

Zwischen Tradition und Moderne: Chinesischer Buddhismus im Wandel Wiederbelebung und Weiterentwicklung

Dr. Carsten Krause
(Hamburg)

Wenn das heutige Thema lautet: „Wiederbelebung und Weiterentwicklung der buddhistischen Tradition im gegenwärtigen China“, so sollte zunächst ein kurzer Rückblick in die Geschichte vorgenommen werden, um zu ermitteln, mit was für einer „Tradition“ wir es in China zu tun haben.

Wie allgemein bekannt ist, hat die buddhistische Religion in China eine gut 2000-jährige Geschichte hinter sich. In den ersten Jahrhunderten galten sowohl das buddhistische Gedankengut als auch sein monastisches System als Fremdkörper in der chinesischen Gesellschaft. So war die Aufnahme traditionellen buddhistischen Gedankengutes und damit verbundener Bräuche aus dem fernen Indien von Anfang an begleitet von Anpassungsprozessen, die denen im heutigen Europa in nichts nachstehen. Dies führte zur Herausbildung (eigener) *chinesisch geprägter* buddhistischer Traditionen seit dem 6. Jh. Dennoch waren chinesische Buddhisten wiederholt politischer Verfolgung ausgesetzt, sogar im 19. Jh. und Anfang des 20. Jh. äußerten Konservative wie auch Reformen die Vorwürfe, beim Buddhismus handele es sich um eine der chinesischen Kultur fremdartige Religion. Es kann also nicht erst im Zuge der jüngeren Geschichte von „Wiederbelebungen und Weiterentwicklungen“ die Rede sein. Der Fokus soll im Folgenden aber – da es hier um die Gegenwart geht – auf den Entwicklungen seit Ende der Kulturrevolution (1966-1976) liegen.

Als relativ beständig haben sich im Verlaufe der letzten Jahrhunderte zwei chinesisch-buddhistische Traditionen erwiesen: die sogenannte Chan-Schule (in ihrer japanischen Variante als Zen-Schule bekannt) und die Schule des Reinen Landes (Amitäbha-/Jingtu-Schule). Allerdings waren diese populären Traditionen im wahrsten Sinne des Wortes „lebendig“ und haben sich vielfach gegenseitig befruchtet oder aus anderen Traditionen bereichert, so dass teilweise nur schwer von fest etablierten Traditionen überhaupt zu sprechen ist. Wie dem Auszug aus der Dokumentation von Holmes Welch aus den vorbereitenden Unterlagen zu entnehmen ist, war schließlich die buddhistische Lebenswirklichkeit in der ersten Hälfte des 20. Jh. stark von zwei sehr unterschiedlichen Formen der Klosterkultur geprägt: Während die „public monasteries“ (*conglin*; Günzel: *Conglin*-Klöster) relativ konsequent einer bestimmten Lehrtradition verbunden waren, unterlagen die allermeisten chinesischen Klöster, die „hereditary temples“ (*zisun miao*; Günzel: Erbtempel), der sehr viel individueller geprägten Tradition (oder eben auch Traditionslosigkeit) des jeweiligen Abtes.

Im Folgenden soll auf den Aspekt der „Wiederbelebung und Weiterentwicklung“ des Buddhismus vor allem anhand einiger größerer Klöster exemplarisch eingegangen werden, und zwar insbesondere solcher, die für die Tradition des Chan-Buddhismus stehen. Die Auswahl rührt von der unterschiedlichen Entwicklung dieser Klöster, ihrer landesweiten Bedeutung (, aber auch meiner persönlichen Kenntnis) her:

Wie allseits bekannt ist, war eine „Wiederbelebung“ des Buddhismus in China von Grund auf notwendig, nachdem er im Zuge der Gründung der Volksrepublik China und der zunehmenden Repressalien, die ihren Gipfel in der Buddhistenverfolgung während der „Kulturrevolution“ (1966-1976) erreichten, nahezu seiner Existenz beraubt worden war.

