

# Buddhistische NROs in Bangladesch zwischen Selbstorganisation einer Minderheit, religiöser Praxis und Anknüpfung an die Mehrheitsgesellschaft

Lisa Wevelsiep<sup>1</sup>

Abstract: Den Besuchern und Besucherinnen buddhistischer Tempel im heutigen Bangladesch wird schnell ins Auge fallen, dass viele von ihnen soziale Projekte wie Kinderheime oder Schulen betreiben. Aufbauend auf den Ergebnissen von Feldforschungen in buddhistischen Sozialprojekten im urbanen Raum Bangladeschs soll im Rahmen des Aufsatzes dargestellt werden, wie sich diese buddhistischen Projekte in einem Feld verorten, in dem sich neben ihnen vielfältige nationale und internationale Akteure bewegen und welches von heterogenen Diskursen über Formen und Ziele von entwicklungspolitischer Arbeit geprägt ist. Im entwicklungspolitischen Bereich wird ein Engagement von religiösen Akteuren nicht selten ambivalent betrachtet. Dem liegt unter anderem die Vermutung zugrunde, dass religiöse Organisationen lediglich Personen ihrer Glaubenszugehörigkeit in ihren Projekten begünstigten und dass auch die Programme religiös geprägt seien. Gerade die Tatsache, dass in Bangladesch die Mehrheit der heutzutage in buddhistischen Tempeln angesiedelten Sozialprojekte in den 1970er Jahren – zu einem Zeitpunkt wachsender Auseinandersetzungen zwischen zum Teil buddhistischen Minderheiten und dem Staat in den Chittagong Hill Tracts – gegründet wurden, ließe vermuten, dass diese Projekte Orte darstellen, an denen interne Diskurse und Praktiken einen Raum finden, welche in der Öffentlichkeit nicht problemlos artikulierbar und praktizierbar sind. Die Ergebnisse der Untersuchung deuten jedoch darauf hin, dass eine einseitige Einordnung von buddhistischen Nichtregierungsorganisationen (NROs) in Dhaka als *Gegenräume* allein schon aufgrund der Existenz einer großen Anzahl von muslimischen Beschäftigten und Begünstigten unzureichend ist. Vielmehr weist die Untersuchung darauf hin, dass das entwicklungspolitische Feld von den Beteiligten in den Organisationen vielfach als relativ neutraler Raum angesehen wird, in dem Anknüpfungen an die Mehrheitsgesellschaft geschaffen werden, und zudem an eine interne und externe Öffentlichkeit gerichtete neue Bilder über den Buddhismus kreiert werden können.

---

<sup>1</sup> Ein besonderer Dank an alle Personen in Dhaka, Chittagong und Cox's Bazar, die bereit waren, mir Auskunft über ihre Projekte zu geben, und mir großzügig ihre Zeit geschenkt haben.

## EINLEITUNG

Wenn in Bangladesch über buddhistische Mönche gesprochen wird, dann thematisieren die Erzählungen häufig weniger deren Gelehrsamkeit oder ihre Fähigkeiten in der Meditation bzw. ihre spirituelle Fortgeschrittenheit, stattdessen wird ihre Rolle als soziale Reformer, ihre Großzügigkeit und Offenherzigkeit betont. In Bangladesch existiert eine ganze Reihe von Tempeln, die auf ihrem Land ein Kinderheim, eine Schule oder vereinzelt auch anders ausgerichtete soziale Projekte betreiben. Dieser Umstand entspricht in vielen Aspekten einem vor allem im Globalen Norden verbreiteten populären Bild des Buddhismus als inhärent sozialer und friedlicher Religion. Im Kontrast dazu steht Max Webers Bild eines weltabgewandten Buddhismus, welcher davon ausgeht, dass sich der Buddhismus nicht mit der irdischen Welt beschäftige (vgl. Weber 1996: 530–1). Das Wirken buddhistischer Gläubiger in der Welt zu verschiedenen Zeitpunkten ist jedoch heterogener und komplexer, als die beiden Sichtweisen vermuten lassen. Genauso wenig, wie man das Handeln nicht-religiöser individueller Akteure oder ganzer Gruppen verallgemeinern und vorhersagen kann, scheint es nicht schlüssig, dass sich ausgerechnet eine bestimmte Religion und das Handeln religiöser Akteure durch einen ahistorischen Kern charakterisieren lassen. Man kann davon ausgehen, dass sich auch diese wie Akteure in anderen gesellschaftlichen Bereichen, zu denen sie in Verbindung stehen, in einem Prozess stetiger Veränderung befinden.

In diesem Sinne möchte ich im Folgenden untersuchen, wie buddhistische Schulen und Kinderheime im heutigen Dhaka in einem Feld einzuordnen sind, in dem sich neben ihnen vielfältige Akteure wie internationale und nationale säkular ausgerichtete Nichtregierungsorganisationen (NROs), weitere religiöse Bildungseinrichtungen wie Madrasas und das staatliche Bildungssystem bewegen. Dabei sind diese, insbesondere in einer globalisierten Moderne (vgl. Appadurai 1996; Hannerz 1996), von vielfältigen Diskursen über Formen und Ziele von Bildung und Entwicklung geprägt. Innerhalb von entwicklungspolitischen Debatten werden religiöse Organisationen zumeist als ambivalent angesehen. Ihnen wird zugeschrieben, lokal verankert und partikular zu sein und dadurch zu ermöglichen, Projekte im Feld durch einen besseren Zugang zu den Menschen umsetzen zu können.

Diese Partikularität wird zugleich als Problem angesehen, da fraglich ist, inwiefern religiös konnotierte Annahmen mit denen von säkular ausgerichteten Organisationen übereinstimmen können. Differenz wird hier also als Gefahr wahrgenommen und mit möglicherweise nicht den etablierten Regeln folgenden religiösen Organisationen verbunden, die religiöse Bezugspunkte in den Mittelpunkt rücken und im schlimmsten Fall nur solche Personen in ihren Projekten begünstigen, die derselben Religion angehören (vgl. Tomalin 2012). Gerade aufgrund der Tatsache, dass Personen buddhistischen Glaubens in Bangladesch eine Minderheit darstellen, die häufig in einem Spannungsverhältnis zur Mehrheitsgesellschaft gesehen wird, könnte man vermuten, dass soziale Wohlfahrtsleistungen primär zur Selbsthilfe für die eigene Gruppe genutzt werden und unter Umständen auch die Möglichkeit bieten, partikulare Diskurse zu etablieren.

Um den Faktor eines heterogenen Umfeldes besser in den Blick nehmen zu können, habe ich mich für einen Fokus auf buddhistische Organisationen entschieden, die im urbanen Raum Dhakas angesiedelt sind und sich dadurch im äußerst diversen und ständigen Wandlungen unterliegenden Raum einer Megastadt befinden. Im Rahmen des Artikels soll betrachtet werden, wie sich buddhistische Organisationen in diesem Feld, in dem viele Zuschreibungen über Religion und Entwicklungszusammenarbeit existieren, verorten lassen: Richten sie ihre Bildungseinrichtungen auf ähnliche Art und Weise aus wie Schulen, die von der Regierung oder von säkularen NROs betrieben werden? Stellt die religiöse Verankerung einen Unterschied dar, der dazu führt, dass sie als distinkt wahrgenommen werden? Verbinden sie religiös geprägte Ziele mit Bildung? Wie werden Elemente der spezifischen lokalen, d.h. der Situation in Dhaka angepasst? In welcher Beziehung stehen soziales Engagement und religiöse Praxis? Lassen sich die beiden Bereiche überhaupt eindeutig voneinander trennen?

Bei meiner Analyse werde ich auf Studien aus den Themenbereichen Religion und Entwicklungszusammenarbeit, Buddhismus in der Moderne und Buddhismus in Bangladesch zurückgreifen. Aufgrund der Tatsache, dass bisher kaum wissenschaftliche Arbeiten über buddhistische Traditionen in Bangladesch vorliegen und auch die Forschung zu Religion und Entwicklungszusammenarbeit erst seit einigen Jahren intensiver eingesetzt hat, ist die folgende Betrachtung als explorative Studie zu verstehen. Neben der

Schaffung von Einblicken ist der Studie somit vor allem an der Problematisierung und Generierung von Fragen gelegen. Im Folgenden werde ich zunächst die von mir verwendete Methode vorstellen und danach einen kurzen Überblick über die im Zentrum der Untersuchung stehenden Organisationen und die Situation des Buddhismus in Bangladesch im Allgemeinen geben. Um zu verdeutlichen, in welchem Umfeld diese Organisationen zu verorten sind und an welche Diskurse sie anknüpfen können, werde ich dann zum einen das entwicklungspolitische Feld in Bangladesch und zum anderen globale buddhistische Netzwerke skizzieren. Diese Themenfelder werden bei der Analyse eine zentrale Rolle einnehmen. Auf diesen Grundlagen aufbauend werde ich abschließend die empirischen Untersuchungsergebnisse vorstellen.

## **MATERIALGRUNDLAGE UND ANALYSEMETHODE**

Die Arbeit basiert auf Ergebnissen von mehrmonatigen Feldforschungen in buddhistischen NROs in Bangladesch in den Jahren 2012 und 2015. Im Rahmen der Aufenthalte wurden formelle Interviews sowohl mit Personen der Leitungsebene und des Lehrpersonals buddhistischer Einrichtungen in Dhaka, Chittagong und Cox's Bazar als auch mit Eltern von Kindern, die diese Einrichtungen besuchen, geführt. In den Interviews wurden zunächst Hintergrunddaten zur Geschichte und Struktur der Organisationen erhoben. Im weiteren Verlauf lag der Fokus auf der Selbstpositionierung der Organisationen – beispielsweise der Frage, ob die von mir befragten Personen ihre Organisationen als verschieden von säkularen NROs wahrnehmen und welche Rolle der Buddhismus in den Projekten spielt. Ergänzend untersuchte ich als teilnehmende Beobachterin eine Reihe von Veranstaltungen – von religiösen Feierlichkeiten, Hospitationen beim Schulunterricht, Zeremonien zum Ende des Schuljahrs bis zu privaten Meditationstreffen. Diese Veranstaltungen boten mir zudem die Möglichkeit, informelle Gespräche mit vielen Menschen zu führen, die auf verschiedene Art und Weise in die untersuchten buddhistischen Sozialprojekte involviert sind. Darüber hinaus habe ich Materialien wie Veranstaltungsankündigungen und Internetdarstellungen der betreffenden Organisationen in die Analyse miteinbezogen. Diesem Artikel liegt primär Material aus drei Tempeln in Dhaka zugrunde. Ergebnisse zu den anderen von mir oben erwähnten Einrichtungen werden

bisweilen konsultiert, sofern diese der Verdeutlichung der Hauptaspekte dienen.

Zur Auswertung des zusammengetragenen Materials habe ich mich kodierender Verfahren bedient und dabei im Speziellen auf die von Adele Clarke entwickelte Methode der Situationsanalyse zurückgegriffen. Diese zielt darauf ab, die Grounded Theory (vgl. Glaser & Strauss 1967) stärker mit Diskussionen, die von postmodernen Theorien beeinflusst sind, in Einklang zu bringen. Somit sollen dort aufgeworfene Diskussionspunkte wie Reflexivität, Berücksichtigung der Position und Person des Betrachters (vgl. A. Clarke 2005: 12–3), eine Untrennbarkeit von Methode und Theorie, da jede Untersuchung mit ontologischen Grundannahmen einhergehe (vgl. A. Clarke 2005: 4), und eine multiple Lesart der Realität, die auch in Debatten um ethnographische Darstellungen nach dem *linguistic turn* angeführt wurden, berücksichtigt werden. Damit einher geht eine stärkere Einbeziehung von nicht-menschlichen Objekten (vgl. A. Clarke 2005: 61) und Machtbeziehungen (vgl. Mathar 2008: 1). Adele Clarke schlägt vor, kodiertes Material durch die Erstellung von verschiedenen Arten graphischer Karten näher in den Blick zu nehmen. Als zentrales Ziel einer solchen Analyse formuliert sie, die „key elements materialities, discourses, structures and conditions“ (A. Clarke 2005: xxii) herauszuarbeiten und dabei explizit das ganze Spektrum von Elementen in einer Situation wahrzunehmen, deren Relationen zueinander zu betonen (vgl. A. Clarke 2005: xxv) als auch Widersprüche und verschiedene Verständnisarten nicht in ein kohärentes Konzept zu integrieren, sondern hervorzuheben (vgl. A. Clarke 2005: 8–9).

