

# Buddhismus im heutigen Java und Bali

Heinz Bechert

## 1. Vorbemerkung

In den letzten Jahrzehnten erschienen zahlreiche Untersuchungen über die sog. buddhistische Erneuerungsbewegung in Süd- und Südostasien, wobei auch der Einfluß des "westlichen Buddhismus" auf die Entwicklung des Weltbildes der buddhistischen "Modernisten"<sup>1</sup> berücksichtigt worden ist. Im frühen 19. Jahrhundert war der Buddhismus in den asiatischen Ländern in einer Vielzahl von Formen verbreitet, in denen sich buddhistische Grundanschauungen mit den unterschiedlichsten Formen traditioneller Vorstellungen und Praktiken verbunden hatten. Das Interesse, das westliche Philosophen und Philologen an der Erforschung der Lehren des ursprünglichen Buddhismus zeigten, veranlaßte auch die buddhistischen Reformer, nach den "ursprünglichen" Grundlagen der buddhistischen Lehre zu suchen. Sie interpretierten diese als ein philosophisches Lehrgebäude, das in erster Linie für die Verwirklichung eines Erlösungsweges für den Einzelnen verkündet worden war. Die traditionelle Kosmologie, Wunderglauben usw. wurden als unwesentliche und sekundäre Modifikationen des Buddhismus verstanden, die sich im Laufe seiner langen Geschichte entwickelt hatten. Buddhismus wurde dementsprechend als ein rationales Denksystem aufgefaßt, das sich in voller Übereinstimmung mit den Erkenntnissen moderner Wissenschaft befinde. Viele moderne Buddhisten wandten sich auch gegen die traditionelle Vorstellung, daß die buddhistische Lehre nur Aussagen über die Erlösung aus dieser unserer Welt zu machen vermöge. Sie betonten die Verantwortlichkeit der Buddhisten für die Gestaltung unserer Welt und die Wahrnehmung sozialer Aufgaben. Während der späten Phase der Kolonialzeit nahmen sie am Unabhängigkeitskampf teil. Ein weiteres wichtiges Element des buddhistischen Modernismus besteht in der Erneuerung und Popularisierung der Meditationspraxis. Während die Kenntnis von Meditationsübungen traditionell von einem Meister an wenige sorgfältige ausgesuchte Schüler weitergegeben wurde, wur-

---

1 Die Bezeichnung "buddhistischer Modernismus" wurde vom Verfasser dieser Zeilen in Anlehnung an den Titel eines Werkes der französischen Buddhistin Alexandra David-Neel eingeführt; vgl. H. Bechert, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravada-Buddhismus*, Band 1, Frankfurt 1966, p. 37-195.

den nun Formen entwickelt, die eine Teilnahme größerer Gruppen buddhistischer Laienanhänger an Meditationskursen ermöglichte.

Indonesien<sup>2</sup> gehört nicht zu den traditionell buddhistischen Ländern, sondern ist ganz überwiegend ein islamisches Land. Deshalb war ich überrascht und auch ein wenig skeptisch, als ich in buddhistischen Zeitschriften<sup>3</sup> sowie in zwei Sammelbänden<sup>4</sup> Berichte über eine starke buddhistische Erneuerungsbewegung in Indonesien fand. Meine Beobachtungen in den Jahren 1979, 1980 und 1983 bestätigten jedoch die Richtigkeit dieser Berichte. Bei diesen Besuchen habe ich auch eine größere Sammlung buddhistischer Schriften in Bahasa Indonesia erwerben können. Ergänzende Informationen fand ich in Bibliotheken, vor allem im Perpustakaan Nasional in Jakarta, in der Bibliothek der Zentrale der World Fellowship of Buddhists in Bangkok, in der Cornell University Library in Ithaca und in der Staatsbibliothek der Stiftung Preußischer Kulturbesitz in Berlin.

Egaku Mayeda publizierte schon 1978 eine Studie über einen modernen Ritualltext aus Java<sup>5</sup>, 1981 gab ich kurze Überblicke über "Buddhaya"<sup>6</sup> und über die heutige Situation des Buddhismus in Indonesien<sup>7</sup>. Seither haben sich noch Yoneo

- 
- 2 Im vorliegenden Beitrag wird die in der Bahasa Indonesia heute gebräuchliche Orthographie im allgemeinen auch für Namen und Bezeichnungen indischer, altjavanischer und siamesischer Herkunft verwendet (Siwa für Siva usw.). Für speziell buddhistische Termini werden die in indonesischen buddhistischen Publikationen eingeführten Schreibungen verwendet (Bodhisatva, Nirvana usw.), nicht die in Indonesien sonst üblichen (Bodhisatwa, Nirwana usw.).
  - 3 So beispielsweise in der in Colombo erscheinenden Zeitschrift "World Buddhism", Vol. I, no. 5 (Dec. 1952), p. 5; Vol. II, no. 8 (March 1954), p. 2; Vol. VI, no. 9 (April 1958), pp. 3-4 usw.; in "Visakha Puja" (Bangkok) 2516 (1973), pp. 44 f. usw.
  - 4 J. W. M. Bakker, "Contemporary Buddhism in Indonesia", in: Buddhism in the Modern World, ed. Heinrich Dumoulin and John C. Maraldo, New York 1976, pp. 147-152 (Angaben in Einzelheiten leider z. T. ungenau); ferner Drs. Sasanasuriya, "The History of Buddhism in Indonesia", in: Narada Felicitation Volume, ed. Piyadassi Thera, Kandy 1979, pp. 114-119 (Bemerkungen über "revival of Buddhism in Java", pp. 117-119).
  - 5 Egaku Mayeda, "Buddhist Ritual for Laymen Recently Formulated in Indonesia, as seen in Pancaran Bagia", in: Bukkyo Kenkyu (Buddhist Studies) 7 (1978), pp. 9-16 (in japanischer Sprache). Den Hinweis auf diesen Aufsatz verdanke ich Prof. O. v. Hinüber (Freiburg).
  - 6 H. Bechert, "The Buddhaya of Indonesia: A Syncretistic Form of Theravada", in: Journal of the Pali Text Society 9 (1981), pp. 10-21.
  - 7 Ders., "Buddhismus in Indonesien: Bemerkungen zur Renaissance des Buddhismus in Java und Bali", in: Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques, Academie Royale de Belgique 67 (1981-83), pp. 128-142.

Ishii<sup>8</sup> und Iem Brown<sup>9</sup> zu dem Thema geäußert. In der wissenschaftlichen Literatur ist also, soweit mir bekannt, noch wenig zu unserem Thema publiziert worden.

