

Bodh-Gayā: Ein internationales Zentrum des Buddhismus in nicht-buddhistischer Umgebung¹

RAINER KNOPF

1. Einleitung

Das im indischen Bundesstaat Bihar unweit der Kleinstadt Gayā gelegene Dorf Bodh-Gayā ist als mutmaßlicher Erleuchtungsort des Buddha eine international bedeutende buddhistische Pilgerstätte. Dies ist weniger selbstverständlich, als es auf den ersten Blick aussieht. Als der Buddhismus in seinem Mutterland Indien im 13. Jahrhundert bis auf einige wenige Enklaven in Rückzugsgebieten von der Bildfläche verschwand, wurde Bodh-Gayā wahrscheinlich im 13. Jahrhundert von den Buddhisten verlassen.² Der erste Versuch, sowohl den Buddhismus in Indien wiedereinzuführen, als auch Bodh-Gayā wieder zu einem lebendigen buddhistischen Zentrum zu machen, kam von außen: Die 1891 von dem Singhalesen Dharmapāla ins Leben gerufenen Maha Bodhi Society widmete sich diesen beiden Zielen, konnte aber, was die buddhistische Mission in Indien betrifft, nur einige wenige Intellektuelle zum Übertritt zum Buddhismus bewegen.³ Erst die am 14. Oktober 1956 erfolgte Konversion des ersten Justizministers des unabhängigen

¹ Dieser Beitrag gibt im wesentlichen Inhalte und Ergebnisse meiner Magisterarbeit wieder. Vgl. KNOPF, R.: *Bodh-Gayā: Geschichte eines heiligen Ortes (unter besonderer Berücksichtigung der neueren Entwicklung)*. Unveröffentlichte Magisterarbeit. Göttingen 1999. Allerdings wird die neueste Entwicklung hier stärker berücksichtigt.

² Die Frage nach den Gründen für das Aussterben des Buddhismus in Indien ist aufgrund der sehr dürftigen Quellenlage bei weitem nicht zufriedenstellend beantwortet. Die wichtigsten Thesen zu dieser komplexen Thematik finden sich in: JAINI, P.S.: *The Disappearance of Buddhism and the Survival of Jainism: A Study in Contrast*. In: NARAIN, A.K. (Hg.): *Studies in History of Buddhism*. Delhi 1980. S. 81-91. Vgl. auch folgende Monographie zu dem Thema: MITRA, R.C.: *The Decline of Buddhism in India*. Calcutta 1954, u. D.C. Ahirs eng an Ambedkars Theorie zur Entstehung der Unberührbarkeit angelehnte Darstellung: AHIR, D.C.: *How and Why Buddhism Declined in India*. New Delhi 1978.

³ Vgl. BECHERT, H.: Die Erneuerung des asiatischen und die Entstehung des abendländischen Buddhismus. In: BECHERT, H./GOMBRICH, R. (Hg.): *Die Welt des Buddhismus*. München 1984. S. 279.

Indien, Dr. Bhimrao Ramji Ambedkar, zum Buddhismus, zusammen mit einigen hunderttausend seiner Anhänger, bewirkte ein sprunghaftes Anwachsen des Anteils der Buddhisten an der indischen Bevölkerung.⁴ Ambedkar, der selbst zu der Unberührbarenkaste der Mahars gehörte, setzte sich für die Rechte der Unberührbaren ein und sah im Buddhismus vor allem ein sozial-ethisches Denksystem, das die Grundlage einer gerechten Gesellschaftsordnung bilden soll. Der Übertritt zum Buddhismus sollte Ambedkars Anhängern helfen, ihre Diskriminierung durch das Kastensystem zu überwinden.⁵ Die Ambedkar-Buddhisten oder sog. Neo-Buddhisten sind demnach bemüht, sich strikt vom Hinduismus abzugrenzen. Diese Tendenz spielt für die jüngste Geschichte Bodh-Gayās eine wichtige Rolle.

Daß die Buddhisten Bodh-Gayā wahrscheinlich im 13. Jahrhundert aufgaben, bedeutet jedoch nicht, daß der Ort seitdem nicht mehr als heilige Stätte genutzt wurde. Bodh-Gayā wurde im Rahmen der hinduistischen Śrāddha-Zeremonie, die dem Wohlergehen verstorbener Angehöriger dienen soll, in die Reihe der auf der Pilgerfahrt nach Gayā zu besuchenden Orte aufgenommen. Wann dies geschah, ist unklar. Während die rituelle Begleitung der Pilger bei der Śrāddha-Zeremonie eine Domäne der in Gayā ansässigen viṣṇuitischen Brahmanenkaste der Gayāvālas ist⁶, entstand in Bodh-Gayā wahrscheinlich seit dem Ende des 16. Jahrhunderts eine śivaitische Klostergemeinschaft der Gir-Schule, die zu erheblichem Grundbesitz gelangte und deren Vorsteher, der sog. Mahant, unter anderem auch den buddhistischen Haupttempel in Bodh-Gayā als seinen Besitz ansah. Das Recht auf die Verwaltung dieses Haupttempels wurde erst im späten 19. Jahrhundert wieder von Buddhisten unter der Führung des bereits erwähnten Ana-

⁴ Nachdem es 1951 knapp 190.000 Buddhisten in Indien gegeben hatte, die vor allem im Himalaya und in Westbengalen lebten, gab es 1971 3.858.793 Buddhisten. Im Jahre 1991 belief sich die Zahl auf 6.456.880. Der enorme Anstieg ist jedoch nicht auf weitere massenhafte Konversionen zurückzuführen, sondern entspricht dem Bevölkerungswachstum. Der prozentuale Anteil der Buddhisten an der Gesamtbevölkerung Indiens stieg nur geringfügig. Die meisten Ambedkar-Buddhisten leben im indischen Bundesstaat Maharashtra. Vgl. KANTOWSKY, D.: *Buddhisten in Indien heute*. Konstanz 1999. S. 4 u. S. 93–117.

⁵ Zu Person und Lehren Ambedkars vgl. JÜRGENS, B.S.: *B.R. Ambedkar – Religionsphilosophie eines Unberührbaren*. Frankfurt 1994, u. BUSS, J.: *Die Wiederbelebung des Buddhismus südasiatischer Prägung in Indien seit dem Tode von B.R. Ambedkar*. Unveröffentlichte Magisterarbeit. Göttingen 1998.

⁶ Zur Śrāddha-Zeremonie und den Gayāvālas vgl.: TREVITHICK, A.M.: *A Jerusalem of the Buddhists in British India: 1874–1949*. Diss. Cambridge Mass. 1988. S. 249–261, SAND, E.R.: The śrāddha (ancestor ritual) according to some important Purāṇas: some facets. In: PARPOLA, A./HANSEN, B.S. (Hg.): *South Asian Religion and Society*. London/Riverdale 1986. S. 97–107, u. VIDYARTHI, L.P.: *The Sacred Complex in Hindu Gaya*. Bombay/Calcutta u.a. 1961.

gārika Dharmapāla und der Maha Bodhi Society gefordert, was zum Konflikt mit dem Mahant führte. Diese Auseinandersetzung dauerte fast sechzig Jahre und konnte erst durch eine gesetzliche Kompromißlösung im Jahre 1949 beigelegt werden. In jüngster Zeit entwickelte sich der Ort zu einem buddhistischen Zentrum mit großer internationaler Bedeutung. Und das paradoxerweise in einer Umgebung, in der es so gut wie keine Buddhisten gibt.⁷ Im folgenden soll die geschichtliche Entwicklung des Ortes, soweit möglich, nachvollzogen sowie die heutige Situation Bodh-Gayās als eines vor allem aus dem Ausland finanziell und ideell unterstützten „zentralen Ortes des Buddhismus“ dargestellt werden.

2. Die frühe Geschichte des Heiligtums

Ob es sich bei Bodh-Gayā tatsächlich um den Platz handelt, an dem dem Wanderasketen Siddhārtha Gautama jenes Erlebnis widerfuhr, das als „Erleuchtung“ gedeutet und aufgrund dessen er „Buddha“, „der Erwachte“, genannt wurde, kann weder bestätigt noch ausgeschlossen werden. Archäologische Untersuchungen südwestlich des Haupttempels in den achtziger Jahren ergaben, daß der Ort bereits lange vor der Zeitspanne, in der die Mehrheit der sich mit diesem Thema befassenden Forscher das Leben des Buddha ansetzt⁸, von Menschen bewohnt war.⁹ Daß es sich hier um einen Platz handelte, der aufgrund seiner Abgeschiedenheit und der gleichzeitigen Nähe zu einer menschlichen Siedlung, bei der man um Nahrungsspenden ansuchen konnte, ideal für Asketen wie Siddhārtha Gautama war, scheint vorstellbar. Ein unmittelbarer Zusammenhang der archäologischen Funde mit dem historischen Buddha läßt sich jedoch nicht herstellen.¹⁰

⁷ 1991 waren im gesamten Bundesstaat Bihar 3518 Buddhisten registriert. Vgl. KANTOWSKY, D.: „*Buddhisten in Indien*“, S. 4.

⁸ Das Leben des Buddha wird nach der beim derzeitigen Stand der Erkenntnisse in der Wissenschaft vorherrschenden Meinung auf den Zeitraum zwischen ca. 500 und ca. 350 v. Chr. angesetzt. Zu der Diskussion um die Lebenszeit des historischen Buddha vgl. die drei Bände über das Symposium zu diesem Thema, das 1988 in Hedemünden bei Göttingen stattfand: BECHERT, H. (Hg.): *The Dating of the Historical Buddha / Die Datierung des Historischen Buddha*, Bd. 1. Göttingen 1991. DERS. (Hg.): *The Dating of the Historical Buddha / Die Datierung des historischen Buddha*, Bd. 2. Göttingen 1992. DERS. (Hg.): *The Dating of the Historical Buddha / Die Datierung des historischen Buddha*, Bd. 3. Göttingen 1997.

⁹ Vgl. NAGARAJA RAO, M.S. (Hg.): *Indian Archaeology 1983–84*. New Delhi 1986. S. 12f.

