

KRITIK DER THESEN KARL A. WITTFOGELS ÜBER DEN „HYDRAULISCHEN DES-  
POTISMUS“ MIT BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG DES HISTORISCHEN SIN-  
GHALESISCHEN THERAVĀDA-BUDDHISMUS

Inauguraldissertation

Zur Erlangung der Doktorwürde an der Fakultät für Orientalistik und Altertumswis-  
senschaft an der Ruprecht-Karl-Universität Heidelberg

Vorgelegt von

**Udo Witzens**

Karlsruhe 2000

Referent:

Prof. Dr. Manuel Sarkisyanz .....(Universität Heidelberg)

Korreferenten:

Prof. Dr. Heinz Bechert.....(Universität Göttingen)

Prof. Dr. Gottfried-Karl Kindermann .....(Universität München)

*Ich bedanke mich bei Herrn Professor Dr. Manuel Sarkisyanz für seine kontinuierliche und kreative Betreuung. Er hat mich stets mit Rat und Tat bei meiner Arbeit begleitet und ermutigt. Mein Dank gilt auch Herrn Professor Dr. Heinz Bechert und Herrn Professor Dr. Gottfried-Karl Kindermann für ihre Bereitschaft, als Korreferenten bei dieser Dissertation mitzuwirken. Herzlich bedanke ich mich auch bei meiner Frau Gertrud für ihre Hilfe beim Korrekturlesen.*

*Meiner Frau*

## INHALTSVERZEICHNIS

1	EINLEITUNG .....	8
	<i>Die „asiatische Restauration“ .....</i>	<i>13</i>
	<i>Die Attraktivität des Marxismus in der Dritten Welt.....</i>	<i>16</i>
	<i>Die Aktualität Wittfogels.....</i>	<i>21</i>
2	ZUR BIOGRAPHIE WITTFOGELS .....	27
3	AUFGABENSTELLUNG .....	30
4	ZUR METHODIK .....	34
5	ZUR TERMINOLOGIE WITTFOGELS .....	40
6	FUNDAMENTALKRITIK AM WITTFOGELSCHEN ANSATZ .....	47
	<i>Der Vorwurf der ideologischen Befangenheit .....</i>	<i>49</i>
	<i>Methodenkritik.....</i>	<i>52</i>
	<i>Methodik im Dienste der politischen Intention.....</i>	<i>54</i>
7	EXKURS: DER PROPAGANDAMYTHOS VOM „BÖSEN ASIEN“ .....	58
8	WITTFOGEL UND DAS MARXSCHES KONZEPT DER „ASIATISCHEN GESELLSCHAFT“ .....	65
9	DAS ALTE SRI LANKA, EINE HYDRAULISCHE ZIVILISATION .....	75
	<i>Die Anfänge des Buddhismus in Sri Lanka.....</i>	<i>77</i>
	<i>Wittfogels Religionsthesen.....</i>	<i>80</i>
10	DIE STAATSLEHRE DES KAUTILYA: DAS ARTHAŚĀSTRA .....	82
	<i>Repression und Kontrolle als Herrschaftsmethoden .....</i>	<i>86</i>
	<i>Die Instrumentalisierung der Religion .....</i>	<i>93</i>
	<i>Die zentralistische Wirtschaft und die Bedeutung der künstlichen Bewässerung.....</i>	<i>94</i>
	<i>Das Arthaśāstra als historische Quelle .....</i>	<i>99</i>
11	VON DER WELTENTSAGUNGS- ZUR WELTVERÄNDERUNGSLEHRE.....	103
12	DER BUDDHISTISCHE IDEALKAISER AŚOKA .....	106
	<i>Der Universalismus des Dhamma-Konzeptes und das Gebot der Toleranz.....</i>	<i>110</i>
	<i>Die Reform des Justizverwaltung und die Humanisierung der Rechtsprechung.....</i>	<i>116</i>
	<i>Das Dritte Buddhistische Konzil und die Tradition der Ordensreinigungen .....</i>	<i>118</i>
	<i>Aśokas Reich, eine paternale Autokratie. ....</i>	<i>125</i>
	<i>Die Begründung des buddhistischen Wohlfahrtsstaates.....</i>	<i>133</i>
13	DIE IDEOLOGISCHEN KONZEPTE DES SINGHALESISCHEN KÖNIGTUMS... 139	
	<i>Das Konzept des Universalen Herrschertums (Cakravarti).....</i>	<i>140</i>

	<i>Die Rolle des Bodhisattva-Konzeptes im singhalesischen Königtum</i> .....	145
	<i>Die Praktizierung des Wohlfahrtsstaatsideals durch die singhalesischen Könige</i> .....	152
	<i>Die kosmische Mittlerrolle der Herrscher und das Konzept des Gottkönigtums</i> .....	157
	<i>Der Mahāsammata-Mythos</i> .....	171
14	DIE STELLUNG DER HERRSCHER IN STAAT UND GESELLSCHAFT.....	176
	<i>Der Herrscher als Dreh- und Angelpunkt des politischen Systems</i> .....	176
	<i>Der singhalesische Absolutismus</i> .....	178
	<i>Beschränkungen der königlichen Macht</i> .....	183
15	MONARCHIE UND SANGHA.....	193
	<i>1. Die Symbiose von Königtum und Sangha</i> .....	193
	<i>König Mahāsenas Religionspolitik</i> .....	197
	<i>Die Stellung der Mönche in der Gesellschaft</i> .....	208
	<i>Die Mönche als Grundherren</i> .....	214
	<i>Die Regulierung der Klosterordnung durch königliche Dekrete</i> .....	218
16	DIE FEUDALISMUSHYPOTHESE: AUTARKIE, ABER KEINE AUTONOMIE ..238	
	<i>Grundherren, aber keine Feudalherren</i> .....	244
	<i>Reichseinheit versus Partikularismus</i> .....	251
17	DER EINFLUSS DES BUDDHISMUS AUF DIE STAATLICHE MACHT .....	260
	<i>Hierokratie oder Theokratie?</i> .....	264
	<i>Demokratische Strukturen im Sangha</i> .....	269
18	DIE HERRSCHAFTSPRAXIS DER CEYLONESISCHEN KÖNIGE.....	277
	<i>Das Strafsystem im alten Sri Lanka</i> .....	277
	<i>Konfiskation und der Zugriff der Herrscher</i> .....	286
	<i>Prostration</i> .....	293
19	DIE PERIODE DER STAATSBILDUNG UND WITTFOGELS HYPOTHESE.....	295
	<i>Die Bedeutung der hydraulischen Arbeiten für die Staatsformierung</i> .....	300
	<i>Das Problem der Datierung der frühen hydraulischen Großprojekte</i> .....	301
20	DER AUSBAU DES BEWÄSSERUNGSSYSTEMS UND DIE AUSWEITUNG DER HERRSCHAFT .....	307
	<i>Der hydraulische Wohlfahrtsstaat</i> .....	312
	<i>Konsolidierung der Herrschaft und staatlicher Zentralismus</i> .....	315
	<i>Die Auswirkung der hydraulischen Aktivitäten auf die Stellung der Könige</i> .....	325
	<i>Das Rājakāriya -System</i> .....	326

	<i>Infrastruktur und Kommunikationssystem</i> .....	334
21	STAATLICHE VERWALTUNG UND BÜROKRATIE .....	338
	<i>Der fiskalische Druck der Bürokratie und die Methoden der Steuereintreibung</i> .....	348
	<i>Lokale Selbstverwaltung und partielle Autonomie</i> .....	351
	<i>Die Bedeutung der Immunity Grants (attāni)</i> .....	358
22	DER KÖNIG ALS HAUPT DER JUDIKATIVE .....	362
	<i>Justizadministration auf lokaler Ebene</i> .....	364
23	DIE VERTIKALE ORDNUNG UND DIE SPALTUNG DER GESELLSCHAFT .....	370
	<i>Die Stellung der Bürokratie in der sozio-politischen Ordnung</i> .....	371
	<i>Die politische Rolle des Adels in der Gesellschaft</i> .....	375
	<i>Zusammenfassung</i> .....	379
24	KÖNIG SIRISAMGHABODHI (247-249 N. CHR.).....	382
25	DIE HERRSCHAFT KÖNIG NIŚŚANKAMALLAS (1187-1196) .....	385
26	DIE MAXIMEN NIŚŚANKAMALLAS.....	394
	<i>Niśśankamalla – ein paternaler Autokrat</i> .....	398
	<i>Buddhistisches Königsethos versus Arthaśāstra</i> .....	401
27	DIE HERRSCHAFT KÖNIG PARĀKRAMABĀHUS I. (1153-1186) .....	413
	<i>Die hydraulischen Unternehmungen Parākramabāhus I.</i> .....	421
	<i>Die Verwaltungs- und Steuerreform nach dem Vorbild des Arthaśāstra;</i> .....	427
	<i>Der Terror König Parākramabāhus I.</i> .....	434
	<i>Parākramabāhu I. - ein „orientalischer Despot“</i> .....	443
28	DIE HERRSCHAFT KÖNIG RĀJASINGHAS II. (1635-1687).....	448
	<i>Der Absolutismus der Kandymonarchie</i> .....	453
	<i>Bürokratische Herrschaft und Justiz im Kandyreich</i> .....	456
29	DIE STABILITÄT DES SOZIO-POLITISCHEN SYSTEMS .....	464
	<i>Die systemische Kontinuität in der sozio-politischen Ordnung</i> .....	466
	<i>Exkurs: Der buddhistische Modernismus in Sri Lanka</i> .....	476
	<i>Wittfogels Verkennung der Rezeption des Marxismus in Südostasien</i> .....	483
30	RESÜMEE.....	487
31	LITERATURVERZEICHNIS .....	510
32	ÜBERSICHT ÜBER DIE THESEN WITTFOGELS .....	521
33	ANHANG .....	528

## 1 EINLEITUNG

### Der zeitgeschichtliche Hintergrund

Wittfogels Beschäftigung mit „dem institutionellen Gesamtgefüge, das die orientalische Despotie bildet,“<sup>1</sup> reicht bis in die 20er Jahre zurück, doch der Anstoß zur Abfassung seines Hauptwerkes *Oriental Despotism*<sup>2</sup> wurde maßgeblich durch persönliche Erlebnisse<sup>3</sup> und zeitgeschichtliche Ereignisse bestimmt. Da das Werk in den Zeiten des Kalten Kriegs entstand und seine politische Intention nur auf diesem Hintergrund zu verstehen ist, soll im Folgenden der historische Rahmen, in den es einzuordnen ist, grob skizziert werden. In der Einleitung zu *Die Orientalische Despotie*, schreibt Wittfogel im Jahre 1957:

„Aber der Mittag erfüllte nicht, was die Morgenröte verhieß. Abgründige politische und soziale Erdbeben warnten die Heimatländer der modernen Wissenschaft, dass, was man gestern gewann, heute weder fest noch beständig ist. Schreckliche neue Entwicklungen beschworen die Erinnerung an frühere Formen totaler Macht herauf. Sie veranlaßten uns, eine neue Untersuchung der orientalischen - besser: der »hydraulischen« - Gesellschaft vorzunehmen“ (OD, S. 25). Zutiefst erschüttert vom menschenverachtenden Zynismus totalitärer Ideologien und den grauenhaften Verbrechen, welche die Machthaber des Sowjetkommunismus und des Nationalsozialismus begangen hatten, - Millionen Menschen waren in den Konzentrationslagern und im Gulag kaltblütig ermordet worden - wandelte sich der Marxist Wittfogel zum vehementen Antikommunisten und beschloss, dem Wesen des Totalitarismus kritisch auf den Grund zu gehen.

Als im Jahre 1957 Wittfogels Hauptwerk erschien – der Kalte Krieg war voll im Gange - war es keineswegs ausgemacht, wer im Wettkampf der Systeme als Sieger hervorgehen würde. Die staatsbürokratisch-zentralistisch organisierte Sowjetunion beherrschte ein riesiges Imperium und hatte erstaunliche Leistungen auf dem Gebiet der Raketentechnik vorzuweisen, was ihr zeitweise in der Raumfahrt sogar die Führung einbrachte („Sputnikschock“). Der monolithisch erscheinende kommunistische Block war durch den Besitz der Atom- und Wasserstoffbombe zur Supermacht aufgestiegen und bedrohte den Westen mit Atomraketen (Cu-

---

<sup>1</sup> **Karl A. Wittfogel**, DIE ORIENTALISCHE DESPOTIE, *Eine vergleichende Untersuchung totaler Macht*, Köln/Berlin 1962, S. 25 (alle Seitenangaben im Text beziehen sich auf diese Ausgabe unter Abkg. „OD“)

<sup>2</sup> **Karl A. Wittfogel**, ORIENTAL DESPOTISM - *A Comparative Study of Total Power*, New Haven: Yale University Press 1957

bakrise 1962<sup>4</sup>). Der Westen sah sich eine Achse Peking – Moskau gegenüber, die ihm an Umfang der Bevölkerung und an Reichtum von Rohstoffen überlegen war. Wittfogel ließ sich davon wenig beeindrucken. Auf die Vernachlässigung wichtiger Zweige des ökonomischen Sektors in der Sowjetunion hinweisend, schrieb er im Vertrauen auf die Stärke der westlichen Demokratie: „Es ist meine Auffassung, die die Entsendung eines Sputniks in den Weltraum nicht erschüttert hat, daß eine verantwortungsvolle, d i s z i p l i n i e r t e, offene Gesellschaft der kommunistischen Gesellschaftsordnung auch auf dem Gebiete der Naturwissenschaft, Technik und Ökonomie überlegen ist. Der kritische Beobachter weiß, daß im kommunistischen China - wie im kommunistischen Rußland - diejenigen Abschnitte der Ökonomie, die der inneren und äußeren Machtentfaltung dienen, auf Kosten anderer Abschnitte gefördert werden, die den Bedürfnissen der Bevölkerung dienen.“<sup>5</sup>

Es sei unbestritten –so Wittfogel-, daß auf technischem Gebiet dort ein erheblicher Fortschritt stattgefunden habe. Die Gesamtbilanz der kommunistischen Revolution werde jedoch entscheidend bestimmt durch ihre Erfolge (oder Mißerfolge) auf dem zweiten und dritten Gebiet<sup>6</sup> der im engeren Sinn menschlichen Sphäre unserer Existenz. Er schreibt, auf die Mißachtung der Menschenrechte anspielend: „Auf beiden Gebieten wird die Stellung des Menschen durch die totale Klassengesellschaft des Kommunismus abgründig verschlechtert. Wertmäßig gesehen, ist die kommunistische Revolution daher eine rückschrittliche (retrogressive) Revolution. Dies ist das Fazit der chinesischen wie der russischen Entwicklung, ein Fazit, das weitere technische Fortschritte verdunkeln, aber nicht beseitigen können.“<sup>7</sup>

Es waren nicht so sehr die sowjetischen Erfolge im Bereich der interkontinentalen ballistischen Raketen und die enormen Ressourcen des riesigen Landes, die Wittfogel beunruhigten. Es war vor allem die Kombination von militärischer Macht mit einer „aggressiven, missiona-

---

### 3 S. Biographie

<sup>4</sup> vgl. Aleksander Fursenko, Timothy Naftali, *On Hell of a Gamble. Khrushchev, Castro, and Kennedy*, 1958-1964. Norton, New York/London 1997

<sup>5</sup> Karl A. Wittfogel, *Die chinesische Gesellschaft*, in „Aus Politik und Zeitgeschehen“, Beilage zur Wochenzeitung „Das Parlament“, B XIX/58, 14.Mai 1958, S.237

<sup>6</sup> „Diese Entwicklung muß, wie alle wesentlich gesellschaftlichen Strukturänderungen nach ihrer Bedeutung für drei Hauptaspekte menschlichen Lebens bewertet werden:

1. Die Beziehungen des Menschen zur Natur (Fortschritt in Technik und Naturwissenschaft);
2. Beziehungen des Menschen zu seinen Mitmenschen (sozialer und politischer Fortschritt);
3. Die Beziehungen des Menschen zu seinem inneren Selbst (Fortschritt auf dem Gebiet der Überzeugung und des Glaubens).“ (ibid.)

<sup>6</sup> Karl A. Wittfogel, *Die chinesische Gesellschaft*, (ibid.)

<sup>7</sup> ibid.

rischen Säkularreligion, deren Appelle sich nicht ohne Erfolg an die richtungsuchenden Völker der neu entstandenen Entwicklungsländer (wendeten),<sup>8</sup> welche Wittfogel alarmierte. In der Situation des Kalten Krieges hielt er es daher für geboten, der kommunistischen Ideologie nicht kampflos das Feld zu überlassen. Nicht nur die materiellen Ressourcen des Westens galt es zu mobilisieren, sondern auch seine geistigen und moralischen Kräfte. Das enorme geistige Potential der freiheitlichen Demokratien sollte aktiviert werden. Dazu wollte Wittfogel seinen Beitrag leisten. Seine Ausführungen in der Einleitung zu seinem *magnum opus* sind ein leidenschaftliches Bekenntnis zur freiheitlichen Demokratie und ihren Grundwerten und beweisen ein tiefes Vertrauen in die Überlegenheit westlicher Wertvorstellungen über den Totalitarismus: „Wir lehnen das totalitäre System einer allumfassenden Macht und Ideologie ab. Günstige geschichtliche Umstände haben uns bewahrt vor den ungeheuerlichen Entwicklungen, die die freie wissenschaftliche Forschung und den sozialen Fortschritt lähmen. Aber unsere Gegner irren, wenn sie annehmen, daß wir zu freiwilliger Vereinigung unfähig sind, weil wir die Disziplin einer allgemeinen Staatsklaverei ablehnen. Sie irren sich, wenn sie glauben, daß wir außerstande sind, große und zusammenhängende Gedanken zu denken, weil wir die Tyrannei staatlich aufgezwungener totalitärer Dogmen bekämpfen.“ (OD.: S. 34).

Politische Freiheit – so Wittfogel - sei nicht identisch mit dem Fehlen organisierten Handelns, und Gedankenfreiheit bedeute nicht die Unfähigkeit, globale Zusammenhänge zu erfassen. Man müsse sich nach dem Studium der Details nun vordringlich der Erforschung der großen Strukturprobleme widmen, und man dürfe dem Gegner weder auf politischem noch auf weltanschaulichem Gebiet das Feld überlassen, sondern es gelte, sich der eigenen Kraftreserven bewußt zu werden und gegenüber den totalitären Doktrinen ein eigenes „ideologisches“ Konzept zu entwickeln, eine ideelle Gegenstrategie, um ein theoretisches Vakuum zu vermeiden. Seine Sätze gleichen einer Kampfansage:

„Man kann nicht etwas mit nichts bekämpfen. In einer tiefen Krise muß jedes theoretische - wie jedes politische - Vakuum unheilvoll werden. Wir dürfen dem Feinde nicht das Feld räumen, wenn wir unermeßliche Reserven überlegener Kraft besitzen. Wir dürfen den totalitären Strategen nicht erlauben, ihre künstlichen Doktrinen auf einem Gelände zu paradien, das rechtmäßig uns gehört. Wir dürfen dem Gegner nicht durch unser Versagen einen Sieg

---

<sup>8</sup> G.-K. Kindermann, *Philosophische Grundlagen und Methoden der Realistischen Schule von der*

ermöglichen, den er mittels der Kraft seiner eigenen Ideen nicht gewinnen kann. Nur der verdient das Recht, frei zu sein, der fest im großen Erbe der Vergangenheit wurzelt, der wachsam den Drohungen einer konfliktzerrissenen Gegenwart begegnet, und der entschlossen alle Möglichkeiten einer offenen Zukunft meistert.“ (ibd.) Auf diesem Hintergrund und aus dieser Motivation heraus wurde *Oriental Despotism* geschrieben, ein wissenschaftliches Werk mit politischer Stoßrichtung.

Zwanzig Jahre nach dem Erscheinen seines Hauptwerkes hatte sich an Wittfogels Beurteilung der weltpolitischen Situation nichts geändert. Mehr denn je war er davon überzeugt, dass sich die von ihm konstatierte globale Krise inzwischen massiv verschärft hatte. 1977 schreibt er im Vorwort zur deutschen Taschenbuchausgabe der *Orientalischen Despotie*<sup>9</sup>: „Als ich 1957 die <vergleichende Untersuchung totaler Macht>, *Die Orientalische Despotie*, veröffentlichte, ging ich von mehreren Voraussetzungen aus, deren Nachprüfung ich meinen Lesern nahelegte. Ich postulierte, daß im offenen Teil der Welt eine ungeheure Krise erwächst, daß zum Verständnis der Gesamtwelt das Verständnis ihres »orientalischen« Sektors nötig ist.... Und die Krise, die sich als Krise politischer, sozialer und ethnischer Macht, als Krise von Ideen (einschließlich des Marxismus), und als Krise der Moral erweist, ist heute furchtbarer als sie es 1957 war - sehr viel furchtbarer.“<sup>10</sup>

Wittfogel schrieb diese Zeilen zwei Jahrzehnte nach dem ersten Erscheinen von *Oriental Despotism*. Es ist die Zeit, in der die atomare Bedrohung des Westens durch weitreichende Raketen der Sowjetunion ihren Höhepunkt erreicht hat und die furchtbare Gefahr des atomaren Holocaust die Menschen in Angst und Schrecken versetzt. Das Wettrüsten der Supermächte und ihrer Verbündeten schien kein Ende zu nehmen, und die Stationierung von SS 20 und Pershingraketen markierte den vorläufigen Gipfel dieser besorgniserregenden Entwicklung. Der Warschauer Pakt mit seinem enormen militärischen Potential erschien als monolithisches Machtsystem („Ostblock“), das viele Führer der Dritten Welt beeindruckte. Weltweit waren kommunistische, bzw. sozialistische Regime auf dem Vormarsch. Wittfogel, eine weltweite Expansion des Kommunismus befürchtend, schreibt in dieser Situation: „Wir dürfen weder Gulag noch Auschwitz vergessen! Wir dürfen ferner nicht vergessen, daß auf Grund einer überlegenen Machtökonomie und der militärischen Logik dieser Machtökono-

---

*Politik*, a.a.o. S. 254

<sup>9</sup> Karl A. Wittfogel, *Die Orientalische Despotie*, Frankfurt/M./ Berlin/ Wien, 1977, Ullstein Buch Nr. 3309

mie, das total manageriale System sich über die ganze Welt ausbreiten kann. Und wir dürfen nicht vergessen, daß der gemeinsame institutionelle Nenner, der die alte und die neue Form der herrschenden »funktionellen« (»asiatischen«) Macht verbindet, nach Marx diesem System eine einzigartige Beständigkeit gibt, daß er...ihren Grundzügen »Unveränderlichkeit« gewährleistet.<sup>11</sup> (Hervorhebung vom Verfasser).

Wittfogels Überzeugung von der Überlegenheit der vielzentrierten, freiheitlichen Demokratie über den totalitären Einheitsstaat hat sich als richtig erwiesen. Der Zusammenbruch des Ostblocks und der Fall der Berliner Mauer bestätigen nachträglich seinen Glauben an die Stärke demokratischer Grundwerte, die Durchsetzungskraft der Menschenrechte und die Macht des freien Gedanken- und Güteraustauschs. Auch seine unerschütterliche Überzeugung, daß die Sozialgeschichte nicht deterministisch und monolinear verläuft, sondern ein komplexer Prozeß ist, „der Stagnation und Entwicklung,...Rückschritt und Fortschritt einschließt“ (OD: S. 31), wurde durch den Gang der Geschichte bestätigt. Nicht der Kapitalismus zerbrach an seinen inneren Widersprüchen (wie von Marx vorhergesagt), sondern der Kommunismus verendete zusammen mit der Auflösung des Ostblocks. Wittfogel hatte als einer der ersten die vulgärmarxistische Fortschrittsideologie kritisiert, die den globalen historischen Prozeß als eine gradlinige, zwangsläufige und unvermeidliche gesellschaftliche Entwicklung darstellt, was Marx allerdings nur für den gesellschaftlichen Evolutionsprozess westlicher Industrienationen postuliert hatte.<sup>12</sup> Das vergleichende Studium der Gesellschaftsformen – so Wittfogel – erweise die empirische Unhaltbarkeit dieser theoretischen Position, da sie das Freiheitsmoment sowie die Imponderabilien im Geschichtsverlauf ignoriere: „Es führt zu dem Ergebnis, daß die Sozialgeschichte keineswegs gradlinig verläuft, sondern ein äußerst vielfältiger Prozeß ist, der Stagnation und Entwicklung, laterale (diversive) Änderung, Rückschritt und Fortschritt einschließt. Eine solche Auffassung postuliert die Existenz offener historischer Situationen und die Möglichkeit einer strukturell begrenzten effektiven Wahl“ (ibid.). Nach Wittfogel sind historische Situationen grundsätzlich offen und es existiert prinzipiell die Mög-

---

<sup>10</sup> op. cit.: S. V

<sup>11</sup> op. cit. S. XI

lichkeit der Entscheidungs- und Wahlfreiheit des handelnden Individuums im historischen Prozeß. Er verwirft die einlinige deterministische Geschichtsphilosophie des Marxismus-Leninismus, welche mit ihrem „unentrinnbaren Fatalismus“ (ibd.) dem Einzelnen keinen freien Raum läßt, und weist damit dem Individuum „eine tiefe moralische Verantwortung zu.“(ibd.).

### **Die „asiatische Restauration“**

Da die „orientalische Gesellschaft“ vor der Kolonialherrschaft nirgendwo aus eigener Kraft und ohne von außen kommende Hilfe eine tiefgreifende Umwandlung erreicht hatte, nannte Marx die asiatische Gesellschaft "stationär".<sup>13</sup> Er erwartete von den „britischen Herren Indiens“, welche die ersten Schritte zu einer auf Privateigentum begründeten, nichtasiatischen Gesellschaftsordnung unternommen hatten, „die einzige soziale Revolution, die Asien je gesehen hat.“ (ibd.) Wittfogel übernahm diese These von der Stabilität und Stagnation der orientalischen Gesellschaft.<sup>14</sup> Wie Marx konstatierte auch er den „statischen“ Charakter der „orientalischen Despotie“, ihre enorme Stabilität über Jahrtausende und ihre Unfähigkeit zu jeglicher gesellschaftlichen Evolution. Anders als in Europa und Japan, wo nichtbürokratische soziale Schichten den Übergang vom Feudalismus zur Industriegesellschaft bewerkstelligt hatten, wurden eben diese Kräfte von der „orientalischen Despotie zersplittert und ohnmächtig gehalten“ (OD: S. 32).

Die Länder der hydraulischen Welt seien – so Wittfogel - nicht nur auf dem Gebiet der Wirtschaft und Technik, sondern auch auf dem Gebiete der Theorie und Praxis gesellschaftlicher Freiheit unterentwickelt gewesen. Laut Wittfogel führten Aufstände und Rebellionen – sie fanden in hydraulischen Gesellschaften häufig statt - nicht zu einer sozialen und politischen Umwälzung, sondern die Rebellen organisierten stets wieder ein autoritäres, hierarchisches System, das dem der von ihnen bekämpften Regierung nachgebildet war. „Die Führer

---

<sup>12</sup> Was die asiatische Gesellschaft angeht, war Marx laut Wittfogel zu der Überzeugung gelangt, dass sie ein von anderen Gesellschaftsordnungen vollkommen verschiedenes, stationäres Gebilde sei. Marx habe diese Erkenntnis aber verdunkelt, weil sie seinem Konzept eines universalen, mit deterministischer Notwendigkeit ablaufenden historischen Entwicklungsprozesses widersprach (vgl. OD.: S. 475 u. 495). Dieser von Marx verschleierte statische Charakter der orientalischen Gesellschaft strafe diejenigen Lügen, „die unter dem Deckmantel des Marxismus das Schema einer einlinigen Geschichtsentwicklung an den Mann zu bringen suchen“ (OD.: S. 31).

<sup>13</sup> Karl Marx, NYDT, Artikel in der *New York Daily Tribune* 22.Juni 1853, (zitiert nach Wittfogel, OD S. 32)

<sup>14</sup> Vgl. Exkurs *Der Propagandamythos vom <bösen> Asien*

der zahlreichen Militär- und Bauernaufstände in China kämpften nicht für eine Magna Charta und für eine wirksame Begrenzung der Staatsmacht, sondern für die Abstellung einzelner Mißstände und für die Ersetzung korrupter Machthaber durch eine charismatisch legitimierte neue Führerschicht.“<sup>15</sup>

Da die Völker des Ostens Jahrtausende lang unter „hydraulischen“ Bedingungen gelebt hatten, war Wittfogel skeptisch, was die demokratisierende Wirkung der westlichen Kolonialherrschaft auf Länder wie Indien anbelangt. Zwar seien diese Länder heute politisch frei, aber ihre Führer neigten immer noch der Idee einer staatsautoritären, bürokratisch-managerialen Ordnung zu. Marx habe die „transformierende Wirkung Englands auf Indien überschätzt“ (OD: S. 32). Zwar habe die westliche Kolonialherrschaft in Indien und anderswo die Voraussetzungen für eine nichttotalitäre Entwicklung geschaffen und diese Länder seien „heute politisch frei und oberflächlich modernisiert“ (ibid.), doch „werden ihre Führer noch immer mächtig angezogen von der Idee einer bürokratisch-managerialen Ordnung, die dem Staat eine allumfassende Autorität gibt, während sie den nichtbürokratischen und privaten Sektor der Gesellschaft zahm und schwach hält.“(ibid.) Die Popularität, die der Kommunismus in Asien genieße, habe mehrere Ursachen: Zum einen besitze der kommunistische Anti-imperialismus für die revolutionären Nationalisten eine hohe Attraktivität. Zum anderen sei „das Gefühl institutioneller Verwandtschaft“ eine „äußerst gewichtige Ursache“ für die Bewunderung, welche „viele nicht-kommunistische Politiker dem kommunistischen managerialen Staat entgegenbringen“ (OD: S. 548).

Wittfogel sah die Gefahr, daß in vielen Ländern der Dritten Welt unter der oberflächlichen Firnis der Demokratisierung das Jahrtausende alte Erbe der „orientalischen Despotie“ immer noch lebendig war. Er ermahnte die „geistigen und politischen Führer des nichtkommunistischen Asiens, die sich zur Demokratie bekennen und in ihrer Mehrzahl ehrerbietig von Marx sprechen“ (OD, S. 33), sich ihrer großen Verantwortung bewußt zu sein und „die Bedeutung ihres orientalistisch-despotischen Erbes ernst zu nehmen ...und das Problem einer asiatischen Restauration ...im heutigen Asien zu erkennen“ (ibid.). In seinem Schlußkapitel „ASIEN – WOHIN?“ formuliert er seine Skepsis, was den Erfolg der Demokratisierung asiatischer Nationen anbelangt. Man müsse bedenken, „daß die kapitalistische Kolonisation während ihrer dreihundertjährigen Herrschaft im Orient keine vielzentrigen Gesellschaften entwickelte, die

---

<sup>15</sup> Karl. A. Wittfogel, *Die chinesische Gesellschaft*, a.a.O. S. 236

auf einer starken Mittelklasse, einer organisierten Arbeiterschaft und einem unabhängigen Bauerntum beruhen. Wir müssen bedenken, daß die meisten Verfassungen der neuen souveränen asiatischen Nationen direkt oder indirekt das Prinzip der Verstaatlichung zu einem grundlegenden Zug ihrer Regierungen erklärten. Wir müssen bedenken, daß oft...der Wille zur Verstaatlichung aus demokratisch-sozialistischen Prinzipien hervorging und daß zu meist...die angeblichen demokratischen Sozialisten sich auch als Bewunderer von Marx bezeichnen“ (OD, S. 549).

Wittfogel beklagte, dass die asiatischen Sozialisten Marx' »asiatische« Ideen nicht ernst genug nähmen und den Marxismus nur in einer vulgären, pervertierten Form rezipierten. Die asiatischen Politiker ignorierten „seine Theorie der asiatischen Produktionsweise, der zufolge das Privateigentum ein entscheidendes Mittel zur Überwindung der vom Staat überwachten asiatischen Gesellschaft ist; seinen mehrlinigen Evolutionsgedanken, der jedes einfache Schema einliniger Entwicklung ausschließt; seine Definition des Sozialismus, die der Kontrolle durch das Volk wesentliche Bedeutung beimißt“ (OD: S. 549). Sie verschlossen sich diesen marxischen Einsichten, die es unmöglich machten, „das kommunistische Rußland und China als sozialistische...Staaten zu bezeichnen“(ibid.), und sie ignorierten beharrlich „seine »orientalische« Interpretation des zaristischen Rußlands, die...auf die Gefahr einer asiatischen Restauration aufmerksam machte.“(ibid.) Dagegen seien diese Politiker bestrebt, „möglichst bald das zu beseitigen, was Marx das wichtigste Desideratum der asiatischen Gesellschaft nannte, das Privateigentum an Grund und Boden. Führende asiatische Politiker, wie der birmanische Ministerpräsident U Nu, seien blind gegenüber der Gefahr einer kommunistischen Expansion, „stattdessen pries er 1954 mit Stolz die innere und äußere Kraft des Maoschen Regimes“ (OD: S. 551) trotz dessen offenkundiger Mißstände wie Unterdrückung, Korruption und Zwangskollektivierung.

Bei dieser Fehleinschätzung von U Nus „buddhistischem Sozialismus“ übersah Wittfogel die spezifische Rezeption des Marxismus im traditionellen Kulturkontext Birmas und anderer Länder Südostasiens.<sup>16</sup> Allerdings ist es eine Tatsache, daß viele Führer der anti-kolonialen Freiheitsbewegungen in Südostasien vom Marxismus fasziniert waren, weniger aus weltanschaulichen Gründen, sondern vor allem deshalb, weil er den unvermeidlichen Niedergang des westlichen Industriekapitalismus prophezeite. Sozialistische bzw. marxistische Ideen

---

<sup>16</sup> Siehe den Exkurs *Der buddhistische Modernismus*

wurden von einer westlich gebildeten Elite als „Revolutionsideologie“ adaptiert und im Befreiungskampf gegen die Kolonialmächte instrumentalisiert. Sie eigneten sich vorzüglich als ideologische Munition im Unabhängigkeitskampf gegen die westlichen Kolonialherren und wurden nach erfolgter Abschüttelung des kolonialen Jochs oft in synkretistischer Weise mit autochthonen Traditionen verschmolzen.<sup>17</sup>

### **Die Attraktivität des Marxismus in der Dritten Welt**

Zur Zeit des Ost-West-Konflikts mag die Leistungsfähigkeit des kommunistischen Systems auf dem Gebiet der Raketen- und Waffentechnik manchen Führer der Dritten Welt beeindruckt haben. War die militärische Machtstruktur der Weltpolitik noch zu Beginn des Kalten Krieges durch eine klare amerikanische Überlegenheit gekennzeichnet gewesen, so hatte sie sich in den siebziger Jahren in Richtung auf ein paritätisches Machtgleichgewicht verschoben „und – nach manchen Einschätzungen – in Richtung auf eine sowjetische Überlegenheit in einigen Teilbereichen bewegt.“<sup>18</sup> Hinzu kam die politische Führungsrolle der Supermacht Sowjetunion im Kalten Krieg, die imstande war, dem kapitalistischen Westen erfolgreich Paroli zu bieten. Es ist daher nicht verwunderlich, daß einige Machthaber in den Ländern der Dritten Welt das sozialistische Modell als attraktiv für die Entwicklung des eigenen Landes ansahen, zum einen wegen seiner zentralistischen und autoritären Tendenzen, die dem Staat eine Führungsrolle bei den anstehenden Reformen zuwies, möglicherweise aber auch deshalb, weil dieses staatsbürokratische System die moderne Fortentwicklung des eigenen – mit Wittfogels Worten - „orientalischen-despotischen“ Erbes (OD: S. 33) mit seinen Staatsmonopolen zu sein schien. Jedenfalls erschienen viele Strukturen der sozialistischen Staats- und Gesellschaftsordnung mit eigenen autochthonen Traditionen eher vereinbar als mit dem privatkapitalistischen westlichen Liberalismus mit seiner auf „Egoismus“ und „Profitgier“ basierenden Wirtschaftsmoral. In Südostasien wurde der „kapitalistische Imperialismus“ der Kolonialmächte meist als etwas Fremdes und als eine Benachteiligung und Bedrohung der einheimischen Wirtschaftsformen angesehen, zumal der Buddhismus kein eigenes Erwerbse-

---

<sup>17</sup> „In einem komparativen ideenhistorischen Kontext erscheint das Phänomen des buddhistischen Sozialismus als der Versuch einer Ideologie des Sonderweges von Entwicklungsländern, als Versuch, ... die eigenen historischen Überlieferungen gerade durch die radikalsten modernen geistigen Importe mittels Interpretation im Sinne der eigenen kulturellen Traditionen annehmbar zu machen“ ( Manuel Sarkisyanz, *Südostasien 1959-1979*, a.a.O. S. 19). Siehe auch den Exkurs *Der buddhistische Modernismus*.

thos entwickelt hatte. Gleichzeitig lieferte „der allmächtige industrielle Okzident...aber dem Orient auch ein ideologisches System, das die Ungerechtigkeit der Vorherrschaft des sogenannten kapitalistischen Imperialismus auf ‚modern‘ volkswirtschaftliche Weise zu beweisen schien. Diese okzidentale Ideologie war der Marxismus.“<sup>19</sup> Dieser stellte mit seiner deterministischen Geschichtsphilosophie ein ideologisches Instrumentarium bereit, welches im Befreiungskampf vom Kolonialismus vorzüglich verwendet werden konnte, weil es die Unvermeidlichkeit des Zusammenbruchs des kapitalistischen Wirtschaftssystems in den westlichen Industrienationen mit wissenschaftlichem Anspruch vorhersagte. Die Tatsache, daß sich in einigen Ländern Südostasiens sozialistische Systeme entwickelten, muss auf diesem Hintergrund gesehen werden. Bemerkenswert ist der Versuch einer Synthese von Buddhismus und Marxismus im Bereich der politischen Ideologie in Birma, wo der ehemalige Ministerpräsident U Nu die Politik eines sozialistisch-buddhistischen Wohlfahrtsstaates verfolgte, ein Konzept, das in seiner Bedeutung als ideologischer Integrationsfaktor kaum überschätzt werden kann.<sup>20</sup> Voraussetzung für die Legitimierung dieser Politik war die Reinterpretation und Rationalisierung des Buddhismus von einer Weltentsagungs- zur Weltveränderungslehre. So benutzte der modernistische Buddhismus in Thailand das buddhistische Herrscherethos des früheren siamesischen Staates Sukhodaya um 1350 zur Legitimation einer aufgeklärten Modernisierung und zur Stabilisierung der Monarchie. In Ceylon entfaltete die buddhistische Erneuerungsbewegung mit den „politischen Bhikkhus“ - unter Berufung auf die glorreiche Vergangenheit der singhalesisch-buddhistischen Königreiche - höchste politische Aktivität im Sinne eines singhalesischen Nationalismus.<sup>21</sup>

Während man den westlichen Kapitalismus als wesensfremd empfand, wurden Demokratie und Sozialismus als mit der eigenen Kulturtradition vereinbar angesehen, ja sogar als eigene Erfindungen betrachtet. Der Sache nach seien sie in der eigenen Tradition vorhanden oder zumindest angelegt gewesen, nur habe man die Begriffe nicht gekannt. So legitimierte sich der Khmer-Sozialismus unter König Sihanuk „durch hydraulische Wohlfahrtsstaatlichkeit von Angkor, das sozialistisch gewesen sei, ohne diesen Begriff zu kennen, da Kambodscha

---

<sup>18</sup> Gottfried-Karl Kindermann, *Grundelemente der Weltpolitik*, München 1981, S. 56

<sup>19</sup> E. Sarkisyanz, *Kommunismus und Geisteskrise Asiens: Marxismus und orientalische Weltanschauungen* in Dieter Oberndörfer (Hsgr.), *Wissenschaftliche Politik. Eine Einführung in Grundfragen ihrer Tradition und Theorie*, Darmstadt 1966, 2.Aufl., S. 351

<sup>20</sup> Vgl. E. Sarkisyanz, *Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution*, The Hague 1965, S. 166f

<sup>21</sup> S. Exkurs *Der buddhistische Modernismus*.

weder Feudalismus noch Kapitalismus gekannt habe.“<sup>22</sup> Offizielle Regierungspublikationen bezeichneten den buddhistischen Sozialismus als einziges Kambodscha angemessenes Regime.<sup>23</sup> Mittels einer mehr oder minder gewaltsamen Reinterpretation buddhistischer Texte und Chroniken wurde die eigene vorkoloniale Vergangenheit verklärt und die buddhistischen Königreiche von einst idealisiert. Demokratie und Parlamentarismus wurden als Produkte der eigenen Kultur ausgegeben und ideologisch assimiliert, wobei der autokratische Charakter der alten südostasiatischen Monarchien konsequent übersehen wurde. Andererseits - und dies ist im Zusammenhang dieser Arbeit von besonderer Bedeutung - beruht das Faktum der Adaption des Sozialismus in Südostasien nach 1945 möglicherweise auch auf einer Affinität der Systeme, d. h. auf den von Wittfogel unterstellten strukturellen Gemeinsamkeiten („institutionelle Verwandtschaft“) zwischen den traditionellen staatszentralistischen Herrschaftsformen des „hydraulischen Despotismus“ und den autoritären, staatsbürokratischen Systemen des Sozialismus und Kommunismus.

Diese doppelte Attraktivität des Marxismus - zum einen als anti-westliche Befreiungsideo- logie im Unabhängigkeitskampf, zum anderen wegen vermeintlicher oder tatsächlicher Ge- meinsamkeiten mit dem eigenen „orientalischen Erbe“- begünstigte nach Abschüttelung des kolonialen Jochs das Entstehen staatsautoritärer, sozialistischer Regime in den ehemaligen Kolonalländern des buddhistischen Südostasiens und verzögerte, bzw. erschwerte die Eta- blierung liberal-demokratischer, insbesondere marktwirtschaftlicher Strukturen. Andererseits führte gerade die Praktizierung einer sozialistischen Politik (wie unter U Nu) zur Marginali- sierung der kommunistischen Parteien, weil die gegen privilegierte Fremdminoritäten gerich- teten Nationalisierungsmaßnahmen, besonders die den Großgrundbesitz verstaatlichenden Agrarreformen bei den ländlichen Massen durchaus populär waren und den Kommunisten den Wind aus den Segeln nahmen. Die Übernahme marxistischen Ideenguts geschah auch nicht kritiklos, sondern selektiv innerhalb des traditionellen Kulturrahmens durch Assimilati-

---

<sup>22</sup> „Laut einer zur Konsolidierung des nachfranzösischen Kambodschas unter Sihanuk 1961 staatli- cherseits publizierten Programmatik des Khmer-Sozialismus legitimierte sich dieser durch hydraulische Wohlfahrtsstaatlichkeit von Angkor, das sozialistisch gewesen sei, ohne diesen Begriff zu ken- nen, da Kambodscha weder Feudalismus noch Kapitalismus gekannt habe. Mehr als eine offizielle Regierungspublikation unter Sihanuk bezeichnete buddhistischen Sozialismus als einziges Kambo- dscha angemessenes Regime (z. B. 1958), mit Berufung auf das Vermächtnis des Königs Jayavarman VII von Angkor, für den „nicht eigener Schmerz, sondern der Schmerz der Untertanen das wahre Weh der Herrscher war“. (Emanuel Sarkisyanz, *Südostasien 1959-1979*, Literaturbericht in HISTO- RISCHE ZEITSCHRIFT, Sonderheft 12, München 1983, S. 56)

<sup>23</sup> Emanuel Sarkisyanz, *Südostasien 1959-1979*, a.a.O., S. 56

on der als brauchbar empfundenen ökonomischen Elemente bei gleichzeitiger Verdammung der weltanschaulichen Aspekte. Es kann daher nicht behauptet werden, wie von Wittfogel unterstellt, die südostasiatischen Staaten hätten sich in blinder Abhängigkeit von Moskau oder Peking dem Marxismus zugewandt. So zeigt das Beispiel Thailand, dass „die Neigung zur Rezeption marxistischer Anschauungen vom individuellen historischen Schicksal der betreffenden Nation und nicht von irgendwelchen buddhistisch-marxistischen Gemeinsamkeiten abhängt.“<sup>24</sup> In Thailand, dem durch eine geschickte Balancepolitik zwischen der britischen und französischen Interessensphäre das Schicksal der Kolonisierung (und der damit verbundenen sozio-ökonomischen Umwälzungen) erspart geblieben ist, hat der Kommunismus nur eine marginale Rolle gespielt. Durch frühzeitige, von weitblickenden Monarchen durchgeführte Sozialreformen, wurde eine Entwicklung eingeleitet, die diesem Land abrupte Brüche ersparte und den Weg in die Neuzeit ebnete. Dass Wittfogel diese kulturspezifische Rezeption des Marxismus in Südostasien übersah, lag vermutlich zum einen an seiner vom „Ost-West-Konflikt“ geprägten bipolaren Perspektive, zum anderen aber auch an der für ihn typischen Unterschätzung der „kulturellen Dimension“. Wittfogel hat die politischen Emanzipationsbestrebungen der Dritte-Welt-Länder offenbar nicht wahrgenommen und die Entstehung national getönter Sozialismusvarianten weitgehend ignoriert oder angesichts des damaligen bipolaren Grundmusters der weltpolitischen Machtstruktur als irrelevant angesehen. In seiner vom Kalten Krieg überschatteten Sicht war ihm anscheinend auch entgangen, dass eine wachsende Gruppe systemisch und ideologisch heterogen zusammengesetzter Dritte-Welt-Staaten bestrebt war, sich aus dem Spannungsfeld und den Paktsystemen der beiden Weltmächte herauszuhalten und durch eine Politik der Unabhängigkeit und Äquidistanz gegenüber diesen Mächten einen eigenen Weg in Richtung Blockfreiheit und Neutralismus zu beschreiten.<sup>25</sup>

Der Zusammenbruch des kommunistischen Ostblocks Ende der achtziger Jahre und der Fall der Berliner Mauer scheinen den Sieg freiheitlich-demokratischer Grundwerte über den Totalitarismus zu besiegeln, so dass sogar die fragwürdige These vom „Ende der Geschichte“ und von der endgültigen Durchsetzung der liberalen Demokratie und kapitalistischer Wirtschafts-

---

<sup>24</sup> Vgl. Heinz Bechert, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft*, Bd.I. ,a.a.O., S. 116f

<sup>25</sup> „Trotz der gleichsam wesensbedingten Schwäche der Kohärenz der systemisch heterogenen Gruppe der bündnisfreien...Staaten...hat der transkontinental feststellbare Trend in Richtung auf außenpolitische Blockfreiheit und Neutralismus für die Weltpolitik der Nachkriegsära eine strukturelle Bedeutung.“ (G.-K. Kindermann, (1981), S. 62)

formen formuliert wurde.<sup>26</sup> Wittfogels Überzeugung, daß eine auf Menschenrechten, privatem Eigentum und Demokratie gegründete Gesellschaftsordnung sich gegenüber jeglicher totalitärer Staatsform letztlich als die Stärkere erweisen würde, hat sich bewahrheitet. Fast fünfzig Jahre nach Erscheinen von *Oriental Despotism* besteht die Gefahr eines kommunistischen Südasiens nicht mehr (wenn sie denn je bestanden hat), wobei der Kommunismus schon lange vorher aufgehört hatte, „als ideologisches Motiv der außenpolitischen Konsensbildung zwischen kommunistisch regierten Staaten zu fungieren...(und) ein willensmäßig geschlossenes Strukturelement der Weltpolitik darzustellen.“<sup>27</sup>

Schon lange vor dem Scheitern des Sowjetkommunismus und der Auflösung des Ostblocks Ende der achtziger Jahre hatte der Marxismus seine Attraktivität für viele Länder der Dritten Welt eingebüßt, waren doch die wenigen real-existierenden Beispiele sozialistischer Staaten eher abschreckend, wenn nicht abstoßend: In Cuba lag die Wirtschaft am sowjetischen Tropf hängend notorisch darnieder, womit sich das Castro-Regime in totale politische Abhängigkeit von Moskau begeben hatte. In Kambodscha endete Pol Pots kommunistisches Experiment („Steinzeitkommunismus“) in der Katastrophe eines Völkermords. Die Suharto-Diktatur in Indonesien scheiterte nach drei Jahrzehnten der Unterdrückung, Mißwirtschaft und Korruption. In Birma steht das von einem reaktionären Militärregime ruinierte Land kurz vor dem Staatsbankrott. Die Demokratien in Indien und Sri Lanka ruhen auf sicherem Fundament; die marxistischen Bewegungen dieser Länder wurden marginalisiert. Der über drei Jahrzehnte in Ceylon verfolgte sozialistische Kurs wich einer Politik mit deutlich marktwirtschaftlicher Zielrichtung. Auf den Philippinen, auf Taiwan, in Südkorea und Indonesien werden freie Wahlen abgehalten. Chinas Öffnung für den Kapitalismus bedeutete eine ideologische Kehrtwendung um 180 Grad in Richtung Marktwirtschaft und leitete einen rasanten wirtschaftlichen Aufschwung ein. Privatisierung und tiefgreifende Reformen der alten Planwirt-

---

<sup>26</sup> vgl. Francis Fukuyama: In seinem Buch mit dem bezeichnendem Titel „Das Ende der Geschichte“ entwickelt er die problematische These, dass sich nach dem Zusammenbruch des Kommunismus in allen Ländern liberale Demokratien und marktwirtschaftlich orientierte, kapitalistische Wirtschaftsformen durchsetzen werden. Unter „Ende der Geschichte“ versteht Fukuyama den Endpunkt der ideologischen Evolution der Menschheit und die Universalisierung der westlich-liberalen Demokratie als weltweit akzeptierte Regierungsform. (Francis Fukuyama, *Das Ende der Geschichte, Wo stehen wir?*, München 1992,

<sup>27</sup> Gottfried-Karl Kindermann (1981), S. 61

schaft führten zur Auflösung verkrusteter Strukturen und „haben China bis vor die Tore der Welthandelsorganisation WTO gebracht. China war noch nie so verflochten mit der Welt.“<sup>28</sup>

### Die Aktualität Wittfogels

#### *Der Autoritarismus und die asiatische Werteoffensive*

Doch erscheint es zu früh, ein endgültiges Urteil abzugeben. Die von Wittfogel befürchtete Renaissance „despotischer“ Staats- und Gesellschaftsstrukturen im kommunistischen Gewand scheint zwar gebannt, doch unverkennbar ist die Faszination, welche staatsautoritäre Ideen auf die politischen Führer der Region ausüben. In Birma, wo die herrschende Militärjunta seit Jahrzehnten mittels eines autoritären Regimes den Demokratisierungsprozeß verhindert und den Freiheitskampf oppositioneller Kräfte massiv unterdrückt, wird ähnlich wie in der vorkolonialen Vergangenheit ein menschenverachtendes System der Zwangsarbeit praktiziert und die Demokratiebewegung gewaltsam unterdrückt.<sup>29</sup> In vielen Ländern der Region überlagert ein traditionsverhaftetes Patronagesystem sämtliche politischen und wirtschaftlichen Strukturen und verhindert demokratische Transparenz. „Von wenigen Ausnahmen abgesehen, ist den politischen Systemen Asiens eines gemeinsam: Undurchschaubarkeit. Westliche Verfassungsprinzipien wie Gewaltenteilung oder Garantien von Grundrechten sind in Asien nur ansatzweise vorhanden. Die Macht geht, bei allen nationalen Unterschieden, von politisch-ökonomischen Eliten aus, die sich fast jeglicher Kontrolle entziehen.“<sup>30</sup> Im südostasiatischen Raum etablierten sich eine Reihe von straffen, autoritären Regimen („Militär- und Entwicklungsdiktaturen“), welche die universelle Gültigkeit der Menschenrechte ablehnen und maximale wirtschaftliche Leistungsfähigkeit mit minimalem Pluralismus erreichen wollen. Nach ihrem Credo sind politischer und ökonomischer Wandel voneinander unabhängig und eine liberale Wirtschaft mit einem autoritären Regime vereinbar. Ihre Führer, wie z. B. der malaysische Ministerpräsident Mahathir, proklamieren „asiatische Werte“<sup>31</sup>, zu denen u.

---

<sup>28</sup> Kai Strittmatter, *Chinas paradoxe Blüte* in *Süddeutsche Zeitung* Nr.126, v. 5. Juni 1999, S.4

<sup>29</sup> In einem Bericht der **Internationalen Arbeitsorganisation (ILO)** wurde das in Birma weitverbreitete System der Zwangsarbeit scharf verurteilt. (*Süddeutsche Zeitung* Nr. 191 v. 21. August 1998)

<sup>30</sup> Jochen Buchsteiner in „DIE ZEIT“ Nr.14, 1998

<sup>31</sup> So stellte der malaysische Staatsmann Mahathir Mohamad die Universalität der im Westen entwickelten Menschenrechte in Frage. Auch China und Birma lehnen den Universalitätsanspruch der geltenden Menschenrechtsnormen wegen deren europäisch-atlantischen Herkunft als neokolonialistische Einflußnahme ab. Jedem Kulturkreis müsse die Entwicklung eigener Menschenrechtskonzeptionen zugebilligt werden, und die Umsetzung der Menschenrechte müsse jedem Staat überlassen bleiben. (siehe Anhang S. 526)

a. eine „geordnete Gesellschaft“ und der „Respekt vor Autorität“ gehören, eine Ideologie, die mit dem Begriff <Autoritarismus> treffend umschrieben werden kann.<sup>32</sup> Grundsätzlich seien „asiatische Werte“ und liberale Demokratie inkompatibel. Dies kann als Reaktion auf die seit dem Ende des Kalten Krieges und dem Niedergang des Sozialismus vom Westen gestartete Werteoffensive verstanden werden. Aus Furcht vor einer neuerlichen westlichen Wertehegemonie und angesichts einer tief verwurzelten Abneigung der politischen Eliten gegen westliche Formen des Wohlfahrtsstaates versuchten asiatische Politiker, einen eigenen, in der autochthonen Kulturtradition wurzelnden Wertekanon zu entwickeln und „ein sich vom Westen abgrenzendes, eigenständiges asiatisches Entwicklungs- und Gesellschaftsmodell zu entwerfen.“<sup>33</sup>

Die politisch relevanten Hauptpunkte dieser asiatischen Werteschule lassen sich in aller Kürze wie folgt zusammenfassen:<sup>34</sup>

- Asiaten haben eine positive Einstellung zu Macht, Autorität und Hierarchien. Sie sind eher in der Lage, einen Ausgleich zwischen Gemeinschafts- und Individualinteressen herzustellen. Im Zweifelsfalle genießen erstere Vorrang.
- Ordnung, politische Stabilität und soziale Harmonie sind wichtiger als offener Meinungsstreit und die Austragung gesellschaftlicher Interessengegensätze. Entscheidungen werden daher im Konsensverfahren getroffen.
- Menschenrechte beruhen nicht auf einem universalistischen Konzept. Sie sind vielmehr abhängig von der Kultur, der Geschichte und dem Entwicklungsstand eines Landes. Premierminister Mahatir, entschiedener Kritiker des westlichen Menschenrechtskonzepts, forderte eine Revision der 1948 verabschiedeten *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* der UNO, weil sie „von den Supermächten formuliert worden sei, die kein Verständnis für die Bedürfnisse armer Staaten hatten.“<sup>35</sup>

Konfrontations- und Konfliktvermeidung werden als Grundelemente asiatischer Kultur betrachtet. Dagegen wirke die liberale Demokratie mit ihrer Überbetonung der Individualrechte kontraproduktiv bei der Nationenbildung und untergrabe die soziale Harmonie. Sie sei ein

---

<sup>32</sup> David L. Hitchcock, der frühere Direktor der Abteilung für ostasiatische und pazifische Angelegenheiten der United States Information Agency, hat mit „Asian Values and the United States: How much Conflict?“ die erste empirische Vergleichsstudie asiatischer und US-amerikanischer Wertvorstellungen vorgelegt. (siehe Anhang S. 526)

<sup>33</sup> Jürgen Rüländ, *Politische Systeme in Südostasien*, München 1998, S. 12

<sup>34</sup> Vgl. op. cit. S. 13

Hemmnis für ökonomisches Wachstum und bremse den Staat bei seinen kollektiven sozialen Aufgaben. Ganz bewußt wurde daher der Versuch unternommen, wirtschaftliche Modernisierung ohne grundlegende Reformen der politischen Strukturen voranzutreiben, wobei man bestrebt war, politische Liberalisierung zu unterbinden und traditionale autoritäre Herrschaftsordnungen zu konservieren. Der als notwendig erkannte wirtschaftliche Wandel sollte bewerkstelligt werden, ohne den politischen Status quo zu verändern. Dabei berufen sich „die Adepten jenes neuen Asianismus...auf einen grundlegend anderen Geschichtsverlauf, die gesellschaftliche Prägekraft jahrtausendealter Werte und Traditionen sowie die spezifischen Erfordernisse nachholender Entwicklung, die sich grundlegend von den Werteprioritäten der postindustriellen Gesellschaften des Westens unterschieden. Daraus leiten sie eine prinzipielle Inkompatibilität zwischen asiatischen Werten und liberaler repräsentativer Demokratie ab.“<sup>36</sup> In der Tat sind aus westlicher Perspektive tiefgreifende strukturelle Defizite in den sozio-politischen Rahmenbedingungen der Tigerstaaten erkennbar.<sup>37</sup>

### ***Die Kontinuität der alten Strukturen***

In Anbetracht riesiger ökonomischer Probleme mit wachsender Kriminalität und Korruption ist die Instabilität Rußlands unverkennbar. Durch Mongolenherrschaft und Kirchenspaltung von der gesamteuropäischen Entwicklung – insbesondere der Aufklärung - ausgeschlossen und jahrhundertlang autokratisch regiert, war es nicht in der Lage, demokratische Wertvorstellungen und Spielregeln zu entwickeln. Ein Rückfall in staatsautoritäre Kommandostrukturen erscheint jederzeit möglich. In einer bemerkenswerten Analyse des politischen Systems Rußlands mit dem bezeichnenden Titel „*Warnung vor dem russischen Bären*“<sup>38</sup> verweist der russische Historiker und ehemalige Duma-Abgeordnete Jurij Afanassjew auf die historische Kontinuität staatszentralistischer und kollektivistischer Strukturen im politischen System Rußlands bis in die post-kommunistische Gegenwart. Das riesige Land sei trotz der Jelzinschen Reformen von einer demokratischen Umgestaltung weit entfernt. Statt Entstaatlichung

---

<sup>35</sup> op. cit. S. 19

<sup>36</sup> op.cit.: S. 12

<sup>37</sup> s. Anhang S. 529

<sup>38</sup> *Süddeutsche Zeitung*, Feuilleton-Beilage, 11./12. Dez. 1999, Nr. 287. Die Zitate sind diesem Artikel von Jurij Afanassjew entnommen. Jurij Afanassjew, Geschichtspräsident und ehemaliger Duma- Abgeordneter ist heute Rektor der Staatlichen Humanitären Universität in Moskau. Durch Publikationen über kommunistische Verbrechen und seine Mitarbeit in der aus der Dissidentenbewegung hervorgegangenen Gesellschaft „Memorial“ trug er zur Aufarbeitung des KP-Regimes in der Sowjetunion bei.

und Privatisierung der Wirtschaft sei es zur Verstaatlichung des Kapitals und zur Entstehung von neuen Nomenklaturgruppen gekommen. Was die Außenpolitik angehe, so Afanassjew, sei sie „sowjetisch und imperialistisch, belegt auch durch den Anspruch, die nationale Sicherheit hänge von der Kontrolle des nahen Auslandes ab.“ Die blutige Unterdrückung von Autonomiebestrebungen wie in Tschetschenien beweise das Fortbestehen des alten sowjetischen Imperialismus, der das Selbstbestimmungsrecht der Völker mit Füßen trete: „Außenpolitisch haben sich in den letzten Jahren die Belege für die Rückkehr der totalitären imperialen Ideologie gehäuft. Somit wäre das Bild von der Gefahr, die von Russland ausgeht, komplett.“<sup>39</sup>

In China, das das sowjetische Modell der zentralistischen Parteidiktatur adaptiert hat, ist das Machtmonopol der kommunistischen Partei ungebrochen. Eine Opposition wird nicht geduldet, die Demokratiebewegung massiv unterdrückt. Parteidiktatur und die De-facto- Einführung des Kapitalismus gehen in paradoxer Weise Hand in Hand. Eine „groteske Mischung aus Parteidiktatur und Urkapitalismus,“<sup>40</sup> lassen ungeachtet der Massenarbeitslosigkeit das Raubrittertum korrupter Kader blühen, die sich unter dem Deckmantel der Privatisierung des Volksvermögens bemächtigen. Eine „monströse Bürokratie“ trotz aller Reformversuche.<sup>41</sup> Demokratie und Menschenrechte werden als „westliche Werte“ abgelehnt. Nach einer kürzlich gemeinsam mit Rußland unterzeichneten Deklaration sind Menschenrechtsverletzungen innere Angelegenheit eines jeden Staates. Die Meditationsbewegung Falun-Gong wurde verboten und Hunderte ihrer Mitglieder in geheimen Prozessen verurteilt.<sup>42</sup> Nach Angaben von Amnesty International wurden im Jahr 1998 fast 1800 Menschen in China exekutiert.<sup>43</sup> Was die Mißachtung der Menschenrechte anbelangt, so zeigt das 1989 im Stile „orientalischer Tyrannen“ verübte blutige Massaker am Tiananmen-Platz, dass – um mit Wittfogel zu sprechen – „das uralte orientalistisch-despotische Erbe“ offenbar nur sehr schwer überwunden und jederzeit aktiviert werden kann.

In Wittfogels Sicht waren die alten hydraulischen Gesellschaften nur Vorläufer des modernen Totalitarismus sowjetischer Prägung. Rußland sei lange Zeit eine „marginale“ Version

---

<sup>39</sup> Eine ausführliche Darstellung dieser Analyse im Anhang zu dieser Arbeit

<sup>40</sup> Kai Strittmatter, *Die Gestalt der Freiheit; China, zehn Jahre nach dem Tiananmen*, in <Süddeutsche Zeitung>, Nr. 123, v. 1.6.1999, S.3

<sup>41</sup> So trotz insbesondere die „monströse Bürokratie“ allen Reformversuchen (vgl. *Chinas Reformer marschieren zurück*, Süddeutsche Zeitung Nr. 251, v. 31.10./ 1.11.1998)

<sup>42</sup> *Süddeutsche Zeitung* vom 2. 2. 2000

des Orientalischen Despotismus gewesen, ein Land, das zwar kein hydraulisches Substrat, d. h. keine auf Bewässerung basierende Agrarwirtschaft besaß, aber durch die Mongolenherrschaft „orientalisiert“ worden sei.<sup>44</sup> Der Sowjetkommunismus habe kein modernes Utopia hervorgebracht, sondern eine „asiatische Restauration“, die den freien Westen tödlich bedrohe: „It was a...deadly virus spreading out of Asia, threatening to infect and destroy western civilization, that he perceived.“<sup>45</sup> Unablässig verkündete Wittfogel seine Botschaft von der asiatischen Restauration und den despotischen Wurzeln des Sowjetkommunismus und warnte vor diesem inhumanen totalitären System, das die Menschenrechte mißachtete und mittels seiner umfassenden Bürokratie alle gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Sektoren bis hinein ins Privatleben der Bürger durchdrang. Diese Obsession Wittfogels überschattete zunehmend seine Analyse der alten hydraulischen Kulturen und trug ihm den Vorwurf mangelnder Objektivität und tendenziöser Wissenschaft ein. Doch man muß die „Zwiespältigkeit“ Wittfogels berücksichtigen. Laut Donald Worster begann Wittfogel seit Anfang der 50er Jahre ein „doppeltes Leben“ zu führen: einmal „als ein Verteidiger der freien Welt gegen Stalin und MaoTse-tung (Wittfogel I)“, zum anderen „als interdisziplinäre Autorität für alte Bewässerungszivilisationen (Wittfogel II)“.<sup>46</sup>

Doch Wittfogels entscheidendes Verdienst wird durch sein politisches Engagement nicht geschmälert. Seine wissenschaftliche Leistung bestand zum einen in der Beschreibung zentralistischer Staatsbildung durch die Zwänge der Wasserbauwirtschaft - die „Orientalische Despotie“ als politische Konsequenz der organisierten Beherrschung großer Wassermassen - zum anderen in einer detaillierten Analyse autokratischer Machtstrukturen, in welcher er mit seinen Strukturthesen eine umfassende Beschreibung despotischer Herrschaftsformen liefert. - Bahnbrechend war die Einsicht in den Zusammenhang zwischen den vorgefundenen Gegebenheiten der natürlichen Umwelt (Ökologie) und deren Einfluß auf die sozio-politische Entwicklung (staatliche Evolution), d. h. der Konstituierung staatlicher Macht unter den Bedingungen großdimensionierter Bewässerungswirtschaft. Wer immer die Kontrolle über die *large-scale* Bewässerungssysteme ausübte, hatte die beste Chance in eine dominierende ge-

---

<sup>43</sup> *ibid.*

<sup>44</sup> Nach dieser Hypothese Wittfogels können die in den hydraulischen Kerngebieten entstandenen institutionellen Strukturen durch militärische, wirtschaftliche oder kulturelle Kontakte in ferne Regionen auf nicht-hydraulische Gesellschaften übertragen werden (s. OD. S. 240f.).

<sup>45</sup> Donald Worster, *Rivers of Empire: Water Aridity and the Growth of the American West*, New York 1985, Introduction, S. 9

sellschaftliche Position zu gelangen. Die Beherrschung des Wassers lieferte die Mittel für die Konsolidierung und Konzentration der politischen Macht innerhalb der Gesellschaft. Die Furcht vor Wassermangel hat viele Gemeinschaften zu außergewöhnlichen Leistungen angespornt, aber gleichzeitig dazu beigetragen, sozio-politischen Wandel zu verhindern. Die gewaltigen Staudamm- und Kanalprojekte im heutigen Ägypten, China und der Türkei –alles staatsautoritäre, zentralistisch regierte Länder mit - laut Wittfogel - despotischer Vergangenheit - müssen in diesem Kontext gesehen werden. Der Versuch, die Kontrolle über die großen Wassermassen der Flüsse zu erlangen, „has had profound implications for the course of history. In light of such human endeavor, history has become no longer a matter of Euphrates dominating people, but of people bent on dominating Euphrates.“<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> op. cit. S. 10 (übers. v. Verf.)

<sup>47</sup> op. cit. S. 2

## 2 ZUR BIOGRAPHIE WITTFOGELS

Karl August Wittfogel wurde 1896 in Woltersdorf/Hannover als Sohn eines Volksschullehrers geboren. Er verstarb 91-jährig im Mai 1988 in New York. Der Wandervogel-Aktivist, seit 1920 Mitglied der KPD, gehörte zu den ersten Mitarbeitern des Frankfurter Instituts für Sozialforschung („Frankfurter Schule“). Neben Karl Marx, der mit seinem Konzept von der „asiatischen Produktionsweise“ auf die unterschiedlichen Entwicklungen westlicher und orientalischer Gesellschaften hingewiesen hatte, wurde Wittfogel nachhaltig von Max Weber beeinflusst, der sein Interesse auf die „hydraulisch-bürokratischen Beamtenstaaten“ in China und Indien lenkte. In seiner ersten größeren wissenschaftlichen Publikation, *Wirtschaft und Gesellschaft Chinas* (1931), versuchte er Webers Bürokratie-Thesen mit der Marxschen Analyse der ökonomisch-politischen Klassenbeziehungen zu verbinden. Wittfogels magnum opus *Oriental Despotism* (1957), in welchem er die Ergebnisse seiner rund dreißigjährigen Forschung über den in verschiedenen Epochen und Kulturen anzutreffenden „hydraulischen Gesellschaftstypus“ darlegt, ist die erste systematische Untersuchung der altorientalischen Gesellschafts- und Staatsordnung unter dem Aspekt hydraulischer Bedingungen.

Schon früh begann Wittfogel gegen die Nazis zu agitieren. Nach der Machtübernahme Hitlers 1933 sperrte man ihn als vehementen Faschismuskritiker ins KZ, aus dem er nach einigen Monaten auf internationalen Druck entlassen wurde. Dieses Erlebnis schärfte seinen Blick für das Phänomen des Totalitarismus. Er schreibt: „Mein Glaube an diese (grundlegenden menschlichen) Werte brachte mich 1933 in Hitlers Konzentrationslager. Seither habe ich oft der Kameraden gedacht, die mit mir durch die Hölle des totalitären Terrors gegangen sind....Sie baten mich, falls ich die Freiheit wiedersehen sollte, allen Menschen guten Willens die Unmenschlichkeit der totalitären Herrschaft in jeder Form und Maske zu erklären. Mehr als Worte sagen können, haben diese Gefährten dunkler Stunden mir geholfen, ein tieferes Verständnis für das Wesen totaler Macht zu gewinnen.“ (OD: S. 21f.)

1934 emigrierte Wittfogel mit Horkheimer und dem Frankfurter Institut in die USA. Er lehrte zuerst an der Columbia Universität, dann an der Universität von Washington, wo er bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1966 blieb. Nach dem Hitler-Stalin-Pakt brach Wittfogel 1939 mit dem Kommunismus und erklärte ihn als die totalitäre Fortsetzung und Modernisierung der Orientalischen Despotie. Der frühere Marxist konvertierte zum „strammen Antikommunisten,“ ein Renegat, der in der McCarthy-Ära nicht davor zurückschreckte, einstige Weggefährten vor dem McCarran-Ausschuß zu denunzieren (was Wittfogel später tief bereut und

mit seiner Unvertrautheit mit dem amerikanischen politischen System sowie den Massenmedien und seiner Naivität gegenüber den „taktischen Verwicklungen“ erklärt hat).<sup>48</sup>

Das weit verbreitete Klischee, Wittfogel sei vor seiner „Konversion“ überzeugter Kommunist gewesen, wird seinen wirklichen politischen Präferenzen jedoch nicht gerecht. Aus einem 1919 von Wittfogel zusammen mit Arnold Bergstraesser, Rudolf Carnap und anderen unterschriebenen Manifest<sup>49</sup>, das die politischen Vorstellungen dieser Gruppe junger Wissenschaftler umreißt, geht hervor, dass Wittfogels politischer Standpunkt eher im linken Flügel der Sozialdemokratie zu orten ist. Wegen der besonderen Bedeutung dieses Dokumentes sei es hier in extenso zitiert. Darin heißt es: „Wir glauben, daß heute alle Liebeskraft in den Willen zur Volksgemeinschaft einmünden muß. Volksgemeinschaft ist das Gegenteil von Klassenstaat. Sie erfordert volle Freiheit in Wort und Tat für alle im Volke lebendigen Kräfte... Wir wollen Demokratie. Das Geschick des Volkes soll von seinen Führern, den Trägern seines Vertrauens, gelenkt werden; letzten Endes entscheiden die vereinten Willensäußerungen aller Volksgenossen. Wir wollen Sozialismus. Wirtschaft und Besteuerung sollen von der Gemeinschaft geordnet werden. Erbrecht und arbeitslose Einkommen entfallen...Auf dieser ideellen Grundlage erwachsen alle praktischen Forderungen. Solche sind beispielsweise: Lehr- und Lernfreiheit, freie Gedankenäußerung im weitesten Umfange, Einheitsschulen, gleiches Wahlrecht, Nationalversammlung, sozialistischer Aufbau der Wirtschaft...Aufteilung des Großgrundbesitzes, Selbstbestimmungsrecht der Völker, Bekämpfung jeder Militarisierung...“ Zusammen mit den anderen Unterzeichnern dieses Dokuments plädiert Wittfogel „für den Kampf im Dienste des Sozialismus und der Demokratie.“ Es gelte jetzt der Kampf gegen „die Gefährdung der Revolution, der jungen Freiheit, von rechts und links...“ Der Aufruf endet mit der Hoffnung, „daß das Erlebnis der Freiheit, der Selbstbestimmung und Selbstverantwortung eines Tages Gemeingut der ganzen deutschen Jugend werde.“ Das Manifest ruft zur Unterstützung der sozialdemokratischen Reichsregierung unter Ebert auf und wendet sich ausdrücklich gegen die politischen Extreme von rechts und links, d. h. gegen den deutschnationalen Konservatismus und gegen den Kommunismus. Es handelt sich hier ganz offensichtlich um politische Grundüberzeugungen, die der deutschen Sozialdemokratie jener Zeit zuzurechnen sind und im klaren Widerspruch zur kommunistischen Doktrin stehen.

---

<sup>48</sup> DIE ZEIT Nr. 38, vom 12.09.1986, S. 50

Das oft zitierte Stereotyp vom „überzeugten Kommunisten“ Wittfogel muss auf Grund dieses Dokumentes revidiert werden, auch wenn er später aus taktischen Gründen (u.a. zur Bekämpfung der konservativen Reaktion) der KPD beitrug. Wittfogel hat in den Zwanziger Jahren eine Reihe von Dramen geschrieben, die Piscator aufführte. Daraus geht seine politische Grundeinstellung noch deutlicher hervor als aus seinen theoretischen Schriften. In den „Roten Soldaten“ (1922) heißt es: „Das Diesseits beten wir an! Den Menschen! Den freien und schönen Menschen! Darum werden wir jedem einzelnen die Gütermenge geben, ohne die die Persönlichkeit sich nicht verwirklicht. Und die Ellenbogenfreiheit suchen wir, für alle! Ein klein wenig mehr Ellenbogenfreiheit! Sozialisierung, Räterverfassung, sind Mittel nur, Werkzeuge. Ziel ist uns immer der edle, schöne, befreite Mensch!“ - Wittfogel, „der Makrohistoriker mit dem Blick für die naturhafte Härte gesellschaftlicher Strukturen,“<sup>50</sup> warnte vor der „asiatischen Revolution“ in Sowjetrußland, diesem „Molochstaat, einem monolithischen Monster, diesem anderen Tier,“<sup>51</sup> unter dem Freiheit nicht möglich sei und in dem niemand mehr (außer einer selbstherrlichen Nomenklatura) Eigentum oder Macht besitzt. „Schon Aristoteles“, so Wittfogel, „war überzeugt: das da drüben in Asien geht nie zu Ende. Diese Despotie ändert sich nicht, die inneren Kräfte sind zerstört.“<sup>52</sup>

Mit seiner frühen Mahnung, bei aller Modernisierung auf die Natur Rücksicht zu nehmen und nicht auf ihr „herumzureiten wie auf Pferden oder Ochsen,“<sup>53</sup> war Wittfogel seiner Zeit weit voraus. Auch als Verfechter einer „moralischen Soziologie“ war er Avantgardist und bahnte (zusammen mit Arnold Bergstraesser u. anderen) den Weg für eine wertorientierte Wissenschaft. Damit leitete er einen Paradigmenwechsel in den Sozialwissenschaften ein. Politik, Wissenschaft und Moral waren für ihn untrennbar miteinander verbunden. Unermüdlich appellierte er an das Gewissen der Forscher. Auf einer Podiumsdiskussion im Jahre 1979 sagte er: „Die Wissenschaft ist nicht nur intellektuell, sie ist auch moralisch. Wir... Wissenschaftler haben unsere intellektuellen, menschlichen und moralischen Möglichkeiten nicht erschöpft. Wenn wir das nicht tun, werden wir alle zum Teufel gehen.“<sup>54</sup>

---

<sup>49</sup> Beilage zum Januar-Heft 19 der Freideutschen Jugend, In: Quellenschriften zur Deutschen Jugendbewegung 1896-1919; Dokumente der Jugendbewegung II, *Die Wandervogelzeit*, Hrsg. v. Werner Kundt (Düsseldorf 1968)

<sup>50</sup> Mathias Greffrath, in: DIE ZEIT, Nr 38, 12. September 1986, S. 50

<sup>51</sup> *ibid.*

<sup>52</sup> *ibid.*

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> *ibid.*

### 3 AUFGABENSTELLUNG

Viele Charakteristika despotischer (bzw. tyrannischer) Regime sind seit der Antike geläufig und unstrittig.<sup>55</sup> Sie wurden von Wittfogel lediglich rezipiert, ausgearbeitet und in modifizierter Weise auf hydraulische Staaten bezogen. Andere wurden in spezifischer Weise von Wittfogel entwickelt, so insbesondere die sog. Ursprungs- oder Staatsentstehungshypothese, die einen kausalen Zusammenhang zwischen *large scale (major)* hydraulischen Unternehmungen (i.e. die organisierte Beherrschung großer Wassermassen) und der Entstehung zentralistisch-bürokratischer Herrschaftsformen postuliert. Obwohl diese Hypothese nur einen Bruchteil von Wittfogels Forschungsergebnissen ausmacht und nicht sein Hauptanliegen war, überschattet sie die Diskussion seiner übrigen Thesen bis zum heutigen Tage. Diese Staatsentstehungshypothese, „von deren Verifizierung die Gültigkeit der Analyse der Struktur der hydraulischen Gesellschaft unabhängig ist,“<sup>56</sup> wurde von vielen Autoren als seine Hauptthese betrachtet und war immer wieder Gegenstand kritischer Untersuchungen, während die anderen von Wittfogel vertretenen Strukturthesen, mit welchen er die organisatorischen und institutionellen Aspekte der Hydraulischen Gesellschaft detailliert beschrieb, oft vernachlässigt wurden. So wurde völlig übersehen, dass Wittfogel in seinem Hauptwerk nicht nur einen Beitrag zur Staatsentstehungsdebatte leistete, sondern auch eine umfassende Phänomenologie des Despotismus entwickelt hat. Indem er mit seinem transepochnalen und interkulturellen Ansatz die in verschiedenen hydraulischen Zivilisationen zu beobachtenden Machtstrukturen analysierte, lieferte er eine kohärente Theorie der Autokratie, wie sie in dieser Form bislang nicht präsentiert worden war. Wittfogels wissenschaftliche Leistung bestand also nicht nur in der Beschreibung zentralistischer Staatsbildung durch die Zwänge der Wasserbauwirtschaft, sondern vor allem in der Entwicklung einer systematischen Theorie, welche die strukturellen Eigenschaften und Merkmale autokratischer Herrschaftssysteme zusammenhängend beschrieb. Dabei ist wesentlich, dass „die hydraulische Gesellschaft eine institutionelle Ordnung ist, die nicht aus geographischen, technologischen und ökonomischen Faktoren allein erklärt werden kann“ (OD., S. 214), sondern auch bestimmter kultureller Rahmenbedingun-

---

<sup>55</sup> Siehe z. B. die Tyrannislehre des Aristoteles. Aristoteles erörtert das Problem der Tyrannis im 3., 4. und 5. Buch der *Politik*, wo er die Tyrannis als perversierte politische Herrschaft darstellt. Das Prinzip der Perversion definiert er so: „Tyrannis ist eine Einherrschaft zum Nutzen des Herrschers...Die Tyrannis ist eine Alleinherrschaft, die despotisch über die bürgerliche Gesellschaft herrscht.“ (Aristoteles, a.a.O., 1279 b6-16).

gen bedarf. Zwar sei die Reaktion auf die natürliche Umgebung in den ariden und semi-ariden Gebieten ein entscheidendes Moment in der Entstehung der hydraulischen Ordnung, „aber sie ist es doch nur unter ganz spezifischen kulturellen Bedingungen“ (ibid.). Allerdings hat Wittfogel diese „spezifischen kulturellen Bedingungen“ nicht näher definiert, ein Manko, das möglicherweise mit seiner Fixierung auf Macht- und Herrschaftsstrukturen zusammenhängt, wie überhaupt die Widersprüchlichkeit und Ambivalenz seiner Einschätzung der kulturellen Faktoren nicht zu übersehen ist. Entscheidend sind für Wittfogel die strukturellen Veränderungen, welche die hydraulische Ökonomie in der sozio-politischen Ordnung hervorbringt. Sein Hauptanliegen war die Beschreibung der typischen organisatorischen und institutionellen Strukturmerkmale von hydraulischen Kulturen rund um den Globus zur Stützung seiner Zentralthese, dass die auf staatlicher Bewässerungswirtschaft beruhenden altorientalischen und altamerikanischen Gesellschaften „Varianten eines soziologischen Typs des *hydraulischen Despotismus* darstellen.“ (Sarkisyanz 1958, S. 605). Allerdings muß berücksichtigt werden, dass es sich bei dieser Kategorie um einen soziologischen Idealtypus „und nicht um umfassende Kulturmorphologie handelt“ (ibid.). Die systematische Darstellung „hydraulischer“ Charakteristika und Kategorien galt also zum einen der Beschreibung dieses Gesellschaftstypus, zum anderen war sie – wie an anderer Stelle ausgeführt - eine Konsequenz seines politischen Engagements in der Zeit des Kalten Krieges mit der Intention, die „institutionelle Verwandtschaft“ der historischen Agrardespotie mit dem totalitären Apparatsstaat der Moderne nachzuweisen.

Die vorliegende, aus politikwissenschaftlicher Perspektive konzipierte Arbeit, setzt andere Schwerpunkte als die meisten bisherigen Analysen der wittfogelschen Theorie vom Hydraulischen Despotismus. Sie versucht die Verifikation bzw. Falsifizierung mehrerer interdependenter Hauptthesen Wittfogels, insbesondere der „Despotismushypothese“, der „Bürokratiehypothese“, der „Eigentumshypothese“, der „Stagnationshypothese“ und besonders seiner „Religionsthesen.“ Dies geschieht an Hand einer Analyse der Machtstrukturen im mittelalterlichen Sri Lanka, einer hydraulischen Zivilisation par excellence. Die vieldiskutierte „Ursprungshypothese“, d. h. Wittfogels Beitrag zur Staatsentstehungsdebatte, in welcher er den kausalen Nexus zwischen großdimensionierter Bewässerungswirtschaft und zentralistisch-autoritärer Staatsformierung postuliert, steht nicht im Mittelpunkt dieser Arbeit, wenn auch in

---

<sup>56</sup> OD., S. 46

einem eigenen Kapitel darauf eingegangen wird. Es werden jedoch die strukturellen Auswirkungen und institutionellen Konsequenzen der hydraulischen Agrarökonomie auf die staatliche Organisation untersucht. So wird der Zusammenhang zwischen dem Aufbau des komplexen Bewässerungssystems auf der einen Seite und der Entwicklung der administrativen staatlichen Strukturen im altsinghalesischen Reich auf der anderen besonders beleuchtet.

Ein Schwerpunkt dieser Arbeit ist die Überprüfung von Wittfogels Religionsthesen. Deshalb erfährt der Einfluss des Theravādabuddhismus, der die singhalesische Kultur nachhaltig geprägt hat, eine besondere Berücksichtigung. Von zentralem Interesse für die vorliegende Untersuchung ist daher der Einfluss religiös-ideologischer Konzepte auf das singhalesische Königsethos und die Rolle des buddhistischen Ordens (Sangha) in der sozio-politischen Ordnung des alten Sri Lanka. Die spezifische Beziehung von Religion und Staat, Buddhismus und Königtum im komplexen Machtgefüge der singhalesischen Reiche in der klassischen Periode wird einer eingehenden Betrachtung unterzogen.

In *Oriental Despotism* präsentierte Wittfogel ein Raster von Strukturmerkmalen und Analysekriterien, welche nicht nur zur Beschreibung hydraulischer Gesellschaften, sondern generell aller autokratischen Regierungsformen verwendet werden können – Relevanz und Validität dieser Charakteristika vorausgesetzt. Diese von ihm postulierten Strukturmerkmale werden in vorliegender Arbeit an Hand des alten Sri Lanka einer kritischen Untersuchung unterzogen, d. h. daraufhin überprüft, ob sie durch die dortige sozio-politische Ordnung gestützt oder widerlegt werden, i. e. ob sie generell zur Beschreibung hydraulischer Staaten geeignet sind oder nicht. Das alte Sri Lanka bietet sich als Testfall besonders an, weil es aufgrund seines im Laufe von Jahrhunderten entstandenen hoch entwickelten Bewässerungssystems dem Typus einer „hydraulischen“<sup>57</sup> Gesellschaft geradezu ideal entspricht. In der geographischen Isolation der Insel konnte sich die staatlichen Strukturen (trotz gelegentlicher Invasionen aus Südindien) nahezu ungestört entwickeln. Es soll also geklärt werden, ob die Hypothesen Wittfogels einer kritischen Überprüfung am Beispiel Ceylons standhalten, um letztendlich die Frage zu klären, ob wir es hier mit „Bewässerungsdespotismus“ zu tun haben, oder ob seine Theorie zur Beschreibung dieser hydraulischen Zivilisation inadäquat ist und damit als wider-

---

<sup>57</sup> Ich benutze den von Wittfogel geprägten Begriff „hydraulische Gesellschaft“ hier als Arbeitsbegriff (ohne die wittfogelschen Implikationen), i. e. als Bezeichnung für eine auf umfassenden Bewässerungssystemen basierenden Gesellschaftsordnung, wie er in den allgemeinen wissenschaftlichen Sprachgebrauch - auch bei Gegnern Wittfogels - eingegangen ist ( z. B. bei E.R. Leach , R.A.L.H. Gunawardana, K.W. Butzer u.a.).

legt gelten kann. Sollten seine Kernthesen am Beispiel Sri Lankas bestätigt werden, so könnten mit Hilfe dieses Instrumentariums – unter Berücksichtigung der jeweiligen spezifischen Verhältnisse - auch die präkolonialen Herrschaftssysteme anderer theravādabuddhistischer Länder Südostasiens fundiert beschrieben werden.<sup>58</sup> Primär soll der Frage nachgegangen werden, ob Wittfogels zweckrationale Analysekategorien überhaupt ein adäquates Instrumentarium zur Beschreibung theravādabuddhistischer Monarchien darstellen. Dabei wird – anders als bei den meisten bisherigen Analysen seiner Thesen - der Gesamtzusammenhang, in welchem Wittfogel seine Theorie entwickelt, berücksichtigt. Viele seiner Thesen greifen ineinander über und dürfen nicht isoliert betrachtet werden, will man ihnen gerecht werden. So sind z.B. die *Zentralismushypothese*, die *Bürokratiehypothese* und die *Eigentumshypothese* aufeinander bezogen und nur im Kontext voll verständlich.

---

<sup>58</sup> Nach J.W. Christie lassen sich in der Forschung des vorkolonialen Südostasiens zwei entgegengesetzte Richtungen („Schulen“) unterscheiden (Christie 1986; S.66). Während die eine Richtung, die *"Oriental Despotism-Schule"*, sich an Marx und Wittfogel orientiert (vertreten z.B. von P. Anderson 1974 und F. Tichelmann 1980), wird Wittfogels Konzept von den Anhängern der sog. *„Soziologischen Schule“* abgelehnt und gilt dieser Richtung als widerlegt (z.B. S.J. Tambiah 1976, O.W. Wolters 1982). Sie favorisieren stattdessen Staatsmodelle nach dem *Mandala-Konzept* („galactic polity“) oder *Segmentary State* (Burton Stein 1977) und betonen den dezentralen Charakter der frühen südostasiatischen Monarchien, wo hydraulische Unternehmungen (z.B. Java und Birma) vor allem auf lokaler Ebene von den Bauern erledigt worden seien und königliche Initiativen eher von marginaler Bedeutung waren (J. Stargardt 1986). Doch ihre Arbeiten sparen Sri Lanka mit seiner langen Tradition der staatlichen *large-scale* Bewässerungsprojekte aus und konzentrieren sich auf sog. „Early Kingdoms“ mit ihren kleindimensionierten hydraulischen Anlagen. Die Einseitigkeit dieser Perspektive ist unverkennbar, bleibt doch in diesen Analysen die Phase der sog. „Imperial Kingdoms“ unberücksichtigt, wo die Zentralgewalt die entscheidende Rolle beim Bau der Bewässerungssysteme spielte. H. Kulke hat das Mandala-Modell zur Beschreibung der großen, imperialen Monarchien Südostasiens als inadäquat bezeichnet (Kulke 1986, S.12/13). Einen Überblick über die verschiedenen (bis heute konkurrierenden) Richtungen der Südostasienforschung seit dem Zweiten Weltkrieg geben J.W. Christie (1986, S.65ff und R. G. Fox (1977, S. x - xxv).

#### 4 ZUR METHODIK

Da Wittfogels Thesen seit ihrem Erscheinen ein breites, oft kritisches Echo gefunden und sich für die Forschung als äußerst fruchtbar erwiesen haben – sei es im zustimmenden<sup>59</sup> oder ablehnenden<sup>60</sup> Sinne (sie werden bis heute kontrovers diskutiert) - soll am Beispiel von Arnold Toynbee ein Eindruck von der Kritik der Hypothesen Wittfogels in der Frühphase nach der Veröffentlichung von *Oriental Despotism* vermittelt werden. Dem europäischen Asienbild mit seiner seit der Antike stereotypen Verteufelung orientalischer Regierungsformen wird ein Exkurs gewidmet, weil Wittfogel sich mit seiner negativen Bewertung asiatischer Gesellschaften als „orientalische Despotien“ in diese Traditionslinie einreicht. Schwerpunktmäßig werden die Macht- und Herrschaftsstrukturen im sozio-politischen System der singhalesischen Monarchie in der „klassischen Epoche“ der ceylonesischen Geschichte, also im Zeitraum ca. vom 2.– 12. Jahrhundert n. Chr., berücksichtigt. Dieser Zeitraum wurde gewählt, weil er den Anfang und das Ende der *large-scale* Bewässerungsprojekte auf der Insel markiert, also jener Kategorie hydraulischer Unternehmungen, welche sich nach Wittfogel signifikant auf die Strukturen des sozio-politischen Systems auswirken. Dabei wird folgendermaßen vorgegangen: Nach einer kursorischen Betrachtung der Staatslehre des Kautilya (*Arthaśāstra*) und deren Rezeption im alten Sri Lanka wird die exemplarische Herrschergestalt Kaiser Aśoka vorgestellt, dessen Vorbild das singhalesische Königtum nachhaltig inspiriert hat. Anschließend werden die das buddhistische Königsethos konstituierenden ideologischen Konzepte (*Dharmarāja, Bodhisattva, Cakravarti, Devarāja, Mahāsammata*) auf ihre Auswirkungen auf das Königtum untersucht. Der zentralen Position des Herrschers in der soziopolitischen Ordnung des singhalesischen Reiches wird ein eigenes Kapitel gewidmet. Breiten Raum nimmt dann eine Analyse der Beziehung von Staat und Religion am Beispiel des spezifischen Verhältnisses von Monarchie und buddhistischem Orden ein. Der klösterli-

---

<sup>59</sup> So äußerte sich neuerdings S. P. Huntington zustimmend zu einigen seiner Thesen. Er schreibt: „Ohne eine Gesamtbewertung von Wittfogels These vom »hydraulischen System« vornehmen zu wollen: eine Agrarwirtschaft, die vom Bau und Betrieb riesiger Bewässerungssysteme abhängt, begünstigt in der Tat das Entstehen zentralisierter und bürokratischer politischer Institutionen. Es könnte kaum anders sein...“ (Samuel P. Huntington, *Kampf der Kulturen*, a.a.O. S. 97f)

<sup>60</sup> So Karl W. Butzer, der für das pharaonische Ägypten der Frühzeit keinen direkten kausalen Zusammenhang zwischen hydraulischer Agrikultur und der Entwicklung des pharaonischen Staates erkennen kann. Das lineare Entwicklungsmodell von „stress – irrigation – managerial bureaucracy – despotic control“ sei für die pharaonische Zivilisation inadäquat. (Karl W. Butzer, *Early Hydraulic Civilization in Egypt*, Chicago / London, 1976, siehe Anhang S. 518)

chen Grundherrschaft und der Frage der politischen Autonomie des Sangha wird im Zusammenhang mit dem Feudalismusproblem besonderes Augenmerk geschenkt. Da pauschalierende Darstellungen und Bewertungen der Herrschaft singhalesischer Könige in der wissenschaftlichen Literatur häufig sind, wird schließlich an Hand von Einzelfallanalysen die Regierungspraxis einiger ausgewählter Monarchen näher beleuchtet. Das heißt, die höchst unterschiedliche Machtpraxis der Herrscher wird an Hand konkreter Beispiele untersucht, um dann auf synoptisch-integrative Weise zu generellen Aussagen zu gelangen.<sup>61</sup>

### ***Leitfragen***

Folgende Leitfragen begleiten diese Untersuchung: Gab es im historischen Sri Lanka von der königlichen Zentralgewalt unabhängige sozio-politische Subsysteme oder konkurrierende gesellschaftliche Segmente, (z.B. eine autonome Kirche oder mächtige Territorialherren), die ein Gegengewicht zum Herrschaftszentrum bildeten? Gab es politisch einflussreiche Zünfte und Korporationen mit überregionaler Vertretung? Dominierte in Ceylon ein monozentrisches, hierarchisch gegliedertes Regierungssystem mit einem mächtigen Monarchen an der Spitze oder gab es auch zentrifugale Kräfte, z.B. autonome gesellschaftliche Institutionen und Verbände, welche die Zentralmacht schwächten? Gab es die laut Wittfogel für hydraulische Systeme typische agrarmanageriale Bürokratie, d.h. einen hierarchischen Verwaltungsapparat mit einer privilegierten Beamenschaft als herrschende Klasse, die – von der Zentralgewalt gesteuert - alle gesellschaftlichen Bereiche durchdrang? War das alte Sri Lanka ein zentripetaler Einheitsstaat mit einem allmächtigen Autokraten an der Spitze und Statthaltern in den Provinzen, oder gab es auch horizontale Machtstrukturen, i.e. autonome Sektoren und Regionen mit souveränen Kirchen- und Territorialfürsten? Gab es einen den europäischen Verhältnissen vergleichbaren Feudalismus? Existierten privilegierte gesellschaftliche Klassen, z.B. eine mächtige Aristokratie, die sich (wie z.B. der westeuropäische Adel) gestützt auf Latifundien durch Erkämpfung politischer Vorrechte eine gegenüber dem König unabhängige Stellung schaffen und bewahren konnten? War der Handel und das Wirtschaftsleben in erster Linie privat oder staatlich organisiert und gab es eine politisch einflussreiche Händler- und

---

<sup>61</sup> Die von der Neorealistischen Schule der Politikwissenschaft für den Bereich der Internationalen Politik entwickelte Analyse-Methodik (Konstellationsanalyse) läßt sich in modifizierter Weise auch für die Untersuchung der Interdependenz innerstaatlicher Subsysteme (z. B. der politischen Machtverhältnisse) anwenden. Dabei erweisen sich die analytischen Grundkategorien *Interesse-Macht*, *Kooperation-Konflikt* und *Norm-Nutzen* als besonders fruchtbar. Der Verfasser lehnt sich an dieses Verfahren an. (Vgl. G.-K. Kindermann, *Grundelemente der Weltpolitik* (1986), S. 22f.)

Kaufmannsklasse? War das sozio-politische System des alten Sri Lanka also insgesamt eher polyzentrisch oder monozentrisch strukturiert, m.a.W. überwogen die zentrifugalen oder die zentripetalen Kräfte auf der Insel? Last but not least: gab es im Laufe der Jahrhunderte eine systemische Entwicklung in der politischen Ordnung, einen Wandel der Herrschaftsstrukturen, etwa von der Autokratie zur konstitutionellen Monarchie und von dieser zur Republik, oder hatte Wittfogel mit seiner Stagnationshypothese Recht?

Die Rolle des Buddhismus und seiner Repräsentanten im Staatsgefüge des präkolonialen Sri Lanka ist für die Überprüfung der wittfogelschen Religionsthesen von zentraler Bedeutung. Wie gestaltete sich das Verhältnis von Staat und Religion, Königtum und Sangha? Entwickelte der Theravāda-Buddhismus im alten Sri Lanka eine vom Herrscher unabhängige autonome Institution (Kirche) wie das westliche Christentum, wo der Dualismus von Kaisertum und Papsttum die Machtpolitik in Europa über Jahrhunderte bestimmte, was eine Schwächung der monarchischen Gewalt bedeutete,<sup>62</sup> oder aber waren das politische und religiöse Zentrum miteinander verschmolzen? Gelang es den Herrschern - wie laut Wittfogel für den hydraulischen Despotismus typisch - weltliche und religiöse Autorität in ihrer Person zu vereinen? Waren staatlicher und religiöser Sektor getrennt oder waren sie in der Person des Königs vereinigt, was eine ungeheure Machtzusammenballung beim Monarchen bedeutet hätte? Wie gestaltete sich die Machtpraxis der singhalesischen Herrscher im Spannungsfeld zwischen Dhamma-Ethos und Staatsräson, buddhistischer Ethik und „Realpolitik“? Wirkte sich der Buddhismus mäßigend auf despotische Tendenzen aus? Ganz entscheidend ist hier die politische Bedeutung des Sangha, des buddhistischen Ordens. Spielte er in Staat und Gesellschaft realiter eine so maßgebliche Rolle, wie die Chroniken vermuten lassen? Bedeutete die klösterliche Grundherrschaft ein autonomes feudales Element in der ceylonesischen Gesellschaft?

### **Das Despotismusproblem in der Historiographie**

Kritische Untersuchungen von Wittfogels Thesen aus politikwissenschaftlicher Perspektive sind in der internationalen Süd- und Südostasienforschung rar und beschränken sich meist nur auf einzelne Aspekte seines Werkes, besonders auf die Zentralismus- und Despotismushypothese, so dass Verkürzungen und Einseitigkeiten die Folge waren. Die kritischen Analy-

---

<sup>62</sup> Theorie der Zwei Gewalten; „Zweischwertertheorie“

sen seiner Thesen am Beispiel Sri Lankas (z.B. von E. R. Leach und R.A.L.H. Gunawardana)<sup>63</sup> berücksichtigen ebenfalls nur aus dem Gesamtzusammenhang isolierte Teilaspekte und kommen zu widersprüchlichen Ergebnissen. Mitunter kam es in der Forschung zu Mißverständnissen und Fehldeutungen von Wittfogels Thesen, die ihren Weg bis in die moderne Historiographie gefunden haben, so bei K.M. DeSilva, der sich bei seiner Kritik der Despotismus-Hypothese auf R.A.L.H. Gunawardana stützt.<sup>64</sup> Auch pauschale Ablehnung ohne kritische Auseinandersetzung kommt sowohl bei westlichen als auch bei ceylonesischen Forschern vor (z.B. T. Hettiarachchy).<sup>65</sup> Die oft erstaunliche Fehleinschätzung und vieler Fachwissenschaftler ihr Missverständnis bezüglich Wittfogels Thesen wird verständlich, wenn man, wie Rolf Mainz bemerkt, eine elementare Schwäche der traditionellen Forschungslinien bedenkt, nämlich die Unkenntnis politikwissenschaftlicher Grundkategorien. Mainz schreibt: „Seit jeher ist es üblich, über antike Gegenstände zu arbeiten und zu publizieren, ohne die politische Grundschule absolviert zu haben. Es fehlen die schlichtesten Kenntnisse über frühe Gesellschafts- und Machtmechanismen. Wären die Experten der Grundpflicht nachgekommen, sie hätten zu gleichen oder ziemlich ähnlichen Einsichten gelangen müssen wie Wittfogel, nur früher.“<sup>66</sup> Es fällt auf, dass selbst in umfassenden Historiographien Süd- und Südostasiens die Analyse der politischen Machtstrukturen der präkolonialen Regierungssysteme ausgeklammert und eine Auseinandersetzung mit dem Despotismusproblem selbst dort vermieden wird, wo sie - wie im Falle des Maurya-Reichs, der Delhi-Sultanate und der Mogulreiche - eigentlich unumgänglich wäre. Die Scheu vor der Beschäftigung mit der Despotismusfrage ist auf dem Hintergrund der Kolonialgeschichte verständlich, wenn man sich erinnert, dass britische Historiker die Eroberung Indiens (und Ceylons) mit dem Hinweis auf den dortigen „Despotismus und Anarchismus“ rechtfertigten.<sup>67</sup> Der von den Kolonialmächten erhobene Vorwurf „despotischer Zustände“ als Vorwand für Eroberung und zur Legitimie-

---

<sup>63</sup> E. R. Leach, *Hydraulic Society in Ceylon*. In „Past and Present“ Nr.15, (April 1959), S. 2-26 und R.A.L.H. Gunawardana: „Hydraulic society in ancient and early medieval Ceylon diverged widely from Wittfogel's theoretical construct in certain crucial aspects. A multcentred society with power devolving on the gentry and the monastic institutions in particular appears to be more true of the social structure of Ceylon than the concept of a centralized bureaucratic system of despotic rule.“ (R.A.L.H. Gunawardana, *Irrigation and Hydraulic Society in Early Medieval Ceylon*, in „Past and Present“ Nr.53, S. 3-27, Oxford 1971, S. 26)

<sup>64</sup> K.M. DeSilva, *A History of Sri Lanka*, London 1981, S.32f.

<sup>65</sup> Tilak Hettiarachchy, *History of Kingship in Ceylon*, Colombo 1972, S. 157, Fußnote 124

<sup>66</sup> Rolf Mainz, *DIE THINITEN, Eine altägyptische Eroberungszeit und Karl August Wittfogels Theorie der orientalischen Despotie*, Münster/Hamburg 1993, S. V

nung ihrer kolonialen Annexionen belastet die Forschung bis heute und erschwert eine unbefangene Analyse der präkolonialen Regierungssysteme im indischen Raum.

Einige europäische und singhalesische Historiker fühlten sich offenbar durch Wittfogels Forschungsergebnisse provoziert, und wiesen seine Thesen nach oft nur oberflächlicher Untersuchung vehement zurück, und dies, obwohl Wittfogel Ceylon in seinem Werk mit keinem Wort erwähnt hat. So konstatierte der Ceylonese T. Hettiarachchy, der die frühe singhalesische Monarchie bis zum 4. Jh. n. Chr. untersuchte, dass das Anurādhapura- Reich zwar als hydraulische Gesellschaft mit einer vom Herrscher dirigierten Verwaltungsbürokratie beschrieben werden könne, niemals aber als Despotie.<sup>68</sup> Singhalesischer Patriotismus und die in der modernen ceylonesischen Historiographie vorherrschende Tendenz zur Glorifizierung der präkolonialen Epoche ließen es anscheinend nicht zu, sich *sine ira et studio* mit dem Tabuthema Despotismus zu befassen. Auch europäische Forscher reagierten ablehnend.<sup>69</sup> Dazu wieder Rolf Mainz: „Sinologen, Afrikanisten, Iranisten, Indologen, Ägyptologen usw. fühlten und fühlen sich persönlich angegriffen, in der Berufsehre gekränkt, mindestens unbehaglich. Wie denn, ihre Forschungsgegenstände in totalen Diktaturen, in Blutsaugersystemen beheimatet? Die Entrüstung war (und ist noch immer) eine allgemeine“ (Mainz 1993, S. V).

Wurde das mittelalterliche Herrschaftssystem Sri Lankas noch von Wilhelm Geiger,<sup>70</sup> G.C. Mendis<sup>71</sup> und S. Paranavitana<sup>72</sup> als despotisch, bzw. als absolutistisch eingestuft, so erfolgte in den 70er Jahren ein Paradigmenwechsel: Eine neue Generation von Historikern begann das altsinghalesische Reich mit den Begriffen „feudal“ und „zellulär“ (Gunawardana, Leach), bzw. „zentrifugal“ und „fragmentiert“ (DeSilva) zu beschreiben, intensiv darum bemüht, die Klassifizierung ihres Forschungsgegenstandes als „zentralistische Despotie“ zurückzuweisen. Den Übergang zu dieser neuen Sichtweise repräsentiert E.R. Leach, der für das singhalesi-

---

<sup>67</sup> vgl. Bernhard S. Cohn, *African Models and Indian Histories*, a.a.O., S. 99f

<sup>68</sup> "Although the Anuradhapura kingdom could be described as a "hydraulic society" the king could never become a despot." (Tilak Hettiarachchy, *History of Kingship in Ceylon*, Colombo 1972, S. 157, Fn. 124). Er schreibt gegen Wittfogel gewendet: "Kingship as it functioned in Ceylon, particularly during the period under review, was neither absolute nor despotic....Thus, though it fell short of the ideals of *Cakkavatti* and *Dhammarāja*, kingship in ancient Ceylon was surely a far cry from "Oriental Despotism." (op.cit. S. 187).

<sup>69</sup> vgl. Kulke / Rothermund, (1998), S. 15

<sup>70</sup> Cūlavamsa, Part I, S. XV

<sup>71</sup> „*The System of Government*: The kings of this time, (the early medieval period) like those of the previous period, were despotic, and the people looked upon them as *bodhisattvas*.“ (G. C. Mendis, *The Early History of Ceylon*, Calcutta 1932, reprint New York 1975, S. 37)

<sup>72</sup> C.W. Nicholas / S. Paranavitana, *A Concise History of Ceylon*, Colombo 1961, S. 166

sche Reich zwar hydraulischen Despotismus konstatierte, gleichzeitig aber auch feudale Strukturen zu erkennen glaubte und beides als kompatibel ansah. Wittfogels Konzept des „hydraulisch basierten Despotismus“ sei durch das singhalesische Beispiel in vielen Zügen „gut repräsentiert“, <sup>73</sup> nichtsdestoweniger handele es sich um ein feudalistisches System mit „zellulären“ Strukturen (o.c. S. 10f).

Wurde auf der einen Seite die Beschreibung des präkolonialen Systems als zentralistische Despotie von der ceylonesischen Historiographie zurückgewiesen, ergab sich andererseits in der singhalesischen Identitätswahrnehmung im 20. Jahrhundert, besonders nach Erringung der nationalen Unabhängigkeit, „daß Ceylon ein einheitlicher, zentral geleiteter Staat sein mußte, wenn er überleben und der Buddhismus geschützt werden sollte.“<sup>74</sup> Aus der zentralen, einheitsstiftenden Rolle der singhalesischen Könige als Bewahrer und Beschützer der Religion und des Sangha wurde vom singhalesischen Nationalismus „der politische Anspruch auf ein zentralistisches Regierungssystem“ abgeleitet, „ohne das die Singhalesen, die eigentlichen Eigentümer des Landes, und ihre Religion nicht überleben könnten“ (ibid.). Damit wurde das von der singhalesischen Mehrheit präferierte Konzept des staatlichen Zentralismus historisch begründet und politisch durchgesetzt, ein föderales System kategorisch abgelehnt und die Autonomiebestrebungen der tamilischen Minorität unterdrückt, woraus sich ein blutiger Bürgerkrieg entwickelte. Dieser politische Hintergrund überschattet die nationale Geschichtsschreibung Sri Lankas und ist geeignet, Forschungsergebnisse in unsachgemäßer Weise zu beeinflussen. Dies hat zu widersprüchlichen Interpretationen der in den alten Chroniken und Epigraphien überlieferten Texte geführt und einen „Historikerstreit“ auf der Insel ausgelöst.<sup>75</sup>

---

<sup>73</sup> E. R. Leach, *Hydraulic Society in Ceylon*. In „Past and Present“ Nr.15, (April 1959), S. 16

<sup>74</sup> D. Hellmann Rajanayagam, *Doktrin und Praxis des singhalesischen Nationalismus und die Entstehung des Bürgerkrieges*, in: SRI LANKA - Fünfte Heidelberger Südasiengespräche (hrsg. v. Georg Berkemer und Tilman Frasch), Stuttgart 1995, S. 23

<sup>75</sup> vgl. Michael Roberts, *Collective Identities, Nationalisms, and Protest*, Colombo 1989; R.A.L.H. Gunawardana, *Historiography in a Time of Ethnic Conflict*, Colombo 1995

## 5 ZUR TERMINOLOGIE WITTFOGELS

Wittfogel bezeichnet eine Landwirtschaft, die sich auf einen staatlichen Großwasserbau stützt, als „*hydraulische Landwirtschaft*“ und unterscheidet sie damit von der „*Hydroagrikultur*“, einer auf regelmäßigen Niederschlägen beruhenden Landwirtschaft mit Kleinwasserbau.<sup>76</sup> Eine Regierung, die *large scale* Bewässerungssysteme errichtet und agrar- manageriale Funktionen erfüllt, nennt er eine *hydraulische Regierung* und die von ihr beherrschte Gesellschaft eine *hydraulische Gesellschaft*<sup>77</sup>. Er schreibt: „Im Einklang mit diesen Erwägungen untersuche ich die institutionelle Ordnung, deren politischer Ausdruck die agrarmanageriale Despotie ist. Aus den oben angeführten Gründen bezeichne ich diese Ordnung als »hydraulische Gesellschaft«. Ich gebrauche aber ohne Bedenken die herkömmlichen Bezeichnungen »orientalische Gesellschaft« und »asiatische Gesellschaft« als Synonyme für »hydraulische Gesellschaft« und »agrarmanageriale Gesellschaft«.<sup>78</sup> Ich verwende die Formen »*hydraulische*«, »*agrarbürokratische*« und »*orientalische Despotie*« als gleichbedeutend, habe aber den letzten Ausdruck zum Titel meines Buches gemacht, einmal, um die historischen Wurzeln meines Grundbegriffs anzudeuten, sodann auch, weil die Mehrheit aller großen hydraulischen Kulturen in einer Zone liegt, die als „der Orient“ bekannt ist. Ursprünglich hatte ich geplant, diesem Buch den Titel *Orientalische Gesellschaft* zu geben.“ (OD: S. 31 f.)

Laut Wittfogel ist die Hydraulische Gesellschaft eine besondere Abart (sic) der Agrargesellschaft. Wie er in seinem Aufsatz *Die chinesische Gesellschaft* ausführt, beruhen ihre Besonderheiten auf fünf wesentlichen Bedingungen. Er schreibt:

„(1) *kulturell*: Kenntnis der Landwirtschaft.

(2) *umweltmäßig*: Trockenheit oder Halbtrockenheit und leicht erreichbare Wasserreserven, vor allem Flüsse, die für einen ertragreichen Anbau von Feldfrüchten - insbesondere Getreide- auf wasserarmem Boden verwendet werden können. Ein feuchtes Gebiet, in welchem eßbare Wasserpflanzen -. insbesondere Reis - angebaut werden können, ist eine Variante dieser ökologischen Ordnung.

(3) *organisatorisch*: großangelegte Zusammenarbeit.

---

<sup>76</sup> Diese Unterscheidung zwischen *Hydroagrikultur* und *hydraulischer Landwirtschaft* wurde in der Forschung häufig ignoriert und ist bis heute eine der wichtigsten Gründe für Missverständnis und Fehlinterpretationen von Wittfogels Theorie (vgl. David Price, „Water Theft in Egypt's Fayoum Oasis“ In: M.F. Murphy und M. Margolis (eds.), *Science, Materialism and the Study of Culture*, University of Florida Press 1995, S. 96f)

<sup>77</sup> vgl. K.A. Wittfogel, *Die chinesische Gesellschaft*, in „Aus Politik und Zeitgeschichte“, a.a.O. S.229

<sup>78</sup> Die Agrardespotie bezeichnet Wittfogel als *semi-managerial* im Gegensatz zum *managerialen* Apparatstaat der Moderne.

(4) *politisch*: der Organisationsapparat der hydraulischen Gesellschaft wird von den politischen Leitern des Gemeinwesens entweder ins Leben gerufen oder bald übernommen. Die wesentlichen äußeren und inneren Funktionen der Gesellschaft (militärische Verteidigung und Aufrechterhaltung von Frieden und Ordnung) werden von diesen Leitern erfüllt.

(5) *sozial*: eine gesellschaftliche Schichtung, die die hydraulischen Leiter von der Masse des Volkes absondert. Die Entstehung einer berufsmäßigen Bürokratie mit vollamtlich tätigen Funktionären kennzeichnet den Übergang von einer „*primitiven*“ hydraulischen Gesellschaft, in der die Mehrzahl der Funktionäre ehrenamtlich tätig ist, zu einer „*höheren*“ hydraulischen Gesellschaft, die von einem Staat mit Berufsbeamten beherrscht wird.

Daraus lassen sich drei Unterformen der hydraulischen Gesellschaft ableiten:

- (a) die „*einfache*“ hydraulische Gesellschaft (Privateigentum an beweglichen und unbeweglichen Produktionsmitteln unbedeutend, private Handwerker, Händler und Grundbesitzer geringfügig oder fehlend);
- (b) die „*halb-komplexe*“ hydraulische Gesellschaft (bewegliches gewerbliches Eigentum, d. h. Handwerk und Handel entwickelt, aber privater Grundbesitz geringfügig);
- (c) die „*komplexe*“ hydraulische Gesellschaft (mit entwickeltem beweglichem und unbeweglichem Privateigentum).“<sup>79</sup>

Grundsätzlich unterscheidet Wittfogel zwischen *starkem* Eigentum (politisch mächtig und einflußreich) und *schwachem* Eigentum (politisch irrelevant und einflußlos).

Wittfogel stellt fest: „Die hydraulische Agrargesellschaft war nicht auf China beschränkt. Es ist historisch erwiesen, daß Agrarkulturen mit staatlich gelenktem Wasserbau mehrere tausend Jahre vor der christlichen Zeitrechnung in Ägypten und in Mesopotamien entstanden sind. Ähnliche Gesellschaften bildeten sich ferner in Indien, Persien, Zentralasien (Turkestan). in Südostasien sowie auf Java, Bali und Hawaii“ (op.cit. S. 230).

### Absolutismus – Autokratie – Despotie

Von einem wissenschaftlichen Grundkonsens bezüglich ihrer Bedeutung ausgehend, verzichtete Wittfogel auf eine explizite definitorische Bestimmung der Begriffe „Absolutismus“, „Autokratie“ und „Despotie“, was die Auseinandersetzung mit seinen diesbezüglichen Thesen erschwert. Zwar impliziert der Kontext seiner Ausführungen diese Definitionen, aber für eine kritische Untersuchung seiner Thesen ist eine solche Begriffsbestimmung dennoch unumgänglich.<sup>80</sup>

Genereller wissenschaftlicher Konsens besteht bei folgenden Charakteristika der Regierungsform des *Absolutismus* :

- Die Regierungsgewalt ist in den Händen einer Person (eines Gremiums) konzentriert,

---

<sup>79</sup> Wittfogel, *Die chinesische Gesellschaft*, a.a.O., S. 229)

- die Macht d. Herrschers wird von anderen Menschen oder Institutionen nicht kontrolliert,
- der Monarch ist durch kein Gesetz in seinem Handeln beschränkt (*legibus solutus*),
- es existiert keine Gewaltenteilung; der Herrscher als Souverän verfügt über die gesamte exekutive, legislative und richterliche Gewalt in seinem Staat
- der Souverän ist unabsetzbar,
- er kann von keinem Gericht seines Landes, keiner Kirchenbehörde oder Ständevertretung wegen seiner Handlungen zur Verantwortung gezogen werden.<sup>81</sup>

Das Wesentliche bei einem solchen System ist die Zusammenballung von politischer Macht bei der Regierung, und dass der (die) Machthaber keinerlei Konkurrenz oder geregelten Kontrolle durch irgendeine andere Instanz, sei sie juristisch, legislativ, religiös oder wirtschaftlich unterworfen ist. „In der Tat sind alle Regierungssysteme, die als diktatorisch, despotisch, autokratisch, autoritär oder totalitär beschrieben werden, absolutistisch in ihrer Konzentration von politischer Macht.“<sup>82</sup> Politischer Absolutismus herrschte in unterschiedlichen Formen in vielen Teilen der Welt über lange Zeiträume vor, wobei allerdings die in Europa entstandene monarchische Variante zum Prototyp wurde. Dieser monarchische Absolutismus Europas legitimierte sich dadurch, dass er seine Autorität von Gott ableitete (Gottesgnadentum).

#### *Zum Despotiebegriff*

Im Gegensatz zum Begriff *Absolutismus* sind die Begriffe *Despotie* und *Despotismus* negativ besetzt und werden mit Gewalt- und Willkürherrschaft assoziiert.<sup>83</sup> Anders als der Despot fühlt sich der absolute Monarch an die Gebote der Religion, des Naturrechts und an ethische Normen gebunden. „Durch diese moralische Bindung und das Gebot der Selbstbeschränkung unterscheidet sich der Absolutismus vom Despotismus und Totalitarismus.“<sup>84</sup> Im Kapitel *Totale Macht - das Fehlen wirksamer konstitutioneller Schranken* schreibt Wittfogel: „Daß der hydraulische Staat despotisch ist, wird nicht ernstlich bestritten. Der Ausdruck »orientalische Despotie«, mit dem man seine altweltlichen Erscheinungsformen bezeichnet, wird all-

---

<sup>80</sup> Siehe Anhang S. 531

<sup>81</sup> Vgl. Ernst Fraenkel/K.D. Bracher (Hrsg.), *Staat und Politik*, Frankfurt 1957, 1964, S.17

<sup>82</sup> *Encyclopaedia Britannica*, Vol. 1, Chicago London 1968, S. 51 (übers. v. Verf.)

<sup>83</sup> Der Begriff *Despotie* wird von einigen Autoren wie F. Kern und W. Geiger nicht pejorativ, sondern synonym mit *Autokratie* verwendet (s. W. Geiger, Cv. I, S. 15 und F. Kern (1956), S. 21, 58). Die Schwierigkeit bei der Definition dieser Begriffe liegt darin, dass sich hier ein Bedeutungswandel vollzogen hat (s. Fn. 86).

<sup>84</sup> *Brockhaus-Die Enzyklopädie*, Leipzig/Mannheim 1999, 20. Aufl., S. 74

gemein mit der Vorstellung einer äußerst drückenden Form absolutistischer Macht verbunden“ (OD, S. 142). Das heißt, Wittfogel übernimmt die herkömmliche Definition von *Despotismus* und sieht in ihm eine Perversion des Absolutismus. Er folgt dem allgemeinen Sprachgebrauch, der - anders als beim Begriff *Absolutismus* - den Begriff *Despotismus* gemeinhin mit Attributen wie Unterdrückung, Terror und Gewaltherrschaft verbindet. So definiert eine große Enzyklopädie *Despotie* als die „willkürliche, auf Gewalt gegründete Herrschaft durch eine oder mehrere Personen.“<sup>85</sup> Die Despotie erscheint als historischer Vorläufer der modernen Diktatur. Der Despot (oder die despotische Gruppe) „hält sich weder an Gesetze noch an moralische Prinzipien, noch an die Zustimmung der Beherrschten, noch an Traditionen. Der Despotismus ist eine Form der Diktatur“ (ibid.).

Aristoteles beschrieb in seiner politischen Theorie die Despotie als illegitime, die Gesetze missachtende Pervertierung der Monarchie. In der klassischen Staatsphilosophie seit Aristoteles gilt die Despotie neben der Tyrannis als Entartungsform der Monarchie.<sup>86</sup> Einen entscheidenden Beitrag zur Begriffsbestimmung des Despotismus leistete Charles de Montesquieu in seinem Hauptwerk *De l'esprit des lois* (1748), wo er neben seiner bekannten Theorie von der Gewaltenteilung auch eine systematische Beschreibung der Despotie als „Idealtypus“ liefert. Ausgehend von der These, dass in der Despotie die Grundstimmung die Furcht sei, bleibt er nicht bei ihren äußeren Erscheinungsformen stehen, sondern entwickelt eine Theorie der Despotie, in der die Strukturen und Charakteristika despotischer Herrschaft als kohärentes System dargestellt werden. Graduelle Abstufungen bleiben bei dieser idealtypischen Generalisierung zwar auf der Strecke, doch hat diese Methode den Vorzug, systemische Unterschiede hell zu beleuchten. Zur Unterscheidung von Monarchie und Despotie schreibt Montesquieu: „Die monarchische (Regierung) ist die, bei der ein einzelner, aber nach fest bestimmten Gesetzen regiert, während bei der despotischen ein einzelner ohne Recht und Gesetz alles nach seinem Willen und seinen Launen lenkt.“<sup>87</sup> Wie schon bei Aristoteles gehören die Momente der Willkürherrschaft und der Gesetzlosigkeit zu Montes-

---

<sup>85</sup> Brockhaus, op.cit: 256

<sup>86</sup> Nach **Aristoteles** bedeutet Tyrannis unverantwortliche Herrschaft. Die Könige werden zu Tyrannen, wenn sie sich „zu große und gesetzwidrige Gewalt anmaßen...“(Aristoteles, *Politik und Staat der Athener*, a.a.O. 1313a3); „Ein König hört auf König zu sein, wenn er nicht mehr die Zustimmung (*boulomenoon*) der Untertanen hat“ (op.cit. 1313a15). Und: „Tyrannis muß also eine solche Monarchie sein, die ohne Verantwortlichkeit (*anypeuthynos*) über alle Ebenbürtigen und Besseren regiert, zu ihrem Nutzen und nicht zum Nutzen der Regierten. Damit ist sie unfreiwillig, denn kein Freigeborner wird freiwillig eine solche Herrschaft akzeptieren“ (op. cit.: 1295a19-23).

quieus wichtigsten Definitionskriterien. Daneben nennt er in seiner Typologie einige weitere Charakteristika der Despotie, die auch von Wittfogel als konstitutiv für die Orientalische Despotie angesehen wurden:

- Der Wille des Despoten ist Gesetz; er steht über dem Gesetz;
- Die Gewalt des Despoten wird durch keine autonomen Gegenkräfte (Stände, Kirche) beschränkt; in der Monarchie dagegen gehört der Adel „als natürlichste untergeordnete Zwischengewalt...gewissermaßen zum Wesen der Monarchie, deren Hauptgrundsatz lautet: Ohne Monarch kein Adel, ohne Adel kein Monarch. Sonst hätte man einen Despoten...“<sup>88</sup>
- Der Despot herrscht mittels einer administrativen Elite, die im Gegensatz zur einer hereditären Aristokratie völlig von ihm abhängig ist; auch die höchsten Würdenträger sind ihres Amtes und ihrer gesellschaftlichen Position niemals sicher. Dagegen garantieren in der Monarchie die Vorrechte der „Großen, der Geistlichkeit, des Adels und der Städte“ (ibid.) den Schutz vor despotischer Entartung.
- In der Despotie existiert kein Privateigentum an Grund und Boden; alles Land gehört dem Herrscher, dessen Zugriffsrechte durch nichts beschränkt werden;

Bis auf den letzten Punkt, den er mit seiner These vom „schwachen“ Eigentum in der OD modifiziert, folgt Wittfogel dieser Definition und erweitert sie durch eine Reihe spezifischer Charakteristika. Er übernimmt auch die von Montesquieu entwickelte idealtypische Methode, was ihm den Vorwurf der pauschalisierenden Verallgemeinerung eintrug. Entscheidend sind für Wittfogel jedoch die organisatorischen und institutionellen Auswirkungen der hydraulischen Agrikultur. Wittfogel steht mit seinem Konzept der „Orientalischen Despotie“ in der alten Tradition der binären Kontrastierung Asiens und Europas.

### Wittfogels Despotismusbegriff

Wittfogel schreibt: „Ganz gleich jedoch, ob ursprünglich nichthydraulische Führer den anderweitig geschaffenen jungen hydraulischen »Apparat« an sich rissen, oder ob die Herren eines wachsenden hydraulischen Apparats sich, als ihre manageriale Macht zunahm, der sonstigen öffentlichen Funktionen bemächtigten, in jedem Falle wurde das Regime entscheidend beeinflusst von den organisatorischen Prinzipien, die sich beim Entstehen der hydraulischen

---

<sup>87</sup> Charle de Secondat de Montesquieu, *Vom Geist der Gesetze*, II, 1 (Tübingen 1951)

*schen Agrikultur herausbildeten“* (OD. S. 53). Die wichtigsten institutionellen Merkmale, welche aus den Organisationsprinzipien der hydraulischen Ökonomie resultieren, sind nach Wittfogel:

*Die institutionellen Konsequenzen der hydraulischen Ökonomie:*

- Staatszentrismus und Autokratie; das Machtmonopol des Despoten
- Dominanz der Zentralgewalt über alle gesellschaftlichen Sektoren; die Abwesenheit gesellschaftlicher Gegengewichte, sowie feudaler und horizontaler Strukturen
- die agrar-hydraulische Basis des Despotismus („Bewässerungsdespotismus“)
- die strukturelle Schwäche des privaten Eigentums
- Arbeitsteilung (auf regionaler und nationaler Stufe) in vorbereitende (wasserzuführende) und abschließende (agrarische) Tätigkeit
- Entstehung einer zentralen Administration mit einer hierarchisch organisierten Bürokratie
- die Bürokratie als herrschende Klasse
- Terror – Unterdrückung – Unterwerfung als konstitutive Elemente der OD
- das besondere Aneignungspotential des hydraulischen Staates zu Gunsten des „zweckrationalen Optimums“ des Herrschers
- die Einverleibung und Instrumentalisierung der Religion durch die Staatsmacht

Wie gesagt, ist die Abgrenzung der Begriffe *Absolutismus*, *Autokratie* und *Despotie* bei Wittfogel nicht klar und eindeutig. Diese Begriffe gehen bei ihm ineinander über, eine definitorische Unschärfe, die in problematischer Weise die Grenzen verwischt. Wittfogel verwendet diese Begriffe synonym, ungeachtet ihrer definitiven Unterschiede. So spricht er die Systeme *Despotismus* und *Absolutismus* miteinander identifizierend im Kapitel *Hydraulisches Eigentum - schwaches Eigentum* vom „hydraulischen Absolutismus“ (OD, S. 122). Auch seine Unterscheidung von *Autokratie* und *Absolutismus* bleibt vage. Im Kapitel *Despotische Macht - total und nicht wohlwollend* verwendet er die Begriffe „autokratisch“ und „absolutistisch“ synonym, wenn er auf die souveräne Gestaltungskraft des Despoten im Bereich der Legislative hinweisend schreibt: „Sogar ein systematisch ausgearbeitetes Gesetzbuch legt den autokratischen Gesetzgebern keine anderen Beschränkungen auf als diejenigen, die sich aus den von ihnen selbst gesetzten Normen ergeben...es steht dem absolutistischen Regime frei, seine Normen jederzeit zu ändern; und die Geschichte hydraulischer Kulturen beweist, daß in

---

<sup>88</sup> Montesquieu, *Vom Geist der Gesetze*, a.a.O., II, 4

der Tat periodisch neue Gesetze und Kodizes erlassen wurden“ (OD, S. 142/143., Hervorhebung vom Verf.). Dagegen heißt es an anderer Stelle: „Absolutismus und Autokratie sind nicht identisch, aber sie greifen ineinander über. Eine Regierung ist absolutistisch, wenn ihre Macht nicht wirksam durch außerstaatliche Kräfte beschränkt wird. Der Herrscher eines absolutistischen Regimes ist ein Autokrat, wenn seine Entscheidungen nicht wirksam durch innerstaatliche Kräfte beschränkt werden“ (OD, S. 147). Die Unzulänglichkeit dieser Definitionen ist offensichtlich.<sup>89</sup>

---

<sup>89</sup> Die definatorischen Schwierigkeiten ergeben sich vor allem daraus, dass der Despotismusbegriff einen Bedeutungswandel mit pejorativer Tendenz erfahren hat. Im Byzantinischen Reich war *Despot* ein Ehrentitel des Herrschers und seiner Verwandten, ebenso seiner tributpflichtigen Vasallen und der Würdenträger der Ostkirche. Dasselbe gilt für das Osmanische Reich. Im Zeitalter der *Aufklärung* verstanden sich absolute Monarchen wie der Preußenkönig Friedrich II. und Kaiser Joseph der II. als „aufgeklärte“ oder „wohlwollende Despoten“ (vgl. *The Columbia Encyclopedia*, Sixth Ed. 2001). Die Physiokraten im Frankreich des 18. Jahrhunderts betrachteten die ökonomischen und sozialen Strukturen Chinas als „aufgeklärten Despotismus“ (vgl. L.A. Maverick, *China, a Model for Europe*, San Antonio, Texas 1946). Zum Despotiebegriff der Griechen vgl. Mandt, *Tyrannis* (1990), S. 654-658, Richter, *Aristoteles* (1988), Embree, *Oriental Despotism* (1971), S. 255-64; Koebner (1951), *Despot* (S. 285f).

## 6 FUNDAMENTALKRITIK AM WITTFOGELSCHEN ANSATZ

Schon früh wurde massive Kritik an Wittfogels Theorie laut. Einer der ersten Kritiker, die sich ablehnend äußerten, war Arnold Toynbee. Er unterzog im Jahre 1958 *Oriental Despotism* einer Rezension und formulierte eine Reihe gravierender Einwände, welche die spätere Diskussion nachhaltig beeinflussten.<sup>90</sup> Seine Kritik gipfelte in dem Vorwurf, *Oriental Despotism* sei trotz seiner riesigen Menge an authentischem Datenmaterial und seiner Gelehrsamkeit in Wirklichkeit ein politisches und nicht ein wissenschaftliches Buch.<sup>91</sup>

Weitere Kritikpunkte Toynbees sind:

1. Wittfogel habe den Propagandamythos der alten Griechen vom „guten Europa“ und „bösen Asien“ wiederbelebt.
2. Sein Versuch, auf „Asiens magisch-verderbtem“ (sic) Boden die marxistische These anzuwenden, dass die Produktionsweise alle Bereiche des sozialen Lebens determiniert.
3. Wittfogel habe seinen Gegenstand verfehlt, denn die schlimmsten Fälle von totaler Macht seien nicht in hydraulischen Gesellschaften aufgetreten, sondern in Gesellschaften, in denen die Landwirtschaft auf Niederschlägen beruht.<sup>92</sup>

Toynbees Vorwurf, *Oriental Despotism* sei ein „politisches“ Buch, ist sicher berechtigt, denn, wie gesagt, wollte Wittfogel ein wissenschaftliches Werk mit politischer Intention verfassen, d. h. ein Buch, das sich nicht mit der distanzierten Beschreibung und Analyse der historischen Phänomene begnügte, sondern das aufrütteln und die freiheitlichen Kräfte im Abwehrkampf gegen den Kommunismus mobilisieren sollte. Sein Werk enthält eine Botschaft und die ist in der Tat politisch: Sie ist eine leidenschaftliche Warnung vor einem Sieg des kommunistischen Totalitarismus in den Ländern Asiens, die er aufgrund ihres „despotischen Erbes“ und der strukturellen Analogien der orientalischen und des totalitären Systeme für besonders gefährdet hielt. Wittfogel bezweckte eine „geistige Mobilmachung“, wozu er selbst mit der Bereitstellung des nötigen ideologischen Rüstzeugs einen Beitrag leisten wollte. Seine erbitterte Kritik und vehemente Ablehnung totalitärer Systeme resultierte aus einem starken moralischen Impuls. Er verwarf das Prinzip der Wertfreiheit in der deskriptiv- analy-

---

<sup>90</sup> *The American Political Science Review* (March, 1958), 52:1, S. 195-198

<sup>91</sup> Vgl. G.L. Ulmen, *The Science of Society*, The Hague 1978, S. 369

<sup>92</sup> *The American Political Science Review*, March 1958; 52:1, S. 195-98

tischen Forschung<sup>93</sup> und widmete sein Werk dem Kampf gegen totalitäre Ideologien jedweder Couleur. Wittfogel begrüßte es ausdrücklich, dass man ihm die Förderung einer wertsetzenden, einer *moral sociology* zuschrieb: „Dies ist nicht der Ort, von den wissenschaftlichen Auseinandersetzungen zu berichten, die das Buch seit seinem Erscheinen (1957) hervorgerufen hat. Daß die Auswirkungen sich auf eine Reihe von Fachwissenschaften erstrecken, entspricht der Natur der Sache. Daß man mir die Förderung einer wertsetzenden Sozialwissenschaft, einer *moral sociology*, zuschreibt, nehme ich zustimmend zur Kenntnis. Auf diesem Gebiet, wie auf dem Gebiet der vergleichenden Untersuchung gesellschaftlicher Großformen ist noch viel zu tun.“<sup>94</sup> Was die Kritik Toynbees anbelangt, so zeigte sich Wittfogel nicht überrascht.<sup>95</sup>

Die scharfe, mitunter beleidigende Form der Auseinandersetzung mit Wittfogels Werk zeigt, wie neu und ungewohnt seine Theorie war und wie sehr sie liebgewordenen Ansichten der etablierten Wissenschaft widersprach.<sup>96</sup> Wittfogel reagierte gelassen auf die Kritik seiner Hypothesen und schrieb im Vorwort zu seinem Hauptwerk: „Wenn neue wissenschaftliche Ideen aufkommen, so werden unvermeidlich alte Ansichten außer Kurs gesetzt. Ebenso unvermeidlich ist es, daß ein solcher Umbruch die Verteidiger alter Vorstellungen zu bitterem Widerspruch reizt. Häufig wird durch eine solche Auseinandersetzung neues Licht auf die ganze Frage geworfen. Eben dies geschieht in bezug auf die Theorie der orientalischen (hydraulischen) Gesellschaft“ (Wittfogel, OD. S. 27).