Die Situation der buddhistischen Minorität in Indonesien ist sehr verschieden von derjenigen der Buddhisten in den traditionell buddhistischen Ländern. Auf den folgenden Seiten soll versucht werden, die hauptsächlichsten Charakteristika und die allgemeine Situation des indonesischen Buddhismus zu umreißen. Dabei beschränke ich mich auf Java und Bali, weil ich nur diese Landesteile, die das geistige Zentrum der indonesischen Inselwelt repräsentieren, besucht habe.

## 2. Historischer Hintergrund

Die indonesische Inselwelt ist schon früh in den Ausstrahlungsbereich indischer Kultur geraten. Wenn wir von der "Hinduisierung" Südostasiens sprechen, die bereits in den ersten Jahrhunderten n. Chr. begann und in deren Verlauf sich die meisten Kulturen Südostasiens unter dem prägenden Einfluß Indiens tiefgreifend veränderten, so meinen wir damit die Einwirkungen buddhistischer ebenso wie hinduistischer Traditionen. In Indonesien zeigten die beiden großen indischen Religionen schon verhältnismäßig früh Tendenzen zu einer Verschmelzung. Sie waren zunächst Sache einer höfischen Oberschicht, setzten sich aber dann verhältnismäßig bald bei größeren Teilen der Bevölkerung durch.

Die Entwicklung des Buddhismus in Indonesien seit dem 4. Jahrh. n. Chr. ist uns in erster Linie aus epigraphischen und aus archäologischen Zeugnissen bekannt. Außerdem berichteten die berühmten chinesischen buddhistischen Pilger über die Lage des Buddhismus in Indonesien. Im Laufe der Entwicklung traten Mantrayana und Vajrayana ganz in den Vordergrund, also die seit der Mitte des ersten nachchristlichen Jahrtausends zunächst in Indien entstandenen und dann verhältnismäßig bald auch in anderen Teilen der buddhistischen Welt verbreiteten Formen des "tantrischen" Buddhismus. Charakteristisches Merkmal dieser Religionsformen ist die Lehre von der Möglichkeit eines verkürzten Weges zur Erreichung des Nirvana durch die Anwendung neuer Heilmittel. Die wichtigsten dieser neuen Heilmittel sind bestimmte Rituale, die Anwendung von heiligen Worten und Silben sowie neue Lehren über den Sitz der geistigen Kräfte in der körperlichen Struktur des Men-

---

8) Yoneo Ishii, "Modern Buddhism in Indonesia", in: *Buddhist Studies in Honour of Hamalava Saddhatissa*, Nugegoda 1984, pp. 108-115.

9) Iem Brown, "Contemporary Indonesian Buddhism and Monotheism", *Journal of South-east Asian Studies* 18 (1987), pp. 108-117.

schen. Die tantrischen Systeme werden jeweils von bestimmten Kultgemeinschaften angewandt. Ihre wichtigsten Lehren werden im Gegensatz zu den Lehren der früheren Formen des Buddhismus nicht öffentlich verkündet, sondern sind nur dem Eingeweihten zugänglich.

Das berühmteste literarische Zeugnis des altjavanischen Buddhismus tantrischer Prägung ist unter dem Namen Sang hyang Kamahayanikan ("Göttliche Mahayana-Religion") überliefert. Der in den Manuskripten enthaltene Text besteht aus zwei selbständigen Werken: Sanghyang Kamahayanikan Mantranaya und Sanghyang Kamahayanikan<sup>10</sup>. Ersteres ist eine Ansprache oder Predigt, die bei der Initiation buddhistischer Mönche in ein tantrisches System vorgetragen wird, in 42 Sanskrit-Versen mit altjavanischem Kommentar. Schon 1915 hat der japanische Gelehrte Wogihara Unrai die Quelle der Sanskrit-Verse in zwei aus Indien stammenden Werken des tantrischen Buddhismus bestimmt<sup>11</sup>. Der zweite Teil wird von Jacob Ensink in die Periode zwischen der ersten Hälfte des 10. und der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts datiert<sup>12</sup>.

Spätestens in dieser Periode hat sich in Java eine Religionsform herausgebildet, die man als Synkretismus oder "Vermengung" von Hinduismus und Buddhismus charakterisieren kann<sup>13</sup>. Dabei behalten die beiden Traditionen ein gewisses Maß an Selbständigkeit, doch wird gelehrt, daß sie letztlich nicht verschieden seien. Buddha und Siwa (Śiva) "sind verschieden, aber doch einer"<sup>14</sup>. Diese Religion war Staatskult in der Zeit der Singhasari-Dynastie (1222 – 1292) und der Majapahit-Dynastie (1294 – 1478).

- 
- 10 Erstausgabe des Textes: Sang hyang Kamahayanikan, ed. J. Kats, 's-Gravenhage 1910. In Indonesien erschienen 1971, 1973 und 1979 neue Ausgaben des Werkes
- 11 Siehe J. W. de Jong, "Notes on the Sources and the Text of the Sanghyang Kamahayanikan Mantranaya", in: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 130 (1974), pp. 465-482. Übersetzung des Textes: Sang Hyang Kamahayanikan Mantranaya, Ansprache bei der Weihe buddhistischer Mönche aus dem Altjavanischen übersetzt und sprachlich erläutert von K. Wulff, København 1935. Vgl. ferner Helmuth von Glasenapp, "Ein buddhistischer Initiationsritus des javanischen Mittelalters", in: Helmuth von Glasenapp, *Ausgewählte Kleine Schriften*, hrsg. Heinz Bechert und Volker Moeller, Wiesbaden 1980, pp. 462-477.
- 12 Vgl. Jacob Ensink, "Śiva-Buddhismus in Java und Bali", in: *Buddhism in Ceylon and Studies on Religious Syncretism in Buddhist Countries*, ed. H. Bechert, Göttingen 1978, p. 181.
- 13 Zur Frage der Bezeichnung für diese Religionsmischung siehe Ensink, a.a.O., p. 182.
- 14 So im Sutasoma kakavin; siehe Ensink, a.a.O., p. 182.

Seit dem frühen 15. Jahrh. faßte der Islam in Java Fuß und breitete sich langsam, aber stetig aus. Spätestens im frühen 17. Jahrh. war die gesamte Insel zum Islam bekehrt. Die letzten Hindu-Fürsten und ein Teil der Hindu-Bevölkerung wanderten im frühen 16. Jahrhundert nach Bali aus, das schon 1343 Teil des Majapahit-Reiches geworden war. Hier hat sich diese synkretistische Religion, die man als "Śīva-Buddhismus" bezeichnet, bis auf den heutigen Tag erhalten.