¹⁰ Das ist nicht weiter verwunderlich, da es so gut wie keine archäologischen Funde vor dem dritten Jahrhundert v. Chr. gibt, die eindeutig buddhistischen Ursprungs sind. Dies hängt

Während die Besiedlungsgeschichte des Platzes bis in das Chalkolithikum zurückreicht, kann die Verehrung des Ortes als „Ort des Erwachens“ („Bodhi“) des Buddha ab dem dritten Jahrhundert v. Chr. als gesichert angesehen werden. Nach verschiedenen epigraphischen und literarischen Quellen soll der zur Lehre des Buddha konvertierte indische Großkönig Aśoka zu dieser Zeit den ersten Tempel an dem Ort errichtet haben. Das einzige archäologische Fundstück auf dem Gelände des heutigen Tempels, das der Zeit Aśokas sicher zugerechnet werden kann, ist ein polierter Sandsteinthron, den Alexander Cunningham, der erste Direktor des Archaeological Survey of India, im Inneren des Heiligtums nach dem Entfernen zweier Verkleidungen entdeckte. Möglicherweise ebenfalls aus dieser Zeit stammt eine verzierte Steinplatte, die Cunninghams Vermutung zufolge ursprünglich auf dem Sandsteinthron gelegen hat und sich jetzt auf der Westseite des heutigen Tempels, des „Mahābodhi-Tempels“ („Tempel des großen Erwachens“), unter dem Pipal-Baum befindet, der als ein Nachfahre des Baumes gilt, unter dem Siddhārtha Gautama die Erleuchtung zuteil geworden sein soll.¹¹

Der Sandsteinthron stellt das Zentrum einer Tempelanlage dar, deren andere Bestandteile auf das erste Jahrhundert v. Chr. oder das erste Jahrhundert n. Chr. datiert werden. Das wichtigste Fundstück hiervon ist ein Steinzaun, der in die Einfriedung der späteren Anlage übernommen wurde und zu den schönsten Beispielen früher buddhistischer Kunst gehört.¹²

Der heute noch zu sehende Haupttempel, der Mahābodhi-Tempel, ist im Kern der direkte Nachfolger der eben beschriebenen älteren Anlage, der im Laufe der Jahrhunderte immer wieder erneuert und erweitert wurde. Wann dieses Bauwerk errichtet wurde, läßt sich nicht genau bestimmen. Im allgemeinen wird in der Wissenschaft ein Zeitraum zwischen dem zweiten und dem fünften Jahrhundert n. Chr. als Erbauungsdatum postuliert.¹³

damit zusammen, daß sich feste Gebäude aus gebrannten Lehmziegeln, deren Überreste evtl. als buddhistische Klosteranlage identifiziert werden könnten, in Nordindien nicht vor dem dritten Jahrhundert v. Chr. finden. Dasselbe gilt für Steinskulpturen. Vgl. HÄRTEL, H.: Archaeological Research on Ancient Buddhist Sites. In: BECHERT, H. (Hg.): *The Dating of the Historical Buddha / Die Datierung des historischen Buddha*, Bd. 1. Göttingen 1991. S. 61–63.

¹¹ Vgl. CUNNINGHAM, A.: *Mahābodhi or the Great Buddhist Temple under the Bodhi Tree at Buddha-Gaya*. Repr. Varanasi o. J. (1892). S. 4f. u. S. 19f.

¹² Vgl. dazu: COOMARASWAMY, A.K.: *La Sculpture de Bodhgayā*. Paris 1935.

¹³ Vgl. z.B. HUNTINGTON, S.L.: *The Art of Ancient India*. New York, Tokyo 1985. S. 217, u. MALANDRA, G.H.: *The Mahabodhi Temple*. In: LEOSKO, J. (Hg.): *Bodhgaya, the Site of Enlightenment*. Bombay 1988. S. 17.

3. Die Geschichte des Mahābodhi-Tempels bis zum Aussterben des Buddhismus in Indien

Die Geschichte des Heiligtums läßt sich nur in Grundzügen nachvollziehen. Der chinesische Pilger Fa-hsien, der zu Beginn des fünften Jahrhunderts n. Chr. Indien bereiste, berichtet, daß an allen Orten, die in und um Bodh-Gayā mit dem Buddha in Verbindung gebracht würden, Stūpas ständen und sich drei Klöster an dem Ort befänden.¹⁴

Hsüan Tsang, ein weiterer chinesischer Pilger, der im siebten Jahrhundert n. Chr. in Indien war, gibt eine ausführliche Beschreibung des Tempels, die keinen Zweifel offen läßt, daß es sich im Grunde um jenes Bauwerk handelt, das noch heute zu sehen ist.¹⁵ Hsüan Tsang erwähnt ein singhalesisches Kloster, das sich außerhalb des Tempelgeländes in nördlicher Richtung befand. Ferner berichtet der chinesische Gelehrte von dem Versuch Śaśānkas, des Königs von Bengalen, das Heiligtum in einen Śiva-Tempel umzuwandeln. Der Plan sei jedoch aufgrund der stillschweigenden Nichtausführung eines entsprechenden Befehls durch einen Offizier sowie durch den baldigen Tod Śaśānkas gescheitert.

Da kaum Inschriften aus dem siebten Jahrhundert und der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts gefunden wurden, nehmen die indischen Autoren D.K. Barua und D.C. Ahir an, daß in dieser Zeit die buddhistischen Aktivitäten an dem Ort merklich zurückgingen.¹⁶

Eine letzte Blütezeit vor dem Untergang des Buddhismus in Indien erlebte Bodh-Gayā zwischen der Mitte des achten und der Mitte des zwölften Jahrhunderts, als die Pāla-Dynastie in Nordostindien herrschte, die dem Buddhismus kontinuierliche königliche Unterstützung zukommen ließ. Die meisten Bildhauerarbeiten auf dem Tempelgelände stammen aus dieser Zeit. Neben zahllosen Darstellungen des unter dem Bodhi-Baum sitzenden Buddha und verschiedenen Bodhisattvas findet sich eine Reihe tantrischer Gottheiten.¹⁷

¹⁴ Ob Fa-hsien den Mahābodhi-Tempel gesehen hat, ist nicht klar. Er erwähnt ihn in seinem knappen Erzählstil bei der Beschreibung des Ortes nicht, schreibt aber an anderer Stelle, daß an vier Orten große Pagoden ständen: Am Geburtsort des Buddha, an seinem Erleuchtungsort, an dem Platz, an dem er seine erste Lehrrede hielt, sowie an seinem Sterbeort. Vgl. LEGGE, J.: *A Record of Buddhistic Kingdoms*. Oxford 1886. S. 87–90.

¹⁵ Vgl. BEAL, S.: *Si-yu-ki*, Bd. 2. London o. J. S. 115–137.

¹⁶ Vgl. BARUA, D.K.: *Buddha Gaya Temple – Its History*. Buddha Gaya 1981. S. 57, u. AHIR, D.C.: *Buddha Gaya through the Ages*. Delhi 1994. S. 63–65.

¹⁷ Vgl. CUNNINGHAM, A.: „Mahābodhi“, S. 55.

Nach dem Sturz der Pāla-Dynastie um die Mitte des zwölften Jahrhunderts geriet Bodh-Gayā unter die Herrschaft einer neuen Dynastie, der Senas, die sich wenig um den Mahābodhi-Tempel gekümmert zu haben scheinen. Statt dessen ließ Aśokaballa, der König von Sapādalakṣa (Sivālik im heutigen Punjab), in der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts größere Reparaturen an dem Heiligtum ausführen. In einer seiner Inschriften wird erwähnt, daß die Lehre des Buddha vom Niedergang bedroht sei.¹⁸

Nach der Schlacht von Tarain im Jahre 1192, bei der der Türke Muhammad von Ghur eine Hindu-Kongregation unter der Führung des Königs Pṛthvi besiegte, war der Weg für die Eroberung Nordindiens durch die Moslems offen. Als in den letzten Jahren des zwölften Jahrhunderts der afghanische Feldherr Bhaktyar Khalji mit seinen Truppen in das heutige Bihar vordrang, bedeutete das den Untergang des Buddhismus im nordöstlichen Indien. Die genauen Vorgänge in Bodh-Gayā sind unklar. Der tibetische Gelehrte Tāranātha schreibt in seinem im Jahre 1608 abgeschlossenen Werk über die Geschichte des Buddhismus in Indien von Zerstörungen, die die „Turuṣkas“ (d.h. Türken) im und um den Mahābodhi-Tempel angerichtet hätten und die ein bengalischer König beseitigt habe.¹⁹

Der Buddhismus wurde im Nordosten Indiens jedoch offenbar nicht mit einem Schlag ausgelöscht. Der tibetische Pilger Chag Lo-tsa-ba Chos-rje-pas, besser bekannt unter seinem ins Sanskrit übersetzten Namen Dharmasvāmin, der wahrscheinlich im Jahre 1234 in Bodh-Gayā war, traf noch buddhistische Mönche und Pilger an dem Ort an. Die Umstände, unter denen er die heilige Stätte besuchte, waren allerdings chaotisch: Bihar und Bengalen waren von der Zentralregierung abgefallen und wurden in den Jahren 1234–1236 von Iltutmish, dem ersten Sultan von Delhi, zurückerobert. Viele Städte waren verlassen, und marodierende Truppenteile durchzogen das Land.

Dharmasvāmin traf in Bodh-Gayā zunächst nur vier Mönche an, mit denen zusammen er vor den herannahenden türkischen Truppen floh. Er kehrte jedoch zurück, nachdem er erfahren hatte, daß die Soldaten des Sultans eine andere Richtung eingeschlagen hatten. Sein Biograph berichtet von 300 Tempelwächtern, die aus Sri Lanka stammten und das Vorrecht genießen würden, auf dem Tempelgelände übernachten zu dürfen. Insgesamt habe es 12 Klöster gegeben, und der Bodhi-Baum sei durch regelmäßiges Ausgießen von Joghurt, Milch und Duftstoffen permanent feucht gehalten worden.²⁰

¹⁸ Ebd. S. 78.

¹⁹ Vgl. SCHIEFNER, A. (Übers.): *Tāranātha's Geschichte des Buddhismus in Indien*. St. Petersburg 1869. S. 256.

²⁰ Zu Dharmasvāmins Aufenthalt in Bodh-Gayā vgl. ROERICH, G. (Hg. u. Übers.): *Biography of Dharmasvāmin (Chag lo tsa-ba Chos-rje-dpal)*. Patna 1959. S. 63–76.