Von Anfang an schieden sich die Geister in glühende Befürworter oder entschiedene Gegner von Wittfogels Thesen. Besonders heftig schallte die Kritik aus dem östlichen Lager, die dem „Renegaten“ seine Konversion nicht verziehen hatte. Marxistische Kritiker reagierten

<sup>93</sup> Max Weber fasste im Jahre 1904 die Grundsätze des wissenschaftlichen Wertrelativismus in einem Aufsatz zusammen. (Max Weber, 1904, *Die <Objektivität> sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* in „Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre“, Tübingen 1922, 2. Auflage 1951, S. 146 ff.).

<sup>94</sup> Wittfogel, OD: S. 20

<sup>95</sup> „Since Toynbee condemns all previous attempts to analyze Oriental despotism, he could hardly be expected to applaud mine...If my efforts help us to analyze and develop our great heritage of human freedom, and if they help us to understand and combat more effectively the total negation of freedom, then I will gladly bear Toynbee's wrath. He calls my book a ‚menace‘. A menace to what? To the worst form of total power? I hope it is.“ (Zit nach G. L. Ulmen, *The Science of Society*, The Hague/Paris/New York, 1978, S. 370)

<sup>96</sup> Schon der Philosoph Arthur Schopenhauer hatte im 19. Jahrhundert die Schwierigkeit beklagt, altergebrachte akademische Lehrmeinungen mit neuen Ideen zu konfrontieren. (Arthur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, Sämtliche Werke Bd. IV, Darmstadt 1963, S.173f.

gereizt und es verwundert nicht, dass seine Theorie von den wissenschaftlichen Exponenten der kommunistischen Nomenklatura besonders vehement bekämpft wurde. Ist es doch Wittfogels zentrales Anliegen, den modernen kommunistischen Apparatstaat als perverse Fortentwicklung der orientalischen Despotie zu diskreditieren und die privilegierte Bürokratenklasse der sowjetischen Nomenklatura als moderne Herrschaftsklasse und Erbe des alten bürokratischen Absolutismus zu entlarven.<sup>97</sup> Die Kritik aus dem marxistischen Lager verwundert auch deshalb nicht, weil Sätze wie diese leitmotivartig sein Hauptwerk durchziehen: „Der Fortgang von einer semimanagerialen Ausgangsposition (in der nur die Kommandohöhen der Wirtschaft bürokratisch besetzt waren) zu einer total-managerialen Ordnung (in der alle wesentlichen Zweige der Produktion und Zirkulation von der herrschenden Bürokratie gehandhabt werden) schuf ein System, das in seiner Machtökonomie und Menschenkontrolle weit über die alte orientalische Despotie hinausgeht. Unter diesen Umständen kann die Atomisierung und Entmenschlichung der arbeitenden Bevölkerung eine Form annehmen, von der, um Engels' Bemerkung über die Willkürherrschaft der orientalischen Despotie zu zitieren, »wir uns im Westen gar keine Vorstellung zu machen vermögen«.<sup>98</sup>

### **Der Vorwurf der ideologischen Befangenheit**

Der von Wittfogels Gegnern erhobene Vorwurf der „ideologischen Befangenheit“ resultiert aus seiner Intention, mittels einer Analyse alter hydraulischer Zivilisationen den Nachweis einer systemischen Verwandtschaft des „orientalischen Despotismus“ und des modernen Totalitarismus erbringen zu wollen. Seine These von der strukturellen Verwandtschaft der Orientalischen Despotie mit dem totalitären Staat der Moderne manifestiert sich in seiner Methode, die an historischen hydraulischen Gesellschaften erarbeiteten Strukturmerkmale immer wieder mit den Charakteristika moderner totalitärer Systeme zu kontrastieren, insbesondere mit dem Sowjetkommunismus, wobei dieses System im Vergleich mit seinen historischen Vorläufern, was Repression und Terror anbelangt, als groteske Steigerung erscheint. In der Tat lassen viele Passagen in *Oriental Despotism* keinen Zweifel daran, dass die Analyse der traditionellen hydraulischen Gesellschaften in erster Linie dazu dient, die totalitären Systeme

---

<sup>97</sup> Dabei erscheint ihm der „soziale Totalitarismus“ stalinistischer Prägung als noch gefährlicher als der „nationalistische Totalitarismus“ des Faschismus oder der „Rassentotalitarismus“ Hitlers, denn diese seien in ihrer Reichweite beschränkt gewesen, während jener eine „weltweite Anziehungskraft“ besitze (OD:1977, S. IX).

<sup>98</sup> OD (1977): S. X

des Faschismus und vor allem des sowjetischen und chinesischen Kommunismus als moderne Ableger und pervertierte Weiterentwicklung alter orientalistisch-despotischer Herrschaftsformen zu entlarven. Im Kapitel *Aufstieg und Niedergang der Theorie der asiatischen Produktionsweise*, in welchem sich Wittfogel mit Marx und Lenin auseinandersetzt, wird dies besonders deutlich.<sup>99</sup> Die antitotalitäre Stoßrichtung seines Werkes offenbart er explizit im Vorwort zur deutschen Ausgabe von *Die orientalische Despotie*. Wie oben dargelegt, stellte er sein *magnum opus*, ja seine ganze wissenschaftliche Arbeit, in den Dienst einer geistig-moralischen Aufrüstung gegen den Totalitarismus. Damit verstieß er gegen die Tradition einer „wertfreien“<sup>100</sup> Wissenschaft und forderte die Kritik der Fachgelehrten heraus. Doch Wittfogel machte nie ein Hehl aus seiner eigentlichen Absicht und bekannte sich ausdrücklich zum Prinzip einer ethisch fundierten Wissenschaft – auch darin seiner Zeit voraus. Aber nicht nur seine wissenschaftlichen Theorien und Hypothesen trieben seine Kritiker auf die Barrikaden. Auch die aus seinem politischen Engagement resultierende Methode, in seinem Werk historische Phänomene systematisch in Beziehung zu setzen zu aktuellen politischen Erscheinungen, sowie die ständige Kombination von nüchterner sachlicher Analyse mit engagierter Bewertung provozierte den Widerstand vieler Experten.

Hinzu kam Wittfogels fachübergreifender Ansatz, i. e. seine Methode, die Erkenntnisse der verschiedenen Wissenschaftszweige, insbesondere der Soziologie, Geschichte, Ethnologie, Politologie und Ökonomie, synoptisch zusammenzufassen, um die Strukturmerkmale und Wesenszüge hydraulischer Gesellschaften in vergleichender Analyse zu erarbeiten. Diesem synoptisch-integrativen Verfahren, eine in die deutsche Politikwissenschaft von Arnold Bergstraesser eingeführte Konzeption<sup>101</sup>, entspricht Wittfogels interkultureller (*cross-cultural approach*) und transepocharer Ansatz, also sein Versuch, durch systematische Analyse von hydraulischen Kulturen in verschiedenen Epochen rund um den Globus gemeinsame struktu-

---

<sup>99</sup>. Vgl. OD (1962): S. 456 u. 457

<sup>100</sup> Das besonders in der traditionellen Soziologie z. B. bei Max Weber anzutreffende rein deskriptiv-analytische Verfahren vermeidet die Abgabe von Werturteilen. Zur Problematik dieser Methode vgl. D. Oberndörfer, „Politik als praktische Wissenschaft“ in *Wissenschaftliche Politik. Eine Einführung in Grundfragen ihrer Tradition und Theorie*, Freiburg 1966, 2. Aufl., S. 15ff. Danach ist eine wertfreie Deskription nicht möglich, da bereits im wissenschaftlichen Instrumentarium Werturteile enthalten sind und die Auswahl aus der Fülle der beschreibbaren Phänomene ebenfalls Stellungnahme und damit Wertung bedeutet.

<sup>101</sup> Vgl. Gottfried-Karl Kindermann, *Grundelemente der Weltpolitik*, München 1981, S. 31f.; zum System der synoptischen Politikwissenschaft siehe auch ders. *Theorie und Struktur der synoptischen Wissenschaft von der Politik* In: Freiburger Universitätsblätter, Heft 10, November 1965

relle Regelmäßigkeiten zu erkennen. Gemäß dieser Konzeption blieb Wittfogel nicht bei den in den verschiedenen Einzeldisziplinen erarbeiteten Befunden stehen, sondern versuchte, durch systematische Zusammenschau (Synopsis) der Forschungsergebnisse aus den diversen Fachgebieten zu neuen Einsichten bezüglich typischer Strukturmerkmale in hydraulischen Kulturen zu gelangen.<sup>102</sup> Dabei handelte es sich um eine bewertende Synopsis, die keinen Zweifel an Wittfogels Überzeugungen und seinem politischen Standort aufkommen ließ. Diese Methode, welche der traditionellen deskriptiven Geschichtsschreibung widersprach, war ungewohnt und irritierte die in ihren Spezialdisziplinen befangenen Fachgelehrten, insbesondere die „Isolationisten“, die von der Einzigartigkeit und Individualität ihrer Forschungsgebiete überzeugt waren und die Existenz interkultureller Verbindungen und Gemeinsamkeiten (ein Postulat der sog Diffusionisten) kategorisch ablehnten. Julian Steward, der aus ähnlichen Gründen wie Wittfogel kritisiert wurde, bemerkt dazu:

„Karl Wittfogel's hypothesis concerning the role of irrigation in the development of early civilizations was first formulated during the nineteen thirties (Wittfogel, 1935, 1938, 1939-40, 1946), when most students of the development of culture were still basically oriented toward descriptive and historical rather than explanatory analyses. Anthropology and history were mainly concerned with cultural differences. Any formulations of cultural development which recognized cross-cultural similarities, and especially any which postulated causal processes which might account for these similarities, were thought to be impossible and almost certainly erroneous. There was however an undercurrent of interest in identifying cross-cultural regularities or developmental similarities...“<sup>103</sup>

Verdächtig und ungewohnt war auch, wie Wittfogel das Problem von Wasserbeherrschung und gesellschaftlicher Entwicklung anging. Es war sein avantgardistischer Ansatz der Synopse von Kultur und Ökologie, dem viele seiner Kollegen nicht zu folgen vermochten. Darin war er seiner Zeit weit voraus. Die Entstehung eines spezifischen Gesellschaftstypus aus den natürlichen Gegebenheiten seiner Umwelt abzuleiten, war ein Novum und ohne Präzedenzfall

---

<sup>102</sup> Das von Wittfogel vom Klassischen Realismus übernommene Analyseverfahren hat sich bei der Untersuchung von Herrschaftssystemen als sehr fruchtbar erwiesen, doch führte die einseitige Überbetonung der Kategorie „Macht“ zu defizitären Ergebnissen. Es wurde von der Neorealistischen Schule der Politikwissenschaft weiterentwickelt und durch weitere Analyseebenen ergänzt. Nach den Teilanalysen als erstem Arbeitsgang folgt die anschließende Integration der Forschungsergebnisse, die aber nicht eine Addition von Fakten bedeutet: „Sie erstrebt eine Zusammenschau (Synopsis) von strukturellen und prozessualen Wirkungszusammenhängen auf der Basis einer kausal gewichtenden Korrelierung der gewonnenen Teilergebnisse.“ (Gottfried-Karl Kindermann (1981), S. 44). Zur Methodik des Neorealismus s. G-K. Kindermann, *Grundelemente der Weltpolitik* (1991) S.62-64).

<sup>103</sup> Julian H. Steward, *Initiation of a Research Trend: Wittfogel's Irrigation Hypotheses* In: G. L. Ulmen, *Society and History*, a.a.O., S. 3

in der Forschung (wiewohl bei Karl Marx bereits angedeutet). Wittfogels innovative Interpretation alter Bewässerungskulturen, also die Ableitung bestimmter sozio-politischer Strukturmerkmale aus den ökologischen Bedingungen der natürlichen Umwelt, bedeutete einen Durchbruch in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Evolution von Zivilisationen und eröffnete der Forschung neue Horizonte.

Es fällt auf, dass Wittfogel – obwohl selbst Apologet einer *moral sociology* - dem Faktor Moral (bzw. Religion) bei seiner Analyse der hydraulischen Gesellschaften keinerlei Relevanz beimaß. Er hielt ihn für machtpolitisch irrelevant. Sein strukturanalytischer Ansatz basierte vor allem auf den Analysekatégorien *Macht*<sup>104</sup>, *Interesse*, *Nutzen*, - ein Instrumentarium, das insbesondere die formellen und institutionellen Elemente hydraulischer Systeme beleuchtet, während es die „ideologischen“ Determinanten (d. h. die kulturellen, religiösen, ethischen Normen) ausblendet.<sup>105</sup> In dieser zweckrationalen Perspektive gerieten z. B. die durch Tradition und Religion gegebenen Beschränkungen autokratischer Macht nicht in sein Blickfeld. Wittfogels methodischer Ansatz kann stichwortartig folgendermaßen umrissen werden: Er war *empirisch-analytisch; transkulturell und transepochal; komparatistisch; synoptisch-integrativ; typisierend und wertorientiert*.

### Methodenkritik

Wittfogels weltanschauliches Engagement macht es notwendig, seine Methodik kritisch zu hinterfragen. Besteht bei seiner engagierten, politisch und moralisch motivierten Vorgehensweise nicht die Gefahr, dass objektive Tatbestände verzerrt oder verdunkelt werden? Man muß diese Frage grundsätzlich bejahen, denn eine aus ethischer oder politischer Motivation betriebene Forschung – und seien die Motive noch so ehrenwert und moralisch gerechtfertigt – birgt immer die Gefahr, dass Objektivität und nüchterne Analyse auf der Strecke bleiben. Wissenschaftliche Forschung muß, wenn sie objektivierbare Ergebnisse zeitigen soll, *sine ira et studio* betrieben werden. Indem Wittfogel sein Werk in den Dienst der Bekämpfung des Kommunismus stellte, verließ er den Boden unparteiischer Wissenschaftlichkeit und begab

---

<sup>104</sup> Zur Kategorie *Macht* vgl. G.-K. Kindermann (hrsg.), *Grundelemente der Weltpolitik*, (1991), S. 18f und 118f. Er erhält in der Schule des Neorealismus einen relativen Stellenwert. Der von Wittfogel unterschätzte Faktor Norm (Ethik, Recht, Ideologie) zählt hier zu den analytischen Grundelementen.

<sup>105</sup> Darin unterscheidet er sich von der Schule des Politischen Realismus, welche von einer Interdependenz der Analysekatégorien Macht, Interesse und Moral ausgeht. (Vgl. G.-K. Kindermann, *Philosophische Grundlagen und Methodik der Realistischen Schule von der Politik*, a.a.O., S. 265f.).

sich in die politische Arena. Gegen diesen Grundsatz der politischen und weltanschaulichen Neutralität, bzw. Unparteilichkeit hat Wittfogel mit seiner leidenschaftlichen Kritik des „sozialen Totalitarismus“<sup>106</sup> zweifellos verstoßen. Sein politischer Eifer machte ihn angreifbar. Wittfogel, der sich vom gemäßigten Marxisten seiner Jugend zum „rabiaten Antikommunisten“ gewandelt hatte, mußte sich zu Recht den Vorwurf der ideologischen Voreingenommenheit gefallen lassen. So schreibt E.R. Leach, ein eher wohlwollender Kritiker Wittfogels: „His analysis is distorted by his anti-totalitarian bias and by his tendency to very large scale generalisations.“<sup>107</sup> Leach hält ihm vor, er unterscheide nicht genügend zwischen Idealtypen und historischen Einzelfällen; außerdem vermische er die Analyse historischer Fakten mit Polemik über politische Tugend. „For Wittfogel ‘the hydraulic based despotism’ is the archetype of all totalitarian police states, and in his view any police state is morally bad from the start.“<sup>108</sup> Man muß jedoch den zeitgeschichtlichen Hintergrund berücksichtigen, wenn man Wittfogel gerecht werden will, und man muß ihm zugute halten, dass er seinen politischen Standpunkt nie verschleiert hat. Nichtsdestoweniger ist seine Vorgehensweise problematisch, und es ist verständlich, dass seine besondere Methode der wertenden Kontrastierung historischer Erscheinungen mit modernen zeitgeschichtlichen Phänomenen auf einen Teil der Wissenschaftselite provozierend wirken musste und daher auf Ablehnung stieß.

Was Leach an Wittfogels komparatistischem *cross-cultural* Verfahren besonders kritisierte, war seine Tendenz, nur die positiven, sein Konzept stützenden Beispiele zu präsentieren und die kontroversen Negativbeispiele systematisch zu ignorieren. Überdies führe seine Methode, die Hydraulische Gesellschaft als Idealtypus zu beschreiben, zu pauschalen Generalisierungen, welche die historischen Einzelfälle ungenügend berücksichtige und vom Idealtypus abweichende Fälle als bloße morphologische Subtypen der Hydraulischen Gesellschaft auffasse (Leach, op.cit. S. 5). In der Tat unterscheidet Wittfogel je nach „hydraulischer Dichte“ sieben verschiedene Unterformen des Haupttypus, welche von den „kompakten“ Typen in den hydraulischen Kernzonen (z.B. Ägypten), über „lockere“ (China), bis zu den „marginalen“ (Mayakultur) und „submarginalen Typen“ der peripheren hydraulischen Zonen reichen (OD, S. 245f). Doch was für den Historiker E.R. Leach ein Schwachpunkt darstellt, ist für den Kultursoziologen Wittfogel schlüssiger Befund und logisches Resultat seines transepochnen und

---

<sup>106</sup> Karl A. Wittfogel, *Die orientalische Despotie*, Taschenbuchausgabe 1977, S. IX

<sup>107</sup> E.R. Leach, „*Hydraulic Society in Ceylon*“ in PAST AND PRESENT, Nr. 15 (April 1959), S. 21

<sup>108</sup> op.cit., S. 16

interkulturellen Vergleiches: all diese auf *large-scale* Bewässerungssystemen basierenden Zivilisationen rund um den Globus sind Varianten eines bestimmten Gesellschaftstypus, nämlich der Hydraulischen Despotie. Darüber hinaus ermöglicht diese Typologie der Hydraulischen Gesellschaft, höchst unterschiedliche „institutionelle Komplexe“ in den Randzonen der hydraulischen Welt als „orientalisch“ zu erfassen. So sind zum Beispiel laut Wittfogel Byzanz und das moskowitzische Russland marginale orientalische Despotien, zwar ohne agro-hydraulische Basis, aber als Spielarten des marginalen Typus wenden sie die organisatorischen und steuertechnischen Methoden der despotischen Staatskunst an.

### ***Methodik im Dienste der politischen Intention***

Schon der Untertitel seines magnum opus, - *Eine vergleichenden Untersuchung totaler Macht*“ - läßt keinen Zweifel an Intention und Zielrichtung seiner Analyse. Auf den Vergleich der historischen mit den modernen Manifestationen totaler Macht kommt es Wittfogel an, und daraus resultiert sein besonderes kontrastierendes Verfahren: Immer wieder leitet er von der Analyse historischer Formen der hydraulischen Gesellschaft über zur Analyse und Bewertung der modernen totalitären Systeme. Dazu einige Beispiele: Im Kapitel *Totaler Terror – Totale Unterwerfung – Totale Einsamkeit* wechselt er von der Beschreibung historischer Foltermethoden unvermittelt zu den Terrormethoden der modernen kommunistischen und faschistischen Regime (OD. S.196 f.). Im selben Kapitel vergleicht er die „partielle Entfremdung“ des Menschen im Terror des semi-managerialen agrarischen Apparatsstaates der hydraulischen Despotie mit der „totalen Entfremdung“ im Terror des modernen totalen managerialen Apparatsstaates, wo dauernde Isolierung und Gehirnwäsche den Menschen dazu bringen, „daß er sich seiner Entmenschlichung nicht länger bewußt ist“ (OD: S.209). Was die Terrormethoden in den modernen totalitären Systemen anbelangt, so widmet er ihrer Beschreibung viel Raum und bezeichnet den Faschismus, insbesondere seine deutsche Variante, als eine „eine groteske Mischung altdespotischer und neutotalitärer Züge...als eine Politik, die nach der Machtergreifung die modernsten und totalsten Mittel benutzte, um eine äußerst primitive Massenpropaganda mit einem äußerst primitiven (bestialischen) Terror zu verbinden“ (OD: S. 169f.). Weitere Beispiele des Ineinandergreifens von historischer Analyse und politischer Bewertung ließen sich aufführen, so im Kapitel *Die prohibitiven Kosten totaler sozialer Kontrolle in einer semimanagerialen Gesellschaft*, wo Wittfogel die durch den Kostenfaktor gemilderten Kontrollmethoden des hydraulischen Staates mit dem flächendeckenden, totalen Kontrollsystem in der Sowjetunion vergleicht (OD. S. 154). Und im Kapitel *Die hydraulische*

*Gesellschaft am Scheideweg* heißt es: „Die Agrardespotie der alten Gesellschaft, die höchstensfalls semimanagerial war, vereinigte totale politische Macht mit beschränkter sozialer und geistiger Kontrolle. Die industrielle Despotie der vollentwickelten und total-managerialen Apparatesgesellschaft vereinigt totale politische Macht mit totaler sozialer und geistiger Kontrolle“ (OD: S. 545).

Diese Methode der Kontrastierung der hydraulischen Despotien der Vergangenheit mit dem modernen Sowjetsystem hat für Wittfogel einen entscheidenden Vorteil: Auf dem historischen Hintergrund des „orientalischen Despotismus“ läßt sich die Perversion des modernen Totalitarismus bestens demonstrieren und das menschenverachtende Wesen des Kommunismus anprangern. Dazu bedient sich Wittfogel der Argumentationsmethode „*e contrario*“, eines seit der Antike geläufigen Kompositionsmittels.<sup>109</sup> Sie erweist sich als ein durchgängiges Kompositionsprinzip in seiner Beweisführung. Im Vordergrund der Argumentation steht seiner politischen Intention gemäß der Vergleich der Orientalischen Despotie mit dem modernen totalitären Apparatsstaat, deren strukturelle Gemeinsamkeiten er aufdeckt. Von zentraler Bedeutung ist aber auch die vergleichende Gegenüberstellung der „monozentrischen orientalischen Gesellschaft“ und dem vielzentrigen, feudalen Gesellschaftssystem Europas. Auf der dunklen Folie der Orientalischen Despotie läßt sich der Gegensatz zur freiheitlichen Entwicklung im Abendland besonders klar hervorheben. Dazu dienen polare Begriffe wie „despotische“ und „demokratische“ Herrschaft, „schwaches“ und „starkes“ Eigentum, „einzentrig“ und „vielzentrige“ Gesellschaft, „bürokratisches“ und „feudales“ System, welche Wittfogel als wirksame Stilmittel in seiner „vergleichenden Untersuchung totaler Macht“ benutzt. Diese und andere Kontrastbegriffe durchziehen den Gedankengang von *Oriental Despotism* und bilden ein konstitutives Element in seiner dialektischen Argumentationsweise.<sup>110</sup>

Mit Hilfe dieser komparatistischen Methode gelingt es Wittfogel, vier Punkte besonders hervorzuheben:

1. Die rund um den Globus anzutreffenden historischen Bewässerungszivilisationen sind Varianten ein- und desselben Gesellschaftstypus, der Hydraulischen Despotie“.

---

<sup>109</sup> Siehe die Tyrannislehre des Aristoteles. Sein Tyranniskonzept dient als ein <argumentum e contrario>, als ein Beweismittel für die Vorzüge königlicher Herrschaft.

<sup>110</sup> Vgl. E. von Hartmann, *Über die dialektische Methode*, Neudruck der Ausgabe Berlin 1963; Darmstadt, 1968

2. Die Orientalische Despotie (bzw. die Hydraulische Gesellschaft) repräsentiert ein in seinen Machtstrukturen vom polyzentrischen, feudalen Europa grundverschiedenes monozentrisches System.
3. Die monokratische Orientalische Despotie und der moderne Apparatstaat mit seinem bürokratischen Staatszentrismus sind verwandte Systeme. Es existiert eine strukturelle Analogie zwischen den altorientalischen und den modernen totalitären Systeme mit einer Vielzahl von Gemeinsamkeiten.
4. Das totalitäre Sowjetsystem ruht institutionell auf dem Fundament einer Jahrtausende alten Herrschaftsform, der Orientalischen Despotie. Die hydraulische Despotie mit ihren autoritären Zügen ist ein historischer Vorläufer des repressiven kommunistischen Apparatstaates, in welchem Terror und Kontrolle ins Extrem getrieben werden.

Grundsätzlich sei angemerkt, dass Wittfogels Forschungsergebnisse durch die in *Oriental Despotism* gezeigten politischen Intentionen nicht entwertet werden. Das heißt, die Validität seiner die alten hydraulischen Gesellschaften beschreibenden Strukturthesen, bleibt m. E. von seinem politischen Engagement unberührt. Man muss grundsätzlich unterscheiden zwischen dem Wissenschaftler Wittfogel, einer internationalen Kapazität auf dem Gebiet der alten Bewässerungszivilisationen, und dem „Politiker“ Wittfogel, der die freie Welt vor dem Kommunismus warnen wollte.<sup>111</sup>

Schon Toynbee hatte auf den Eurozentrismus westlicher Forschung verwiesen, einem „intellektuellen Imperialismus“, der unbesehen aus der europäischen und amerikanischen Geschichte entwickelte Konzepte und Kategorien auf die Gesellschaften der Dritten Welt anwandte und mit diesem Analyseinstrumentarium fundierte Einsichten eher verstellte als ermöglichte.<sup>112</sup> Diese aus europäischen Modellen, besonders dem Absolutismus abgeleitete Begrifflichkeit habe dazu geführt, Staaten nur als Systeme mit „fixen Grenzen, territorialer Administration, anerkannter Souveränität, zentralisierter Autorität ausgestattet mit Gewaltmonopol“<sup>113</sup> wahrzunehmen, was bei der Beschreibung orientalischer Gesellschaften not-

---

<sup>111</sup> Indem Wittfogel die historischen Herrschaftssysteme Asiens unter den Begriff „Despotie“ subsumierte und für sein Hauptwerk den provozierenden Titel *Die Orientalische Despotie* wählte, mußte er den Widerstand vieler Forscher hervorrufen, die ihren Forschungsgegenstand mißverstanden und verunglimpft sahen, was die oft heftige und pauschale Ablehnung seiner Thesen erklärt.

<sup>112</sup> Vgl. Richard G. Fox, *Realm and Region in Traditional India*, a.a.O., Introduction, S. ix ff.

<sup>113</sup> op.cit. S. x

wendigerweise zu Verfälschungen und Fehleinschätzungen geführt habe. Dieser Vorwurf galt insbesondere Wittfogel, dessen Okzident-Orient Dichotomie von verschiedenen Seiten angegriffen wurde.<sup>114</sup>

Was Toynbee grundsätzlich – nicht nur an Wittfogel – kritisierte, war die „Provinzialität und Impertinenz“ des Westens mit seinem „egozentrischen“ Anspruch, im Mittelpunkt der Weltgeschichte zu stehen, und seiner arroganten Annahme, dass es einen „unwandelbaren Osten“ gäbe, dagegen der „Fortschritt im Westen unausweichlich sei“ und dass es „nur einen einzigen Strom der Zivilisation, nämlich den unseren, gibt.“<sup>115</sup> Damit weist Toynbee auf ein gravierendes Problem der abendländischen Geschichtsschreibung hin. Da es sich bei Wittfogel wiederfindet, soll es im folgenden Exkurs näher beleuchtet werden.

---

<sup>114</sup> So von Robert Mc. Adams (1960) und Clifford Geertz (1967), S. 1-14).

<sup>115</sup> Toynbee, *Study of History I*; a.a.O., S.149 ff., 154, 157ff.

## 7 EXKURS: DER PROPAGANDAMYTHOS VOM „BÖSEN ASIEN“

*„Asien - ein Begriff, der (...) eine europäische Schöpfung darstellt - (wurde) in der europäischen Ideengeschichte periodisch immer wieder negativ belegt...: ob als Region ewigen Stillstands (Hegel), als schlafender Riese (Napoleon), als Hort des Despotismus (vgl. Marx' „asiatische Produktionsweise“ bzw. Wittfogels „orientalische Despotie“) oder als potentieller Gefahrenherd („gelbe Gefahr“).“*<sup>116</sup>

Toynbee warf Wittfogel vor, er habe die von den alten Griechen erfundene Propagandalegende vom „guten“ Europa und „schlechten“ Asien wiederbelebt. In der Tat gibt es seit der Antike diesen Topos vom „despotischen Asien“, bzw. die Antithese zwischen dem „freien“ Europa und dem „versklavten“ Asien. Er entstand in der Todfeindschaft zwischen dem antiken Griechenland und Persien, von denen jeder im anderen den eigenen Untergang sah, ein Kampf zwischen Demokratie und Despotie, die einander wesensmäßig ausschließen. Schon Herodot (480-425 v. Chr.) und Hippokrates (geb. ca. 460 v. Chr.) und später auch Platon und Aristoteles beschrieben den Kampf zwischen Persien und Griechenland als eine Konfrontation zwischen Ost und West, zwischen Despotismus und Freiheit, zwischen asiatischem (Un-)Geist und europäischem Geist. Bereits Herodot glaubte, dass es einen scharfen Gegensatz zwischen den Regierungsformen der sich bekämpfenden Mächte Griechenland und Persien gebe. Die persische Zivilisation sei charakterisiert durch die Akzeptanz eines Königs, der „tun konnte, was immer ihm gefiel.“<sup>117</sup> Die „feigen“ indischen Kontingente in den Armeen des Großkönigs seien in die Schlacht geprügelt worden, und selbst die Größten seiner Untertanen befließigten sich einer „entnervenden Unterwürfigkeit“<sup>118</sup>.

Hippokrates wiederholt dieselben Stereotype wie Herodot, ohne sie zu hinterfragen: Die Asiaten seien schwach und unterwürfig, es fehle ihnen an Mut und Geist - Eigenschaften und Defizite, die er aus dem Klima Asiens abzuleiten versucht. Verstärkt werde diese Servilität durch die politischen Institutionen Asiens, d. h. der Despotismus der asiatischen Könige, erzeuge einen Charakter und ein Temperament, welches diesem angemessen sei.<sup>119</sup> Unterwürfigkeit und Mangel an Mut erscheinen somit als Produkt des despotischen Milieus: „Even if a

---

<sup>116</sup> Thomas Heberer, In: *Asien*, April 1997, S. 6

<sup>117</sup> Herodotus, transl. and ed. by A. D. Godley (London: Heinemann, 1921). , Ibid. , Bk. III, sec. 31.

<sup>118</sup> Ibid. , Bk. VII, sec. 56, 223; Bk. IX, sec. 113.

naturally brave and spirited man is born his temper is changed by their (despotic) institutions." Warum, fragt Hippokrates, sollte ein Mann mutige Taten zu Gunsten eines Despoten vollbringen, wenn er dafür Gefahr und Tod erntet. Freie Männer dagegen wagen Unternehmungen, weil sie selbst und nicht ein Despot die Früchte ihres Mutes ernten. „So institutions contribute a great deal to the formation of courageousness".<sup>120</sup>

Platon (ca. 427-348 v.Chr.) und Aristoteles (384-322 v.Chr.), die bedeutendsten griechischen Philosophen, griffen diese Einschätzungen von Herodot und Hippokrates auf und verstärkten sie mit der ihnen eigenen Autorität. Für Platon hatte die persische Politik der Rassenvermischung zu einem allgemeinen Niveau der Unterwerfung geführt und zu einer extremen Form der Monarchie.<sup>121</sup> Es war jedoch vor allem Aristoteles, der das griechische Klischee vom despotischen Asien und von der angeborenen Servilität der Asiaten beförderte. Doch anders als Hippokrates, der diese angebliche Servilität mit der Existenz despotischer Regierungen erklärte, leitete Aristoteles umgekehrt den Despotismus aus dem angeborenen „servilen“ Charakter der Asiaten ab. Er schreibt: „Solche Monarchien sind von Natur aus Despotien, weil die Menschen von Natur aus Sklaven sind.“<sup>122</sup> Diese angeborene Natur der Untertanen habe die politischen Institutionen so geformt, dass die Herrscher in der Lage seien, ohne Gesetz zu regieren, weil ihre Untertanen zu unterwürfig seien, um zu opponieren. Die Asiaten seien dem Despotismus unterworfen, nicht weil es ihnen an Intelligenz mangle, sondern an freiheitlichem Geist.<sup>123</sup> Solche Stereotype resultierten nicht nur aus spärlichen Informationen über Asien, insbesondere Indien, sondern sie erfüllten auch den von Toynbee angesprochenen „propagandistischen“ Zweck einer ideologischen Aufrüstung im langwährenden Abwehrkampf der Griechen gegen die Perser. Der Sieg der Griechen über die Perser beflügelte die Überzeugung von der Überlegenheit des Westens über den Orient. Dies spiegelte sich auch in der griechischen Kunst, insbesondere den Dramen des Äschilos, z. B. *Die Perser*, wo der Triumph der siegreichen Griechen über Xerxes gefeiert wird.

---

<sup>119</sup> Vgl. Ainslee T. Embree, *The Understanding of Indian Government in Western Social and Political Thought* In: G.L. Ulmen, *Society and History, Essays in Honor of Karl August Wittfogel*, a.a.O. S. 175

<sup>120</sup> Hippokrates, übers. und hrsg. von W.H.S. Jones (Cambridge: Harvard University Press, 1948-57), *Airs, Waters, Places*, XVI, XXIII

<sup>121</sup> Plato, *The Laws*, London 1960, BK.III, Sek. 693

<sup>122</sup> Aristoteles, *Politica*, in *The Works of Aristotle*, Oxford 1921, B. III, Sek. 14, (übers. vom Verf.)

<sup>123</sup> *ibid.* B. VII, Sek. 7

Edward Said hat die Ambivalenz beschrieben, wie sich einerseits im europäischen Denken die Vorstellung vom „siegreichen“ Westen und dem „feindlichen“ Orient eingegraben hat, andererseits aber auch der Gedanke da war, dass in einer fernen Vergangenheit Asien überlegen gewesen sei.<sup>124</sup> Nach Said bleiben diese beiden Aspekte „essentielle Motive der europäischen Vorstellungswelt“<sup>125</sup>. Es werde eine deutliche Grenzlinie zwischen den beiden Kontinenten gezogen, wobei Europa sich als mächtig und klar umrissen darstelle, während Asien als besiegt und weit entfernt, zugleich abstoßend - und mit seinen orientalischen Mysterien - anziehend erscheine, aber stets als latente Gefahr bedrohlich bleibt.

So gab es schon in der Antike noch eine andere Tradition der Indienbeschreibung, begründet im 5. Jh. v. Chr. von Ctesias, welcher Indien in einem nur fragmentarisch überlieferten Buch als ein Land der Gerechtigkeit, der Tugend und des Reichtums beschreibt.<sup>126</sup> Philostratus (ca. 210 v.Chr.) vergleicht in seinem *Leben des Apollonius von Tyana* den persischen Großkönig mit den indischen Königen von Taxila, die als Philosophenkönige beschrieben werden, von Charakter ritterlich, bescheiden und großzügig.<sup>127</sup> Doch diese Überlieferung wurde verschüttet und blieb für das europäische Indienbild weitgehend folgenlos.

#### *Der Bericht des Megasthenes*

Mit Megasthenes' *Indica* liegt eine - wenn auch gefiltert durch Übersetzer und Kompilatoren und durch griechische Augen gesehen - aufschlußreiche und umfassende Informationsquelle über altindische Verhältnisse vor. Megasthenes, im Jahre 302 v. Chr. Gesandter des Seleukos am Hofe Chandraguptas Maurya (ca. 320-297 v. Chr.) liefert mehr Informationen über die politischen Institutionen Indiens als irgendein Autor vor ihm. Doch obwohl er ein ausgewogenes Bild indischer Verhältnisse zeichnet und darauf hinweist, dass indische Könige weder militärische Aktionen außerhalb ihres Landes unternahmen, noch Kolonien gründeten, sondern mit Gerechtigkeit und Tugend regierten, dass überdies in einigen Städten demo-

---

<sup>124</sup> „What matters here is that Asia speaks through and by virtue of the European imagination, which is depicted as victorious over Asia, that hostile „other“ world beyond the seas. To Asia are given the feelings of emptiness, loss, and disaster that seem thereafter to reward Oriental challenges to the West; and also, the lament that in some glorious past Asia fared better, was itself victorious over Europe.“ (Edward W. Said, *Orientalism*, New York 1978, S. 56)

<sup>125</sup> op. cit. S. 57

<sup>126</sup> Ctesias, *La Perse, L'Inde: les sommaires de Photius*, Brüssel 1947, S.8 (zitiert nach Embree, 1978, a.a.O. S.176)

<sup>127</sup> ibid.

kratische Verfassungen existierten und kein Inder ein Sklave sei<sup>128</sup>, wird er dennoch von späteren Autoren als Kronzeuge für despotische Verhältnisse angeführt. Dazu mag beigetragen haben, dass sein Bericht insgesamt das Bild eines „zentral verwalteten, straff organisierten Staates“ entstehen läßt, in dem das „gesamte öffentliche Leben und weite Teile der Wirtschaft von der königlichen Macht beherrscht und kontrolliert werden.“<sup>129</sup> Hinzu kam, dass nach Megasthenes ganz Indien dem Herrscher gehörte und es dem Privatmann nicht erlaubt war, Grund und Boden zu besitzen. Daraus wurde geschlossen, dass der König Obereigentümer des Landes war, dass es staatliche Domänen gab und dass die Bauern Land lediglich in Erbpacht besaßen.<sup>130</sup> Megasthenes schildert die Agrarwirtschaft Indiens als im hohen Maße produktiv, in der eine Vielzahl von Feldfrüchten gediehen, mit zwei Ernten im Jahr, nicht zuletzt dank künstlicher Bewässerung. Er schreibt: „In addition to cereals, there grows throughout India much millet, which is kept well watered by the profusion of riverstreams, and much pulse and rice...It is accordingly affirmed that famine has never attacked India, and there has never been a general scarcity in the supply of nourishing food.“<sup>131</sup> Megasthenes stellt fest, dass das Land die Produktivität und Fruchtbarkeit seines Agrarbodens zum großen Teil einem großartigen Kanalsystem verdankte, mit welchem das Wasser des Indus und Ganges und deren Nebenflüsse auf die Äcker verteilt wurde.<sup>132</sup> Eine eigene Regierungsabteilung war für das Bewässerungswesen zuständig, und den Distriktbeamten oblag das Management der Bewässerungsanlagen.

Es gab im Maurya-Reich ein entwickeltes Überwachungssystem mit aus der Staatskasse bezahlten königlichen Spionen, sowie eine straffe Verwaltung mit einer ausgeprägten Bürokratie, d. h. einer Vielzahl verschiedener, im Staatsdienst stehender Beamtengruppen,<sup>133</sup> die teilweise in indischen Texten, z. B. im *Arthashastra*, zu belegen sind, das ebenfalls das Bild eines zentralistischen Staatswesens zeichnet und somit Megasthenes' *Indica* weitgehend be-

---

<sup>128</sup> Hier irrt Megasthenes offensichtlich, denn die indischen Rechts- und Staatslehrbücher beschreiben detailliert die Verpflichtungen der Sklaven.

<sup>129</sup> Hermann Kulke/ Dietmar Rothermund, *Geschichte Indiens*, München 1998, S. 81

<sup>130</sup> Vgl. Embree/Wilhelm (1967), S.67

<sup>131</sup> J.W. McCrindle, *Ancient India as Described by Megasthenes and Arrian*, (Calcutta 1926), S. 30f

<sup>132</sup> Megasthenes Fragm. XXX IV.

<sup>133</sup> Krieger, Waffenschmiede, Schiffsleute stehen nach Megasthenes in staatlichen Diensten und werden direkt vom König besoldet. Megasthenes nennt drei Gruppen von Beamten, darunter die Agranomen, welche die öffentlichen Arbeiten wie Bewässerungsanlagen, Straßenbau, Landvermessung beaufsichtigten (vgl. Embree/Wilhelm (1967), S. 67f.).

stätigt. „In short the account of Megasthenes points to a highly organised bureaucracy.“<sup>134</sup> Mit viel Sympathie für die Inder zeichnet Megasthenes insgesamt ein positives Bild des Maurya-Staates und schildert ihn als ein blühendes und wohl geordnetes Gemeinwesen, aber er vermittelt auch das Bild einer absoluten, zentralistischen Monarchie mit einem omnipotenten Autokraten an der Spitze.

Es waren vor allem diese Teile in Megasthenes' Bericht, die in der Folgezeit eine prägende Rolle bei der Einschätzung indischer Verhältnisse durch europäische Gelehrte spielen sollten. So sprach Macchiavelli, dessen *Il Principe* oft mit Kautilyas *Arthashastra* verglichen wurde, von der „versklavten Welt der asiatischen Despotie“ und hielt die „politische Sklaverei für das Wesen der asiatischen Welt.“<sup>135</sup> Der nächste, der in klassischer Weise asiatischen Despotismus mit westlichem Königtum kontrastierte, war Jean Bodin (1529- 1596), der zur Illustration seiner Souveränitätslehre Indien als Beweis für seine zentrale These heranzog<sup>136</sup>, dass zu allen Zeiten und an allen Orten die Souveränität durch Machtbesitz legitimiert wird und nicht durch Herkunft. Die französischen Reisenden Francois Bernier (1620-1688) und Jean-Baptiste Tavernier (1605-1689) lieferten detaillierte Berichte über indische Institutionen. Bernier schrieb, dass der „Herrscher der Besitzer jedes Quadratmeters Bodens im Königreich sei und dass dieses Faktum die Tyrannei der Herrscher ermögliche und somit das Elend der Bewohner unausweichlich mache.“<sup>137</sup> Tavernier verwies zudem auf die Schwierigkeiten der Kaufleute im Umgang mit despotischen Königen und Provinzgouverneuren.

Montesquieu (1689-1755), der sich auf diese Informationen „aus erster Hand“ stützte, kontrastierte in altbekannter Weise die „tapferen und kriegerischen“ Europäer mit den „trägen, weibischen und furchtsamen“ Indern, wofür er – wie schon Aristoteles vor ihm - klimatische Ursachen verantwortlich machte. Ein heißes Klima begünstige bei den Menschen die Servilität und mache sie zu den natürlichen Opfern repressiver Gewaltherrschaft. Dies sei der „eigentliche Grund für die Freiheit Europas und die Sklaverei Asiens...und deshalb wird die Freiheit in Asien niemals wachsen.“<sup>138</sup> Die Völker Asiens, die ihr „serviles“ Wesen niemals

---

<sup>134</sup> Cambridge History of India, Vol. I, S. 417/418

<sup>135</sup> zitiert nach Wittfogel, 1977, a.a.O. S. X

<sup>136</sup> Vgl. Reulos, M., *L'Édition de 1577 de la <Republique>*. L'Histoire du texte de Bodin, Paris 1961

<sup>137</sup> Bernier, *Travels in the Mogol Empire*, a.a.O. S. 204, 227, und 238 (zitiert nach Embree 1978, a.a.O. S. 182)

<sup>138</sup> Zitiert nach Embree 1978, a.a.O. S. 182 (übers.v.Verf.)

abzulegen vermochten, seien damit zufrieden, „mit der Peitsche regiert“<sup>139</sup> zu werden. Der Despotismus in Indien werde allerdings dadurch gemildert, dass die Herrscher ihr Volk wegen dessen „sanften, sensiblen und mitleidvollen“<sup>140</sup> Charakter nicht „hart anzupacken“ bräuchten, sondern ihm „großes Vertrauen entgegenbrächten“ (ibid.). Neben dem klimatischen Faktor nennt Montesquieu noch eine weitere, den Despotismus bedingende natürliche Determinante, eine geographische: die riesigen räumlichen Weiten Asiens erforderten aus logistischen Gründen ein hohes Maß an staatlichem Zentralismus, den nur die Despotie gewährleisten könne.<sup>141</sup> Montesquieus Typologie galt weniger den äußeren Erscheinungsformen des Despotismus, sondern vielmehr den Ursachen und Strukturen der Despotie als Herrschaftsform und lieferte die theoretische (und moralische) Basis für seine Lehre von der Teilung der staatlichen Gewalten. Sein von ihm entwickeltes (und von Wittfogel benutztes) idealtypisches Verfahren ermöglichte die Beschreibung der orientalischen Despotie als *gouvernement monstrueux*, d. h. als eine primitive Regierungsform, ohne Gesetze und mit versklavten Untertanen, eine Darstellung, die dazu beitrug, antiasiatische Affekte zu erzeugen. Dazu schreibt Jürgen Osterhammel: „Das typologische Vorgehen lebte vom ständigen Kontrast zwischen Monarchie und Despotie und zog schon allein aus methodischen Gründen den Entwurf Asiens als einer politischen Gegenwelt zu Europa nach sich. Um den Idealtypus zu profilieren, mußte er trennscharf entwickelt werden.“<sup>142</sup>

#### *Voltaires differenziertes Indienbild*

Das klassische Indienbild der Aufklärung vermittelte Voltaire, der auf die Widersprüche in Berniers und Taverniers Beschreibungen hinweist. Berniers Feststellung, dass es in Indien keinen Privatbesitz gebe, stimme nicht überein mit Taverniers Bericht vom Reichtum der indischen Kaufleute. Der von Reisenden beschriebene Despotismus sei möglicherweise auf die besondere Regierungsweise einzelner Herrscher zurückzuführen und daher nicht typisch. Die indischen Herrscher seien nicht in der Lage gewesen, ihren absoluten Machtanspruch lange aufrecht zu erhalten, denn sobald ihre Kontrolle über das Militär nachließ, seien regionale Königreiche entstanden. Die Tatsache der Existenz vieler regionaler Königreiche widerspreche der von Bernier behaupteten absoluten Autorität indischer Herrscher.<sup>143</sup> Doch Vol-

---

<sup>138</sup> Diese Metapher von der „Regierung mit der Peitsche“ wurde von Wittfogel aufgegriffen.

<sup>140</sup> Embree 1978, S. 183 (übers. vom Verf.)

<sup>141</sup> Montesquieu, *De l'esprit des lois*, a.a.O., S. 365

<sup>142</sup> Jürgen Osterhammel, *Die Entzauberung Asiens*, München 1998, S. 278

<sup>143</sup> Voltaire, *Essai sur les Mœurs et l'Esprit des Nations*, (zitiert nach Embree 1978, a.a.O., S. 182f)

taires differenziertes Asienbild setzte sich trotz seines sonstigen Einflusses auf die europäische Geistesgeschichte nicht durch. Die im 18. Jh. vorherrschende Betrachtungsweise Indiens beharrte auf der Behauptung eines durchgängigen Despotismus, der sich auf den königlichen Besitz allen Landes gründe, obwohl gute Kenner indischer Verhältnisse die These vom Staatseigentum des gesamten Landes massiv in Frage stellten. So z. B. Anquetil Duperron<sup>144</sup>, der Übersetzer der Upanishaden, der die Behauptung vom Staatsbesitz allen Landes zurückwies und auf die Verwechslung von Eigentum und Besitzrechten zurückführte. Er beharrte darauf, dass indische Herrscher, seien es hinduistische oder islamische, gemäß den Gesetzen regierten. Es sei zwar richtig, dass einige Herrscher tyrannisch regiert und das Volk unterjocht hatten, aber Machtmißbrauch sei zu allen Zeiten und an allen Orten vorgekommen.<sup>145</sup> Auch Duperrons fundierte Ansichten fanden keine allgemeine Zustimmung. Statt dessen wurde im 19. Jh. mit den Auffassungen von Richard Jones und John Stuart Mill, Vertreter der klassischen Nationalökonomie, das traditionelle Konzept der asiatischen Gesellschaft weitergeführt und schließlich von Karl Marx größtenteils übernommen.

#### *Die Verklärung Asiens durch die Romantiker*

Mit der Romantik kam es im 19. Jahrhundert zu einer Gegenströmung, welche die „positiven“ Aspekte der orientalischen Kulturen hervorhob und sich durch asiatische Einflüsse sogar eine „Regenerierung“ Europas erhoffte. Besonders die deutschen Romantiker Schlegel und Novalis empfahlen ein vertieftes Studium der Religion und Kultur Indiens, weil sie sich davon den Sieg über den westlichen Materialismus und Republikanismus versprachen. Die Ambivalenz in der westlichen Beurteilung des Orients wurde nun besonders deutlich sichtbar. Nach der einseitigen Verteufelung Asiens folgte nun eine ebenso einseitige Verklärung und Überschätzung des Orients, die dann wiederum in ihr Gegenteil umschlug. Dazu E. Said:

„The Orient was overvalued for its pantheism, its spirituality, its stability, its longevity, its primitivity, and so forth. Schelling, for example, saw in Oriental polytheism a preparation of the way for Judeo-Christian monotheism: Abraham, was prefigured in Brahma. Yet almost without exception such overesteem was followed by a counterresponse: the Orient suddenly appeared lamentably underhumanized, antidemocratic, backward, barbaric, and so forth. A swing of the pendulum in one direction caused an equal and opposite swing back: the Orient was undervalued. Orientalism as a profession grew out of these opposites...“<sup>146</sup>

-Ende des Exkurses-

---

<sup>144</sup> Anquetil Duperron./Abraham Hyacinthe, *Reisen nach Ostindien, nebst einer Beschreibung der Religionsbräuche der Parsen*, (Franckfurt 1776)

<sup>145</sup> vgl. Embree 1978, a.a.O., S.184

## 8 WITTFOGEL UND DAS MARXSCHES KONZEPT DER „ASIATISCHEN GESELLSCHAFT“

### *Karl Marx und die "Rückständigkeit der asiatischen Gesellschaft"*

Da Wittfogels Konzept von der Orientalischen Despotie maßgeblich von Karl Marx beeinflusst wurde, sei hier etwas ausführlicher darauf eingegangen.

Karl Marx sah in Indien ein rückständiges, überholtes und deformiertes Gesellschaftssystem - einen Nährboden für Despotismus -, den es zu revolutionieren gelte. Marx folgte der Ansicht François Berniers vom fehlenden Privatgrundeigentum, wonach „le roi est le seul et unique propriétaire de toutes les terres du royaume“,<sup>147</sup> was er als den Schlüssel zum Verständnis des Orients ansah, „als die Grundform für sämtliche Erscheinungen des Orients, dass kein Privatgrundeigentum existierte“<sup>148</sup>, worin ihm F. Engels beipflichtete: „Die Abwesenheit des Grundeigentums ist in der Tat der Schlüssel zum ganzen Orient. Darin liegt die politische und religiöse Geschichte“ (ibid.). Aus der Rückständigkeit und dem „Elend“ asiatischer Gesellschaften leitet Marx die Notwendigkeit einer radikalen sozialen Transformation Indiens durch die koloniale Fremdherrschaft ab, - die Kolonialmacht England als „unbewußtes Werkzeug“ des historischen Entwicklungsprozesses, ungeachtet ihrer Verbrechen bei der Kolonialisierung. Auch wenn es für das menschliche Gefühl und Gewissen „kränkend und verletzend“ sei, die an sich fleißige indische Bevölkerung desorganisiert und in zahllose Segmente zersplittert zu sehen, ihrer traditionellen wirtschaftlichen Grundlagen beraubt und von „ihrer ererbten Zivilisation entfremdet“, so dürfe man über all dem Leid jedoch nicht vergessen, „that these idyllic village communities, inoffensive though they may appear, had always been the solid foundation of *Oriental despotism*, that they restrained the human mind within the smallest possible compass, making it the unresisting tool of superstition, enslaving it beneath the traditional rules, depriving it of all grandeur and historical energies.“<sup>149</sup> England habe deshalb eine doppelte Mission in Indien zu erfüllen: eine destruktive und eine erneuernde: die Zerstörung der asiatischen Gesellschaftsform als Voraussetzung für die Schaffung der materiellen Grundlagen für eine moderne Gesellschaft nach westlichem Muster.

---

<sup>146</sup> Edward W. Said, *Orientalism*, a.a.O., S. 150

<sup>147</sup> zitiert nach K. Marx / F. Engels, *Über Religion*, Berlin 1958, S. 98

<sup>148</sup> Marx/Engels, op.cit. S. 99

<sup>149</sup> Karl Marx, *Surveys from Exile*, ed. David Fernbach (London 1973), S. 306-307, zitiert nach E. Said, a.a.O., S. 153, (Hervorhebung vom Verf.)

In seinem Artikel über *British Rule in India* hatte Marx postuliert, dass das Klima und die geographischen Bedingungen in vielen Regionen Asien künstliche Bewässerung durch Kanäle und Wasserbauwerke zur Grundlage der orientalischen Agrarwirtschaft machten, was wegen der Notwendigkeit der gemeinschaftlichen Nutzung des Wassers und der Abwesenheit autonomer Korporationen den koordinierenden Eingriff einer staatlichen Zentralgewalt erfordere.<sup>150</sup> Deshalb entwickelten laut Marx alle asiatischen Regierungen eine spezifische wirtschaftliche Kompetenz, nämlich die Funktion, Gemeinschaftswerke (*public works*) zu organisieren, insbesondere den Bau großer Bewässerungsanlagen, welche die Achsen waren, um die sich die gesamte Wirtschaft drehte. Daraus leitete er seine These ab, dass die relative Autonomie der Dorfgemeinschaften zusammen mit der Notwendigkeit der Errichtung großdimensionierter, zentral verwalteter Irrigationssysteme die Basis für den „orientalischen Despotismus“ schufen. Hierin folgte ihm Wittfogel.

*Marx folgt seinen klassischen Vorgängern in ihren Ansichten über die institutionelle Verfassung des Orients.*

Karl Marx, mit dem sich Wittfogel im neunten Kapitel seines Hauptwerkes intensiv auseinandersetzt, „folgt seinen klassischen Vorgängern in ihren Ansichten über die institutionelle Struktur und entwicklungsmäßige Stellung des Orients“ (Wittfogel OD., S. 460). Nach seinem Studium der Nationalökonomie in London wurde Marx ein „entschiedener Anhänger“ (OD: S. 461) der „asiatischen“ Konzeption der orientalischen Gesellschaft. Marx folgte den klassischen Nationalökonomien bis in ihre „asiatische“ Terminologie und gebrauchte neben dem Ausdruck *orientalischer Despotismus* für die gesamte institutionelle Ordnung die Bezeichnung *orientalische Gesellschaft* wie schon vor ihm Stuart Mill,<sup>151</sup> bzw. *asiatische Gesellschaft*, die Richard Jones<sup>152</sup> verwandt hatte. Darüber hinaus sprach er von „einem asiatischen System, das den Staat zum tatsächlichen Grundbesitzer macht,<sup>153</sup> und einer *asiatischen Produktionsweise*.

Neben den bekannten Gesellschaftstypen (bzw. Wirtschaftsformen) der Sklavenhaltergesellschaft, des Feudalismus, des Kapitalismus und des Sozialismus (als Übergangsphase zum Kommunismus) findet sich bei Marx und Engels auch der Typus der durch die „asiatische

---

<sup>150</sup> K. Marx und F. Engels, *The First Indian War of Independence, 1857-1859*. Moscow: Foreign Languages Publishing House, o.J., S. 16f

<sup>151</sup> John Stuart Mill, *Principles of Political Economy* (London/New York/Bombay 1909), S.20

<sup>152</sup> Richard Jones, *Literary Remains*, (London 1859), S.447

<sup>153</sup> Marx, NYDT, a.a.O., 5. August, 1853; in MEW. a.a.O., IX, S.218 (zit. nach Wittfogel, OD, S. 461)

Produktionsweise“ bedingten „asiatischen Gesellschaft“. Es handelt sich dabei um eine von der antiken Sklavenhalter- und der mittelalterlichen Feudalgesellschaft qualitativ verschiedene Gesellschaftsform, eine Einsicht, von der Marx später abrückte (laut Wittfogel „verdunkelte“), weil sie nicht in sein Schema von den gesellschaftlichen Entwicklungsstufen hineinpaßte. Wesentlich für diese Gesellschaftsstruktur sei, dass nicht eine Klasse die dominierende Rolle spielt, sondern ein die Produktionsmittel beherrschender und verwaltender Staat oder Herrscher, d. h. eine Institution bzw. Person. Marx erörterte in zwei im Jahre 1853 in der *New York Daily Tribune* veröffentlichten Artikeln den Charakter der Asiatischen Gesellschaft und die Möglichkeiten ihrer fortschreitenden Auflösung. In diesen Artikeln beschrieb er Indien als typisches Beispiel einer Asiatischen Gesellschaft, die bestimmte grundlegende Institutionen mit allen orientalischen Völkern gemeinsam habe. Die klimatischen Verhältnisse erforderten künstliche Bewässerung als Grundlage der Landwirtschaft. Marx bemerkte, daß „die unbedingte Notwendigkeit einer sparsamen und gemeinschaftlichen Verwendung des Wassers...im Orient, wo die Zivilisation zu niedrig und die territoriale Ausdehnung zu groß war, um freiwillige Assoziationen ins Leben zu rufen, das Eingreifen einer zentralisierenden Staatsgewalt erforderlich machte“ (zitiert nach OD, S. 462). Wittfogel kommentiert: „Somit entstand, Marx zufolge, der asiatische Staat aus der Notwendigkeit, die Herstellung der Wasserbauten durch die Obrigkeit zu lenken. Und es war der »verstreute« Zustand der orientalischen Bevölkerung in selbstgenügsamen Dörfern (verbunden mit kleiner Landwirtschaft und Hausindustrie), der, wiederum Marx zufolge, den fortdauernden Bestand dieses Staates ermöglichte“ (Wittfogel, OD, S. 462).<sup>154</sup>

Die Lehre von einem nichtfeudalen, asiatischen Gesellschaftstypus sprengte das deterministische Entwicklungsschema des Historismus und wurde daher von den sowjetischen Kommunisten in den Dreißiger Jahren verworfen, (bzw. durch Totschweigen ignoriert, ebenso von den chinesischen Kommunisten bereits 1928), und durch das Dogma vom „feudalen“ Charakter der vorkapitalistischen Wirtschaftsstruktur Rußlands und Asiens ersetzt. „Dadurch wurde einerseits Asien dem europazentrischen deterministischen Schema von <Feudalismus, Kapi-

---

<sup>154</sup> Die Wittfogel oft zugeschriebene <Ursprungshypothese>, wonach die orientalische Despotie aus der Notwendigkeit entstand, hydraulische Tätigkeiten zentralistisch zu koordinieren, ist demnach schon bei Marx *in nuce* vorhanden.

talismus und Sozialismus> unterworfen, andererseits aber die asiatischen Assoziationen des <sozialistischen> Staatskapitalismus vertuscht.“<sup>155</sup>

*Wittfogel modifizierte die Thesen von Marx und Engels.*

Marx' These, wonach der asiatische Staat aus der Notwendigkeit entstand, hydraulische Unternehmungen zentral zu sah koordinieren, wurde von Wittfogel aufgegriffen und modifiziert, ebenso das Konzept der „asiatischen Produktionsweise“ sowie die These von der sozio-politischen Stagnation. Friedrich Engels sah (1875) in der „Isolierung der einzelnen Dorfgemeinden, ....welche das gerade Gegenteil von gemeinsamen Interessen schafft,... die „naturwüchsige Grundlage für den orientalischen Despotismus,... die Grundlage der rohesten Staatsform, der Orientalischen Despotie, von Indien bis Russland.“<sup>156</sup> Auch hierin folgte ihm Wittfogel mit seiner These von der Autonomie der lokalen Einheiten und ihrer durch mangelnde Organisation bedingten „politischen Schwäche.“ Laut Wittfogel hat Marx die „wesentliche Tendenz“ erkannt, wenn er auch „zu einfache Vorstellungen von den verwickelten Eigentumsverhältnissen des Orients“ (OD., S. 465) hatte. Wittfogel bezieht sich auf das alte Axiom vom fehlenden privaten Landeigentum in orientalischen Gesellschaften, die sich bei Marx und Engels wiederfindet. Unter dem „asiatischen System“, so Marx 1853<sup>157</sup>, wurde der Staat zum „tatsächlichen Grundbesitzer“, eine These, die er später dahingehend verfeinerte, dass unter dem asiatischen System „kein Privateigentum, obgleich sowohl privat- wie gemeinschaftlicher Besitz und Nutznießung des Bodens“<sup>158</sup> existierte. Er sah staatlich kontrolliertes dörfliches Gemeineigentum als typisch für den Orient an und konstatierte für Indien die Form der auf „Gemeineigentum am Boden beruhenden Dorfgemeinde.“<sup>159</sup> Laut Wittfogel registrierte Marx zwar das Vorkommen von privatem Landeigentum sowohl in China als auch in Indien, betrachtete es aber nicht in Analogie zum feudalen Großgrundbesitz nach europäischem Muster, sondern als einen „in sehr begrenztem Ausmaß“ vorhandenen Privatbesitz (OD. S. 463 f.). Die traditionellen indischen Zamindars seien keine feudalen Grundherren, sondern „einheimische Steuereinnehmer“ gewesen (OD, S. 466). Wittfogel faßt die Position von Marx folgendermaßen zusammen: „Der Staat war also im ‚Orient‘ der oberste Herr der Arbeit und

---

<sup>155</sup> E. Sarkisyanz, *Rezension von Karl A. Wittfogels „Oriental Despotism“* in: Außenpolitik, Zeitschrift für Internationale Fragen, Stuttgart/Bielefeld, November 1958, S. 604

<sup>156</sup> Engels, 1894, a.a.O. S. 56

<sup>157</sup> Marx, NYDT, a.a.O., 5.August, 1853, S.218

<sup>158</sup> Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, III. Bd. 1 u. 2. Teil, a.a.O. S. 324, zitiert nach Wittfogel, 1962, S.465

des Eigentums seiner Untertanen. Für Marx war der Despot der wirkliche und symbolische ‚Eigentümer‘ der Arbeit, welche die Bevölkerung an den hydraulischen und anderen kommunalen Anlagen verrichtete; und er betrachtete den einzelnen grundbesitzenden Bauern als <au fond selbst das Eigentum, den Sklaven> des Hauptes der orientalischen Gemeinde. Folgerichtig sprach er von der <allgemeinen Sklaverei des Orients>“ (OD: S. 466). Allerdings unterscheidet sich Wittfogel von Marx in der Eigentumsfrage insofern, als er in „komplexen“ hydraulischen Gesellschaften ausgedehnten privaten Landbesitz (sowie verschiedene Eigentumsformen an Grund und Boden) konstatiert, der jedoch – hier wieder auf der Linie von Marx - als „schwaches“ Eigentum auf nationaler Ebene politisch einflusslos und irrelevant bleibt.

FAZIT: *Wittfogel steht in der Tradition der „Verteufelung“ Asiens.*

Wittfogel steht ebenfalls in der von Toynbee kritisierten Tradition westlicher Wissenschaft, welche in „arroganter“ Weise orientalische Gesellschaften als „despotisch“ abqualifiziert. Allerdings stützt er seine Thesen auf eine Fülle von Material, welches früheren Autoren nicht zugänglich war, und hebt damit das Konzept vom „asiatischen System“ auf eine neue Ebene der Diskussion. Dabei ist er Karl Marx tief verpflichtet, von dem er wesentliche Vorstellungen übernimmt, die er – wie er selber sagt- „gebrauchsfertig“ vorfand, sie dann aber in spezifischer Weise modifizierte. So fußt Wittfogels Konzept von der *Orientalischen Despotie* auf Ideen, die bei Marx und Engels in ihrer *asiatischen System* und die *asiatische Produktionsweise* betreffenden Theorie vorgegeben sind. Sowohl Wittfogels „hydraulische Ursprungshypothese“ als auch die „Despotismushypothese“ sind bei Marx vorgeprägt und werden von Wittfogel lediglich verfeinert und ausgearbeitet. Die seit der Antike tradierte und von Marx und Engels übernommene Auffassung vom Staatseigentum allen „orientalischen“ Landes, wird auch von Wittfogel in modifizierter Weise aufgegriffen. Wittfogel erkennt zwar die wichtige Rolle des privaten Grundeigentums für die soziale Binnendifferenzierung komplexer orientalischer Gesellschaften, aber er übernimmt dennoch mit seiner Hypothese vom „schwachen Eigentum“ in der hydraulischen Gesellschaft letztlich das marxsche Konzept von der Bedeutungslosigkeit des privaten Grundeigentums in der asiatischen Despotie. Wittfogels Unterscheidung zwischen "starkem" feudalem Grundeigentum im Westen und "schwachem", d. h. politisch irrelevantem Eigentum im Orient, ist eine seiner Hauptthesen, welche das

---

<sup>159</sup> Karl Marx, o.c.: S. 317, (zitiert nach Wittfogel, OD, S. 463)

marxsche Postulat vom fehlenden privaten Grundeigentum als „Schlüssel zum Orient“ widerspiegelt. Er übernimmt ebenfalls die marxsche These von der „statischen“ orientalischen Gesellschaft (*Stagnations-* oder *Stasis-Hypothese*), die sich seit Jahrtausenden nicht verändert habe. Auch Toynbees Vorwurf, Wittfogel folge der marxschen These vom Primat der Produktionsweise, welche alle gesellschaftlichen Bereiche determiniere (Überbautheorie), und wende sie auf Asien an, ist nicht von der Hand zu weisen, denn laut Wittfogel entwickeln sich die spezifischen despotischen Herrschafts- und Gesellschaftsstrukturen auf der Basis der durch hydraulische Tätigkeiten geprägten Agrarwirtschaft. Diese Strukturen sind daher sekundär und abgeleitet vom wirtschaftlichen (hydraulischen) Unterbau.

Allerdings unterscheidet sich der Kommunismusgegner Wittfogel von Marx in einer Vielzahl von Punkten (z. B. im ökonomischen Bereich bei der Frage des Privateigentums an Produktionsmitteln, der Rolle des Staates in der Wirtschaft usw.), vor allem aber in der Annahme einer multilinearen gesellschaftlichen Evolution mit der Freiheit des Individuums als historischem Movens, d. h. der Ablehnung von Marx' einlinigem deterministischem Modell, wonach sich der historische Entwicklungsprozeß zwangsläufig nach einem einzigen Bewegungsgesetz vollzieht.<sup>160</sup> Grundsätzlich unterschieden von Marx ist auch Wittfogels Feudalismus-Konzept. Der Feudalismus ist bei Wittfogel kein bloßes Durchgangsstadium zum Kapitalismus, sondern ein durch Polyzentrismus gekennzeichneter gesellschaftlicher Gegentypus zum bürokratischen Zentralismus, d. h. ein zum Hydraulischen Despotismus im polaren Gegensatz stehendes Gesellschaftssystem. Wittfogel wurde nicht müde, das Freiheitsmoment eines politisch dezentralisierten Staates und einer progressiven Gesellschaftsevolution zu betonen, die er allerdings für den Westen reservierte, während er dem Orient (auch hier Marx folgend) politische und soziale Stagnation bescheinigte.<sup>161</sup>

---

<sup>160</sup> Laut Wittfogel hat Marx die Begrenztheit seines evolutionären, monolinearen Geschichtsmodells erkannt, denn er habe mit seinem Konzept der <asiatischen Produktionsweise> die Existenz der asiatischen Gesellschaft „als stationär und damit außerhalb einer progressiven Entwicklung liegend betrachtet“ (OD, S. 475). Seine Anerkennung des statischen Charakters der asiatischen Gesellschaft sei gleichbedeutend mit der Ablehnung einer einlinigen Gesellschaftsentwicklung (ibid.). Aber Marx habe –so Wittfogel - diese Erkenntnis bewußt verdunkelt, weil sie mit seinem universalen historischen Entwicklungsschema, das den zwangsläufigen gesellschaftlichen Fortschritt postulierte, im Widerspruch stand.

<sup>161</sup> „Die hydraulische Gesellschaft ist...der klassische Fall gesellschaftlicher Stagnation“ (OD, S. 521). „Oberhalb des Niveaus der primitiven Kulturen bietet...die hydraulische Gesellschaft die größten Möglichkeiten, die gesellschaftliche Stagnation und die im Kreise verlaufenden Wandlungen zu studieren“ (OD, S. 522).

Wittfogels Analyse erfolgte aus westlicher Perspektive, orientiert an westlichen Wertvorstellungen, deren universale Gültigkeit jedoch bezweifelt werden kann.<sup>162</sup> Er steht in der abendländischen Tradition einer – was Asien anbelangt - mit Vorurteilen befrachteten Forschung, die sich den Vorwurf der Befangenheit und Unausgewogenheit gefallen lassen muss. Arnold Toynbees Kritik, Wittfogel habe den „alten Propagandamythos“ der Griechen vom „guten“ Europa und „schlechten“ Asien wiederbelebt, ist demnach berechtigt. Wittfogel übernimmt dieses altbekannte dualistische Konzept der traditionellen europäischen Asienforschung. Indem er die freiheitlichen, vielzentrigen Gesellschaftsformen des Westens mit den „despotischen, monozentrischen“ Herrschaftssystemen des Orients kontrastierte, folgt er diesem von Toynbee als „arrogant“ und „egozentrisch“ bezeichneten Muster. Er folgt überdies einer sich durch die europäische Historiographie ziehenden Tendenz, in Begriffen von zwei Welten zu denken, eine Dichotomie, die durch den Kalten Krieg eine letzte extreme Steigerung erfuhr.

*Huntington folgt dieser Traditionslinie und aktualisiert Wittfogel*

Samuel Huntington<sup>163</sup> führt diese Tendenz auf ein anthropomorphes psychologisches Grundbedürfnis zurück, nämlich die menschliche Neigung, „die Menschen einzuteilen in »wir« und »die«, in die In-Group und die anderen, in unsere Zivilisation hier und die Barbaren dort. Wissenschaftler haben die Welt nach Kriterien wie Orient und Okzident, Norden und Süden, Mitte und Peripherie analysiert. Muslime teilen seit jeher die Welt in *dar al-Islam* und *dar al-Harb*, das Haus des Friedens und das Haus des Krieges...“<sup>164</sup> Neuerdings hat sich Huntington zustimmend zu einigen Thesen Wittfogels geäußert. Dies ist um so überraschender, als er mit seinem Konzept der sieben Kulturkreise bemüht ist, die traditionelle abendländische, von Bipolarität geprägte Perspektive zu überwinden. Er schreibt: „Ohne eine Gesamtbewertung von Wittfogels These vom <hydraulischen System> vornehmen zu wollen: eine Agrarwirtschaft, die vom Bau und Betrieb riesiger Bewässerungssysteme abhängt, begünstigt in der Tat das Entstehen zentralisierter und bürokratischer politischer Institutionen. Es könnte

---

<sup>162</sup> S. Anhang (<asiatische Werte>)

<sup>163</sup> Samuel P. Huntington, *Kampf der Kulturen*, München/Wien 1997, 6. Aufl.; Huntington erwartet für die Zukunft einen „Kampf der Kulturen“, einen Zusammenprall der Zivilisationen („Clash of Civilizations“). Die These vom „Clash of Civilizations“ ist umstritten. (Siehe auch im Anhang zu dieser Arbeit: *Samuel Huntington und das überholte Bild einer zweigeteilten Welt*);

<sup>164</sup> Huntington, op.cit. S. 36

kaum anders sein.“<sup>165</sup> Soweit Huntingtons Bekräftigung von Wittfogels Kernthese. Auch bei der Auflistung der für den Westen typischen Charakteristika folgt Huntington (teilweise bis in die Terminologie) Wittfogel<sup>166</sup>. Als zentrale Charakteristika des Westens, die ihn von anderen Kulturen unterscheiden, nennt Huntington unter Berufung auf verschiedene Kulturtheoretiker<sup>167</sup> und in völliger Übereinstimmung mit Wittfogel acht typische Wesensmerkmale der westlichen Zivilisation: *Religion, Sprachen, das klassische Erbe, die Trennung von geistlicher und weltlicher Macht*,<sup>168</sup> *die Rechtsstaatlichkeit (rule of law), den gesellschaftlichen Pluralismus (Mönchsorden, Zünfte, den autonomen Adel und eine signifikante Schicht von Kaufleuten und Händlern), die Entstehung von Repräsentativorganen (Ständevertretungen und Parlamente) und den Individualismus*.<sup>169</sup> Als signifikantes Unterscheidungsmerkmal nennt Huntington – auch hier im Einklang mit Wittfogel – die sich in Europa aus dem gesellschaftlichen Pluralismus entwickelnden Repräsentativorgane wie Stände und Parlamente, die auf nationaler Ebene zu Instrumenten einer erweiterten politischen Beteiligung wurden: „Keine andere zeitgenössische Kultur kann auf eine vergleichbare, tausend Jahre zurückreichende Vorgeschichte von Repräsentativorganen zurückblicken.“<sup>170</sup> Auch auf lokaler Ebene seien im Westen seit dem 9. Jh. Selbstverwaltungsbewegungen entstanden (z. B. in den norditalienischen Städten und freien Reichsstädten), mit welchen sich die Fürsten und „andere große Herren“ die Macht teilen mußten und für welche es in anderen Kulturen nichts Vergleichbares gebe. „So wurde Repräsentation auf nationaler Ebene ergänzt um ein Maß an Autonomie auf lokaler Ebene, für das es in anderen Gegenden der Welt kein Pendant gibt“ (ibid.). Damit ignoriert Huntington jedoch die im orientalischen Kulturkreis zweifelsfrei vor-

---

<sup>165</sup> Als Folge sieht Huntington „das Entstehen einer Plantagen-Agrarwirtschaft in großem Stil“ mit einer „entsprechenden Gesellschaftsstruktur,...bei der eine kleine Schicht wohlhabender Grundbesitzer einer breiten Schicht von Bauern, Sklaven oder Leibeigenen gegenübersteht.“ (Samuel P. Huntington, *Kampf der Kulturen*, S. 98)

<sup>166</sup> „Die autoritären absolutistischen Regierungen des spät- und nachfeudalen Europas gaben sich zwar die größte Mühe, die ausschließliche (totale) Macht auszuüben“, aber sie mußten mit den organisierten Kräften des Adels, der Kirche, der Zünfte und des erstarkten Bürgertums rechnen und waren deshalb „außerstande, das Monopol gesellschaftlicher Führung an sich zu reißen.“ (Wittfogel, OD: S. 453)

<sup>167</sup> u. a. William H. McNeill, Fernand Braudel, Karl W. Deutsch, Charles Tilly

<sup>168</sup> „Gott und Kaiser, Kirche und Staat, geistliche Autorität und weltliche Autorität sind ein durchgängiger Dualismus in der westlichen Kultur gewesen...Die Trennung und die immer neuen Konflikte von Kirche und Staat, die für die westliche Kultur typisch sind, hat es in keiner anderen Kultur gegeben.“ (Huntington, a.a.O.: S. 100)

<sup>169</sup> op. cit. S. 99f

<sup>170</sup> op. cit. S. 102

handene lokale Selbstverwaltung. Partielle Autonomie auf lokaler Ebene hatte schon Wittfogel in hydraulischen Kulturen festgestellt, eine Form von Selbstverwaltung allerdings, die auf nationaler, d. h. gesamtstaatlicher Ebene politisch irrelevant blieb.

### *Huntington steht in der Nachfolge Wittfogels*

Huntington postuliert mit seiner Theorie von den sieben Kulturkreisen das Ende der traditionellen ideologischen Ost-West-Spaltung, aber eine nähere Analyse ergibt, dass er mit seiner These vom „Kampf der Kulturen“ letztendlich in Wittfogels Fußstapfen tritt und sowohl die traditionelle Ost-West-Dichotomie als auch das alte Stereotyp der „asiatischen Bedrohung“ wiederbelebt. Zwar konstatiert Huntington das Ende der von ideologischen Gegensätzen geprägten Bipolarität des Kalten Krieges und sieht ein multipolares und multikulturelles Zeitalter heraufziehen, doch kann kaum ein Zweifel darüber bestehen, dass hinter seinem Konzept von den verschiedenen Kulturkreisen letztendlich der alte Dualismus hervorschimmert, der den freiheitlich-demokratischen Westen mit den autokratischen Systemen des Orients kontrastiert. Zwar löst Huntington die traditionelle Ost-West-Dichotomie in sieben Kulturkreise auf, aber bei näherem Hinsehen sind es letztlich der chinesisch-konfuzianische und der islamische Kulturkreis, die - zu einer „konfuzianisch-islamische Schiene“ (o.c.: 387) vereinigt - den Westen politisch, wirtschaftlich und kulturell herausfordern und in Zukunft möglicherweise auch militärisch bedrohen werden, also jene Kulturen, die von Wittfogel als „orientalisch- despotisch“ klassifiziert wurden. Der afrikanische und der südamerikanische Kulturkreis dagegen werden von Huntington, was das Bedrohungs- und Konfliktpotential anbelangt, als vernachlässigbar eingestuft, während Japan sich laut Huntington auf Grund kultureller Ähnlichkeiten und einer traditionellen Anpassungsbereitschaft im Zuge einer „Re-Asiatisierung“ an China anschließen wird.<sup>171</sup> Es sind also letztlich der „asiatische Universalismus“ und die „islamische Resurgence“, die – trotz ihrer sonstigen Unterschiede - gemeinsam den Westen bedrohen: „Solange jedoch der demographische Aufschwung der Muslime und der wirtschaftliche Aufschwung Asiens fort dauern, werden die Konflikte zwischen dem Westen und dessen Herausforderern zentraler für die globale Politik sein als andere Tren-

---

<sup>171</sup> „Wie die Chinesen betrachten auch Japaner die internationale Politik als hierarchisch...Daher ist japanisches Bündnisverhalten <grundsätzlich eine Politik des Sich-Anpassens, nicht des Gegengewichts>; es ist <ein Sich-Verbünden mit der dominierenden Macht>...In dem Maße, wie die Rolle der USA in Asien zu Ende geht und die Rolle Chinas immer mehr in den Vordergrund rückt, wird die japanische Politik sich entsprechend anpassen. Sie hat schon begonnen sich anzupassen.“ (Huntington, o.c.: S. 383f)

nungslinien“ (o.c: 387). Huntington prognostiziert eine zunehmend feindliche Einstellung muslimischer Regierungen gegenüber dem Westen und schließt sporadische Gewaltausbrüche nicht aus. Auch die Beziehungen zwischen den USA auf der einen Seite (Europa bleibt unerwähnt) und China, Japan und anderen asiatischen Ländern werden nach seiner Meinung „sehr konfliktreich sein, und es könnte zu einem großen Krieg kommen, falls die USA den Aufstieg Chinas zur Hegemonialmacht in Asien in Frage stellen sollten“ (ibid.). Nach Huntington wird unter diesen Bedingungen „die konfuzianisch-islamische Schiene fortbestehen und vielleicht sogar fester und breiter werden“ im Sinne einer informellen „konfuzianisch-islamistischen Allianz“ (ibid.), da der steigende Erdölbedarf Chinas eine Kooperation mit den islamischen Erdölstaaten wahrscheinlich macht. So formiert sich eine anti-westliche Phalanx orientalischer Provenienz, und das alte Klischee von der „asiatischen Bedrohung“ feiert fröhliche Urständ. Wittfogels Obsession von einer den freiheitlichen Westen bedrohenden „asiatischen Gefahr“ erscheint somit in neuem Gewand.

## 9 DAS ALTE SRI LANKA, EINE HYDRAULISCHE ZIVILISATION

### *Vorbemerkung*

Obwohl in Sri Lanka seit alters her Bewässerungslandwirtschaft im großen Stil betrieben wurde, hat Wittfogel dieses Land bei der Entwicklung seiner Theorie völlig ignoriert. Dies überrascht um so mehr, als Max Weber, den Wittfogel in seinem Hauptwerk mehrfach zitiert und dem er sehr verpflichtet war, schon früh auf den Zusammenhang von Buddhismus, Monarchie, Bewässerungssystemen und Bürokratie in diesem Land hingewiesen hat, - zentrale Themen in Wittfogels Theorie. Max Weber schreibt: „Trotz häufiger Rückschläge, wiederholter Eroberungen ...besonders (durch) die südindischen Tamils,...hat sich die Herrschaft der buddhistischen Klosterhierarchie doch auf die Dauer behauptet. Gestützt wurde sie durch das auf einem großartigen Bewässerungssystem, welches Ceylon zur Kornkammer Südasiens machte, und der dazu erforderlichen Bürokratie ruhende Königtum...“<sup>172</sup> Sri Lanka bietet sich als Testfall für Wittfogels Thesen besonders an, weil diese Insel im Laufe der Jahrhunderte wie kein anderes südostasiatische Land ein komplexes Bewässerungssystem hervorgebracht hat und geradezu als Musterbeispiel einer „hydraulischen“<sup>173</sup> Zivilisation gelten kann. An diesem Beispiel soll deshalb untersucht werden, inwieweit Wittfogels Thesen von Relevanz sind, d.h. inwieweit die von ihm postulierten Strukturthesen des „hydraulischen Despotismus“ auf dieses buddhistische Königreich zutreffen. Dabei wird die Blütezeit der singhalesischen Monarchie in der Anurādhapura- und Polonnaruva-Periode („klassische Zeit“) schwerpunktmäßig berücksichtigt, einmal, weil die Quellenlage hier besonders günstig ist, zum anderen, weil sich in dieser Periode die hydraulischen und staatlichen Strukturen voll entfalten. Darüber hinaus soll untersucht werden, ob die von Wittfogel entwickelten Kategorien überhaupt ein adäquates Werkzeug für die Analyse von Staat und Gesellschaft theravāda-buddhistischer Zivilisationen darstellen. Ziel vorliegender Arbeit ist es, Wittfogels Hauptthesen, insbesondere seine Thesen zum Verhältnis von Staat und Religion zu verifizieren oder zu widerlegen.<sup>174</sup> Da der Buddhismus in der sozio-politischen Ordnung Ceylons von überra-

---

<sup>172</sup> Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. II, Tübingen 1923, S. 280

<sup>173</sup> Der von Wittfogel geprägte Begriff <hydraulische Gesellschaft> wird heute allgemein für von künstlicher Bewässerung abhängige Zivilisationen wertfrei verwendet, i.e. ohne die von ihm postulierten Konnotationen zu implizieren.

<sup>174</sup> Zu seinen Hauptthesen zählen die Staatsentstehungshypothese („Ursprungshypothese“), die Zentralismusthese, die Despotismushypothese, die Stagnationshypothese („Stasis-Hypothese“), die Eigentumshypothese, die Bürokratiehypothese und die Religionsthesen (s. Übersicht Thesen, S.504)

gender Bedeutung war und auch bei der Entstehung des Bewässerungssystems eine wichtige Rolle gespielt hat, wird in dieser Arbeit auf das Verhältnis von Buddhismus und Staat, Sangha und Königtum besonderes Gewicht gelegt. Die Situation in Birma, wo im geringeren Ausmaß ebenfalls Bewässerungslandwirtschaft betrieben wurde und das durch buddhistische Mönche enge Kontakte zu Sri Lanka pflegte, kann nur gestreift werden. Die cursorische Betrachtung dieses Landes ermöglicht es jedoch, etwaige Parallelen und Gemeinsamkeiten in der politischen Ordnung, insbesondere im Verhältnis Monarchie – Sangha, in diesen theravāda-buddhistischen Staaten festzustellen.<sup>175</sup>

Die Frage, ob Wittfogels Thesen für Sri Lanka von Relevanz sind, wird in der Forschung unterschiedlich beantwortet. Kamen frühere Untersuchungen noch zu dem Ergebnis, dass seine Hypothesen weitgehend (R. Murphey) oder partiell (E. R. Leach) zutreffen, so tendieren neuere, von ceylonesischen Wissenschaftlern vorgenommene Analysen zu einer heftigen Kritik, verbunden mit einer pauschalen Ablehnung seiner Thesen.<sup>176</sup> Die neuere ceylonesische Historiographie stützt sich auf diese Arbeiten und übernimmt deren Einschätzung was die Wittfogelschen Thesen anbelangt.<sup>177</sup> Es darf unterstellt werden, dass weder die älteren, von westlichen Wissenschaftlern vorgenommenen Untersuchungen, noch die neueren, von ceylonesischen Forschern durchgeführten Analysen völlig vorurteilsfrei erfolgt sind. Im ersten Fall muß vermutet werden, dass eine gewisse Voreingenommenheit als Folge des in Europa seit der Antike tradierten Topos vom „despotischen Asien“ die Forschungsergebnisse beeinflußt hat. Im letzteren Fall hat singhalesischer Nationalismus ein verklärtes Bild der ceylonesischen Vergangenheit entworfen und eine objektive Analyse erschwert.<sup>178</sup> Diese Autoren analysieren einzelne, aus dem Kontext isolierte Thesen Wittfogels und vernachlässigen den Gesamtzusammenhang seiner in *Oriental Despotism* entwickelten Theorie, was teilweise zu groben Mißverständnissen und Fehleinschätzungen führte. Es erscheint daher sinnvoll, Wittfogels Thesen unter Berücksichtigung bisher vernachlässigter Aspekte einer nochmaligen Überprüfung hinsichtlich ihrer Relevanz für das mittelalterliche Ceylon zu unterziehen.

---

<sup>175</sup> Auf Kambodscha, für das „Bewässerungsdespotismus“ konstatiert wurde, kann im Rahmen dieser Untersuchung nicht eingegangen werden. (Vgl. Manuel Sarkisyanz, *Die Kulturen Kontinental-Südostasiens*, Wiesbaden 1979, S. 17f)

<sup>176</sup> Vgl. die Arbeiten Tilak Hettiarachchy (1972) und R.A.L.H.Gunawardana (1971)

<sup>177</sup> vgl. K.M. DeSilva, *A History of Sri Lanka*, London 1981, S. 27ff

<sup>178</sup> Vgl. den Exkurs *Der Topos vom <bösen Asien>*.

### Quellenlage

Mit den zahlreichen, gut erschlossenen Inschriften der *Epigraphia Zeylanica* steht eine Fülle informativer Dokumente zur Verfügung, meist jedoch aus der Perspektive der Herrscher. Mit den Chroniken *Dīpavamsa*, *Mahāvamsa* und *Cūlavamsa* liegt eine nahezu lückenlose Historiographie der Insel vor, allerdings aus buddhistischer Sicht, genauer, aus der theravāda- buddhistischen Perspektive des Mahāvihāra, was den Wert dieser Chroniken als historische Quelle erheblich einschränkt. Von Mönchen kompiliert, handelt es sich hier nicht um objektive Geschichtsschreibung, sondern um eher eine Form von „Hofberichterstattung“, welche die Taten der Herrscher aus buddhistischer Sicht darstellt und kommentiert, wobei die Interessenlage des Sangha bezüglich seiner Patronage durch die Monarchen im Mittelpunkt steht und den Ausschlag für die Bewertung königlicher Herrschaft gibt. Die Einseitigkeit dieser Darstellung ist unverkennbar und erfordert eine kritische Interpretation der Texte. Dennoch kann der Mahāvamsa in bestimmten Teilen, bei denen er mit epigraphischen Quellen gut übereinstimmt, als relativ zuverlässig gelten.<sup>179</sup> Dies gilt besonders für den Teil des Cūlavamsa, bei dem sich die Chronik von einer retrospektiven Historiographie zu einer zeitgenössischen Berichterstattung wandelt.<sup>180</sup> Mit dem im Jahre 1681 verfaßten Augenzeugenbericht von Robert Knox, *An Historical Relation of Ceylon* und der Dokumentensammlung von John D'Oyly, *Constitution of the Kandyan Kingdom*, stehen zwei ergiebige Quellen für die Spätphase der ceylonesischen Monarchie in Kandy zur Verfügung. Die Epigraphien und die buddhistischen Chroniken sind die wichtigsten Primärquellen vorliegender Arbeit. Darüber hinaus wird versucht, die für dieses Thema relevante Sekundärliteratur zu berücksichtigen.

### Die Anfänge des Buddhismus in Sri Lanka

#### *Die Entstehung eines singhalesischen Nationalbewußtseins*

„Schon seit den frühesten Zeiten gab es in Ceylon eine Verknüpfung der politischen Idee vom Herrschertum mit der Heilslehre des Buddhismus. Die historische Wurzel für diese Verbindung mag das Faktum sein, dass der Buddhismus nicht als eine von mönchischen Asketen

---

<sup>179</sup> vgl. W. Geiger, *The Trustworthiness of the Mahāvamsa*, in „Indian Historical Quarterly 6 (2), 1930, S. 205-225

<sup>180</sup> Dies gilt besonders für die Regierungszeit der Könige Vijayabāhu I. (ca.1055-1110 AD) und Parākramabāhu I. (1153-1186). Wilhelm Geiger hielt die betreffenden Passagen im Cūlavamsa für besonders zuverlässig, da es sich hier offenbar nicht um eine retrospektive, sondern um eine zeitgenössische (synchrone) Berichterstattung handelt.

gepredigte Religion nach Ceylon kam, sondern als die Botschaft des mächtigsten Herrschers von Indien, Kaiser Aśokas. Gemäß der singhalesischen Überlieferung faßte der Buddhismus mit der Ankunft von Aśokas Sohn Mahinda und sechs Gefährten in Sri Lanka Fuß. Als Missionare vom indischen Herrscher gesandt, bekehrten sie König Devānampiya Tissa und einen Großteil des Adels zum Buddhismus. Unter König Tissa wurde das Mahāvihāra-Kloster gegründet, eine Institution, die das Zentrum der ceylonesischen Theravāda-Orthodoxie werden sollte. Nach Tissas Tod (ca. 207 v. Chr.) fiel Sri Lanka in die Hände der südindischen Cōlas, bis König Dutthāgamanī (101-77 v. Chr.) durch den Sieg über den hinduistischen König Elāra die Fremdherrschaft abschüttelte. Während dieser Zeit entstand als Reaktion auf die südindische Bedrohung erstmals eine enge Verbindung zwischen Buddhismus und der singhalesischen Monarchie, i.e., infolge der Auseinandersetzung mit den hinduistischen Invasoren aus Südindien gab es schon frühzeitig in Sri Lanka eine Verbindung der singhalesischen Monarchie mit der buddhistischen Religion. Die Insel wurde als Bewahrer des Theravāda zum Hort der reinen Lehre Buddhas (*dhammadīpa*), woraus sich ein Sendungsbewußtsein als Hüter des einzig wahren Buddhismus entwickelte. Der Gegensatz zu den kontinentalen Mächten verstärkte die durch die Insellage ohnehin vorhandene Tendenz zur kulturellen Eigenständigkeit, wirkte identitätsstiftend und machte die Verteidigung und Erhaltung des zur Staatsreligion gewordenen Buddhismus zur „nationalen“ Aufgabe der Monarchie. Wie man sich gegen den Herrschaftsanspruch indischer Invasoren zu wehren wußte, „so auch gegen den Ansturm der über Südindien vordringenden hinduistisch-brahmanischen Hochreligion,“<sup>181</sup> ein über Jahrhunderte währender Abwehrkampf, der nicht unwesentlich zur frühen Genese eines singhalesischen Nationalbewußtseins beigetragen hat.<sup>182</sup>

Damit sahen sich die singhalesischen Könige schon frühzeitig in der Rolle der Schirmherrn und Förderer des Buddhismus, die für die Erhaltung des Sangha und die Reinheit der Lehre zu sorgen hatten. Dies und die geographische Isolation trugen dazu bei, dass Sri Lanka zum Zentrum des Theravāda-Buddhismus wurde, welcher die Lehre Buddhas weitgehend in ihrer ursprünglichen Form bewahrt hat. Vom buddhistischen Dhamma-Ethos inspirierte Wertvorstellungen gelangten hier zur höchsten Blüte, als auf dem indischen Festland der Buddhismus

---

<sup>181</sup> Heinz Bechert, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft, Bd. I*, Frankfurt/Berlin 1966, S. 32

<sup>182</sup> Die heutige Gegnerschaft zu den Tamilen wird von den Ideologen des ceylonesischen Nationalismus als unmittelbare Fortsetzung der Kämpfe der Singhalesen gegen die tamilischen Invasoren aus Südindien in den frühen Epochen der Geschichte Sri Lankas dargestellt. (vgl. H. Bechert (1966), S. 34f.)

schon längst verschwunden war. Doch auch mit dem Theravāda konkurrierende buddhistische Glaubensrichtungen konnten auf Sri Lanka Fuß fassen, z. B. der Mahāyāna. So ließ König Vattagāmi Abhaya im 1. Jh. v. Chr. das Abhayagiri-Kloster erbauen, das Hauptzentrum der verschiedenen Mahāyāna-Richtungen in Sri Lanka. Diese heterodoxen Tendenzen wurden von einigen singhalesischen Königen wie Mahāsena gefördert. Dafür gab es möglicherweise zwei Gründe: zum einen der Wille, nach dem Grundsatz *divide et impera* den nicht unbeträchtlichen Einfluß der Mahāvihāra-Orthodoxie einzudämmen, zum anderen den im Mahāyāna-Buddhismus ausgeprägten Bodhisattva-Kult mit der Vorstellung, jeder Herrscher sei potentiell ein Bodhisattva (zukünftiger Buddha), zu fördern. Dies mag für die Könige ein attraktives Motiv gewesen sein, denn die Identifizierung der Könige mit einem Bodhisattva trug zur Stärkung ihres Charismas bei und eröffnete die Möglichkeit einer engen ideologischen Verflechtung von Staat (bzw. Königtum) und Buddhismus (s.u.).

Obwohl Aśoka den Buddhismus auf Lankā nicht als Staatsreligion eingeführt hatte, erlangte dieser bereits sehr früh aufgrund der Synthese von Religion und singhalesischem „Nationalismus“ die Position einer „Staatsideologie“ mit entsprechenden Konsequenzen.<sup>183</sup> Schon zur Zeit König Dutthagāmanī war im Abwehrkampf gegen die hinduistischen Invasoren aus Südindien die für den Aśoka-Buddhismus charakteristische Toleranzidee verlorengegangen. Angriffe auf den Staat wurden mit Angriffen auf den Buddhismus gleichgesetzt und vehement bekämpft. Dutthagāmanī Blutvergießen beim Kampf gegen den hinduistischen Tamilenkönig Elāra wurde von den Bhikkhus als Sieg über Ungläubige, die eigentlich keine richtigen Menschen seien, gerechtfertigt.<sup>184</sup> Heinz Bechert schreibt: „Mit dem Geist des Buddha und dem Geist des Königs Aśoka hat diese Denkweise, die die Religion ohne weiteres zum Mittel der Politik macht, nichts mehr zu tun...für den Verfasser des Mahāvamsa war der Krieg gar kein moralisches Problem, sondern ein gerechtfertigtes Mittel der nationalen Politik.“<sup>185</sup> Mit der Aufgabe des Toleranzgedankens erweist sich die buddhistische Staatsideologie der Singhalesen „als eine offenbar mißverstandene Kopie der Konzeption des großen indischen Herrschers,“<sup>186</sup> dessen universalistisches Staatskonzept alle Religionen in seinem Reichsgebiet gleichberechtigt duldete und dem Buddhismus, obwohl selbst Anhänger dieser Religion, keinerlei Vorzugsbehandlung einräumte. Doch mit dem Buddhismus als Staatsreli-

---

<sup>183</sup> Diese Begriffe sind in Analogie zu ihren modernen Erscheinungsformen zu verstehen.

<sup>184</sup> Mv. 25. 109-111

<sup>185</sup> H. Bechert, *Zum Ursprung der Geschichtsschreibung im indischen Kulturbereich*, a.a.O., S. 48

gion gelang es der singhalesischen Monarchie immer wieder, dem permanenten Druck der hinduistischen Großreiche zu widerstehen, die Fremdherrschaft abzuschütteln und die Eigenstaatlichkeit zu bewahren. Aus der Fusion von Buddhismus und singhalesischem Nationalbewußtsein erwuchs das Gefühl kultureller Identität und damit ein Art „ideologischer“ Widerstandskraft gegen die mächtigen Invasoren aus Südindien.

### **Wittfogels Religionsthesen**

Die Rolle der Religion in der „Orientalischen Despotie“ beschreibt Wittfogel an Hand einer Reihe von Thesen, in welchen er besonders die Abhängigkeit und enge Verbindung der herrschenden Religion von der Staatsmacht hervorhebt. Im Folgenden werden Wittfogels Religionsthesen zusammengestellt:

- 1.) In der Person des Herrschers *„vereinigen sich seit den Anfängen der hydraulischen Kultur die magischen Kräfte des Gemeinwesens...; In vielen hydraulischen Gesellschaften ist höchste weltliche und religiöse Autorität in einer Person vereinigt.“* (Wittfogel, OD. S. 128).
- 2.) Instrumentalisierung der Religion für politische Zwecke: *„Der agrarmanageriale Herrscher befestigte seine weltliche Stellung dadurch, dass er sich in dieser oder jener Form die Symbole der höchsten Autorität zueignete... (OD. S. 131) „Schicksal und Ansehen der weltlichen Herrscher waren eng verknüpft mit der Stellung ihrer Götter. Die politischen Machthaber strebten ausnahmslos danach, ihre eigene Legitimität und Majestät durch die Verherrlichung ihrer übernatürlichen Beschützer zu festigen.“* (OD. S. 69)
- 3.) Integration der Religion in den Staat: *„Die Agrardespotie bezieht stets die führende Religion in ihren Herrschaftsbereich ein.“* (OD, S. 136). *„Die herrschende Religion war eng an den Staat gebunden.“*(OD. S.141). *„In irgendeiner Form wurde sie stets in das Herrschaftssystem der hydraulischen Macht integriert.“* (OD. S. 136)
- 4.) Fehlende Autonomie der Religion: *„Die herrschende Religion des Landes ist von dem hydraulischen Regime abhängig.“*(OD, 125) *„Der hydraulische Staat... verhinderte den Aufstieg einer unabhängigen religiösen Macht. Nirgends in der hydraulischen Welt vermochte die herrschende Religion eine nationale oder internationale autonome Kirche zu schaffen, die sich der staatlichen Autorität entziehen konnte“*(OD, S. 125). *„Die führen-*

---

<sup>186</sup> op. cit. S. 45

*de Religion konnte nie den Rang einer von der Regierung unabhängigen Kirche erlangen.“ (OD. S. 136)*

- 5.) *„Zumeist waren die hydraulischen Regime entweder theokratisch oder quasitheokratisch.“ (OD. S. 131)*
- 6.) Förderung durch die Herrscher *„Die Monarchen, ganz gleich, ob sie weltlicher oder geistlicher Herkunft waren, setzten alles daran, die Götter und ihre Diener mit passenden Räumlichkeiten für ihren Kult und Aufenthalt zu versehen.“(OD, S. 69)*
- 7.) „Schwaches“ religiöses Eigentum *„Die Herrscher „der hydraulischen Welt begünstigten staatlich kontrollierte, schwache Formen des Eigentums unter ihren Untertanen..; genauso verfahren sie mit den Priestern der führenden Religion.“ (OD., S. 138)*

Zur Verifizierung (bzw. Widerlegung) dieser Thesen wird die Rolle des Buddhismus in Staat und Gesellschaft des historischen Sri Lanka unter folgenden Aspekten betrachtet:

- Welcher Art war das Verhältnis von Religion und Staat, d.h. welche Stellung (bzw. Status) besaß der buddhistische Orden (Sangha) im Staate und wie gestaltete sich seine Beziehung zum Königtum?
- Gab es ein Machtgleichgewicht zwischen diesen beiden Sphären oder dominierte eine die andere?
- Gab es eine systematisierte buddhistische Herrschaftsideologie und eine buddhistische Legitimation des Herrschertums?
- Wie gestaltete sich das Spannungsverhältnis zwischen Staatsräson und buddhistischer Heilslehre?
- Wie hat sich der Buddhismus auf die Machtausübung ceylonesischer Herrscher ausgewirkt? Hat er z.B. despotische Tendenzen gebremst?

## 10 DIE STAATSLEHRE DES KAUTILYA: DAS ARTHAŚĀSTRA

### Vorbemerkung

#### *Der Dualismus von religiösen und säkularen Herrschaftskonzepten*

Sri Lanka, das vom Beginn seiner Geschichte an im Bannkreis der indischen Kultur stand, hat in der geographischen Isolation seiner Insellage einige Traditionslinien bewahrt, die - wie der Buddhismus - in Indien entstanden waren, dort aber wieder verschwanden. Im Bereich der politischen Ordnung waren dies zwei unterschiedliche Konzeptionen der Monarchie: der paternale Wohlfahrtsstaat des Aśoka auf der einen Seite und die repressive Autokratie des Arthaśāstra-Staates auf der anderen. Diese beiden im diametralen Gegensatz zueinander stehenden Herrschaftskonzepte haben das singhalesische Königsethos maßgeblich beeinflusst und das Verhältnis von Staat und Gesellschaft, Monarchie und Religion in Sri Lanka nachhaltig bestimmt. Eine Folge des Nebeneinanders dieser kontradiktorischen Regierungskonzepte war, dass sich im Laufe der Geschichte sehr unterschiedliche Formen königlicher Herrschaft auf der Insel manifestiert haben – vom paternalen buddhistischen Monarchen bis zum gewalttätigen Despoten. Dieses polare Spannungsverhältnis und die damit verbundene Ambivalenz in der Machtausübung durch die Monarchen prägte das ceylonische Herrschertum über Jahrhunderte.

Neben den religiös-ideologischen Konzepten, die das Königtum prägten (s.u.), gab es in der indischen Kultur mit der *nīti*-Staatskunst eine Tradition rein weltlicher Regierungslehre, die zu diesen religiösen Überlieferungen im deutlichen Widerspruch steht. Ihr hervorragendstes Beispiel ist das *Arthaśāstra*, mit welchem den Monarchen für ihre Regierungspraxis ein Staatslehrbuch zur Verfügung stand, das alle religiös-moralischen Beschränkungen ignorierend den Herrschern eine umfassende Sammlung pragmatischer Handlungsmaximen bot, die sie bei Bedarf für ihre politischen Zwecke heranziehen konnten.<sup>187</sup> Ausschließlich am Nutzen des Staates und am Machterhalt des Herrschers orientiert, lieferte Kautilyas Arthaśāstra ein geschlossenes System zweckrationaler Regierungslehre, welches jenseits aller ethischen Vorschriften reine Machtpolitik propagierte. Mit dem *Arthaśāstra* existierte eine rein säkulare Herrschaftsideologie, das eine Art Alternativmodell zur religiös fundierten Konzeption des

---

<sup>187</sup> Vgl. Heinz Bechert, *Theravāda Buddhist Sangha: Some General Observations on Historical and Political Factors in its Development* in „Journal of Asian Studies“, 29 (1969/70), S. 766

*rājadharma* darstellte, den moralischen Vorschriften des Königtums, wie sie in den heiligen Hindu-Büchern der *Puranas* und des *Dharmaśāstra* niedergelegt sind. -

Es gibt zahlreiche Hinweise im Mahāvamsa, dass die ceylonesischen Könige mit indischen Staatslehren vertraut waren, auch mit Kautilyas *Arthaśāstra*. So wurde z. B. König Dhātusena (455-473 n. Chr.) von seinem Onkel, einem Mönch, in der Regierungskunst, *nīti*, unterwiesen (Cv. I, 38.21). Mahinda II. (777-797 n. Chr.) „administered the government according the rules of statecraft“ (Cv.I, 48.96). Parākramabāhu I. wurde in Kautilyas Staatslehre unterrichtet (Mv. 64.2). Seine Erziehung „is in conformity with the ideal princely education in India.“<sup>188</sup> Die Prinzen genossen politische Bildung durch das Studium des *Nītiśāstra* (Weltklugheitslehre), der Gesetzbücher des *Manu* und des *Arthaśāstra*, deren Lehren „aber keineswegs immer im Einklang mit der buddhistischen Lehre stehen.“<sup>189</sup> Da der Buddhismus als „weltferne“, politisch abstinenten Ordensreligion keine eigene Herrschaftsideologie hervorbringen konnte, bedurfte er der Ergänzung durch eine Staatslehre, deren relativistische Ethik den Herrschern Regierungsmaximen an die Hand gab, welche eine pragmatische, nur der Staatsräson verpflichtete Machtausübung erlaubten. Tatsächlich ist in der Herrschaftspraxis einiger ceylonesischer Könige wie z. B. Parākramabāhu I. der Einfluss des *Arthaśāstra* deutlich spürbar. Weil sich verschiedene Elemente des Kautilya- Staatsmodells auch in der sozio-politischen Ordnung des alten Sri Lanka nachweisen lassen, und darüber hinaus viele Strukturen des *Arthaśāstra*-Staates mit den Thesen Wittfogels auffallend übereinstimmen, ist es notwendig, auf einige für die vorliegende Arbeit relevante politischen und wirtschaftlichen Aspekte dieser altindischen Staatslehre einzugehen.<sup>190</sup>

### ***Die sieben Machtfaktoren***

Militärische Überlegenheit über potentielle Gegner ist das wichtigste Gebot im Kautilya-Staat. Daher ist es laut *Arthaśāstra* aus zwei Gründen vordringliche Aufgabe des Königs, für wirtschaftliche Prosperität zu sorgen: einmal, um die nötigen Ressourcen zur Bekämpfung innerer wie äußerer Feinde bereitzustellen, zum anderen, um eigene Eroberungen zu ermögli-

---

<sup>188</sup> W. Geiger, *Culture in Mediaeval Times*, a.a.O., S. 119

<sup>189</sup> H. Bechert, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft*, Bd.I, a.a.O., S. 24

<sup>190</sup> „But so much seems to be certain that the *Kautilya* and perhaps also other works of Indian *nīti* literature were well-known and eagerly studied in mediaeval Ceylon, and what they taught was probably also applied by the kings as far as it was possible or advisable.“ (Wilhelm Geiger, *Army and War in Mediaeval Ceylon* in: „Indian Historical Quaterly“, Vol. XIV, (1938), S. 524

chen. Da „die Wohlfahrt eines Staates von einer aktiven Außenpolitik abhängt,“<sup>191</sup> ist territoriale Expansion durch militärische Eroberung ein politisches Hauptziel des klugen Herrschers.<sup>192</sup> Kautilya definiert den potentiellen Eroberer als einen König, der sein Territorium durch Krieg zu vergrößern trachtet und – „ausgestattet mit exzellenten persönlichen Eigenschaften, Ressourcen, und den staatlichen Machtfaktoren- eine gute Politik betreibt.“<sup>193</sup> Diese den Staat formierenden Machtfaktoren sind: Herrscher, Minister und Bürokratie, Staatsschatz, Heer, Provinzen und Städte sowie die Verbündeten. Sie alle gilt es zu stärken, um potentiellen Feinden gewappnet zu sein und selbst Eroberungskriege durchführen zu können. Die Wirtschaft steht im Dienste dieser Ziele. Landwirtschaft, Viehzucht, Bergbau und Handel machen die wichtigsten wirtschaftlichen Aktivitäten aus. Die Hauptquellen des staatlichen Reichtums sind vor allem die Agrarproduktion (insbesondere Grundnahrungsmittel), Viehzucht, Betreibung von Goldminen, Waldwirtschaft und „Arbeit“ (s.u.). Daraus bezieht der König die Staatsfinanzen und erhält die Armee, welche dann benutzt wird, „um das eigene Volk und das des Feindes unter Kontrolle zu bringen (1.4.1,2)<sup>194</sup>.

### ***Der König als Machtzentrum***

Wie schon erwähnt, konstituieren nach Kautilya sieben Elemente den Staat: Der König, die Minister und hohen Beamten, das Staatsgebiet, die befestigten Städte, der Staatsschatz (d. h. der Reichtum des Staates), das Militär (und die der Verteidigung von Gesetz und Ordnung dienenden Kräfte) und die Verbündeten.<sup>195</sup> Doch wie wichtig auch immer diese konstitutiven Elemente sein mögen, sie alle sind dem König untergeordnet und hängen von ihm, dem alleinigen Machtzentrum ab: „*The King and his rule encapsulate all the constituents of the state.*“ (8.2.1; o.c.: S. 33). Deshalb sind die persönlichen Eigenschaften des Königs von entschei-

---

<sup>191</sup> Kautilya, *The Arthashastra*, Edited, rearranged, translated and introduced by L.N. Rangarajan, Penguin Books, New Delhi 1987, Repr. 1992, S. 541, 6.2.1; (übers. v. Autor)

<sup>192</sup> Auf die außenpolitischen und diplomatischen Vorstellungen Kautilyas (z. B. Theorie von den Staatenkreisen) dieser „brilliant, comprehensive, cohesive and logical analysis“ (L.N. Rangarajan, o.c. S. 542) kann im Rahmen dieser Arbeit nicht eingegangen werden.

<sup>193</sup> o.c.: S. 555 (6.2.13, übers. v. Autor)

<sup>194</sup> Kautilya, *The Arthashastra*, o. c. S. 108, u. S. 120

<sup>195</sup> Diese Idee von den sieben Bestandteilen oder Grundfaktoren des Staates, welche zusammenwirken sollen, beherrscht die ganze politische Literatur Altindiens, wobei die Bezeichnungen im einzelnen schwanken. So spricht das Yajnavalkya von sieben <prakritis>: 1. *Svāmin*, der „Herr“, d.h. der König; 2. *Amātya* – der Minister und andere Beamte; 3. *Jana* – das Volk, und *rashtra* – das Land; 4. *Durga* – die Festung, oder *pura* – die Hauptstadt; 5. *kosha* – der Schatz; 6. *Danda* – die Streitmacht, das Heer; 7. *Mitra* – die Freunde, d.h. Verbündete. (vgl. Helmuth von Glasenapp, *Indische Geisteswelt*, a.a.O., S. 284)

dender Bedeutung. Viel Raum widmet Kautilya daher der Aufzählung der Charaktereigenschaften und Führungsqualitäten des idealen Königs.<sup>196</sup> Der weise König soll Selbstdisziplin üben, denn „ein König, der keine Selbstkontrolle hat und sich exzessiven Vergnügungen hingibt, wird bald untergehen, selbst wenn er der Gebieter des ganzen Erdkreises ist.“<sup>197</sup> Kautilya gibt Beispiele von historischen Königen, denen es an Selbstbeherrschung mangelte und die deshalb schmachvoll untergingen, während andere Könige (z. B. Jamadagnya und Ambarisha), „die ihre Sinne beherrschten, sich einer langen Regierungszeit erfreuten.“<sup>198</sup> Ein weiser König ist der, welcher den Versuchungen der „sechs Feinde“ widersteht, nämlich Wollust, Wut, Gier, Dünkel, Arroganz und Tollkühnheit. Kautilya entwirft ein „Trainingsprogramm“ mit genauen Anweisungen zur Erlangung der Selbstdisziplin (s. Anhang).

Es ist klar, dass kein realer Herrscher all die von Kautilya geforderten guten Eigenschaften und idealen Königstugenden auch nur annähernd aufweisen konnte. Dass Kautilya dennoch so hohe Anforderungen an die Qualifikation eines Königs stellt und die Wichtigkeit dieser Tugenden in verschiedenen Kapiteln seiner Staatslehre immer wieder betont, hat seinen Grund in der Gefahr des Despotismus, welche als Folge der absoluten Machtstellung und enormen Machtfülle des Herrschers in diesem autokratischen Staat immer gegeben war. Da das gesamte Staatsgefüge um den Herrscher herum zentriert war, in dessen Person sich alle Staatsgewalt zusammenballte und keine machtbegrenzenden Kontrollinstanzen existierten, drohte stets die Entartung dieses Systems zur Tyrannei. Deshalb legt Kautilya auch auf die charakterliche und intellektuelle Ausbildung der Prinzen größten Wert, die bis in Details mit der im Mahāvamsa erwähnten Prinzenziehung übereinstimmt. Die sorgfältige Erziehung der Prinzen genießt höchste Priorität. Er betont überdies, dass nicht nur das Staatswohl und das Gedeihen der Wirtschaft, sondern auch kulturelle Werte wie die Bewahrung der philosophischen Traditionen und der Veden von der Art und Weise der Herrschaft abhängen, die der absolute Monarch ausübt. Von entscheidender Bedeutung ist, dass bei den drei Hauptzielen menschlichen Strebens – *artha*, *dharma* und *kāma* - das *artha* absoluten Vorrang hat, „denn

---

<sup>196</sup> Kautilya schreibt auf die Vorbildfunktion des Herrschers hinweisend: „Wenn der König energisch und tatkräftig ist, werden seien Untertanen ebenfalls energisch und tatkräftig sein. Wenn er schlaff und in der Erfüllung seiner Pflichten nachlässig ist, dann werden seine Untertanen ebenfalls schlaff und faul sein und den Reichtum des Landes verzehren. Außerdem wird ein nachlässiger Herrscher leicht in die Hände seiner Feinde fallen. Deshalb soll der König immer energisch und kraftvoll sein.“ (Kautilya, o. c. S. 147 ; s. Anhang

<sup>197</sup> o.c.: S.144 (1.6.4)

<sup>198</sup> ibid. (1.6.4-12)

*Dharma und Kāma hängen beide von ihm ab.*<sup>199</sup> Darin unterscheidet sich Kautilya von anderen indischen Staatslehrern, welche die Interdependenz dieser drei Elemente behaupteten und daher ihre gleichzeitige Befolgung empfahlen.

### ***Repression und Kontrolle als Herrschaftsmethoden***

#### *Das Spionage- und Strafsystem zum Zweck des Machterhalts*

Das Arthaśāstra ist auf weiten Strecken eine Abhandlung zur Festigung und Ausweitung der königlichen Macht, die mit dem Staatswohl identifiziert wird. Wohl wissend, dass ein König, selbst wenn er über all die erwünschten idealen Herrschertugenden verfügte, dennoch immer mit der Unzufriedenheit seiner Untertanen und inneren Feinden rechnen muß, empfiehlt Kautilya zahlreiche Vorkehrungen und praktische Maßnahmen zur Sicherung der Macht des Herrschers, der stets von Revolten, Rebellionen, Verschwörungen und Verrat bedroht ist. Dazu einige Beispiele: Innerstaatliche Rebellionen (von Ratgebern, Ministern, dem Purohita) sind gefährlicher als solche von Provinzgouverneuren, weil dies ist als „nähre man eine Schlange am eigenen Busen“<sup>200</sup>, und daher soll der König den Staatsschatz und die Armee unter seiner persönlichen Kontrolle halten. Da Überwachung, Kontrolle und Bespitzelung Grundzüge der Staatslehre des Kautilya sind, ist die Etablierung eines Geheimdienstes die logische Folge und genießt höchste Priorität. Das Arthaśāstra beschreibt detailliert ein umfassendes Spitzel- und Agentensystem, das sich auf alle staatlichen und gesellschaftlichen Bereiche erstreckt.<sup>201</sup> Um königsfeindliche Tendenzen rechtzeitig zu erkennen und oppositionelle Kräfte aufzuspüren, sowie den Handel und die Steuermoral zu kontrollieren, wird ein dichtes Spionagenetz über das ganze Land ausgebreitet, ein effizientes Kontrollsystem, das sich in seiner Perfektion kaum von dem in modernen totalitären Staaten üblichen unterscheidet, und noch weit über das hinaus geht, was Wittfogel für die „hydraulische Despotie“ kon-

---

<sup>199</sup> o.c.: S. 145 (1.7.1-8; übers.v.Autor)

<sup>200</sup> o.c.: S.160. (übers.v.Autor)

<sup>201</sup> „Das Spionagewesen darf in Indien auf eine lange Geschichte zurückblicken, wird doch schon im Arthaveda IV, 16,4 von dem Gott Varuna gesagt, daß er durch seine Späher das Tun und Treiben der Menschen beobachten lasse.“ (H.v.Glasenapp, (1958), a.a.O.,S. 287). Und in seinem Werk „Quintessenz der Politik“ (*Nītisara*) beschreibt Kamandaki (um 700 n.Chr.) die Aufgabe der Spione so: „Aufsaugend alles, was die Leute denken/ Gleich wie der Sonnenstrahl das Naß der Erden/ Vertraut mit den Künsten viel und Wissenschaften/ In mancherlei Verkappung gehen die Späher.“ (op.cit.: S. 287)

statiert hat.<sup>202</sup> Höchste Priorität hat die Kontrolle der obersten Staatsdiener.<sup>203</sup> Da für die innere Sicherheit (d.h. die Sicherheit des Königs) die Loyalität von Ministern und höheren Beamten von entscheidender Bedeutung ist, müssen sie durch wirksame Überwachungsmaßnahmen zu allererst kontrolliert werden. Verdeckte Ermittlungen spielen dabei eine zentrale Rolle. Durch den „vierfachen Geheimtest“ (*Dharma-Test*, *Artha-Test*, *Kāma-Test* und Test durch Einschüchterung)<sup>204</sup> wird mit Hilfe von Undercoveragenten ihre Integrität und Korumpierbarkeit systematisch geprüft (1.10.17-20). Nach der Etablierung des Kontrollsystems zur Überwachung der Staatsdiener wird es auf die ganze Bevölkerung in Stadt und Land ausgedehnt. Spione in der Verkleidung von Asketen, Gauklern, Händlern und Dieben überwachen Städte, Dörfer, Tempel, Wallfahrtsorte, Verkehrswege usw. Kaum ein Bereich wird ausgespart, auch nicht Bestattungsplätze.<sup>205</sup> Kontrolliert werden die Größe der Felder, die Ernteerträge, die Steuermoral, die Einhaltung der Kastenordnung und die Mobilität der Menschen. Geheimpolizei, die an allen Straßen und Plätzen in und außerhalb der Städte patrouilliert, soll verdächtige Personen, die sich in irgendeiner Weise auffällig verhalten (z.B. Fremde, Verletzte, „von langen Reisen erschöpfte Langschläfer“) verhaften. Spione in der Verkleidung von Asketen sollen z.B. unzufriedene Personen herausfinden und melden. Dies geschieht auf besondere Weise: Wann immer die Menschen sich an Wallfahrtsorten, bei Festen und Gemeindeversammlungen zusammenfinden, sollen Geheimagenten durch vorgetäuschte Diskussionen über die Vor- und Nachteile der Königsherrschaft Unzufriedene aufspüren. Gleichzeitig sollen sie die Menschen aber auch von den Vorzügen königlicher Herrschaft überzeugen und vor Illoyalität gegenüber dem König warnen.<sup>206</sup> Die so entdeckten unzufriedenen Elemente sollen, falls Aussöhnung nicht möglich ist, als Steuereintreiber benutzt werden. Sobald sie sich beim Volk verhaßt gemacht haben, soll man sie eliminieren oder zur Zwangsarbeit in die Minen schicken (1.13.17-21).

Auch die königliche Familie bleibt von der Kontrolle nicht ausgespart. Geheimagenten sollen sie überwachen, insbesondere unzufriedene und frustrierte Söhne, weil diese „wahr-

---

<sup>202</sup> Vgl. These 20.1

<sup>203</sup> Bespitzelung der Beamten wird auch vom Gesetzbuch des *Yajnavalkya* empfohlen: I, 337 „Welche über ein Regierungsamt gesetzt sind, deren Betragen erforsche er durch Kundschafter, und erweise den Guten Ehre, und die Schlechten strafe er“ (zitiert nach Helmuth von Glasenapp, *Indische Geisteswelt*, Bd. I, a.a.O., S.281)

<sup>204</sup> Kautilya, op.cit.: S. 508

<sup>205</sup> o.c.: S. 511

<sup>206</sup> o.c.: S. 510

scheinlich zu Rebellen werden.<sup>207</sup> Wie so oft empfiehlt Kautilya ein abgestuftes Verfahren: Hat der König nur einen aufsässigen Sohn, den er liebt, so soll er ihn einkertern; hat er mehrere, so soll er den Unzufriedenen in eine ferne Provinz schicken, wo er kein Unheil anrichten und keine Verbündeten finden kann. Sollte dieser Sohn gute Führungsqualitäten besitzen, so soll er zum Verteidigungsminister oder Thronerben ernannt werden, um ihm die Gewißheit zu geben, dass er auch ohne Rebellion gegen seinen Vater die Thronfolge antreten wird (1.17.40-43). Sollte allerdings ein Kronprinz eine Rebellion anzetteln, so soll er - falls andere fähige Söhne da sind - getötet, wenn nicht, eingekerkert werden. Kautilyas Ratschläge sind jedoch nicht – wie oft unterstellt - bloß zynisch im Sinne des skrupellosen Machterhalts, sondern zeugen oft von Klugheit und Verantwortungsgefühl. So rät er z. B. davon ab, die Loyalität eines Prinzen durch fragwürdige, von früheren Staatslehrern empfohlene Methoden zu testen, wie z. B. dadurch, dass Geheimagenten den Prinzen durch „hunting, gambling, wine and women“<sup>208</sup> in Versuchung führen und ihn dann zur Rebellion gegen den König anstiften, um die Herrschaft an sich zu reißen. Es könne kein größeres Verbrechen und keine schlimmere Sünde geben – so Kautilya - als einen jugendlichen Geist auf solche Weise zu verderben. So wie ein sauberer Gegenstand verschmutzt, wenn er mit Dreck beschmiert wird, so werde das unschuldige Gemüt eines Prinzen durch schlechte Eindrücke verdorben, da er alles als wahr und echt ansieht, was ihm gelehrt wird. „Therefore, a prince should be taught what is true *dharma* and *artha*, not what is unrighteous and materially harmful.“<sup>209</sup> Um Diadochenkämpfe zu vermeiden und eingedenk der Bedeutung der Herrscherqualitäten, wird die Thronfolge im Arthaśāstra detailliert beschrieben und geregelt. Normalerweise ist der älteste Sohn der natürliche Thronerbe. Er kann aber übergangen werden, wenn er ungeeignet ist. Ein charakterschwacher, bössartiger Prinz darf auf keinen Fall Thronfolger werden, auch wenn er der einzige Sohn ist. Sollten mehrere Prinzen da sein, so soll ein charakterlich Ungeeigneter im Interesse des Königreichs rechtzeitig von der Thronfolge ausgeschlossen werden (1.17.50-53).

### ***Die Strafe als Herrschaftsinstrument***

Noch wichtiger als die Schwächung der äußeren Feinde ist die Bekämpfung der Gegner im Inneren. Zahlreich sind die Anweisungen im Arthaśāstra für die "Ausrottung der Dornen" im

---

<sup>207</sup> o.c.: S. 169.(übers. v. Autor)

<sup>208</sup> o.c.: S. 155

<sup>209</sup> o.c.: S. 156

eigenen Lande. Kautilya schreibt: „In der Aufrechterhaltung von Gesetz und Ordnung durch den Gebrauch der Strafe besteht die Wissenschaft des Regierens. Indem der König die Ordnung aufrechterhält, kann er das bewahren, was er schon besitzt, neuen Besitz erwerben, seinen Reichtum und seine Macht vermehren.“ (1.4.3)<sup>210</sup> Allerdings sollten die Strafen wohlüberlegt und gerecht sein. Auf die oberste Herrschertugend der Gerechtigkeit wird auch in anderen indischen Gesetzbüchern abgehoben.<sup>211</sup> Kautilya rät von zu harten Strafen und brutalen Zwangsmaßnahmen ab. Der Herrscher sollte weder zu streng, noch zu nachgiebig sein. Ein Herrscher, der sein Volk terrorisiert, werde gehaßt, ein zu nachsichtiger dagegen verachtet, während derjenige, der gerechte und verdiente Strafen auferlege, respektiert und verehrt werde. Ungerechte Strafen, seien sie aus Gier, Zorn oder Ignoranz oktroyiert, erregten sogar die Wut der friedlichen Asketen und braven Bürger. Gerechte Strafen dagegen bewirkten das Gegenteil: „A well-considered and just punishment makes the people devoted to *dharma, artha and kāma* (righteousness, wealth and enjoyment).“<sup>212</sup> Die Richter werden angehalten, objektiv und unparteiisch Recht zu sprechen.<sup>213</sup> Am schlimmsten für das Gemeinwesen sei es, wenn - entweder aus Nachlässigkeit oder Gesetzlosigkeit - keinerlei Strafen verhängt werden, denn dann herrsche das „Gesetz der Fische“, das heißt des Dschungels, und die Schwachen werden von den Starken „gefressen“: „Unprotected, the small fish will be swallowed up by the big fish.“<sup>214</sup> Nur durch den Schutz eines Königs, der gerechte Gesetze verbürgt, kann der Schwache dem Mächtigen widerstehen.

Kautilya schreibt auf das universale Vergeltungsprinzip des Karma anspielend: „Es ist die Macht der Strafe allein, die, wenn unparteiisch und in Relation zur Schuld und ungeachtet der Person – sei es der Sohn des Königs oder ein Feind - ausgeübt wird, diese und die nächste Welt regiert.“<sup>215</sup> Bestrafung ist ein Grundzug der Staatslehre des Kautilya. „*The maintenance of law and order by the use of punishment is the science of government.*“<sup>216</sup> Die Kunst des Regierens besteht demnach in der Aufrechterhaltung von Recht und Ordnung durch die Anwendung von Strafe. Die Ordnung im hoch zentralisierten Kautilya-Staat wird durch ein aus-

---

<sup>210</sup> Ibid.

<sup>211</sup> So im Gesetzbuch des Manu, wo es unter VIII, 128 heißt: „Ein König, der die Unschuldigen straft und die Strafwürdigen ungestraft läßt, bedeckt sich mit großer Schande und kommt in die Hölle.“ (zitiert nach Helmuth von Glasenapp, *Indische Geisteswelt*, Bd.I.,a.a.O., S. 267)

<sup>212</sup> Kautilya, o.c. S. 156.

<sup>213</sup> o.c.: S. 377, (3.20-24)

<sup>214</sup> ibid.

<sup>215</sup> o.c.: S. 377 (3.1.42, übers. v.Autor)

gefeiltes System von Strafen reguliert. „Deshalb wird das Arthashastra auch *dandanīti* (die Wissenschaft der Bestrafung) genannt.“<sup>217</sup> Aus diesem Grundsatz resultiert ein umfangreicher Katalog von Strafen sowie die Anwendung der Folter. Ziele der Bestrafung war die Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Ordnung, die Bekämpfung von Korruption in der Beamtenschaft, Verhinderung von Aufständen und Rebellionen und nicht zuletzt die Eintreibung von Steuern und Abgaben. Zwar mahnt Kautilya immer wieder, dass die Strafen gerecht sein müssen, weder zu streng und noch zu milde, doch die Beispiele zeigen, dass es sich in der Praxis um ein zwar differenziertes und abgestuftes, aber nichtsdestoweniger grausames Vergeltungssystem handelt.<sup>218</sup> Da sich die ceylonesische Strafjustiz derselben Methoden bediente, seien hier einige Beispiele angeführt: Die Todesstrafe ohne Folter stand auf Viehdiebstahl, Beschädigung von Bewässerungsanlagen (z. B. Zerstörung eines Staudammes) und Totschlag mit später Todesfolge. Todesstrafe mit Folter wurde verhängt bei Totschlag mit sofortiger Todesfolge, bei Mord begangen von Wegelagerern und Einbrechern (durch Pfählen), bei Giftanschlägen (durch Ertränken), bei Vater- Mutter- oder Brudermord (durch Verbrennen bei lebendigem Leib). Frauen, die ihren Ehemann oder ihre Kinder töten, werden von Stieren in Stücke zerissen; Prostituierte, die einen Freier töten, werden bei lebendigem Leib verbrannt oder ertränkt; Brandstifter erleiden den Tod durch Verbrennen. Die Todesstrafe durch „Verbrennen von Kopf bis Fuß“ drohte grundsätzlich bei Rebellion (die als Hochverrat gilt), Anstiftung von Aufständen in den Städten, auf dem Lande oder in der Armee. Ausgenommen sind die Brahmanen, die nur geblendet werden sollen. Ebenso wurde Diebstahl königlichen Eigentums, z. B. Einbruch in königliche Lagerhäuser und Schatzkammern mit der Todesstrafe durch Folter geahndet. Der Diebstahl oder das Töten eines Königselefanten wurde mit dem Tod durch Pfählen bestraft. Auf Majestätsbeleidigung (Beschimpfung und Verleumdung des Königs) stand die Strafe der Verstümmelung, d. h. Amputation von Armen und Beinen, sowie Herausreißen der Zunge. Verstümmelung war eine häufige Bestrafungsmethode. Amputation von Gliedmaßen, Ohren, Nase, Penis, Hoden sowie Blendung waren üblich. Da der Finanzbedarf des Kautilya-Staates enorm war, konnten die Amputationen in Geldstrafen umgewandelt und durch Zahlung von hohen, genau festgelegten Bußgeldern vermieden werden (Ausnahme Kastration, für die es kein monetäres Äquivalent gab). Zahlreiche, nach Schwere

---

<sup>216</sup> o.c.: S. 108 (1.4.3)

<sup>217</sup> o.c.: S. 492

<sup>218</sup> Vgl. o.c.: S. 494f.

des Deliktes abgestufte Strafen drohten auch den Beamten, die laut Kautilya stets in Versuchung sind, sich am Staatsbesitz zu vergreifen.<sup>219</sup>

### ***Die Beamten – Überleben unter den Bedingungen der Despotie***

Die zentrale Verwaltung des Staates erforderte einen umfangreichen Beamtenapparat, der streng hierarchisch gegliedert war. Achtzehn hohe Beamtenränge (Hierarchie-Ebenen) werden unterschieden und entsprechend besoldet. Auch die Minister und höchsten Beamten werden von besonders ausgebildeten, fähigen Spionen überwacht. Meuchelmörder und Vergifter sollen in ihrer Nähe platziert werden und alle ihre Aktivitäten melden.<sup>220</sup> Da viele Beamte zur Korruption neigen, werden auch sie mit zahlreichen Strafen bedroht, die von Geldstrafen, über Konfiskation und Verbannung bis hin zur Todesstrafe reichen. Auch die königlichen Minister und beamteten Ratgeber sind davon nicht ausgenommen. Zwar stellen die königlichen Beamten im Kautilya-Staat eine privilegierte, herrschende Klasse dar, doch ihre Existenz ist unsicher: stets sind sie von Degradierung, Konfiskation und Entlassung bedroht. Kautilya sieht die Gefahr, in der die Höflinge angesichts despotischer Willkür ständig leben. Er schreibt: „Man hat den Dienst unter einem König mit dem Leben in einem Feuer verglichen, aber tatsächlich ist es noch schlimmer als das. Ein Feuer kann einen Körperteil oder schlimmstenfalls den ganzen Körper verbrennen; aber ein König geht von einem Extrem ins andere. Er kann entweder Wohlstand und Gedeihen gewähren, oder aber auch die ganze Familie, einschließlich Frau und Kinder töten. Daher widmet ein weiser Mann dem Selbstschutz seine oberste und ständige Aufmerksamkeit.“<sup>221</sup> Dieser Selbstschutz besteht in der Kunst des Über-

---

<sup>219</sup> Drakonische Verstümmelungsstrafen sieht auch das Gesetzbuch des Manu vor, insbesondere bei Kastenübertretungen durch Shudras: VIII, 270 „Ein Einmalgeborener (Shudra), der Mitglieder der zweimalgeborenen Kasten durch heftige Schmähungen beleidigt, soll mit Abschneidung der Zunge bestraft werden; denn er ist von niedriger Geburt. 271. Wenn er ihrem Namen oder ihrer Kaste beleidigende Beiwörter anhängt, so soll ein zehnzölliges glühend gemachtes Eisen ihm in den Mund gestoßen werden. 272. Wenn er übermütigen Sinnes Brahmanen über ihre Pflicht belehren will, so soll der König ihm heißes Öl in den Mund und die Ohren gießen lassen. VIII, 279. Vergreift sich ein Angehöriger der untersten Kasten mit irgend einem Gliede an einem Mitglied der (drei) höchsten Kasten, so muß ihm eben dieses Glied abgeschnitten werden; dies ist Manus Gebot. Hat er die Hand oder einen Stock (gegen ihn) erhoben, so gebührt ihm Abhackung der Hand; hat er im Zorn zu einem Fußtritt ausgeholt, so gebührt ihm Abhackung des Fußes. 281. Will ein Niedriggeborener sich neben einen Hochgeborenen setzen, so soll er auf der Hüfte gebrandmarkt und verbrannt werden, oder der König soll ihm das Hinterteil abschneiden lassen. 282. Speit er ihn aus Übermut an, so soll ihm der König seine beiden Lippen abschneiden lassen; pißt er ihn an, so soll er ihm das Glied, furzt er ihn an, so soll er ihm den After (abschneiden lassen).“ (zitiert nach Helmuth von Glasenapp, *Indische Geisteswelt*, Bd.I, a.a.O., S. 268 f.)