### 3. Der Śīva-Buddhismus

Der "Śīva-Buddhismus" ist die Religion der großen Bevölkerungsmehrheit der Insel Bali. Außerdem bekennt sich dazu ein Teil der Bevölkerung der Insel Lombok. In den letzten Jahrzehnten haben eingewanderte Balinesen den Śīva-Buddhismus in javanische Großstädte mitgebracht<sup>15</sup>. Schließlich hat eine besondere Form dieser Religion bei dem in abgelegenen Berggebieten Ostjawas in der Nähe des Vulkans Bromo lebenden Volk der Tengger, die sich der Islamisierung entziehen konnten, überlebt.

Die Hindu-Tradition sowie autochthone, nur an der Oberfläche an den Hinduismus angepaßte Vorstellungen haben die buddhistischen Elemente so stark in den Hintergrund gedrängt, daß diese Religionsform heute die offizielle Bezeichnung "agama Hindu" trägt. In der lokalen Tradition wird sie allerdings oft noch als "agama Buddha"<sup>16</sup> bezeichnet, und zwar auch in Gebieten, in denen ihr buddhistische Elemente fast gänzlich fehlen, z. B. bei den Tengger in Ost-Java<sup>17</sup>.

Eine zusammenfassende Charakterisierung des Śīva-Buddhismus, auf die hier verwiesen werden kann, verdanken wir Jacob Ensink<sup>18</sup>. In der reichen literarischen Überlieferung der balinesischen Priester sind nur wenige buddhistische Texte erhalten. Dazu gehört der sog. Buddhaveda. Er enthält die von den buddhistischen Brahmanen reziitierten Texte, die allerdings in erheblichem Maße von śīvaitischen Vorstellungen und Götternamen beeinflußt sind<sup>19</sup>. Unter den 953 von T. Goudriaan und

15 Vgl. J. B. A. F. Mayer Polak, "Verrassende herleving van Hindoeisme op Java", in NRC vom 19.12.1968 (Mitteilung von Prof. Ensink).

16 Diese Bezeichnung geht nach Niels Mulder auf eine Verwechslung des javanischen Wortes für "alt" mit "Buddha" zurück; vgl. N. Mulder, "Saminism and Buddhism: A Note on a Field Visit to a Samin Community", in: *Asia Quarterly* 1974, pp. 255, note 6.

17 In modernen buddhistischen Veröffentlichungen werden die Tengger dementsprechend oft als Buddhisten in Anspruch genommen.

18 Ensink, a.a.O. (Anm. 12), pp. 178-198.

19 C. Hooykaas, "Buddhism in Bali", in: *Felicitation Volumes of Southeast-Asian Studies presented to Prince Dhaninivat*, Vol. I, Bangkok 1965, pp. 25-33.

C. Hooykaas edierten balinesischen Kultliedern in Sanskrit werden 125 von den buddhistischen Brahmanen rezitiert, aber nur 40 davon können inhaltlich als buddhistische Texte bestimmt werden<sup>20</sup>. Im Jahre 1967 stellten F. Goudriaan und C. Hooykaas fest, daß sich unter den Priestern dieser Religion nur noch zehn in Bali und sechs in Lombok als buddhistische Priester bezeichneten, während es mehrere hundert śivaitische Priester gibt. Das Ritual beider Priestertraditionen ist von C. Hooykaas ausführlich dargestellt worden<sup>21</sup>. Man kann zwar von einer in den Familien erblichen Tradition buddhistischer Priester innerhalb des balinesischen Śiva-Buddhismus, nicht aber von einer selbständigen buddhistischen Tradition innerhalb dieser Religion sprechen.

#### 4. Die Anfänge der buddhistischen Erneuerungsbewegung

Erst seit den letzten Jahrzehnten kann man in Java und Bali wieder von Buddhismus im eigentlichen Wortsinn sprechen. Allerdings hatten die chinesischen Einwanderer in Indonesien schon seit Ende des 19. Jahrhunderts eine Art traditionellen Buddhismus praktiziert, nämlich die im chinesischen Volk verbreiteten Kultformen<sup>22</sup>. Diese repräsentierten in erster Linie den in den Herkunftsgebieten der Einwanderer verbreiteten traditionellen chinesischen Synkretismus, in dem Elemente des Mahayana-Buddhismus, des Konfuzianismus und des Taoismus verschmolzen waren. In den Großstädten, vor allem in Batavia (Jakarta) und in Surabaya, gab es mehrere Tempel dieser Kulte. Ihre Anhänger setzten sich in der frühen Periode noch nicht mit den theoretischen Grundlagen ihrer Religion auseinander, sondern beschränkten sich auf die Durchführung von Kulthandlungen.

Die Beschäftigung mit grundsätzlichen Fragen begann im Kreise der von Anfang an stark synkretistischen theosophischen Bewegung. Seit dem Besuch von

20 T. Goudriaan and C. Hooykaas, *Stuti and Stava of Balinese Brahman Priests*, Amsterdam 1971, p. 573.

21 C. Hooykaas, *Surya-Sevana: The Way to God of a Balinese Śiva Priest*, Amsterdam 1966; ders., *Balinese Bauddha Brahmans*, Amsterdam 1973.

22 Über die Situation der chinesischen Minderheit in Indonesien unterrichtet Leo Suryadinata, *Pribumi Indonesians, the Chinese Minority and China*, Singapore 1978. Siehe ferner Mary F. Somers Heidhues, "Dutch Colonial and Indonesian Nationalist Policies toward the Chinese Minority in Indonesia", in: *Verfassung und Recht in Übersee* 1972, pp. 251-261 und dies., "Die chinesische Minderheit im politischen Leben Indonesiens", in: *Zeitschrift für Politik* 1968, pp. 337-352.

Colonel H. S. Olcott und Madame Blavatsky in Ceylon im Jahre 1880 bestanden enge Verbindungen der Theosophen zur buddhistischen Erneuerungsbewegung<sup>23</sup>. Die erste theosophische Gesellschaft Javas wurde schon drei Jahre später (1883) von Madame Blavatsky gegründet. An diesen Aktivitäten waren Europäer in erheblichem Maße beteiligt, doch ist auch das Interesse von Angehörigen der einheimischen Oberschicht und der chinesischen Minderheit an buddhistischen Anschauungen durch die theosophische Gesellschaft geweckt worden. Für die beteiligten Chinesen lieferte diese Bewegung eine intellektuelle Begründung ihrer traditionellen Kulte<sup>24</sup>.

Die erste eigentlich buddhistische Gesellschaft verstand sich als javanischer Zweig der "International Buddhist Mission" mit Hauptsitz in Thaton in Birma. Sie wurde 1929 von dem Holländer W. J. van Dienst gegründet, hieß "The Java Buddhist Society" und publizierte 1933 bis 1934 die Zeitschrift "Namo Buddhaya" in niederländischer Sprache<sup>25</sup>. 1934 trat an ihre Stelle "Het Centraal Boeddhistisch Instituut voor Java" mit der Zeitschrift "De Dhamma in Nederlandsch-Indie". Van Dienst veröffentlichte 1935 auch eine Sammlung von Auszügen aus dem Kanon der Theravada-Buddhisten, ebenfalls holländisch<sup>26</sup>.