Im Rahmen der folgenden Darstellung werde ich mich insbesondere auf einen der von mir herausgearbeiteten Themenkomplexe – auf eine Anknüpfung an die Mehrheitsgesellschaft durch Professionalisierung – konzentrieren. Andere Aspekte, wie zum Beispiel Auswirkungen auf die religiöse Praxis, welche dazu teilweise in Kontrast stehen, werde ich an verschiedenen Stellen kurz thematisieren, um die Komplexität der Situation zu verdeutlichen. Insofern handelt es sich bei den hier präsentierten Ergebnissen lediglich um Teilaspekte, die offen für Ergänzungen durch andere Aspekte und Perspektiven bleiben.

## DIE UNTERSUCHTEN ORGANISATIONEN

Im Rahmen des Artikels konzentriere ich mich, wie oben dargelegt, auf Organisationen im urbanen Raum, in Bangladeschs Hauptstadt Dhaka. Dabei nehme ich primär drei Institutionen in den Blick, die ich im Folgenden kurz vorstelle.

Der Dharmarajika Vihara (*Dharmarājika Vihāra*)<sup>2</sup> wurde in den späten 1960er Jahren gegründet und ist der erste buddhistische Tempel, der in der Moderne in Dhaka etabliert wurde. Er befindet sich im Stadtteil Basabo, in unmittelbarer Nähe des Hauptbahnhofs, der Kamalapur Railway Station, und ist umgeben von Wohnhäusern. Das dazugehörige Kloster gehört zum Mahasthvir Nikaya (*Mahāsthvir Nikāya*), einem Zweig des Theravada-Buddhismus (vgl. Tinti 2008: 148). Zehn Jahre nach seiner Errichtung wurde das soziale Hauptprojekt des Tempels, ein Kinderheim, hauptsächlich für Waisen, deren Eltern zumeist Opfer von bürgerkriegsähnlichen Auseinandersetzungen in den Chittagong Hill Tracts, einem Gebiet im Südosten des Landes, geworden waren, und für Kinder, die dort keine Aussicht auf Schulbildung hatten, etabliert (vgl. D. Barua 2002: 80). Als Unterstützung dazu wurde in der Folgezeit eine Schule eingerichtet, die anfangs lediglich für die Kinder des Heimes vorgesehen war, jedoch mittlerweile auch von rund 200 externen Kindern aus der Umgebung des Tempels besucht wird (vgl. Dharmarajika 2006).

Der Shakyamuni Bouddha Vihara (*Śākyamuni Buddha Vihāra*) steht im Stadtteil Mirpur. Die Institution, die den Tempel betreibt, der Parbatya Bhikkhu Sangha (*Pārbatya Bhikṣu Saṃgha*), ist ansonsten vor allem in den Chittagong Hill Tracts aktiv, wo sie nach eigenen Angaben rund 1.000 Tempel mit gut 2.500 Mönchen unterhält. Neben religiösen Aktivitäten im engeren Sinne verfolgt die Organisation als eines ihrer Hauptziele humanitäre Projekte, z.B. Schulen und Kinderheime. Als eines der ersten und größten Projekte wurde 1974 das Moanoghor Children Home, ein Kinderheim mit integrierter Schule, in der Nähe von Rangamati (Chittagong Hill Tracts) gegründet (vgl. Sraman 2004: 977). Finanzielle Förderungen von einer franzö-

---

<sup>2</sup> Diese Transkription als auch alle weiteren für Institutionen, Organisationen und Parteien in diesem Artikel entsprechen den von den Institutionen selbst verwendeten Umschriften, während die Transliterationen in Klammern ergänzt wurden.

sischen NRO sollen eine Ausweitung des Projektes in Dhaka ermöglicht haben, wo im Zeitraum zwischen 1982 und 1993<sup>3</sup> auch ein Kinderheim und eine angegliederte Schule eingerichtet wurden. Ein Artikel im *The Daily Star* gibt an, dass hier 300 Kinder aus den Chittagong Hill Tracts gelebt haben sollen (vgl. Palma 2004). Dieses Kinderheim existierte zum Zeitpunkt meines Besuchs nicht mehr.<sup>4</sup> Die Schule hingegen ist weiter in Betrieb, heute unter dem Namen Banophool Adibashi Green Heart College (*Banaphul Ādibāsi Green Heart College*).

Im Gegensatz zu den beiden ersten Organisationen, die monastisch ausgerichtet sind und in denen Mönche eine maßgebliche Rolle bei der Etablierung von sozialen Programmen spielen, unterscheidet sich die dritte Institution, die der Laienorganisation Risho Kosei-kai (*Risshō Kōsei-kai*), auch noch in weiteren Punkten. So handelt es sich hierbei um eine ursprünglich aus Japan stammende Organisation. Die 1938 gegründete Risho Kosei-kai gehört zu den sogenannten *Neuen Religionen* Japans, die zumeist in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg entstanden sind (vgl. Schulze 2005: 5) und heute größtenteils auch in anderen Regionen der Welt aktiv sind (vgl. Schulze 2005: 9). Die inhaltliche Ausrichtung der Organisation ist besonders stark durch soziales Engagement geprägt, was sich durch die Einrichtung und Förderung von sozialen Projekten, interreligiöser Zusammenarbeit und einer speziellen Zentrierung auf die Erlangung von Frieden mittels Religion ausdrückt (vgl. Schulze 2005: 5–6). Der bangladeschische Zweig der Organi-

---

<sup>3</sup> Die mir in Gesprächen genannten und auf diversen Internetseiten gefundenen Jahreszahlen sind uneinheitlich. Es ist davon auszugehen, dass sich das Projekt in diesem Zeitraum in mehreren Schritten entwickelt hat – erst ein Tempel, dann ein Kinderheim, zu dem eine sich im Laufe der Zeit vergrößernde Schule hinzukam.

<sup>4</sup> Der leitende Mönch gab als Grund für die Schließung an, dass es für Organisationen ethnischer Minderheiten nach dem Abschluss des Friedensvertrages von 1997 in den Chittagong Hill Tracts immer schwieriger geworden sei, Förderungen zu erhalten, da die Geber von einer Verbesserung der Situation ausgingen. Diese Information findet sich auch in einem Artikel aus *The Daily Star*, der auflagenstärksten englischsprachigen Tageszeitung Bangladeschs, aus dem Jahre 2004 wieder. In diesem Artikel wird zusätzlich berichtet, dass die zuständigen Regierungsministerien eine Weiterfinanzierung des Projektes ablehnten, da es sich nicht im Gebiet der Chittagong Hill Tracts befindet und damit im Rahmen der Friedensverhandlungen getroffene Absprachen nicht anwendbar seien (vgl. Palma 2004). Mokbul Ahmad hingegen macht in einem Artikel über religiöse NROs in Bangladesch Konflikte innerhalb der Leitung und Vorwürfe von finanziellen Unregelmäßigkeiten für eine Beendigung des Verhältnisses von Seiten der bisher maßgeblich fördernden französischen NRO PARTAGES aus (vgl. Ahmad 2009: 191).

sation existiert seit 1998. Neben der Aneignung einiger ritueller und organisatorischer Elemente aus der japanisch geprägten Praxis zeichnet sich die Organisation in Bangladesch ebenfalls durch eine starke soziale Ausrichtung aus. Nach Angaben der Organisation gibt es zum jetzigen Zeitpunkt gut 10.000 Mitglieder, die in drei Gebieten in insgesamt 18 Einheiten organisiert sind. Neben Dhaka und Comilla handelt es sich dabei um die Distrikte Chittagong, Cox's Bazar und einige Gebiete in den Chittagong Hill Tracts. Für die vorliegende Studie habe ich die Gruppierung in Dhaka untersucht. Diese unterhält Räumlichkeiten in einem wohlhabenden Wohngebiet, im Stadtteil Baridhara. Sie selbst betreibt keine sozialen Einrichtungen, unterstützt aber eine Reihe von Projekten finanziell und durch persönliche Mitarbeit.

Die drei Organisationen ermöglichen durch ihre unterschiedlichen strukturellen Ausrichtungen einen guten Einblick in das buddhistisch geprägte soziale Umfeld in Dhaka. Durch ihre Zugehörigkeit zu verschiedenen buddhistischen Richtungen und ihre diversen strukturellen Merkmale ist es zudem möglich, Unterschiede und Gemeinsamkeiten herauszustellen. Gerade innerhalb der Stadt sollten die Grenzen zwischen den einzelnen Organisationen nicht zu eng gedacht werden, da es unter anderem eine Reihe personeller Überschneidungen gibt. Außerdem scheinen Besucher und Besucherinnen der einzelnen Institutionen ähnliche Hintergründe zu haben. So handelt es sich meinem Eindruck nach bei diesen zumeist um gut ausgebildete Zugehörige der Mittelschicht. Demzufolge kann vermutet werden, dass sich in der Ausrichtung der drei Organisationen, die alle zudem in einem ähnlichen städtischen Umfeld agieren, allgemeine Entwicklungen erkennen lassen. Organisationen in anderen Regionen, wie in den Chittagong Hill Tracts, sind zum Teil anders ausgerichtet. Mir liegt es gerade auch deshalb fern, im Folgenden Aussagen über den gesamten buddhistischen NRO-Raum in Bangladesch zu treffen. Auch in den einzelnen Institutionen lässt sich zudem keine homogene Ausrichtung finden. So sind die einzelnen Unterprojekte einer Institution teilweise unterschiedlich ausgerichtet und verschiedene Beteiligte haben diverse Wahrnehmungen und Meinungen. Durch eine Einbeziehung von verschiedenen Materialarten wie Internetseiten oder Beobachtungsprotokollen von internen Treffen lassen sich trotzdem Tendenzen feststellen.

## ZUR SITUATION DES BUDDHISMUS IN BANGLADESCH

Unabhängig davon, in welcher Organisation ich mit Personen gesprochen habe, kam das Gespräch im Laufe der Zeit immer wieder auf die schwierige Situation von religiösen Minderheiten in Bangladesch. Bezeichnenderweise wurde ich in diesen Situationen häufig darum gebeten, mein Diktiergerät auszuschalten. Da sich die spezielle Situation des Buddhismus im Land in der Analyse immer wieder als zentral herausgestellt hat, muss an dieser Stelle ein kurzer Exkurs vorgenommen werden, um die Hintergründe verständlich zu machen.

Insgesamt stellt der Buddhismus in Bangladesch heute eine kleine Minderheitenreligion von weniger als einem Prozent dar (vgl. Berkwitz 2010: 184–5). Neben den Baruas (*Baṛuṃyā*), d.h. Buddhisten, die in den Ebenen Bangladeschs leben, Bengalisches als Muttersprache sprechen und zumeist auch ethnisch als Bengalen betrachtet werden, sind es vor allem verschiedene Gruppierungen, welche als ethnische Minderheiten wahrgenommen werden, die sich dem Buddhismus zugehörig fühlen. Diese stammen größtenteils aus dem Gebiet der Chittagong Hill Tracts, welches sich an der Grenze zu Myanmar/Birma erstreckt. Dazu gehören auch die Chakmas (*Cāk'mā*), die unter diesen Gruppen die zahlenmäßig größte ist.<sup>5</sup> In der Region lebten bis zum Ende der Kolonialzeit fast ausschließlich nicht-bengalische Gruppen. Während die britische Kolonialverwaltung dem Gebiet einen speziellen Status als „excluded area“ (vgl. van Schendel 1992: 108–11) verliehen hatte, der eine Ansiedlung von Bengalen untersagte, wurde dieser, als das Gebiet 1947 zu einem Teil Ostpakistans wurde, schrittweise aufgehoben (vgl. B. Barua 2001: 63 und 88–92). Der seit den 1970er Jahren staatlich geförderte Zuzug von Bengalen in Folge des wachsenden Landmangels im Flachland, der mit großen Landverlusten für die lokale Bevölkerung einherging, führte schnell zu Konflikten und bewaffneten Auseinandersetzungen (vgl. van Schendel 2009: 211–3). Insbesondere der militante Flügel Shanti Bahini (*Śānti Bāhinī*; Friedensmacht) der 1972

---

<sup>5</sup> Insgesamt folge ich bei der Betrachtung einem Verständnis, das ethnische Gruppierungen nicht als essentielle, sondern als konstruierte Größen betrachtet (vgl. Brubaker 2006). Siehe zur Fluidität und Dynamik von ethnischen Grenzziehungen in Bangladesch beispielsweise Bal 2000: 72–89.

gegründeten politischen Vertretung für die indigene Bevölkerung der Chittagong Hill Tracts, die Parbartya Chattagram Jana Samhati Samiti (*Pārbatya Caṭṭagrām Janasamhati Samiti*; PCJSS), wehrte sich auf zunehmend radikalere Weise gegen das staatliche Vorgehen (vgl. Mohsin 2003: 34). Auf diesen Umstand reagierte die Regierung wiederum mit einer Militarisierung der Region (Gerharz 2001: 32), die bis heute anhält. Auch wenn seit 1997 ein Friedensvertrag existiert (vgl. van Schendel 2009: 213), werden weiterhin von vielen Instanzen, insbesondere in den Chittagong Hill Tracts, aber auch an anderen Orten, Diskriminierungen und Konflikte in Bezug auf religiöse und ethnische Minderheiten festgestellt (vgl. Chittagong Hill Tracts Commission 2015).