<sup>220</sup> Vgl. Kautilya, o.c.: S. 509

<sup>221</sup> o.c.: S. 205 (übers.v.Autor)

lebens unter den Bedingungen der Despotie. Das heißt, sie erfordert vor allem die totale Unterwerfung unter den Willen des Herrschers, sowie absolute Loyalität. Rückhaltlose Offenheit ist geboten, um die Gunst des Königs zu behalten, ferner Wahrheitsliebe, selbstlose Beratung und Schutz des Königs vor Intrigen und Anschlägen seiner Feinde. Der Ratgeber sollte seinen Rat immer in Übereinstimmung mit dem *dharma* und *artha* geben und stets uneigennützig das Interesse des Königs und des Reiches im Auge haben. Niemals sollte er dem König etwas möglicherweise Unwillkommenes oder Provozierendes sagen; eher sollte er schweigen. Sogar kompetente Leute laufen Gefahr verstoßen zu werden, wenn sie unangenehme Dinge verlauten lassen „und unerwünschte Leute, welche die Mentalität und die Neigungen des Monarchen kennen, werden dann vielleicht zu seinen Günstlingen.“<sup>222</sup>

Ein von Kautilya behandeltes Thema war die Reichsflucht. Sie war offenbar ein großes Problem im alten Indien. Kautilya faßt die Gründe knapp zusammen: Furcht, Mangel an Lebensunterhalt und Wut veranlassen die Menschen, aus dem Reichsgebiet zu fliehen. Ein kluger Herrscher optimiert die Lebensbedingungen der Untertanen, denn: „Die Untertanen des Feindes, die abgefallen, verarmt, (und) habgierig sind, bedrängt von dem eigenen Heer, von Räubern oder Waldstämmen...werden von selbst...zu mir kommen. Meine Wirtschaft gedeiht, darnieder liegt die des Feindes; dessen Untertanen werden von Hungersnot gequält zu mir kommen.“<sup>223</sup> Terror (durch innere und äußere Feinde) und wirtschaftliches Elend waren die Ursachen für das Verlassen des Reichsgebietes, und der König war deshalb gut beraten, für Sicherheit, Ordnung und das Gedeihen der Wirtschaft Sorge zu tragen.

### ***Der Primat des artha und die königlichen Pflichten***

Immer wieder ermahnt Kautilya den Herrscher zur Beachtung des *Dharmaśāstras* und des *Arthaśāstras*, wobei die Priorität des *artha* feststeht. „Ein König, der die Lehren des *Dharmashastras* und des *Arthashastras* mißachtet, ruiniert das Königreich durch seine eigene Ungerechtigkeit.“<sup>224</sup> Wohl wissend, dass bei der ungeheuren Machtfülle des Herrschers stets die Gefahr der Tyranis droht, appelliert Kautilya an den König, seine herrscherlichen Pflichten mit Gerechtigkeit auszuüben. Dann werde ihm auch im „Jenseits“ Belohnung zu Teil: „Ein König, der seine Pflicht erfüllt, sein Volk in gerechter Weise (gemäß den Gesetzen) zu schützen, wird in den Himmel einkehren, im Gegensatz zu jenem, der sein Volk nicht schützt und

---

<sup>222</sup> *ibid.*

<sup>223</sup> zitiert nach Embree/Wilhelm, a.a.O., S.72

<sup>224</sup> Kautilya, o.c.: S. 141, (8.2.12)

ungerechte Strafen verhängt.<sup>225</sup> Gerechtigkeit besteht dabei im richtigen Gebrauch des *danada*, das heißt in der gerechten Anwendung von Zwang und Bestrafung.<sup>226</sup> Kautilya, die Gefahr erkennend, die von einem charakterschwachen Autokraten ausgehen konnte, warnt den König in eigenem Interesse vor Ungerechtigkeit und Zügellosigkeit: „Ein schwacher oder schlechter König zerstört ohne Zweifel die blühendsten und loyalsten Elemente des Königreichs. Ein ungerechter und bösertiger König wird mit Sicherheit von seinen aufgebrauchten Untertanen getötet oder von seinen Feinden unterworfen werden, gleichgültig ein wie mächtiger Herrscher er auch immer sein mag.“<sup>227</sup>

Solche Mahnungen durchziehen wie ein roter Faden das Arthaśāstra, doch muß man bezweifeln, ob moralische Appelle dieser Art die Machtpraxis despotischer Könige nachhaltig beeinflussen konnten. Kautilya weiß dies, denn nach seinem Rat soll ein Prinz mit schlechtem Charakter, auch wenn er der einzige Sohn ist, unbedingt von der Thronfolge ausgeschlossen werden. Wie schon erwähnt, wird daher größter Wert auf eine sorgfältige Ausbildung und Erziehung der Prinzen gelegt.

### **Die Instrumentalisierung der Religion**

Der König ernennt einen Purohita (königlicher Kaplan) aus einer der besten Familien und besodet ihn wie einen Minister. Obwohl hoch respektiert und sehr gut bezahlt, spielte er keine direkte Rolle in der Verwaltung des Staates, aber er hatte beträchtlichen persönlichen Einfluß auf den Herrscher wegen seiner Kenntnis der religiösen Rituale, und weil man davon ausging, dass er uneigennütigen Rat erteilte. Er wurde bei der Ernennung der Minister konsultiert (1.10.1). Kautilya betont die besondere Position des Purohitas, indem er darlegt, dass dieser selbst im Falle des Hochverrats nicht getötet, sondern nur eingekerkert oder verbannt werden soll (9.3.14). Bei der Überprüfung der Loyalität von Ministern konnte der Purohita ebenso eingesetzt werden (1.10.24) wie als Feldgeistlicher bei Kriegszügen zur Aufmunterung der Truppen vor der Schlacht.<sup>228</sup> Doch der Religion wird grundsätzlich eine dienende Rolle zugewiesen. Sie wird für machtpolitische Zwecke instrumentalisiert, so z. B. dort, wo es gilt, aus militärischen Gründen (z. B. bei einer Belagerung) einen taktischen Vorteil zu

---

<sup>225</sup> *ibid* (3.1.41)

<sup>226</sup> „The people of a society, whatever their *varna* or stage of life, will follow their own *dharma* and pursue with devotion their occupation, if they are protected by the king and the just use of *danada* (coercion and punishment).“ (o.c.: S. 99 ; 1.416)

<sup>227</sup> o.c.: S. 121

<sup>228</sup> o.c.: S. 212.

erringen und den Feind in einen Hinterhalt zu locken (13. 2. 6-10)<sup>229</sup> oder um mittels manipulierter „Wunder“ zwecks Erhöhung des königlichen Charismas das Volk zu beeindrucken („*Demonstrating Association with Gods*“; 13. 1. 3-6).<sup>230</sup> Tempelbesitz ist kein Tabu, sondern kann durch königliche Beamte konfisziert werden (ausgenommen das Eigentum gelehrter Brahmanen): „The Chief Superintendent of Temples shall collect together the wealth of temples in the city and in the countryside. Then,...the property shall be taken away to the Treasury.“ (5. 2. 37,38)<sup>231</sup> Asketen werden für subversive politische Zwecke eingesetzt, z. B. als Lockvögel, um belagerte Feinde aus ihren Festungen herauszulocken (13. 2. 6-10). Überraschenderweise gibt es trotz der indischen *devarāja*-Tradition keine Empfehlung Kautilyas an den Herrscher, sich zur Stärkung seines Charismas religiöse Attribute und Symbole anzueignen und als Gottkönig verehren zu lassen.<sup>232</sup> Möglicherweise erschien dies dem pragmatischen Staatslehrer wegen der absoluten Machtposition des Herrschers in diesem autokratischen System ohnehin überflüssig.

### **Die zentralistische Wirtschaft und die Bedeutung der künstlichen Bewässerung**

Das Wirtschaftssystem des Arthaśāstra ist zentralistisch und dirigistisch organisiert und dient allein den Interessen des Staates. Landwirtschaft ist die wichtigste wirtschaftliche Aktivität. Kultivierbares Land sei besser als Bergbauminen, „denn Minen füllen nur die Schatzkammern, während landwirtschaftliche Produktion sowohl den Staatsschatz als auch die Lagerhäuser füllt.“<sup>233</sup> Kautilya rät einem schwachen König, alle Anstrengung in die Förderung der Agrarwirtschaft zu setzen, „denn die Macht kommt aus dem Lande, welches die Quelle aller Aktivitäten ist.“<sup>234</sup> Gewinnung fruchtbareren Ackerlandes, besonders durch künstliche Bewässerung, ist daher für die Mehrung des Wohlstandes von größter Wichtigkeit. Der König soll nicht nur in der Vergangenheit gebaute Bewässerungsanlagen im guten Zustand halten, sondern er soll selbst Stauseen anlegen und sie entweder aus natürlichen oder anderen Quellen auffüllen: „He (the king) shall also build storage reservoirs (*setu*), filling them either from natural springs or with water brought from elsewhere“ (o.c.: S. 181; 2.1. 20-24). Er soll jene, die gewillt sind Reservoirs anzulegen, dadurch fördern, dass er ihnen Land zuweist und

---

<sup>229</sup> Laut Culavamsa machte Parakramabahu I. von diesem Rat Gebrauch. (Siehe das Kapitel *Die Herrschaft Parakramabahus I.*)

<sup>230</sup> o.c.: S. 533 (13. 1. 3-6)

<sup>231</sup> o.c.: S. 272

<sup>232</sup> Diese Praxis hat Wittfogel „orientalischen Despoten“ unterstellt (vgl. These 15).

<sup>233</sup> o.c.: S. 77 ; 7.11.10-12, (übers. v. Autor)

die nötige Infrastruktur (Kanäle, Straßen) und Werkzeuge bereitstellt - ein bemerkenswertes Beispiel staatlicher und privater Kooperation in der altindischen Monarchie: „He may provide help to those who build reservoirs by giving them land, building roads and channels or giving grants of timber and implements.“ (ibid.,2.1. 20-24). Wenn sich jemand weigert, an der Gemeinschaftsarbeit beim Stauseebau teilzunehmen, wird „sanfter“ Zwang ausgeübt: „If anyone refuses to participate in a cooperative effort (of all people in the settlement) to build a reservoir, his labourers and bullocks shall (be made to) do (his share of) work. He shall pay his share of cost but shall not receive any share of the benefits“ (2. 1. 20-24).<sup>235</sup> Durch diese Maßnahmen wurde erheblicher Druck auf Untertanen ausgeübt, die sich der Gemeinschaftsarbeit entziehen wollten, was einer milden Form von „Zwangsarbeit“ nahe kam. Obwohl die Stauseen durch Gemeinschaftsarbeit errichtet werden, beansprucht der König einige daraus erzeugte Produkte für sich, möglicherweise als Kompensation für die Bereitstellung von Land und Infrastruktur: „The ownership of the fish, ducks and green vegetables obtained from the reservoirs shall rest with the king“ (ibid.). Vielfältig sind die Hinweise im Arthaśāstra auf die Anlage von Bewässerungssystemen, sowie die Regulierung und Besteuerung von künstlich bewässertem Land. So beansprucht der Herrscher ein Drittel der Produktion, wenn das Wasser aus seinen Stauseen durch mechanische Vorrichtungen und Kanäle zu den Nutzern geleitet wird, während er bei manuellem Transport nur ein Fünftel einfordert (2. 24.18). Die Bewässerungssysteme werden in erster Linie vom König zwecks Steuereinnahmen errichtet<sup>236</sup>, doch auch wohlfahrtsstaatliche Ansätze sind erkennbar.<sup>237</sup>

#### *Privatinitiative wird gefördert*

Es fällt auf, dass in dieser auf Staatsdirigismus basierenden Wirtschaft Privatinitiative auf lokaler, bzw kommunaler Ebene durchaus gefragt ist. Um die Privatinitiative anzureizen, wird für das Errichten oder Verbessern von Bewässerungsanlagen Steuerbefreiung bis zu fünf Jahren gewährt (3. 9. 33). Privatleute können Wasserreservoirs bauen und besitzen. Sie werden dazu ausdrücklich durch Steuererlaß ermuntert:

„For building or improving irrigation facilities the following exemptions from payment of water rates shall be granted:

New tanks and embankments	five years
Renovating ruined or abandoned water works	four years

<sup>234</sup> o.c.: S. 541 (7.14.18,19; übers. v.Autor)

<sup>235</sup> ibid.

<sup>236</sup> o.c.: S. 541

<sup>237</sup> Vgl. S. J. Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer*, Cambridge/London, 1976, S. 31

Clearing water works over-grown with weeds three years {3.9.33}  
 Waterworks such as reservoirs, embankments and tanks can be privately owned and the owner shall be free to sell or mortgage them. (3.9.34)<sup>238</sup>

Das Eigentum von Reservoiren verfällt, wenn die Anlage für einen Zeitraum von über fünf Jahren nicht genutzt wurde {3.9.32}. Jeder, der eine Bewässerungsanlage pachtet, anteilweise oder als Pfand besitzt, soll sie in gutem Zustand erhalten (3.9.36). Besitzer von Bewässerungsreservoiren können durch Anlage von Kanälen oder den Bau geeigneter Konstruktionen andere mit Wasser beliefern und dafür einen Anteil der Produktion von Feldern und Gärten beanspruchen (3.9.35). Bei Abwesenheit der Besitzer sollen „wohltätige“ Personen oder die Dorfgemeinschaft die Anlage instandhalten (3.10.3). Die Bedeutung des Bewässerungssystems wird unterstrichen durch die lange Liste von Verboten und Strafandrohungen im Falle von Mißbrauch und Obstruktion. Das Strafregister bei Mißachtung dieser Vorschriften umfasst - je nach Schwere des Deliktes - zwölf verschiedene Strafmaße. Sie reichen von Schadenersatz durch Geldstrafen (3. 9. 27-38). bis zur Todesstrafe durch Ertränken bei Beschädigung oder Zerstörung von Staudämmen (4.11.17).<sup>239</sup>

„No one irrigating his field from a reservoir or tank shall cause danger to the ploughed or sown field of another. {3.9.27}

The water from a lower tank shall not submerge a field fed from a higher tank built earlier. A higher tank shall not prevent the filling up of a lower tank, except when the latter has not been in use for three years. {3.9.29,30}

No one shall:

- (a) let water out of dams out of turn;
- (b) obstruct, through negligence, the [rightful use of water by others];
- (c) obstruct a customary water course in use;
- (d) make a customary water course unusable [by diverting the water];
- (e) build a dam or a well on land belonging to someone else or

sell or mortgage, directly or indirectly, a bund or embankment built and long used as a charitable public undertaking except when it is in ruins or has been abandoned. {from 3.9.38; 3.10.1,2}<sup>240</sup>

Der Bau von Staudämmen gehört wie der Bau von militärischen Anlagen, Bergbauminen und Handelsrouten zu den Gemeinschaftsunternehmen („*joint undertakings*“) des Staates.<sup>241</sup> Es sei notwendig, Wasserreservoir anzulegen, damit aufgestautes Wasser für kontinuierliche

---

<sup>238</sup> Kautilya, S. 231

<sup>239</sup> vgl. o.c., S. 232/233

<sup>240</sup> o.c.: S. 232

<sup>241</sup> o.c., S. 622 (7. 12.1

Bewässerung zur Verfügung steht (7.14. 21,22). Besser sei es, einen Fluß durch einen Damm aufzustauen als das Wasser durch einen Kanal einem Stausee zuzuführen. Beim Eindämmen von Flüssen, sollte jener bevorzugt werden, der ein größeres Gebiet bewässert (7. 12. 45).

### ***Der wirtschaftliche Dirigismus im Arthaśāstra***

Das Land und die meisten Bodenschätze gehören primär zum öffentlichen Sektor, wobei alles Neuland, die Wälder und die natürlichen Wasserressourcen staatliches, das heißt königliches Eigentum sind, ebenso wie die Staatsmonopole Bergbau und Salzgewinnung. Neue Straßen sollen zur Erschließung der Bodenschätze, des Neulandes und für militärische Zwecke (Aufmarschwege) gebaut werden. Hatten „zur Zeit des Buddha noch reiche Kaufleute und Grundbesitzer eine wichtige und geachtete Rolle gespielt, dominiert (im Staatslehrbuch des Kautilya) die staatliche, d.h. königliche Wirtschaft auf gewaltsame Weise.“<sup>242</sup> Händler und Kaufleute genießen kein Ansehen. Sie werden mit Mißtrauen betrachtet und ständig überwacht. „Merchants... are all thieves, in effect, if not in name; they shall be prevented from oppressing the people“ (4. 1 65). Man mißtraut ihnen, weil sie mittels Kartelle die Preise festsetzen (4. 2. 19), exzessive Profite machen (4. 2. 28-29) oder mit gestohlenem Gut dealen (4.6. 3-6). Staat und Wirtschaft werden nicht getrennt, privatwirtschaftliche Initiative weitgehend unterdrückt (Ausnahme: z.B. Bau und Instandhaltung von kleindimensionierten Bewässerungsanlagen). Die Wirtschaft wird gegängelt und staatlich kontrolliert.

### ***Die Kontrolle der Gesellschaft***

Zwar hat der Herrscher aus dem Dharma resultierende Pflichten, doch kann er von niemandem zu deren Erfüllung gezwungen werden. Das *Dharma* (Recht und Moral) wird pragmatisch dem *Artha* (politischer Nutzen) untergeordnet und kommt nur in moralischen Appellen zum Ausdruck, die letztlich jedoch nur deklamatorischen Charakter haben und in der politischen Realität meist wirkungslos verhallen. Wenn es dem politischen Nutzen und der Machterhaltung dient, empfiehlt Kautilya den skrupellosen Einsatz von Methoden wie Meuchelmord, Attentat und Giftmord. „Die stille <Strafgewalt> (*tūsnīmdanda*) gehört zu den bedenklichsten Begleiterscheinungen des Despotismus, nicht nur des orientalischen.“<sup>243</sup> Machtpolitik zugunsten der Staatsräson genießt höchste Priorität. Wenn es um die Vernichtung eines Feindes geht, so kann dies auch auf Kosten hoher Menschenverluste geschehen.<sup>244</sup> Der

---

<sup>242</sup> Embree/Wilhelm, a.a.O. S.73

<sup>243</sup> o.c.: S. 77

<sup>244</sup> vgl. Kautilya, *Arthaśāstra*, o. c. : S. 541 (7.13.33)

Nutzen des Staates (d. h. des Königs) steht im Zentrum des Interesses und nicht der Nutzen der Menschen. Auch wenn Kautilya stets die Bedeutung einer blühenden Wirtschaft für die Wohlfahrt des Landes betont, so meint er doch eine staatlich gelenkte, zentralistische Wirtschaft, die unter Erstickung jeder Privatinitiative nur als Mittel zum Zweck des Machterhalts und der territorialen Expansion dient.

### ***Kautilyas Staatsmodell zeigt viele Züge der „Orientalischen Despotie“ Wittfogels***

Es entsteht das Bild eines zentralistischen Verwaltungsstaates, der in auffallender Weise der von Wittfogel beschriebenen „Hydraulischen Despotie“ gleicht und zahlreiche seiner Thesen bestätigt: Ein umfassender, übermächtiger Staat dominiert alle gesellschaftlichen Bereiche (*These 3: Primat des Staates über die Gesellschaft und These 4: Primat des Staates über die Wirtschaft*). Mit Hilfe einer umfangreichen Bürokratie (*These 9 : Bürokratische Herrschaft*) und unter exzessiver Anwendung von Zwang und Strafe (*These 24: Terror als konstitutives Element in der hydraulischen Despotie*) herrscht ein absoluter Monarch, dem keine Verfassung irgendwelche formelle (gesetzliche) Schranken setzt (*These 16: Das Fehlen wirksamer konstitutioneller Schranken*) und keine unabhängige gesellschaftliche Korporation Paroli bietet: Keine unabhängige Autorität begrenzt die Macht des Despoten. Gesetzgebende, ausführende und richterliche Gewalt liegen in der Hand des Autokraten (*Machtkonzentration in der Autokratie; Die totale Macht des Herrschers*), dessen absolute Macht weder durch autonome gesellschaftliche Kräfte, seien es auf nationaler Stufe organisierte Verbände, Zünfte, noch durch eine selbstbewußte Aristokratie beschränkt wird (*Das Fehlen wirksamer gesellschaftlicher Gegengewichte*). „Hier verrät sich kein Ansatz zu feudalistischen Verhältnissen.“<sup>245</sup> Weder mächtige Territorialfürsten, noch eine auf nationaler Ebene agierende Ständevertretung begrenzen die Macht des Herrschers, der auch nicht von einer unabhängigen Kirche in die Schranken gewiesen werden kann (*These 15: Das Fehlen einer autonomen Kirche*). Kein päpstlicher Bannstrahl und keine Exkommunikation drohen einem tyrannischen König. Dagegen instrumentalisiert der Autokrat die Religion für politische Ziele. Der Versuch, mit Hilfe des alle staatlichen und gesellschaftlichen Bereiche erfassenden Spionagesystems eine völlige Kontrolle des Volkes zu erreichen, läßt totalitäre Ansätze erkennen, und geht sogar über die von Wittfogel beschriebenen Kontrollen hinaus (*These 20; Weitgehende, aber keine totale polizeiliche und militärische Kontrolle*). Wittfogels „Bürokratiehypothese“, wonach in der

---

<sup>245</sup> Embree / Wilhelm (1967), S. 76

orientalischen Gesellschaft die Bürokratie die herrschende Klasse ist, wird angesichts der Übermacht des privilegierten Beamtenapparates im Arthaśāstra-Staat gestützt. Allerdings ist totale Kontrolle laut Wittfogel keine notwendige Voraussetzung für den Bestand der agrar-managerialen Despotie, die ihrem Wesen nach stark genug ist, allen inneren und äußeren Angriffen zu widerstehen. Die monozentrische „semi-manageriale“ Despotie kann totale politische Macht ausüben, ohne dabei eine totale ökonomische, gesellschaftliche und ideologische Kontrolle durchzusetzen.<sup>246</sup>

Auch wenn es problematisch ist, das Arthaśāstra als reales Abbild des Maurya-Staates zu betrachten (s. u.), so spiegelt es doch einige wesentliche Strukturen der indischen Monarchien jener Zeit wider, Strukturen, die unabhängig von der Größe der jeweiligen Monarchie sowohl im imperialen Maurya-Großreich, als auch in den kleinen Königreichen des indischen Subkontinents anzutreffen waren: das System der Autokratie, die hierarchische Bürokratie und der Zentralismus. La Vallées-Poussin schreibt: „Le roi, dans certain sens, est souverain absolu: il doit respecter toujours les us et coutumes, les lois des castes et des clans, le Dharma; mais il est le maitre...Mais l'empire Maurya est paternel....L'Empire Maurya était vraiment un empire, fortement centralisé...“<sup>247</sup> Laut La Vallées-Poussin war das Maurya-Reich vom Typus her „ohne Zweifel ein mongolisches (sic) Reich, ein fiskalischer Organismus, der mächtig florierte dank seines wirtschaftlichen Managements, dank der Straßen, der Zölle, der Urbarmachung von Agrarland durch künstliche Bewässerung, dank der natürlichen Unterwürfigkeit der Bauern und des Eifers der Beamten, welche der Motor des Systems, der König, antreibt.“<sup>248</sup>

### **Das Arthaśāstra als historische Quelle**

Auf die Problematik des Arthaśāstra als historische Quelle anspielend schreibt Heinz Bechert: „In der Tat bespricht Kautilya eine große Anzahl von Themen, die in den Dharmaśāstras nicht behandelt werden. Was jedoch die gemeinsamen Themen angeht, so scheinen in beiden Fällen nahezu dieselben Voraussetzungen zu gelten, und auch für das Arthaśāstra gilt

---

<sup>246</sup> Obwohl Wittfogel das Arthaśāstra häufig zur Bekräftigung seiner Thesen heranzieht, übergeht er das von Kautilya empfohlene allumfassende Spionagesystem, das eine totale Kontrolle aller gesellschaftlichen Sektoren anstrebt. Die vollständige staatliche Erfassung und Kontrolle des Individuums reserviert Wittfogel für die totalitären Systeme der Moderne. (These 20.1)

<sup>247</sup> Louis De La Vallées-Poussin, *L'Inde Aux Temps des Mauryas*, Paris 1930, S. 73/74

<sup>248</sup> op. cit. S. 72 (übers. v. Verf.)

die Frage, inwieweit seine Angaben eine reale oder ideale Bedeutung haben. Vieles spricht dafür, daß Dharmaśāstra wie auch Arthaśāstra in erster Linie Ideal-vorstellungen entwickeln. Sie präsentieren eine Reihe von Grundprinzipien, die in der gesamten Literatur nahezu identisch sind. Auf diese Prinzipien werden mehr oder weniger ausgearbeitete Systeme aufgebaut.<sup>249</sup> Wittfogel hat das Arthaśāstra als wichtige Quelle benutzt und mehrere seiner Thesen mit Zitaten aus diesem indischen „Staatslehrbuch absoluter Herrschaft“ gestützt.<sup>250</sup> Er hielt den dort beschriebenen Staat offenbar für ein reales Abbild historischer Reiche. Zwar erinnert der Bericht des Megasthenes, der das Reich des Candragupta als einen bürokratischen Zentralverwaltungsstaat schildert, an viele Züge im Kautilya-Staat. Auch die von Kautilya beschriebene administrative Gliederung des Neulandes hat eine „auffallende Ähnlichkeit mit späteren Systemen, die uns namentlich durch südindische Inschriften bekannt geworden sind...In diesen späteren Systemen wird das gesamte Land in ähnliche Verwaltungsbezirke aufgeteilt wie das Neuland im *Arthaśāstra*.“<sup>251</sup> Dennoch geht es nicht an, das Arthaśāstra als reale Abbildung des Maurya-Großreiches zu betrachten, denn es bezieht sich offenbar auf ein in viele Königreiche geteiltes Indien: „D’ailleurs l’Arthaśāstra n’envi-sage que de petits états, de très petits états, et se rapporte semble-t-il, à une Inde fragmentée, nos pas à l’Inde impériale des Mauryas.“<sup>252</sup> Kautilya beschreibt lehrbuchartig „eher seine eigenen Erfahrungen und die Maximen des politischen Handelns der vorangegangenen Perioden, als ein getreues Bild der Politik des Maurya-Großreiches zu entwerfen.“<sup>253</sup> Inwieweit das im Arthaśāstra empfohlene Staatsmodell tatsächlich real existierte oder ob es sich nur um ideale Vorschriften handelte, ist nicht völlig geklärt.

Da es sich beim Arthaśāstra vermutlich nicht um die Beschreibung realer historischer Staaten handelt, sondern um ein Staatslehrbuch, d. h. um ein theoretisches Werk, ist das Arthaśāstra als geschichtliches Quellenwerk von höchst fragwürdigem Nutzen und die auf ihm fußenden Belege Wittfogels von zweifelhaftem Wert. Mit anderen Worten: weil Wittfogel viele von ihm postulierten Charakteristika der Orientalischen Despotie mit dem Arthaśāstra belegt,

---

<sup>249</sup> Heinz Bechert/Georg von Simson (Hrsg.), *Einführung in die Indologie*, Darmstadt 1993, 2. durchgesehene und erweiterte Aufl., S. 180

<sup>250</sup> „Hier wie auch sonst benutze ich das Arthaśāstra als eine der wichtigsten Quellen für die Einrichtungen des Indiens der Hinduzeit“ (Wittfogel, OD, S. 107). Vgl. auch OD, S. 51, 64f, 82, 89, 95, 103, 107, 110-113, 116, 145, 149, 182, 192, 193, 207, 211, 376

<sup>251</sup> Embree/Wilhelm, (1967), S.75

<sup>252</sup> Louis De La Vallées-Poussin, *L’Inde Aux Temps des Mauryas*, Paris 1930, S. 71

<sup>253</sup> Kulke/Rothermund, *Geschichte Indiens*, a.a.O., S. 82

aber es festzustehen scheint, dass das Arthaśāstra eine Staatstheorie bzw. ein „ideales“ Staatsmodell konzipiert und keinen realen indischen Staat beschreibt, muss gefolgert werden, dass die diesbezüglichen Thesen Wittfogels auf tönernen Füßen stehen. Von der irrigen Annahme ausgehend, dass das Arthaśāstra reale sozio-politische Verhältnisse wiedergibt, untermauerte er einige seiner Thesen möglicherweise nicht mit empirischen Fakten, sondern stützte sie auf die Maximen einer in einem Staatslehrbuch formulierten „idealen“ Theorie, bzw. einem „idealtypischen“ Staatsmodell. Oder anders formuliert: er untermauert seine Thesen nicht mit Empirie, sondern mit einer Theorie, was die Validität der betreffenden Thesen bezüglich Indien untergräbt. Doch dies entwertet m. E. diese Thesen nicht generell, da grundsätzlich die Möglichkeit, ja die Wahrscheinlichkeit besteht, dass Kautilya seine politischen Lehren an Hand realer indischer Staaten konzipierte und viele Elemente aus historischen Königreichen abstrahiert hat. Im übrigen tut dies Wittfogels Argumentation auch deshalb kaum Abbruch, weil er seine Thesen auf eine breite Basis stellt, d. h. sie mit seinem transepochalen und interdisziplinären Ansatz mit umfangreichem Datenmaterial aus verschiedenen Kulturen belegt, wovon die indische allerdings eine sehr wichtige ist. Deshalb müssen seine speziell für Indien postulierten, mit dem Arthaśāstra belegten Thesen mit großer Skepsis betrachtet werden.<sup>254</sup> Doch unabhängig von der Relevanz der wittfogelschen Thesen für Indien ist es für vorliegende Untersuchung ausschlaggebend, dass Kautilyas Lehre pragmatischer Regierungskunst in den theravādabuddhistischen Reichen Südostasiens rezipiert wurde und das Staatsverständnis vieler Monarchen nachhaltig geprägt hat.

Auch wenn viele Autoren zu Recht davor warnen, das Arthaśāstra kritiklos als Abbild des Maurya-Staates zu betrachten, so ist dennoch „dieses Staatslehrbuch für den Historiker von unschätzbarem Wert, wenn er es als überzeitliches Werk würdigt, als ein eindrucksvolles Dokument des politischen Wollens im alten Indien, als Lehrbeispiel absoluter Herrschaft.“<sup>255</sup>

„Auf alle Fälle ist es das wertvollste Quellenwerk für viele Seiten des altindischen Lebens.“

<sup>256</sup> „Kein Lehrbuch der Politik hat nach dem *Arthaśāstra* die Mittel despotischer Machtpolitik

---

<sup>254</sup> Eine Kritik der Thesen Wittfogels bezüglich Indien kann im Rahmen dieser Arbeit nicht geleistet werden. Ich verweise hier auf die Untersuchung von Irfan Habib, der seine Thesen als einseitig und für Indien unzutreffend zurückweist. (Irfan Habib, „*An Examination of Wittfogels Theory of Oriental Despotism*“, in „*Studies in Asian History, Proceedings of the Asian History Congress*“, 1961, Bombay 1969, S. 378-392)

<sup>255</sup> Embree/Wilhelm, o.c., S. 80

<sup>256</sup> Bashan, W., *The Wonder that was India*, New York 1954, S. 75f.

so offen formuliert.<sup>257</sup> Laut R. Thapar kann das *Arthaśāstra* durchaus als Quellenmaterial für das Maurya-Reich gelten, weil es ein Dokument aus der Maurya-Zeit sei.<sup>258</sup> Zwar enthalte es Quellen aus früheren (und späteren) Perioden, aber der Hauptteil entstamme der Maurya-Zeit. Übereinstimmungen zwischen Aśoka-Edikten und dem *Arthaśāstra* in der Terminologie zeigen, dass die Maurya-Herrscher mit diesem Staatslehrbuch vertraut waren (Thapar: S. 225). „Its importance lies in the fact that it gives a clear methodical analysis of economic and political thought current at that time, and, more than that, its application to existing conditions. In the administration measures of Ashoka we can see a close similarity between the two.“<sup>259</sup> Obwohl Kautilyas Werk in Indien lange Zeit verschollen und vergessen war und erst im 19. Jahrhundert wiederentdeckt wurde, war der Einfluß der *nīti*-Literatur, besonders des *Arthaśāstra*, auf die südostasiatischen Königreiche einschließlich Sri Lankas beträchtlich. Laut Mahāvamsa wurden die ceylonesischen Thronfolger in der Lehre des Kautilya unterwiesen.<sup>260</sup> Parākramabāhu I. ebnete sich seinen Weg zum Königsthron, indem er alle, die sich ihm in den Weg stellten, blutig beseitigen ließ.<sup>261</sup> Nach gewonnener Einheit organisierte er sein Reich als bürokratischen Zentralverwaltungsstaat gemäß den Angaben des *Arthaśāstra*. Entscheidend ist, dass mit dem *Arthaśāstra* den singhalesischen Königen ein Herrschaftskonzept zur Verfügung stand, das die Monarchie als ein autokratisches System begreift, welches dem Herrscher eine absolute, zentrale Machtposition zuweist und ihn gleichzeitig von religiösen Moralgeboten befreit. Dazu schreibt Robert Lingat auf die Skrupellosigkeit Parākramabāhus I. anspielend: „Il y a bien, conformément à la conception brahmanique, une morale des princes indépendante de la morale commune.“<sup>262</sup>

---

<sup>257</sup> Embree/Wilhelm, a.a.O., S.78

<sup>258</sup> Diese Datierung des *Arthaśāstra* ist umstritten. T.R. Trautmann (1971) beschreibt das *Arthaśāstra* als Kompilation mehrerer Autoren aus verschiedenen Epochen. Doch die Datierungsfrage ist von zweitrangiger Bedeutung, wenn man das Werk nicht als deskriptiven, d.h. eine bestimmte Periode authentisch beschreibenden, sondern als normativen Text liest, d.h. als theoretisches Werk: „therefore it can best be used in a comparative sense with other textual sources.“ (R. Thapar, S. 295)

<sup>259</sup> Romila Thapar, *Ashoka and the Decline of the Mauryas*, Delhi 1998, S. 9

<sup>260</sup> Die Chronik vermerkt, dass Parākramabāhu I. in der Staatslehre des *Arthaśāstra* unterrichtet wurde: „He learned easily and quickly from his teachers the various accomplishments. In the numerous books of the Victor (Buddha), in the works on politics, as in that of Kotalla (Kautilya, Anmerkung des Verf.) and others...“(Cūlavamsa II, 64, 2-5)

<sup>261</sup> S. das Kapitel *Die Herrschaft Parākramabāhus I.*

<sup>262</sup> Robert Lingat, *Royautés Bouddhiques – Aśoka et La Fonction Royale a Ceylan*, Paris 1989, S. 145

## 11 VON DER WELTENTSAGUNGS- ZUR WELTVERÄNDERUNGSLEHRE

Wie war es möglich, dass der im Grunde weltabgewandte, asketische Theravāda- Buddhismus in der Geschichte Sri Lankas und anderer Staaten Südostasiens jemals politische Bedeutung erlangen und ein wirksames Sozialethos entwickeln konnte? Wie konnte die buddhistische Religion mit ihrem Hang zu Asketentum und Weltverneinung das politische Herrschaftssystem beeinflussen oder modifizieren, z. B. despotische Tendenzen mildern oder gar verhindern? Wenn ja, welche Elemente der buddhistischen Lehre kamen als Ansatzpunkt für weltliche Aktivitäten in Frage und förderten ein soziales Engagement der Herrscher? Weder die Reinkarnationslehre mit ihrem ehernen Gesetz der Vergeltungskausalität des Karma, noch die buddhistische Geschichtsauffassung mit ihrem archetypischen Grundmuster des zyklischen Entstehens und Vergehens der Welten sind geeignet, politisches Handeln zu stimulieren.<sup>263</sup> Ein Eingreifen des Einzelnen in das Geschehen ist angesichts dieser kosmischen Dimensionen ohnehin müßig, zumal die materielle Welt als Illusion betrachtet wird. Buddha lehrt, der in ihrem Wesen nach als leidvoll definierten menschlichen Existenz durch das Ausschneiden aus dem Kreislauf der Wiedergeburten zu entrinnen. Konsequenterweise erstrebt der Buddhismus als Methodologie zur Selbsterlösung nicht die Weltveränderung, sondern die Weltüberwindung.

### Sozialpolitische Wirksamkeit trotz Weltferne

Da der Buddhismus in seiner ursprünglichen Form nach Weltüberwindung und Weltentsagung strebt, ist es verständlich, dass von dieser Lehre keine innovativen sozial-politischen Impulse ausgehen konnten, welche darauf abzielten, gesellschaftliche Ungerechtigkeiten zu beseitigen. Es handelte sich ja nur um scheinbare Ungerechtigkeiten, die sich dadurch erklärten, dass die in diesem Leben Benachteiligten die Untaten einer früheren Existenz in der gegenwärtigen abbüßten, während die privilegierte Stellung der Mächtigen und Reichen durch die „Tugendverdienste“<sup>264</sup> vergangener Inkarnationen erworben und damit gerechtfertigt schienen. Wichtig in unserem Kontext ist die ideologische Konzeption des *kammarāja*, eines Königs, der aufgrund von Verdienstansammlung in früheren Existenzen absolute Herrschaft

---

<sup>263</sup> Im Anhang zu dieser Arbeit werden einige diesbezüglich relevante Grundbegriffe des Buddhismus näher betrachtet.

<sup>264</sup> Fritz Kern (1956), S. 32

ausübt, womit auch Tyrannei legitimiert werden konnte.<sup>265</sup> Andererseits war es gerade der Karma-Glaube, der buddhistische Herrscher anspornte, durch verdienstvolle Taten, d. h. gute Werke sozialer Fürsorge ihre Inkarnationschancen zu verbessern. Mittels des Karmadogmas konnten soziale Mißstände wie das Kastenwesen religiös legitimiert werden, was der Hinduismus stets getan hat, weshalb dieser Religion eine konservative soziopolitische Grundtendenz zugesprochen werden muß. Auch Buddha hat die sozialen Verschiedenheiten als Folge des Karmas bezeichnet, woraus sich für die Anhänger seiner Lehre zwangsläufig die Vergeblichkeit allen irdischen Bemühens um gesellschaftspolitische Veränderung ergab. „Es lag dem Buddha...fern, etwa zu einer Änderung der Gesellschaftsordnung aufzurufen. Es kam ihm nur darauf an, daß seine Lehre von der Erlösung für alle Menschen bestimmt ist, sein Sangha allen offensteht und in seinem Sangha alle gleich sind.“<sup>266</sup> Dies war jedoch eine tiefgreifende Neuerung. Die Botschaft, dass der Heilsweg allen Menschen - unabhängig von Geburt und Besitz - offenstand, bedeutete eine „demokratische“ Öffnung des Sangha, die im rigiden Gesellschaftssystem des damaligen Indiens vermutlich als revolutionär empfunden wurde. Man kann daher sagen, dass der Urbuddhismus demokratischen Geist atmet, zumal die Verfassung des Sangha nach demokratischen Regeln organisiert ist. Doch hat dieses den altindischen Adelsrepubliken entlehnte demokratische Element (das den Untergang dieser Republiken überlebte) nicht über die Grenzen des Sangha hinweg ins politische System ausgestrahlt.<sup>267</sup>

Der Buddhismus hat mit seinem Streben nach Weltüberwindung keine systematische Herrschaftsideologie zum Zweck pragmatischer Machtausübung hervorgebracht. Diese speiste sich aus den hinduistisch-brahmanischen Quellen der *nīti*-Literatur. Zwar gibt es in der buddhistischen Überlieferung keine dem europäischen „Gottesgnadentum“ vergleichbare ideologische Fundierung monarchischer Herrschaft, doch legitimierten sich die singhalesischen und birmanischen Könige als Schirmherrn des Sangha und Beschützer des Buddhismus. Eine theoretische Grundlegung des Herrschertums fehlt allerdings im orthodoxen (kanonischen) Theravāda-Buddhismus: „Buddhistisches Denken im engeren Sinne auf die Erlösung aus der Vergänglichkeit gerichtet und daher innerhalb dieser Vergänglichkeit entstehende Probleme

---

<sup>265</sup> S. das Kapitel *Der Herrscher als kammarāja*.

<sup>266</sup> Heinz Bechert (1966), S. 8

<sup>267</sup> Allerdings hat sich der buddhistische Modernismus im ceylonesischen Unabhängigkeitskampf auf diese autochthonen demokratischen Elemente berufen, was später die Akzeptanz der Demokratie als politisches System in Sri Lanka erleichtert hat.

ignorierend, (hatte) nie eine Stellungnahme zur politischen Ordnung formuliert. Diese blieb auch in Hināyāna-buddhistischen Staaten...- wenigstens zu einem beträchtlichen Teil - auf ideologischen Elementen des Hinduismus aufgebaut.<sup>268</sup> Da buddhistische Ethik und politische Machtausübung im Grunde inkompatibel sind, wurden das indische Arthaśāstra und die Gesetzbücher des Manu hinzugezogen. Mit Hilfe dieser Rezeption des hinduistischen Rechts im ganzen theravāda-buddhistischen Südostasien wurde der mit buddhistischer Ethik unvereinbare, oft skrupellose Machtpragmatismus vieler hinterindischer Herrscher legitimiert.<sup>269</sup> Wie Max Weber feststellt „entstand damit erstmalig im Buddhismus ein Ansatz einer politischen Theorie: die Gewalt des Weltmonarchen (*tschakravarti*) muß die von allem Welthandel abführende geistliche Gewalt des Buddha ergänzen.“<sup>270</sup>

Dass der Theravāda-Buddhismus in Südostasien trotz seiner ursprünglichen Weltferne eine so hohe sozialpolitische Wirksamkeit entfaltete, verdankt er der Ausnahmegestalt eines indischen Herrschers, Kaiser Aśoka, dessen Missionstätigkeit den Buddhismus auch nach Sri Lanka brachte. Dabei war es vor allem das von Aśoka mit dem buddhistischen Dharma-Ideal in das politische System implementierte ethische Prinzip, das die Staatsgewalt unter die Herrschaft der Moral stellte und mit der Begründung des paternalen Wohlfahrtsstaates sozialpolitische Folgen zeitigte. Weber schreibt, dass mit Aśokas „religiös-pazifistischer Fortwendung“ vom überkommenen Königsethos „die Entwicklung zu einem patriarchalischen ethischen und karitativen Wohlfahrtsstaats-Ideal Hand in Hand ging.“<sup>271</sup>

So waren es zwei miteinander verknüpfte religiöse Grundelemente – das Karma- und das Dharmaprinzip - ,welche zu Kristallisationspunkten für die politische Wirksamkeit des Buddhismus wurden, ersteres, indem es den König auf Grund seiner Tugendverdienste in früheren Inkarnationen als *kammarāja* charismatisch erhöhte und seine Position als souveränen Autokraten legitimierte, letzteres, indem es den Monarchen als *dhammarāja* dem Moralgesetz unterwarf und zum Garanten einer gerechten politischen Ordnung machte.

---

<sup>268</sup> E. Sarkisyanz, *Rußland und der Messianismus des Orients*, Tübingen 1955. S.330

<sup>269</sup> vgl. E..Sarkisyanz, *Zur buddhistischen Geistesgeschichte des birmanischen Sozialismus* in SAE-CULUM, Bd.15 1964, S.261

<sup>270</sup> Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. II, Tübingen 1923, S. 256

<sup>271</sup> op.cit., S. 256/7

## 12 DER BUDDHISTISCHE IDEALKAISER AŚOKA

Die neben der Arthaśāstra-Regierungslehre zweite indische Traditionslinie, welche das singhalesischen Königtum maßgeblich beeinflusst hat, ist der Aśoka-Buddhismus. Es war der buddhistische „Idealkaiser“ Aśoka, dem es mit seiner Dhamma-Politik gelang, Politik und Religion, Macht und Moral miteinander zu versöhnen. Damit schuf er ein Gegenmodell zum „machiavellistischen“ Arthaśāstra-Staat. Sein von ihm entwickeltes Konzept des Wohlfahrtsstaates hat die südostasiatischen Monarchien nachhaltig geprägt und ein buddhistisches Sozialethos begründet, das gemeinnützige staatliche Einrichtungen hervorgebracht hat, lange bevor christliche Sozialethik in Europa wirksam wurde. Zwei fundamentale religiöse Grundprinzipien, das Dhamma-Ethos und die Karmalehre, sollten dabei eine besondere Rolle spielen. Da der Aśoka-Buddhismus in Sri Lanka und anderen Ländern Südostasiens modellhaft wirksam wurde und dieser buddhistische Monarch vielen Königen als Vorbild diente, ist es notwendig, auf diese außergewöhnliche Herrschergestalt näher einzugehen.

Der Beginn von Aśokas Herrschaft (Regierungszeit 268-233 v.Chr.) scheint sich ganz im Stile eines <orientalischen Despoten> im Sinne Wittfogels mit einem Machtkampf vollzogen zu haben (vgl. These 26). Um auf den Thron zu kommen, soll er der Legende nach einige seiner Brüder umgebracht haben. Der dynastische Brudermord war - wie der Vatermord - wegen der oft unzulänglich geregelten Thronfolge in orientalischen Monarchien nichts Ungewöhnliches und wird häufig dokumentiert. Da Aśoka nicht der Kronprinz war, ist nicht auszuschließen, dass er mit Gewalt die Herrschaft errungen hat. Auch werden von ihm begangene Greuelthaten berichtet: So ließ er angeblich fünfhundert seiner Haremsfrauen, die ihn wegen seiner Häßlichkeit beleidigt hatten, verbrennen, was ihm den Beinamen „der wütende Aśoka“ (*Candaśoka*) eintrug. Außerdem soll er nach dem Bericht des chinesischen Pilgers Fa-hsien eine irdische Hölle (*naraka*) gebaut haben, die, als mit Mauern umgebener paradisischer Garten getarnt, Neugierige anlockte, die dann dort gefoltert und getötet wurden.<sup>272</sup> Dies alles entspricht voll dem von Wittfogel gezeichneten Bild eines grausamen orientalischen Despoten, dessen Machtvollkommenheit nicht selten in Willkürherrschaft und blutige Tyrannei ausartete. Doch der historische Wahrheitsgehalt solcher Überlieferungen ist äußerst zweifelhaft, denn diese meist in buddhistischen Quellen berichteten Greuelthaten und Grausamkeiten Aśo-

---

<sup>272</sup> James Legge (Hrsg.), *A RECORD OF BUDDHIST KINGDOMS, Being an Account by the Chinese Monk Fa-Hien of his Travels in India and Ceylon*, New York/London 1965, S.91,92)

kas sind vermutlich nur Erfindungen zu dem Zweck, die spätere Bekehrung des Königs in um so hellerem Glanz erstrahlen zu lassen, „um die Spanne zwischen dem Bösen, was er vor seiner Bekehrung tat und dem Guten, das er später vollbrachte besonders augenfällig“<sup>273</sup> zu machen. Auch soll Aśoka in jungen Jahren ein sinnenfreudiges Leben geführt habe und daher <*Kāmaśoka*> genannt worden sein, ein Beiname, der im gewollten Kontrast zu seinem späteren, <der fromme Aśoka> (*Dharmaśoka*), steht. Legenden vom Charakterwandel eines „grausamen Saulus zum wohltätigen Paulus“ sind auch in anderen Religionen anzutreffen. Sie sollen vor allem die sittlich reinigende Wirkung der Bekehrung zum rechten Glauben demonstrieren und kommen daher als historische Quelle nicht in Betracht. Möglicherweise spiegeln diese Legenden aber als historische Reminiszenz Aśokas Rolle als grausamer Kriegsherr in seinem Feldzug gegen das Kalingareich, das er in einem blutigen Eroberungskrieg seinem Großreich einverleibt hat. Der Enkel Candraguptas hatte von seinem Vater Bindusāra ein riesiges Reich geerbt, eine „Groß-Despotie“<sup>274</sup>, die bis auf das Kalinga- Territorium und den Südzipfel fast den gesamten indischen Subkontinent umfaßte. Gemäß Kautilyas Rat im Arthaśāstra, im Falle der eigenen militärischen Überlegenheit die stets gefährlichen Nachbarstaaten anzugreifen und zu schwächen („Der Nachbarstaat ist der natürliche Feind“), beschloss Aśoka, sein Reichsgebiet zu arrondieren und das Kalingareich zu erobern. Fritz Kern schreibt: „Candraguptas Enkel war früh zum Meister der überlieferten Staatskunst gereift; er mußte die unablässige Arbeit des Despoten leisten.“<sup>275</sup>

Aśokas Damaskuserlebnis war offenbar dieser großer Feldzug gegen das Kalingareich, beschrieben in seinem 13. Felsenedikt, in welchem er das Blutvergießen und Töten in seinen Eroberungskriegen tief bereut. Es zählt „zu den eindruckvollsten und menschlichsten“ Dokumenten der Weltgeschichte, „eine Sternstunde der Menschheit und Menschlichkeit.“<sup>276</sup> Die in Stein gemeißelte Inschrift verkündet:

„Acht Jahre nach seiner Königsweihe eroberte der Göttergeliebte, der König Piyadassi, Kalinga. Einhundertfünfzigtausend Menschen wurden deportiert, hunderttausend wurden getötet und viele Male mehr starben. Nachdem Kalinga annektiert worden war, war der Göttergeliebte sehr ernsthaft vom *Dhamma* eingenommen, liebte den *Dhamma* und lehrte den *Dhamma*. Wegen der Eroberung von Kalinga fühlte der Göttergeliebte Reue, denn wenn ein noch nicht

---

<sup>273</sup> A.T.Embree/F.Wilhelm, *Indien - Geschichte des Subkontinents*, a.a.O., Frankfurt 1990, S. 84

<sup>274</sup> Fritz Kern (1956), S. 16

<sup>275</sup> op. cit. S. 21

<sup>276</sup> Embree/Wilhelm, a.a.O. , S. 86

erobertes Land erobert wird, ist das Morden, der Tod und die Deportation der Menschen außerordentlich betrüblich für den Göttergeliebten und lastet schwer auf seiner Seele...<sup>277</sup>

Aśoka schmerzt es besonders, dass auch unschuldige und rechtschaffene Menschen - Brahmanen, Asketen und Anhänger verschiedener Religionen - in diesem Krieg leiden mußten. Seine Reue geht so weit, dass selbst die Tötung oder Deportation nur eines Bruchteils derer, die in diesem Feldzug starben, schwer auf seinem Gewissen lastet: „Therefore the killing, death or deportation of a hundredth, or even a thousandth part of those who died during the conquest of Kalinga now pains Beloved-of-the-Gods.“<sup>278</sup> Konsequenz setzt er seine Reue in die Tat um und schwört der Kriegsgewalt endgültig ab: „Now it is conquest by Dhamma that Beloved-of-the-Gods considers to be the best conquest“ (ibid.).

Diese durch buddhistische Ethik verursachte moralische Kehrtwendung Aśokas mit dem in seinen Felsedikten<sup>279</sup> vielfach erklärten Willen, von nun an entsprechend dem Dhamma zu regieren, war für das theravādabuddhistische Südostasien von außerordentlicher Bedeutung, denn mit der Verkündung und Praktizierung des Dhamma-Ideals wurde durch Kaiser Aśoka die Tradition eines buddhistischen Idealherrschers begründet, der die staatliche Verantwortung für das Wohlergehen aller Menschen auf der Basis eines universalen Sittengesetzes (Dhamma)<sup>280</sup> übernahm und Gewaltlosigkeit zum Herrschaftsprinzip erhob. Dieses von Aśoka begründete Ideal eines buddhistischen Königtums widerspricht nicht nur dem Geist des Arthaśāstra, es widerpricht seinem Wesen und Ethos nach auch diametral dem von Wittfogel gezeichneten Bild des hydraulischen Despoten, der mittels Terror, Unterdrückung und Ausbeutung der Untertanen nur sein eigenes „zweckrationales Optimum“ verfolgt. Dies soll im Folgenden gezeigt werden.

---

<sup>277</sup> zitiert nach Embree/Wilhelm, a.a.O., S. 86

<sup>278</sup> 13. Felsenedikt (zitiert nach V.S. Dhammika, *The Edicts of King Ashoka*, An English rendering by Ven. S. Dhammika, Kandy, Sri Lanka 1993, DharmaNet Edition 1994, S. 8)

<sup>279</sup> Aśoka ist der erste indische Monarch, der im Stile ägyptischer, assyrischer und achämedischer Herrscher „seine Taten und Anordnungen in zahlreichen Felsen- Höhlen- und Säuleninschriften zu verewigen bemüht war.“ (Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, a.a.O., S. 256)

<sup>280</sup> Dabei ist <Dhamma> das unerschaffene, ewige Weltgesetz, das sich gleicherweise in Natur und Moral offenbart. Es hält nicht nur die Ordnung im Kosmos aufrecht, sondern schreibt allen Lebewesen von den Göttern bis zu den Pflanzen ihre Aufgaben und ihr richtiges ethisches Verhalten vor. Die universelle Kausalität des Dhamma umfaßt also sowohl den Bereich der Natur als auch den der Moral. Es beinhaltet die Quintessenz der buddhistischen Lehre.

### *Die Verkündung des Dhamma-Ideals*

Worin besteht Aśokas Dhamma-Konzept? Im zweiten Säulenedikt definiert er das Dhamma mit folgenden Worten: „The practices of *Dhamma* are meritorious. But what does *Dhamma* consist of? It consists of the least amount of sin, many virtuous deeds, compassion, liberality, truthfulness and purity.“<sup>281</sup> Im siebten Säulenedikt, wo er seine Absicht, das Dhamma unter den Menschen zu fördern, verkündet, wird diese Definition ergänzt. Dort heißt es: „Beloved of the Gods, King Piyadasi, speaks thus: Dhamma is good, but what constitutes Dhamma? (It includes) little evil, much good, kindness, generosity, truthfulness and purity.“<sup>282</sup> Im elften großen Felsenedikt konkretisiert er sein Dhamma-Konzept folgendermaßen: „There is no gift comparable to the gift of *Dhamma*, the sharing of *Dhamma*, fellowship of *Dhamma*. And this is – good behaviour towards slaves and servants, obedience to mother and father, generosity towards friends, acquaintances, and relatives and towards sramanas and brahmanas, and the abstention from killing living beings“ (ibid.). Aśokas „letzte Definition des Dharmas, dessen inneres wie äußeres Wachstum <hier und im Jenseits Gewinn> bringt, lautet: <Mitgefühl (*dayā*), Freigebigkeit (*dāne*), Wahrhaftigkeit (*sacce*), Lauterkeit (*socave*), Milde (*maddave*), Heiligung (*sādhave*).“<sup>283</sup>

Es wird deutlich, dass sein Dhamma-Konzept auf den ethischen Prinzipien des Buddhismus beruht, wie sie z. B. in Sigalavāda-Sutta (No.31 der Dīgha-Nikāya des Pāli Kanons) niedergelegt sind.<sup>284</sup> Im vierten großen Felsenedikt verkündet Aśoka stolz den Erfolg seiner Dhamma-Politik: „Through his (Aśoka’s) instruction in *Dhamma*, abstention from killing and non-injury to living beings, deference to relatives, brahmanas..., obedience to mother and father, and obedience to elders have all increased as never before centuries.“<sup>285</sup>

### *Die Begründung des buddhistischen Wohlfahrtsstaates*

„All men are my children. What I desire for my children, and I desire their welfare and happiness both in this world and the next, that I desire for all men.“<sup>286</sup> Mit diesen berühmten, in verschiedenen Edikten verkündeten Sätzen begründet Aśoka den paternalen Wohlfahrtsstaat

---

<sup>281</sup> Zitiert nach D.C. Ahir, a.a.O., S 70

<sup>282</sup> Zweites der sieben Säulenedikte in *The Edicts of King Ashoka*, An English rendering by Ven. S. Dhammika, Kandy Sri Lanka 1993, DharmaNet Edition 1994, S. 11

<sup>283</sup> Fritz Kern, a.a.o., S. 102

<sup>284</sup> vgl. D.C. Ahir, a.a.O., S 71

<sup>285</sup> Zitiert nach D.C. Ahir, a.a.O., S 69f

buddhistischer Provenienz. In seinen Fels- und Säuleninschriften betont der Herrscher immer wieder, dass er gemäß dem Dhamma regieren und seine Untertanen bei der Erlösung durch die Verkündigung der Sittenlehre des Dhamma unterstützen wolle: „To govern according to Dhamma, to administer according to Dhamma, to protect according to the Dhamma.“<sup>287</sup> Aber im Gegensatz zum kanonischen Buddhismus, der Weltentsagung und Weltüberwindung lehrt, legt der Aśoka-Buddhismus den Akzent auf die soziale Tat und leitet aus dem Dhamma-Konzept eine Selbstverpflichtung des Herrschers für gemeinnütziges Handeln ab. So tradiert der Aśoka-Buddhismus das Ideal eines buddhistischen „Wohlfahrtsstaates“, der die materiellen Voraussetzungen für das Streben nach dem Nirwana schaffen soll. Das wird im siebten Säulenedikt explizit verkündet: „Beloved-of-the-Gods, King Piyadasi, says: Along roads I have had banyan trees planted so that they can give shade to animals and men, and I have had mango groves planted. At intervals of eight //krosas//, I have had wells dug, rest-houses built, and in various places, I have had watering-places made for the use of animals and men. But these are but minor achievements. Such things to make the people happy have been done by former kings. I have done these things for this purpose, that the people might practice the Dhamma.“<sup>288</sup> Viel früher als irgendwo sonst in der Welt und lange bevor sich das Christentum öffentlicher Sozialarbeit annahm, war Aśoka bestrebt, durch Werke öffentlicher Fürsorge seinen Untertanen die Heilssuche zu erleichtern und leitete aus der buddhistischen Ethik des Dhammas eine Verpflichtung zum sozialen Engagement als oberste Herrschertugend ab (s. u.).

### **Der Universalismus des Dhamma-Konzeptes und das Gebot der Toleranz**

Der Geist des Buddhismus ist von Toleranz geprägt. Grundsätzlich verzichtet er auf den Anspruch der Absolutheit und Ausschließlichkeit. Dies war von Vorteil, als es galt, das riesige, durch Eroberungen gewonnene Reich innerlich zu festigen und mit vielen Glaubensrichtungen friedlich zu koexistieren. Da das dem Staatskonzept Aśokas zu Grunde liegende Dhamma-Prinzip seinem Wesen nach getragen ist von der Idee der Toleranz, wurde ein harmonisches Zusammenleben von Hindus, Buddhisten und Jainas in seinem Großreich erleichtert. In einem seiner Edikte verkündet der Herrscher: „The king, the friend of the gods,....

---

<sup>286</sup> 2. Kalinga Felsenedikt (zitiert nach S. Dhammika)

<sup>287</sup> 1. Säulenedikt; zitiert nach Jules Bloch, *Les inscriptions d'Aśoka* (Collection Emile Sénart, Vol. VIII, Paris 1950, pp. I6Ia, I6Ib: „dhammena sukhiyana dhammena getti ti“)

<sup>288</sup> 7. Säulenedikt, (z. n. Dhammika): S. 12 (Hervorhebung vom Autor)

honors all sects... by liberality as well as by various honors...“<sup>289</sup> Natürlich wurde diese Koexistenz auch dadurch erleichtert, dass es sich hierbei um verwandte Religionen handelt, die wesentliche Glaubensgrundsätze wie die Dhamma- und Karmalehre gemeinsam haben. Andere Religionen werden von Aśoka nicht nur toleriert, sondern ihre Ausübung ausdrücklich gutgeheißen: „King Piyadasi desires that all religions should reside everywhere, for all of them desire self-control and purity of heart...“ (5. Felsenedikt). Im 12. Felsenedikt, das mit Fug und Recht als „Toleranzedikt“ bezeichnet werden kann, ermuntert er Anhänger anderer Religionen zur Praktizierung ihres Glaubens und versichert sie seiner Hochachtung: „King Piyadasi honors both ascetics and the householders of all religions...There should be growth of all essentials of all religions...“<sup>290</sup> Aśoka behandelte alle Religionen gleich und gewährte allen Glaubensgemeinschaften unparteiisch Schutz. Ausdrücklich ermahnt er alle Glaubensrichtungen zur Toleranz und empfiehlt Zurückhaltung bei der Ausübung der eigenen Religion. „Growth in essentials<sup>291</sup> can be done in different ways, but all of them have as their root restraint in speech, that is, not praising one’s own religion, or condemning the religion of others...Whoever praises his own religion, due to excessive devotion, and condemns others... only harms his own religion.“<sup>292</sup> Er befürwortet den Kontakt der Religionen untereinander und den Austausch ihrer Ideen, deren „Essentials“, d. h. deren zentrale sittliche Grundsätze er offenbar mit dem Dhamma für identisch hielt. Darin war er seiner Zeit weit voraus. In der Übersetzung von D. C. Sircar lauten diese entscheidenden Sätze so: „Therefore restraint in regard to speech is commendable because people should learn and respect the fundamentals of one another’s Dharma. This indeed is the desire of the Beloved of the Gods that persons of all sects become well-informed about the doctrines of different religions and acquire pure knowledge...there should be growth of the essentials of Dhamma among men of all sects.“<sup>293</sup> Obwohl Aśoka gläubiger Buddhist war, gründete seine Regierung auf säkularen Idealen. D.C. Ahir vermutet, dass das in der indischen Verfassung verankerte Konzept des Säkularismus von den Verfassungsvätern aus den Edikten Aśokas abgeleitet wurde. Er zitiert Nehru, der in der verfassunggebenden Nationalversammlung Indiens als säkularen, aber nicht irreligiösen

---

<sup>289</sup> Ashokas 12. Felsedikt: zitiert nach Bloch, a.a.O. S. 154

<sup>290</sup> 12. Felsenedikt, zitiert nach Ven. S. Dhammika, a.a.O., S.7

<sup>291</sup> Unter „essentials“ (//saravadi//) verstand Aśoka wahrscheinlich die ethischen Fundamentalnormen aller Religionen.

<sup>292</sup> *ibid.*

Staat bezeichnet habe und der ein großer Verehrer von Aśoka gewesen sei.<sup>294</sup> Abschließend stellt Ahir, auf Aśokas Vermächtnis der Toleranz hinweisend fest: „In fact (Aśoka’s) policy was marked by utter elimination of aggressive nationalism on the political level and fanaticism on the religious plane. Verily, the concept of secularism is yet another legacy of Aśoka the Great.“<sup>295</sup>

Politisch weitsichtig vermied es Aśoka, in seinen Inschriften das Dhamma-Sittengesetz mit dem Buddhismus zu identifizieren. Seine Felsedikte erwähnen niemals ausdrücklich das Nirvāna, das Ziel der buddhistischen Philosophie, und auch der Buddhismus als solcher findet kaum Erwähnung. Hier zeigt sich, wie es dieser buddhistische „Idealkaiser“ verstand, Staatsräson und Moral miteinander zu verknüpfen, eine Synthese, welche keinem seiner Nachfolger mehr in dieser Form gelingen sollte. Über die sittlich läuternde Wirkung auf Herrscher, Beamte und Untertanen hinaus diente die Verkündigung des Dhamma-Konzeptes auch imperialen Zwecken: Es schuf eine „ideologische“ Grundlage für das neu eroberte Großreich, denn die Universalität des Dhamma-Konzeptes lieferte das einigende Band für die vielen verschiedenen Glaubensrichtungen und ethnischen Gruppen in Aśokas Imperium; es diente der Versöhnung mit den eroberten Völkerschaften und schuf die Basis für ein friedliches Zusammenleben. „The universality of the Dhamma concept underlying Ashoka’s imperial ideology permitted to accommodate within it the essence of all local beliefs and practices of the India of that time. Thus, the imperial unity of India realized by Ashoka reflects...the moral universality of the Dhamma as ethical, natural and rational norm of his inscriptions.“<sup>296</sup> Seine Nachfolger in Hinterindien und Sri Lanka hingegen taten sich schwer bei dem Versuch, den schier unüberwindbaren Gegensatz zwischen dem hohen ethischen Anspruch der buddhistischen Sittenlehre und den machtpolitischen Zwängen der Staatsräson zu überbrücken.

*Der „fromme Despot“*

Man muß den Staatsmann Aśoka (der „fromme Despot“)<sup>297</sup> und seinen Sinn für politischen Pragmatismus bewundern. Seine Dhamma-Politik ging nicht auf Kosten der Staatsgeschäfte.

---

<sup>293</sup> 12. Felsenedikt, übers. von D.C. Sircar, (zitiert nach D.C. Ahir, *Aśoka the Great*, New Delhi 1995, S. 187)

<sup>294</sup> „India is a secular state. That does not mean irreligious. It means equal respect for all faiths and equal opportunities for those who profess any faith.“ (s. D.C. Ahir (1995), S. 187)

<sup>295</sup> D.C. Ahir, a.a.O., S. 188

<sup>296</sup> E. Sarkisyanz, *Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution*, S. 26f.

<sup>297</sup> Fritz Kern, *Aśoka – Kaiser und Missionar*, Bern 1956, S. 58; Kern verwendet den Begriff „Despot“ nicht pejorativ wie Wittfogel, sondern synonym mit „Autokrat“.

Er opfert die Staatssicherheit nicht der Moral, der militärische Machtapparat und die Strafjustiz blieben in Kraft. Der König sorgte für eine effektive Verwaltung seines Reiches bis in die entferntesten Provinzen, reformierte das Rechtswesen im Zeichen des Dhamma und sicherte seine Effizienz durch regelmäßige Inspektionen von Kontrollbeamten. Wie seine Botschaft an die Waldstämme belegt, schreckte er bei Unbotmäßigkeit renitenter Untertanen vor Gewaltandrohung nicht zurück: „...despite his remorse Beloved-of-the-Gods has the power to punish them if necessary.“<sup>298</sup> Im diametralen Gegensatz zu Kautilyas Arthaśāstra, das die Instrumentalisierung der Religion für politische Zwecke empfiehlt, instrumentalisierte Aśoka den Staat zur Förderung der Moral, d. h. benutzte den Staatsapparat zur Durchsetzung religiöser Ziele, wie die Missionierung fremder Völker jenseits der Reichsgrenzen, die Institution der Dhamma- Mahāmātrās und die Beaufsichtigung des Sangha durch Beamte belegen. Zwar propagierte Aśoka das Dhamma-Ethos aus tiefster moralischer Überzeugung, bediente sich aber gleichzeitig der Religion als staatserhaltenden ideologischen Faktor in seinem „straff zentralistisch“<sup>299</sup> regierten Großreich. Aśoka war weder ein religiöser Schwärmer oder Träumer<sup>300</sup>, noch war der von ihm durchgesetzte Kurswechsel (die Ersetzung des *satta vijaya* durch das *dhamma vijaya*), wie D. R. Bhandarkar schreibt, „politisch katastrophal“,<sup>301</sup> sondern im Gegenteil, er war als Staatsmann höchst erfolgreich.

#### Die Dhamma-Mahāmātrās

Die Dhamma-Mahāmātrā waren hohe Staatsbeamte, welche die Verbreitung des Dhammas im ganzen Reich propagieren und die Menschen bei der Befolgung der Dhamma-Ethik unterstützen sollten. Doch waren sie gegenüber der Bevölkerung keine mit Strafmandat oder Sanktionsgewalt ausgestatteten Kontrolleure (dies waren sie allerdings gegenüber den unteren Justizorganen), sondern Helfer und Ratgeber bei der „schwierigen“ Befolgung der Dhamma-Ethik. Nicht durch Zwang und Einschüchterung, sondern durch Überzeugung und Belehrung sollen die Menschen zur Beachtung des Dhamma angehalten werden. In keinem der Edikte

---

<sup>298</sup> 13 Felsenedikt

<sup>299</sup> Embree/Wilhelm, o.c.: S.89

<sup>300</sup> „The Kalinga War opened up a new era of social progress and religious propaganda, while India received a dreamer in the person of Aśoka.“ (H.C. Raychaudhuri, *Political History of Ancient India*, Calcutta 1938, S. 307; zitiert nach D.C. Ahir, a.a.O., S. 94)

<sup>301</sup> D.R. Bhandarkar, *Aśoka*, Calcutta 1925, S. 244; (übers. vom Verf.)

gibt es einen Hinweis auf Sanktionen und Strafen bei Nichtbefolgung des Dhamma oder Praktizierung anderer Religionen.“<sup>302</sup>

Die Dhamma-Kontrolleure sollten die Umsetzung von Aśokas Wohlfahrtspolitik sicherstellen. Um das Heil seiner Untertanen in der „nächsten Welt“ zu fördern, das wegen der Karma-kausalität untrennbar mit der Dhamma-Moral verküpft ist, mußte die Durchsetzung sozialer Fürsorgemaßnahmen staatlicherseits garantiert werden: „Therefore, special Dhamma Officers (Dhamma-Mahāmattas) were appointed by Ashoka to implement the policy of social welfare.“<sup>303</sup> Mit der Betrauung von Staatsbeamten mit sozialen Funktionen öffentlicher Fürsorge wird der Staat zum Wohlfahrtsstaat. Laut dem fünften Felsenedikt erfüllen die Dhamma-Beamten sozialstaatliche Aufgaben wie die Erleichterung des Loses von Gefängnisinsassen bis hin zu deren Freilassung in besonderen Fällen. Überall im gesamten Reich Aśokas waren die Dhamma-Beamten mit der Verwaltung karitativer Aufgaben der Wohltätigkeit und Nächstenliebe betraut „setting up the Dhamma throughout society, working among the poor and aged.“<sup>304</sup> Die Einsetzung der Dhamma-Inspektoren muß daher als Ausdruck von Aśokas sozialer Fürsorge und Menschenliebe bewertet werden. Ihre in den Inschriften beschriebenen Aufgaben erlauben es nicht, diese Beamten als Teil eines umfassenden Spitzel- und Spionagesystems zu betrachten. Berücksichtigt man Geist und Intention, aus welchem die Dhammapfleger von Aśoka eingesetzt wurden, und zieht man das Ethos dieser Ausnahmegehalt eines buddhistischen Herrschers in Betracht, so ist es verfehlt, diese „Organisatoren der Barmherzigkeit“ (F. Kern) als einen Teil von Aśokas Spionagesystem anzusehen.<sup>305</sup> Im Gegenteil, das von Kautilya empfohlene und von Aśokas Vorgängern praktizierte Spitzelwesen erfuhr durch die Einsetzung der -Mahāmātrās eine völlige Umgestaltung, d.h. es wurde essentiell verändert, weil diese hohen, dem Dhamma-Ethos verpflichteten Staatsbeamten auch das Spionagesystem kontrollierten.

Im sechsten Edikt verkündet Aśoka, dass die Sorge für das Wohlergehen aller sein höchstes Anliegen sei und dass es für den Herrscher keine vornehmere Pflicht gebe, als die Wohlfahrt und das Glück aller Menschen zu befördern. Um eine effiziente Erledigung der Staatsgeschäfte im Interesse der Untertanen gewährleisten, erläßt er Weisung, ihm alle Informationen bezüglich der Staatsgeschäfte und aller die Untertanen betreffenden Angelegenheiten „rund

---

<sup>302</sup> Fritz Kern, (1956), S. 63

<sup>303</sup> E. Sarkisyanz, *Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution*, a.a.O., S. 28

<sup>304</sup> vgl. R. Thapar, *Aśoka and the Decline of the Mauryas* (Oxford, 1961), S.157, 252

um die Uhr“ unverzüglich zu übermitteln, damit er seine Herrscherpflichten zügig und ohne Aufschub erledigen könne.<sup>306</sup> Anders als seine Vorgänger, die im Stile orientalischer Despoten zum Volke in riesiger Distanz standen und sich aus der Ferne gottähnlich verehren ließen, sucht Aśoka in der Verfolgung seiner Dhamma-Politik den Kontakt zum Volke. Statt Vergnügungsjagden unternimmt er regelmäßig Pilgerfahrten („*Dhamma-tours*“) zu den heiligen Stätten, die ihn auch mit der ländlichen Bevölkerung in Kontakt bringen: „During these tours , the following things took place: visits and gifts to the Brahmans and ascetics, visits an gifts of gold to the aged, visits to people in the countryside, instructing them in Dhamma...“<sup>307</sup> Damit begründet Asoka die Tradition der sog. „Reichsumfahrt“, welcher viele hinterindische Könige folgen sollten. Im sechsten Säulenedikt, erlassen 26 Jahre nach seiner Krönung, in dem er hinsichtlich seiner Dhamma-Politik Bilanz zieht, rühmt er sich der Verkündung zahlreicher Edikte, kommt jedoch am Ende zu dem Schluss: „But I consider it best to meet with people personally.“<sup>308</sup>

#### *Eroberung durch das Dhamma*

Bei den Nachbarvölkern wirbt Aśoka um Vertrauen und verkündete seine friedlichen Absichten. Im Gegensatz zum *Arthaśāstra*, das dem Herrscher Expansion durch kriegerische Eroberung der Nachbarreiche empfiehlt (sofern es die eigene Stärke erlaubt und sobald der äußere Gegner Schwäche zeigt),<sup>309</sup> ist nicht militärische Eroberung, sondern Eroberung durch das Dhamma fürderhin sein Ziel. Es ist dies Aśokas entscheidender Paradigmenwechsel, mit welchem er den Bruch mit der militanten Arthaśāstra-Tradition vollzieht: „Now it is conquest by Dhamma that *Beloved-of-the-Gods* considers to be the best conquest.. And it (conquest by the Dhamma) has been won here, on the borders...“<sup>310</sup> Als weitsichtiger Politiker blickt er in die Zukunft und versucht, auch seine Nachfolger auf das friedliche Dhamma Konzept zu verpflichten und von militärischer Expansion abzuhalten: „I have had this Dhamma edict written so that my sons and greatsons may not consider making new conquests, or that if military conquests are made, that they be done with forbearance and light punishment, or better still, that they consider making conquest by Dhamma only, for that bears fruit in this

<sup>305</sup> vgl. Kulke/Rothermund, (1998): S. 91

<sup>306</sup> 6. Felsenedikt, Dhammika: S. 6

<sup>307</sup> 8. Felsenedikt, (zitiert nach S. Dhammika, a.a.O., S. 7) .

<sup>308</sup> 6. Säulenedikt o. c., S. 12. D.C. Sircar übersetzt: „But what I consider my principal duty is meeting the people of different sects personally.“ (vgl. D.C. Ahir, a.a.O. S. 214)

<sup>309</sup> vgl. Kapitel „Kautilyas Arthaśāstra“

world and the next...<sup>311</sup> Auch die in seinem Reichsgebiet lebenden Waldstämme versucht er von seinen friedlichen Absichten zu überzeugen und bittet sie, sich friedlich zu verhalten, weist aber gleichzeitig auf seine Macht hin, sie zu bestrafen, falls erforderlich. Zwar bekennt er seine Reue über die Leiden der Kalingas in seinem 13. Felsedikt, vermeidet es jedoch „als kluger Politiker“<sup>312</sup> diese Reue in den Felsinschriften, die er in Kalinga eingravieren ließ, zu bekennen. Er betrachtet alle Menschen, auch die unterworfenen Kalingas, als seine Kinder und versichert sie seiner väterlichen Fürsorge: „All men are my children. What I desire for my own children, and I desire their welfare and happiness both in this world and the next, that I desire for all men.“<sup>313</sup>

### **Die Reform des Justizverwaltung und die Humanisierung der Rechtssprechung**

Eine milde und gerechte Herrschaft im eroberten Kalinga liegt Aśoka so am Herzen, dass er zu ihrer Sicherstellung die Entsendung von Mahāmātras als königliche Inspektoren verfügt, die er mit allen Vollmachten ausstattet: „I have placed you over many thousands of people that you may win the people’s affection.“<sup>314</sup> Diese ranghohen Kontrollinspektoren überprüfen im regelmäßigen Turnus, ob die Justizbeamten in den eroberten Gebieten gemäß den Instruktionen des Königs handeln: „That the judicial officers of the city may strive to do their duty and that the people under them might not suffer unjust imprisonment or harsh treatment. To achieve this, I will send out Mahāmātras...who are not harsh or cruel, but who are merciful and who can ascertain if the judicial officers have understood my purpose and are acting according to my instructions.“<sup>315</sup> Aśoka reformiert das Justizwesen aus zwei Gründen: zum einen will er eine einheitliche Rechtssprechung im gesamten Reich gewährleisten; zum anderen erstrebt er eine Humanisierung der Justiz. „It is my desire that there should be uniformity in law and uniformity in sentencing.“<sup>316</sup> Um dies zu erreichen, werden ihm persönlich verantwortliche Justizbeamte, die Rajjukas, mit der Justizverwaltung großer Gebiete und der Anhörung von Petitionen betraut („My Rajjukas are working ...among many hundreds of

---

<sup>310</sup> 13. Felsenedikt, zitiert nach Ven. S. Dhammika, *The Edicts of King Ashoka*, a.a.O., S. 8

<sup>311</sup> *ibid.*

<sup>312</sup> Kulke/Rothermund (1998), S. 86

<sup>313</sup> 1. und 2. Kalinga Felsinschrift (zit. nach S. Ven. S. Dhammika, o.c.: S. 9)

<sup>314</sup> 1. Kalinga Felsinschrift, o.c.: S. 9

<sup>315</sup> 1. Kalinga Felsedikt, o.c., S. 9

<sup>316</sup> 4. Säulenedikt, o.c.: S. 9f

thousands of people.<sup>317</sup>). Diese mit großen Machtbefugnissen versehenen Beamten werden ausdrücklich auf das Dhamma verpflichtet und den Dhamma-Mahāmātras unterstellt: „Being themselves devoted to the Dhamma, they should encourage the people in the country (to do the same), that they may attain happiness in this world and the next.“<sup>318</sup> Offensichtlich sollen diese Rajjukas die strenge Gerichtsbarkeit mildern und den Strafvollzug humaner gestalten, denn „so wie jemand einer tüchtigen Amme sein Kind zur Pflege anvertraut“, genau so werden die Rajjukas von Aśoka mit der Sorge für „das Wohlergehen und das Glück der Menschen im Lande“<sup>319</sup> betraut. Im fünften Säulenedikt rühmt sich Aśoka, fünfundzwanzigmal in seiner sechszwanzigjährigen Regierungszeit Amnestie gewährt zu haben, ein weiterer Beleg für die von Aśoka angestrebte Humanisierung der Justiz.

Im 15. Felsenedikt fordert Aśoka seine Justizbeamten auf, unparteiisch Recht zu sprechen: „In the administration of justice, it sometimes happens that some persons suffer imprisonment or harsh treatment. In such cases, a person. may accidentally obtain an order cancelling his imprisonment, while many other persons in the same condition continue to suffer for a long time. In such a cricumstance, you should so desire as to deal with all of them impartially.“<sup>320</sup> Aśokas Justizbeamte sind streng weisungsgebunden. Der Kaiser legt größten Wert darauf, dass seine Beamten sich pflichtbewußt an seine Anordnungen halten und droht ihnen bei Nichtbeachtung seiner Instruktionen mit dem Entzug der königlichen Gunst (was in der Praxis Entzug von Beförderung, Degradierung oder Amtsenthebung bedeutet haben dürfte). Als Erbe des Maurya Reiches verfügt Aśoka über eine umfangreiche, hierarchisch organisierte Bürokratie. Aśoka trägt dafür Sorge, dass mittels seines Beamtenapparates der königliche Wille möglichst unverfälscht nach unten durchgesetzt wird. Die höheren Beamten sollen die niederen an ihre Pflichten dem Herrscher gegenüber erinnern und sich so untereinander kontrollieren.<sup>321</sup> Aśoka läßt seine Beamten nicht im Zweifel, wer ihr Herr und Meister ist und dass er sie fest im Griff zu halten gedenkt, ein weiterer Beleg dafür, dass der König über seine Dhammapolitik die effiziente Verwaltung seines Riesenreiches nicht vernachlässigte. Um dem königlichen Willen bis in die fernsten Provinzen Geltung zu verschaffen, werden Ma-

---

<sup>317</sup> *ibid.*

<sup>318</sup> *ibid.*

<sup>319</sup> *Ibid.* (übers.v. Autor)

<sup>320</sup> D.C. Sircar, *Inscriptions of Aśoka*, published by the Government India, Ministry of Information and Broadcasting , Publications Divisions, Delhi 1957, zitiert nach D.C.Ahir, a.a.O. S. 208

<sup>321</sup> *ibid.*

hāmātras im regelmäßigen Turnus auf Inspektionsreise geschickt: „When these Mahāmātras will set out on tours of inspection every year, then, without neglecting their normal duties, they will have to ascertain the following, viz., if the local judicial officers are acting according to the king’s instructions.“<sup>322</sup>

Laut Max Weber muß Aśoka mit seinem „ethischen Synkretismus auf fühlbare Widerstände gestoßen sein“, denn „gegen politische Auflehnung blieb das bisherige Kriminalrecht in seiner vollen Grausamkeit in Wirksamkeit, und die von ihm vorgeschriebene dreitägige Frist vor jeder Hinrichtung, damit der Verbrecher durch Meditation wenigstens die Seele retten könne, wird kaum als Milderung empfunden worden sein.“<sup>323</sup> Doch dies ist eine verkürzte Darstellung der im vierten Säulenedikt verkündeten Absicht Aśokas. Der dreitägige Hinrichtungsaufschub wird von Asoka ausdrücklich verfügt, um den Verwandten der Todeskandidaten die Möglichkeit zu bieten, bei einer Appellationsinstanz Berufung einzulegen, um das Todesurteil eventuell zu kassieren und die Vollstreckung abzuwenden: „I even go this far, to grant a three-day stay for those in prison who have been tried and sentenced to death. During this time their relatives can make appeals to have the prisoners’ lives spared...“<sup>324</sup>. In anderer Übersetzung: „During that period, their relatives will plead for their life to some officers.“<sup>325</sup> Diese Möglichkeit des Hinrichtungsaufschubes zu dem Zweck einer Revision des Todesurteils bedeutete eine Humanisierung des damaligen Strafvollzugs, bot doch die Appellation dem Delinquenten die einmalige Chance, der Hinrichtung zu entgehen. Zweifellos ist dies von den Betroffenen als Milderung empfunden worden.

### **Das Dritte Buddhistische Konzil und die Tradition der Ordensreinigungen**

Früh zeigte sich, dass der buddhistische Orden wegen fehlender zentraler Autorität und Hierarchie zur Durchführung von Reformen aus eigener Kraft nicht in der Lage war und der königlichen Hilfe bedurfte, wenn „Schismen“,<sup>326</sup> „Häresien“ oder Disziplinprobleme auftraten. „Die Zukunft des Ordens bzw. der einzelnen Gemeinden hing von Hilfe von außen...ab.

---

<sup>322</sup> o.c.: S.209

<sup>323</sup> Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. II, Tübingen 1923, S. 259

<sup>324</sup> 4. Säulenedikt, S. 9f (zit. n. Dhammika):

<sup>325</sup> D.C. Sircar, *Inscriptions of Aśoka*, a.a.O., zitiert nach D.C. Ahir (1995), S. 213

<sup>326</sup> Nach Heinz Bechert sind die aus der christlichen Kirchengeschichte stammenden Begriffe „Schisma“ und „Häresie“ für die Erörterung der Geschichte des buddhistischen Ordens unangemessen, da ihre Übertragung „auf die abweichenden Verhältnisse des Buddhismus nicht möglich ist und nur zu Mißverständnissen und Fehlschlüssen führt.“ ( o.c., S. 51)

Es war die Staatsgewalt, die öfters im Laufe der Geschichte eingriff, um Mißständen zu steuern...Aśokas Maßnahmen, die er in seinem Edikt verkündet, sind...ein solches Beispiel einer Reinigung des Sangha mit staatlicher Hilfe.<sup>327</sup> Offensichtlich war es in den zur Hauptstadt des Reiches Pātaliputra gehörenden, von Aśoka gestifteten, großen Klöstern zu Mißständen gekommen, so dass sich der Herrscher gezwungen sah einzugreifen. Eine umfassende Reform mit Hilfe der Staatsgewalt wurde auf Aśokas Initiative auf dem Dritten Konzil<sup>328</sup> durchgeführt, das ca. 242 v. Chr. in Pātaliputra (Patna) unter dem Vorsitz von Moggaliputta Tissa, dem geistigen Mentor Aśokas, stattfand. 1000 bedeutende Mönche nahmen teil. Zur Zeit Aśokas war der Sangha in achtzehn „Sekten“ gespalten, und in den Klöstern herrschten Disziplinlosigkeit und Korruption. Um die Reinheit des Dhamma zu bewahren und die Einheit des Ordens wiederherzustellen, sah sich der Herrscher gezwungen, kraft königlicher Autorität das Konzil einzuberufen.<sup>329</sup> Zwar wird das Dritte Konzil nicht in Aśokas Edikten erwähnt, aber die staatliche Aufsicht über den Orden durch die Dhamma-Beamten wird im Kleinen Säulenedikt Nr. 2 unmißverständlich festgelegt, in welchem disziplinelose Mönche oder Nonnen mit dem Ausschluß aus dem Sangha bedroht werden: „Beloved-of-the-Gods commands: The Mahāmātras at Kosambi (are to be told: Whoever splits the Sangha) which is now united, is not to be admitted into the Sangha. Whoever, whether monk or nun, splits the Sangha is to be made to wear white clothes and to reside somewhere other than in a monastery.“<sup>330</sup> Nach der Überlieferung sollen 60000 unwürdige Mönche des Ordens verwiesen worden sein.<sup>331</sup> Allerdings galten die Maßnahmen des Königs nur der Wiederherstellung der Klosterdisziplin („Ordenszucht“), d. h. der Beachtung der Vinaya-Regeln und nicht der inhaltlichen Festlegung von buddhistischen Glaubenssätzen, d. h. nicht der Durchsetzung einer bestimmten

---

<sup>327</sup> Heinz Bechert, o.c., S. 36/37

<sup>328</sup> Wie Heinz Bechert nachgewiesen hat, handelt es sich eigentlich nicht um ein Konzil, sondern nur um eine Synode, die erst in späterer Zeit zum „Konzil“ aufgewertet wurde. „The „council“ under Moggaliputta Tissa...was a synod of those Sanghas forming a particular *nikāya* and not an universal council of all Sanghas of India.“ (Heinz Bechert, *Aśokas Schismenedikt und der Begriff Sanghabeda*, in „Wiener Zeitschrift für Kunde Süd- und Ostasiens“, Nr. 5 (1961), S. 52)

<sup>329</sup> Da das Dritte Konzil in Aśokas Edikten keine Erwähnung findet, wurde Aśokas Urheberschaft diesbezüglich angezweifelt. Doch Aśoka vermied es aus Gründen der Staatsräson, in seinen offiziellen Verlautbarungen mit dem Buddhismus assoziiert zu werden.

<sup>330</sup> The Minor Pillar Edicts, zitiert nach Ven. S. Dhammika, a.a.O. S. 13

<sup>331</sup> Auf dem Dritten Konzil wurde der Pāli Tripitaka einer Revision unterzogen und in seine endgültige Form gegossen. Unmittelbar nach diesem Konzil wurde der Pāli Kanon von Aśokas Sohn (oder Bruder) Mahinda nach Sri Lanka gebracht, dessen König Devānampiyatissa er im 3. Jh. v.Chr. zum Buddhismus bekehrte. Dort wurde er später (um 80 v.Chr.) unter der Regierung von König Vattagāminī Abhaya in Buchform kompiliert.

Lehrmeinung, einer sog. „Schule“ (*nikāya*). M.a.W., der Herrscher griff „nicht in die inneren Streitigkeiten über dogmatische Einzelfragen (ein), sondern...sein Verfahren (blieb) korrekt innerhalb der vom Vinaya gesteckten Grenzen, als er unwürdige Mönche und Tīrthikas aus der Mönchsgemeinde ausschloß.“<sup>332</sup> Mißstände in dem von Aśoka gestifteten Asokārāma waren der Anlass seiner Klosterreinigung gewesen, und der König säuberte zuerst diese Mönchsgemeinschaft, bevor er sich anderen Sanghas zuwandte.<sup>333</sup> Dabei maßte er sich keine geistliche Autorität an, sondern blieb gegenüber den verschiedenen *nikāyas* unparteiisch und beschränkte sich auf das unbedingt Notwendige, nämlich auf die Wiederherstellung der Ordensdisziplin, eine Praxis, die auch bei späteren buddhistischen Herrschern Sri Lankas erkennbar ist, von denen zahlreiche Ordensreinigungen bekannt sind.<sup>334</sup>

Mit seiner Ordensreinigung setzte Aśoka ein Beispiel, das für die Könige Sri Lankas und Birmas maßgebend werden sollte. Das Konzept der Verantwortlichkeit des Staates für den Orden mit der daraus resultierenden Pflicht, falls nötig Ordensreinigungen durchzuführen, wurde ein wichtiges Element der traditionellen singhalesischen Staatsideologie. „A justification for the interference of the state into internal matters of the Sangha was derived from the traditions concerning the ...Sāsana reform enacted by Ashoka, the ideal Buddhist king of the past.“<sup>335</sup> Da der Buddhismus angewiesen war auf königliche Patronage, kam es in Sri Lanka schon früh zu einer engen Verbindung zwischen staatlicher Macht und Religion, was dieser Dauerhaftigkeit und Kontinuität garantierte, während in Indien der Buddhismus nach Entzug des Patronats und in Folge blutiger Buddhistenverfolgungen nach dem Ende des Maurya-Reiches verschwand. Aśokas Dhamma-Politik wurde nach dem Untergang der Maurya- Dy-

---

<sup>332</sup> Heinz Bechert, *Aśokas Schismenedikt und der Begriff Sanghabeda*, in „Wiener Zeitschrift für Kunde Süd- und Ostasiens“, Nr. 5 (1961), S. 46

<sup>333</sup> vgl. o.c., S. 50

<sup>334</sup> „Im Mahāvamsa sind Ordensreinigungen in Ceylon unter folgenden Königen berichtet: Moggallāna I. (Mahāvamsa 39.57), Kumāradhātusena (41, 2), Moggallāna III. (44.46), Silāmeghavanna (44.76ff.), Aggabodhi VII. (48.71), Sena II. (51.64), Kassapa IV. (52.10), Kassapa V. (52.44), Parakkamabāhu I. (73. 11ff.; 78. 2ff.), Parakkamabāhu II. (84.7), Bhuvanekabāhu V. (91.10), Kittisirirājasiha (100. 44ff.). Aus anderen Quellen erfahren wir von Ordensreinigungen unter Vijayabāhu I., Parakkamabāhu IV., Parakkamabāhu VI. Diese Liste solcher Maßnahmen allein in Ceylon zeigt besser als viele Worte, wie nötig Ordensreinigungen für den gesunden Fortbestand der buddhistischen Mönchsgemeinden waren.“ (Heinz Bechert, *Aśokas Schismenedikt und der Begriff Sanghabeda*, in „Wiener Zeitschrift für Kunde Süd- und Ostasiens“, Nr. 5 (1961), S. 36, Fußnote 30)

Vgl. auch W. Geiger, *Culture of Ceylon in Mediaeval Times*, Wiesbaden 1960, § 198; und Niharranjan Ray, *Theravāda Buddhism in Burma*, Calcutta 1947

nastie in Indien nicht mehr fortgesetzt, aber sie überlebte in modifizierter Form in Sri Lanka und anderen theravāda-buddhistischen Ländern Südostasiens.

*Der Aśoka-Buddhismus und Wittfogels Thesen*

Mit dem Aśoka-Buddhismus wird im indischen Kulturraum eine politische Tradition begründet, die im polaren Kontrast zu der Staatslehre des Arthaśāstra und anderen indischen Überlieferungen der Staatskunst (Gesetzbuch des Manu, *nīti* Literatur) steht. Das von Aśoka verkörperte Ideal eines buddhistischen Herrschers steht ebenfalls im diametralen Gegensatz zu Wittfogels „orientalischem Despoten“, der seine unbeschränkte Macht lediglich zum persönlichen Nutzen gebraucht, bzw. mißbraucht. Im einzelnen widerspricht das Herrscherethos dieses buddhistischen Modellkaisers folgenden Thesen Wittfogels:

*„Die Anstrengungen des hydraulischen Regimes, eine unbestrittene militärische und polizeiliche Kontrolle über die Bevölkerung auszuüben, erweisen sich als zunehmend vorteilhaft, bis alle unabhängigen Zentren wirksamer Macht vernichtet sind“* (OD. S.153). Nichts lag Aśoka ferner als eine totale polizeiliche Kontrolle seiner Untertanen. Im Gegenteil: durch seine Dhamma- Mahāmātras transformierte er das von seinen Vorgängern übernommene und im Arthaśāstra propagierte Spionagesystem in ein System der Beratung und Unterweisung in der Dhamma-Ethik. Er beschränkte das Kontrollsystem auf die Bürokratie, d.h. auf die Justiz und Provinzverwaltung, die er durch regelmäßige Inspektionen königlicher Emmissäre, der Mahāmātras, auf Dhamma-Konformität überprüfen ließ. Er milderte den Strafvollzug und humanisierte das gesamte Justizwesen.

*Die hydraulische Despotie optimiert die manageriale, konsumtive und gerichtliche Macht des Herrschers. (Die These vom zweckrationalen Optimum des Herrschers)*

Das Konsumtionsoptimum der Herrscher: *„Die hydraulische Despotie realisiert das Konsumtionsoptimum der Herrscher. Es wird verwirklicht, indem die hydraulischen Machthaber sich ein Höchstmaß von Gütern aneignen, die sie mit einem Höchstmaß von Augenfälligkeit („Glanz“) verbrauchen.... Die Masse der ländlichen und städtischen Bevölkerung lebt in Armut“*. (OD. 175/76) Wittfogel schreibt: „Wir sind gezwungen festzustellen, daß in allen

---

<sup>335</sup> Heinz Bechert, *Sangha, State, Society, „Nation“: Persistence of Traditions in „Post-Traditional“ Buddhist Societies* in: „Daedalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences“, Winter 1973, S. 86/87

drei Bereichen<sup>336</sup> die Interessen des Volkes dem zweckrationalen Optimum des Herrschers untergeordnet werden... Tatsächlich lösten die Herren des agrarischen Apparatstaates ihre baulichen, organisatorischen und fiskalischen Aufgaben mit maximaler Berücksichtigung ihrer eigenen Interessen und mit minimaler Berücksichtigung der Interessen ihrer Untertanen" (OD, S.174). Äußerst erfinderisch in der Entwicklung neuer Methoden der fiskalischen Ausbeutung „verwirklichen (die hydraulischen Machthaber) das manageriale Optimum der Herrscher, nicht des Volkes“ (OD, S.175). Die orientalischen Despoten als Nutznießer der totalen Macht „behalten...sich selbst das Recht auf augenfällige Konsumtion (*conspicuous consumption*) vor“ (ibid). Wittfogel fährt fort: „Der sprichwörtliche Glanz der orientalischen Despotie und das sprichwörtliche Elend ihrer Untertanen wurzeln in einer Politik, die auf das Konsumtionsoptimum der Herrscher, nicht aber auf das des Volkes hin orientiert ist....Die Herrschenden eignen sich den nationalen Überschuß an; dadurch beschränken sie den Gütervorrat, der den nicht-staatlichen Verbrauchern zur Verfügung steht“ (ibid.).

Diesen von Wittfogel postulierten Thesen widerspricht die von Aśoka verkündete und praktizierte Dhamma-Ethik ihrem Wesen nach zutiefst. Aśokas wohlfahrtspolitische Maßnahmen der sozialen Fürsorge bezweckten das Wohl der Untertanen und dienten nicht dem persönlichen Vorteil des Herrschers. Sein Ziel war es, durch Schaffung der materiellen Basis, d. h. durch wirtschaftliche Grundversorgung und der daraus resultierenden Muße, den Menschen die Praktizierung des Dhammas zu ermöglichen.

Wie Wittfogel ausführt, orientieren sich die vom Despoten ausgehende Gesetzgebung und die Justiz ebenfalls in erster Linie am Interesse des Autokraten und schaffen die Grundlage für fiskalische Ausbeutung und Konfiskation: „Auch unter diesen Umständen lebt die Masse der ländlichen und städtischen Bevölkerung in Armut; und die dünne Schicht der nichtbürokratischen Eigentümer sieht ihr Vermögen ständig bedroht durch Besteuerung und Konfiskation und in längeren Zeiträumen durch die das Eigentum zersplitternden Erbfolgesetze“ (OD. S. 176).

Ganz anders der Tenor der in Aśokas Felsedikten verkündeten Gesetze: durch zahlreiche sozialstaatliche Maßnahmen fördert er das materielle Wohl des Volkes. Seine Justizreform erleichtert das Schicksal der Delinquenten. Zwar mußte auch Aśoka den hohen Kosten seines Verwaltungsstaates Rechnung tragen, und das von seinen Vorvätern ererbte Fiskalsystem war

---

<sup>336</sup> 1. Inganghaltung der Landwirtschaft; 2. Steuererhebung und Frondienst; 3. Aufrechterhaltung von

auch unter seiner Herrschaft in Kraft, doch anders als das Arthaśāstra, welches eine Vielzahl von Steuerarten und die fiskalische Auspressung der Reichen empfiehlt - nicht zuletzt um sie finanziell zu schwächen, damit sie politisch nicht gefährlich wurden – versuchte Aśoka „die Sorge um die staatsnotwendigen Taxen mit der Sorge um das Seelenheil“<sup>337</sup> in Harmonie zu verbinden. Im selben Maße wie er die (reichen) Untertanen zu Sparsamkeit, Wohltätigkeit und Freigebigkeit gegenüber Asketen und Bedürftigen anspornte, entlastete er die Staatskasse. Sein „ökonomischer Dharma“ (F. Kern) orientierte sich ausschließlich am Gemeinwohl.

Der von Wittfogel behauptete prinzipielle Gegensatz zwischen den Interessen des Volkes und denen des „orientalischen Despoten“ wird in dem von Aśoka begründeten buddhistischen Wohlfahrtsstaat grundsätzlich aufgehoben: Indem der Herrscher gemäß der Dhamma-Ethik das Wohl des Volkes fördert, fördert er auch sein eigenes Wohl durch Ansammlung von gutem Karma. Es existiert im vom Aśoka-Buddhismus geprägten Königtum, kein Interessengegensatz zwischen Herrscher und Untertan, sondern eine Interessenkongruenz, denn durch verdienstvolle gemeinnützige Werke, verbessert auch der Herrscher sein eigenes Karma zugunsten zukünftiger Existenzen.

Die These vom *Mythos der wohlwollenden Despotie*:

Wittfogel postuliert einen von hydraulischen Despoten gepflegten Mythos, den Mythos der wohlwollenden (selbstlosen, wohltätigen) Despotie. Dieser erfüllt laut Wittfogel zwei Funktionen: Zum einen betont er die langfristigen Interessen des despotischen Regimes, zum anderen schwächt er eine potentielle Opposition. Wittfogel verweist auf das Bild des Gartens im Arthaśāstra. Danach soll der Herrscher exorbitante Steuerforderungen, grobe Nachlässigkeit in der Verwaltung und überhaupt „herausfordernde Ungerechtigkeit“ vermeiden. Wichtig sei die sedierende Wirkung dieses Mythos auf die nichtstaatlichen Kräfte der Gesellschaft, da er einräume, dass einzelne Herrscher und Beamte zwar ihrer Position unwürdig sein können, „jedoch die Despotie als eine im Grunde gute Ordnung- als das einzige vernünftige und zu bejahende Regierungssystem“ (OD, S.182) beschreibe. Der „verbitterte Untertan, der ständig der Wirkung einer derartigen Propaganda ausgesetzt wird“, sei daher kaum in der Lage, „eine neue und weniger despotische Ordnung anzustreben“ (ibid.).

---

Frieden u. Ordnung (s. OD. S. 172)

<sup>337</sup> Fritz Kern (1956), S. 56

Wie oben dargelegt, war Aśoka mit seiner Dhammapolitik weit davon entfernt, aus Propagandazwecken den <Mythos einer wohlwollenden Despotie> zu verkünden, sondern verfolgte seine moralischen Ziele aus tiefster Überzeugung. Seine wiederholte Bekundung, dass er wie ein Vater für seine Kinder für seine Untertanen sorgen wolle, entsprang nicht dem Machtkalkül eines Zynikers, sondern echter Menschenliebe.

Die These vom Terror als konstitutivem Element in der hydraulischen Despotie; „Regierung mit der Peitsche“)

*„Der Wille zum Terror ergibt sich zwangsläufig aus dem Willen der Herrscher, ihr eigenes zweckrationales Optimum und nicht dasjenige des Volkes durchzusetzen“ (OD, S. 184). „Letzten Endes beruht das hydraulische Regime auf dem Prinzip der Einschüchterung“ (i-bid).*

Laut Wittfogel machten die Despoten in den meisten hydraulischen Kulturen von allen Hauptarten des Terrors - dem managerialen (Erzwingung von Fronarbeit durch physischen Zwang), dem fiskalischen (gewaltsame Steuereintreibung) und dem gerichtlichen (Anwendung der Folter im Strafverfahren) - ausgiebig Gebrauch. Am Beispiel Indiens belegt Wittfogel diese These, indem er das Hindu-Gesetzbuch des *Manu* und das *Arthaśāstra* zitiert. Das Gesetzbuch des Manu nennt „furchterregende Züchtigungen“ (sic) als ein wesentliches Mittel erfolgreicher Staatskunst. Drakonische Strafen, die natürlich gerecht sein müssen, sind danach die Grundlage von Frieden und Ordnung. „Wo Züchtigung mit schwarzem Antlitz und roten Augen umgeht, leben die Untertanen in Frieden. Züchtigung hält die ganze Welt in Ordnung“ (Manu, a.a.O., S. 219f). Das Arthaśāstra geht davon aus, dass Polizei und Strafrichter die Eintreibung der Abgaben durchsetzen würden. Durch Strafen beschützt der Herrscher die Schwachen vor den Starken, das Eigentum vor dem Zugriff seiner nichtstaatlichen Feinde und die sozial Höhergestellten vor den Angriffen von unten. Wittfogel zitiert das Gesetzbuch des Manu: „Wenn nicht der König unermüdlich diejenigen strafen würde, die es verdienen, würden die Stärkeren die Schwächeren wie Fische am Spieß braten: Die Krähe würde den Opferkuchen fressen, der Hund am Opferfleisch lecken, und niemand würde sein Eigentum behalten können, da die Unteren [den Platz der] Oberen (an sich reißen) würden.« So »regiert Züchtigung allein alle Kreatur, Züchtigung allein schützt sie, Züchtigung wacht über sie, wenn sie schlafen«. In der Tat - »Züchtigung< ist... König.<sup>338</sup>«

---

<sup>338</sup> Manu, a.a.O., S. 219 (zitiert nach Wittfogel OD, S. 185)

Doch nichts lag Aśoka ferner als eine „Regierung mit der Peitsche“. Ein zentrales Ziel seiner Reformen war es ja, die zynische Machtpolitik des Arthaśāstra durch das Dhamma-Ethos zu ersetzen und das Justizwesen zu humanisieren. Durchdrungen von der Achtung für alle Kreatur und erfüllt vom Mitleid gegenüber den Menschen, lag ihm der Schutz und die Unversehrtheit aller Lebewesen besonders am Herzen. Daraus kann geschlossen werden, dass Folter und Verstümmelung in Aśokas Reich wahrscheinlich abgeschafft waren.<sup>339</sup> Eingedenk der Tatsache, dass kein staatliches Gemeinwesen ohne ein funktionierendes Rechtssystem auskommt, blieb jedoch die Strafjustiz (inklusive Todesstrafe) aus Gründen der Staatsräson (zur Gewährleistung von Sicherheit und Ordnung) in Kraft.

### **Aśokas Reich, eine paternale Autokratie.**

Nach D.C. Ahir war die Monarchie der Mauryas kein „absolutistisches, feudales Gottkönigtum“<sup>340</sup> im Sinne Kautilyas, sondern war dem despotischen Arthaśāstra-Konzept völlig entgegengesetzt: „But the political system of the Mauryan State and its administration was quite contrary to the Chanakya concept. It was Janarajyaic as earlier seen in the Conculturnum, at the base with a benevolent centralised monarchism where the monarch did not consider himself a God-monarch but a human monarch who voluntarily invited his death in asceticism“ (ibid.). Diese Einschätzung trifft zu, doch es darf nicht vergessen werden, dass die Herrschaftsstrukturen auch im Aśoka-Reich pyramidal-monozentrisch blieben. Zwar ist es richtig, dass Aśoka nach dem Kalinga-Krieg der brutalen Machtpolitik entsagte und als paternaler Monarch und frommer Buddhist weit davon entfernt war, sich als Gottkönig verehren zu lassen, doch seine politische Macht war die absolute Macht eines Autokraten, eines unumschränkt regierenden Souveräns. D.C. Ahir selber formuliert es an anderer Stelle so: „His authentic records show him to have been the same man throughout his career from 257 B:C: to the end, a zealous Buddhist, and at the same time a watchful, vigorous, autocratic ruler of Church (Sangha) and State“ (op.cit., S.118).

Die Maurya-Dynastie war an die Macht gekommen, nachdem das persische Großreich mit seiner Provinz im Nordwesten Indiens als Folge der Invasion Alexanders des Großen zu-

---

<sup>339</sup> Laut Gesetzbuch des Manu war Verstümmelung in Indien üblich, wenn sich ein Angehöriger der untersten Kaste an einem Angehörigen der höheren Kasten vergriff (vgl. Gesetzbuch des Manu, a.a.O., VIII, 267 und VIII, 279).

<sup>340</sup> D.C. Ahir, *Aśoka The Great*, a.a.O., S. 13; diese Aussage bezüglich Kautilya ist irrig: dieser hat an keiner Stelle seines Werkes die Gottkönigtumsidee oder feudale Strukturen propagiert.

sammengebrochen war. Dies hatte weitreichende Folgen: „Thus, Ashoka inherited the Mesopotamian imperial idea applied by the old Persian Achaemenid Dynasty under Cyrus and realized under Darius, who had united the „East“ from the Indus River to the Lybian Desert. Like Darius, Ashoka proclaimed his deeds to Posterity in rock inscriptions.“<sup>341</sup> So gelangten möglicherweise sowohl die imperiale Idee als auch das Konzept des absolutistisch regierten, bürokratischen Zentralverwaltungsstaates von Mesopotamien über Persien nach Indien, wo sie unter den Mauryas zur Blüte gelangten. Das von Aśoka regierte Reich stellte auf dem Gipfel seiner Macht ein fast den gesamten indischen Subkontinent umfassendes Imperium dar, das seine riesige Ausdehnung vor allem der Stärke seiner militärischen Macht und seine Stabilität einer effektiven Verwaltung verdankte und weniger der Überzeugungskraft seiner Dhamma-Ideologie. Das Maurya-Reich wurde in hohem Grade zentralistisch von der Hauptstadt Pātaliputra aus mittels einer umfangreichen Bürokratie verwaltet. In einer Inschrift wandte sich Aśoka unter Umgehung der Provinzadministration von Tosali direkt an die Mahāmātra-Distriktbeamten von Samapa, ein Faktum, das „für das hohe Maß des Zentralismus der Reichsverwaltung spricht.“<sup>342</sup> Es gab ein direkt verwaltetes Kerngebiet, das der Kontrolle von hohen kaiserlichen Beamten, den Mahāmātras, unterstand, und vier Großprovinzen, die von Vizekönigen und Gouverneuren regiert wurden. Diese Großprovinzen waren in Distrikte unterteilt. Zahlreiche beamtete Titelträger werden in den Inschriften erwähnt und tragen Dienstbezeichnungen wie sie im Arthaśāstra aufgezählt sind. Fritz Kern charakterisiert den Maurya-Staat („Groß-Despotie“) so:

„Das Obereigentum an Grund und Boden...fundierte die Staatswirtschaft der Maurya. Die Grundsteuer lieferte mindestens ein Viertel des Bodenertrages, nach Bedarf mehr. Finanz- oder Standesämter führten über die Einwohner der Städte Buch, schröpften ihre Einnahmen rigoros, überwachten alle ihre Geschäfte, auch ihre Ausgaben. Dank der Steuerkraft von Land und Stadt und dem ertragreichen Goldbergbau konnte ein abhängiges Beamtentum und ein schlagfertiges Heer von riesigem Ausmaß direkt besoldet, also zentralistisch regiert werden. Schon der kräftigste der bisherigen Einzelstaaten, die jetzige Krondomäne Magadha, war bürokratisch und mit Hilfe eines Soldaten-, nicht Feudalheeres regiert worden. Der Staat betrieb schon zur Hebung der Grundsteuer eifrige Bewässerungsarbeiten, die wieder die Zentralisation förderten; dasselbe gilt von dem großartigen Straßenbau. Der nach Unabhängigkeit strebende Landadel hatte schlechte Zeit. Ein absetzbarer Beamtenadel trug seinen Stolz in die Provinzen; auch Ausländer, wie Perser und Griechen, konnten im Staatsdienst hochkommen. Zahlreiche Regierungsdepartemente waren raffiniert ausgebaut. Nun schloß das Reich eine Überfülle verschiedener Völker, Stämme, Sprachen, Kulturen, Religionen in sich. Die Au-

---

<sup>341</sup> E. Sarkisyanz, *Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution*, a.a.O. S. 26

<sup>342</sup> Kulke/Rothermund, (1998), S. 88

ßenprovinzen bedurften besonderer Aufsicht. Hier walteten mindestens vier prinzhliche Vizekönige unter den Befehlen des Familien- und Staatsoberhauptes.“<sup>343</sup>

Schon zu Candraguptas Zeiten hatte sich das Maurya-Reich von einer Konföderation kleiner Königreiche und Republiken zu einer zentralisierten Monarchie entwickelt. Es war kein föderaler Staatsverband mit semi-autonomen Unterkönigen.<sup>344</sup> Dazu R. Thapar: „Areas lying within the empire were not confederated, but were regarded as subordinate to the Mauryan rule. The Mauryan state was not composed of federal states.“<sup>345</sup> Es muss festgehalten werden, dass das Aśoka-Reich seiner *formellen Verfassung* nach ein zentralistisch organisierte Autokratie war, die von einem absoluten Herrscher an der Spitze regiert und von einer umfassenden Bürokratie verwaltet wurde. Es gab weder zentrifugale feudale Strukturen, z.B. mächtige Territorialfürsten, noch autonome föderale Subsysteme, noch gab es sonstige selbständige Segmente der Gesellschaft oder politisch mächtige Institutionen, die dem Monarchen hätten Paroli bieten können. Es existierten keine auf nationaler Ebene repräsentierten gesellschaftlichen Stände, Verbände oder Korporationen, welche die allumfassende Macht des Herrschers einschränkten oder gar kontrollierten. Der Ministerrat (King’s Council) hatte nur beratende Funktion.<sup>346</sup> Es gab auf oberster staatlicher Ebene weder Ständevertretungen, noch sonstige Repräsentativorgane mit echten Machtbefugnissen. Es gab keinerlei Aufteilung der Staatsgewalt. Exekutive, Legislative und Judikative waren in der Person des Herrschers vereinigt. Ein Grundzug des Systems war die Identität von Exekutive und Judikative: Provinzgouverneure und die Chefs der Distrikte und Bezirke (*pradesikas* und *rajukas*) besaßen neben ihren administrativen Kompetenzen auch richterliche Gewalt. Unter Aśoka wurden den *rajukas*, dem Rückgrat der ländlichen Verwaltung, zusätzliche juristische Befugnisse verliehen. Zwar

---

<sup>343</sup> Fritz Kern, (1956), S. 17; Bei Kerns Bezeichnung des Asoka-Reiches als „Groß-Despotie“, (bzw. R. Thapar: „paternal despotism“) muss der Bedeutungswandel des Begriffes „Despotismus“ berücksichtigt werden.

<sup>344</sup> Die These S. J. Tambiahs, Aśokas Reich sei ein Staat vom „galaktischen Typus“ („galaxy-type structure“) gewesen, d. h. eine Monarchie „with lesser political replicas revolving around the central entity and in perpetual motion of fission or incorporation“ (Tambiah, 1976, S. 70), und mit dem „König der Könige“ als ein „presiding apical ordinator“ (ibid.) steht im Widerspruch zu sämtlichen relevanten Quellen über die Organisation des Maurya-Staates (Megasthenes, Kautilya-Arthaśāstra, Edikte Aśokas). Tambiahs aus der Cakravarti-Mythologie abgeleitetes *Mandala*-Konzept bleibt äußerst vage, insbesondere was das Verhältnis der „Unterkönige“ zum zentralen Monarchen anbelangt, und läuft letztendlich auf einen föderalen (bzw. feudalen) Staat mit weitgehend autonomen Provinzen und tributpflichtigen *petty kingdoms* an der Peripherie hinaus. Dies war jedoch Aśokas Imperium nicht.

<sup>345</sup> Romila Thapar, *Asoka and the Decline of the Mauryas*, Delhi 1998, 2.ed., S. 94

<sup>346</sup> Vgl. R. Thapar, op.cit., S. 97

stattete der Monarch seine Minister und hohen Beamten mit weitgehenden Vollmachten aus und delegierte wichtige Funktionen an sie, doch behielt er seinen Beamtenapparat fest im Griff. Die Spitzen der Beamtenhierarchie, die Mahāmātras, waren dem Herrscher unmittelbar verantwortlich und unternahmen regelmäßige Inspektionsreisen in die Provinzen zur Kontrolle der dortigen Verwaltung. Zusammengefaßt heißt das: es gab keinerlei institutionellen oder gesellschaftlichen Gegengewichte zur königlichen Macht. In Aśokas Reich behielt der König die Zügel in der Hand. Seiner äußeren Verfassung nach handelte es sich um ein einzentrages autokratisches Herrschaftssystem, das formal in vielen Zügen mit Wittfogels System der „orientalischen Despotie“ übereinstimmt, d.h. viele der von Wittfogel beschriebenen, für hydraulische Staaten typischen Charakteristika aufweist (auch wenn das alte Indien kein hydraulischer, d.h. von großen Bewässerungssystemen abhängiger Staat war). Die totale Macht des Herrschers blieb ungeteilt, war absolut. Er war zugleich Herr über das Militär, die Polizei, die Justiz, die Verwaltung und die Wirtschaft.

*Folgende Thesen Wittfogels treffen auch für das Aśoka-Reich zu:*

- Machtkonzentration beim Autokraten; keine Gewaltenteilung
- Zentralisierte bürokratische Verwaltung; hierarchischer Beamtenapparat
- Bürokratie als herrschende Klasse
- Das Fehlen starker unabhängiger Verbände und gesellschaftlicher Subsysteme
- Es existiert keine autonome Kirche; die Religion bedarf staatlicher Patronage.
- Tendenz zur Monumentalität<sup>347</sup>: Aśoka ließ einen prächtigen Palast von riesigen Ausmaßen erbauen, der mit seinen Nebengebäuden ein Gebiet von vier Quadratmeilen umfasste. Er war so gewaltig, dass der chinesische Reisende Fa-Hien seinen Bau übernatürlichen Kräften zuschrieb.<sup>348</sup>
- Errichtung religiöser Gebäude und Heiligtümer von zentraler Bedeutung<sup>349</sup>

---

<sup>347</sup> These 6.2. *Im Großbauwesen tritt mehr als in jedem anderen Wirtschaftszweig, die organisatorische Macht des hydraulischen Staates augenfällig zutage. „Hier wurden denn auch Leistungen vollbracht, die keine andere agrarische oder merkantilistische Gesellschaft erzielen konnte...“* (OD, S.64)

<sup>348</sup> vgl. D. C. Ahir (1995), S. 149f.

<sup>349</sup> Laut Mahāvamsa (V. 78-80) soll Aśoka 84.000 Stūpas erbaut haben, sicherlich eine symbolische Zahl, doch berichtet der chinesische Reisende Hiuen Tsang „who was a keen observer and has left for us a valuable record of India in general and Buddhism in particular“, dass er mehr als 100 von König Aśoka erbaute Stūpas bei seiner Reise (630-644 n. Chr) persönlich besichtigt habe (D.C. Ahir: S. 98).

Allerdings handelte es sich beim Asoka-Reich nicht um ein den ganzen indischen Subkontinent umspannendes monolithisches System mit einer homogenen bürokratischen Verwaltungsdichte in allen Regionen, sondern es sind verschiedene Zonen administrativer Dichte auszumachen, wobei mit zunehmender Distanz zur Hauptstadt eine Abnahme der administrativen und fiskalischen Kontrolle durch die Zentralgewalt festzustellen ist.<sup>350</sup> Dies ist eine natürliche Konsequenz der enormen Größe des fast den gesamten indischen Subkontinent umfassenden Asoka-Reiches und der beschränkten Kommunikationsmittel und schwachen Infrastruktur der damaligen Zeit. Doch auch wenn die Dominanz der Zentralgewalt nicht in allen Regionen des Reiches in gleicher Intensität spürbar war, so handelte es sich dennoch um ein autokratisches System mit einem absoluten Monarchen an der Spitze, dem eine umfangreiche Bürokratie zu Dienste stand.

Aśokas Reformen betrafen nicht die Staatsform als solche. Die Autokratie als System wurde nicht in Frage gestellt. Während er die traditionellen Machtstrukturen und Institutionen beibehielt, versuchte er den Staatsapparat (die Beamten) und die ganze Gesellschaft mit dem Geist des Dhamma zu erfüllen und so von „innen“ heraus zu reformieren. Dieser vom Buddhismus geprägte „paternale“ Monarch benutzte das von seinen Vorvätern ererbte absolutistische Herrschaftssystem, welches ihm eine enorme Machtfülle verlieh, nicht zur majestätischen Prachtentfaltung und *conspicuous consumption*, sondern zum Wohle seiner Untertanen, stets besorgt um das materielle und spirituelle Wohlergehen der Menschen in seinem Reich, jeden Machtmissbrauch seiner Beamten systematisch unterbindend. Terror und Unterdrückung – nach Wittfogel konstitutive Elemente der orientalischen Despotie - waren unter seiner Herrschaft ausgeschlossen. Es liegt jedoch auf der Hand, dass ein solches autokratisches System von weniger menschenfreundlich gesinnten Herrschern sehr rasch in ein despotisches Regime umgewandelt werden konnte. R. Thapar schreibt: „Such a paternal approach introduces the

---

<sup>350</sup> **R. Thapar** verweist im Nachwort zur neuesten Auflage ihres Aśoka-Buches auf den aktuellen „Trend“ (sic) in der Forschung, den Zentralismus in den frühen Monarchien der Region in Frage zu stellen. Sie konstatiert ein Abrücken von der Darstellung des Maurya-Reiches als von einem zentralistischen Absolutismus dominiertes, autokratisch verwaltetes System. Die Überbetonung des Zentralismus weicht einer differenzierteren Betrachtungsweise, wonach im Maurya-Reich verschiedene Zonen administrativer Dichte zu unterscheiden sind, die mit unterschiedlichen Schemata und Kategorien beschrieben werden müssen. Thapar unterscheidet drei verschiedene Zonen bürokratischer Erfassung durch die Zentralgewalt, wobei mit zunehmender Distanz zur Hauptstadt, d.h. dem Regierungszentrum, eine Abnahme der zentralen Kontrolle zu verzeichnen ist, die in den peripheren Regionen des Reiches nur noch rudimentär gewesen sei. (R. Thapar, o.c., S. 315ff)

possibilities of despotism, and it is not a far step from centralized authority to despotism.“<sup>351</sup> Wie bereits Immanuel Kant konstatierte, schließen sich wirtschaftliche Prosperität und Tyrannis, Wohlfahrtsstaat und Despotismus keineswegs aus und können ineinander übergehen.<sup>352</sup>

### **Paternaler Wohlfahrtsstaat und Despotie**

Nach Immanuel Kant schließen sich paternaler Wohlfahrtsstaat und Despotie keineswegs aus, sondern können sehr wohl Hand in Hand gehen. Kant definiert den Wohlfahrtsstaat sogar als den „größten denkbaren Despotismus.“ Ein Staat, der die Menschen zwar materiell gut versorgt, aber seine Untertanen in politischer Unmündigkeit hält und ihnen die Freiheitsrechte verweigert, wurde von Immanuel Kant als despotisch angesehen.<sup>353</sup> Zwar muss berücksichtigt werden, dass Kant diese Auffassung als Philosoph der Neuzeit von einer Position der Aufklärung her mit dem Freiheitsmoment als zentralem Bewertungskriterium formuliert hat, und es prinzipiell problematisch ist, vergangene Epochen am Maßstab moderner Wertvorstellungen zu messen. Doch ist es zweifellos richtig, dass die wohlfahrtsstaatlichen Maßnahmen der Könige allein noch keine Garantie gegen Despotismus und Tyrannei darstellten. Es ist unübersehbar, dass die Herrschaftspraxis vieler birmanischer und singhalesischer Könige im Widerspruch zur buddhistischen Ethik und zum Aśoka-Ideal stand. Tyrannische Herrscher waren in der Geschichte dieser Länder keineswegs selten. Mitunter richteten sich

---

<sup>351</sup> R. Thapar (1998), S. 147; „It was because of this increased power of the king that the Mauryan centralized monarchy became a paternal despotism under Asoka.“ (op.cit., S. 95)

<sup>352</sup> **Immanuel Kant** identifizierte den Wohlfahrtsstaat als Despotismus. „Mögen die Untertanen eines Wohlfahrtsstaates“ schreibt Kant, „wie folgsame Schafe, von einem gütigen und verständigen Herrn, geleitet, wohlgefüttert und kräftig beschützt, über nichts, was ihrer Wohlfahrt abginge, zu klagen haben, so kann und soll ein mit Freiheit begabtes Wesen sich dennoch nicht dieses seines Vorzuges vor dem vernunftlosen Tier um des bloßen Genusses der Lebensannehmlichkeiten willen, den ihm eine Regierung nur allzu bereitwillig verschafft,...begeben und - gleichsam sich zum Komplizen seines Bedrückers machend - sich freiwillig zu einer politisch jederzeit disponiblen »Kleinigkeit«, wie Kant es formuliert, für die Allgewalt der Regierung herabsetzen. Zwar sei für die »Allgewalt der Natur« der Mensch nur eine »Kleinigkeit«: „Daß ihn aber auch die Herrscher seiner eigenen Gattung dafür nehmen, und als eine solche behandeln, indem sie ihn teils tierisch, als bloßes Werkzeug ihrer Absichten, belasten, teils in ihren Streitigkeiten gegeneinander aufstellen, um sie schlachten zu lassen - das ist keine Kleinigkeit, sondern Umkehrung des *Endzweckes* der Schöpfung selbst.“ (I. Kant, *Streit der Fakultäten in Politische Schriften*, Reihe Klassiker der Politik. NF. Bd. 1, hrsg. von O. H. von der Gablentz, Köln/Opladen 1965, S.161)

<sup>353</sup> Ein Herrscher, der *eine väterliche Regierung* (imperium paternale) errichtet, „wo also die Untertanen als unmündige Kinder, die nicht unterscheiden können, was ihnen wahrhaft nützlich oder schädlich ist, sich bloß passiv zu verhalten genötigt sind,...ist der größte denkbare Despotismus (Verfassung, die alle Freiheiten der Untertanen, die alsdann gar keine Rechte haben, aufhebt).“ (Immanuel Kant, *Kleine Schriften*, a.a.O., S. 88)

ihre Gewalttaten sogar gegen den Sangha. So ließ der birmanische König Thohanbwa Sirihamsva (1525-1527) Mönche ermorden und klösterlichen Besitz plündern. „Die generell skrupellose Machtpraxis zahlreicher historischer Könige (hat) eine Erfahrung der von der (königlichen) Macht ausgehenden Gefahren in die birmanische Tradition eingepägt.“<sup>354</sup> Paradoxerweise war es gerade eine buddhistische Grundvorstellung, welche Gewalttaten begünstigte. Die in der Karmakausalität enthaltene prinzipielle Möglichkeit, sündhafte Taten durch verdienstvolle Werke zu kompensieren, eröffnete brutalen Herrschern einen Ausweg aus dem Dilemma: Indem sie durch Werke öffentlicher Wohlfahrt Verdienst, d.h. gutes Karma, ansammelten, konnte die Schuld ihrer blutigen Taten ausgeglichen werden. „The merit of good works was thought to offset the guilt of evil deeds like bloodshed.“<sup>355</sup> Viele der gewalttätigsten birmanischen und ceylonesischen Eroberer wie Anawaratha, Alaungpaya und Parākramabāhu I. waren zugleich eifrige Förderer des buddhistischen Sangha. Sie bauten Tempel, Pagoden und Dāgobas und förderten das Gemeinwohl mit dem Bau von Krankenhäusern und Bewässerungsanlagen, was in den buddhistischen Chroniken stets lobend vermerkt wird. Es ist nicht auszuschließen, dass die Möglichkeit der Entsöhnung durch verdienstvolle Werke den skrupellosen Machtpragmatismus einiger Könige sogar befördert hat, so dass die These vom „mäßigen“ Einfluß des Buddhismus auf den Despotismus der Herrscher relativiert werden muß.<sup>356</sup>

Das Motiv, Karmaverdienste zur Kompensation ihrer blutigen Taten anzusammeln, mag bei einigen Herrschern von Bedeutung gewesen sein, aber von ungleich größerer sozialpolitischer Wirkungsmächtigkeit war das von Aśoka begründete Ideal des buddhistischen Wohlfahrtsstaates. Noch tausend Jahre nach Aśoka beriefen sich singhalesische und birmanische Könige bei ihren Gemeinwohlmaßnahmen auf sein Vorbild.

### *Die Versöhnung von Macht und Moral*

Aśoka gelang in einzigartiger Weise, was keinem seiner Vorgänger gelungen war, aber auch kaum einem seiner Nachfolger so wieder gelingen sollte, nämlich Macht und Moral, Staatsräson und Ethik miteinander in Einklang zu bringen und harmonisch zu versöhnen. Er war der mächtige Alleinherrscher eines riesigen Reiches und zugleich der Reformator des Ordens, der

---

<sup>354</sup> Sarkisyanz (1965), S. 78 (übers.v.Autor)

<sup>355</sup> op.cit. : S.70

<sup>356</sup> Siehe die Kapitel *Monarchie und Staat in Birma* sowie *Parākramabāhu I.* und *Rājasingha II.*

Verkünder und Missionar der buddhistischen Erlösungslehre, der in tiefer Reue über das Blutvergießen in seinen Eroberungskriegen der Gewalt abschwor und das Dhamma-Ethos zur höchsten Maxime seiner Politik erhob, (und der überdies auch seine Nachfolger auf die Dhammapolitik verpflichten wollte<sup>357</sup>) Mit D.C. Ahirs Worten: „Aśoka went much beyond Chanakya in adopting a humanist approach to statecraft. He was more concerned with the welfare of his subjects than raising revenues.“<sup>358</sup> „In der klaren Erkenntnis, daß ein gesamtindisches Großreich langfristig einer höheren Legitimation als der nackten Machtpolitik des Arthashastra bedurfte,<sup>359</sup> diente das Dhamma-Ethos aber auch als ideologisches Band, mit welchem der Herrscher sein neu geschaffenes Großreich konsolidierte, die vielen heterogenen ethnischen und religiösen Gruppen darin zusammenführte und so den inneren Frieden sicherstellte. Aus politischer Rücksichtnahme auf andere religiöse Gemeinschaften vermied Aśoka es, seine Dhammapolitik mit dem Buddhismus zu identifizieren, denn als Herrscher einer multi-religiösen Gesellschaft gebot es die Staatsräson, sich aus den Rivalitäten konkurrierender Religionen herauszuhalten. Spezifisch buddhistische Glaubensartikel wie die *Vier Edlen Wahrheiten*, der *Achtfache Pfad* und das *Nirvāna* sucht man daher in seinen Edikten vergebens. Sein persönliches Engagement für den Buddhismus geriet nicht in Konflikt mit seiner staatsmännischen Rolle eines über den Religionen stehenden Herrschers. Sein Dhamma-Konzept war der gemeinsame Nenner, auf den sich alle Gruppen in seinem Reich einigen konnten und enthielt die ethische Quintessenz aller damaligen Religionen.. Sein Dhamma-Ethos stimmt - was das sittliche Verhalten anbelangt - mit den moralischen Prinzipien der großen Weltreligionen überein, mit den dort verkündeten ethischen Maximen, welche die Basis schaffen für ein friedliches Zusammenleben verschiedener Völker und Konfessionen. Aśokas Botschaft der universellen Toleranz und Menschenliebe erscholl weit über die Grenzen seines Reiches Aśokas exemplarischer Versuch, Macht und Moral, Staatsräson und Dhamma-Ethos in Einklang zu bringen, kann für die weitere Entwicklung des Buddhismus in Südostasien nicht hoch genug eingeschätzt werden. „Aśokas Ruhm (wuchs), je mehr sich die Buddha-Gemeinde ausbreitete, deren zweiter Stifter er war. Noch heute verehren Hunderte von Millionen gläubiger Asiaten den Gründer ihrer Weltmission als das heilige Urbild des Herrschertums; nach der Zahl seiner Verehrer ist er der berühmteste aller Fürsten der Weltge-

---

<sup>357</sup> „Therefore this Dhamma edict has been written on stone so that it might endure long and that my descendants might act in conformity with it.“ (5.Felsedict)

<sup>358</sup> D. C. Ahir, *Aśoka The Great*, a.a.O., S. 56

schichte.<sup>360</sup> Seine Ausstrahlung auf die theravādbuddhistischen Länder, besonders Sri Lanka, war intensiv und nachhaltig. Durch Aśokas missionarischen Eifer kam der Buddhismus auf diese Insel und entwickelte sich dort zur „Staatsreligion“, was eine innige Verflechtung von Königtum und Buddhismus zur Folge hatte. Kaiser Aśoka wurde zum Inbegriff des idealen buddhistischen Herrschers, auf den sich viele Dynastien in Südostasien berufen sollten.

### **Die Begründung des buddhistischen Wohlfahrtsstaates**

#### *Aśokas Paradigmenwechsel*

„Das Staatsdenken in den Ländern des Theravāda-Buddhismus unterscheidet sich grundsätzlich von dem des hinduistischen Indien. Seine zentrale Konzeption ist der *Wohlfahrtsstaat*.“

<sup>361</sup> Dieses Konzept des Wohlfahrtsstaates wurde durch Aśoka zur obersten Kategorie der Staatsphilosophie in den theravādbuddhistischen Ländern. Aśoka „begründete die staatliche Verantwortung für das Wohlergehen aller als Teil eines allgemeinen, nicht-konfessionellen Sittengesetzes (*dharma*).“<sup>362</sup> Er leitete aus der buddhistischen Dhamma-Ethik der Weltüberwindung die sozialpolitische Verpflichtung des Herrschers ab, für das materielle Wohlergehen seiner Untertanen zu sorgen, ausdrücklich mit dem Ziel, ihr Heil in dieser und in der „nächsten Welt“ zu fördern. Dies hatte entscheidende Konsequenzen für das Verhältnis von Kirche und Staat in den Ländern des Theravāda-Buddhismus. In der einzigen Inschrift (siebtes Säulenedikt), welche rein buddhistische Glaubenssätze enthält, konzipierte Aśoka das buddhistische Ideal des Wohlfahrtsstaates.<sup>363</sup> Die Bezeichnung „Wohlfahrtsstaat“ erscheint durch den Fürsorgecharakter seiner in den Edikten verkündeten sozialen Einrichtungen und Maßnahmen gerechtfertigt. Einrichtungen öffentlicher Fürsorge hatte es im Mauriya-Staat schon vor Aśoka gegeben, wie er im siebten Säulenedikt selbst erwähnt. Bereits Kautilya empfahl die Förderung der Wirtschaft durch den Bau von Bewässerungsanlagen zur Ausweitung des Agrarlandes, weil militärische Macht auf wirtschaftlicher Prosperität, sprich hohen Steuereinnahmen beruht. Schattige Rastplätze und Wasserstellen waren auch von Aśokas Vorgängern im Herrscheramt aus militärstrategischen Gründen an den Fernstraßen angelegt

---

<sup>359</sup> Kulke/Rothermund (1998), S. 90

<sup>360</sup> Fritz Kern (1956), S. 106

<sup>361</sup> Heinz Bechert/Georg von Simson, *Einführung in die Indologie*, Darmstadt 1993, 2. Aufl. S. 184

<sup>362</sup> *ibid.*

worden. Natürlich erforderte die Verwaltung eines Großreiches und die militärische Sicherung seiner Grenzen den Aufbau eines funktionierenden Straßennetzes. Das revolutionär Neue bei Aśokas wohlfahrtsstaatlichen Maßnahmen war jedoch die soziale Zielrichtung und religiöse Motivation zu diesen Werken, sein wiederholt erklärter Wille, die Dhamma-Moral zu fördern. „But I have done this for the following purpose, viz. that people might conform to such practices of Dhamma.“<sup>364</sup> Aśokas einzigartiger Beitrag zur Geschichte des indischen Kulturraumes war damit die Begründung eines buddhistischen Sozialethos, einer Tradition sozial-verpflichteten Königtums, das es als religiöse Aufgabe jedes buddhistischen Monarchen ansah, mit wohlfahrtsstaatlichen Maßnahmen die materielle Basis für den Erlösungsweg zu schaffen. „Der Herrscher sollte einen Wohlfahrtsstaat aufbauen, in dem so viel materieller Überfluß produziert wird, daß einerseits die Erfüllung der sozialen Verpflichtungen gegenüber den Armen und Kranken gesichert ist, andererseits aber möglichst vielen Menschen die Verwirklichung spirituellen Fortschritts auf dem Weg zum Nirvāna ermöglicht wird.“<sup>365</sup> Aśoka betont, dass er das Wohlergehen der „ganzen Welt“ als seine höchste Pflicht ansieht, und alle seine Anstrengungen nur dem Ziele dienen, das irdische und jenseitige Glück aller Wesen zu fördern. „I am never satisfied with [my] exertions or with [my] dispatch of business. For the welfare of the whole world is an esteemed duty with me. And the root of that, again, is this, namely exertion and dispatch of business ... There is no higher duty than the welfare of the whole world. And what little effort I make is from debt to all beings. I work for their happiness in this life, that in the next world they may gain heaven.“<sup>366</sup>

Damit übernimmt der Herrscher aus buddhistischem Ethos die Verantwortung für das spirituelle Heil seiner Untertanen, und die staatliche Wirtschaftspolitik wird in den Dienst der Religion gestellt: „I have done these things for this purpose, that the people might practice the Dhamma.“<sup>367</sup> Dieser entscheidende Satz im siebten Säulenedikt Aśokas gilt als Beleg für die ethische Motivation seiner Fürsorgemaßnahmen: „Dies kann nur bedeuten, dass diese wohlfahrtsstaatlichen Fürsorgemaßnahmen von Aśoka in der Absicht getätigt wurden, seinen

---

<sup>363</sup> Laut Max Weber ist dieser Begriff nicht „rational ökonomisch“ sondern „teils geistlich...teils karitativ“ zu verstehen. (Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd.II, Tübingen 1923, S. 262)

<sup>364</sup> Säulenedikt Nr. VII, übers. von D.C. Sircar in *Inscriptions of Aśoka*, Delhi 1957, zitiert nach D.C. Ahir, *Aśoka the Great*, a.a.O., S. 215

<sup>365</sup> H. Bechert, *Buddhistische Perspektiven*, a.a.O. S. 81

<sup>366</sup> VI. Säulenedikt, zitiert nach Bhandarkar, *Aśoka*, a.a.O., S. 289f.

