

Religiöse Gegenwart Asiens
Studies in Modern Asian Religions

edited by
Michael Pye and Monika Schrimpf

Volume 7

LIT

Edith Franke, Katja Triplett (Hg.)

Religion und Politik
im gegenwärtigen Asien

Konvergenzen und Divergenzen

LIT

Inhaltsverzeichnis

Konvergenzen und Divergenzen religiöser und politischer Systeme im gegenwärtigen Asien <i>Edith Franke und Katja Triplett</i>	5
Ein Hindu-Pilgerort in Westfalen. Zur gesellschaftspolitischen und sozio-religiösen Bedeutung des Kamadchi-Tempel von Hamm-Uentrop als neue kulturelle Kontaktzone <i>Annette Wilke</i>	13
Regionalisierung von Religion. Zu neueren Tendenzen in europäischem Islam und indischem Christentum <i>Joachim von Wedel</i>	53
Transgender in Thailand. Die religiöse und gesellschaftspolitische Bewertung des Kathoeyes <i>Céline Grünhagen</i>	67
Die Religionspolitik von U Nu (1907-1995) in den ersten Jahren der Unabhängigkeit Burmas. Die unüberwindbaren Spannungen zwischen buddhistischen Zielen und politischem Erfolg <i>Manfred Hutter</i>	85
Islam „Made in Japan“. Vom Halbmond im Reich der aufgehenden Sonne. Religion als politischer Faktor innerhalb der Unabhängigkeitsbewegung Südostasiens <i>Matti Justus Schindehütte</i>	101
Soziales Engagement ausgewählter buddhistischer Organisationen aus Japan, Vietnam und Thailand als Antwort auf Prozesse der Modernisierung <i>Katja Triplett</i>	117
Religionspolitik und die Transformation des religiösen Feldes in der Volksrepublik China am Beispiel Falun Gong. Gibt es eine neue „Religionspolitik chinesischen Typs“? <i>Christian Meyer</i>	141
Wie beeinflussen Außenfaktoren die religiöse Identität Südkoreas? Beispiele interreligiöser Lernprozesse <i>Martin Rötting</i>	167

„Nationalismus“ bei japanischen Neureligionen. Zwei jüngere Beispiele und eine alte Diskussion <i>Franz Winter</i>	181
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren	201

Soziales Engagement ausgewählter buddhistischer Organisationen aus Japan, Vietnam und Thailand als Antwort auf Prozesse der Modernisierung

KATJA TRIPLETT

1. Strukturelle Adaptionen religiöser Gruppierungen an ihre politische Umwelt

In der Moderne und Gegenwart sind vielfältige Transformationsprozesse bei buddhistischen Gruppierungen und Institutionen in Asien zu beobachten. Bei diesen Transformationsprozessen sind Strategien ablesbar, die sie entworfen haben, um ihre Relevanz und Attraktivität auch in der modernen Zeit zu zeigen. Die Strategien zielen oftmals darauf ab, eine – vermeintliche oder reale – Bedrohung durch Modernisierungsbestrebungen, wie die Hinwendung zu säkularen Ethiken, die extern gesteuerte Zerstörung von Religionstraditionen oder sogar eine Phase der Entreligionisierung zu überleben. Transformationsprozesse vollziehen sich auch ohne solche (bewussten) Strategien und sind somit nicht der alleinige Grund für religiösen Wandel. Dennoch lohnt sich ein Blick auf diese bewussten Anpassungspolitiken religiöser Gruppierungen und Institutionen an ihre jeweiligen politischen Umwelten, da solche Untersuchungen auch einen Beitrag zur Theoriebildung in der Religionswissenschaft leisten können. Um in ihren politischen Umwelten bestehen zu können, müssen sich die Gruppierungen und Institutionen bemühen, sich gegenüber ihrer eigenen religiösen Tradition oder Überlieferungslinie, der Gesamtgesellschaft, der Nation und gegebenenfalls auch der globalen Gesellschaft zu definieren und zu profilieren. Handelt es sich um Prozesse von Revitalisierung, Pluralisierung oder Liberalisierung, die alle eine Folge der Anpassung von Religionen an die Entwicklungen in der Moderne sein können? Welche Konsequenzen haben die Anpassungsversuche auf die religiösen Gruppierungen, auf ihre Organisationsstruktur und die Inhalte ihrer Lehren und Praktiken?

Die Prozesse der Anpassung sollen im Folgenden anhand von vier ausgewählten Organisationen näher betrachtet werden: 1. die internationale Hilfsorganisation „Asia Africa International Voluntary Foundation“ (AIV) des Tsubosaka-Tempels in

Japan, 2. die sozialistische Landreformbewegung des japanischen Zen-Priesters Uchiyama Gudō, 3. der „Laienverband des Reines-Land-Buddhismus Vietnam“ (Tĩnh Độ Cư Sĩ Phật Hội Việt Nam) und 4. die von Bhikkhuni Dhammananda gegründete „Buddhasavika Foundation“ des Songdhammakalyani-Tempels in Thailand. Gemeinsam ist allen Organisationen, dass sie sich sozial engagieren bzw. im Falle Uchiyama Gudōs in der Vergangenheit engagiert haben.

Bei der folgenden Betrachtung steht die nähere Bestimmung des Begriffs „Revitalisierung“ im Zentrum, da das soziale Engagement der untersuchten buddhistischen Organisationen, wie gezeigt werden wird, häufig über die Rückbesinnung auf das erfolgt, was als Kern der eigenen Tradition angesehen wird. Diesem Kern soll in besonderer Weise (wieder) Geltung verschafft werden, um den Anforderungen der modernen Gesellschaft adäquat zu begegnen. Die Zwischenzeit von einem „ursprünglichen“ Stadium der Religion und der Moderne wird als von einem zunehmenden Verfall gekennzeichnet angesehen, den es zu revidieren oder überwinden gilt. Revitalisierung von Religionen geht also stets einher mit starken und expliziten Rückbezügen auf die Fundamente der jeweiligen religiösen Tradition. Häufig wird eine Wiederherstellung der „ursprünglichen“, als ideal empfundenen, Sozialordnung ebenso explizit angestrebt. Revitalisierung ist damit religionswissenschaftlich gesehen in gewissem Grade stets mit einer Rückkehr zu den Grundlagen, also mit einer Fundamentalisierung verbunden. Auch charismatische Führungspersönlichkeiten spielen eine größere Rolle bei diesen Prozessen, wie auch in den Fallbeispielen zu sehen sein wird. Gleichzeitig muss der Rückbezug auf die eigenen Fundamente in einer gewissen Anpassung an die politische Umwelt resultieren, damit die betreffende Gruppierung bestehen kann bzw. meint, bestehen zu können.

Leitend für die Untersuchung der Fallbeispiele ist ein sozialwissenschaftlicher Ansatz aus der so genannten Neuen Institutionenökonomik, der sich mit der *strukturellen* Anpassung von Institutionen und Organisationen beschäftigt. John Meyer und Brian Rowan postulierten in einer Veröffentlichung 1977 folgende Einsicht:

Institutional isomorphism promotes the success and survival of organizations. Incorporating externally legitimated formal structures increases the commitment of internal participants and external constituents.¹

Es soll im Folgenden der Frage nachgegangen werden, wie religiöse Gruppierungen Hierarchien und interne institutionelle Regularien schaffen, die *isomorph*, also strukturell identisch, mit ihren jeweiligen politischen Umwelten

¹ Meyer, John / Rowan, Brian, „Institutionalized Organizations: Formal Structure as Myth and Ceremony“, *American Journal of Sociology* 83.2 (1977), 349.

sind. Und auch, wenn das so festgestellt werden kann, ob dies ihnen dann Erfolg und ein Überleben in den jeweiligen Umwelten beschert.

2. Die „Asia Africa International Voluntary Foundation“ des Tsubosaka-Tempels

Im ersten Fall stelle ich die humanitären Aktivitäten des Tsubosaka Tempels vor, die sich vor allem auf das große Problem der Überalterung und die Sorge um ältere Menschen in Japan beziehen. Daneben hat der Tempel Hilfsprojekte in Indien und Afrika. Ergebnisse der Hilfstätigkeit in Indien sind auf dem Tempelgelände in Japan weithin sichtbar, denn dort stehen monumentale Steinfiguren, die sehr untypisch für Japan sind. An der Motivik der Statuen und an der Architektursprache einiger Tempelgebäude sind deutliche Bezüge zu Indien und der indischen Heimat des Buddhismus zu erkennen. Die Statuen entstammen einer Kooperation des Tempels mit indischen Steinmetzen. Der Tempel selbst wurde 703 gegründet und befindet sich in der Präfektur Nara. Er gehört zu einer der ältesten und Kultur prägendsten Schulen des japanischen Buddhismus: zum Shingon-Buddhismus, der seit dem 10. Jahrhundert in Japan besteht. Die monumentalen Figuren und Gebäude aus Indien wirken auf solch einer traditionsreichen Tempelanlage recht fremd.

Die Kooperation mit den indischen Steinmetzen wurde von Abt Tokiwa Shōken ins Leben gerufen. Shōken gründete 1970 zunächst eine „Vereinigung für das Sammeln von Verdienst“. Im Zentrum dieser Vereinigung steht der Unterhalt von Pflegeeinrichtungen. Direkt neben dem Tempelgelände wurde ein Heim für sehbehinderte, alte Menschen eingerichtet. Der Bezug auf das eingeschränkte Sehvermögen leitet sich eindeutig von der Tradition des Tempels als Pilgerort für Blinde ab.