Wann genau der Tempel schließlich verlassen wurde, ist nicht sicher. Zwei Inschriften belegen eine umfassende birmanische Renovierungsaktion im Laufe des 13. Jahrhunderts.²¹ Gelegentliche Besuche buddhistischer Pilger in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts sind durch eine Reihe von Inschriften dokumentiert, die in die Fußbodenplatten des Mahābodhi-Tempels geritzt sind.²²

4. Bodh-Gayā in neuem religiösen Kontext

Die nächsten ca. 350 Jahre sind von einer fast vollständigen Überlieferungslücke gekennzeichnet. Einer birmanischen Chronik zufolge schickte der Mon-Herrscher Dhammacetiya im Jahre 1472 eine Abordnung zu dem Mahābodhi-Tempel, um diesen zu vermessen und anschließend eine Kopie des Heiligtums in Dhammacetiyas Hauptstadt Pegu zu errichten.²³

Im Jahre 1590 ließ sich nach der Tradition des ortsansässigen hinduistischen Klosters der śivaitische Wanderasket Ghamandi Gir an dem Ort nieder. Damit legte er den Grundstein zu einer kleinen Gemeinschaft von śivaitischen Asketen der Gir-Schule in Bodh-Gayā. Sein zweiter oder dritter Nachfolger als Mahant, d.h. als Vorsteher, dieser Gemeinschaft soll von dem damaligen Moghul-Herrscher die beiden angrenzenden Dörfer Mastipur und Tārādi und das dazugehörige Land übertragen bekommen haben. Diese Schenkung bildete den Grundstein zu erheblichem Reichtum.²⁴

Als der englische Arzt, Botaniker, Zoologe, und Altertumsforscher Francis Buchanan, der sich später Buchanan-Hamilton nannte, von 1807 bis 1815 im Auftrag der East India Company eine umfassende Untersuchung Bengalens durchführte, erfaßte er zwischen Mitte Oktober und Mitte Dezember 1811 den Bezirk Gayā und besuchte dort auch Bodh-Gayā. Der Tempel war seiner Beschreibung nach in schlechtem Zustand. Der Ort war eingebunden in den Kultus des mittlerweile fast rein hinduistisch geprägten Umlandes und wurde von Hindu-Pilgern im Rahmen ihrer Pilgerfahrt nach Gayā frequen-

²¹ Vgl. CUNNINGHAM, A.: „Mahābodhi“, S. 27–29.

²² Ebd. S. 56f., u. BARUA, B.: *Gayā and Buddha Gayā*, Bd. 1. Calcutta 1934. S. 210f.

²³ Meines Wissens existieren zwei Kopien des Tempels in Birma, zwei in Thailand und eine in Nepal. Vgl. BROWN, R.L.: Bodhgaya and South-east Asia. In: LEOSHKO, J. (Hg.): *Site of Enlightenment*, S. 101–124, SLUSSER, M.S.: Bodhgaya and Nepal. In: LEOSHKO, J. (Hg.): *Site of Enlightenment*, S. 125–142, u. GRISWOLD, A.B.: The Holy Land Transported. In: JAYAWICKRAMA, N.A. (Hg.): *Paranavitana Felicitation Volume*. Colombo 1965. S. 173–221.

²⁴ Vgl. DAS, B.: *The Maha-Bodhi Temple and the monastery of Bodh-gaya*. Repr. Gaya [1987] (1936). S. 139.

tiert. Der Buddhismus war – bis auf gelegentliche Besuche buddhistischer Pilger aus dem Ausland – an dem Ort erloschen.²⁵

5. Der Konflikt um den Mahābodhi-Tempel²⁶

Im Jahre 1877 begann eine Renovierungsaktion im Auftrag des birmanischen Königs Mindon Min mit Zustimmung des Mahant und der Regierung Britisch-Indiens. Schließlich übernahmen die Briten die Aufgabe, vor allem aus Gründen des Denkmalschutzes. Die Regierung beauftragte 1880 J.D. Beglar, einen Assistenten A. Cunninghams, mit der Restaurierung des Heiligtums. Da diese hohe Kosten verursachte, übernahm die Regierung anschließend die Aufsicht über den Tempel und verpflichtete sich zu seiner Instandhaltung. Die Eigentumsrechte verblieben jedoch beim Mahant.

Der erste, der sich dafür einsetzte, den Mahābodhi-Tempel an die Buddhisten zurückzugeben, war der den Theosophen nahestehende englische Orientalist Sir Edwin Arnold, der mit seiner poetischen Beschreibung des Lebensweges des Buddha, *The Light of Asia*, das populärste literarische Erzeugnis zum Thema Buddhismus in englischer Sprache schuf. Arnold besuchte 1885 Bodh-Gayā und bedauerte, daß die Buddhisten diesen Ort, „the most interesting centre of their faith – the Jerusalem, of a million Oriental congregations“²⁷, vergessen hatten und eine andere Religionsgemeinschaft den Platz nutzte. Er setzte sich fortan dafür ein, die Verwaltung des Tempels durch eine „freundschaftliche Übereinkunft“ mit dem hinduistischen Kloster in die Hände eines „representative committee of the Buddhist nations“ zu legen. Arnold schrieb deswegen an verschiedene hohe Regierungsbeamte, veröffentlichte eine Reihe von Artikeln und versuchte, die Buddhisten in Japan und Ceylon für seinen Plan zu gewinnen, indem er dort entsprechende Reden hielt und sich an führende Vertreter des Buddhismus wandte. Er setzte freilich eine „Buddhistische Ökumene“ voraus, die zu dieser Zeit in keinster Weise existierte. Der Buddhismus war in zahlreiche Schulen zersplittert, die sich durch den Verlust ihrer „historischen Mitte“,

²⁵ Vgl. BUCHANAN, F.: *An Account of the Districts of Bihar and Patna in 1811-1812*. Patna [1934]. S. 149–160.

²⁶ Zu diesem Konflikt vgl. die bereits zitierte Monographie von A.M. TREVITHICK (siehe Anm. 6). Vgl. außerdem: KINNARD, J. N.: When Is the Buddha Not the Buddha? The Hindu/Buddhist Battle over Bodhgayā and its Buddha Image. In: *JAAR* 66, 4 (1998). S. 817–839.

²⁷ Vgl. ARNOLD, E. (SIR): *East and West – A Splendid Opportunity*. In: AHIR, D.C.: *Buddha Gaya through the Ages*, S. 100.

ihres Mutterlandes Indien, recht unterschiedlich weiterentwickelt hatten.²⁸ Auch Arnolds Konzept von Bodh-Gayā als zentralem heiligem Ort des Buddhismus, als „Jerusalem“ oder „Mekka“ der Buddhisten, hatte keine Entsprechung in den verschiedenen buddhistischen Traditionen.²⁹ Diese Idee wurde von außen in den buddhistischen Kulturkreis hineingetragen und von den späteren buddhistischen Protagonisten in dem Konflikt um diesen heiligen Ort übernommen.

Nicht etwa die Lektüre kanonischer Pāli-Texte, sondern Edwin Arnolds *Light of Asia* regte den jungen Singhalesen Don David Hewavitane, der sich zu dieser Zeit bereits den Sanskritnamen Dharmapāla³⁰ gegeben hatte, dazu an, die buddhistischen Stätten in Indien zu besuchen.

Bei seinem ersten Besuch Bodh-Gayās im Januar 1891 fand Dharmapāla den Platz von Buddhisten verlassen vor. Er beschloß zusammen mit einem japanischen Mönch, den Ort wieder zu einer lebendigen buddhistischen Stätte zu machen. Zu diesem Zweck wurde auf Dharmapālas Betreiben hin am 31. Mai 1891 in Colombo die erste internationale buddhistische Organisation gegründet, die Buddha Gaya Maha Bodhi Society, die kurze Zeit später in Maha Bodhi Society umbenannt wurde. Außerdem konnte Dharmapāla erreichen, daß vier Mönche aus Ceylon nach Bodh-Gayā übersiedelten. Zu Beginn des Jahres 1892 wurde das Hauptquartier der Maha Bodhi Society in Kalkutta eröffnet, wo Dharmapāla im Mai desselben Jahres das Maha

²⁸ Bezeichnenderweise kam die erste Initiative zu einer Zusammenarbeit der Buddhisten aller Länder nicht aus den Reihen der verschiedenen buddhistischen Traditionen, sondern ging von H.S. Olcott aus, dem Mitbegründer der Theosophischen Gesellschaft: Die erste „internationale buddhistische Konferenz“ fand 1891 im Hauptquartier der Theosophical Society in Adyar bei Madras statt. Vgl. BECHERT, H.: *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda-Buddhismus*, Bd. 1. Repr. Göttingen 1988 (1966). S. 96f.

²⁹ Vgl. TREVITHICK, A.M.: „Jerusalem“, S. 73.

³⁰ Anagārika Dharmapāla war die bedeutendste der führenden Persönlichkeiten des sog. Buddhistischen Modernismus, einer religiösen Erneuerungsbewegung, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Ceylon als Reaktion auf die mit dem Kolonialismus einhergehende europäische Überfremdung des Landes entstand und im Laufe der Zeit auf alle anderen buddhistischen Länder übergriff. Diese in ihren einzelnen Ausprägungen höchst heterogene Bewegung hatte den Anspruch, durch Verwendung der frühen kanonischen Texte den ursprünglichen Buddhismus wiederzuentdecken. Sie betonte die rationalistischen Elemente des Buddhismus und die Übereinstimmung der buddhistischen Lehren mit der modernen Wissenschaft. Sie propagierte eine gerechte Gesellschaftsordnung sowie soziales Engagement. Ihre Protagonisten bedienten sich häufig westlicher Rhetorik und Argumente. Der Begriff Buddhistischer Modernismus stammt ursprünglich von der französischen Tibetforscherin Alexandra David-Neel und wurde im heute gebräuchlichen Sinn von Heinz Bechert geprägt. Vgl. BECHERT, H.: „*Buddhismus, Staat und Gesellschaft*“, Bd. 1, S. 37–108, u. DERS.: *Buddhistic Modernism: Its Emergence, Impact and New Trends*. In: *Business & Economic Review* 14 (1990). S. 93–104.

Bodhi Journal gründete, um die Ziele der neuen Gesellschaft darzustellen und insbesondere um Unterstützung für die Zurückgewinnung des Mahābodhi-Tempels zu werben.

Der engagierte Singhalese geriet bei seinen Bestrebungen, den Tempel für die Buddhisten wiederzuerlangen, schnell mit dem Mahant in Konflikt, der zwar nichts gegen gelegentliche Besuche buddhistischer Pilger einzuwenden hatte, jedoch nicht geneigt war, seinen Besitzanspruch auf den Mahābodhi-Tempel aufzugeben. Die Situation eskalierte, als im Februar 1893 zwei der nach Bodh-Gayā übergesiedelten Mönche tödlich angegriffen wurden. Dharmapāla erstattete Strafanzeige. Es kam jedoch nicht zu einem Verfahren, weil die Mönche sich weigerten, gegen die unbekanntes Angreifer auszusagen.