Untertanen die Beachtung des Sittengesetzes zu erleichtern, wenn nicht um ihnen die Gelegenheit zur Muße für die Meditation zu verschaffen, welche für das Streben nach dem Nirvāna notwendig ist.<sup>368</sup> Die politische Konsequenz aus dieser königlichen Aufgabe ist eine enge Verbindung von Staat und Religion.

Wie aus dem zweiten und siebten Felsenedikt hervorgeht, sorgte sich Aśoka auch um die Wasserversorgung und ließ in der Tradition der Maurya-Autokraten offenbar auch Stauseen anlegen.<sup>369</sup> Im zweiten Felsenedikt erklärt Aśoka, seine Botschaft der sozialen Fürsorge weit über die Grenzen seines Reiches hinaus bis nach *Tamaraparni*, einer alten Bezeichnung für Sri Lanka, verkündet zu haben. Getragen von seiner Achtung für alle Lebewesen sorgt der König auch für die medizinische Betreuung von Mensch und Tier: „Überall in den eroberten Landen des göttergeliebten, freundlichblickenden Herrschers und gleicherweise in den angrenzenden Staaten... bis nach Zeylon... überall ist durch den göttergeliebten, freundlichblickenden Herrscher beiderlei ärztliche Behandlung eingerichtet worden, ärztliche Behandlung für Menschen wie ärztliche Behandlung für Vieh. Und wo es an wohltätigen Kräutern für Menschen beziehungsweise für Tiere mangelte, wurden sie überall auf (des Herrschers) Veranlassung eingeführt und gepflanzt, ebenso, wo es an Wurzeln und Obst mangelte, wurden sie überall eingeführt und gepflanzt. An den Straßen wurden Brunnen gegraben und Bäume gepflanzt, Vieh und Menschen zu Nutz.“<sup>370</sup> Wie der Mahāvamsa berichtet, haben singhalesische Könige für die medizinische Versorgung der Bevölkerung Sorge getragen und sich sogar selbst als Heiler betätigt (s. u.). Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass durch Aśokas buddhistische Mission die wohlfahrtsstaatliche Tradition der sozialen Fürsorge im Königtum Sri Lankas begründet wurde, von wo es nach Südostasien ausstrahlte.

In Birma berichtet die Chronik von König Kyanzittha von Pagan (1084-1112): „That all beings may obtain plenty and be free from famine, in every place that lacks water, arable

---

<sup>367</sup> Ven.S. Dhammika, *The Edicts of King Aśoka*, The Wheel Publication No. 386/387, Kandy 1993, DharmNet Edition 1994, S. 12

<sup>368</sup> E. Sarkisyanz, *Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution*, a.a.O., S. 28 (übers. vom Autor)

<sup>369</sup> „So, too, when Aśoka speaks of his good works, he only mentions wells on the roads and „watering places,“ i.e. presumably tanks (Rock Edict II and Pillar Edict VII). From the famous Girnar Inscription we know that Chandragupta Maurya and Asoka built the great Sudarshan Lake by building a dam. Thus the only irrigational activity of the Maurya state about which we have firm evidence is that of construction of tanks.“ (Irfan Habib, „*An Examination of Wittfogel's Theory of Oriental Despotism*“, in „*Studies in Asian History, Proceedings of the Asian History Congress, 1961, Bombay 1969*, S. 384)

<sup>370</sup> 2. Felsenedikt (Übersetzung Fritz Kern (1956), S. 53

land, our Lord, the King of the Law, dams water, digs a tank, creates cultivation...<sup>371</sup> The pious gifts that (a) king made..., building monasteries, or digging tanks, or planting groves... (he made) only that all beings might escape out of Samsāra...<sup>372</sup> Ähnlich wie in Ceylon unternahmen die Könige gemeinnützige Werke aus buddhistischem Ethos und errichteten einen „Wohlfahrtsstaat“ in der Tradition des Aśoka-Buddhismus.

Mit Aśokas politischen Idealen kam ein „neues dynamisches Element in die im Prinzip sehr konservative (buddhistische) Tradition“ (Bechert /1998/, S. 81). „Ashoka hat zum erstenmal das Ziel einer bewußten Weltveränderung nach buddhistischen Idealen als Aufgabe politischen Denkens und Handelns formuliert“ (Bechert op. cit. S. 80). Der Staat wurde „zu einer Institution übergreifender, ja religiöser Zielsetzung“ (op. cit. S. 81) und strebte nach seiner „eigenen Verklärung als Erlösungsinstitution, also zur Selbstverkirchlichung“ (Sarkisyanz).

#### Bestätigung und Widerlegung zweier Kernthesen Wittfogels

Indem der Herrscher als paternaler Monarch es als seine höchste Pflicht ansieht, für das diesseitige Wohlergehen der Menschen zu sorgen, damit sie im „Jenseits“<sup>373</sup> ihr Heil finden, übernimmt der Staat, verkörpert in der Person des Königs, prinzipiell eine religiöse Aufgabe. Folglich ist damit eine klare Trennung von Kirche und Staat, von religiösem und säkularem Sektor im theravādbuddhistischen Königtum a priori ausgeschlossen. Aśokas Konzept des buddhistischen Wohlfahrtsstaates zeitigt eine innige Verflechtung von Buddhismus und Monarchie, von Religion und Staat, zumal er auch den Sangha in königliche, d. h. staatliche Obhut nimmt und das Patronagesystem begründet. Dies ist in Bezug auf Wittfogels These von der Abhängigkeit der Religion von der staatlichen Autorität in hydraulischen Systemen von besonderer Relevanz. Danach sind für den hydraulischen Staat das Fehlen einer autonomen Kirche und die enge Verbundenheit der herrschenden Religion des Landes mit dem Staat typisch. Diese Thesen erfahren durch die enge Verflechtung von Religion und Monarchie im buddhistischen Wohlfahrtsstaat volle Bestätigung. Wittfogel schrieb: „*Die herrschende Religion des Landes ist von dem hydraulischen Regime abhängig...Der hydraulische Staat ver-*

---

<sup>371</sup> Epigraphia Birmanica, a.a.O., II, i, S.142

<sup>372</sup> Epigraphia Birmanica, a.a.O., I, ii, S.166

<sup>373</sup> Die Begriffe „Diesseits“ und „Jenseits“ sind für den Buddhismus grundsätzlich inadäquat. Der Theravāda kennt kein Jenseits als Paradies im christlichen Sinne. Gemeint ist das Aufsteigen in höhere Inkarnationen durch den Erwerb guten Karmas mit dem Endziel des Ausscheidens aus dem Kreislauf der Wiedergeburten.

*hinderte den Aufstieg einer unabhängigen religiösen Macht“ (OD, S. 125). „Die führende Religion konnte nie den Rang einer von der Regierung unabhängigen Kirche erlangen“ (OD: S. 136). Die von Aśoka begründete Tradition der staatlichen Aufsicht über den buddhistischen Orden sowie der königlichen Schirmherrschaft (Patronage) stellte in den theravāda-buddhistischen Ländern früh die Weichen in Richtung einer festen Verbindung von Religion und Staat und verhinderte die Entstehung einer autonomen Kirche.*

Welche Schlußfolgerungen ergeben sich jedoch aus dem vom Dhamma-Ethos abgeleiteten Wohlfahrtsstaatskonzept in Bezug auf Wittfogels „Despotismushypothese“ (Terror und Unterdrückung als konstitutive Elemente der orientalischen Despotie) und der These vom „zweckrationalen Optimum der Herrscher“? Wie schon erwähnt, steht es im klaren Widerspruch zu diesen Kernthesen. Wegen der besonderen Bedeutung in unserem Kontext, sei das Wesentliche hier noch einmal betont: Wittfogel postulierte, dass die hydraulischen Despoten ihre Interessen zu Lasten des Volkes optimierten. Nach Wittfogel *„lösten die Herren des agrarischen Apparatstaates ihre baulichen, organisatorischen und fiskalischen Aufgaben mit maximaler Berücksichtigung ihrer eigenen Interessen und mit minimaler Berücksichtigung der Interessen ihrer Untertanen“ (OD, S. 174). Die Herrscher und die ihnen ergebene Bürokratenklasse befriedigten ihre konsumtiven Bedürfnisse auf Kosten der nichtstaatlichen Gruppen in der Gesellschaft. Das gilt auch in Bezug auf die hydraulischen Unternehmungen der Könige: „Das manageriale Optimum der Herrscher wird verwirklicht, wenn die Regierung maximale Einnahmen mit einem minimalen hydraulischen Kostenaufwand erzielt...Die Machthaber (fördern) im allgemeinen nur solche hydraulischen Unternehmungen, die ihren eigenen Wohlstand vermehren.“ (OD, S. 175).*

Doch das Konzept des buddhistischen Wohlfahrtsstaates steht im diametralen Gegensatz zu diesen wittfogelschen Hauptthesen. Der Ansporn für hydraulische Unternehmungen erwuchs noch aus ganz anderen Motiven als dem der fiskalischen Gewinnmaximierung, wenn auch letzteres bei einigen Königen eine wichtige Rolle gespielt hat. Diese Thesen stehen im inneren Gegensatz zum Aśoka-Buddhismus. Das von ihm verkündete und praktizierte Dhamma-Ethos widerspricht seinem Wesen nach zutiefst sowohl dem von Wittfogel postulierten despotischen Egozentrismus der orientalischen Herrscher, der sich in der Ausbeutung des Volkes manifestiert, als auch seiner These vom Terror als konstitutivem Element in der hydraulischen Despotie („Regierung mit der Peitsche“). Einem von Dhamma-Ethos durchdrungenen buddhistischen Herrscher in der Aśoka-Tradition lag, wie oben dargelegt, primär das Wohlergehen seiner Untertanen am Herzen und nicht sein persönliches „konsumtives und manage-

riales Optimum“. Fazit: ein von buddhistischer Ethik geprägter frommer Herrscher in der Aśoka-Nachfolge konnte per se kein Despot im Sinne Wittfogels sein. Besorgt um das Allgemeinwohl trachtete er danach, durch Werke öffentlicher Wohlfahrt und Förderung des Buddhismus Karma-Verdienste anzuhäufen. Wenn das Vorbild des Modellkaisers Aśoka für die Könige der theravāda-buddhistischen Ländern Südostasiens tatsächlich Maßstäbe gesetzt und über Jahrhunderte hindurch fortgewirkt hat, so muß vermutet werden, dass die oben zitierten Thesen Wittfogels in Ländern wie Sri Lanka und Birma nicht zutreffen können, vorausgesetzt allerdings, die buddhistischen Könige orientierten sich in ihrer Herrschaftspraxis ausschließlich am Dhamma-Ethos.

Die entscheidende Frage ist also, inwieweit die ceylonesischen und hinterindischen Herrscher von buddhistischer Ethik geprägt waren und ob nicht auch andere, nicht-religiöse Maximen, ihrem politischen Handeln zu Grunde lagen. Denn nicht nur der Buddhismus war von Indien nach Sri Lanka gelangt, sondern auch Kautilyas Arthaśāstra und das dort enthaltene Konzept eines pragmatischen, allein der Staatsräson verpflichteten Herrschertums, sowie das im Maurya-Reich realisierte Modell eines bürokratisch regierten Zentralverwaltungsstaates.

Während Aśokas Edikte in Vergessenheit gerieten, lebte in den Legenden des Volksbuddhismus die Erinnerung an diesen großen Herrscher weiter, Legenden, die dank ihrer Popularität beträchtlichen Einfluß ausgeübt haben. Es entwickelte sich aus dieser Aśoka-Tradition ein buddhistisches Herrscherethos, das von Indien nach Ceylon und von dort bis nach Birma hinüberstrahlte, ja eigentlich erst in diesen Ländern seine richtige Ausprägung erfahren hat.

### 13 DIE IDEOLOGISCHEN KONZEPTE DES SINGHALESISCHEN KÖNIGTUMS

Auf welchen ideologischen Begründungen beruhte die Königsherrschaft in den südostasiatischen Monarchien? Es wurden mehrere Konzepte, bzw. Traditionslinien unterschieden, die im singhalesischen (und birmanischen) Königtum zum Teil synkretistisch miteinander verwoben wurden, zum Teil nebeneinander existierten, sich gegenseitig beeinflussend und verstärkend.<sup>374</sup>

1. Der König gilt als ein *Cakravartin*, d. h. als universaler Monarch und Weltenherrscher, der den Weltfrieden garantiert.
2. Der König gilt als *Bodhisattva*, d. h. als ein zukünftiger Buddha. Diese Lehre wurde besonders unter dem Einfluss des Mahāyāna-Buddhismus wirksam. Der Bodhisattva leitet alle Wesen auf dem Pfad zur Erlösung. Hier wird der Herrscher zum charismatischen Heilsbringer.
3. Der König gilt als *Dharmarāja*. In der Nachfolge des buddhistischen Mauriya-Kaisers Aśoka regiert der König gemäß dem *dharma* und ist Förderer und Beschützer des Buddhismus und des Sangha. Darüber hinaus errichtet der König einen „Wohlfahrtsstaat“, der möglichst vielen Menschen durch Schaffung materiellen Überflusses das Streben nach dem Nirwana erleichtern soll.
4. Der Herrscher gilt als *Devarāja*, als Gottkönig gemäß hinduistischer Tradition. Als *devarāja* steht der König jedoch nicht jenseits aller Gesetze, sondern ist an das *rajādharma* gebunden, d. h. an die altüberlieferten moralischen Vorschriften des Königtums, wie sie in den heiligen Schriften der Hindus (z. B. den *Dharmaśāstras* und *Puranas*) niedergelegt sind.
5. Der König gilt als *Kammarāja*. Er herrscht souverän auf Grund in früheren Existenzen erworbener Karma-Verdienste.
6. Der König regiert in der Tradition des *Mahāsammata*. Die dynastische Abstammung (auch Buddha entsproß dieser Dynastie) wird auf diesen legendären Staatsgründer zurückgeführt und legitimiert. Er sorgt für Sicherheit und Frieden im Staat. Er garantiert Recht und Ordnung.

---

<sup>374</sup> vgl. Heinz Bechert, *Theravāda Buddhist Sangha: Some General Observations on Historical and Political Factors in its Development* in „Journal of Asian Studies“, 29 (1969/70), S. 766; Siehe auch Michael Aung-Thwin (1983), S. 49f.

Diese religiösen Ideen waren wesentlich und grundlegend für den Aufbau von Staat und Gesellschaft in der indisch-buddhistischen Tradition, „und sie waren sehr nützlich für die Rechtfertigung staatlicher Macht und für den charismatischen Nimbus der Herrscher, aber nicht für die praktische Politik.“<sup>375</sup> So grundlegend und konstruktiv diese ideologischen Konzepte für die Legitimierung des Königtums waren, sie eigneten sich nicht zur Gestaltung der „Realpolitik“. Dafür stand den Königen das Arthaśāstra zur Verfügung, dessen autokratisches Herrschaftskonzept mit seinen pragmatischen Handlungsanweisungen und Regierungsrezepten – jenseits aller ethisch-religiösen Beschränkungen - den Herrschern die Machtausübung erleichterte. Der Widerstreit zwischen diesen diametral entgegengesetzten Konzepten durchzieht die ganze Geschichte der singhalesischen Königreiche. Der Despotismus des Arthaśāstra kollidierte mit der maximalistischen Ethik des Buddhismus, ein unauflösbares Paradoxon, das sich im Erscheinen sowohl von grausamen Tyrannen als auch wohlwollenden, paternalen Monarchen manifestierte.

### *Das Konzept des Universalen Herrschertums (Cakravarti)*

Nach der Legende hat Gautama selbst in dem seiner Buddhaschaft vorangehenden Leben die Position eines Universalen Königs (Cakravarti) innegehabt und Universales Herrschertum wurde als letzte Stufe vor der Geburt als Bodhisattva betrachtet. Damit war „das Ideal des Königs schlechthin...ein Cakravartin zu werden; dieser...Ausdruck impliziert das Ziel des <Weltherrschers>.“<sup>376</sup> Das Cakravarti-Ideal der königlichen Buddhaschaft (Buddha war im früheren Leben König) korrespondiert archetypisch mit dem Mythos der Wiederkehr des Universalen Herrschers und ist mit dem Bodhisattvatum eng verknüpft. Dem Mythos nach wird ein Cakravarti bis zur Ankunft des Maitri Bodhisattva die Welt regieren. Dieser Überlieferung zur Folge erobert der Cakravartin die ganze Erde und herrscht über alle vier Kontinente ohne Anwendung von Waffengewalt allein durch die moralische Kraft des Dhamma. Nach der Legende soll dieser Universale Herrscher über 84000 Königreiche gebieten und ein glanzvolles Leben in Pracht und Luxus führen.<sup>377</sup> Er regiert gerecht, in Übereinstimmung mit

---

<sup>375</sup> *ibid.* (übers. v. Verf.)

<sup>376</sup> Heinz Bechert, *Einführung in die Indologie*, a.a.o., S. 82

<sup>377</sup> M. B. Ariyapala, *Society in Mediaeval Ceylon*, Colombo 1956, 2. Aufl. 1968, S. 221

den „fünf Geboten“ und praktiziert die „vier herzugewinnenden Qualitäten.“<sup>378</sup> In seinem Reich herrscht materieller Überfluss, so dass es keine Diebe gibt. Unzählige gesalbte Könige umgeben diesen mächtigen Herrscher und sind ihm zu Diensten. Einmal am Tag durchquert er das ganze Universum und besucht seine Reiche, um alle Lebewesen zu Einhaltung der „fünf Gebote“ zu ermahnen, d. h. vom Bösen abzulassen.<sup>379</sup> Nur ein Abkömmling königlichen Blutes kann ein Cakravarti werden, vorausgesetzt er besitzt alle 32 Merkmale des Ausgewähltheits. Verbleibt er am Königshof, so wird er ein Cakravartin, verzichtet er dagegen auf die Welt, so wird er ein Buddha.

Nach der Überlieferung verkörpert sich in der Person Aśokas das Ideal dieses gerechten Universalherrschers. Die von Legenden umrahmte Gestalt Aśokas wurde mit dem Cakravartin identifiziert. Nach einer Weissagung war schon dem Knaben, der die besagten 32 Merkmale besaß, eine außergewöhnliche Herrscherkarriere prophezeit worden. So heißt es in der *Dīgha Nikāya* II: „Wenn er das weltliche Leben wählt, wird er ein weltbeherrschender König werden, ein gerechter Eroberer der Erde, ein König der Gerechtigkeit...Sein Haus wird erfüllt sein mit tausend heldenhaften, tapferen Söhnen von herrlicher Gestalt, Zerstörer der Feindesheere. Er wird diese meerumschlungene große Erde ohne Bedrückung beherrschen, nachdem er sie gewaltlos durch seine Gerechtigkeit erobert hat...Wenn er...die Mönchsgewänder anlegt und im rechten Vertrauen aus dem Haus in die Hauslosigkeit zieht, dann wird er weltberühmt werden als der Vollendete, Heilige, völlig Erleuchtete“<sup>380</sup> Der Mahāvamsa berichtet, dass Aśoka die „ungeteilte Souveränität über das ganze Indien gewann“<sup>381</sup>, und der Legende nach soll er seine Herrschaft über die ganze Welt ausgedehnt haben.<sup>382</sup> In Aśokas Herrschertum verband sich das Ideal des *Dammarāja*, des Monarchen, der das universelle Moralgesetz des Dhamma verteidigt, welches durch seine Macht in der Gesellschaft Verwirklichung finden würde, mit der Idee des Universalen Cakravarti: „This political realization of the Buddhist Dhamma came to be associated with the unification of the universe under a perfect Buddhist king of the future, the Turner of the Wheel of the Law (*Cakkavatti*).“<sup>383</sup> Diese Vorstellung des idealen Universalen Herrschers der Zukunft, des Cakravartin, blieb nicht ohne

---

<sup>378</sup> *ibid.*

<sup>379</sup> *Ibid.*

<sup>380</sup> *Dīgha Nikāya* II, zitiert nach A.T.Embree/F.Wilhelm, *Indien*, Fischer Weltgeschichte Bd.17, Frankfurt 1967, S. 92

<sup>381</sup> Mv. V. 20 (übers. v. Verf.)

<sup>382</sup> vgl. J. Przyluski, *La légende de l'empereur Acoka*, Paris 1923, S. 298f.

Wirkung auf die buddhistischen Könige Ceylons, wo schon in der frühesten Chronik, dem *Dīpavamsa*, Aśoka als der Herrscher über den ganzen indischen Subkontinent erscheint.<sup>384</sup> Die Cakravartin Idee verband sich in Legenden und Tradition mit der Vorstellung eines vollkommenen buddhistischen Staates, in welchem alle durch die Habgier entstandenen gesellschaftlichen Spaltungen überwunden sind, materieller Überfluss herrscht, und ein idealer buddhistischer Weltenherrscher regiert.<sup>385</sup> „In this vision of the perfect Buddhist society of the future, the state is thus seen spontaneously dissolving itself into the monastic order with its community of property.“<sup>386</sup> Nach der Legende verteilt der ideale Cakravartin-Herrscher in einem zukünftigen buddhistischen Universalreich materielle Wohltaten. Der ceylonesische König Niśśankamalla orientierte sich offensichtlich an diesem Vorbild. Wiederholt bezeichnet er sich in seinen Inschriften als Cakravartin.<sup>387</sup> Wie er in seinen Inschriften verkündet, verteilte er materielle Güter und Kostbarkeiten an die Armen und sogar an Kriminelle.<sup>388</sup>

Das Verhältnis zwischen dem *Dhammacakka* (Rad der Gerechtigkeit) und dem *Anacakka* (Rad der Macht) ist durch eine klare Rangordnung definiert. Die Beziehung zwischen dem Dhamma (Lehre Buddhas) und dem Cakravartin kann mit dem Ausdruck „symbiotisch“ umschrieben werden, wobei diese Symbiose von hierarchischer Struktur ist, denn das Moralgesetz des Dhamma ist dem Cakravartin-Konzept klar übergeordnet.<sup>389</sup> Es weist dem König als dem Verkünder und Realisierer des Dhamma eine dienende Rolle zu. Die Beziehung zwischen dem Dhamma-Konzept und dem Cakravarti-Ideal wurde von S.J. Tambiah als „simultan, komplementär und asymmetrisch“ beschrieben.<sup>390</sup> Ähnlich wie beim Mahāsammata ist die politische Funktion des Cakravartin die Aufrechterhaltung von Ordnung und Gerechtigkeit, allerdings „conceived in the terms of Dhamma“ (F. Reynolds, 1972, S. 21), wobei das mit ihm assoziierte Herrschaftsideal weniger autoritär-absolutistisch, sondern eher gütig-paternalistisch vorgestellt wird.

---

<sup>383</sup> E. Sarkisyanz, *Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution*, a.a.O., S. 31

<sup>384</sup> *Dīpavamsa*, I, 26; übers. H. Oldenberg, S. 119

<sup>385</sup> Damit verbunden war die Legende vom Überfluss erzeugenden „Wunschbaum“ (in Birma *Pa-deytha Pin*), der auch in den Inschriften Niśśankamallas auftaucht. (vgl. E. Sarkisyanz, *Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution*, S. 88f)

<sup>386</sup> E. Sarkisyanz, *Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution*, S. 88)

<sup>387</sup> EZ. Vol. II, S. 95, S. 125, S. 127, S.129, S. 133, S. 136, S. 162

<sup>388</sup> EZ. Vol. II, S. 81 und S. 175f (siehe auch das Kapitel *Nissankamalla*)

<sup>389</sup> vgl. Michael Roberts, *Exploring Confrontation – Sri Lanka: Politics, culture and history*, (Chur 1994), S. 58

Doch offenbar hat sich mit dem Konzept des Universalen Herrschers eine imperialistische Komponente verbunden. Wie Manuel Sarkisyanz schreibt, war in Birma das Cakravartin-Ideal ein maßgeblicher ideologischer Faktor für imperialistische Expansionspolitik birmanischer Könige: „Such increased emphasis on the Cakkavatti imperial idea coincided with the spectacular military expansion of the Burmese empire, in the late eighteenth century, and the climax of its power.“<sup>391</sup> Alaungpaya (1752-1760), der Gründer des letzten birmanischen Königreiches, verkündete im Stile eines Cakravartin seinen Herrschaftsanspruch über ganz Indien.<sup>392</sup> Er ließ sich vom Volk als Bodhisattva verehren, ohne allerdings das damit verbundene Ethos der Gewaltlosigkeit zu akzeptieren.<sup>393</sup> Das buddhistische Ideal der gewaltlosen Welteroberung - nur durch Gerechtigkeit und die Macht des Dhamma - ließ sich in den birmanischen Reichen nicht verwirklichen. „Und dennoch führten diese Herrscher den Titel Cakravartin und rechtfertigten militärische Aggressionen durch die mit ihm verbundenen religiösen Ideale...Der Höhepunkt blutigen Despotismus´ und grausamer Eroberungen im Namen des Cakravartin- und Bodhisattva-Ideals“<sup>394</sup> wurde mit König Bodawpaya (1782-1819) erreicht, der sich selbst zum Bodhisattva Maitreya erhob und dessen Herrscherideal mit Gewalt zu verwirklichen suchte. Dies zeigt, dass skrupellose Könige nicht davor zurückschreckten, buddhistische Ideale für ihre machtpolitischen Ziele zu mißbrauchen und sogar in ihr Gegenteil zu verkehren, was durchaus der These Wittfogels entspricht, wonach orientalische Despoten die Religion für ihre Zwecke instrumentalisierten. M. B. Ariyapala bezeichnet die Idee der Universalen Monarchie als das „höchste Konzept eines imperialistischen Weltstaates“: „This concept of a universal monarch seems to be bound with a sense of imperialism. The desire of every king was to gain more and more territory and have as many vassal kings as possible. Thus the Universal Monarchy is the highest concept of an imperialistic world-state.“<sup>395</sup> Es fällt jedoch auf, dass der „imperialste“ aller singhalesischen Könige, Parākramabāhu I., diesen Titel in seinen Inschriften nicht benutzt hat und auch im Cūlavamsa nicht so genannt wird. Doch auch er wird in der Chronik mit dem Cakravartin assoziiert. Bei seiner Geburt finden Brahmanen am Körper des Knaben die spezifischen Zeichen eines uni-

---

<sup>390</sup> „simultaneously, complementary and asymmetrical“ (S. J. Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer*, Cambridge 1976, S. 44)

<sup>391</sup> E. Sarkisyanz, *Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution*, a.a.O., S. 94

<sup>392</sup> op. cit. S. 93

<sup>393</sup> op. cit. S. 94

<sup>394</sup> E. Sarkisyanz, *Russland und der Messianismus des Orients*, Tübingen 1955, S. 340

versalen Herrschers, der nicht nur Sri Lanka einigen werde, sondern auch fähig sein würde, ganz Indien unter seiner Herrschaft zu vereinen („to unite under one umbrella and to rule even the whole of Jambudipa.“).<sup>396</sup> Anscheinend setzte sich der Cakravarti-Titel erst spät in der Polonnaruva-Periode als Bezeichnung für die Könige durch. Die Ambivalenz des Cakravartin-Konzeptes ist unverkennbar: einerseits verkörpert es das Ideal eines gerechten, wohlwollenden Herrschers, der den Weltfrieden garantiert und seinen Untertanen Wohlstand und materiellen Überfluss beschert; andererseits bot es die Möglichkeit einer „imperialistischen“ Interpretation, so dass eine expansive Eroberungspolitik damit gerechtfertigt werden konnte. Als universaler Cakravartin vereinigt der imperiale König die bislang zerrissene, chaotische Welt „under one umbrella“ - notfalls auch durch gewaltsame Unterwerfung widerstrebender Nachbarreiche, womit der Gedanke der friedlichen Eroberung, allein durch die Kraft des *dhamma*, aufgegeben wurde. Grundsätzlich unterstrich der Cakravartin-Titel einen universellen Herrschaftsanspruch des Monarchen und vermehrte sein Charisma<sup>397</sup>, was im Einklang steht mit Wittfogels These, dass hydraulische Herrscher sich zur Erhöhung ihres Status (d.h. zur Stärkung ihrer Machtposition) religiöse Attribute aneignen. Zusammen mit dem Bodhisattva- und Devarāja-Konzept erfüllte der Cakravartin-Titel dieselbe ideologische Funktion wie diese: eine massive Aufwertung des königlichen Charismas und eine Apotheose des imperialen Königtums.<sup>398</sup>

---

<sup>395</sup> M. B. Ariyapala, *Society in Mediaeval Ceylon*, Colombo 1956, 2. Aufl. 1968, S. 221

<sup>396</sup> Cv. I, 62. 49; Jampudipa = Indien

<sup>397</sup> „The Cakkavatti as the central figure in this great symbolically depicted universe, is a sacred personage whose charismatic qualifications are second only to those of a Buddha.“ (Reynolds, o.c. S. 20)

<sup>398</sup> S.J. Tambiahs (ähnlich O.W. Wolters, 1982) gegen Max Weber und Wittfogel gerichteter Versuch, aus dem kosmologischen Cakravartin-Konzept ein multi-zentrisches Staatsmodell nach dem *mandala*-Prinzip („galactic polity“) abzuleiten, wobei sich um einen zentralen Monarchen territoriale Einheiten (Submonarchien) in konzentrischen Kreisen als Trabanten in tributärer Beziehung ranken, die ihrerseits von ähnlich organisierten Einheiten umgeben sind (Tambiah 1976, S. 123), entbehrt nicht eines gewissen ästhetischen Reizes und kann für die Beschreibung der frühen politischen Ordnung in der Entstehungsphase einiger südostasiatischer Monarchien von Nutzen sein, ist aber zur Beschreibung der großen imperialen Reiche Südostasiens während des 9. bis zum 14. Jahrhundert inadäquat, wie H. Kulke gezeigt hat: „The political pattern of the Early Kingdoms...is appropriately described by the **mandala** concept. But from a certain stage of development onwards, the fissiparous or centrifugal tendencies were outbalanced by, and finally given up in favour of, centripetal efforts.... anthropological models lose much of their relevance for a structural analysis of the Imperial Kingdoms.“ (H. Kulke, *The Early and the Imperial Kingdom in Southeast Asian History*, In: Marr / Milner, *Southeast Asia in the 9<sup>th</sup> to 14<sup>th</sup> Centuries*, Singapore 1986, S. 12/13)

***Die Rolle des Bodhisattva-Konzeptes im singhalesischen Königtum***

Der immanente Gegensatz von *dharma* und *artha* war den ceylonesischen Herrschern offenbar wohl bewußt. Eine Inschrift von König Vijayabāhu I. (1055-1110) beginnt mit den folgenden Worten: „Prosperity! While boundless transcendental virtues were overflowing from (their) multitudes, just as Prosperity was.“<sup>399</sup> Dazu schreibt S. Paranavitana: „The statement that virtue (*guna*), just as prosperity (*siri*), was overflowing, suggests that there is an inherent opposition between these two, the one being equivalent to Skt. *dharma* and the other to Skt. *Artha*. That the one was overflowing just as well as the other indicates that the aim of all good government – the reconciliation of the two mutually contradictory principles of statecraft – had been achieved by the king.“<sup>400</sup> Die Versöhnung dieser sich gegenseitig widersprechenden Prinzipien des Dhamma („Recht und Sittlichkeit“) und des Artha („politischer Nutzen; Staatswohl“) war demnach das höchste Ziel des „guten“ buddhistischen Herrschers und diesem Zweck galten – ganz in der Aśoka-Nachfolge – seine Bemühungen. Eine Möglichkeit, diesen inhärenten Gegensatz zu überwinden und den inneren Widerspruch zwischen den Prinzipien der buddhistischen Ethik auf der einen Seite und den Zwängen politischer Herrschaft auf der anderen in einer harmonischen Synthese zu überwinden, bot den Königen das Bodhisattva-Konzept. Mit den Worten Heinz Becherts: „Eine besondere.... Möglichkeit, Staat und buddhistische Religion miteinander zu verflechten, besteht darin, einen Herrscher als zukünftigen Buddha, also als Bodhisattva zu bezeichnen. Die Lehre, daß Bodhisattvas ihr Verdienst auf andere Wesen übertragen, war eine der Hauptlehren des Mahāyāna- Buddhismus...“<sup>401</sup> Zwar sei diese Lehre „in dieser Form im Theravāda niemals ausdrücklich anerkannt worden,... Jedoch finden sich Ansätze zu der im Mahāyāna herrschenden Anschauung bereits im frühen Buddhismus.“<sup>402</sup>

Eine Inschrift von Mahinda IV. aus dem zehnten Jahrhundert, die im Abayagiri-Kloster (ein Zentrum des Mahāyāna) gefunden wurde, stellt kategorisch fest, dass nur ein Bodhisattva<sup>403</sup> König von Sri Lanka werden könne. Im selben Dokument heißt es, dass die Monarchen von Sri Lanka ihre Königswürde vom Orden erhalten hätten, um die Priesterschaft (den Sangha)

---

<sup>399</sup> EZ, Vol. V, S. 23

<sup>400</sup> *ibid.*, Fußnote 1

<sup>401</sup> Heinz Bechert, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft*, Erster Band, a.a.O., S. 28

<sup>402</sup> *ibid.*

<sup>403</sup> Nach Theravāda-Glauben ein zukünftiger Buddha, der nach dem Ablauf von 5000 Jahren auf die Welt kommt, um wieder die wahre Lehre zu verkünden.

zu schützen: „The regulations thus enacted should always be maintained with due regard by the descendants of our dynasty, the Ksatriya devoted to the Buddha, who of yore have received the assurance made by the omniscient Lord of Sages, the pinnacle of the Sakiya race, that none but the Bodhisattvas would become kings of prosperous Lanka; who are wont to wear the white scarf to serve and attend on the great community of Monks on the very day they celebrate the coronation festival after attaining to the dignity of kingship, bestowed by the great community of monks for the purpose of defending the „bowl and the robe“ of the Buddha.“<sup>404</sup> Die Konsequenzen aus dieser Mahāyāna-Tradition waren weitreichend: Das Bodhisattva-Ideal diente der Verklärung des singhalesischen und birmanischen Königtums in buddhistischem Sinne. In Bezug auf Birma schreibt Manuel Sarkisyanz:

„Der Herrscher, welcher schon in vorbuddhistischer Zeit als Träger einer kosmischen Harmonie die von ihm beherrschte Erde mit den sie befruchtenden Kräften des Weltalls verband, erhielt damit durch den Buddhismus das exemplarische Heilscharisma eines Bodhisattva, eines nach der Erlösung aller Lebewesen Strebenden. In diesem Sinne wurde vom buddhistischen Königtum (seine Epigraphie bezeugt es) eine soteriologisch-heilsökonomische Rationalisierung des Staates formuliert. Die Institution des Königtums wurde ideologisch (im Sinne des Buddhismus als Erlösungsmethodologie der Befreiung aus kausal bestimmten Vergänglichkeitsfesseln) begründet.“<sup>405</sup>

Das Bodhisattva-Ideal verknüpfte das singhalesische Königtum eng mit dem Buddhismus und versah den Herrschaftsanspruch des Königs mit einer religiösen Komponente, was dem Charisma des Königs zugute kam und sich auf die Ökonomie stimulierend auswirkte (s. u.).

Wie in der Dīgha-Nikāya überliefert, hat Buddha selber die Ankunft eines zukünftigen Buddhas, des Bodhisattva Maitreya (Metteyya) prophezeit.<sup>406</sup> Aus Mitleid mit allen Lebe-

---

<sup>404</sup> Zweite Jetavanarama Fels-Inschrift von Mahinda IV. in *Epigraphia Zeylanica* Bd.I. (London 1912), S.240

<sup>405</sup> Emanuel Sarkisyanz, *Russland und der Messianismus des Orients*, Sendungsbewußtsein und politischer Chiliasmus des Ostens, (Tübingen 1955), S. 332

<sup>406</sup> „Bhikkhus, zu jener Zeit wird in der Welt der erhabene Metteyya als vollendeter, vollkommener Erleuchteter erscheinen, kundig des rechten Wissens und des rechten Weges, als Pfadvollendeter, Welterkenner, unvergleichlicher Menschenerzieher, Lehrer von Göttern und Menschen, als erhabener Buddha, geradeso wie in der Gegenwart ich in der Welt erschienen bin als vollendeter, vollkommen Erleuchteter, kundig des rechten Wissens und des rechten Weges, als Pfadvollender, Welterkenner, unvergleichlicher Menschenerzieher, Lehrer von Göttern und Menschen, als erhabener Buddha. Er wird (das Wesen) dieser Welt...offenbaren, nachdem er es selbst erkannt und durchschaut hat, gerade-so wie in der Gegenwart ich (das Wesen) dieser Welt...offenbare, nachdem ich es selbst erkannt und durchschaut habe... Er wird eine Bhikkhu-Gemeinde von vielen tausend Bhikkhus leiten, wie in der Gegenwart ich eine solche von vielen hundert leite.“ (Dīgha-Nikāya 17, 26, 25, übersetzt von R. O. Franke, zitiert nach Helmuth von Glasenapp *Der Buddhismus – eine atheistische Religion*, hrsg. v. Heinz Bechert, München 1966, S. 207)

wesen verzichtet der Bodhisattva, ein werdender Buddha, auf den sofortigen Eingang ins Nirwana, und wandelt sein restliches Leben auf Erden, um allen Wesen den Weg zum Heil zu weisen. Der orthodoxe Theravāda des Mahāvihāra tradierte diese Lehre von dem einen Bodhisattva Maitreya lange Zeit, musste sie aber unter dem Einfluss des Mahāyāna schließlich modifizieren. Die Lehre von den vielen Bodhisattvas stammt aus dem Mahāyāna-Buddhismus, von welchem einige Elemente offenbar schon früh in den Volksbuddhismus einfließen, aber erst relativ spät vom kanonischen Theravāda-Buddhismus Ceylons adaptiert wurden. Die ursprüngliche Theravāda-Lehre vom Bodhisattva Maitreya machte unter dem Einfluß des Mahāyāna einen Wandel durch, und die Theravāda-Chronisten des Mahāvamsa mußten einräumen, dass fromme Könige in der zukünftigen Existenz die Buddhaschaft erringen konnten. Wilhelm Geiger schreibt: „Nevertheless the ancient doctrine had suffered a change. The chronicler must admit that pious kings could be on the way to becoming Buddhas in a future existence. I think that this was a concession to the Mahāyānists who attributed such a quality to certain rulers.“<sup>407</sup> Dieses Zugeständnis an die Mahāyānisten, welches die Qualität eines Bodhisattvas bestimmten Herrschern zuschrieb, wurde von den Theravāda-Buddhisten demnach laut Geiger deshalb gemacht, um das positive Verhältnis zwischen Sangha und Königtum nicht zu stören. Denn für die Könige war die Bodhisattva-Idee äußerst attraktiv, bot sie doch die Möglichkeit, ihr Charisma religiös zu erhöhen und - ganz im Sinne Wittfogels- mittels des Bodhisattva-Titels ihre Machtvollkommenheit spirituell zu untermauern.

#### *Die Integration des Bodhisattva-Ideals in das Königsethos*

Im Gegensatz zum Mahāyāna, der jedem Herrscher die Buddhaschaft zugesteht, kennt der Theravāda Sri Lankas -wie schon erwähnt- nur einen zukünftigen Buddha, den Bodhisattva Maitreya, der als Vollender des gegenwärtigen Zeitalters gilt. Nach offizieller, im Mahāvamsa vertetener Theravāda-Doktrin galten die Könige im *frühen* Mittelalter nicht als Bodhisattvas. Doch sind offenbar schon sehr früh mahāyānistische Elemente sowohl in den „Volksbuddhismus“ als auch in das singhalesische Königsethos eingeflossen und mit ihnen auch die Bodhisattva-Idee. Darauf hat Manuel Sarkisyanz hingewiesen: „And it was in Ceylon earlier than anywhere else, possibly in the sixth century A.D., at a time of increased Mahāyāna Bud-

---

<sup>407</sup> Wilhelm Geiger, *Culture of Ceylon in Mediaeval Times*, edited by Heinz Bechert, 2. unveränderte

dhist influences (which began with the third and fourth centuries A.D.), that the Bodhisattva ideal came to be adopted into the Theravāda Buddhist ethos of kingship, Though Therāvada tenets could not promise each believer, not even each member of the dynasty, to become a Buddha, its traditions by *implication* opened for Ceylon's kings the possibility of becoming the only future Buddha that the Theravāda admits within this World Age: There evolved in Ceylon first a cult of Mettaya and then ideals of the King's association with this future Buddha. Eventually this culminated in the royal ideal of aspiring to become the Bodhisattva Mettaya.<sup>408</sup>

Nicht von ungefähr förderten viele Herrscher wie zum Beispiel König Mahāsena (274-301 n. Chr.) das Abhayagiri-Kloster und mit ihm die Vetulyalehre des Mahāyāna-Buddhismus, der ihnen den Bodhisattva-Titel anbot und im Gegensatz zum abstrakt-elitären Therāvada auch dem Volke konkretere religiöse Identifikationsmöglichkeiten bot. Durch die Identifizierung der Herrscher mit diesem Bodhisattva Maitreya fand das Bodhisattva-Ideal mit all seinen sozio-politischen Implikationen Eingang in den Theravāda-Buddhismus Südostasiens. Dem König wurde die Möglichkeit des Erwerbs der Buddhaschaft zugebilligt, was eine enorme Aufwertung seines Charismas, das heißt seiner Machtstellung bedeutete. Die Aufnahme dieses Mahāyāna-Elements in den Theravāda Sri Lankas war ein allmählicher Prozeß, der zwar früh begann, aber erst etwa seit dem 12. Jahrhundert als abgeschlossen gelten kann. Die alte, anfangs reine Theravāda-Lehre mußte unter dem Konkurrenzdruck des Mahāyāna (um königliche Patronage) die Bodhisattva-Idee assimilieren, wonach es nicht nur einen zukünftigen Buddha (Maitreya) gibt, sondern viele, so dass jeder fromme König prinzipiell die Anwartschaft auf diesen Titel besitzt.<sup>409</sup> Nach Wilhelm Geiger war „dies eine Konzession an die Mahayanisten, welche den Bodhisattva-Status gewissen Herrschern zuschrieben, und sie wurde von den Theravāda-Buddhisten deshalb gemacht, um die guten Beziehungen zwischen Kirche und Königtum nicht zu gefährden.“<sup>410</sup>

---

Auflage Stuttgart 1986, S. 211

<sup>408</sup> E. Sarkisyanz, *Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution*, a.a.O., S. 45

<sup>409</sup> „The first trace of this novelty is perhaps to be found in Mhvs 36.90. Here King Sirisamghabodhi is called *mahāsatta* 'Great being', and this word corresponds to the term *mahāsattva* with which Bodhisattvas are distinguished by the Northern Buddhists. In 37.109 Buddhādāsa, 4th century, is said to have lived the life that Bodhisattas lead, and in 42.1 and 50.65 Aggabodhi I. who died in the year 601, and Sena I., 9th century, are said to have aspired to the attainment of the highest enlightenment.“ (Wilhelm Geiger, *Culture of Ceylon in Mediaeval Times*, edited by Heinz Bechert, 2. unveränderte Auflage Stuttgart 1986, S.211)

<sup>410</sup> *ibid.* (übers. vom Autor)

Der Mahāvamsa ist hier als historische Quelle unzuverlässig, weil die orthodoxe Theravāda-Doktrin des Mahāvihāra den konkurrierenden Mahāyāna zu ignorieren versuchte. Wie schon erwähnt, hat der Bodhisattvakult trotz der Abwehrhaltung des elitären kanonischen Theravāda schon sehr früh in das singhalesisch-buddhistische Königsethos Einzug gehalten.<sup>411</sup> Es gelang den Theravāda-Bhikkhus des Mahāvihāra nicht, den Mahāyāna-Einfluss zu unterdrücken, sondern sie mußten im Gegenteil durch die Klosterreform Mahāsenas einen herben Rückschlag hinnehmen. Indizien für eine frühe Entwicklung des Bodhisattvakultes finden sich auch im Mahāvamsa. So bei König Sirisamghabodhi (247-249 n. Chr.), dem wegen seiner Milde und seiner Frömmigkeit von der Chronik die Bezeichnung *Mahāsattva* (Großes Wesen, eine Bezeichnung für Bodhisattva) verliehen wurde und dessen Name später sogar zum Königstitel avancierte.<sup>412</sup> Durch diesen *Mahāsatta*, „mitleidvoll gegenüber allen Lebewesen... wurde die Furcht vor der Pest beendet.“<sup>413</sup> Auch König Buddhadāsa (337-365 n. Chr.) wird von der Chronik mit einem Bodhisattva assoziiert: „The Ruler lived openly before the people the life that bodhisattas lead and had pity for all beings as a father (has pity for) his children. He fulfilled the wishes of the poor by gifts of money.“<sup>414</sup> Eine ähnliche Andeutung findet sich im Cūlavamsa bei König Dhātusena (455- 473).<sup>415</sup> König Sena I. (833-853) werden - laut Wilhelm Geiger erstmals im Mahāvamsa - Aspirationen auf die Buddhaschaft zugeschrieben.<sup>416</sup> Möglicherweise fand schon bald nach der Klosterreform König Mahāsenas (276-303 n. Chr.), zu einer Zeit gesteigerter mahāyāna-buddhistischer Einflüsse, das Bodhisattva-Ideal Aufnahme in das Königsethos, zuerst als orthodoxer Mettayakult, später in seiner vollen mahayanistischen Ausprägung. Noch heute wird Mahāsenas, dem die Chroniken den Bau des riesigen Minneriya-Stausees zuschreiben, von der lokalen Bevölkerung als Minneriya *devio* (Gott von Minneri) und *Hatrajjuruvo* (Erhabener König oder Bodhisattva-König) verehrt, ein Indiz für die vermutlich schon sehr frühe Praktizierung des populären Bodhisattvakultes im alten Sri Lanka.<sup>417</sup>

---

<sup>411</sup> Vgl. E. Sarkisyanz, *Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution*, a.a. O., S. 45ff

<sup>412</sup> Mv. XXXVI. 77-80

<sup>413</sup> Mv. XXXVI. 90 (übers. v. Autor)

<sup>414</sup> Cv. I, 37. 109-110

<sup>415</sup> „For the (Bodhisatta) Metteya he had the complete equipment of a king prepared...“ (Cv. I, 38. 68)

<sup>416</sup> „In the Jetavana-vihāra the Sovereign whose aspiration was directed to the Buddha step, erected a pāsāda of several storeys.“ (Cv. I, 50. 65) vgl. W. Geigers Fußnote 6, S. 143

<sup>417</sup> T. Hettiarachchy (1972), a.a.O., S.159

In der reinen, vom Mahāvihāra tradierten (und im Mahāvamsa kodifizierten) Theravādadoktrin wurden die Könige, wie gesagt, erst spät als Bodhisattvas bezeichnet, d. h. Maitreya wird im Mahāvamsa mit keinem frühen Herrscher direkt identifiziert. Nur der aus Indien stammende weise Bhikkhu Buddhaghosa, ein begnadeter Schriftgelehrter, „the abode of all pious (people),“<sup>418</sup> wird im Cūlavamsa als Bodhisattva Maitreya bezeichnet.<sup>419</sup> Ursprünglich wurde keinem der Könige dieser Titel direkt verliehen.<sup>420</sup> Der Bodhisattva Metteyya (Maitreya) fand unter den frühen Königen allerdings Verehrung. Sie ließen ihm zu Ehren Tempel und Statuen errichten wie z.B. die Könige Dhātusena und Dappula.<sup>421</sup> Laut Mahāvamsa wird Dutthagāmanī als Schüler des im Tusita Himmel auf seine Buddhaschaft wartenden Metteya bezeichnet.<sup>422</sup> Während die Theravāda-Mönche nur zögernd den königlichen Bodhisattvakult akzeptierten,<sup>423</sup> haben die Könige offenbar schon früh die Bodhisattva-Qualität für sich beansprucht, wobei sie sich auf die Mahāyāna-Lehre stützten. Dies ergibt sich aus den königlichen Inschriften, die ein anderes Bild als der Mahāvamsa vermitteln. Die schon erwähnte berühmte Jetavanarama Inschrift von König Mahinda IV. (956-972) z. B., welche Regulierungen des Abhayagiri-vihāra, dem Hauptsitz der Vetuliya-Doktrin (Mahāyāna) betrifft, stellt kategorisch fest, dass Buddha selbst zugesichert habe „that none but the Bodhisattas would become kings of prosperous Lanka.“<sup>424</sup> Niśśanka Malla (1187-1196) vollzieht bereits die Identifikation seiner Person mit einem Bodhisattva, in dem er in einer Felsinschrift verkündet: „I will show myself in my (true) body which is endowed with benevolent regard for and attachment to the virtuous qualities of a Bodhisatta King, who like a parent protects the world and the religion.“<sup>425</sup> Erst im zwölften Jahrhundert hat sich offenbar auch im Theravāda der Bodhisattvakult der Könige endgültig durchgesetzt. So vergleicht die Chronik König Vijayabāhu II (1186-1187) mit einem Bodhisattva, indem sie das Verantwortungsgefühl dieses Herrschers für alle Wesen betont: „Manifesting great exertion, he like a wise Bodhisatta , everywhere

---

<sup>418</sup> Cv. I, 37. 232

<sup>419</sup> „The community....cried again and again: without doubt this is Metteyya.“ (Cv. I, 37. 243)

<sup>420</sup> „However to none of these kings is the title of Bodhisatta given directly. It is manifest that up to the thirteenth century, when the first part of the Cūlavamsa was composed by Dhammakitti, the Theravādins only reluctantly accepted the new Bodhisatta doctrine.“ (Wilhelm Geiger, *Culture of Ceylon in Mediaeval Times*, edited by Heinz Bechert, 2. unveränderte Auflage Stuttgart 1986, S.211)

<sup>421</sup> Mv. 38. 67-68, 45.62, 79.75

<sup>422</sup> Mv. 32, 73, 81, 83

<sup>423</sup> vgl. Wilhelm Geiger, *Culture of Mediaeval Times*, a.a.O., S.211

<sup>424</sup> EZ. Vol. I, S. 240

<sup>425</sup> EZ. Vol. II, S. 176 (Priti-Danaka-Mandapa Felsinschrift)

and in every way interested himself in all beings.“<sup>426</sup> Auch Vijayabāhu IV. (1271-1273) wird bei einer von seinem Vater Parākramabāhu II. angeordneten öffentlichen Huldigung im Cūlavamsa als Bodhisattva bezeichnet: „Now our Bodhisattva Vijayabāhu sets forth to restore the royal city Pulatthinagara.“<sup>427</sup> Bei den späteren singhalesischen Königen ist das Bodhisattvatum integraler Bestandteil des Königsethos und jeder Herrscher galt nun als potentieller Buddha.<sup>428</sup> Seit dieser Zeit wurde nahezu jeder ceylonesische König mit einem Bodhisattva assoziiert, und nur ein Bodhisattva konnte Herrscher von Ceylon werden. Diese Aufnahme des buddhistischen Bodhisattva-Konzeptes in das singhalesische Königsethos hatte gravierende Auswirkungen auf das Selbstverständnis und die Machtstellung der Herrscher, denn die Monarchen erfuhren dadurch eine gewaltige Aufwertung ihres Charismas und eine buddhistische Rechtfertigung ihrer Herrschaft. „Aus dem exemplarischen Charisma der Erlösung von der Vergänglichkeit wurde so im Hinayāna-Buddhismus die politische Herrschaft über die Welt dieser Vergänglichkeit rationalisiert.“<sup>429</sup>

#### *Die politischen Implikationen des Bodhisattva-Konzeptes*

Abgesehen von den wirtschaftspolitischen Implikationen, auf die später eingegangen wird, führte die Aufnahme des Bodhisattva-Ideals in das ceylonesische und birmanische Königsethos zu einer Rationalisierung und Idealisierung des Königtums in einem buddhistischen Sinne. Indem sich der Herrscher das religiöse Charisma eines Bodhisattva aneignete, erhielt die Institution des Königtums eine ideologische Fundierung aus buddhistischem Ethos. Die Institution der Monarchie gründete sich damit (wenn auch nicht ausschließlich) auf buddhistische Ethik und staatliche Herrschaft erhielt durch dieses Bodhisattva-Ideal eine soteriologische Rationalisierung.<sup>430</sup> Durch diese buddhistische Fundierung des Königtums wird Wittfogels These gestützt, dass in hydraulischen Staaten die Herrscher sich religiöse Attribute zur Festigung ihrer Stellung – und damit zur Erhöhung ihrer Machtvollkommenheit - zulegten. Der Bodhisattva-Titel bot diese Möglichkeit in hohem Maße. G. C. Mendis sah offenbar eine Verbindung des Bodhisattva-Ideals mit despotischem Machtanspruch, wenn er in Bezug auf

---

<sup>426</sup> Cv. II. 80.12

<sup>427</sup> Cv. 88.35

<sup>428</sup> vgl. S. Paranavitana in *Epigraphia Zeylanica*, Bd. III, London 1933, S.87

<sup>429</sup> Emanuel Sarkisyanz, *Russland und der Messianismus des Orients*, Sendungsbewußtsein und politischer Chiliasmus des Ostens, (Tübingen 1955), S. 334

<sup>430</sup> Vgl. op. cit. S. 332f. und E. Sarkisyanz, *Buddhist Backgrounds...*, a.a.O. S. 59f

das frühe Mittelalter in Ceylon schreibt: „The kings of this time, like those of the previous period, were despotic, and the people looked upon them as *bodhisattvas*. They were the heads of the state, and their power was limited only by the customs and the traditions of the country.“<sup>431</sup> Die Identifizierung des Königs mit einem Bodhisattva bedeutete eine spirituelle Untermuerung der Königswürde mittels eines religiösen Attributs und damit eine ideologische Stärkung der Machtposition des Herrschers. Allerdings muss ähnlich wie beim Cakravartin-Konzept die Ambivalenz des Bodhisattva-Status berücksichtigt werden: Indem die Könige diesen Status annahmen, verpflichteten sie sich auf die mit dem Bodhisattvatum verbundene Mitleidsethik, die eine selbstlose Fürsorge für alle Lebewesen verlangte und die Herrscher damit einem hohen Erwartungsdruck ihrer Untertanen aussetzte.

Wenn auch, wie Paul Mus schreibt, der Buddhismus durch das Bodhisattva-Ethos zu einem der wirksamsten politischen Systeme der Welt wurde,<sup>432</sup> so blieb der Ausübung von Macht eine Rechtfertigung durch buddhistische Ethik letztlich doch versagt. Angesichts des skrupellosen, brutalen Machtpragmatismus vieler hinterindischer und singhalesischer Herrscher erwies sich das Bodhisattva-Konzept als ungenügende Staatsideologie. Die Regierungspraxis des Königtums der theravādabuddhistischen Länder Südostasiens basierte auf hinduistischen Vorstellungen, d. h. sie stützte sich auf Staatslehren wie das Arthaśāstra, deren relativistische Ethik eine wirksamere Rechtfertigung der Machtausübung lieferte als die buddhistische Lehre der universalen Leidensüberwindung. „Aber obwohl fast alle birmanischen Könige sich zum buddhistischen Ethos bekannten und obgleich einige von ihnen danach strebten ihm gemäß zu leben, stand die gewöhnliche Machtpraxis offenbar häufig im Widerspruch zur buddhistischen Ethik der Achtung aller Lebewesen – trotz der Schirmherrschaft beinahe aller birmanischen Könige über die Mönchsgemeinde.“<sup>433</sup>

### ***Die Praktizierung des Wohlfahrtsstaatsideals durch die singhalesischen Könige***

#### *Die wirtschaftspolitischen Auswirkungen des Bodhisattva-Konzeptes*

Mit dem Vorbild des Aśoka-Ideals vom buddhistischen Wohlfahrtsstaat gab es für den Herrscher die Verpflichtung zu Fürsorge für alle Untertanen und zum Unterhalt des Sangha. Das Bodhisattvatum verstärkte diese Verpflichtung des Königs. Die Förderung der nach der

---

<sup>431</sup> G. C. Mendis, *The Early History of Ceylon*, Calcutta 1932, Repr. 1975, S. 37

<sup>432</sup> in *Bulletin de l'Ecole Francaise d' Extreme-Orient*, XXXIII (1933), S. 650

<sup>433</sup> E. Sarkisyanz, *Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution*, a.a.O., S. 78 (übers. v. Autor)

Erlösung strebenden Menschen sollte im Mittelpunkt seines Strebens stehen: „Wo aber der Herrscher als Bodhisattva betrachtet wurde, erhielt der buddhistische Wohlfahrtsstaat einen neuen Sinn: der Herrscher als Heilsbringer war in der Lage, durch die Schaffung günstiger Lebensbedingungen und durch die Förderung der religiösen Institutionen seinen Untertanen bessere Erlösungsmöglichkeiten zu bringen, als ohne sein Wirken zu erreichen wären. Dadurch erhält der Staat religiöse Bedeutsamkeit.“<sup>434</sup> Die Aufnahme der Bodhisattva-Idee in das ceylonesische Königtum durch die Identifizierung der Könige mit einem Bodhisattva versah die am Aśoka-Buddhismus orientierten wohlfahrtsstaatlichen Maßnahmen der ceylonesischen und birmanischen Herrscher mit zusätzlichen Impulsen. Wie Buddha gemäß der Überlieferung zunächst auf den Eingang ins Nirwana verzichtet hatte und als Bodhisattva noch viele Jahre seine Lehre verkündend auf der Erde umherzog, um allen Menschen bei der Heilssuche zu helfen und ihnen den Pfad zur Erlösung zu weisen, so sollte auch der buddhistische Herrscher gemäß des Bodhisattva-Ideals seinen Untertanen die Heilssuche durch Bereitstellung der materiellen Voraussetzungen für religiöse Kontemplation erleichtern: „Da die Erlösung im Sinne des Theravāda nicht vikarisch <sup>435</sup>, sondern nur durch individuelle Meditation allein erreichbar sein konnte, folgte daraus als politisches Ideal die Schaffung sozialer Verhältnisse, die diese erlösende Meditation ermöglichten. Daher hatte der König, der nach dem Bodhisattvatum strebend seinen Untertanen auf dem Wege der Heilsgnosis voranschreiten sollte, im Sinne dieser Idee wirtschaftliche Verhältnisse zu gewährleisten, die das durch Meditation zu verwirklichende Streben zum Nirwana ermöglichten.“<sup>436</sup> Aus dieser Ethik erwuchs die ideologische Basis des buddhistischen Königtums „mit seinem Ideal einer sozialen Ordnung, die es jedem Lebewesen gestatten würde, sich selbst zu erlösen“ (ibid.). Da die Erlösung aus der Vergänglichkeit nur durch individuelle Meditation erlangt werden kann, und Meditation gesicherte materielle Verhältnisse und Muße voraussetzt, macht erst ein gewisses Maß an wirtschaftlicher Prosperität die religiöse Selbsterlösung der Gläubigen möglich. Weil das Streben gläubiger Herrscher der Sammlung von Verdienst zur Verbesserung des eigenen Karmas galt, um in einer zukünftigen Inkarnation den Status eines Bodhisattvas zu erwerben, hatte dies in der Praxis die Forcierung der wohlfahrtsstaatlichen Maßnahmen zur Folge.

---

<sup>434</sup> Heinz Bechert, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft*, Bd. I, a.a.O., S. 29

<sup>435</sup> d. h. stellvertretend durch einen messianischen Erlöser (Anmerkung des Autors)

<sup>436</sup> E. Sarkisyanz, *Rußland und der Messianismus des Orients*, a.a.O., S. 334

Von den Königen geschaffene Werke öffentlicher Wohlfahrt werden in den ceylonesischen und birmanischen Chroniken häufig berichtet. Der Mahāvamsa quillt geradezu über von Berichten und Aufzählungen der verdienstvollen Taten der Könige, wobei allerdings die Wohltaten gegenüber dem Sangha im Mittelpunkt stehen. Kaum ein Herrscher unterließ es, seinen Patronagepflichten gegenüber dem Orden durch materielle Zuwendungen nachzukommen, Tempel und Dāgobas zu errichten und die heiligen Stätten prächtig auszustatten. Aber auch zahlreiche Werke öffentlicher Wohlfahrt wurden von ihnen vollbracht. So berichtet der Cūlavamsa von König Sirimeghavanna (301-328 n. Chr.), dass er achtzehn Klöster bauen ließ, sowie „Stauseen, welche immer Wasser enthielten, wegen seines Mitleids mit aller lebenden Kreatur.“<sup>437</sup> Er erließ eine Amnestie für Gefängnisinsassen (Cv. 37. 71), veranstaltete große Almosenspendenaktionen (37. 72) und ließ Straßen reparieren (37. 74). „And by spending of a whole fortune by this occasion, as the King Aśoka...(had done),...he satisfied the poor, travellers and beggars by instituting a great almsgiving and the bhikkhus by (the gift of) the four necessities“(Cv. 37.74-75). Der tugendhafte König Buddhādāsa (337-365 n. Chr.), den die Chronik in die Nähe eines Bodhisattva rückt<sup>438</sup>, „hatte Mitleid mit allen Lebewesen wie ein Vater Mitleid mit seinen Kindern hat“ (Cv. 37.109) – eine deutliche Anspielung an das paternale Königtum Aśokas. Buddhādāsa lag besonders die medizinische Versorgung der Bevölkerung am Herzen, auch hier dem Beispiel Aśokas folgend, der Heilkräuter hatte sammeln und an die Menschen verteilen lassen. König Buddhādāsa betätigte sich selbst erfolgreich als Heiler und schrieb ein Kompendium wichtiger medizinischer Texte (Cv. 37.146). Er versorgte „jedes Dorf“ mit Krankenstationen und Ärzten (Cv. 37. 145-146), wobei jeweils ein Arzt für zehn Dörfer zuständig war. Nicht genug damit: der König ernannte auch Ärzte für „Elefanten, Pferde und Soldaten“ (37. 147). Das singhalesische Königreich hatte damit schon sehr früh einen erstaunlich hohen Standard an medizinischer Versorgung für Mensch und Tier erreicht. Überdies schuf der König Zufluchtsstätten für „Krüppel und Blinde“ (37.148). Ebenfalls im Geist des von Aśoka begründeten Wohlfahrtsideals erbaute Upatissa II. (517-518 n.Chr.) „große“ Pflege- und Wohnheime für Krüppel, Blinde und Kranke<sup>439</sup>, ließ ca. ein Dutzend Stauseen anlegen und vollbrachte „innumerable and meritorious works“, wie der

---

<sup>437</sup> Cūlavamsa I, 37.98, S. 8 (aus dem Englischen übers.v.Autor)

<sup>438</sup> „The Ruler lived openly before the people the life that bodhisattas lead and had pity for (all) beings as a father (has pity for) his children. (Cv. I, 37. 109)

<sup>439</sup> Cv. I, 37. 182 (aus dem Englischen übers. v. Verf.)

Chronist anerkennend bemerkt.<sup>440</sup> Die Chronik schildert Upatissa als vorbildlichen buddhistischen König, „ausgestattet mit allen königlichen Tugenden, voll von Mitleid (gegenüber der Kreatur), stets ein moralisches Leben führend. Die zehn sündhaften Taten vermeidend, praktizierte er die zehn verdienstvollen Werke.“<sup>441</sup> Überdies erfüllte der König „die zehn königlichen Pflichten und besaß die zehn *pāramitās*“ („Vollkommenheiten“).<sup>442</sup> Ferner berichtet die Chronik von König Mahinda II. (772-792), der die Armen, die sich zu betteln schämten, heimlich unterstützte, „and there were none in the island who were not supported by him according to their deserts. Pondering how food can be provided for cattle, he gave them young corn full of milky juice from a thousand fields.“<sup>443</sup> König Mahinda IV. (956-972) baute ein Armenhaus, gab den Bettlern Almosen und Unterkünfte. „Alle Hospitäler versorgte er mit Medizin und Betten und ließ regelmäßig an die Gefängnisinsassen Nahrung verteilen“ (Cv. 54. 30-31). Immer wieder werden im Mahāvamsa die verdienstvollen Taten der Könige in extenso aufgelistet. Zu diesen guten Werken zählen u.a. Stiftungen an den Sangha, Tempelbau, der Bau von Armen- und Krankenhäusern und - last but not least - der Bau von Bewässerungsanlagen (s. u.).

#### *Das Bodhisattva-Ideal gab der Wirtschaft Impulse*

„Die buddhistische Lehre gab einen Anreiz, Bewässerungsanlagen zu errichten. Die Sorge um die eigene Erlösung, Steigerung der eigenen Macht durch erhöhte Einnahmen aus Wassersteuern und der Versuch einer Verwirklichung der Idee vom buddhistischen Wohlfahrtsstaat veranlaßten die Könige dazu, Staudämme zu bauen.“<sup>444</sup> Das Bodhisattva-Ideal implizierte also eine Aufforderung zur sozialen und wirtschaftlichen Aktivität. Indem die Herrscher durch den Bau von Bewässerungsanlagen Verdienst zu erwerben trachteten und ihr eigenes sowie das Karma ihrer Untertanen zu verbessern hofften, hielten sie gleichzeitig durch diese Maßnahmen die Wirtschaft des Landes im Gange. Manche Autoren gehen in der Einschätzung dieses Motivs sehr weit. H. D. Evers schreibt: „Das Begehren der ceylonesischen Könige, ‚Verdienst‘ zu erwerben und damit zu einem Bodhisattva zu werden, wurde

---

<sup>440</sup> Cv. I, 37. 185-186

<sup>441</sup> Zu den zehn verdienstvollen Taten (*puñṇakiriya*) zählen *dāna* ("Freigebigkeit"), *sīla* ("moralischer Lebenswandel"), *bhāvanā* ("geistige Disziplin"), *apaciti* ("Ehrfurcht"), *veyyāvacca* ("Fleiß"), *pattianuppādāna* ("Verdienstübertragung"), *abbhanumodanā* ("Dankbarkeit"); - vgl. Cv. I, S. 17, Fn. 3

<sup>442</sup> Cv. I, 37. 179-180; Zu den zehn *pāramitās*, die von jedem Bodhisattva erlangt werden müssen, zählen u.a.: *dāna*, *sīla*, *nekkhama* ("Entsagung"), *pañṇā* ("Wissen"), *virīya* ("Mannhaftigkeit"), *khanti* ("Geduld") *sacca* ("Aufrichtigkeit"), *adhittāna* ("Willenskraft"); - vgl. Cv. I, S. 17, Fn. 3

<sup>443</sup> Cv. XLVIII, 146-147, a.a.O., S.124

offensichtlich geradezu ein Motor des Wirtschaftslebens, da eben auf Grund der Konzeption des Wohlfahrtsstaates nicht nur die Errichtung von religiösen Bauten, wie Dāgobas oder Klöster Verdienst brachte, sondern auch der Bau von Staudämmen und Bewässerungsanlagen“ (ibid.). Zweifellos war das Bestreben, als Bodhisattva zu gelten ein wichtiges Motiv für die wirtschaftlichen Unternehmungen der ceylonesischen Könige, aber es war nicht das einzige.<sup>445</sup> Insbesondere in der Frühzeit lagen dem Staudammbau auch andere Motive zu Grunde, denn die Errichtung von *large scale* hydraulischen Anlagen, insbesondere großen Stauseen, beginnt bereits in vorchristlicher Zeit und wird von den großen Staudammerbauern, den Königen Vasabha (65-109 n.Chr), Mahāsena (275-301 n.Chr.), Dhātusena (459-477) und anderen bis König Mahinda II. (777-797) fortgesetzt, zu einer Zeit also, in welcher das monarchische Bodhisattva-Konzept in der Theravāda-Orthodoxie Sri Lankas nur eine geringfügige Rolle spielte, wenn es auch in den „Volksbuddhismus“ und in das Königsethos schon früh eingegangen war (s.o.). Wilhelm Geiger stellt bezüglich der hydraulischen Unternehmungen der Könige fest: „Die Anlage von Stauseen wurde als verdienstvolle Tat hoch geschätzt, und da es die oberste Pflicht frommer Könige war, für das Wohlergehen sowohl der Laien als auch der Priesterschaft zu sorgen, unterließen sie es nie, durch solche Konstruktionen die Fläche kultivierbaren Landes auszuweiten.“<sup>446</sup> Was die hydraulischen Aktivitäten der Herrscher anbelangt, so waren in der frühen Epoche vermutlich fiskalische Motive und das in der Nachfolge Kaiser Aśokas auf der Insel tradierte Konzept des buddhistischen Wohlfahrtsstaates die entscheidenden Triebfedern für den Staudammbau. Sie bildeten zusammen mit dem Bodhisattva-Konzept, das etwa seit dem sechsten Jahrhundert in das Königsethos assimiliert wurde, eine buddhistisch fundierte Wirtschaftsethik, die maßgeblich zum Ausbau des Bewässerungssystems beigetragen hat. Natürlich vermischten sich in der Praxis machtpolitische, fiskalische und religiöse Motive und es ist schwer zu unterscheiden, welches Motiv jeweils im Vordergrund stand oder welchen Stellenwert es in der realen Politik einnahm. Je nach Persönlichkeit und Religiosität des einzelnen Herrschers mag das eine oder andere Motiv

---

<sup>444</sup> H.D. Evers, *Kulturwandel in Ceylon*, a.a.O., S.44

<sup>445</sup> Anders die Situation in Birma und Kambodscha, wo vor der Einführung des Theravāda der Mahāyāna-Buddhismus dominierte. Dort hat „sich diese Sinnggebung buddhistischer Staatsgewalt in ungebrochener Tradition wenigstens ein Jahrtausend lang erhalten.... Birmanische Könige haben weitgehend von der Möglichkeit Gebrauch gemacht, sich als Bodhisattvas zu bezeichnen... Sehr bekannt ist auch die Selbstidentifizierung der großen Khmer-Könige mit dem Bodhisattva Avalokitesvara...“ (Heinz Bechert, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft*, Bd. I, S. 28)

<sup>446</sup> Wilhelm Geiger (1986), S.86 (übersetzt vom Autor)

überwogen haben. Wichtig ist, dass sich aus der buddhistischen Religion eine Wirtschaftsethik entwickelte (was Max Weber noch bestritten hatte), wobei das Dhamma-Ethos, die Karma-kausalität und das Bodhisattvatum untrennbar miteinander verwoben sind und eine Einheit bilden. Das Motiv, durch Ansammlung von Verdienst (d.h. durch gute Taten) das eigene Karma zu verbessern und durch ein Leben gemäß dem Dhamma als Bodhisattva zu gelten, muß für die buddhistischen Könige eine außerordentliche Triebfeder für wohlfahrtsstaatliche Betätigung und hydraulische Bauten gewesen sein.

FAZIT:

Wenn auch nicht im einzelnen festgestellt werden kann, in welchem Grad das Bodhisattvatum als solches für den Bau hydraulischer Anlagen von Bedeutung gewesen ist, so hat es doch das Königsethos nachhaltig beeinflusst. Entscheidend ist in unserem Zusammenhang, dass neben fiskalischen Motiven vor allem auch religiöse Beweggründe für die hydraulischen Unternehmungen der Könige in Sri Lanka zum Tragen kamen, weil damit Wittfogels These vom „zweckrationalen Optimum“ der hydraulischen Despoten in Frage gestellt werden muß. Nach dieser These erstreben hydraulische Herrscher ihr eigenes „zweckrationales Optimum“ im managerialen, konsumtiven und gerichtlichen Bereich bei gleichzeitiger Vernachlässigung der Interessen des Volkes. Wenn, wie gezeigt wurde, das Bodhisattva-Ideal für wohlfahrtsstaatliche Maßnahmen der Könige von grundlegender Bedeutung war und das fiskalische Motiv dagegen relativiert werden muss, ist Wittfogels These für theravādabuddhistische Staaten inadäquat. Könige, die motiviert von der Bodhisattva-Mitleidsethik das Allgemeinwohl förderten und für das materielle und spirituelle Wohlergehen ihrer Untertanen sorgten, waren keine „orientalischen Despoten“, die nur ihr „zweckrationales Optimum“ im Sinne hatten und das Volk auspressten, sondern paternale Monarchen.

### ***Die kosmische Mittlerrolle der Herrscher und das Konzept des Gottkönigtums***

Ein wesentliches Motiv für den Bau von Bewässerungsanlagen durch die Könige war nicht zuletzt der Glaube an die kosmologische Verantwortlichkeit der Herrscher für das Wohlergehen des Gemeinwesens. Nach einem in Südostasien und Indien verbreiteten Glauben hing von der moralischen Regierungsweise der Könige das Gedeihen des Staates ab. Diese ursprünglich prä-buddhistische Vorstellung war vom klassischen Buddhismus übernommen und durch das Dhamma-Ideal verstärkt worden. „Die Universalität des buddhistischen Dhamma-Konzeptes als ethisches und als kosmisches Gesetz machte das Königtum zur wirkenden

Kraft, durch welche die kosmische Ordnung aufrechterhalten wurde...<sup>447</sup> Dem König fiel die Aufgabe zu, durch die Beachtung des Dhamma die menschliche Gesellschaft mit den Kräften der Natur in Harmonie zu vereinen. Er war der zentrale Koordinator der kosmischen und der menschlichen Ordnung in Religion, Gesellschaft und Staat. Der Zusammenhalt zwischen natürlicher und menschlicher Welt war in der Person des Herrschers fokussiert, und die Harmonie dieser Bereiche war durch seine moralische Integrität garantiert. Man erwartete daher vom König eine gerechte Regierung gemäß dem Dhamma-Ethos, welche die alten traditionellen Sitten und Gesetze aufrechterhielt und gewisse Rituale beachtete. So sollte die gute moralische Führung des Herrschers in einer Art magischen Pseudokausalität gute Ernten gewährleisten, Regen bewirken und Hungersnöte sowie Seuchen fernhalten.<sup>448</sup> „Through the king’s observation of the Dhamma , by ruling ethically, the earth of his realm was to produce good harvests . Injustice of kings (their non observation of the Dhamma Law) was thought to cause even the fruits of the forests to become bitter and dry.“<sup>449</sup> Dieser in ganz Südostasien und Ostasien verbreitete Glaube hat vermutlich ähnlich viel zum wirtschaftspolitischen Engagement der buddhistischen Herrscher beigetragen wie das Bodhisattvatum. Durch den Bau von Bewässerungssystemen machten die Könige die Agrarwirtschaft ihres Landes unabhängig von den Zufällen der Witterung und ermöglichten auch in Trockenzeiten und in ariden Gebieten regelmäßige Ernten. So vermieden sie es, dass ihnen die Verantwortung für Mißernten und Hungersnöte zugeschoben wurde, was ihr Charisma, d. h. letztlich ihre Machtstellung, beschädigt hätte. Wegen der Bedeutung des kosmologischen Motivs für den Bau hydraulischer Anlagen und seiner Relevanz in Bezug auf Wittfogels Religionsthesen sei hier näher auf die kosmische Vermittlerrolle der Könige eingegangen.

Zu Beginn der 40er Jahre entwickelte Robert Heine-Geldern in einem Beitrag in „The Far Eastern Quarterly“<sup>450</sup> einige grundlegenden Gedanken bezüglich der besonderen Bedeutung des kosmo-magischen Prinzips in Südostasien. Ich beziehe mich hier auf seine Ausführungen und verweise auf diesen Aufsatz. Grundsätzlich existierte nach Heine-Geldern der Glaube an eine Parallelität zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos, zwischen dem Universum und

---

<sup>447</sup> E. Sarkisyanz (1965), S.49 (übers. v. Autor)

<sup>448</sup> vgl. S. Paranavitana, in *History of Ceylon, Volume I, Part I*, ed. by H.C. Ray, Colombo 1959, S.230f

<sup>449</sup> Rājavada-Jātaka: Cowell, Jātaka...translated, Vol. III, S.73f, 260

<sup>450</sup> Robert Heine-Geldern, *Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia*, in „The Far Eastern Quarterly, Vol. II, 1942/43, S.15ff

der Welt der Menschen. Nach diesem Glauben steht die Menschheit ständig unter dem Einfluß von Kräften, die aus allen Himmelsrichtungen und von den Planeten und den Sternen ausströmen. Diese Kräfte können Wohlfahrt und Gedeihen, aber auch Plage und Zerstörung hervorbringen, je nachdem ob und wie es Individuen, sozialen Gruppen und vor allem dem Staat - personifiziert im Herrscher - gelingt, ihre Aktivitäten in Harmonie mit der kosmischen Ordnung zu gestalten. Individuen können diese Harmonie durch die Befolgung von astrologischen Regeln und Ritualen erlangen. Die Harmonie zwischen Staat und Universum wird dagegen dadurch erreicht, dass ersterer nach dem Modell des letzteren organisiert wird, d. h. der Staat, bzw. das Reich, erscheint als Abbild des Universums im verkleinerten Maßstab. Heine-Geldern schreibt auf die ideologische Unvereinbarkeit des *devarāja*-Konzepts mit dem Theravāda hinweisend:

„The cosmic state as it existed in Southeast Asia, was intimately bound up with the idea of divine kingship. The divinity of kings was conceived in various ways according to the prevailing religion. Where Hinduism prevailed the king was considered to be either an incarnation of a god or a descendant from a god or both. Mostly it was Siva who was thought to incarnate himself in kings or to engender dynasties...The theory of divine incarnation as found in Hinduism and Mahāyāna Buddhism is incompatible with the Buddhism of the Hīnayāna. Hīnayāna Buddhism does not recognize an eternal deity...In Hīnayāna Buddhism the idea of divine incarnation as justification of kingship is replaced by that of rebirth and of religious merit.“<sup>451</sup>

Wie Heine-Geldern weiter ausführt, ist es im Theravāda das gute Karma, erworben durch religiösen Verdienst in früheren Leben, das einen Mann als König auf die Welt kommen läßt oder das ihn in die Lage versetzt, das Königtum zu Lebzeiten zu erwerben, sei es auch durch Rebellion oder gar durch Mord. Dies bedeutet für die Regierungspraxis, dass der König als *kammarāja* sich über traditionelle moralische Vorschriften hinwegsetzen konnte – offenbar ein ideologischer Ansatzpunkt für despotisches Herrschertum. Dies brachte ihn jedoch unweigerlich in Konflikt mit dem Ideal des *dhammarāja*.

#### Die Evolution des Devarāja-Konzepts im singhalesischen Königtum

Obwohl die Gottkönig-Vorstellung, wie Heine-Geldern schreibt, mit dem Theravāda-Buddhismus inkompatibel ist, muss konstatiert werden, dass das Königtum sowohl durch hinduistische Vorstellungen als auch den Bodhisattva-Kult einen Apotheoseprozeß durchlief und im „Volksbuddhismus“ schon sehr früh die Vorstellung eines Gottkönigtums bestand. So bildete

---

<sup>451</sup> op. cit. S. 24

der König im alten Kambodscha als Inkarnation des Devarāja sowie als Abkömmling und zu gleicher Zeit Gemahl der Erdgöttin „a real magic center linking the empire to the divine forces of the heavens as well as of the earth.“<sup>452</sup> Die Idee von der Göttlichkeit des Königs spiegelt sich auch in den literarischen Werken der Epoche, wie dem *Rasavāhinī*, wo es heißt, dass „the kings conduct themselves on earth as if they were created out of six divinities, namely *Yama*, the Sun-god, the Moon-god, *Mrtyu* (Death), *Kuvera* (the God of Wealth) and *Agni* (the God of Fire).“<sup>453</sup> Wie in Indien in den *Manusmirti* erscheint der König auch in Sri Lanka als ein „irdischer Gott“, der Vertreter Indras, des Königs der Götter. Als Götter in Menschengestalt sollten nach König Niśśankamalla (1187-1196) die Herrscher angesehen werden. In der Galpota-Inschrift läßt er verkünden: „Though kings appear in human form, they are human divinities (*naradēvatā*) and must, therefore, regarded as gods.“<sup>454</sup> In einer anderen Inschrift desselben Königs heißt es: „...kings who stand as gods in human form and as parents to the world.“<sup>455</sup> Es war der immer stärker werdende indische Einfluss am singhalesischen Hof, der dem König allmählich das Prestige eines hinduistischen Gottkönigs verlieh und den Apotheoseprozess beschleunigte. Dazu R. Lingat: „L'influence indienne, de plus en plus vive a la cour, tend a attacher au rois singhalais le prestige du roi hindou.“<sup>456</sup>

Bezüglich des *devarāja*-Konzeptes schreibt Heinz Bechert: „Die Gottkönig-Vorstellung war indischen Ursprungs; sie war in Südostasien,...einer von der indischen sehr verschiedenen sozialen Struktur aufgepfropft worden. Zudem gehörte sie ihrer Herkunft nach ganz zur hinduistischen Vorstellungswelt.“<sup>457</sup> Das Gottkönig-Konzept (*devarāja*) beruhte auf einem kosmologischen Weltbild. In der indischen Mythologie wurden die Könige als *devas*, d.h. Götter bezeichnet, was durch ihre Abstammung von den Gestirnen belegt wurde. Das Ritual des *rājasūya* identifiziert den König mit Gottheiten, und das klassische Manu beschreibt die Erschaffung des Königs „durch Extraktion der ewigen Substanzen von Indra, Vayu, Yama, der Sonne, Agni, des Mondes... Er ist Agni und Vāyu, er ist die Sonne, das Soma, er ist der König der Norm (Yama), er ist Kuvera, er ist Varuna, er ist der große Indra, durch seine Machtvollkommenheit....Er ist eine große Gottheit, gegenwärtig in menschlicher Gestalt, der mich

---

<sup>452</sup> op. cit. S. 26

<sup>453</sup> *Rasavāhinī*, II, s. 45 (zitiert nach H.C. Ray (1960), S. 532

<sup>454</sup> EZ, Vol. II, S. 121 (Z. 1-5)

<sup>455</sup> EZ, Vol. II, S. 163 (Z. 25-37)

<sup>456</sup> Robert Lingat, *Royautés Bouddhiques*, Paris 1989, S. 160

<sup>457</sup> Heinz Bechert, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft*, Zweiter Band, a.a.o., S. 8

wie die Sonne blendet und dessen Aufgabe es ist, das Dharma zu verwirklichen.<sup>458</sup> Die Könige rühmten sich der Abstammung von der Dynastie der Okkāka, der Ikṣvāku der Visṇu-purana, dem Gründer der Sonnendynastie, die dem Shakya-Clan angehörten, der Familie Buddhas, womit sie ihren Herrschaftsanspruch untermauerten.<sup>459</sup> Diese Göttlichkeit des Herrschers wird verdeutlicht durch die Tatsache, dass er sich nicht mit den Menschen gemein macht, auch nicht mit den höchsten Kasten. Jeder unmittelbare Kontakt der Untertanen mit dem Herrscher war absolut verboten und manchmal sogar sein Anblick.<sup>460</sup> Megasthenes berichtet, dass Aśokas Großvater, Chandragupta, nur bei drei Gelegenheiten seinen Palast verließ: bei Audienzen zur Rechtsprechung, bei öffentlichen Opferzeremonien und bei großen Jagdveranstaltungen. Entlang der königlichen Prozession wurden Seile gespannt, die niemand bei Todesstrafe übertreten durfte, was nicht nur eine Sicherheitsmaßnahme war.<sup>461</sup> Auch Strabo berichtet, sich auf Quellen aus der Zeit Alexanders des Großen und Chandraguptas berufend, dass Königen nicht nur normale Begrüßungsrituale zuteil wurden, sondern dass man sie wie Gottheiten verehrte. Doch die These von J. Filliozat, dass auch Aśoka wie sein Großvater und wie „jeder große ideale Monarch Indiens notwendigerweise als Gottheit galt“,<sup>462</sup> mag zwar für sein Ansehen im Volk gelten, ist aber, was Aśokas Selbstverständnis anbelangt, sicher unzutreffend. Aśokas intensiver Kontakt zur Mönchsgemeinde, seine Pilgerfahrten (erwähnt im Rūpnāth-Brahmagiri-Edikt und im VIII. Felsedikt) und sein mehrfach bekundeter Wille, den direkten Kontakt zu den Menschen zu suchen, bedeuteten einen formellen Bruch mit dem Unnahbarkeitsprotokoll früherer Könige und belegen, dass dieser buddhistische Idealherrscher sich nicht als Gottheit verstand und auch von seinen Untertanen nicht als solche angesehen werden wollte. Überdies weist der in den Felsinschriften von ihm benutzte Name „Beloved-of-the-Gods“ darauf hin, dass es ihm fern lag, sich als Gottheit verehren zu lassen. Es ist daher anzunehmen, dass die ceylonesischen Könige ihren göttlichen Nimbus nicht aus der Aśoka-Tradition bezogen, sondern aus hinduistischen Vorstellungen. So war das Krönungsritual der singhalesischen Könige rein brahmanisch.

---

<sup>458</sup> Manu, VII, 4, 7, 8 und IX, 303, (aus dem Englischen übers. v. Autor)

<sup>459</sup> Vgl. R. Lingat (1989), S. 160

<sup>460</sup> vgl. Dīghanikāya, i, 103

<sup>461</sup> vgl. J. Filliozat (1967), S.40

<sup>462</sup> „Aśoka, like his grandfather and every great ideal monarch of India, was necessarily such a divinity.“ (o.c.: S. 41)

Doch daneben gab es die dynastische Verknüpfung des Königtums mit der Souveränität Buddhas. Sie führte zusammen mit dem Bodhisattva-Kult und dem Cakravarti-Konzept dazu, dass sich seit dem zehnten Jahrhundert das singhalesische Königtum ontologisch in Richtung eines „göttlichen Status“ entwickelte. Bardwell L. Smith schreibt dazu: „While the evolution of this is difficult to trace historically, there are nodal points along the way which suggest a definite elevation of kingship to divine status, or more precisely a direct ontological association between Buddhist kingship and the Lord Buddha. Canonical warrant for this is, of course, given in the *Cakkavatti* concept (Dīgha-Nikāya, II, 169f.; and 111, 62f.) wherein the model of a World-ruler is one who presides „over the four quarters of the earth, righteous in himself, ruling righteously, triumphant, enforcing law and order at home, possessed of the seven jewels.“<sup>463</sup> Das theravādabuddhistische Königsethos integriert die konstitutiven Elemente des *dhammacakka* (Rad des *dhamma*) und des *anacakka* (Rad der Macht) in der Symbiose von Cakravarti (Universaler Herrscher) und Dhamma-Konzept (Lehre Buddhas), wobei der Dhamma als Moralgesetz dem Cakravarti übergeordnet ist, der ihm als "König der Könige" zu dienen hat - also eine asymmetrische, hierarchische Beziehung. Parākramabāhu I., dem bei seiner Geburt die 32 Cakravarti Qualitäten zugesprochen wurden, machte sich zur Demonstration seiner Herrschermacht diese Superiorität des Buddha zunutze: "But the Great King who knew the excess of his own power and the unimaginable majesty of the Great Sage..." (Cv. 74. 234), ließ als Aufbewahrungsort für die Zahnreliquie, dem Staatssymbol, einen prächtigen Tempel errichten (Cv. 74. 198) und verwahrte persönlich in einer feierlichen Zeremonie die beiden Buddha-Reliquien in zwei kostbaren Schreinen (Cv. 74. 209-212).

In seinem 74. Kapitel, genannt „*The Account of the Festival of the Tooth Relic*“,<sup>464</sup> schildert der Cūlavamsa die gottähnliche Verehrung, welche Parākramabāhu I. zuteil wurde. Beim Fest zu Ehren der Zahnreliquie trägt der König in einer feierlichen Prozession die heilige Reliquie wie Gott Shiva auf seinem Haupte: „The superb one bore the splendid Tooth Relic on his head, like to the Moon-bearer“<sup>465466</sup> ...He returned...like God Brahmā to Brahma pa-

---

<sup>463</sup> Bardwell L. Smith, (1978), S.108

<sup>464</sup> Dieser Teil des Cūlavamsa wird von Geiger wegen der Übereinstimmung mit anderen Quellen als besonders zuverlässig eingestuft. Er dürfte noch zu Lebzeiten des Herrschers verfaßt worden sein. Die auffallende Panegyrik dient der Legendenbildung (vgl. W. Geiger, *The Trustworthiness of the Mahāvamsa*, in *Indian Historical Quarterly* 6 (2), 1930 S. 205-225).

<sup>465</sup> Der Name Shivas, der mit dem zunehmenden Mond in seinem Haar über der Stirn dargestellt wird.

<sup>466</sup> Cv. 74. 193; Cv. 74. 197

lace.“<sup>467</sup> Solche Vergleiche suggerieren die Gottähnlichkeit des Herrschers und stellen ihn auf die gleiche Stufe mit Shiva. Mehr noch: mit der Zahnreliquie, der höchsten Buddha-Reliquie auf seinem Haupt, demonstriert der Herrschers seine Überlegenheit über Naturgewalten und Götter: Als sich der Himmel verdunkelt und die Feierlichkeiten durch ein Unwetter gestört zu werden drohen, beruhigt der König seine ängstlichen Würdenträger, indem er auf seine von den Buddha-Reliquien verliehenen kosmo-magischen Kräfte verweist, die sogar die der Götter und Dämonen übertreffen: „What God, what Māra and Brahmā would be able to hinder the magnificent festival taken in hand by me? Harbour therefore no fear when ye convey the two relics, but set forth on your way.“<sup>468</sup> Und in der Tat geschieht ein Wunder: das Unwetter überflutet zwar das ganze Land, verschont jedoch den Bereich des Festes, und es regnet dort gerade nur so viel, dass der aufgewirbelte Staub beseitigt wird. Dieses Wunder verfehlt seine Wirkung nicht, denn – wie der Chronist berichtet - erstarren die Menschen in Ehrfurcht und lobpreisen die Majestät des Königs: „When all the inhabitants of the town.. and the virtous sons of the sage, many hundreds in number, saw this miracle they cried: „Here is merit, here is wisdom, here is pious devotion...here is fame and glory and exceeding great sublimity. Proclaiming these and other words of highest wonderment they filled all regions of the heavens with loud songs of praise.“<sup>469</sup>

Das *devarāja*- Konzept wurde in der nachklassischen Ära infolge der zunehmenden Indisierung Sri Lankas besonders wirksam und hat offenbar despotische Tendenzen der Monarchie gefördert (vgl. G. Obeyesekere (1965), S. 290f).

*Die Integration des hinduistischen Pantheons in den Buddhismus; das System der delegierten Autorität (varam)*

Indem Parākramabāhu in obiger Szene als Gebieter über die Naturgewalten ein Wunder vollbringt, demonstriert er seine gottähnlichen, kosmischen Kräfte<sup>470</sup>, welche ihn nicht nur auf die Stufe der Götter stellen, sondern sogar diesen überlegen erscheinen lassen: denn indem Parākramabāhu während der Prozession die Zahnreliquie auf seinem Haupte trägt, umgibt er sich mit der Aura Buddhas als den Herrscher des Universums. Damit überträgt sich

---

<sup>467</sup> Cv. 74. 197

<sup>468</sup> Cv. 74. 237

<sup>469</sup> Cv. 74. 242-244

<sup>470</sup> „While thus Monarch accomplished such a series of wondrous things as had never been seen or heard before...“(Cv. 74. 245)

die Superiorität Buddhas über die Götter auch auf ihn, den König, und er kann sich anmaßen, es mit Götter und Dämonen aufzunehmen: „What God, what Māra and Brahmā would be able to hinder the magnificent festival taken in hand by me?“<sup>471</sup>

Nach buddhistischer Lehre steht die kosmische Majestät Buddhas weit über allen Göttern des hinduistischen Pantheons. Die in den Schreinen der Stūpas aufbewahrten buddhistischen Reliquien (insbesondere der Schirm) symbolisierten die Welt und das Tāthagata. Sie suggerierten dem Gläubigen die Idee, dass Buddha der Beherrscher der Welt ist. Es geschah daher im Einklang mit dieser Art von universaler Souveränität, wie die Herrscher ihre Macht und Autorität legitimierten.<sup>472</sup> Schon früh hatte sich in der buddhistischen Ikonographie in symbolischer Form die Tradition herausgebildet, Buddha in der Position des allgewaltigen kosmischen Herrschers darzustellen: „The Buddha was, according to the canonical texts, a great Being (Mahāpurisa) far above any God or Brahmā (Devatideva, Brahmātibrahmā). Thus when the Buddha was taken as the tangible object of worship he had to be represented in supreme qualities that behove of a great Being. The obvious result was the creation, through art, of a supreme Being, who had surpassed earthly limits.“<sup>473</sup> Bezeichnenderweise wird in den Kunstdarstellungen der späten Anurādhapura- und Polonnaruva-Periode Buddha auf dem heiligen Sitz Brahmās platziert. Die Überlegenheit Buddhas über die Götter, seine kosmologische Souveränität, wird auch im Kailāsa Mythos<sup>474</sup> deutlich: „The Buddha (Mahāpurisa) himself was enthroned thus making a suggestion that even the greatest Divine Being of the Hindu pantheon had succumbed before the Buddha by offering him his very lotus seat.“<sup>475</sup> Sowohl die Chroniken als auch die kanonische Literatur zeigen Buddha als den Schöpfer der kosmischen Ordnung, als Herrscher über Götter, Dämonen und Menschen.<sup>476</sup> Die hinduistischen Götter waren dem buddhistischen Dhamma-Ethos unterworfen. Die Buddhisten integrierten die brahmanischen Götter in ihr Pantheon, indem sie ihnen die Rolle von Anhängern und Dienern Buddhas zuwiesen und versetzten sie damit gegenüber Buddha in eine inferiore, subalterne Position. Dies reflektiert ein im kulturellen Kontext immanentes hierarchisches

---

<sup>471</sup> Cv. 74. 237

<sup>472</sup> vgl. Bardwell L. Smith (1978) S.107

<sup>473</sup> A. D. T. E. Perera, *Buddha on the Sacred Seat of Brahmā*, in: World Buddhism Vesak Annual, Colombo 1973, S. 38.

<sup>474</sup> Kailāsa ist das Bergparadies von Shiva, das in der hinduistischen Kosmographie östlich vom Berg Meru gelegen ist. (vgl. Bardwell L. Smith, op.cit., S.107, Fußnote 25)

<sup>475</sup> A.D.T.E. Perera, (1973), S. 43

Prinzip, in welchem Ungleichheit und Unterordnung unter eine höchste Autorität das grundlegende Muster darstellen.

Wie Michael Roberts unter Berufung auf Obeyesekere (1963) und Holt (1991) anhand des *varam*-Konzeptes überzeugend dargelegt hat, besitzt das hinduistisch-buddhistische Pantheon eine hierarchische Struktur, "with the Buddha occupying an overarching and presiding position at the apex" (Roberts, 1994, S. 63), wobei „die Autorität sich vom Gipfel des Pantheons nach unten verzweigt und wiederum in dieser Spitze konvergiert“ (Obeyesekere, 1963, S. 145). Unter dem diesen Gipfel repräsentierenden Buddha herrschen die Schutzgötter der Insel (*hatara varam dēiyo*) und unter diesen die regionalen und lokalen Gottheiten. Der Buddha herrscht als die höchste Autorität über Götter und Dämonen, die ihre Macht durch Buddhas Ermächtigung erhalten, d.h. die Gottheiten beziehen ihre Macht durch von Buddha verliehene, (delegierte) Autorität, ein als *varam* bekanntes Konzept (Roberts, *ibid.*). Dieses System der delegierten (abgeleiteten) Autorität findet seine Parallele in der politischen Ordnung des singhalesischen Reiches, z.B. der Verwaltungshierarchie, und stellt damit ein übergeordnetes, alle Bereiche durchdringendes kulturspezifisches Muster dar (s. Kap. *Lokale Selbstverwaltung und partielle Autonomie*). Dabei wirkt dieses Konzept sowohl in der religiösen als auch sozio-politischen Sphäre als vereinheitlichende zentripetale Kraft und verstärkt unitarische Tendenzen im Staatsaufbau. Wie Wheatley und Hocart nachwiesen, entwickeln zeremonielle religiöse Zentren eine "zentralisierende Funktion"<sup>477</sup> bei der Staatsentstehung. Durch die im rituellen Zentrum erfolgende Koordination der Kulte und Zeremonien und der damit verbundenen Bevölkerungsverdichtung durch Siedlung "um dieses Zentrum der Rituale herum"<sup>478</sup> sieht Hocart den Ursprung des Staates und der urbanen Zentren. In Sri Lanka wurden die Buddha- Reliquien zum nationalen Palladium und ihr Verwahrungsort, Anurādhapura, zur Hauptstadt des Reiches (s. d. Kap. *Die Periode der Staatsbildung...*).

## FAZIT

Die wichtigste Wurzel der Gottkönigtum-Idee stellt der hinduistische *devarāja*- Kult dar, welcher im singhalesischem Königtum zusammen mit der *Cakravarti*-Vorstellung und dem *Bodhisattva*-Konzept (neben dem *mahāsammata*- und *kammarāja*- Konzept) zu einem tragfähigen, religiös fundierten Herrschaftsethos verschmolz, das allerdings aus Gründen der

---

<sup>476</sup> vgl. Heinz Bechert, *On the Popular Religion in the Sinhalese*, in *Buddhism in Ceylon and Studies on Religious Syncretism in Buddhist Countries*, ed. by Heinz Bechert, Göttingen 1978, S. 221f

<sup>477</sup> Wheatley, Paul, *Pivot of the Four Quarters*, Chicago 1971, S. 257ff

Staatsräson noch durch die hinduistischen *nīti*-Lehren, insbesondere das Arthaśāstra, ergänzt werden mußte. Doch durch die Integration der hinduistischen Gottheiten in den Buddhismus, d.h. ihre Unterwerfung unter den Supremat Buddhas, wurde auch der vom Devarājakult getragene Apotheoseprozess abgemildert und die Gottkönigtum-Idee relativiert.<sup>479</sup> Was das Bodhisattvatum anbelangt, schreibt Heinz Bechert bezogen auf Birma: „Eine Methode, mit deren Hilfe man buddhistische Überlieferung und die Konzeption vom Gottkönigtum ausöhnen konnte, bestand darin, den König zum *Bodhisattva* (zukünftiger Buddha) zu erklären.“<sup>480</sup> Dies trifft in ähnlicher Weise auch auf Sri Lanka zu. Durch die Fusion des Bodhisattvatums mit dem *Cakravarti*-Ideal und der hinduistischen *devarāja*-Vorstellung entstand ein Konzept des Königtums mit bemerkenswerten politischen Konsequenzen. Dazu schreibt M. Roberts: "Such conceptions invested kings with the right to provide moral exhortations, with pontifical authority; and, therefore, with puritanical and draconian powers against those who transgressed morality."<sup>481</sup> Infolge der Assimilation dieser religiösen Vorstellungen gelang es dem singhalesischen Königtum, eine absolute, unbestreitbare Machtposition zu beanspruchen, die in der politischen Praxis durch die pragmatische Regierungslehre des Arthaśāstra (das dem Herrscher gleichfalls einen primordialen, autokratischen Status zuwies), gestützt und abgesichert wurde. Nachdem der Herrscher mit dieser religiösen Aura umgeben worden war, konnte er vom Gipfel eines spirituellen Systems herab regieren, das er selbst beschützte und als Staatsreligion förderte. In der Person des Monarchen lief alles zusammen. Er repräsentierte den Staat und vollzog religiöse Zeremonien und Rituale, was ihm eine nahezu göttliche Autorität verlieh. Als *Devarāja* und *Bodhisattva* wurde der König in den Stand eines göttlichen Wesens erhoben, einer Kultgestalt, der sich alle Menschen willig unterwarfen. Äußeres Zeichen dieser Unterwerfung war das Prostrationsritual, welches verlangte, dass sich jeder Untertan vor dem Herrscher in den Staub werfen musste.<sup>482</sup>

Doch die Assimilation religiöser Attribute im Königsethos bedeutete nicht nur Macht, sondern auch Verpflichtung. Besonders das Bodhisattva- und das Cakravarti-Konzept verlangten vom König die Implementierung der universalen Moral und Gerechtigkeit des Dhamma in

---

<sup>478</sup> Hocart, A.M., *Kings and Councillors*, (ed. Rodney Needham), Chicago/London 1970, S. 251

<sup>479</sup> Götter wurden als Wesen mit begrenzter Macht und Lebenserwartung angesehen, wie alle Wesen dem Gesetz des Karma und der Wiedergeburt unterworfen. Doch besaßen sie übernatürliche Kräfte und waren fähig, den Menschen beizustehen oder auch ihnen zu schaden

<sup>480</sup> Heinz Bechert, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft*, Bd.II, Wiesbaden 1967, S. 8

<sup>481</sup> M. Roberts, *Exploring Confrontation*, a.a.O., S. 60

die politische Ordnung. Beim Vergleich mit anderen südostasiatischen Königreichen fällt auch auf, dass die singhalesischen Könige nicht den Anspruch erhoben, Inkarnationen buddhistischer Gottheiten oder Buddhas zu sein, welche ein natürliches Recht auf Herrschaft besaßen.<sup>483</sup> Auch wurde, wie schon erwähnt, durch die Integration des hinduistischen Pantheons in den Buddhismus das *Devarāja*-Konzept verwässert. Dennoch muss betont werden, dass durch die Verschmelzung der religiösen Konzepte im singhalesischen Königsethos die Autokratie eine einzigartige ideologische Fundierung erfuhr, weil sie dem Monarchen eine von seinen Untertanen völlig entrückte, religiös überhöhte Position zuwies. Dies konnte despotische Herrschaft besonders dann erleichtern, wenn sich die Könige nicht an die ethischen Prinzipien des Buddhismus gebunden fühlten und stattdessen von den Regierungsmaximen des Arthaśāstra leiten ließen. Robert Lingat schreibt auf das majestätische Erscheinungsbild der Könige in den Chroniken hinweisend, dass sie sich in einer Art „splendid isolation“ gegenüber ihren Untertanen wie orientalische Despoten verhielten.<sup>484</sup> Abgeschottet vom Volk residierten sie prunkvoll bei Hofe und umgaben sich mit den Insignien der Macht: „Toutes-fois bien des passages des...chroniques montrent également le roi se comportant à l'égard de ses sujets comme un despote oriental, entouré d'une cour fastueuse...“<sup>485</sup> Offenbar ist diese Entwicklung auf einen im Laufe der Zeit immer stärker werdenden indischen Einfluss am singhalesischen Hofe zurückzuführen, eine „Brahmanisierung“, deren Ausmaß noch nicht genügend erforscht ist. G. Obeyesekere weist darauf hin, dass im Zeitraum von der Chola Eroberung (1017) bis zur Ankunft der Portugiesen (1505) das Königtum unter dem Einfluss mahayanistischer und besonders hinduistischer Ideen einen Wandel in Richtung des *devarāja*-Konzeptes durchmachte, was sich in einer zunehmenden sozialen Distanz zwischen Herrscher und Untertanen ausdrückte und in einer zunehmenden Ritualisierung des Hofzeremoniells sichtbar wurde.<sup>486</sup> Diese "Indisierung" des Hofes habe sich in den späteren Perioden (mit Kotte, Sitawaka und Kandy als Hauptstädte) intensiviert und zu einer Isolation des Herrschers vom Volke geführt verbunden mit einer Apotheose der Person des Königs. So nahm Rājasingha I. von Sitawaka (1582-1592) den Hinduismus an und wurde nach seinem Tode als

---

<sup>482</sup> Vgl. das Kapitel *Prostration* in vorliegender Arbeit

<sup>483</sup> Vgl. R.A.L.H. Gunawardana (1979), S. 177

<sup>484</sup> „Il semble qu'avec le temps, en raison de l'exaltation de la personne royale, les rapports du roi avec ses sujets aient été moins intimes.“ (Robert Lingat (1989), S. 160)

<sup>485</sup> Lingat (1989), S. 160

<sup>486</sup> G. Obeyesekere (1965), S. 290f.

"Gott Rājasingha" verehrt. Insgesamt habe diese Entwicklung despotische Tendenzen verstärkt, die schließlich in der Tyrannis Rājasinghas II. kulminierten (Obeyesekere, o.c.: 291f).

*Wittfogels Religionsthese wird scheinbar bestätigt:*

Die mit dem Apotheoseprozess verbundene Erhöhung des königlichen Charismas bedeutete eine enorme Stärkung der Machtposition des Herrschers und steht voll im Einklang mit Wittfogels Religionsthesen. Der Herrscher wurde zu einer Kultgestalt, in welcher sich religiöse und weltliche Autorität vereinigten. Die politischen Konsequenzen aus der Synthese der drei ideologischen Konzepte des *Cakravartin*, *Bodhisattva* und *Devarāja* im buddhistischen Königsethos, d. h. die Legitimierung und Bekräftigung des königlichen Herrschaftsanspruchs, untermauern Wittfogels These, wonach hydraulische Herrscher sich zur Erhöhung ihrer Machtvollkommenheit religiöse Attribute und Symbole aneigneten, d.h. sie zum Zweck der Festigung ihrer weltlichen Herrschaft instrumentalisierten. Nach Wittfogel gibt es in allen hydraulischen Kulturen eine enge Verbindung der religiösen mit der staatlichen Autorität. Er schreibt bezogen auf den hydraulischen Herrscher: „*In seiner Person vereinigen sich seit den Anfängen der hydraulischen Kultur die magischen Kräfte des Gemeinwesens* (OD, S. 128)...*Der agrarmanageriale Herrscher befestigte seine weltliche Stellung dadurch, daß er sich in dieser oder jener Form die Symbole der höchsten religiösen Autorität zueignete*“ (OD, S.130/131). Gestützt wird diese These auch durch das Faktum, dass die Könige regelmäßig religiöse Zeremonien abhielten, Buddha-Statuen errichteten, die heiligen Buddha- Reliquien rituell verehrten und ihnen Tempel und Dāgobas bauten. Der Mahāvamsa berichtet, dass die nach dem Heiligen Zahn höchste buddhistische Reliquie, die Almosenschale Buddhas, zeitweilig im Königspalast aufbewahrt wurde, was den Herrscher natürlich mit einer religiösen Aura umgab.<sup>487</sup> Die Zahnreliquie galt als Staatseigentum, bzw Staatssymbol und wurde als „nationales Palladium“ (Rahula, 1956, S. 74) in einem Tempel der Hauptstadt aufbewahrt, der Teil des Palastkomplexes war. Anders als in den hinduistischen Königreichen, wo die zentrale Tempelanlage den Mont Meru als kosmischen Mittelpunkt repräsentierte, war es im Theravāda- Buddhismus der königliche Palast, der zum Zentrum des Universums wurde. Wie S.J. Tambiah bemerkt, war eine der wichtigsten Entwicklungen in der engen ideologischen Beziehung zwischen Buddhismus und singhalesischem Königtum die Gleichsetzung (d.h. die

---

<sup>487</sup> Mv. XX. 13 und Cv. I, S. 19, Fußnote 3, Die ursprünglich von Kaiser Aśoka in Pataliputta aufbewahrte Schalenreliquie wurde im Zuge seiner Missionierung nach Sri Lanka gebracht und von König Devānampiyatissa in seinem Palast aufbewahrt.

Identifikation) der Reliquien Buddhas mit den Regalien des Königtums. Er stellt fest: „In Ceylon the tooth relic was a symbol that expressed the idea that political sovereignty was incapable of being conceived apart from its affiliation with Buddhism, its sponsorship and protection.“<sup>488</sup> Indem Parākramabāhu I. bei religiösen Prozessionen die Zahnreliquie auf seinem Haupte trug, umgab er seine Person mit der Glorie Buddhas, demonstrierte seine Schirmherrschaft über den Buddhismus und unterstrich gleichzeitig seinen königlichen Herrschaftsanspruch. Die zentrale Rolle des Monarchen beim Vollzug buddhistischer Zeremonien und Rituale, sowie die Fusion des Bodhisattvatums mit dem Königtum machten den König selbst bis zu einem gewissen Grade zu einer religiösen Figur und trug nachhaltig zur Stärkung seiner Autorität beim Volke bei. R.A.L.H. Gunawardana schreibt: „Undoubtedly these ideas of kingship and the attendant ceremonial would have added a religious aura to the power of the king. The king’s claims that they were Bodhisattvas and descendants of the line of the Buddha holding an office conferred by the *sangha* should have greatly helped to strengthen their position among the lay population which was predominantly Buddhist.“<sup>489</sup>

Doch die Bekräftigung von Wittfogels These geschieht unter einem entscheidenden Vorbehalt: Obige Zitate Wittfogels postulieren, dass die hydraulischen Herrscher die Religion zweckrational berechnend für ihre machtpolitischen Ziele instrumentalisierten, also die Religion systematisch als Mittel benutzten, um ihr Charisma aufzuwerten und ihre Machtposition zu stärken. Dies impliziert jedoch die Annahme eines kritisch-distanzierten Verhältnisses der Monarchen zur Religion, eine Prämisse, wie sie zwar für Europa zutrifft, aber nicht für die buddhistische Welt. Das heißt, Wittfogels Hypothese impliziert den westlichen Dualismus von Kirche und Staat und die in der europäischen Neuzeit vollzogene Trennung von religiöser und säkularer Sphäre, eine Dichotomie, die es im buddhistischen Königtum Sri Lankas nie gegeben hat. Zum einen, weil der südindische (und südostasiatische) Kulturraum weder einen vergleichbaren Säkularisierungsprozess durchlaufen,<sup>490</sup> noch ein Zeitalter der Aufklärung erfahren hat; zum anderen, weil infolge der engen Verflechtung von Buddhismus und Staat in der singhalesischen Monarchie eine Instrumentalisierung der Religion durch die Könige - was ja ontologisch eine Trennung und ein Gegenüber beider Sphären voraussetzt - per se ausgeschlossen war. Die besagten „religiösen Attribute (bzw. Symbole)“ waren nicht Ge-

---

<sup>488</sup> S.J. Tambiah (1976), S. 97

<sup>489</sup> R.A.L.H. Gunawardana (1979), S. 176f

genstand einer planmäßigen Aneignung durch machtgierige Despoten, sondern sind den Monarchen in einem kulturellen Evolutionsprozess zugewachsen, d.h. sie wurden in einer mehrere Jahrhunderte dauernden historischen Entwicklung allmählich ins Königsethos integriert. Zudem haben sich Aśokas Dhammarāja Ideal und das Bodhisattvatum hemmend auf despotische Tendenzen ausgewirkt. Indem Wittfogel dem Faktor *Kultur* in seiner Theorie keinerlei Rechnung trug, verkannte er die immense Bedeutung der sozio-kulturellen "ideologischen"<sup>491</sup> Determinanten in der politischen Ordnung orientalischer Gesellschaft. Wittfogels Analysekategorien ("Macht", "Interesse", "Nutzen") greifen zu kurz in einer von Religiosität durchdrungenen Kultur und sind daher inadäquat zur Beschreibung der vom Buddhismus geprägten hydraulischen Zivilisation Sri Lankas. Wittfogels These unterstellt, dass die Religion von den orientalischen Königen in zweckrationaler Weise als Herrschaftsinstrument zur Machtsicherung benutzt und für politische Zwecke manipuliert wurde. Dies ist jedoch eine für das theravādabuddhistische Königtum völlig abwegige Vorstellung.

Es muss jedoch davon ausgegangen werden, dass es singhalesische Könige gegeben hat, die nicht oder kaum vom Geist des Buddhismus geprägt waren. Auch die Förderung des Mahāyāna durch einige Könige mag nicht uneigennützig, sondern wegen des dort ausgeprägten Bodhisattva-Kultes geschehen sein. Es bleibt daher festzuhalten: Auch wenn generell von keiner bewußten Vereinnahmung der Religion durch die buddhistischen Könige gesprochen werden kann,<sup>492</sup> so bedeutete der Besitz religiöser Attribute und Titel für die Könige de facto eine Aufwertung ihres Charismas und religiöse Fundierung ihrer Herrschaft und damit eine enorme Stärkung ihrer Machtposition im Gefüge der politischen und gesellschaftlichen Ordnung des alten Sri Lanka, eine Autoritätserhöhung, wie sie europäische Monarchen nicht gekannt haben. Andererseits darf die Ambivalenz dieses Faktums nicht übersehen werden: Dem Machtzuwachs stand auf der anderen Seite auch ein Zuwachs an königlichen Pflichten gegenüber. Insbesondere das Dhammarāja- und Bodhisattva-Ideal bedeuteten ein Gegengewicht zur Überhöhung der Monarchen durch das hinduistische Gottkönigtum-Konzept, weil es den König auf eine Mitleidsethik nach dem Vorbild Aśokas verpflichtete. Grundsätzlich brachte

---

<sup>490</sup> Ein Säkularisierungsprozess setzte erst spät unter dem Einfluß der Kolonialmächte ein und erfasste nur eine dünne Oberschicht („*westernized elite*“) und nicht die ländlichen Massen.

<sup>491</sup> Der Begriff "Ideologie" (bzw. "ideologisch") wird hier wertneutral als religiös-ethische Ideensysteme verstanden.

<sup>492</sup> Eine Ausnahme macht hier z.B. Parākrāmabāhu I., der unter einem religiösen Vorwand einen Eroberungskrieg begann (s. das Kapitel *Parākrāmabāhu I.* dieser Arbeit).

die Aufnahme dieser religiös-ideologischen Konzepte ins Königsethos auch erhebliche moralische Pflichten und Bindungen für die Könige mit sich und hatte eine Balance von Machtgewinn und Pflichten („Königstugenden“) zur Folge, wodurch die Gefahr des Abgleitens der Autokratie in den Despotismus verringert wurde.

### ***Der Mahāsammata-Mythos***

#### *Begründung der Monarchie durch Königswahl*

Nach der Überlieferung der Aggañña Sutta<sup>493</sup>, wurde der erste mythische König, Mahāsammata, vom Volk gewählt. Gemäß dieser Tradition garantiert der Monarch die Aufrechterhaltung von Gesetz und Ordnung im Land und erhält als Gegenleistung vom Volk ein Zehntel der Produktion. Das Königtum galt nach dieser Überlieferung als notwendige Institution, die wegen der Unvollkommenheit der menschlichen Natur zur Gewährleistung von Frieden und Ordnung durch einen Wahlakt begründet wurde, wobei mittels eines „Vertrages“ Pflichten und Rechte sowohl des Herrschers als auch der Beherrschten festgelegt werden.<sup>494</sup> Nach diesem Mythos lebten die Menschen zu Beginn des Weltzeitalters im paradiesischen Zustand, bis aus menschlicher Gier Besitzinstinkte und Habsucht erwachten, was zu Diebstahl, Gewalt und Unterdrückung führte. Um die chaotischen Zustände zu beenden, traten die Menschen zusammen, um ihren ersten Herrscher („Mahāsammata, d.h. der „große, einstimmig Gewählte“; die Betonung der Einmütigkeit soll die Autorität erhöhen) zu wählen, einen integren, fähigen Mann aus ihrer Mitte, ausgestattet mit Autorität und Kenntnissen der (religiösen) Gesetze und Vorschriften. Diesem Herrscher unterwarf man sich vertrauensvoll: „Let Your Majesty reprove whosoever among us deserves reproof, and approve whosoever deserves approval. We select You to sovereignty over us.“<sup>495</sup> Es wurden ihm absolute Machtbefugnisse verliehen: „He was to be one willing to censure, to put down and to command, capable to drive away, to remove, commit and take away. As compensation of ten portions of our rice paddy, one portion shall be given to him. This was said.“<sup>496</sup> Die primäre Aufgabe des so Gewählten war es demnach, für Recht und Ordnung zu sorgen, das heißt die Sicherheit im Staate nach innen und außen zu gewährleisten.

---

<sup>493</sup> *The Dialogues of the Buddha III*. Vol. IV of sacred Books, S. 77 (Dīgha Nikāya III, xxvii)

<sup>494</sup> vgl. Sarkisyanz (1965), S.12ff

<sup>495</sup> Mahāvastu, I, 347-348, transl. Jones, Vol I, S.292f (zitiert nach Sarkisyanz 1965, a.a.O., S.13)

<sup>496</sup> Hman nan, *Maha Yazawin-to-gyi, Pahtama-twe, XII*, S. 32, zitiert nach Sarkisyanz, (1965) S. 13

Damit übt der König seine Herrschaft gleichsam unter vertragsähnlichen Bedingungen aus: Garantie von Sicherheit und Ordnung gegen das Recht, Steuern zu erheben. Aus den buddhistischen Texten kann daher abgeleitet werden, daß die Souveränität ihren Ursprung beim Volke hat und daß „kingship is essentially a contractual agreement between the People and the Ruler in which the welfare of the country and its people is the sacred trust.“<sup>497</sup> In der ceylonesischen Chronik wurde der Mahāsammata als der erste König bezeichnet<sup>498</sup> und in der birmanischen Tradition erscheint er nicht nur als der erste, sondern auch als der beste Herrscher. Dieser Mahāsammata-Mythos wurde mit dem Bodhisattva-Konzept verwoben und erfuhr dadurch eine sakrale Aufwertung: „When consulting together was accomplished, the appearance of one [endowed] with the requisite mark of the supreme Buddha [was noted]. The great, noble, exalted, glorious one was entreated to [let himself] be invested with governmental authority, in order to enable the World's Age to be strengthened by the presence of our Future Buddha (a Bodhisattva), Gautama.“<sup>499</sup> Wie im zweiten Kapitel des Mahāvamsa, *The Race of Mahāsammata*, beschrieben, ist Mahāsammata nach der Tradition der Stammvater der Dynastie, der auch Gautama Buddha entsproß.<sup>500</sup> „So erscheint der Mahāsammata sowohl als der zukünftige Buddha als auch als der Ahne Gautama Buddhas, der in einer früheren Existenz als Bodhisattva ebenfalls durch das Volk gewählt wurde - in einem ähnlichen Wahlakt wie der Mahāsammata.“<sup>501</sup> Monarchie und Buddhismus werden durch diesen Ursprungsmythos von Anfang an miteinander verwoben. Die singhalesischen Könige legten größten Wert darauf, ihre Abstammung auf das Geschlecht Buddhas, der „Sonnendynastie (Śakyan Clan), zurückzuführen, dessen Urvater der mythische erste Herrscher Mahāsammata, der Ahne Buddhas, war.“<sup>502</sup> Es fällt jedoch auf, dass in den ceylonesischen Inschriften der Mahāsammata-Titel - verglichen mit den anderen Königstiteln - selten auftaucht. Nur Parākramabāhu I. gebrauchte ihn häufiger, was offenbar den besonderen Machtanspruch dieses Autokraten signalisieren sollte. Im ceylonesischen und birmanischen Königsethos repräsentiert das Mahāsammata-Konzept vor allem den Aspekt der Autorität und Gewalt des Herr-

---

<sup>497</sup> R. Gard, a.a.O., S.4f

<sup>498</sup> Dīpavamsa, III, 3; Übers. Oldenberg, p. 129

<sup>499</sup> Hman nan, a.a.O. S. 32, 33, 35 (zitiert nach Sarkisyanz 1965, S.13)

<sup>500</sup> Mv. II.1: „Sprung of the race of king Mahāsammata was the Great Sage. For in the beginning of this age of the world there was a king named Mahāsammata...“ ; ebenso Mv. II. 23

<sup>501</sup> E. Sarkisyanz, (1965), S. 14

<sup>502</sup> z. B. die Könige Parākramabāhu I. (EZ. II, S. 274; EZ. III, S. 67) und Bhuvanekabāhu VI. (EZ. III, S. 281); ebenso EZ. III, S. 245

schers als mächtigen Garanten von *law and order*. Das implizierte demokratische Moment spielte dagegen in der politischen Praxis keine Rolle, was sich schon darin andeutet, dass der Mahāvamsa den Mythos der Königswahl mit keinem Wort erwähnt.

Die vertragsähnliche Theorie vom Mahāsammata in der frühen buddhistischen Überlieferung ist mit den modernen westlichen Theorien vom *contrât social* des Jean Jaques Rousseau und John Locke verglichen worden. Aber hier ist Skepsis angebracht. Anders als die säkularen Staatstheorien der europäischen Aufklärer wird dieses spezifisch buddhistische Konzept in einem ausgesprochen religiösen Kontext mit charakteristischen religiösen Formen dargestellt.<sup>503</sup> Im übrigen handelt es sich bei genauerem Hinsehen beim Mahāsammata-Mythos um einen „Unterwerfungsvertrag“ im Sinne von Thomas Hobbes. Um die im Naturzustand herrschende Anarchie mit den schlimmen Folgen von Gewalt, Kriminalität und Bürgerkrieg, also „den Kampf aller gegen alle“ (*bellum omnium contra omnes*), zu beenden, konzipierte Hobbes den Staatsvertrag als einen Akt der bedingungslosen Unterwerfung unter die Autorität eines absoluten Monarchen, dessen einzige Funktion es ist, das Chaos des Urzustandes zu beenden und Recht, Frieden und Ordnung im Staate zu garantieren.<sup>504</sup> Mit diesem Akt der Unterwerfung verzichten die Individuen zu Gunsten des Monarchen auf alle ihnen im Naturzustand gehörenden Rechte (z.B. Selbstjustiz) und übertragen diese auf die Person des Herrschers. Dieses Konzept steht in voller Analogie zur oben beschriebenen Mahāsammata-Überlieferung, in welcher der gesetzlose, vorstaatliche Zustand, wo „die großen Fische die kleinen Fische fressen“,<sup>505</sup> durch die Bestellung eines mit Machtvollkommenheit ausgestatteten absoluten Monarchen beseitigt werden soll, eines Herrschers, dem die Menschen sich freiwillig unterwerfen, damit er Recht und Ordnung garantiere und das Chaos beende.

#### Das Recht auf Rebellion

Das sog. „Recht auf Rebellion“ (OD. S. 144) kann allerdings aus der Mahāsammata Überlieferung abgeleitet werden. Dabei handelt es sich aber nicht um ein konstitutionelles oder gesetzliches Recht, sondern nur um einen moralischen Anspruch. Wenn der König aus Schwäche oder Unfähigkeit seiner Aufgabe, Recht und Ordnung aufrechtzuerhalten, nicht nachkam, war Rebellion gerechtfertigt. Da gesetzliche Mittel zum Widerstand fehlten, kam

---

<sup>503</sup> Frank Reynolds, *The Two Wheels of Dhamma: A Study of Early Buddhism*, a.a.O., S. 19

<sup>504</sup> Vgl. Thomas Hobbes, *Leviathan*, II, 17, hrsg. v. A.D. Lindsay, London 1957

<sup>505</sup> Die in der indischen Tradition häufig gebrauchte Metapher von „den großen Fischen, welche die kleinen Fische fressen“ steht für Anarchie und Chaos. Es entspricht dem von Thomas Hobbes für den Naturzustand verwendeten Bild vom „bellum omnium contra omnes“.

es in orientalischen Monarchien periodisch zu Aufständen und bei deren Erfolg zu Dynastiewechseln. Im Falle des Scheiterns drohte den Rebellen die Vernichtung. Nach Wittfogel finden sich Spuren dieses „Rechtes auf Rebellion...in so gut wie allen hydraulischen Gesellschaften“ (OD., S. 145). Auch im singhalesischen Königreich wurde von diesem „Recht“ Gebrauch gemacht, was für den Usurpator jedoch im höchsten Maße riskant war, denn Rebellion galt als Hochverrat und zog unweigerlich die Todesstrafe nach sich.<sup>506</sup>

Wenn auch nicht geleugnet werden kann, daß der Mahāsammata-Mythos mit der Überlieferung der Königswahl ein demokratisches Element enthält, so muß doch betont werden, daß dieser Ursprungsmythos in der politischen Praxis der theravādabuddhistischen Monarchien keine Rolle gespielt hat. Weder gab es ein echtes Wahlkönigtum (wie zeitweise in Europa durch die Kurfürsten), noch existierten überregionale Parlamente oder regelmäßig tagende Ständeversammlungen, die bei der Herrschaftsbestellung konsultiert wurden. Weder wurde die Thronfolge durch ein Wahlverfahren geregelt - sie war erblich und vollzog sich bei dynastischen Streitfällen oft in blutigen Machtkämpfen - noch konnte das Volk (wie lange Zeit auch in Europa!) in irgendeiner Form an der Bestellung seiner Herrscher mitwirken. Das singhalesische Königtum war eine Erbmonarchie, in der normalerweise der älteste Sohn auf den Thron folgte. Nur wenn dieser ungeeignet oder unfähig war, kamen andere Mitglieder der herrschenden Dynastie, meist ein Bruder des Königs, zum Zuge. In einem solchen Ausnahmefall - es sind allerdings nur wenige Fälle dieser Art dokumentiert - konnten die Minister des *State Council* und der Sangha bei der Bestellung des Thronfolgers mitwirken.<sup>507</sup> Dies betraf aber nur die Fälle, bei denen die Thronfolge unklar war und eine Auswahl aus mehreren Thronaspiranten getroffen werden mußte. Daraus läßt sich jedoch kein demokratisches Wahlkönigtum als Institution ableiten, wie es die buddhistischen Modernisten (z.B. Anagarika Dharmapala) getan haben. Im weltlichen Bereich gab es weder auf regionaler noch auf nationaler Ebene vom Volk gewählte Parlamente oder sonstige demokratisch konstituierte Körperschaften. Unbestritten bleibt als historische Tatsache der autokratische Charakter der südostasiatischen Monarchien und der despotische Herrschaftsstil mancher Könige. Die Idee der Volkssouveränität ist in der traditionellen politischen Ordnung dieser Länder nicht verwurzelt. Darüber können auch die zweifellos vorhandenen demokratischen Elemente im Sangha nicht hinwegtäuschen. Parlamentarismus und Demokratie wurde vom Westen ent-

---

<sup>506</sup> Siehe das Kapitel *Die Herrschaftspraxis der ceylonesischen Könige*.

lehnt und von der westlich gebildeten Elite Birmas und Ceylons als geistige Waffe im Kampfe um die nationale Unabhängigkeit verwendet. Allerdings haben besagte demokratische Strukturen im Sangha die Akzeptanz der Demokratie als Staatsform in diesen Ländern erleichtert.

---

<sup>507</sup> Vgl. M. B. Ariyapala, *Society in Mediaeval Ceylon*, a.a.O. S. 54f

## 14 DIE STELLUNG DER HERRSCHER IN STAAT UND GESELLSCHAFT

### *Der Herrscher als Dreh- und Angelpunkt des politischen Systems*

Der Herrscher, „master of all from the highest to the lowest“,<sup>508</sup> war der Dreh- und Angelpunkt des gesamten politischen Systems und der staatlichen Ordnung, das glanzvolle Zentrum des ganzen Reiches.<sup>509</sup> Dazu schreibt G. Coedès bezogen auf Kambodscha: „Der König war das Haupt der gesamten politischen Organisation des Staates, die Quelle und der Gipfel aller Autorität. Aber man darf sich den herrschenden Souverän...nicht als einen absoluten Despoten vorstellen, der nur zu seinem eigenen Vergnügen regiert hätte. Ganz im Gegenteil: gebunden durch die Regeln der Prinzenkaste sowie durch die Maximen der Politik und die königlichen Verhaltensregeln, war er der Hüter des Gesetzes und der bestehenden Ordnung, Richter in letzter Instanz über die Prozesse, welche die Kläger unter sein Urteil zu stellen wünschten. Die Inschriften...stellen den König als den Beschützer der Religion dar, als den Bewahrer der religiösen Stiftungen, die von den Stiftern seiner Obhut anvertraut waren. Er erfüllt die Opfer und alle rituellen Zeremonien, die dem Land die göttliche Gunst bescheren sollen; er verteidigt es gegen die äußeren Feinde und sichert im Innern den Frieden durch die allen auferlegte Verpflichtung, die gesellschaftliche Ordnung zu achten, d. h. die Teilung in verschiedene Klassen und Körperschaften....Der Herrscher erscheint weniger als ein Verwalter denn als ein Gott auf Erden...“<sup>510</sup>

Diese Beschreibung der Machtstellung des Königs durch Coedès gilt im Prinzip auch für Sri Lanka. Die gesamte staatliche und gesellschaftliche Ordnung war um den Herrscher herum zentriert und auf ihn ausgerichtet. In einer Inschrift König Sāhasamallas (1200-1202) heißt es: „A kingdom without a king, like a ship without a steersman, would not endure; like a day without the sun, it would be lustreless, and the Buddhist religion „without the wheel of the law“ would be devoid of support.“<sup>511</sup> Der Tradition nach war König der Beschützer und Wächter der gesetzlichen Ordnung und die höchste gerichtliche Instanz bei Streitfällen. Die Chroniken und Inschriften belegen seine Rolle als Schutzpatron des Buddhismus, als Stifter

---

<sup>508</sup> *ibid.*

<sup>509</sup> Vgl. G. Coedès, *The Indianized States of Southeast Asia*, ed. by Walter F. Vella, Honolulu 1968, S. 119f

<sup>510</sup> G. Coedès, *Les Peuples de la Peninsule Indochinoise*, Paris 1962, X, IX d 29, S. 202-203 (übers. v. Verf.)

und Förderer religiöser Einrichtungen wie Klöster und Heiligtümer. In seiner Vermittlerrolle zwischen Himmel und Erde vollzog er die vorgeschriebenen religiösen Zeremonien und Rituale, welche den göttlichen Segen für das Land bewirken sollten. Er war der Verteidiger des Landes gegen ausländische Invasoren und der Beschützer des Buddhismus vor hinduistischen Aggressoren aus Südindien. Theoretisch war er der Eigentümer des ganzen Landes, doch de facto beraubte er sich der Verfügungsgewalt über weite Teile des kultivierbaren Bodens durch großzügige Landstiftungen an den Sangha und durch Immunitätsprivilegien an zahlreiche Dörfer. So erschien der Herrscher „weniger als ein Verwalter, für den Regieren darin besteht, das Königreich „zu verschlingen“ (wie ein Gouverneur seine Provinz „verzehrt“), ...sondern als ein Gott auf Erden.“<sup>512</sup>

Die Eigenschaften, durch die sich der ideale König nach den Vorstellungen singhalesischer Theoretiker des 12. Jahrhunderts auszeichnen, werden in einem Abschnitt des *Butsarana* aufgelistet. Hieraus folgendes Zitat:

„Das Wohlergehen oder das Unglück der Welt werden durch die Rechtschaffenheit oder die Börsartigkeit der Könige verursacht. Wenn die Könige gerecht sind, werden auch die Götter, die ihre Beschützer sind, und alle anderen gerecht. Sonne und Mond bewegen sich in ihren festen Bahnen, wenn die Könige rechtschaffen handeln. So wie die Lebenskraft, die alle Wesen, die nach den Gesetzen des Karma entstanden sind, beschützt, so hängt der Schutz aller Lebewesen von den Königen ab...Unsere Herrscher sind von edler Abstammung und besitzen ...Klugheit und Wahrhaftigkeit: Sie gestalten ihre Politik in Übereinstimmung mit weisen Ratgebern, sind gerecht, sagen die Wahrheit, sind gradlinig in ihrer Politik, sind dankbar, ...energisch, geschickt in der Erlangung wünschenswerter Ziele, haben ergebene Diener, die ihre Instruktionen loyal ausführen, und es mangelt ihnen nicht an den Tugenden, die von Königen erwartet werden. Sie enthalten sich der siebenfältigen Laster, vor allem der Trunksucht, der sexuellen Gier, der Jagdleidenschaft und der Spielsucht. Sie führen ihr Leben gemäß der drei großen Tugenden: der Großzügigkeit, der Aufrichtigkeit und des Heldentums....So wie Unkraut ausgerottet wird, um die Reispflanzen in einem Feld zu bewahren, so bestraft unser Souverän die Bösen, um die Tugendhaften zu schützen.“<sup>513</sup>

Wie viele literarische Beispiele zeigen, wurde vom König erwartet, dass er in Übereinstimmung mit den zehn Tugenden königlicher Herrschaft regierte (*dasa rajādhamma*), welche unter anderem Wohltätigkeit, Großzügigkeit, Selbstdisziplin, Friedfertigkeit, moralisch korrektes Verhalten, Pflichtbewußtsein und Gerechtigkeit einschlossen.<sup>514</sup> Niśśankamallas In-

<sup>511</sup> EZ, Vol. II, S. 227 (Z. 20-22)

<sup>512</sup> G. Coedès (1962), S. 202

<sup>513</sup> Butsarana, S. 169 (zitiert nach H.C. Ray (1960), S. 532f.; übers. v. Verf.)