Die Präfekturregierung genehmigte 1989 außerdem ein Hilfsprogramm für Menschen mit der Hansen-Krankheit (Lepra) in Indien. Die Stiftung heißt mit ihrem englischen Titel „Asia Africa International Voluntary Foundation“. Diese Nichtregierungsorganisation verfolgt das Ziel, einen Austausch mit Menschen aus Asien, insbesondere Indien, und Afrika zu fördern, der sich auf das soziale und gemeinschaftliche Leben bezieht, egal welcher Nation oder Religion. Die Organisation möchte die Menschen in Asien, Afrika und Japan aufrütteln und sie dazu führen, ihr Potential zu nutzen. Der Abt rief unter dem Motto: „Sorge und Mitgefühl für andere weiten und vertiefen“ (思いやりの心広く深く *omiyari no*

kokoro hiroku fukaku) zum Engagement auf.² Üblich wäre eine Bezugnahme auf den traditionell buddhistischen Begriff *jishi* 慈悲 für Mitgefühl, jedoch verwendet Tokiwa Shōken hier einen Begriff aus dem allgemeinen Sprachgebrauch, der keinerlei buddhistische Konnotation aufweist. Somit betont der Abt die Gültigkeit seines Plädoyers für wohltätige Aktivitäten ohne expliziten Fokus auf die buddhistische Tradition.

Konkret unterstützt die Stiftung Steinmetze nahe eines Steinbruchs in Karkala, Karnataka, Indien, indem sie Werke in Auftrag gibt und die Steinfiguren nach Japan importiert. Hintergrund ist ein Geschenk der indischen Regierung an den japanischen Abt in Anerkennung seines Einsatzes für Menschen mit der Hansen-Krankheit: ein Berg aus kostbarem Granit, der natürlich nicht als Ganzes nach Japan abtransportiert werden konnte. Die Steinmetze haben durch die Aufträge ein sicheres Einkommen; ein Dorf entstand an dem Berg bzw. Steinbruch mit Schulen und medizinischer Versorgung für die Dorfbewohnerinnen und -bewohner.

Ganz klar gehen die Aktivitäten des Tempels bzw. seiner Stiftungen über das übliche Engagement missionierender Buddhisten hinaus. Der Tempel ist äußerst traditionsreich und hat keine Probleme, selbstsicher die universelle Geltung der eigenen Aktivitäten zu postulieren. Der Name der NGO, „Asia Africa International Voluntary Foundation“, verrät nichts über den buddhistischen Hintergrund, auch tritt das buddhistisch inspirierte Anliegen hinter der weithin erkennbaren Rhetorik weltlicher Hilfsorganisationen vollkommen zurück.

Gleichzeitig ist in institutioneller Hinsicht ein Bruch mit der Shingon-Tradition entstanden, denn das soziale Engagement stieß bei der zentralen Verwaltung der Shingon-Tempel auf Unverständnis und Ablehnung, so die Auskunft des Sohnes und Nachfolgers von Tokiwa Shōken, Tokiwa Shōhan, den ich 2008 interviewte. 1988 wurden im Vorfeld der Gründung der NGO „Konsequenzen gezogen“, und der Tsubosaka-Tempel trennte sich von seiner Hauptorganisation und wurde eine eigenständige juristische Körperschaft unter dem Religionsgesetz. Sichtbares Zeugnis von Innovation und Abkehr von der herkömmlichen Shingon-Tradition sind die ungewöhnlichen, aber eindeutig als buddhistische Figuren identifizierbaren Steinstatuen.

Der Shingon-Buddhismus hat seit Beginn der Modernisierung im 19. Jahrhundert mit dem Ruf, „rückständig“, „unmodern“, „elitär“ und „dunkel“ zu sein, zu kämpfen. Auch heute wird ihm abnehmende, in jedem Fall geringe, gesellschaftliche Relevanz zugesprochen. Den neuen Erfordernissen der modernen Gesellschaft, wie z. B. den Folgen der Überalterung, wird in den Augen vieler

² In Printmaterialien des Tempels; siehe auch Webauftritt: <http://www.tsubosaka1300.or.jp/shutokukai/> (zuletzt gesehen 10.02.2013).

Japaner nicht ausreichend begegnet, da etablierte buddhistische Gruppierungen häufig bei ihrer traditionellen Rolle als Bestatter bleiben. Es ist also spannend zu sehen, wie ein charismatischer Buddhist aus dieser Tradition eine äußerst modern anmutende NGO gründet und mit solch einer säkularen organisatorischen Struktur isomorph geht. Gleichzeitig musste er, zumindest organisatorisch, mit seiner buddhistischen Mutter-Organisation brechen. Die Lösung war, eine eigenständige religiöse Gruppierung zu etablieren, d. h. der Tsubosaka-Tempel stellt heute eine unabhängige eingetragene religiöse Körperschaft dar. Sie ist auch die Trägerin der beschriebenen NGO.

3. Die sozialistische Landreformbewegung von Uchiyama Gudō

Die Landreformbewegung des Zen-Priesters Uchiyama Gudō im zweiten Fallbeispiel zielte darauf ab, die ökonomische Situation der verarmten Bevölkerung in Japan zu verbessern und eine wirtschaftliche Gleichstellung aller Bürger Japans zu erreichen. Während der Tsubosaka-Tempel in seinem sozialen Engagement von der rechtlichen Situation eines geregelten Religionspluralismus profitiert, der seit der Verfassung von 1946 und der nachfolgenden Religionsgesetzgebung besteht, war eine religiöse Einrichtung Anfang des 20. Jahrhunderts in einer ganz anderen Situation. Religionsfreiheit bestand zwar auch in dieser Zeit, jedoch durfte sie die Ausübung der Bürgerpflicht nicht behindern. Die Bürgerpflicht bestand u. a. in der Verehrung eines als göttlich angesehenen Kaisers.³ Im zweiten Beispiel geht es um den kleinen, ländlichen Tempel Rinsenji, der auch heute noch in Ōhiradai in den Hakone-Bergen in der Präfektur Kanagawa besteht. Der Tempel gehört zur Sōtō Zen-Schule, eine Richtung des Zen- oder Meditationsbuddhismus, die in Japan seit dem 13. Jahrhundert besteht.

Im Jahr 1904 wurde Uchiyama Gudō der 20. Abt des Rinsenji. Sucht man im Internet nach einem Foto des Zen-Priesters, findet man interessanterweise nur Bilder von kleinen Buddha-Statuen, die er selbst geschnitzt und Gemeindemitgliedern geschenkt hatte. Außerdem haben Besucherinnen und Besucher seines Tempels Fotos von seinem Grab auf dem Tempelgelände ins Netz gestellt. Der ursprüngliche Grabstein ist eigentlich nur ein Felsbrocken ohne Inschrift, was sehr ungewöhnlich ist. In den 1990er Jahren stellte der Uchiyama Gudō-Gedächtnisverein jedoch einen ordentlichen Grabstein mit einer Inschrift auf, beließ

³ Triplett, Katja. „Religionsfreiheit‘ und die religiöse Vielfalt Japans“, in: *Interreligiöse Verständigung zu Glaubensverbreitung und Religionswechsel*, hg. von Christoph Elsas, Berlin 2010, 256-59.

aber den ursprünglichen Stein als Andenken über seiner Urne. Der Grund ist, dass Gudō 1993 auf Antrag des damaligen Abts von der Leitung der Sōtō Zen-Schule offiziell rehabilitiert und wieder als 20. Abt des Rinsenji aufgenommen wurde; zuvor war er nämlich eine *persona non grata* und von der Linie der Äbte getilgt gewesen. Daher auch der unbezeichnete Grabstein; nichts sollte auf seine Person hinweisen. Wer war Uchiyama Gudō und aus welchen Gründen war er zu einer Unperson degradiert worden?

Als Abt des ländlichen Rinsenji hatte er versucht, eine soziale Landreform durchzuführen, die im Endeffekt scheiterte. Zum Vorbild hatte er sich die traditionelle sino-japanische Organisationsstruktur des buddhistischen Ordens mit Verbot persönlichen Besitztums und ohne Rücksicht auf die gesellschaftliche Herkunft genommen.⁴ In der Zeitschrift *Heimin Shinbun*, „Nachrichtenblatt des Bürgers“, der damals zentralen Plattform zum Austausch über sozialistisches Gedankengut, schrieb er am 17. Januar 1904:

Als Vertreter des Buddhismus lehre ich, dass ‚alle fühlenden Wesen die Buddha-Natur haben‘ und dass ‚innerhalb des Dharma [buddhistische Lehre] Gleichheit besteht, weshalb es keine Überlegenheit und keine Minderwertigkeit gibt‘. Außerdem lehre ich, dass ‚alle fühlenden Wesen meine Kinder sind‘. Ich habe festgestellt, dass diese goldenen Worte, die ich als die Grundlage meines Glaubens ansehe, in völligem Einklang mit den Prinzipien des Sozialismus stehen. Auf diese Weise bin ich zu einem Anhänger des Sozialismus geworden.⁵

Damit stand Gudō in diametralem Gegensatz zu anderen buddhistischen Klerikern der Zeit. Die absolute Mehrzahl der buddhistischen Denominationen plädierte für die Beibehaltung des *status quo* in einem Land mit sehr großen Unterschieden bei der Verteilung des Reichtums; gerade die Armut der Landbevölkerung war eklatant. Zudem befand sich das japanische Kaiserreich gerade in den Vorbereitungen auf einen Aggressionskrieg mit Russland, vor allem, um die rohstoffreiche Mandschurei wieder in seinen Besitz zu bringen. Die sozialistisch-buddhistische Anti-Kriegsbewegung, der Gudō sich zugehörig fühlte, war der Regierung daher ein Dorn im Auge. Ab 1908 mussten alle anarcho-sozialistischen Gruppierungen in den Untergrund abtauchen. Als dann ans Licht kam, dass Gudō in selbst gedruckten Traktaten in deutlichen Worten

⁴ Dieses Bild des buddhistischen Ordenslebens im alten China entspricht einem Idealbild, das der historischen Realität so nicht entspricht, denn soziale Hierarchien spielten bei der Verteilung der Pfründe oder der Ernennung in höhere Ämter durchaus eine größere Rolle.