Das Verhältnis buddhistischer Minderheiten zum Staat und zur Mehrheitsgesellschaft kann, auch außerhalb direkter Konfrontationen, nur als ein zwiespältiges charakterisiert werden. Dies wird auch aus der Geschichtsschreibung zu Bangladesch deutlich. Ein großer Teil der Publikationen, die sich mit der jüngeren Geschichte Bangladeschs beschäftigen, gliedert die Zeit seit dem Beginn der Kolonialherrschaft bis heute in mehrere Abschnitte und versucht zu bestimmen, welche Bedeutung religiöse oder anders formierte Kollektive in diversen Perioden gespielt haben. Als erste Phase wird zumeist der zunehmende Widerstand gegen die Dominanz Westpakistans bestimmt, welche nach einem Unabhängigkeitskrieg am 16. Dezember 1971 in die Ausrufung eines unabhängigen Bangladeschs mündete (vgl. van Schendel 2009: 170). Schon in der ersten Verfassung (1972) des neuen Staates Bangladesch zeigte sich eine Fokussierung auf eine als weitgehend homogen gedachte bengalische Nation, welche Gruppierungen, die sich nicht als Bengalen identifizierten, automatisch ausschloss:

The unity and solidarity of the Bengali nation, which deriving its identity from its language and culture, attained sovereign and independent Bangladesh through a united and determined struggle in the war of independence shall be the basis for Bengali nationalism (zitiert nach Bleie 2005: 163).

In dieser Zeit spielte der Islam als identitätsstiftende Größe eine marginale Rolle, war es doch Pakistan, das sich über den Islam definierte (vgl. Uddin 2006: 117–8). Stattdessen dominierte während des Unabhängigkeitskampfes und auch in den ersten Jahren des unabhängigen jungen Staates

der in der Verfassung verankerte Bezug zu Sprache und Kultur (vgl. van Schendel 2009: 183–7). Das Ende dieser Ausrichtung wird zumeist mit der Ermordung des ersten Präsidenten, Sheikh Mujibur Rahmans, ausgemacht. Ihm folgende Staatsoberhäupter, allen voran Ziaur Rahman (1975–1981) und Hussain Muhammad Ershad (1982–1990), betonten das islamische Fundament der Nation wieder stärker. So sprach Ershad von einer *Moscheenzentrierten Gesellschaft* als Basis des Staates (vgl. Gerharz: 2000: 14) und verankerte 1988 den Islam als Staatsreligion in der Verfassung.

Darstellungen der buddhistischen Geschichte heben im Kontrast dazu eine goldene Vergangenheit des Buddhismus in der Region hervor. Ab wann der Buddhismus in Bangladesch vertreten war, lässt sich historisch kaum festmachen. Von vielen Menschen buddhistischen Glaubens wird aber die Verbreitung des Buddhismus noch zu Lebzeiten Buddhas postuliert (vgl. Tinti 2008: 2). Von wissenschaftlicher Seite wird diese Datierung jedoch häufig als unhaltbar verworfen (vgl. D. Barua 2002: 12). Erste sichere Belege für die Präsenz des Buddhismus im Gebiet des heutigen Bangladeschs werden in den meisten wissenschaftlichen Studien frühestens ab dem 3. Jahrhundert u. Z. ausgemacht (vgl. Tinti 2008: 30). Auch wenn genaue Datierungen schwierig sind, existierte mit Sicherheit zu verschiedenen Zeiten eine lebendige buddhistische Kultur auf diesem Gebiet; hervorzuheben ist die Pala-Dynastie vom 8.–12. Jahrhundert (vgl. Chaudhuri 1982: 11). Wie auch in anderen Teilen des indischen Subkontinents wurde der Buddhismus im Zusammenhang mit muslimischen und hinduistischen Reichen immer weiter zurückgedrängt (vgl. D. Barua 2002: 58). Auch wenn es Mitte des 19. Jahrhunderts eine buddhistische Reformbewegung gab, die später noch näher betrachtet wird, spielt der Buddhismus im offiziellen Selbstverständnis des Landes keine große Rolle.

Aufgrund dieser Ausgangslage hatte ich zu Beginn meiner Beobachtungen die Hypothese aufgestellt, dass Minderheiten sich stärker an global verankerten Feldern wie der internationalen Entwicklungszusammenarbeit oder dem Globalen Buddhismus und weniger am nationalen Rahmen ausrichten, um ihre Projekte zu finanzieren und einzuordnen. Auch wenn dies, wie später deutlich wird, nur in modifizierter Form zutrifft, stellen diese Bereiche dennoch zentrale Elemente dar, die aus diesem Grund, neben dem nationalen Kontext, vorgestellt werden müssen.

## DAS ENTWICKLUNGSPOLITISCHE FELD IN BANGLADESCH

Viele Sozialprojekte in buddhistischen Tempeln in Bangladesch, wie auch jene im Dharmarajika oder im Shakyamuni Vihara, wurden zu einer Zeit wachsender Auseinandersetzungen zwischen Angehörigen ethnischer Minderheiten in den Chittagong Hill Tracts und dem bangladeschischen Staat etabliert. Ihre Gründung fällt jedoch auch in einen Zeitraum der vermehrten Gründung und des Bedeutungsanstiegs von NROs. Die buddhistischen Organisationen verstehen sich selbst eventuell deshalb vielmehr als Teil der sozialen Wohlfahrt und bewegen sich in einem städtischen Umfeld, das generell eine sehr hohe Dichte von NROs aufweist. Damit einhergehen auch Implikationen, was unter Entwicklung zu verstehen ist und welche Instanzen an diesem Prozess beteiligt sind. Die in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg und der Unabhängigkeit ehemaliger Kolonialgebiete in organisierter, einem heutigen Verständnis entsprechender Form beginnende Entwicklungszusammenarbeit (vgl. Goetze 2002: 16–7) stellt, auch wenn sie den Eindruck erwecken mag, nicht nur einen pragmatischen, technischen und universellen Apparat dar, sondern impliziert auch als normativ zu betrachtende Vorstellungen darüber, wie sich die Welt zu entwickeln habe (vgl. Garling 2013: 50–1). Diese Vorstellungen fußten in früheren Ansätzen primär auf dualistischen Prämissen aufbauenden Gedanken von einer Aufteilbarkeit der Welt in *entwickelte* und *unterentwickelte Regionen*. Dabei wurde in einer an evolutionistischen Weltbildern angelehnten Annahme davon ausgegangen, dass sich die *unterentwickelten Regionen* in einem Prozess der *nachholenden Entwicklung* dem als erstrebenswert eingestuften Zustand der *entwickelten Regionen* angleichen würden (vgl. Menzel 2010: 25). Entwicklung wurde in diesem Zeitraum primär als wirtschaftliche Entwicklung verstanden (vgl. Nkurunziza 2007: 4). Erst ab den 1970er Jahren kam es durch eine Reihe von Faktoren, wie dem Ausbleiben eines signifikanten wirtschaftlichen Wachstums in vielen Ländern trotz der Investition großer Geldmengen und Überlegungen von einer Begrenztheit natürlicher Ressourcen (vgl. Menzel 2010: 118–9), zu einer Revision einer Reihe von Grundannahmen der Entwicklungstheorie (vgl. Goetze 2002: 27). Laut Frans Schuurman ereignete sich in diesem Zeitraum ein Zusammenbruch der drei großen Annahmen der Entwicklungstheorie: des Glaubens an eine homoge-

ne sogenannte Dritte Welt, der Annahme eines universellen Konzeptes von Entwicklung und des Staates als zentrale Instanz der Planung und Verwaltung von Entwicklungsmaßnahmen (vgl. Schuurman 2000). Dies hat in Teilen zu einer Suche nach neuen Verständnisweisen von Entwicklung und neuen Formen der Entwicklungszusammenarbeit, die insbesondere auch kulturellen und lokal variierenden Elementen einen größeren Raum geben, geführt (vgl. Nkurunziza 2007: 24; Goetze 2002: 112).

Seit diesem Zeitpunkt lässt sich eine verstärkte Thematisierung und Einbeziehung von religiösen Faktoren und Akteuren in der entwicklungspolitischen Praxis und in wissenschaftlichen Diskussionen ausmachen. Als prominentestes Beispiel wird in diesem Kontext häufig die Weltbank genannt, die als eine der ersten Institutionen und am sichtbarsten mit der Einrichtung des World Faith Development Dialogue im Jahre 1998 verstärkt auf eine Einbeziehung religiöser Akteure setzte (vgl. G. Clarke 2007: 81). Auch wenn Religion wieder mehr in den Blick genommen wird, zeigt sich doch, wie Stephanie Garling beispielsweise in ihrer Studie über Religion im Diskurs der Entwicklungszusammenarbeit in Deutschland herausgearbeitet hat, immer noch eine Unsicherheit darüber, wie mit dem Thema umzugehen sei. Garling zeigt auf, dass Religion zum Beispiel als unberechenbare Größe wahrgenommen wird (vgl. Garling 2013: 96), mit der man sich aufgrund ihrer andauernden Bedeutung in der Gesellschaft und nicht zuletzt wegen ihres Erscheinens in Form von Terrorismus heutzutage zwar beschäftigen müsse, dies aber keineswegs als einfacher Weg von den Akteuren angesehen würde (vgl. Garling 2013: 106). Anne-Marie Holenstein spricht wiederholt von einer „Ambivalenz des Religiösen“, da Religion sowohl als „Friedensengel“ als auch als „Kriegstreiber“ fungieren könnte (Holenstein 2005: 10). Wenn Faith Based Organizations (FBOs) von säkularen entwicklungspolitischen Stellen als Bedrohung angesehen werden, dann vielfach in dem Sinne, dass ihre sozialen Projekte nur ein Mittel zur Missionierung darstellten (vgl. Harper et al. 2008: 8) bzw. ausschließlich die Mitglieder der eigenen Religionsgruppe als Empfänger begünstigten (vgl. Barnett & Stein 2012: 18–9).

## DAS TRANSNATIONALE BUDDHISTISCHE FELD

So wie die Entwicklungszusammenarbeit nach Wegen sucht, mit dem Faktor Religion umzugehen, sollten religiöse Organisationen nicht als passive Akteure angesehen werden, die nur auf das entwicklungspolitische Feld reagieren und erst durch Kontakte mit diesem ein soziales Engagement entwickeln. Bereits vor diesen Entwicklungen finden sich in vielen religiösen Strömungen lang etablierte Formen der sozialen Wohlfahrt. In Bangladesch lässt sich – verschiedene religiöse Traditionsgeflechte übergreifend – eine etablierte Tradition des Einsatzes von religiösen Spezialisten und Institutionen im sozialen Bereich feststellen (vgl. White et al. 2010: 42; Fernando 2011: 45–6). Manuel Vásquez und Marie Friedmann Marquardt betonen in ihrer Untersuchung in Bezug auf transnationale religiöse Netzwerke, dass diese nicht nur „kognitive Karten“, im Sinne der Erleichterung einer eigenen Verortung in einem in der Moderne immer unübersichtlicher gewordenen Raum, darstellen, sondern dass diese Kontakte auch materielle Aspekte umfassen, da durch diese Netzwerke auch ökonomisches, soziales und kulturelles Kapital fließen könne (vgl. Vásquez & Friedmann Marquardt 2003: 54). Und auch buddhistische Tempel, die soziale Einrichtungen betreiben, bewegen sich nicht nur in einem entwicklungspolitischen, sondern ebenso in einem religiös buddhistischen Umfeld.