In den meisten neueren einheimischen Darstellungen der Geschichte des indonesischen Buddhismus<sup>27</sup> wird der Besuch des singhalesischen Mönches Narada Thera aus der Klostersgemeinschaft des Vajirarama in Colombo in Java 1934 als Anfang der Wiederbelebung des javanischen Buddhismus angesehen. Narada, der auch in mehreren anderen Ländern als erfolgreicher buddhistischer Missionar tätig war<sup>28</sup>, kam auf Einladung der Theosophen nach Java, pflanzte einen Bodhi-Baum beim Borobudur und war an der Gründung der "Java Buddhist Association" (Perhimpunan Agama Buddha) in Buitenzorg (Bogor) und in Batavia (Jakarta) beteiligt.

23 Vgl. Bechert, Buddhismus, Staat und Gesellschaft (s. Anm. 1), p. 45.

24 Vgl. auch Ishii, a.a.O. (Anm. 8), pp. 108 f.

25 Im Perpustakaan Nasional finden sich Bd. 1, Heft 1-3 und Bd. 2, Heft 1 dieser in Buitenzorg (Bogor) publizierten Zeitschrift.

26 Die Zeitschrift erschien 1934. Titel des Buches: Het Boeddhisme der Soetta's: Eene verzameling van gedeelten uit den Pali-Canon, ten dienste van het Centraal Boeddhistische Instituut voor Java en der Netherlands Indies Section van The International Buddhist Mission (Thaton, Burma), door W. J. van Dienst, Soekaboemie 1935.

27 Die übersichtlichste und meist benützte Darstellung findet sich bei S. Widyadharma, Agama Buddha dan Perkembangannya di Indonesia, Tangerang 1982, pp. 8-15. (Die erste Auflage erschien 1976).

28 Über Narada siehe: A Felicitation Volume presented to the Ven. Narada Mahathera, ed. Piyadassi Thera, Kandy 1979.

In demselben Jahr wurde eine religiöse Gesellschaft zur Pflege der chinesischen Tradition namens "Sam Kauw Hwee" gegründet; ihr Initiator war der auch als Verfasser zahlreicher theosophischer und buddhistischer Bücher bekannt gewordene Kwee Tek Hoay (1886-1952). Von 1934 bis 1942 erschien die Zeitschrift "Sam Kauw Gwat Po" in Bahasa Indonesia als gemeinsames Organ von "Sam Kauw Hwe Batavia" und "Batavia Buddhist Association".

## 5. Die buddhistische Bewegung der Nachkriegszeit bis 1965

Nach einer durch die politische Entwicklung, insbesondere auch den Unabhängigkeitskampf bedingten Unterbrechung der Aktivitäten der buddhistischen Vereine scheinen zunächst die chinesisch-buddhistischen Vereinigungen ihre Tätigkeit wiederaufgenommen zu haben. Sie schlossen sich 1952 zu einer Dachorganisation namens "Gabungan Sam Kauw Indonesia" (GSKI) zusammen, die 1954 in "Gabungan Tridharma Indonesia" (GTI) umbenannt wurde<sup>29</sup>. Aus dem Kreise ihrer Mitglieder stammt Tee Boan An<sup>30</sup>, der am 23. Januar 1923 in Buitenzorg (Bogor) geboren wurde, nach einer Ausbildung an der Technischen Hochschule in Bandung in Groningen Physik und Chemie studierte und danach Physiklehrer in Jakarta wurde. Tee Boan An war seit 1950 Buddhist und wurde schon 1952 Vizepräsident (wakil ketua) des GSKI. Er reiste 1953 nach Birma und erhielt dort am 23. Januar 1954 die Mönchsweihe. Sein Lehrer war der als Meditationsmeister weltweit bekannte Mahasi Sayadaw Shin Sobhana Mahathera; an der Ordinationszeremonie nahm auch der singhalesische Mönch Balangoda Ananda Metteyya, einer der einflußreichsten Mönche Ceylons, teil. Tee Boan An erhielt den geistlichen Namen Ashin Jinarakkhita<sup>31</sup>.

Nach seiner Rückkehr nach Indonesien gründete Jinarakkhita 1957 die buddhistische Laienorganisation "Persaudaraan Upasaka-Upasika Indonesia" (PUUI), die bald zahlreiche Ortsvereine unterhielt. 1958 wurde in Semerang das "Perhimpunan Buddhis Indonesia" (PERBUDI)<sup>32</sup> als ein Zusammenschluß örtlicher buddhistis-

29 Widyadharma, a.a.O., p. 10; Moerthiko, *Riwayat Klenteng, Vihara, Lithang, Tempat Ibadat Tridharma se-Java*, Semerang (1980), p. 109.

30 Diese Namensform wird in der 1982 erscheinenden in Bandung erschienenen Festschrift zu seinem 30. Ordinationsjubiläum gebraucht: Sang Penghasuh 30 tahun pengabdian suci Y. A. Maha Nayaka Sthavira Ashin Jinarakkhita, p. 16. Sonst findet man häufig die Schreibung The Boan An (z. B. bei Widyadharma, a.a.O., p. 10.)

31 Zur Biographie Jinarakkhitas siehe die in Anm. 30 angeführte Festschrift.

32 Zu unterscheiden von dem nachher anzuführenden PERBUDDHI, mit dem es in der Literatur gelegentlich verwechselt wird.



cher Vereine gegründet; Hauptsitz war seit 1965 Jakarta. Anstöße für die weitere Ausbreitung des Buddhismus gab 1959 der Besuch einer Delegation von 13 Mönchen aus Ceylon, Thailand und Kambodscha. Damals wurde von einer aus den dreizehn Gästen und Jinarakkhita bestehenden Mönchsgemeinde die erste Mönchsordination nach Theravada-Ritus auf indonesischem Boden durchgeführt.