In dem Frühstadium konzentrierte sich während der 1980er Jahre die staatliche Unterstützung auf die Wiedererrichtung überregional bedeutsamer Klosteranlagen. Dazu gehörten insbesondere solche Klöster, die angesichts ihrer baulichen Substanz oder ihrer historischen Bedeutung als Destinationen für ausländische Pilger und Touristen von besonderem öffentlichen Interesse waren (Klöster in Chinas Großstädten, auf den Vier Heiligen Bergen etc.) – Ziel war es hier in erster Linie, die neu gewährte Religionsfreiheit öffentlich zur Schau zu tragen und indirekt auch tourismuswirtschaftliche Ressourcen zu erschließen.

Von den für die chan-buddhistische Tradition bekannten Bauten stand schon früh die Wiedereröffnung des berühmten **Shaolin-Klosters** in der zentralchinesischen Provinz Henan im Mittelpunkt des staatlichen Interesses (Homepage: <http://www.shaolinsi.net.cn>). Dieses gilt in der chinesisch-buddhistischen Tradition als Wiege des Chan-Buddhismus, den der indische Bodhidharma hier während seines Aufenthaltes im 6. Jh. geprägt haben soll. Damit handelt es sich um ein Kloster von besonderem nationalen Rang, weil hier der ursprünglich als Fremdkörper geltende Buddhismus ein zunehmend „chinesisches Antlitz“ erhalten hat. Wie die „von oben verordnete Wiederbelebung“ an diesem Beispiel deutlich zeigt, wurden hier (jedoch) schnell die religionspezifischen Interessen von den Interessen der staatlichen Tourismus-, Forst- und sonstigen lokalen Behörden etc. überlagert.

Am Beispiel des Shaolin-Klosters zeigt sich aber auch die enorme Dynamik, die mit Beginn der 1980er Jahre ihren Lauf nahm. So war es insbesondere ein „Shaolin-Film“ aus Hongkong, der die Popularität des mit der Shaolin-Tradition verbundenen Kampfsports in der Volksrepublik beflügelte. Zuvor, so muss man konstatieren, hatte das Shaolin-Kloster viele Jahrzehnte lang schon nicht mehr in der Blüte gestanden und längst nicht (mehr) den Ruf einer elitären Schmiede für die geistige und körperliche Schulung, wie es heute angenommen wird. Während Anfang der 1980er Jahre nur etwa ein Dutzend Mönche im Shaolin-Kloster lebte, ist das Kloster heutzutage von über 100 Mönchen bewohnt und von über 40 Wushu-Kampfsportschulen umgeben, in denen jährlich über 10.000 Jugendliche Kurse belegen. Einige Millionen Yuan werden jährlich allein aufgrund des Ticketverkaufs für die Besichtigung des Klosters erwirtschaftet. Darüber hinaus hat die Shaolin-Gruppe ein regelrechtes Marketing aufgebaut, die eigene „Marke“ markenrechtlich geschützt, betreibt seit vielen Jahren weltweit Unterhaltungsprogramme in Form von Shaolin-Aufführungen und unterhält seit Ende der 1990er Jahre auch eine eigene Filmfirma.

So umstritten diese Kommerzialisierung auch sein mag, die hier erfolgte „Wiederbelebung“, die einmal klein anfang, hat eine „Weiterentwicklung“ mit sich gebracht, die damals niemand zu glauben gewagt hätte. Auch wenn die kommerzielle Dynamik – trotz der regelmäßigen Behauptung, dass sich am bescheidenen Lebenswandel der Mönche wenig geändert hat – einen schalen Beigeschmack besitzt, so hat sich auf diesem Wege ein Imperium aufgebaut, das internationale Ausstrahlungskraft hat – und in der jüngeren Vergangenheit auch immer mehr der eigentlichen ethischen Verpflichtung gerecht wird. Denn angesichts der wachsenden Einnahmen und der sinkenden Ausgaben, welche zuvor etwa für den Wiederaufbau und -ausbau erforderlich gewesen waren, können nun vermehrt auch uneigennützige Ziele verfolgt werden, wie die Einrichtung einer Shaolin-Stiftung aus dem Jahr 1994 dokumentiert, die jährlich einige Hunderttausend Yuan für karitative Zwecke einsetzt. Zudem bemüht sich das Shaolin-Kloster verstärkt, durch Fachtagungen und buddhistische Publikationen auch inhaltlichen Einfluss auf die Wahrnehmung und das Verständnis der Shaolin-Tradition zu nehmen. Um einem unliebsamen wirtschaftlichen, aber auch religiösen bzw. religionspolitischen Mißbrauch entgegenzuwirken, wurde im Jahr 2002 schließlich die Shaolin-Tradition markenrechtlich geschützt. Wie wichtig das Shaolin-Kloster in seiner

