegenwärtig ist vor allem die Problematik der sogenannten „Rohingyas“ in Burma aktuell, einer muslimischen Minderheit, für die niemand in Burma Partei ergreifen will, um nicht der Wählerstimmen der mächtigen buddhistischen Lobby verlustig zu gehen³⁴. Die Migrationsthematik ist daher mit Blick auf das Gesamt buddhistischer Traditionen von einer ambivalenten Vielfalt, welche in diesem Aufsatz nur angerissen werden konnte und die reiches Material für eine vielversprechende vertiefte Analyse bietet.

Schlüsselwörter: gesellschaftlich engagierter Buddhismus, *Engaged Buddhism*, Buddhismus in Ostasien, Migration und Buddhismus, Tzu Chi.

P. SCHALK, *Operationalizing Buddhism for Political Ends in a Martial Context in Īlam/Lamkā. The Case of Simhalatva*; R. KING, J. HINNELS (Hg.), *Religion and Violence in South Asia*, London 2007, S. 133–146.

³⁴ Vgl. die jüngsten Berichte in der Tagesschau zur Lage der Rohingyas in Myanmar von Udo Schmidt. Einen Überblick gibt z.B. U. SCHMIDT, *Ausgegrenzt, verfolgt, rechtlos. Die Rohingya in Myanmar. Bericht vom 24.5.2015*, <http://www.tagesschau.de/ausland/myanmar-rohingya-101.html>, (30.12.2015) und N. UDDIN, *Life in Locker. The State of the Rohingyas in Bangladesh*, Saarbrücken 2013.