⁵ Zitiert nach Victoria, Brian, *Zen, Nationalismus und Krieg. Eine unheimliche Allianz*, Berlin 1999, 70 (zitiert nach einer zeitgenössischen Quelle). Victoria widmet Uchiyama Gudō, „ein radikaler Sōtō-Zen-Priester“, ein gesondertes Kapitel in seinem Buch. Die Schilderung des Fallbeispiels beruht im Wesentlichen auf Victorias Kapitel. Zu dem Vorfall siehe auch: Hane, Mikiso, *Reflections on the Way to the Gallows: Rebel Women in Prewar Japan*, Berkeley 1988 und Notehelfer, Fred G., *Kōtoku Shūsui: Portrait of a Japanese Radical*, Cambridge 1971.

gegen den Kaiser, die Reichen und die Großgrundbesitzer anschrieb, stand seiner Verhaftung nichts mehr im Wege. Außerdem hatte man Dynamit auf dem Tempelgrundstück entdeckt, das aber dort mit ziemlicher Sicherheit wegen eines Eisenbahnbaus in der Nähe deponiert worden war. Gudō und 26 andere, darunter zwei weitere buddhistische Priester anderer Schulen, wurden 1910 in Zusammenhang mit einem angeblich geplanten Anschlag auf den Kaiser festgenommen. 24 davon, einschließlich Gudō, wurden zum Tode durch den Strang verurteilt. Kurz darauf erkannte die Sōtō Zen-Schule Gudō den Rang eines Priesters ab; zuvor war er schon seines Amtes enthoben worden. 12 der 24 Verhafteten wurden noch begnadigt und erhielten lebenslängliche Haftstrafen. Die anderen, darunter auch Gudō, wurden 1911 wegen Hochverrat exekutiert.

In dieser ultra-nationalistischen Zeit setzten sich buddhistische Repräsentanten ganz überwiegend für den Kaiser und das Kaiserreich ein⁶ und unterstützten den Krieg auf unterschiedliche Weise. Auch etablierten die großen buddhistischen Denominationen Einrichtungen in den annektierten Gebieten in Korea, Taiwan und der Mandschurei. Es fand also eine gewisse Gleichschaltung mit den staatlichen Organisationen statt, die auch erfolgreich war. Alle, die gegen den Kaiser und die vorherrschende Politik waren und eine Radikalität an den Tag legten, wurden zum Schweigen gebracht.

Allgemein erfolgt die Aufarbeitung der Kriegsschuld in den japanisch-buddhistischen Denominationen erst recht spät und meist erst, wenn die direkt Beteiligten verstorben sind. Die Rehabilitation Uchiyama Gudōs ist definitiv ein Beispiel für die Aufarbeitung der Mitschuld an den Kriegsverbrechen seitens der Sōtō Zen-Schule. Heute werden Uchiyama Gudō und sein soziales und politisches Engagement unterschiedlich beurteilt. In anarcho-sozialistischen Kreisen Japans etwa wird er als Held und Märtyrer gefeiert, innerhalb der Sōtō Zen-Schule jedoch als Opfer einer repressiven Politik angesehen.

Es ist hier als Zwischenfazit festzuhalten, dass Gudō mit seinem Vorhaben völlig isomorph mit politischen Parteien bzw. verbotenen Untergrundbewegungen ging, so dass für die Regierung kein Unterschied zwischen seiner Gruppierung und einer anarcho-sozialistischen Gruppierung bestand; dies wurde ihm zum Verhängnis. Er

⁶ Wie etwa der einflussreiche Shimaji Mokurai (1838-1911), der gerade – wie viele andere buddhistische Führer – postulierte, dass „Unterschiedlichkeit identisch mit Gleichheit“ sei (*sabetsu soku byōdō*), d. h. dass die Unterschiedlichkeit in Bezug auf soziale Herkunft, Position und Wohlstand, Alter und Geschlecht karmisch bedingt seien, also dass man selbst verantwortlich für seinen Zustand sei, und der relativen, temporären Welt der Form angehörte. An sich jedoch sei die Welt der Form, in der es arm und reich, gesund und krank usw. gibt, mit der Welt der Formlosigkeit identisch, also im Endeffekt absolut gültig. Dies klang für Gudō und seine Gesinnungsgenossen wie ein buddhistisch-philosophisch begründetes Plädoyer von Seiten der Großgrundbesitzer; siehe Victoria, *Zen, Nationalismus und Krieg*, 70-71.

selbst verstand sich nach den Aufzeichnungen im Gefängnis, die überliefert sind,⁷ bis zuletzt als buddhistischer Priester mit der Verantwortung, Gerechtigkeit im Sinne des Buddha zu schaffen.

4. Der „Laienverband des Reines-Land-Buddhismus Vietnam“

In einem System mit einem solch restriktiven religiösen Pluralismus wie in der gegenwärtigen Sozialistischen Republik Vietnam ist die Anpassung an das System eine Frage des Überlebens für die Mitglieder religiöser Gruppierungen des Landes. Der Staat hat durch Setzungen in der Verfassung das Definitionsmonopol über „Religion“ – an sich nichts Ungewöhnliches – und überwacht und kontrolliert die Gründung und Aktivitäten religiöser Gruppierungen. Nach der Verfassung von 1992 haben Bürger der Sozialistischen Republik Vietnam

das Recht auf Glaubens- und Religionsfreiheit. Es steht ihnen frei, einer Religion anzugehören oder keiner Religion anzugehören. Alle Religionen sind gesetzlich gleich gestellt. Stätten religiöser Verehrung sind gesetzlich geschützt. Niemand darf die Glaubens- und Religionsfreiheit verletzen oder unter dem Deckmantel von Glauben und Religion die Gesetze verletzen und die Maßnahmen des Staates behindern.⁸

Bezeichnen sich Organisationen oder Individuen als religiös und stehen in Opposition zur Staatspolitik, machen sie sich damit strafbar. Umgekehrt können oppositionelle Gruppierungen verfolgt werden, wenn sie von einem Staatsorgan als religiös bezeichnet werden. Weiterhin müssen die religiöse Praxis und auch die Lehren mit der sozialistischen Bürgerpflicht konform sein. Ist dies der Fall, so kann sich die religiöse Institution einer staatlichen Förderung, wie etwa die Übernahme von Kosten für Erhalt oder Renovierung der Gebäude, erfreuen. In der Vision der Kommunistischen Partei Vietnams wird letztendlich das plurale ethnische und religiöse Feld durch die staatliche Politik zu einer harmonischen Einheit verschmelzen. In der Einheit wird es eine reiche Vielfalt an Ethnien und Religionen geben, die sich je auf ihre spezifische Weise am sozialistischen Projekt beteiligen.⁹

⁷ Victoria, *Zen, Nationalismus und Krieg*, 75-76; auch 81.

⁸ Artikel 70, übersetzt nach dem englischsprachigen Jahrbuch *Vietnam 2002-2003*, hg. von The Gioi Publishers Hanoi. Siehe Triplett, Katja „Zwischen Bürgerpflicht und Widerstand: Buddhismus und religionsinterne Kritik in der Sozialistischen Republik Vietnam“, in: *Religionsinterne Kritik und religiöser Pluralismus im gegenwärtigen Südostasien*, hg. von Manfred Hutter, Frankfurt a. M. u. a. 2008, 68.

⁹ Dies bezieht sich auf eine Passage in einem Artikel vom 26.09.2003 in der englischsprachigen Online-Ausgabe der Zeitung *Nhân Dân*, das offizielle Sprachorgan der KPV: „In a multi-ethnic and multi-religious nation like Vietnam, religious practice remains peaceful and tranquil and adapts more and more to socialism. [A] fine combination between religious practice and civil obligation has become a reality and several religious communities have been

Vereinfachend kann man von mindestens drei Feldern¹⁰ des religiösen Pluralismus im heutigen Vietnam sprechen:

- Offiziell anerkannte religiöse Institutionen
- Verfolgte und unterdrückte religiöse Institutionen
- Nicht-institutionelle Institutionen.¹¹

Die Herausbildung neuer religiöser Institutionen in Vietnam folgt einem historisch geformten Muster eines komplexen Synkretismus, wobei die offizielle Definition entscheidet, in welches Feld des religiösen Pluralismus die Institution, Gruppe oder Bewegung möglicherweise eingeordnet wird.¹² Das Definitionsproblem ist evident etwa bei der Betrachtung des „Laienverbandes des Reines-Land-Buddhismus Vietnam“ (Tịnh Độ Cư Sĩ Phật Hội Việt Nam), wie M. T. Do dargelegt hat.¹³ In meinem Beitrag ist die Phase *vor* Erlangung des Status als religiöse Körperschaft im Jahr 2007 von Interesse. Staatsdiener und Vertreter dieses Laienverbands konnten sich offenbar zunächst nicht einigen, ob der Verband zum spiritistischen Volksglauben oder zum Buddhismus gehöre, oder sogar eine säkulare Vereinigung darstelle.¹⁴ Religionsgründer, die neue Formen der Selbstverwirklichung kultivieren und zum Teil derartige, durchaus sehr einflussreiche Laienverbände bilden bzw. schon gebildet haben, sehen sich diesem Definitions-

closely united“ (www.nhandan.com.vn/english/20030926/bai-social2.html, zuletzt gesehen am 26.09.2003). Zitiert in: Triplett, „Zwischen Bürgerpflicht und Widerstand“, 68. Berichte in dem Organ aus jüngerer Zeit preisen Erfolge der staatlichen Religionspolitik.