Außenwirkung aus politischer Sicht ist, macht die Tatsache deutlich, dass der gerade mal 40-jährige Abt Yongxin (seit 1987/1999 im Amt) der einzige buddhistische Mönch der Volksrepublik China ist, der als Mitglied im Nationalen Volkskongress vertreten ist.

Ein anderes prominentes Beispiel ist das **Bailin-Kloster** in der Provinz Hebei (ca. eine Stunde von der Provinzhauptstadt Shijiazhuang entfernt; Homepage: <http://bailinsi.fjnet.com>). Es war die Wirkungsstätte eines der bekanntesten, auch bis ins heutige Japan hinein populärsten Chan-Meisters Zhaozhou aus dem 9.Jh. und stellt heute eine der Hochburgen des Chan-Buddhismus innerhalb der Volksrepublik China dar.

Mehr noch als das Shaolin-Kloster hatte sich das Bailin-Kloster nicht erst seit der Kulturrevolution, sondern schon zu Beginn des 20. Jh. in einem verwahrlosten Zustand befunden und verkam zu einer Ruine, die ihrem Zweck zunehmend entfremdet wurde.

Neues Leben wurde dem Bailin-Kloster erst Ende der 1980er Jahre – also zehn Jahre *nach* der Einleitung von Reformen – auf Initiative des einflussreichen Mönches Jinghui eingehaucht. Die folgenden Ausführungen stützen sich auf eine Studie der Chinesen Yang Fenggang und Wei Dedong, die die „Wiederbelebung“ dieses Klosters analysiert haben.

In den 1980er Jahren war es äußerst schwer (und im Grunde ist es das auch heute noch), Klöster zu eröffnen, die nicht in der vorkulturrevolutionären Zeit bereits in Betrieb gewesen sind.

Dieses gänzlich in Vergessenheit geratene Bailin-Kloster erfuhr jedoch ein anderes Schicksal, was sich nur aufgrund sehr günstiger *politischer* Rahmenbedingungen erklären lässt, die einhergingen mit einer weitgehend deckungsgleichen Motivation auf *buddhistischer* Seite:

1988 begann Meister Jinghui mit dem (Wieder)Aufbau und machte das Kloster zum Sitz der Chinesischen Buddhistischen Vereinigung (CBV) der Provinz Hebei, seit 1993 führt er jährlich „Summer Camps“ für bis zu 500 Teilnehmer aus dem ganzen Lande durch und seit 1998 führt das Kloster ein Buddhistisches Institut auf Provinzebene mit über 100 Mönchen und Nonnen.

Als ausschlaggebende Faktoren haben die Autoren der erwähnten Studie folgende Aspekte herausgearbeitet:

1)

Grundsätzlich war im Zuge der postkulturrevolutionären Ära der religiöse und politische Bedarf entstanden, in der Provinz Hebei (wie im ganzen Lande) eine Organisation der hier lebenden Buddhisten zu schaffen. Vor diesem Hintergrund erhielt der damals in Beijing lebende Jinghui den Auftrag, unter dem Dach der (nationalen) Chinesischen Buddhistischen Vereinigung eine gleichnamige Vertretung auf Provinzebene in Hebei zu etablieren. Dabei handelt es sich aus parteipolitischer Sicht um ein korporatistisches Kontrollinstrument des Staates, während es sich für die Buddhisten um eine Interessenvertretung handelt, um sich auf lokaler und nationaler Ebene öffentlich zu artikulieren.