In der Moderne kam es zudem, erleichtert durch zunehmende Mobilitäts- und Kommunikationsmöglichkeiten, zu Kontaktintensivierungen zwischen buddhistisch geprägten Regionen (vgl. Frost 2002). Dies hat, neben anderen Faktoren, auch zu einer vermehrten Suche nach einer als ideell angesehenen Form des Buddhismus geführt. Als Antwort darauf haben sich eine Reihe von Reformbewegungen gebildet (vgl. Leider 2008: 434). So erfolgte auch in dem Gebiet, das heute teilweise zu Bangladesch gehört, im 19. Jahrhundert die Reformation eines als degeneriert – charakterisiert durch die Aufnahme von tantrischen und hinduistischen Elementen und die Abwesenheit monastischer Strukturen – wahrgenommenen Buddhismus (vgl. Khan 1999: 2). Diese wird, wie es in Reformbewegungen häufig der Fall ist, von vielen Akteuren als Wiederherstellung der ursprünglichen Verhältnisse verstanden. Ausgang nahm die Reformation in Arakan (vgl. Leider 2008: 420–1). Namentlich ist sie mit dem von dort stammenden Mönch

Saramedha verbunden, der auch im Gebiet des heutigen Bangladeschs gewirkt haben soll und unterstützt durch inländische Kräfte (vgl. Tinti 2008: 84–8) 1864 einige Mönche in eine neue buddhistische Linie (*nikāya*) ordinierte (Tinti 2008: 87). Fast alle buddhistischen Mönche in dieser Region unterzogen sich in den kommenden Jahren einer Re-Ordination und schlossen sich dieser Ordinationslinie an (Tinti 2008: 88). Die Reform beinhaltete im Wesentlichen eine Ausrichtung des monastischen Lebens nach dem Vinaya (d.h. kanonisch betrachtete Regulierungen des monastischen Lebens). Darüber hinaus wurden Institutionen gegründet, an denen buddhistische Lehren und Pali unterrichtet wurden; Mönche studierten zu diesem Zweck an Institutionen in anderen Ländern wie Thailand oder Sri Lanka (vgl. Chaudhuri 1982: 38). Buddhisten und Buddhistinnen aus dem Gebiet des heutigen Bangladeschs standen in der Phase der Reformierung des Buddhismus in Kontakt zu buddhistisch geprägten Ländern wie Arakan, Nepal, Sri Lanka und anderen Regionen (vgl. LeVine & Gellner 2005: 7; Chaudhuri 1982: 34).

In einigen dieser Reformbewegungen haben Fragen nach einer sozialen Komponente von Religion schon damals eine große Rolle gespielt. Eine der daraus entstandenen Strömungen, die sich durch eine Verbindung von Buddhismus und sozialem Engagement auszeichnet, wird in der Forschungsliteratur unter dem Oberbegriff *Engagierter Buddhismus* gefasst (vgl. Queen & King 1996). Diese Strömungen haben sich mittlerweile teilweise institutionalisiert. So existiert seit 1989 das *International Network of Engaged Buddhists* (INEB) mit Sitz in Bangkok, Thailand, in dem auch einige bangladeschische Organisationen Mitglied sind. Das INEB versteht unter anderem die Förderung von Aktivitäten im Bereich des Engagierten Buddhismus durch Workshops, Konferenzen, Publikationen und Austausch als eine ihrer Hauptaufgaben (INEB 2010). Darüber hinaus gibt es eine Reihe von transnational operierenden buddhistisch geprägten NROs (vgl. Deitrick 2010: 680–2). In diesem Kontext haben sich auch bestimmte Begrifflichkeiten und Konzepte entwickelt, in denen sich die Zielsetzung, entwicklungspolitische Prozesse, zum Teil in deutlicher Abgrenzung von im entwicklungspolitischen Feld verbreiteten Prämissen, mit buddhistischen Elementen zu verbinden, widerspiegelt. Zum Beispiel werden Konzepte wie *Entstehen in Abhängigkeit* (*pratītya-samutpāda*) in diesem Kontext nicht mehr auf *karma* und

außerweltliches Heil bezogen. Stattdessen wird argumentiert, dass alles auf der Welt miteinander zusammenhänge und so beispielsweise ein Leben in Wohlstand nur auf Kosten einer Ausbeutung von Ressourcen und anderen Menschen möglich sei.

Damit bewegen sich buddhistische NROs in Bangladesch in einem Feld, in dem bereits eine ganze Reihe von Diskursen um Entwicklung und soziale Wohltätigkeit zu finden sind, die zudem aus verschiedenen Zeiten und sich schon über lange Zeit gegenseitig beeinflussenden Bereichen stammen. Karsten Lehmann weist zu Recht darauf hin, wie schwierig eine Differenzierung von religiösen und säkularen Elementen beispielsweise im Bereich der Menschenrechte ist. In Anlehnung an David Martin und Linda Woodhead zieht er es aus diesem Grund vor, von einer Sedimentierung zu sprechen, da diese es eher erlaube, wenn man religiös und säkular nicht als neutrale Konzepte, sondern als Teil desselben Feldes betrachte, eine parallele Existenz von verschiedenen säkularen und religiösen Schichten in Bezug auf ein Phänomen wahrzunehmen (vgl. Lehmann 2016). Ohne Zweifel handelt es sich bei Fragen nach säkularen oder religiösen Ursprüngen und Einflüssen um schwer zu beantwortende Problematiken. In Bezug auf meine eigene Betrachtung geht es mir primär um die Ebene von Zuschreibungen im Sinne einer Einordnung zu bestimmten Diskurssträngen und Zuordnungen in der Selbstthematisierung der Organisationen. Nichtsdestoweniger werde ich am Ende noch einmal die Frage nach einer solchen Differenzierung aufwerfen.

## **ANKNÜPFUNG AN DIE MEHRHEITSGESELLSCHAFT DURCH PROFESSIONALISIERUNG**

Bei einer Auflistung aller Elemente – wie Personengruppen, Diskurse und Objekte –, die im Kontext der buddhistischen Sozialprojekte zu finden sind, ist während der Untersuchung der Punkt der Minderheitensituation immer wieder aufgetaucht und zeigte zudem viele Querverbindungen zu anderen Elementen auf, die von diesem beeinflusst werden. Da dieser Aspekt in Bezug auf die Leitfrage nach der Einordnung von buddhistischen NROs in das entwicklungspolitische Feld eine zentrale Rolle einnimmt, werde ich mich im Folgenden primär auf diesen konzentrieren. Auch Projekte der bereits oben erwähnten Organisation, die hinter dem Banophool Adibashi Green Heart College in Dhaka steht, wurden im Zeitraum wachsender Aus-

einandersetzungen zwischen ethnischen Minderheiten in den Chittagong Hill Tracts und dem Staat gegründet. Deshalb könnte man annehmen, dass die Aktivitäten im Rahmen dieser Projekte in den Bereich der Selbsthilfe fallen und zum Nutzen der eigenen Bevölkerung implementiert würden. Bildet diese Annahme jedoch die Realität ab?

## DIFFIZILE FINANZIERUNGSSITUATION

Im Widerspruch zu einer Nutzung von Sozialprojekten als Selbsthilfe für die eigene Gruppierung steht die Zusammensetzung der Klassen in den untersuchten Projekten. Im Banophool Adibashi Green Heart College und in der Schule des Dharmarajika Vihara handelt es sich nur bei einigen Schülern und Schülerinnen um Kinder buddhistischen Glaubens. Diese Beobachtung macht es notwendig, ausführlicher sowohl auf die räumliche Lage der Schulen als auch deren Lehrangebote bzw. -inhalte einzugehen.

Das Banophool Adibashi Green Heart College befindet sich an einer Hauptstraße im Stadtteil Mirpur. In direkter Nachbarschaft ist eine Reihe von weiteren privaten Schulen angesiedelt. Die Schule bietet zwei verschiedene Unterrichtsmöglichkeiten an: Klassen, in denen die Unterrichtssprache Englisch ist, und solche, in denen hauptsächlich auf Bengalisch unterrichtet wird. Über hundert Lehrkräfte unterrichten eine Schülerschaft von der *play group* bis zur zwölften Klasse. Bibliothek und Computerraum sowie zusätzliche Angebote wie Unterricht in Kunst, Tanz und Gesang stehen zur Verfügung. Mit ihren Angeboten unterscheidet sich die Schule kaum von denen anderer privater Schulen in Dhaka. Der buddhistische Glaube scheint keinen Einfluss auf den Lehrplan zu haben. In dieser Form existiert die Schule erst seit weniger als zehn Jahren. Begonnen hat das Projekt als ein Kinderheim, in dem Waisenkinder aus dem Konfliktgebiet in den Chittagong Hill Tracts untergebracht wurden. Um diesen Kindern eine Schulbildung zu ermöglichen, kamen schon bald Unterrichtsräume hinzu. Meine Gesprächspartner beschrieben die Finanzierung des Projektes durch Einwerbung von NRO-Geldern in dieser Phase als teilweise sehr problematisch. Auch wenn regelmäßig Spendengelder von Mitgliedern der buddhistischen Gemeinschaft eingehen, scheinen diese heute zur Deckung der finanziellen Kosten nicht auszureichen. Zudem scheint die Unterstützung durch buddhistische NROs aus anderen Ländern nur eine marginale Rolle zu spielen.

Eine Abwesenheit von Spenden aus dem Feld des Globalen Buddhismus lässt sich teilweise auf einer strukturellen Ebene erklären. So stellt Jason Rodriguez bei seiner Untersuchung buddhistischer NROs in der Gegend um Bodhgaya (Indien) fest, dass viele Menschen, die für NROs in Bodhgaya spenden, dies mit der Teilnahme an Meditationskursen und buddhistischen Veranstaltungen im weiteren Sinne verbinden (vgl. Rodriguez 2011). Orte von der Art Bodhgayas, dem Ort, an dem Buddha angeblich erweckt wurde, oder Lumbini in Nepal, Buddhas vermeintlichem Geburtstort, die eine so hohe Anziehungskraft auf Gläubige aus aller Welt ausüben, lassen sich in Bangladesch jedoch nicht finden, weshalb eine derartige Spendengenerierung nicht infrage kommt. So wurden die Projekte in Dhaka lange Zeit von der Europäischen Union, den Vereinten Nationen und einer französischen NRO finanziert. Auch wenn dies von meinen Gesprächspartnern nie explizit angesprochen wurde, kann doch gemutmaßt werden, dass der Wegfall dieser Finanzierungen bei der Neuausrichtung der Schule zumindest teilweise eine Rolle gespielt hat. So finanziert sich die Schule heute fast vollständig durch Schulgebühren. Hinzu kommt, dass in Bangladesch für private aber gewisse Voraussetzungen erfüllende Schulen die Möglichkeit besteht, einen Teil der Kosten über Private-Public-Partnership-Modelle durch den Staat finanzieren zu lassen (vgl. Patrinos et al. 2009: 71) – eine Möglichkeit, die von vielen Schulen auch tatsächlich genutzt wird. In diesem Sinne könnte die Aufnahme von nicht-buddhistischen aber zahlungskräftigen Kindern in einer Nachbarschaft, in der keine große Anzahl von Personen buddhistischen Glaubens lebt, als Mittel zur Finanzierung der Einrichtung verstanden werden. Offen bleibt somit aber die Frage, warum eine buddhistische Minderheit Interesse daran hat, eine Schule zu betreiben, die nur in einem geringen Ausmaß von einer buddhistischen Schülerschaft besucht wird.

## **HUMANITÄT ALS UNIVERSELLER BEZUGSPUNKT**

In Gesprächen mit Personen buddhistischen Glaubens und in diversen Publikationen stieß ich immer wieder bei Beschreibungen von Mönchen, die im Bereich sozialer Arbeit tätig sind, auf den Zusatz, dass diese von allen Menschen – unabhängig davon, ob sie dem Buddhismus angehören oder nicht – dafür respektiert und geachtet werden. Bangladesch wird in Gesprächen

mit Buddhisten und Buddhistinnen allerdings zumeist nicht als selbstverständliche Heimat dieser Menschen charakterisiert. So merkte eine Buddhistin mittleren Alters, welche in Dhaka lebt, einer gut situierten Mittelklasse anzugehören scheint und gerade erst an einem Kurs von Risho Kosei-kai in Thailand teilgenommen hatte, in einem informellen Gespräch bei ihr zuhause an, wie wohl sie sich in Thailand im Vergleich zu Bangladesch gefühlt habe. Dieses positive Gefühl, von freundlichen Menschen und einer guten Infrastruktur umgeben zu sein, wurde von ihr aus der buddhistischen Prägung Thailands hergeleitet. Bangladesch hingegen wurde von meinen Gesprächspartnern und Gesprächspartnerinnen häufig als „fremd“ und dem Buddhismus abgeneigt beschrieben. Trotzdem lassen sich auch immer wieder Momente der Anschlussnahme ausmachen, wenn Bangladesch auch als Heimatland von Personen buddhistischen Glaubens beschrieben wird, welche durch ihren Einsatz in sozialen Projekten zur Verbesserung der Lebensverhältnisse im gesamten Land beitragen würden. Es scheint nämlich bedeutsam und wichtig zu sein, dass ein Mönch, wie es häufig von meinen Gesprächspartnern betont wurde, von allen Menschen und nicht nur von Buddhisten und Buddhistinnen respektiert wird.