¹⁰ In meinem Aufsatz von 2008 „Zwischen Bürgerpflicht und Widerstand“ sprach ich von „Ebenen“; diese Bezeichnung erscheint mir inzwischen zu eng gefasst, zumal Ebenen getrennt voneinander – hierarchisch – angeordnet sind, während „Felder“ sich auf einer Ebene befinden und sich auch überschneiden können. Man könnte sich tatsächlich zwar eine Hierarchie von Staat bis hinunter zu „Volksreligion“ vorstellen. Nur ist diese Gliederung wertend und leicht missverständlich. Vielmehr sind es eher unterschiedliche Systeme mit eigenen Dynamiken und Regeln. Fenggang Yang spricht von „Märkten“; Yang, Fenggang, „The red, black and gray markets of religion in China“, *The Sociological Quarterly* 47 (2006), 93–122.; zu einer kritischen Einschätzung des Markt-Modells in Bezug auf China siehe: Klein, Thoralf / Meyer, Christian, „Beyond the Market: Exploring the Religious Field in Modern China“, *Religion (Special Issue)* 41.4 (2011), 529–534 und die Beiträge in dem von ihnen herausgegebenen Sonderheft.

¹¹ Feld 1 wäre identisch mit dem „roten Markt“ in Yangs bekanntem *triple-market model*, Feld 2 mit dem „schwarzen Markt“ und Feld 3 in etwa mit Yangs „grauem Markt“; siehe Anmerkung oben.

¹² Siehe *passim* Triplett, „Zwischen Bürgerpflicht und Widerstand“, 78.

¹³ Do, My Thien, „Charity and charisma: The dual path of a popular Buddhist group in Southern Vietnam: The Tinh Do Cu Si“, in: *Vietnamese society in transition: The daily politics of reform and change*, hg. von John Kleinen, Amsterdam 2001, 159–182.

¹⁴ Do, „Charity and charisma“, 162.

problem im besonderen Maße ausgesetzt.¹⁵ Eine Möglichkeit ist, der staatlichen Definition, was „Buddhismus“ sei, zu folgen. Darüber hinaus haben Laienverbände durchaus eine Selbstdefinition ihrer neuen oder „erneuerten“ religiösen Institution. Drittens wäre eine Einordnung möglich durch eine von außen herangetragene, beispielsweise durch religionshistorisches Fachwissen geformte Definition zur Beschreibung der betreffenden Institution.

Do analysiert die Strategien des „Laienverbandes des Reines-Land-Buddhismus Vietnam“, der seit seiner Gründung durch Nguyễn Văn Bông (1886-1958), genannt Đức Tông Sư Minh Trí, im Jahre 1935 zunächst als reine Wohlfahrtsorganisation zu bestehen vermochte, obwohl die Praxis der Mitglieder in der selbstlosen Verteilung und Verabreichung von Heilmitteln *und* dem Anrufen des Namens des Buddha Amitäbha besteht. Nguyễn Văn Bông war Arzt und praktizierte traditionelle vietnamesische Medizin. Gerade weil der „Laienverband“ vermied, die Definition einer religiösen oder einer säkularen – und damit politisch aktiven – Vereinigung zu verwenden, konnte er relativ unbehelligt seinen Aktivitäten nachgehen.¹⁶ *Strukturell* unterschied er sich kaum von säkularen Wohlfahrtsverbänden, die sich um die medizinische Versorgung der Bevölkerung kümmern. Der durch ein Dekret der vietnamesischen Nationalregierung am 22. Dezember 1953 als Verein registrierte Verband war bis zum Jahr der Veröffentlichung von Dos Studie (2001) auch nicht maßgeblich verfolgt worden. Do erwähnt eine Mitgliederzahl von 200.000.

Im September 2006 wurde der Verband als Vereinigung mit religiösen Aktivitäten registriert. Am 27. November 2007 schließlich verlieh man ihm die Akkreditierung (Bescheid 207/QĐ-TGCP) als „Kirche“ (*Giáo hội*), so dass er inzwischen von der vietnamesischen Regierung offiziell als *religiöse* Institution anerkannt ist.¹⁷ Laut Volkszählung 2009 hatte der Verband 11.093 Mitglieder, welches eine nicht zu unterschätzende Anzahl, allerdings keine überwältigende Größe darstellt.

Im Jahresbericht 2011 der Vereinigten Staaten von Amerika über die Religionsfreiheit in Vietnam beträgt die Zahl der Reines-Land-Buddhisten insgesamt 1,3 Millionen.¹⁸ Nach dem offiziellen vietnamesischen „Komitee für Religiöse

¹⁵ Siehe Dô, Thiên, „The Quest for Enlightenment and Cultural Identity: Buddhism in Contemporary Vietnam“, in: *Buddhism and Politics in Twentieth-Century Asia*, hg. von Ian Harris, London, New York 1999, 254f., 266, 276.

¹⁶ Auch die Hoa Hao-Organisation, wie zahlreiche andere buddhistische Gruppen, seien nach Do auf derselben Gratwanderung zwischen offizieller Anerkennung (und damit staatlicher Kontrolle) und Repression (Do, „Charity and charisma“, 162).

¹⁷ Auskunft auf der offiziellen Webseite des Verbands: www.tinhdocusiphathoi.vn (zuletzt gesehen am 05.01.2013).

¹⁸ Jahresbericht 2011 vom 30.07.2012 in vietnamesischer Sprache: <http://vietnamese.vietnam.usembassy.gov/irfreport2011.html>; in englischer Sprache <http://www.state.gov/j/drl/rls/>

Angelegenheiten“ (Ban tôn giáo chính phủ) gibt es aktuell rund 1,5 Millionen Anhänger von Reines-Land-buddhistischen Vereinigungen mit insgesamt 4.800 Würdenträgern.¹⁹ Das Komitee erwähnt 350.000 eingetragene Mitglieder sowie 900 Ärzte und über 3.000 Mitarbeiter, die in der pharmazeutischen Produktion der Vereinigungen tätig waren. Somit bilden Reines-Land-Buddhisten inzwischen die größte anerkannte Gruppe aller buddhistischen Schulrichtungen in Vietnam. Die Tatsache, dass Zahlen des medizinischen – neben dem „religiösen“ – Personal erhoben und genannt werden, zeigt das kombinierte Profil der Reines-Land-Gruppen in Vietnam: weiterhin spielt die medizinische Versorgung, besonders auf dem Land, eine große Rolle. Dieser Service wird offensichtlich als förderungswürdig anerkannt und unter dem Dach des „Buddhismus“ geführt, allerdings hier unter einer eigenen Kategorie „Reines-Land-Laienverbände“. Dabei wird betont, dass sich der Gründer Nguyễn Văn Bông (Đức Tông Sư Minh Trí) um die Wiederbelebung der Reines-Land-Tradition verdient gemacht hat. Als Kennzeichen der Institutionen dieser Kategorie sind die Volksnähe sowie der selbstlose Einsatz für die Gemeinschaft genannt und die Aktivitäten des Gründers stets lobend hervorgehoben. Der starke Bezug auf kanonische buddhistische Texte ließ die Gemeinschaft wohl auch nicht in die gefährliche Nähe zur „abergläubischen Kulturpraxis“ rücken, die ebenfalls Gruppierungen und Einzelpersonen Schwierigkeiten bei der Anerkennung bereitet bzw. sie Repressionen aussetzt. Der heutige „Laienverband des Reines-Land-Buddhismus Vietnam“ selbst bezieht sich in der Außendarstellung stark auf seinen Gründer und seine spezifische Interpretation der Reines-Land-Tradition bzw. in Vietnam bekannter buddhistischer Lehren überhaupt, sowie „Ethik“ und „Bildung“, die der konfuzianischen Tradition zuzurechnen sind.

Zusammenfassend war der Verband vor seiner offiziellen Anerkennung als religiöse Körperschaft trotz seiner unklaren, gar ambivalenten Organisationsgestalt so offensichtlich isomorph mit Wohlfahrtsverbänden, dass er sich relativ unbehelligt in einer für viele religiöse Gruppierungen schwierigen politischen Situation entwickeln konnte.

irf/religiousfreedom/index.htm?dld=192677 (beide zuletzt gesehen im Januar 2012); der Gesamtbericht 2012 der U.S. Commission on International Religious Freedom erwähnt Buddhismus in Vietnam recht ausführlich, geht aber auf den erwähnten Laienverband oder „Pure Land Buddhist Home Practice“ nicht näher ein, offenbar da keine Verfolgungen beobachtet wurden.

¹⁹ Bericht auf der Webseite des Komitees: <http://btgcp.gov.vn/Plus.aspx/vi/News/38/0/162/0/1206/> (zuletzt gesehen am 05.01.2013).

5. Die „Buddhasavika Foundation“ in Thailand

Das vierte und letzte Beispiel stammt aus dem gegenwärtigen Thailand und bezieht sich auf die wohltätige Stiftung, die „Buddhasavika Foundation“ eines Tempels, der für die Anerkennung der vollen buddhistischen Ordinerung für Frauen, der *bhikkhunī*-Ordinerung, in Thailand und anderswo kämpft. Diese volle Ordinerung ist Frauen in Thailand offiziell rechtlich verwehrt. Der Songdhammakalyani-Tempel ist Trägerin der Stiftung, die von Bhikkhuni Dhammananda ins Leben gerufen wurde. Der Titel „Bhikkhuni“ weist darauf hin, dass es sich bei der Stifterin um eine voll ordinierte monastische Frau handelt, ein Umstand, der zunächst Gegenstand einer kurzen Betrachtung sein soll.