Die Situation eskalierte erneut, als Dharmapāla am 25. Februar 1895 versuchte, eine 700 Jahre alte Statue eines Amitābha-Buddha im ersten Stock des Tempels aufzustellen. Er hatte diese Figur in Japan zu diesem Zweck gespendet bekommen, als er auf der Rückreise vom World Parliament of Religions in Chicago war, an dem er als Vertreter der Buddhisten teilgenommen hatte. Bei dem Versuch, die Statue aufzustellen, stürmten Untergebene des Mahant aufgeregt in den Raum und entfernten sie. Dharmapāla wurde dabei tödlich angegriffen. Es kam daraufhin zu einem aufwendigen Strafprozeß gegen die Angreifer, bei dem Dharmapāla in dritter Instanz unterlag. Dieser Prozeß, der sog. „Maha Bodhi Temple Case“, führte aber auch dazu, daß erstmals eine breite Öffentlichkeit von der Auseinandersetzung um den Tempel erfuhr.

Das Verhältnis zwischen den Singhalesen, die in Bodh-Gayā in einem birmanischen Gästehaus lebten, und dem Mahant blieb weiterhin gespannt. Nach einem erfolglosen Versuch der britischen Behörden, den Streit zu schlichten, kam es 1909 erneut zu einer gerichtlichen Auseinandersetzung zwischen den beiden Parteien. Diesmal ging es um die Entfernung der Buddhisten aus dem birmanischen Gästehaus, das auf einem Grundstück des Mahant errichtet war. Die Buddhisten unterlagen wieder, und Dharmapāla mußte zusammen mit den ceylonesischen Mönchen 1910 das Gästehaus räumen. Dharmapāla verlagerte daraufhin seine Aktivitäten in den nächsten Jahren nach Kalkutta und Ceylon. Es blieb jedoch weiterhin das erklärte Ziel der Maha Bodhi Society, den Mahābodhi-Tempel für die Buddhisten zurückzugewinnen.

Der Konflikt verlagerte sich nun auf die politische Ebene. Seit 1922 nahm sich der Indian National Congress des Themas an. Es kam jedoch vor der Unabhängigkeit Indiens weder zu einer einvernehmlichen Lösung, noch zu einer gesetzlichen Regelung des Problems. Dharmapāla nahm spätestens seit 1925 aus gesundheitlichen Gründen nicht mehr aktiv an den Verhand-

lungen teil. Das von ihm begonnene Werk wurde von seinem Schüler Deva-priya Valisinha weitergeführt.

Erst nach Dharmapālas Tod im Jahre 1933 kam es 1949 zu einer gesetzlichen Kompromißlösung. Das Zustandekommen dieses Gesetzes wurde durch zwei Faktoren begünstigt: Zum einen strebte das gerade unabhängig gewordene Indien wirtschaftliche und politische Beziehungen zu seinen buddhistischen Nachbarländern an. Zum anderen hatten viele westlich gebildete Inder, unter ihnen Nehru und andere führende Politiker, das gängige Buddha-bild der europäischen Orientalisten adaptiert, die den historischen Buddha aufgrund reiner Textstudien als Verkünder einer rationalistischen Morallehre darstellten, die dem Kastenwesen, der Priesterschaft und abergläubischen Praktiken kritisch gegenüberstand. Genau diese Zustände aber wurden im damaligen Indien von westlich gebildeten, linksgerichteten indischen Politikern beklagt. Außerdem suchten die politischen Führer Indiens in der postkolonialen Epoche nach einer nationalen Identität und beschworen als „goldenes Zeitalter“ die Ära des buddhistischen Herrschers Aśoka. In diesem Zusammenhang ist auch die Tatsache zu sehen, daß als Wahrzeichen des unabhängigen Indiens das Löwenkapitell der Aśoka-Säule von Sārṇāth gewählt wurde und die indische Flagge das buddhistische „Rad der Lehre“ (Dharmacakra/Dhammacakka) trägt. Die staatlich verordnete Verehrung des Buddha fand schließlich ihren Höhepunkt in den Feierlichkeiten zum 2500. Jahrestag des Mahāparinirvāṇa (des „großen vollkommenen Erlöschens“, d.h. des Todes) des Buddha im Jahre 1956, als neben verkehrstechnischen und baulichen Verbesserungen an den buddhistischen Stätten Indiens im ganzen Land Festakte und Veranstaltungen abgehalten wurden. Daneben wurde eine Reihe von staatlich geförderten Publikationen zu dem Thema herausgegeben sowie eine große Anzahl von Beiträgen im staatlichen Rundfunk gesendet. Außerdem wurde eine internationale buddhistische Konferenz in Indien abgehalten, ein Denkmal zu Ehren des Buddha in Delhi eingeweiht und eine entsprechende Briefmarke herausgegeben.

Vor diesem Hintergrund ist die Initiative des damaligen Ministerpräsidenten des indischen Bundesstaates Bihar, S.K. Sinha, zu sehen, der im Oktober 1948 eine Gesetzesvorlage in die Bihar Legislative Assembly einbrachte, die für den Mahābodhi-Tempel einen Verwaltungsrat vorsah, der aus vier Hindus und vier Buddhisten sowie dem District Magistrate of Gaya als Vorsitzenden bestehen sollte, falls dieser Hindu sei. Für den Fall, daß der District Magistrate kein Hindu sei, war vorgesehen, daß die Regierung von Bihar einen Hindu als Stellvertreter berufen würde. Der Mahant sollte ständiges Mitglied in dem Rat sein, dem nur indische Staatsbürger angehören durften. Die Mitglieder des sog. Bodh Gaya Temple Management Committee sollten bis auf den Mahant und den District Magistrate von der Regierung ernannt werden und jeweils für drei Jahre im Amt bleiben.

Der Gesetzesentwurf wurde von der Maha Bodhi Society scharf kritisiert, da die Hindus eine Stimme Mehrheit in dem geplanten Gremium hatten. Valisinha konnte erreichen, daß zusätzlich zu dem geplanten Verwaltungsrat ein beratendes Gremium, das sog. Advisory Board, gebildet wurde, dessen Mitglieder mehrheitlich Buddhisten sein sollten, die nicht indische Staatsbürger zu sein brauchten.

Der Bodh Gaya Temple Act wurde am 19. Juni 1949 verabschiedet. Da der Mahant durch eine Eingabe an den obersten Gerichtshof versuchte, das Gesetz für verfassungswidrig erklären zu lassen, wurde die Umsetzung der darin festgelegten Bestimmungen verzögert. Das erste Bodh Gaya Temple Management Committee wurde 1952 gebildet, und die feierliche Übergabe der Verwaltungsbefugnis vom Mahant an das Management Committee fand am 28. Mai 1953 statt.

6. Die Entwicklung seit dem Bodh Gaya Temple Act

Der durch den Bodh Gaya Temple Act geschaffene *modus vivendi* erwies sich, zumindest bis zum Wiederaufleben des Konfliktes zu Beginn der neunziger Jahre, als praktikable Lösung. Seither entwickelte sich Bodh-Gayā Schritt für Schritt zu einem bedeutenden buddhistischen Pilgerzentrum, ohne seine Bedeutung als hinduistischer Pilgerort zu verlieren.³¹

Ausgelöst durch die bereits erwähnten Feierlichkeiten zum 2500. Jahrestag des Mahāparinirvāṇa des Buddha, die mit einem dreitägigen Festakt im Mai 1956 in Bodh-Gayā begannen, stieg die Zahl der buddhistischen Pilger in den Jahren 1956 und 1957 deutlich an. Seitdem riß der Strom buddhistischer Pilger nicht mehr ab. Damit einher ging die Ansiedelung von buddhistischen Klöstern und Organisationen. 1956 gab es vier buddhistische Einrichtungen: die 1901 eröffnete Niederlassung der Maha Bodhi Society, das im Jahre 1933 errichtete Kloster der tibetischen Gelugpa-Schule (dGe-lugs-pa), das 1935 eingerichtete birmanische Kloster und der chinesische Tempel, der 1945 fertiggestellt worden war. Dem folgte 1957 das im traditionellen Stil des Mutterlandes erbaute thailändische Kloster. Zwischen 1968 und 1973 wurde von einem Zusammenschluß verschiedener buddhistischer Schulen Japans ein Tempelkomplex mit Gästehaus im traditionellen japanischen Stil in Bodh-Gayā errichtet. Eine bereits 1965 vor dem Thai-

³¹ Durch die wachsende Bedeutung Bodh-Gayās für die Buddhisten hat seine Popularität als hinduistischer Pilgerort sogar stark zugenommen. Vgl. DOYLE, T.N.: *Bodh-Gaya: Journeys to the Diamond Throne and the Feet of Gayāsūr*. – Diss. Cambridge Mass. 1997. S. 6.

Tempel erbaute japanische Pagode wurde auf das Gelände des neuen Tempels versetzt. 1970 erfolgte die Einrichtung eines internationalen Meditationszentrums unter der Leitung des Bengalen Rāṣṭrapāla Mahāthera.

In den achtziger Jahren setzte ein wahrer Bauboom in Bodh-Gayā ein. Im Februar 1983 wurde ein zweiter japanischer Tempel eingeweiht, den die Daijokyo-Schule erbauen ließ. Dem folgte die Errichtung einer kolossalen Buddhastatue im japanischen Stil, die etwa 27 m hoch und 20 m breit ist. Die Arbeit an diesem monumentalen Standbild wurde 1984 begonnen und dauerte über fünf Jahre. Finanziert wurde der Bau ebenfalls von der Daijokyo-Schule. Desgleichen wurde in den frühen achtziger Jahren ein bhutanesischer Tempel errichtet. Dem folgten noch eine Reihe weiterer Tempel: Jeweils ein Tempel der tibetischen Schulen Karma-Kagyü (Kar-ma bKa'-brgyud), Nyingma (rÑiñ-ma) und Sakya (Sa-skya) sowie ein sikkimesischer, ein taiwanesischer, ein koreanischer und ein vietnamesischer Tempel. Außerdem wurden ein Tempel der Buddhisten aus Bangladesh und ein Kloster der nepalesischen Tamang erbaut. Daneben richteten verschiedene buddhistische Organisationen Niederlassungen in Bodh-Gayā ein: der All India Bhikkhu Sangha, die Buddhist Thai Bharat Society, das Root Institute of Culture and Wisdom der Foundation for the Preservation of the Mahayana Tradition, das Asian Buddhist Cultural Centre, das Trailokya Buddha Centre und eine ganze Reihe weiterer buddhistischer Institutionen, u.a. auch Schulen, ein Kindergarten und medizinische Einrichtungen für Unterprivilegierte unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit. Zu Beginn des Jahres 1998 gab es 27 verschiedene buddhistische Einrichtungen in Bodh-Gayā.