Von buddhistischen Organisationen wird bei einer Anführung von Gründen für die Einrichtung von Sozialprojekten häufig Bezug auf eine moralische Verpflichtung, besonders in einem von Armut betroffenen Land, genommen. So heißt es auf der Internetseite des Dharmarajika:

Having our monastery located in a country where much of the population lives well below the poverty line, we have always felt that it is our responsibility to provide social services to the people who reside within our community. With this in mind, in the name of humanity, our monastery has done everything [sic] we can to implement useful, cost-effective programs that accommodate the many needs of those people who are living in dire conditions (Dharmarajika 2006).

Hier wird ganz offensichtlich im Namen von Humanität an die Verantwortung aller Menschen im Land appelliert. „Gemeinschaft“ (*community*) scheint sich in Anbetracht des weiteren Kontextes des Textes, in dem davon die Rede ist, dass der Buddhismus allen Menschen – unabhängig von ihrer religiösen Zugehörigkeit – bei der Beseitigung von Leid helfen könne, auch

wenn es im Zitat sicher zweideutig ist, auf die Gesamtgesellschaft zu beziehen. An solchen Stellen findet eine Anknüpfung an allgemeingültige humanistische Werte aber auch an „nationale Aufgaben“ – man lebt in einem Land, das von einem Problem betroffen ist, und die Menschen, die dort leben, sind einem nahe – statt. Dadurch wird eine Wir-Gruppe geschaffen, die über eine durch religiöse oder ethnische Gemeinsamkeiten bestimmte Zugehörigkeit hinausgeht.

### ENTWICKLUNGSZUSAMMENARBEIT ALS NEUTRALER RAUM

Die hier verwendete Sprache und der Bezug zum „Helfen“ als menschliche Verantwortung erinnern an eine Rhetorik, die auch von säkular ausgerichteten NROs verwendet wird. Wenn ich in Gesprächen danach gefragt habe, was die buddhistischen NROs von den bekannten säkularen im Land wie dem Bangladesh Rural Advancement Comittee (BRAC) unterscheidet, wurden Unterschiede zumeist nur im Bereich der Größe und der finanziellen Möglichkeiten genannt. Diese Selbstdarstellung scheint nicht nur nach außen, beispielsweise aus strategischen Gründen an potentielle Geldgeber aus dem Bereich der Entwicklungszusammenarbeit, gerichtet zu sein, sondern wurde so auch bei internen Gesprächen zwischen Tempelmitgliedern geäußert. Die Angehörigen der buddhistischen Projekte scheinen sich demnach stark als Teil der allgemeinen NRO-Landschaft zu verstehen, die in Bangladesch eine besondere Stellung einnimmt.

NROs stellen in Bangladesch ein flächendeckendes Phänomen dar, gerade auch im Bildungsbereich (vgl. Asadullah & Chaudhury 2013: 224). Der Aufbau des Landes wurde von großen Teilen der Zivilgesellschaft immer stärker als nationale Aufgabe begriffen, bei der NROs als Hauptakteure angesehen wurden; insbesondere seit der großen Flutkatastrophe von 1988, bei der Hilfsleistungen fast ausschließlich von NROs koordiniert wurden. Sarah White weist darauf hin, dass die Flutkatastrophe von 1988 sogar mit der Situation während des Unabhängigkeitskrieges im Jahr 1971 verglichen wurde:

These floods were experienced as a national crisis, and parallels were frequently drawn with the Liberation struggle, when in a similar way differences and self-interest were forgotten in the enthusiasm to recon-

struct the country after the devastation of war (White 1999: 310).

Auch wenn die Rolle von NROs in anderen Situationen von Instanzen wie dem Staat als kritisch angesehen wird (vgl. z.B. White 1999: 310), scheinen NRO-Aktivitäten von den Beteiligten buddhistischer NROs im positiven Sinne als nationale Aufgabe und weniger als internationaler Bezugspunkt verstanden zu werden. Sie werden in diesem Kontext allerdings, erleichtert durch eine Ausrichtung mit universellem Anspruch, nicht mit dem Staat als solchem identifiziert. Während sich Angehörige des Buddhismus häufig weder mit dem Staat Bangladesch noch mit der Regierung identifizieren, scheint dies für die NRO-Landschaft nicht zuzutreffen; sie sehen sich überwiegend als Teil dieser.

Auch wenn religiöse Organisationen von säkularen Akteuren im entwicklungspolitischen Feld häufig gerade aufgrund ihrer Partikularität und einer Verankerung in lokalen Ausprägungen als Kooperationspartner geschätzt werden, richten sich die von mir betrachteten buddhistischen NROs konträr dazu aus. Sie greifen ältere, aber immer noch aktuelle Diskurse von einer universellen und neutralen Entwicklungszusammenarbeit auf, die sich mit Belangen beschäftigt, die alle Menschen angehen. Gerade ein Bezug auf abstrakte Werte und technische Mechanismen wie kosteneffektive Maßnahmen ermöglicht in diesem Kontext die Schaffung eines neutralen Raumes, der Neubesetzungen und Anschlussmöglichkeiten bietet. Dadurch, dass entwicklungspolitische Prämissen im Rahmen von Selbstdarstellungen und Programmausrichtungen buddhistischer NROs jedoch auf den gesamten nationalen Raum bezogen werden, indem sie beispielsweise als besonderes Problem innerhalb des spezifischen Landes formuliert sind, ohne dabei die ansonsten üblichen Zuschreibungen über religiöse und ethnische Minderheiten zu bedienen, wird der nationale Kontext bereits anders ausgerichtet. So wird die gemeinsame Staatsangehörigkeit, die dazu führt, dass man gemeinsamen Umgebungsbedingungen ausgesetzt ist, betont und die religiöse Identität zurückgestellt. Nichtsdestoweniger bleibt die religiöse Identität weiterhin bestehen und kann neue Entwicklungen anstoßen.

Wie zerbrechlich solche Ausrichtungen in allen Fällen sind, zeigt ein anderes Ereignis: Als ich im Sommer 2012, an dem Tag, als sich ein Angriff auf einen Tempel in Cox's Bazar ereignete, bei dem viele Gebäude niederge-

brannt wurden, einem buddhistischen Lehrer in Dhaka die Frage gestellt habe, ob eine Schule wie die, in der er lehrt, solche Angriffe verhindern könne, entgegnete er nur: „Die Gedanken von Muslimen sind anders und es kann nichts dagegen ausgerichtet werden.“ So ist zu fragen, welche parallelen Entwicklungen sich in Bezug auf diese Thematik ergeben.

## EINFLUSS DURCH BILDUNG

Bei den in die Untersuchung miteinbezogenen buddhistischen Gruppierungen herrscht generell ein Spannungsverhältnis zum Staat und zur Mehrheitsgesellschaft vor, unabhängig davon, dass eine Verbindung zur Mehrheitsgesellschaft durch die Öffnung der Schulen für nicht-buddhistische Kinder hergestellt wurde. So wurden zum Beispiel bei einem Besuch eines kleinen Kinderheims mit zehn Kindern in einem Tempel in Chittagong interessanterweise fast in einem Atemzug sowohl das positive Verhältnis zu den muslimischen Nachbarn („Auch sie schätzen unseren Mönch“) als auch die wahrgenommene Bedrohung durch diese („Sie haben dem Tempel schon viel Landbesitz abgenommen“) thematisiert. Diese Spannung zeigt sich auch im Gespräch mit einem Laien im besagten Tempel in Chittagong:

So our monk is very much dedicated. He is respected not only by Buddhist community, also other community, but—[...] that is all, that is—In the surrounding place all are Muslims, there is no Buddhist, the local people are no Buddhist, all are Muslims, but he is respected persons, very much honorable person, understand? So with the cooperation of Muslims, other community he has established an orphanage. The door of orphanage is open to all throughout Buddhist community, but he should be a Buddhist and he should be a very suffering class.

Im Zitat wird darüber hinaus ein weiterer relevanter Unterschied deutlich: Während eine Kooperation mit Personen muslimischen Glaubens als wichtig erachtet wird und muslimische Kinder in buddhistischen Tempeln befindliche Schulen besuchen, sind Kinderheime buddhistischen Kindern vorbehalten. Differenzierungen werden demnach nicht vollständig aufgegeben. Die Aussage, von einer muslimischen Nachbarschaft respektiert und unterstützt zu werden, kann in diesem Kontext zudem auch als Wunsch

verstanden werden, der mit gewissen Handlungen verbunden ist. So thematisierten verschiedene Personen im Shakyamuni Vihara die positiven Effekte, die in der Beziehung zu der Nachbarschaft seit dem Einrichten der Schule eingetreten seien. Während einer meiner Gesprächspartner, ein Mönch, der im Tempel lebt, fast das ganze Gespräch auf Bengalisch geführt hat, springt er an dieser Stelle häufig ins Englische und versichert sich, dass ich ihn auch wirklich richtig verstehe, wenn er davon erzählt, dass aus der muslimischen Nachbarsiedlung früher Steine in die Tempelfenster geworfen wurden, dies aber geendet hätte, da die Schule jetzt dem gesamten Stadtteil helfe. In diesem Sinne kann die Schule in Mirpur als mehr oder weniger bewusstes strategisches Mittel einer Minderheit verstanden werden, um ihre Position in der Mehrheitsgesellschaft zu verbessern.

Auch die Ausrichtung der Lehrinhalte und -methoden dieser Schule unterscheidet sich auf den ersten Blick nicht von anderen privaten Schulen, und ich hatte den Eindruck, auch wenn dazu sicher intensivere Untersuchungen notwendig wären, dass sie von Kindern und Eltern nicht primär als eine buddhistische Einrichtung wahrgenommen wird. So habe ich einige Elternhäuser als stark christlich (baptistisch) geprägt wahrgenommen und war sehr erstaunt zu erfahren, dass ihre Kinder diese Schule besuchen. Interessanterweise gaben wiederum viele buddhistische Familien, die ich in anderen Kontexten kennengelernt hatte, an, ihre Kinder aus Gründen des guten Rufs, der Ausrichtung oder der Nähe zum Wohnraum auf andere staatliche oder private Schulen zu schicken. Religiöse Zugehörigkeit scheint in diesem Kontext kein zentraler die Schulwahl bedingender Faktor zu sein, auch wenn die dort vorgenommenen Anknüpfungen an dominante Ausrichtungen und eine Aufnahme diverser Schüler und Schülerinnen keineswegs unbewusst vorgenommen wird.

Schulbildung und eine Situation, in der muslimische mit buddhistischen Kindern gemeinsam lernen, werden von den Beteiligten als ein Instrument dargestellt, mit dem man Menschen verändern könne. Auch hier werden also Vorstellungen von einer entwicklungspolitischen Bildungsarbeit übernommen, die dazu beitragen könne, Einstellungen zu ändern. So sprechen Leiter und einige Lehrerinnen und Lehrer der Schule davon, dass es darum ginge, eine gute Beziehung zu den muslimischen Menschen in der Nachbarschaft zu etablieren. Die muslimischen Kinder, die hier zur Schule gehen

und mit denen man im Vorfeld keine Erfahrungen gehabt habe, würden dadurch zu einem Teil der Familie. Während das Verhalten von Menschen muslimischen Glaubens häufig als distinkt geschildert wurde (In diesem Kontext fand nicht selten das Wort „fundamentalistisch“ Verwendung.), würden die Kinder, die hier studieren, „offen“ sein und verschiedene Religionen akzeptieren. Inwieweit dieses Verständnis von allen Lehrkräften geteilt wird und inwiefern bei den Kindern und eventuell sogar bei deren Eltern solche Effekte tatsächlich hervorgerufen werden, kann an dieser Stelle nicht beantwortet werden, da viele Gespräche zu diesem Thema lediglich mit Personen der Leitungsebene stattfanden. Trotzdem kann ein Einfluss auf Ebenen, die nicht nur rein kognitiver Natur sind, vermutet werden. Auf der anderen Seite kann man aber auch vermuten, dass lediglich Eltern, die bereits „offen“ sind, ihre Kinder auf eine Schule schicken, die von Buddhisten betrieben wird.