<sup>514</sup> S. Cv. I, S. 10, Fußnote 1

schriften erwähnen verschiedene Königstugenden<sup>515</sup>, und im Mahāvamsa werden einige Könige für ihre Praktizierung der Königstugenden gelobt. So Buddhādāsa (337-65 n. Chr.)<sup>516</sup> und dessen Sohn Upatissa I. (365-406), dem auch eine lange Regierungszeit von 42 Jahren vergönnt war: „Endowed with all royal virtues, ever leading a moral life, great in piety. Shunning the ten sinful actions, he practiced the ten meritorious works; the King fulfilled the ten royal duties and the ten *pāramitās*.“<sup>517</sup> Die königlichen Tugenden und Pflichten werden in ähnlicher Form auch in Kautilyas Arthaśāstra und in anderen Schriften erwähnt und stellen eine Art Grundkatalog der idealen Herrschertugenden dar, der in stereotyper Weise immer wieder rezitiert wird. Offenbar bedurfte die Autokratie dieses ideologischen Regulativs, bzw. Korrektivs, um nicht in die Despotie abzugleiten. Das heißt, die wesentliche Funktion dieses königlichen Tugendkataloges sowie der „Fünf Gebote“ war es, die in der absoluten Monarchie stets latente Gefahr der despotischen Entartung zu bannen. Doch wie das Erscheinen tyrannischer Herrscher in der Geschichte theravādabuddhistischer Staaten zeigt, gelang dies nur zum Teil. Zwar fühlten sich fromme buddhistische Könige diesen Moralprinzipien verpflichtet, aber man darf nicht vergessen, dass es sich bei den Herrschertugenden um ein Ideal handelt, das selten von historischen Königen realisiert wurde.<sup>518</sup>

### *Der singhalesische Absolutismus*

Die religiösen Konzepte, auf die sich das Königtum stützte, waren in Sri Lanka und Indien sowohl hinduistischen als auch buddhistischen Ursprungs; zwischen ihnen gab es keine logische Verbindung und in vieler Hinsicht basierten sie auf entgegengesetzten Prinzipien.<sup>519</sup> Die hinduistische Tradition wies dem König einen göttlichen Status zu und verlangte die Anwesenheit brahmanischer Priester am Königshof als Zeremonienmeister und Hofastrologen. In Sri Lanka und Birma wurden die Könige nach brahmanischem Ritus gekrönt. Die buddhistische Tradition betonte dagegen die Funktion des Herrschers als Verteidiger des Glaubens, als Erbauer von Pagoden und Klöstern und als Beschützer des Sangha. Während die

---

<sup>515</sup> EZ. II, S. 163

<sup>516</sup> Cv. I, 37. 107-108

<sup>517</sup> Cv. I, 37. 179-181; W. Geigers Auflistung der einzelnen Tugenden siehe unter Fußnote 3.

<sup>518</sup> „Il n'est pas douteux que certains rois singhalais, meme parmi les plus dévots, ne different guère par leur cruauté, leur tyrannie et les multiples abus qu'ils font de leur pouvoir, des rois hindous que stigmatisent les *Jātaka*.“ (Robert Lingat, 1989, S. 161)

Hindu-Tradition den göttlichen und kosmischen Status des Herrschers rituell hervorhob, legte die buddhistische Tradition den Akzent auf seine religiösen Aufgaben und Pflichten. Diese beiden Arten der religiösen Legitimation verschmolzen miteinander und erhöhten das Charisma des Königs. Die beiden Religionen gemeinsame Karmalehre lieferte im übrigen eine wirksame Rationalisierung und Rechtfertigung der formell schrankenlosen, d. h. von keinen politischen Institutionen begrenzten Macht birmanischer und singhalesischer Herrscher. Paradoxaerweise bewies gerade die ungehemmte Ausübung der Macht, dass der König in früheren Existenzen im hohen Maße „Verdienst“ angesammelt hatte, was seinen Herrschaftsanspruch politisch akzeptabel, wenn nicht unanfechtbar erscheinen ließ: Nach Thaung wurde so der Absolutismus der Monarchie durch ein buddhistisches Konzept rationalisiert und verteidigt: „The king’s mundane acquisitions –his worldly riches and power- came to him as his due by the law of <karma>; his was an outstanding example of merit and reward, and his high status therefore should stir noble instincts of his subjects rather than base ones; they should look upon him with admiration rather than envy. The king’s unassailable position became acceptable to his subjects when it was interpreted as a corollary of the doctrine of <karma>.“<sup>520</sup> Damit konnte skrupellose Machtausübung durch den Karma-Glauben begünstigt werden, bot doch dieser Glaube despotischen Königen die Möglichkeit, durch den Erwerb von genügendem Verdienst die negativen Konsequenzen ihrer ruchlosen und blutigen Taten zu vermeiden. So versuchte der reuige Vatemörder Kassapa I. (478-496), seine Tat durch gute Werke zu kompensieren. In der Chronik heißt es: „Kassapa began to rue the deed he had done and with the thought: how can I be saved? he performed many meritorious works.“<sup>521</sup> Als Buße baute und restaurierte er Klöster und sorgte für deren Unterhalt, indem er dem Sangha „Unterhaltsdörfer“ (*maintenance villages*; Klosterdörfer) stiftete. Er ließ die Hauptstadt mit Gärten ausschmücken, versorgte die Bhikkhus mit Nahrung und Kleidung und vollzog buddhistische Zeremonien.<sup>522</sup> Der Cūlavamsa faßt zusammen, wie die Furcht vor dem „Jenseits“ diesen König zu verdienstvollen Taten antrieb: „He took on himself the pious

---

<sup>519</sup> Vgl. Donald Eugene Smith, *Religion and Politics in Burma*, Princeton 1965, S. 10ff

<sup>520</sup> Thaung, *Burmese Kingship in Theory and Practice During the Reign of Mindon* in „Journal of Burma Research Society“, 12/1959, Vol. 42, Part 2, p. 173

<sup>521</sup> Cv., 39, 8-9

<sup>522</sup> Cv., 39, 17-18

duties and had books copied. He made images, built alms-halls and the like in great numbers: always he lived in fear of the other world...<sup>523</sup>

In Sri Lanka war es vor allem die einzigartige Rolle des Monarchen als Verteidiger und Förderer des Buddhismus, die seine Stellung als Herrscher legitimierte. Im Abwehrkampf gegen die hinduistischen Invasoren aus Südindien hatte sich auf der Insel schon früh eine Art singhalesisch-buddhistischer Nationalismus entwickelt und dem König die Rolle des Beschützers des Buddhismus zugewiesen. Als der höchstgestellte Laie im Lande, der über ausgedehnte Hilfsmittel und eine fast unbeschränkte Macht verfügte, fiel ihm gewissermaßen von Natur aus die Rolle des ersten Förderers der Religion und wichtigsten Erhalter des Sanghas zu. Die gewissenhafte Durchführung dieser Aufgabe stärkte nicht nur den Kontakt des Königs mit dem Volk, sie diente auch als einigendes Band in einer hoch stratifizierten, hierarchischen Gesellschaft. Die Ideen, dass nur ein Buddhist König von Lanka sein sollte und die singhalesische Dynastie direkt vom Geschlecht Buddhas abstammte, trugen dazu bei, den Herrschaftsanspruch der Könige über die Insel zu bekräftigen: „These ideas would have been used by the Sinhalese Kings to strengthen and legitimize their claims to kingship over the island and to mobilize the people in support of their dynasty.“<sup>524</sup> Die Abstammung des Herrschers wurde auf mythische Gestalten der Vergangenheit zurückgeführt. Seit dem 10. Jahrhundert rühmen sich die Könige ihrer Abstammung vom Śākya-Clan, aus welchem Buddha hervorging, was ihren Herrschaftsanspruch besonders legitimierte.<sup>525</sup> „It was a claim which legitimized the rights of the Sinhalese kings by presenting them as the direct descendants of the line of the Buddha.“<sup>526</sup> Danach war es richtig und angemessen, dass nur Abkömmlinge aus dem Geschlecht Buddhas das Land regieren durften. Auch dies erhöhte das Charisma der Könige.

#### *Die Bedeutung der Königsweihe*

Die altehrwürdigen Zeremonien und Rituale, die bei der Krönung von ihm vollzogen wurden, dazu die magische Kraft, welche man den in seinem Besitz befindlichen Krönungsinsignien zuschrieb, dies alles machte die Person des Königs heilig, und die Befehle, die von ihm ausgingen, wurden als Manifestationen des göttlichen Willens aufgefaßt und erheischten ab-

---

<sup>523</sup> Cv., 39, 18-20

<sup>524</sup> R.A.L.H. Gunawardana, *Robe and Plough*, Tucson/Arizona 1979, S. 177

<sup>525</sup> z. B. Kassapa V. (EZ. Vol. II, S. 25-33), Dappula IV. (EZ, Vol. III, S. 222-223, Z. A 17 – B 1, B 15-17)

<sup>526</sup> R:A:L:H. Gunawardana, (1979), S. 174

soluten Gehorsam. Erst die pompöse Königsweihe, die brahmanischem Ritus folgte, verlieh dem König die volle Souveränität und den totalen Machtanspruch seiner Majestät. Parākramabāhu I. wird während seines Kriegszuges gegen Mānābharaṇa von seinen Beratern gedrängt, die Krönungszeremonie zu vollziehen und dem Beispiel früherer Könige zu folgen, die jedes Mittel einsetzten, um die „Furcht und die Zuneigung“ ihrer Untertanen zu vergrößern: „(They performed the king’s coronation) to increase by every means the *fear and affection* of their subjects and to show forth everywhere their own abundance of glory.“<sup>527</sup> Nicht-konsekrierte Könige, die es auch gegeben hat, genossen nicht die höchste monarchische Autorität als universale Herrscher des Reiches. Wilhelm Geiger beschreibt diese pompöse *abhiseka*-Zeremonie, wie sie in der Mahāvamsa-Tika dargestellt wird, folgendermaßen<sup>528</sup>:

„The entrance of a new sovereign upon his rights and duties was solemnized by a ceremony which used to be performed with greatest pomp. This was the *abhiseka*, the consecration or inauguration of the king, also called *molimangala* ‚feast of coronation‘. The word *abhiseka* means ‚sprinkling‘...The things needful for the ceremony are the royal ornaments, the diadem, the umbrella and the throne...First a maiden of the nobility (*khattiyakanna*) took with both hands a marine shell which was filled with water from the Ganges river and the spiral of which wound to the right, poured water on the king's head and said: ‚Oh Majesty, all the clans of the nobility make thee for their own protection and security by this consecration a consecrated king; rule thou with justice and peace persisting in the law, be thou one who has a compassionate heart towards those of the noble clans, who are filled with sorrows about their sons and the like, and one who has a kind and peaceful and friendly heart, and be thou guarded by their protection, defence and ward.‘ Then the domestic chaplain (*purohita*) of the royal court, attired in his richest apparel, poured water on the king’s head...“<sup>529</sup>

Nach C.M. Fernando wird der Herrscher in dieser Zeremonie „weniger im Lichte eines herrschenden Despoten, als in dem eines obersten Repräsentanten und Führer des Volkes betrachtet“<sup>530</sup> Doch diese Interpretation ist zweifelhaft. Der Appell an den König, mit „gütigem und freundlichem Herzen gerecht, friedvoll und gesetzestreu“ zu regieren, läßt eher die Ohnmacht des Adels erkennen, zumal seine Vertreter den König ausdrücklich „zu ihrem eigenen Schutz und zu ihrer Sicherheit“ krönen, sich also wegen ihrer Machtlosigkeit in seine Hände begeben. Dies ist nicht die Sprache einer selbstbewußten, unabhängigen Aristokratie. Der mit der Ansprache verbundene Fluch -, „If thou wilt rule in the manner as we said, well, -

---

<sup>527</sup> Cv., 71. 20-21, (Hervorhebung vom Verf.)

<sup>528</sup> Mahāvamsa-Tika, ed. G. P. Malalasekera I, 305-6

<sup>529</sup> Wilhelm Geiger, *Culture of Ceylon in Mediaeval Times*, a.a.O., S. 115/116

<sup>530</sup> zitiert nach W. Geiger, o.c., S. 117 (übers. vom Autor)

but if thou dost not so do so thy head will split into seven pieces“<sup>531</sup> läßt diese Ohnmacht noch deutlicher erkennen. Außer einem Fluch besitzt der Adel (und die Gilden) offenbar keine Sanktionsmöglichkeiten gegenüber einem seine Macht mißbrauchenden Monarchen.

Auf das singhalesische Herrschaftssystem eingehend schreibt Wilhelm Geiger: „Die Regierungsform in Ceylon war, wie meistens in Indien, absolut. Der König war der Gipfelpunkt der Pyramide, welche den Staat repräsentiert, und das Zentrum des politischen Lebens.“<sup>532</sup> An anderer Stelle schreibt derselbe Autor: „Die Regierungsform im mittelalterlichen Ceylon war allem Anschein nach natürlich despotisch. Der König ist das Oberhaupt und die Krone des Staates. Der Staat existiert nicht um seiner selbst willen, sondern für den König. Alle Attribute der Macht und der Größe sind auf ihn gehäuft.“<sup>533</sup> Die Abstammung von mythischen Gestalten der Vergangenheit, das feierliche Ritual der Krönungszeremonie, sowie der Besitz der mit magischen Kräften versehenen Regalien – dies alles machte die Person des Herrschers heilig „und die Anordnungen und Befehle, die von ihm ausgingen, verlangten als Ausdruck göttlichen Willens absoluten Gehorsam.“<sup>534</sup> „Der König übte absolute Macht aus und besaß Gewalt über Leben und Tod auch des Höchsten seiner Untertanen.“<sup>535</sup> Das heißt, auch der Adel war diesem absoluten Machtanspruch unterworfen, ein Faktum, das Robert Knox auch noch im Kandy-Reich beobachtete.<sup>536</sup> Es existierten in „normalen“ Zeiten, (d.h. in den Zeiten, in denen unter starken Königen Frieden und Ordnung herrschten), keine regionalen Machthaber (Warlords) oder autonome Territorialfürsten, die der königlichen Macht hätten Paroli bieten können. Keine selbstbewußte Feudalaristokratie begrenzte die Gewalt des Monokraten und keine unabhängige Kirche setzte dem Herrscherwillen Schranken. Doch es gab normative<sup>537</sup> Beschränkungen königlicher Macht.

---

<sup>531</sup> *ibid.*

<sup>532</sup> Wilhelm Geiger, *Culture of Ceylon in Mediaeval Times*, a.a.O., S. 111 (§ 102; übers. v. Verf.)

<sup>533</sup> W. Geiger, *Cūlavamsa*, Part. I, S. XV (übers. vom Verf.)

<sup>534</sup> S. Paranavitana in *History of Ceylon*, Vol. I, Part. I, ed. by H. C. Ray, Colombo 1959, S. 368. (übers. v. Verf.)

<sup>535</sup> „The king...wielded absolute authority, and had power of life and death over the most exalted of his subjects.“ (S. Paranavitana in *History of Ceylon*, Vol. I, Part. I, ed. by H. C. Ray, Colombo 1959, S. 368; übers. v. Verf.)

<sup>536</sup> Robert Knox, *An Historical Relation of Ceylon*, a. a. O. S. 80 u. 100f

<sup>537</sup> Der Begriff „normativ“ wird hier im Sinne von "ideelle", "kulturelle", bzw. "religiöse" Normen verwendet.

### ***Beschränkungen der königlichen Macht***

Wittfogel schreibt: „(Im hydraulischen Staat) gibt es keine...konstitutionellen, gesellschaftlichen und kulturellen Faktoren, die ihm wirksam die Waage halten können. Er ist offensichtlich despotisch“ (OD, S.171). Doch diese Einschätzung ist, was die „kulturellen Faktoren“ anbelangt, für die theravādabuddhistischen Monarchien unzutreffend. Obwohl formell und von seiner Position her ein Monokrat und der Ausgangspunkt aller gesetzgebenden, vollziehenden und richterlichen Gewalt, regierte der buddhistische König trotz seiner Machtfülle generell nicht als Despot. Dazu Wilhelm Geiger:

„Doch in seinen Entscheidungen und Taten ist (der König) keineswegs so frei wie man meinen möchte. Unter dem Einfluss von Herkommen und Sitte ist er in seinem Handel eingeschränkt, ein Brauchtum, das durch das *pubbacārittam* Gesetzeskraft angenommen hat. Immer wieder wird zum Ruhme der besten Prinzen gesagt, dass sie in ihren Taten früheren Königen nachfolgten und dass sie nicht vom Pfade der Tradition abwichen. Dieser konservative Zug bildet zweifellos ein starkes Gegengewicht zu den Ideen unbegrenzter Macht, welche allgemein mit der Idee der Souveränität assoziiert wird.“<sup>538</sup>

Zwar gab es keine formellen (gesetzlichen, konstitutionellen) Beschränkungen der königlichen Macht, aber es gab Faktoren, welche despotischer Willkürherrschaft entgegenwirkten, "psychologische" Schranken, die zu mißachten ein kluger König tunlichst vermied. Eine bestand in der quasi gewohnheitsmäßigen Bindung an tradierte Regeln und althergebrachte Muster königlicher Herrschaft, d.h. an die Regierungspraxis exemplarischer Herrscher der Vergangenheit. Eine andere beruhte auf dem kosmologischen Status des König (s.u.), welcher ihn in den Augen seiner Untertanen verantwortlich machte für das Florieren der Wirtschaft und das Wohlergehen des Staates. Vor allem aber führte die Bindung an die Dhamma-Ethik und der Glaube an die Karmakausalität zu einer moralischen Selbstbeschränkung vieler theravādabuddhistischen Herrscher. Die absolute Macht, welche die Monarchen formal, bzw. theoretisch besaßen, war in der Praxis also durch mehrere Faktoren begrenzt, nicht zuletzt auch von der „öffentlichen Meinung“, die vom König die Befolgung der fundamentalen Grundsätze der Gerechtigkeit, des Dharma und der traditionellen Sitten und Gebräuche verlangte, Traditionen, die von früheren Königen begründet worden waren und die als Vorbild für den Herrscher galten. Ein König, der überlieferte Sitten mißachtete, z.B. den Sangha brüskierte, verlor die Sympathie seiner Untertanen, was nicht ungefährlich war, denn oft exi-

---

<sup>538</sup> Wilhelm Geiger, *Kingship and Law of Succession in Mediaeval Ceylon* in: Cūlavamsa I., S. XV (übers. v. Autor)

stierte ein Rivale, der Anspruch auf den Thron erhob. Das "Recht auf Rebellion" konnte aus unethischer Herrschaft abgeleitet werden. So setzte der von Alters her überlieferter Katalog der Königstugenden dem Despotismus enge Grenzen. Mäßigend auf despotische Herrschaft wirkte nicht zuletzt das Vorbild des „Modellkaisers“ Aśoka, dem viele buddhistischen Monarchen nacheiferten. Sein von buddhistischer Ethik geprägtes Dhamma-Konzept bedeutete eine wirksame Begrenzung königlicher Machtfülle. Die vielleicht stärkste moralische Beschränkung des königlichen Absolutismus bewirkte das Bodhisattva-Ideal, mit dem sich die Könige auf buddhistische Mitleidsethik verpflichteten. Vom Buddhismus geprägte Könige wie Buddhadāsa, Upatissa I. und Niśśankamalla waren paternale Monarchen, welche die tradierten Königstugenden praktizierten und eine milde Herrschaft ausübten. Mahāsenas Scheitern bei seinem Versuch, die Mahāvihāra-Orthodoxie zu unterdrücken, und Udayas III. "Canossagang" sind - wenn auch Einzelfälle - Beispiele für die durch die Religion bewirkten Machtbeschränkungen der Autokratie. Damit steht fest: *Wittfogels hat die machtbegrenzende Bedeutung kultureller Faktoren in orientalischen Herrschaftssystemen verkannt. Seine These von der machtpolitischen Bedeutungslosigkeit dieser Faktoren kann für die theravādbuddhistischen Monarchien keine Gültigkeit beanspruchen.* Doch die Wirksamkeit dieser ideologischen Faktoren bei der Eindämmung des Absolutismus war unsicher, denn es handelte sich bei ihnen nicht um sozio-politische Sachzwänge (gesellschaftliche oder gesetzliche Machtbarrieren), sondern um moralische Gebote und Traditionen, deren Befolgung letztendlich dem Herrscher überlassen blieb. Während sie bei frommen Königen ihre machteinschränkende Kraft entfalteten, blieben sie bei anderen unwirksam. Nicht wenige skrupellose Herrscher in Birma und Sri Lanka haben sich über diese ethischen und psychologischen Schranken hinweggesetzt.

### **Die kosmologische Verantwortlichkeit der Könige als Antrieb für hydraulische Unternehmungen**

In einer im Mahāvamsa eindrucksvoll geschilderten Szene gelingt es König Sirisambhodi („his heart shaken with pity“)<sup>539</sup> durch aufopferungsvollen persönlichen Einsatz in einer Regenzeremonie eine Dürreperiode zu beenden, welche die Menschen auf der Insel in Not versetzt hatte.<sup>540</sup> Auch König Upatissa II. (517-518 n. Chr.) sah sich gezwungen, die mühevollen Rolle des „Regenmakers“ zu übernehmen. Mittels einer aufwendigen, im Cūlavam-

---

<sup>539</sup> Mv. XXXVI, 74-79

sa detailliert beschriebenen Zeremonie, versuchte dieser König den ersehnten Regen herbeizuflehen. Auf Anraten der Mönche bediente sich der Herrscher der magischen Kräfte der *ratana-sūtra*.<sup>541</sup> Wie die Chronik berichtet, umfaßte das feierliche Ritual mehrere Elemente. Gemäß seiner kosmologischen Verantwortlichkeit unterwarf sich dieser Herrscher zunächst der Verpflichtung eines moralischen Lebenswandels: „He took upon himself the duties of a moral life and made the people also take them on themselves...“<sup>542</sup>; dann veranstaltete er eine große Almosenspendenaktion und gewährte - ganz in der Aśoka-Nachfolge - allen Lebewesen im Lande Sicherheit (z.B. Aufhebung der Todesstrafe, Verbot der Schlachtung von Haustieren etc). Damit nicht genug läßt Upatissa II. eine kostbare goldene Buddhastatue herstellen und, nachdem er sie mittels der heiligen Buddhareliquie (steinerne Almosenschale) geweiht hat, in einer feierlichen nächtlichen Prozession durch die Hauptstadt führen, begleitet von allen im Lande lebenden Bhikkhus, die durch das Zitieren der mit magischen Kräften versehenen buddhistischen Sūtras ihren Teil zum Gelingen der Zeremonie beitragen. Wie die Chronik berichtet, war das Unternehmen erfolgreich: „When morning dawned a great cloud poured rain on the earth and all who had suffered from disease, held refreshed high festival.“<sup>543</sup>

Es läßt sich denken, welche verheerenden Auswirkungen häufige Dürreperioden und dadurch verursachte Hungersnöte auf Prestige und Charisma des Herrschers haben konnten. Sollte dann auch noch eine solche Regenzeremonie mißlingen, so geriet der König in eine prekäre Situation. Eine Möglichkeit, sich von den unberechenbaren Klimafaktoren unabhängig zu machen, bot der Ausbau des Bewässerungssystems. Folgerichtig versuchten die Könige, sich durch den Bau von Staudämmen und hydraulischen Anlagen von diesem Risiko zu befreien. Auf Grund der Konstruktion eines hoch entwickelten Bewässerungssystems in den folgenden Jahrhunderten hatten es die Herrscher daher immer seltener nötig, sich der persönlichen Mühsal und Last einer so beschwerlichen und riskanten Prozedur wie der des „Regenmachens“ zu unterwerfen. In der brahmanischen Tradition, mit der auch die singhalesischen Könige konsekriert waren, hatte der Herrscher kraft des Charismas, das er durch seine feierlichen Weihen erhalten hatte, verschiedene sakrale Funktionen zu erfüllen. Vor allem hatte er durch religiöse Zeremonien und Opferrituale dafür zu sorgen, „dass dem Lande die

---

<sup>540</sup> Siehe das Kapitel *König Sirisamghabodhi*

<sup>541</sup> Cv. I, 37.191

<sup>542</sup> Cv. I, 37.193

erforderliche Regenmenge regelmäßig und zur richtigen Zeit zuteil wurde, denn ein ausbleibender Monsun hatte eine Hungersnot zur Folge, die sich dann wieder in anarchischen Zuständen auswirken konnte.<sup>544</sup> Im *Brāhmaṇa der hundert Pfade* (II, I, 6, 24) wird das lebenswichtige Wasser als Voraussetzung für das Dharma geradezu mit dem Recht identifiziert: „Die Wasser sind fürwahr das Recht (dharma). Wenn deshalb die (himmlischen) Wasser auf diese Erde herabkommen, dann gelangt alles hier zur Übereinstimmung mit dem Recht. Wenn aber Regenmangel herrscht, dann raubt der Stärkere vom Schwächeren. Die Wasser sind ja das Recht.“<sup>545</sup> Regen- bzw. Wassermangel war demnach gleichbedeutend mit Chaos und Anarchie. Die Vorstellung, daß der König für den Regen verantwortlich sei, war im hinduistisch-buddhistischen Kulturkreis allgemein. Blieb der Regen aus, so wurde dies seiner mangelnden moralischen Qualifikation zugeschrieben. Wie bereits erwähnt, wurde der Herrscher schon seit vedischen Zeiten als der Erhalter und Garant des Dharma-Gesetzes angesehen. Die Untertanen schrieben jegliches Unglück, jede Seuche oder Hungersnot, welche das Land heimsuchte, dem Versagen des Herrschers zu, seine königlichen Pflichten (*rājadharmā*) zu erfüllen. Im buddhistischen Anguttara-Nikāya (4, 30) wird diese kosmologische Verantwortlichkeit des Königs so beschrieben:<sup>546</sup> „Wenn die Könige ohne Tugend sind, sind auch die Beamten ohne Tugend, sind die Beamten ohne Tugend, so sind auch die Brahmanen und Bürger ohne Tugend, sind die Brahmanen und Bürger ohne Tugend, so sind auch die Bauern ohne Tugend, sind die Bauern ohne Tugend, so verlassen Sonne, Mond und Sterne ihren richtigen Umlauf. Damit hört der richtige Wechsel von Tag und Nacht, von Monaten, Jahreszeiten und Jahren auf. Dann wehen auch die Monsunwinde wider die Ordnung. Dann zürnen die Götter, und der Regengott läßt es nicht richtig regnen. Regnet es nicht richtig, so reifen die Saaten nicht ordentlich, und die Menschen sind dann kurzlebig, häßlich, schwach und kränklich.“<sup>547</sup>

Das Umgekehrte gilt natürlich genauso: wenn die Könige „tugendhaft“, d. h. pflichtbewußt und rechtschaffen sind, so blüht das Land und die Menschen gedeihen. Ein guter König ist ein Segen für das Land, ein schlechter ein Unglück. Diese kosmologische Stellung des Herr-

---

<sup>543</sup> Cv. I, 37.197

<sup>544</sup> Helmuth von Glasenapp, *Indische Geisteswelt*, Bd.II, Baden Baden 1958, S. 276

<sup>545</sup> op.cit. S. 277

<sup>546</sup> siehe auch *Cakkavatti-Sihanadasutta* in *Dialogues of Buddha*, Vol. IV, S.59-76 und *The Sūtra of Golden Light*, S. 57-62

<sup>547</sup> H.v. Glasenapp, *Indische Geisteswelt*, a.a.O., S. 277

schers brachte den König in eine prekäre Situation, denn die damit verknüpften Erwartungen bedeuteten Vorteil und Nachteil zugleich. Einerseits erhöhte sie sein Charisma bis zu einem semi-göttlichen Status, andererseits wurde dem König im Falle von Katastrophen wie durch Dürreperioden verursachte Mißernten und Hungersnöte die Verantwortung zugeschoben, und die stets auf der Lauer liegenden dynastischen Rivalen und potentiellen Usurpatoren sahen sich zur Rebellion ermuntert. B. L. Smith weist auf diese Kehrseite der „ontologischen Statuserhöhung“ hin, welche die Könige als Folge ihrer kosmologischen Rolle erfuhren, wenn er schreibt: „As suggested earlier, the very inflation of status accompanying any ontological grounding of kingship produces a level of expectation and an automatic pinpointing of responsibility which ironically turn the monarchy into a precarious institution. When rainfall is sufficient and the crops flourish and the people prosper, the king may bask in the adulation of his citizens who, according to tradition, attribute all success to his righteousness, all bounty to his protection. When famine strikes, when plague decimates the populace, when a foe puts the king's troops to rout, blame is traditionally sought in the person of the monarch.“<sup>548</sup>

Einem mit solch magischen Kräften ausgestatteten gottähnlichen Herrscher kam aufgrund seiner Mittlerrolle zwischen himmlischer und irdischer Welt die Verantwortung für das Wohl und Wehe des Gemeinwesens zu. Im Bewußtsein dieser Verantwortlichkeit für das Gemeinwohl mußten die Herrscher Vorkehrungen treffen, um das wirtschaftliche Gedeihen des Landes zu gewährleisten. In Sri Lanka war dies in erster Linie der Bau von Bewässerungsanlagen, die eine kontinuierliche Nahrungsmittelversorgung der Bevölkerung sicherstellten, indem sie die Landwirtschaft von den Zufälligkeiten der Witterung befreiten. Auch dieses kosmologische Motiv steht im Widerspruch zu der von Wittfogel postulierten These vom „zweckrationalem Optimum“ der orientalischen Herrscher (THESE 22). Wegen ihrer sakralen Stellung (i.e. ihrer kosmologischen Funktion) waren die ceylonesischen Könige einem so starken „Erwartungsdruck“ von seiten der Bhikkhus und des Volkes ausgesetzt, so dass sie neben den schon erwähnten Motiven auch aus diesem Grunde sehr daran interessiert waren, das Bewässerungssystem auszubauen und das Gemeinwohl fördernde Maßnahmen zu ergreifen. Andererseits wird Wittfogels These gestützt, wonach „*sich seit den Anfängen der hy-*

---

<sup>548</sup> Bardwell L. Smith, *Kingship, the Sangha, and the Process of Legitimation in Anurādhapura Ceylon*, in *Buddhism in Ceylon and Studies on Religious Syncretism in Buddhist Countries*, ed. by Heinz Bechert, Göttingen 1978, S.113

*draulischen Kultur die magischen Kräfte des Gemeinwesens in der Person des Herrschers (vereinigen)“ (OD, S. 128).*

*Die ideologischen Konzepte fundieren die pyramidal-hierarchische Ordnung*

Die magische Mittlerrolle zwischen Makro- und Mikrokosmos verlieh den Königen zweifellos viel zusätzliches Charisma und erhöhte damit ihren Status. Die oben beschriebene kosmische Mittlerrolle der Monarchen förderte auf der einen Seite das soziale Engagement der Könige in ähnlicher Weise wie die das singhalesische Königsethos konstituierenden ideologischen Konzepte des Dhammarāja („Aśoka-Buddhismus“) und des Bodhisattvatums, die sich auch mäßigend auf despotische Tendenzen der Herrscher auswirkten. Andererseits begründeten und legitimierten sie ideologisch (zusammen mit dem Devarāja-Konzept) den absoluten Herrschaftsanspruch und die extrem überhöhte Position der Monarchen und implementierten in das singhalesische Herrschaftssystem eine hierarchische Struktur, ein vertikales Muster von „oben“ und „unten“, das in der politischen Ordnung den Zentralismus förderte und zentrifugale (horizontale) Tendenzen unterdrückte. In diesem Zusammenhang hat Michael Roberts auf das kulturelle Paradigma der „Aśokan Persona“ hingewiesen, „which encapsulates a relationship between a superior and a subordinate; and which describes a superior who is regarded as a righteous exemplary, one who is expected to function as a source of benevolent largesse, an apical fountainhead of status and potifical authority and, in effect, as a central and pivotal force.“<sup>549</sup> Danach ist diese Beziehung durch eine ausgesprochene Asymmetrie gekennzeichnet und schließt ein Autoritätsgefälle von oben nach unten ein. „In the result, the relationship is unilateral, leans toward the non-contractual and is characterised by weak reciprocity“ (ibid.). Das heißt, in diesem kulturellen Rahmen steht der einzigartig überhöhte Status des Monarchen vertragsmäßigen (horizontalen) Beziehungen entgegen und verhindert feudalistische Entwicklungen.<sup>550</sup>

### **Nichtreligiöse Motive für den Bau von Bewässerungssystemen**

Laut Max Weber waren „die gewaltigen Bewässerungsbauten der Ceylonese Könige durchaus fiskalisch, zur Vermehrung der Steuerzahler und Steuerkraft, orientiert, nicht wohl-

---

<sup>549</sup> Michael Roberts, *Exploring Confrontation – Sri Lanka: Politics, Culture and History*, Harwood Academic Publishers GmbH, Chur, Switzerland, 1994, S. 70

<sup>550</sup> Darauf wird später eingegangen.

fahrtspolitisch.<sup>551</sup> Doch im letzten Punkt irrte Max Weber, wie Manuel Sarkisyanz gezeigt hat.<sup>552</sup> Auch in Anbetracht der Tatsache, dass kaum neutrale Quellen zur Verfügung stehen – der Mahāvamsa ist von buddhistischen Mönchen verfaßt, die Felsinschriften von den Herrschern - kann, was die religiöse Motivation der die Wirtschaft stimulierenden hydraulischen Unternehmungen anbelangt, kein Zweifel bestehen (s.o.). Das Konzept des >buddhistischen Wohlfahrtsstaates< darf allerdings nicht als Wohlfahrtsstaat im modernen Sinne verstanden werden, also als Sozialstaat mit verfassungsmäßig garantierten und gesetzlich fixierten Leistungen und Vorkehrungen zur Daseinsvorsorge, sondern >buddhistischer Wohlfahrtsstaat< meint lediglich die aus dem Dhamma-Ethos abgeleitete moralische Selbstverpflichtung der Herrscher, für das materielle Wohlergehen als Voraussetzung für die religiöse Betätigung ihrer Untertanen zu sorgen. Es liegt nahe anzunehmen, dass diese Selbstverpflichtung von den einzelnen Herrschern höchst unterschiedlich aufgefaßt und praktiziert wurde. Charakter und Erziehung der Prinzen, sowie äußere Umstände, z.B. der Einfluß von Ratgebern, dürfte dabei ebenso entscheidend gewesen sein wie Religiosität und Glaubensstärke der jeweiligen Könige. Wie wäre sonst zu verstehen, dass es neben hervorragenden, vom buddhistischen Ethos geprägten Herrscherpersönlichkeiten wie Niśśanka Malla auch brutale, das Volk unterjochende Tyrannen in der Geschichte der theravāda-buddhistischen Monarchien gegeben hat?

Allerdings erfolgten die wirtschaftspolitischen Maßnahmen (z.B. Staudamm- und Straßenbau) nicht nur aus religiösen Beweggründen, sondern auch fiskalische Motive spielten eine bedeutsame Rolle, wie bereits Max Weber vermutet hatte. So empfiehlt schon das Arthaśāstra dem König zur Erlangung einer produktiven Wirtschaft künstliche Bewässerung, sowie die Anlage von Straßen und Kanälen, um ein hohes Steuerniveau zu gewährleisten: „(The land) should not depend (only on) rain water...It should have a productive economy, with a wide variety of commodities and the capacity to sustain a high level of taxation as well as a (large) army.“<sup>553</sup> Laut Kautilya hängt das Wohlergehen eines Staates von einer aktiven, d. h. einer investiven Wirtschaftspolitik ab. Ein Herrscher macht Fortschritt durch eine Reihe von Aktivitäten, zu der auch der Bau von Bewässerungsanlagen gehört: „A king makes progress by building forts, irrigation works or trade routes, creating new settlements, elephant forests,

---

<sup>551</sup> Max Weber, (1923), S. 262

<sup>552</sup> E. Sarkisyanz, (1965), S. 37ff

<sup>553</sup> Kautilya, *The Arthashastra*, edited, rearranged, translated and introduced by *L.N. Rangarajan*, Penguin Books, New Delhi 1992 (repr.), S. 120

or opening new mines.<sup>554</sup> Dem König wird geraten, bei „der Führung der Wirtschaft immer aktiv zu sein, denn die Wurzel des Wohlstandes ist ökonomische Aktivität; wirtschaftliche Passivität bringt materielle Not...Ohne eine aktive Wirtschaftspolitik werden sowohl vorhandene Prosperität als auch zukünftiger Gewinn zerstört.“<sup>555</sup> Da im Arthaśāstra das *Artha* Priorität vor dem *Dharma* genießt, werden religiöse Motive ausgeblendet, und allein der wirtschaftliche Nutzen und die praktische Machtpolitik bestimmen sämtliche Erwägungen.

Die Anlage von Stauseen war für die Herrscher von großem persönlichen Nutzen. Wegen des Corvée-Systems, das ihnen regelmäßig billige Arbeitskräfte zur Verfügung stellte, konnten sie mit relativ geringen Investitionen Staudämme errichten und so einen maximalen Gewinn erwirtschaften. Die durch Ausdehnung der urbaren Agrarflächen erhöhten Steuereinnahmen vermehrten den Staatsschatz, wodurch auch Macht und Prestige der Könige wuchsen. Wie R.A.L.H. Gunawardana feststellt, brachten die *large-scale* hydraulischen Unternehmungen den Königen einen erheblichen politischen Machtgewinn: „Another result of the intervention of the ruler in irrigation enterprise was that it placed at his disposal resources which could be used to intensify his political power. In sponsoring the construction of large-scale irrigation works the rulers were making investments which brought them returns in the form of an additional share of produce, and this constituted one of their most important sources of income.“<sup>556</sup> Diese Bewässerungsarbeiten, so Gunawardana, bildeten darüber hinaus die Kristallisationskerne für die Entstehung abhängiger Bevölkerungsgruppen, „and therefore their construction amounted to the creation of new power bases. The control over the nuclear regions where the major irrigation works were located provided the ruler with the resources to maintain his sway over the whole island.“<sup>557</sup> Das heißt, die großen hydraulischen Werke versahen die Könige mit den notwendigen Ressourcen, ihre Herrschaft über die hydraulischen Kernzonen hinaus auf die ganze Insel auszudehnen, hatten also einen die Reichtum fördernden, zentripetalen Effekt. Gunawardana, sonst ein scharfer Kritiker Wittfogels, bestätigt hier ungewollt eine seiner wichtigsten Thesen, denn seine Einschätzung geht konform mit Wittfogels Hypothese, wonach die großdimensionierten Bewässerungswerke

---

<sup>554</sup> op.cit.: S. 553 (6.2.4,5; 7.1.1)

<sup>555</sup> o.c.: S. 74, (1.19.35,36, übers. v. Autor)

<sup>556</sup> R.A.L.H. Gunawardana, *Social Function and Political Power: A Case Study of State Formation in Irrigation Society* in: Henric Claessen / Peter Skalnik (ed.), *The Study of the State*, The Hague 1981, S. 145

<sup>557</sup> ibid.

zentralistische Staatsbildung fördern und die Machtbasis der hydraulischen Herrscher darstellen. Die großen Stauseen und Kanäle hatten überdies auch eine integrierende Wirkung („integrative function“)<sup>558</sup> auf die verstreuten dörflichen Niederlassungen, indem sie diese vernetzte und zur Kooperation zwang, denn in der Trockenzeit waren sie auf eine regelmäßige Wasserversorgung aus den großen Reservoirien angewiesen. Als Eigentümer der großen Wasserreservoirie entschieden die Könige auch über die Wasserversorgung der vielen kleinen Tanks und erhöhten so ihre Einnahmen durch Wasserverkauf. Hinzu kam, dass die Verteilung des durch hydraulische Unternehmungen neu gewonnenen Agrarlandes allein Sache des Königs war, was ihm zusätzlichen Machtgewinn bescherte, da er auf diese Weise Adel und Bürokratie an sich band. Klöster, Gentry und Beamtenschaft waren auf die königlichen Landzuweisungen angewiesen und so vom Monarchen abhängig. Als Verwalter und Zuteiler des Lebenselixiers Wasser kam den Königen eine dominierende, (zentrale) Rolle in der wirtschaftlichen und sozio-politischen Ordnung des singhalesischen Reiches zu.

*Majestätische Selbstdarstellung war ein marginales Motiv*

Über die Bautätigkeit hydraulischer Herrscher im sakralen Bereich schreibt Wittfogel: „Schicksal und Ansehen der weltlichen Herrscher waren eng verknüpft mit der Stellung ihrer Götter. Die politischen Machthaber strebten ausnahmslos danach, ihre eigene Legitimität und Majestät durch die Verherrlichung ihrer übernatürlichen Beschützer zu festigen. Die Monarchen, ganz gleich, ob sie weltlicher oder geistlicher Herkunft waren, setzten alles daran, die Götter und ihre Diener mit passenden Räumlichkeiten für ihren Kult und Aufenthalt zu versehen....Staatlich dirigierte Arbeitsgruppen, die riesige Paläste bauten, eigneten sich natürlich nicht minder für den Bau riesiger Tempel“ (OD, S. 69). Wittfogel unterstellt, dass hydraulische Herrscher weniger aus religiöser Überzeugung, sondern vielmehr aus zweckrationalem Kalkül gewaltige Sakralbauten errichteten, um ihren Herrschaftsanspruch zu unterstreichen und ihr Prestige zu festigen, gemäß seiner These, dass orientalische Machthaber die Religion für ihre machtpolitischen Zwecke instrumentalisierten. Wenn auch die meisten singhalesischen Könige ihre Monumentalbauten nicht zum Zweck der Machtdemonstration errichtet haben, so ist doch anzunehmen, dass einige Herrscher „ihre Legitimität und Majestät“ auf diese Weise zu stärken suchten. Das heißt: Als weiteres, nicht-religiöses Motiv für die Errich-

---

<sup>558</sup> op. cit. S. 144

tung gewaltiger Bauwerke, seien sie weltlicher (Paläste, Staudämme) oder sakraler Natur (Dāgobas, Tempel), kann sicher auch der Hang zur Entfaltung herrscherlicher Macht und Majestät, also zur königlichen Selbstdarstellung, gelten. So war der Königspalast Parākrama-bāhus I. riesig und von prächtiger Ausstattung. Auch einige Dāgobas sind von imposanter Größe und eine erreicht sogar die Höhe des Petersdoms (Abhayagiri-Dāgoba, 120m). Doch gibt es in Ceylon und Birma keine Monumente, die den kolossalen Tempelanlagen von Angkor Vat in Kambodscha vergleichbar wären, majestätischer Ausdruck eines hoch entwickelten „Bewässerungsdespotismus.“<sup>559</sup> Auch kolossale Grabmäler, die sich die Herrscher in anderen Kulturen errichten ließen, gibt es weder auf Ceylon noch in Birma. „While elsewhere vainglorious tyrants built themselves lasting sepulchres, none of these men (die Könige von Pagan, Anm. D. Verf.) has a tomb to immortalize their transitory lives as individuals.“<sup>560</sup>

Welche Motive für die Konstruktion der Monumente im Einzelfall ausschlaggebend waren, ist angesichts der Quellenlage und der zeitlichen Distanz kaum zu rekonstruieren. Im übrigen waren politische und religiöse Sphäre untrennbar miteinander verflochten. Fiskalische und religiöse Beweggründe vermischten sich, und je nach Herrscherpersönlichkeit mag das eine oder andere Motiv überwogen haben. Vermutungen darüber bleiben letztlich spekulativ. Allerdings läßt der Mahāvamsa keinen Zweifel daran, dass der Staudammbau der Könige vor allem deshalb als verdienstvolle Tat galt, weil er wirtschaftliche Blüte ermöglichte und so die Gefahr von Hungersnöten bannte, i.e. dass also das wohlfahrtsstaatliche Motiv der Fürsorge das entscheidende war.<sup>561</sup> Es wurde von einer Ambivalenz der Motive gesprochen.<sup>562</sup>

---

<sup>559</sup> vgl. M. Sarkisyanz, *Die Kulturen Kontinental-Südostasiens*, Wiesbaden 1979, S. 17

<sup>560</sup> E. Sarkisyanz, (1965), S. 74

<sup>561</sup> z.B. Mv. XXXVII. 47; Mv. XXXVI, 79; Cv. XXXVII, 98

<sup>562</sup> Robert Lingat spricht hier von einer Ambivalenz der wohlfahrtsstaatlichen Maßnahmen. Er unterscheidet „verdienstvolle“ (religiöse) und „nicht-verdienstvolle“ (z.B. fiskalische) Motive. (vgl. Robert Lingat, *Royautés Bouddhiques*, Paris 1989, S. 168 f)

## 15 MONARCHIE UND SANGHA

### 1. Die Symbiose<sup>563</sup> von Königtum und Sangha

Wie verhielten sich die ceylonesischen und birmanischen Herrscher in der Praxis gegenüber den Exponenten des Buddhismus, dem Sangha, dem buddhistischen Mönchsorden, und wie gestaltete sich das Verhältnis von Königtum und Orden in der historischen Realität? Gab es einen dem europäischen Dualismus von Kaisertum und Papsttum, bzw. Staat und Kirche, vergleichbaren Antagonismus zwischen Herrschertum und buddhistischem Orden? Haben ceylonesische und birmanische Herrscher den buddhistischen Orden im Sinne Wittfogels nur zur eigenen Machtsteigerung benutzt und sich mit Hilfe des Sangha religiöse Attribute angeeignet, um ihre Machtposition charismatisch zu erhöhen? Diesen Fragen wird im folgenden Kapitel nachgegangen.

Die Einstellung des Buddhismus zur politischen Macht ist abstrakt. Wenn es laut Vinaya-Kanon das Ziel des buddhistischen Weisen sein soll, dem Samsāra, d. h. der Welt des Leidens, zu entrinnen, und wenn dies nur durch Weltabkehr und individuelle Meditation zu erreichen ist, so ist jegliches politische Handeln für die Erringung des Nirwana schädlich, ja jede weltliche Aktivität überhaupt ist ein Hemmnis für das Fortschreiten auf dem Wege zur Erleuchtung. Konsequenterweise sind den Mönchen nach den Vinaya-Regeln politische Aktivitäten verboten. Die buddhistischen Mönche haben es daher im allgemeinen vorgezogen, sich der Politik fernzuhalten und vermieden es – von Ausnahmen abgesehen<sup>564</sup> – sich direkt ins politische Geschehen einzumischen. Ihre Stellung im alten ceylonesischen und birmanischen Staate entbehrte dennoch nicht politischer Bedeutsamkeit. Als Ratgeber der Könige und Erzieher der Prinzen übten die Bhikkhus im alten Sri Lanka einen erheblichen Einfluß auf politische Entscheidungen wie die Unternehmung von Feldzügen und die Inthronisation neuer Herrscher aus.<sup>565</sup> Ihr Einfluß war daher praktischer, unmittelbarer Art.

Das Verhältnis zwischen Staat und Orden, bzw. Staat und Kirche, muß im alten Ceylon und Birma von einem ganz anderen Standpunkt aus betrachtet werden als in Europa. Rivalität oder gar Antagonismus gab es – von Ausnahmefällen abgesehen – zwischen diesen beiden

---

<sup>563</sup> Einige Autoren (z.B. R.A.L.H. Gunawardana) sprechen von einem „komplementären“ Verhältnis von Königtum und Buddhismus, bzw. von „Interdependenz“. Die Bezeichnung „Symbiose“ (bzw. „symbiotisch“) bringt die gegenseitige Abhängigkeit noch deutlicher zum Ausdruck.

<sup>564</sup> Z. B. der Bhikkhu Samghamitta zur Zeit Mahāsenas (s. Kapitel *Die Religionspolitik König Mahāsenas*)

Institutionen nicht. Der für das europäische Mittelalter typische Dualismus zwischen weltlicher und kirchlicher Macht, Kaisertum und Papsttum, war im Bereich des Theravāda-Buddhismus undenkbar.<sup>566</sup> Zu eng waren beide Bereiche miteinander verflochten, zu sehr ihre Interessen miteinander verknüpft. Das Königtum, durch welches der Staat repräsentiert wurde, war die festeste Stütze des buddhistischen Ordens und dieser seinerseits unterstützte das Königtum.<sup>567</sup> So entwickelte sich ein Verhältnis des wechselseitigen Gebens und Nehmens, eine Interdependenz zum beiderseitigen Nutzen und Frommen. Königtum und Sangha standen in einem komplementären Verhältnis zueinander und waren in symbiotischer Verflechtung aufeinander angewiesen. Da der Sangha existentiell auf königliche Patronage angewiesen war und die singhalesische Monarchie ihrerseits vom Buddhismus ihre Legitimation erhielt, kann von einer Amalgamierung beider Bereiche gesprochen werden.

Allerdings bestand keine Parität im Sinne eines machtpolitischen Gleichgewichts. Auf Grund seiner absoluten Machtposition in der staatlichen Ordnung dominierte der Herrscher, der als Schutzpatron des Sangha die Einhaltung der Ordensdisziplin durchsetzen konnte. Max Weber nahm an, dass die Herrscher mit dem Übergang zur bürokratischen Verwaltung „die Macht der – vermutlich feudalen Notablen - zu brechen trachteten“, und dabei vom „hinayanistischen Klosterbuddhismus“ unterstützt worden waren. Eine durchaus zutreffende Beobachtung. Doch seine weitere Folgerung ist problematisch: Die Macht der Könige habe „an der Macht der Mönche“ ihre Schranken gefunden. „Denn die Gewalt der Mönchspriesterschaft über die Bevölkerung war unter den buddhistischen Herrschern fast absolut auch in politischen Dingen. Namentlich die ziemlich straffe (äußere) Disziplin ermöglichte das, die in den Händen des Abts (Sayah) lag.“<sup>568</sup> Dieser Auffassung Webers muss im Lichte neuerer Untersuchungen widersprochen werden. Zwar war der Einfluss der Bhikkhus auf die Bevölkerung erheblich, aber sie war nicht „absolut in politischen Dingen“. Und wenn es auch auf-

---

<sup>565</sup> Allerdings beruhten die Inthronisationszeremonien auf hinduistisch-brahmanischem Ritus

<sup>566</sup> Die für Europa typische Rivalität zwischen geistlicher und weltlicher Macht ist allerdings nur die eine Seite der Medaille. Eine weitgehende Interessenidentität von Kirche und Staat kann festgestellt werden und oft arbeiteten beide Hand in Hand. Das Papsttum hatte durchaus staatstragende Funktion. Im Mittelalter besaß das Christentum lange Zeit den Status einer Staatsreligion: Kreuzzüge wurden durchgeführt, Andersgläubige mit Hilfe des Staates verfolgt, Waffen wurden von der Kirche gesegnet, Ketzerverbrennungen gemeinsam veranstaltet. Die Inquisition bediente sich des staatlichen Arms für ihre blutigen Zwecke. Die blutige Conquista Lateinamerikas durch die Spanier, welche die dortigen Kulturen auslöschte, geschah im Zeichen des Kreuzes.

<sup>567</sup> vgl. Wilhelm Geiger, *Culture of Ceylon in Mediaeval Times*, Wiesbaden 1960, S.203f

grund des Hierarchisierungsprozesses eine „straffe (äußere) Disziplin“ in den großen Klöstern gegeben hat, so berührte dies die Macht der Könige nicht, deren dominierende Position in der Autokratie durch „die Macht der Mönche“ völlig unangefochten blieb. Auch in den späteren Perioden waren die Mahātheras trotz ausgeprägter Klosterhierarchie zur Wiederherstellung der Ordensdisziplin immer wieder auf die Hilfe der Könige angewiesen.

Da Buddha die Einsetzung einer zentralen hierarchischen Lehrgewalt, d.h. einer höchsten Autorität in den Fragen der Lehre, ausdrücklich abgelehnt hatte, besaß der Sangha keine zentrale (nationale) Instanz, die für den Gesamtorden ein politisches Ziel hätte beschließen können. Ebenso wenig gab es eine internationale Organisation des Sangha. Damit fehlten dem Orden die organisatorischen Voraussetzungen und die politische Machtbasis für eine antagonistische Rivalität zum Königtum, also eine Konkurrenzsituation, welche dem Dualismus zwischen Staat und Kirche im europäischen Mittelalter vergleichbar gewesen wäre. Das Gegenteil war der Fall: „Die Verbindung von nationalem Bewußtsein und buddhistischer Religion gerade bei den Singhalesen hat den Sangha in Sri Lanka zu einer ausgesprochen staats-erhaltenden Macht werden lassen. Dies war besonders ausgeprägt, seit Ceylon nach dem Verschwinden des Buddhismus in Südindien fast nur mit nicht-buddhistischen Mächten in unmittelbare politische Berührung kam. Grundsätzlich gilt ähnliches auch für die Länder Hinterindiens.“<sup>569</sup>

Die durch Aśokas Missionstätigkeit und Ordensreform geprägte Verbindung zwischen dem Sangha und der staatlichen Macht blieb durch die ganze Geschichte Ceylons hindurch erhalten und wurde auch von der europäischen Fremdherrschaft niemals völlig aufgelöst. Im modernen singhalesischen Nationalismus, der Hand in Hand mit der buddhistischen Erneuerungsbewegung in Erscheinung trat, kommt diese alte Verknüpfung wieder politisch zum Durchbruch.

### ***Die buddhistische Legitimierung der Monarchie***

Für die Kompilatoren des Mahāvamsa, die alle Mönche waren, stand der Vorrang des Sangha gegenüber dem Königtum außer Zweifel. Oft gaben fromme Könige ihrer Unterwerfung unter den Orden symbolisch Ausdruck, indem sie das Reich, bzw. die Insignien, einem Tem-

---

<sup>568</sup> M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. II, Hinduismus und Buddhismus, Tübingen 1923, S. 284

<sup>569</sup> Heinz Bechert, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft* Bd.I, a.a.O., S.25

pel oder einer Reliquie weihten.<sup>570</sup> Manchmal wurde der weiße Schirm, das königliche Symbol, dem Orden und seinen Repräsentanten geweiht.<sup>571</sup> Von König Saddhatissa (137-119 v.Chr.) wird berichtet, er habe das Königreich dem Sangha, repräsentiert in der Person eines berühmten Mönches, geopfert. Der Mönch gab es mit den Worten zurück: „Oh großer König, du hast deinen frommen Sinn bekundet. Wir geben unsererseits das uns übergebene Königreich wieder zurück. Oh großer König, herrsche aufrichtig und gerecht.“<sup>572</sup> Im siebten Jahrhundert weihte König Aggabodhi II. das ganze Königreich zusammen mit seiner Person den Reliquien von Thūpārāma und der Zahnreliquie<sup>573</sup>. Solche symbolischen Opferungen des Königreichs oder der königlichen Insignien durch fromme Könige waren häufig, nur um das Reich wieder vom Orden zurückerstattet zu bekommen. Die damit verbundene buddhistische Legitimation des Königtums bedeutete eine wichtige ideologische Stütze der singhalesischen Monarchie. Die Könige waren sich der Bedeutung eines zahlreichen, disziplinierten Mönchtums für das Wohlergehen des Landes wohl bewußt. Wenn gravierende Probleme im Orden auftraten, wenn z.B. Abspaltungen und Disziplinverfall drohten, pflegte der König diese Zerfallserscheinungen durch einen *regulativen Akt*, der auf dem Vinaya-Kanon basierte, zu beenden. Durch solche Reformen reinigten die Herrscher den Orden in der Tradition des Aśoka-Buddhismus. Oft handelte es sich hierbei um massive Eingriffe in innere Ordensangelegenheiten, so z.B. wenn unwürdige Mönche kraft herrscherlicher Autorität aus dem Orden ausgeschlossen wurden, wie der Mahavamsa wiederholt berichtet.<sup>574</sup>

Das Verhältnis des Königtums zum Sangha kann als Schutzverhältnis charakterisiert werden. Die Könige Ceylons und Birmas fühlten sich als Beschützer und Förderer des Sangha. Die Bhikkhus waren Empfänger königlicher Freigebigkeit und Gegenstand königlicher Ehrungen. Indem die Könige Aufsichtsrechte über die Besitztümer der Klöster (die meist königliche Schenkungen waren) ausübten und diese Besitztümer des Ordens von Klosterbeamten, die an königliche Dekrete gebunden waren, verwalten ließen, bestand außerdem eine administrative Abhängigkeit des Ordens von der Staatsmacht und damit die Möglichkeit staatlicher Kontrolle. Zwar waren die Klostersverwalter unmittelbar nur hohen Mönchsgremien rechen-

---

<sup>570</sup> Mv. 32. 36

<sup>571</sup> Mv. 31. 90; 39. 31

<sup>572</sup> zitiert nach M. B. Carrithers, „*Sie werden die Herren der Insel sein*“: *Buddhismus in Sri Lanka, a.a.O., S.156*

<sup>573</sup> Mv. 42. 61

<sup>574</sup> Mv. 39/57; 41/2; 44/46; 48/71; 51/64

schaftspflichtig, aber ihre Administration war durch königliche Erlasse penibel geregelt (siehe das Kapitel *Die Regulierung der Klosterordnung durch königliche Dekrete*). Von einer politischen Autonomie des Sangha im alten Sri Lanka und Birma kann also nicht gesprochen werden, auch wenn die Klöster sich aufgrund zahlreicher Stiftungen zu den größten Grundbesitzern der Insel entwickelten. Das Eingriffsrecht der Könige in innere Angelegenheiten des Ordens ging ziemlich weit und führte allmählich zu einer Kontrolle der Sangha-Hierarchie durch die Staatsmacht.<sup>575</sup>

Dies entspricht der These Wittfogels, wonach sich in der hydraulischen Welt die Religion nicht der staatlichen Autorität entziehen konnte und stets in irgendeiner Form in das Herrschaftssystem einbezogen wurde. Indem der Herrscher als oberster Schirmherr des Sangha bei Häresien, drohenden Schismen und Disziplinproblemen die Rolle des Vermittlers und Schlichters einnahm und bei Rechtsstreitigkeiten innerhalb des Sangha als oberste richterliche Instanz fungierte, wird Wittfogels These bestätigt, dass „*die herrschende Religion des Landes...von dem hydraulischen Regime abhängig (ist)*“ (OD, S. 125). Doch diese Abhängigkeit bedeutete nicht beliebige Instrumentalisierung und Manipulierbarkeit durch die Herrscher. Dies soll am Beispiel der Religionspolitik von König Mahāsena gezeigt werden.

### ***König Mahāsenas Religionspolitik***

*Der erste „politische Bhikkhu“*

Mit dem Mönch Samghamitta beginnt Ende des 3. Jahrhunderts n. Chr. nach Bardwell L. Smith die Tradition der „politischen Bhikkhus“ in der ceylonesischen Geschichte.<sup>576</sup> Laut Mahāvamsa lösten die Aktivitäten Samghamittas einen religiösen Richtungskampf zwischen der Theravāda-Orthodoxie und dem aufstrebenden Mahāyāna aus, bei welchem besagter Mönch als Ratgeber König Mahāsenas (274-301 n. Chr.) eine - laut Chronik - unheilvolle Rolle spielte.<sup>577</sup> Samghamitta war, wie der Chronist abschätzig bemerkt, ein Mahāyāna-Mönch „from the Cola people...well versed in the teachings concerning exorcism of spirits

---

<sup>575</sup> vgl. Heinz Bechert, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft, Bd.1* ; Frankfurt/Berlin 1966, S. 21 f.

<sup>576</sup> Bardwell L. Smith, *Kingship, The Sangha and the Process of Legitimation in Anurādhapura Ceylon* in Heinz Bechert *Buddhism in Ceylon and Studies on Religious Syncretism in Buddhist Countries*, Göttingen 1978, S. 113

<sup>577</sup> Seit dem 1. Jahrhundert v. Chr. existierten in der Hauptstadt Anurādhapura mit dem Mahāvihāra und dem Abhayagirivihāra zwei große Klöster, die sich rivalisierend gegenüberstanden. In dieser Auseinandersetzung repräsentiert der Mahāvamsa die Position des Mahāvihāra (er wurde von Mahāvihāra-Mönchen kompiliert) und dessen Anspruch, die wahre Lehre zu verkünden.

and so forth<sup>578</sup>, der zum Leidwesen der orthodoxen Mahāvihāra- Gemeinde großen Einfluss auf König Mahāsena gewann. Samghamitta besaß das Vertrauen des Königs, mit dessen Erziehung er betraut gewesen war und dessen Krönungszeremonie er selbst durchgeführt hatte. Obwohl aus der Sicht der Mahāvihāra-Mönche ein Häretiker, erlangte der „gesetzlose Mönch“<sup>579</sup> Samghamitta trotz des Widerstandes und Protestes der orthodoxen Bhikkhu- Gemeinde die Position eines *Kulūpaka* des Königs. Wie der Chronist des Mahāvamsa mit Empörung berichtet, gelang es diesem „ruchlosen“ Thera, den Herrscher davon zu überzeugen, dass die Mönche des Mahāvihāra nicht die wahre Vinaya- Doktrin lehrten, mit der schwerwiegenden Folge, dass der König dem Mahāvihāra seine Patronage entzog und die Unterstützung des Klosters durch Almosengabe sogar unter Strafe stellte, so dass die Mönche gezwungen waren, das Kloster zu verlassen und dieses neun Jahre verwaist war.<sup>580</sup> Es gelang Samghamitta ferner, den König mit der Aussicht auf Konfiskation des klösterlichen Grundbesitzes zur Zerstörung des Mahāvihāras zu bewegen: „And the unwise thera persuaded the unwise king: „Ownerless land belongs to the king“ and when he had gained leave from the king to destroy the Mahāvihāra, this (bhikkhu), in the enmity of his heart, set on people to do so“ (Hvhg. v. Verf.).<sup>581</sup> Aus dem Baumaterial der zerstörten Klosteranlage ließ der König das Abhayagiri-vihāra (ein Mahāyānazentrum)<sup>582</sup> ausbauen und verschönerte es noch dadurch, indem er aus anderen (orthodoxen) Klöstern Skulpturen entnahm und im Abhayagiri-Kloster aufstellen ließ, so dass „by the ruthless thera Samghamitta was the Abhayagiri-vihāra made stately to see.“<sup>583</sup> Doch mit diesem Versuch, die Orthodoxie zu unterdrücken und der Mahāyāna-Heterodoxie die Vorrangstellung einzuräumen, überspannte Samghamitta den Bogen seiner politischen Einflussnahme. Die Zerstörung des Mahāvihāra war in der Umgebung des Monarchen so umstritten, dass sich sogar Minister Meghavannābhaya, ein Freund des Königs, offen gegen den Herrscher auflehnte („he became a rebel and...had raised a great

---

<sup>578</sup> Mv. XXXVI. 113

<sup>579</sup> Mv. XXXVII. 3

<sup>580</sup> Mv. XXXVII. 4 - 8

<sup>581</sup> Mv. XXXVII. 9; Daraus läßt sich folgern, daß der König nicht Eigentümer des ganzen Landes war.

<sup>582</sup> „Though followers of both the Mahāyāna and the Tantra lived at the Abhayagiri monastery, this *nikāya* was primarily a division within the Theravāda...“ (R.A.L.H. Gunawardana, *Robe and Plough*, a.a.O. S. 32) Neben dem Theravāda beherbergte das Kloster auch andere buddhistische Richtungen: „It was remarkably tolerant of non-Theravāda teachings and even encouraged its members to study them and allowed followers of the Mahāyāna and the Tantra to reside within its monasteries.“ ( *ibid.*)

<sup>583</sup> Mv. XXXVII. 16

force“)<sup>584</sup>, und eine der Gemahlinnen des Königs die Ermordung Samghamittas („the violent therā“)<sup>585</sup> veranlaßte. „Das war das Signal für die Bevölkerung, sich mit Waffengewalt gegen den „gewalttätigen und gesetzlosen Minister Sona“ (Mv. 37. 29) zu erheben und ihn zu töten.“<sup>586</sup> Angesichts des Drucks der öffentlichen Meinung und seiner engsten Umgebung sah sich Mahāsenā nun zu einer Kurskorrektur in seiner Religionspolitik gezwungen. Laut Chronik versöhnte er sich mit seinem rebellischen Minister Meghavannābhaya und versprach, den Mahāvihāra wieder aufzubauen.<sup>587</sup> „Mahāsenā realized that popular feeling was too strong for even a masterful personality like himself to resist; he therefore bowed to the inevitable and, reversing his religious policy, gave orders for the restoration of the Mahāvihāra...“<sup>588</sup> Damit stieß der Herrscher was die Instrumentalisierung der Religion anbelangt an die Grenzen seiner Macht.

Was zunächst als ein von einem „politischen Mönch“ ausgelöster bloßer Richtungskampf zweier rivalisierender Nikāyas begonnen hatte, d.h. als ein bei Hofe ausgetragener Konkurrenzkampf zwischen der Theravāda-Orthodoxie des Mahāvihāra und dem aufstrebenden Mahāyāna-Buddhismus des Abhayagiri-Klosters, entwickelte sich schließlich zu einer Kraftprobe zwischen dem Sangha und dem König, ein Machtkampf, dessen Ausgang das Verhältnis von Religion und Staat in alten Ceylon nachhaltig beeinflussen sollte. Beide Klöster konkurrierten um Einfluss und Vorrang bei Hofe, waren sie doch existenziell auf die königliche Patronage angewiesen. Betrachtet man die gravierenden Folgen der Klosterreform Mahāsenās für den Mahāvihāra und bedenkt man, welche Konsequenzen Samghamittas Einmischung in die Religionspolitik hatte, so kann er durchaus als „Ahnherr“ der politischen Bhikkhus gelten. Zwar war die Stellung der Theras als Ratgeber und Erzieher der Herrscher am ceylonesischen Hofe nichts Ungewöhnliches, aber Samghamittas Einfluß scheint über das normale Maß weit hinausgegangen zu sein. Seine kritische Erwähnung und Hervorhebung im Mahāvamsa mit pejorativen Attributen wie „lawless, „ruthless“, „evil“ „violent“ etc. verdankt er der Tatsache, dass er als Vertreter der Mahāyāna-Heterodoxie (aus der Sicht des Chronisten ein Häretiker) zum wichtigsten Ratgeber des Königs aufsteigen und diesen zur Zerstörung des Mahāvihāra, Zentrum der Theravāda-Orthodoxie, bewegen konnte - bei gleichzeitiger

---

<sup>584</sup> Mv. XXXVII. 18

<sup>585</sup> Mv. XXXVII. 28

<sup>586</sup> H. C. Ray, (ed.), *History of Ceylon*, Vol. I, Part I, S. 252

<sup>587</sup> Mv. XXXVII. 24

<sup>588</sup> H.C. Ray, *ibid.*

Förderung des Abhayagirivihāra, dem Sitz des Mahāyāna. Damit geriet der Mahāvihāra Nikāya in seine schwerste Krise und wurde in seiner Existenz bedroht. Dies bedeutete auch eine Zäsur der Historiographie im Mahāvihāra und das abrupte Ende des Mahāvamsa (s. S. Kiribamune, a.a.O., S.131).

*Mahāsena's Religionspolitik und die Krise des Mahāvihāra*

Die Chronik verurteilt Samghamitta als den eigentlichen Urheber des Konfliktes und läßt Mahāsena als naives Werkzeug, fast als Marionette dieses Bhikkhus erscheinen, als ein durch einen falschen Ratgeber irregeleiteten König. Doch es ist sehr wahrscheinlich, dass Mahāsena für die Förderung des Abhayagiri-Klosters, des Zentrums des Mahāyāna<sup>589</sup>, ganz andere Gründe hatte als die Einflüsterungen eines umstrittenen Mönches<sup>590</sup>. Aus einer fragmentarischen Inschrift, die im Umkreis des Jētavanārāma-Klosters gefunden wurde, geht hervor, dass Mahāsena die Mahāvihāra-Mönche wegen Disziplinlosigkeit getadelt hatte.<sup>591592</sup> Es ist daher erstaunlich, dass Mahāsena den Orden nicht auf die übliche Weise durch eine Sāsana-Reform reinigte (Ausschluß der disziplinenlosen Mönche aus dem Orden und deren Verbannung), wie es noch kurz zuvor König Samghatissa I. (243—247 n.Chr.)<sup>593</sup> und sein Vater Gothābhaya (249-262 n.Chr.) mit dem Abhayagiri-Kloster getan hatten,<sup>594</sup> sondern zu seiner Zerschlagung schritt. Doch der Kurswechsel in der Religionspolitik hatte sich bereits bei Kö-

---

<sup>589</sup> Obwohl Anhänger des Mahāyāna im Abhayagiri-Kloster lehrten, war es in erster Linie eine Sektion des Theravāda. Es war bemerkenswert tolerant gegenüber nicht-theravādebuddhistischen Lehren und beherbergte Mönche verschiedener Schulen und Richtungen, z.B. Tantrismus. (vgl. R.A.L.H. Gunawardana, *Robe and Plough*, a.a.O., S. 32)

<sup>590</sup> Es muß betont werden, dass die Chronik vollständig aus der Sicht der Mahāvihāra-Orthodoxie verfaßt ist und weder dem König noch den rivalisierenden Nikayas gerecht wird. Sie kommt daher als historische Quelle nur mit Einschränkungen in Betracht. Die mit dieser Einseitigkeit der Perspektive verbundene subjektive Darstellung der historischen Ereignisse durch den Chronisten Mahānāma erschwert grundsätzlich eine Bewertung der geschichtlichen Fakten. (s. J.S. Walters, *Mahāsena at the Mahāvihāra*, a.a.O., S. 337ff.)

<sup>591</sup> Paranavitana, S. *A Fragmentary Inscription from Jētavanārāma* now in the Colombo Museum, *Epigraphia Zeylanica*, Vol. IV, S. 273-285.

<sup>592</sup> „During the reign of Mahāsena the monks of the Abhayagiri monastery accused the residents of the Mahāvihāra of being „undisciplined“, citing the use of ivory fans, their practice of conferring the ordination by messenger and their practice of reckoning the qualifying age of Ordination from the date of conception to back up their charge.“ (R.A.L.H. Gunawardana, *Robe and Plough*, a.a.O., S. 25)

<sup>593</sup> „Suppressing the Vetulya-doctrine and keeping heretics in check by his minister Kapila, he made the true doctrine to shine forth in glory.“ (Mv. XXXVI. 41)

<sup>594</sup> Mv. XXXVI. 111-112: „Purifying the doctrine by suppression of heresy he seized bhikkhus dwelling in the Abhayagiri (vihāra), sixty in number, who had turned to the Vitulya-doctrine and were like a thorn in the doctrine of the Buddha, and when having excommunicated them, he banished them to the further coast.“ (Vetulya-doctrine, auch als Vaitulya-Sūtras bezeichnet, bilden einen Teil des nördlichen Mahāyāna-Kanons; vgl. W.Geiger, *Mahāvamsa*, S. 259, Fußnote 2)

nig Samghatissa angedeutet, der zwar die Mahāyāna- Heterodoxie noch bekämpft hatte, gleichzeitig aber das Abhayagiri-Kloster durch Baumaßnahmen unterstützte.<sup>595</sup> Während also Mahāsenas Vater Gothabhaya die Abhayagiri- Gemeinde in der üblichen Weise von „den Dornen der Häresie“ gereinigt und den aufstrebenden Mahāyāna unterdrückt hatte, förderte sein Sohn diese Heterodoxie, entzog gleichzeitig dem Mahāvihāra seine Patronage und ergriff Maßnahmen zu dessen Zerstörung.<sup>596</sup> Warum unternahm Mahāsenas diesen von Volk und Hof als Traditionsbruch empfundenen unerhörten Schritt, der eine Opposition in der orthodoxen Theravādagemeinde hervorrufen mußte? Die Antwort liegt im Bereich der Machtpolitik.

Bis zur Herrschaft Mahāsenas hatten die Könige dem Mahāvihāra als dem Zentrum der Orthodoxie jegliche staatliche Förderung zuteil werden lassen und ihn gegenüber konkurrierenden Bruderschaften wie dem Abhayagirivihāra zugunsten der Einheit des Sangha bevorzugt, was schließlich dazu führte, dass der Mahāvihāra an Einfluß gewann und zu einem „Staat im Staate“ zu werden drohte. Der Anspruch des Mahāvihāra auf höchste Autorität in religiösen Fragen und auf eine Führungsrolle über alle Nikāyas „was backed by the coercive power of the state and as such it could influence the people to a great extent. Thus the Mahāvihāra became an *imperium in imperio*.“<sup>597</sup> Selbstbewußtsein und politischer Einfluß der Mahāvihāra-Bruderschaft hatte auf Grund ihrer Sonderstellung unter den Nikāyas ihren Zenith erlangt. Dies führte während der Regierung Mahāsenas schließlich so weit, dass der Mahāvihāra die königliche Autorität in Frage stellte und mit dem Hinweis auf seinen Sonderstatus Bitten und Ersuchen des Königs zurückwies.<sup>598</sup> Dies bedeutete eine Herausforderung der königlichen Macht. Mahāsenas beantwortete diesen Affront mit diversen Sanktionen gegen den Mahāvihāra: die für dessen Bestand gefährlichste war die Gründung eines neuen Nikāya, der Jetavana Bruderschaft, deren Kloster er innerhalb des sakrosankten Mahāvihāra- *sīmā* erbauen ließ, was dessen Entweiheung bedeutete.<sup>599</sup> Indem Mahāsenas den rituellen *sīmā*- Bezirk des Mahāvihāra bewußt verletzte, betrieb er dessen Zerstörung.<sup>600</sup> Damit vollzog der Herrscher einen

---

<sup>595</sup> Mv. XXXVI. 31-35

<sup>596</sup> "Whoever gives food to a bhikkhu dwelling in the Mahāvihāra is liable to a fine a hundred (pieces of money)." (Mv. XXXII. 5-6)

<sup>597</sup> T. Hettiarachchy, *History of Kingship in Ceylon*, a.a.O. S. 139

<sup>598</sup> s. op.cit., S.140f

<sup>599</sup> „(The king), although he was warned, built within the boundaries of the Mahāvihāra, in the garden called Joti, the Jetavana-vihāra.“ (Mv, 37. 33)

<sup>600</sup> Jonathan S. Walters, *Mahāsenas at the Mahāvihāra*, a.a.O. S. 341

vollständigen Wechsel in der traditionellen Religionspolitik der Monarchie gegenüber dem Sangha.<sup>601</sup> König Mahāsena unternahm es, den Mahāvihāra Nikāya, der ihm zu einflussreich und zu mächtig geworden war, zu unterdrücken, indem er nach der Methode „divide et impera“ die konkurrierenden Nikāyas stärkte. Mit der Gründung des Jetavanavihāra vertiefte und perpetuierte er die Spaltung des Sangha<sup>602</sup>. Diese von Mahāsena betriebene Religionspolitik markiert einen Meilenstein in der Entwicklung des Verhältnisses Sangha - Monarchie im singhalesischem Reich. Beide Seiten stießen an ihre Grenzen.

Zunächst geriet die Kraftprobe mit dem Herrscher der Theravāda-Orthodoxie zum Desaster, denn Mahāsenas Spaltungspolitik zielte nicht auf Reform, sondern auf die Vernichtung des Mahāvihāra. Gegen den erbitterten Widerstand der Mahāvihāra Bhikkhus baute der König das Jetavana-Kloster (mit der größten Dāgoba des Landes in seinem Zentrum) innerhalb der geweihten Grenzen (*sīmā*) des Mahāvihāra und beauftragte einen königstreuen Thera namens Tissa mit seiner Leitung. Die Gründung eines neuen Klosters innerhalb des Mahāvihāra *sīmā* bedeutete für die dortigen Bhikkhus ein unerhörtes Sakrileg, wogegen sie mit ihrem Auszug aus dem Kloster protestierten, was aber nichts an der Sachlage änderte. Trotz Anfeindung und Ordenssausschluß durch die Mahāvihāra Bhikkhus behielt der vom König eingesetzte Tissa das Amt des Abtes im Jetavana-Vihāra. Während dieser Empfänger königlicher Gunst im Mahāvamsa als gesetzloser Intrigant beschrieben wird, wird er in anderen Quellen als "vorbildlicher Bhikkhu" dargestellt.<sup>603</sup> Obwohl der Mahāvihāra die Verletzung seines *sīmā* auch in späteren Zeiten niemals akzeptierte, mußte er das neue Kloster dulden. Die Jetavana-Bruderschaft bewahrte ihre Unabhängigkeit, genoß die Patronage der Könige und wurde das Zentrum der jüngsten der drei buddhistischen Nikāyas, in welche der ceylonische Sangha bis zum zwölften Jahrhundert gespalten war. Erst durch den regulativen Akt eines anderen mächtigen Herrschers, Parākramabāhu I., wurde der Mahāvihāra wieder in seine alte domi-

---

<sup>601</sup> „The king in his initial attempts to impose his authority over the orthodox church realized that he was unable to accomplish the task he undertook. Hence he changed his policy towards the Sangha, and instead of acting as its unifier, tried to maintain as many rival Vihāras as possible so that the spiritual power would not be a match for his power... Henceforth all the major Vihāras, the Mahāvihāra, the Abhayagiri Vihāra and the Jetavana Vihāra received equal treatment at the hand of the king.“ (T. Hettiarachchy, (1972), S.142)

<sup>602</sup> „The king’s intention may have been to set up another rival vihāra which claimed a share of the people’s faith, so that the power held by the Mahāvihāra in the ecclesiastical field would be diminished.“ (T.Hettiarachchy, op.cit., S.141)

<sup>603</sup> H.C. Ray (1959), a.a.O., S. 254

nierende Stellung restituiert. Diese Vorgänge demonstrieren die politische Ohnmacht des Ordens und reflektieren seine Machtlosigkeit gegenüber staatlichen Eingriffen.

*Auswirkungen und Grenzen der Ordenspolitik Mahāsenas*

Laut Dīpavamsa und Mahāvamsa ist die Geschichte des Mahāvihāra eng mit der Geschichte des Theravāda-Buddhismus in Sri Lanka verbunden. Seit dem im Zeichen des Buddhismus geführten Krieg König Duttagāmanis gegen die hinduistischen Invasoren und seinem Sieg über Elāra war das Bewußtsein nationaler buddhistischer Identität eng mit dem orthodoxen Theravāda verknüpft, der sein Zentrum im Mahāvihāra hatte, das sich als Hort der reinen Lehre verstand. Mahāsenas Entscheidung, den für Sri Lankas Identität so wichtigen Mahāvihāra- Theravāda zu unterdrücken und stattdessen den rivalisierenden Mahāyāna zu fördern, bedeutete, wie gesagt, einen radikalen Bruch mit der traditionellen Religionspolitik der singhalesischen Herrscher. Der Herausforderung des Mahāvihāra begegnete Mahāsenas im Stile eines an Kautilya geschulten Staatsmannes, der nach der Devise „der Feind meines Feindes ist mein Freund“ den konkurrierende Abhayagiri- Nikāya förderte, das Jetavana-Kloster auf dem Gelände des Mahāvihāra gründete und diesem gleichzeitig seine Patronage entzog. Anstatt wie bisher die Einheit des Sangha zu bewahren, förderte der König nun nach dem Konkurrenzprinzip so viele rivalisierende Klöster wie möglich. Damit versetzte er der Theravāda-Orthodoxie einen vernichtenden Schlag, von dem sie sich lange nicht erholen sollte. Als zusätzliches Motiv für die Förderung der Abhayagiri- Nikāya mag auch der im Mahāyāna stark ausgeprägte Bodhisattva-Kult in Frage kommen, welcher den Königen die Möglichkeit des Bodhisattvatums einräumte, wodurch sie ihr Charisma erhöhen und ihre Legitimität spirituell untermauern konnten. Allerdings dauerte es noch Jahrhunderte, bis sich das Bodhisattvatum als offizieller Titel für die Könige in Sri Lanka durchsetzte.<sup>604</sup>

Der Schock über Mahāsenas Klosterreform saß tief, und die Lektion, die der Herrscher dem Sangha erteilt hatte, war klar. Sie besagte, dass es für den Orden verheerende Folgen haben konnte, die Autorität des Herrschers herauszufordern und die Macht des Königtums zu missachten. Doch es handelte sich nicht, wie Hettiarachchy schreibt,<sup>605</sup> um die Wiederherstellung einer Balance zwischen Königtum und Sangha, sondern diese Kraftprobe endete mit der Nie-

---

<sup>604</sup> vgl. Bardwell L. Smith, *Kingship, The Sangha and th Process of Legitimation in Anurādhapura Ceylon* in: Heinz Bechert *Buddhism in Ceylon and Studies on Religious Syncretism in Buddhist Countries*, Göttingen 1978, S.104f

<sup>605</sup> T. Hettiarachchy, (1972), S. 143

derlage des Mahāvihāra, d.h. der Schwächung der Orthodoxie und der Spaltung des Ordens, was eine Bekräftigung der königlichen Autorität im Machtgefüge des Reiches bedeutete.

Nach König Mahāsenas Entzug der königlichen Patronage erlebte der Mahāvihāra die schwierigste Phase seiner Existenz, denn auch die Nachfolger Mahāsena betrieben diese Politik des *divide et impera*. Während das Abhayagiri-Kloster einen stetigen Aufschwung nahm, internationalen Ruf gewann und laut Bericht des chinesischen Reisenden Fa Hsien im fünften Jahrhundert n. Chr. mehr Mönche beherbergte als der Mahāvihāra,<sup>606</sup> erlebte die Theravāda-Orthodoxie einen Niedergang. Epigraphische Dokumente, archäologische Ruinen, aber auch Mahāvihāra-Quellen dokumentieren übereinstimmend, dass die Mahāyāna Theravādins des Abhayagirivihāra mehrere Jahrhunderte (bis etwa zum 10. Jh.) in Anurādhapura dominierten.<sup>607</sup> Der ceylonische Mahāyāna konkurrierte seit Mahāsenas Reform erfolgreich mit dem Theravāda um internationalen Ruhm und Anerkennung und gelangte in der Folgezeit zu hoher Blüte. Auch in der ceylonischen Bevölkerung fand diese populäre Variante des Buddhismus großen Anklang. Mahāsenas Klosterreform, welche einen tiefen Einschnitt in der Geschichte des ceylonischen Buddhismus markiert und den Mahāvihāra seiner dominierenden Position im für mehrere Jahrhunderte kostete, wurde naturgemäß vom Chronisten Mahānāma heftig kritisiert, was sich in abfälligen Bemerkungen über den König widerspiegelt, ein äußerst seltener Fall in der sonst sehr devoten, königsfreundlichen Berichterstattung des Mahāvamsa: „The unwise king“ (Mv. 37.9); „Holding fast to his evil friend, the thera Samghamitta,... the king wrought many a deed of wrong.“<sup>608</sup> Die Wertschätzung eines Königs durch die Chronisten und seine Darstellung im Mahāvamsa richtete sich offenbar ausschließlich nach dem Grad der Patronage, welche der jeweilige Herrscher dem Mahāvihāra - und nur ihm - angedeihen ließ. Anders als die sich sonst in Lobpreisungen der Könige ergehenden Kompilatoren des Mahāvamsa bleibt Mahānāma gegenüber König Mahāsena kritisch distanziert, obwohl der Herrscher später den Wiederaufbau des Mahāvihāra veranlasste und

---

<sup>606</sup> vgl. Sirima Kiribamune, *The Mahāvamsa: A Study on the Ancient Historiography of Sri Lanka*, in J.E.van Lohuizen-De Leeuw, *Studies in South Asian Culture*, Vol. VII, Leiden 1978, S. 132

<sup>607</sup> J.S. Walters, *Mahāsena at the Mahāvihāra*, a.a.O., S. 328; Im siebten Jahrhundert schildert der chinesische Pilger Xuanzang den Abhayagirivihāra "als blühenden kosmopolitischen Sitz des Großen Fahrzeugs und den Mahāvihāra als unterbesetztes Kloster." (op.cit., S.339)

<sup>608</sup> Mv. XXXVII. 13

zahlreiche weitere orthodoxe Klöster gründete.<sup>609</sup> Und es nützte dem Herrscher auch wenig, dass er die Tempel hinduistischer Gottheiten zerstören ließ,<sup>610</sup> an „tausend“ Klosteräbte kostbare Spenden verteilte und – „um das Land fruchtbarer zu machen“<sup>611</sup> - sechzehn Stauseen anlegen ließ. Der Chronist schließt unversöhnlich mit den Worten: „Thus did he gather to himself much merit and much guilt.“<sup>612</sup>

### **Bestätigung und Widerlegung einiger Thesen Wittfogels**

Mahāsena, einer der mächtigsten singhalesischen Monarchen, war einer der größten Staudammerbauer auf der Insel. Die Chronik zählt sechzehn Stauseen auf und einen großen Kanal. Gewaltige Bauwerke wurden von diesem Herrscher errichtet, so die riesige Jetavana-Dāgoba und der kolossale Minnēriya-Stausee, eines der größten Bewässerungsreservoirs auf der Insel. Dies hat die Menschen dermaßen beeindruckt, dass ihm noch heute in der Region göttliche Verehrung zuteil wird.<sup>613</sup> Dem König standen für seine gewaltigen Unternehmungen offenbar große personelle und materielle Ressourcen zur Verfügung, was den Schluss zulässt, dass im dritten Jahrhundert n. Chr. der Zentralismus und die administrative Erschließung des Reiches weit vorangeschritten waren. Die Beherrschung der Großbautechnik und die organisatorische Kompetenz beim Masseneinsatz von Arbeitskräften sind nach Wittfogel typische Merkmale hydraulischer Herrscher. Nach Wittfogel erwächst die politische Macht des Zentrums aus der hydraulischen Führungsmacht, i.e. aus der staatlichen Vormachtstellung bei Konstruktion und Betreibung der Großwasserwerke. M.a.W., die Zentralgewalt in der Person des Herrschers entwickelt ihre die Gesellschaft dominierende Rolle aufgrund ihres Organisationsmonopols bei den großdimensionierten hydraulischen Unternehmungen (s. OD, S. 42ff). Die politische Macht der Autokratie, d.h. ihre administrativ-bürokratische Regierungsgewalt, beruht auf der Basis hydraulischer Aktivitäten, bzw. geht mit diesen Hand in Hand. Danach besitzt der Staat in den zwei Hauptphasen der Produktion - Großwasserwerke und Großbauten - eine unumstrittene Vormachtstellung operativer Leitung und organisatori-

---

<sup>609</sup> Mahānāmas Historiographie über Mahāsenas Reform ist retrospektiv und berichtet "this watershed in the Anurādhapura's history" aus der Sicht des 10. Jahrhunderts, als dieses zentrale Ereignis im Mahāvihāra immer noch diskutiert wurde. Der historische Wahrheitsgehalt mancher Details dieser Berichterstattung muß bezweifelt werden (Walters, o.c., S. 326). Es handelt sich um eine im hohen Grad tendenziöse Berichterstattung, welche der Bedeutung diese großen Königs nicht gerecht wird.

<sup>610</sup> vgl. Mv. XXXVII. 40-46

<sup>611</sup> Mv. XXXVII. 47

<sup>612</sup> Mv. XXXVII. 50

scher Macht. Diese Macht des hydraulischen Staates tritt im Bauwesen am deutlichsten zutage. Die Herrscher der hydraulischen Gesellschaft entwickeln zum Zweck der Machtdemonstration einen monumentalen Baustil (s. OD. S. 67f.). Nach Wittfogel waren die Herrscher der hydraulischen Gesellschaft große Baumeister, die das beim Bau der hydraulischen Großprojekte erworbene organisatorische Vermögen auch für nicht-hydraulische Zwecke nutzbar machten. So wurden die organisatorischen Kompetenzen des Staates (z.B. im Bereich der Ressourcenerschließung) erfolgreich im sakralen und profanen Bausektor (Palast- und Tempelbau, Verteidigungsbauten, Straßenbau etc.) eingesetzt (s. OD. S. 69).

Mahāsenas Leistungen im Bereich der Monumentalbauten wie dem Minnēriya-Stausee und der Jetavana-Dāgoba, der größten jemals in Sri Lanka erbauten Dāgoba, bestätigen eindrucksvoll diese Thesen Wittfogels. Mahāsenā war einer der mächtigsten Könige der ceylonesischen Geschichte, ein wahrer „hydraulischer Herrscher“, was nicht nur in seinen erstaunlichen Bewässerungsprojekten zum Ausdruck kommt, sondern auch in seiner souveränen Religionspolitik, die sich über die Interessen des einflussreichen Mahāvihāra hinwegsetzte und diese Bruderschaft in ihre Schranken wies. Das Bestreben des Mahāvihāra-Nikāya, eine eigenständige, vom Königtum unabhängige Rolle zu spielen und den Theravāda-Buddhismus unter seiner einigenden Führung in Richtung eines autonomen Ordens weiterzuentwickeln, war damit endgültig gebrochen. So scheiterte der Versuch, sich aus dem Bannkreis des Königtums zu lösen, mit der Zersplitterung und endgültigen Schwächung des Ordens - eine bedeutsame Weichenstellung in der Geschichte des singhalesischen Buddhismus, welche die Prädominanz der Monarchie auf politischem Gebiet für die Zukunft sicherstellte. Dies ist in Bezug auf Wittfogels These von der Abhängigkeit der Religion vom Staat von besonderer Relevanz, denn sie wird bestätigt. Wittfogel schrieb: *„Die herrschende Religion des Landes ist von dem hydraulischen Regime abhängig...Der hydraulische Staat, der keine unabhängige militärische und besitzende Führung duldet, verhinderte auch den Aufstieg einer unabhängigen religiösen Macht. Nirgends in der hydraulischen Welt vermochte die herrschende Religion eine nationale oder internationale autonome Kirche zu schaffen, die sich der Autorität des Staates entziehen konnte.“* (OD. S. 125).

Durch Mahāsenas Religionspolitik wurde der Aufstieg des Sangha zu einer unitarisch strukturierten religiösen Institution, welche die Abhängigkeit vom Königtum hätte reduzieren und

---

<sup>613</sup> vgl. H.C. Ray, *History of Ceylon*, Vol. I, Part I, a.a.O., S. 193

auf nationaler Ebene eine Rolle spielen können, für lange Zeit verhindert. Erst Jahrhunderte später gelang es Parākramabāhu I. durch seine Sāsana-Reform die Spaltung des Ordens zu überwinden und eine zentrale Autorität des Sangha zu begründen, die jedoch als politischer Machtfaktor unbedeutend blieb.

FAZIT: Möglichkeiten und Grenzen königlicher Macht; Widerlegung der Instrumentalisierungsthese

Die These Wittfogels, dass im hydraulischen Staat die Religion vom politischen Machtzentrum dominiert wird, findet durch Mahāsenas souveräne Religionspolitik, d.h. seiner erfolgreichen Politik des *divide et impera*, Bestätigung. Die Mahāvihāra Orthodoxie konnte es nicht verhindern, dass der König rivalisierende Nikāyas förderte, innerhalb ihres geheiligten *sīmā*-Bezirktes das Jetavana-Kloster gründete und zur Demonstration der königlichen Macht (und Demütigung der Mahāvihāra Bhikkhus) dieses mit einer gewaltigen Dāgoba schmückte. Andererseits stieß dieser Herrscher an die Grenzen seiner Macht, als er bei seinem Versuch, den Mahāvihāra zu vernichten, am Widerstand der „öffentliche Meinung“ scheiterte und zu einer Revision seiner Religionspolitik gezwungen wurde - mit der Rehabilitierung der Mahāvihāra Orthodoxie und der partiellen Restitution ihrer Besitztümer.<sup>614</sup> M.a.W., dieser mächtige Autokrat vermochte es nicht, den Mahāvihāra-Theravāda aufgrund seiner Verankerung bei Hofe und im Volke dauerhaft zu unterdrücken. Hier stieß die Monarchie auf religiös begründeten Widerstand, den sie nicht überwinden konnte – ein bedeutsamer Präzedenzfall in der Geschichte des ceylonesischen Buddhismus, der ein bezeichnendes Licht auf das Verhältnis Sangha – Staat wirft und die Grenzen königlicher Macht aufzeigt. *Wittfogels These von der beliebigen Manipulierbarkeit der Religion durch hydraulische Herrscher kann damit für Sri Lanka als widerlegt gelten.*

Doch auch T. Hettiarachchys These, durch Mahāsenas Kursänderung sei die „Balance“ zwischen König und Sangha wiederhergestellt worden, ist verfehlt, denn er übersieht die gravierenden langfristigen Auswirkungen der königlichen Spaltungspolitik auf das Verhältnis Königtum – Sangha im singhalesischen Reich.<sup>615</sup> Weder in der Frühzeit noch später gab es ein

---

<sup>614</sup> Die Verletzung des rituellen *sīmā* Bezirktes durch die Gründung des Jetavana- Klosters auf dem Mahāvihāra-Gelände bestand fort und wurde auch von Mahāsenas Nachfolgern nicht revidiert. Laut Chronik geschah die Restauration des Mahāvihāra z.T. noch unter Mahāsenas, dann unter Dhātusena. Doch die Chronik ist hier unzuverlässig. Nach Mahāsenas vernichtendem Schlag verharrte der Mahāvihāra fünf Jahrhunderte in einer inferioren Position gegenüber seinen Rivalen (Walters, S.337).

<sup>615</sup> vgl. Tilak Hettiarachchy, *History of Kingship in Ceylon*, a.a.O., S. 140f.

nachtpolitisches Gleichgewicht zwischen Sangha und Monarchie, sondern es existierte eine systemische Prädominanz (Primat) des Königtums gegenüber den religiösen Kräften.<sup>616</sup> Mahāsenas Ordenspolitik bekräftigte die Vorrangstellung der Monarchie im politischen Gefüge des Reiches: Seine Spaltung des Ordens in rivalisierende Nikāyas, die um königliche Patronage konkurrierten, schwächte den Sangha nachhaltig und sicherte dem König endgültig die höchste Autorität in allen religionspolitischen (nicht den Inhalt der Lehre betreffenden) Fragen.

### ***Die Stellung der Mönche in der Gesellschaft***

Der Bhikkhu war gewöhnlich das gebildetste Mitglied der Dorfgemeinschaft. In vielen Fällen war er der Einzige, der lesen und schreiben konnte und der in der Lage war, den Dorfbewohnern die Lehre Buddhas zu vermitteln. Der Einfluß der Mönche auf die Landbevölkerung ist seit alters her sehr groß. Als Erzieher des Volkes und als Ratgeber der Könige übten sie stets einen beträchtlichen Einfluß auf das politische und gesellschaftliche Leben der theravādabuddhistischen Länder aus. Vor wichtigen Unternehmungen berieten sich manche Könige mit ihren mönchischen Ratgebern. Theras (hohe Mönche) fungierten als Vermittler bei Zwisten innerhalb der Königsfamilie<sup>617</sup> und machten ihren Einfluß bei der Thronfolge geltend.<sup>618</sup> Bei Verletzung ihrer durch Tradition geheiligten Rechte durch den König, wie zum Beispiel Mißachtung des Asylrechts in Tempeln, konnte es sogar geschehen, daß die Mönche das Volk gegen den Herrscher aufwiegelten. Ein Fall aus dem zehnten Jahrhundert in der Regierungszeit von König Udaya III. (935-8 n. Chr.), der den heutigen Bhikkhus in Sri Lanka gelegentlich zur Rechtfertigung ihrer Opposition gegen die Regierung dient, bezeugt den potentiellen Einfluss der Bhikkhus auf Volk und Militär. Der Chronist des Cūlavamsa schildert einen Fall der Mißachtung des Tempelasyls durch den König: „Being indignant at this deed (Tötung einiger im Heiligtum *Grove of the Penitents* Asyl suchender Beamter durch königliche Soldaten; Anmerkung d. Verf.), the ascetics dwelling there left the King's land and betook themselves to Rohana. Thereupon the people in the town and country and the troops became rebellious like the ocean stirred up by wild storm. They...terrified the King by threats, struck off the heads of the officials who had helped the strife in the Penitent's grove and

---

<sup>616</sup> Die Begriffe „Balance“ und „Dominanz“ orientieren sich an europäischen Verhältnissen und sind für die Beschreibung der Relation Sangha – Königtum inadäquat. Am besten wird diese Beziehung mit den Begriffen „komplementär“ und „symbiotisch“ umschrieben.

<sup>617</sup> Mv., 24/49f; 33/73-77; 51/13-14; 52/9; 70/311

<sup>618</sup> Mv., 60/87; 61/1; 87/39

flung them out of the window. When the Yuvarāja and his friend saw that, they...fled in haste to Rohana..."<sup>619</sup> Es wird berichtet, daß dieser König gezwungen war, durch eine Art „Canosagang“ die Versöhnung mit dem Orden herbeizuführen. Mag dieser Fall in der ceylonischen Chronik auch einzigartig dastehen, so steht doch fest, daß es für die Könige ratsam war, Konflikte mit dem Sangha zu vermeiden. In ihrer Stellung als Vertreter der herrschenden Religion und als Dorflehrer waren die Mönche leicht in der Lage, die Willensbildung der Landbevölkerung in ihrem Sinne zu beeinflussen und so etwas wie eine öffentliche Meinung zu erzeugen, die sich, wie oben geschilderter Fall belegt (allerdings ein Ausnahmefall), auch gegen den König richten konnte.<sup>620</sup>

Durch die Aufnahme der Bodhisattva-Idee in den Theravāda Sri Lankas erwuchs dem Orden zusätzliche Autorität, denn von jetzt an war das singhalesische Königtum nicht mehr ausschließlich durch hinduistisch-brahmanische Rituale legitimiert. Aus einer berühmten Inschrift König Mahindas IV. (956-72) geht hervor, dass für das Königtum die buddhistische Legitimation des Bodhisattva-Status erforderlich war und dass die Monarchen Sri Lankas ihre Königswürde vom Orden erhalten hätten, um den Sangha zu schützen: „Nur Bodhisattvas können Könige von Sri Lanka werden, die es gewohnt sind, von dem Tag an, an dem...sie die Königswürde erlangen, der Gemeinschaft der Mönche zu dienen, eine Königswürde, die ihnen von der großen Mönchsgemeinde zu dem Zweck verliehen wurde, um „the bowl and the robe“ Buddhas zu verteidigen.“<sup>621</sup> Daraus schließt S. Paranavitana, „dass der König – zumindest theoretisch - nach dem Geheiß des Sangha zu regieren hatte.“<sup>622</sup> Doch dieser aus der Perspektive des Sangha gezogene Schluß, der letztlich auf ein hierokratisches System hinauslaufen würde, ist irrig, denn obiges Postulat hatte nur symbolische Bedeutung. Es verlieh dem König als Bodhisattva-Heilbringer viel Charisma und als Verteidiger der Lehre Buddhas eine zusätzliche Legitimation ihrer Herrschaft, aber es unterwarf ihn nicht dem Willen des Sangha. In der politischen Praxis orientierten sich die Könige nicht an den Vorgaben des Ordens, sondern an tradierten monarchischen Vorbildern, an den Sachzwängen der „Realpolitik“ und an den im Arthaśāstra propagierten Maximen.

Im Gegensatz zu den christlichen Kirchen verfügte der ceylonische Sangha bis ins 12. Jahrhundert über keine straffe hierarchische Organisation, von der politische Impulse des

---

<sup>619</sup> Cv. I, 53. 13-20

<sup>620</sup> vgl. H. Bechert (1966), S.24f

<sup>621</sup> EZ. I, S. 240 (aus dem Englischen übers. v. Autor)

Gesamtordens hätten ausgehen können. Dies bedeutete im Konfliktfall eine schwächere Position des Ordens gegenüber den Herrschern als im europäischen Vergleich mit der katholischen Kirche. Der Sangha bestand ursprünglich aus kleinen, autonomen Gruppen von Mönchen, die von der Ortschaft, in der sie lebten, unterhalten wurden. Über das Verhältnis dieser Gruppen zu den lokalen politischen Autoritäten ist nichts überliefert.<sup>623</sup> Später entstanden im urbanen Bereich große Klöster, die sich zu einem „umfassenden System klösterlicher Grundherrschaft“<sup>624</sup> entwickelten. Von einer Organisation im Sinne straffer Führung, ausgeprägtem Autoritätsgefälle und eindeutiger Kompetenzabgrenzung (wie für europäische Mönchsorden und für die katholische Kirche typisch) kann im buddhistischen Orden Sri Lankas kaum die Rede sein. Die einzelnen Klöster führten ein recht unabhängiges Dasein voneinander und waren keiner übergeordneten Instanz verantwortlich. Der frühe buddhistische Sangha war locker gefügt. Max Weber sprach von „Strukturlosigkeit“ des Ordens.<sup>625</sup> Diese zelluläre Struktur hat die Bildung von Sekten und den Verfall der Disziplin stets begünstigt. Trotzdem hat die Existenz verschiedener autonomer, miteinander kaum verbundener Klöster den Sangha nicht vor dem Zugriff der Herrscher bewahrt, sondern ihn im Gegenteil eher erleichtert. Diese Organisationslosigkeit verhinderte zunächst den Prozess der „Verpfründung“, der jedoch im Laufe der Jahrhunderte unaufhaltsam voranschritt. In Ceylon entwickelten sich auf Grund von Landschenkungen durch Herrscher und Privatleute große Klostergrundherrschaften sowie eine durch Erbpächter organisierte Klosterverwaltung.

### **Die Hierarchisierung des ceylonesischen Sangha**

Es kam im Laufe der Zeit zu einem Hierarchisierungsprozeß und zu einer Überlagerung der alten Verfassung durch neue Institutionen. So wurde als erstes das „buddhistische Konzil“ (*sangīti* oder *sangāyāna*) zu einer solchen Institution, auf welcher die kanonisch anerkannten Texte kodifiziert wurden.<sup>626</sup> Diese „Konzile“ wurden zu wichtigen Meilensteinen in der Geschichte des Theravāda-Buddhismus und trugen dazu bei, das authentische Buddha-Wort möglichst unverfälscht zu tradieren. Eine weitere, auf Kaiser Aśoka zurückgehende Instituti-

---

<sup>622</sup> S. Paranavitana, in *History of Ceylon*, Vol I, Part I, a.a.O., S.368 (übers. v. Verf.)

<sup>623</sup> vgl. E. Michael Mendelson, *Buddhism and the Burmese Establishment*, London 1964, S. 86f.

<sup>624</sup> Michael B. Carrithers, «Sie werden die Herren der Insel sein»: Buddhismus in Sri Lanka in H. Bechert / R. Gombrich, *Der Buddhismus, Geschichte und Gegenwart*, München 1989, S.152

<sup>625</sup> Max Weber (1923), S. 242

on, ist die „Reinigung des Ordens“ (*sānavisodhanā*), ein Verfahren, nach dem unwürdige Mönche aus der Gemeinschaft ausgeschlossen werden konnten, was aber des königlichen Eingreifens bedurfte, weil der Orden über keine Exekutivgewalt verfügte. Folgeschwer war auch die Einführung der Stellung des Klosteroberhauptes, der im Kloster das Recht eines „Hausherrn“ besaß und bestimmen konnte, wer im Kloster als Mönch oder Novize aufgenommen wurde und auch partiell die Verfügungsgewalt über das Einkommen des Klosters hatte. „Sie stellt den ersten und entscheidenden Schritt auf dem Wege von der Gleichheit der Gemeindeglieder zur hierarchischen Ordnung dar“ (ibid.). Als nächster Schritt entstanden ständige geistliche Gerichtshöfe mit fest umgrenzten Kompetenzen, welche die ursprünglich fallweise entscheidenden Mönchsversammlungen ablösten. „Während...im ursprünglichen Sangha alle Mönche gleich waren, und als nächste Stufe Klosteroberhäupter für einzelne Klöster gewählt worden waren, gab es nun Ordensobere, die die Kontrolle über alle Klöster eines größeren Bezirkes ausübten und den Vorsitz in ständigen geistlichen Gerichtshöfen innehatten....Die Entscheidungen dieser geistlichen Gerichtshöfe (*vinicchayathāna*) wurden vom Staat für verbindlich erklärt und vollstreckt.“<sup>627</sup> So entstanden in einigen buddhistischen Ländern regelrechte „Berufungsgerichte“, bei denen die Entscheidungen niederer Gerichtshöfe angefochten werden konnten. Besonders in den hinterindischen Ländern wurde der Ausbau einer geistlichen Hierarchie vollendet. So hat sich der Orden im Laufe der Zeit von der einstigen Asketengemeinschaft der Wandermönche zu einer hierarchischen Institution entwickelt, die fest in den Staat integriert war. Durch den Wandel von der Asketengemeinschaft zur Staatsreligion war ein Strukturwandel innerhalb des Sangha unvermeidlich. Heinz Bechert schreibt: „Der Mönchsorden war aus einer freien Gemeinde von Asketen zu einer Institution des buddhistischen Staates geworden. Die Formen der „Gemeindedemokratie“ blieben nur als fromme Erinnerung bei festlichen Zeremonien in einer völlig umgewandelten Struktur erhalten; der wirkliche Aufbau des Sangha war durch eine hierarchische Struktur bestimmt.“<sup>628</sup> Nach Walpola Rahula ist es für jede Religion unmöglich, ihre ursprüngliche Form beizubehalten, wenn sie sich zu einer organisierten Körperschaft fortentwickelt. Sie müsse sich mit der Zeit wandeln, wenn sie ihre Macht und ihr Prestige aufrechterhalten will. Diese Transformation bewirke tiefgreifende Veränderungen, denen auch der Buddhismus ausgesetzt war:

---

<sup>626</sup> vgl. H. Bechert, *Einige Fragen der Religionssoziologie und Struktur des südasiatischen Buddhismus*, a.a.O., S. 259

<sup>627</sup> op. cit. S. 261

„We have to admit that from the day that Buddhism was adopted as a state religion, it began to lose its original spirit of renunciation and simplicity, and gradually developed into an ecclesiastical organization with its numerous duties, religious, political and social... Adapt or perish is nature's inexorable imperative.“<sup>629</sup>

Mit dieser Hierarchisierung war jedoch keinesfalls die Entstehung einer vom Staat unabhängigen religiösen Autorität, also einer autonomen Kirche verbunden. Eher war das Gegenteil der Fall. Die Hierarchie des Sangha, dessen Spitze vom König ernannt wurde, erleichterte die Kontrolle durch den Herrscher, denn es war viel schwieriger einen Sangha zu kontrollieren, der aus lauter isolierten Gruppen bestand. Die Vereinigung der drei buddhistischen Nikāyas durch Parākramabāhu I. muss auch unter diesem Gesichtspunkt betrachtet werden.

#### *Der Buddhismus ein Domestikationsmittel der Massen?*

Max Weber spricht von einer „fast schrankenlose(n) klerikale(n) Herrschaft der Hinayana-Orthodoxie in Ceylon und Birma über die Laien, gegen welche die weltliche Macht der Herrscher oft vollkommen ohnmächtig war...“<sup>630</sup> – zweifellos eine weit übertriebene These angesichts der Abhängigkeit des Sangha von der königlichen Patronage. Wenn man auch nicht so weit gehen mag wie Max Weber, - mit „klerikaler Herrschaft“ konnte es sich ja nur um eine ideelle, geistige Dominanz handeln, ohne die Möglichkeit des administrativen Vollzugs und physischer Gewaltanwendung, die den Bhikkhus prinzipiell vom Vinaya-Kanon untersagt waren. Weiter heißt es bei Weber: „Für die weltliche Gewalt bestand das Interesse, die Mönche als Domestikationsmittel der Massen zu gebrauchen. Denn wenn auch die „Massen“ nie die aktiven Träger der buddhistischen Religiosität waren, so haben sie doch selbstverständlich, als Objekt der Beherrschung durch die Mittel des religiösen Glaubens...eine ganz entscheidende Rolle gespielt. Im Wege der Hagiolatrie aber haben die buddhistischen Mönche vielfach auch die Massen stark an sich gefesselt.“<sup>631</sup> Diese These von den Mönchen als „Domestikationsmittel der Massen“ und der Instrumentalisierung des Buddhismus für Herrschaftszwecke muß für den Theravāda zurückgewiesen werden, war doch das Dhamma-Ethos keine Herrschaftsideologie, sondern eine spirituelle Moral- und Meditationslehre, und ihre Verkünder, die Mönche, keine Organe zur „Zähmung der Massen“, sondern - zumindest ur-

---

<sup>628</sup> op. cit. S. 262

<sup>629</sup> Walpola Rahula, *History of Buddhism in Ceylon*, (Colombo 1956), S. 76

<sup>630</sup> Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* Bd. II, Tübingen 1923, S. 265

sprünglich (bzw. theoretisch) - apolitische Meditationslehrer und Asketen, welche den Menschen den Weg zur sittlichen Läuterung und zur Erlösung wiesen. Der Sangha bot den Laien (den König eingeschlossen) als ein *field of merit* die Möglichkeit der Karmaverbesserung durch fromme Spenden und Stiftungen. Allerdings ist nicht zu bestreiten, dass mit zunehmender Verfründung und Hierarchisierung sich der Sangha weit von der alten Asketengemeinschaft entfernt hat. Es ist auch ein Faktum, dass für manche Könige wie z.B. Parākramabāhu I.<sup>632</sup> das Volk ein „Objekt der Beherrschung durch die Mittel des religiösen Glaubens“ darstellte, was im Einklang mit Webers (und Wittfogels) These von der Instrumentalisierung der Religion durch die hydraulischen Herrscher steht.

Zwar war die staatliche Administration in Sri Lanka schon frühzeitig hoch entwickelt, doch es gab auch Perioden (Bürgerkriege, Invasionen, dynastische Wirren), in denen die zentrale politische Gewalt außerhalb der Hauptstadt wenig wirksam war. Dann konnte der Sangha seinen Einfluss bei der Laienschaft geltend machen und der Staatsmacht bei der Erfüllung ihrer Aufgaben assistieren, jedenfalls solange die Bhikkhus dabei nicht in Konflikt mit den Vinaya-Regeln gerieten. Man kann vermuten, dass die Mönche die Laienschaft z.B. zur Steuerzahlung anhielten, an ihre Arbeitsdienstpflichten erinnerten, und als die einzigen *literati*, die sie im Lande waren, königliche Dekrete verkündeten und deren Befolgung anmahnten, d.h. sie konnten in ihrer Rolle als moralische Autorität im Interesse des Staates tätig werden.<sup>633</sup> Besonders in Krisenzeiten, wenn die staatliche Verwaltung darniederlag, konnten sie in ihrer Funktion als Vermittler zwischen König und Laienschaft die Monarchie unterstützen. Man kann sich vorstellen, welchen Druck die Bhikkhus auf den König ausüben konnten, wenn sie sich dieser Funktionen verweigerten. Als Kommunikationskanäle zum Volk waren sie für die Könige unentbehrlich. Es liegt daher auf der Hand, dass die Monarchen an Ordnung und Disziplin im Sangha höchstes Interesse hatten und ihre Patronagepflichten sehr ernst nahmen.

---

<sup>631</sup> *ibid.*

<sup>632</sup> Siehe das Kapitel *Die Herrschaft Parākramabāhus I.*

<sup>633</sup> Diese Vermutung ergibt sich als Schlussfolgerung aus der Stellung der Mönche in der Gesellschaft und der symbiotischen Verflechtung des Sangha mit dem Staat. Analog in Europa: dort assistierte die Kirche der weltlichen Macht in vielerlei Hinsicht.

### *Die Mönche als Grundherren*

Durch die über Jahrhunderte erfolgten Landschenkungen und Stiftungen von Königen und Privatleuten wurde der Sangha „Herr und Erbe riesiger Besitztümer, die nicht nur Land und Dörfer umfaßten, sondern auch Bewässerungsanlagen, Stauseen, Kanäle und Plantagen,“<sup>634</sup> so dass sie intensiv mit wirtschaftlichen Angelegenheiten befaßt waren. „Monastic wealth accumulated gradually but steadily through donation as well as by purchase...These developments turned the monastery into a largely self-sufficient economic unit.“<sup>635</sup> Der Sangha hatte sich im Laufe der Zeit vom ursprünglichen Bettelmönchorden immer mehr fortentwickelt, und da er in einer sowohl agrarischen als auch hierarchischen Gesellschaft existierte, mußte er sein eigenes Land bewirtschaften, um seinen kontinuierlichen Lebensunterhalt sicherzustellen. Das brachte es mit sich, die dazu nötigen Arbeitskräfte (Bauern, Handwerker, Tagelöhner) anzustellen, zu bezahlen und zu beaufsichtigen (weil die Mönche selber keine landwirtschaftlichen oder handwerklichen Tätigkeiten verrichten durften). So entstanden mit den großen Klöstern selbständige wirtschaftliche Einheiten. „Das heißt mit anderen Worten, daß Mönche, statt als Weltflüchtige außerhalb der Gesellschaft zu stehen, mitten in diese hineingerieten, und zwar mit den Attributen und dem Status großer Feudalherren.“<sup>636</sup> Allerdings bestand ein beträchtlicher Unterschied zwischen den mit großem Grundbesitz ausgestatteten Klöstern der Hauptstadt und den kleinen Dorfklostern, die an der alten Bettelmönchtradition festhielten.

Die Entwicklung dieser spezifisch singhalesischen Form monastischer Grundherrschaft begann im 2. Jh. n.Chr und vollzog sich in vier Phasen.<sup>637</sup> Seit der vierten Periode (vom 9. bis zum 12. Jh.) waren die Klöster nachweislich die größten Grundherren Ceylons. Bereits in der frühen Phase waren alle Charakteristika monastischer Grundherrschaft vorhanden. Diese Entwicklung vollzog sich auf dem Hintergrund einer zunehmend komplexer werdenden Gesellschaftsstruktur, wobei die Klöster als „Besitzer“ großer Agrarflächen zwangsläufig auch mit dem Management von Bewässerungsanlagen in Berührung kamen. Da die Mönche „ganz praktisch mit den Angelegenheiten des Bewässerungssystems...nämlich mit der Verwaltung

---

<sup>634</sup> Michael B. Carrithers, «*Sie werden die Herren der Insel sein*»: *Buddhismus in Sri Lanka* in H. Bechert/R. Gombrich, *Der Buddhismus, Geschichte und Gegenwart*, München 1989, S.140ff

<sup>635</sup> R.A.L.H. Gunawardana, *Irrigation and Hydraulic Society in Early Medieval Ceylon*, in *Past and Present* Nr. 53, (1971), S. 18

<sup>636</sup> M.B. Carrithers (1989), S. 147. Der Ausdruck "Feudalherren" ist problematisch (s. u.).

<sup>637</sup> vgl. o.c. S. 141f

der Anlagen sowie mit den Menschen, die von diesen abhingen<sup>638</sup>, beschäftigt waren, waren sie gezwungen, Abgaben einzutreiben und Arbeitskräfte zu befehligen, d.h. Herrschaft über Menschen auszuüben. Zwar war es nach den Vinaya-Regeln dem Sangha untersagt, Bewässerungsreservoirs als Geschenk anzunehmen, doch wurde dieses Gebot in der Praxis durch spitzfindige Auslegung der Kommentare unterlaufen, ebenso wie die Ordensregel, die es den Mönchen verbot, jemandem Befehle zu erteilen.<sup>639</sup> Parallel mit zunehmender Komplexität der Gesellschaftsstruktur wurde auch der Sangha immer enger in die Gesellschaft verwoben, was die vierte und letzte Phase der Entwicklung zum Grundherren markiert: „So war der durch Privilegien gleichsam verkrustete Sangha während der Blüteperiode der singhalesischen Kultur im 9. bis zum 12. Jh. ein traditionelles und zentrales Organ einer alten und hochdifferenzierten Gesellschaft.“<sup>640</sup>

Beim Grundbesitz gab es verschiedene, vom König verliehene Rechtstitel mit differenzierten Besitzabstufungen, d.h. mit unterschiedlicher Annäherung an vollständiges Eigentum. Ein wichtiger Besitztitel in der ceylonesischen Gesellschaft ab dem 9.Jh. war der *pamunu* oder *paraveni* Titel, welcher im Kontext des Landpacht-systems ein dauerhaftes Erbrecht einschloss und der das am wenigsten eingeschränkte Besitzrecht, das innerhalb des Pacht-systems möglich war, darstellte („the most unrestricted rights of ownership possible within the tenurial system“).<sup>641</sup> Der König verlieh solche Besitztitel an religiöse und karitative Einrichtungen. Diese *pamunu*-Besitztitel konnten auch von Privatpersonen durch Erbschaft, Kauf oder königliche Zuweisung erhalten werden. Land, welches an ein bestimmtes Kloster verliehen wurde, gehörte nur diesem allein und nicht dem Sangha als Ganzem, ein Faktum, das die Zersplitterung des Ordens förderte und zu häufigen Grenzstreitigkeiten führte. Die Klöster und die zu ihnen gehörenden Dörfer waren mit verschiedenen Immunitätsrechten und Privilegien ausgestattet, welche häufig auf Inschriftensteinen am Dorfrand aufgestellt waren und den königlichen Beamten signalisierten, dass sie das betreffende Dorf nicht betreten durften. Die Klöster und die betreffenden Dörfer waren zwar von der staatlichen Steuer- und Abgabepflichtpflicht nicht ausgenommen, aber ihre Bauern und Angestellten waren vom Königsdienst (*rajākāriya*), eine zwangsweise Dienstverpflichtung (Fronndienst), freigestellt. So entstand im Lauf der Jahrhunderte infolge königlicher (und privater) Stiftungen eine klösterliche

---

<sup>638</sup> o.c.: S. 148

<sup>639</sup> vgl. o.c., S. 150

<sup>640</sup> o.c.: S. 151

Grundherrschaft (*monastic landlordism*)<sup>642</sup>, die stärkste Form nicht-staatlichen Grundbesitzes im alten Ceylon: „The strongest type of non-governmental property was represented by monastic estates with their tendency for expansion unhampered by fragmentation.“<sup>643</sup> Die Klöster als Großgrundbesitzer entwickelten sich mit den dazugehörigen Dörfern und Ländereien zu wirtschaftlich autarken Institutionen mit einer Vielzahl von Landpächtern und Handwerkern in ihren Diensten. Auch Sklaven gab es in den Klöstern, welchen der Eintritt in den Orden verwehrt war, es sei denn, sie wurden freigekauft.<sup>644</sup> In den großen Hauptstadtklöstern konnten mitunter Tausende von Mönchen existieren. Dank der durch das großartige Bewässerungssystem ermöglichten agrarischen Überschussproduktion konnte sich ein nicht unbedeutlicher Teil der männlichen Bevölkerung im alten Sri Lanka - vom Arbeitsleben befreit - religiösen und meditativen Aufgaben widmen, ganz im Sinne des wohlfahrtsstaatlichen Aśoka-Buddhismus. Allerdings bedeutete die wirtschaftliche Verflechtung des Sangha mit der Laiengesellschaft eine Entfremdung von seinen eigentlichen Wurzeln, der auf Armut und Besitzlosigkeit gegründeten Asketengemeinschaft.

#### *Entwicklung und Dekadenz der Klosterkultur*

Gunawardana und andere Autoren vertreten die These, dass die Klöster als Grundherren juristische und fiskalische Aufgaben übernahmen, Funktionen, die normalerweise von staatlichen Behörden wahrgenommen wurden. Diese originär staatlichen Aufgaben resultierten laut Gunawardana aus dem *brahmadeya*-Status, den bestimmte klösterliche Besitztümer genossen. Nach der Definition Kautilyas im *Arthasāstra* schloss die Gewährung von *brahmadeya*-Rechten die Befreiung von Steuern und Abgaben ein. Dieser Besitz war erblich und irreversibel, doch Veräußerung war nur möglich, wenn der Käufer dazu ausdrücklich berechtigt war.<sup>645</sup> Laut Buddhaghosa implizierte der *brahmadeya*-Status das Recht auf die ausschließliche fiskalische und juristische Gewalt (alle Arten von Strafen von Bußgeldern bis Körperstra-

---

<sup>641</sup> K.M. DeSilva, *A History of Sri Lanka*, London/Berkeley 1981, S.40

<sup>642</sup> Wie H.-D. Evers bemerkt, war die Verwaltung der buddhistischen Klöster und ihres Besitzes am Ende der Anurādhapura-Periode „im hohen Grade rationalisiert und bürokratisiert“, so dass der Terminus „monastic landlordism“ unangemessen ist (H.-D. Evers (1969), a.a.O., S. 686).

<sup>643</sup> R.A.L.H. Gunawardana, *Irrigation and Hydraulic Society in Early Medieval Ceylon*, in *Past and Present* Nr. 53, (1971), S. 18

<sup>644</sup> vgl. Paranavitana, EZ, (passim)

<sup>645</sup> Vgl. R.A.L.H. Gunawardana, *Robe and Plough*, (Tucson 1979), S. 196f

fen), wodurch die Funktion der königlichen Beamten vollständig ersetzt wurde.<sup>646</sup> Solche Klöster genossen „the most complete property rights known in early Sri Lanka.“<sup>647</sup> Doch in den bekannten rund vierzig an Klöster verliehenen *immunity-grants* wird das *brahmadeya*-Privileg nur einmal erwähnt.<sup>648</sup> Aus diesen seltenen Ausnahmefällen läßt sich nicht generell das Bestehen feudaler Strukturen ableiten, zumal in der Mādirigiriya- Inschrift nur einem Klosterdorf solche Immunitätsprivilegien gewährt wurden, was impliziert, „that perhaps not all the estates of the monastery enjoyed such immunities,“<sup>649</sup> wie Gunawardana selbst einräumt. Obwohl nur die wenigen großen Klöster solche juristischen Privilegien besaßen und eigentlich nur in Bagatellfällen nach dem Delegationsprinzip Recht sprechen konnten (s.u.), glaubt er dennoch daraus ein „feudales“ Element in der politischen Ordnung Sri Lankas ableiten zu können. „Such delegation of administrative powers, judicial powers, and political authority within the monastic estates invites comparisons with conditions in medieval Europe; it certainly seems to have introduced a „feudal“ element into the body politic“ (op. cit. S. 199).

Laut Carrithers offenbart sich die „tatsächliche Stärke dieses umfassenden Systems klösterlicher Grundherrschaft...in seiner durch Rechtstitel festgelegten Autonomie, also im Besitz rechtlicher Autorität.“<sup>650</sup> Da gemäß der indischen und ceylonesischen Tradition „kleinere Machthaber Herrschaft über Ländereien und Menschen in einer Weise ausübten, die ein Abbild der königlichen Macht darstellte“ ( ibid.), besaßen – so Carrithers - die großen Klöster in der Hauptstadt auch das Privileg der Jurisdiktion, d.h., sie übten Herrschaft über kleine Segmente innerhalb des singhalesischen Reiches aus. Am Ende dieser Periode soll der Sangha aus acht (oder mehr) solcher klösterlichen Verwaltungseinheiten (*āyatana*) bestanden haben.

---

<sup>646</sup> “A brahmadeyya means an excellent gift; what is given is not to be taken back.” (Buddhaghosas Kommentar zur Dīgha Nikāya, EZ, Vol. IV, S. 67, Fn. 5) Paranavitana kommentiert: "A brahmadeyya gift... appears to be a gift over which the donor renounces any sort of future claim." (ibid.)

<sup>647</sup> R.A.L.H. Gunawardana, *Some Economic Aspects of Monastic Life in the Later Anurādhapura period...*, CJHSS, n.S. II (1), Jan. 1972, S.71f., zitiert nach K.M. DeSilva, (1981): S. 40

<sup>648</sup> Laut Gunawardana zweimal: in der Polonnaruva-Inschrift Mahindas V. (EZ, IV, S. 59-67) und in der Mādirigiriya-Inschrift (EZ, II, S. 9-14). Doch die in der Mādirigiriya-Inschrift gewährten *immunities* unterscheiden sich nach Überprüfung durch den Autor nicht von den üblichen *grants*. Wickremasinghe schreibt: „The nature of the privileges agrees in the main with other similar records of the period“ (EZ, II, S. 27). Der Verfasser kann nicht nachvollziehen, wie Gunawardana hier *brahmadeya*-Status konstatieren konnte.

<sup>649</sup> Gunawardana (1979), S. 198

<sup>650</sup> Michael B. Carrithers, *Sie werden die Herren der Insel sein: Buddhismus in Sri Lanka*, a.a.O., S. 152/53

Nach Carrithers waren die Mahātheras in diesen „Systemen tatsächliche Herrschaftsträger...,welche königliche Vollmachten besaßen“<sup>651</sup>, zumal die Äbte dieser Klostersysteme oft von adliger Herkunft waren, d.h. Verwandte der königlichen Dynastie oder „im Ruhestand befindliche Könige...Man kann hier durchaus von <Kirchenfürsten> sprechen.“ (ibid.). An diesen engen verwandtschaftlichen Beziehungen der weltlichen Machthaber mit führenden Ordensoberen läßt sich die gegenseitige Durchdringung von Sangha und Laiengesellschaft in „dieser komplexen Klosterkultur“ (ibid.) erkennen, eine Klosterkultur, die sich von der ursprünglichen Asketengemeinschaft weit entfernt hatte, obwohl innerhalb „diese(r) Grenzen die alte asketische Haltung der Ordensdisziplin weiterlebte“ (ibid.). Nach Carrithers war der Sangha bereits im ceylonesischen Mittelalter in den großen Hauptstadtklöstern eine Gemeinschaft, „an deren Spitze eine *de facto* bestehende Hierarchie von privilegierten Familien (herrschte), und in dem ein Zulassungsmonopol für die höchste Kaste bestand“ (ibid.). Dieser Säkularisierungsprozess des Ordens setzte sich in der Spätphase fort, und in der Verfallszeit der Kandy-Periode waren die Mönche manchmal nur noch Grundherren, da die Ordinationstradition dreimal unterbrochen worden war. Klösterliche Güter befanden sich im Besitz bestimmter Familien und wurden sogar vererbt, ein Beleg für die „geradezu skandalösen Veränderungen,...denen der Sangha infolge seiner Stellung als Grundherr ausgesetzt war.“<sup>652</sup>

Doch die von Gunawardana, Carrithers und anderen Autoren vertetene These von der juristischen, administrativen und fiskalischen Autonomie der Klöster, wonach der Sangha „ein Staat im Staate“ gewesen sei, kann allenfalls für die späte „Verfallsperiode“ angenommen werden.<sup>653</sup> Für die klassische Epoche der ceylonesischen Geschichte läßt sie sich nach Meinung des Verfassers jedoch nicht belegen.

### ***Die Regulierung der Klosterordnung durch königliche Dekrete***

„Of all the countless lithic records of Ceylon, none, I believe, has attracted so much attention as these tablets. This is due partly to the interesting account which they give of the administration and inner life of a well-endowed Buddhist monastery; but more especially to the striking position which the tablets occupy on the sacred hill so frequently visited by pilgrims

---

<sup>651</sup> o.c.: S. 153

<sup>652</sup> o.c.: S.154

<sup>653</sup> Wie Hans-Dieter Evers bermerkt, sind schon am Ende der Anurādhapura-Periode die ersten Dekadenzerscheinungen nachweisbar (Evers, "*Monastic Landlordism" in Ceylon*, a.a.O., S. 686).

and sightseers.“<sup>654</sup> Laut Wickremasinghe geben diese Edikte Mahindas IV. „ein wahres Bild eines wohl geordneten buddhistischen Klosters zu Beginn des 11. Jahrhunderts nach Christus.“<sup>655</sup> Ähnliches gilt nach diesem Autor auch für die Edikte König Kassapas V., der Anfang des 10. Jh. n.Chr. in umfangreichen Felsinschriften detaillierte Ordensregeln erließ, „to promulgate the elaborate regulations enacted by him in connexion with monastic duties and administration of temple property.“<sup>656</sup> Diese Herrscher verkündeten per Dekret eine Klosterordnung, die nicht nur ein lebendiges Bild des damaligen Klosterlebens vermittelt, sondern auch ein Netzwerk von Vorschriften und Regeln impliziert, welches die These von der juristischen, administrativen und ökonomischen Autonomie der Klöster massiv in Frage stellt. Dies soll an Hand der in den Edikten erlassenen Regulierungen in den Bereichen der Jurisdiktion, der Klosterordnung sowie der Klosterwirtschaft gezeigt werden.

### **Jurisdiktion (die gerichtliche Abhängigkeit der Klöster)**

Die Inschriften belegen, dass die Könige die inneren Angelegenheiten der Klöster bis in Einzelheiten minutiös regelten. Da es keine zentrale Autorität im ceylonesischen Sangha gab, welche die klösterliche Ordnung (Ordensregeln) hätte festlegen können, mussten die Herrscher diese aus ihren Patronagepflichten erwachsene Aufgabe selbst übernehmen. So wurde auch die Jurisdiktion der zu den Klöstern gehörenden Dörfer durch königlichen Erlass festgelegt. Aus einer Inschrift König Mahindas IV. (956-972 n.Chr.), welche die Gerichtsbarkeit von einigen *dasa-gam* genannten Dörfern reguliert,<sup>657</sup> geht hervor, dass es sich dabei offenbar um eine Gruppe von Dörfern handelt, die zu einem Kloster gehörten. Dies läßt sich aus dem Adressat des königlichen Dekrets schließen. Dort heißt es: „Touching the *dasa-gama* from amongst the endowments to the Demel-vehāra (Tamil monastery) at Kibinilam...each headman (of these villages)...shall ascertain the facts , when in any spot within this (district)

---

<sup>654</sup> M.d. Z. Wickremasinghe (EZ, Vol. I, S. 75). Gemeint sind die beiden Tafeln von Mahinda IV. in Mihintale.

<sup>655</sup> EZ, Vol. I, S. 80. Mahinda IV. wird heute ins 10. Jh. datiert.

<sup>656</sup> EZ, Vol. I, S. 42

<sup>657</sup> „The subject-matter is the administration of criminal justice in the *dasa-gama* of Kibi-nilam district in Amgam-kuliya in the Northern Quarter. As such it is an important epigraphical document. It furnishes us with some definite information concerning the Sinhalese law relating to ‚crimes and wrongs‘, *crimina* and *delicta*, and also concerning the administrative methods that must have prevailed in the Island during the tenth and eleventh centuries A. D. At the outset we are confronted with the technical term *dasa-gama*, of which the meaning is ambiguous...(EZ, Vol. I, S. 243)... *dasa-gama* may after all be nothing more than a village occupied by the serfs attached to a temple.“ (EZ, Vol. I, S. 244)

murder or robbery with violence has been committed.“<sup>658</sup> Aus dem königlichen Dekret, das an anderer Stelle analysiert wird,<sup>659</sup> geht klar hervor, dass die Jurisdiktion dieser aus Dorfvorstehern bestehenden Gerichte<sup>660</sup> von den Verfahrensregeln bis zum Strafkatalog detailliert durch Erlass (regulativen königlichen Akt) festgelegt war und den Dorfrichtern keinerlei Ermessensspielraum blieb, zumal die Einhaltung dieser Vorschriften durch königliche Kontrollbeamte regelmäßig überwacht wurde. Sollte es zutreffen – und alles spricht dafür –, dass diese *dasa-gam* Dörfer zu einem Klosterstift gehörten, dann läßt sich die These von der Autonomie der Klöster in Sachen Jurisdiktion – zumindest in dieser Epoche – nicht aufrechterhalten. Es handelte sich dabei um ein System der "delegierten (abgeleiteten) Autorität", mit welchem Dorf- und Klostergerichte Justizkompetenzen durch königliche Autorität verliehen bekamen, so dass sie im begrenzten Rahmen (meist nur in Bagatellfällen) an Hand präziser, durch Edikte festgelegter Vorschriften Recht sprechen konnten.<sup>661</sup>

Auch König Kassapa V. (914-923 n. Chr.) behielt sich bei der Verfolgung von Kapitalverbrechen („the five great offences“) die Strafjustiz in den zum Kloster gehörenden Dörfern vor, wobei Prinzen der Königsfamilie im zweijährigen Turnus die Auslieferung der Schwerverbrecher verlangen konnten. Allerdings war der Zugriff dieser königlichen Ermittler auf die Kriminellen beschränkt. In einem seiner Edikte<sup>662</sup> heißt es: „If there be any murderers (in a village), the king’s employees or officials may enter (that) village and demand them only. But no wrong shall be done to other villagers who have not abetted (the murderers). At the expiration of every two years, princes of the royal family may, in claiming the country, demand (the surrender of) perpetrators of the five great offences, but they shall not demand other offenders.“<sup>663</sup> Selbst der innere Klosterbezirk war bei der Strafverfolgung keineswegs sakrosankt und auch das Strafmaß wurde genau vorgegeben. So schützte das Klosterasyl zwar kleine Kriminelle vor Zwangsmaßnahmen und Exilierung sowie Mörder vor der Hinrichtung; aber Prozess und Verbannung der zufluchtsuchenden Mörder ins indische Exil konnte es nicht verhindern: „If there be any who, after committing murder, have taken refuge in the premises occupied by the Sangha, these (murderers) and their abettors shall be tried

---

<sup>658</sup> EZ. Vol. I, S. 249

<sup>659</sup> vgl. Kapitel *Justizadministration auf lokaler Ebene*

<sup>660</sup> Mönche besaßen danach in diesem Bereich keine richterlichen Befugnisse.