Die Mission aus den Theravada-Ländern sowie die Tätigkeit Jinarakkhitas, der nun den Titel eines Thera oder Sthavira ("Ordensältester") oder sogar Mahanayaka-Thera ("Großer Leitender Ordensältester") führte und damals von allen Mönchen des Landes als ihr geistliches Oberhaupt anerkannt wurde, konnten den Buddhismus Javas damals für oberflächliche Betrachter als vom Theravada beherrscht erscheinen lassen. Dieses Bild vermitteln uns die Ausführungen von J. W. M. Bakker<sup>33</sup> und anderer moderner Autoren, sowie mehrere neuere indonesische Publikationen. So schreibt z. B. Harsa Swabodhi in einer Abhandlung, erst 1950 habe durch Jinarakkhita die Wiederbelebung des Buddhismus in Indonesien begonnen<sup>34</sup>. Als Mitglied der internationalen buddhistischen Organisation "World Fellowship of Buddhists" erscheint seit 1964 das PERBUDI, nach 1970 das PERBUDDHI. Tatsächlich aber war schon vor 1965 die Verschmelzung dieser Bewegung mit Traditionen der chinesisch-synkretistischen Religionsform im Gange, und diese bildeten immer noch die stärkste Gruppe unter den Buddhisten Javas. Seit 1976 vertritt das "Gabungan Tridharma Indonesia" die indonesischen Buddhisten im "World Fellowship of Buddhists."<sup>35</sup>

## 6. Die Entwicklung 1965 bis 1974 und die Adi-Buddha-Kontroverse

Der Staatsstreichversuch von 1965 sowie das Verbot des Kommunismus stellte auch die Buddhisten vor eine neue Situation. Die Staatsphilosophie Indonesiens ist bekanntlich im Jahre 1945 formuliert und als "Pancasila" bezeichnet worden. Dieses Wort geht natürlich auf die Bezeichnung für die fünf buddhistischen Grundgebote zurück, doch sind die Inhalte hier völlig anders bestimmt worden. Das erste der Prinzipien lautet "Ketuhanan Yang Maha Esa", d.h. Glauben an Gott. Dieser ist als

33 Siehe Anm. 4.

34 Harsa Swabodhi, *Buddha Dharma Pelbagai Yana*, Medan 1979, p. 184.

35 Reports on the General Council Meeting and the Seventh General Conference of the World Fellowship of Buddhists (1964), Bangkok 1965, p. 21 und 61; W. F. B. Regional Centres Record, publ. by W. F. B. Secretariat, Bangkok 1984, 71-73. PERBUDDHI hat sich um das Jahr 1977 aufgelöst.

eines der Pancasila-Prinzipien Bestandteil der Grundgesetze der Republik Indonesien. Die marxistischen Kommunisten bekennen sich bekanntlich nicht zum Glauben an Gott und nicht zu einer Religionsgemeinschaft. Da nun in Indonesien Atheismus, Religionslosigkeit und Kommunismus gleichgesetzt wurden, gerieten Religionslose insgesamt in den Verdacht, Kommunisten und damit Staatsfeinde zu sein. In Indonesien sind nur sechs Religionen (agama) offiziell als solche anerkannt: Islam (agama Islam), katholisches Christentum (agama Kristen Katolik), protestantisches Christentum (agama Kristen Protestan), Hinduismus (agama Hindu), Buddhismus (agama Buddha), sowie Konfuzianismus (agama Kong Hu Cu)<sup>36</sup>. Dies bedeutete, daß sich jeder Einwohner Indonesiens für seine Identitätskarte als Anhänger einer dieser Religionen bezeichnen mußte, um dem Verdacht zu entgehen, religionslos und damit Kommunist zu sein.

Ganz ohne Zweifel hat diese Entwicklung zu einer Stärkung der buddhistischen Bewegung in Indonesien beigetragen. So schlossen sich nicht nur viele vorher religionslose Angehörige der chinesischen Minderheit buddhistischen Gruppen an<sup>37</sup>, sondern auch Angehörige solcher echt javanischer Gruppen, deren mystische Neigungen Geistesverwandtschaft zu buddhistischen Anschauungen aufweisen. Dazu gehören die Angehörigen der Samin-Bewegung, über deren Bekehrung zum Buddhismus Niels Mulder Beobachtungen aus dem Jahre 1973 mitgeteilt hat<sup>38</sup>.

Die von den Theravada-Ländern ausgehenden buddhistischen missionarischen Aktivitäten wurden durch die Ereignisse von 1965 nicht unterbrochen. Waren zunächst Sri Lanka (Ceylon) und Burma hauptsächliche Ausgangspunkte dieser Missionen gewesen, so trat nun Thailand in den Vordergrund. 1966 wurden zwei Indonesier im Wat Benchamabopit in Bangkok zu Mönchen ordiniert, 1967 einer in Sri Lanka. 1969 machte ein berühmter Meditationslehrer aus dem Wat Paknam in Thonburi einen Besuch in Indonesien<sup>39</sup>. Eine bedeutende Rolle spielten schließlich Mönche aus dem Wat Bovoranives (Wat Bovorn) in Bangkok, die zur reformistischen Gruppe "Dhammayuttika-Nikaya" innerhalb des Thai-Sangha gehören. Phra Sasanasobhana, Abt dieses Tempels, bereiste Indonesien 1968 und 1970 zusammen mit mehreren anderen Thai-Mönchen; einigen indonesischen Buddhisten wurde da-

36 Über Konfuzianismus im heutigen Indonesien, sein Verhältnis zum Buddhismus und die Rolle des Sam Kauw Hwee für den Konfuzianismus siehe Leo Suryadinata, *The Chinese Minority in Indonesia*, Singapore 1978, pp. 55-62.

37 Vgl. auch Suryadinata. a.a.O. (Anm. 36), pp. 59 f.

38 Niels Mulder, "Saminism and Buddhism", a.a.O. (Anm. 16), pp. 253-258. Über die Samin-Bewegung siehe Harry A. Benda and Lance Castles, "The Samin Movement", in: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 125 (1969), pp. 207-240.

39 Widyadharma, a.a.O. (Anm. 27), pp. 11 f.

mals am Borobudur die Mönchsweihe erteilt. Bhikkhu Khantipalo hat einen ausführlichen Reisebericht über die Mission von 1970 publiziert<sup>40</sup>.

Im Jahre 1970 wurden vier buddhistische Vereinigungen, nämlich PERBUDI und PUUI (siehe oben) sowie "Gerakan Pemuda Buddhis Indonesia" (GPBI, "Bewegung buddhistischer junger Männer Indonesiens") und "Wanita Buddhis Indonesia" (Buddhistische Frauen Indonesiens") zu dem ebenfalls "Perhimpunan Buddhis Indonesia" (nunmehr als PERBUDDHI abgekürzt) genannten Verband zusammengeschlossen. 1972 erfolgte ein Zusammenschluß des PERBUDDHI mit sechs anderen buddhistischen Vereinen zur Dachorganisation "Buddha Dharma Indonesia", aus der allerdings einige Mitgliedsorganisationen bald wieder ausschieden<sup>41</sup>.