In Thailand unterliegen die buddhistischen Institutionen und die rechtliche Kontrolle der Religion zunächst der Monarchie. Der oberste Patriarch oder *sangha rāja* wird vom König eingesetzt. Prinz Mongkut (1804-1868), selbst ein ordinierter Mönch, setzte Reformen des Ordens durch und begründete den auch heute noch bestehenden Thammayut-Orden. Dieser reformierte Orden und der ältere Mahanikai-Orden sorgen auch heute für Spannungen innerhalb des thailändischen *sangha*. Egal zu welchem Orden hochrangige Mönche gehören, sie erhalten Stipendien vom Ministerium für Religiöse Angelegenheiten und andere staatliche Förderungen. Diese sind den monastischen Frauen, den Mae Jis, jedoch verwehrt, denn „sangha“ in Thailands Rechtsprechung ist allein als Mönchsgemeinschaft (*bikkhu sangha*) definiert, also sind alle gesetzlichen Maßnahmen rein auf den Männerorden bezogen.

Traditionell ist die Mönchsweihe ein Übergangsritus für Jungen und junge Männer, die für eine gewisse Zeit ins Kloster gehen und dort verdienstvollen Tätigkeiten nachgehen. Auch Frauen können sich im Klosterleben engagieren und Laiengelübde ablegen. Die volle rechtliche Anerkennung als *bhikkhunī* ist ihr jedoch etwa seit dem 11.-12. Jahrhundert verwehrt, als durch verschiedene historische Umstände die Tradition der *bhikkhunī*-Ordination erlosch und somit die in den Ordensregeln (gleich welcher Tradition) vorgeschriebene Anzahl voll ordinierter Nonnen für die erforderliche Doppelordination nicht mehr zur Verfügung stand. Derzeit engagiert sich eine Minderheit für die Reinstitution der Frauenordinierung, nicht nur in Thailand, sondern auch in anderen Ländern mit mehrheitlich Pāli-buddhistischen Schulrichtungen.²⁰ Da alle existierenden Schulen egal ob der Mahāyāna-Strömung oder dem Pāli-Buddhismus angehörig, nach den Ordensregeln (*vinaya*) des Altertums ordinieren, wäre es denkbar – so die

²⁰ Siehe Fußnote 21 zu einschlägiger Literatur zu dem Thema Frauenordinierung.

Argumentation der Befürworter und Befürworterinnen der Reinstitution – Frauen aus Thailand und Sri Lanka usw. in Taiwan zu ordinieren, wo ein intakter Frauenorden existiert. Dieser Ansatz ist sehr umstritten, da auch in Taiwan nach mehrheitlicher Auffassung Frauen nie ordnungsgemäß nach den *vinaya*-Regeln ordiniert worden waren. Somit ist auch dieser Weg rechtlich (offiziell) nicht zulässig. Die andere Möglichkeit wäre, und diese Option wird von der Gründerin der „Buddhasavika Foundation“ besonders befürwortet, sich auf das ursprüngliche Gebot des Buddha laut unterschiedlicher Quellen im Pāli-Kanon zu berufen, einen funktionierenden Frauen-*sangha* ausgestattet mit allen Rechten für das Wohl aller Lebewesen zur Verfügung zu haben. Mit dieser Argumentation steht einer Ordination von Frauen allein durch voll ordinierte Männer, so wie es in der Zeit des Buddha ja schon einmal durchgeführt wurde, nichts im Wege.

Bhikkhuni Dhammananda (geb. 1944), die die Vollordinierung von Frauen allein durch Männer befürwortet, hieß mit bürgerlichem Namen Chatsumarn Kabilsingh. Sie folgte ihrer Mutter nach und wurde die zweite Leiterin eines kleinen Tempels mit Schule in Nakhonpathom, ca. 50 km von Bangkok entfernt. Ihre Mutter, Varamai Kabilsingh (1908-2003), erhielt 1971 die volle Ordination bei einem Meister in Taiwan und war fortan als Bhikkhuni Ta Tao Fa Tzu bekannt. Varamai Kabilsingh hatte also die erste der oben genannten Optionen der modernen Frauenordinierung genutzt. Sie erwarb im Jahre 1960 Land und etablierte den Songdhammakalyani-Tempel und eine Privatschule für Mädchen. Sie war besonders für ihre Fähigkeiten zu heilen bekannt und erhielt viel Unterstützung aus der Bevölkerung für ihre Aktivitäten. Bhikkhuni Dhammananda, die Tochter, war im bürgerlichen Leben eine angesehene Professorin für Buddhismus-Studien gewesen, unter anderem an der prestigereichen staatlichen Thammasat-Universität und an der McMaster-Universität in Kanada. Als ihre Mutter in den frühen 1990er Jahren zunehmend bettlägerig wurde, begann sie, die Geschäfte des Tempels und zunächst auch der Schule zu übernehmen. Nach dem Tod ihrer Mutter ging sie in den Ruhestand, ließ sich scheiden und dann in Sri Lanka in eine Theravāda-Linie voll ordinieren. Als Bhikkhuni Dhammananda setzt sie sich seitdem unermüdlich für die Belange der Frauen in Thailand und die Wiederbelebung des *bhikkhunī sangha* ein.²¹ Heilungen führt sie jedoch nicht aus. Allerdings begründete sie einen

²¹ Zu einem umfassenden Überblick über die Debatte um die *bhikkhunī*-Ordination in Thailand siehe Grünhagen, Céline, *Geschlechterpluralismus im Buddhismus. Eine Untersuchung zur Tragweite westlicher Wissenschaftskonstruktionen am Beispiel frühbuddhistischer Positionen und des Wandels im theravādabuddhistischen Thailand*, Unveröffentlichte Dissertation der Universität Bonn 2011, 192-201; siehe auch Ekachai, Sanitsuda, *Keeping the Faith: Thai Buddhism at the Crossroads*, Bangkok 2001 sowie Lindberg Falk, Monica, *Making Fields of Merit: Buddhist Female Ascetics and Gendered Orders in Thailand*, Kopenhagen 2007; auch allgemein zu monastischen Frauen im (Theravāda-)Buddhismus: Hüsken, Ute, „Gotamī, Do Not Wish to Go from Home to Homelessness!': Patterns of Objections to Female Asceticism

Kult um den Medizin-Buddha, eine populäre Mahāyāna-Gottheit, die ihr in einer Vision erschienen war. Sie ließ eine Kulthalle für den Medizin-Buddha auf dem Tempelgelände bauen und eine Statue anfertigen, die ihrer Vision entsprechen soll, und die nun in der neuen Kulthalle aufgestellt ist.

In ihrem Buch *Thai Buddhist Women* (1991)²² und in Gesprächen mit mir im Jahr 2007 in Nakhonpathom legte Dhammananda ihre Argumentation für die Notwendigkeit der Wiederbelebung des Frauenordens sehr klar dar: Soziales Engagement und besonders der Einsatz für bedürftige Menschen, wie etwa Opfer von Kinderprostitution, sei der Kern des Buddhismus. Wenn also Handlungen motiviert aus wahren Mitgefühl für die Bedürftigen durch kleinliche Machtspielchen unter den Ordensleuten verhindert werden, so sind diese Ordensleute als un-buddhistisch zu bezeichnen. Dhammananda versteht ihr Engagement für die Frauen auch als Kampf für Frauenrechte überhaupt und gegen die patriarchalen Machtstrukturen (in Thailand). Dabei bezieht sie sich auf den Buddha selbst, wie deutlich aus dem folgenden Gedicht zu ersehen ist, das auf der Homepage ihrer Organisation zu lesen ist:

I am but a small crack on the wall, the wall of patriarchy,
the wall of hierarchy, the wall of injustice.
Suddenly there are many more cracks!
Eventually the wall crumpled. Lo, and behold, the Buddha is
standing on the other side. With his opened arms to welcome his daughters,
Who struggled to keep up the heritage, the heritage given by the Buddha,
The heritage of the bhikkhunis.²³

Ihre Aktivitäten und ihr Engagement werden also zum einen verstanden als ein Erbrecht, das den Frauen vom Buddha selbst verliehen worden war. Zum anderen wird ein Bezug zu Mahā Pajāpatī hergestellt, der ersten *bhikkhunī* und einstigen Ziehmutter und Schwester der Mutter Buddha Śākyamunis. Dhammananda gestaltete einen Kult um Mahā Pajāpatī und entwarf dafür eine Kultstatue von Mahā Pajāpatī, die diese erste *bhikkhunī* als ernsthafte und mitfühlende Nonne zeigt. Weiterhin sagte Dhammananda in einem persönlichen Gespräch, dass der Buddhismus schlechthin von der Wiedereinführung des

in Theravāda Buddhism“, in: *Asceticism and Its Critics: Historical Accounts and Comparative Perspectives*, hg. von Oliver Freiberger, New York 2006, 211-233; Hüskes, Ute, *Die Vorschriften für die buddhistische Nonnengemeinde im Vinaya-Pitaka der Theravadin*, Berlin 1997 und Barnes, Nancy J., „Women in Buddhism“, in: *Today's Women in World Religions*, hg. von Arvind Sharma, Albany, New York 1994, 137-169.

²² Siehe auch Kabilsingh, Chatsumarn, „Nonnen in Thailand“, in: *Töchter des Buddha: Leben und Alltag spiritueller Frauen im Buddhismus heute*, hg. von Karma Lekshe Tsomo, München 1991a, 132-138 und Kabilsingh, Chatsumarn, „Die Rolle der Frau im Buddhismus“, in: *Töchter des Buddha: Leben und Alltag spiritueller Frauen im Buddhismus heute*, hg. von Karma Lekshe Tsomo, München 1991b, 208-216.