<sup>661</sup> Zum System der „abgeleiteten Autorität“ s. Kap. *Lokale Selbstverwaltung und partielle Autonomie*.

<sup>662</sup> EZ. I, S. 41ff (Tafel-Inschrift Nr. 4 von Kassapa V.).

and sentenced to be exiled to Dambdiv.<sup>664</sup> Auch Schuldner, die sich vor Steuereintreibern ins Kloster flüchteten, waren dem staatlichen Zugriff nicht entzogen: „When artificers and holders of village leases take refuge with the monks, any debts that should be recovered (from them) shall be recovered after investigation, but no other (kind of) coercion shall be employed“ (ibid.). Der staatliche Arm reichte bis ins Klosterinnere und es gab kein Entrinnen vor seinem Zugriff. Bestenfalls wurden die angewendeten Sanktionen gemildert.

Die Disziplinierung der Pächter von Klosterland stand auch nicht im freien Ermessen der Mönche. Auch hier regulierten königliche Edikte genau das Strafmaß. Bei Fehlverhalten sollte eine angemessene Strafgebühr nach dorfüblicher Tradition erhoben werden. An Stelle der festgesetzten Abgabe war Fronarbeit beim Staudammbau vorgesehen, deren Umfang genau festgelegt war: „...and in lieu of the assessed fine, they shall be made to perform tank-work by undertaking portions (of work) 16 cubits in circumference and one cubit in depth at the side of the Minā (tank). If this be not done, the assessed fine shall be levied.“<sup>665</sup>

#### *Die Mönche unterstanden nicht der staatlichen Jurisdiktion*

Allerdings muss festgehalten werden, dass der König theoretisch „keine direkten Hoheitsrechte über den Sangha ausüben (konnte), der als solcher unverletzlich war.“<sup>666</sup> Die Mönche unterstanden - anders als das Klosterpersonal - nur der geistlichen Gerichtsbarkeit und mussten erst aus dem Orden ausgeschlossen werden, bevor man sie der staatlichen Jurisdiktion unterwerfen konnte. In der Praxis hielten sich die Herrscher jedoch kaum an dieses Recht des Sangha. Trotzdem muss betont werden, dass der direkte gerichtliche Zugriff des Königs auf die Klöster in der Theorie beschränkt war, und die Bhikkhus selber von der staatlichen Gerichtsbarkeit ausgenommen waren. Doch das Klosterpersonal und die zum Kloster gehörenden Dorfbewohner und Pächter besaßen nur sehr eingeschränkten Schutz und konnten bei schweren Delikten allenfalls auf Auslieferungsaufschub an die königlichen Vollstreckungsbeamten hoffen. Die Unantastbarkeit der Mönche vor der staatlichen Justiz sicherte ihnen in der Klosterhierarchie (gegenüber dem Klosterpersonal) eine privilegierte Position und bot ein hohes Maß an persönlicher Freiheit. Im übrigen war die Kontrolle der Klosterjustiz durch den Staat für die Mönche durchaus vorteilhaft, weil sie so die lästige Pflicht der Aufrechterhaltung von Ordnung und Disziplin den staatlichen Kräften überlassen und sich ganz auf ihre

---

<sup>663</sup> EZ. I, S. 53

<sup>664</sup> EZ. I, S. 54 (Dambdiv = Indien)

<sup>665</sup> EZ. I, S. 106 (Mihintale-Inschrift von Mahina IV.)

religiösen Aufgaben konzentrieren konnten, zumal ihnen Disziplinierungsmaßnahmen wie körperliche Züchtigung vom Vinaya-Kanon ohnehin verboten waren. Doch kann angesichts dieser Situation einer Unabhängigkeit der Klöster gegenüber dem Staat nicht gesprochen werden, zu sehr waren Königtum und Sangha auch im Bereich der Justiz miteinander verflochten. Im sensiblen Bereich der Gerichtsbarkeit, dem wichtigsten Prüfstein für politische Autonomie, waren die Bhikkhus nicht Herr im eigenen Haus.

### **Ordensregeln und Klosterdisziplin (die innere Abhängigkeit)**

Auch die interne Verwaltung (Klosterordnung), sowie disziplinarische Maßnahmen bis hin zur Regulierung des Tagesablaufs der Mönche war durch königliche Dekrete genau geregelt. Zahlreiche Inschriften befassen sich mit der Regulierung dieser „inneren“ Angelegenheiten der Klöster. So erließ z.B. König Kassapa V. (914-23)<sup>667</sup> detaillierte Ordensregeln, welche nicht nur die Verwaltung von Kloster- und Tempelbesitz regulierten, sondern auch die Reinheit und Disziplin des Ordens sicherstellten.<sup>668</sup> Auch König Mahinda IV. (956-72) erließ zahlreiche Ordensregeln, die er nach „Beratung mit kompetenten Personen nach seinem Belieben“ auswählte, um sie in „seinem“ Kloster in Kraft zu setzen“: „His Majesty...selecting such of the (monastic) rules as he pleased him out of those (in force) at his own Abaya-girivehara....and establishing the same at his vihāra also.“<sup>669</sup> Bei der Betrachtung dieser Bestimmungen fällt die Sorgfalt auf, mit welcher die Ordensregeln aufgestellt wurden, um die „Reinheit“ des Ordens zu gewährleisten, „(to secure) above all the purity of the Buddhist Church.“<sup>670</sup> Die königlichen Erlasse bezogen sich nicht nur auf die Regulierung der praktischen Verwaltung (Management) der Klöster und der zu ihnen gehörenden Dörfer sowie auf den Schutz des Kloistereigentums vor äußerem (auch königlichem) Zugriff, sondern sie regelten auch die innere Klosterordnung (Ordensregeln) und betrafen somit die spezifischen, das Leben im Kloster regulierenden Angelegenheiten der Mönche, so dass von einer inneren Autonomie des Sangha keine Rede sein kann. Die von den Herrschern erlassenen Regeln waren streng und unmißverständlich. Weder wurde irgendeine Form von Korruption bei der Ver-

---

<sup>666</sup> Heinz Bechert (1966), S. 25.

<sup>667</sup> EZ. Vol. I, S. 41f (Anurādhapura: Tafel-Inschrift von Kassapa V.)

<sup>668</sup> „...the present inscription was set up in order to record the benefactions conferred on it, and to promulgate the elaborate regulations enacted by him in connexion with monastic duties and administration of temple property.“ (EZ, Vol. I, S. 42)

<sup>669</sup> EZ. I, S. 98f

waltung des Tempelbesitzes toleriert, noch Laxheit bei der Beachtung der religiösen Zeremonien, noch war es unwürdigen Mönchen erlaubt, in der Klostersgemeinschaft zu verbleiben. Auch die Voraussetzungen für die Aufnahme in den Orden - so z. B. die genaue Kenntnis bestimmter religiöser Texte und die Festlegung eines Mindestalters für den Eintritt ins Kloster - waren exakt vorgeschrieben.<sup>671</sup> „If any are to be admitted to the order they shall be those familiar with the four sections...of the *Paritta*.“<sup>672</sup> „...Neither here nor in the other *āvāsas* shall youths of tender age be received into the order.“<sup>673</sup>

### Strenge Regulierung der Klosterdisziplin durch königliche Edikte

Streng sind auch die Bestimmungen, welche das Zusammenleben der Mönche und den Ausschluss von undisziplinierten Mönchen aus dem Orden regeln: „Monks who have entered (the order) contrary to the customs and observances, and who...live not in harmony (with other monks)...shall not be lodged in the same cell.“<sup>674</sup> In der Jetavanārāma Sanskrit Inschrift werden hintereinander vierzehn Ausschlussgründe aufgelistet, welche genau festlegen, wann Mönche aus dem Kloster zu verstoßen sind.<sup>675</sup> Auch der Tagesablauf der Mönche wird vom morgendlichen Aufstehen und den Meditationszeiten bis hin zum Zähneputzen per Dekret geregelt: „The monks residing in the vihāra shall rise at the time of early dawn and shall meditate on the four protective formulas, and having finished cleansing their teeth, shall put on and cover themselves with their (yellow) robes...They shall (then) go to the ‘check-room’ of *Āt-vehara*, and exercising a spirit of benevolence and reciting *paritta* formulas shall descend (into the refectory) and receive gruel and boiled rice.“<sup>676</sup> Die Klosterdisziplin wird von den Herrschern streng reguliert. Mönche, die auf königliches Geheiß ins Exil nach Indien deportiert worden waren, sowie solche, die von den klösterlichen Pflichten entbunden wurden, dürfen nicht mehr das Kloster, von dem sie vertrieben wurden, betreten (*ibid.*). Der offenbar starken Tendenz der Mönchsoberen, das Kloster, in dem sie residierten, als ihren Privatbesitz zu betrachten und sich Teile desselben zur persönlichen Nutzung anzueignen, wurde durch verschiedene Bestimmungen entgegengewirkt. So wird die Nichteinhaltung des

---

<sup>670</sup> M.d.Z. Wickremasinghe, EZ. Vol. I, S. 42

<sup>671</sup> EZ. I, S. 52f.

<sup>672</sup> EZ. I, S. 55

<sup>673</sup> EZ. I, S. 56/57

<sup>674</sup> EZ. I, S. 56

<sup>675</sup> EZ. I, S. 7-8

buddhistischen Askesegebots der Armut per Dekret mit der Vertreibung aus dem Kloster gehandelt, z.B. durch die von Kassapa V. erlassene Vorschrift, dass Mönche, die sich unerlaubten Klosterbesitz aneignen oder Klosterangestellte für ihre persönlichen Zwecke heranziehen, aus dem Kloster verstoßen werden sollen: „Monks who have appropriated for themselves any article whatever that is inside or outside the (Kapārā) *pirivena*...shall be expelled from the cells, after due investigation has been made thereof by the nobles.“<sup>677</sup> Dem mönchischen Gebot der Besitzlosigkeit wird – insbesondere was Landbesitz anbelangt - kraft königlicher Drohung mit Klosterausschluss - besonderer Nachdruck verliehen: „The monks residing in this *vihāra* shall by no means possess the fields, orchards, &c. in any places belonging to *Ātvehera*...Monks that infringe these regulations shall not live in this *vihāra*.“<sup>678</sup> Die Verbannung aus dem Kloster droht auch Mönchen, die sich dem Handel ergeben und Tiere töten: „Those who having put on yellow (robes) commit acts inconsistent with the dress they have assumed – acts such as buying, selling, &c., taking away animal life, shall not be permitted to dwell around the mount.“<sup>679</sup> Königliche Autorität in der Gestalt der Prinzen sieht das Edikt Kassapas V. sogar bei der Schlichtung von Streitfällen bezüglich der Nahrungsaufnahme der Mönche vor: „If there be a dispute in respect of the monk’s refusal of gruel, the princes shall be sent to reconcile the monks and induce them to partake of the gruel, but no compulsion shall be exercised to make them accept it.“<sup>680</sup> Ebenso entscheidet letztlich die Autorität der Prinzen bei mönchischem Fehlverhalten und solchen Streitfällen, die vom Rat der Mönche nicht beigelegt werden können: „If the monks cannot settle it (the „tumultuous dispute“), they shall hold a conference with the princes, and, due investigation being made, shall decide (the case) and impose punishment according merit.“<sup>681</sup>

### **Autarkie statt Autonomie**

Die These von der Autonomie der Klöster (als Unabhängigkeit vom Staat) läßt sich bei näherer Betrachtung nicht aufrechterhalten. Sie beruht auf der Gleichsetzung von politischer Autonomie und wirtschaftlicher Autarkie, bzw. auf der Annahme, dass sich politische Auto-

---

<sup>676</sup> EZ. I, S. 99f

<sup>677</sup> EZ. I, S. 57

<sup>678</sup> EZ. I, S. 100/101

<sup>679</sup> EZ. I, S. 104

<sup>680</sup> EZ. I, S. 55

<sup>681</sup> EZ. I, S. 54

nomie quasi automatisch aus ökonomischer Selbständigkeit ergibt. Die großen Klöster im alten Ceylon waren sicherlich wirtschaftlich autark in dem Sinne, dass sie sich mit Hilfe der zugehörigen Dörfer und Ländereien selbst mit den lebensnotwendigen Ressourcen versorgen konnten;<sup>682</sup> aber dies bedeutete keineswegs ihre politische Unabhängigkeit vom Staat, i.e. von der Monarchie. Grundsätzlich waren die königlichen Verfügungen bezüglich der Klosterordnung keine „Rahmenrichtlinien“ mit Ausgestaltungsmöglichkeiten nach gusto der Mönche, sondern präzise Vorschriften mit Gesetzeskraft, welche die Klosterordnung und das Leben der Bhikkhus bis in alle Einzelheiten regulierten, bis hin zur Verbannung unwürdiger Mönche. Zwar beruhten die Erlasse meist auf vorhandenen Traditionen, alten Gepflogenheiten und überlieferten Geboten, und ihre Aufstellung erfolgte gewöhnlich in Absprache mit dem Sangha,<sup>683</sup> doch die offenkundige Notwendigkeit, die Ordensregeln mittels königlicher Autorität und Hilfe zu kodifizieren, in Kraft zu setzen und durchzusetzen, beweist die innere Abhängigkeit der Klöster von der Staatsmacht. Dabei ist es auch nicht so, dass die Herrscher nach Erlass der Ordensregeln den Sangha sich selbst überließen, d.h. totale Selbstverwaltung gewährten, sondern - wie aus den Dokumenten hervorgeht - sich die Oberaufsicht über den Orden vorbehielten, und dies offenbar in voller Übereinstimmung mit dem Sangha.

#### *Schutzprivileg vor Konfiskation*

In der sensiblen Frage des Klostereigentums gewährten königliche Edikte (wie die von Kassapa und Mahina IV.) Schutz vor staatlichem Zugriff und Konfiskation, ein wichtiges Privileg, das aber dennoch keine politische Unabhängigkeit im Sinne von Selbstbestimmung und Autonomie bedeutete. Dem Schutz der zum Abhayagiri- und Seygiri-Koster gehörenden Dörfer gilt die erste Bestimmung in Kassapas V. Edikt (Slab-Inschrift Nr.4), ein Zeichen, dass offenbar Übergriffe königlicher Beamter vorkamen, und der Besitz dieser Dörfer mit einer besonderer Schutzgarantie ausgestattet werden mußte: „(Touching) the villages and lands of Ätvehera appertaining to Abaya-giri-vehera and Sey-giri-vehera, as well as all the villages and lands belonging to the Vihāras attached to these same (establishments)...into none of these shall employees of the royal family enter and take away (therefrom) the farm labourers,

---

<sup>682</sup> Dies gilt offenbar nicht für die großen Klöster in Anurādhapura, denn wie die beiden chinesischen Pilger Fa Hien und Hiuen Tsiang, die Ceylon zu unterschiedlichen Zeiten besuchten, übereinstimmend berichten, wurden in der Hauptstadt täglich 6000 – 8000 Mönche in vom König eingerichteten Garküchen verköstigt (vgl. S. Parānavitana, EZ III, S. 134.).

<sup>683</sup> „The appointed masters of religious ceremonies shall act according to former customs.“ (EZ III, S. 57)

labourers, carts, oxen and buffaloes , or cut down trees and shrubs (therein);<sup>684</sup> Vorschriften wie „(Officials) shall not take away in anger gifts granted (to the Church) in full reliance on the efficacy of the Buddhist religion though with prejudice to the royal family“<sup>685</sup>, zeigen, dass Übergriffe der staatlichen Bürokratie abgewehrt werden mußten. Zwar bewahrten solche Edikte das Klostereigentum und das der zugehörigen Tempel und Dörfer vor Konfiskation, indem sie königlichen Beamten den Zugriff auf den Klosterbesitz verwehrten, sowie die Annullierung unrechtmäßig erhobener Abgaben verfügten und bei Nichtbeachtung dieser Vorschriften sogar die Entlassung der Beamten aus dem königlichen Dienst vorsahen.<sup>686</sup> Doch die Verwendung der klösterlichen Einkünfte (z. B. aus Spenden und landwirtschaftlichen Erträgen der zu den Klöstern gehörenden Dörfer) war vom König genau vorgeschrieben und stand nicht im Ermessen der Klosteroberen. So waren die von den Dörfern entrichteten Abgaben z.B. für Renovierungszwecke bestimmt: „All fines levied on the lands and villages appertaining to Ätvehara shall be expended on repairs to works in Ätvehara.“<sup>687</sup> In der auch aus anderen Gründen bedeutsamen Jētavanārāma-Inschrift Nr. 2 von Mahinda IV.<sup>688</sup> wird die Verwendung der Einkünfte aus dem Besitz des Abhayagiri-Klosters festgesetzt, manchmal auch zu Ungunsten der Mönche: „(The income of) the villages set apart for repairs (of buildings) shall not be devoted to (the provision of) food and raiment (to monks), but shall be utilized for repairs.“<sup>689</sup> Auch bei geringen Einkünften wegen knapper Ernteerträge haben die Gebäudereparaturen Vorrang vor der Versorgung der Mönche mit Bekleidung.<sup>690</sup> Den Klosterverwaltern droht bei Nichtbeachtung dieser Vorschrift die Ausweisung aus dem Kloster. Daraus wird deutlich, dass die Klosterverwaltung – versehen mit königlicher Autorität - massiven Einfluss auf die materiellen Belange der Mönche nehmen konnte, ein Indiz dafür, dass staatliche Regulierung auch die Privilegien der Bhikkhus beschneiden konnte und die Klosterhierarchie nicht allein von den Mönchen dominiert wurde. Mönchischer Privatbesitz von Klostereinrichtungen wird – ganz im Sinne der Vinayaregeln- verboten<sup>691</sup> und das Klostereigentum durch drakonische Strafen vor Zerstückelung bewahrt: „Those who have transferred

---

<sup>684</sup> EZ. I, S. 52f.

<sup>685</sup> EZ. I, S. 54

<sup>686</sup> EZ. I, S. 56

<sup>687</sup> EZ. I, S. 53

<sup>688</sup> In ihr wird das Bodhisattvatum der singhalesischen Könige postuliert. (EZ, Vol. I, S. 240)

<sup>689</sup> EZ. I, S. 239, Zeile 40-51

<sup>690</sup> EZ. I, S. 239

(lands) shall be deported...The grantors shall be deported, while the grantees shall have no proprietary right.“<sup>692</sup> Das heißt, der Staat musste das Grundeigentum der Klöster zusammenhalten und vor Veräußerung durch habgierige Mönche schützen, ein Indiz dafür, dass Landbesitz (anders als in Europa) als politische Machtbasis für die Klöster anscheinend uninteressant war. Gleichzeitig jedoch werden die Einkünfte der klösterlichen Stiftungen vor staatlichem Zugriff geschützt: „The income (from endowments) shall not be appropriated to the State.“<sup>693</sup> Wie in anderen Inschriften auch verfügt der König, dass alljährlich von den Verwaltern ein Wirtschaftsbericht bezüglich der klösterlichen Einnahmen und Ausgaben sowie aller Landtransaktionen den Mönchen der sechs *āvāsas* vorgelegt werden muss.<sup>694</sup> Sollten darüber Streitigkeiten entstehen, so ist die Staatsmacht aufgerufen, den Konflikt beizulegen, das Königtum also als letzte Instanz bei der Schlichtung von Streitfällen im Kloster: „Should any dispute arise in regard to these matters, the royal officers...shall hold session and settle the dispute“ (ibid.).

#### *Königliche Edikte regulieren Wirtschafts- und Finanzverwaltung*

Im Mihintale-Edikt König Mahindas IV. werden die klösterlichen Einnahmequellen definiert und ihre Verwendung festgelegt.<sup>695</sup> Dazu zählten Einkünfte aus Spenden, aus durch Stauseen (Tanks) bewässertem Agrarland und aus Abgaben von Dorfbewohnern (ausgenommen Klosterangestellte). Der Erlass schützt das Personal des Abhayagiri Klosters vor Ausbeutung durch übermäßigen Arbeitsdienst: „Excepting the three days ‘service by turn’ no other ‘service by turn’ such as (that at) *upōsatha* festival shall be exacted.“<sup>696</sup> Die oberen Mönche dürfen keine Dienste von Klosterdienern für persönliche Zwecke beanspruchen.<sup>697</sup> Besonders sorgfältig wird der Unterhalt des Klosterpersonals geregelt. Eine Inschrift Mahindas IV. ist ausschließlich der materiellen Sicherstellung, d.h. der Zuweisung von Pachtland und Naturalien an das zahlreiche Klosterpersonal gewidmet. Sämtliche im Klosterbezirk vorhandenen Berufsgruppen werden einzeln mit der ihnen jeweils zustehenden Entlohnung auf-

---

<sup>691</sup> „Whatever remains after repairs have been effected...shall be kept as communal property, but shall not be allowed to be appropriated by those having the handling of it.“ (Ibid.)

<sup>692</sup> EZ. I, S. 238/239

<sup>693</sup> EZ. I, S, 239

<sup>694</sup> EZ. I, S. 240

<sup>695</sup> EZ. I, S.103ff.

<sup>696</sup> EZ. I, S. 105

<sup>697</sup> EZ. I, S.103

geführt, wobei offenbar auch die niedrigsten Dienstleister nicht ausgelassen werden.<sup>698</sup> Es handelt sich eigentlich um eine umfangreiche Gehaltsliste, in welcher Dutzende von Berufsgruppen und Funktionsträger in der Klosterverwaltung wie Ärzte, Tempel- und Klosterdiener, Wärter von Heiligtümern, Handwerker, Floristen usw. aufgelistet werden, und die Höhe der ihnen zustehenden „Gehälter“ exakt beziffert wird. Am Ende der Inschrift wird der Umfang des Klosterbesitzes nochmals definiert und bekräftigt<sup>699</sup> und die ausschließliche Nutzung und Verteilung des Wassers aus dem nahegelegenen Stausee zugunsten des Klosters geregelt: „In all the places irrigated by the water of the Kanā-vāva tank, the distribution of water shall be utilized for this vihāra only,...“<sup>700</sup>

Mit Verbannung in ein fremdes Land werden Theras bedroht, welche Klosterimmobilien verpfänden oder verschenken.<sup>701</sup> Dabei wird den Bhikkhus keinerlei Ermessensspielraum gewährt. Kraft seiner Majestät befiehlt der König autoritär die strikte Einhaltung seiner Anordnungen: „By Order, these regulations were thus established and they shall be observed without transgression“ (ibid.). Um den Klosterbesitz zusammenzuhalten, wird in diesem Edikt Mahindas IV. ausdrücklich festgelegt, dass alle Übertragungen von Dörfern und Klosterland nach dem Pachtprinzip und nicht auf Eigentumsbasis getätigt werden müssen.<sup>702</sup> Klare Prioritäten setzt der König bei der Verwendung der klösterlichen Einnahmen: so werden die Einnahmen aus Spenden an Heiligtümer (Dāgobas) für Reparaturen bestimmt.<sup>703</sup> Um die Bestreitung der laufenden Kosten und Bezahlung der Klosterangestellten sicherzustellen, setzt Kassapa V. dem Expansionsdrang ambitionierter Klosteroberen mit der Verfügung Grenzen, erst alle Pflichtausgaben zu begleichen, bevor weitere Dörfer erworben werden dürfen: „Villages shall be acquired only when there is a surplus (in temple revenue) after defraying the expenses connected with temple decorations, offerings, repairs, and the wages of monk's servants.“<sup>704</sup> Bei Beschädigung oder Zerstörung von Klostereigentum durch Klosterangehörige wird von Mahinda festgelegt, wer für den Schaden aufzukommen hat: „For the purpose of compensating for whatever may be destroyed by those engaged in matters relating

---

<sup>698</sup> EZ. I, Slab B, S.107ff.

<sup>699</sup> „The roads, high-roads, the hired labourers, and the *melatsi* in all the villages and lands belonging to this vihāra shall be taken over as the sole property of this vihāra.“ (EZ, Vol. I., S.112)

<sup>700</sup> EZ. I, S.112

<sup>701</sup> EZ. I, S.113

<sup>702</sup> EZ. I, S.105

<sup>703</sup> EZ. I, S. 103

<sup>704</sup> EZ. I, S. 57

to receipts and disbursements, both inside and outside (the vihāra), security shall be taken from suitable householders...“<sup>705</sup> Als Mittel zur Kontrolle der Klosterwirtschaft wird Buchführung über Einnahmen und Ausgaben per Dekret vorgeschrieben. Am Jahresende mußte ein Wirtschaftsbericht abgefaßt und „veröffentlicht“, d.h. dem Ältestenrat der Bhikkhus vorgetragen werden: „In all these places... at the Abaya-giri-vehara...a record shall be kept (of income and expenditure, all details) having been obtained from the six monasteries and from the places belonging to the monks of the two fraternities (or chapters). This record shall be written up and read out at the end of (every) year before the assembly of senior monks.“<sup>706</sup> Die Pflicht zur Buchführung wurde den Bhikkhus vom König auferlegt, der wegen seiner Patronagetätigkeit ein hohes Interesse an einer wirtschaftlichen Haushaltsführung der Klöster hatte. Offenbar waren die Bhikkhus dem König für eine ordnungsgemäße Haushaltsführung verantwortlich. Damit wurde der Verschwendung der Ressourcen ein Riegel vorgeschoben.

Ähnliche Bestimmungen über die Registrierung von Ausgaben für Unterhalt und Renovierung von Heiligtümern wurden auch von König Mahinda IV. erlassen, der in der Mihintale-Inschrift sogar monatliche Berichterstattung verfügt und bei Zuwiderhandlung den Klosterverwaltern Bestrafung androht: „Every month the sheets of account (so deposited) shall be made public, and a (fresh) statement of accounts be prepared from them...The employees who infringe these rules shall be made to pay *ge-dand* fines and be dismissed from the service.“<sup>707</sup> Auch die Besitzrechte und der Status des Klosterpersonals (Angestellte, Klosterdiener, Pächter), das sich offenbar den Übergriffen der Mönche ausgesetzt sah, werden vom König durch klare Vorschriften gesichert und ihre Gehälter vom König festgesetzt. So waren z. B. die Pächter des Klosterlandes und deren Besitz vor dem Zugriff der Klosteroberen per Dekret geschützt. Den Klosterbeamten, die sich auf Dienstreise in den Klosterdörfern befanden, werden Beschränkungen bezüglich ihrer Zugriffsrechte auferlegt: „The leasehold fields which are held by cultivators in hereditary succession shall not be taken away...No trespass shall be committed on the gardens and thereby injustice be done...Trees and shrubs shall not be cut down.“<sup>708</sup>

---

<sup>705</sup> EZ. I, S. 101/102

<sup>706</sup> EZ. I, S. 55

<sup>707</sup> EZ. I, S.107

<sup>708</sup> EZ. I, S.105

### Die Nutzung des das Klosterland bewässernden Stausees wird vom König geregelt

Anlässlich eines Streites um die Nutzung des Wassers aus dem Tissā-Stausee, einem der ältesten Stauseen auf Sri Lanka, wird in einer Mahinda IV. zugeschriebenen Inschrift das Prozedere der Wasserversorgung im Detail geregelt.<sup>709</sup> Daraus geht hervor, dass die für die Wasserverteilung zuständigen Beamten aus der königlichen Dynastie stammten,<sup>710</sup> ein Indiz für die hohe Bedeutung, welche man dem Management der Bewässerungsanlagen beimaß und eine Bestätigung der These Wittfogels, dass die Betreuung der hydraulischen Großanlagen von den Spitzenrängen der staatlichen Bürokratie überwacht wurde. Die Inschrift regelt die technischen Einzelheiten der Wasserversorgung des Klosters - von der Einrichtung eines Verteilungsreservoirs und der Nutzung der Wasserauslaßschleusen bis hin zur bewilligten Wassermenge - und stellt die Wasserversorgung der zum Kloster gehörenden Felder sicher, indem sie Ableitung von Wasser, das dem Kloster zusteht, untersagt. Wegen der besonderen Bedeutung dieses Ediktes im Kontext dieser Arbeit seien Auszüge im Wortlaut zitiert:

„(His Majesty) heard concerning the dispute in respect of the water of the Tissā tank....gave orders to set up this slab-edict, which was indited in order that lords of royal blood who are officials of royal parks shall, without transgression, observe these [following] regulations: [Ll. 15-18] The fields around the Vihāra, in sowing extent 144 *kiri* and one *paya*, cultivated by means of this water [of the Tissā tank] shall be supplied with water [from the same tank] through the medium of a distributing tank, [the flow of water being continued] without interruption, until the top of the aqueduct-stone [pillar], set up in front of the Moholnanga royal sluice at [a depth of] 4 cubits of water, appears [above water].

[Ll. 18-20] The water thus set flowing shall be directed to the above mentioned fields around the monastery, as well as to the gold-fish park, to the nursery, to the pond in the park, and to the lotus pond.

[Ll. 21, 22] The monks shall not be made to lose by leading the..... water to Kolomb canal and [thereby] letting the water flow out.“<sup>711</sup> .....

Wer die Bewässerung regulierte, konnte auch die Art der anzubauenden Feldfrüchte per Erlass festlegen. König Mahinda verfügt: (Ll. 26-28) „By leading the water from a distributing tank to fields and gardens adjoining the Vihāra all round, *sihināti* shall be raised, but not *mungāti* grain.“<sup>712</sup> Da die zu den Klöstern gehörenden Bewässerungsreservoirs von den großen, vom Staat verwalteten Versorgungsstauseen gespeist wurden (wie hier vom Tissa- Stausee), muss auch die These von der wirtschaftlichen Autonomie der Klöster in Frage gestellt

---

<sup>709</sup> EZ. I, S. 35f (Vessagiri Inschrift Nr. 2)

<sup>710</sup> EZ. I, S. 36

<sup>711</sup> *ibid.*

<sup>712</sup> EZ. I., S. 37

werden. Zwar konnten die Klöster die auf ihrem Land errichteten Bewässerungssysteme in eigener Regie betreiben, doch waren die Klostertanks in der Trockenzone ihrerseits von der Wasserversorgung aus den großen staatlichen Stauseen abhängig. Der Staat, vertreten durch die vom Herrscher eingesetzten und oft mit ihm verwandten ranghohen Beamten, regelte in letzter Instanz die Wasserverteilung aus den „zwölf großen Stauseen“ (*dolos-maha-vā-tān*; ein in den Epigraphien wiederholt auftauchender Topos)<sup>713</sup> und entschied damit über die Ernteträge und somit über die Nahrungsmittelversorgung der Klöster. Die Abhängigkeit der Klöster von den staatlichen Behörden wird hier besonders deutlich. Laut Wittfogel kommt der Bürokratie eine Schlüsselposition im staatlichen Herrschaftsgefüge der Orientalischen Despotie zu. Sie ist die herrschende Klasse in der hydraulischen Gesellschaft. Wer das organisatorische Geflecht der hydraulischen Anlagen in seinen Händen hielt, d.h. wer die Verfügungsgewalt über die lebensnotwendigen Bewässerungssysteme besaß, besaß auch die politische Macht im Staate.<sup>714</sup> Offenbar maß Mahinda den hydraulischen Funktionen eine so hohe Bedeutung bei, dass er sie von seinen eigenen Verwandten ausführen ließ.<sup>715</sup> Doch innerhalb des von königlichen Dekreten abgesteckten Rahmens konnten die Klöster die auf ihrem Land errichteten Bewässerungssysteme in eigener Regie verwalten, was auch Zwangsmaßnahmen gegen zahlungsunwillige Bauern einschloss. So konnten die Bhikkhus die Wasserversorgung der Felder von Bauern, die die traditionellen Abgaben an die Klöster verweigerten, unterbinden<sup>716</sup> - ein hochwirksames Druckmittel, bei dessen Anwendung sich die Klosterverwaltung kaum von der staatlichen Bürokratie unterschied.<sup>717</sup>

Die in der Vessagiri-Inschrift verfügte Regulierung Mahindas IV. geschah durchaus im Interesse des Klosters, dem die nötige Wassermenge garantiert wird. Offenbar hatten sich die Mönche selber zur Schlichtung eines Streites um die Nutzung des Stauseewassers an den König gewandt. Doch eine Institution, die von staatlicher Aufsicht und (im Konfliktfall) von königlicher Fürsorge abhängt, ist weder unabhängig noch autonom. Heinz Bechert schreibt:

---

<sup>713</sup> EZ. Vol. II, S.82; EZ. Vol. IV, S. 191; EZ. Vol. V, S. 296

<sup>714</sup> THESE 3: *Hydraulische Führung bedeutet politische Führung, die Bürokratie bildet die herrschende Klasse in der Orientalischen Despotie.*

<sup>715</sup> Nach S. Paranavitana wurden die großen Stauseen von einem eigenen Ministerium verwaltet. "From these, it becomes clear that twelve of the largest...reservoirs in ancient Ceylon were considered to be of special importance and were possibly under care of a separate department of the administration" (EZ., Vol. IV, S. 191, Fn. 7).

<sup>716</sup> Vgl. Samanta-pāsādika, III, 679, (bei: Gunawardana, *Robe and Plough*, S. 58)

<sup>717</sup> R. Gombrich verweist auf die „Sophisterei“, mit der die Bhikkhus solche mit den *vinaya*- Vorschriften unvereinbare Praktiken (z.B. den Wasserverkauf) rechtfertigten (R. Gombrich, 1997, S.169).

„State officials acted to control the large-scale properties of the monasteries; the kings passed laws concerning the interpretation of the monastic rules and the organizational structure of the Sangha. Although these rules are said to have been formulated by monastic assemblies on the invitation of the kings, it is rather clear from the introductions of those texts that it was the king who finally decided on important matters, though within the framework of the established rules and traditions of the monastic order.“<sup>718</sup>

### **Zusammenfassung**

All diese in den Epigraphien dokumentierten Regulierungen bedeuten einen massiven staatlichen Eingriff in die Klosterverwaltung, die Klosterwirtschaft und die Ordensdisziplin. Denn die Klöster waren nicht nur Orte der Meditation, sondern Wirtschaftskörper mit einer streng eingeteilten Rangordnung. Ein Netzwerk von Verfügungen, Vorschriften und Anordnungen überzog den Sangha und verhinderte jegliche Autonomie (die auch gar nicht angestrebt wurde).<sup>719</sup> Weder stand den Mönchen die freie Verfügung über Klostereigentum (insbesondere Klosterland) und Einkünfte zu, noch hatten sie Spielraum bei der Erhebung von Abgaben und Diensten beim Klosterpersonal und dessen Arbeitseinsatz. Doch eine Institution, die nicht souverän über ihren Besitz verfügen kann, kann nicht autonom genannt werden. Selbst Geldgeschenke an den Sangha waren mit peniblen Auflagen verbunden. Anlässlich einer Schenkung von Gold durch König Dappula IV. (924-35) wird das Kloster genau instruiert, wem das Gold zugute kommen soll und zu welchem Zweck es zu verwenden sei.<sup>720</sup> Mochten auch die per Dekret verfügten Immunitätsprivilegien und Eigentums Garantien einen beträchtlichen Schutz nach außen darstellen, so belegen die Inschriften dennoch, dass auch im Wirtschaftsbereich eine Bevormundung der Klöster durch den Staat stattfand und kein Freiraum für Selbstbestimmung vorhanden war. Die politische Abhängigkeit des Sangha vom Königtum erwuchs aus seiner ökonomischen, administrativen und juristischen Abhängigkeit. Doch innerhalb des von königlichen Dekreten penibel regulierten Rahmens und ausgestattet mit di-

---

<sup>718</sup> Heinz Bechert, *Sangha, State, Society, „Nation“: Persistence of Traditions in „Post-Traditional“ Buddhist Societies* in „Daedalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences“, (Winter 1973), S. 87.

<sup>719</sup> Der von europäischen Vorbildern (Papsttum, kath. Kirche) abgeleitete Begriff „Autonomie“ ist für die Beschreibung des theravādbuddhistischen Sangha grundsätzlich inadäquat.

<sup>720</sup> EZ, Vol. I, Vessagiri-Inschrift Nr. 2, S. 28

versen Privilegien (z.B. die Befreiung von Wassersteuern)<sup>721</sup> konnten sich die Klöster weitgehend in eigener Regie verwalten. Man kann hier von *Teilautonomie* oder *partieller Selbstverwaltung* sprechen, was mit Wittfogels These von der partiellen Gruppenautonomie in hydraulischen Gesellschaften konform geht (These 20). Danach verzichtet der hydraulische Staat aus Kostengründen auf eine totale Kontrolle aller gesellschaftlichen Sektoren. Er etabliert ein System der „abgeleiteten Autorität“, d. h. er delegiert z.B. juristische Kompetenzen an gesellschaftliche Korporationen wie Dorf- und Klostergerichte, die jedoch an präzise Gesetzesvorschriften gebunden sind.

Laut Vinayaregeln ist den Mönchen Geldbesitz verboten. Deshalb übernahmen Laienbeamte die Verwaltung des weltlichen Klosterbesitzes, so dass sich kein Staat im Staate herausbilden konnte. Heinz Bechert schreibt dazu:

„In dieser Struktur erhält der König nicht bloß das Recht, sondern sogar die Pflicht, Ordensreformen durchzuführen und die Hierarchie zu stützen. Laienbeamten übernehmen die Verwaltung des weltlichen Besitzes der Klöster, da ja den Mönchen nach den Regeln des Vinaya der Geldbesitz verwehrt ist. Damit wird der klösterliche Grundbesitz trotz seiner Größe nicht zum Staat im Staate, und dem Orden fehlen die materiellen Grundlagen für eine vom Staat unkontrollierte politische oder auch nur wirtschaftspolitische Tätigkeit. Die Eingliederung des Sangha (Ordens) in den Staatsverband brachte für diesen daher nicht nur Sicherheit, sondern auch den Verzicht auf potentielle Macht mit sich. Es wird auch deutlich, warum ein Interesse des Staates daran bestand, die strenge orthodoxe Richtung innerhalb des Buddhismus zu unterstützen, also die Richtung, die das alte Verbot des Geldbesitzes für die Mönche wenigstens in der Theorie aufrechterhielt.“<sup>722</sup>

Die Verflechtung des Buddhismus mit dem Staat war so umfassend, dass der *Sāsana* nach W. Rahula wegen der besonderen Verantwortung des Staates für den Orden sogar als eine Regierungsabteilung (Ministerium) in den Staat integriert war: „In fact the *Sāsana* constituted a fully-fledged state department. Safeguarding the purity and well-being of the *Sāsana* and maintaining the Sangha and the monasteries were duties incumbent mainly on the state, although private individuals and the public collectively established and maintained *aramas* on a smaller scale. There were full and permanent staffs paid by the state to look after the busi-

---

<sup>721</sup> EZ, Vol. I, S. 170 (Īrippiniyā-Inschrift von Udaya II.). *Diya-bedum* (B, II. 9-10; wörtlich "Wasser-Verteilung") wird von Wickremasinghe zögernd ("seems to be", "probably") als "Wassersteuer" interpretiert (Fußnote 1). Doch diese Übersetzung ist laut Kontext zweifelhaft. Der Ausdruck bezeichnet nach Meinung des Verf. eher Wasserrechte, die dem Klosterdorf Posonavulla vom Mahā-Mandala (Staatsrat) als Kompensation für die Konstruktion eines Staudamms gewährt wurden und die mit diesem Dekret bekräftigt und festgeschrieben werden.

<sup>722</sup> Heinz Bechert, *Einige Fragen der Religionssoziologie und Struktur des südasiatischen Buddhismus*, (1968), a.a.O., S. 262

ness of the larger monasteries such as Mihintale and Abhayagiri. These were governed by rules and regulations laid down by the king with the approval of the Sangha.<sup>723</sup> Diese Einschätzung Rahulas, die auch durch vorliegende Analyse der Epigraphien bestätigt wird, steht im klaren Widerspruch zu Gunawardanas These von der „feudalistischen“ Autonomie des Sangha im singhalesischen Reich.<sup>724</sup>

Infolge der Verflechtung von Religion und Staat im singhalesischen Königreich, in welchem der Buddhismus den Status einer „Staatsreligion“ innehatte, war eine klare Grenzziehung zwischen dem staatlichen und dem religiösen Bereich ausgeschlossen und eine „dualistische“ Abtrennung des religiösen Sektors im Sinne einer autonomen Kirche ohnehin undenkbar. Angesichts einer bis ins 12. Jh. fehlenden zentralen Autorität des ceylonesischen Sangha und der stattlichen Größe vieler Klöster mit Hunderten, manchmal Tausenden von Bewohnern (Mönche + Personal), war eine die Klosterordnung regulierende höhere Instanz zwingend erforderlich. Doch die mit der Verkündung der Edikte verbundene Sorge der Herrscher galt vor allem der Reinheit des Ordens, d.h. der Wahrung der Klosterdisziplin (Einhaltung der Vinaya-Regeln), sowie der Sicherstellung des Klosterbetriebes und somit letztlich der Ermöglichung eines mönchischen Lebens im Sinne der buddhistischen Lehre. Die Könige hatten in Anbetracht der wichtigen gesellschaftlichen Rolle des Sangha ein hohes Interesse an „funktionierenden“ Klöstern, zumal sie es in der Aśoka-Nachfolge als ihre vornehmste Pflicht ansahen, ihren Patronagepflichten nachzukommen, aber auch - falls notwendig - Sāsana-Reformen durchzuführen. Hinzu kommt noch ein anderer Aspekt, auf den Heinz Bechert hingewiesen hat. Wenn der Staat den Buddhismus förderte, dann nur unter der Bedingung, dass der Orden sich der Politik fernhielt und nicht in Konkurrenz zur staatlichen Macht trat. Die Könige hatten deshalb ein Interesse an der Einhaltung der Vinayaregeln, weil sie den Bhikkhus die Einmischung in die Politik untersagten: „Die Könige konnten nur dann ein Interesse an der Förderung und an der Reform des Therāvada-Ordens haben, wenn sie damit rechnen konnten, diesen auch in ihren Staatsverband so integrieren zu können, daß er keine Gefahr für ihre Herrschaft darstellte.“<sup>725</sup>

---

<sup>723</sup> Walpola Rahula, (1956), S. 72

<sup>724</sup> Dies gilt insbesondere für die „klassische“ Epoche der Anurādhapura- und Polonnaruva-Periode (bis ca. 1250). Die spätere „Verfallszeit“ war nicht Gegenstand dieser Untersuchung.

<sup>725</sup> Heinz Bechert, *Einige Fragen der Religionssoziologie und Struktur des südasiatischen Buddhismus*, (1968), a.a.O., S. 262

***Wittfogels Ansatz ist für die Beschreibung buddhistischer Monarchien inadäquat.***

Wittfogel schreibt: „Ein Gesetz kann entweder einseitig von der Regierung auferlegt werden (*lex data*); oder es kann vom Staate im Einvernehmen mit unabhängigen gesellschaftlichen Kräften vereinbart werden (*lex rogata*)....Der Ausdruck *constitutiones* bezeichnete ursprünglich Edikte...,die in einseitiger und autokratischer Weise von den römischen Kaisern erlassen wurden“ (OD, S. 142)...es steht dem absolutistischen Regime frei, seine Normen jederzeit zu ändern; und die Geschichte der hydraulischen Kulturen beweist, daß in der Tat periodisch neue Gesetze und Kodizes erlassen wurden“ (OD, S.143). In der Tat wurden auch im mittelalterlichen Sri Lanka „periodisch neue Gesetze und Kodizes erlassen“. Es erhebt sich nun die Frage: waren die vom König verfügten Klosterverfassungen aufgezwungene Diktate oder geschahen sie in Übereinstimmung mit dem Sangha? Handelte es sich um oktroyierte Erlasse oder waren es mit den Bhikkhus einvernehmlich vereinbarte Regelungen? Es gibt in den Inschriften zahlreiche Hinweise, dass die Könige erst nach Beratung mit den Mönchen ihre Regulierungen verfügten. Im Mihintale-Edikt Mahindas IV., in welchem er eine Reihe von Klosterregeln minutiös festlegt, heißt es: „(At his assembly, His Majesty) *conferred with competent persons* as to the expediency of selecting such of the (monastic) rules *as pleased him* out of those (in force) at his own Abaya-giri-vehāra...“<sup>726</sup> Mit „competent persons“ sind vermutlich Mönche gemeint, wenn auch nicht völlig auszuschließen ist, dass damit auch Klosterverwalter oder königliche Klosterbeamte gemeint sein könnten. Andere Erlasse ergehen „in accordance with former customs“<sup>727</sup> oder „according to ancient usage.“<sup>728</sup> König Mahinda IV. verfügt, dass Mönche zur Abhaltung religiöser Zeremonien „in accordance with the Buddhist code“ eingeladen werden sollen.<sup>729</sup> Selbst der despotische Parākramabāhu I. versicherte sich bei seiner Sāsana-Reform der Dienste der Udumbara-giri Bhikkhus unter der Führung von Thera Mahākassapa, wobei er sich auf das Vorbild Aśokas berief, der seine Ordensreinigung mit Hilfe von Thera Moggaliputta Tissa betrieben hatte.<sup>730</sup> Die Herrscher legten also Wert darauf, ihre Edikte in Übereinstimmung mit dem Sangha und gemäß bestehender Traditionen zu erlassen. Die in den Edikten dekretierten Regelungen waren demnach keine vom König aufgezwungenen Diktate, sondern sie erfolgten (normalerweise) im Einvernehmen mit

---

<sup>726</sup> EZ, Vol. I, S. 98 (Slab A Mihintale Tablet; Hervorhebung vom Verf.)

<sup>727</sup> EZ, Vol. I, S. 120

<sup>728</sup> EZ, Vol. I, S. 239

<sup>729</sup> EZ, Vol. I, S. 238

<sup>730</sup> EZ. Vol. II, S. 274 (l. 9-18)

dem Orden (bzw. bestimmter Fraktionen desselben) und dienten der Erneuerung und Kodifizierung seit langem überlieferter Ordensregeln, die insbesondere bei Klosterneugründungen oder bei Ordensreinigungen erlassen wurden. Doch letztlich entschied der Herrscher in wichtigen Angelegenheiten. Dazu Heinz Bechert: „The relations between Sangha and the state were more and more formalized. State officials acted to control the large-scale properties of the monasteries; the kings passed laws concerning the interpretation of the monastic rules and the organizational structure of the Sangha. Although these rules are said to have been formulated by monastic assemblies on the invitation of the kings, it is rather clear from the introductions of those texts that it was the king who finally decided on important matters, though within the framework of the established rules and traditions of the monastic order.“<sup>731</sup>

Es wird deutlich, dass Wittfogels utilitaristischer Ansatz mit seinen zweckrationalen Analysekategorien zur Beschreibung des Verhältnisses Religion - Königtum im theravādabuddhistischen Kulturraum inadäquat ist. Weder konnten die Könige den Buddhismus für ihre Zwecke beliebig instrumentalisieren, noch den Orden ihrem Diktat unterwerfen. Weder wurden die Regelungen dem Sangha einseitig als Willkürakt eines autoritären Despoten „von oben herab auferlegt“ (OD, S. 143), noch handelte es sich bei der Festlegung der Ordensregeln um freie Vereinbarungen mit einer „unabhängigen gesellschaftlichen Kraft“ (die der Sangha nicht war) oder um ein vertragsähnliches Abkommen unter gleichrangigen Partnern. Dagegen war es so, dass der König nach Beratung mit kompetenten Bhikkhus und in Übereinstimmung mit vorhandenen Traditionen die Ordensregeln formulierte, um sie dann in durchaus „autokratischer Weise“ („as him pleased“) kraft seiner herrscherlichen Gewalt zu erlassen. Die Aufgabe der buddhistischen Herrscher war es, bei Disziplinverfall nach dem Vorbild Aśokas Ordensreinigungen durchzuführen und die Einhaltung der Vinaya-Regeln<sup>732</sup> durch Kodifizierung und regulative Akte sicherzustellen. Dieses „System der periodischen

---

<sup>731</sup> Heinz Bechert, *Sangha, State, Society, „Nation“: Persistence of Traditions in „Post-Traditional“ Buddhist Societies*, (1973), a.a.O. S. 87

<sup>732</sup> Die tradierten Ordensregeln gehen auf Buddha selbst zurück, der formale Vorschriften erlassen hat, um das Verhalten der Mönche in der Klostersgemeinschaft, aber auch gegenüber den Laien zu regeln. Die im Vinaya-Kanon gesammelten Regeln bestehen aus zwei Hauptteilen. Der erste enthält die Verbote, die ca. 220 Bestimmungen als verbindliche Verhaltensregeln umfassen, darunter auch den ethischen Verhaltenskodex. Der zweite enthält die verfahrensrechtlichen Vorschriften, welche z. B. regeln, in welcher Weise Mönche in den Orden aufgenommen werden. Nach der Überlieferung soll Buddha diese Mönchsregeln selbst formuliert haben.

Ordensreinigungen<sup>733</sup> war ein starkes Machtinstrument in den Händen der Monarchen, mit dem sie den Orden disziplinieren und den Sangha-Besitz kontrollieren konnten. Dies und die Spaltung des Ordens in verschiedene Nikāyas sicherte dem Herrscher die politische Dominanz über den Sangha.

Die königlichen Regulierungen geschahen also durchaus im Einklang mit dem Sangha und im Interesse der Mönche, denn die penible Festlegung von Rechten und Pflichten der Bhikkhus und des Klosterpersonals schuf erst die organisatorischen und materiellen Voraussetzungen für die Befolgung der Lehre Buddhas. Entlastet von körperlicher Arbeit und weitgehend freigestellt von Verwaltungstätigkeiten, konnten sich die Mönche und Nonnen ihrer ureigensten Aufgabe, der religiösen Meditation, widmen. Die de facto Kontrolle des Staates über den Sangha in der Anuradhapura-Periode wurde in der Polonnaruva-Zeit durch Parākramabāhus I. Ordensreform zu einer „formellen Staatskontrolle über den Sangha“<sup>734</sup> ausgebaut, indem er eine zentrale Autoritätsstruktur für den nationalen Sangha einführte. Damit erreichte die Staatsaufsicht über den Orden ihren Höhepunkt. Die von ceylonesischen Herrschern wiederholt durchgeführten *katikāvatas*, d.h. königliche Erlasse über die Mönchszucht, hatten die Kraft von Vinaya-Vorschriften und erzwangen die nötige Disziplin. Die Aufsicht der Monarchen im Bereich der Jurisdiktion, der Klosterverwaltung und der Klosterwirtschaft war gleichsam die Kehrseite der von den Herrschern gewährten Patronage, die sich als Kompensation für den gewährten Schutz und die materielle Förderung die Oberaufsicht über den Orden vorbehielten.

---

<sup>733</sup> Ordenssäuberungen dienten nach Ansicht einiger Autoren besonders in Birma der Beschneidung von Sangha-Besitz. Dies wird neuerdings in Frage gestellt (Vgl. T. Frasch, (1996) S.241f).

<sup>734</sup> Richard. Gombrich, *Der Theravāda-Buddhismus*, Stuttgart 1997, S. 164

## 16 DIE FEUDALISMUSHYPOTHESE: AUTARKIE, ABER KEINE AUTONOMIE

Wie stand es um die politische Macht des Sangha in der alten ceylonesischen Gesellschaft? Handelte es sich bei der komplexen Klosterkultur um feudale Herrschaftsstrukturen im eigentlichen Sinne, d.h. waren die Ordensoberen mächtige, autonome Feudalherren („Kirchenfürsten“), die sich dem königlichen Willen nach Belieben entziehen konnten? Verlieh das System der monastischen Grundherrschaft den Bhikkhus genügend reale politische Macht, um der Herrschergewalt Paroli zu bieten oder bei Interessenkonflikten sogar Widerstand zu leisten? Obige Befunde stellen die Auffassung vom Sangha als eigenständige politische Kraft massiv in Frage. Doch um eine endgültige Antwort zu finden, muss die von einigen Autoren vertretene Feudalismus-Hypothese näher beleuchtet werden. Dazu bedarf es zunächst einer Klärung des Begriffes „Feudalismus“, eines vielschichtigen Begriffs, dem je nach politischer oder wissenschaftstheoretischer Position unterschiedliche Kategorien zu Grunde liegen, und der deshalb für unterschiedliche Definitionen und Interpretationen Anlass gibt. Überdies ist das Wort *Feudalismus* ideologisch belastet, weil es ein zentraler Begriff des Marxismus geworden ist.

Sowohl E.R. Leach als auch R.A.L.H. Gunawardana glauben im alten Sri Lanka feudalistische Elemente ausmachen zu können und erklären es zu einer multizentrischen „feudalen Gesellschaftsordnung“.<sup>735</sup> Sie versuchen nachzuweisen, dass sich wegen der angeblichen feudalen Struktur der ceylonesischen Gesellschaft, die sich insbesondere mit der Grundherrschaft des Sangha belegen lasse, Wittfogels These vom bürokratischen Zentralismus für die hydraulische Gesellschaft<sup>736</sup> Sri Lankas nicht zutrefte und somit als widerlegt gelten könne. Es wird eine „Segmentierung“ und „Feudalisierung“ der ceylonesischen Gesellschaft (Sangha-Grundherrschaft, *monastic landlordism*, Kastenfeudalismus) behauptet, welche einer zentralistisch-autokratischen Herrschaftsstruktur grundsätzlich widerspreche. Gunawardana schreibt, dass die Klöster durch ihre Immunitätsprivilegien in ihren Besitzrechten so gestärkt wurden, dass damit „ein feudales Element in das politische System Sri Lankas eingeführt

---

<sup>735</sup> E.R. Leach, *Hydraulic Society In Ceylon*, in „Past and Present“, Nr. 15 (April 1959), S. 16f, und R.A.L.H. Gunawardana, *Irrigation and Hydraulic Society in Early Medieval Ceylon*, in „Past and Present“ 53, (1971)

<sup>736</sup> Beide Autoren gebrauchen den von Wittfogel geprägten Begriff der <hydraulischen Gesellschaft> für das alte Sri Lanka.

worden sei:<sup>737</sup> Während Wittfogel die hydraulische Gesellschaft und den polyzentrischen Feudalismus als kontradiktorische sozio- politischen Modelle ansah, betrachtete sie Leach als miteinander vereinbar, was er an Hand des präkolonialen Ceylon zu belegen versuchte, welches den Typus eines „Bewässerungsfeudalismus“ („*hydraulic oriental feudalism, irrigation based feudalism*“, Leach, 1959, S. 16/17), bzw. „Kastenfeudalismus“ mit „zellulärer Struktur“ darstelle (op.cit. S. 20 u. 24). Hatte Leach noch angenommen, dass im alten Sri Lanka hydraulisch-despotische und feudalistische Strukturen parallel nebeneinander existierten, so weist dies Gunawardana zurück und glaubt nur noch feudale Strukturen erkennen zu können. Auf die besondere Rolle der Klöster in diesem angeblichen Feudalisierungsprozess hinweisend führt er aus:

„The development of the monastery as a focus for accumulation of property as well as for the concentration of administrative authority was responsible in large measure for the introduction of feudal elements into the social structure of early medieval Ceylon...Leach was right in hypothesizing „the mutual compatibility hydraulic agriculture and ‚feudalism‘“ but mistaken in suggesting that „hydraulic based despotism“ and „decentralized feudalism“ existed parallelly in early Ceylon. His assumptions on the nature of kingship in Ceylon were based on Robert Knox's prejudiced account of the Kandyan king.“<sup>738</sup>

Doch die Konstatierung „feudaler Elemente“ in der ceylonesischen Gesellschaftsordnung beruht sowohl auf einer Verkennung des wittfogelschen Feudalismuskonzepts, als auch auf einem mißverstandenen, bzw. verkürzten Feudalismusbegriff schlechthin. Dieser verkürzte Feudalismusbegriff zeigt sich z.B. bei E. R. Leach, der - die machtpolitischen Implikationen beider Systeme ignorierend - den polyzentrischen Feudalismus und die monokratische hydraulische Despotie für kompatibel hielt.<sup>739</sup> Wittfogel dagegen verwendet *feudale Gesellschaft* und *hydraulische Gesellschaft* als konträre, sich gegenseitig ausschließende Konzepte. Der monistische hydraulische Despotismus und der dezentralisierte Feudalismus verkörpern für Wittfogel polar entgegengesetzte Gesellschaftsordnungen und politische Systeme, d.h. absolute Gegentypen, die im unversöhnlichen Widerspruch stehen. Sich an Max Weber an-

---

<sup>737</sup> R.A.L.H. Gunawardana, *Irrigation and Hydraulic Society in Early Medieval Ceylon*, in „Past and Present“ 53, (1971), S. 23 (übers.v.Verf.)

<sup>738</sup> op.cit: S.26

lehnend, der bereits zwischen „echtem“ Lehensfeudalismus und „pseudo“ Pfründenfeudalismus unterschied, orientiert sich Wittfogels Feudalismusbegriff am europäischen Feudalismus, wie er z. B. von Marc Bloch beschrieben wurde<sup>740</sup>, d.h. an den Strukturen des in West- und Mitteleuropa entstandenen Feudalsystems, einer durch Lehnswesen und Vasallentum geprägten Gesellschaftsordnung, die Wittfogel als ein polyzentrisches System mit zentrifugalen, die Staatsmacht schwächenden Elementen definiert, welches im diametralen Gegensatz zum zentralistischen, staatsbürokratischen System der Hydraulischen Despotie steht.

Sein Feudalismuskonzept zeichnet sich durch einige spezifische Charakteristika aus. Nach Wittfogel handelt es sich beim *Feudalismus* um „eine dezentralisierte Gesellschaft“ (OD. S. 86), in welcher „nichtstaatliche Kräfte“ wie „Geschlechterverbände, ...Vertreter autonomer religiöser Organisationen,... selbständige Führer militärischer Einheiten,... Herren feudaler Kampfverbände und Besitzer verschiedener Arten von Eigentum“ (OD. S.79) sozialen und politischen Einfluss ausüben können. Er schreibt: „Für ein feudales Regime ist das vertragliche Verhältnis wesentlich; es kennzeichnet den Kern der feudalen Ordnung“ (OD, S. 389). In den feudalen Gesellschaften des Westens konnte der landbesitzende Adel seine Privilegien (z.B. das Primogeniturrecht) „vor allem deshalb durchsetzen, weil er bewaffnet und auf nationaler Stufe politisch organisiert war“ (OD, S. 123). Dabei war „die Stellung des Lehns herrn wenig mehr als die eines Ersten unter Gleichen...“ (OD, S. 92). „Im Gegensatz...zu den feudalen Herren, deren anerkanntes Haupt der Erste unter Gleichen in einer stark dezentralisierten Ordnung war, betrachteten die Männer des hydraulischen Apparatsstaates ihren Herrscher als den obersten Führer, der stets und bedingungslos über ihre Stellung und ihre Aufgaben entschied“ (OD, S. 452). Anders als „im... feudalen Europa, wo die Mehrzahl der militärischen Führer (die feudalen Herren) nur lose und vertragsmäßig mit ihren Souveränen verbunden waren,“ (OD. S. 141) war das Verhältnis der hydraulischen Magnaten zu ihrem Herrscher durch strikte Subordination und Unterwerfung gekennzeichnet. Wittfogel: „Für ein feu-

---

<sup>739</sup> „...although the traditional reputation of Sinhalese monarchs corresponds to the pure stereotype of the Oriental Despot, nevertheless the actual Sinhalese social system was not far removed from European feudalism...Whereas Wittfogel implies that hydraulic society and feudalism are mutually inconsistent polar types of political structure, my own view is the exact opposite. I suggest that it is the mutual compatibility of hydraulic agriculture and „feudalism“ which may help to explain the political success of many early experiments in hydraulic civilisation.“ (E.R. Leach, *Hydraulic Society In Ceylon*, in „Past and Present“, Nr. 15 (April 1959), S. 17)

<sup>740</sup> Marc Bloch, (1937), *Feudalism: European*, in „Encyclopaedia of the Social Sciences“ (hrsg. v. Edwin R.A. Seligman und Alvin Johnson, 15 Bde., New York 1937). Bd. V, S. 203-210 und *La Societe Feodale* (Paris 1949)

dales Regime ist das vertragliche Verhältnis wesentlich; es kennzeichnet den Kern der feudalen Ordnung. Unter einer hydraulischen Despotie kennzeichnen Beziehungen totaler Unterwerfung den Kern des bürokratischen Systems, und sie überwiegen auch in den horizontalen Erweiterungen. Nur in der Beziehung zu locker untergeordneten Randgebieten erscheinen vertragsartige (quasifeudale) Züge“ (OD: 389). Nach Wittfogel sind vier Elemente für den Feudalismus unverzichtbar:

1. das freie Vasallentum: Die Vasallen begeben sich freiwillig in den Dienst eines Lehnsherrn; dieser ist *primus inter pares*.
2. das Vertragsverhältnis von Lehnsherr und Vasall (bei Vertrags- und Rechtsgleichheit der Partner)
3. die militärische Macht der Vasallen
4. die politische Organisationsfähigkeit der Vasallen auf nationaler Stufe.

Wittfogels Feudalismuskonzept steht voll im Einklang mit dem in den Geschichts- und Sozialwissenschaften allgemein akzeptierten Feudalismusbegriff, allerdings „ein infolge seiner verschiedenartigen wissenschaftlichen und ideologischen Ableitung komplexer und unbestimmter Begriff.“<sup>741</sup> In der marxistischen Ideologie des Historismus ist der Feudalismus lediglich ein Durchgangsstadium zum Kapitalismus in einem monolinear verlaufenden historischen Evolutionsprozess. Karl Marx reduzierte den Feudalismus dabei auf seine ökonomische Komponente. Wittfogel folgt ihm darin nicht, sondern betont dagegen die politischen Implikationen des polyzentrischen Feudalismus und sieht in ihm einen eigenständigen Gesellschaftstypus, ein Gegenmodell zum einzentrigen hydraulischen Despotismus. Trotz seiner Komplexität läßt sich der Feudalismusbegriff an diesen vier von Wittfogel hervorgehobenen Charakteristika festmachen, so dass Beliebigkeit bei seiner Definition nicht aufkommen kann. Wittfogels Charakterisierung des königlichen Lehnsherrn als „Erster unter Gleichen“ spielt allerdings den Statusunterschied zwischen König und Kronvasall in der hierarchisch geordneten Lehnspyramide des europäischen Mittelalters herunter, ein Unterschied, welcher jedoch durch die Rechts- und Vertragsgleichheit der Partner entscheidend gemildert wurde. Nach allgemeiner Übereinkunft (d.h. „klassischer“ Definition) ist der Feudalismus „eine Form der sozialen, wirtschaftlichen und politischen Ordnung, in der eine adlige Oberschicht

---

<sup>741</sup> Meyers Großes Universallexikon, Bd.5, Wien/Zürich 1982

vom Herrscher lehnsrechtlich mit Grundherrschaft sowie politischen und gesellschaftlichen Vorrechten ausgestattet wird....Durch die feudale Grundherrschaft erlangte...die Oberschicht die volle Überlegenheit über die anderen Schichten...<sup>742</sup> Der Begriff *Feudalismus* bezeichnet „ein gesellschaftliches, politisches und wirtschaftliches System, das in unterschiedlicher dinglicher und persönlicher (Treueverhältnis) lehnsrechtlicher Bindung auf der Ausstattung des Adels als herrschende Schicht mit Landbesitz und damit verbundenen politischen, militärischen und gerichtshoheitlichen Vorrechten beruht.“<sup>743</sup> Es handelt sich beim Feudalismus also „um eine Herrschaftsform der adligen Grundherren, d.h. einer sich auf Grundbesitz stützenden, mit politischen, militärischen und Verwaltungsvorrechten ausgestatteten Oberschicht,“<sup>744</sup> welche durch ihr politisches und militärisches Gewicht dem Entstehen eines zentralisierten Staates, verkörpert in der Person eines autokratischen Herrschers, entgegenwirkt.

*Vasallentum und Vertragsverhältnis sind unabdingbar für den Feudalismusbegriff*

Zum „klassischen“ Feudalismusbegriff<sup>745</sup> gehört unabdingbar das Vasallentum als persönliche Beziehung (Treueid und Gefolgschaftsverhältnis) zwischen freiem Vasallen und Lehnsherrn mit vertragsähnlichem Charakter dergestalt, dass der Vasall dem Lehnsherrn seine militärischen Dienste zur Verfügung stellt und als Gegenleistung Land als Lehen erhält. Entscheidend – so Wittfogel - ist dabei der Vertragscharakter dieses Verhältnisses, in welchem auf der Basis der Gegenseitigkeit die Rechte und Pflichten der Vertragspartner genau festgelegt sind. Dieses für den europäischen Feudalismus typische Vertragsverhältnis beruht auf der prinzipiellen Rechtsgleichheit der Vertragspartner und signalisiert eine Machtbalance der Beteiligten. Der Vasall hatte das Recht, einen schlechten Lehnsherrn zu verlassen und sich in den Dienst eines anderen, von ihm erwählten Herrn zu begeben. Dabei erfüllen die Vasallen ihre Pflichten, seien sie militärischer oder ziviler Natur, nicht zugunsten eines abstrakten Staatsbegriffs oder einer Verfassung, sondern aufgrund freiwillig akzeptierter Bindung und persönlicher Loyalität zu ihrem Lehnsherrn, der sie dafür mit einem erblichen Lehen ent-

---

<sup>742</sup> *Brockhaus Enzyklopädie*, Bd. 7, Leipzig/Mannheim, 20.Aufl. 1997

<sup>743</sup> *Meyers Großes Universallexikon*, Bd. 5, Wien/Zürich 1982

<sup>744</sup> *Die große Bertelsmann Lexikothek*, Bd. 5, Gütersloh 1990

<sup>745</sup> Der im Abendland entstandene Begriff „Feudalismus“ wird von einigen Autoren auch auf indische Verhältnisse angewandt, was jedoch umstritten ist. So haben Harban Mukhia (1985) und B.D. Chattopadhyaya (1986) das Feudalismuskonzept für Indien massiv in Frage gestellt. Ebenso Burton Stein, der darauf hinweist, dass das für den europäischen Feudalismus konstitutive Element des Vasallentums (mit Vasallenpflicht und Treueid) im indischen Bereich fehlt. (vgl. B. Stein, *Peasant State and Society in Medieval South India*, New Delhi 1980; ders.: *The Segmentary State: Interim Reflections*, 1991, a.a.O., S. 222f)

schädigt. „In such a society those who fulfill official duties, whether civil or military, do so not for the sake of an abstract notion of „the State“ or of public service but because of personal and freely accepted links with their overlord, finding their remuneration in fiefs which they hold hereditarily (this is especially the case with military functions, an upper layer of professional soldiers and a martial outlook being conspicuous feudal traits).“<sup>746</sup> Von besonderer Bedeutung ist dabei die historische Entwicklung des Lehens von einer Pfründe auf Lebenszeit zu einem erblichen Lehen, d.h. vererbbarem Landeigentum, wodurch die fragmentierende, d.h. den Staatszentrismus schwächende Wirkung des Feudalismus entscheidend gestärkt wurden. „Royal power declined and local dynasties of vassalitic dignitaries became in fact independent and started to build up small territorial states for themselves.“<sup>747</sup> Von zentraler Bedeutung für das Vasallentum war der Huldigungsakt der „Mannschaft“ oder „Gefolgschaft“, wobei ein Mann sich vor dem auserwählten Herrn niederkniete, beide sich die Hände reichten und sich als Zeichen der Eintracht und Freundschaft auf den Mund küßten.<sup>748</sup> „In its classic form vassalage was a personal bond between two men, and lasted only during their life-time. While asymmetrical and hierarchical, it was a reciprocal and bilateral accord, and therefore conditional; so that the vassal had the right to abandon a bad lord.“<sup>749</sup>

#### *Schwächung der Zentralgewalt als politische Folge des Militärfeudalismus*

Der Feudalismus führt zwangsläufig zu einer Zersplitterung und Dezentralisierung der staatlichen Autorität: „The idea then is accepted that various public functions are linked with the fief rather than with the person who holds it, so that public authority becomes fragmented and decentralized“ (*Encyclopaedia Britannica*, Vol. 9, S. 218). Das militärische Potential der weitgehend autonomen Aristokratie ist dabei eine *conditio sine qua non*: „The military aristocracy, largely autonomous, wielding wide powers over dependent peasants, is the most striking social aspect of feudalism, which flourishes especially in a closed, agricultural economy“ (ibid.). Ein auffälliger Zug der feudalen Gesellschaft ist danach ihr „martialischer“ Charakter, gekennzeichnet durch die militärischen Funktionen der Vasallen. Der Feudalismus ist demnach charakterisiert durch die Übertragung von politischer und militärischer Macht aus den Händen der Lehnsherrn auf ihre Vasallen, welche diese Macht in ihrem oft durch

---

<sup>746</sup> *Encyclopaedia Britannica*, Vol. 9, Chicago/London 1968, S.218

<sup>747</sup> op.cit., S.219

<sup>748</sup> Vgl. Marc Bloch, *Feudal Society*, 2 Bde., London 1962, S. 145-147, 231-238

<sup>749</sup> Michael Roberts, *Caste Feudalism in Sri Lanka? A Critique through the Aśokan Persona and European Contrasts*, in „Contribution to Indian Sociology N. S. 18, (1984), S. 211

militärische Anlagen („Burgen“) geschützten Territorium uneingeschränkt ausüben. Der Feudalismusbegriff involviert damit eine Aufteilung der Regierungsgewalt in pyramidalen Form, d.h. eine Delegation der politischen Macht von der Spitze der Lehenspyramide (Monarch), über die regionalen Territorialfürsten bis hinunter zu den lokalen Grundherren. So definierter Feudalismus bezieht sich auf die machtpolitischen Strukturen des Gesamtsystems und meint nicht die soziale und ökonomische Beziehung zwischen den Bauern und örtlichen Grundherren. Diese Beziehung wird besser durch den Begriff *manorialism* (*Landlordism*, „Gutsherrnsystem“) beschrieben.<sup>750</sup>

### ***Grundherren, aber keine Feudalherren***

#### *Die klösterliche Grundherrschaft (Monastic Landlordism)*

Es wird deutlich, dass die Mönche im alten Sri Lanka keine Feudalherren waren. Sie besaßen weder militärische Macht, noch waren sie durch Verträge an den König gebundene Vasallen. Sie standen weder in einem persönlichen Dienst- oder Treueverhältnis zum Monarchen, noch wurde ihnen Land als Lehen gegen spezifische Dienste verliehen. Materielle Schenkungen und Landstiftungen resultierten im ceylonesischen System aus den Patronagepflichten der Monarchen und wurden dem Sangha als einem „*field of merit*“ zur Karmverbesserung vom König auf Dauer verliehen, ohne persönlichen Gegenleistungen von den Bhikkhus zu erwarten. Die Loyalität des Ordens gegenüber dem Monarchen als dem Protektor des Buddhismus und Hüter der kostbaren Buddhareliquien verstand sich von selbst und ergab sich nicht aus feudalen Vertragspflichten. Der Sangha erfüllte keines der oben genannten Kriterien. Das System des *monastic landlordism* bewirkte keine Feudalisierung und Fragmentierung der politischen Ordnung. Sangha-Großgrundbesitz und monastische Grundherrschaft waren trotz wirtschaftlicher Autarkie im alten Ceylon keine zureichenden Bedingungen für Besitz und Ausübung politischer Macht. Die Tatsache, dass der Sangha im Laufe der Geschichte größter Grundbesitzer auf der Insel wurde, machte ihn deshalb noch nicht zu einem relevanten politischen Machtfaktor auf nationaler Stufe mit zentrifugalem Einfluss auf das politische System, d.h. mit fragmentierender Wirkung auf das autokratische Herrschaftszentrum. Sangha-Besitz blieb „schwaches Eigentum“ in Wittfogels Terminologie, d.h. es wurde nicht in machtpolitisch relevantes Eigentum mit territorialer Souveränität

---

<sup>750</sup> Auf die Verwechslung von „landlordism“ mit dem Feudalismus hat bereits D.C. Sircar hingewiesen (D.C. Sircar, *Land System and Feudalism in Ancient India*, Calcutta 1966, S. 57-62).

wurde nicht in machtpolitisch relevantes Eigentum mit territorialer Souveränität transformiert.

Die Grundherrschaft des ceylonesischen Sangha ähnelt am ehesten dem *manorialism*, der historisch mit dem Feudalismus zwar verwandt, jedoch von ihm wegen seiner machtpolitischen Bedeutungslosigkeit zu unterscheiden ist. Diesem „manorial or seigniorial system in which landlords exercise over the unfree peasantry a wide variety of police, judicial, fiscal and other rights“ (EB, Vol. 9, S. 218), entspricht m.E. weitgehend der Status der (großen) buddhistischen Klöster mit ihrer (vom König definierten) Selbstverwaltung, sowie ihren Immunitäts- und Besitzrechten. Offensichtlich beruht Gunawardanas These auf der Gleichsetzung des Feudalismus mit dieser politisch impotenten Form der Grundherrschaft, welche die Existenz von großen Landgütern (Domänen) innerhalb autokratischer Systeme zuläßt.<sup>751</sup>

Wittfogel schreibt:

*„In der hydraulischen Gesellschaft bleiben das unbewegliche, sowie das bewegliche Eigentum schwach selbst dort, wo das private Grundeigentum dem Umfange nach den öffentlichen Landbesitz übertrifft ...Die orientalische Despotie beschränkt einseitig den Landeigentümer in seiner Freiheit, die Früchte seines Eigentums zu genießen, dessen Gebrauch zu bestimmen, es nach eigenem Ermessen testamentarisch zu vererben und es mittels einer politischen Organisation zu schützen.“* (OD, S. 369). Auch „Privatbesitz im Handel ist politisch belanglos, selbst wenn er einen großen Umfang annimmt“ (OD: 375). Demnach existiert in der hydraulischen Gesellschaft nur „schwaches“ Eigentum, d.h. Eigentum, das politisch irrelevant bleibt. Privates Eigentum, das rein quantitativ erheblich sein kann, kommt – so Wittfogel - in „komplexen“ (i.e. weit entwickelten hydraulischen Systemen) durchaus vor, ist aber machtpolitisch belanglos. Grundsätzlich unterscheidet er zwischen „starkem“ Eigentum, das sich in einer gesellschaftlichen Ordnung entwickelt, „die so ausgewogen ist, daß die Eigentumsinhaber über ihre Sachen mit einem Höchstmaß an Freiheit verfügen können“ (OD, S. 293), und „schwachem“ Eigentum, das „sich in einer gesellschaftlichen Ordnung (entwickelt), die nicht so ausgewogen ist.“ (ibid.), i.e. von einem zentralistischen Staat dominiert wird. Das hydraulische Eigentum unterliegt massiven Beschränkungen beim „Recht, letztwillig über das Eigentum zu verfügen und seine Verteidigung zu organisieren. Die hydraulischen Erbgesetze zerstückeln das in Privateigentum befindliche Land“ (OD, S. 370). Auf die politische Bedeu-

tungslosigkeit des hydraulischen Eigentums hinweisend schreibt er: „Die Ohnmacht des Landeigentümers, seine Stellung durch unabhängige nationale und politisch wirksame Organisationen zu festigen ist ebenso offensichtlich in komplexen wie in semikomplexen und einfachen hydraulischen Gesellschaften“ (OD. S. 370). (Gemäß der Terminologie Wittfogels handelt es sich bei der ceylonesischen Zivilisation um eine „komplexe“ hydraulische Gesellschaft mit ausgeprägtem, differenziertem Privateigentum). Dabei ist Wittfogels Unterscheidung zwischen *Besitz* und *Eigentum* bedeutsam. Während *Besitz* nur den Nutzen und Nießbrauch der betreffenden Sache einschließt, hat *Eigentum* eine andere Qualität. Es erlaubt neben der Vererbung auch die freie Verfügung über Immobilien, insbesondere das Recht zu deren Veräußerung. Sanghabesitz war in diesem Sinne kein Eigentum der Mönche, denn weder konnte er vererbt werden, noch war den Bhikkhus die Veräußerung von Klosterimmobilien gestattet. Zahlreiche königliche Edikte und regelmäßige Ordensreinigungen bremsten die Tendenz der Mönchsoberen, Klosterbesitz als ihr Privateigentum zu betrachten. Dies steht im Einklang mit Wittfogels These, wonach die Herrscher „*der hydraulischen Welt staatlich kontrollierte, schwache Formen des Eigentums unter ihren Untertanen begünstigten..und genauso... mit den Priestern der führenden Religion (verführen)*“ (OD. S. 138).

#### FAZIT:

Obwohl der monastische Großgrundbesitz auf Sri Lanka die „höchste Annäherung an Privatbesitz“ darstellte, war er - in der wittfogelschen Terminologie – „schwaches“, d.h. machtpolitisch irrelevantes Eigentum. Damit kann die Hypothese von der „Dezentralisierung und Fragmentierung“ der politischen Ordnung Ceylons durch die monastische Grundherrschaft nicht aufrechterhalten werden.<sup>752</sup> Leachs und Gunawardanas Einschätzungen beruhen auf einem verkürzten, die politischen Implikationen ignorierenden Feudalismusbegriff, d.h. einem Feudalismuskonzept, das die realen politischen Machtstrukturen außer Acht läßt und den Feudalismus auf den rein ökonomischen Aspekt reduziert. Damit waren diese Autoren auch

---

<sup>751</sup> In der zaristischen Autokratie Rußlands war das „Gutsherrnsystem“ üblich, ohne dass die despotische Macht des Zaren dadurch im geringsten Maße beschränkt worden wäre.

<sup>752</sup> Vgl. auch K. M. DeSilva, (1981), S. 35f.

außerstande, Wittfogels Intentionen richtig zu verstehen und seine Argumentation adäquat zu widerlegen.<sup>753</sup>

Abgesehen von der Zerstückelung des Grundeigentums durch das „hydraulische Erbrecht“, wovon die Klöster verschont blieben, entspricht Wittfogels Charakterisierung des hydraulischen Grundbesitzes exakt der Position der klösterlichen Grundherren. Weder konnten diese den Sangha-Besitz vor königlichem Zugriff schützen oder verteidigen (wie die europäischen Kirchenfürsten),<sup>754</sup> noch waren sie in der Lage, ihre „Stellung durch unabhängige nationale und politisch wirksame Organisationen zu festigen“ (OD, S. 370). Das Grundeigentum des Sangha als solches implizierte keine politische Macht auf nationaler Ebene im Sinne einer feudalen Fragmentierung der Zentralgewalt. Der nicht unbedeutende Einfluss des Sangha auf das Königtum basierte nicht auf feudalen Strukturen, d.h. er war nicht institutionell begründet, sondern hatte andere Ursachen und vollzog sich auf anderer Ebene (s.u.). Die von Gunawardana und DeSilva am Beispiel des Sangha behauptete „feudale“ Form der ceylonesischen Grundherrschaft hat mit dem von Wittfogel verwendeten Feudalismusbegriff - außer einer entfernten formalen Ähnlichkeit - nichts gemein. Die Einschätzung der erwähnten Autoren beruht auf einem anderen, die politischen Machtstrukturen außer Acht lassenden Feudalismusbegriff und möglicherweise auf einer Gleichsetzung des Feudalsystems mit dem „Gutsherrnsystem“ (*manorial system, seigneurie, landlordism*), wobei diese Begriffsverwirrung bei der Komplexität des Feudalismusbegriffs nicht verwundert.<sup>755</sup>

Die Stellung des Sangha in der staatlichen Ordnung Sri Lankas blieb machtpolitisch nicht nur deshalb irrelevant, weil die Klöster kein politisches Mandat hatten und keine autonome Vertretung und Organisation auf nationaler Ebene besaßen, sondern auch deshalb, weil der Sangha infolge der symbiotischen Verflechtung von Staat und Religion und seiner Abhängigkeit vom König (Patronage) zu einer kritisch distanzierten Kontrolle des Monarchen a

---

<sup>753</sup> So hat z.B. Burton Stein auf den Unterschied zwischen europäischem und asiatischem Feudalismus hingewiesen. Im Unterschied zu den orientalischen Lehnen verfestigte sich in Europa Lehensbesitz allmählich und wurde schließlich zum dauerhaftem, vererbbaarem Eigentum des Lehensinhabers. Diese Entwicklung machte der asiatische „Feudalismus“ nicht durch, wo Lehensbesitz eher den Charakter befristeter Pfründe besaß, stets von Konfiskation bedroht und daher unsicher. Stein weist auf die Unvereinbarkeit von mittelalterlichem Feudal- und Zentralstaat hin, die nicht gleichzeitig existieren können (Burton Stein, *The Segmentary State in South Indian History*, a.a.O., S. 3-51).

<sup>754</sup> Konfiskation von Sangha-Besitz war selten, aber theoretisch möglich und wurde von einigen Königen praktiziert (s. Kapitel *Konfiskation*).

priori nicht in der Lage war (und diese auch nicht anstrebte). Grundsätzlich war der Sangha bei aller wirtschaftlichen Autarkie und trotz seiner partiellen Verwaltungsautonomie von Schutz und Patronage der Könige abhängig. Denn letztlich blieb - wie Carrithers richtig konstatiert - „das Recht zur Anwendung staatlicher Machtmittel und das nominelle Besitzrecht über das Land in letzter Instanz immer in der Hand des Königs.“<sup>756</sup> Mochten die Klöster auch über weitgehende Privilegien verfügen, so war der Sangha doch kein Staat im Staate, kein autonomes gesellschaftliches Segment, sondern blieb auf staatlichen Schutz (vor andersgläubigen Invasoren), auf königliche Schlichtung (bei Schismen, Häresie und Disziplinproblemen), auf Hilfe bei der Ordination neuer Mönche und auf materielle Unterstützung (Stiftungen, Kloster- und Tempelbau) angewiesen. So verhinderte die enge Verflechtung, bzw. Symbiose von Sangha und Staat die Entstehung einer unabhängigen (autonomen) Kirche genauso wie die Entstehung feudaler „Kirchenfürsten.“<sup>757</sup> Die devote Ehrerbietung, mit welcher die buddhistischen Mönche im Mahāvamsa die Taten der Herrscher beschreiben, spiegelt die wahren Machtverhältnisse im singhalesischen Reich wider.<sup>758</sup> Der politische Einfluß des Sangha hielt sich, wie gesagt, auch deshalb in Grenzen, weil auf Grund der Spaltung des Sanghas in rivalisierende Nikāyas die Klöster untereinander eifersüchtig um königliche Patronage konkurrierten und keine gemeinsame Organisation mit nationaler Autorität hervorbrachten.

***Bestätigung der These vom „schwachen Eigentum“ an Hand der politischen Stellung des ceylonesischen Adels***

Ähnlich wie bei der monastischen Grundherrschaft war die Situation beim ceylonesischen Adel. Es gelang ihm nicht, eine gegenüber der Monarchie selbständige Position zu erringen. Durch seine Einbeziehung in die staatliche Verwaltung mit Ämtern und Funktionen und in Folge des königlichen Monopols der Vergabe von Land und Titeln als Entlohnung für Dienste entstand eine „bürokratische Gentry“ (OD: S. 392), die von der Monarchie völlig abhängig war, weil Ämter und Titel vom Monarchen jederzeit entzogen werden konnten. Die kö-

---

<sup>755</sup> "Ever since the term was used to describe medieval European politics, "feudalism" has been beset with ambiguities...The ambiguity attached to the term feudalism (feodalité), and its persistent confusion with the word "seigneurie" or lordship." (M. Roberts (1994), S. 77).

<sup>756</sup> Carrithers (1989), a.a.O.: S. 152

<sup>757</sup> Die Begriffe „Dualismus“, „Feudalismus“, „Autonomie“, „Schisma“, „Häresie“ usw. sind europäischen Ursprungs und daher für die Beschreibung vergleichbarer Phänomene im orientalischen Kulturraum grundsätzlich problematisch, bzw. inadäquat. Obwohl als Analysekatoren fragwürdig, werden sie und andere Termini in vorliegender Arbeit verwendet. Sie sind in Analogie zu verstehen.

nigliche Praxis der Vergabe von Regierungsfunktionen, Land und Titeln ist in zahlreichen Inschriften aller Perioden der ceylonesischen Geschichte dokumentiert. König Nissamkamalla verkündet wiederholt, Land, Titel und Ämter verliehen zu haben.<sup>759</sup> Macht, Ansehen und Besitz gründeten sich auf der Partizipation am Staatsapparat. Bei Verlust des Staatsamtes, sei es durch Ungnade, Herrscherwechsel oder Tod des Lehensinhabers, fiel der Besitz des Amtsträgers an die Monarchie zurück (ausgenommen vererbbares *pamunu* Land). Insbesondere der Herrscherwechsel führte oft zu einem großen Revirement der Amtsträger und der Besitzverhältnisse, weil der neue König an die von seinem Vorgänger verliehenen Besitztitel nicht gebunden war und danach trachtete, ihm loyal ergebene Männer mit staatlichen Ämtern und Funktionen zu betrauen. So hat Moggallana I. (491-508) die gesamte Administration seines Vorgängers ausgetauscht.<sup>760</sup> Aristokratischer Landbesitz war „bürokratischer Grundbesitz“ (OD: S. 376) und blieb daher „schwaches“ Eigentum im Sinne Wittfogels, stets vom Zugriff der Zentralgewalt durch Konfiskation bedroht. So erwähnt Nissamkamalla in der Galpota-Inschrift, dass er Besitzprivilegien, die von früheren Königen beseitigt worden waren, restituiert hat.<sup>761</sup> Rund drei Jahrhunderte später hat sich an der Unsicherheit des Eigentums nichts geändert. Fernao de Queyroz beschreibt die ceylonesischen Verhältnisse im 16. Jh. so:<sup>762</sup> „Kein Statthalter besitzt ein Erbe, das er seinen Kindern vermachen kann ...Die königlichen Ministern sind nicht besser dran (als die einfachen Untertanen, d. Verf. )...Solange sie die Abgaben einsammeln, sind sie die absoluten Herren der Provinzen... Aber wenn (sie) dem König die versprochene Summe übergeben haben, werden sie selbst vom König verhaftet, welcher ihnen dieselbe Behandlung angedeihen lässt, die sie anderen angetan haben“ (nämlich Zwang und Folter bei der Steuereintreibung, d. Verf.; op.cit: S. 91, 92). „Derjenige, der gestern ein großer Herr war, geht heute bettelnd von Tür zu Tür“ (op.cit: 94). Nach Queyroz (ebenso Knox und D'Oyly) wurde das Amt des Provinzgouverneurs jedes Jahr neu vergeben, so dass die jeweiligen Amtsinhaber danach trachteten, in ihrer kurzen Amtszeit möglichst viel aus ihrer Pfründe herauszupressen (ibid.).<sup>763</sup> Diese von den Monarchen praktizierte Poli-

---

<sup>758</sup> vgl. das Kapitel *Parākramabāhu I. - ein orientalischer Despot*

<sup>759</sup> EZ, Vol. II, S. 127; 133; 136; 175; 228f; Vol. V, S. 434; 439

<sup>760</sup> Cv, 39. 34-36

<sup>761</sup> EZ II, S. 116

<sup>762</sup> Fernao de Queyroz, *The Temporal an Spiritual Conquest of Ceylon*, Vol. I, a.a.O., S. 91, 92, 94

<sup>763</sup> Diese Praxis beschreiben auch R. Knox und J. D'Oyly (s.u.).

tik der kurzen Amtszeiten bei Provinzstatthaltern und Distriktverwaltern verhinderte Entstehung von Provinzfürsten und die Entwicklung horizontaler Machtstrukturen.

Hydraulischer Besitz, so Wittfogel, gewährte zwar materielle Vorteile, „aber er ermöglicht seinen Inhabern nicht, die Regierung...zu kontrollieren. Durchweg ist er Besitz, der nicht Macht, sondern nur Einkünfte verschafft“ (OD: S. 378). Auch erblicher Grundbesitz (*pamunu*) führte nicht zur Entstehung einer Territorialaristokratie.<sup>764</sup> Eine wichtiger Grund dafür war das „hydraulische Erbrecht“. Danach „wird in der ganzen hydraulischen Welt das Eigentum eines Verstorbenen nicht gemäß letztwilliger Verfügung, sondern gemäß gesetzlicher Bestimmung übertragen. Diese Bestimmungen erheischen eine gleiche Verteilung des Besitztums unter die Erben, zumeist die Söhne oder andere männliche Verwandte...“ (OD: S. 115). Die „wesentliche Wirkung des Gesetzes (ist) die Aufteilung des Eigentums des Verstorbenen unter eine Reihe von Erben“ (OD: 116). Anders als im Europa, wo das Primogeniturrecht die Zerstückelung der feudalen Latifundien verhinderte, existierte noch im Kandy-Reich das „hydraulische Erbrecht.“ In John D’Oylys Dokumentensammlung findet sich folgende Bestimmung: „If there be many sons, the Land is equally divided amongst them. - If one of them dies without wife or children, his share is equally divided among his Brothers.“<sup>765</sup> Das Primogeniturrecht war explizit ausgeschlossen: „The eldest son has no right to a better share of Estate of his Parents, than his other brothers and his sisters...“ (D’Oyly, op.cit: 110). Zweck der zahlreichen Erbgesetze in der Kandy-Monarchie war eine möglichst gerechte und gleichmäßige Aufteilung des Grundbesitzes unter den Erben (vgl. D’Oyly, op.cit: 103-121).<sup>766</sup>

Landbesitz privater Grundherren (*landlords, gentry*) war demnach kein „starkes“ Landeigentum wie beim europäischen Feudaladel, unantastbar durch Fideikommiß und über Generationen vererbt und vermehrt, sondern nichts anderes als vom König für Dienste verliehene, widerrufbare Pfründe. Dies gilt auch für erbliches *pamunu*-Land, das genauso von Konfiskation bedroht war wie das auf Lebenszeit verliehene *divel*-Land. *Pamunu* Land konnte genera-

---

<sup>764</sup> Besitzurkunden, die *divel* oder *pamunu* Titel beinhalteten, wurden traditionsgemäß auf Palmblättern geschrieben, so dass sie bald den Termiten und dem feuchtheißen Tropenklima zum Opfer fielen, was den Nachweis der Besitzrechte erschwerte und Konfiskationen erleichterte. Nissankamalla rühmt sich, für die Beurkundung von *pamunu* Eigentum Kupferplatten eingeführt zu haben, „that they might last a long time in the familiy lines of the donees...“ (EZ II, S. 133).

<sup>765</sup> John D’Oyly, *Constitution of the Kandyan Kingdom*, (Colombo 1929), S. 103

<sup>766</sup> Vieles spricht dafür, dass diese von John D’Oyly für das Kandy-Reich dokumentierten Erbgesetze von alters her tradiert wurden und schon in vorhergegangenen Perioden Gültigkeit besaßen.

tionenlang im Besitz einer Familie sein, um schließlich doch enteignet zu werden. So hat Parakrambahu I. alten Familienbesitz offenbar im großen Stil konfisziert.<sup>767</sup> Anders als in Europa entstand keine landgestützte Klasse von aristokratischen Feudalherren, die selbstbewußt ihre Privilegien gegenüber der Krone erfolgreich verteidigte und ausbaute und schließlich – wie in England - die Monarchie entmachtete.<sup>768</sup>

FAZIT: *Wittfogels These, wonach in hydraulischen Gesellschaften nur „schwaches“, d.h. politisch irrelevantes Eigentum existiert, wird bestätigt.*

### ***Reichseinheit versus Partikularismus***

Wichtig für die Frage nach der Gewichtung zentrifugaler, bzw. zentripetaler Tendenzen in der singhalesischen Monarchie ist der kulturelle Rahmen, in welchem sich der einzigartige Status der Herrscher entfaltete. Zentrifugale feudalistische Tendenzen wurden grundsätzlich gebremst auf Grund der charismatischen Überhöhung des singhalesischen Königtums durch die ideologischen Konzepte des Devarāja-, Cakravarti- und Bodhisattvatums, sowie Aśokas Dhammaraja Ideal, die zusammen mit dem seit alters tradierten Regierungsmodell der absoluten Monarchie dem König eine unanfechtbare, zentrale Position in der sozio-politischen Ordnung zuwiesen. Michael Roberts weist auf diesen Tatbestand hin, wenn er Gunawardanas Feudalismus-These kritisierend schreibt: „In the light of the foregoing discussion, the Aśokan Persona can be presented in summary as a cultural paradigm which encapsulates a relationship between a superior and a subordinate; and which describes a superior who is regarded as a divine and righteous exemplar, and who functions as a source of benevolent largesse, an

---

<sup>767</sup> Dies geht aus den Inschriften Nissamkamallas hervor, der sich rühmt, von Parakramabahu I. enteignetes Land an seine früheren Besitzer zurückgegeben zu haben (vgl. das Kapitel *Die Herrschaft König Nissankamallas*).

<sup>768</sup> Dies wird deutlich am Beispiel des englischen Adels, der nach dem Grundsatz „no taxation without representation“ seine Machtposition gegenüber der Krone schrittweise ausbaute, indem er dem König essentielle politische Privilegien abtrotzte (1215 *Magna Charta Libertatum*, 1628 *Petition of Rights*, 1689 *Bill of Rights*), was zu einer allmählichen Entmachtung der Krone führte. Dabei war entscheidend, dass Adel und Teile des Bürgertums sich schon früh in einer Ständevertretung (Parlament) auf nationaler Ebene organisiert hatten, wo sie ihre gemeinsamen Interessen mit Nachdruck vertreten konnten. Zu den vom Adel erkämpften, die Krone schwächenden Privilegien zählten in erster Linie das parlamentarische Steuerbewilligungsrecht, d. h. die Erhebung von Steuern durch die Krone war an die Zustimmung des Parlamentes gebunden; ferner die Gesetzgebungskompetenz (Annullierung und Vollstreckung von Gesetzen durch die Krone war laut *Bill of Rights* ohne parlamentarische Billigung ungesetzlich). Auch die Aufstellung und Haltung eines stehenden Heeres durch die Krone in Friedenszeiten war an Parlamentsbeschluss gebunden, was ebenfalls der Entstehung autokratischer Macht entgegenwirkte.

apical fountainhead of status and pontifical authority and, in effect, as a central and pivotal force. As such, the relationship is marked by a pronounced asymmetry and involves a flow of authority from superior to subordinate. In the result, the relationship is unilateral, essentially non-contractual and characterised by weak reciprocity.<sup>769</sup> In diesem kulturellen Rahmen hatte ein auf einem Vertragsverhältnis basierendes Vasallentum („Gefolgschaft“) keinen Platz. Die Provinzgouverneure und Distriktverwalter des singhalesischen Reiches waren ihrem Status nach keine selbständigen Vasallen, sondern Statthalter der Zentralregierung. Die Machtstrukturen verliefen nicht horizontal, i.e. feudal oder polyzentrisch, sondern vertikal: es gab ein Gefälle von oben nach unten, das heißt, es existierte eine hierarchisch gestufte Gesellschaft, eine sozialen Pyramide mit einem souveränen Herrscher an der Spitze, der mit einer gleichfalls hierarchisch geordneten Bürokratie sein Reich regierte.<sup>770</sup> Auch wenn Prinzen (*āpa*, *mahā-āpa*) oder der Kronprinz (*mahādipāda*) eine Provinz regierten, besaßen sie nur den Status eines regionalen Gouverneurs. Distriktverwalter und lokale Landlords (*pasladu*, *ratladu*) waren keine Feudalherren, sondern als Administratoren des Königs Teil einer hierarchisierten Reichsverwaltung und standen in einem durch Unterwerfung gekennzeichneten Verhältnis zum Monarchen. Schon früh hatte das staatliche Verwaltungssystem die ganze Insel erfaßt und ein „Heer von königlichen Beamten“ (Paranavitana) sorgte mit regelmäßigen Inspektionsfahrten für die Erhebung der Steuern und die Administration der Justiz.<sup>771</sup>

Laut M. Roberts vernachlässigten Leach und Gunawardana diesen sozio-kulturellen Hintergrund, weil sie sich in ihren Analysen auf die Faktoren konzentrierten, welche die Macht des Königs einschränken, und weil sie irrigerweise versuchten, die Beziehung Monarch - Sangha in denselben Kategorien zu beschreiben wie die von Monarch und Territorialherrn: „In a Buddhist polity this is erroneous. The Sangha were (are) a field of merit. They were a field of merit for kings, as well as magnates and ordinary people.“<sup>772</sup> Für die Könige waren die Bhikkhus „ein Feld des Verdienstes“ und bot ihnen die Möglichkeit, durch Spenden und Stiftungen ihr Karma zu verbessern. Die Mönche hatten daher einen völlig anderen Status als europäische Kronvasallen, und der Sangha besaß eine von der christlichen Kirche grundverschiedene Qualität. Während die politische Theorie des europäischen Mittelalters die Tren-

---

<sup>769</sup> Michael Roberts, *Caste Feudalism in Sri Lanka? A Critique through the Aśokan Persona and European Contrasts*, in „Contribution to Indian Sociology“, N. S. 18, (1984) S. 206

<sup>770</sup> Siehe auch Kapitel *Verwaltung und Bürokratie*.

<sup>771</sup> s. das Kapitel „Staatliche Verwaltung und Bürokratie“ dieser Arbeit.

<sup>772</sup> Michael Roberts, (1984). S. 210

nung von Kirche und Staat proklamierte und die Lehre von den *potestas distinctae* als fundamentale Doktrin galt, d.h. *Sacerdotium* und *Imperium* als zwei unabhängige Sphären betrachtet wurden<sup>773</sup>, muss das Verhältnis Sangha – Monarchie in den theravādabuddhistischen Staaten als „komplementär“ oder „symbiotisch“ beschrieben werden, also mit Begriffen, welche auf eine enge Verflechtung beider Bereiche hindeuten.

In dem Bemühen der ceylonesischen Historiographen, Wittfogels These vom „hydraulischen Despotismus“ zurückzuweisen, hielt Gunawardanas Feudalismusbegriff auch in die nationale Geschichtsschreibung Sri Lankas Einzug, so dass z.B. der Historiker K.M. DeSilva die politische Ordnung im Anurādhapura-Königreich unter dem Titel „*A feudal polity*“<sup>774</sup> zu charakterisieren versuchte.<sup>775</sup> Obwohl K.M. DeSilva signifikante Unterschiede zwischen dem europäischen Feudalismus und der ceylonesischen Form der Grundherrschaft erkennt,<sup>776</sup> folgt er dennoch Gunawardanas Einschätzung und spricht von einer „ceylonesischen Version des Feudalismus“, von „Phasen in der Entwicklung des Feudalismus auf der Insel,“ (ibid.) von „feudalen“ Beziehungen zwischen „einigen Landarbeitern und Landbesitzern“ und davon, „dass diese feudalen Tendenzen mit der Reifung der hydraulischen Gesellschaft auf der Insel gestärkt wurden“ (ibid.). Auch für DeSilva ist die klösterliche Grundherrschaft als „höchste Annäherung an absoluten Privatbesitz“<sup>777</sup> das wichtigste Indiz für angeblich feudale Strukturen in der politischen Ordnung Sri Lankas und das bloße Faktum der Verleihung von Land (mit der Dienstverpflichtung von Pächtern gegenüber säkularen oder religiösen Grundherren) das entscheidende Kriterium für die Vergabe des Attributes „feudal“. Doch aus der rein formalen, bzw. morphologischen Ähnlichkeit der ceylonesischen Grundherrschaft mit der europäischen in einem einzigen Punkt, nämlich der Vergabe von Land gegen Dienst, läßt sich kein politisch relevanter (d.h. ein die Zentralgewalt fragmentierender) Feudalismus für das

---

<sup>773</sup> Was sie in der Realität jedoch kaum waren, zu sehr waren beide Sphären durch gemeinsame Herrschaftsinteressen miteinander verbunden.

<sup>774</sup> K.M. DeSilva, *A History of Sri Lanka*, a.a.O., S. 35

<sup>775</sup> „...hydraulic society as it developed in Sri Lanka was not a centralised despotism, rigidly authoritarian and highly bureaucratic, but had many of the attributes of a feudal society, with power devolving on monastic institutions and the gentry.“ ( K.M. DeSilva, *A History of Sri Lanka*, a.a.O., S. 33)

<sup>776</sup> „it lacked...the military aspects of feudalism, with the knight’s service as ist central theme....there is...no substantial evidence of a contractual relationship between lord and „vassal“ (DeSilva, o.c: 35).

<sup>777</sup> „The closest appromixation in ancient times to absolute ownership of <private property>, i.e. property not belonging to the state, were monastic holdings and estates with their proclivity for expansion unhampered by fragmentation.“ (op.cit., S. 39)

alte Sri Lanka ableiten.<sup>778</sup> Dazu Michael Roberts: „It is my contention that it is erroneous to consider the Rājarata kingdoms as being feudal in nature.“<sup>779</sup> Roberts verwendet wie Wittfogel den „klassischen“ Feudalismusbegriff und verweist auf die „oberflächlichen“ Ähnlichkeiten der Konzepte: „It is my contention that such similarities are surface similarities of a morphological type. Their implications would be different because such characteristics were embedded within radically different political cultures.“<sup>780</sup> Entscheidend sei der kulturelle Kontext. In diesem Kontext hatte der singhalesische König einen „primordialen“ Status: „As a concept, the Sinhala king, the *cakravarti* of the Sinhala people, had a primordial status: he anteceded any ambitious magnate.“<sup>781</sup> Während in Europa der König wenig mehr war als „der größte unter den Baronen, ein *primus inter pares*,“ besaßen die ceylonesischen Magnaten gegenüber dem Monarchen einen inferioren, subalternen Status: „In contrast, the *de jure* position of Sinhala magnates after the state structure had taken firm root...was unequivocally that of a subordinate. They had no equivalent of the *magna charta* in their support“ (ibid.).

#### *Intergration versus Fragmentierung; Zentralismus versus Partikularismus*

Das Reich, so der Historiker DeSilva, sei durch Partikularismus geprägt gewesen. So habe der Status der Provinz Rohana während der meisten Zeit der Anurādhapura-Periode geschwankt zwischen einer bloßen administrativen Einheit des Reiches, einem Fürstentum, einem semi-autonomen Königreich bis hin zu einer unabhängigen Monarchie.<sup>782</sup> Zwar hätten die Herrscher versucht, eine Kontrolle über die ganze Insel zu etablieren, doch „this was more an aspiration than a reality.“<sup>783</sup> Den Mächtigeren unter ihnen sei es zwar gelungen, die ganze Insel unter ihrer Herrschaft zu einigen, aber solche Perioden einer effektiven Kontrolle des Landes seien selten gewesen. Dynastische Zwiste und wiederholte Invasionen aus dem Ausland hätten die Entwicklung eines zentralen Verwaltungsapparates zur Kontrolle der Provinzen erschwert. „Particularism then was a perennial issue.“<sup>784</sup> Zweifellos hat es solche durch Bürgerkriege und Invasionen verursachten instabilen Phasen in der Anurādhapura-

---

<sup>778</sup> Michael Roberts, *Caste Feudalism in Sri Lanka? A Critique through the Aśokan Persona and European Contrasts*, in „Contribution to Indian Sociology N. S. 18, (1984), S. 212

<sup>779</sup> Michael Roberts, *Exploring Confrontation*, (Chur 1994), S. 79

<sup>780</sup> op. cit. S. 83

<sup>781</sup> op. cit. S. 84

<sup>782</sup> K.M. DeSilva (1981), S. 22

<sup>783</sup> op. cit. S. 21

<sup>784</sup> op.cit. S. 22

Periode gegeben, in welcher die Kontrolle der Zentralgewalt darniederlag und die Provinzen zeitweise eine gewisse Autonomie erlangten.<sup>785</sup> Doch war dies nicht eine Folge von partikularistischen oder feudalen Strukturen im politischen System, sondern es handelte sich um durch äußere Faktoren verursachte Zerfallserscheinungen, d. h. um Krisen- und Ausnahmesituationen, in denen entweder kein legitimer Herrscher existierte oder die monarchische Autorität durch Angriffe von außen geschwächt war. Wie bereits erwähnt: in „normalen“ Zeiten waren die Provinzstatthalter (*pas-ladu*), Distriktoberhäupter (*rat-ladu*) und *Danda-nāyakas* (Miltärgouverneure) ihrem Status nach keine souveränen Territorialherren, sondern Administratoren der Zentralregierung.<sup>786</sup> Dies geht z.B. aus der Tatsache hervor, dass selbst der Kronprinz mit dem Titel *mahādipāda* (bzw. *yuvarāja*), der den südlichen Teil des Königreiches (Dakkhinadesa) regierte, nicht befugt war, Edikte mit seinen eigenen Regierungsjahren zu datieren, sondern gehalten war, diese Dokumente mit den Regierungsdaten des Herrschers von Anurādhapura, also in dessen Namen, zu erlassen. Paranavitana schreibt: „Invariably, an edict embodying an order of the *mahādipāda* is dated in the regnal years of the paramount ruler at Anurādhapura.“<sup>787</sup> Die Position des Provinzstatthalters gehörte zur traditionellen „Ämterlaufbahn“ des Kronprinzen, ein Amt, in welchem der Thronfolger Regierungserfahrung sammeln konnte, was die Könige in ihren späteren Inschriften regelmäßig erwähnen. So verkündet König Vijayabahu I. (1058-1114 n.Chr.) in der Ambagamuva Inschrift: „After enjoying the dignities of Governor and Chief Governor, he, in due course, became King...“<sup>788</sup>

Die von Wittfogel postulierte Stabilität der hydraulischen Autokratie zeigt sich auch darin, dass trotz Bürgerkriegschaos und vorübergehendem Souveränitätsverlust durch Eroberer sich die Monarchie stets regenerierte, autonome Einheiten beseitigte und die ganze Insel wieder unter ihre Herrschaft nahm, - ein stabiles System, vergleichbar etwa einem rotierenden Kreis, der sich trotz äußerer Anstöße immer wieder aufrichtet und seine senkrechte Ausgangsposition einnimmt.

---

<sup>785</sup> Nach der klassischen Epoche zerfiel (zusammen mit dem ceylonesischen Bewässerungssystem) das Reich in mehrere souveräne Kleinmonarchien. Bei Ankunft der Portugiesen existierten fünf *petty kingdoms* (Queyroz, passim).

<sup>786</sup> vgl. H.C. Ray, *History of Ceylon*, Vol. I, Part I, a.a.O., S. 372 und C.W. Nicholas / S. Paranavitana, *A Concise History of Ceylon*, a.a.O., S. 167

<sup>787</sup> EZ, Vol. V, S. 121

<sup>788</sup> EZ, Vol. II, S. 215

### **Kontinuität und Stabilität: Es gab lange Phasen der Reichseinheit**

Wie sie sich im Mahāvamsa darstellt, erscheint die Geschichte bestimmter Abschnitte der Anurādhapura- Periode dem Betrachter als eine einzige Abfolge von Thronwirren, Rebellionen und Bürgerkriegen, in denen die Ordnungsmacht der Monarchie darniederlag und das Chaos herrschte.<sup>789</sup> In solchen Zeiten war auch die Schirmherrschaft des Königtums über den Sangha unterbrochen, was sich für die Klöster sehr negativ auswirken musste. Es verwundert daher nicht, dass diese destruktiven Ereignisse den Mönchen besonders berichtenswert erschienen, so dass sie in aller Breite geschildert wurden, während man ruhige Friedenszeiten oft knapp abhandelte. Dadurch entsteht beim Leser der Eindruck der Instabilität der politischen Ordnung in der Anurādhapura-Periode, verbunden mit einer generellen Schwäche der Zentralgewalt. Doch dieser Eindruck trügt. Es gab in der Anurādhapura- Zeit lange stabile Phasen, die nicht durch dynastische Wirren und äußere Aggressionen gestört wurden, und die es ermöglichten, das Bewässerungssystem auszubauen und eine zentrale Administration zu etablieren. So gab es z. B. vom ersten Viertel des zweiten Jahrhunderts n.Chr. bis zum Jahr 429 n.Chr. eine Periode von drei Jahrhunderten, in denen Ceylon von Aggressionen südindischer Invasoren verschont blieb, „and it was during this long period of tranquillity that the transition in irrigation engineering from moderately large to stupendous works took place.“<sup>790</sup> In dieser ruhigen Periode erfolgte die erste in den Quellen gut dokumentierte Aufbauphase des Bewässerungssystems mit der Konstruktion zahlreicher *large-scale* Stauseen durch Herrscher wie Vasabha und Mahāsena. Parallel dazu erfolgte der Ausbau der Administration und der Infrastruktur im Reich. In diesen Friedenszeiten entwickelten sich auch die für die hydraulische Autokratie typischen zentralistisch- bürokratischen Strukturen, die aber bereits in der Phase der Staatsformierung angelegt worden waren.<sup>791</sup> Nach einer Unterbrechung der Friedenszeit von 26 Jahren, als Ceylon von tamilischen Eroberern regiert wurde, verjagte König Dhātusena (455-73), ebenfalls ein großer Staudammkonstrukteur, die Invasoren und betrieb eine imperiale Politik mit militärischen Expeditionen auf das Festland, ein Indiz für die Stärke der singhalesischen Monarchie zu dieser Zeit. Auch im sechsten und siebten Jahrhundert gab es längere Friedensphasen, was sich in den *large scale* Bewässerungsprojekten

---

<sup>789</sup> „The history of the sixth, seventh, and eighth centuries is dull in extreme; murder, revolution and civil war are the chief matters of interest.“ (H. W. Codrington, *A Short History of Ceylon*, New York 1970; Repr., S. 35).

<sup>790</sup> C.W. Nicholas, *A Short Account of Irrigation Works up to the 11<sup>th</sup> Century*, a.a.O., S. 52

<sup>791</sup> vgl. das Kapitel *Die Periode der Staatsformierung*

von Moggallana II (531-551), Aggabodhi I. (571- 604) und Aggabodhi II. (604-614), einem der größten Staudammerbauer der Insel, widerspiegelt.<sup>792</sup> Nicholas schreibt: "This achievement, accomplished by the 7<sup>th</sup> century, is a very notable and distinguished one because many of these projects, if put in hand today, would still be regarded as major undertakings."<sup>793</sup>

Im Jahre 684 begründete König Mānavamma die zweite Lambakanna Dynastie, die Anurādhapura 400 Jahre lang regierte und eine Reihe bedeutender Könige hervorbrachte, welche die singhalesische Macht konsolidierten und ausdehnten. Ausbau und Betrieb des komplexen, weite Teile der Insel erfassenden Bewässerungssystems erforderten Kontinuität und Stabilität der staatlichen Autorität. Nur in längeren Friedenszeiten, in denen die ökonomische und administrative Stärke der Zentralgewalt dominierte und überregionale Rekrutierung und Organisation von Arbeiterheeren möglich war, konnten die gewaltigen hydraulischen Anlagen errichtet werden. Ende des siebten Jahrhunderts war der Ausbau des Bewässerungssystems im wesentlichen abgeschlossen, was sich in der wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit des Staates widerspiegelt, denn vom achten bis zum 10. Jahrhundert erlangte das Anurādhapura-Reich den Zenith seiner kulturellen Blüte, aber auch seiner militärischen Macht.<sup>794</sup> Mehrere Eroberungsversuche der südindischen Colas und Pandyas, scheiterten am Widerstand der singhalesischen Armeen und blieben durch Plünderung der nördlichen Küstenregion gekennzeichnete Episoden. Die Monarchie war stark genug, diese Invasoren zurückzuschlagen und sogar zwei militärische Strafaktionen (die „Rachefeldzüge“ von 862 u. 915 n.Chr.) auf dem Festland zu unternehmen, den Pandya-König zu besiegen und einen verbündeten Prinzen auf dem Pandya-Thron zu installieren.<sup>795</sup> Nicholas charakterisiert diese Periode so: "In these 300 years of relative prosperity during which the Sinhalese, though they were invaded four times, were sufficiently strong to resist successfully three attempts to conquer them and to counter-invade the Indian continent on two occasions" (op.cit., S. 58). Auch in den z.T. langen Regie-

---

<sup>792</sup> Nicholas, op.cit. S. 54

<sup>793</sup> Nicholas, op.cit. S. 57

<sup>794</sup> "The 8<sup>th</sup>, 9<sup>th</sup> and 10<sup>th</sup> centuries were, for the greater part, a period of affluence for the Sinhalese nation. Architectural and art forms attained the zenith of excellence." (op.cit. S. 58)

<sup>795</sup> Die Einschätzung einiger Autoren, das Anurādhapura-Reich sei ein durch politische Schwäche gekennzeichnetes Reich gewesen, muss daher zurückgewiesen werden. So Walters: "During almost all of its history, the kingdom of Anurādhapura existed in a position of weakness and submission within powerful imperial formations ruled from the mainland." (J.S. Walters, a.a.O., S.338)

rungszeiten vieler Monarchen, die aber in der Chronik oft nur mit wenigen Zeilen bedacht werden, spiegelt sich diese historische Kontinuität wider.<sup>796</sup>

Politische Stabilität unter einer „salutary authority“ (Tennent) war eine *condition sine qua non* für das Funktionieren des wegen seiner Komplexität und hochgradigen Vernetzung störungsanfälligen Bewässerungssystems. Wie bereits J. E. Tennent konstatierte, bedurfte es zum Schutz des empfindlichen Systems vor äußeren Feinden und für seine kontinuierliche Wartung durch die Dorfgemeinschaften einer starken Zentralgewalt, denn es war nicht nur abhängig von, „the co-operative village system (a system whose existence was contingent on the duration of peace and tranquillity),“ sondern auch “(dependent) on the supremacy of a domestic government sufficiently strong to control the will and direct action of these rural municipalities.”<sup>797</sup> Wären Partikularismus und Zersplitterung die wesentlichen Merkmale der Anurādhapura-Periode gewesen, hätte das großartige Bewässerungssystem weder gebaut, noch kontinuierlich betrieben werden können. Politische Kontinuität war eine *conditio sine qua non* für die Blüte der ceylonesischen Zivilisation. Es gibt keine Hinweise darauf, dass in dieser Zeit das Bewässerungssystem über längere Zeiträume außer Funktion gewesen wäre.

#### FAZIT:

Es gab in der Anurādhapura- Periode ausgedehnte Friedenszeiten, in denen die politische Integrität des Reiches gewahrt wurde und die zentralistische Autokratie mit ihren vertikal-hierarchischen Strukturen dominierte. Der in diesen Phasen vorherrschende unitarische Staat muss als repräsentativ und typisch für die Monarchie von Anurādhapura gelten und nicht der Partikularismus der chaotischen Krisenzeiten, in denen sich als Folge von Invasionen und Bürgerkriegen die staatliche Ordnung auflöste und das Reich vorübergehend in *petty kingdoms* zerfiel. Dieser Befund steht im klaren Gegensatz zu der von einigen Autoren vertretenen These, wonach das singhalesische Königreich im Kern ein durch Partikularismus und Feudalismus gekennzeichneter segmentarischer Staat gewesen sei. Die Anurādhapura-Periode war durch lange Friedenszeiten geprägt, in denen das Bewässerungssystem aufgebaut

---

<sup>796</sup> Folgende Könige hatten eine mindestens fünfzehnjährigen Regierungszeit (in Klammern in Jahren): Vasabha (44), Mahāsena (27), Sirimeghavanna (27), Buddhadāsa (28), Upatissa I (41), Mahānāma (22), Dhātusena (18), Kassapa I. (18), Moggallāna I. (17), Moggallāna II. (20), Aggabodhi I. (33), Aggabodhi IV. (16), Mānavamma (34), Aggabodhi VI. (39), Mahinda II. (20), Dappula II. (16), Sena I. (20), Kassapa IV. (16), Mahinda IV. (16), Mahinda V. (47). (Die Liste ist unvollständig.)

<sup>797</sup> J.E. Tennent, *Ceylon*, London 1860, Vol. II, S. 433/34

wurde und sich ein unitarischer Staat entwickeln konnte. Die Phasen der Reichseinheit überwogen die partikularistischen Chaoszeiten signifikant. Das singhalesische Reich der klassischen Epoche war seiner strukturellen, bzw. systemischen Ordnung nach kein fragmentierter, polyzentrischer Feudal- oder Segmentärstaat, sondern eine zentralistische Autokratie mit einem absoluten Monarchen an der Spitze.<sup>798</sup>

---

<sup>798</sup> Das von A.W. Southhall an afrikanischen Beispielen entwickelte und von B. Stein (*The Segmentary State in South Indian History*, a.a.O.) auf Südindien angewandte Modell des "segmentary state" ist für das alte Ceylon der klassischen Periode inadaequat. Weder gab es dort den *nāḍus* des Cola-Reiches vergleichbare territoriale und ethnische Einheiten, noch den für den Segmentärstaat typischen Dualismus von zahlreichen politisch autonomen Subzentren in den Randzonen und einem rituellen Oberzentrum, das über die Segmente zwar keine politische, aber eine ideologische Souveränität ausübte. Die Struktur des segmentären Staates ist laut Stein pyramidal. Er unterscheidet zwischen dem Zentrum, das einem unitarischen Staat mit zentralisierter Regierungsgewalt, absoluter territorialer Souveränität und spezialisierter (bürokratischer) Verwaltung nahekommt, und den peripheren Zonen mit verschiedenen Ebenen untergeordneter Einheiten, wo die Kontrolle der Zentralgewalt mit wachsender Distanz zum rituellen Zentrum schwindet, wobei „the central and the peripheral authorities reflect the same model, the latter being reduced images of the former“ (B. Stein, op.cit. S. 10). Völlig unzutreffend für das alte Sri Lanka ist Steins Trennung von politischer und ritueller Souveränität, welche seit der Staatsgründung mit der Hauptstadt Anuradhapura als Sitz des Monarchen und der Buddhareliquien immer identisch war. Allerdings könnte Steins Modell zur Beschreibung der Phase der Staatsformierung (ca. 4. – 2. Jh. v. Chr.) nützlich sein, als die sich *in statu nascendi* befindende singhalesische Monarchie noch nicht die volle territoriale Kontrolle über die Insel erlangt hatte, aber Anuradhapura als Sitz der Staatsreliquien bereits rituelle Souveränität ausstrahlte. (Kritisch zu Steins Trennung von politischer Kontrolle und ritueller Souveränität H. Kulke, *Fragmentation and Segmentation Versus Integration?*, a.a.O., S. 253f.)

## 17 DER EINFLUSS DES BUDDHISMUS AUF DIE STAATLICHE MACHT

Zur Beantwortung der Frage, inwieweit der Buddhismus sich „mäßigend“ auf orientalisch-autokratische Regime ausgewirkt, d.h. „orientalischen Despotismus“ gebremst und Tyrannei verhindert hat, muß der potentielle Einfluß der Religion auf die staatliche Macht grundsätzlich beleuchtet werden. Um den sozio-politischen Einfluß einer Religion maximal zu gestalten, sind drei Voraussetzungen wesentlich:<sup>799</sup>

1. Die Religion muß von der politischen Autorität Anerkennung und Unterstützung erhalten.
2. Sie muß der entscheidende Integrationsfaktor im sozialen und kulturellen Leben eines Landes sein, und sie muß - zumindest teilweise - als soziale Kontrollinstanz fungieren.
3. Die Religion muß eine wirksame innere Organisation entwickeln, in idealer Form eine kirchliche Hierarchie, mit deren Hilfe sie ihren Einfluß sowohl auf die Regierung als auch die Gesellschaft in koordinierter Weise ausüben kann.

Während die beiden ersten Voraussetzungen im alten Sri Lanka und Birma in fast idealer Form erfüllt wurden, war die dritte gar nicht oder nur teilweise gegeben. Zwar entwickelte der Sangha im Laufe eines historischen Anpassungsprozesses an das sozio-politische Umfeld eine innere Organisation mit hierarchischen Strukturen, doch entstand keine Institution (Kirche), die als Kontrollinstanz gegenüber der weltlichen Macht hätte in Erscheinung treten können. Dies hat die Bhikkhus jedoch nicht daran gehindert, einen erheblichen Einfluß auf das gesellschaftliche Leben auszuüben und auf vielfältige, meist indirekte Weise am politischen Geschehen dieser Länder teilzunehmen. Der Status des Buddhismus als Staatsreligion war dabei bedeutsam. Diese Tatsache sollte bei den Aktivitäten des Buddhistischen Modernismus im 19. und 20. Jahrhundert eine wichtige Rolle spielen. Der politische Einfluß der Mönche war, wie die Geschichte des Theravāda-Buddhismus beweist, beträchtlich, obwohl ihnen laut Vinaya-Kanon eigentliche politische Aktivität verboten war. Wenn sie auch selten direkt in das politische Geschehen eingriffen, so übten sie dennoch Funktionen aus, die nach europäischen Maßstäben in den Kompetenzbereich des Staates gehören. Diese Funktionen waren nach unseren Begriffen hochpolitisch. Im folgenden seien die verschiedenen Möglichkeiten der Mönche, sozio-politischen Einfluß auszuüben, zusammengestellt:<sup>800</sup>

---

<sup>799</sup> vgl. D.E. Smith, *Religion and Politics in Burma* (Princeton 1965), S. 7f

<sup>800</sup> vgl. bes. D.E. Smith, a.a.O., S. 30ff

1. Die Erziehung und Bildung des Volkes lag in den Händen der Bhikkhus. Sie „waren die Lehrer der ganzen Nation – vom Prinzen bis zum Bauern.“<sup>801</sup> Damit waren ihre gesellschaftlichen Einflußmöglichkeiten bedeutend.
2. Als Erzieher der Prinzen und Ratgeber der Könige hatten sie Zugang zu den Schalthebeln der Macht.
3. Bei unklarer Thronfolge hatten sie (begrenzten) Einfluß auf die Auswahl des Thronfolgers („Königsmacher“).<sup>802</sup>
4. Die Klöster waren die Zentren der nationalen Kultur. Die Bhikkhus als gebildete *literati* kompilierten Gesetzbücher, bewahrten und verfaßten religiöse Literatur.
5. Der Sangha fungierte als Institution der „sozialen Kontrolle“ und unterstützte die Könige bei ihrem Regierungsgeschäft.<sup>803</sup>
6. Mönche intervenierten bei Exekutionen und wirkten mäßigend auf die Willkür despotischer Herrscher ein.<sup>804</sup> Sie traten als Schlichter bei politischen Streitfällen auf und als Friedensstifter in Kriegszeiten.<sup>805</sup>
7. Hohe Mönche wurden manchmal mit diplomatischen Missionen betraut.

Zahlreich sind die historischen Beispiele für erfolgreiche Interventionen der Bhikkhus. Godhagatta-Tissa beendete den Bürgerkrieg zwischen Dutthagāmanī und seinem Bruder (Mv. XXIV, 49-57). Mahātissa Thera brachte eine weitreichende Übereinkunft zustande zwischen Vattagāmanī und seinen Generälen (Mv. XXXIII, 71-77). Unterkönig Mahinda nahm Mönche zur Unterstützung mit als er einen Vertrag mit Sena II. schließen wollte. In Birma wurden im 12. Jahrhundert Mönche mit der Aufgabe betraut, einen Streit zwischen dem birmanischen und dem ceylonesischen König zu schlichten,<sup>806</sup> und Mönche fungierten als ausgleichende Kraft bei Stammesfehden. Im 14. Jh. wurde ein hoher buddhistischer Würdenträger nach Süd-China entsandt, um den mongolischen Invasoren friedliche Unterwerfung an-

---

<sup>801</sup> Walpola Rahula, *History of Buddhism in Ceylon*, a.a.O., S. 75 (übers. v. Verf.)

<sup>802</sup> Wie der Fall Vikramabāhus I. zeigt, war eine direkte Einflussnahme als „Königsmacher“ problematisch. In der Folgezeit befleißigte sich der Sangha in der Thronfolgefrage großer Zurückhaltung.

<sup>803</sup> „(The bhikkhus) helped the king to rule the country in peace. It was the duty of the bhikkhus according to the Vinaya to side with the kings. They used their influence over the masses to support the king who, in return, looked after their interests.“ (Walpola Rahula, *History of Buddhism in Ceylon*, a.a.O., S. 76)

<sup>804</sup> vgl. E. Sarkisyanz (1965), S. 76f.

<sup>805</sup> vgl. W. Rahula (1956), S. 69

<sup>806</sup> D.E. Smith, a.a.O., S. 34

zubieten. Im Jahre 1406 ritt ein Mönch gefolgt von 500 Greisen dem mit einem Heer eindringenden Mon-König Rayadarit entgegen und bewog ihn zur Umkehr, indem er ihm die Sünde des Blutvergießens vor Augen führte. Gelegentlich galten Mönche als potentielle Elemente des Widerstandes gegen die Staatsgewalt, wenn sie z.B. wie in Birma zugunsten rebellischer Bergstämme Partei ergriffen. Ein Shan-König des 16. Jh. erklärte deshalb drohend: „Monks surround themselves with followers and could rebel if they like. They ought to be killed.“<sup>807</sup> Gelegentlich geschah es, daß Mönche den Sangha verließen, um hohe Staatsämter zu besetzen.

Da Regierungen im hinterindischen Raum zu den „fünf Grundübeln“ zählten, die es auf alle Fälle zu vermeiden galt, war es für jeden Herrscher wichtig, sich der Unterstützung des Sanghas zu versichern, um auch für seine manchmal unpopulären Entscheidungen und Maßnahmen (corvée, Steuern. etc.) die Zustimmung des Volkes zu erhalten (Punkt 5): „The influence of the Sangha over the masses was so great that rulers were careful to win the hearts of the bhikkhus for the sake of peaceful and successful government. To obtain the approval of the Sangha was to ensure public support.“<sup>808</sup> W. Rahula spricht sogar vom Sangha als ein „Propagandainstrument“ in den Händen des Königs: „The king found a powerful means of propaganda in the Sangha who had close contact with the people, and great influence over them.“<sup>809</sup> Die Mönche repräsentierten das öffentliche Gewissen, und jeder gute König strebte danach, ihre Zustimmung zu gewinnen.<sup>810</sup> Wichtig war vor allem die Möglichkeit der Mönche, mäßigend auf despotische Herrscher einzuwirken (Punkt 6). In Birma gibt es zahlreiche historische Beispiele von erfolgreichen Interventionen der Bhikkhus bei Exekutionen.<sup>811</sup> Dazu schreibt Manuel Sarkisyanz: „Again and again the Buddhist monkhood of Burma intervened to save lives from despotism and even from penal law. And if the arbitrary brutality of power in Burma went further in cruelty than in the pre-totalitarian Occident, Burma’s Buddhist monkhood went further in the protection of human life than did the historical Churches of Christendom who have hardly resisted and on the whole tacitly recognized the claims of temporal powers to inflict death.“<sup>812</sup>

---

<sup>807</sup> E.D. Smith, a.a.O., S. 35

<sup>808</sup> Walpola Rahula, *History of Buddhism in Ceylon* (1956), S. 70

<sup>809</sup> op. cit. S. 76

<sup>810</sup> Harvey, a.a.O., S.199

<sup>811</sup> vgl. E. Sarkisyanz (1965), S. 76f.

<sup>812</sup> E. Sarkisyanz (1965), S. 76

Als Ratgeber der Könige war der Einfluss der Mönche beträchtlich und ihr Ansehen bei Hofe hoch: „It was the primate who as a preceptor of the king, was recognized as a superior commanding the latter’s respect and esteem. There were many instances in history when the primate as „moderator“ had urged the king to review and modify his decisions.“<sup>813</sup> So gesehen bildete der Sangha als religiöser „Moderator“ einen geistigen Gegenpol zur königlichen Macht, ohne daß jedoch von einem Antagonismus gesprochen werden kann. Sangha und König ergänzten und stützten sich gegenseitig: der König als Förderer und Beschützer des Sangha und der Orden in seiner Funktion als soziale „Kontrollinstanz“. Es liegt daher nahe, das Verhältnis Königtum – Sangha als perfekte Symbiose zu beschreiben.

Der Sangha verdankte seine Stellung vor allem (aber nicht nur)<sup>814</sup> der Unterstützung durch die Könige, die durch religiöse Stiftungen (Bau von Klöstern, Tempeln, Dāgobas) ihr Karma zu verbessern trachteten. Diese Symbiose des wechselseitigen Gebens und Nehmens funktionierte jahrhundertlang ausgezeichnet, bis sie durch den Einbruch der Kolonialmächte zerstört wurde. Infolge dieses Einbruches haben die Mönche viele ihrer ehemaligen Funktionen eingebüßt (z. B. Punkt 2, 3, 5, 6, 7); einige konnten trotz Kolonialherrschaft bis in unsere Zeit hinübergerettet werden (Punkt 4); wieder andere wurden im Zuge der buddhistischen Renaissance zurückerobert (z. B. Punkt 1 u. 3). Hervorzuheben ist allerdings, daß diese Funktionen nicht institutionalisiert waren, d.h. daß diese Funktionen nicht durch kodifiziertes Recht im politischen System verankert waren (nach den Vinaya-Regeln war den Mönchen ohnehin jegliches politische Engagement verboten), aber von den Mönchen vielfach als ihr angestammtes Gewohnheitsrecht betrachtet wurden, weil sie es regelmäßig zu allen Zeiten und unter allen Herrschern wahrgenommen hatten. Ihre Wahrnehmung hing weitgehend von der Tradition und den sozio-kulturellen Voraussetzungen ab und bewegte sich auf informellen Bahnen. „Die Mönche scheinen niemals versucht zu haben, direkt selbst politische Macht auszuüben.“<sup>815</sup> Sogar in Birma, wo der buddhistische Mönchsorden „effizienter organisiert war als der Staat selbst, hat er niemals versucht, die politische Macht zu ergreifen.“<sup>816</sup> Die Stellung der Mönche war daher nicht politisch in dem Sinne, daß der Sangha als Institution Träger spezifischer politischer Funktionen gewesen wäre; sie war politisch lediglich insofern, als die Mönche in der Praxis Funktionen innehatten, die nach heutigem Sprachgebrauch nur

---

<sup>813</sup> Thaug, a.a.O. ,S. 178-180, zit.n. E.D. Smith, a.a.O.

<sup>814</sup> Auch Privatleute betätigten sich als Stifter und Förderer des Ordens.

<sup>815</sup> Walpola Rahula, *History of Buddhism in Ceylon*, a.a.O., S. 69 (übers. v. Verfasser)

mit dem Wort „politisch“ umschrieben werden können. Anders sah es mit der internen Organisation des Sangha aus. Hier waren demokratische und republikanische Strukturen von außen übernommen und assimiliert worden, Strukturen, die über Jahrtausende hinweg lebendig blieben, lange nachdem ihre weltlichen Vorbilder verschwunden waren (s. u.).

Weit überzogen ist es, den Buddhismus als Instrument der „Massen-Domestikation“ in den Händen der Könige zu bezeichnen, wie es Max Weber getan hat.<sup>817</sup> Zwar war die Einflußnahme der Könige auf den Orden hoch, und es ist auch nicht von der Hand zu weisen, dass der Sangha einigen Herrschern auch als Werkzeug der sozialen Kontrolle gedient haben mag, eine Funktion, die jedoch in erster Linie von der umfangreichen Bürokratie und dem staatlichen Spionagesystem erfüllt wurde (s.u.). Walpola Rahula schreibt allerdings ganz im Einklang mit Wittfogel These von der Instrumentalisierung der Religion für politische Ziele: „It was easy for the king to rule if the people were religious...(The kings) knew that if men practised „righteousness“ there would be no disturbances. Religions are always expected to uphold the established order and discourage innovations and revolutions. Such an attitude of mind, which the rulers ordinarily attempt to inculcate into the minds of their subjects, could best have been produced by a religious organization. Whatever the kings did for the Sangha was therefore amply rewarded.“<sup>818</sup> Doch eine beliebige Manipulation der Religion für politische Zwecke war, wie schon unter König Mahāsena sichtbar wurde, auch mächtigen Herrschern nicht möglich. Andererseits waren die Einwirkungsmöglichkeiten des Ordens auf den König so beträchtlich, dass eher das Gegenteil von Webers These zutrifft: Als Verkünder des Dhamma-Ethos und in ihrer Rolle als Erzieher der Prinzen und Ratgeber der Könige übten die buddhistischen Mönche einen sittlich läuternden Einfluß auf die Machtträger aus, „domestizierten“ also in gewisser Weise die Herrscher.