Die Bautätigkeit hält weiter an. Das spektakulärste Projekt zur Zeit ist das Vorhaben, eine über 150 m hohe Statue eines sitzenden Maitreya-Buddha zu errichten. Die Initiative zu diesem einzigartigen Unternehmen kam von einer Organisation tibetischer Buddhisten, der in Kalifornien ansässigen Foundation for the Preservation of the Mahayana Tradition.³²

Die geballte Ansammlung buddhistischer Einrichtungen in Bodh-Gayā ist ein Ausdruck dafür, daß dieses indische Dorf inzwischen tatsächlich so etwas wie ein zentraler Ort des Buddhismus geworden ist. Man will als buddhistische Schule oder Organisation in Bodh-Gayā vertreten sein, will sich dort präsentieren. Dasselbe gilt für buddhistische Veranstaltungen. Bedeutende Lehrer des Buddhismus wie z. B. der Dalai Lama, Eido Roshi, Lama Zopa, Christopher Titmus, Tarthang Tulku, Anagārika Munindra und Thich Nhat Hanh halten regelmäßig Veranstaltungen in Bodh-Gayā ab.

³² Zum neuesten Stand des Vorhabens vgl. KEDGE, P.: *Maitreya Project tackles the engineering challenges involved in building a statue to last for 1000 years*. <http://www.fpmt.org/Mandala/maitproj1197.htm>.

Die im religiösen Leben Bodh-Gayās am stärksten in Erscheinung tretende Gruppierung ist die der Exiltibeter. Das hängt damit zusammen, daß den Tibetern der Zugang zu den traditionellen Heiligtümern ihres eigenen Landes verwehrt ist und sie somit zur Erhaltung ihrer kulturellen und religiösen Identität auf heilige Plätze außerhalb Tibets ausweichen mußten. Bodh-Gayā war ideal dafür, weil es als wichtiges Heiligtum im „heiligen Land“ der Tibeter, zumindest in der Theorie, bereits große Bedeutung hatte. Der Besuch des Dalai Lama im Jahre 1956 bewirkte einen größeren Zustrom tibetischer Pilger. Der Ort etablierte sich als wichtiges religiöses Zentrum der tibetischen Exilgemeinde dadurch, daß der Dalai Lama seit 1960 jedes Jahr religiöse Veranstaltungen dort abhält. Besonders spektakulär waren seine Kälacakra-Initiationen im Januar 1974 und im Dezember 1985, an denen ca. 100.000 bzw. ca. 200.000 Menschen teilnahmen.

Ein religiöses Ereignis, das immer beliebter wird, ist die Mönlam Chen-mo (sMon-lam chen-mo) genannte Gebetsveranstaltung, die seit 1989 zu Beginn des tibetischen Jahres im Februar stattfindet. Dieses Fest, bei dem die Statuen und Stüpas auf dem Tempelgelände mit Blumen geschmückt und Tausende von Butterlampen angezündet werden, wurde von dem in Kalifornien lebenden Nyingma-Lehrer Tarthang Tulku ins Leben gerufen. Die enormen Kosten für die Veranstaltung, bei der auch tibetische Texte, Thankas und Bilder von Padmasambhava verteilt werden, werden von Tarthang Tulku und seinen Helfern vor allem in den USA aufgebracht.³³

Überhaupt ist es kennzeichnend, daß Bodh-Gayā als buddhistisches Zentrum hauptsächlich mit Geldern aus dem Ausland finanziert wird. Neben den USA kommt die finanzielle Unterstützung für Bau und Unterhaltung der Tempel und Klöster etc. vor allem aus den wirtschaftlich stärkeren Ländern Südost- und Ostasiens.³⁴

Bodh-Gayā ist auch ein beliebter Ort für symbolträchtige Handlungen geworden, die auf die gesamte buddhistische Welt ausstrahlen sollen. So fand z.B. die erste internationale Konferenz buddhistischer Frauen und Nonnen im Februar 1987 in Bodh-Gayā statt.³⁵ Ein weiteres Ereignis, das wesentlich mehr Beachtung in den verschiedenen buddhistischen Ländern fand und überaus kontrovers diskutiert wurde, war der Versuch, die Vollordination für Nonnen, die nur noch im chinesischen Buddhismus besteht, in verschiedenen anderen buddhistischen Traditionen wieder einzuführen:

³³ Vgl. DOYLE, T.N.: „Journeys“, S. 363.

³⁴ Ebd.

³⁵ Vgl. hierzu den Bericht von KABILSINGH, CH.: International Conference on Buddhist Nuns, Bodh Gaya, India. In: *Internationales Asienforum* 18, 3-4 (1987). S.385-391.

Im Februar 1998 erhielten 102 Novizinnen verschiedener buddhistischer Richtungen in Bodh-Gayā die Vollordination als Nonnen.³⁶

Angesichts der geschilderten regen buddhistischen Aktivitäten in Bodh-Gayā könnte leicht übersehen werden, daß Organisationen indischer Buddhisten dort bislang nur eine marginale Rolle spielen: der All India Bhikkhu Sangha³⁷ konnte bisher nur ein kleines Gebäude bauen. Von einem geplanten größeren Mehrzweckgebäude konnten, allem Anschein nach wegen Veruntreuung von Geldern, bisher nur die Grundmauern errichtet werden. Der Trailokya Bauddha Mahasangha Sahayak Gana (TBMSG), eine Zweiggesellschaft der englischen buddhistischen Vereinigung Friends of the Western Buddhist Order, hat Land erworben und dieses eingefriedet. Mehr ist meines Wissens bisher nicht geschehen. Dhamma Bodhi, ein Zentrum des indischen Meditationslehrers S.N. Goenka, befindet sich erst in der Aufbauphase.

7. Das erneute Aufkeimen des Konfliktes um den Mahābodhi-Tempel

Die internationale buddhistische Szene in Bodh-Gayā sah sich zu Beginn der neunziger Jahre mit national-indischen Realitäten konfrontiert, als der Konflikt um den Mahābodhi-Tempel im Rahmen der Kontroverse um Ayodhya, den angeblichen Geburtsort des hinduistischen Gott-Königs Rāma, wieder auflebte.³⁸

Die Forderung, den Buddhisten nun die vollständige Kontrolle über den Mahābodhi-Tempel zu geben, wurde zum ersten Mal seit der Beilegung des Konfliktes im Jahre 1949 von P.C. Roy auf einem Seminar artikuliert, das im Dezember 1991 stattfand und den Abschluß der Feierlichkeiten zum hundertjährigen Bestehen der Maha Bodhi Society markierte. Daraufhin formierte sich eine Bewegung, die vor allem von indischen Neo-Buddhisten getragen wird, die als ehemalige Unberührbare dem Hinduismus äußerst ab-

³⁶ Vgl. KANTOWSKY, D.: „*Buddhisten in Indien*“, S. 69.

³⁷ Der All India Bhikkhu Sangha (AIBS), der 1970 in Bodh-Gayā gegründet wurde, versteht sich als Interessenvertretung aller indischen buddhistischen Mönche und will Bildungs- und Aufklärungsarbeit leisten. Es handelt sich um keine Mönchsgemeinschaft im Sinne des buddhistischen Ordensrechts, d.h. der AIBS kann selbst keine Ordinationen durchführen, sondern die potentiellen Mitglieder müssen bei Stellung des Aufnahmeantrags einen Nachweis über ihre anderweitig erhaltene Ordination erbringen. Die meisten seiner Mitglieder stammen aus dem neo-buddhistischen Milieu. Vgl. KANTOWSKY, D.: „*Buddhisten in Indien*“, S. 135–178.

³⁸ Zum folgenden vgl. auch AHIR, D.C.: „*Buddha Gaya through the Ages*“, S. 155–161, u. DOYLE, T.N.: „*Journeys*“, S. 387–422.

lehnend gegenüberstehen. Die Ziele dieser Bewegung sind, den Hindus die Beteiligung an der Verwaltung des Tempels zu entziehen, alle hinduistischen Einrichtungen auf dem Tempelgelände zu entfernen und keine hinduistischen Rituale mehr dort stattfinden zu lassen.

Im April 1992 verabschiedete der All India Bhikkhu Sangha eine Resolution, in der gefordert wurde, die Verwaltung des Tempels einem gänzlich aus Buddhisten bestehenden Komitee zu übertragen. Bald darauf wurde in Nāgpur das All India Mahabodhi Mahavihara Liberation Action Committee gegründet mit dem Ziel, den Mahābodhi-Tempel von der Vorherrschaft der Hindus zu „befreien“. Daraufhin versammelten sich am 16. Mai 1992 ca. 800 indische Neo-Buddhisten und forderten die vollständige Kontrolle über den Tempel. Einige von ihnen stürmten einen kleinen Hindu-Tempel, den sog. Pañca-Pāṇḍava-Tempel, der sich auf dem Gelände des Mahābodhi-Tempels befindet, stießen einen Brahmanen zu Boden und richteten Verwüstungen an. Dieses Ereignis hatte mehrere Folgen: Die wichtigsten indischen Zeitungen brachten Sensationsmeldungen über den „nächsten Konflikt von der Art des Konfliktes um Ayodhya“.³⁹ Außerdem wurde eine kleine Polizeitruppe vor dem Pañca-Pāṇḍava-Tempel postiert, und der District Magistrate von Gayā, Frau Rajbala Verma, untersagte die hinduistischen Bräuche, Hochzeiten im Mahābodhi-Tempel abzuhalten sowie Götterbilder in den Tempelteich einzutauchen. Gleichzeitig wurde gegen den Plan, den Buddhisten die vollständige Kontrolle über den Mahābodhi-Tempel zu geben, von hinduistischer Seite Widerstand angekündigt: An den Außenmauern des Tempelgeländes tauchten Graffiti auf, die dem Anspruch Ausdruck verliehen, daß der Mahābodhi-Tempel ein Hindu-Tempel sei. Unter anderem wurden die Ambedkar-Buddhisten als pakistanische Agenten bezeichnet. Einige der Graffiti trugen als Unterschrift das Kürzel der hindunationalen Bharatiya Janata Party. Einer der Initiatoren der Kampagne zur „Befreiung“ des Mahābodhi-Tempels, der bereits erwähnte P.C. Roy, ein Neo-Buddhist, der an der Magadh-Universität in Bodh-Gayā Geschichte unterrichtet, bekam Drohbriefe und -anrufe.⁴⁰ Daneben erklärte der Mahant, Jagdish Anand Giri, daß die Hindus sich der geforderten Änderung widersetzen würden.

³⁹ Vgl. Another „Ayodhya-type“ Issue in the Offing. *The Hindustan Times*, 24.05.1992. S. 4, DAS, A.N./QADIR, A.: Bihar Temple Dispute Hots Up. *The Times of India*, 29.05.1992, JHA, P.: Tranquility Deserts the Abode of Peace. *The Statesman*, 30.05.1992, AHMED, F.: Yet Another Disputed Shrine Sparks Off Communal Trouble. *Sunday*, 31.05. – 06.06.1992. S. 80f., u. DERS.: Disputed Deity – Buddhists Challenge Hindu Control. *India Today*, 30.06.1992. S. 87.