### KÖRPERLICHE EINSCHREIBUNGEN BUDDHISTISCHER PRÄSENZ

Bei der Auflistung von Elementen im Rahmen der Auswertung spielten nicht nur solche mit diskursivem Charakter eine Rolle. So ist der Buddhismus visuell und in der räumlichen Anordnung auf dem Schulgelände in Mirpur sehr präsent. Wenn man den Hof durch das Eingangstor betritt, fällt der Blick sofort auf meterhohe Abbildungen Buddhas auf den gegenüberliegenden Wänden. Der Tempelraum und die Unterkünfte für Mönche befinden sich direkt auf dem Gelände, und diese sind im Alltag und zu speziellen Anlässen wie Schulfeierlichkeiten präsent. In den letzten Jahrzehnten hat sich innerhalb der Religionswissenschaft, besonders in Forschungsfeldern wie der *Religionsästhetik* oder im englischsprachigen Raum der *Material Religion*, ein Bewusstsein dafür durchgesetzt, dass Religion keinesfalls nur eine kognitive Komponente aufweist. Religion umfasse stattdessen ebenso Dimensionen, die vielmehr mit Gefühlen und dem Körper verbunden seien (vgl. Morgan 2010: 4). Dem liegt laut David Morgan nicht die Vorstellung zugrunde, dass alles Wahrgenommene lediglich aufgrund biologischer Grundlagen wirke. Hingegen wird von einem Zusammenspiel mit sozialen Sinngebungsprozessen ausgegangen – sofern sich beide Ebenen überhaupt klar trennen lassen (vgl. Morgan 2005: 34). Objekten sei, wie Morgan in Bezug auf religiöse Bilder anmerkt, keine feste Bedeutung inhä-

rent. Bestimmte Wahrnehmungsweisen würden erst durch spezifische Bedingungen, wie der Autorität von jemanden, der etwas für wahr hält, der Eindruck, dass etwas den Willen der Gemeinschaft trage, der Erfüllung bestimmter Kriterien, die zum Beispiel aus einer Übereinstimmung mit früheren Erfahrungen oder anderen gesehenen Bildern resultiere oder der Annahme, dass etwas einen ideellen oder erwünschten Zustand abbilde, wahrscheinlicher, wenn auch nicht determiniert (vgl. Morgan 2005).

Trotzdem operieren religiöse Eindrücke laut Birgit Meyer zumeist auf der Ebene von Körper und Wahrnehmung und rufen dort sozial konstruierte Wahrnehmungen hervor, denen ein *Common Sense* Verständnis der Welt zugrunde läge: „Common sense is what gets under the skin, enveloping us in the assurance, this is what really is“ (Meyer 2008: 715). Auch wenn sich kognitive Zuschreibungen verschieben, könnten bestimmte Formen, wie das Läuten von Kirchenglocken, selbst bei einer Person, die zum überzeugten Atheisten geworden ist, noch immer bestimmte, auch körperlich verankerte, Gefühle wachrufen (vgl. Meyer 2008: 718). Ähnlich lässt sich argumentieren, dass die Präsenz von buddhistischen Formen auf dem Schulgelände, selbst wenn keine diskursive Beschäftigung mit diesen erfolgt, einen Einfluss ausübt. Auch wenn dies sicherlich eingehender Untersuchungen bedarf, lässt sich doch vermuten, dass der Buddhismus stärker zu einer alltäglichen Wahrnehmung wird, die in gewisser Weise mit der Schule verknüpft ist. Gemeinschaften, wie die hier geschaffene Schulgemeinschaft, werden dabei laut Meyer nicht nur *imagined* im Sinne Benedict Andersons (vgl. Anderson 2006 [1983]), sondern seien *aesthetic formations*, die wesentlich über verkörperte und soziale Formen geschaffen würden (vgl. Meyer 2009: 5–7).

## KREIERUNG VON NEUEN BUDDHISMUSBILDERN

Zugleich werden in den Projekten auf einer anderen Ebene konkrete Umdeutungen hergestellt, wie zum Beispiel selektive Verbindungen zu als positiv empfundenen Geschichtsentwürfen. Im Hauptbüro von Risho Kosei-kai in Dhaka hängt eine Postkarte mit dem Bild des ersten bangladeschischen Präsidenten, Sheikh Mujibur Rahmans, der auffordernd mit dem Zeigefinger auf die das Bild betrachtende Person zeigt, mit der Aufschrift: „He did his job, now its your turn!“ Anknüpfungen an politische oder gesellschaftliche

Diskurse werden, diesem Beispiel zufolge, selektiv und bewusst vorgenommen. Damit wird der Anspruch verbunden, andere Akzente in einer Geschichtsschreibung, in der die buddhistische Vergangenheit im Regelfall keine bedeutende Thematisierung widerfährt, zu setzen und die Nützlichkeit „buddhistischer Elemente“ für alle Menschen herauszustellen. So heißt es in einer Publikation des Dharmarajika:

While only a relatively small percentage of Bangladesh is Buddhist, we believe that by acting as positive role models within our community, we can help the general public to better understand the important role Buddhism has played in the gradual development of Bangladesh as a country. Likewise, we also feel that irrespective of a persons [sic] religion, Buddhist philosophy and teachings have something important to offer to allow men and women to better understand their own personal suffering and what can be done to help reduce or eliminate it. In one of the most populous countries in the world, where poverty and strife seems to prevail on a massive scale, we feel that our presence in the community continues to have a very positive effect—and will continue to do so in the years to come (Dharmarajika 2011).

Handlungen, wenn auch primär im Muster dominanter Bildungsmodelle, scheinen demnach mit dem Anspruch verbunden zu sein, Einfluss auf Diskurse zu nehmen, indem in den Schulen Kinder mit spezifischen moralischen Einstellungen geschult und ein selbstdefiniertes Bild eines nützlichen und in der Geschichte der Region lange verankerten Buddhismus in die Öffentlichkeit getragen wird. Ich möchte jedoch Abstand davon nehmen, dass diese Strategien ausschließlich auf bewusst getroffenen Entscheidungen der Akteure basieren oder sich lediglich durch den Druck äußerer Faktoren ergeben haben. Darauf werde ich im Folgenden noch näher eingehen.

## BEZUGSPUNKTE ZUM BUDDHISMUS

Bisher sind vor allem solche Argumente dargelegt worden, welche eine Anknüpfung an die Mehrheitsgesellschaft durch professionelles Handeln in den Mittelpunkt rücken und die buddhistisch-religiöse Dimension nicht betonen. Dabei handelt es sich auf der einen Seite um eine strategische

Entscheidung meinerseits, um dem vorliegenden Artikel einen klaren Fokus zu geben. Zugleich spiegelt sich durch diese Schwerpunktsetzung jedoch auch die zentrale Rolle wider, welche diese Thematik in meinem zusammengetragenen Material eingenommen hat. Den Prinzipien der Situationsanalyse entsprechend sollen hier noch zwei weitere Bereiche angesprochen werden, die dazu teilweise im Kontrast stehen und die Komplexität der Situation deutlich machen.

### **STÄRKUNG EINER BUDDHISTISCHEN GEMEINSCHAFT**

Wie bereits angesprochen, wird die gegenwärtige Situation in Bangladesch von den Beteiligten keinesfalls als günstig für die Entwicklung des Buddhismus im Land angesehen. Insofern können die Projekte als ein Versuch der Schaffung von besseren Ausgangsbedingungen angesehen werden. Auch wenn sich vor mittlerweile gut 150 Jahren eine Reform des Buddhismus in Bangladesch vollzogen hat, sahen viele meiner Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner diese keinesfalls als abgeschlossen an. Vielmehr herrschte die Ansicht vor, dass zur Vollendung noch viele Anstrengungen nötig seien. Auch wenn in den betrachteten Institutionen die Anzahl von Kindern buddhistischen Glaubens nicht sehr hoch ist, was sich in anderen buddhistischen Schulen durchaus anders darstellt, sind sie dennoch vorhanden. Der Umstand, dass vielen von ihnen durch Bildung ein sozialer Aufstieg ermöglicht werde, sie später einflussreiche Positionen, beispielsweise im medizinischen oder juristischen Bereich, einnehmen würden und dadurch auch in der Lage seien, die buddhistische Gemeinschaft im ideellen und finanziellen Sinne zu unterstützen, wurde in Gesprächen immer wieder betont.

Am auffälligsten ist aber die Art und Weise, wie in den Projekten Grenzen zwischen verschiedenen buddhistischen Gruppierungen überbrückt werden. Unterschiede im buddhistischen Feld in Dhaka lassen sich weniger an unterschiedlichen Traditionslinien, sondern vielmehr an ethnischen Gruppierungen festmachen. So werden Tempel zumeist relativ exklusiv von einer Gruppierung besucht, und bestimmte Gruppen versuchen häufig, separate Einrichtungen zu gründen. Durch diese unterschiedlichen Platzierungen ergeben sich teilweise andere Anknüpfungspunkte. So verwendeten Chakma-Mönche in der Schule in Mirpur fast durchgängig die Begrifflichkeit *adivasi children* (d.h. „indigene Kinder“) und sprachen selten von buddhisti-

schen Kindern. Auch verfügen Gruppierungen in den Chittagong Hill Tracts über Beziehungen zu transnationalen Organisationen, die indigene Gruppen vertreten, und definieren sich häufig eher über ihre indigene und nicht ihre religiöse Identität, um so an globale Indigenitätsdiskurse anzuknüpfen (vgl. Gerharz 2014). In den sozialen Projekten lassen sich zudem häufig ideelle und persönliche Schnittmengen finden. So machen alle ein soziales Engagement als zentrales Element des Buddhismus aus. In dem von Barua-Buddhisten (d.h. ethnisch bengalischen Buddhisten) etablierten Dharmarajika wurden Kinderheim und Schule erstmals für Waisen der Auseinandersetzungen in den Chittagong Hill Tracts eingerichtet und damit für Kinder aus nicht-bengalischen Gruppen. In der Schule in Mirpur arbeiten hingegen Baruas in der Belegschaft, obwohl die Mönche fast ausschließlich ethnischen Minderheiten angehören. Hier wird also eine gemeinsame buddhistische Zugehörigkeit geschaffen, welche in anderen Kontexten nicht immer so selbstverständlich ist, auch wenn eine starke buddhistische Gemeinschaft in vielen Gesprächen als Grundlage für eine Stärkung des Buddhismus im Land angesehen wurde.

Diese gemeinsamen Linien lassen Abgrenzungen allerdings nicht vollständig verschwinden. So mögen sich Barua-Buddhisten, die in der Schule in Mirpur arbeiten, abwertend über die Qualität des Unterrichts im Dharmarajika äußern, mir hingegen vehement davon abraten, zu Puja-Feierlichkeiten den Tempel in Mirpur zu besuchen, und mir stattdessen die Veranstaltung im Dharmarajika empfehlen. Zu einer Demonstration gegen die Ausschreitungen, bei denen ein buddhistischer Tempel in Cox's Bazar in Brand gesetzt wurde, gehen hingegen die meisten Mönche Dhakas – egal von wem sie initiiert wurde. Sowohl bestimmte Organisationen als auch ethnische und religiöse Zugehörigkeiten stellen in diesem Fall gemeinsame Handlungsfelder dar, auf welche sich verschiedene Akteure situativ beziehen.