2)

Die rein formalistische Begründung dürfte aber nicht den alleinigen Ausschlag gegeben haben. Schließlich hatte der Buddhismus in der Provinz Hebei keine starke Verbreitung gefunden. Statistisch erfasst waren lediglich zwei Klöster und 4.000 Laien. Ihnen stand beispielsweise ein Vielfaches an chinesischen Christen gegenüber. So war und ist die Provinz Hebei (aus historischen Gründen) Heimat eines Viertels der katholischen Untergrundchristen Chinas (damals etwa 1 Mio.). Zwar hat sich nicht offiziell bestätigt, dass man zu den Christen, insbesondere den als subersiv eingestuft katholischen Untergrundchristen, ein religiöses Gegengewicht aufbauen wollte. Jedoch ist aus religiöser und politischer Sicht nicht von der Hand zu weisen, dass hier dem Buddhismus, der paradoxerweise selbst einst als Fremdkörper eine benachteiligte Ausgangsposition hatte, nun eine deutlich bessere Stellung eingeräumt

wurde. Ende 2003 gab es nach offizieller Statistik in der Provinz Hebei bereits 580 Mönche und Nonnen, verteilt auf 280 religiöse Stätten.

3)

Hinzukam aber auch ein indirekter internationaler Druck. Seit Beginn der 1980er Jahre hatten vermehrt japanische Pilger das Bailin-Kloster und das benachbarte Linji-Kloster (das durch seinen Namensgeber Linji/Rinzai (gest. 867) im Grunde noch viel bekannter ist) aufgesucht. Im Herbst 1987 übernahm Meister Jinghui im Namen der nationalen Chinesischen Buddhistischen Vereinigung die Betreuung einer Pilgergruppe von 100 japanischen Buddhisten. Daraus resultierte die Erkenntnis, dass es nach außen wichtig sei, die eigene Tradition hochzuhalten, und in politischer Hinsicht zu demonstrieren, dass die neu gewährte bzw. gewonnene Religionsfreiheit auch mit Leben erfüllt ist. Darüberhinaus verbanden sich mit dem japanischen Besuch Angebote der finanziellen Unterstützung beim Wiederaufbau des Klosters.

(Vor dem Hintergrund der hier geschilderten Faktoren hätte noch mehr für die „Wiederbelebung“ des eben erwähnten Linji-Klosters in der Nähe des Bailin-Klosters gesprochen, da sein Namensgeber sowohl in China als auch in Japan noch berühmter ist als Zhaozhou. Allerdings hatte es hier bereits negative Erfahrungen zu Anfang der 1980er Jahre mit der lokalen Verwaltung gegeben, so dass nun die Erschließung des Bailin-Klosters offenbar erfolgversprechender erschien.)

Letzten Endes steht und fällt natürlich immer das Engagement mit den Personen. Bei der Frage, wie das Bailin-Kloster von Jinghui mit Leben gefüllt werden konnte, ist zunächst zu seiner Person anzumerken, das er sowohl in religiöser als auch in politischer Hinsicht besonderes Ansehen genießt. Seine buddhistische Ausbildung hatte er bei dem berühmten Chan-Meister Xuyun (1840-1959) erhalten, und in den 1950er Jahren gehörte er zu einer der ersten Generationen von Mönchen, die innerhalb des neuen politischen Systems der Volksrepublik China am nationalen Buddhistischen Institut in Beijing studierten. Als Herausgeber des buddhistischen Organs *Fayin* hatte Jinghui seit den 1980er Jahren schließlich entscheidend an der politischen Legitimation und doktrinären Entwicklung des Buddhismus mitgewirkt. Ähnlich wie der Abt des Shaolin-Klosters hat Jinghui im politischen Geschehen schließlich eine besondere Stellung als Vizepräsident der Politischen Konsultativkonferenz erworben.