⁴⁰ Vgl. McDONALD, H.: A Hindu-Buddhist row – Ancient Temple May Trigger Off a New Communal Crisis. *Far Eastern Economic Review*, 20.08.1992. S. 28f.

Etwa zur selben Zeit wurde von dem indischen Bhikkhu Dhammaviriyo Mahāthera, der indischen Minderheitenkommission, deren Mitglied Dhammaviriyo damals war, und einigen anderen Personen eine Eingabe an die Landesregierung von Bihar gemacht, den Bodh Gaya Temple Act dahingehend zu ändern, daß der Tempel in Zukunft von einem rein buddhistischen Komitee verwaltet werden sollte. Es wurde auch ein entsprechender Gesetzentwurf ausgearbeitet, der aber bis heute nicht beraten wurde.

Auf einem Treffen des Action Committee am 26. Juli 1992 kündigte die Organisation eine motorisierte Prozession zur „Befreiung“ des Mahābodhi-Tempels an. Diese Dhamma Mukti Yātrā sollte am 27. September beginnen und am 22. Oktober Bodh-Gayā erreichen. Auf demselben Treffen wählte das Action Committee den japanischen Mönch Surai Sasai zum Präsidenten. Damit bekam die Bewegung einen charismatischen und entschlossenen, jedoch nicht unumstrittenen Führer, der in den folgenden Jahren den Verlauf des Konfliktes um den Mahābodhi-Tempels entscheidend mitbestimmen sollte.

Surai Sasai, der 1934 oder 1935 in Okayama in Japan geboren wurde und sich nach einer schwierigen Kindheit entschied, buddhistischer Mönch zu werden, gelangte nach einigen Studienjahren in Tokyo und einem mehrjährigen Aufenthalt in Thailand 1966 nach Indien. Er lebte mehrere Jahre in Rājgir, wo er beim Bau der japanischen Friedenspagode mitwirkte. Als er sich zur Rückreise nach Japan entschieden hatte, erschien ihm nach seinen eigenen Angaben der buddhistische Philosoph Nāgārjuna, der ihm bedeutete, nach Nāgpur zu gehen. Seitdem lebt er in dieser Stadt, die zum zentralen Ort der Neo-Buddhisten wurde, nachdem B.R. Ambedkar hier 1956 öffentlich zum Buddhismus übergetreten war. Surai Sasai konnte die Sympathien vieler Neo-Buddhisten gewinnen, indem er mit Hilfe japanischer Spendengelder buddhistische Tempel baute und sich für die Verbesserung der Lebensbedingungen der Unberührbaren einsetzte. Als er 1987 verhaftet wurde, weil er sich auszureisen weigerte, obwohl sein Visum bereits lange abgelaufen war, wurde er aufgrund massiver Proteste seiner Anhänger freigelassen und erhielt sogar die indische Staatsbürgerschaft.⁴¹

Dadurch, daß sich der japanische Mönch an die Spitze der Bewegung stellte, deren Ziel die „Befreiung“ des Mahābodhi-Tempels von der „Herrschaft der Hindus“ ist, ergab sich eine Verschärfung des Konfliktes. Surai Sasai und seine Mitstreiter bedienen sich ironischerweise einer Reihe von Methoden, die eindeutig von militanten Hindu-Organisationen wie RSS, Vajrang Dal und Shiv Sena übernommen sind. Dazu gehören die Einrich-

⁴¹ Vgl. Sasai-G The Home Page. All About Sasai Shurei. <http://sasai-g.cyrus.org/sasai.htm>.

tung einer Dammasena genannten buddhistischen Kampfgruppe und das Durchführen einer motorisierten Protestfahrt nach Bodh-Gayā, der bereits erwähnten Dhamma Mukti Yātrā. Diese hatte ihr Vorbild in der sog. Rath Yātrā, die zwei Jahre zuvor unter der Leitung des BJP-Führers L.K. Advani stattgefunden hatte und bei der Zehntausende Hindus aus ganz Indien von Sonnāth nach Ayodhya gepilgert waren, um den Geburtsort Rāmas zu „befreien“, der sich an der Stelle in Ayodhya befinden sollte, wo die Babri-Moschee stand.⁴² Die Dhamma Mukti Yātrā war eine vergleichsweise bescheidene Veranstaltung, bei der etwa ein Dutzend Fahrzeuge (im Gegensatz zu mehreren hundert bei der Rath Yātrā) von Bombay nach Bodh-Gayā zogen. Die Route führte durch Orte mit einem großen Anteil an Neo-Buddhisten wie Poona, Aurangābād und Nāgpur, durch eine Reihe historischer buddhistischer Orte wie Sankisa, Sārnāth und Rājgir und die beiden für den Konflikt relevanten politischen Machtzentren, Delhi und Patna. Die Wagenprozession erreichte am 14. Oktober 1992, dem Jahrestag von Ambedkars öffentlichen Übertritt zum Buddhismus, Delhi, wo eine große Kundgebung stattfand. Am 22. Oktober kam die Dhamma Mukti Yātrā in Bodh-Gayā an, wo die Demonstranten von einem starken Aufgebot an Sicherheitskräften erwartet wurden. Die Neo-Buddhisten durften den Mahābodhi-Tempel nur schubweise betreten und mußten zuvor einen Metalldetektor passieren. Ein im Inneren des Tempels befindlicher runder Sockel, der von den Hindus als Śivaliṅgam verehrt wird, wurde von der Polizei abgeschirmt. Die Demonstranten hielten eine öffentliche Versammlung vor dem Gebäude des Verwaltungsrates ab, und Surai Sasai legte zusammen mit 32 anderen Mönchen das Gelübde ab, den Mahābodhi-Tempel zu „befreien“. An dem Tag, an dem die Dhamma Mukti Yātrā in Bodh-Gayā eintraf, besuchten auch 15 Mitglieder der hindunationalen Organisation Vishva Hindu Parishad (VHP) unter starkem Polizeischutz den Tempel, um ihren Anspruch auf den Mahābodhi-Tempel als hinduistisches Heiligtum zu untermauern. Trotz der gespannten Atmosphäre verlief das insgesamt drei Tage dauernde Aktionsprogramm von Kundgebungen und Demonstrationen, an dem etwa 1.000 Neo-Buddhisten teilnahmen, friedlich. Das Ergebnis dieser Aktion war, daß der Ministerpräsident von Bihar, Laloo Prasad Yadav, versprach, den Bodh Gaya Temple Act innerhalb von zehn Tagen zu ändern.⁴³

⁴² Vgl. hierzu den Themenschwerpunkt „Ayodhya“ in: *Internationales Asienforum* 25, 3–4 (1994).

⁴³ Zur Dhamma Mukti Yātrā vgl. Another Yatra. *The Times of India*, 05.10.1992, Stop another Ayodhya. *The Times of India*, 22.10.1992, QADIR, A.: Bodhgaya Tense on Rally Eve. *The Times of India*, 22.10.1992, DERS.: 1,000 Buddhists Offer Prayers at Gaya Temple. *The Times of India*, 23.10.1992, SONWALKAR, P.: Bodh Gaya Temple Act Amendment Unlikely. *The Times of India*, 25.10.1992, Ahmed, F.: Hankinging for a Heritage. *India*

Da die angekündigte Unterstützung des Ministerpräsidenten von Bihar jedoch ausblieb, fand anlässlich der Buddha-Jayanti-Feiern, d.h. der Gedenkfeierlichkeiten zu Ehren des Mahāparinirvāṇa des Buddha, am 6. Mai 1993 eine große Kundgebung unter Teilnahme von ca. 10.000 Neo-Buddhisten in Bodh-Gayā statt. Ein starkes Polizeiaufgebot sorgte wiederum für die Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung. Der Pañca-Pāṇḍava-Tempel war vorsorglich geschlossen worden, und der Mahābodhi-Tempel, in dessen Innenraum ein Gitter angebracht worden war, um das Beschädigen oder Entfernen des umstrittenen Śivaliṅgams zu verhindern, durfte nur in kleinen Gruppen betreten werden.⁴⁴

Ein Jahr später, ebenfalls zu Buddha-Jayanti, fand wieder eine große Kundgebung in Bodh-Gayā statt, an der zwischen 10.000 und 15.000 Personen teilnahmen. Eine größere Anzahl von Hindus, die von der militanten Shiv Sena zum Zweck einer Gegendemonstration mobilisiert worden waren, wurde von der Polizei in Gayā aufgehalten.

Am 6. und 7. Dezember 1994 fand eine große Versammlung mit ca. 25.000 Teilnehmern in Bodh-Gayā statt. Die Situation war insgesamt entspannter, da mit Bhante Ānand und Maiku Rām zwei gemäßigte Führer an die Spitze der Bewegung getreten waren. Am 8. Dezember 1994 jedoch traten Surai Sasai und etwa 200 andere Mönche vor dem Mahābodhi-Tempel in einen unbefristeten Hungerstreik. Daraufhin versprach Laloo Prasad Yadav, den Verwaltungsrat innerhalb der nächsten Monate umzustrukturieren. Da er jedoch sein Versprechen wiederum nicht hielt, begann im April 1995 erneut ein unbefristeter Hungerstreik. Der Ministerpräsident lenkte nun insoweit ein, als er den Verwaltungsrat neu besetzte und dabei die Führer der Bewegung, Surai Sasai, Bhante Ānand und Bhante Gyaneshwar, in den Verwaltungsrat aufnahm.

Obwohl dies im Prinzip ein großer Erfolg für die Ambedkar-Buddhisten war, gab sich Surai Sasai damit nicht zufrieden und fuhr unbeirrt mit seiner Kampagne zur „Befreiung“ des Tempels fort. Er begann am 1. November 1995 zusammen mit 50–100 Mönchen und Nonnen ein „Fasten bis zum Tode“. Am 6. November versuchten zwei junge Mönche, sich selbst zu verbrennen.⁴⁵ Diese Tatsache, zusammen mit dem sich verschlechternden Gesundheitszustand Surai Sasais, veranlaßte Laloo Prasad Yadav, den Führern

Today, 15.11.1992. S.160, u. ROY, R.: Another Bushfire! *The Hindustan Times*, 15.11.1992, S.4f.

⁴⁴ Vgl. Buddhists Hold Rally in Bodh Gaya. *The Times of India*, 06.05.1993 u. Buddhist Monks Launch Agitation. *The Hindu*, 06.05.1993. S.2.

⁴⁵ Vgl. Immolation Bid by Gaya Monks. *The Telegraph*, 08.11.1995.

des Action Committee anzubieten, mit ihm nach Delhi zu kommen und dort mit dem Premierminister, Narasimha Rao, und dem Innenminister, S.V. Chavan, zu sprechen.⁴⁶ Das Ergebnis dieser Gespräche war leider nicht in Erfahrung zu bringen. Auf jeden Fall führten sie nicht zu einer Änderung des Bodh Gaya Temple Act.