### ***Hierokratie oder Theokratie?***

Wittfogel stellt fest, dass „in der hydraulischen Welt, wie auch in anderen Agrargesellschaften,...die Religion eine äußerst wichtige Rolle (spielt)“ und die Priester und Tempeldiener zahlreich seien (OD., S. 125). Doch die zahlenmäßige Größe bedeute nicht Unabhängigkeit: „Aber die Tatsache, daß eine Institution wichtig ist, bedeutet nicht, daß sie auch autonom ist“

---

<sup>816</sup> E. Sarkisyanz (1965), S. 80, (übers. v. Verf.)

<sup>817</sup> Max Weber (1923), S. 260, 265

<sup>818</sup> Walpola Rahula, *History of Buddhism in Ceylon*, a.a.O., S. 76

(OD., S. 126). Er schreibt: „Die Mehrzahl aller hydraulischen Kulturen besitzt eine große, einflußreiche Priesterschaft. Trotzdem wäre es falsch, sie deswegen als hierokratisch als *von Priestern regiert* zu bezeichnen...Priesterherrschaft ist die Ausübung der Staatsgewalt durch ein Berufspriestertum. Dieser Definition entspricht kaum einer der größeren hydraulischen Staaten. Mitunter umfaßt die Beamtschaft viele Personen, die als Priester ausgebildet wurden und die, ehe sie in den Staatsdienst traten, priesterliche Funktionen ausübten“ (OD. S. 126). Auch auf Sri Lanka wurden die Staatsgeschäfte nicht durch ein Berufspriestertum ausgeübt, was Wittfogels These bestätigt, dass größere hydraulische Staaten „kaum“ hierokratisch waren. Zwar gab es einflussreiche brahmanische Priester am singhalesischen Hof (Purohita), welche wichtige Zeremonien und religiöse Rituale wie die Krönungszeremonie durchführten und möglicherweise die Könige bei den Staatsgeschäften im Sinne einer am Arthasāstra orientierten „Realpolitik“ berieten. Auch buddhistische Mönche gelangten manchmal in Staatsämter, nachdem sie zuvor aus dem Orden ausgetreten waren. Aber dies waren seltene Ausnahmen und bedeutete noch keine Priesterherrschaft im eigentlichen Sinne. Wittfogel nennt Regierungen, in denen ehemalige Priester als Beamte tätig wurden und führende Stellen in der Regierung bekleideten „quasihierokratisch.“ Auch dies trifft auf Sri Lanka nicht zu. Die südostasiatischen Monarchien waren weder hierokratisch noch quasihierokratisch, d.h. die ceylonesischen und birmanischen Könige teilten ihre Macht weder mit Priestern noch mit Mönchen. Bei allem Einfluss des Sangha kann von Priesterherrschaft keine Rede sein.

*Die singhalesische Monarchie war keine Theokratie.*

Anders ist die Situation bei Wittfogels These, dass hydraulische Regime oft theokratisch oder quasitheokratisch waren. Waren die theravāda-buddhistischen Monarchien Theokratien, wie es Max Weber aus dem Investiturrecht der Könige abgeleitet hatte?<sup>819</sup> Wittfogel übernahm in modifizierter Form Webers These und postulierte, dass „die hydraulischen Regime zumeist theokratisch oder quasitheokratisch waren.“ Wittfogel schreibt:

---

<sup>819</sup> „Insbesondere die die später klassischen Gebiete des alten, orthodoxen (Hīnayāna-) Buddhismus geben von der eigenartigen Theokratie der buddhistischen Monarchen eine deutliche Vorstellung. Durchweg ernennt oder (mindestens) bestätigt der König einen <Patriarchen> der buddhistischen Landeskirche (in Siam Sankharat, in Birma Thatanabaing genannt), stets einen Abt eines charismatisch ausgezeichneten Klosters.“ (Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie Bd. II*, Tübingen 1923, S. 261)

*„Die bautechnischen, organisatorischen und aneignenden Tätigkeiten der hydraulischen Gesellschaft tendieren dahin, alle Gewalt in einem führenden Zentrum zu konzentrieren, nämlich in der Zentralregierung und letzten Endes im Haupt dieser Regierung, dem Herrscher. In seiner Person vereinigten sich seit den Anfängen der hydraulischen Kultur die magischen Kräfte des Gemeinwesens. Die meisten religiösen Zeremonien mögen einer spezialisierten Priesterschaft obliegen, die oft beträchtliche Freiheit genießt; aber in vielen hydraulischen Gesellschaften ist die höchste weltliche und religiöse Autorität in einer Person vereinigt. Wenn eine solche Person als ein Gott oder als ein Göttersprößling oder auch als ein Hohepriester auftritt, dann haben wir es mit einer theokratischen (göttlichen) oder quasitheokratischen (hohepriesterlichen) Herrschaft zu tun. Natürlich braucht ein theokratisches Regime nicht zugleich hierokratisch oder quasihierokratisch zu sein.“ (OD. S. 128)*

In der Tat, wie Wittfogel konstatiert, vereinigten sich im singhalesischen Reich „in der Person des Herrschers die magischen Kräfte des Gemeinwesens.“ Beeinflusst von der altindischen *devarāja*-Tradition durchlief das singhalesische Königtum einen Apotheoseprozess. Der Monarch genoss im Volk quasi-göttliche Verehrung und bildete die Spitze der gesellschaftlichen Pyramide. Er war der Dreh- und Angelpunkt des gesamten Systems, das Zentrum des Staates. Doch er vereinigte in seiner Person nicht die höchste weltliche und religiöse Autorität. Es gab keinen Cäsaropapismus. Obschon die Könige an der Spitze von Prozessionen religiöse Rituale und Zeremonien vollzogen, die ihr Charisma erhöhten, so blieben in Glaubensfragen dennoch die Mahātheras die höchste Instanz. Die elitäre Theravāda-Orthodoxie stand dem *devarāja*-Kult distanziert gegenüber und hat stattdessen immer die Vergänglichkeit der herrscherlichen Pracht und Majestät betont, wie überhaupt der Buddhismus ein Gegengewicht zur hinduistischen Gottkönigtumsvorstellung bildete. Kaum ein Kapitel des Mahāvamsa endet, ohne auf die Vergänglichkeit der Macht und Herrlichkeit der Könige hinzuweisen.<sup>820</sup> Durchaus im Einklang mit Wittfogels These festigte der Herrscher seine Stellung, indem er sich mit den Symbolen der religiösen Autorität umgab. So suchten die Könige zur Erhöhung ihres Charismas die Nähe der heiligen Buddha-Reliquien, indem sie sie in ihrem Palast aufbewahrten oder bei Prozessionen mit sich trugen. Schon König Dutthagāmani „had laid the casket...with the relics upon his head.“<sup>821</sup> Die Zahnreliquie wurde zu einer

<sup>820</sup> Zum Beispiel: Cv. I, 41.103; 42.69; 46.42; 49.93; 51.136; 53.52. Ein Zweck der Darstellung königlicher Biographien im Mahāvamsa war es wohl auch, den buddhistischen Grundgedanken der Vergänglichkeit und Vanitas aller irdischen Existenz am Schicksal der Herrscher zu exemplifizieren.

„had laid the casket...with the relics upon his head.“<sup>821</sup> Die Zahnreliquie wurde zu einer Art Staatssymbol und stets in der Hauptstadt, sei es Anurādhapura, Polonnaruva oder Kandy, aufbewahrt. Die Reliquien erlangten die Bedeutung von zur königlichen Legitimation notwendigen Regalien. Rahula bemerkt dazu: „It is well known that the Tooth Relic was regarded as a property of the State and the national palladium. In later times the possession of these two relics, namely the Tooth and the Alms-bowl, was considered essential for a prince who wished to be the recognized king of Ceylon.“<sup>822</sup>

Wittfogel stellt fest, dass dort „wo es in vorhydraulischen Zeiten keine Theokratie gab,...sie häufig mit der hydraulischen Kultur (entstand)“ (OD: S. 130). Die hydraulische Gesellschaft mit ihren „einzigartig günstigen Voraussetzungen für das Wachstum des Staatsapparates“ (ibid.) verhindere den Aufstieg einer unabhängigen Religion. Zwar – so Wittfogel - brachten es die Herrscher nicht immer zu „einer ausgesprochen theokratischen Stellung, aber dies war die Ausnahme. Zumeist waren die hydraulischen Regime entweder theokratisch oder quasitheokratisch“ (OD., S. 131). Dies trifft partiell auf Sri Lanka zu. Aufgrund der Integration der religiös-ideologischen Konzepte (Devarāja, Dhammarāja, Cakravarti, Bodhisattva) in das singhalesische Königsethos erlangten die Monarchen durchaus eine „quasitheokratische“ Stellung, was durch ihre führende Rolle bei religiösen Zeremonien sichtbar wurde. Auch die Krönungszeremonie (*abhiseka*) wurde in sakramentaler Form zur Erhöhung des göttlichen Nimbus durchgeführt. Dazu schreibt Michael Roberts: „Buddhism was constructed into a legitimating force and invested the Sinhala kings with immense authority. Special occasions such as the consecration ceremonies,...which could be annual affairs, were imbued with a sacramental form;...In this sense they were rituals of integration. However they were also constitutive acts of world renewal, in which the king-elect was transformed into a god, or renewed as a god.“<sup>823</sup> Trotz dieser altindischen Gottkönigtums-Komponente entwickelte sich Sri Lanka nicht zu einer Theokratie, weil der Einfluss der *devarāja*-Tradition weitgehend vom Theravāda-Buddhismus neutralisiert wurde. Dem Geist der Lehre Buddhas widersprach die Vergöttlichung eines menschlichen Wesens zutiefst. „Weil der Theravāda-Buddhismus

---

<sup>821</sup> Mv. XXXI. 87-88

<sup>822</sup> Walpola Rahula, *History of Buddhism in Ceylon*, (Colombo 1956), S. 74

<sup>823</sup> Michael Roberts, (1994), *Exploring Confrontation*, S. 68

die übermenschliche Stellung der indischen Könige entweder radikal reduziert oder gänzlich eliminiert hat, wurde ihm sogar ein ausgeprochen anarchischer Geist zugesprochen.<sup>824</sup>

### ***Der Buddhismus formulierte keine Herrschaftsideologie***

Doch Wittfogels Formulierung, dass der agrarmanageriale Herrscher seine Stellung dadurch befestigte, „*daß er sich in dieser oder jener Form die Symbole der religiösen Autorität zueignete*“ (OD., S. 131), impliziert, dass die Herrscher sich bewußt, d.h. aus Kalkül die religiösen Attribute zulegte, um ihre Machtposition zu stärken, mit anderen Worten, dass sie die Religion systematisch für machtpolitische Zwecke benutzten. Die Religion hätte damit den Stellenwert einer Herrschaftsideologie mit der Funktion des Machterhalts. Doch dies trifft für die buddhistischen Monarchen Sri Lankas generell nicht zu. Die primär symbiotische Beziehung zwischen Monarchie und Buddhismus, Staat und Sangha, d.h. die enge ontologische Verflechtung beider Sphären verhinderte wirksam die Instrumentalisierung der Religion. Allerdings haben einige Herrscher (z.B. Parākramabāhu I.) die Religion in den Dienst ihrer Politik gestellt. Auch ist nicht zu übersehen, dass der Buddhismus schon sehr früh im Abwehrkampf gegen die hinduistischen Invasoren aus Südindien eine enge Verbindung mit dem singhalesischen Nationalismus einging und damit auch eine politische Ideologie entwickelt hat, mit der die Könige als Verteidiger und Förderer des Theravāda ihre Herrschaft legitimierten. Der Sieg König Dutthagāmanī über den Hindukönig Elāra markiert den Beginn dieser Entwicklung, in welcher Sprache, Kultur und Religion der Singhalesen zu einem identitätsstiftenden „Nationalismus“ verschmolzen.<sup>825</sup>

Die religiös-charismatische Überhöhung des Königtums im Herrschaftssystem entwickelte sich über lange Zeiträume und wuchs den Herrschern in einem kontinuierlichen Prozess allmählich zu. So dauerte es in Sri Lanka mehrere Jahrhunderte, bis das Bodhisattvatum jedem Herrscher zugesprochen wurde, nachdem vorher nur einzelne, besonders fromme Könige als Bodhisattvas bezeichnet worden waren. Ähnliches gilt für den *Cakravarti*- Titel (Ideal des Universalen Herrschers), der, obwohl seit Ashokas Zeiten bekannt, sich erst im 12. Jahrhundert als Königstitel durchsetzte, ferner für die hinduistische *devarāja*- Vorstellung, die mit der zunehmenden Indisierung des Königshofes ab dem 16. Jh. immer größere Bedeutung er-

---

<sup>824</sup> E. Sarkisyanz, (1965), S. 79

<sup>825</sup> Siehe Heinz Bechert, *Zum Ursprung der Geschichtsschreibung im indischen Kulturbereich*, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist. Kl. 1969, No. 2; und: Heinz Bechert (1973), S. 88

langte.<sup>826</sup> Das heißt, diese statusrelevanten religiösen Attribute und Titel wurden im historischen Prozess einer kulturellen Evolution sukzessiv in das Königsethos integriert und waren nicht Objekte einer zweckrationalen Aneignung durch die Könige. Wittfogel hat bei der Formulierung seiner Religionsthesen den Stellenwert der kulturellen Determinanten völlig unterschätzt. Aber die Analyse orientalischer Gesellschaftssysteme allein unter funktionalen, machtpolitischen Gesichtspunkten greift zu kurz und wird der großen Bedeutung der normativen Faktoren (Tradition, Ethik, Religion) in den asiatischen Kulturen nicht gerecht.

### ***Demokratische Strukturen im Sangha***

#### *Die altindischen Adelsrepubliken und die „Gemeindedemokratie“ im frühen Sangha*

Schon 1923 stellte Max Weber fest, daß dem Buddhismus demokratischer Geist nicht abgesprochen werden kann: „Hier (Rupnath-Felsenedikt Kaiser Aśokas ) wird der Buddhismus höchst absichtsvoll als eine spezifisch nivellierende und in diesem Sinne „demokratische“ Religiosität behandelt, zumal im Zusammenhang mit der ganz geringschätzigen Behandlung des Rituals, also auch des Kastenrituals.“<sup>827</sup> Nach der Lehre Buddhas ist es prinzipiell jedermann möglich – gleichgültig ob hoch oder niedrig gestellt - durch Verzicht auf die Welt die Erlösung vom Kreislauf der Wiedergeburten zu erlangen. Wie Buddha in Opposition zu hinduistischen Brahmanen lehrte, kann jedermann, gleichgültig welcher Kaste oder welchem Stande er angehört, die Erleuchtung erringen. Entscheidend ist allein das individuelle Bemühen jedes Einzelnen durch intensive Arbeit an sich selbst mittels Meditation und Befolgung der Lehre. Demgemäß steht der Orden allen Kasten offen, denn alle Menschen sind dem gleichen Gesetz der Karma-Kausalität unterworfen.<sup>828</sup> Dies ist ein dem Buddhismus wesensmäßig innewohnendes demokratisches Element, wenn es auch später in der Praxis verwässert wurde. Die demokratischen Strukturen im Sangha wuchsen jedoch aus einer anderen Wurzel: Zeitlich vor der großen, absoluten Monarchien der Guptas und Mauryas gab es in Indien eine Periode, in der republikanische Staaten neben Königreichen existierten.<sup>829</sup> Diese Adelsrepu-

---

<sup>826</sup> vgl. Gananath Obeyesekere, *The Pataha Ritual*, a.a.O., S. 290

<sup>827</sup> Max Weber, (1923), a.a.O., S. 260

<sup>828</sup> vgl. H. v. Glasenapp, *Die fünf Weltreligionen*, a.a.O., S.76

<sup>829</sup> Griechische Autoren bezeugen demokratische Strukturen im vor-buddhistischen Indien, so Megasthenes in seiner *Indika*: „Most of the cities adopted the democratic form of government, though some retained the kingly until the invasion of the country by Alexander.“ (Diodorus, II, 39: J. W. McCrindle, *Ancient India as described by Megasthenes and Arrian, being a Translation of the Fragments of the Indika of Megasthenes* (London 1877), S. 40)

blicken waren keine Demokratien, sondern Oligarchien, die von der Kshatriya-Kaste regiert wurden. Ende des fünften Jahrhunderts n. Chr. verschwand die letzte Republik, die der Lichchavis, aus dem hinduistischen Indien. Doch lange bevor diese Republiken untergingen, waren ihre Regierungsgrundsätze von der buddhistischen Mönchsgemeinde übernommen worden. „Thus, historically speaking, the Buddhist copy has long outlived its secular models....The Buddhist samgha was copied from the political samgha (of the Indian republics). The procedure was secular first and became Buddhistic afterwards.“<sup>830</sup> Als er seine Mönchsgemeinde gründete, übernahm Buddha die ihm wohl vertrauten Verfassungsprinzipien der Śākya-Republik, der er entstammte, und modifizierte sie für die Zwecke des Sangha. Alle wichtigen Entscheidungen wurden durch Abstimmung in öffentlichen Versammlungen getroffen, die von einem auf Zeit gewählten Vorsitzenden geleitet wurden, wobei Einstimmigkeit erforderlich war. Die militärische Stärke dieser Republiken scheint erheblich gewesen zu sein, wie aus der Mahāparanirwanasūtra hervorgeht.<sup>831</sup> Die Frage König Magadhas, ob ein geplanter Feldzug gegen die Adelsrepublik der Vajjis siegreich verlaufen würde, verneint Buddha mit dem Hinweis auf die durch demokratische Elemente erzeugte Einigkeit und Geschlossenheit der Vajjis. Solange die Vajjis

- „regelmäßig Versammlungen abhalten und die Versammlungen gut besucht sind,
- sie sich in Eintracht versammeln und in Eintracht Beschlüsse fassen und durchführen,
- keine Neuerungen einführen, sondern nach den althergebrachten Gesetzen leben,
- ihre Greise ehren und ihnen gehorchen,
- keinen Frauenraub begehen
- ihre Heiligtümer pflegen und verehren,
- für Schutz und Sicherheit der Asketen sorgen,<sup>832</sup>

seien sie militärisch unschlagbar. In einer Predigt vor seinen Anhängern verkündet Buddha exakt dieselben sieben Grundsätze als Voraussetzung für das Gedeihen der Mönchsgemeinde. Die Verfassung des frühen Sangha ist derjenigen der Adelsrepubliken weitgehend nachgebildet und konserviert wesentliche Elemente wie die regelmäßige Abhaltung von Versammlungen, das Einstimmigkeitsgebot und das Gleichheitsprinzip. Wie schon erwähnt, überlebten die in den Republiken des alten Indiens entwickelten demokratisch-republikanischen Einrichtungen den Untergang dieser Staaten im buddhistischen Orden, der von Buddha nach dem

---

<sup>830</sup> E. Sarkisyanz (1965), S. 21

<sup>831</sup> vgl. R. O. Franke, *Dīghanikāya*, (Göttingen 1913), S. 180f.

<sup>832</sup> Heinz Bechert, *Einige Fragen der Religionssoziologie und Struktur des südasiatischen Buddhismus* in „Beiträge zur religionssoziologischen Forschung“, Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie, (Köln/Opladen 1968), S. 256

Vorbild dieser Adelsrepubliken modelliert worden war: „The Buddha adopted the name as well as the constitutional form of the political Samgha of the Sakya and adjoining republics...(He) founded his monastic organisation upon existing political practices.“<sup>833</sup> Ein anderer Autor schreibt: „The Buddha was born in a republican people...and mostly lived among republican communities; he was perfectly familiar with their working system and adopted it to the benefit of his own (monastic) Order.“<sup>834</sup> Damit wird auch deutlich, warum Buddha die Einsetzung einer zentralen Autorität, eines Sangharāja, im Orden abgelehnt hatte, die ein Spiegelbild des monarchischen Prinzips dargestellt hätte. Während in Europa die frühchristliche, demokratisch organisierte Urgemeinde von der zentralen Autorität des Papsttums mit seiner Kirchenhierarchie abgelöst wurde, ein Papsttum, das sich an den säkularen Vorbildern der antiken Autokratien orientierte, bewahrte der buddhistische Sangha die demokratischen Strukturen der Frühzeit auch dann, als sich in der „weltlichen“ Sphäre die zentralistische Monarchie durchsetzte. Wie im Vinayapitaka, dem umfangreichen Gesetzeswerk des Ordens niedergelegt ist, galten folgende Verfassungsgrundsätze:

1. „Alle Rechtshandlungen der Mönchsgemeinde, des Sangha, müssen in Versammlungen vorgenommen werden, an denen alle Mönche eines bestimmten Bezirkes (sima) teilnehmen müssen, wobei diese Versammlungen eine bestimmte Mindestzahl von Mönchen umfassen müssen, damit die Rechtsakte gültig sind.
2. Wichtige rechtswirksame Akte, z.B. die Neuordination eines Mönches, können in solchen Versammlungen nur einstimmig beschlossen werden. Bei einigen weniger wichtigen dieser Rechtshandlungen waren Mehrheitsentscheidungen durch Abstimmung möglich, wenn sie auch tunlichst vermieden werden sollten.
3. Eine Obrigkeit gab es nicht. Die älteren Mönche hatten lediglich einen Ehrevorrang, und bei den Versammlungen wurde jeweils ein erfahrener Mönch als Leiter der Versammlung gewählt.“<sup>835</sup>

Als letzte Instanz bei der Entscheidung wichtiger Fragen fungierte die Mönchsversammlung, wo auf demokratische Weise durch Abstimmung Beschlüsse gefaßt wurden. Begriffe wie „Quorum“, „Stimmzettel“, „Mehrheitsbeschluß“ und Referendum werden von Buddha

---

<sup>833</sup> R. Gard, *Buddhist influencies....*, a.a.O. (zit. n Sarkisyanz, *Buddh. Backgr.*, a.a.O., S.21)

<sup>834</sup> Jayaswal, a.a.O. S.42 u.101 (zit.n.Sarkisyanz 1965, a.a.O., S.21)

ohne nähere Definition gebraucht, was den Schluß zuläßt, daß sie zu seiner Zeit geläufig und allgemein bekannt waren. Über die demokratische Prozedur bei Abstimmungen in der Mönchsversammlung wird folgendes berichtet:<sup>836</sup> Während ursprünglich Einstimmigkeit bei der Beschlußfassung notwendig war, genügte später der Beschluß der Mehrheit. Beschlüsse konnten nur auf Versammlungen, auf der eine bestimmte Mindestzahl von Mönchen (Quorum) zugegen war, gefaßt werden. Die Uposatha-Zeremonie wurde eher unterbrochen als mit einer unvollständigen Kongregation durchgeführt. Resolutionen mußten dem Sangha bis zu dreimal vorgelegt werden und wurden automatisch durch Einstimmigkeit gefaßt, wenn die Versammlung sich still verhielt. Wenn jemand widersprach, sich also Meinungsverschiedenheiten zeigten, wurde durch geheime Abstimmung mit Stimmzetteln der Beschluß der Mehrheit ermittelt. Über den Hergang der Abstimmung (Verteilung, Einsammeln und Art der Stimmzettel) gab es genaue Vorschriften. Einstimmigkeit, bzw. Mehrheitsbeschluß war erforderlich, wenn z. B. Verstöße gegen die Vinaya-Regeln geahndet wurden und der Ausschluß eines Mönches zur Debatte stand. Grundsätzlich hatte jeder Mönch, gleichgültig welchen Standes und Alters er war, das Recht der Wahl.

Da Buddha keinen Nachfolger als Ordensoberhaupt eingesetzt hatte, sollte allein seine Ordenssatzung die Mönche leiten. Dies war eine folgenschwere Entscheidung und bedeutete den Verzicht auf eine zentrale Autorität im Orden. Während sich im gesamten indischen Kulturraum das monarchische Prinzip durchsetzte und absolutistisch regierte Großreiche entstanden, bewahrte der frühe Sangha seine demokratische Strukturen unter Verzicht auf eine zentrale Exekutivgewalt. Das Fehlen dieser Exekutive machte den Orden von der weltlichen Macht abhängig, da diese Form von „Gemeindedemokratie“<sup>837</sup> ungeeignet war, der regelmäßig auftretenden Disziplinprobleme Herr zu werden. Allerdings hat im Laufe der Zeit ein Hierarchisierungsprozess stattgefunden, der den Sangha weit von seinen Ursprüngen entfernt hat.

Die demokratischen Strukturen im buddhistischen Sangha sind unbestreitbar. Es fragt sich nur, inwieweit diese Elemente in das politische Herrschaftssystem einfließen, d. h., ob sie in

---

<sup>835</sup> Heinz Bechert, *Einige Fragen der Religionssoziologie und Struktur des südasiatischen Buddhismus*, a.a.O. S. 257

<sup>836</sup> vgl. E.Sarkisyanz (1965), a.a.O., S. 21f

<sup>837</sup> Diese Ordnung des frühen Sangha wurde als „Gemeindedemokratie“ bezeichnet, da sie „durch die weitmögliche Anwendung des Prinzips der Gleichheit der Rechte aller Gemeindeglieder gekennzeichnet ist.“ (H. Bechert, (1968) op. cit. S. 258)

der Geschichte Sri Lankas oder Birmas jemals als Modell für politische Institutionen gedient haben oder ob sie auf den religiösen Bereich beschränkt blieben. M.a.W., es muß gefragt werden, ob die demokratischen Elemente des Sangha in irgendeiner Form auch außerhalb des Ordens, sei es im staatlichen oder gesellschaftlichen Bereich, systemisch zum Tragen kamen. Die Antwort ist negativ. Die demokratischen Strukturen des Sangha sind in präkolonialer Zeit weder in Ceylon noch Birma in das politische System eingeflossen. Erst nach Erlangung der Unabhängigkeit nach 1945 gewann die demokratische Sangha-Tradition Einfluss, indem sie infolge der Renaissance des Buddhismus die Akzeptanz der vom Westen entlehnten parlamentarischen Demokratie in den neugegründeten Nationalstaaten Südostasiens erleichterte.

Man kann sagen, dass ein von der Mönchsversammlung in einer demokratischen Prozedur einhellig gefaßter Beschluß von weitaus größerem Gewicht war als die Meinung eines vom König ernannten Sangharāja. Der König tat gut daran, eine von der Mönchsversammlung getragene „Basisentscheidung“ zu respektieren. Aufgrund der oben dargelegten wichtigen Funktionen, welche die Bhikkhus in den theravādbuddhistischen Ländern erfüllten, wäre es für jeden Herrscher unklug gewesen, sich über das Votum der Mönchsversammlung hinwegzusetzen. Wittfogels These, dass in der hydraulischen Gesellschaft der Herrscher durch keinerlei religiöse Gegengewichte gebremst, in totaler Machtvollkommenheit regiert, muß – was Sri Lanka angeht - daher widersprochen werden. Auch ohne ausgeprägte hierarchische Organisation des Sangha war den Bhikkhus Einflußnahme möglich. Jedoch ist festzuhalten, dass dieser Einfluß auf eine rein informelle, nicht meßbaren Weise stattfand, jedenfalls nicht in der institutionalisierten Form eines auf nationaler Stufe organisierten Gremiums, welches der Herrscher hätte konsultieren müssen. Selbst dort, wo wie in Birma in der Gestalt des Sangharāja eine zentrale Autorität an der Spitze einer Ordenshierarchie existierte, stellte dieses religiöse Oberhaupt wegen seiner Abhängigkeit vom Monarchen kein politisches Gegengewicht dar, das in der Lage gewesen wäre, die Regierung politisch zu kontrollieren. Der Sangharāja (*Thathanabaing*), war kein unabhängiges Oberhaupt eines autonomen Ordens, sondern ein vom König ernannter Amtsträger, dessen Funktion mit dem Tod oder Sturz des Herrschers endete.

Auch wenn der informelle Einfluß des Sangha nicht genau bestimmt werden kann, so muss doch davon ausgegangen werden, dass er wegen seines oben beschriebenen symbiotischen

Verhältnisses zum Königtum hoch war.<sup>838</sup> Wittfogel hat die Möglichkeit der politischen Einflussnahme durch nicht formal institutionalisierte Kräfte ignoriert. Doch es ist davon auszugehen, dass die buddhistischen Theras und Mahātheras, sowie die brahmanischen Priester auf die Monarchen eingewirkt haben (z.B. als Ratgeber und Erzieher der Prinzen), ohne dass ihnen offizielle Kirchengremien oder sonstige zentrale Einrichtungen zur Verfügung standen (der politische Einfluss des Purohita ist ungeklärt). Es ist daher nicht überraschend, dass die „politischen Bhikkhus“ des buddhistischen Modernismus in Sri Lanka an diese Tradition anknüpfend das Handwerk des Lobbyismus rasch erlernten und ein einflussreicher Machtfaktor in der ceylonesischen Politik des 20. Jahrhunderts wurden, wobei sie sich auf die historische Rolle des Sangha in der alten Monarchie beriefen.<sup>839</sup>

### **Zusammenfassung**

Dieser Befund widerspricht Wittfogels Hypothese, dass nur auf nationaler Ebene organisierte Korporationen wesentliche Einflußmöglichkeiten auf das staatliche Machtzentrum besitzen. Laut seiner These von der Machtkonzentration im Despotismus führt das Fehlen gesellschaftlicher Gegengewichte, welche die Eindämmung der Zentralgewalt und die Aufrechterhaltung eines innerstaatlichen Gleichgewichtes bewirken könnten, zur Akkumulation unkontrollierter Macht. Die Abwesenheit wirksamer institutioneller und gesetzlicher Schranken einerseits, sowie die Konzentration der administrativen, gerichtlichen, militärischen und fiskalischen Gewalt in der Hand des Herrschers andererseits, begründen laut Wittfogel die totale Macht des Despoten. Keine unabhängige Autorität beschränkt die Macht des hydraulischen Regimes (vgl. OD: S: 144f).

Es zeigt sich, dass sich das komplizierte Verhältnis von Sangha und Königtum, Religion und Staat in den theravādabuddhistischen Königreichen mit Wittfogels Kategorien nicht hinreichend beschreiben läßt. Begriffe wie „Antagonismus“, „Autonomie“ und „Dualismus“

---

<sup>838</sup> Er ist in etwa vergleichbar dem Einfluß einer organisierten *pressure group* in einem modernen Verfassungsstaat, einem Interessenverband, der in informeller, d.h. nicht gesetzlich geregelter Weise politisch tätig wird und mittels seiner Lobby auf Parlamentarier und Bürokratie einwirkt. Bekanntlich sind diese Verbände bei der Durchsetzung ihrer Interessen sehr erfolgreich, obwohl ihre Einflußnahme auf keinen offiziellen Kanälen verläuft und nicht meßbar ist. Damit steht prinzipiell fest, dass auch formell nicht institutionalisierte gesellschaftliche Kräfte einen erheblichen politischen Einfluß auf das staatliche Machtzentrum ausüben können. Dies gilt für die modernen Verfassungsstaaten genauso wie für historische Monarchien. Auf die Macht der Verbände im demokratischen Staat hat Theodor Eschenburg schon früh hingewiesen. (Theodor Eschenburg, *Herrschaft der Verbände*, a.a.O.)

entstammen europäischen Verhältnissen und können nicht unbesehen auf buddhistische Gesellschaften übertragen werden. Die spezifische symbiotische Beziehung zwischen buddhistischem Orden und singhalesischem Königtum läßt sich mit diesen Termini nicht adäquat erfassen. Wittfogel ließ nur die formellen, durch Verfassungen und Gesetze errichteten Schranken, sowie historisch gewachsene Strukturen und Institutionen (Feudalismus, Parlamentarismus) als wirksame Eingrenzungen staatlicher Macht gelten. Sein Mißtrauen gegenüber informellen, aus der kulturellen Tradition erwachsenden Beschränkungen absoluten Herrschertums war tief und resultierte aus den Lehren der europäischen Geschichte und der Erfahrung des Totalitarismus. *Damit erweist sich das von ihm entwickelte Instrumentarium für die Beschreibung der Rolle der Religion in den theravāda-buddhistischen Staaten Südostasiens als unzureichend.* Denn es bleibt festzuhalten: Ohne die Berücksichtigung der sozio-kulturellen Faktoren ist eine adäquate Beschreibung der theravādabuddhistischen Monarchien und ihres Herrschaftssystems nicht zu leisten. Die Wertvorstellungen und ethischen Normen des Buddhismus beherrschten ungebrochen Staat und Gesellschaft im präkolonialen Ceylon, das in seiner Geschichte weder eine Säkularisierung noch eine Epoche der Aufklärung erfahren hat. Wegen seiner Verflochtenheit mit der staatlichen Sphäre und seiner Integration in die Gesellschaft hatte der Sangha erhebliche informelle Einwirkungsmöglichkeiten auf die Zentralgewalt.

Doch der Orden besaß nicht die strukturellen und systemischen Voraussetzungen zur Zügelung autokratischer Macht. Anders als in Europa, wo das Papsttum als antagonistischer Gegenspieler und moralischer Kontrolleur der weltlichen Macht auftrat, repräsentierte der Sangha kein wirksames politisches Gegengewicht zur staatlichen Gewalt. Einen Investiturestreit hat es im buddhistischen Kulturraum nicht gegeben. Der Sangha entwickelte keine auf nationaler Ebene organisierte autonome Kirche, welche dem politische Zentrum hätte Paroli bieten können. Die überregionalen Institutionen, welche sich im Orden Birmas (*Sangharāja*) und Sri Lankas (*Mahāsthavira*) herausbildeten, waren in den Staat integriert und wegen ihrer Abhän-

---

<sup>839</sup> Auf dem Hintergrund der frühbuddhistischen „Gemeindedemokratie“ ist u.a. die Behauptung der buddhistischen Modernisten zu verstehen, die Demokratie sei in der autochthonen Kulturtradition ihrer Länder enthalten.

gigkeit vom Königtum zur Opposition nicht in der Lage.<sup>840</sup> Dies bestätigt Wittfogels These von der engen Bindung der Religion an den Staat und ihrer Abhängigkeit vom hydraulischen Regime (These 15): „*Nirgends in der hydraulischen Welt vermochte die herrschende Religion eine nationale oder internationale autonome Kirche zu schaffen, die sich der staatlichen Autorität entziehen konnte*“ (OD: S. 125). Ganz im Sinne Wittfogels muß betont werden, dass der Sangha wegen der engen Verflechtung von Buddhismus und singhalesischer Monarchie keine unabhängige Autorität darstellte. Existenziell angewiesen auf die Patronage der Könige und periodischen Ordensreinigungen durch die Herrscher unterworfen, war er a priori zu einer kritischen Politik gegenüber dem König nicht in der Lage. Das Fehlen einer eigenständigen Organisation und zentralen Autorität im Sangha bedeutete, dass der Orden über keine institutionalisierte „nationale“ Einwirkungsmöglichkeit auf das staatliche Machtzentrum verfügte. Der Sangha war auch kein autonomer gesellschaftlicher Machtfaktor wie das Papsttum im europäischen Mittelalter. Dennoch bot die enge Symbiose von buddhistischem Orden und singhalesischem Königtum in Sri Lanka - sowie die vielen Funktionen, welche die Bhikkhus in der Gesellschaft wahrnahmen - die Möglichkeit zu einer informellen Einflußnahme, so dass der willkürlichen Machtausübung tyrannischer Herrscher entgegengewirkt werden konnte. Die Amalgamierung von säkularer und religiöser Sphäre bedeutete, dass im Zentrum der Macht die Implementierung buddhistischer Werte stattfand, was sich mäßigend auf despotische Tendenzen ausgewirkt hat. Einerseits abhängig von königlicher Patronage lieferte der Buddhismus andererseits die notwendige Legitimation für königliche Herrschaft. So entstand ein symbiotisches Verhältnis, eine Identität der Interessen zwischen Königtum und Sangha und eine enge Verflechtung von singhalesischem Staat und buddhistischer Religion.

---

<sup>840</sup> Gemäß dem von König Parākramabāhu I. erlassenen *Dambadeni Katikāvata* wurde die Organisationsstruktur des ceylonischen Sangha detailliert festgelegt. Sie blieb im wesentlichen unverändert bis zum Ende der singhalesischen Monarchie in Kraft. Danach wurde der Sangha in zwei Bereiche aufgeteilt: in die *gāmaṅgāsiṅgā* (Dorfmonche) und *araññāvāsīṅgā* (Waldmonche), an deren Spitze jeweils ein *mahāsthavira* stand, der als Präsident eines Zentralrats (*kāraṅgāsaṅghasabhā*) fungierte. Diese beiden Mahāsthaviras wurden von den führenden Theras (Ordensälteren) beider Sektionen gewählt, „so that, in spite of the practical division of the Sangha, the juridical unity was represented by the two mahāsthaviras. One of them was appointed *mahāsvami* – (called *saṅgharāja* since the 15<sup>th</sup> century). Together the two mahāsthaviras...exercised considerable authority and powers over the *ganas*, i.e. groups of *vihāras* or monastic units, and the *vihāras*, headed in turn by *ā vihārādhipati*. Thus a highly developed hierarchical structure came into being. In it, the Sangha was incorporated or integrated within the framework of the state.“ (Heinz Bechert, *Theravāda Buddhist Sangha: Some General Observations on Historical and Political Factors in its Development*, In: JAS, 29, (1969/70), S. 765)

## 18 DIE HERRSCHAFTSPRAXIS DER CEYLONESISCHEN KÖNIGE

### *Das Strafsystem im alten Sri Lanka*

„Thus, reflecting that sovereignty, being the source of manifold works of merit, is at the same time the source of many an injustice, the men of pious heart will never enjoy it, as if it were sweet fruit mixed with poison.“<sup>841</sup> So endet das 36. Kapitel des Mahāvamsa, nachdem es die Taten von König Jetthatissa I. (263-273 n.Chr.), dem „Grausamen“, berichtet hatte. Dieser Beinamen wurde ihm verliehen, weil er verräterische Minister in heimtückischer Weise hatte erschlagen und auf Pfählen aufgespießt um den Scheiterhaufen seines Vaters aufstellen lassen. Der Mahāvamsa berichtet:-

„After his father's death Jetthatissa became king. To punish the hostile ministers who would not go in procession with him, at the performing of the king's funeral rites, the king himself proceeded forth, and placing his younger brother at the head and then the body following close behind, and then the ministers whilst he himself was at the end (of the procession), he, when his younger brother and the body were gone forth, had the gate closed immediately behind them, and he commanded that the treasonous ministers be slain and (their bodies) impaled on stakes round about his father's pyre. Because of this deed he came by the surname, „the Cruel“. But the bhikkhu Samghamitta, for fear of the king, went hence at the time of his coronation...“<sup>842</sup>

Schon in den buddhistischen Klostervorschriften des Pāli-Kanons wird die von Königen ausgehende Gefahr als schlimmer eingeschätzt als „die Bedrohung durch Räuber, Feuer, Wasser...und Raubtiere.“<sup>843</sup> In Birma schlossen populäre Verwünschungen und Flüche, welche die Schrecken von Feuer, Raub und Feinden heraufbeschwören sollten, das von Herrschern verursachte Unheil ein. Ein loyaler Beamter von König Pagan Min verlieh seiner Hoffnung Ausdruck, von den „fünf Übeln“ verschont zu werden, die in Birma sprichwörtlich bekannt waren (und noch sind) als die Gefahren, die von Herrschern, Hochwasser, Feuersbrunst, Dieben und Krankheit ausgehen.<sup>844</sup> In birmanischen Klosterschulen wurde das *Loka-nīti* unterrichtet, eine Sammlung volkstümlicher Sitten- und Weisheitssprüche, die u.a. empfahlen, Feuer, Wasser und königliche Familien zu vermeiden, weil sie plötzlich und unerwar-

---

<sup>841</sup> Mahāvamsa XXXVI. 133

<sup>842</sup> Mahāvamsa, XXXVI. 118-123

<sup>843</sup> *Mahāvagga*, II, xv, 4: Vinaya Texts translated from Pāli by T. W. Rhys Davids & Hermann Oldenberg, in: *SBE*, Vol. XIII (1881), p. 261.

<sup>844</sup> Vgl. E. Sarkisyanz, *Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution, a.a.O...*, S. 78f

tet das Leben auslöschen können.<sup>845</sup> Ein anderer Leitspruch besagt: „Obwohl am Leben, werden fünf Personen für tot erklärt: der Arme, der Kranke, der Narr, der Verschuldete und derjenige, der einem König dient.“<sup>846</sup> Zwar geht dieses Sprichwort auf eine hinduistische Quelle zurück, doch auch buddhistische Quellen warnen vor der Gier und Willkür der Monarchen. In den im birmanischen Theravāda als Standardautorität anerkannten „Questions of Milinda,“ heißt es: „kings are grasping. The princes might, in the lust of power, subjugate an extent of country twice or thrice the size of what they had, but they would never give up what they already possess.“<sup>847</sup> Es war die historische Erfahrung der hinterindischen Völker, dass wegen der skrupellosen Machtpraxis vieler Herrscher ein enormes Bedrohungs- und Gewaltpotential für das Volk existierte. Gleichzeitig war klar, dass für die Herrscher selber brutale Gewaltausübung ein Hindernis auf dem Weg zur Erlösung darstellte.

*Verstümmelung (anaghāni) war gängige Bestrafungsmethode*

In Ceylon wurden die „dunklen“ Seiten dieser Machtpraxis von den singhalesischen Modernisten gerne verschwiegen oder verleugnet. So wurde behauptet, nur Mord, Hochverrat und Fälschung von Sannasas (Urkunden) seien im alten Sri Lanka mit dem Tod bestraft worden. Doch dies ist unzutreffend.<sup>848</sup> Unter den Vergehen, auf die die Todesstrafe stand, waren sogar religiöse Vergehen wie die Zerstörung von Stūpas und Bodhi-Bäumen und Plünderung von Tempelgütern. Das Mönchskapitel von Malvatta in Kandy hielt in einem Dokument noch im 18. Jahrhundert ausdrücklich an dieser Tradition fest.<sup>849</sup> Auch die Behauptung der Modernisten, die von König Vohārikatissa (3. Jahrh. n. Chr.) abgeschaffte Strafe der Verstümmelung von Verurteilten (Mahāvamsa 36.27) sei unter der Herrschaft der singhalesischen Könige niemals wieder eingeführt worden, ist nachgewiesenermaßen falsch. Die Strafe der Verstümmelung (d.h. die Amputation von Gliedmaßen) war durchaus üblich. Die verschiedenen Bestrafungsmethoden werden im Mahāvamsa beschrieben.<sup>850</sup> Die mildeste war die Geldstrafe; dann kommen Einkerkung und Verbannung; die Höchststrafe war Enthauptung. Ver-

---

<sup>845</sup> J. Gray, *Ancient Proverbs and Maxims from Burmese Source; or, the Nīti Literature of Burma*, a.a.O S. X, (zit. n. Sarkisyanz (1965). S. 78

<sup>846</sup> *Lokanīti*, 125; 141; J. Gray, *ibid.*, pp. 28, 31.

<sup>847</sup> Milinda-panha, IV, ii, 2 .: The Questions of King Milinda translated from the Pāli by T.W. Rhys Davids, in SBE, Vol. XXXV (1890), S. xi-xii; 203

<sup>848</sup> vgl. H. Bechert, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft*, Bd. I, a.a.O., S.26

<sup>849</sup> siehe W. Rahula, *History of Buddhism in Ceylon*, a.a.O. S.71 f.

<sup>850</sup> Mv. 83.4f

stümmelung durch Abhacken der Hände, der Finger oder Zehen war häufig.<sup>851</sup> So ließ König Ilanāga (33-43 n. Chr.) Mitglieder des Lambakanna Clans, die sich ihm widersetzt hatten, und deren bereits angeordnete Enthauptung er auf Ermahnung seiner Mutter widerrufen hatte, verstümmeln: „Thus admonished by his mother the king recalled (the order) to behead them and commanded that their nose and toes be cut off.“<sup>852</sup> Die Strafen waren äußerst streng und grausam. Ähnlich wie im Arthaśāstra beschrieben, wurden Diebe, die aus dem königlichen Palast etwas entwendet hatten, ebenfalls mit Verstümmelung bestraft. Auch Bhikkhus waren - allerdings erst nachdem sie aus dem Orden ausgeschlossen worden waren - nicht vor solchen Grausamkeiten geschützt. Im siebten Jahrhundert wurden Mönche von König Silāmeghavanna (619-628 n. Chr.) mit dem Abhacken ihrer Hände bestraft, weil sie den frommen Bhikkhu Bodhi getötet und eine von diesem (wegen Disziplinlosigkeit im Abhayuttara-Kloster) vorgeschlagene und vom König verfügte Ordensreinigung annulliert hatten. Die Chronik berichtet, dass, nachdem der König den regulativen Akt selbst im Kloster durchgeführt hatte, sich die aus dem Orden verstoßenen Mönche zusammentaten und Bodhi heimlich ermordeten: „When the King heard that, he was wroth, seized them all together and made them their hands cut off and in fetters, guardians of the bathing tanks; another hundred bhikkhus there he expelled to Jambudīpa. In remembrance of Bodhi's efforts he thus cleansed the Order.“<sup>853</sup> Dies ist auch ein schönes Beispiel dafür, wie hart die Könige durchgreifen konnten, wenn es galt, den Orden wegen Disziplinlosigkeit zu reinigen. In diesem Fall dankte ihm die Mönchsgemeinde sein rigoroses Vorgehen gegen ihre ehemaligen Mitbrüder jedoch wenig. Wie die Chronik weiter berichtet, schlugen die Theravāda-Mönche eine Einladung des Königs aus, zusammen mit ihm die Uposatha-Feierlichkeiten zu begehen, was den König dermaßen erobste, dass er allen Respekt vergessend die Bhikkhus mit harten Worten schmähte und beleidigte. Der Chronist berichtet lapidar das schnelle Ende dieses Herrschers: „Then he betook himself without demanding pardon of the bhikkhus, to Dakkhinadesa. There he was attacked by a fee disease and died suddenly.“<sup>854</sup> Der plötzliche Tod des Königs erscheint hier als Strafe für die Beleidigung des Ordens. In dieser Episode wird aber auch deutlich, dass ein singhalesischer Herrscher nicht in der Lage war, einer sich widersetzenden Mönchsgemeinde beliebig seinen Willen aufzuzwingen und sie zur Teilnahme an dem Fest zu nötigen. Dieser Vorfall ist

---

<sup>851</sup> vgl. Wilhelm Geiger, *Culture of Ceylon in Mediaeval Times*, a.a.O., § 139-141

<sup>852</sup> Mv. 35.43

<sup>853</sup> Cv., 44.76

für das Verhältnis Königtum – Sangha bedeutsam, denn er demonstriert (ähnlich wie Mahāsenas Restaurierung des Mahāvihāra) die Grenzen der königlichen Macht in Bezug auf den Orden.

Rebellion, d. h. Aufruhr und Widerstand gegen den Herrscher, wurde auf besonders grausame Weise bestraft, denn dieses Verbrechen galt als Hochverrat. So ließ im ersten Jahrhundert n.Chr. König Kanirajānu Tissa (29-32 n.Chr.) sechzig Mönche, welche des Hochverrats überführt worden waren, von einem Felsen in einen Abgrund stoßen. Der Mahāvamsa berichtet: „Sixty bhikkhus who were involved in the crime of high treason did the king order to be taken captive...and he commanded these evildoers to be flung into the caves called Kanira.“<sup>855</sup> Die besonderen Strafen für Rebellion waren Pfählen, Aufhängen und Verbrennen bei lebendigem Leibe. Beispiele aus der Chronik belegen die übliche Bestrafungsmethode des Pfählens. So berichtet der Cūlavamsa, dass drei Brüder, Würdenträger von höchstem Rang, in Gegnerschaft zu König Vijayabāhu I.(1055-1110) gerieten, nach Südindien flohen und von dort nach einiger Zeit mit einer Armee zurückkamen, um den König zu stürzen. Dieser besiegte sie nach hartem Kampf und ließ sie pfählen: „The hero...captured his foes in bitter fight, had them empaled and after freeing Lanka from the briars (of the rebels) he returned to Pulatthinagara which was now devoid of all fears.“<sup>856</sup> Auf Geheiß desselben Königs wurden die Anführer der rebellischen Velakkāra Söldner, die ihre beiden Generäle erschlagen und die Schwester des Königs mit ihren Kindern entführt hatten, bei lebendigem Leibe verbrannt. Dies geschah auf besondere Weise: „Placing them around the pyre on which were laid the remains of the murdered generals, he had the recreant leaders of the troops, their hands bound fast to their backs, chained to a stake and burnt in the midst of the flames blazing up around them. The Ruler having (thus) executed there the ringleaders of the rebels, freed the soil of Lanka everywhere from the briars (of the rebels).“<sup>857</sup> Die Schilderung solcher grausamer Exekutionen wird von der Chronik stets stereotyp mit der Formel „freed Lanka vom the briars (= Dornen)“ abgeschlossen, woraus sich schließen läßt, dass der Verfasser, ein buddhistischer Mönch, mit dieser Art von Strafmaßnahmen offenbar einverstanden war, ein Indiz dafür, wie weit sich der Therāvada Sri Lankas von der Mitleidsethik des Aśoka-Buddhismus entfernt hatte.

---

<sup>854</sup> Cv. 44. 81-82

<sup>855</sup> Mv. 35. 10-11

<sup>856</sup> Cv. I 59. 21

### König Dutthagāmanī Beispiel

Schon früh in der Geschichte der Insel war Aśokas Toleranzidee unter dem Druck hinduistischer Aggressionen aufgegeben worden.<sup>858</sup> Auch das buddhistische *ahimsā*-Gebot war angesichts der Sachzwänge der „Realpolitik“, nämlich der Notwendigkeit, Verteidigungskriege gegen aggressive Invasoren führen zu müssen, die sich Ceylon unterwerfen und den Buddhismus unterdrücken wollten, ein nicht praktikables Ideal. Der singhalesische Nationalheld König Dutthagāmanī (161-137 v.Chr.), der in blutigen Schlachten die südindischen Invasoren vertrieben und die Insel zum ersten Mal unter einer Herrschaft vereint hatte, sollte dabei ein entscheidendes Signal setzen. Sein Krieg gegen die hinduistischen Colas hatte einen hohen Blutzoll gefordert. Der König im Bewußtsein, dass dies mit buddhistischer Ethik nicht zu vereinbaren war, bedauerte (ähnlich wie vor ihm Aśoka) von Gewissensbissen geplagt und voller Reue „die Vernichtung von Millionen von Lebewesen.“<sup>859</sup> Hilfe in seinem Gewissenskonflikt kam ihm dabei von den Bhikkhus. Wie die Chronik berichtet, eilten Bhikkhus aus der Mönchsgemeinde von Piyangudīpa herbei, um dem König geistlichen Beistand zu gewähren und ihn zu trösten. Auf die Frage des Königs, wie er denn als Verursacher des „millionenfachen“ Tötens getröstet werden könnte, gaben ihm die Mönche eine Antwort, die man von den Verkündern der buddhistischen Ethik eigentlich nicht erwartet hätte, die dem Herrscher aber einen Ausweg aus dem Dilemma bot. Dem König erwachse aus dieser Tat – so die Bhikkhus - kein Hindernis für sein Karma-Heil, denn seine ungläubigen Feinde verdienten nicht als Menschen betrachtet zu werden. Er habe eigentlich nur "anderthalb menschliche Wesen" getötet: einen Buddhisten und einen, der dabei war einer zu werden. „Unbelievers and men of evil life were the rest, not more to be esteemed than beasts.“<sup>860</sup> Dazu schreibt Robert Lingat: „Les *arhat* qui tiennent a Dutthagāmanī le singulier discours que rapporte le Mahāvamsa, auraient-ils oublié que l’ *ahimsā* s’applique même aux animaux?“<sup>861</sup> Diese mit buddhistischer Ethik unvereinbare Haltung ist nur auf dem Hintergrund der hinduistischen Aggression verständlich, in welchem die Mönche eine existentielle Bedrohung des Buddhismus sahen.

---

<sup>857</sup> Cv. I, 60. 35-44

<sup>858</sup> In seinem Ursprungsland Indien war der Buddhismus nach zum Teil blutigen Verfolgungen verdrängt worden. Ein ähnliches Schicksal drohte ihm möglicherweise auch im Fall einer Eroberung der Insel durch die hinduistischen Invasoren.

<sup>859</sup> Mv. XXV. 103 (übers. v. Verf.)

<sup>860</sup> Mv. XXV. 110

Dutthagāmanī's Beispiel folgten viele singhalesische Herrscher. So ließ König Vijayabāhu I. (1059-1114) nach der Belagerung und Einnahme von Pulatthinagara sämtliche dort eingeschlossenen Colas niedermetzeln: „the great warriors of the Great King broke furiously into the town and at once exterminated all the Damilas root and branch.“<sup>862</sup> Der Befreiungskampf gegen die Colas wird vom König als Vernichtungskrieg geführt mit dem Ziel, die Invasoren nicht bloß zu vertreiben, sondern auszurotten. Der Chronist stellt fest: „The king's soldiers annihilated the Damila army...“<sup>863</sup> Ebenso weiter unten: „(The king) left the town (Mahānāgahula) to exterminate the Colas.“<sup>864</sup> „The hero (Vijayabāhu), who had utterly destroyed the best of the proud Colas...“<sup>865</sup> Ähnlich verfuhr König Vikramabāhu I. (1111-1132) mit dem indischen Eroberer Viraveda, den er zu vernichten gedachte, bevor er auf der Insel Fuß fassen konnte: „so long as he has not yet gained a firm footing in Lankā he must be rooted out.“<sup>866</sup> Dies gelingt ihm auch später in blutiger Schlacht.

Aber viele ceylonesische Herrscher verfuhr nicht nur mit den hinduistischen Invasoren in solch brutaler Weise, sondern zögerten auch nicht, ihre innenpolitischen Gegner buddhistischen Glaubens mit Gewalt zu beseitigen, wenn sie sich ihnen in den Weg stellten. Wegen unklarer Thronfolge wurden dynastische Streitigkeiten oft blutig ausgetragen oder Usurpatoren rissen gewaltsam die Macht an sich. Auch hier gab König Dutthagāmanī ein Beispiel, das Schule machen sollte. Im Kapitel *The War of the Two Brothers* des Mahāvamsa werden im Kampf um den Thron Tausende von Männern dem Zwist der beiden Brüder geopfert: „And between those two there came to pass a great battle...:and there fell many thousands of the king's men.“<sup>867</sup> Sena I. (833-853) ließ seinen Cousin Mahinda, den legitimen Thronfolger, erschlagen. Der Chronist kommentiert lapidar: „Auf diese Weise räumte er alle aus dem Wege, die ihm die Königswürde streitig machen konnten.“<sup>868</sup> Dies läßt darauf schließen, dass dies nicht der einzige dynastische Mord war, den Sena beging. Gleichzeitig war dieser Herrscher laut Chronik aber auch ein frommer König, „der alle Lebewesen als seine Kinder ansah... unerhört fromme Taten vollbrachte, gegenüber den Mönchen, seinen Verwandten, den

---

<sup>861</sup> Robert Lingat, *Royautés Bouddhiques*, (Paris 1989), S. 142

<sup>862</sup> Cv. I, 58. 56

<sup>863</sup> Cv. I, 58. 20

<sup>864</sup> Cv. I, 58. 48

<sup>865</sup> Cv. I, 58. 59

<sup>866</sup> Cv. I, 61. 38

<sup>867</sup> Mv. XXIV. 19 und 36

<sup>868</sup> Cv. I, 50. 4 : „In such wise he cleared his path of all who could dispute with him the royal dignity.“

Bewohnern der Insel und allen Tieren jede Pflicht erfüllte...und an die Bettler Almosen verteilte.“<sup>869</sup> Blutige Willkürakte der Könige und ihrer Familienmitglieder werden des öfteren berichtet. So ließ im dritten Jahrhundert n. Chr. Abhayanaga, der jüngere Bruder des Königs, nach Entdeckung dessen Liebschaft mit der Königin, seinen Onkel verstümmeln: „He had his uncle’s hands and feet cut off.“<sup>870</sup> König Dhātusena (455-73) ließ in einem Zornesfall seine eigene Schwester bei lebendigem Leibe verbrennen.<sup>871</sup> Ein spektakuläres Verbrechen beging dessen Sohn, der Usurpator Kassapa I. (473-91), der, aufgewiegelt von einem illoyalen General, den eigenen Vater einmauern ließ.<sup>872</sup> Ein besonderes Massaker wird vom legitimen Thronfolger Moggallāna I. (491-508), dem Bruder des Vatemörders Kassapa, berichtet. Moggalana erhielt deswegen den Beinamen *Rakkhasa* (Teufel). Er ließ über tausend hohe Würdenträger und Anhänger seines im Kampf unterlegenen Bruders verstümmeln und töten. Der Chronist berichtet: „But at the thought: high dignitaries have attached themselves to my father’s murderer, he gnashed his teeth with rage...and had more than a thousand of these dignitaries put to death. He cut off their ears and their noses and sent many into banishment.“<sup>873</sup> Dieses Blutbad, welches offenbar die gesamte Administration seines Vorgängers auslöschte, traf die „hohen Würdenträger“, d.h. die hohen Beamten und den Adel. Dies bestätigt Wittfogels These von der totalen Abhängigkeit der Bürokratie vom hydraulischen Despoten und der politischen Schwäche des Adels, sowie ihrer ständigen Bedrohung durch die Willkür des Herrschers. Bezeichnenderweise wandelte sich Moggallāna nach dem Hören frommer buddhistischer Predigten vom „Saulus zum Paulus“, wurde friedfertig und veranstaltete reuevoll ein großes *alsmsgiving*.<sup>874</sup>

Den spektakulärsten Fall despotischen Terrors berichtet der Cūlavamsa aus der Regierungszeit Parākramabāhus I., ein Vorfall, der für die Herrschaftspraxis dieses Königs im Umgang mit Widersachern als typisch angesehen werden muss.<sup>875</sup> Die Unterwerfung der notorisch rebellischen Provinz Rohana geschah mit unerhörter Grausamkeit. Wilhelm Geiger schreibt: „In the time of Parākramabāhu the treatment of the Rohana people was terribly cruel, if we

---

<sup>869</sup> Cv. I, 50. 3 u. 50. 5 (übers. v. Verf.)

<sup>870</sup> Mv. XXXVI. 43

<sup>871</sup> Cv. I. 38. 83

<sup>872</sup> Cv. I, 38. 110-111

<sup>873</sup> Cv. I, 39. 34-36

<sup>874</sup> Cv. I, 39.36

<sup>875</sup> Vgl. auch das Kapitel *Die Herrschaft des Parākramabāhu I.*

can rely on the report of the chronicler.<sup>876</sup> Da die Chronisten stets bemüht waren, vor allem die guten Taten der Herrscher zu berichten und die negativen zu verschweigen, gibt es keinen Grund, der Schilderung des Cūlavamsa zu mißtrauen, zumal Geiger diesen Teil der Chronik als besonders zuverlässig einstuft.<sup>877</sup> Das Kapitel „*The Conquest of Rohana*“ schildert die Einzelheiten dieser blutigen Bestrafungsaktion. Die Würdenträger von Rohana waren Anhänger der früheren Dynastie der Königin Sugala und galten daher als Rebellen. Nach der Niederwerfung der Provinz läßt Parākramabāhu Hunderte seiner Gefangenen pfählen, aufhängen und verbrennen. Zur Machtdemonstration und zur Abschreckung werden die Aufgespießten auf ihren Pfählen in den Dörfern und Städten zur Schau gestellt. Die Chronik berichtet: „Then...he considered what should be done with the many foes taken alive and had many hundreds of the enemy impaled in villages and market-towns. Likewise round about the village of Mahnagahula the mighty one had numbers of the foe impaled, several too hanged on the gallows and burnt to ashes.“<sup>878</sup> Dieses furchtbare Strafgericht geschah, obwohl die Leute von Rohana, wie W. Geiger bemerkt, eigentlich keine Rebellen waren, sondern nur loyale Anhänger der früheren Dynastie und es laut Chronik nur versäumt hatten, dem neuen Herrscher ihre Reverenz zu erweisen.

Andererseits gibt es auch Zeugnisse dafür, dass Könige Strafen erlassen oder das Strafmaß reduziert haben. Laut Mahāvamsa ließ König Vohārikatissa (209-31 n.Chr.) „als erster in diesem Land per Gesetz die Körperstrafen abschaffen,“<sup>879</sup> was für seine Nachfolger allerdings nicht bindend war. Amnestien sind auch von den Königen Parakramabahu II. (1236-71) und Bhuvanakabāhu VI. (1469-77)<sup>880</sup> überliefert.<sup>881</sup> Doch solche Akte der Milde werden eher selten berichtet. Generell scheinen die Herrscher von ihrem Gewaltmonopol ausgiebig Ge-

---

<sup>876</sup> Wilhelm Geiger, *Culture of Ceylon in Mediaeval Times*, a.a.O., S.148

<sup>877</sup> Dieser Teil der Chronik wird von Wilhelm Geiger als besonders zuverlässige historische Quelle eingestuft: „I do not hesitate to call just those Cvs. 37 to 60 perhaps the best and most reliable parts of the whole Mahāvamsa. Its statements are so often confirmed by external testimonies even in details, that, according to my conviction, doubts about its general trustworthiness are not justified. This does not mean, of course, that we must abstain from all historical criticism. But if, for instance, the same events are related in the chronicle and in a contemporary inscription, we may take this as a sufficient corroboration of the former account.“ (Wilh.Geiger, *The Trustworthiness of the Mahāvamsa*, in „The Indian Historical Quarterly“, Vol. VI, No.2, 1930, S. 205f)

<sup>878</sup> Cv. II, 75. 160-166

<sup>879</sup> Mv. XXXVI. 28 (übers. v. Verf.)

<sup>880</sup> EZ. III, S. 281

<sup>881</sup> Vgl. C.H.S. Jayawardene, *Torture, Mutilation and Lashes in the Control of Crime in Ceylon*, In „The Ceylon Journal of Historical and Social Studies“, Nr 4 (1961), S. 144f

brauch gemacht zu haben. So verhängte Mahinda IV. (1026-1042) sogar Verstümmelung als Kollektivstrafe für Dörfer, die nicht *ge-dad* zahlen konnten, eine Strafgebühr, die bei Nichtverfolgung von Verbrechern den Dorfbewohnern auferlegt wurde.<sup>882</sup> In derselben Inschrift wird für das Schlachten gestohlenen Viehs die Todesstrafe verhängt; Viehdiebe werden in den Achselhöhlen gebrandmarkt und diejenigen, welche Brandzeichen beim Vieh entfernt hatten, mussten in glühenden Sandalen stehen.<sup>883</sup>

Obwohl Akte despotischen Terrors wie unter Moggallāna I. und Parākramabāhu I. möglicherweise häufiger vorkamen als die Chroniken und Inschriften vermuten lassen - weder die Chronisten noch die Herrscher hatten ein Interesse daran, blutige Willkürakte der Nachwelt zu überliefern - waren sie dennoch keine typische Herrschaftspraxis der singhalesischen Könige, aber sie belegen, dass das System der Autokratie prinzipiell vor despotischer Entartung nicht geschützt war. Mangels institutioneller, gesetzlicher Schranken und wirksamer gesellschaftlicher Gegengewichte drohte Despotismus immer dann, wenn Könige an die Macht kamen, die nicht von buddhistischer Ethik geprägt waren und sich primär von den Regierungsmaximen des Arthaśāstra leiten ließen, das eine von moralischen Erwägungen unbefangene Gewaltpraxis erlaubte. Nicht alle singhalesischen Könige waren der schwierigen Gratwanderung zwischen den maximalistischen ethischen Wertvorstellungen des Buddhismus und der Notwendigkeit der Gewaltanwendung bei der Ausübung ihres Herrscheramtes gewachsen. Nur wenigen Herrschern gelang es in der Aśoka-Nachfolge, Macht und Moral miteinander zu versöhnen. Grundsätzlich existierte eine „tragische Inkompatibilität zwischen der politischen Machtpraxis und der buddhistischen Ethik“, die immer dann zum Vorschein kam, wenn versucht wurde, buddhistische Werte bei der Staatsführung umzusetzen, also einen „politischen Buddhismus“ (bzw. „buddhistische Politik“) zu praktizieren.<sup>884</sup>

---

<sup>882</sup> EZ. I, S. 250

<sup>883</sup> EZ. I, S. 251

<sup>884</sup> E. Sarkisyanz (1965), S. 80, (übers. v. Verf.)

### *Konfiskation und der Zugriff der Herrscher*

Laut Wittfogel ist der direkte Zugriff des Herrschers auf das Eigentum der Untertanen typisch für die orientalische Despotie und demonstriert die grundsätzliche „Schwäche“ des privaten Eigentums im hydraulischen Staat. Im hydraulischen Staat, so seine These, ist die Konfiskation von Eigentum, das Mitgliedern der herrschenden Klasse gehört, eine Normalerscheinung. Reiche Kaufleute und Beamte sind die bevorzugten Opfer der willkürlichen Enteignungen. Wittfogel schreibt: *„Ähnlich wie im fiskalischen Bereich verhält sich der hydraulische Staat beim Privatbesitz aggressiv gegenüber allen Gruppen, die nicht durch Privilegien geschützt sind. Dabei sind Angehörige der herrschenden Schicht, insbesondere reiche Kaufleute und Beamte die bevorzugten Opfer. Willkürliche Enteignungen werden fast immer mit politischen oder administrativen Gründen gerechtfertigt, wobei der Staat, der zugleich Ankläger und Richter ist, unabhängig von den Tatsachen jeden beliebigen Vorwand zum Rechtfertigungsgrund für die konfiskatorischen Maßnahmen erklären kann.“* ( OD, S.108f.)

Konfiskation waren offenbar ein probates Mittel singhalesischer Könige, um die Staatskassen aufzufüllen. Das Eigentum von Rebellen und Aufständischen – sie galten als Hochverräter - wurde nach ihrer Hinrichtung vom Staat eingezogen, wobei auch der gesamte Familienbesitz konfisziert wurde. Wenn Konfiskationen auch nicht allzu häufig dokumentiert sind - weder die buddhistischen Kompilatoren des Mahāvamsa noch die Könige waren daran interessiert, diese unpopulären Eingriffe in den Chroniken und Inschriften zu publizieren- so waren sie offensichtlich doch gängige königliche Praxis und bezogen ihre Legitimation möglicherweise aus der Idee, dass alles Land Eigentum des Herrschers war.<sup>885</sup> Besonders gut ist Parākramabāhus I. Enteignungspolitik dokumentiert. Der Cūlavamsa berichtet, dass nach dem Tode Parākramabāhus sein Nachfolger Vijayabāhu II. (1186-87) vielen Menschen ihr Landeigentum zurückgegeben hat: *„By restoring at different places to various people their village or their field he increased the joyfulness of them all.“*<sup>886</sup> Der Chronist schweigt sich zwar darüber aus, welche Bevölkerungsgruppen den Konfiskationen ausgesetzt gewesen waren, aber man kann vermuten, dass es vor allem die Angehörigen der herrschenden Klasse getroffen hatte, also die hohen Beamten und die Gentry. Wegen seiner kurzen Regierungszeit war Vijayabāhu II. offenbar nicht in der Lage, diese Restitutionen vollständig durchzuführen, so dass sein Nachfolger Niśśankamalla dieses Werk fortführen konnte. Aus mehreren In-

---

<sup>885</sup> Diese von W. Geiger und anderen Autoren vertretene Ansicht ist umstritten.

schriften Niśśankamallas geht hervor, dass er den durch Parākramabāhus I. exzessive Enteignungen geschädigten Familien ihr Eigentum und ihre Privilegien zurückgegeben hat.<sup>887</sup> Wie die Chronik berichtet, waren Enteignungen auch unter früheren Königen üblich. Schon König Dhātusena (460–478 n. Chr.) konfiszierte den Landbesitz der *kulīnās* und *kulagāmākas*, einer Landaristokratie, die sich mit den tamilischen Invasoren verbündet hatte.<sup>888</sup> Nach einem *ma-lāra* genannten Brauch im singhalesischen Recht „fiel der gesamte bewegliche Besitz eines Verstorbenen an den König, wenn der Verblichene keinen männlichen Erben hatte; andernfalls gehörte ein Drittel dem König.“<sup>889</sup>

Unter König Rājasingha II. (1635-1687) lebten die Menschen in ständiger Furcht vor dem Zugriff des Herrschers. Wie Robert Knox schildert, mußten sie ständig mit Enteignung rechnen, so dass sie es vermieden, ihren Besitz zu zeigen: „Yet such is the government they are under, that they are afraid to be known to have any thing, lest it be taken away from them.“<sup>890</sup> Dies wirkte sich lähmend auf den Fleiß und den Unternehmungsgeist der Menschen aus: „The People (are) discouraged from Industry by the Tyranny they are under.“<sup>891</sup> Rājasingha praktizierte dabei eine besonders perfide Art der Konfiskation. Unter dem Vorwand des Hochverrats enteignete er begüterte Adlige, deren Kinder auf königlichen Befehl bei Hofe lebten. Wie Knox berichtet, ging der König folgendermaßen vor: Zunächst holte er Jünglinge aus den besten Familien des Landes als seine persönlichen Diener und Aufwärter in seinen Palast. Nachdem diese jungen Männer eine gewisse Zeit bei Hofe gelebt und die Sitten und Gebräuche kennengelernt hatten, ließ der Herrscher die Jünglinge unter dem Vorwand des Hochverrats töten „by cutting off their Heads, and putting them into their Bellies.“<sup>892</sup> Danach wurden diese unschuldigen Opfer öffentlich als Rebellen und Verräter denunziert und der Haus- und Grundbesitz ihrer Familien vom König eingezogen.<sup>893</sup>

### *Konfiskation von Sanghabesitz*

---

<sup>886</sup> Cv. II, 80. 4

<sup>887</sup> siehe das Kapitel *Die Herrschaft Niśśankamallas*

<sup>888</sup> Cv. I, 38. 38-39

<sup>889</sup> EZ. III, S. 285

<sup>890</sup> Robert Knox, *An Historical Relation of Ceylon*, Tisara Press, Dehiwala, Ceylon, 2<sup>nd</sup> Edition 1966, Vol. V of the *Ceylon Historical Journal*, 1958, S. 60

<sup>891</sup> *ibid.*

<sup>892</sup> *op.cit.*, S. 76

<sup>893</sup> „and then his Father’s House, Land and Estate is seized on for the King.“ (R. Knox, *op.cit.*, S. 77)

Traditionell ausgenommen von Konfiskation war Tempel- und Klosterland. Aber bereits Kautilyas Arthaśāstra hatte dem Herrscher in Notfällen die Konfiskation von religiösem Besitz und Tempeleigentum empfohlen.<sup>894</sup> Wenn auch die Besitztümer des Ordens im allgemeinen einen hohen Bestandsschutz genossen, so schreckten doch einige ceylonische Könige nicht vor dem Zugriff auf Sangha- und Tempeleigentum zurück, besonders wenn sie sich in Kriegszeiten in einer finanziellen Notlage befanden, aber auch dann, wenn sie dem Buddhismus fernstanden und sich zu anderen Glaubensrichtungen bekannten. Einige Fälle der Enteignung klösterlichen Grundbesitzes und Tempeleigentums sind überliefert und zeigen, dass religiöses Eigentum letztlich kein Tabu war. So in dem schon erwähnten Fall von Mahāsena (274-301 n.Chr.), der nach Auflösung des Mahāvihāra die Konfiskation von dessen Grundeigentum vollzog, allerdings nur vorübergehend, denn die vollständige Restitution erfolgte noch in seiner Regierungszeit, begleitet von Kompensation und Entschädigung für die vom Mahāvihāra erlittenen Verluste. Konfiskation von Kirchenbesitz wird auch aus der Zeit von Dāthopātissa I. (639-650 n.Chr.) berichtet. Im Bürgerkrieg gegen seinen Rivalen Aggabodhi III. litt die Bevölkerung große Not, da die Kriegsparteien das Land ausplünderten und verwüsteten. Nachdem Dāthopātissa das gesamte Vermögen früherer Könige verbraucht hatte, wandte er sich dem Sangha zu und konfiszierte alle Wertobjekte der drei Bruderschaften und der Reliquienschreine: „He broke in pieces the golden images and took the gold for himself and plundered all the golden wreaths and other offerings. In the Thūpārāma likewise he took away the golden crowning ornament on the temple and smashed the umbrella on the cetiya which was studded with costly precious stones.“<sup>895</sup> Um sich die nötigen Mittel zur Kriegsführung zu beschaffen und gegenüber dem Gegner nicht ins Hintertreffen zu geraten, schreckten auch seine Gegenspieler nicht vor der Plünderung von Sanghabesitz zurück: „Yuvārāja Kassapa (der spätere Kassapa II.), the deluded one, broke up by force the cetiya of the Thūpārāma and plundered the valuable treasures...He also broke open the cetiya of the Dakkhina-Vihāra and seized the valuable treasures and he had yet other (cetiya) broken open.“<sup>896</sup> Man muss jedoch festhalten, dass diese Konfiskationen von Sanghabesitz in der chaotischen Zeit und Ausnahmesituation eines Bürgerkrieges erfolgten, in welcher die allgemeine Ord-

---

<sup>894</sup> Kautilya, *The Arthashastra*, a.a.O. S. 54, (5. 2. 37,38)

<sup>895</sup> Cv. I, 44. 132-134

<sup>896</sup> Cv. I, 44. 138-140

nung zusammengebrochen war. Sie können daher nicht als typische königliche Enteignungspraxis angesehen werden.

Die spektakulärste und gravierendste Konfiskation von Sanghabesitz erfolgte unter König Vikramabāhu I. (1111-1132), der bei der Thronfolge wegen der Einmischung der Bhikkhus übergangen worden war und daher Grund hatte, dem Sangha zu mißtrauen. Wie die Chronik berichtet, nahm er den Klöstern ihre „Unterhaltsdörfer“ weg und gab sie seinen Anhängern zur Nutzung.<sup>897</sup> Er verjagte die Mönche aus ihren Klöstern und machte die Gebäude zu Wohnstätten für seine (fremden) Söldner.<sup>898</sup> Die von den Gläubigen den heiligen Reliquien gestifteten Kostbarkeiten wie Edelsteine, Perlen und Gold „nahm er gewaltsam an sich (und) verwendete sie nach seinem Belieben.“<sup>899</sup> Die Reaktion der Mönche war nicht minder spektakulär. Es kam zum gemeinsamen Exodus der (sonst oft zerstrittenen) Bruderschaften aus der Hauptstadt Pulatthinagara: Der Chronist schildert dieses unerhörte Ereignis folgendermaßen: „Angesichts dieser mannigfachen gegen den Orden und die Laienschaft verübten Frevel...waren die ehrwürdigen Asketen der acht Hauptklöster und die Pamsukūlin Bhikkhus erzürnt über dieses Geschehen und hielten es für besser, sich aus der Gegenwart von Menschen, die – vom rechten Glauben abgewichen - dem Orden so viel Übles zufügten, zu entfernen. Sie nahmen die heilige Zahnreliquie und die Schalenreliquie an sich und begaben sich nach Rohana, wo sie sie sich an Orten ihren Beliebens niederließen.“<sup>900</sup> Doch der Umzug nach Rohana versetzte die Mönche keineswegs in eine bessere Lage. Mānābharana, der Herrscher von Rohana, der sich wegen seines Krieges gegen Parākramabāhu I. ebenfalls in Geldnöten befand, konfiszierte die der Zahnreliquie gestifteten Reichtümer und die zum Sangha gehörenden Dörfer, was er laut Chronik auf dem Sterbebette bitter bereute.<sup>901</sup>

R.A.L.H. Gunawardana schreibt, dass dieser spektakuläre Massenexodus der Mönche, verursacht durch die rüde Behandlung der Bhikkhus durch den König und die massiven Einschnitte in das Besitztum des Sanghas, den König eigentlich hätte in eine prekäre Lage bringen müssen. „This was indeed a situation fraught with calamitous potentialities, which endangered the position and the security of the king.“<sup>902</sup> Überraschenderweise jedoch führte der

---

<sup>897</sup> Cv. I, 61. 54

<sup>898</sup> Cv. I, 61. 55-56

<sup>899</sup> Cv. I, 61. 56-58 (übers. v. Autor)

<sup>900</sup> Cv. I, 61. 58-62 (übers. v. Autor)

<sup>901</sup> Cv. I, 72. 304-306

<sup>902</sup> R.A.L.H. Gunawardana, *Robe and Plough*, (Tucson Arizona 1979), S. 92

Auszug der Mönche aus der Hauptstadt mit der Überführung der beiden Haupt-Reliquien nach Rohana zu keinen Unruhen in der Bevölkerung.<sup>903</sup> Die Gründe dafür sind unklar. Möglicherweise war zu jener Zeit das Ansehen der Mönche wegen ihrer Einmischung in die Politik und des Reichtums der Klöster auf einem Tiefpunkt angelangt.<sup>904</sup> Vikramabāhu jedenfalls, obwohl nicht offiziell konsekriert und getrennt von den beiden wichtigsten buddhistischen Reliquien, die als Symbole der königlichen Souveränität und Legitimation für einen singhalesischen Monarchen eigentlich unerlässlich waren, erfreute sich dennoch einer langen Regierungszeit von 21 Jahren. Dies kann als Indiz dafür gelten, dass die Herrschaft des Königs sowohl auf buddhistische Legitimation, als auch auf die moralische Unterstützung des Sanghas weniger angewiesen war als allgemein angenommen wird. Dies würde bedeuten, dass der Orden als Machtfaktor in der politischen Ordnung des Reiches nicht die eminente Rolle spielte, die ihm manche Autoren zuschreiben.<sup>905</sup>

Ein weiteres Beispiel dafür, dass die Konfiskation von Sanghabesitz kein Tabu war, belegt der Fall von König Dharmapāla (1551-1597) von Kotte, der nach erfolgter Konversion zum Katholizismus im Jahre 1557 den gesamten Landbesitz des Sangha und der Hindu-Tempel konfiszierte und den Franziskanern übereignete. Doch dies geriet laut K.M. DeSilva zu einem „politischen Desaster“. Nach diesem „unerhörten und äußerst provokanten Schritt“ war Dharmapāla „nothing more than the creature of the Portuguese.“<sup>906</sup> Nach DeSilva waren Dharmapālas Untertanen wegen dieser Tat gegen den König „aufgebracht und verbittert“, was sofort einen Rivalen auf den Plan rief, der (einen allerdings erfolglosen) Feldzug gegen den König begann. Wenn auch Dharmapālas Maßnahmen auf erbitterten Widerstand stießen, so belegt auch dieser Vorfall, dass Konfiskation von Klosterland durch die Herrscher im alten Ceylon prinzipiell möglich war.

Der Fall einer regelrechten Buddhistenverfolgung ereignete sich Ende des 16. Jahrhunderts während der Regentschaft von Rājasimha I (1581-1593). Aus Ärger darüber, dass sich buddhistische Mönche einer von den Portugiesen gegen ihn angezettelten Verschwörung angeschlossen hatten, konvertierte der König zum Hinduismus. Wie die Chronik berichtet, „vernichtete er den Orden Buddhas, zerschlug die Bhikkhu-Gemeinschaften, verbrannte die heili-

---

<sup>903</sup> „Curiously..., no uprising which embarrassed Vikramabāhu is recorded in the chronicles.“ (ibid.)

<sup>904</sup> Vgl. op. cit. S. 92

<sup>905</sup> z.B. T. Hettiarachchy (1972)

<sup>906</sup> K.M. DeSilva, *A History of Sri Lanka*, London/Berkeley, 1981, S.107

gen Bücher, zerstörte die Klöster und verspernte sich so den Weg zum Himmel.<sup>907</sup> Rājasimha konfiszierte buddhistisches Tempelgut und übergab es hinduistischen Priestern zu deren „gewinnbringender Nutzung“.<sup>908</sup> Obwohl der König, wie sich der Chronist empört, „das Wohl der ganzen Laienschaft und des makellosen Ordens Buddhas verletzte“,<sup>909</sup> übte Rājasimha seine Herrschaft zwölf Jahre lang unbehelligt aus, „nur weil er aufgrund früher erworbener Tugend-Verdienste“ mit „souveräner Macht“ ausgestattet war („...he carried on the government only in virtue of merit formerly acquired“).<sup>910</sup> Es waren in den Augen des Chronisten die in früheren Existenzen erworbenen Karma-Verdienste, die es Rājasimha I. erlaubten, sich an der Macht zu halten und die ganze Insel unter seine Herrschaft zu bringen. Als *kammarāja* besaß er die souveräne Herrschergewalt, die seine „kriminelle“ Regentschaft ermöglichte: „Thus this monarch, equipped with royal might, manifested his sovereign power.“<sup>911</sup> Das soll wohl heißen, dass reine Gewaltherrschaft diesen König an der Macht hielt, ohne dass er einer buddhistischen Legitimation oder der Unterstützung durch den Sangha bedurft hätte. Dies bedeutet die Übermacht des *kammarāja* über den *dammarāja*. - Anders als beim Sangha genoß dieser König, „the last great king of the Sinhalese race,“ beim Volk hohe Achtung.<sup>912</sup>

### **Zusammenfassung**

Wittfogels Thesen von der Konfiskation als typischem Machtinstrument der hydraulischen Despotie und vom „schwachen“ Eigentum wird durch die Enteignungspraxis vieler singhalesischer Könige bestätigt. Die Fälle Vikramabāhu I. und Rājasimha I. zeigen überdies, dass ein singhalesischer König jahrzehntelang ohne die Zustimmung des Sangha regieren konnte, ohne dass seine Machtstellung ernsthaft gefährdet war. Obige Fälle belegen das Faktum, dass monarchische Herrschaft im alten Sri Lanka sowohl ohne buddhistische Legitimation, als auch ohne Unterstützung des Ordens und sogar gegen dessen Interessen zeitweise möglich war. Dies ist in unserem Zusammenhang von besonderer Relevanz, weil aus Wittfogels These von der Abhängigkeit der Religion vom hydraulischen Regime durch Umkehrschluss die Unabhängigkeit der Herrscher von der Religion, d.h. vom Buddhismus, abgeleitet werden

---

<sup>907</sup> Cv. II, 93. 10-11 (übers. v. Verf.)

<sup>908</sup> vgl. Cv. II, 93. 12

<sup>909</sup> Cv. II, 93. 15 (übers. v. Verf.)

<sup>910</sup> Cv. II, 93. 15-16

<sup>911</sup> Cv. II, 93. 17

<sup>912</sup> Cv. II, S. 226, Fußnote 1

könnte, eine Schlußfolgerung, die durch Vikramabāhus langjährige Herrschaft scheinbar bestätigt wird. Jedoch sind die Könige Vikramabāhu, Dharmapāla und Rājasimha I., die dem Buddhismus fernstanden,<sup>913</sup> Ausnahmefälle. Sie sind für das singhalesisch-buddhistische Königtum untypisch, so dass keine generellen Schlüsse daraus gezogen werden können. Eine wichtige Schlußfolgerung läßt sich jedoch ziehen: Zwar war eine totale Unabhängigkeit des Königtums von der Religion im alten Ceylon wegen der engen Verflechtung zwischen Buddhismus und Staat eo ipso nicht gegeben; aber die Beispiele der Könige Vikramabāhu I. und Rājasimha I. bestätigen unseren Befund, dass es sich beim Verhältnis Sangha – Königtum nicht um ein gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis oder paritätisches Machtgleichgewicht handelte, sondern dass der Primat der königlichen Macht feststand. Während der König notfalls auch ohne die Unterstützung des Sangha regieren konnte, war eine florierende Existenz des Ordens ohne königliche Patronage auf die Dauer unmöglich.

Die relativ seltenen Fälle von Konfiskation buddhistischen Eigentums ereignete sich besonders in Krisenzeiten unter andersgläubigen Königen, sowie in Konfliktfällen und Bürgerkriegen oder als Folge der Einmischung der Kolonialmächte. Keine Verfassung oder kodifiziertes gesetzliches Recht schützten Klosterland vor königlichem Zugriff. Allerdings boten im allgemeinen Tradition und Gewohnheitsrecht dem Sangha genügend Sicherheit vor königlichen Übergriffen, so dass monastischer Grundbesitz im Laufe der Jahrhunderte stetig anwuchs und „die höchste Annäherung an absolutes Eigentum“<sup>914</sup> auf der Insel darstellte. Vor allem aber waren es die zahlreichen Immunitätsprivilegien, welche die Klöster und auch manche Dörfer weitgehend vor staatlichem Zugriff bewahrten, indem sie den königlichen Beamten den Zutritt verwehrten. Doch die von einem Herrscher gewährten *immunity grants* banden nachfolgende Könige nicht und waren prinzipiell widerrufbar. Codrington schreibt in Bezug auf profanen Besitz: „Such grants often were expressed in terms implying perpetuity, but in practice they were always resumable at the pleasure of the ruler of the day; and under native rule there was a continual process of resuming old grants, and granting new ones.“<sup>915</sup> Klostereigentum war solcher Willkür im allgemeinen nicht ausgesetzt, doch selbst Gunawardana, der die Beständigkeit des Sangha-Besitzes zur Untermauerung seiner Feudalismusthese heranzog, schreibt einschränkend: „At least some of the grants made to monasteries were in fact revo-

---

<sup>913</sup> Vgl. Sirima Kiribamune, *Buddhism and Royal Prerogative in Medieval Sri Lanka*, a.a.O. S. 112 ff.

<sup>914</sup> K.M. DeSilva, 1981: S. 39

<sup>915</sup> Vgl. H.W. Codrington, *A Short History of Ceylon*, a.a.O. S. 45

cable and in such instances the property rights of the monasteries did not amount to absolute ownership.<sup>916</sup>

### *Prostration*

Wittfogel schreibt: „Kein Symbol verbildlicht so schlagend die totale Unterwürfigkeit und keines ist so durchgehend mit der agrarischen Despotie verbunden, wie der Akt des Sich-zu-Boden-Werfens, die Prostration. (OD: S. 203)...Aber wie sehr man auch die Prostration rationalisierte, sie blieb durch die Jahrhunderte hindurch ein Sinnbild tiefster Unterwerfung. Gleich dem managerialen, fiskalischen und gerichtlichen Terror bezeichnet sie grell den Wirkungsbereich – und die totale Macht der agrarischen Despotie.“ (OD: S. 206)

Die hydraulische Despotie verlangt nach Wittfogel die totale Unterwerfung des Einzelnen. Unter einem despotischen Regime ist absoluter Gehorsam die Grundlage guten staatsbürgerlichen Verhaltens und der Garant des Überlebens. Das Symbol der Unterwerfung war die Prostration (Kotau). Diese nach Wittfogel für hydraulische Despotien typische Unterwerfungsgeste, war im alten Ceylon üblich. Wer vergaß, sich vor dem Herrscher in den Staub zu werfen, riskierte sein Leben. So ließ König Vattagāmanī (89-77 v.Chr.) seinen Minister Kapisīsa erschlagen, der die Prostrationsgeste unterlassen hatte: „Being wroth with him that he had not flung himself down (before him) he slew Kapisīsa.“<sup>917</sup> General Rakkha empfing unter Parākramabāhu I. seine Befehle vom König „with bowed head, prostrate,“<sup>918</sup> bevor er zu einer militärischen Unternehmung aufbrach. Die Unterwerfungsgeste der Prostration war offenbar über Jahrhunderte eine Konstante in den Ritualen des singhalesischen Königshofes (und ein äußeres Zeichen für die Stabilität der autokratischen Machtstrukturen), denn rund 500 Jahre nach Parākramabāhu I. beschreibt Robert Knox diese erniedrigende Prozedur unter der Regentschaft Rājasinghas II. folgendermaßen: „When the people come before him they fall flat down on their faces to the Ground at three several times, and then they sit with their legs under them upon their Knees all the time they are in his presence.“<sup>919</sup> Eine Mißachtung, bzw. Unterlassung des Unterwerfungsrituals konnte tödliche Folgen haben. Wie Robert Knox berichtet, ließ Rājasingha zwei junge Männer köpfen, die ihn bei einem Badeunfall vor dem

---

<sup>916</sup> R.A.L.H. Gunawardana, *Robe and Plough*, (Tucson 1979), S. 67

<sup>917</sup> Mv. XXXIII. 69

<sup>918</sup> Cv. II, 74.50

<sup>919</sup> Robert Knox, *An Historical Relation of Ceylon*, Tisara Press, Dehiwala, Ceylon, 2<sup>nd</sup> Edition 1966, Vol. V of the *Ceylon Historical Journal*, 1958, S. 71

Ertrinken gerettet hatten (und für diese mutige Tat auf Belohnung hofften), weil sie es gewagt hatten, die Person des Königs ohne vorherige Unterwerfungsgeste anzufassen. Dem für Exekutionen zuständigen Kommandeur gab er folgenden Befehl „Take both these ...and cut off their Heads, who dared to presume to lay their hands on my Person, and did not prostrate themselves rather that I might lay my hand on them for my relief and safety“ (Knox, op.cit., S. 87).

Entgegen der Annahme von B.L. Smith waren die Generäle und die höfischen Würdenträger wegen des vertikalen, hierarchischen Aufbaus des singhalesischen Absolutismus und der Abwesenheit horizontaler (feudaler) Machtstrukturen generell keine potentielle Bedrohung für den Herrscher und damit kein die königliche Macht erodierender Faktor.<sup>920</sup> Generäle und Provinzstatthalter waren nur hochgestellte Untertanen, die sich dem Unterwerfungsritual der Prostration unterziehen mußten. Parākramabāhu I. zum Beispiel konnte sich der Loyalität seiner Generäle vollkommen sicher sein, was die zahlreichen Militäraktionen belegen, bei denen besagte Generäle große Heere befehligten und die Order des Königs in voller Ergebenheit ausführten. Nach siegreichen Kriegszügen wurden sie vom Herrscher geehrt und als Gouverneure in den eroberten Provinzen eingesetzt.<sup>921</sup> Unter starken Königen war das Herrschaftssystem stabil und in seinen Machtstrukturen so gefestigt, dass innere Gegner chancenlos waren. Allerdings in Krisenzeiten und unter schwachen Königen haben Usurpatoren, motiviert vom „Recht auf Rebellion,“ mitunter die Macht an sich gerissen.

---

<sup>920</sup> Bardwell L. Smith, (1978), S. 81f.

<sup>921</sup> S. das Kapitel *Die Herrschaft König Parākramabāhus I.*

## 19 DIE PERIODE DER STAATSBILDUNG UND WITTFOGELS HYPOTHESE

Im Unterschied zur *Hydroagrikultur* (auf Regenfall und kleindimensionierter Bewässerung beruhender Ackerbau) führt laut Wittfogel die *hydraulische Agrikultur* zu „radikalen politischen und gesellschaftlichen Umgestaltungen“ (OD, S. 42). Der Versuch, „Großanhäufungen von Wasser zu manipulieren...stellt dem Menschen eine Aufgabe, die er nur durch einen massenhaften Einsatz von Arbeitskräften bewältigen kann“ (OD, S. 40). Dies hat institutionelle Konsequenzen. Wittfogel schreibt: *„Wenn die Bewässerungswirtschaft erfordert, daß größere Wassermengen gehandhabt werden, dann wird die spezifische Eigenschaft des Wassers, seine Tendenz massenhaft zusammenzufließen, institutionell entscheidend. Große Wassermengen können nur durch massenhaften Einsatz von Arbeitskräften manipuliert und im Zaume gehalten werden. Dies bedingt die Koordinierung, Disziplinierung und Führung der beteiligten Personen“* (OD, S. 42f). Die Bauern sind gezwungen, *„organisatorische Methoden anzuwenden, die unter den Bedingungen einer vorindustriellen Technologie allein wirksam sind: Sie müssen mit vielen anderen zusammenarbeiten und sich einer führenden Autorität unterwerfen“* (OD, S. 43). Dies ist die Geburtsstunde der hydraulischen Despotie. Es kommt zu den für die Agrardespotie bezeichnenden „Großformen der Arbeit und Gesellschaft“. Der Zwang zur Kooperation und die Notwendigkeit der Führung und Disziplinierung der Arbeiterheere führen nach Wittfogel notwendig zur Unterwerfung der Bauern unter eine zentrale Autorität und damit zum Verlust „kostbarer Freiheiten“ (OD, S. 43). Das heißt, die für die Beteiligten „unvorhersehbare institutionelle Entwicklung“ erzeugt ein autokratisches Herrschaftssystem, die „Orientalische Despotie“, mit der für diese Staatsform typischen Strukturen. Im Folgenden soll untersucht werden, ob diese Hauptthese Wittfogels an Hand der Entstehungsgeschichte des altsinghalesischen Reiches verifiziert werden kann.

Die Überprüfung von Wittfogels Staatsentstehungshypothese am Beispiel Sri Lankas ist aus zwei Gründen sehr erschwert: Zum einen wegen der unbefriedigenden Quellenlage in der formativen Epoche (fünftes Jahrhundert v. Chr. bis erstes Jh. n. Chr.); zum anderen wegen der ungesicherten Datierung der ersten großen Bewässerungsbauten. Da sich jedoch aus den frühen ceylonesischen Inschriften und Chroniken gewisse Schlüsse ziehen lassen und in der Datierungsfrage gewisse Fortschritte erkennbar sind, sei an dieser Stelle auf die Periode der Staatsformierung eingegangen, soweit sie heute rekonstruierbar erscheint.

Nach der arischen Landnahme im fünften Jh. v. Chr. beherrschte anscheinend eine Oligarchie von lokalen Machthabern das kolonisierte Gebiet. Dabei bildeten die Abkömmlinge der

indo-arischen Einwanderer, *parumakas* genannt, eine Oberschicht in der sozialen Organisation dieser Frühzeit. Vor der Entstehung des Zentralstaates war die Adelsklasse der *parumakas* offenbar vom König weitgehend unabhängig und bildete kleine, von Clanoberhäuptern geführte regionale politische Einheiten.

Mit Devānampiya Tissa bekehrte sich die ganze Adelsklasse der *parumakas* zum Buddhismus. Nach S. Paranavitana stellten die *parumakas* eine Schicht von „Kulturträgern“ dar, welche „enthusiastisch“ die buddhistischen Missionare unterstützten und mit dem Aufbau des Bewässerungssystems begannen „and thus played a vital role in introducing a settled agricultural life and the elements of Indo-Aryan culture, including the Sinhalese language, to this Island.“<sup>922</sup> Die *parumakas* legten somit die Fundamente der ökonomischen, politischen, religiösen und kulturellen Institutionen Sri Lankas. Unter ihrer Führung wurde die politische Souveränität über die Insel nach einer Periode tamilischer Fremdherrschaft zurückgewonnen, und sie waren es auch „who supplied the personell to maintain an efficient administration.“<sup>923</sup> Damit wurde der *parumaka*-Adel offenbar schon sehr früh in der Geschichte der Insel in die Staatsverwaltung eingebunden mit dem Ergebnis einer personellen Identität von Adel und Bürokratie, was von besonderem Belang ist, weil es zur Entstehung einer „bürokratischen Gentry“ führte und eine Feudalisierung des Adels verhinderte. In den frühen Epigraphien konnten bislang nahezu 400 *parumakas* namentlich identifiziert werden, ein Indiz für die Bedeutung dieser gesellschaftlichen Gruppe.<sup>924</sup> Eine weitere wichtige Gruppe in dieser Zeit waren die *gamikas*, die ihrem sozialen und ökonomischen Status nach aber etwas unter den *parumakas* anzusiedeln sind.<sup>925</sup> Sie stellten die Dorfoberhäupter und später – nach der Staatsformierung - die Verwaltungsbeamten auf lokaler Ebene. Laut Paranavitana waren die *gamikas* eine Art von Landadel (*village gentry*).<sup>926</sup> Damit deutete sich schon früh die Entwicklung einer stratifizierten und hierarchisierten Gesellschaft an.

Die frühen Herrscher Ceylons genossen nicht den Status eines Königs, da bei ihnen die Krönungszeremonie nicht durchgeführt worden war.<sup>927</sup> Sie trugen den Titel *gāmanī* („Führer der Gemeinschaft“). Auch Devānampiyatissa (250-210 v. Chr.) trug nur diesen Titel, als er

---

<sup>922</sup> S. Paranavitana, *Inscriptions of Ceylon*, Vol. I, Department of Government Printing Ceylon, 1970, S. lxxiv

<sup>923</sup> *Inscriptions of Ceylon*; *ibid.*

<sup>924</sup> *op.cit.*, S. lxxxvi

<sup>925</sup> *op.cit.* S. lxxxvii

<sup>926</sup> *op.cit.* S. lxxxviii

seine Herrschaft antrat. Der König, (falls man ihn schon so nennen kann), die königliche Familie und jene Familien, die das Recht hatten, Rāja genannt zu werden, gehörten zur Gruppe der *parumakas*, die sich als Pioniere bei der Landnahme zur herrschenden Klasse aufgeschwungen hatten. Ursprünglich scheint der König ein *primus inter pares* in dieser Klasse der *parumakas* gewesen zu sein.<sup>928</sup> Erst mit der autoritätsstiftenden *abhiseka*-Zeremonie gewann er den Status eines gekrönten Monarchen.

### Die rituelle Einigung

Die volle Königswürde erlangte Tissa mit der Hilfe Kaiser Aśokas, der ihm die königlichen Insignien und die zur Krönung notwendigen Requisiten übersandte. Damit wurde das buddhistische Königtum auf Sri Lanka quasi als Investitur des mächtigen indischen Herrschers begründet. Sicher hat dieser Krönungsakt die unitarische Staatsentwicklung befördert, denn die durch die Autorität Aśokas erlangte Königswürde hob Devānampiyatissa weit aus den Reihen der übrigen *gāmanīs* hervor. Doch auch der Buddhismus wirkte vereinheitlichend und zentralisierend, gewissermaßen als „ideologischer Zement.“<sup>929</sup> Indem König Devānampiya Tissa die heilige Buddha-Schalenreliquie im Königspalast in Anurādhapura aufbewahrte, wo er sie laut Mahāvamsa „regelmäßig mit mannigfaltigen Opfergaben verehrte“,<sup>930</sup> was sein herrscherliches Charisma signifikant erhöhte, machte er Anurādhapura zum rituellen Kultzentrum. Mit der Gründung des Mahāvihara und der Pflanzung des heiligen Bodhi-Baumes durch Tissa wurde Anurādhapura schließlich ein weit ins Land ausstrahlendes rituelles Zentrum und als Königssitz zugleich die Hauptstadt des sich formierenden Reiches. Schon vor der Reichseinigung durch Dutthagāmanī besaß das Königreich von Anurādhapura offenbar eine prädominierende Stellung auf der Insel, denn wie das Rājavaliya bezeugt, „The kings of Magama in Ruhuna and of Kaelaniya used regularly to pay annual tribute to the king of Anurādhapura“ (H. Parker: 440). Damit waren religiöses und politisches Zentrum identisch, was ein bezeichnendes Licht auf die Integrationskraft des Buddhismus bei der Staatsentstehung wirft.

<sup>927</sup> Vgl. H. C. Ray *History of Ceylon*, Vol. I, Part I, a.a.O., S. 134

<sup>928</sup> op.cit. S. 235f.

<sup>929</sup> "Asokan Buddhism... was an ideological cement and a validation of the monarchical state." (M. Roberts, 1994, S. 62). Dazu auch Wheatley (1971) und Hocart (1970), die auf die zentralisierende Funktion ritueller Zentren bei der Staatsentstehung hingewiesen haben.

<sup>930</sup> Mv. XX. 13

König Devānampiyatissa wird auch der Bau eines Stausees (Tissavapi) in Anurādhapura zugeschrieben (Mv. XX.20), der aufgrund seiner soliden Konstruktion bis heute ununterbrochen im Gebrauch ist, und „which...may last practically for ever“ (Parker: 365). Es handelt sich um ein Reservoir mittlerer Größe zur Wasserversorgung der Hauptstadt, ohne überregionale Bedeutung und in seinen Dimensionen nicht vergleichbar mit den großen Stauseen späterer Epochen, wenn auch die Länge seines Staudamms über drei Kilometer und seine Höhe ca. acht Meter beträgt (Parker: 365). Damit setzte König Devānampiyatissa ein Zeichen für die Zukunft. Mit ihm, dem ersten gekrönten buddhistischen Herrscher Sri Lankas, beginnt die Tradition der königlichen Staudammkonstrukteure. Sein Beispiel signalisierte seinen Nachfolgern, dass der Bau der großen hydraulischen Anlagen Aufgabe und vornehmste Pflicht der Monarchen war. Von nun an führten auf Sri Lanka die Könige die Regie beim Ausbau des Bewässerungssystems.

#### Die militärische Einigung

Die Entstehung eines unitarischen Staates wurde mit König Dutthagāmanī (161-137 v. Chr.) Sieg über den Tamilenkönig Elāra und den folgenden Einigungskriegen vorangetrieben, wodurch der Herrscher von Anurādhapura gegenüber den konkurrierenden *gāmanīs* anderer Regionen in eine militärisch dominante Position gelangte. Damit wurde die Unabhängigkeit der *petty chiefdoms* in Sri Lanka beseitigt, was den entscheidenden Schritt in Richtung Zentralisierung bedeutete. Im Laufe der Zeit verschwanden die unabhängigen Fürstentümer oder sie verloren ihren autonomen Status und gerieten unter die Herrschaft der Monarchie von Anurādhapura. Es entstand ein Reich, in das die vormals politisch selbständigen Submonarchien integriert wurden.<sup>931</sup>

#### Die staatliche Evolution

Nach Gunawardana gingen die zentripetalen Tendenzen von der Justizadministration aus, die das Verwaltungszentrum der Hauptstadt mit der Peripherie verband, weil sie Kommunikationskanäle zwischen dem Herrscher und der Bevölkerung in den Randgebieten eröffnete und damit die Macht des Herrschers legitimierte (o.c: 147). Gunawardana postuliert die Existenz eines zentral koordinierten, überregionalen Justizwesens schon zur Zeit Gajabāhus I. (114-136 n.Chr.), d. h. eines differenzierten Rechtssystems mit der Möglichkeit zur Revision

---

<sup>931</sup> Vgl. R.A.L.H. Gunawardana, *State Formation in Irrigation Society*, (1981), in: H.J.M. Claessen / P. Skalnik, *The Study of the State*, The Hague 1981, S. 148f.

von Urteilen bei höheren Instanzen.<sup>932</sup> Es sei möglich, dass dieses zentralisierte Justizwesen als Instrument der sozialen Kontrolle zur Aufrechterhaltung einer stratifizierten Gesellschaft gedient habe. Als weiterer Kommunikationskanal zwischen dem Herrscher und der beherrschten Bevölkerung seien die wohlfahrtsstaatlichen Aktivitäten der Könige anzusehen, so die von Buddhādāsa (340-368 n.Chr.) geförderte medizinische Versorgung der Dörfer. „The opening up of several channels of communication between the ruler and the ruled population no doubt undermined the position of regional centers of power.“<sup>933</sup>

Die Erstarkung der Zentralgewalt und die Schwächung der regionalen Zentren hatten jedoch andere Ursachen als die von Gunawardana angeführten Faktoren, wenn sie auch bei der staatlichen Evolution eine flankierende Rolle gespielt haben mögen. Doch als Ursache für die Erstarkung der zentripetalen Kräfte sind sie m. E. irrelevant, denn die Existenz eines differenzierten Justizwesens und die wohlfahrtsstaatlichen Aktivitäten der Könige sind eher als Folge denn als Ursache der administrativen Erschließung der Insel anzusehen, da sie eine funktionierende Verwaltung voraussetzen. Überdies geschahen die von Gunawardana erwähnten Wohlfahrtsmaßnahmen Buddhādāsas im vierten Jahrhundert n. Chr., also zu einer Zeit, als die erste Phase der hydraulischen *large-scale* Projekte (z.B. der Könige Vasabha und Mahāsena (274-301 n. Chr.) längst beendet war, und die Monarchie als Zentralstaat bereits existierte. Viel früher als in anderen Ländern Südostasiens war in Ceylon ein unitarischer Staat mit einem dominierenden Königtum entstanden.<sup>934</sup> Wie aus einer Inschrift hervorgeht, verfügte bereits König Kanitthatissa (167-86 n. Chr.) über Steuereinkünfte aus dreizehn Stauseen, darunter auch solche mit *large-scale* Dimension und überregionaler Bedeutung, was auf eine entwickelte staatliche Verwaltung schließen läßt.<sup>935</sup>

#### *Gunawardana revidierte seine Position*

Gunawardana räumt ein, „that by building large-scale irrigation works the rulers not only created nuclear regions with an impressively high pattern of energy conversion but also ac-

---

<sup>932</sup> Es ist zweifelhaft, ob zu diesem Zeitpunkt bereits eine so hoch entwickelte Justiz existierte. Gunawardana beruft sich auf die Ausführungen von T. Hettiarachchy (1972, S.164f.), der sich aber nur auf literarische Quellen und Pāli Kommentare stützt. Seine Datierung ist daher unsicher und kann m. E. nicht als Beleg herangezogen werden.

<sup>933</sup> Gunawardana, op.cit., S. 147.

<sup>934</sup> „With the dynasty of kings of the line of Vasabha a much more realistic authority was established and, under able kings like Vasabha, Gajabahu and Kanittha Tissa, the king's supremacy was unchallenged. Various reasons, economic, religious, political, military, and social helped to promote royal power in the period after Vasabha“ (T. Hettiarachchy 1972, S. 162).

<sup>935</sup> EZ. Vol. I, S. 256

quired new, independent power bases, *and this constitutes another link between irrigation activity and the evolution of the State.*<sup>936</sup> Auch wenn Wittfogels Hypothese auf Sri Lanka nicht zutrefte, „there was nevertheless a close relationship between this development and irrigation activity“ (ibid.). Damit relativiert er seine frühere Position<sup>937</sup> und konzidiert die Bedeutung hydraulischer Aktivitäten für die staatliche Evolution, Aktivitäten, welche allerdings laut Gunawardana nur die Entwicklung schon bestehender Tendenzen verstärkten, „welche auch in Gesellschaften existierten, die unabhängig von Bewässerungswirtschaft waren.“<sup>938</sup> Ganz auf der Linie Wittfogels auf das Herrschaftsprivileg der Bürokratie hinweisend schreibt er: „The state in Sri Lanka was a system of power wielded by the ruler and officials recruited from among high ranking and wealthy families.“<sup>939</sup> Im Gegensatz zu Wittfogel betont Gunawardana jedoch, dass die hydraulischen Aktivitäten kein Machtmonopol für den Herrscher schufen, sondern eine Quelle der Macht auch für andere gesellschaftliche Gruppen gewesen seien. Auf seine Feudalismushypothese anspielend schreibt er: „Thus while irrigation activity was conducive to the evolution of the state in Sri Lanka it generated forces which worked in opposition to the total concentration of power in the ruler.“ (ibid.) Letzteres ist nach Meinung des Verfassers unzutreffend, denn damit postuliert Gunawardana „oppositionelle“ politische Kräfte im Machtsystem der Monarchie, die es zumindest in der klassischen Epoche der hydraulischen Zivilisation Sri Lankas nicht gegeben hat. Leider lässt er im Dunkeln, wer mit diesen „forces“ eigentlich gemeint ist.

### ***Die Bedeutung der hydraulischen Arbeiten für die Staatsformierung***

Einige Autoren (Nicholas, Gunawardana) datieren den Bau der ersten *large-scale* Bewässerungsbauten in das erste und zweite nachchristliche Jahrhundert, weil erst zu dieser Zeit die diesbezügliche Faktenlage in den Chroniken und Inschriften eindeutig ist.<sup>940</sup> Danach verlief der Prozess der Formierung einer Zentralgewalt offenbar zeitlich vor dem Bau der laut Wittfogel institutionell relevanten großdimensionierten Bewässerungsanlagen, die von besagten Autoren rund 250 Jahre nach Dutthagāmanī's Reichseinigung angesetzt werden. Demnach begannen die Herrscher erst zweieinhalb Jahrhunderte nach Dutthagāmanī's Reichseinigung

---

<sup>936</sup> Gunawardana 1981, S. 150 (Hervorhebung vom Autor)

<sup>937</sup> vgl. Gunawardana (1971), S. 21f.

<sup>938</sup> ders. (1981), S. 150

<sup>939</sup> op. cit. S. 151

<sup>940</sup> C.W. Nicholas, 1959, S. 44f; Gunawardana, passim

große Bewässerungssysteme von überregionaler Bedeutung zu konstruieren.<sup>941</sup> Folgt man dieser Hypothese, so heißt das, dass die Entstehung eines Zentralstaates ohne hydraulischen Hintergrund geschah, also ohne dass er das institutionelle Resultat (bzw. die systemische Konsequenz) einer zentral gelenkten, auf *large-scale* Bewässerungsbauten beruhenden Agrarökonomie gewesen wäre. Die ersten großen Bewässerungsanlagen werden von Nicholas und Gunawardana König Vasabha (67-111 n.Chr.) zugeschrieben, zu einer Zeit also, in welcher die Entstehung eines unitarischen Staates längst abgeschlossen war (Gunawardana, 1981: S. 146). Akzeptiert man diese Prämisse von der späten (nachchristlichen) Konstruktion hydraulischer Großbauwerke, dann scheiden hydraulische Aktivitäten im alten Sri Lanka als Ursache für zentralistische Staatsbildung aus. Damit ließe sich Wittfogels Hypothese am Beispiel Sri Lankas widerlegen.

### ***Das Problem der Datierung der frühen hydraulischen Großprojekte***

Doch hier sind erhebliche Zweifel angebracht. Der Mahāvamsa erwähnt zahlreiche Stauseen aus vorchristlicher Zeit und dokumentiert damit die besondere Bedeutung, welche der künstlichen Bewässerung schon sehr früh beigemessen wurde.<sup>942</sup> Aus der Chronik wird ersichtlich, dass im Gegensatz zu anderen Regionen Südostasiens die Könige Ceylons von Anfang an Regie beim Bau der hydraulischen Großprojekte führten. Darüberhinaus besaßen Stauseen offenbar für die Könige rituelle Bedeutung. König Pandukābhaya (377-307 B.C.) feierte seine Krönung mit dem Wasser eines von ihm angelegten Reservoirs in Anurādhapura.<sup>943</sup> Nach H. Parker<sup>944</sup>, der einige der ältesten Stauseen vor Ort untersuchte, vermaß und datierte, entstanden die ersten großen Reservoirs schon in vorbuddhistischer Zeit (o.c.: 353). Bereits im frühen 5. Jahrhundert v. Chr. wird Prinz Anurādha der Bau eines Stausees zugeschrieben.<sup>945</sup> Laut Parker konstruierte König Pandukābhaya (oder König Panduvāsudeva; 444 - 414 B.C.) den ersten *large scale* Stausee (o.c.: 355), den Panda-Wewa mit einer Fläche von mehr als 1050 acres (ca. 4 Quadratkilometer) Oberfläche. Mit einer Staudammlänge von ca. zwei Kilometer und einer Dammhöhe von sieben Metern soll dieser Stausee laut Parker weltweit das erste je konstruierte Großreservoir gewesen sein (Parker, o.c.: 357). König Pandukābhaya

---

<sup>941</sup> R.A.L.H. Gunawardana, *State Formation in Irrigation Society*, (1981) S. 148

<sup>942</sup> Mv. 10.83; 10.88; 10.101; 23.92; 25.51; 28.40; 33.9

<sup>943</sup> Mv. 10.78

<sup>944</sup> H. Parker, *Ancient Ceylon*, New Delhi 1981, Repr.

<sup>945</sup> Mv. 9.11

wird auch der Bau des Abhaya Wewa (Basawakkulam) zugeschrieben. König Devānampiya Tissa (247-207 B.C.) vollendete den von Pandukābhaya begonnenen Tissa Wewa (Mv. XX. 20), und König Dutthagāmanī (161-137 B.C.) oder Elāra baute den Pelivapi (Vavuni Kulam), ein Reservoir von beträchtlichen Ausmaßen (Fläche: 12,7 qkm).<sup>946</sup> Parker beschreibt vier weitere große Stauseen aus vorchristlicher Zeit (darunter den Pavat-Kulam mit einer Oberfläche von ca. 8 qkm und einer von Dammlänge: 2,8 km).<sup>947</sup> R.L. Brohier, bis heute die maßgebliche Kapazität auf dem Gebiet der ceylonesischen Bewässerungsforschung, folgt Parker in der Datierungsfrage und schreibt bezüglich der großen Stauseen von Anurādhapura: „Such large works as these could not have merely served the communal needs of the people. It would be natural to presume on such evidence, that an adequate population who understood rice growing existed in the northern parts of the Island at even this early period. The benefits derivable having thus been made apparent, the kings, who of course were the moving spirits in these matters, were spurred on to undertake the construction of larger works.“<sup>948</sup>

Zahlreiche weitere vorchristliche Bewässerungswerke sind belegt. Das singhalesische Pujavaliya (Puj. 18) schreibt König Sadhatissa (137-119 B.C.) den Bau von zwölf Stauseen zu (das Rājavaliya sogar achtzehn; Raj. 44), darunter den riesigen Padi Stausee (jetzt Padaviya), laut Nicholas „a work entirely beyond the skill and resources of the people of the 2nd century B.C.“<sup>949</sup> Doch diese Unterstellung ist fraglich; offenbar unterschätzte Nicholas die Fähigkeiten der antiken Ingenieure, denn sowohl Parker als auch Brohier und Fernando identifizierten mehrere *large-scale* Stauseen aus vorchristlicher Zeit. Selbst wenn es sich bei König Sadhatissa, wie Nicholas vermutet, nur um kleine Reservoirs gehandelt haben sollte, verfügte dieser König offenbar über erhebliche Ressourcen und administrative Fähigkeiten. A.D.N. Fernando (1980, S. 16f) listet sieben in vorchristlicher Zeit erbaute Stauseen mit einer Oberfläche von mehr als 1200 acres auf (ca. 4,8 qkm), die als *large scale* Projekte eingestuft werden müssen, darunter den Nuwara Waewa mit einer Dammlänge von 4,8 km und einer Oberfläche von knapp 12 qkm. Dies steht im Widerspruch zu C.W. Nicholas' und Gunawardanas Auffassung, wonach die ersten großdimensionierten Staudammkonstruktionen erst von König Vasabha (124-168 n.Chr.) errichtet worden seien.<sup>950</sup> Doch wegen der frühen Besiedlung der ariden Zone datiert auch Nicholas den Baubeginn überregionaler

<sup>946</sup> A. Denis N. Fernando (1980), S. 16 iii

<sup>947</sup> vgl. R.L. Brohier, *Ancient Irrigation Works in Ceylon*, Part I, Colombo 1934, S. 4/5

<sup>948</sup> op. cit., S. 5

<sup>949</sup> C.W. Nicholas (1959), S. 45

<sup>950</sup> Mv. 25.86, 94-96

ariden Zone datiert auch Nicholas denn Baubeginn überregionaler hydraulischer Systeme in vorchristliche Zeit: „At the beginning of the 2nd century B.C. if not earlier, population had spread over the entire dry zone and the construction of tanks and canals had begun...“<sup>951</sup> R. L. Brohier, der Nestor der ceylonesischen Irrigationsforschung, datiert ebenfalls mehrere große Stauseen in vorchristliche Zeit.<sup>952</sup>

Da viele Stauseen im Laufe der Jahrhunderte wiederholt restauriert und erweitert wurden, ist eine exakte Datierung ihrer Konstruktion und Eruierung ihrer ursprünglichen Ausmaße sehr schwierig. Hier müssen weitere archäologische Untersuchungen und Fortschritte bei den Datierungsmethoden (z.B. C 14-Methode) abgewartet werden.<sup>953</sup> Allerdings ist die Länge eines Staudammes durch die vorhandenen geologischen Formationen (z.B. die Breite eines Taleinschnittes) vorgegeben. So kann ein Staudamm zwar in Höhe und Breite immer wieder verändert werden, seine das Flusstal überspannende Länge bleibt jedoch aus topographischen Gründen über die Jahrhunderte konstant. Sollten also hohe Staudämme von mehreren Kilometern Länge aus der Staatsformierungsphase (4. – 3. Jahrhundert v. Chr.) nachweisbar sein und sich Brohiers, Parkers und Fernandos Datierung der ersten *large scale* Reservoirs in diese frühe Ära als korrekt erweisen - und vieles spricht dafür - wäre dies für Wittfogels Zentralismushypothese bedeutsam.<sup>954</sup> *Hydraulische Aktivitäten der frühen Könige hätten dann bei der Entstehung des Zentralstaates möglicherweise eine wichtige Rolle gespielt.* Dies würde z.B. bedeuten, dass bereits vor der Gründung des Zentralstaates hydraulische Großanlagen von regionalen Machthabern gebaut wurden, welche die Kompetenz zur Organisation und Koordination der in der Region vorhandenen personellen und materiellen Ressourcen besaßen. Man muss Wittfogel folgend davon ausgehen, dass sowohl die Dimensionen als auch die räumliche Ausdehnung der hydraulischen Arbeiten (Bewässerungs- und Kanalbauten) die territorialen Grenzen der bestehenden politischen Einheiten durchbrachen und überregionale Kooperation erzwangen. Dies führte notwendig zur Stärkung der Macht im

<sup>951</sup> C.W. Nicholas, *The Historical Topography of Ancient and Medieval Ceylon*, in: Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society, N.S., Vol. 6, 1963, Special Number

<sup>952</sup> vgl. R.L. Brohier, (1935), S. 10f

<sup>953</sup> Parker bediente sich der sog. Ziegeldatierung

<sup>954</sup> A. Denis N. Fernando postuliert, dass bereits in präbuddhistischer Zeit und sogar vor Ankunft der Singhalesen im 6. Jh. v. Chr. eine hydraulische Zivilisation in Sri Lanka existiert habe, die von den Yakkas getragen wurde. „There was a hydraulic civilization prior to the Buddhist era, and in this era the Yakkas had reached the climax in respect of building all types of hydraulic structures culminated in the construction of very large anicuts across Sri Lanka’s largest river, the Mahaweli Ganga, and also very large reservoirs.“ (A.D.N. Fernando, *The Ancient Hydraulic Civilization of Sri Lanka in Relation to its Natural Resources*, Colombo 1982, a.a.O., S. 42)

Kooperation erzwangen. Dies führte notwendig zur Stärkung der Macht im Zentrum und dazu, dass die königliche Administration die peripheren „Fürstentümer“ und Dorfgemeinschaften erfasste und in den Staat integrierte. Die öffentlichen Arbeiten trugen sicherlich dazu bei, den territorialen Polyzentrismus der Frühzeit in ein monozentrisches System umzustrukturieren.

### ***Die Korrelation von hydraulischer und staatlicher Evolution***

Spätestens im zweiten Jahrhundert n. Chr. besaßen die Könige nachweislich die administrativen und materiellen Ressourcen zum Bau von großdimensionierten hydraulischen Anlagen mit überregionaler Bedeutung. Es fällt auf, dass Umfang und Intensität der hydraulischen Unternehmungen parallel zur Entwicklung der staatlichen Strukturen verliefen. Je effizienter die bürokratische Verwaltung wurde, desto bedeutender wurden die Bewässerungsprojekte und vice versa. Wie Wittfogel postuliert, standen hydraulische Aktivitäten und administrative Erschließung des Reiches offenbar in Korrelation, sich wechselseitig bedingend und stimulierend. Im Gleichschritt mit dem allmählichen Aufbau des Bewässerungssystems entwickelte sich auch die zentralstaatliche Administration und mit dem Zwang zur überregionalen Kooperation beim Bau und Betrieb der *large-scale* Bewässerungsprojekte wuchs auch die Macht der Könige als zentrale Planer und Organisatoren. Die beim Bau der hydraulischen Großprojekte erworbene Organisationsgewalt der Herrscher stärkte ihre Position und Kompetenzen auch auf anderen Gebieten (Militär, Justiz, Administration, Fiskalbereich) und förderte zusammen mit anderen Faktoren schon früh die Entstehung einer zentralistischen Autokratie.<sup>955</sup>

### **FAZIT**

Wittfogels These von der Bewässerung als dem all-entscheidendem Faktor bei der Staatsentstehung kann am Beispiel Sri Lankas nicht bestätigt werden. Offenbar vollzog sich die Entstehung eines die ganze Insel umfassenden Zentralstaates nicht monokausal auf hydraulische

---

<sup>955</sup> Daher kann die singhalesische Monarchie im Gegensatz zu anderen Regionen Südostasiens, in welchen sich erst ab dem 10. Jh. zentralistische Monarchien formierten, weder in die Kategorie der „Multicentered Early Kingdoms“ eingereiht, noch mit dem „Mandala-Modell“ (Tambiah), noch als „segmentary state“ (B. Stein) beschrieben werden (vgl. H. Kulke 1986: S. 3f; J.W. Christie 1986, S. 84f). Allerdings könnte Steins Modell des Segmentärstaates zur Beschreibung der frühen Phase der Staatsformierung (vor Dutthagāmanīs Reichseinigung) nützlich sein, als das rituelle Zentrum in Anurādhapura mit seinen buddhistischen Reliquien hohe politische Ausstrahlung besaß, aber der dortige Herrscher noch keine Souveränität über die ganze Insel ausübte.

draulischer Basis, sondern war ein komplexer Vorgang, bei dem hydraulische, religiöse und militärische Faktoren eine Rolle spielten. Die soziokulturelle Integrationskraft des Buddhismus und König Dutthagāmanī's Einigungskriege haben offensichtlich entscheidend zur unitarischen Staatsformierung beigetragen. Als Sitz der Schalen- und der Zahnreliquie Buddhas, die zu einem identitätsstiftenden Staatssymbol wurde, entwickelte sich Anurādhapura schon früh zum rituellen Kultzentrum des singhalesischen Reiches, in welchem ein durch buddhistische Insignien und Rituale charismatisch erhöhter König residierte.<sup>956</sup> Damit muss die Entstehung eines unitarischen Staates in Sri Lanka als komplizierter, mehrdimensionaler Prozess verstanden werden, dem verschiedene integrierende Faktoren zugrunde lagen.<sup>957</sup> Doch vieles spricht dafür, dass der Bau großdimensionierter hydraulischer Anlagen bereits vor der Zeitenwende begann und zur Entstehung überregionaler Strukturen beigetragen hat. Fest steht, dass die spätere Evolution und Konsolidierung des singhalesischen Reiches sich nach dem wittfogelschen Modell vollzogen hat, d. h. dass mit der wachsenden Bedeutung der staatlichen Bewässerungsunternehmen (*public works*) auch eine Stärkung der zentripetalen Strukturen einherging.<sup>958</sup>

Auch wenn die ersten großen hydraulischen Bauwerke Ceylons in vorchristliche Zeit datiert werden, so kann der Faktor Bewässerung dennoch nicht als das primäre *Movens* der Staatsentstehung angesehen werden. Er ist nur einer von mehreren integrierenden Faktoren, von denen besonders der Buddhismus und die militärische Kontrolle durch die Könige von Anurādhapura hervorzuheben sind. So lässt sich das Anfangsstadium der Staatswerdung im frühen Ceylon weniger mit dem wittfogelschen Modell beschreiben, sondern eher mit dem von Julian H. Steward, der Wittfogels hydraulische Hypothese modifizierte und dem Faktor Bewässerung nur noch eine partielle Rolle beimaß. Neben dem Faktor Bewässerung, dessen

---

<sup>956</sup> Dies findet in anderen Regionen Südostasiens seine Parallelen: "(Temples) became more and more the focal point of a magico-political "force-field" emanating from the political center of the kingdom." (H. Kulke, *The Early & Imperial Kingdom*, a.a.O., S.14)

<sup>957</sup> Was den Einfluss hydraulischer Faktoren anbelangt, so müssen Fortschritte bei der Datierung der frühen Bewässerungsbauwerke abgewartet werden. So hat Julian H. Steward auf die Schwierigkeiten bei der Korrelierung von Bewässerungsanlagen, agrarischer Nutzung und Bevölkerungswachstum in Bezug auf Datierung und Bestimmung der Größe von Irrigationssystemen in jeder gegebenen Epoche hingewiesen (Steward 1955, S. 8).

<sup>958</sup> „Hand in Hand mit den besonderen Methoden des Bauens und Organisierens entwickeln sich daher besondere Methoden staatlicher Aneignung.“ (OD, S. 101)

Bedeutung von Fall zu Fall analysiert werden müsse, erkannte Steward als für die Staatsentstehung relevante Determinanten die *Religion* und die *militärische Kontrolle*.<sup>959</sup>

---

<sup>959</sup> „In each culture...there were apparently early developments of theocratic...controls... ..Initial state integration around theocratic controls has been postulated for several areas.” (J.H. Steward, (ed.) *Irrigation Civilizations: A Comparative Study* ;Washington D.C.; 1955, S. 11; ); “A strong religious factor is evident everywhere, but its varieties and influence have not been clearly assessed.” (o.c.: 13)

## 20 DER AUSBAU DES BEWÄSSERUNGSSYSTEMS UND DIE AUSWEITUNG DER HERRSCHAFT

Das grandiose Bewässerungssystem des alten Sri Lanka entwickelte sich aus den kleinen Anfängen der Dorftanks. Die indo-arischen Siedler hatten offenbar Kenntnisse über künstliche Bewässerung aus ihrer nordindischen Heimat mitgebracht.<sup>960</sup> Es dauerte einige Jahrhunderte, bis das System der Dorfteiche (*one village - one tank*) in die großen hydraulischen Anlagen integriert wurde.<sup>961</sup> Da es auf dem indischen Subkontinent nichts Vergleichbares gibt, was Größe und Komplexität der Bewässerungssysteme anbelangt, ist die Technik der hydraulischen Großbauwerke offenbar eine autochthone ceylonische Entwicklung.<sup>962</sup>

Vor der Vollendung des Bewässerungssystems mit seinen hydraulischen Großanlagen waren Dürreperioden und Hungersnöte häufig, so z. B. während Regierungszeit der Könige Vattagāmanī (89-77 v.Chr.), Kuncanāgana (194-195 n.Chr.) und Sirisamghabodhi (247-249 n.Chr.). Die Revolten, die zu dieser Zeit stattfanden und zur Absetzung der Könige führten, waren sicherlich kein Zufall.<sup>963</sup> Wasserknappheit konnte Rebellionen verursachen und zur wirtschaftlichen und politischen Instabilität führen. Sieht man von den in vorchristlicher Zeit entstandenen großen Bewässerungsreservoirien ab (s.o.), deren ursprüngliche Ausmaße und Datierung unsicher ist, so beginnt mit König Vasabha (67–111 n.Chr.) die erste Phase der hydraulischen Großbauwerke. Ihm wird im Mahāvamsa die Errichtung von zwölf Reservoirien und zwölf Kanälen zugeschrieben, „to make the land fruitful.“<sup>964</sup> Die Kapazität seiner Stauseen übertraf die der früheren Reservoirie bei weitem, was eine neue Dimension in der Erschließung neuen Agrarlandes bedeutete. Mit ihm und mit König Kanitthatissa (167-186 n.Chr.) beginnt die (historisch gesicherte) Konstruktion von *major (large-scale)* Bewässerungsbauten mit überregionaler Bedeutung. In dieser Periode wird in den Inschriften erstmals zwischen verschiedenen Stausee-Kategorien unterschieden (so in der Jētavanārama Inschrift

---

<sup>960</sup> Nach der These von A. Denis N. Fernando übernahmen die indischen Einwanderer ihre hydraulischen Kenntnisse von der Urbevölkerung der Yakkas (Fernando, 1982, S. 40f.).

<sup>961</sup> Vgl. die Ausführungen von C.W. Nicholas (1959) und Gunawardana (1971) und Fernando (1979).

<sup>962</sup> "Neither in the lands of their origin nor in South India did there develop an irrigation system of the magnitude or complexity of that which the Sinhales afterwards constructed in Ceylon: nothing comparable and contemporaneous with the ancient dam, canal and tank system of Ceylon... is known in continental India" (C.W. Nicholas, 1959, S. 43f).

<sup>963</sup> s. R.A.L.H. Gunawardana in: *Past and Present*, Nr. 53 (1971), S. 7f. Auch: *Southeast Asian Studies*, Vol. 22, No. 2, September 1984, S. 115f

<sup>964</sup> Mv. 35, 94-96

König Kanitthatissas).<sup>965</sup> Neben den Bezeichnungen „Dorf-Tank“ (*gamikavavi*), und „großer Tank“ (*mahāvavi*) erscheint als neuer Stausee-Typ der „Versorgungs-Stausee“ (*danavavi*), ein Reservoir von besonders großer Kapazität, „from which other tanks in the vicinity drew their supply through canals“ (Gunawardana 1971, S. 6). Im dritten Jahrhundert eröffnete König Mahāsena (274-301 n.Chr.) eine neue Phase im Ausbau des ceylonesischen Bewässerungssystems. Die diesem König zugeschriebenen hydraulischen Arbeiten umfassen sechzehn Stauseen (darunter den riesigen Minneriya-Stausee) sowie einen Kanal. Sie erstreckten sich über ein weites Gebiet und legten die Grundlage für die Erschließung der ergiebigsten Wasserquellen der Region, der Mahāweli-Ganga und der Amban-Ganga mit ihrem großen Einzugsgebieten von 4000 Quadratmeilen (bzw. 10448 qkm; Domrös 1976, 65). Dies bedeutete einen großen Fortschritt in den Bemühungen, sich die Wasserreserven der Trockenzone nutzbar zu machen und markiert ein neues Stadium großdimensionierter Bewässerungsarbeiten, „involving the application of labour resources in this field on an unprecedented scale and reflect the advances that irrigation technology had made in Ceylon.“<sup>966</sup> Der Bau des riesigen Minneriya-Stausees bedeutete eine „neue Stufe in der Entwicklung der hydraulischen Technologie in Südasien.“<sup>967</sup> Die Kapazität dieses Stausees wurde auf mehr als 87 Millionen Kubikmeter geschätzt (ibid.) mit einer Dammlänge von zwei Kilometern, einer Dammhöhe von 13,4 Metern und einem bewässerten Gebiet von 57,8 qkm (Fernando, S. 16,i). Wichtige Voraussetzung für den Bau von Reservoirien dieses Ausmaßes war die Erfindung der Zisternen-Schleuse (*bisōkotuwa*), deren Gebrauch etwa um das zweite Jahrhundert n. Chr. aufkam (Gunawardana 1984: 118). Offenbar war dieser Schleusenmechanismus eine originär singhalesische Erfindung (o.c: 138). Die Zisternen-Schleuse ermöglichte den kontrollierten Abfluß der aufgestauten Wassermassen, ohne dass die Stabilität der Dämme gefährdet wurde.<sup>968</sup>

Seit Mahāsena war die Gefahr von Hungerkatastrophen verringert, wenn auch nicht völlig gebannt. Zwar waren von nun an drei Reisernten pro Jahr möglich, aber vereinzelt traten immer noch Dürreperioden und Hungersnöte auf, so unter Upatissa II., einem König, der am

---

<sup>965</sup> EZ. I, S. 255

<sup>966</sup> R.A.L.H. Gunawardana, *Irrigation and Hydraulic Society in Early Medieval Ceylon*, in: „Past and Present“, Nr. 53 (1971), S. 7

<sup>967</sup> R.A.L.H. Gunawardana (1984), *Intersocietal Transfer of Hydraulic Technology...a.a.O.*, S. 118

<sup>968</sup> In den Chroniken werden in den nächsten vier Jahrhunderten 66 hydraulische Projekte bezeugt, darunter elf Stauseen vom Format des Minneriya und sechs große Kanalprojekte. Gewaltige Erdbewegungen waren dazu erforderlich. So wurde geschätzt, dass die Dämme des Padaviya-Stausees Erdmaterial von ca. 435000 cbm enthalten (Gunawardana 1984, S.118).