²³ Siehe <http://www.thaibhikkhunis.org/eng/> (zuletzt gesehen am 05.01.2013).

weiblichen *sangha* profitiere, das Engagement also nicht einfach eines von Frauen für Frauen sei. Bhikkhuni Dhammanandas Stiftung verfolgt laut der offiziellen Webseite folgende Ziele:²⁴

- To support underprivileged women and girls with a view to give them a better quality of life
- To provide knowledge and training for women to be able to support themselves
- To promote cultural advancement
- To actively support social upliftment [sic!] and co-ordinate with other GO and NGO organizations
- To have no political affiliations.

Besonders im ersten Teil der vierten Leitlinie wird die Betonung auf eine universelle Gültigkeit des Buddhismus deutlich (*actively support social upliftment*), ohne buddhistische Lehren zu erwähnen. Ohne den Kontext der Stiftung erwecken die Leitlinien den Anschein, eine Wohlfahrtsorganisation zu zeigen, die mit anderen Regierungs- und Nicht-Regierungsorganisationen (*co-ordinate with other GO and NGO organizations*) auf einer Stufe steht und eine Vernetzung mit diesen sucht. Interessant ist auch der letzte Leitsatz, der negativ bestimmt ist: keine politischen Verbindungen zu pflegen und damit implizit auch keine direkten politischen Ziele zu verfolgen. Dies ist sicherlich wichtig für das Agieren der Stiftung, denn politisches Engagement könnte zu einem Konflikt mit dem Gesetz führen. Dhammananda betrat schon durch ihre Ordinierung, die in Thailand nicht anerkannt ist, (religions)politisch brisantes Parkett. Es hilft ihr, so sagte sie im Gespräch 2007, dass sie einst an der Thammasat-Universität zukünftige, nun hochrangige, Mönche ausgebildet hat. Sie selbst hält ihre Stellung als Akademikerin von gutem Ruf und als monastische Frau *außerhalb* des mainstream-Buddhismus in Thailand für einen Segen. Weiterhin sagte sie im Gespräch 2007: „Because of this, I am free to pursue my activities but at the same time, I am listened to“.

Dhammanandas religiöse Organisation kann zwar auch als politische Organisation angesehen werden, sie strebt jedoch eine Isomorphie mit dem heutigen *bikkhu sangha* bzw. dem *bikkhunī sangha* aus einer vergangenen Zeit an.²⁵ Lebenswandel, Kleidung, Habitus usw. sind identisch mit denen, die von den

²⁴ Siehe <http://www.thaibhikkhunis.org/eng/> unter „Buddhasavika Foundation“ (zuletzt gesehen am 05.01.2013).

²⁵ Die voll ordinierten Männer und Frauen waren zwar gleichberechtigt, was die Möglichkeit des Erreichens des Heilziels angeht, jedoch waren die *bikkhunī* den *bikkhu* stets nachgeordnet und mussten zusätzliche Ordensregeln befolgen. Diese rechtlich schwächere Position der *bikkhunī* auszunutzen, war den *bikkhu* aber verboten.

bikkhunī überliefert sind. Real und politisch gesehen ist Dhammananda und anderen *bikkhunī* der Status einer Vollordinierten aber bisher verwehrt.

6. Auswertung der Fallbeispiele

Alle vier Organisationen nehmen eine marginalisierte Stellung in ihrer gesellschaftlichen und politischen Umwelt ein. Die Aktivitäten im ersten Beispiel des in Indien, Afrika und Japan engagierten japanischen Tempels bzw. seiner Stiftung werden zudem als nicht konform mit der zugehörigen Schulrichtung, und im Fall von Uchiyama Gudō darüber hinaus politisch als extrem heterodox angesehen. Der vietnamesische Laienverband konnte sich zunächst in einer Nische entwickeln, die sie vor dem Staatspluralismus und seinem Kontrollmechanismus und vor politischer Verfolgung schützte. Mit der Art und Weise des Engagements (Laien, medizinische Versorgung) und der Zuordnung zur Reines-Land-Buddhistischen Tradition nahm der Laienverband auch innerhalb des Buddhismus Vietnams eine Randstellung ein, obwohl diese Tradition dann später als größte Gruppe unter dem Label „Buddhismus“ hervorging und ein deutliches Zeichen für eine erfolgreiche „Wiederbelebung“, also Revitalisierung, dieser Tradition darstellt, die auch z. B. auf Taiwan zu beobachten ist. Die Marginalisierung bei der thailändischen Buddhasavika Foundation läuft einerseits über die Ziele, marginalisierte Frauen zu unterstützen und sie zu einem selbstbestimmten Leben zu führen. Dahinter steht, jedoch nicht explizit, dass diese Art der Förderung Sache eines weiblichen *sangha* sein muss, da ehemalige Prostituierte etwa auf dem Gelände eines Männerklosters nicht geduldet werden (können). Der weibliche *sangha*, andererseits, wird rechtlich in Thailand nicht anerkannt. Offiziell hat Dhammananda im politischen System also keine Randstellung, sondern überhaupt keine Stellung.

Was die Inkorporierung äußerlich legitimierter Strukturen betrifft, die von Meyer und Rowan angesprochen werden,²⁶ so sind die Stiftungen des Tsubosaka-Tempels und des Songdhammakalyani-Tempels isomorph mit NGOs oder GOs, während Uchiyama Gudōs soziale Initiative im Endeffekt äußerlich über eine negative Legitimation läuft. Für Gudō war der Buddha ein Sozialist und die Gemeinschaft der Ordensleute in China die Verwirklichung einer gerechten Lebensweise, die auch in Japan zu verwirklichen sei. Er strebte also die Wiederherstellung eines gewesenen, idealen Zustands im Sinne seines Ordens mit seinen chinesischen Wurzeln an, so dass er selbst sicher von einer Wiederbelebung des Buddhismus in

²⁶ Siehe oben Fußnote 1.

Japan gesprochen hätte. Gudō verlor sein Leben, weil seine Bewegung und seine Aktivitäten als isomorph mit verbotenen anarcho-sozialistischen, kaiserfeindlichen Gruppierungen eingeschätzt wurden.

Tokiwa Shōken und seine Stiftung teilen den eigenen Überfluss an Ressourcen mit Menschen, die an Lepra leiden, einer Krankheit, deren Behandlung als Inbegriff des mitleidvollen Handelns im buddhistischen Japan gilt. Auch folgt Shōken der Tradition seines eigenen Tempels, der Augenheilung, sehr genau, indem er das Heim für Blinde neben dem Gelände errichtete. Für ihn gehören Buddhismus und soziales Engagement zusammen; seine Vorgesetzten sahen jedoch Grenzüberschreitungen und duldeten die strukturelle Anpassung an eine NGO nicht. Es kam zu einer Abspaltung von der Hauptorganisation. Als Shingon-Priester hatte Shōken sich besonders mit dem schlechten Ruf seiner Religion als rückständig und introvertiert auseinanderzusetzen und dann sehr deutliche Zeichen gesetzt, dass die Shingon-Tradition bzw. etablierter japanischer Buddhismus allgemein modern und aktuell und auch universal gültig sei. Die Aktivitäten können daher als Versuch einer „Revitalisierung“ der Tradition angesehen werden; er selbst hätte sie jedoch als natürliche Fortführung gesehen: alle Buddhisten sind sozial aktiv oder sollten es sein. Der explizite Bezug auf die lange Geschichte des Tempels bis zurück auf das 8. Jahrhundert und der Bezug auf den indischen Buddhismus des Altertums mag als Heraushebung der Fundamente des Buddhismus gelten, die das Projekt zusätzlich legitimieren und ihm Bedeutung verleihen sollen.

Der vietnamesische Laienverband zeichnet sich durch eine besonders amorphe Struktur aus. Do bescheinigt der Gruppierung einen paradoxen Doppelstatus bzw. eine zweiheitliche Identität als weder religiös noch politisch.²⁷ Der Verband war jedoch klar isomorph mit Wohlfahrtsverbänden, denn schließlich hatte er schon unter der französischen, dann unter der nationalen und später der sozialistischen Regierung den Status eines Vereins und konnte so gedeihen. Đứ́c Tống Su Minh Trí als charismatischer Gründer dieser Organisation bezog sich auf lokale medizinische und religiöse und philosophische (ethische) Traditionen, die auf den zweiten Blick recht unspezifisch sind, obwohl sie sich konkret auf die Tradition der Verehrung des Buddha Amitābha in seinem Reinen Land beziehen. Als Kern des Buddhismus wird auch hier das soziale Engagement der Menschen füreinander bzw. der Ärzte und Pharmazeuten und anderen Laienanhänger für die allgemeine Bevölkerung verstanden. Heil und Heilung liegen in der Argumentation nahe beieinander, wie es übrigens anfänglich auch bei der Gründerin des thailändischen Nonnentempels Songdhammakalyani der Fall gewesen war.

²⁷ Do, „Charity and charisma“, 162; vgl. Triplett, „Zwischen Bürgerpflicht und Widerstand“, 78-79.