In dem erwähnten Bericht des Khantipalo wird bereits das Problem angesprochen, das unter den Buddhisten Indonesiens in den folgenden Jahren zu bitteren Kontroversen und zur Spaltung der Theravada-Gemeinden führen sollte. Bekanntlich ist der Buddhismus von Haus aus eine nicht-theistische Religion, woraus man Schwierigkeiten hinsichtlich der Erfüllung der Forderung nach dem Glauben an Gott ableiten könnte. Zunächst scheint dies in der Öffentlichkeit keine größeren Diskussionen veranlaßt zu haben, zumal in der traditionellen chinesischen Form des Buddhismus Götterkulte eine große Rolle spielen und auch Laienanhänger der Theravada-Richtung durchaus weiter an solchen Kulturen teilnahmen. Im Kreise der von der Theravada-Tradition geprägten Buddhisten hatte Jinarakkhita zudem schon 1965 die These formuliert, der Buddhismus Indonesiens sei keineswegs atheistisch, sondern kenne eine höchste Gottheit in Gestalt des Adi-Buddha (Ādi-Buddha, "Ur-Buddha").

Jinarakkhita und seine Anhänger gingen davon aus, daß der javanische Buddhismus der vor-islamischen Zeit einen eigenen buddhistischen Gottesbegriff gehabt habe, nämlich eben diesen Adi-Buddha. Diesen Glauben machten sie jetzt zur Grundlage eines speziell indonesischen oder javanischen Buddhismus, der dadurch synkretistische Züge erhielt. Nun ist der Begriff Adi-Buddha den Texten des indischen Spätbuddhismus bekannt. Das Wort bezeichnet das Buddha-Prinzip an sich, aus dem durch Akte kreativer Meditation die übrigen Wesen und Erscheinungen hervorgehen, also eine Urgottheit. Die indonesischen Buddhisten bemühten sich zwar, in den erhaltenen altjavanischen buddhistischen Texten Belege für die Ur-Buddha-Lehre zu finden, die eigentliche Quelle für ihre Vorstellungen waren allerdings indische Texte in modernen Ausgaben und Übersetzungen. Dies wird z. B. aus dem heute als Bekenntnisschrift dieser Religionsform dienenden Büchlein "Doktrin

40 Bhikkhu Khantipalo, A (Buddhist) Record of Journeys in Indonesia (led by Phra Sasana Sobhana), Bangkok 2514 (1971)

41 Widyadharmā, a.a.O., pp. 10-13.

Sanghyang Adi Buddha" deutlich. Belege für den Terminus Adi-Buddha in altjavanischen Texten sind selten und z. T. umstritten. Andererseits ist dem altjavanischen Buddhismus die Vorstellung von einem allumfassenden höchsten Buddha-Wesen durchaus nicht fremd, so daß Jinarakkhita diese Lehre doch mit gewissem Recht als in Java heimisch in Anspruch nehmen konnte<sup>42</sup>.

Die Probleme für die Buddhisten Indonesiens verschärften sich, als das Buch von Helmuth von Glasenapp über den buddhistischen Atheismus in Indonesien verbreitet wurde. Dieses Werk war zunächst 1954 unter dem Titel "Buddhismus und Gottesidee" erschienen, erhielt in der Neuausgabe von 1966 aber den Titel "Der Buddhismus – eine atheistische Religion" und erschien 1970 in englischer Übersetzung<sup>43</sup>. Nun wurde die Frage diskutiert, ob der Buddhismus wirklich eine Religion und ob das Bekenntnis zu ihm verfassungskonform sei.

Jinarakkhita hielt dem seine These entgegen, der indonesische Buddhismus akzeptiere den Gottesbegriff in Form des Adi-Buddha. Die ihm darin folgende Mönchsgemeinde führt seit 1974 die Bezeichnung "Sangha Agung Indonesia"<sup>44</sup>, die Laienanhängerschaft "Majelis Ulama Agama Buddha Indonesia" (MUABI). Eine weitere Selbstbezeichnung dieser Religionsform ist "Buddhayana", womit angedeutet werden soll, daß es sich um eine Übergreifende, sowohl Theravada als auch Mahayana umfassende Form des Buddhismus handle. Dementsprechend werden die kanonischen Schriften des Theravada-Buddhismus in der Pali-Sprache ("Pali Pitaka"), die Mahayana-Texte in Sanskrit ("Sanskerta Pitaka") und die Literatur des altjavanischen Buddhismus ("Kawi Pitaka") als Heilige Schriften ("Kitab Suci") anerkannt<sup>45</sup>.

Diese von Jinarakkhita begründete Form des Buddhismus folgt der jahrhundertalten Tradition religiösen Synkretismus in Java, aber – im Gegensatz zum Śiva-Buddhismus – nicht durch die Verbindung von Vorstellungen buddhistischen und śivaitischen Ursprungs, sondern durch eine Verschmelzung unterschiedlicher buddhistischer Traditionen. So wurde sie auch für traditionelle chinesische Kultgemeinschaften attraktiv. Da sich Buddhayana als Buddhismus echt javanischer Prägung versteht, erleichtert es die Integration seiner Anhänger in die javanische Gesellschaft, ohne sie ihrer traditionellen Riten zu berauben. Bekanntlich blieb die Stellung der Indonesier chinesischer Herkunft in Staat und Gesellschaft bis heute

42 Zur Adi-Buddha-Frage siehe auch Brown, a.a.O. (Anm. 9), pp. 111-115.

43 H. von Glasenapp, *Buddhism – a non-theistic religion*, London 1970.

44 Indones. Bezeichnung für Mahasangha.

45 Vgl. Bechert, "The Buddhayana", a.a.O. (Anm. 6), p. 14. Siehe z. B. *Doktrin Sanghyang Adi Buddha Tuhan Yang Maha Esa dalam Agama Buddha Indonesia*, 3. Ausg., ed. Yayasan Buddhayana, Jakarta 1982, pp. 6 f.

problematisch<sup>46</sup>. Die sog. "Peranakan"-Chinesen hatten sich schon so weit assimiliert, daß sie den Gebrauch der chinesischen Sprache zugunsten einheimischer Sprachen, insbesondere der Bahasa Indonesia aufgegeben hatten. Die traditionellen chinesischen Namen der nun zum Buddhayana gehörigen Tempel (kelenteng oder klenteng, nunmehr als vihara oder wihara bezeichnet) wurden durch indonesische Namen ersetzt oder wenigstens ergänzt, die oft mit Sanskrit- oder Pali-Wörtern gebildet sind, z.B. Wihara Amerta Dharma, Wihara Dharmayuga, Wihara Sakyawanarama, Wihara Tunggal Dharma usw. Hier werden heute sowohl chinesisch-buddhistische Texte wie auch die aus der Theravada-Tradition übernommenen Paritta-Bücher in Pali sowie indonesische buddhistische Hymnen gelesen und rezitiert. Eine dieser Textsammlungen habe ich an anderer Stelle genauer analysiert<sup>47</sup>.