Das Action Committee konnte jedoch durch die Neubesetzung des Bodh Gaya Temple Management Committee seinen Einfluß auf die Verwaltung des Tempels erheblich ausdehnen. Wichtige Positionen in der Verwaltung werden mittlerweile mit Personen, die dem Action Committee nahestehen, besetzt. Diese wurden zuvor in der Regel an Theravāda-Mönche vergeben, die eng mit der Maha Bodhi Society assoziiert waren. Surai Sasai und seine Anhänger stehen den wenigen buddhistischen Mönchen indischer Nationalität, die nicht dem neo-buddhistischen Milieu angehören, im allgemeinen ablehnend gegenüber. Da diese Mönche zumeist der indischen Bildungselite entstammen, stoßen sie als Personen, die zu den Kreisen der ehemaligen Unterdrückter gehören, auf äußerstes Mißtrauen bei den Ambedkar-Buddhisten. Die schärfsten Anfeindungen wurden von seiten der Neo-Buddhisten gegen Bhante Gnāna Jagat hervorgebracht.⁴⁷ Dieser zum Buddhismus konvertierte Brahmane führte 16 Jahre lang als Superintendent des Management Committee die Tagesgeschäfte der Tempelverwaltung, bis ihm 1992 von dem Action Committee und einigen in Bodh-Gayā ansässigen Buddhisten öffentlich vorgeworfen wurde, Gelder der Tempelverwaltung zu veruntreuen und einen verschwenderischen Lebensstil zu führen. Außerdem wurden ihm seine engen Kontakte zur VHP zur Last gelegt. Daraufhin reiste Gnāna Jagat ohne Vorankündigung ab und wurde *in absentia* vom District Magistrate seines Amtes enthoben. Vor der Umbesetzung des Management Committee gab es weitere Vorwürfe wegen angeblicher Veruntreuung von Geldern der Tempelverwaltung sowohl gegen hinduistische als auch gegen buddhistische Mitglieder des Gremiums.

Neben dem Action Committee versucht auch der All India Bhikkhu Sangha (AIBS) weiterhin, sich in der Angelegenheit des Konfliktes um den Mahābodhi-Tempel als Gesprächspartner der Regierung von Bihar zu etablieren, ist aber gegenüber dem Action Committee ins Hintertreffen geraten. Von den Methoden Surai Sasais und seiner Anhänger hat er sich distanziert, indem er Surai Sasai und die anderen radikalen Führer der Bewegung 1993

⁴⁶ Vgl. CM Promises to Discuss Issue with Rao, Chavan: Buddhists Call off Agitation. *The Times of India*, 08.11.1995, u. AHMED, F.: Laloo Reassures Delegates: Monks Call off Hungerstrike in Bodh Gaya. *The Telegraph*, 09.11.1995.

⁴⁷ Vgl. LYNCH, O.W.: Dalit Buddhism: The Liberate Bodh Gaya Movement. In: *Dalit International Newsletter* 3,1 (1998). S. 10.

ausschloß.⁴⁸ Der AIBS konnte zwar über eines seiner Mitglieder, den indischen Bhikkhu Dhammavīriyo, der zwischen 1990 und 1996 Mitglied der National Minorities Commission war, einen Gesetzentwurf einreichen, der einen aus zehn Buddhisten und dem District Magistrate bestehenden Verwaltungsrat für den Mahābodhi-Tempel vorsieht, dieser wurde jedoch bisher nicht in der Bihar Legislative Assembly beraten. Der Entwurf sieht übrigens nicht nur eine deutliche Verschlechterung der Position der Hindus vor, sondern auch der Einfluß der nicht-indischen Buddhisten würde zurückgedrängt werden, da sie nur noch zehn der vorgesehenen 25 Mitglieder des Advisory Board stellen dürften. Bisher ist die Zahl der ausländischen Mitglieder des Gremiums nicht begrenzt. Darüber hinaus würde der AIBS eine bedeutende Rolle bei der Auswahl der Mitglieder des Verwaltungsrates spielen können.⁴⁹ Somit ist die sowohl vom Action Committee als auch vom AIBS angeführte Behauptung, der Mahābodhi-Tempel solle „den Buddhisten“ zurückgegeben werden, bloße Rhetorik, die den Umstand verdecken soll, daß es sich bei der Forderung nach der Kontrolle über den Tempel um den Versuch einzelner Gruppierungen indischer Buddhisten handelt, partikuläre Interessen durchzusetzen.

Die übrigen in Bodh-Gayā ansässigen Buddhisten hielten sich entweder zurück oder distanzieren sich ganz offen von Surai Sasais Kampagne. Ebenso vermieden es die Regierungen der Länder mit großer buddhistischer Bevölkerung, die Kampagne zur „Befreiung“ des Mahābodhi-Tempels in irgendeiner Weise zu unterstützen. Der Botschafter Sri Lankas in Indien, Nevil Kanakarathne, z.B. riet seiner Regierung, den Fall als interne indische Angelegenheit zu betrachten. Die ausländischen Buddhisten in Bodh-Gayā und ihre Regierungen sind letztendlich nicht bereit, die öffentliche Ordnung und die Aufrechterhaltung des Pilgerbetriebes in Bodh-Gayā den Interessen der Neo-Buddhisten zu opfern, zumal viele traditionelle Buddhisten die Anhänger Ambedkars aufgrund dessen Interpretation des Buddhismus als sozialem System nicht als „richtige“ Buddhisten betrachten.

Ein Ende des Konfliktes ist im Moment nicht abzusehen. Die Regierung von Bihar scheint sich entschlossen zu haben, die Angelegenheit auszusitzen. Sie hat praktisch auch keine andere Wahl, da die notwendige Zweidrittelmehrheit für die Gesetzesänderung bei den derzeitigen Mehrheitsverhältnissen im Parlament ohnehin nicht zustande käme. Außerdem sind die mög-

⁴⁸ Vgl. Kantowsky, D.: „Buddhisten in Indien“, S. 143–145.

⁴⁹ Ein Vergleich der wichtigsten Punkte des Gesetzentwurfes mit den geltenden Regeln des Bodh Gaya Temple Act sowie die Texte sowohl des Änderungsentwurfes als auch des gültigen Gesetzes finden sich in: KNOPF, R.: „Bodh-Gayā“, S. 84–86, S. 98–105 u. S. 108–117.

lichen Konsequenzen einer solchen Gesetzesänderung nicht absehbar. Es wäre auf jeden Fall mit einer Reaktion militanter Hindu-Organisationen zu rechnen. Ob dabei ein ähnlicher Konflikt wie die Auseinandersetzung um die Babri-Moschee in Ayodhya entstehen könnte, ist fraglich, obwohl dieses Szenario gerne in indischen Zeitungen beschworen wird. Der Konflikt um den Mahābodhi-Tempel hat für die indische Öffentlichkeit eine viel geringere Bedeutung als der um die Moschee in Ayodhya. Schließlich ist Rāma als Protagonist des Epos Rāmāyana schlichtweg der Archetyp des vorbildlichen indischen Herrschers. Zwar gilt der Buddha den Hindus ebenso wie Rāma als Avatāra („Herabkunft“) des Gottes Viṣṇu, hat aber im Gegensatz zu Rāma eher marginale Bedeutung. Daher dürfte von der breiten Masse der indischen Bevölkerung kaum Widerstand zu erwarten sein. Es könnte sich aber eine harte Auseinandersetzung zwischen politisch organisierten Hindu-Nationalisten und den ebenso gut organisierten Neo-Buddhisten entwickeln.

Schließlich muß man sich die Frage stellen, ob es zum gegenwärtigen Zeitpunkt überhaupt sinnvoll wäre, den Bodh Gaya Temple Act zu ändern. Denn es handelt sich ja eigentlich gar nicht um den Versuch, „den Buddhisten“ die volle Kontrolle über den Tempel wiederzugeben. Sowohl AIBS als auch das Action Committee beanspruchen jeweils für ihre eigene Gruppierung die Führungsrolle in dem nach einer Gesetzesänderung zu bildenden rein buddhistischen Verwaltungsrat. Ob neben diesen Machtbestrebungen auch konkrete materielle Interessen im Spiel sind, ist schwer zu beurteilen, sollte aber als Möglichkeit in Betracht gezogen werden.

Außerdem ist zu berücksichtigen, daß Bodh-Gayā als hinduistischer Pilgerort mittlerweile eine mehrere Jahrhunderte alte Tradition hat. Das kann und sollte nicht ignoriert werden. Deshalb bleibt zu hoffen, daß auch in diesem erneuten Konflikt um den Mahābodhi-Tempel eine für Hindus und Buddhisten gleichermaßen akzeptable Lösung gefunden wird.

8. Schlußbemerkung

Bodh-Gayā als internationales buddhistisches Zentrum ist eine relativ junge Erscheinung, deren Ursprünge in dem gegen Ende des 19. Jahrhunderts von Anagārika Dharmapāla initiierten Kampf um die Wiedererlangung der Verwaltungsbefugnisse des Mahābodhi-Tempels für die Buddhisten zu suchen sind. Erst nachdem 1949 eine gesetzliche Kompromißlösung zustandekam, konnte der Ort wieder zu einer wichtigen buddhistischen Pilgerstätte werden. Die Entwicklung verlief dabei immer rasanter, und seit den achtziger Jahren ist Bodh-Gayā dank finanzieller und ideeller Unterstützung

vor allem aus Südost- und Ostasien sowie den USA zu einem wahren buddhistischen *Boomtown* geworden.

Die „Insellage“ Bodh-Gayās als einem zentralen Ort des Buddhismus in einer nicht-buddhistischen Umgebung brachte Komplikationen mit sich, zumal der Ort ebenfalls ein hinduistisches Pilgerzentrum ist. Der seit Anfang der neunziger Jahre erneut ausgebrochene Konflikt um den Mahābodhi-Tempel, der auf buddhistischer Seite fast ausschließlich von Ambedkar-Buddhisten geführt wird, hat seine Wurzeln in den durch das Kastenwesen verursachten sozialen Gegebenheiten Indiens. Selbst wenn die buddhistische Seite sich bei diesem Konflikt durchsetzen sollte, würde das nicht bedeuten, daß die ausländischen Buddhisten mehr Mitspracherecht an dem Tempel bekämen als bisher. Im Gegenteil, nach dem Gesetzentwurf des AIBS würde ihnen sogar die Möglichkeit genommen, im Advisory Board die Mehrheit zu stellen. Eine solche Maßnahme scheint recht fragwürdig, zumal Organisationen ausländischer Buddhisten in Bodh-Gayā bei weitem die Mehrheit unter den ansässigen buddhistischen Einrichtungen stellen. Außerdem kommen das Gros der buddhistischen Pilger sowie der größte Teil der finanziellen Unterstützung aus dem Ausland.