## BEZÜGE ZUM ENGAGIERTEN BUDDHISMUS

Ebenfalls bin ich nicht weiter auf Verankerungen von sozialem Engagement innerhalb von buddhistischen Traditionen eingegangen. In den letzten Jahren wurden eine Reihe von Studien veröffentlicht, die Licht auf die Rolle von ethischen Fragen und einer moralischen Lebensführung bei einer Neuausrichtung des Buddhismus im Kontext von Kolonialzeit und religiösen

Reformen werfen (vgl. Hansen 2007; Leve 2016). Dies scheint auch für den Buddhismus auf dem Gebiet des heutigen Bangladeschs zuzutreffen. Trotz der Tatsache, dass ein starker Bezug zu einem neutralen Verständnis von Entwicklungszusammenarbeit gegeben ist, hängt der Umstand, dass soziales Engagement von Menschen buddhistischen Glaubens als zentral angesehen wird, sicher nicht nur mit der zentralen Stellung von Entwicklungszusammenarbeit, sondern auch mit parallelen Entwicklungen innerhalb des dortigen Buddhismus zusammen. Autoren wie Heinz Bechert, Richard Gombrich, Gananath Obeyesekere und David McMahan beschreiben die Herausbildung einer neuen Form des Buddhismus ab dem 19. Jahrhundert, bedingt durch Faktoren wie den Einfluss der Kolonialmächte und den intensiven Kontakt mit dem Christentum, die Anpassung an Bedingungen der Moderne und einen durch veränderte Kommunikations- und Mobilitätsmöglichkeiten intensivierten Austausch zwischen buddhistischen Strukturen in verschiedenen Regionen. Diese neuen Formen zeichnen sich durch Charakteristika wie Rationalität, soziales Engagement, eine Stärkung von Laienreligiosität, einen größeren Fokus auf weltliche Belange und die Annahme einer Vereinbarkeit zwischen Buddhismus und Wissenschaft aus (vgl. Bechert 2008 [1984]; Gombrich & Obeyesekere 1988; McMahan 2008). Auch wenn sich diese Elemente in Reinform in der Realität kaum finden lassen und noch andere Charakteristika, die zumeist als buddhistisch traditioneller und authentischer empfunden werden, dazukommen, lässt sich ihre Präsenz doch spätestens seit der Theravada-Reform Mitte des 19. Jahrhunderts in Bangladesch feststellen. Ebenso aus dem religiösen Umfeld heraus gab es demnach Entwicklungen, welche ein Verständnis des Buddhismus als Mittel zur Erreichung von sozialen Zielen, wie sie von der Entwicklungspolitik formuliert werden, befördern.

Wie oben ausgeführt wird mit dem *Engagierten Buddhismus* zudem eine Strömung ausgemacht, welche ein soziales Engagement als elementaren Teil buddhistischer Praxis begreift. Wie zu Beginn der Materialanalyse angesprochen, scheinen Organisationen aus dem Umfeld des Engagierten Buddhismus keine sehr große Rolle bei der Finanzierung von Projekten in Bangladesch zu spielen. Auch im Sinne eines inhaltlichen Bezugs lehnten viele der Personen, mit denen ich sprechen konnte, Ähnlichkeiten zu dieser Strömung ab. So fragte ich konkret nach ihrer Meinung zu bekannten Per-

sönlichkeiten des Engagierten Buddhismus wie Bhimrao Ramji Ambedkar, dem Gründer des Neobuddhismus in Indien, oder Sulak Sivaraksa, dem Gründer des International Network of Engaged Buddhism, oder zeigte ihnen Textabschnitte aus Publikationen dieser Strömung. Während einige meiner Gesprächspartner angaben, diese Personen nicht zu kennen, sagten mir andere, dass sie deren Meinungen bzw. den Inhalten im Allgemeinen nicht zustimmen, und nur sehr wenige sahen sich in dieser Tradition. Wenn man als Kennzeichen des Engagierten Buddhismus nicht nur ein soziales Engagement von Menschen buddhistischen Glaubens ansieht, sondern dabei vielmehr, wie es Jessica Main und Rongdao Lai tun, auch eine Verbindung von religiöser und sozialer Praxis zugrunde legt (vgl. Main & Lai 2013: 15–7), lässt sich dies in idealtypischer Form in Bangladesch tatsächlich selten finden. So bin ich kaum auf Personen gestoßen, welche beispielsweise soziales Engagement als Teil einer buddhistischen Praxis bezeichnet haben, welche sie zu einem religiösen Heil führe. Im Kontrast dazu wurden als Kern religiöser Praxis häufig das Erlernen von Pali und die Beschäftigung mit zentralen religiösen Schriften angegeben.

Auch wenn sich bisher nur wenige Personen in Bangladesch einem idealtypischen Engagierten Buddhismus zuwenden, sind einige Mönche und Laien doch durch interne oder externe Impulse, wie Aufenthalte im buddhistisch geprägten Ausland, Schriften oder Besuche von Mitgliedern anderer Organisationen im Land, damit in Berührung gekommen, was, wenn bisher auch erst im kleinen Umfang, Auswirkungen auf die religiöse Praxis als solche hat. So gibt es einige Personen, die vor allem, aber nicht ausschließlich, unter Mitgliedern der japanischen Laienorganisation Rissho Kosei-kai gefunden werden können, die religiöse Praxis im sozialen Handeln verankert wissen wollen. So sagte einer meiner Interviewpartner, ein zirka fünfzigjähriger Mann in Chittagong, der schon lange in der japanischen Laienorganisation aktiv ist: „In Buddhism there is no prayer, there is chanting, that is you recite [...] there is no way of prayer, because all the times we dedicate our time for the good of others, so there must not arise the question of prayer.“ Bisher wurden Bezugspunkte wie „Buddhismus“ oder „buddhistisch“ eher im Sinne einer Identitätsmarkierung, beispielsweise in Abgrenzung zu „muslimisch“ verwendet. Wenn jedoch der Buddhismus hier als wesentliches Mittel einer entwicklungspolitischen Arbeit bezeichnet

wird, dann ergeben sich daraus auch Implikationen für die religiöse Praxis als solche. Diese scheinen für Menschen, die nicht buddhistischen Glaubens sind, keine Rolle zu spielen und auch nur für einige Angehörige der religiösen Traditionsgemeinschaft relevant zu sein. Diese selektive Anknüpfung wird durch Mehrdeutigkeiten in Wörtern ermöglicht. So nehmen Begrifflichkeiten wie das Wort *suffering*, was in vielen Texten, so auch in der bereits zitierten Publikation des Dharmarajika, auftaucht, in welcher herausgestellt wird, dass sich der Buddhismus als geeignet erweise, Leid bei allen Menschen zu bekämpfen, einen *polyphonen Klang* an (vgl. zum Begriff der Polyphonie Bachtin 1971), indem es auf irdisches Leid verweist und zugleich auch Assoziationen nach religiösen Heilswegen und einer damit verbundenen Überwindung von Leid im Buddhismus wachruft.

## FAZIT

Während viele Debatten über den Zusammenhang zwischen Religion und Entwicklungszusammenarbeit auf eine distinkte Ausrichtung von religiösen Projekten verweisen, zeigen sich die Projekte in Dhaka von außen als relativ neutrales Gebiet, in welchem die Schulen auf eine professionalisierte Art und Weise in Übereinstimmung mit nicht-religiösen NROs und staatlichen Schulen operieren und ein Dienstleistungsangebot machen, was einem ersten Eindruck nach von der Mehrheitsgesellschaft als wertfreie und gut etablierte Möglichkeit einer fundierten Schulausbildung angesehen wird. Wenngleich zur Wahrnehmung der Schulen durch Schülerschaft und Eltern eine genauere Untersuchung nötig wäre, lässt sich in Anbetracht dieses Beispiels argumentieren, dass eine Beteiligung von religiösen Akteuren in der Entwicklungszusammenarbeit (religiösen) Minderheiten ermöglicht, in einem von ihnen als relativ neutral gesetzten Raum Verbindungen zur Mehrheitsgesellschaft zu schaffen und dadurch eventuell Bilder und Wahrnehmungen ihrer Religion zu verändern. Konzepte der Entwicklungszusammenarbeit werden hier, wie in vielen entwicklungspolitischen Diskursen postuliert, als universell und für alle Menschen anwendbar dargestellt. Durch eine intensive Beziehung auf den nationalen Raum und eine Rückbindung an den Buddhismus als am besten geeignete Instanz, solche Prozesse umzusetzen, erfolgt dabei eine spezifische Anpassung. Dadurch, dass andere Instanzen ebenfalls an der Minderung von Leid und Armut arbeiten

können, der Buddhismus aber in besonderer Weise dazu qualifiziert sei, gehört dieser als herausragender Teil zu einem großen Ganzen. Durch diese Setzung werden auch Ansprüche der Einnahme einer neuen Position in einem nationalen Kontext formuliert.

Während in der Forschung etablierten Prämissen, welche im entwicklungspolitischen Raum auf universelle Anwendbarkeit zielen, häufig ein unter dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit versteckter Eurozentrismus zugeschrieben wird (vgl. Escobar 1995), scheinen diese Wahrnehmungen bei den buddhistischen NROs keine Rolle zu spielen. Entwicklungsdiskurse erweisen sich hier, wie Garling betont, als eine Alltagskategorie, die auch konstitutiv wirkt und im Feld von den beteiligten Akteuren verhandelt wird (vgl. Garling 2013: 46). Welchen Einfluss Religion im engeren Sinne auf die tempelbasierte Arbeit hat, ist schwierig einzuschätzen. Allerdings kann die Hinwendung zu sozialen Komponenten des Buddhismus in Bangladesch seit einigen Jahrzehnten als wichtiges Strukturmerkmal des Buddhismus in Bangladesch angesehen werden. Mit Blick auf die seit der Reformation wirkenden Mönche, die dem Sangha in Bangladesch vorstehen, den sogenannten Sangharajas, ist laut Paolo C. Tinti nur ein einziger im Wesentlichen als Abhidharma-Spezialist (d.h. Experte in der scholastischen Aufarbeitung und Systematisierung buddhistischer Lehren) und Meditationsmeister bekannt, während alle anderen vor allem für ihre Qualitäten als soziale Reformer Bekanntheit erlangt haben (vgl. Tinti 2008: 92). Dabei scheint es sich von Person zu Person stark zu unterscheiden, inwieweit buddhistische Sozialarbeit reflektiert, in Form von religionsinternen Erörterungen im engeren Sinne, mit der Ausübung von Religion verbunden wird.

Auch wenn sich auf den ersten Blick in den betrachteten Beispielen Prozesse abzeichnen, bei denen religiöse Organisationen sich immer stärker mit Moral und Sozialem beschäftigen und dadurch, wie oftmals argumentiert wird, in Gesellschaften mit abnehmender religiöser Bindung (vgl. Nassehi 2001) oder, wie man in Hinsicht auf dieses Beispiel argumentieren könnte, unter Bedingungen religiöser Pluralität Anschlussfähigkeit an größere Diskurse gewinnen, scheint es, zumindest mit Hinsicht auf dieses Beispiel, zu einfach zu sein, von einer vollständigen Abwesenheit des religiösen Bezuges zu sprechen. Durch die vielfältigen Bedeutungsanknüpfungen, die Wörter wie „Leid“ und „Entwicklung“ enthalten, und die Tatsache, dass die

meisten Beteiligten sowohl in soziale als auch in religiöse Tätigkeiten involviert sind, eröffnen sich diverse Anschlussmöglichkeiten im religiösen und entwicklungspolitischen Feld. Sie erschweren jedoch zugleich auch eine Einordnung hinsichtlich der Frage, welche Rolle säkulare und religiöse Bezüge in religiösen NROs spielen.

Lisa Wevelsiep ist Doktorandin und wissenschaftliche Mitarbeiterin am Centrum für Religionswissenschaftliche Studien (CERES) an der Ruhr-Universität Bochum. Sie hat Religionswissenschaft und Komparatistik studiert und beschäftigt sich in ihrer Dissertation mit transnationalen buddhistischen NRO-Netzwerken.

E-Mail: lisa.wevelsiep@rub.de

## BIBLIOGRAFIE

- Ahmad, Mokbul Morshed 2009. „For god’s sake: the religious non-governmental organizations in Bangladesh“, in: Munir Quddus, Ahmad Ahrar & Farida Chowdhury Khan (Hrsg.): *Recreating the commons? NGOs in Bangladesh*. Dhaka: University Press Limited, 183–206.
- Anderson, Benedict 2006 [1983]. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. 3. Aufl. London; New York: Verso.
- Appadurai, Arjun 1996. *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*. Minneapolis; London: University of Minnesota Press.
- Asadullah, Mohammad Niaz & Chaudhury, Nazmul 2013. „Peaceful coexistence? The role of religious schools and NGOs in the growth of female secondary schooling in Bangladesh“, in: *Journal of Development Studies* 49: 223–237.
- Bachtin, Michail 1971. *Probleme der Poetik Dostoevskijs*. München: Hanser.
- Bal, Ellen 2000. *They asked if we eat frogs: social boundaries and the Garo people of Bangladesh*. Delft: Eburon.
- Barnett, Michael & Stein, Janice Gross 2012. „Introduction: the secularization and sanctification of humanitarianism“, in: Michael Barnett & Janice Gross Stein (Hrsg.): *Sacred aid: faith and humanitarianism*. Oxford; New York: Oxford University Press, 3–37.