Bei der „Wiederbelebung“ des Bailin-Klosters „aus dem Nichts heraus“ hat Jinghui generell an die übliche Klosterpraxis angeknüpft. Hinsichtlich der spezifisch chan-buddhistisch ausgerichteten Praxis hat er sodann einen interessanten Spagat vorgenommen: Neben der Prägung durch seinen eigenen Meister Xuyun galt es, sich vor allem in die – nicht mehr wirklich lebendige – Tradition des Urahns des Bailin-Klosters, Zhaozhou, zu stellen. Hier deutet jedoch alles darauf hin, dass Jinghui nur auf schriftliche Überlieferungen zurückgreifen konnte.

Wichtiger war daher die innovative, zeitgemäße Aufbereitung der Chan-Praxis für ein breites Publikum. Hier dürfte interessanterweise ein Vorbild aus Taiwan, der Mönch Xingyun, zum Tragen gekommen sein, der seine Wurzeln auf dem Festland hat, seine Weiterentwicklung aber den Entfaltungsmöglichkeiten abseits der vergangenen, volksrepublikanischen Repressalien – nämlich in Taiwan – zu verdanken hat:

Die pragmatische, lebensnahe Praxis des Meisters Xingyun (geb. 1927), der geprägt von reformerischen Kräften wie Taixu (1890-1947) nach seiner Flucht nach Taiwan ein regelrechtes Imperium (Foguang-Kloster) aufgebaut hatte, dürfte im Rahmen seines ersten Festlandbesuches 1989 entscheidende Impulse und direkte Anschauungsmöglichkeiten für Jinghui geboten haben.

Jinghui verstand es als einer der wenigen Mönche auf dem Festland, ein neues Konzept zu prägen: das des *shenghuo chan* (Lebens-Chan). Damit hat Jinghui mit einigen berühmten Meistern, die auf Taiwan wirksam geworden sind, den reformerischen Ansatz – der auf TaiXu zurückgeht – gemeinsam, nämlich die buddhistische Praxis trotz monastischer Einschränkungen lebensnah und populär zu gestalten. Besonderer Ausdruck dieser Bestrebungen sind die seit 1993 durchgeführten „Summer Camps“ für Buddhismusinteressierte und buddhistische Laien. Ein bezeichnender Unterschied, etwa zum Foguang-System auf Taiwan, fällt hierbei aber auf: Das Foguang-Kloster hat eine weltweite Klosterkette und damit verbunden eine „Foguang-Gemeinschaft“ aufgebaut, die es als „Reines Land“ bezeichnen kann. In der Volksrepublik sind solche Perspektiven derzeit außerhalb des Erdenklichen. Was hier auffällt, ist eine umso größere rhetorische Anpassung an die gegebenen politischen Verhältnisse. So ist es durchaus keine Seltenheit, dass Meister wie Jinghui die buddhistischen Vorstellungen vom „Reinen Land“ als gelebten „Sozialismus chinesischer Prägung“, wie er von der Kommunistischen Partei hochgehalten wird, beschwören. Inwieweit hier eine doktrinäre „Weiterentwicklung“ aus politischen Zwängen heraus (wie etwa in den 1950er und -60er Jahren) nur oberflächlicher Natur ist, oder aufgrund visionärer Ansätze – wie etwa bei dem großen Reformator TaiXu zu Beginn des 20. Jh. – ernsthafter, langfristiger Natur, muss vorerst offen bleiben.

Zum Vergleich soll noch ein Chan-Kloster im südlichen China vorgestellt werden. Das **Gaomin-Kloster** in der Provinz Jiangsu (2-3 Stunden von Shanghai entfernt, bei Yangzhou; Homepage: <http://www.gaominsi.org>) blickt von allen drei Klöstern auf die beste Ausgangsposition vor der Kulturrevolution zurück. Es war in der ersten Hälfte des 20. Jh. von dem großen Chan-Mönch Laiguo geprägt worden und gehörte damals zu den Chan-Hochburgen Chinas.