Im Songdhammakalyani-Tempel und seiner Stiftung steht heute das soziale Engagement für ehemalige Prostituierte, entrechtete und verarmte Frauen und Mädchen im Mittelpunkt. Die Isomorphie läuft hier, wie oben schon erwähnt, über den rechtlichen Status als NGO bzw. GO. Bezugnahmen sind außerdem ein transnationaler Feminismus und ein *socially engaged Buddhism* in der Prägung durch Sulak Sivaraksa. Der größere Rahmen des Engagements ist jedoch die Revitalisierung des *bikkhunī sangha* in Thailand und in der Welt. Solch ein Engagement ist politisch brisant; es stellt z. B. in Burma eine streng geahndete Straftat dar. In Thailand ist Dhammananda als Person zur Zeit wohl gut geschützt, da sie eine weltbekannte und 2005 für den Friedensnobelpreis nominierte Persönlichkeit und Gelehrte ist; sie selbst räumt ein, dass sie einen gewissen Freiraum und Einfluss besitzt. Die Isomorphie mit dem männlichen *sangha* bzw. dem alten weiblichen *sangha* wird gegenwärtig weder durch Repression verhindert noch offiziell anerkannt. Bewegung in die rechtliche Pattsituation in Thailand kann, so Dhammananda im Interview mit Jahr 2007, wohl nur eine Frau aus der thailändischen Königsfamilie bringen. Dann gebe es Hoffnung auf die Reinstitution eines rechtlich abgesicherten *bikkhunī sangha*. Die Abhängigkeit von einer mächtigen Herrscherfamilie kann jedoch auch leicht ins Gegenteil umschwingen, meine ich: stieße die Gruppierung der monastischen Frauen unter der Leitung von Dhammananda wegen ihrer angestrebten Isomorphie mit dem (*bikkhu*) *sangha* auf das Missfallen der Herrschenden, käme es vermutlich zu einer Repression dieser engagierten Frauen, denn in Thailand müssen die monastischen Frauen den in jüngerer Zeit tradierten Organisationsstrukturen und Regeln folgen, die ihnen lediglich den Status einer Novizin erlauben. Nur als Novizin bewegen sie sich im legalen Rahmen.

Für Dhammananda ist soziales Engagement – wie das ihrer Stiftung für unterprivilegierte Frauen – nicht nur der Kern des Buddhismus: ohne solch ein Engagement sei Buddhismus kein wahrer Buddhismus. Eine starke Position, die prinzipiell auch von den Gründern der drei anderen vorgestellten Organisationen vertreten wurde und wird.

7. Sozial engagiert gleich buddhistisch?

Aus der Außenperspektive betrachtet, könnte man sich fragen: Wenn sich jemand also sozial für einen an Lepra erkrankten Menschen in Indien oder einen verarmten Pachtbauern in den Hakone-Bergen engagiere, was ist daran buddhistisch? Waren die Akteurinnen und Akteure und ihre Organisationen, die vorgestellt wurden, nun sozial bzw. auch politisch aktiv und nur rein zufällig durch ihre nationale oder ethnische Zugehörigkeit buddhistisch? Sind diese Aktivitäten im Fall des Tsubosaka-Tempels ein Resultat der Anpassung an den

Modernisierungsdruck, und im Fall des Rinsenji-Abtes und seiner Gemeinschaft eine Reaktion auf die vorherrschende, als ungerecht angesehene Politik? Oder haben sie sich in humanitäre und soziale Projekte eingebracht, da solch ein Engagement als ein wesentlicher Kern „des“ Buddhismus verstanden wird?

Die Einflüsse der christlichen Mission mögen – besonders in Südasien, aber nicht nur dort – eine zentrale Rolle bei der Ausformung der sozial engagierten buddhistischen Gruppierungen und Dachverbände gespielt haben. Bis heute hat der Buddhismus im „Westen“ den Ruf, eine Welt-abgewandte Religion zu sein, in der Mönche – nur sehr selten ist die Rede von Nonnen – die Erkenntnis des Buddha, dass alles Leiden sei, zu verinnerlichen und das Heil in der einsamen Meditation auf die Vergänglichkeit allen Seins suchen. Die Tatsache, dass es keine buddhistischen Krankenhäuser und andere karitative oder bildungsorientierte buddhistische Einrichtungen in asiatischen Ländern in der Zeit der Kolonialisierung bzw. intensiven Handelsbeziehungen im 18. und 19. Jahrhundert gegeben haben soll, hat den Ruf der Weltabgewandtheit, ja Weltflucht sicher noch verstärkt. Die christliche Mission in Ostasien und anderswo lief besonders über die Einrichtung von Krankenhäusern und Schulen, so dass einheimische antikoloniale Akteure z. B. in Sri Lanka, dann buddhistische Einrichtungen dieser Art schufen und neue buddhistische Bewegungen entstanden, die Buddhisten wie Richard Gombrich und Gananath Obeyesekere als „protestantischen Buddhismus“ bezeichnen. Diese Richtung zeichnet sich durch ein durch Edition und Druck kanonisiertes Schrifttum aus, das den Buddha als den Stifter der Religion in Parallele zum Christentum mit Jesus Christus betont. Das Ritualwesen, Reliquien- und Bilderkulte werden ebenfalls in Parallele zum aufgeklärten Christentum eher negiert und zumindest offiziell an den Rand gedrängt. Übrig bleibt ein Buddhismus als rationale Philosophie. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass an der Ausformung dieses Buddhismus auch ganz wesentlich protestantisch geprägte und religiös engagierte europäisch-stämmige Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler beteiligt waren, und dass bis heute die vielen Einführungen in den Buddhismus, z. B. den Mahāyāna-Buddhismus, besonders auch in seiner sinisierten, also durch die chinesische Kultur geprägten, Form eher als eine Verfallserscheinung des „ursprünglichen“ Buddhismus dargestellt werden. Diese Sichtweise ist an den asiatischen Buddhisten und Buddhistinnen nicht vorübergegangen, sondern greift direkt Debatten und Selbstbehauptungsdiskurse in den verschiedenen politischen Rahmungen des 19. und 20. Jahrhunderts auf, die bis heute fortgeführt werden. Generell können wir folgende Reaktion seitens einiger buddhistischer Akteure (besonders Konvertiten) beobachten: Mit einer Rückkehr zum Ursprünglichen, zu den „Fundamenten“ soll der religiösen Tradition, die durch Akkulturation gewissermaßen verunreinigt worden ist, neues Leben eingehaucht und so revitalisiert werden.

Ich verwende den Begriff „sozial engagierter Buddhismus“ in diesem Beitrag allgemein und nicht auf die Aktivitäten des „Internationalen Netzwerks Engagierter Buddhisten“, einem internationalen Dachverband mit starkem Bezug auf Süd- und Südostasien, obwohl z. B. Dhammananda den Aktivitäten des Dachverbands sehr zugewandt ist. Ich wende den Begriff auf Akteure an, die sich im weltlichen (politischen) Sinn „sozial“ engagieren und die als „buddhistisch“ und damit als religiöse Akteure identifizierbar sind, um die strukturellen Anpassungen (Isomorphien) und somit Konvergenzen von Religion und Politik zu untersuchen.

Der Begriff „sozial engagierter Buddhismus“ bzw. *socially engaged Buddhism* wurde von Sulak Sivaraksa (geb. 1933) geprägt, einem Laienbuddhisten aus Thailand sowie von Thich Nhat Hanh, dem bekannten vietnamesischen Mönch (geb. 1926), der aus politischen Gründen seit den 1960er Jahren außerhalb seines Heimatlandes wirkt. Beide, Sulak Sivaraksa und Thich Nhat Hanh, agieren international und engagieren sich als religiöse Führer und Lehrer im interreligiösen Dialog mit Vertreterinnen und Vertretern verschiedener religiöser Traditionen. Dem 1989 von den beiden mitbegründeten „Internationalen Netzwerk Engagierter Buddhisten“, einem bis heute aktiver Dachverband, gehören unterschiedliche Gruppierungen aus vielen Nationen an, die sich humanitär, sozial und ökologisch im internationalen Raum engagieren. Dies bedeutet, wenn man sich die Aktivitäten des Dachverbands einmal genauer anschaut, konkret: Gefängnisseelsorge, gesundheitliche Versorgung, Sterbehilfe, Friedensarbeit, Einsatz für Zivil- und Frauenrechte, Umweltschutz, nachhaltiges Wirtschaften und nachhaltige Lebensführung. Dieser und mit ihm verwandte Dachverbände agieren besonders in Süd- und Südostasien und setzen sich u. a. mit dem postkolonialen Erbe dort auseinander.

Wie handle ich sozial und gleichzeitig buddhistisch adäquat, immer im Bewusstsein, dass es ja sehr zahlreiche, recht unterschiedliche Lehrrichtungen und Praktiken gibt? Diese Frage ist wohl nur für Angehörige eines internationalen Interessenverbands sozial engagierter Buddhisten wichtig, also wenn verschiedene Traditionen unter einem Dach zusammen kommen, oder für Konvertiten. Alle vier vorgestellten Organisationen halten es eindeutig für die Kernaufgabe „des“ Buddhismus, sich sozial zu engagieren, und identifizieren „den“ Buddhismus mit ihrer Tradition und beziehen sich stark auf das, was sie als die Fundamente ihrer Tradition ansehen, etwa die Gründung eines Frauenordens in der Zeit der historischen Buddha oder das Ordensleben im alten China.