Es konnte nicht ausbleiben, daß sich aus dieser synkretistischen Definition des Buddhismus Schwierigkeiten für die Thai-Missionare und ihre am orthodoxen Theravada orientierten Anhänger ergaben. Dies zeichnet sich schon in dem vorhin erwähnten Reisebericht des Khantipalo aus dem Jahre 1970 ab; dort lesen wir: "'God', as we were to find, was a very important subject in Indonesia and presents a problem to Buddhists. They have tried to solve it with the Adibuddha concept though it is doubtful whether this is really a wise compromise"<sup>48</sup>.

Im Januar 1972 ging der schwelende Konflikt in ein offenes Schisma über. Als Anhänger der strengen Theravada-Doktrin bildeten vier Mönche, die Jinarakkhitas Thesen nicht billigen konnten, eine separate Mönchsgemeinde, die zunächst "Sangha Indonesia" hieß<sup>49</sup>; aus ihr ist nach einem gescheiterten Einigungsversuch der heutige "Sangha Theravada Indonesia" hervorgegangen. Die zugehörige Laiengemeinschaft heißt "Majelis Pandita Buddha Dhamma Indonesia" (MAPANBUDHI); sie wurde formell am 3. Oktober 1976 gegründet<sup>50</sup>.

Die Anhänger des Theravada waren gezwungen, nun eine eigene und im Rahmen ihrer Lehre akzeptable Lösung für das Problem des Bekenntnisses zur Gottesidee zu finden. Diese bestand darin, das Nirvana als "Maha Esa" zu interpretieren<sup>51</sup>.

46 Zur Stellung der Chinesen in Indonesien vgl. die Literaturhinweise in Anm. 22.

47 Bechert, a.a.O. (Anm. 6), pp. 15-18.

48 Khantipalo, a.a.O. (Anm. 40), p. 5.

49 Die vier Mönche waren Jinapiya, Girirakkhita, Jinaratana und Sumanggala; siehe Widyadharma, a.a.O., p. 12.

50 Widyadharma, a.a.O., p. 14.

51 Nach einer persönlichen Mitteilung bei einer Konferenz der DSE in Berlin im November 1978 hat der damalige Religionsminister Dr. H. A. Mukti Ali mit den Theravada-Buddhisten verhandelt und sie in dieser Frage beraten; Mukti Ali wurde später Professor für Religionswissenschaft in Yogyakarta.

Dabei bezogen sie sich auf die berühmte Stelle Udana VIII.3 aus dem Pali-Kanon, in der der Buddha einer rein negativen Interpretation des Nirvana entgegentritt:

“Es gibt, ihr Mönche, einen Bereich, wo weder Festes noch Flüssiges ist, weder Hitze noch Bewegung, weder diese Welt noch jene Welt, weder Sonne noch Mond. Das, ihr Mönche, nenne ich weder ein Kommen, noch ein Gehen, noch ein Stillestehen, weder ein Geborenwerden, noch ein Sterben. Es ist ohne jede Grundlage, ohne Entwicklung, ohne Stützpunkt: das eben ist das Ende des Leidens”.<sup>52</sup>

In unserer Terminologie könnte man sagen, der Buddha habe Nirvana als “das Transzendente” bestimmt, was bekanntlich eine heute durchaus übliche philosophische Umschreibung des Gottesbegriffs ist. Die offizielle Fassung der Argumentation der indonesischen Theravada-Buddhisten ist in ihrer Bekenntnisschrift “Pedoman Penghayatan dan Pembabaran Agama Buddha Mazhab Theravada di Indonesia” (Jakarta 1979) formuliert.

## 7. Die Entwicklung nach 1975 und die “Kriterien” des indonesischen Buddhismus

Offenbar unter dem Einfluß des Departemen Agama (“Religionsministerium”) wurde versucht, die Konflikte unter den indonesischen Buddhisten beizulegen. 1976 wurde bei einem Kongreß in Lawang die Dachorganisation der buddhistischen Laienverbände “Gabungan Umat Buddha Seluruh Indonesia” (GUBSI) gebildet und später durch ein “Konsultasi forum” mit der Bezeichnung “Majelis Agung Buddha Indonesia” (MABI) ergänzt. Als die eigentliche umfassende nationale Vereinigung aller indonesischen Buddhisten ist “Perwalian Umat Buddha Indonesia” (WALUBI, “Treuhandverwaltung der buddhistischen Glaubensgemeinschaft Indonesien”) anzusehen. Die Gründung war Ergebnis der Verhandlungen des buddhistischen Kongresses in Yogyakarta am 7. und 8. Mai 1979. Bei dieser Konferenz wurde auch ein Konsens über neun für alle buddhistischen Gruppen verbindliche Glaubensgrundsätze erzielt, der außer dem Glauben an Gott das Bekenntnis zu den buddhistischen Grundanschauungen (Drei Kleinodien, Drei Daseinsmerkmale, Vier Edle Wahrheiten, Gesetz der Bedingten Entstehung, Lehre vom Karma, Wiedergeburt, Nirvana und Bodhisattvas) enthält<sup>53</sup>.

52 Übersetzung nach Nyanatiloka.

53 Widyadharma, a.a.O., pp. 13-15. Offizieller Kongreßbericht über die Gründung von WALUBI: Keputusan Kongres Umat Buddha Indonesia, Yogyakarta, 7-8 Mei 1979, Jakarta 1979. Die Prinzipien sind ebda., p. 16 angeführt und werden seither oft zitiert.

In WALUBI sind außer den sieben buddhistischen Laienvereinigungen, die GUBSI bildeten, auch die drei Mönchsvereinigungen des Landes zusammengeschlossen. Mit der Liste der in WALUBI zusammengeschlossenen "buddhistischen Sekten", die man eher als "Konfessionen" bezeichnen sollte, ist nun offiziell festgelegt, welche Formen der buddhistischen Religion offizielle Anerkennung genießen. Jeder Buddhist muß sich also einer dieser Konfessionen zurechnen.

Ein deutliches Zeichen für die Integration der Buddhisten in die indonesische Nation setzte die Regierung, als sie 1983 den Tag des Waisak (Vesak)<sup>54</sup> zum nationalen Feiertag in ganz Indonesien erhob.