Im Vergleich zu den anderen beiden Klöstern bedurfte es aber eines viel längeren Zeitraums der „Wiederbelebung“. Was das Kloster auszeichnet, ist die Tatsache, dass hier ziemlich direkt an die frühere Tradition angeknüpft werden konnte. Denn dieses Kloster war vor der Kulturrevolution mit sehr viel mehr Leben erfüllt als die Vergleichsklöster, und es konnte in relativ authentischer Form von dem Abt Delin, der selbst Schüler bei Laiguo gewesen war, wieder aufgebaut werden. Nach dem Aufbau folgt nun aber der Ausbau, und es bleibt auch hier abzuwarten, in welche Richtung sich das Kloster öffnet. An den Erweiterungsbauten, die für zahlreiche Gäste Unterkunftsmöglichkeiten bieten, ist zu sehen, dass dieses bisher vergleichsweise beschauliche Kloster als elitäre Schmiede für chan-buddhistische Mönche auch zunehmend die Interessen der Laien wahrnehmen wird.

Damit soll abschließend auf die Rolle der Laien im chinesischen Buddhismus eingegangen werden. Sie haben eine immer größere Bedeutung. Nach der Kulturrevolution gab es zunächst relativ wenige Laien, da eine Großzahl junger Menschen im Zuge der 1950er, -60er und -70er Jahre mit einem negativen Bild vom Buddhismus aufgewachsen war und wenig Vorkenntnisse bzw. Anschauungsmöglichkeiten besaß.

Mit der allmählichen Wiedereröffnung zahlreicher Klöster und der enormen Entfaltung des Tourismus in China wurden buddhistische Institutionen und Inhalte immer breiter bekannt. Während zunächst die Klöster in der unmittelbaren Nachbarschaft als Bezugspunkte fungierten und hier die Förderung des Wiederaufbaus im Mittelpunkt des Laien-Interesses stand, sind inzwischen die Ansprüche der Laien enorm gewachsen: So orientieren sich Laien überwiegend an den bekannten Klöstern (wie z.B. dem Bailin-Kloster mit seinen überregionalen Summer Camps) und sie erwarten für die Spenden, die sie geben, auch mehr Leistung. Dadurch, dass immer weniger Geld für den Wiederaufbau benötigt wird, ist nun zu beobachten, dass die Spenden zunehmend in den Ausbau fließen, der auch die Beherbergung von

Laien oder ähnlicher Dienstleistungen ermöglicht, Oder sie fließen in karitative Projekte, die ebenfalls der Gesellschaft außerhalb der Klöster zugute kommen.

Bei aller Dynamik und konkreten Einflussnahme seitens der Laien auf die Entwicklung der Klöster muss allerdings festgestellt werden, dass die Laien relativ wenig eigene Entfaltungsmöglichkeiten besitzen. So gab es zu Beginn des 20. Jh. weit mehr „Laienzentren“ als dies heute der Fall ist. Wie sicherlich bekannt ist, dürfen religiöse Aktivitäten im *heutigen* China außerhalb von Klöstern, z.B. auf öffentlichen Plätzen oder in Sporthallen etc. nicht durchgeführt werden.

Hinsichtlich der „Wiederbelebung“ und „Weiterentwicklung“ des Buddhismus scheint vor diesem Hintergrund eine zentrale Fragestellung zu sein, wie sich der urbane Buddhismus, und zwar besonders der Laienbuddhismus entwickeln wird.