Die britische Religionswissenschaftlerin Peggy Morgan identifiziert folgende Stellungnahmen zu dem modernen Phänomen „sozial engagierter Buddhismus“, die eine eher am Inhalt des Engagements orientierte Einordnung erlauben. Morgan teilt

die von ihr in moderner Forschungsliteratur bzw. in Selbstdarstellungen aufgespürten Positionierungen in fünf Kategorien,²⁸ die ich hier in aller Kürze referieren möchte: 1. „Der Buddha lehrte eine Soteriologie, keinen sozialen Aktivismus“: Unter diese Kategorie fallen Stimmen, die meinen, der Buddha habe keine soziale Reform im Sinn gehabt, als er seine Lehre verkündete und den Orden begründete. 2. „Kolonialisierung des Buddhismus durch den Westen“: Bewegungen, gerade aus Sri Lanka, aber auch anderen Ländern, werden hier „Buddhistischer Modernismus“ (Heinz Bechert) oder „Protestantischer Buddhismus“ genannt, da sie in der Folge der Kolonialisierung und des Drucks bzw. der Inspiration der christlichen Missionierungsbestrebungen entstanden sein sollen. Man findet unter dieser Rubrik Stellungnahmen, die diese Bewegungen als nicht „authentisch“ buddhistisch einordnen. Meist sieht man sie als erfolgreiche oder bewundernswerte Resultate von Adaptionsprozessen während der Kolonialzeit und der Modernisierung Asiens. 3. „Jeglicher Buddhismus ist engagiert“: Vertreterinnen und Vertreter sozial engagierter Gruppierungen wehren sich gegen die Einordnung als spezielle Gruppe, da es im Buddhismus um die Entwicklung und Praxis von Achtsamkeit, Gewahrsein und Mitgefühl gehe und soziales Engagement lediglich ein natürlicher Ausdruck davon sei. Daher sei Buddhismus an sich schon sozial engagiert, da die Lebewesen bzw. die Welt schlechthin unentrinnbar miteinander verflochten sind. 4. „Engagierte sind nur zufällig Buddhisten“ und 5. „engagierter Buddhismus ist ein Fahrzeug für den Westen“: Stimmen in dieser letzten Kategorie meinen, engagierter Buddhismus sei ein Fahrzeug für den Westen, einer Region, in der traditionell das Christentum sozial und anderweitig engagiert war und nun buddhistische Konvertiten oder Missionare eine neue Tradition begründen, die besonders auf die Bedürfnisse und Erfahrungen von „Westlern“ abgestellt sei. Diese fünf Kategorien überschneiden sich teilweise und sollten daher nicht als sich ausschließende Positionen angesehen werden.

Alle vier vorgestellten Beispiele können eindeutig in die 3. Kategorie der Position „Jeglicher Buddhismus ist engagiert“ eingeordnet werden, wobei vor allem bei Gudō und Dhammananda betont wird, dass „wahrer“, „ursprünglicher“ Buddhismus sozial engagiert sei. Dabei ist eine Abgrenzung von einem als „degeneriert“ angesehenen Buddhismus spürbar: etwa im Fall von Gudō, dass die anderen buddhistischen Institutionen im Japan seiner Zeit die Sache des Buddha verrieten, indem sie dem Militär und dem Kaiser das Wort redeten. Die Art und Weise der Umsetzung oder der Schwerpunkt des Engagements ist in den vier Fällen

²⁸ Morgan, Peggy, „Skilful Means and Socially Engaged Buddhism“, in: *Unterwegs. Neue Pfade in der Religionswissenschaft. Festschrift für Michael Pye zum 65. Geburtstag*, hg. von Christoph Kleine, Monika Schimpf, Katja Triplett, München 2004, 359-369.

sehr unterschiedlich, obwohl Heilung bei drei Beispielen eine vorrangige Rolle spielt.

8. Fazit: Modernisierung über Essentialisierung des Inhalts und strukturelle Anpassung

Revitalisierung läuft in den vier Fallbeispielen *inhaltlich* mehr oder weniger stark über Essentialisierung („Kern des Buddhismus“) und Fundamentalisierung: buddhistisch handeln heißt sozial engagiert handeln. Religionswissenschaftlich interessant ist es, genau zu schauen, wie explizit die Betonung auf die Fundamente der jeweiligen religiösen Tradition und damit auch die Abgrenzung zu anderen Gruppierungen der Tradition ist. In diesem Beitrag ging es mir darum zu zeigen, dass religiöse Gruppierungen bei Erneuerungs- oder Innovationsversuchen *strukturelle* Anpassungen an z. B. weltliche NGOs, medizinische Wohlfahrtsorganisation oder politische Parteien vornehmen, ob als bewusste, zweckrationale Entscheidung, Strategie oder nicht.²⁹ In den Japan-Beispielen hatten die Gruppierungen und Akteure mit Akzeptanz zu kämpfen und gerieten in der Folge in Konflikt mit den angrenzenden Institutionen. In den anderen beiden Beispielen wurde und wird versucht, eine Nische oder einen Freiraum zum ungehinderten Agieren zu beanspruchen, um offenen Konflikten aus dem Weg zu gehen. Die *Inhalte* oder Ideologien der Organisationen werden scheinbar (nur) so lange akzeptiert oder zumindest toleriert, solange die *Organisationsstrukturen* sich nicht allzu sehr von dem tradierten und konkret durch Regelwerke vorgeschriebene Strukturen unterscheiden. Dies gilt sowohl für die religiösen Regelwerke, wie etwa Ordensregeln, als auch für weltliche Gesetzgebungen.³⁰ Verändern sich die Organisationsstrukturen der Gruppierungen und Institutionen zu stark in Richtung Isomorphie mit nicht-tolerierten Strukturen, kommt es zu Abspaltung oder Repression.

Literatur

Barnes, Nancy J., „Women in Buddhism“, in: *Today's Women in World Religions*, hg. von Arvind Sharma, Albany, NY 1994, 137-169.

²⁹ Ob die entstehenden Institutionen religionswissenschaftlich dann als „Neue Religionen“ einzuordnen sind, kann im Rahmen dieses Beitrags nicht diskutiert werden.

³⁰ Daher ist, nach meiner Einschätzung, die Gruppierung um Bikkhuni Dhammada besonders gefährdet. Solange die *Organisationsform* nicht als illegal angesehen wird, kann sie sich inhaltlich recht frei mit fundamentalen Gedanken des Buddha über die Gestaltung des vierfachen *sangha* auseinandersetzen und versuchen, den Frauen-*sangha* zu revitalisieren.

- Do, My Thien, „Charity and charisma: The dual path of a popular Buddhist group in Southern Vietnam: The Tinh Do Cu Si“, in: *Vietnamese society in transition: The daily politics of reform and change*, hg. von John Kleinen, Amsterdam 2001, 159-182.
- Dô, Thiên, „The Quest for Enlightenment and Cultural Identity: Buddhism in Contemporary Vietnam“, in: *Buddhism and Politics in Twentieth-Century Asia*, hg. von Ian Harris, London, New York 1999, 254-283.
- Ekachai, Sanitsuda, *Keeping the Faith: Thai Buddhism at the Crossroads*, Bangkok 2001.
- Lindberg Falk, Monica, *Making Fields of Merit: Buddhist Female Ascetics and Gendered Orders in Thailand*, Kopenhagen 2007.
- Grünhagen, Céline, *Geschlechterpluralismus im Buddhismus. Eine Untersuchung zur Tragweite westlicher Wissenschaftskonstruktionen am Beispiel frühbuddhistischer Positionen und des Wandels im theravādbuddhistischen Thailand*, Unveröffentlichte Dissertation der Universität Bonn 2011.
- Hüsken, Ute, „„Gotamī, Do Not Wish to Go from Home to Homelessness!‘: Patterns of Objections to Female Asceticism in Theravāda Buddhism“, in: *Asceticism and Its Critics: Historical Accounts and Comparative Perspectives*, hg. von Oliver Freiburger, New York 2006, 211-233.
- , *Die Vorschriften für die buddhistische Nonnengemeinde im Vinaya-Pitaka der Theravadin*, Berlin 1997.
- Kabilsingh, Chatsumarn, „Nonnen in Thailand“, in: *Töchter des Buddha: Leben und Alltag spiritueller Frauen im Buddhismus heute*, hg. von Karma Lekshe Tsomo, München 1991a, 132-138.
- , „Die Rolle der Frau im Buddhismus“, in: *Töchter des Buddha: Leben und Alltag spiritueller Frauen im Buddhismus heute*, hg. von Karma Lekshe Tsomo, München 1991b, 208-216.
- Klein, Thoralf / Meyer, Christian, „Beyond the Market: Exploring the Religious Field in Modern China“, *Religion (Special Issue)* 41.4 (2011), 529–534.
- Meyer, John / Rowan, Brian, „Institutionalized Organizations: Formal Structure as Myth and Ceremony“, *American Journal of Sociology* 83.2 (1977), 340-363.
- Hane, Mikiso, *Reflections on the Way to the Gallows: Rebel Women in Prewar Japan*, Berkeley 1988.
- Morgan, Peggy, „Skilful Means and Socially Engaged Buddhism“, in: *Unterwegs. Neue Pfade in der Religionswissenschaft. Festschrift für Michael Pye zum 65. Geburtstag*, hg. von Christoph Kleine, Monika Schimpf, Katja Triplett, München 2004, 359-369.
- Notehelfer, Fred G., *Kōtoku Shūsui: Portrait of a Japanese Radical*, Cambridge 1971.
- The Gioi Publishers Hanoi, Hg., *Vietnam 2002-2003*, Hanoi 2003.
- Triplett, Katja, „Zwischen Bürgerpflicht und Widerstand: Buddhismus und religionsinterne Kritik in der Sozialistischen Republik Vietnam“, in: *Religionsinterne Kritik und religiöser Pluralismus im gegenwärtigen Südostasien*, hg. von Manfred Hutter, Frankfurt a. M. u. a. 2008, 65-81.
- Triplett, Katja. „„Religionsfreiheit‘ und die religiöse Vielfalt Japans“, in: *Interreligiöse Verständigung zu Glaubensverbreitung und Religionswechsel*, hg. von Christoph Elsas, Berlin 2010, 256-59.
- Victoria, Brian (Daizen) A., *Zen, Nationalismus und Krieg: Eine unheimliche Allianz*, Berlin 1999.
- Yang, Fenggang, „The red, black and gray markets of religion in China“, *The Sociological Quarterly* 47 (2006), 93–122.

Internetquelle

Nhân Dân: www.nhandan.com.vn