## 8. Die sieben Konfessionen des indonesischen Buddhismus

Die in WALUBI zusammengeschlossenen buddhistischen Konfessionen sind (in der jetzt auf dem offiziellen Briefkopf des WALUBI erscheinenden Anordnung<sup>55</sup>):

1. "Majelis Buddhayana Indonesia", früher "Majelis Upasaka Pandita Agama Buddha Indonesia" (MUABI). Diese Richtung stellt die im sechsten Kapitel skizzierte synkretistische Form des Buddhismus dar, in der die aus der Theravada-Tradition übernommenen Überlieferungen mit denen anderer Formen des Buddhismus, insbesondere mit den Überlieferungen des einheimischen altjavanischen Vajrayana-Buddhismus sowie des chinesischen Buddhismus verschmolzen wurden. Die zugehörige Gemeinschaft von Mönchen und Nonnen ist der "Sangha Agung Indonesia" (SAGIN).
2. "Majelis Pandita Buddha Dhamma Indonesia" (MAPANBUDHI). Diese Richtung umfaßt die Anhänger des reinen Theravada-Buddhismus; sie hat sich, wie oben im sechsten Kapitel dargelegt, aufgrund der Adi-Buddha-Kontroverse von der eben genannten Gruppe abgespalten. Die zugehörige Mönchsgemeinschaft heißt "Sangha Theravada Indonesia" (S.T.I.).
3. "Majelis Dharmaduta Kasogatan" (kurz "Kasogatan") ist der Versuch einer Wiederbelebung des altjavanischen Buddhismus. Gründer und Oberhaupt ist Pandita Dharmaduta Kasogatan Giriputra Soemarsono. Er hat die Lehren seiner

54 Vollmondtag des Monats Vaiśākha nach dem indischen Kalender, an dem die Theravada-Buddhisten der Geburt und des Todes des Buddha gedenken.

55 Als Nr. 8 bis 10 sind die Sangha-Organisationen des Buddhayana (Nr. 1), des Majelis Buddha Mahayana (Nr. 4) und des Theravada (Nr. 2) angeführt.

Konfession in verschiedenen Werken formuliert, unter denen "Batu-batu Borobudur berbicara..." ("Die Steine des Borobudur sprechen") wohl die größte Verbreitung erlangt hat (1977 in Bandungan publiziert). Als Quellen dienen ihm die Texte des altjavanischen Buddhismus, und zwar in erster Linie das schon erwähnte Sanghyang Kamahayanikan, daneben aber auch die für den javanischen Buddhismus der vorislamischen Zeit maßgeblichen Werke in Sanskrit. Schließlich befragte der Pandita auch "buddhistische Priester" (padanda Buddha) in Bali nach den von ihnen durchgeführten Ritualen und übernahm Mantras aus der balinesischen Überlieferung.

4. "Majelis Buddha Mahayana Indonesia" ist eine Gemeinschaft von Anhängern der traditionellen chinesischen Form des Buddhismus. Die dazu gehörige Gemeinschaft von Mönchen und Nonnen ist der "Sangha Mahayana Indonesia".
5. "Majelis Pandita Buddha Maitreya Indonesia" (MAPANBUMI) ist eine auf das Kommen des Maitreya, des nächsten Buddha, hin orientierte Laiengemeinschaft, gehört also zu den sog. messianischen Richtungen innerhalb des Buddhismus chinesischer Prägung, wie sie auch aus dem vorrevolutionären China und aus Taiwan bekannt sind. Sie sind meist als Geheimkulte organisiert und machen Initiationen zur Voraussetzung für die Teilnahme an ihren Riten.
6. "Majelis Agama Buddha Nichiren Shoshu Indonesia". Es handelt sich um Soka Gakkai oder Nichiren Shoshu ("wahre Schule Nichirens"), die international erfolgreichste der sog. "neuen" Religionen Japans.
7. "Majelis Rokhaniwan Tridharma<sup>56</sup> Seluruh Indonesia" (MARTRISIA). Diese "Tridharma"-Richtung repräsentiert den in China entstandenen Synkretismus der drei Religionen Mahayana-Buddhismus, Taoismus und Konfuzianismus. Es handelt sich um die Nachfolgevereinigung des oben erwähnten "Gabungan Tridharma Indonesia". Dazu gehören fast ausschließlich Indonesier chinesischer Abstammung. Während im chinesischen Mutterland und auf Taiwan das buddhistische Element in dieser synkretistischen Religion oft nur eine begrenzte oder sogar untergeordnete Rolle spielt, tritt es im indonesischen Tridharma immer stärker in den Vordergrund. Viele Tempel des indonesischen Tridharma sind zu buddhistischen Tempeln geworden, in denen den beiden anderen Tradi-

56 Entsprechend der Notwendigkeit der Anpassung an die indonesische Tradition wurde die chinesische Bezeichnung für die "drei Lehren", "Sam Kauw" (san chiao) durch das Sanskrit-Wort "Tridharma" ersetzt; vgl. Suryadinata, a.a.O. (Anm. 36), p. 57.



tionen nur eine untergeordnete Stellung zugewiesen ist. Mancherorts ist diese Entwicklung soweit fortgeschritten, daß die Verwendung der indisch-buddhistischen Sakralsprachen – Sanskrit und Pali – neben dem Chinesischen erheblichen Umfang angenommen hat. Mönche oder Nonnen gibt es in den Tridharma-Tempeln nicht.

## 9. Schlußbemerkung

Der alte javanische buddhistische Tempelkomplex, der außer dem Borobudur die beiden kleineren Tempel Candi Mendut und Candi Pawon umfaßt, spielt auch für den modernen javanischen Buddhismus wieder eine zentrale Rolle, nachdem diese Tempel mehrere Jahrhunderte lang vergessen waren und dann bis um 1950 nur als Sehenswürdigkeiten betrachtet wurden. Hier finden die jährlichen Feiern zum Waisak-Fest statt, an denen Mönche, Nonnen und Laien mehrerer Richtungen des heutigen javanischen Buddhismus, nämlich des Mahayana (Nr. 4), des Theravada (Nr. 2), des Buddhayana (Nr. 1) und des Kasogatan (Nr. 3) gemeinsam teilnehmen.

Die skizzierte Vielfalt des heutigen indonesischen Buddhismus wäre kaum vorstellbar ohne die Tradition der javanischen Mystik, deren Entwicklung auch durch die Islamisierung nicht radikal unterbrochen worden ist. Das Weiterleben vorislamischer religiöser Überlieferungen in Java, besonders im Schattenspiel, ist allgemein bekannt. Konflikte mit Bestrebungen des islamischen Fundamentalismus konnten und können nicht ausbleiben, obwohl das Nebeneinander mystischer und islamischer Praxis im Leben der überwiegenden Mehrheit der Javaner nach wie vor die Regel ist<sup>57</sup>.

---

57 Das Verhältnis der buddhistischen Gruppen zu den Traditionen der javanischen Mystik (kebatinan) und der buddhistische Messianismus Javas (insbesondere die Gestalt des Sabdo Palon) sowie die umstrittene Frage der Zahl der Buddhisten in Indonesien mußten hier außer Betracht bleiben, um den vorgesehenen Umfang des Beitrags nicht zu überschreiten.