- Barua, B. P. 2001. *Ethnicity and national integration: a study of the Chittagong Hill Tracts*. New Delhi: Har Anand Publications.
- Barua, Dilip Kumar 2002. *Syncretism in Bangladeshi Buddhism: the role of Hindu mythology and ritual in Buddhist popular practices*. Nagoya: Chūbu Nihon Kyoiko Bunkakai.
- Bechert, Heinz 2008 [1984]. „Die Erneuerung des asiatischen und die Entstehung des abendländischen Buddhismus“, in: Heinz Bechert & Richard Gombrich (Hrsg.): *Der Buddhismus: Geschichte und Gegenwart*. 3. Aufl. München: C.H. Beck.
- Berkwitz, Stephen C. 2010. *South Asian Buddhism: a survey*. London; New York: Routledge.
- Bleie, Tony 2005. *Tribal peoples, nationalism and the human rights challenge: the Adivasi of Bangladesh*. Dhaka: University Press Limited.
- Brubaker, Rogers 2006. *Ethnicity without groups*. Cambridge: Harvard University Press.
- Chaudhuri, Sukomal 1982. *Contemporary Buddhism in Bangladesh*. Calcutta: Atisha Memorial Pub. Society.
- Chittagong Hill Tracts Commission 2015. *Press release: International Chittagong Hill Tracts Commission concerned about continued violation of rights of indigenous peoples of Bangladesh on the International Day of the World's Indigenous Peoples*. Dhaka; Kopenhagen (<[http://www.chtcommission.org/backend/product\\_picture/917doc.pdf](http://www.chtcommission.org/backend/product_picture/917doc.pdf)>, Zugriff: 26. Dezember 2016).
- Clarke, Adele E. 2005. *Situational analysis: grounded theory after the post-modern turn*. London; New Delhi: SAGE Publications.
- Clarke, Gerard 2007. „Agents for transformation? Donors, faith based organizations and international development“, in: *Third World Quarterly* 28: 77–96.
- Deitrick, Jim 2010. „Service and relief organizations“, in: Damien Keown & Charles S. Prebish (Hrsg.): *Encyclopedia of Buddhism*. London; New York: Routledge, 680–682.

- Dharmarajika 2006. *Appeal for assistance*.  
([http://www.nipponkan.org/dojo\\_news/06/jan-march/dharmarajika\\_monastery.pdf](http://www.nipponkan.org/dojo_news/06/jan-march/dharmarajika_monastery.pdf)), Zugriff: 14. August 2012).
- Dharmarajika 2011. *History overview*.  
(<https://sites.google.com/site/dharmarajika/background---history-overview>), Zugriff: 18. Dezember 2016).
- Escobar, Arturo 1995. *Encountering development: the making and unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- Fernando, Jude L. 2011. *The political economy of NGOs: state formation in Sri Lanka and Bangladesh*. London: Pluto Press.
- Frost, Mark 2002. „Wider opportunities: religious revival, nationalist awakening and the global dimension in Colombo, 1870–1920“, in: *Modern Asian Studies* 36: 937–967.
- Garling, Stephanie 2013. *Vom Störfaktor zum Operator: Religion im Diskurs der Entwicklungszusammenarbeit*. Wiesbaden: Springer.
- Gerharz, Eva 2000. *The construction of identities: the case of the Chittagong Hill Tracts in Bangladesh*. Bielefeld: Fakultät für Soziologie  
([http://www.sowi.rub.de/mam/content/sozentint/gerharz\\_\\_eva\\_the\\_construction\\_of\\_identities.pdf](http://www.sowi.rub.de/mam/content/sozentint/gerharz__eva_the_construction_of_identities.pdf)), Zugriff: 25. Dezember 2016).
- Gerharz, Eva 2001. „Ambivalences of development cooperation in post-conflict regions: ethnicity in the Chittagong Hill Tracts, Bangladesh“. Diploma thesis, University of Bielefeld  
([http://www.sowi.rub.de/mam/content/sozentint/gerharz\\_\\_eva\\_ambivalences\\_of\\_development\\_cooperation\\_in\\_post-conflict\\_regions.pdf](http://www.sowi.rub.de/mam/content/sozentint/gerharz__eva_ambivalences_of_development_cooperation_in_post-conflict_regions.pdf)), Zugriff: 25. Dezember 2016).
- Gerharz, Eva 2014. „Indigenous activism in Bangladesh: translocal spaces and shifting constellations of belonging“, in: *Asian Ethnicity* 15: 552–570.
- Glaser, Barney G. & Strauss, Anselm 1967. *The discovery of grounded theory: strategies for qualitative research*. Chicago: Aldine.
- Goetze, Dieter 2002. *Entwicklungssoziologie: eine Einführung*. Weinheim; München: Juventa.

- Gombrich, Richard & Obeyesekere, Gananath 1988. *Buddhism transformed: religious change in Sri Lanka*. Princeton: Princeton University Press.
- Hannerz, Ulf 1996. *Transnational connections: culture, people, places*. London; New York: Routledge.
- Hansen, Anne R. 2007. *How to behave: Buddhism and modernity in colonial Cambodia, 1860–1930*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Harper, Malcolm; Rao, D. S. K. & Sahu, Ashis Kumar 2008. *Development, divinity and Dharma: the role of religion in development and micro-finance institutions*. Warwickshire: Practical Action.
- Holenstein, Anne-Marie 2005. *Rolle und Bedeutung von Religion und Spiritualität in der Entwicklungszusammenarbeit: Ein Reflexions- und Arbeitspapier*. Bern: Direktion für Entwicklung und Zusammenarbeit (DEZA).
- International Network of Engaged Buddhists 2010. *Concept* (<<http://www.inebnetwork.org/ineb/concept>>, Zugriff: 18. August 2014).
- Khan, Abdul Mabud 1999. *Bangladesh indebtedness to Myanmar: a study of reformation movement in the Buddhist Sangha of Bangladesh (1856–1971)*. (Papers from the Myanmar Two Millennia Conference) Rangoon  
(<<http://bbsu.files.wordpress.com/2012/03/bangladesh-indebtedness-to-myanmar.pdf>>, Zugriff: 29. August 2015).
- Lehmann, Karsten 2016. „Religiöse Sedimente im Menschenrechtsdiskurs“, in: *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 2: 144–160.
- Leider, Jacques P. 2008. „Forging Buddhist credentials as a tool of legitimacy and ethnic identity: a study of Arakans subjection in nineteenth-century Burma“, in: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 51: 409–459.
- Leve, Lauren 2016. *The Buddhist art of living in Nepal: ethical practice and religious reform*. London; New York: Routledge.

- LeVine, Sarah & Gellner, David N. 2005. *Rebuilding Buddhism: the Theravada movement in twentieth-century Nepal*. Cambridge: Harvard University Press.
- Main, Jessica L. & Lai, Rangdao 2013. „Socially engaged Buddhism: introduction: reformulating socially engaged Buddhism as an analytical category“, in: *The Eastern Buddhist* 44: 1–34.
- Mathar, Tom 2008. „Making a mess with situational analysis?“, in: *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research* 9 (<<http://www.qualitativerecherche.net/index.php/fqs/article/view/432/934>>, Zugriff: 28. Dezember 2016).
- McMahan, David L. 2008. *The making of Buddhist modernism*. Oxford: Oxford University Press.
- Menzel, Ulrich 2010. „Entwicklungstheorie“, in: Franz Nuscheler, Ulrich Menzel & Reinhard Stockmann (Hrsg.): *Entwicklungspolitik: Theorien – Probleme – Strategien*. München: Oldenbourg, 11–160.
- Meyer, Birgit 2008. „Religious sensations: why media, aesthetics and power matter in the study of contemporary religion“, in: Hent de Vries (Hrsg.): *Religion beyond a concept*. New York: Fordham University Press, 704–723.
- Meyer, Birgit 2009. „Introduction: from imagined communities to aesthetic formations: religious mediations, sensational forms, and styles of binding“, in: Birgit Meyer (Hrsg.): *Aesthetic formations: media, religion and the senses in the making of communities*. New York: Palgrave Macmillan, 1–28.
- Mohsin, Amena 2003. *The Chittagong Hill Tracts, Bangladesh: on the difficult road to peace*. (International Peace Academy Occasional Paper Series) London: Lynne Rienner Publishers.
- Morgan, David 2005. *The sacred gaze: religious visual culture in theory and practice*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.
- Morgan, David 2010. „Introduction: the matter of belief“, in: David Morgan (Hrsg.): *Religion and material culture*. New York; London: Routledge, 1–18.

- Nassehi, Armin 2001. „Religion und Moral: Zur Säkularisierung der Moral und der Moralisierung der Religion in der modernen Gesellschaft“, in: Gert Pickel & Michael Krüggeler (Hrsg.): *Religion und Moral: Entkoppelt oder Verknüpft?* Opladen: Leske + Budrich, 21–39.
- Nkurunziza, Emmanuel 2007. *An overview of development studies*. (Religions and Development Working Paper 2.) Birmingham: International Development Department  
([http://epapers.bham.ac.uk/1496/1/Nkurunziz\\_Background\\_2007.pdf](http://epapers.bham.ac.uk/1496/1/Nkurunziz_Background_2007.pdf)), Zugriff: 28. Dezember 2016).
- Palma, Porimol 2004. „Lack of Funds Restrains Education of Orphans“, in: *The Daily Star: Star City* (25. Oktober 2004)  
(<http://www.thedailystar.net/2004/10/25/d410252509130.htm>), Zugriff: 28. Dezember 2016).
- Patrinos, Harry Anthony; Barrera-Osorio, Felipe & Guáqueta, Juliana 2009. *The role and impact of public-private partnerships in education*. Washington: The World Bank  
([http://siteresources.worldbank.org/EDUCATION/Resources/278200-1099079877269/547664-1099079934475/547667-1135281523948/2065243-1239111225278/Role\\_Impact\\_PPP\\_Education.pdf](http://siteresources.worldbank.org/EDUCATION/Resources/278200-1099079877269/547664-1099079934475/547667-1135281523948/2065243-1239111225278/Role_Impact_PPP_Education.pdf)), Zugriff: 28. Dezember 2016).
- Queen, Christopher S. & Salli B. King (Hrsg.) 1996. *Engaged Buddhism: Buddhist liberation movements in Asia*. New York: State University of New York Press.
- Rodriguez, Jason A. 2011. „Translating desires in Bodhgaya: Buddhism and development in the Land of Buddha’s Enlightenment“. Ph.D. dissertation, University of California Santa Cruz.
- Schendel, Willem van 1992. „The invention of the Jummas: state formation and ethnicity in southeastern Bangladesh“, in: *Modern Asian Studies* 26: 95–128.
- Schendel, Willem van 2009. *A history of Bangladesh*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schulze, Christine 2005. *Frieden durch Religion: Ein japanisches Modell*. Frankfurt am Main et al.: Peter Lang Verlag.

- Schuurman, Frans J. 2000. „Paradigm lost, paradigms regained? Development studies in the twenty-first century“, in: *Third World Quarterly* 21: 7–20.
- Sraman, Gyana Ratna 2004. „Buddhist welfare organisations in Bangladesh: its role in the modern society“, in: *Journal of Buddhist and Indian Studies* 50: 976–979.
- Tinti, Paola C. 2008. „Between two civilizations: history and self-representation of Bangladeshi Buddhism“. Ph.D. dissertation, University of Oxford.
- Tomalin, Emma 2012. „Thinking about faith-based organisations in development: where have we got to and what next?“, in: *Development in Practice* 22: 689–703.
- Uddin, Sufia M. 2006. *Constructing Bangladesh: religion, ethnicity and language in an Islamic nation*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Vásquez, Manuel A. & Friedmann Marquardt, Marie 2003. *Globalizing the sacred: religions across the Americas*. New Brunswick; New Jersey; London: Rutgers University Press.
- Weber, Max 1996. *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen Hinduismus und Buddhismus: Schriften 1916–1920*. (Max Weber Gesamtausgabe 20.) Herausgegeben von Helwig Schmidt-Glintzer in Zusammenarbeit mit Karl-Heinz Golzio. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- White, Sarah C. 1999. „NGOs, civil society and the state in Bangladesh: The politics of representing the poor“, in: *Development and Change* 30: 307–326.
- White, Sarah C.; Devine, Joe & Jha, Shreya 2010. *Religion, development and wellbeing in India*. (Religions and Development Working Paper 54.) Birmingham: International Development Department ([https://assets.publishing.service.gov.uk/media/57a08b3540f0b652dd000b74/working\\_paper\\_54.pdf](https://assets.publishing.service.gov.uk/media/57a08b3540f0b652dd000b74/working_paper_54.pdf), Zugriff: 28. Dezember).