So ist in Großstädten wie Shanghai mit heute 15 Mio. Einwohnern zu beobachten, dass sich die Laien zunehmend verselbstständigen. Zum einen hat dies räumliche Gründe. Denn es ist für viele Laien bequemer, sich in der Nachbarschaft „privat“ zu Rezitations- und Meditationsgruppen zusammenzufinden, als eine weite U-Bahn- oder Busfahrt zu einem der wenigen innerstädtischen Klöster auf sich zu nehmen. Zum anderen hat dies aber auch den Grund, dass viele städtische Klöster nicht den Ansprüchen der Laien mehr gerecht werden. Für die „fortgeschrittenen“ Laien etwa fehlen oftmals Angebote für vertiefende Lehr- und Meditationskurse. Dieser Trend zu einer Parallelentwicklung abseits der etablierten Klosterstrukturen hat zu einer „Abwanderung“ eines Teils der Buddhisten (oder am Buddhismus Interessierten) geführt, die sich z.B. im Laufe der 1990er Jahre zunehmend der Qigong-Praxis zuwendeten. Ein Resultat solcher Trends war die Verbreitung – und das spätere Verbot – von Falungong durch den selbst ernannten meister Li Hongzh, der nicht von ungefähr viel buddhistisches Gedankengut in seiner Lehre integriert hatte.

Ein anderes Resultat ist aber der bereits geschilderte Trend der Klöster zu mehr Angeboten für die Laien – und zu einem Buddhismus, der ein starkes karitatives Profil hat. Über diesen Weg vermag der Buddhismus immer mehr in die chinesische Gesellschaft hineinzuwirken. Chinesische *Buddhisten* sind es gewohnt, sich mit dem Staat zu arrangieren. Wie es scheint, hat aber die *parteiliche Führung* Chinas auch zunehmend gelernt, mit dem Buddhismus zu leben, ja ihn sogar für sich zu vereinnahmen.

Manchmal scheint, der Buddhismus könnte auch ohne die Partei auskommen. Ob die Partei aber ohne den Buddhismus auskommt? Für die staatliche Anerkennung und teilweise auch tatkräftige Unterstützung der Buddhisten gibt es kein Zurück mehr. Die Frage, wieweit sich das „Reine Land“ dem Sozialismus anpasst oder umgekehrt, könnte eine von vielen Fragen sein, die im Weiteren zu besprechen sind.

Ausgewählte deutsch-/englischsprachige Hintergrundliteratur:

(Für umfangreiche chinesischsprachige Quellenangaben siehe den Beitrag von Carsten Krause in *China Heute*)

Birnbaum, Raoul 2003: Buddhist China at the Century's Turn, in: *China Quarterly* 174, 429-450.

Günzel, Marcus 1998: *Die Taiwan-Erfahrung des chinesischen Sangha: zur Entwicklung des buddhistischen Mönchs- und Nonnenordens in der Republik China nach 1949*, Göttingen: Seminar für Indologie und Buddhismuskunde.

Krause, Carsten 2005: „Interdependenzen zwischen Staat und Buddhismus in der Volksrepublik China“, in: *China Heute* Nr. 6 (142), 222-233.

MacInnis, Donald E. 1993: *Religion im heutigen China: Politik und Praxis*, Dt. Übers. hrsg. von Roman Malek, Nettetal: Steyler Verlag, 187-286.

Müller, Gotelind 1993: *Buddhismus und Moderne: Ouyang Jingwu, Taixu und das Ringen um ein zeitgemäßes Selbstverständnis im chinesischen Buddhismus des frühen 20. Jahrhunderts*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Pittman, Don Alvin 2001: *Toward a Modern Chinese Buddhism. Taixu's Reforms*, Honolulu: University of Hawaii Press.

Yang Fengguang, Wei Dedong 2005, "The Bailin Buddhist Temple: Thriving under Communism", in: Yang Fengguang – Joseph B. Tamney (Hrsg.): *State, Market, and Religions in Chinese Societies*, S. 63-86.

Welch, Holmes 1967: *The Practice of Chinese Buddhism: 1900-1950*, Cambridge: Harvard University Press.

Welch, Holmes 1972: *Buddhism under Mao*, Cambridge: Harvard University Press.

Zhe, Ji 2004: Buddhism and the State: A New Relationship Increasing Numbers of Believers Bring Great Changes to the Monastic Economy in China, in: *Perspectives chinoises* n° 55, September-October (http://www.cefc.com.hk/uk/pc/articles/art_ligne.php?num_art_ligne=5501; Aufruf: 19.01.2005).