Derzeit ist ein Ende des aktuellen Konfliktes nicht in Sicht. Der Regierung Bihars scheint es im Moment nicht möglich zu sein, eine Änderung des Bodh Gaya Temple Management Act durchzusetzen, falls sie dies überhaupt wirklich jemals vorhatte. So bleibt abzuwarten, in welche Richtung die weitere Entwicklung gehen wird.

Quellen und Literatur

- AHIR, DIWAN CHAND: *Buddha Gaya through the Ages*. Delhi 1994 (Bibliotheca Indo-Buddhica Series 134).
- *How and Why Buddhism Declined in India*. New Delhi 1978.
- ARNOLD, EDWIN (SIR): *East and West – A Splendid Opportunity*. In: AHIR, DIWAN CHAND: *Buddha Gaya through the Ages*. Delhi 1994 (Bibliotheca Indo-Buddhica Series 134).
- BARUA, BENIMADHAB: *Gayā and Buddha-Gayā*, Bd. 1. Early History of the Holy Land. Calcutta 1934 (Indian Research Institute Publications - Indian History Series 1). S. 97–106.
- *Gayā and Buddha-Gayā*, Bd. 2. Old Shrines at Bodh-Gayā. Calcutta 1934 (Indian Research Institute Publications – Fine Arts Series 4).
- BARUA, DIPAK KUMAR: *Buddha Gaya Temple - Its History*. Buddha Gaya 1981.

- BEAL, SAMUEL (Übers.): *Si-yu-ki. Buddhist Records of the Western World. Translated from the Chinese of Hiuen Tsiang (A. D. 629) by Samuel Beal, Bd. 1 u. Bd. 2.* London o. J.
- BECHERT, HEINZ: *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda-Buddhismus*, Bd. 1. Grundlagen. Ceylon (Sri Lanka). Repr. Göttingen 1988 (1966) (Veröffentlichungen des Seminars für Indologie und Buddhistenkunde der Universität Göttingen 5).
- Buddhistic Modernism: Its Emergence, Impact and New Trends. In: *Business & Economic Review* 14 (1990). S. 93–104.
 - (Hg.) *The Dating of the Historical Buddha / Die Datierung des historischen Buddha*, Bd. 1 (Symposien zur Buddhismusforschung IV,1). Göttingen 1991 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse. Dritte Folge 189).
 - (Hg.): *The Dating of the Historical Buddha / Die Datierung des historischen Buddha*, Bd. 2 (Symposien zur Buddhismusforschung IV,2). Göttingen 1992 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse. Dritte Folge 194).
 - (Hg.): *The Dating of the Historical Buddha / Die Datierung des historischen Buddha*, Bd. 3 (Symposien zur Buddhismusforschung IV,3). Göttingen 1997 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse. Dritte Folge 222).
 - Die Erneuerung des asiatischen und die Entstehung des abendländischen Buddhismus. In: BECHERT, HEINZ / GOMBRICH, RICHARD (Hg.): *Die Welt des Buddhismus*. München 1984. S. 275–286.
- BECHERT, HEINZ / GOMBRICH, RICHARD (Hg.): *Die Welt des Buddhismus*. München 1984.
- BROWN, ROBERT L.: Bodhgaya and South-east Asia. In: LEOSHO, JANICE (Hg.): *Bodhgaya, the Site of Enlightenment*. Bombay 1988. S. 101–124.
- BUCHANAN, FRANCIS: *An Account of the Districts of Bihar and Patna in 1811–1812*. Printed from the Buchanan Mss. in the India Office Library, with the Permission of the Secretary of State for India in Council. Published by the Bihar and Orissa Research Society. Patna [1934].
- BUSS, JOHANNA: *Die Wiederbelebung des Buddhismus südasiatischer Prägung in Indien seit dem Tode von B. R. Ambedkar*. Unveröffentlichte Magisterarbeit. Philosophische Fakultät. Göttingen 1998.
- COOMARASWAMY, ANANDA K.: *La Sculpture de Bodhgayā*. Paris 1935 (Ars Asiatica 18).
- CUNNINGHAM, ALEXANDER: *Mahābodhi or the Great Buddhist Temple under the Bodhi Tree at Buddha-Gaya*. Repr. Varanasi o. J. (1892) (Complete Works of Alexander Cunningham 5).

- DAS, BALINDRALAL: *The Mahā-Bodhi Temple and the monastery of Bodh-gaya*. Repr. Gaya [1987] (1936).
- DOYLE, TARA NANCY: *Bodh Gayā: Journeys to the Diamond Throne and the Feet of Gayāsur*. - Cambridge Mass., Harvard University, Committee on the Study of Religion, Diss. 1997.
- GOMBRICH, RICHARD: siehe BECHERT, HEINZ / GOMBRICH, RICHARD.
- GRISWOLD, ALEXANDER B.: The Holy Land Transported. Replicas of the Mahā-bodhi-Shrine in Siam and Elsewhere. In: JAYAWICKRAMA, N.A. (Hg.): *Paranavitana Felicitation Volume – On Art & Architecture and Oriental Studies*. Colombo 1965. S. 173–221.
- HANSEN, BENT SMIDT: siehe PARPOLA, ASKO / HANSEN, BENT SMIDT.
- HÄRTEL, HERBERT: Archaeological Research on Ancient Buddhist Sites. In: BECHERT, HEINZ (Hg.): *The Dating of the Historical Buddha/Die Datierung des Historischen Buddha*, Bd.1 (Symposien zur Buddhismusforschung IV,1). Göttingen 1991 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse. Dritte Folge 189). S. 69–89.
- HUNTINGTON, SUSAN L.: *The Art of Ancient India*. New York, Tokyo 1985.
- JAINI, PADMANABH S.: The Disappearance of Buddhism and The Survival of Jainism: A Study in Contrast. In: NARAIN, A. K. (Hg.): *Studies in History of Buddhism*. Delhi 1980. S. 81–91.
- JÜRGENS, BERND SEBASTIAN: *B.R. Ambedkar – Religionsphilosophie eines Unberührbaren*. Frankfurt 1994 (Religionswissenschaft 8).
- KABILSINGH, CH.: International Conference on Buddhist Nons, Bodh Gaya, India. In: *Internationales Asienforum* 18, 3–4 (1987), S. 385–391
- KANTOWSKY, DETLEF: *Buddhisten in Indien heute*. Beschreibungen, Bilder und Dokumente. Konstanz 1999 (Universität Konstanz. Arbeitsbereich Entwicklungsländer/Interkultureller Vergleich. Forschungsprojekt „Buddhistischer Modernismus“. Forschungsberichte 16).
- KEDGE, PETER: *Maitreya Project tackles the engineering challenges involved in building a statue to last for 1000 years*. <http://www.fpmt.org/mandala/maitproj1197.htm>.
- KINNARD, JACOB N.: When Is the Buddha Not the Buddha? The Hindu/Buddhist Battle over Bodhgayā and Its Buddha Image. In: *Journal of the American Academy of Religion* 66, 4 (1998). S. 817–839.
- KNOPF, RAINER: *Bodh-Gayā: Geschichte eines heiligen Ortes (unter besonderer Berücksichtigung der neueren Entwicklung)*. Unveröffentlichte Magisterarbeit. Philosophische Fakultät. Göttingen 1999.
- LEGGE, JAMES (Übers.): *A Record of Buddhistic Kingdoms*. Being an Account by the Chinese Monk Fā-Hien of his Travels in India and Ceylon (A.D. 399–

- 414) in Search of the Buddhist Books of Discipline. Translated and annotated with a Korean Recension of the Chinese Text by James Legge, M.A., LL.D. Professor of the Chinese Language and Literature. Oxford 1886.
- LEOSHKO, JANICE (Hg.): *Bodhgaya, the Site of Enlightenment*. Bombay 1988.
- LYNCH, OWEN W.: Dalit Buddhism: The Liberate Bodh Gaya Movement. In: *Dalit International Newsletter* 3,1 (1998). S. 1, 4 u. 10f.
- MALANDRA, GERI H.: The Mahabodhi Temple. In: LEOSHKO, JANICE (Hg.): *Bodhgaya, the Site of Enlightenment*. Bombay 1988. S. 9–28.
- MITRA, R.C.: *The Decline of Buddhism in India*. Calcutta 1954 (Visva Bharati Studies 20).
- MITRA, RAJENDRALALA: *Buddha Gaya*. The Great Buddhist Temple. The Hermitage of Sakya Muni. Repr. Delhi, Varanasi 1972 (1878).
- NAGARAJA RAO, M.S. (Hg.): *Indian Archaeology 1983–84 – A Review*. New Delhi 1986.
- NARAIN, A.K. (Hg.): *Studies in History of Buddhism*. Papers presented at the International Conference on the History of Buddhism at the University of Wisconsin, Madison, WIS, USA, August, 19–21, 1976. Delhi 1980.
- PARPOLA, ASKO / HANSEN, BENT SMIDT (Hg.): *South Asian Religion and Society*. London/Riverdale 1986 (Studies on Asian Topics 11).
- ROERICH, GEORGE (Hg. u. Übers.): *Biography of Dharmasvāmin (Chag lo tsa-ba Chos-rje-dpal)*. A Tibetan Monk Pilgrim. Original Tibetan Text deciphered and translated by Dr. George Roerich, M.A., Ph.D., Professor and the Head of the Department of Philosophy, Institute of Oriental Studies, The Academy of Sciences, Moscow, U.S.S.R. Patna 1959.
- SAND, ERIK REENBERG: The śrāddha (ancestor ritual) according to some important Purāṇas: some facets. In: PARPOLA, ASKO/HANSEN, BENT SMIDT (Hg.): *South Asian Religion and Society*. London/Riverdale 1986 (Studies on Asian Topics 11). S. 97–107.
- SCHIEFNER, ANTON (Übers.): *Tāranāth's Geschichte des Buddhismus in Indien*. Aus dem Tibetischen übersetzt von Anton Schiefner. St. Petersburg 1869.
- SLUSSER, MARY SHEPHERD: Bodhgaya and Nepal. In: LEOSHKO, JANICE (Hg.): *Bodhgaya, the Site of Enlightenment*. Bombay 1988. S. 125–142.
- TREVITHICK, ALAN MICHAEL.: *A Jerusalem of the Buddhists in British India: 1874–1949*. – Cambridge Mass., Harvard University, Department of Anthropology, Diss. 1988.
- VIDYARTHI, L.P.: *The Sacred Complex in Hindu Gaya*. Bombay et al. 1961.