Ende des vierten Jahrhunderts n. Chr. regierte. Der Ausbau des Bewässerungssystems mußte daher fortgesetzt werden. Dies geschah unter König Dhātusena (459-477 n. Chr.), mit welchem die Konstruktion großdimensionierter hydraulischer Anlagen fortgeführt wurde. Laut Cūlavamsa und Pūjāvalī baute er achtzehn Stauseen und „by damming up the great stream<sup>969</sup> he created fields which were permanently watered.“<sup>970</sup> Der Bau des Kalavāva Stausees erforderte den extensiven Einsatz von Arbeitskräften, denn die Länge des aus verzapften Granitquadern errichteten Staudammes beträgt ca. sechs Kilometer und seine Höhe ca. 12m.<sup>971</sup> Der Kalavāva Stausee speiste die Wasserreservoirs von Anurādhapura und weitere Tanks in der Nachbarschaft durch einen 86 km langen Kanal, den Jayagangā, der zudem durch ein komplexes System von kleineren Kanälen und Dorftanks ein Gebiet von ca. 466 Quadratkilometern bewässerte. Dieser Kanal, der mit einem extrem niedrigen Gefällegradienten konstruiert wurde, ist, wie Gunawardana vermerkt, „the most brilliant achievement of the irrigation engineers of ancient Ceylon and remains an impressive monument to their skill“ (ibid.). Am Ende des fünften Jahrhunderts waren in der ariden Nordzone zwei große Bewässerungskomplexe entstanden, ein östlicher, der durch das Wasser des Mahāweli und seiner Nebenflüsse gespeist wurde und ein westlicher, der sein Wasser aus dem Malvatu Oya und dem Kala Gangā bezog.<sup>972</sup>

Diese Arbeiten zeugen von einem hochentwickelten Spezialwissen in Bezug auf die Technik hydraulischer Arbeiten wie Nivellieren, Planieren und Staudammbau mit der präzisen Bearbeitung riesiger Granitquader. Die beim Bau von großen Stauseen wie dem Minneriya und Kalavāva auftretenden Probleme, wo gewaltige Wassermassen dauerhaft aufgestaut und reguliert werden mußten, bewältigten die Ingenieure mit genialen Vorrichtungen, wie den erwähnten steinernen Druckventilen (*bisōkotuwa*), mit welchen der Abfluß des Wassers perfekt reguliert werden konnte, sowie Schleusen und Wehren. Unter Aggabodhi II. (608-618) erfolgte ein weiterer bedeutsamer Schritt in der Entwicklung des Ālahāra- Minneriya Komplexes durch den Bau zweier Stauseen, von denen der Gangātavapi, welcher mit dem Minneriya-Reservoir durch die Verlängerung des Ālahāra-Kanals um weitere 46 km verbunden wurde, einer der größten Stauseen Ceylons war. Mit einer maximalen Staudammhöhe von sechzehn Metern ist dieses Bauwerk das höchste aller singhalesischen Bewässerungswerke.

---

<sup>969</sup> Die Mahāveligangā

<sup>970</sup> Cv. 38.41

<sup>971</sup> vgl. Gunawardana, (1971), S. 9

Nicht nur das Volumen der Erdbewegungen solcher hydraulischen Großbauwerke waren von beispiellosem Ausmaß, auch die Technik der Steinbearbeitung und der Verwendung von bis zu zehn Tonnen schweren Steinblöcken war ausgereift.<sup>973</sup>

Unter der Herrschaft von Moggallāna II (535-555) hatte sich mit dem Bau einer der größten Stauseen (Naccaduva, Pattapasnavapi) im Kala-Malvatu-Komplex die Notwendigkeit einer zusätzlichen Wasserzufuhr verstärkt, da die vorhandenen Zuflüsse in der Trockenzeit versiegten. Das Problem wurde gelöst, indem König Mahinda II. (777-797) durch Kanalbauten und andere hydraulische Maßnahmen das Kala-Malvatu-System mit dem Minneriya-Komplex verband und so die beiden Hauptbewässerungssysteme der Insel zu einer Einheit verknüpfte. Unter Parākramabāhu I. erfolgte die letzte große Ausbauphase des Bewässerungssystems im alten Ceylon.<sup>974</sup> Die von diesem Herrscher gebauten zahllosen Bewässerungsanlagen markieren den Höhepunkt der königlichen *public works* auf hydraulischem Gebiet im singhalesischen Reich. Allein die Länge der Staudämme des riesigen Stausees Parākramasamudra bei Polonnaruva mißt 13,6 km, und ihre durchschnittliche Höhe beträgt 14 m.

Manche Autoren (z.B. Leach) behaupten gegen Wittfogel gewendet, dass das gesamte Bewässerungssystem der nördlichen Zone niemals gleichzeitig in Betrieb gewesen sei, was eine zentralstaatliche Kontrolle entbehrlich machte. Doch dagegen spricht die hochgradige Vernetzung der zahlreichen Bewässerungsanlagen zu einem einzigen komplexen System, das nur dann funktionieren konnte, wenn alle Komponenten (Zuflüsse, Stauseen, Kanäle, Dorftanks) intakt waren. Dazu schreibt Fernando: „This goes to prove not only the technical competence and wisdom of our ancients but also that these schemes existed contemporaneously, implying that the Mahaweli Basin was one vast field...“<sup>975</sup> Allerdings war so ein kompliziertes System in hohem Maße störanfällig und konnte in Folge von Vernachlässigung oder Zerstörung einzelner Komponenten leicht kollabieren, was sich die südindischen Invasoren zunutze machten, indem sie Staudämme beschädigten und weite Landstriche unter Wasser setzten. Andererseits wird auch berichtet, dass die Singhalesen das Bewässerungssystem aus militär-strategischen Gründen in ihre Verteidigung einbezogen und durch gezielte Flutung der Ebenen unterhalb der Staudämme feindliche Heere vernichteten.<sup>976</sup>

<sup>972</sup> Vgl. A.D.N. Fernando, *Major Ancient Irrigation Works of Sri Lanka*, Colombo 1980, S. 14f.

<sup>973</sup> R.A.L.H. Gunawardana, *Irrigation and Hydraulic Society in Early Medieval Ceylon*, a.a.O., S. 7f.

<sup>974</sup> S. das Kapitel *Die Herrschaft König Parākramabāhus I.*

<sup>975</sup> op.cit.: S. 16

<sup>976</sup> Fernao de Queros, *The Temporal and Spiritual Conquest of Ceylon*, a.a.O., Bd. I, S. 15

### Die administrativen Konsequenzen der hydraulischen Evolution

Die Ausweitung der Anbauflächen zwischen dem vierten und neunten Jahrhundert ermöglichte beträchtliche agrarische Überschüsse und führte zu einem stetigen Bevölkerungswachstum in der nördlichen Region, der Wiege der singhalesischen Zivilisation. Es entstand ein komplexes und stratifiziertes Staatsgebilde. Die Organisation der *public works*, die Erhebung von Abgaben und die Judikatur konnten nicht mehr auf der Ebene des Dorfes oder Dorfverbundes durchgeführt werden, sondern bedurften zentralisierter Kontrolle und Koordination. Ebenso verlagerte sich die Kontrolle der hydraulischen Arbeiten von der „impliziten“ Autorität der Dorfgemeinschaft zur „expliziten“ Autorität des Staates.<sup>977</sup>

Ein solches *large scale* Bewässerungssystem, welches durch ein kompliziertes Netz von Kanälen die verschiedenen Stauseen miteinander verband und die Wasserversorgung weiter Landstriche sicherstellte, erforderte laut Wittfogel nicht nur bei seinem Bau Arbeitsteilung und zentral gelenkte Organisation, es machte auch für sein Management (Instandhaltung, Wasserverteilung) zentrale Kontrolle und die Zusammenarbeit einer Vielzahl von Spezialisten notwendig. Diese wurden im Falle der großen Versorgungsstauseen mit überregionaler Bedeutung von der staatlichen Bürokratie gestellt.<sup>978</sup> Bau und Betrieb dieser Bewässerungsanlagen sowie die Wasserverteilung machten eine umfangreiche Bürokratie erforderlich. In der Tat lässt sich im Ceylon der Anurādhapurazeit eine umfangreiche hydraulische Bürokratie nachweisen (*royal officers*, „Bewässerungsbeamte“), deren Bedeutung sich auf administrativer Ebene in der Einrichtung eines eigenen Ministeriums zeigt, das keinem geringeren als dem Thronerben anvertraut war (s.u.).

#### *Bewässerungstechnische Innovationen und ihre Folgen*

Die Erfindung der Schleusentechnik und der Druckventile (*bisōkotuvas*) erlaubte den kontrollierten Abfluß des Wassers aus den Stauseen. Das hatte Auswirkungen auf die Wasseradministration, denn damit war eine planmäßige, genau dosierte Bewässerung der Felder durch exakte Bemessung der zugeteilten Wassermenge möglich. Dies verlieh den für die Wasserzuteilung zuständigen staatlichen, kommunalen und monastischen Autoritäten eine privilegierte Machtstellung gegenüber den Bauern. Als Kontrolleure der hydraulischen Anlagen waren sie

---

<sup>977</sup> vgl. J.H. Steward (1955), S. 12

<sup>978</sup> Die Instandhaltung und der Betrieb kleinerer Reservoirs konnte dagegen auf regionaler und kommunaler Ebene von lokalen Autoritäten und Dorfgemeinschaften bewerkstelligt werden.

in der Lage, die Zuteilung des für die Landwirtschaft notwendigen Wasser zu steuern und notfalls auch zu unterbinden, was z. B. zur Erzwingung von Abgaben und Steuern geschehen konnte. Aus einer südindischen Quelle<sup>979</sup> geht hervor, dass die zuständigen Autoritäten jedes Jahr die Wasserzufuhr aus dem Reservoir stoppten, um von den Reisbauern die fälligen Abgaben einzutreiben, „the implication being that the irrigation water would not be released from the reservoir if the interest on sea-paddy loaned out to cultivators was not duly paid.“<sup>980</sup> Vieles spricht dafür, dass dies in Ceylon ähnlich gehandhabt wurde. Nach Buddhagosa konnten die Klöster die Wasserzufuhr aus ihren Bewässerungsreservoirs unterbinden, um die üblichen Abgaben von den Bauern zu erzwingen.<sup>981</sup> Die staatlichen Bewässerungsbeamten haben sich mit Sicherheit ähnlicher Mittel bedient, was ihnen als den Verwaltern des kostbaren Gutes Wasser eine enorme Macht verlieh. Dies steht im Einklang mit Wittfogels These von der *Bürokratie als der herrschenden Klasse im hydraulischen Staat* (s.u.).

### ***Der hydraulische Wohlfahrtsstaat***<sup>982</sup>

*Die ökonomische Basis der singhalesischen Hochkultur, einer hydraulischen Zivilisation par excellence*

Mit dem Ausbau der beiden Hauptkomplexe des Bewässerungssystems am Ende des achten Jahrhunderts waren nicht nur weite Landstriche landwirtschaftlich erschlossen worden, es waren auch durch die kontinuierliche Wasserversorgung mehrere Ernten im Jahr möglich. Es ist kein Zufall, dass die Kernzonen der ceylonesischen Zivilisation genau in den Gebieten lagen, die von den oben beschriebenen zwei miteinander vernetzten Irrigationskomplexen bewässert wurden. Die Städte Anurādhapura und Polonnaruva, die abwechselnd die Hauptstädte des Königreichs waren, lagen in diesen hydraulisch erschlossenen Kernzonen. Sie waren die wichtigsten politischen und kulturellen Zentren des alten Ceylon. Die eindruckvollsten Monumente der singhalesischen Zivilisation werden an diesen beiden Orten gefunden. Die kolossalen Dāgobas in Anurādhapura (Ruwanaeli-, Abhayagiri- und Jetavanārāma Dāgoba), von denen die größten in ihren Ausmaßen mit den ägyptischen Pyramiden vergleichbar

---

<sup>979</sup> *South Indian Inscriptions*, Vol. 3, pt. 1, 9

<sup>980</sup> R.A.L.H. Gunawardana (1984), *Intersocietal Transfer of Hydraulic Technology...a.a.O.*, S. 124

<sup>981</sup> Buddhagosa (*Samanta-pāsādika*, III, 679)

<sup>982</sup> Der Begriff „hydraulischer Wohlfahrtsstaat“ betont die ökonomische Basis der Monarchie, während „buddhistischer Wohlfahrtsstaat“ das aus buddhistischer Ethik erwachsende soziale Engagement der Könige betont.

sind, zeugen von der Macht und Größe der singhalesischen Herrscher. Dazu bemerkt H. Parker: „This work (Miniswaeti Dāgaba) and the Ruwanaeli Dāgaba prove that Duṭṭha Gāmani and his brother SaddhaTissa may claim the credit of being the first rulers to appreciate the grandeur of the effect of an enormous white dome, far greater than anything of the kind previously erected in Ceylon or India, and admirably adapted to be an expression of stability, and permanence, and inaccessibility, such as the purpose of its construction demanded.“<sup>983</sup> Dies steht im Einklang mit der These Wittfogels, wonach hydraulische Herrscher zur Demonstration ihrer Macht und Größe intensive bauliche Aktivitäten auf nicht-hydraulischen Gebieten, wie Palast- und Tempelbau entfalten. Im Großbauwesen tritt mehr als in jedem anderen Wirtschaftszweig, die organisatorische Macht des hydraulischen Staates augenfällig zutage. „Hier wurden denn auch Leistungen vollbracht, die keine andere agrarische oder merkantilistische Gesellschaft erzielen konnte...“ (OD, S. 64)

Mit der Erschließung der Trockenzone wuchs die Bevölkerung beträchtlich, und die Hauptstadt hatte auf ihrem Höhepunkt um das zehnte Jahrhundert ca. 100.000 Einwohner. Die landwirtschaftliche Überschussproduktion schuf die materiellen Voraussetzungen für eine Hochzivilisation, die einen beträchtlichen Teil der männlichen Bevölkerung von der Arbeit auf den Reisfeldern entband und als Mönche für religiöse Betätigung freistellte. Nach den Berichten des chinesischen Pilgers Fa-Hien, der Ceylon von 399-414 n.Chr. bereiste, sollen auf der Insel 60.000 Mönche aus öffentlichen Vorrathshäusern versorgt und in der Hauptstadt Anurādhapura täglich 6000–8000 Mönche aus städtischen Garküchen verköstigt worden sein.<sup>984</sup>

E.R. Leachs Einwand gegen Wittfogel, der Staudambau sei z. T. unter der Regie des Sangha erfolgt, und die Wasserbauingenieure und Baumaterialien seien von den buddhistischen Klöstern gestellt worden, ist nicht haltbar.<sup>985</sup> Weder in den Chroniken, noch in den Epigraphien gibt es den geringsten Hinweis auf klösterliche Urheberschaft oder Initiativen bei der Konstruktion hydraulischer Anlagen. Allerdings gelangte der Sangha durch Stiftungen in den Besitz von Reservoirien, und die großen Klöster entwickelten sich dadurch im Laufe der Zeit zu wirtschaftlich autarken Institutionen. Zwar konnten die Mönche mit Hilfe des Klosterpersonals und den Bewohnern der zum Kloster gehörenden Dörfer (*maintenance*

---

<sup>983</sup> H. Parker, *Ancient Ceylon*, New Delhi 1981, S. 296

<sup>984</sup> Fa-Hsien, a.a.O., S. 104; vgl. Auch S. Parnavitana, EZ III, S. 134

<sup>985</sup> E.R. Leach, *Hydraulic Society in Ceylon* in „Past and Present“, Nr.15, (1959), S. 14

*villages*) die Instandhaltung kleinerer Reservoirs selbst bewerkstelligen, aber das Management der großen Versorgungsstauseen lag beim Staat. Bei strittigen juristischen Fragen bezüglich der Wasserregulierung waren die Klöster zudem auf die Unterstützung königlicher Bewässerungsbeamter angewiesen. Der Sangha besaß weder die Infrastruktur, d. h. die personellen und materiellen Ressourcen, noch die ideologischen Voraussetzungen (Erwerbsethos) zum Bau hydraulischer Anlagen.<sup>986</sup> Wenn die Klöster selbst die Möglichkeit besaßen und den Bau von Staudämmen in eigener Regie hätten vollbringen können, wie Leach unterstellt, warum sollte dann die Chronisten des Mahāvamsa solch verdienstvolle Leistungen verschweigen? Es gibt in den Chroniken und Epigraphien keine Belege dafür, dass die *large-scale* Bewässerungswerke vom Sangha oder von anderen nichtstaatlichen gesellschaftlichen Korporationen gebaut worden wären. Stattdessen häufen sich im Mahāvamsa und in den Inschriften detaillierte Berichte, welche die hydraulischen Bauwerke bestimmten Königen als verdienstvolle Taten zuschreiben. Leachs Argument, das ceylonische Bewässerungssystem sei kontinuierlich über einen Zeitraum von Jahrhunderten entstanden, und man könne daher nicht auf die Kontrolle großer Arbeiterheere durch eine zentrale Autorität schließen (op.cit: 23), ist ebenfalls nicht stichhaltig, wie sich am Beispiel der großen Staudammkonstrukteure Mahāsena, Dhātusena, Moggallāna II., Aggabodhi I. und II. und besonders Parākramabāhu I. leicht belegen lässt, über deren alleinige Urheberschaft der hydraulischen Großbauwerke die Quellen keinerlei Zweifel lassen.<sup>987</sup> Zwar ist es richtig, dass das komplexe Bewässerungssystem über einen langen Zeitraum entstanden ist, und dass mancher von einem König begonnene Staudamm von seinem Nachfolger vollendet wurde; aber die zahlreichen in den Chroniken minutiös aufgelisteten und bestimmten Königen zugeschriebenen Staudamm- und Kanalbauten lassen zwingend nur den einen Schluß zu, dass es sich in der Regel um Einzelleistungen dieser namentlich genannten Herrscher handelt, selbst dann, wenn man die panegyrischen Übertreibungen des Mahāvamsa berücksichtigt. Nur durch zentralstaatlich kontrollierte Organisation des Bewässerungswesens und mit Hilfe der traditionellen Fronarbeit war es möglich, das komplexe hydraulische System zu bauen und zu unterhalten. Rhoads Murphey schreibt: „Nowhere else in the premodern world was there such a dense concentration of irri-

---

<sup>986</sup> Der Vinaya-Kanon verbot den Bhikkhus jegliche weltlichen Aktivitäten.

<sup>987</sup> vgl. A.D.N. Fernando (1979), S. 3f

gation facilities at such a high technical level, but it was dependent on maintaining state control over mass labor (corvé, conscript labor).<sup>988</sup>

### ***Konsolidierung der Herrschaft und staatlicher Zentralismus***

Nach der Gründung eines unitarischen Staatswesens durch König Dutthagāmanī erfolgte die territoriale und administrative Expansion der königlichen Herrschaft auf der Insel. Sie vollzog sich schrittweise, Hand in Hand mit dem Ausbau des Bewässerungssystems, begünstigt durch eine von Invasionen ungestörte Periode der ceylonesischen Geschichte.<sup>989</sup> Bereits König Vasabha (67-111 n. Chr.), mit dem die Konstruktion der großdimensionierten hydraulischen Anlagen beginnt, dehnte seinen Herrschaftsbereich weiter aus als irgendein Herrscher vor ihm und unterwarf die Provinz Rohana. Auch die schwer zugänglichen westlichen Provinzen wurden allmählich in den Herrschaftsbereich der Zentralregierung einbezogen. Schließlich brachte König Gajabāhu I. (114-136 n. Chr.) die ganze Insel unter seine Herrschaft. Inschriften von Gajabāhu in Rohana beweisen, dass seine Autorität dort uneingeschränkt war und sein Herrschaftsgebiet auch die äußersten Zipfel der Insel einbezog. So wurde schon in seiner Regierungszeit in abgelegenen Seehäfen wie Godavaya die *sunka*-Steuer erhoben, welcher sogar der Klerus unterworfen war.<sup>990</sup> Der Verwaltungsapparat der Zentralregierung war demnach bereits in dieser Frühphase der ceylonesischen Geschichte so effektiv, dass auch Küstenstriche im äußersten Süden des Landes fiskalisch erfaßt wurden.<sup>991</sup> Aus der Jētavanārāma-Inschrift König Kanitthatissas (167-86 n. Chr), in welcher er Steuerprivilegien für einige Klöster verfügt, geht hervor, dass der König bereits über die Nutzung von dreizehn Stauseen gebot, was ebenfalls eine relativ weit entwickelte Bürokratie voraussetzt.<sup>992</sup> Wie gesagt, erfolgte die administrative Erschließung des Landes offenbar synchron zum Ausbau des Bewässerungssystems, insbesondere parallel zur Konstruktion von hydraulischen *large scale* Anlagen mit überregionaler Bedeutung. Dies steht im Einklang mit Wittfogels These, wonach sich die Verwaltungsbürokratie orientalischer Despotien zusammen mit der hydraulischen Ökonomie entwickelt. Allerdings ist ein direkter Kausalnexus nicht nach-

---

<sup>988</sup> Rhoads Murphey, *A History of Asia*, New York 1996, Harper Collins College Publishers, S. 37

<sup>989</sup> vgl. C.W. Nicholas, *A Short Account of the History of the Irrigation Works...*, a.a.O., S. 52

<sup>990</sup> EZ. Vol. IV, S. 215

<sup>991</sup> „The granting of customs duties at a small southern seaport implies the the administrative machinery functioned effectively even in these southern extremities of the Island...“ (T. Hettiarachchy, 1972, S. 153

weisbar, aber eine Reihe von Indizien sprechen für die These von der Korrelation von staatlicher und hydraulischer Evolution. So wurden die zwölf größten Stauseen als besonders wichtig erachtet und ihre Verwaltung einer eigenen Regierungsabteilung unterstellt.<sup>993</sup> Auch die zahlreichen, über das ganze Land verstreuten *immunity grants* sind ein Beleg dafür, dass die staatliche Verwaltung schon früh weite Teile, wenn nicht das gesamte Territorium der Insel erfaßt hatte. Zwar fehlt bis jetzt eine genaue geographische Zuordnung der in den Inschriften genannten Ortsbezeichnungen zu den heutigen modernen Ortsnamen, doch die Gewährung dieser Immunitäts-Rechte an z.T. weit voneinander entfernte, aber identifizierbare Klöster ist ein weiteres Indiz für die Existenz einer zentralen, bis die Provinzen reichenden Administration. Auch die auf Karten dokumentierte Verteilung der Fundorte der Inschriften läßt darauf schließen, dass schon in der mittleren Anurādhapura-Periode die administrative Erschließung der Insel – abgesehen vom äußersten Norden - vollendet war.<sup>994</sup>

In seinem Bemühen, das altsinghalesische Reich als „feudalistisch“ und „fragmentiert“ zu beschreiben (wie Leach es schon früher getan hatte), versuchte R.A.L.H. Gunawardana Wittfogels These von dem auf großdimensionierten hydraulischen Unternehmungen gründenden Staatszentrismus zu entkräften. Nach Gunawardana basierte das ceylonesische Bewässerungssystem vorwiegend auf dem „*one tank - one village*“ Prinzip, wonach jedes Dorf seinen eigenen Bewässerungsteich besaß, der von der Dorfgemeinschaft gebaut und unterhalten wurde. Diese Teiche wurden in den jährlichen Regenperioden gefüllt, so dass die Dörfer weitgehend von zentralen Bewässerungsanlagen unabhängig gewesen seien. Nur in den beiden „Kernzonen“ der Rājarattha Zivilisation („nuclear areas“, d.h. der Bewässerungskomplex von Kala Oya-Malvatu und der vom Amban Ganga-Mahavāli) habe es große staatlich betriebene Bewässerungssysteme und eine entsprechende Administration gegeben. „A vast multitude of small village reservoirs existed parallelly, independent of the two main complexes, and conserved the water from the seasonal rains for agriculture use.“<sup>995</sup> Damit sei, so Gunawardana gegen Wittfogels gewendet, die Existenz der Landwirtschaft in weiten Teilen der Insel nicht auf staatlich organisierte Großwasserbauprojekte angewiesen und daher vom Zentrum unabhängig gewesen: „The type of sophisticated hydraulic enterprise organized by the

---

<sup>992</sup> EZ. Vol. I, S. 256

<sup>993</sup> EZ. Vol. IV, ed. by S. Paranavitana, London 1937, S. 191, Fn. 7

<sup>994</sup> vgl. Ray (1959), S. 16

<sup>995</sup> R.A.L.H. Gunawardana, *Irrigation and Hydraulic Society in Early Medieval Ceylon*, in: „Past and Present“ 53, 1971, S. 15

government was not identical with the creation of agricultural life“ (ibid.). Kleindimensionierte, auf kommunaler Ebene durch private Initiative entstandene Bewässerungsanlagen seien das Rückgrat der Landwirtschaft und die staatlichen Anlagen nur von „verstärkender Bedeutung“ („augmentative importance“, op.cit. S.16) gewesen. Folgt man Gunawardana, so gab es im Kerngebiet der singhalesischen Zivilisation zwei voneinander getrennt existierende Bewässerungssysteme: die großen, staatlich betriebenen Anlagen auf der einen Seite und das System der Dorfteiche auf der anderen. In Wittfogels Terminologie hieße das: es gab in der Trockenzone parallel und unabhängig voneinander sowohl *Hydroagrikultur* (auf Regenfall und kleindimensionaler Bewässerung beruhender Ackerbau), als auch *hydraulische Landwirtschaft* mit ihren staatlichen Großwasserbauwerken. Laut Gunawardana beschränkte sich die staatliche Verwaltung auf diese Kerngebiete, d.h. die administrativen Strukturen existierten nur dort, wo sie unmittelbar gebraucht wurden. Doch Gunawardanas Hypothese hält nicht stand. Wie oben dargelegt, sind nach epigraphischen Quellen schon seit dem 2. Jh. n.Chr. zentralstaatliche, das ganze Reich umfassende Verwaltungsstrukturen im fiskalischen und juristischen Sektor nachweisbar. Dazu bemerkt M. Roberts, dass es "keinen logischen Grund" gibt, warum Organisationsformen, die für einen bestimmten Zweck entwickelt wurden, nicht auf andere Gebiete ausgedehnt werden können, wenn es darum geht, "die Appropriation der herrschenden Klasse zu erhöhen."<sup>996</sup>

Zweifellos hat im Bereich der kleindimensionierten Bewässerungsanlagen private und korporative Initiative eine wichtige Rolle gespielt. Seit alters her gab es auf lokaler Ebene eine Tradition der Gemeinschaftsarbeit (*attoms, kayiya*), wie sie z.B. Robert Knox, scharfer Beobachter vorkolonialer Verhältnisse auf Ceylon, beschrieben hat<sup>997</sup> und von Ralph Pieris in seiner klassischen Studie über die Kandy-Periode bestätigt wurde<sup>998</sup> - eine Form dörflicher Kooperation, wodurch der Bau der Dorftanks auch ohne staatliche Hilfe bewerkstelligt werden konnte. Doch im Unterschied zu anderen Regionen Südostasiens wurde auf Sri Lanka schon in früher Zeit lokale Gemeinschaftsinitiative mit zentralstaatlicher Autorität verknüpft und die vielen kleinen Dorftanks mit den großen, unter königlicher Regie gebauten Stauseen

---

<sup>996</sup> M. Roberts, *Exploring Confrontation*, a.a.O. S. 80

<sup>997</sup> "When they Fill their Grounds, or Reap their Corn, they do it by whole Towns generally, all helping each other for Attoms, as they call it; that is, that they may help them as much, or as many days again in their Fields, which accordingly they will do." (R. Knox, a.a.O., S. 17)

<sup>998</sup> Ralph Pieris, *Sinhalese Social Organization. The Kandyan Period*, (Colombo: Ceylon University Press), 1956, S. 248

durch Kanäle vernetzt. Erst durch die Bündelung und Kombination lokaler (*atoms*) und staatlicher Gemeinschaftsarbeit (*rājakāriya*) durch königliche Autorität war die Errichtung und Betreibung der großen Bewässerungssysteme möglich: "Only through joint efforts was it possible to harness the immense productivity potential of the area. The dry zone in particular, with its heavy rainfall during a short monsoon period, required engineering knowledge and large-scale organization of labour in order to build up and maintain (the) infrastructure..."<sup>999</sup> Unter den klimatischen Bedingungen der nördlichen Trockenzone Rājarattha, wo nach der Monsunzeit die Dorfteiche sehr rasch versiegten, war für eine kontinuierliche Landwirtschaft eine permanente Wasserzufuhr unabdingbar, was nur durch die Versorgung aus den großen, vom Staat betriebenen Stauseen gewährleistet werden konnte. Die Autonomie des *one tank – one village* - Systems wurde vermutlich schon seit König Vasabha im 2. Jh. n.Chr. zugunsten einer Vernetzung der kleinen Reservoirs mit den großen Stauseen aufgegeben. Nur durch die Kooperation lokaler Gruppen mit der zentralen staatlichen Autorität konnte das komplexe Bewässerungssystem betrieben werden: "In fact, both voluntary organizations and central authority were necessary to maintain the sophisticated irrigation systems that made ancient Ceylon the "Granary of the East" and provided that surplus on which royal Buddhist architecture and monastic wealth flourished."<sup>1000</sup>

Doch dies galt nicht nur für das Kerngebiet der singhalesischen Zivilisation, Rājarattha. Das dort entwickelte Modell staatlicher und lokaler Kooperation wurde auch in die Provinzen übertragen. Was die Region von Rohana anbelangt, spricht R.L. Brohier von zahlreichen alten Bewässerungsanlagen, „with their literally thousands of dependent tanks.“<sup>1001</sup> Weiter schreibt er in Bezug auf den Pandikulam-Stausee, von dem offenbar hunderte kleiner Tanks gespeist wurden: „There is a local tradition which asserts that Pandikulam tank held the waters of a thousand small tanks...Profiting by the weak points in this system the ancients no doubt evolved their later schemes which turned the water of a thousand tanks into one large tank.“<sup>1002</sup> Ohne die vielen kleinen Tanks wäre es auch kaum möglich gewesen, die riesigen in den großen Stauseen aufgestauten Wassermassen über das Land zu verteilen und für die Landwirtschaft nutzbar zu machen; d.h. die großen und kleinen Reservoirs bildeten ein interdependentes System. Erst die Vernetzung dieser Bewässerungsreservoirs durch zahllose Ka-

---

<sup>999</sup> Detlef Kantowsky, *Sarvodaya, The Other Development*, (New Delhi, 1980), S. 149

<sup>1000</sup> op.cit. S. 150

<sup>1001</sup> R.L. Brohier, *Ancient Irrigation Works in Ceylon*, Part II, (Colombo 1935), S. 18

näle schuf die Möglichkeit optimaler agrarischer Nutzung und Erschließung der natürlichen Ressourcen. Spätestens seit der mittleren Anurādhapura-Periode, als das Bewässerungssystem im wesentlichen ausgebaut war, hatte man ein verzweigtes Netzwerk durch Kanäle verbundener Stauseen entwickelt, in welches auch die Dorfteiche eingebunden waren. Es gab demnach keine zwei getrennten, unabhängig voneinander existierenden Bewässerungssysteme auf der Insel (die von Gunawardana postulierte Parallelsituation) mit einer lediglich auf die Kernzonen beschränkten staatlichen Administration), sondern ein einziges äußerst komplexes und vernetztes System, wobei die örtlichen Reservoirs von den großen, staatlich betriebenen Stauseen abhingen. Damit hingen sie auch von der zentralstaatlichen Verwaltung ab, die sich nicht nur auf die beiden „Kerngebiete“ der ceylonesischen Zivilisation erstreckte, sondern, wie gesagt, schon früh die gesamte Insel erfaßt hatte, wie aus den Inschriften ersichtlich ist.<sup>1003</sup> Bewässerungs- und Agrarbeamte regulierten und kontrollierten die Wasserzufuhr aus den großen Stauseen bis hin zu den örtlichen Reservoirs. Dort übernahmen lokale Autoritäten die Verteilung des Wassers auf den Feldern der bäuerlichen Produzenten gemäß althergebrachter Regeln. Das schließt nicht aus, dass es auch „privat“ gebaute Dorftanks und von den Klöstern betriebene Reservoirs gab. Private Initiative beim Bau von kleineren Bewässerungsanlagen hatte schon das Arthasāstra empfohlen.<sup>1004</sup> Doch daraus erwuchs den Erbauern offensichtlich kein „starkes“ Eigentum im Sinne Wittfogels, denn wie z.B. aus der Kahambiliyava-Inschrift König Vikramabāhus I. hervorgeht, musste Land, das durch den Kanalbau eines Privatmannes erschlossen und kultiviert worden war, durch königliches Dekret geschützt werden: „*As it has been ordered by His Majesty – other inhabitants of (this) village shall not cut and convey water from the channel which Kandan Pilantavan Vallan has constructed (to lead water) from Maha-kālā-hoya at the place (called) Tunkubara, by way of the field , prepared for cultivation by the aforesaid (person) himself, to Girunaru- Gama...*“<sup>1005</sup> Dadurch wird auch belegt, dass der staatliche Arm in Bewässerungsfragen bis auf Dorfebene hinabreichte.

Das großartige Bewässerungssystem der singhalesischen Königreiche ist auf der Grundlage der ursprünglichen Dorf-Tank-Gemeinschaften entstanden und hat diese als Teilsysteme in das staatlich kontrollierte *large-scale* Irrigationssystem integriert. Voraussetzung für das

---

<sup>1002</sup> *ibid.*

<sup>1003</sup> Siehe T. Hettiarachchy (1972), S. 171

<sup>1004</sup> s. das Kapitel *Die Staatslehre des Kautilya*

Funktionieren dieses komplexen Systems war die administrative Verbindung der zentralstaatlichen mit der lokalen Ebene. Die Koordination dieser beide Bereiche oblag der staatlichen Bürokratie, welche für die Zusammenarbeit der Zentralgewalt mit der dezentralen bäuerlichen Ebene sorgte.<sup>1006</sup>

Die Kontrolle der beiden Kernzonen der ceylonesischen Zivilisation schuf die Machtbasis für ein „imperiales“ Königtum, d.h., sie versahen die Könige mit den nötigen Ressourcen, um ihre Herrschaft über die ganze Insel auszubreiten. Mit Gunawardanas Worten: „The control of these two „nuclear areas“ equipped a ruler with the resources necessary to establish his sway over the whole island.“<sup>1007</sup> Gunawardana, sonst ein scharfer Kritiker der Thesen Wittfogels, konzidiert hier die Bedeutung der hydraulischen Kernzonen für die Ausbreitung der Königsherrschaft über die ganze Insel. Damit bestätigt er ungewollt eine der wichtigsten Thesen Wittfogels, welcher schreibt: *„Die wirksame Durchführung der hydraulischen Aufgaben eines Landes verlangt ein organisatorisches Geflecht, das die Einwohnerschaft des ganzen Gebietes oder wenigstens diejenige des dynamischen Kerns umfaßt. Wer immer die Fäden dieses Geflechtes in seiner Hand hält, hat eine einzigartige Chance, sich der höchsten politischen Gewalt zu bemächtigen“* (OD. S. 52). In Sri Lanka bildeten die beiden Hauptgebiete der Bewässerungsagrikultur in Rājarattha diesen „dynamischen Kern“, von dem aus die ganze Insel politisch und administrativ erschlossen wurde. Dies untermauert Wittfogels Transferhypothese.<sup>1008</sup> Das heißt, die in Rājarattha entwickelten administrativen zentralstaatlichen Organisationsstrukturen wurden auch in die nicht von großen Irrigationssystemen abhängigen Regionen im Süden und Südosten der Insel wie Rohana übertragen. Dieser Transfer bürokratischer Verwaltungsstrukturen wurde vermutlich durch die geographische Abgeschlossenheit

---

<sup>1005</sup> EZ. Vol. V, S. 408

<sup>1006</sup> Wie die Erfahrungen am modernen Gal Oya und Mahaweli-Projekt zeigen, ist für ein effektives Management großer Bewässerungsprojekte die nahtlose Kommunikation und Zusammenarbeit zwischen den staatlichen Behörden und der bäuerlichen Produzentenbasis erforderlich. Die massiven Schwierigkeiten, die bei beiden Projekten in den 70er und 80er Jahren auftraten, sind nicht zuletzt auf eine mangelhafte Kooperation dieser beiden Bereiche zurückzuführen. Es fehlte eine mittlere (regionale) Verwaltungsebene als Verbindungsglied zwischen der zentralstaatlichen und lokalen Ebene. Um so höher ist die Leistung der altsinghalesischen Bürokratie einzuschätzen, welche das komplexe Bewässerungssystem über Jahrhunderte aufrecht erhielt. (vgl. G. Gruber, H. Lamping u.a., *Bewässerungswirtschaft und Binnenkolonisation in ariden und semi-ariden Räumen*, a.a.O., S. 30ff)

<sup>1007</sup> R.A.L.H.Gunawardana, (1971), S. 11

<sup>1008</sup> Nach Wittfogels Transferhypothese können die in den hydraulischen Kerngebieten entwickelten administrativen Strukturen durch kulturelle, militärische oder sonstige Kontakte in nicht-hydraulische Zonen übertragen werden.

und Überschaubarkeit der Insellage begünstigt. Wenn auch die Frage nach der Kausalität dieser Entwicklung nicht eindeutig beantwortet werden kann, also die Frage, ob die administrative Erschließung des Landes ihre Ursache in der hydraulischen Erschließung hatte oder umgekehrt, so fällt doch auf, dass beide Entwicklungen zeitlich parallel zueinander verliefen. Offenbar waren sie miteinander korreliert. Wie gesagt, ging die Errichtung der großdimensionierten Bewässerungsanlagen Hand in Hand mit dem Ausbau des Verwaltungssystems, was als Indiz (nicht als Beweis) für eine kausale Verquickung im Sinne einer wechselseitigen Befruchtung verstanden werden kann. Die topographische Verteilung der zahlreichen königlichen Edikte beweist, dass nicht nur Rājarattha, sondern auch die Provinzen Malaya und Rohana und die entferntesten Regionen der Insel schon früh von der zentralstaatlichen Administration erfaßt wurden.<sup>1009</sup> Auch die über das ganze Land verstreuten, von den Königen gewährten „Immunity-Grants“ (*attāni*), welche den Zugriff der staatlichen Bürokratie auf Klöster und deren Dörfer einschränkten, sowie das Faktum der Steuererhebung in von der Hauptstadt weit entfernten südlichen Küstenstädten, belegen die frühzeitige Dominanz der Zentralgewalt über die ganze Insel. Der Aufbau der gesamtstaatlichen Verwaltung hatte in Rājarattha parallel zu den ersten hydraulischen Großprojekten im 2. Jh. n. Chr. begonnen und war spätestens mit der Vollendung des ceylonesischen Bewässerungssystems im siebten Jahrhundert abgeschlossen.<sup>1010</sup> Im achten, neunten und zehnten Jahrhundert werden relativ wenige *large-scale* Bewässerungswerke (Stauseen, Dämme, Kanäle) installiert, lediglich ein halbes Dutzend Großprojekte ist dokumentiert.<sup>1011</sup> Mit der letzten Ausbauphase unter Parākramabāhu I. erreichten Bürokratisierung und Zentralisierung der Reichsverwaltung ihren Höhepunkt.

Laut Roads Murphey handelte es sich in den Kernzonen der Anurādhapura-Zivilisation um ein durch Kanäle vernetztes System von großen Stauseen, Reservoirien und Dorfteichen, die zusammen eine „absteigende Hierarchie“ bildeten, wobei die kleinen Reservoirie bei ihrer Wasserversorgung von den übergeordneten abhingen: „It was an interlocking system, water being fed from the anicuts or catchment areas to the large tanks, and from the large tanks in a descending hierarchy to smaller tanks as far as the village, which were dependent on those above them to maintain their water level during the dry season, since their catchment areas

---

<sup>1009</sup> H.C. Ray (1959), S. 16; Epigraphical & Territorial Map of Ceylon, 5<sup>th</sup> B.C. to 12<sup>th</sup> A.C.

<sup>1010</sup> vgl. C.W. Nicholas / S. Paranavitana, *A Concise History of Ceylon*, Colombo 1961, S. 161

<sup>1011</sup> *ibid.*

were limited.“<sup>1012</sup> Diese „Hierarchie“ der Bewässerungsreservoirs korrespondierte gewissermaßen mit der Hierarchie der Administration. Der Staat, dem die großen Stauseen gehörten und der sie mit einem eigenen Ministerium verwaltete, befand sich dabei in einer dominanten Position. Er konnte mit seinen Bewässerungsbeamten, welche die Verteilung des Lebenselixiers Wasser regulierten, das ausüben, was Wittfogel als typisches Kennzeichen hydraulischer Staaten beschrieben hat: bürokratische Herrschaft.

Durch den Bau großdimensionierter Bewässerungsanlagen gelang es den Herrschern, die Produktivität der Landwirtschaft massiv zu erhöhen und damit die ökonomische Basis für die Errichtung des buddhistischen Wohlfahrtsstaates zu schaffen. Mit dem Staudammbau befreiten sich die Könige zudem aus der prekären Lage, in welcher sie sich aufgrund ihrer kosmologischen Verantwortlichkeit für das Wohlergehen des Landes befanden, und stabilisierten so ihre Machtposition. Status, Charisma und Ansehen des Herrschers wurden durch die hydraulischen Unternehmungen mächtig aufgewertet. E.R. Leach erkennt daher deren Bedeutung gewaltig, wenn er schreibt, dass die baulichen Ingenieurleistungen der ceylonesischen Könige sich weniger auf Bewässerungsanlagen als vielmehr auf Dagobas und Vergnügungsparks gerichtet hätten, und dass die einzige direkt wahrnehmbare Verbindung des Königtums mit dem Bewässerungssystem darin bestehe, „that the ritual accession to the throne was marked by warlike watersports held at the Tissa tank at Anurādhapura.“<sup>1013</sup> Dagegen schreibt T. Hettiarachchy: „The irrigation activities of the kings were considered a part of their meritorious work, enumerated in the chronicles among the *punyakriyā* (meritorious deeds) and placed in the same category as erecting religious edifices.“<sup>1014</sup> Überdies erkennt Leach auch die symbolische Bedeutung der Wasser-Zeremonie, die einen Teil des Krönungsrituals darstellte und zur Bekräftigung des königlichen Herrschaftsanspruchs jährlich wiederholt wurde. Die magische Bedeutung der Wasserfeierlichkeiten war mit einem Fruchtbarkeitskult verbunden „to obtain substantial rainfall among agricultural communities,“<sup>1015</sup> reflektierte also die kosmologische Verantwortlichkeit der Könige für den lebensnotwendigen Regen.

---

<sup>1012</sup> Rhoads Murphey (1956/57), S. 184

<sup>1013</sup> E.R. Leach, *Hydraulic Society in Ceylon*, a.a.O., S.22

<sup>1014</sup> T. Hettiarachchy, *History of Kingship in Ceylon*, a.a.O., S.159

<sup>1015</sup> op.cit., S. 30

### **Der König, d.h. der Staat, war der Eigentümer der großen Stauseen**

Die hydraulischen Unternehmungen bedeuteten nicht nur einen enormen Macht- und Prestigegewinn für die Könige, sie erweiterten damit auch ihre fiskalischen und ökonomischen Grundlagen, füllten die Staatskassen und förderten sowohl den allgemeinen Wohlstand als auch ihre privaten Ressourcen. Das durch die *large scale* Bewässerungsanlagen neu erschlossene Land gehörte dem König und stand zu seiner Disposition. Als Eigentümer der großen Stauseen entschied er auch über die Wasserversorgung der zahllosen kleinen Dorf- und Klostertanks, die mit den Stauseen vernetzt und von ihnen abhängig waren. Durch die hydraulischen Aktivitäten der Herrscher erfuhr die Wirtschaft des Landes insgesamt starke Impulse. Dazu T. Hettiarachchy:

„The additional wealth brought into the royal treasury because of this economic activity is another Factor which promoted the power and prestige of the king. The increase of the king's wealth was threefold. First, the king as the owner of most of the storage tanks derived revenue by selling water to the owners of minor tanks, canals or directly to field owners, second, the irrigation must necessarily have stimulated economic activity entailing prosperity which would have increased the king's revenue from taxes; and third, large scale irrigation works brought under the plough large tracts of land the disposal of which was completely at the king's discretion.“<sup>1016</sup>

Die Verteilung des neu erschlossenen Landes lag beim Herrscher, was die Könige im Laufe der Jahrhunderte wegen der Vielzahl der hydraulischen Unternehmungen theoretisch zum Eigentümer des gesamten urbaren Landes in Ceylon machte. Allerdings war es Tradition, einen beträchtlichen Teil des durch die Bewässerungsanlagen fruchtbar gemachten Landes an Klöster und Tempel zu stiften, wodurch diese sich allmählich zu den größten Grundbesitzern der Insel entwickelten. Anderes Land bewilligten die Könige anstelle von Entlohnung ihren Beamten, die mit der Verwaltung des Landes betraut waren, sowie den hohen staatlichen Würdenträgern, die sie damit an sich banden. Ein weiterer Teil des urbar gemachten Landes wurde Privateigentum des Monarchen „and the whole income must have gone to the treasury.“<sup>1017</sup> Der Vorteil für die Herrscher war zweifach: erstens füllten sie mit den zusätzlichen Einnahmen die Staatskassen, d.h. sie erweiterten ihre finanziellen Reserven und stärkten damit ihre materiellen Ressourcen. Zweitens brachten sie durch das System der Landverleihung („Land gegen Dienst“) die Begünstigten (Beamte, Adel) in ihre Abhängigkeit, denn die Herr-

---

<sup>1016</sup> op.cit., S. 158

<sup>1017</sup> ibid.

scher konnten das bewilligte Land jederzeit wieder einziehen, eine Möglichkeit, von der offenbar nicht nur Parākramabāhu I. ausgiebig Gebrauch gemacht hat.<sup>1018</sup>

Wie schon erwähnt, hatte bereits König Vasabha (67-111 n. Chr.) die ersten großen (*large scale*) Bewässerungsanlagen gebaut. Dieser König, dessen hydraulische Aktivitäten auch der Konsolidierung seiner Macht diene, erfreute sich einer der längsten Regierungszeiten auf der Insel.<sup>1019</sup> Doch erst mit den großen Stauseekonstruktionen der Könige Mahāsena und Dhātusena entfaltet sich die Bewässerungszivilisation Sri Lankas zu ihrer großartigen Blüte, was sich auf den kosmologischen Status der Herrscher auswirken sollte, denn diese hydraulischen Unternehmungen umgaben die Herrscher geradezu mit einem göttlichen Nimbus. Die von den zum Teil gigantischen Stauseen gespeisten Bewässerungssysteme, die weite Gebiete des Landes von den klimatischen Unregelmäßigkeiten befreiten und in der Trockenzone den Reisanbau überhaupt erst ermöglichten, ließen die Könige im kosmo-magischen Denken ihrer Untertanen als die Schöpfer allen Lebens erscheinen, was sie in einen semi-göttlichen Status erhob. Noch heute genießt Mahāsena, der den gewaltigen Minneriya-Stausee schuf, bei der lokalen Bevölkerung göttliche Verehrung als Minneriya *deviyo* (Gott von Minneri) und als *Hatrājjuruvo* (Bodhisattva-König). Hettiarachchy schreibt: „Irrigation activities enhanced royal glamour in a more subjective way. The irrigation works of Mahāsena elevated him to the rank of a god, as is evident from later tradition.“<sup>1020</sup> In ähnlicher Weise wird Dhātusena wegen seines riesigen Kālavāpi-Stausees verehrt.

Zusätzlich zu diesem kosmologischen Faktor förderten die aus dem Hinduismus einfließende Elemente (*devarāja*-Kult) die Apotheose der Herrscher. Aber auch Mahāyanā- Einflüsse trugen dazu bei. Während in der Tradition des Theravāda-Buddhismus der Herrscher ursprünglich nur ein Diener des Volkes war, von diesem berufen, die Gesellschaft vor Chaos zu schützen (Mahāsammata-Mythos), betonte der im Volk verbreitete Mahāyanā die göttliche Abstammung des Herrschers und versah dessen Person durch den Bodhisattva-Kult mit einer göttlichen Aura. B.P. Groslier schreibt über die „gigantischen Bewässerungsunternehmungen“ der Khmer- Könige, dass sie „keineswegs Äußerungen ihres Größenwahns“ gewesen seien, sondern nur dazu dienten, das kultivierte Land zu vergrößern und seine Fruchtbarkeit

---

<sup>1018</sup> *ibid.*

<sup>1019</sup> Mv. 35. 100; (Vasabha regierte 44 Jahre)

<sup>1020</sup> T. Hettiarachchy (1972) *op.cit.*, S. 159

zu erhöhen. Weil seine Charakterisierung des hydraulischen Herrschertums *cum grano salis* auch auf die singhalesischen Könige zutrifft, sei er hier in extenso zitiert:

„Es ist nur allzu logisch, daß derartige Unternehmungen, die nur unter einer autoritären und stark zentralisierten Führung in Angriff genommen und verwaltet werden konnten, den König noch mächtiger und mit magischen Kräften ausgestattet erscheinen ließen, ihn zum wahren Herrscher des Universums nach dem Bild und im Auftrag der Götter machten. Er war es, der alles Leben schuf, indem er die Erde bewässerte, die ohne ihn durch die Sonne ausgetrocknet würde. Er regelte die Jahreszeiten, setzte die Folge der landwirtschaftlichen Arbeiten fest, befahl die Rückkehr des Regens und füllte die Kanäle mit Wasser. Wenn Störungen auf der Erde auftraten, beseitigte er sie. Wenn die Ordnung des Universums bedroht war, wandte er sich an die Götter und beschwor sie in den eigens zu diesem Zweck im Herzen der Stadt errichteten Tempeln durch einen speziellen Kult. Alles drehte sich um ihn. Warum sollte er als Achse des Alls sich nicht als übermächtige Persönlichkeit gefühlt haben?<sup>1021</sup>

### ***Die Auswirkung der hydraulischen Aktivitäten auf die Stellung der Könige***

#### *Die Stärkung der königlichen Macht*

Laut Wittfogel „(bedeutet) *hydraulische Führung politische Führung*“ (OD. S. 52). Dem Staat erwächst aus seiner zentralen Rolle bei den hydraulischen Tätigkeiten auch eine zentrale Position im politischen Bereich. Die Zentralgewalt in der Person des Herrschers entwickelt ihre dominierende machtpolitische Position auf Grund ihrer Monopolstellung bei der Konstruktion und Betreibung großdimensionierter hydraulischer Anlagen. Das heißt, die Autokratie konstituiert sich auf der Basis ihres Organisationsmonopols bei den hydraulischen Großbauwerken, welche den Staat zum Schöpfer einer prosperierenden Wirtschaft macht. Wittfogel schreibt: „*Die volle institutionelle Tragweite dieser Tatsache springt ins Auge, wenn wir sie mit der entsprechenden agrarischen Entwicklung in Bezug setzen. Die staatlich betriebenen Großwasserwerke machen den Staat zum Herrn der »zuführenden« Großanlagen, von denen der Ackerbau abhängt. Die staatlich betriebenen Bauarbeiten machen den Staat zum Herrn über den umfangreichsten Sektor des großdimensionalen Gewerbes. In den zwei Hauptsphären der Produktion besaß der Staat eine unumstrittene Vormachtstellung operativer Leitung und organisatorischer Macht*“ (OD: S. 76). So entwickelt sich laut Wittfogel ein monozentrisches, bürokratisches Herrschaftssystem, in welchem alle anderen gesellschaftlichen Kräfte und sozio-politischen Subsysteme der Zentralgewalt unterstellt werden. Diese These Wittfogels, wonach sich als institutionelle Konsequenz aus der hydraulischen Führung die politische Dominanz des Staates über alle gesellschaftlichen Sektoren ableitet, steht –wie

---

<sup>1021</sup> Bernhard P. Groslier, *Hinterindien*, Baden-Baden 1960, S. 108/109

diese Untersuchung ergab - im Einklang mit der sozio-politischen Evolution im alten Sri Lanka.

Wittfogels Konzeption eines autokratischen Staatswesens mit dominierender Zentralgewalt in großen hydraulischen Systemen stimmt nach den vorliegenden Befunden mit dem Grundmuster des singhalesischen Herrschaftssystems weitgehend überein: Spätestens seit dem Beginn der großdimensionierten Bewässerungssysteme im zweiten Jahrh. n.Chr. war das alte Sri Lanka unter starken Herrschern und in Friedenszeiten, in denen sich Regierung und Administration ungestört entfalten konnten,<sup>1022</sup> eine zentral verwaltete Autokratie, in welcher zentrifugale (bzw. horizontale) Tendenzen unterdrückt wurden. Anders als in Europa konnten sich in dieser religiös-ideologisch fundierten Monarchie kein feudaler Polyzentrismus mit autonomen Subsystemen und unabhängigen Korporationen entwickeln, die als politische Gegengewichte zum Herrschaftszentrum hätten in Konkurrenz treten und die Dominanz der Zentralgewalt schwächen können. Struktureller Grundzug der politischen Ordnung war das vertikale Prinzip der Hierarchie. An der Spitze der sozialen Pyramide stand unangefochten der Monarch, der - gestützt vom Patronage bedürftigen Sangha - mit Hilfe einer hierarchisch organisierten Bürokratie seine autokratische Herrschaft ausübte.

### ***Das Rājakāriya -System***

Wodurch wurden die grandiosen Bewässerungsbauten ermöglicht? Singhalesischen Legenden nach wurde der Minneriya-Stausee durch die gemeinsame Arbeit von „Menschen und Dämonen“ oder Yakkas gebaut, den Ureinwohnern des Landes.<sup>1023</sup> Sie wurden, so die Legende, durch Trommelwirbel von nah und fern zur Arbeit gerufen - offenbar eine Reminiszenz an die Art, wie die Bevölkerung von den königlichen Beamten zur Fronarbeit aufgerufen wurde. Fronarbeit (corvée) war im gesamten hinterindischen Raum üblich. Nach Wittfogel ist Fronarbeit eine typische Einrichtung der hydraulischen Despotie. Er schreibt: *„Die hydraulischen Herrscher konnten im nationalen Maßstab verwirklichen, was die feudalen (europäischen) Monarchen und Lehnsherren nur innerhalb ihrer Domänen tun konnten: Sie zwangen die erwachsenen Angehörigen der nichtprivilegierten Schichten zur Fronarbeit“* (OD, S. 77). An anderer Stelle heißt es: *„...die erhaltenen Quellen (zeigen), daß Straßenbauten wie fast alle anderen größeren staatlichen Unternehmungen durch Massen von Fron-*

---

<sup>1022</sup> Die von Thronwirren, Bürgerkriegen und Invasionen geprägten Perioden, in denen das Reich zersplittert war, können nach Ansicht des Verfassers nicht als repräsentativ für die ceylonische Geschichte angesehen werden, wie von einigen Historikern unterstellt.

*dienstpflichtigen ausgeführt wurden, die vom Staat ausgehoben wurden“* (OD, S. 66).<sup>1024</sup> Auch in Sri Lanka existierte diese *rājakāriya* genannte Einrichtung, ein königlicher Arbeitsdienst, wonach der König berechtigt war, die Arbeitskraft seiner Untertanen regelmäßig für eine bestimmte Zeit im Jahr (ca. sechs Wochen) für sich in Anspruch zu nehmen.<sup>1025</sup> Zu bestimmten Jahreszeiten, besonders solchen, an denen witterungsbedingt oder aus saisonalen Gründen die Arbeit in der Landwirtschaft ruhte, konnte der König die gesamte arbeitsfähige männliche Bevölkerung (ausgenommen Bhikkhus, Klosterbedienstete und durch Immunitätsprivilegien geschützte Dorfbewohner) für die großen Gemeinschaftsprojekte rekrutieren und – ohne Bezahlung, aber mit Verköstigung - für seine Zwecke einsetzen. Jeder Untertan war verpflichtet, jedes Jahr eine bestimmte Anzahl von Tagen für den Staat umsonst zu arbeiten, und der König konnte, wenn er wollte, zusätzliche Arbeitstage beanspuchen.<sup>1026</sup> Offensichtlich handelte es sich beim *rājakāriya*- Dienst um eine Form von Fronarbeit, bei der auch Zwangsmaßnahmen angewandt wurden, wie es sich z. B. im *pataha* Ritual widerspiegelt. Schon das Arthaśāstra hatte die Anwendung von Druckmitteln bei Verweigerung von Gemeinschaftsarbeit bei der Agrarlanderschließung empfohlen. Die Sanktionen bei Kautilya bestanden in der zwangsweisen Rekrutierung der im Besitz des Verweigerers befindlichen Arbeiter und Arbeitstiere, sowie in der andauernden Vorenthaltung der durch das Gemeinschaftsprojekt erzielten Gewinnanteile.<sup>1027</sup> Bei der Härte dieser Konsequenzen kann durchaus von Zwangsarbeit gesprochen werden, auch wenn laut Arthaśāstra offenbar kein physischer Druck ausgeübt werden sollte. Über die Praxis des *rajākāriya* im Sri Lanka der klassischen Epoche gibt es keine verlässlichen Quellen - weder die Epigraphien, noch der Mahāvamsa berichten Details - doch können aus den Dokumenten der Kandy- Zeit und dem *pataha*- Ritual gewisse Schlüsse gezogen werden (s.u.). Beim *rajākāriya* (*corvée, compulsory labour*) handelte es sich also um staatlich verordnete Fronarbeit, eine durch Sanktionsandrohung erzwungene Dienstverpflichtung, welche den Herrschern regelmäßig und kostengünstig große

<sup>1023</sup> vgl. R.L. Brohier, *Ancient Irrigation Works in Ceylon*, Part I, Colombo 1934, Repr. 1958, S. 20

<sup>1024</sup> vgl. auch OD: S. 50, 52, 63, 67, 102, 33, 306f.)

<sup>1025</sup> In einem von Queyroz zitierten singhalesischen Dokument heißt es: „We served only the king in public works, with such system and order that however much we had to do, not more than a month's service fell to each ones share.“ (Queyroz, Vol. II, a.a.O., S. 1015). Da es sich bei dem Dokument um eine Petition mit dem Zweck handelt, das harte Los der singhalesischen Landpächter unter der portugiesischen Grundherrschaft zu mildern, sind die Angaben in diesem Dokument mit Vorbehalt zu betrachten, so auch die Behauptung, die Arbeiter seien für ihren Frondienst bezahlt worden (ibid.).

<sup>1026</sup> vgl. Tennent (1859), S. 369

<sup>1027</sup> s. das Kapitel *Die Staatslehre des Kautilya*

personelle Ressourcen für ihre baulichen Unternehmungen zu Verfügung stellte. Sie war die Basis und Voraussetzung für die Verwirklichung der oft riesigen hydraulischen Projekte, besonders der Staudämme und Kanäle, deren enorme Erdbewegungen wegen der Abwesenheit technischer Hilfsmittel ohne den organisierten Masseneinsatz von Arbeitskräften nicht hätten bewältigt werden können.<sup>1028</sup> Auch die z. T. gewaltigen Dāgobas sind offenbar mit *rajākāriya* errichtet worden.<sup>1029</sup> Nur die solche Gemeinschaftsprojekte (*public works*) leitenden und organisierenden königlichen Beamten und Ingenieure verursachten gewisse Kosten, die vom König mit Pfründen, Privilegien und Beförderungen abgegolten wurden. Wegen der geringen Investitionen konnten die Könige selbst in wirtschaftlich schlechten Zeiten hydraulische Projekte angehen oder von ihren Vorgängern begonnene fortführen.

#### *Zwangsarbeit im „nationalen“ Maßstab als Säule des Systems*

Wittfogels These vom Frondienst als typisches Merkmal hydraulischer Staaten wird hiermit bestätigt. Wie in anderen hinterindischen Staaten auch war das System der Zwangsdienstverpflichtung im alten Sri Lanka eine der Säulen des ökonomischen Systems, auf die sich die Zentralgewalt stützte. Angesichts der oft gewaltigen Dimensionen der hydraulischen Projekte muss gefolgert werden, dass *rajākāriya* im „nationalen“ Maßstab, d. h. Rekrutierung der Arbeitskräfte für hydraulische Großprojekte aus allen Teilen des Reiches, betrieben wurde, was wiederum ein überregional funktionierendes Verwaltungssystem voraussetzte. Wie Robert Knox berichtet, wurden noch im Kandy-Reich die Arbeitskräfte für Projekte, die große Erdbewegungen erforderten, auf Befehl des Königs aus verschiedenen Provinzen des Reiches unter Leitung der Provinzgouverneure rekrutiert.<sup>1030</sup> Die Tradition des Frondienstes - Knox spricht von „Sklavenarbeit“ - hatten die Kandy-Könige von ihren mittelalterlichen Vorgängern übernommen. Wie gesagt, ist über das Ausmaß und die Praxis der Erzwingung von *rājākāriya* im alten Ceylon wenig bekannt. Despotische Herrscher wie Parākramabāhu I. haben offenbar ausgiebig davon Gebrauch gemacht. Wie C.W. Nicholas vermutet, kam es schon im ersten Jh. n. Chr. zwecks Erschließung der Trockenzone durch hydraulische Projekte zu einem staatlich erzwungenen Exodus der Bevölkerung aus den Regenzone in die nördlichen

---

<sup>1028</sup> Es wurde geschätzt, dass der Staudamm des Padaviya-Reservoirs Erdbewegungen von 453000 Kubikmetern erfordert hat. (s. R.A.L.H. Gunawardana, *Intersocietal Transfer of Hydraulic Technology in Precolonial South Asia* in „Southeast Asian Studies, Vol. 22, No. 2, September 1984, S. 118)

<sup>1029</sup> Die Architekten der Dāgobas wurden offenbar gut bezahlt (s. Mv. XXX. 14)

<sup>1030</sup> "According to the quantity of the work, so he will appoint the People of one County or two to come in: and the Governor of the said County or Counties to be Overseer of the Work." (Knox, S. 82)

Gebiete.<sup>1031</sup> Angesichts der Dimensionen der Staudämme einerseits und der oft schwierigen topographischen Gegebenheiten andererseits kann man sich vorstellen, welche enormen Anstrengungen es bedurfte, um die Stauseen anzulegen, und welche Entbehrungen die Fronarbeiter zu ertragen hatten, denen nur ihre Muskelkraft zur Verfügung stand. Zwar schweigen die epigraphischen Quellen und die Chroniken über Details und Prozedur des *rājakāriya*, z. B. über die Methoden der Rekrutierung und die Maßnahmen, mit denen sie erzwungen wurde, aber eine literarische, bzw. mythologische Quelle, das *pataha*-Ritual, liefert diesbezüglich interessante Hinweise (s.u.).<sup>1032</sup>

Die erstaunlichen Leistungen auf dem Gebiet des Bewässerungsbauwesens im alten Sri Lanka werden somit erklärlich. Die über die Jahrhunderte verfolgte Praxis des *Rājakāriya* war eine wesentliche Voraussetzung für die hydraulische Erschließung der ariden Zonen des Landes, welche wiederum das ökonomische und soziale Fundament des Reiches darstellten. Brohier schreibt: „A significant fact which attracts particular attention is that this policy, and this alone, accelerated the progress of the social improvements in Ceylon.“<sup>1033</sup> Ein großes Reservoir von zum staatlichen Zwangsdienst verpflichteter Arbeitskräfte, erschlossen von einem hohen administrativen Mobilisierungspotential, gestützt auf eine effektive Organisation dieser Arbeitskräfte durch eine hierarchische Bürokratie und angetrieben durch einen ehrgeizigen Herrscher als *moving spirit* (Parker), - dies alles waren die Voraussetzungen für die Errichtung des grandiosen Bewässerungssystems, welches die Grundlage der blühenden ceylonesischen Zivilisation bildete.

Inwieweit die Institution der staatlichen Fronarbeit des *Rājakāriya* mit dem menschenfreundlichen Konzept des buddhistischen Wohlfahrtsstaates vereinbar ist, sei dahingestellt. Milde Herrscher haben möglicherweise davon zurückhaltend Gebrauch gemacht. Der die ökonomische Seite betonende Begriff „hydraulischer Wohlfahrtsstaat“ erscheint hier passender. Doch durch despotischen Zwang allein konnten diese gewaltigen Gemeinschaftswerke wohl kaum erschaffen werden: „No wisdom, and no power, in the Ruler, can have forced such efforts, even upon the most passive of Oriental nations, without a general persuasion

---

<sup>1031</sup> "It is not impossible that coercion was exercised in this transfer of population actuated by the need for more labour in the dry zone for construction (of irrigation projects) and cultivation." (C.W. Nicholas (1959), S. 46

<sup>1032</sup> Gananath Obeyesekere, *The Pataha Ritual: Genesis and Function*; in: *Spolia Zeylanica* 30, Pt. 2 (1965), S. 279ff

<sup>1033</sup> R.L. Brohier, *Ancient Irrigation Works in Ceylon*, Part I, Colombo 1934, Repr. 1958, S. 20

that the work was one of paramount necessity, and that all would participate in its benefits.“<sup>1034</sup> Das heißt, die buddhistischen Könige bedienten sich anderer, viel wirksamerer Mittel als dem des brutalen Zwanges. *Rājakāriya* wurde nur dann „als eine Einrichtung der Unterdrückung stigmatisiert, wenn sie für nicht-produktive Objekte angewandt wurde.“<sup>1035</sup> Die Herrscher motivierten ihre Untertanen mit der Aussicht auf materiellen und spirituellen Gewinn zum Bau der Großprojekte: zum einen bestand die Aussicht auf Zuteilung des neu erschlossenen Agrarlandes, zum anderen die Chance auf Karma-Verdienste. Dieses religiöse Motiv mag den Menschen die Fronarbeit erleichtert haben. Der Bau von Bewässerungsanlagen zählte zu den verdienstvollen Werken der Könige, mit denen sie ihr Karma verbessern konnten. Man kann vermuten, dass die Untertanen einen Teil dieser Karma-Verdienste für ihre Mitwirkung an den produktiven Gemeinschaftsaufgaben für sich beanspruchen durften, also durch die Teilnahme an den hydraulischen Unternehmungen der Könige auch eine Art „Verdienstübertragung“ auf die Arbeiter stattfinden konnte.<sup>1036</sup>

*Befreiung bestimmte Gruppen der Bevölkerung vom Rājakāriya; Übertragung der Frondienstrechte an die Klöster*

Zahlreiche Immunitätsprivilegien (*attāni*, *immunity grants*) milderten die Härte des *Rājakāriya*-Systems, denn Bhikkhus, Klosterbedienstete, und Tempeldiener waren traditionell vom staatlichen Frondienst befreit. Auch legten viele „*immunity grants*“ fest, dass es königlichen Beamten nicht erlaubt war, Arbeitskräfte aus Klosterdörfern zu rekrutieren. Solchen Immunitätsschutz konnten aber auch Dörfer genießen, die zu keiner religiösen Einrichtung gehörten, wie aus einer Inschrift aus dem zehnten Jahrhundert zur Zeit König Udayas I. (952-963) zu entnehmen ist, welche bestimmt, dass keine Arbeiter für Bewässerungsbauten („river work“) rekrutiert werden durften.<sup>1037</sup> Die Dorabawila-Inschrift aus der Zeit Kassapas V. (914-923) legt fest, dass Arbeitskräfte („*vāri*“) aus Land, welches einem Hospital zum Nießbrauch gestiftet worden war, nicht ausgehoben werden durften, „sogar dann, wenn die zwölf großen Stauseen beschädigt waren.“<sup>1038</sup> Allerdings bedeutete die Befreiung vom Königsdienst oft nicht die völlige Befreiung vom Frondienst, denn das Recht auf *corvée*-Dienste konnte vom

---

<sup>1034</sup> Sir Henry Ward, zitiert nach R.L. Brohier, op.cit., S. 20

<sup>1035</sup> R.L. Brohier, (1958), S. 19

<sup>1036</sup> Auf die Möglichkeit der Verdienstübertragung im Theravāda hat Heinz Bechert hingewiesen. (Heinz Bechert, *Buddha-Feld und Verdienstübertragung: Mahāyāna-Ideen im Theravāda- Buddhismus Ceylons*, a.a.O. S. 27f.

<sup>1037</sup> EZ, Vol. II, S. 8

König auf die Klöster übertragen werden, womit diese Dienstpflicht dann gegenüber dem Kloster bestand; so dass das Kloster berechtigt war, von seinen Arbeitskräften, seien es Tempeldiener, Bauern oder Handwerker, regelmäßige Fronarbeit zu verlangen. Manchmal scheint dieser klösterliche Frondienst kaum weniger human gewesen zu sein als der staatliche, denn wie aus der Mihintalē-Inschrift Mahindas IV. hervorgeht, mußte der König die Klosterbediensteten vor exzessiver Inanspruchnahme schützen, indem er dekretierte, dass das Kloster nur zum Frondienst im „Drei-Tage-Wechsel“ befugt war, und an bestimmten Tagen (*poya* Tage, Uposatha-Tage und anderen religiösen Festtagen) keine Fronarbeit verlangen durfte.<sup>1039</sup> Doch ein Kloster, das die Arbeitskraft seiner Bediensteten ausbeutete, mußte mit den Grundsätzen der buddhistischen Ethik in Konflikt geraten. Ein König dagegen, der seine Untertanen vor Ausbeutung durch Frondienste schützt, entspricht kaum dem Bild des seine Untertanen auspressenden hydraulischen Despoten, das Wittfogel zeichnet. Allerdings sind genauere, die Fronarbeitspflicht beschreibende Edikte nicht überliefert, so dass über die Praxis des *corvée* (Modalitäten der Aushebung, Organisation des Arbeitsdienstes, Sanktionen bei Verweigerung, exakte Dauer, usw.) wenig bekannt ist. Fest steht jedoch, dass durch die Zwangsarbeit des *rājakāriya* neben den Stauseen auch umfangreiche öffentliche Projekte wie Straßen, Brücken, Hospitäler und militärische Anlagen gebaut werden konnten. Die exzessive Bautätigkeit eines Parākramabāhu I. ist nur vor dem Hintergrund des *Rājakāriya*-Systems zu verstehen. Auch bei militärischen Unternehmungen, insbesondere bei der Aufstellung großer Heere, haben die beim *rājakāriya* entwickelten Organisationsstrukturen vermutlich gute Dienste geleistet.

### **Das *pataha* -Ritual<sup>1040</sup>**

Das *pataha*- Ritual ist im Zusammenhang mit Wittfogels Despotismushypothese besonders aufschlussreich, weil in diesem mythologischen Drama offensichtlich kollektive historische Reminiszenzen aus der Jahrhunderte alten Tradition des Stauseebaus in Sri Lanka gespeichert

---

<sup>1038</sup> EZ. Vol. V, S. 296 (C 8-12)

<sup>1039</sup> EZ. Vol. I, S. 93 (A 44)

<sup>1040</sup> Gananath Obeyesekere, *The Pataha Ritual: Genesis and Function*; in: *Spolia Zeylanica* 30, Pt. 2 (1965), S. 279ff

sind.<sup>1041</sup> In diesem bis in jüngster Zeit in Sri Lanka aufgeführten Ritual-Drama aus der singhalesischen Mythologie werden hydraulische Arbeiten mit despotischem Zwang assoziiert. Hier erzwingt ein König aus Pandi (Pandyas) auf grausame Weise Fronarbeit, um einen großen Stausee zu erbauen, der jedoch nie vollendet wird. Es wird ein unmittelbarer Zusammenhang von Staudammbau, Fronarbeit und Despotismus hergestellt, bzw. erkennbar.<sup>1042</sup> Wenn auch das *pataha* Ritual nicht auf spezifische historische Ereignisse oder Könige bezogen werden darf, so kann doch mit großer Wahrscheinlichkeit angenommen werden, dass sich hier bestimmte, mit dem Bau der großen Bewässerungsanlagen verbundene kollektive Erfahrungen während der Herrschaft der südindischen Pandyas widerspiegeln. Sri Lanka war Jahrhunderte lang den Aggressionen dieses hinduistischen Königreiches ausgesetzt. Offenbar speichert, bzw. verdichtet das Ritual die Erinnerung sowohl an die generell mit dem Staudamm- und Kanalbau verknüpften Anstrengungen und Entbehrungen der Bevölkerung, als auch an die Fremdherrschaft durch tyrannische Pandyas-Könige, die den Bau hydraulischer Bauwerke mit Zwangsmaßnahmen vorantrieben. In anschaulicher Weise schildert das Drama die Plackerei der Fronarbeiter, welche die Erde in Körben auf ihren Köpfen transportieren müssen (wodurch diese kahl werden). Zur besseren Kontrolle und zur Steigerung ihrer Leistung werden die Zwangsarbeiter in Gruppen zusammengebunden. Königliche Aufseher überwachen unnachsichtig die Arbeiter. Offenbar forderte die Schinderei des Dammbaus zahlreiche Opfer (für die im Ritual der Tyrann verantwortlich gemacht wird), was nicht verwundert, wenn man bedenkt, dass Dämme von mehreren Meilen Länge und bis zu dreißig Metern Höhe allein mit Muskelkraft aufgeschüttet werden mußten.<sup>1043</sup> Staudammbau, Fronarbeit und Despotismus werden im *pataha*-Ritual in unmittelbarer Weise miteinander verknüpft. Das Ritual liefert in mythologischer Form auch einen Hinweis darauf, dass der Bau großer Bewässerungsanlagen nicht von Korporationen, Clans oder Klöstern unternommen

---

<sup>1041</sup> Der Verfasser ist sich bewußt, dass es methodisch problematisch ist, aus literarischen oder mythologischen Quellen auf bestimmte geschichtliche Ereignisse oder Personen zu schließen. Historische Extrapolation aus der Mythologie ist generell unzulässig. Dazu schreibt Obeyesekere, der das *pataha*-Ritual interpretierte und daraus bestimmte soziologische Rückschlüsse gezogen hat, Schlußfolgerungen seien bei methodisch korrekter Vorgehensweise dennoch möglich, nämlich unter zwei Voraussetzungen: erstens, wenn man den historischen Umständen Rechnung trägt, in denen der Mythos entstand, und zweitens wenn man berücksichtigt, in welchem historischen und gesellschaftlichen Rahmen der Mythos und das betreffende Ritual soziologische Bedeutung erlangten (op. cit., S. 287).

<sup>1042</sup> Siehe Anhang zu dieser Arbeit

<sup>1043</sup> Es ist wahrscheinlich, dass für besonders schwere Erd- und Felsbewegungen Arbeitselephanten und Zugoxen eingesetzt wurde. Doch gibt es darauf in den Quellen keine Hinweise.

wurden<sup>1044</sup>, sondern von den Königen. Die Verknüpfung von Staudambau und Despotismus im kollektiven Gedächtnis des Rituals läßt daher vermuten, dass despotisch erzwungene Fronarbeit häufig mit dem Bau hydraulischer Anlagen einherging. Robert Knox, dem wir eine präzise Beschreibung der Verhältnisse im Kandy-Reich verdanken, bestätigt diese Vermutung mit seiner Schilderung der von König Rājasingha II. erzwungenen unmenschlichen Schinderei der Fronarbeiter beim Bau hydraulischer Anlagen in der Hauptstadt.<sup>1045</sup> Wittfogels Hypothese vom hydraulischen Ursprung des „orientalischen Despotismus“ d. h. von Despoten, die das Volk aufgrund ihres Organisationsmonopols beim Bau der großen Bewässerungswerke ihrer Autorität unterwarfen und eine unumschränkte Zwangsherrschaft ausübten, erfährt durch diese literarische Quelle eine gewisse Bestätigung. Zwar besitzt dieses mythologische Ritualdrama keine wissenschaftliche Beweiskraft und bezieht sich auf einen hinduistischen Fremdherrscher, aber es liefert doch ein Indiz dafür, dass der Bau von Stauseen offenbar nicht selten mit repressiven Zwangsmaßnahmen (z. B. bei der Rekrutierung und Beaufsichtigung der Arbeitskräfte) einherging. Eine Verifizierung der wittfogelschen These ist jedoch damit nicht möglich.

Die Entstehung des *pataha* Rituals wird für das 15. Jh. angenommen<sup>1046</sup>, doch reicht die wiederholte Bedrohung der Insel durch die südindischen Pandyas und Cōļas bis ins fünfte Jahrhundert zurück. Im neunten bis zum elften Jahrhundert kam es wiederholt zu verheerenden Invasionen durch die Pandyas und Cōļas und zu Phasen der Fremdherrschaft.<sup>1047</sup> Das Ritual spiegelt offenbar in mythischer und symbolischer Weise die Unterdrückung durch die hinduistischen Aggressoren in dieser Zeit. Da die großen hydraulischen Projekte im 12. Jahrhundert mit Parākramabāhu I. abgeschlossen waren und danach auf Ceylon keine *major* Stauseen mehr gebaut wurden,<sup>1048</sup> das Ritual jedoch ausdrücklich den geplanten Stausee als „huge in both length and breadth“ (Obeyesekere, op.cit. S. 282) beschreibt, d. h. von Dimensionen, wie sie zuletzt von Parakramabahu I. bewältigt worden waren, haben wir es beim *pataha*-

---

<sup>1044</sup> Wie von einigen Autoren (Leach, Gunawardana) behauptet.

<sup>1045</sup> Vgl. das Kapitel *Die Herrschaft König Rājasinghas II.*

<sup>1046</sup> Obeyesekere, op. cit. S. 289

<sup>1047</sup> DeSilva (1981), S. 24f.

<sup>1048</sup> “By the end of the thirteenth century, the past glory became only a memory. During the intervening period the vast and complex irrigation system went into ruin. There is no historical or epigraphical record of the construction of any new irrigation works of any major consequence from that time to the Portuguese period.” (A.D.N. Fernando, *Major Ancient Irrigation Works of Sri Lanka*, a.a.O. S. 11)

Ritual möglicherweise mit einer Überlieferung zu tun, die bis in die Anurādhapura- Periode zurückreicht.

Es können in diesem Ritualdrama mehrere Bedeutungsebenen unterschieden werden. Neben der Interpretation des Rituals im Sinne einer kollektiven Reminiszenz an die Nöte und Leiden der Menschen beim Staudammbau und an die Repression in den Zeiten südindischer Okkupation, impliziert das Drama laut Obeyesekere auch eine Kritik an der Ideologie des Gottkönigtums, die sich unter hinduistischem Einfluss seit dem 16. Jahrhundert immer stärker in Ceylon durchsetzte. Das Vordringen der *devarāja*- Ideologie im Rahmen der Indisierung des Königshofes habe zu einer wachsenden Entfremdung zwischen dem hinduistisch beeinflussten Hof und der buddhistischen Bevölkerung geführt und despotische Tendenzen der Monarchie verstärkt. Die Kritik an dieser Entwicklung werde im *pataha* Ritualdrama anhand der Tyrannei des Pandi Königs artikuliert, eines ungerechten Herrschers, der das Land durch seine Mißachtung der traditionellen Riten ins Unglück stürzt (Dürre und Hungersnot als Folge dieser Unterlassung), und den die Götter wegen seiner Hybris bestrafen. Die wegen der andauernden Dürreperiode an sich richtige Entscheidung des Königs, einen Stausee anzulegen, wird durch seinen Despotismus konterkariert. Es ist dies aber auch eine Kritik aus buddhistischer Perspektive, denn der Theravāda stand dem Gottkönigtumskonzept distanziert gegenüber. Vor allem repräsentiert das Drama eine Kritik am Despotismus schlechthin, d. h. der Entartung der Monarchie zur Despotie, eine Gefahr, die angesichts der gewaltigen Machtanhäufung beim Autokraten stets gegeben war. Doch die Institution des absoluten Königtums (bzw. der Autokratie) als solche wird im Drama nicht in Frage gestellt. Angesichts der Tyrannei des Pandi Königs wird die politische Ohnmacht der Untertanen, die alle Qualen hilflos erdulden müssen, sichtbar.

### ***Infrastruktur und Kommunikationssystem***

Die Infrastruktur des Reiches scheint von hohem Standard gewesen zu sein. Zahlreiche Überlandstraßen durchzogen die Insel und verbanden die wichtigsten Städte als Verkehrsverbindungen und militärische Aufmarschstraßen, auf denen allerdings auch Invasoren ins Landesinnere eindrangen. Straßen waren zu allen Zeiten notwendig, um den in Sri Lanka üblichen Transportvehikeln (Ochsenkarren, Pferdekutschen) den Verkehr zu ermöglichen. Die verschiedenen Bezeichnungen für Straßen lassen auf ein entwickeltes Verkehrsnetz schließen. Die Pāli-Chroniken unterscheiden zwischen Fernstraßen (*mahāmagga*), Straßen (*mag-*

ga), Stadtstraßen (*vithi*) und Fußpfaden. Ähnlich unterscheiden die singhalesischen Inschriften zwischen Überlandstraßen (*manga*) und Stadtstraßen (*veya*).<sup>1049</sup> Der chinesische Reisende Fa-Hsien (411-413) berichtet, dass die Straßen in Anurādhapura eben und in bestem Zustand waren.<sup>1050</sup> So führten zwei große Fernstraßen von Mahāgama in Rohana nach Pulatthinagara, eine davon in nördlicher Richtung zur Festung von Sahassatittha.<sup>1051</sup> Auf ihr marschierte Dutthagāmanī mit seiner Armee, als er seinen Kampf gegen den tamilischen Usurpator Elāra begann.<sup>1052</sup> Noch im 12. Jahrhundert war dies eine wichtige Straße, wie die von Niśśankamalla gesetzten Meilensteine belegen. Die andere Fernstraße war ebenfalls von strategischer Bedeutung. Auf ihr sandte Vijayabāhu I. seine Generäle gegen die Cōļas, die Pulatthinagara besetzt hatten. Sena I. ließ im neunten Jahrhundert zwei Fernstraßen, die nach Rohana führten, von seinen Festungen aus bewachen. Von großer strategischer Bedeutung war eine Überlandstraße, die entlang der Westküste über Bentota bis zur zweiten Hauptstadt von Rohana, Mahānāgahula (heute Ambalantota), führte. Auf ihr marschierte General Rakkha nach Rohana, um sein blutiges Strafgericht gegen die rebellische Provinz abzuhalten. Eine von Jambudonī (jetzt Dambadeniya) in Dakkhinadesa nach Pulatthinagara führende Straße wurde vermutlich von Parākramabāhu I. benutzt, als er in Gajabāhus Königreich einmarschierte.<sup>1053</sup> In regelmäßigen Abständen gab es Rasthäuser und Relaisstationen zur Versorgung der Truppen und der Reisenden, besonders der Pilger. Schon Kaiser Aśoka rühmt sich in seinen Edikten, an den Straßen Rasthäuser errichtet und Schattenbäume gepflanzt zu haben. Die Ermöglichung von Pilgerreisen galt als verdienstvolle Tat. Vijayabāhu I. soll Rasthäuser entlang den Straßen gebaut haben, die von West nach Ost zum Adam's Peak führen, um Pilgern den Besuch des Heiligtums zu erleichtern. Dasselbe gilt für Parākramabāhu II. (1236-70), der zum selben Zweck den Dschungel roden und Treppen anlegen ließ.<sup>1054</sup> Wegen der zahlreichen zu überquerenden Flüsse war die Brückenbautechnik hoch entwickelt. Es wurden die Überreste mächtiger steinerner Säulenbrücken gefunden.<sup>1055</sup> Dabei kamen den singhalesischen Ingenieuren ihre bei den hydraulischen Projekten erworbenen technischen Fähigkeiten zugute, so

---

<sup>1049</sup> vgl. H.C. Ray, *History of Ceylon*, Vol. I, Part I, S. 14f.

<sup>1050</sup> op.cit. S. 15

<sup>1051</sup> vgl. Wilhelm Geiger, *Culture of Mediaeval Ceylon*, a.a.O., S. 105 (§ 95). Ich folge hier Geigers Ausführungen.

<sup>1052</sup> Mv. 25, 6f.

<sup>1053</sup> vgl. W. Geiger, *Culture of Mediaeval Ceylon*, a.a.O., S. 106

<sup>1054</sup> Cv. 60. 65

<sup>1055</sup> vgl. W. Geiger, *Culture of Mediaeval Ceylon*, a.a.O., S. 106 (§ 96)

beim Straßenbau insbesondere die beim Kanalbau entwickelte Technik des Nivellierens. Die mathematischen und geometrischen Kenntnisse müssen vorzüglich gewesen sein. „The ancient Sinhalese, whose skill in irrigation engineering attained a degree of highest proficiency, would readily have understood how to make the best use of the contours in road construction and how to safeguard their roads against erosion by the action of water.“<sup>1056</sup>

Die Könige legten offenbar großen Wert auf den Ausbau und Erhalt des Straßennetzes. Wilhelm Geiger schreibt: „We see from such reports that many rulers of Ceylon did their utmost in facilitating the traffic in their country, and we may without hesitation say that many more highways existed in the island than those mentioned in the chronicle.“<sup>1057</sup> Wie aus den Dokumenten hervorgeht, dürften für die Entwicklung des Straßensystems wegen der geringen Bedeutung des Binnenhandels („The internal mercantile traffic in Ceylon was insignificant.“)<sup>1058</sup> administrative und militär-strategische Gründe ausschlaggebend gewesen sein, (z.B. um an der Küste anlandende Invasoren rasch zurückzuschlagen). Aber auch zur Kontrolle der Provinzen und ihrer Statthalter, sowie zur Erhebung der Steuern und Abgaben war eine effiziente Infrastruktur unerlässlich. Wegen des florierenden Außenhandels war die Verbindung zu den Seehäfen wichtig. Um Distanzen genauer festlegen zu können, führte Niśśankamalla anlässlich seiner Inspektionsreisen ein eigenes, nach ihm benanntes Entfernungsmaß, das *gavuva* (*Niśśanka-gavuva*) ein und ließ Meilensteine an den Überlandstraßen aufstellen, von denen mehrere gefunden worden sind.<sup>1059</sup>

Laut Wittfogel ist der Aufbau eines gut funktionierenden Verkehrs- und Nachrichtenwesens ein Charakteristikum hydraulischer Herrscher, die damit ihre Macht befestigen (THESE 8.1; Sicherung der Macht durch den Aufbau eines effizienten Kommunikationssystems). Er schreibt: „*Die Entwicklung großer Verkehrsstraßen und Schiffahrtskanäle ist nur ein anderer Ausdruck des außerordentlichen baulichen Potentials der hydraulischen Gesellschaft. Die Entwicklung eines wirksamen Verkehrssystems ist gleichfalls nur ein weiterer Ausdruck ihres außerordentlichen Organisationspotentials. Fast alle hydraulischen Staaten befestigten ihre Macht durch ein umfassendes Post- und Nachrichtenwesen*“ (OD. S. 86). Die Schaffung einer funktionierenden Infrastruktur geschieht nach Wittfogel weniger aus ökonomischen Gründen, etwa zur Förderung des Handels (obwohl dies natürlich auch eine Rolle spielt), sondern in

---

<sup>1056</sup> H.C. Ray, *History of Ceylon*, Vol. I, Part I, S. 15

<sup>1057</sup> *ibid.*

<sup>1058</sup> *op.cit.*, S. 108 (§ 98)

erster Linie zur gesellschaftlichen Kontrolle und zur Stabilisierung der autokratischen Macht. Die Vertreter des hydraulischen Staates betrachten das auf einer funktionierenden Infrastruktur basierende Kommunikationssystem „als eine politische Einrichtung“ (ibid.), welches in Verbindung mit einem umfassenden Spionagewesen zu „einem mächtigen Mittel gesellschaftlicher Kontrolle“ (ibid.) wurde. Er schreibt: *„Die Wirksamkeit staatlicher Kontrolle hängt erstens von der politischen und fiskalischen Stärke der regierenden Gewalt ab; sie hängt ferner von der Möglichkeit ab, Befehle und Befehlshaber den untergeordneten Zentren der Macht zuzuleiten. Der Wunsch, durch die Beherrschung des Verkehrs Macht auszuüben, kennzeichnet alle politischen Hierarchien; aber die Umstände entscheiden, in welchem Maße dieser Wunsch befriedigt werden kann (OD. S. 86).*

Diese These Wittfogels erfährt durch die Verhältnisse im alten ceylonesischen Reich weitgehende Bestätigung. Militärstrategische, fiskalische und administrative Gründe waren offenbar für die Entwicklung des Verkehrsnetzes entscheidend, wobei im übrigen die größeren Bewässerungskanäle ebenfalls eine Rolle als Transportwege gespielt haben dürften. Für die effiziente Administration des Reiches war eine funktionierende Nachrichtenübermittlung durch ein gut ausgebautes Straßensystem unverzichtbar. Überdies diente die rasche Informationsbeschaffung auch aus den entlegensten Provinzen des zentral verwalteten Reiches der Kontrolle der Statthalter und Distriktgouverneure und damit der Herrschaftssicherung des Königs. Aus den Dokumenten Niśśankamallas und Parākramabāhus I. wissen wir, dass im alten Sri Lanka ein Nachrichtendienst existierte. Niśśankamalla rühmt sich in seinen Inschriften, über alle Vorgänge im Reich genau Bescheid zu wissen. Er unternahm Inspektionsreisen, um sich mit eigenen Augen von den Zuständen im Reich zu überzeugen (s.u.). Parākramabāhu I. ließ vor seinen Kriegszügen die Nachbarreiche von seinen Spionen auskundschaften, nahm aber das benachbarte Dakkhinadesa selbst in Augenschein, um die militärische Lage zu erkunden.<sup>1060</sup> Zweifellos hat die gut entwickelte Infrastruktur und ein funktionierendes Kommunikationssystem bei der administrativen und militärstrategischen Erschließung des Reiches eine wichtige Rolle gespielt. Sie bildeten die Voraussetzung für die Entstehung des bürokratischen Zentralstaates, den die singhalesische Monarchie in Friedenszeiten und unter starken Herrschern darstellte.

---

<sup>1059</sup> EZ. II, S. 95 (siehe auch das Kapitel *Niśśankamalla*)

<sup>1060</sup> Cv. Vol. I, 64.53

## 21 STAATLICHE VERWALTUNG UND BÜROKRATIE

### Der Einfluss des Arthaśāstra

Zahlreich waren die staatlichen Würdenträger und Beamten im singhalesischen Reich. „Die Zahl der im Mahāvamsa erwähnten Staatsbeamten ist wirklich verblüffend“, schreibt Wilhelm Geiger.<sup>1061</sup> Die Umsetzung des königlichen Willens und die Erfüllung der staatlichen Aufgaben geschah durch eine umfangreiche, hierarchisch strukturierte Bürokratie, welche die in den Dekreten verfügten Anordnungen des Herrschers, sowie die juristischen Hoheitsrechte und die Eintreibung der Steuern und Abgaben bis hinunter auf Dorfebene vollzog. An der Spitze der pyramidal aufgebauten Administration stand der König umgeben von seinen Ministern. „Die ersten der „sieben Elemente der Souveränität“ (*satta rajjangāni*) waren erstens der Herrscher und zweitens die Minister, d. h. sein Beamtenstab. Im Prinzip lag die ganze Verwaltung des Königreiches in den Händen des Herrschers...“<sup>1062</sup> Wie es das Arthaśāstra beschreibt, repräsentierte der König den Gipfel eines hierarchisch geordneten bürokratischen Herrschaftssystems. Schon in der frühen Anurādhapura-Periode gab es Amtsbezeichnungen, die den Einfluss des Arthaśāstra erkennen lassen. Die in frühen Inschriften genannten *mahāmatas* entsprechen den *mahāmatras* in der Administration des Aśoka-Reiches, und die verschiedenen Klassen der *adhekas* stimmen mit den *adhiyaksas* des Kautilya überein. Das Amt des *gopaka* ist ebenfalls im Arthaśāstra anzutreffen.<sup>1063</sup> Die höchsten Staatsbeamten waren die Minister (*amaccā*), die mit der Führung der einzelnen Regierungsabteilungen betraut waren. In der späten Anurādhapura-Zeit existierten u.a. die Ämter des *asiggāhaka* (Schwertträger), des *chatta-gāhaka* (Schirmträger), des *meykappar-vādārum*, des Anführers der königlichen Leibgarde, der auch mit der Verkündung und Durchsetzung der königlichen Edikte betraut war.<sup>1064</sup> Ferner gab es das Amt des *mahālekhaka*, des „Premierministers“, der für die zivile Verwaltung des Reiches verantwortlich war, so wie der *senāpati* als „Kriegsminister“ für die militärische. Für die Verwaltung der Hauptstadt war ein *nuvara-ladda* genannter Beamter zuständig, während die *pas-ladu* („Provinzgouverneure“) für die Administration der Provinzen (*desa*) und die *rat-ladus* („Distriktverwalter“) für die der Distrikte verantwortlich waren. Wir wissen, dass z.B. Rājarata in vier solcher Provinzen (*passa*) eingeteilt war. Im 13.

---

<sup>1061</sup> W. Geiger, *Culture of Ceylon in Mediaeval Times*, a.a.O. S. 136, § 130, (übers. v. Verf.)

<sup>1062</sup> *ibid.* (übers. vom Autor)

<sup>1063</sup> vgl. C. W. Nicholas / S. Paranavitana, *A Concise History of Ceylon*, Colombo 1961, S. 106

<sup>1064</sup> vgl. *op. cit.*, S. 167

Jahrhundert scheint das Reich in achtzehn Provinzen eingeteilt gewesen zu sein.<sup>1065</sup> Um die Verwaltung der Provinzen praktikabler zu machen, waren sie in „Kantone“ (*mandala*) aufgeteilt, die ihrerseits in Distrikte (*rattha, rata*) unterteilt waren.<sup>1066</sup> Diese kleineren Verwaltungseinheiten unterstanden den *rate-ralas*.<sup>1067</sup> In Dakkhinadesa gab es 84 solcher Distrikte. Die Danda-nāyakas waren zivile Verwalter mit militärischen Befugnissen. Sie waren in den Grenzregionen und strategisch wichtigen Gebieten eingesetzt.<sup>1068</sup> Die kleinste Verwaltungseinheit und „Keimzelle“ der Administration war die Dorfgemeinschaft (*gāma*), die einem Dorfvorsteher (*gāma-nākaya*) unterstand, der offenbar viel Autorität besaß. Auf dieser untersten Verwaltungsebene existierte Autonomie innerhalb eines begrenzten Rahmens (s.u.).

Bei der Reichsverwaltung handelte es sich um eine vertikal strukturierte Administration, die sich offensichtlich am hierarchischen Arthaśāstra-Modell orientierte. Dabei mag das reale Vorbild des indischen Maurya-Staates, mit welchem die singhalesischen Herrscher seit der Missionierung Mahindas enge Kontakte pflegten, bei der Entstehung eines monozentrischen Staates eine ähnliche Rolle gespielt haben wie die Staatstheorie des Kautilya, dessen Einfluss sich an Hand der vielen Titel und Amtsbezeichnungen der Beamten sicher nachweisen läßt. W. Geiger verweist auf die Ähnlichkeit und Verwandtschaft vieler Beamtentitel im singhalesischen Reich mit den im Arthaśāstra genannten Amtsbezeichnungen. Von großer Bedeutung war z.B. das Amt des Staats- oder Regierungsschreibers (*mahālekha*).<sup>1069</sup> Bezüglich dieses Amtes bemerkt er: „We may assume in Ceylon the same or similar conditions as Kautiliya describes them for India of the period of which it writes. The Government Scribe is called here likewise *lekhaka*.“<sup>1070</sup> Für Buchhaltung und Inventur war ein Beamter mit dem Titel *potthakin* (auch *kayasthas* oder *potvarun*) verantwortlich, ein Amt, das laut Geiger wahrscheinlich mit Kautilyas „Aufseher des Vorratshauses“ korrespondiert.<sup>1071</sup> Durch die Trennung eines älteren Ministeriums schuf Parākramabāhu I. zwei „Ministerien“ (Finanz- und Kriegsministerium) bei seiner Verwaltungsreform in Dakkhinadesa.<sup>1072</sup> Wilhelm Geiger bemerkt dazu: „It is noticeable that this arrangement exactly corresponds to the differentiation

---

<sup>1065</sup> vgl. W. Geiger, *Culture of Ceylon in Mediaeval Times*, a.a.O. S. 140

<sup>1066</sup> EZ. Vol. III, S. 111

<sup>1067</sup> EZ. Vol. V, S. 363

<sup>1068</sup> *ibid.*

<sup>1069</sup> Die Liste der hier aufgezählten Staatsämter in Parākramabāhus Reich ist unvollständig und könnte weiter verlängert werden. (vgl. H.C. Ray, *History of Ceylon*, Vol I, Part II, a.a.O., S. 542f)

<sup>1070</sup> W. Geiger, *Cūlavamsa*, Part I, a.a.O., S. XXVIII f.

<sup>1071</sup> *op.cit.*, S. XXIX

in the Kautilya Arthaśāstra of *danda* („army“) and *kośa* („treasury“).<sup>1073</sup> Laut Kautilya sind es der Staatsschatz und die Armee, wodurch der König die Gegner im eigenen Land und seine äußeren Feinde unter Kontrolle halten kann.<sup>1074</sup> Die in Dakkhinadesa beschriebenen Verwaltungsstrukturen bieten laut W. Geiger „a good picture of the state of administration such as it was in Ceylon in the twelfth and the first half of the thirteenth century.“<sup>1075</sup> Nach der Reichseinigung lieferte die Administration Dakkhinadesas das Modell für die spätere Organisation des Gesamtreiches durch Parākramabāhu I.<sup>1076</sup> Zur Zeit dieses Herrschers hatten zentralistische Reichsverwaltung und Bürokratie ihren höchsten Entwicklungsstand erreicht. W. Geiger schreibt: „It ist interesting to note, how the organisation of officialdom and the system of titles became more and more complex, reaching a climax in the middle ages about the time of Parākramabāhu.“<sup>1077</sup>

Die Administration des von diesem König geschaffenen Reiches, in welchem die zivilen und militärischen Verwaltungsstrukturen besonders differenziert und ausgereift waren und der Zentralismus seinen Gipfel erlangte, zeigt in besonderer Weise den Einfluss des Arthaśāstra und orientiert sich, wie Wilhelm Geiger nachgewiesen hat, an der dort beschriebenen Verwaltungsorganisation.<sup>1078</sup> Sie ist besonders gut dokumentiert und kann – von einigen Abstrichen abgesehen - als repräsentativ für all die Perioden der ceylonesischen Geschichte gelten, in denen ein Zentralreich existierte und das Reichsgebiet nicht in rivalisierende Teilstaaten aufgespalten war. Abgesehen von den Phasen chaotischer Bürgerkriege und den von Invasoren verursachten Zusammenbrüchen des Reiches entsteht das Gesamtbild eines wohlgeordneten, in zahlreiche administrative Einheiten gegliederten und durch eine entwickelte Infrastruktur erschlossenen, zentralistisch verwalteten Staates, der von einem autokratischen Herrscher mit Hilfe einer umfangreichen Bürokratie regiert wurde. Doch auch in den Zeiten der Fragmentierung des Reiches waren die verbliebenen *petty kingdoms* nach ähnlichen administrativen Mustern aufgebaut - das Organisationsmodell des Zentralreichs widerspiegelnd.

---

<sup>1072</sup> Cv. Vol. I, 69. 29,34 (vgl. das Kapitel *Parākramabāhu I.* vorliegender Arbeit)

<sup>1073</sup> W. Geiger, *Culture of Ceylon in Mediaeval Times*, a.a.O., S. 141 (§ 132);

<sup>1074</sup> Vgl. das Kapitel *Das Arthaśāstra des Kautilya* in vorliegender Arbeit.

<sup>1075</sup> W. Geiger, op. cit., S. 141 (§ 132);

<sup>1076</sup> Vgl. das Kapitel *Parākramabāhu I.* vorliegender Arbeit.

<sup>1077</sup> W. Geiger, *Cūlavamsa*, Part I, a.a.O., S. XXV

<sup>1078</sup> vgl. W. Geiger, *Culture of Ceylon in Mediaeval Times*, a.a.O. S. 137f.

### Der Staatsrat und die höheren Beamtenränge

Dem König stand ein Staatsrat (State-Council) zur Seite. Er bestand aus dem Thronfolger, den Prinzen, dem Kommandeur der Streitkräfte, den wichtigsten Ministern, den Provinzadministratoren und Regionalverwaltern, den Registratoren und Buchhaltern sowie den Mitgliedern der Handelskorporationen.<sup>1079</sup> Die Mitglieder des Staatsrates waren von unterschiedlichem Rang. An der Spitze der Hierarchie standen die Angehörigen der königlichen Dynastie, insbesondere der Thronfolger (Kronprinz, *mahapā*, *mahayā*, *mahādipāda*, *yuvarāja*) und die Prinzen (*āpās*), die oft hohe Ämter innehatten und manchmal als Provinzgouverneure fungierten, insbesondere der Kronprinz, der mit dem Status eines „Unterkönigs“ den Titel *Yuvarāja* trug.<sup>1080</sup> In den Inschriften rühmen sich einige Könige, diese Ämter in ihrer Jugend innegehabt zu haben, wodurch sie offenbar ihre „Qualifikation“ als Herrscher zu unterstreichen versuchen.<sup>1081</sup> Die höchsten Staatsbeamten im Rat waren die Minister (*amaccā*, *mūlā-maccā*), d.h. Beamte, die mit der Führung großer Verwaltungsabteilungen betraut waren. Zu ihnen zählten der Finanzminister und der Kriegsminister. Weiter unten in der Hierarchie kamen die Provinzstatthalter (*mandalikā*). Auf unterster Stufe standen die Repräsentanten der Kaufleute.<sup>1082</sup> Offenbar schwankte die Zusammensetzung des Staatsrates. Es ist auch unklar, ob er als permanente Institution im singhalesischen Reich existierte oder nur von Fall zu Fall zusammentrat. Zweifellos war er lediglich ein Beratungsgremium, d.h. der König traf seine Entscheidungen in alleiniger Machtvollkommenheit, ohne an die Zustimmung des Staatsrates gebunden zu sein. Auch die in den königlichen Inschriften gelegentlich auftauchende Formel, dass ein Dekret erlassen wurde „with the unanimous assent of the Council“, läßt darauf schließen, dass der Staatsrat wenig mehr als ein Akklamationsorgan des Monarchen war, denn die Floskel „einmütige Zustimmung“ läßt eher auf die Dominanz des königlichen Willens als auf Mitbestimmungsrechte des Rates schließen.<sup>1083</sup> Die Ernennung und Entlassung der Minister lag vollkommen in den Händen des Königs.<sup>1084</sup> Mitunter verfuhr der Herrscher sehr rigoros mit ihren Ministern. König Dhātusena enteignete und vertrieb Adlige aus

---

<sup>1079</sup> vgl. Nicholas/Paranavitana (1961), S. 249

<sup>1080</sup> W. Geiger, *Culture of Ceylon in Mediaeval Times*, a.a.O., S. 120

<sup>1081</sup> EZ. I, S. 26, 237; EZ. II, S. 55

<sup>1082</sup> vgl. W. Geiger, *Culture of Ceylon in Mediaeval Times*, a.a.O. S. 139

<sup>1083</sup> EZ. Vol. III, S. 108; Die Übersetzung „with the unanimous assent“ (*ektān samiyen*) ist jedoch, wie Paranavitana einräumt, unsicher.

<sup>1084</sup> „Thus we see that the king got rid of anyone who incurred his displeasure.“ (M.B. Ariyapala, *Society in Mediaeval Ceylon*, Colombo 1968, 2. Aufl., S. 101)

Clans, die sich mit den Tamilen verbündet hatten und belohnte Minister, mit denen er zufrieden war.<sup>1085</sup> Moggallāna I. ließ über tausend Anhänger seines Vorgängers, darunter auch Minister, liquidieren.<sup>1086</sup> König Jettha Tissa ließ verräterische Minister erschlagen und ihre Leichname auf Pfählen gespießt um den Scheiterhaufen seines Vaters aufstellen.<sup>1087</sup>

### Die Regierungsadministration in der Polonnaruva-Periode

Die Verwaltung des Staates in der Polonnaruva-Periode war – wie schon in der Anurādhapura-Zeit - unter verschiedenen Ministerien aufgeteilt. Gemäß der *Nikāya-samgraha* wurden von Parākramabāhu I. fünfzehn „Ministerien“ (*amaccā*), bzw Staatssekretariate eingerichtet, die allerdings weitgehend auf bereits vorhandenen Institutionen früherer Perioden fußen.<sup>1088</sup> Als „Premierminister“ fungierte der *Adhikāra*, bzw *Mahālekhaka*, der für die zivile Verwaltung des Staates und die Finanzen zuständig war. Die *Mandalikas* und – eine Rangstufe darunter - die *Caurasi-varun* hatten neben Verwaltungsaufgaben in der Provinzen auch militärische Funktionen inne. Der *Senevirat* (*Senāpati*) war der Kommandeur der Streitkräfte. Die Prinzen (*Āpa* und *Māpā*) bekleideten hohe Staatsämter. Für die Verwaltung der Provinzen war der *Mahārātina* verantwortlich, für die Verwaltung und Versorgung der Streitkräfte der *Anuna*. Die Administration der Justiz besorgte der *Sabhāpati-nā* und der *Situ-nā* fungierte als Wirtschafts- und Handelsminister. Der *Sirit-lē-nā* war Staatssekretär für Gesetzesangelegenheiten, während der *Du-le-nā* für Gesandtschaften zuständig war und als eine Art Außenminister fungierte. Es gab einen Minister für Gesundheitswesen (*Mahā-veda-nā*), der auch das riskante Amt des königlichen Vorkosters innehatte, einen Staatssekretär für die Astrologie (*Mahā-nākatī-nā*) und einen Minister für religiöse Angelegenheiten und Wohlfahrt (*Dahampasak-nā*). Dieses Amt korrespondiert möglicherweise mit den *Dharma-mahāmātras* von Aśoka.<sup>1089</sup> Ferner gab es Staatssekretäre für das Bewässerungswesen, die Steuererhebung und die Fronarbeit (*Kammanātha*) und einen Minister für Transport und Kommunikation (*Vaharā-nāyaka*). Zahlreiche weitere Ämter wie das des Schwertträgers, des Schirmträgers und des Zeremonienmeisters sind überliefert. Wichtig war das Amt des Schatzmeisters (*Bhandārapot* oder *Bhāndāgarādhikarin*), dem die Verwaltung der Staatsfinanzen oblag. Die Kontrolle der

---

<sup>1085</sup> Cv. 38. 38

<sup>1086</sup> Cv. 39. 35

<sup>1087</sup> Mv. 36. 121

<sup>1088</sup> Vgl. H. C. Ray, *History of Ceylon*, Vol I, Part II, a.a.O. S. 540f.

<sup>1089</sup> op.cit., S. 542

Provinzen wurde ausgeübt durch Königsbeamte, die im jährlichen Turnus die Provinzen bereisten, Recht sprachen und die Steuern einsammelten. Offenbar wurde auf diese Weise die Verwaltung der Provinzen überwacht.

### Die Militärbeamten

Laut Wittfogel ist die Vermischung von ziviler und militärischer Verwaltung ein Charakteristikum der hydraulischen Despotie. Auf die militärischen Kompetenzen der Zivilbeamten hinweisend schreibt er: „Die eigentliche Beamtenschaft umfaßt Zivil- und Militärbeamte anerkannter Stellung. ...Die Zivilbeamten ähneln ihren militärischen Kollegen darin, daß auch sie Befehlsgewalt besitzen, ...und daß auch sie von der Regierung erhalten werden: Entweder beziehen sie Gehalt oder sie haben Einkünfte aus Dienstländereien, die ihnen vom Staate zugewiesen werden.“<sup>1090</sup> Zwar sei ein Heer „im wesentlichen ein Werkzeug des Zwanges“ und keine Institution der Verwaltung, doch die Organisation zentral gelenkter Armeen verlange ein hohes Maß an Planung. Wittfogel schreibt: „Aber die Handhabung zentral gelenkter Armeen des orientalischen Typus erheischt eine erhebliche organisatorische Planung, die in entwickelten Staaten gewöhnlich durch Büros ausgeführt wird. Viele Offiziere sind zugleich Kämpfer und Administratoren; aber oft sind die Truppenoffiziere funktionell von den Militärbeamten getrennt. In beiden Fällen aber sind die Offiziere keine feudalen Ritter, sondern staatliche Funktionäre, die in dieser Eigenschaft zum Beamtentum gehören“ (ibid.).

Diese These Wittfogels wird durch die Identität vieler ziviler und militärischer Amtstitel im singhalesischen Reich bestätigt. Zahlreiche militärische Titel sind bekannt, die auch zivile Funktionen signalisieren, wobei erkennbar wird, dass es keine scharfe Trennung zwischen zivilen und militärischen Funktionen gab.<sup>1091</sup> Viele Offiziere und militärischen Funktionäre trugen Bezeichnungen, die anzeigen, dass sie auch in der Zivilverwaltung Positionen innehatten, und umgekehrt übernahmen Zivilbeamte in Kriegszeiten vielfach auch militärische Funktionen. M.a.W., die militärische und die zivile Administration war im alten Sri Lanka nicht streng voneinander getrennt, sondern war weitgehend identisch. So waren alle in der Chronik erwähnten *Pothakins* in Kriegszeiten Feldoffiziere.<sup>1092</sup> Der Schirmträger *Komba* von König

---

<sup>1090</sup> OD., S. 385

<sup>1091</sup> vgl. H.C. Ray, *History of Ceylon*, Vol I, Part II, a.a.O., S. 543 und Nicholas/Paranavitana, *A Concise History of Ceylon*, a.a.O., S. 250

<sup>1092</sup> Für Buchhaltung und Inventur waren Beamte mit dem Titel *potthakin* (auch *kayasthas* oder *potvarun*) verantwortlich, ein Amt, das laut Geiger wahrscheinlich mit Kautilyas „Aufseher des Vorratshauses“ korrespondiert. (vgl. W. Geiger, *Culture of Ceylon in Mediaeval Times*, a.a.O, S. 151)

Gajabāhu war im Krieg mit der Verteidigung der Westprovinz von Rājarattha betraut.<sup>1093</sup> Das Oberhaupt der „Chamberlains“ Rakkha kommandierte eine Armee im Rohana-Feldzug.<sup>1094</sup> Der Staatsschreiber Mahinda war einer der Generäle Parākramabāhus I.<sup>1095</sup> Wilhelm Geiger bemerkt dazu: „Finally I must remark that frequently titles which point to an office of the civil service are given to officers in the army...We may infer, therefore, that civil and military service were not strictly distinguished as in a modern state, and that even court-officials and officials of the civil service had, in times of war, their special rank and position in the army.“<sup>1096</sup> Bei Kriegszügen wurden Hof- und Zivilbeamte mit militärischen Rängen und Funktionen betraut. Dies trifft in besonderem Maße auf den von Parākramabāhu I. durch Eroberungskriege geschaffenen Zentralstaat zu. Nach der Eroberung Rohanas ließ er das neu gewonnene Territorium durch Garnisonen sichern und betraute einen General mit der Verwaltung dieser Provinz.<sup>1097</sup> Wittfogel schreibt dazu: „Das hydraulische Regime, das - im Gegensatz zum typischen Feudalstaat - in seiner Autorität nicht auf eine königliche Domäne und eine Reihe königlicher Städte beschränkt ist, hat seine Beamten und Offiziere in allen größeren Niederlassungen, die demzufolge durchweg den Charakter von Verwaltungs- und Garnisonsstädten tragen.“<sup>1098</sup>

### Die Bewässerungsbeamten

Während für Bau und Betreibung der Dorftanks die dörfliche Gemeinschaft aufkam, (was im übrigen ein Stück Autonomie bedeutete), war für die großen Stauseen der Staat zuständig. Doch eine Inschrift Vikramabāhus I. (1111-1132) belegt, dass die staatliche Regulierung des Bewässerungswesens bis auf Dorfebene herunterreichte. Um das von einem Privatmann durch den Bau eines Kanals kultivierte Land vor den Dorfbewohnern zu schützen, verfügte der König Immunitätsrechte für dieses Areal.<sup>1099</sup> Einer eigenen Regierungsabteilung (Ministerium) dem Amt der „zwölf großen Reservoirs“ (*dolos-mahā-vātān*), oblag die Instandhaltung und der Betrieb der größten Bewässerungsanlagen.<sup>1100</sup> Es war ermächtigt, die Arbeits-

---

<sup>1093</sup> Cv. I, 70. 60

<sup>1094</sup> Cv. II, 75. 20

<sup>1095</sup> Cv. I, 72. 1

<sup>1096</sup> W. Geiger, *Culture of Ceylon in Mediaeval Times*, a.a.O., S. 151, § 143

<sup>1097</sup> S. das Kapitel *Die Herrschaft des Parākramabāhu I.*

<sup>1098</sup> OD., S. 85

<sup>1099</sup> EZ. Vol. V, S. 408

<sup>1100</sup> Vgl. H.C. Ray, *History of Ceylon*, Vol I, Part I, a.a.O., S. 359

kraft der Bevölkerung (per Frondienst) in Anspruch zu nehmen. Es gab das Amt eines Inspektors der Reservoirs (*vā-vājārama*). Bestimmte Beamte waren für die korrekte Zuteilung des Wassers aus den Reservoirs zuständig. Erfüllten sie ihre Pflicht nicht ordnungsgemäß, so wurden sie in Regress genommen. Ereignete sich der Schaden auf Grund königlicher Anordnung, so wurden die Verluste vom Herrscher ersetzt.<sup>1101</sup> Wie aus verschiedenen Inschriften hervorgeht, gab es eine eigene Klasse von Beamten, die für das Bewässerungswesen zuständig war. Eine Inschrift aus der Zeit Kassapas IV. (898-914) verbietet solchen *piyo-vadārannan*<sup>1102</sup> genannten Beamten den Zutritt zu einem landwirtschaftlichen Areal, das einem Hospital gestiftet war.<sup>1103</sup>

Die eindrucksvollste Schilderung des ausgefeilten Wasserzuteilungssystems stammt von dem Kommentator Buddhaghosa, welcher im fünften Jahrhundert n. Chr. schrieb:

„All men in the community have a proprietary right to the water in the reservoir, for crops are raised on land below it (i.e. the reservoir). In order to feed the crops, a main channel issues forth from the reservoir and goes through the fields. The water in that channel, too, when it flows along it, is common property. From that main channel, smaller distributory channels branch out and supply water to individual fields. The water from such feeder channels is not allowed to be taken by persons other than those whose fields they serve. In seasons of drought, when the supply of water in the reservoir is reduced, water is distributed to each field by turns. If any (owner of a field) whose turn had come does not receive water, his crop will be dried up. Therefore, one should not receive water in the turn of another. Where a person diverts the water into his own channel or field, or that of some one else, with dishonest intention, from the distributory channel or the field belonging to another, or allows the water to flow into waste land, he has committed an offence. In the case of one who, reflecting that his own turn will come very soon, but in the meantime his crops are drying up, blocks the course of water to the field of another, and leads the water into his own field, he also has committed an offence. Should one place obstacles for the passage of water, before the water had come to the intake of the distributory channel belonging to another, while the channel is still dry and the water had not yet issued from the reservoir, so that the water, when it comes out of the reservoir, comes into his own field, there is no illegality if the obstruction is placed before the water had issued forth, but one is liable to a fine if it is done after the water had started flowing. There is no offence committed by one, should one go to the reservoir, open the sluice gate and lead water into one's own field. Why? Because his field depends on the reservoir.“<sup>1104</sup>

*Bewässerungsmodalitäten und Agrarproduktion werden vom Staat geregelt*

---

<sup>1101</sup> op.cit. S. 360

<sup>1102</sup> EZ., Vol. III, S. 110

<sup>1103</sup> EZ., Vol. III, Nr. 28, S. 277

<sup>1104</sup> Smp., S. 345/346

Diese Vorschriften erinnern an die im Arthaśāstra beschriebenen Vorkehrungen zum Schutz der Bewässerungsanlagen.<sup>1105</sup> Dem Staat fiel dabei eine zentrale Rolle zu. Um Ungerechtigkeiten bei der Wasserzuteilung zu vermeiden, konnte die Einhaltung dieser komplizierten Vorschriften nicht den Bauern selbst überlassen werden, sondern bedurfte der Kontrolle durch Beamte. Verstöße gegen diese präzisen Regulierungen wurden als Gesetzesverletzungen von den staatlichen Autoritäten bestraft, d. h. Besitzer, bzw. Pächter von Feldern, welche diesen Anordnungen zuwiderhandelten oder die staatlich festgelegten Aussaat- und Pflüetermine mißachteten, wurden mit Geldbußen belegt. Die Art des zu verwendenden Saatgutes, bzw. die Reissorte wurde ebenfalls durch Edikte bestimmt. Königliche Agrarbeamte waren für die korrekte Einhaltung der Aussat- und Erntetermine sowie die Art des Saatgutes zuständig.<sup>1106</sup> Dazu Parānavitana: „Um die Verschwendung von Wasser zu verhindern, war es notwendig, dass das Pflügen der Felder und ihre Bewässerung in der richtigen Reihenfolge unternommen wurden, und um diese und andere mit der Kultivierung der Felder verbundenen Aufgaben zu kontrollieren, gab es Beamte, die in den Inschriften des 9. und 10. Jahrhunderts mit Namen wie *vel-kāmi* usw. bezeichnet wurden.“<sup>1107</sup> Damit war die Aufsicht des Staates über die Landwirtschaft sehr umfassend und die Freiheit des einzelnen Bauern beschränkt. Parānavitana stellt fest: „Die Agrarproduktion im neunten und zehnten Jahrhundert scheint daher einem bestimmten Grad von Planung unterworfen gewesen zu sein, so dass man die für die Existenz der Gemeinschaft notwendigen landwirtschaftlichen Erzeugnisse gemäß deren Erfordernissen produzierte, wodurch sowohl Knappheit als auch Überproduktion vermieden wurden. Die Freiheit des einzelnen Bauern wurde insoweit eingeschränkt, als es für das Wohl der Gemeinschaft als Ganzes notwendig war“ (zit. n. Ray 1959, S. 361, übers. v. Verf.). Das Management des zahlreiche imposante Stauseen umfassenden, durch Kanäle vernetzten Bewässerungssystems der nördlichen Trockenzone konnte nicht auf lokaler Ebene geleistet werden. Es bedurfte wegen seiner Dimension und Komplexität der zentralstaatlichen Leitung und Überwachung. Wittfogels These, wonach in der hydraulischen Despotie dem Staat bei Konstruktion, Betrieb und Regulierung des Bewässerungssystems (und damit beim Management der Wirtschaft) die entscheidende Rolle zukommt, wird hiermit erhärtet (These 3: Hy-

---

<sup>1105</sup> siehe das Kapitel *Das Arthaśāstra des Kautilya*

<sup>1106</sup> EZ., Vol. I, S. 37; EZ, Vol. II, S. 234-235; EZ, Vol. IV, S. 44 und 252; EZ, Vol. V, S. 140/141

<sup>1107</sup> H. C. Ray, *History of Ceylon*, Vol. I, Part I, a.a.O., S. 361 (übers. v. Verf.)

*draulische Führung bedingt staatliche Führung und These 4: Hydraulische Ökonomie ist Staatsökonomie).*

### **Die Beamten der unteren Hierarchiestufen**

Wie S. Paranavitana schreibt, existierte im 9. und 10. Jahrhundert auf der unteren Ebene der staatlichen Administration ein „Heer von Zivil- und Militärbeamten.“<sup>1108</sup> Sie waren für die Eintreibung der Steuern und Abgaben, ihre ordnungsgemäße Erfassung und Registrierung, so wie für die Versorgung des Hofes und die Justizverwaltung zuständig. Aus den zahlreichen „Immunity Grants“ erfahren wir die Titel und Amtsbezeichnungen dieser unteren Beamten, deren genaue Funktion und Bedeutung jedoch häufig unklar sind. Dazu ein Beispiel aus der Giritale-Inschrift König Udayas II. (887-898 n. Chr.), in welchem einem Dorf namens Purmigana Immunitätsprivilegien gewährt werden. Allein in dieser Inschrift werden fünfzehn verschiedene Beamtenkategorien genannt:

„Officers of the two treasuries and the two departments (of revenue and expenditure?) shall not enter. The *melātti* and the officers of the royal household shall not enter. (The officers named) *ulvādu* and *perenattiyam* shall not enter. *Arākkān* and *perelākkān* shall not enter. Archers and guards shall not enter. Officers in charge of the (royal) conveyances and bearers of iron clubs shall not enter. The *magiva* and *pegiva* shall not enter. Village cattle, milch-cows, carts, and buffaloes, shall not be taken. Labourers who serve by turns and rice given in rotation (by the villagers) shall not be taken. *Tudi* and *solī* (drummers) shall not enter. (Royal officers) shall not enter this village and arrest those who have come in after committing assault. Traitors to the royal family shall not be admitted to the village and given protection.“<sup>1109</sup>

Die verschiedenen Beamtenklassen der unteren Rangstufen lassen sich am besten aus diesen an Dorf- und Klostergrenzen auf steinernen Tafeln fixierten Immunitätsrechten („Immunity-Grants“) erschließen, die diesen Königsbeamten den Zutritt verwehrten und damit den staatlichen Zugriff in Form von Steuern, Corvée, Konfiskationen etc. verhinderten. Da sie als „Vollzugsbeamte“ unmittelbar „vor Ort“, d.h. auf Dorfebene, die Verwaltungskompetenz besaßen, werden sie in den Inschriften einzeln aufgeführt und ihre Funktionen genannt, so dass ein deutliches Bild der staatlichen Administration auf lokaler Ebene entsteht. Die Aufgabenbereiche dieser „Zugriffsbeamten“ lassen sich folgendermaßen umreißen: Steuereintreibung, Konfiskationen, Justizadministration, Regulierung der Bewässerung und Organisation des Frondienstes. So handelt es sich z.B. bei den in den „Immunity Grants“ regelmäßig

---

<sup>1108</sup> in: H.C. Ray, *History of Ceylon*, Vol I, Part I, a.a.O., S. 373

<sup>1109</sup> EZ, Vol III, Nr. 10, S. 141

auftauchenden *melātti* (oder auch *melātsi*, *melassi*, *melaksi*) genannten Beamten um königliche Steuereintreiber.<sup>1110</sup> In der Inginimitiya-Inschrift Kassapas IV. wird den *Atvasuns*, einer weiteren Beamtenklasse, deren Funktion unklar ist, der Zutritt zu Klosterland verwehrt.<sup>1111</sup> Die Bedeutung der zahlreichen *immunity grants* kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Sie linderten den Druck des staatlichen Zugriffs und bescherten den Dörfern und Klöstern eine begrenzte Autonomie. Aus der Verteilung ihrer Fundorte geht überdies hervor, dass die Reichsverwaltung schon sehr früh fast die gesamte Insel umfasste (vgl. Ray 1959, S.16).

### ***Der fiskalische Druck der Bürokratie und die Methoden der Steuereintreibung***

Laut Wittfogel hängt die bürokratische Dichte von der hydraulischen Dichte ab; die Intensität der Besteuerung ist wiederum abhängig von der Dichte der Bürokratie. Wittfogel schreibt: „Die fiskalische Macht des hydraulischen Apparatstaates entspricht dem Gesamtsteuerertrag, den die Bürokratie in ihrer Gesamtheit aus der Masse der Bevölkerung herauszupressen vermag“ (OD: S. 108). Im Kapitel *Allgemeinheit und Schwere der hydraulischen Steuerforderungen* beschreibt Wittfogel den fiskalischen Druck in der hydraulischen Gesellschaft. Im Vergleich mit der eher „schwachen“ Fiskalpolitik des feudalen Europa war „der Umfang und die Intensität des hydraulischen Besteuerungssystems eindrucksvoll.“<sup>1112</sup> Der ausgedehnte Verwaltungsapparat besitzt gegenüber den Untertanen eine hohe Durchsetzungskraft und ermöglicht so ein hohes Steueraufkommen: „Aber da der hydraulische Staat einen riesigen organisatorischen Apparat besitzt, setzt er seine fiskalischen Forderungen der Masse seiner Untertanen gegenüber nach wie vor durch. Vergleichende Betrachtung zeigt, daß er in dieser Beziehung den Regierungen anderer Agrargesellschaften weit überlegen ist“ (OD: S. 106). Entscheidend ist dabei die mit der hydraulischen Dichte korrespondierende bürokratische Dichte, die sich wiederum auf die fiskalische Erfassung auswirkt. D. h. im hydraulischen Staat existiert infolge des ausgeprägten Verwaltungsapparats ein effektives System der Steuereintreibung: „Die Herren der hydraulischen Agrikultur...richten ein Netz von Steuerämtern ein, das ebenso dicht war wie dasjenige der Registrations- und Mobilmachungsbüros, und das oft damit zusammenfiel“ (OD. S. 107).

---

<sup>1110</sup> vgl. EZ., Vol. III, S. 110f.

<sup>1111</sup> EZ. Vol. V, S. 362/364

<sup>1112</sup> Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism* (1957), a.a.O. S. 72 (übers. v. Verf.)

Im alten Ceylon wurden die Steuern von königlichen Beamten eingetrieben, die offenbar jedes Dorf im jährlichen Turnus aufsuchten (Cv. II, 87.50.). In Zeiten der staatlichen Auflösung war die Steuerbelastung keineswegs geringer als zu Zeiten der Reichseinheit, im Gegenteil: während starke Herrscher eine gleichmäßige und erträgliche Besteuerung garantieren konnten, versuchten Provinzfürsten häufig so viel Abgaben wie möglich aus dem Volk herauszupressen. Die Chronik berichtet z.B. von vier um den Königsthron kämpfenden Prinzen, die „in ihrer unersättlichen Gier nach Geld das ganze Volk ausquetschten wie Zuckerrohr in einer Zuckerpresse durch Erhebung von exzessiven Steuern.“<sup>1113</sup> Auch gewaltsame, ungerechtfertigte Konfiskation fand in diesen Chaoszeiten statt.<sup>1114</sup> In solchen Zeiten konnte die Steuerverwaltung zusammenbrechen, denn die Chronik berichtet, dass die Bewohner entlegener, schwer zugänglicher Gebiete „no longer paid to the monarch the taxes formerly levied on them“ (Cv. I, 61.70).

Die Steuereintreibung genoss höchste Priorität im singhalesischen Staat. Eine der ersten Maßnahmen König Vijayabāhus I. nach der Vertreibung der Cholas war der Aufbau der Fiskalverwaltung.<sup>1115</sup> Betrachtet man die in den Inschriften erwähnten zahlreichen Kategorien von „Vollzugsbeamten“, insbesondere das „Heer“ (Paranavitana) von Steuereintreibern und die von ihnen angewandten Methoden, so finden Wittfogels diesbezügliche Thesen im alten singhalesischen Reich ihre volle Bestätigung. Wie aus der Badulla- Inschrift Udayas IV. (946-954) hervorgeht, benutzten die Fiskalbeamten brutale Methoden, um zögerliche Dorfbewohner zur Zahlung ihrer Abgaben zu zwingen.<sup>1116</sup> Es wurden verschiedene Zwangsmaßnahmen angewandt:

- die Umzingelung des Dorfes (Zeile B 2-8)<sup>1117</sup>;
- die gewaltsame Besetzung von Häusern (ibid.)
- die Gefangennahme und Einkerkierung von Dorfbewohnern (B 9-12); (ibid.)
- das *välākma*-Verfahren: „For fines imposed, only the master (of a house), and not his wives and children, should be put in the *välākma*“. (B 15-19; (ibid.)

Das in der Badulla-Inschrift erwähnte *Välākma*-Verfahren war eine besondere Foltermethode, die von den Fiskalbeamten angewandt wurde, um die von der Regierung erhobenen Ab-

---

<sup>1113</sup> Cv. I. 61. 53 (übers. v. Autor)

<sup>1114</sup> Cv. I, 61. 52

<sup>1115</sup> Cv. I. 59. 13

<sup>1116</sup> EZ. Vol. III, S. 78f.

<sup>1117</sup> op. cit., S. 79

gaben einzutreiben. Dieses noch im Kandy-Königreich übliche Verfahren wird von D'Oyly folgendermaßen beschrieben:

„The superior chiefs usually recover their fines by imprisonment – the provincial headmen by placing in the Welekma, which in some cases amounts to an absolute punishment, or rather a torture to compel payment. The Culprit is delivered to the charge of one or more persons and seated on the ground with head uncovered, exposed to the sun, and thus detained till he makes satisfaction. Sometimes to increase the inconvenience of the situation, a heavy stone is laid on his shoulder which he is obliged to hold with both hands; and is allowed only to shift from one side to the other but does not throw off for fear of immediate corporal chastisement. The fatigue and pain of this situation soon compel him to submit and to send for the money, or a place, if he has it; or induce a relation or a friend or inferior headman to become security and obtain his release. The latter mode of extorting payment (by loading with a stone is adopted only towards refractory persons who refuse to comply with the sentence, show contempt of authority, or have before deceived, or for whom, on account of their character, no one will readily undertake to answer. It is scarcely acknowledged by the superior Kandyan chiefs to be strictly legal, though it is certainly a custom of some antiquity and was practised and tolerated in the country till the dissolution of the Kandyan Government. It has also, I understand, been employed, but in rare instances, to enforce payment of Revenues.“<sup>1118</sup>

Ähnliche Foltermethoden werden auch von Robert Knox berichtet. Nach Knox waren allerdings nicht nur die „gemeinen“ Untertanen bedroht, sondern auch höfische Würdenträger und Adlige blieben nicht verschont, wobei physische Liquidierung zum Zweck der Konfiskation des Eigentums der Betroffenen durchaus üblich war.<sup>1119</sup>

Wie Wittfogel anmerkt, lagen die in den offiziellen Steuerverzeichnissen registrierten Einnahmen „zumeist unter, oft weit unter denjenigen, die die Steuereinnahmer in Wirklichkeit aus der Bevölkerung herauspreßten. Sogar in den am rationellsten verwalteten hydraulischen Staaten war es für die höheren Schichten der Bürokratie sehr schwierig, die niederen Beamten völlig zu kontrollieren.“ (OD. S. 108) Wie aus der Badulla-Inschrift zu entnehmen ist, waren illegale Übergriffe und Schikanen der unteren Beamten gegenüber der Bevölkerung offenbar häufig, so dass sie in offiziellen Dekreten unterbunden werden mußten. „From injunction it would appear that the petty government officers of those days were in habit of harassing the people when they visited the villages in the king's service.“<sup>1120</sup> Die Badulla-Inschrift sieht bei illegalen Übergriffen der Fiskalbeamten die Möglichkeit der Beschwerde

---

<sup>1118</sup> John D'Oyly, *A Sketch of the Constitution of the Kandyan Kingdom*, Colombo 1929, S. 57

<sup>1119</sup> Robert Knox, *An Historical Relation of Ceylon*, a.a.O. S. 101 f.

<sup>1120</sup> S. Paranavitana, *EZ*. Vol. III, S. 93

bei einer höheren Verwaltungsinstanz, den Sekretariatsbeamten des *State Council*, vor.<sup>1121</sup> Damit erhalten wir eine Information über eine sonst kaum in Erscheinung tretende mittlere Ebene in der hierarchischen Verwaltung des Reiches. Bei Verstößen gegen die im Dekret festgelegten Vorschriften durch die Vollzugsbeamten sollten die ranghohen Beamten des Sekretariats des Staatsrates informiert und die Übelstände beseitigt werden. Unterhalb der Ebene des Staatsrates gab es demnach ein Sekretariat, dessen Beamte gegenüber den niederen Rängen weisungsbefugt waren und diese kontrollierten. Das Sekretariat fungierte damit als eine Art Appellationsinstanz, ein Indiz für das Vorhandensein einer hochentwickelten Administration und Gerichtsbarkeit im singhalesischen Reich und ein Beleg dafür, dass die Menschen nicht völlig schutzlos der Beamtenwillkür ausgesetzt waren.

### *Lokale Selbstverwaltung und partielle Autonomie*

Die Badulla-Inschrift ist noch in anderer Hinsicht bedeutsam. S. Paranavitana schreibt bezogen auf diese Inschrift: „Certain territorial units, particularly those in which mercantile interests predominated enjoyed a good deal of autonomy...Village assemblies appear to have constituted themselves into various committees for specific functions. In the Badulla inscription...we read of a committee of eight entrusted with the management of affairs relating to village forests,...“<sup>1122</sup> Aus der Inschrift geht hervor, dass nicht-staatliche Korporationen wie die Kaufmannsgilden bei der Bestimmung der Höhe von Geldbußen und Abgaben, die an den *danda-nakaya*, den Repräsentanten des Königs, zu entrichten waren, beteiligt werden konnten. Die Inschrift legt fest, dass Abgaben und Geldbußen von den Beamten des Magistrats (die dem *danda-nakaya* unterstellt waren) gemeinsam mit Vertretern der lokalen Händlerkorporationen beschlossen werden sollten und dekretiert, dass die „niederen Beamten des zuständigen Magistrates, wenn sie den Marktflecken Hopitigamu aufsuchen, in gemeinsamer Sitzung mit den *mandradis*<sup>1123</sup>, den Kaufmannsgilden und den Mahāgrāmas<sup>1124</sup> nur solche Geldbußen verhängen sollten, wie sie früher der Brauch waren und in Übereinstimmung mit

---

<sup>1121</sup> „If the officers commit any illegal act in connexion with this village, contravening the above regulations, the Officials of the secretariat of the State Council should be informed and the grievances (thus) redressed“ (EZ. III, S. 81).

<sup>1122</sup> H.C. Ray (ed.), *History of Ceylon*, Vol. I, Part I, a.a.O. S. 373

<sup>1123</sup> „a servant or employee of the village assembly“ (EZ. III, S. 89)

den Regulierungen aus der Zeit des „Lords der in Satalosa starb“ stehen; und sie sollten nicht gegen das Gesetz verstoßen.“<sup>1125</sup> Diese Beteiligung der örtlichen Kaufmannsgilde bedeutete jedoch nicht, wie von einigen Autoren angenommen, dass die gesamte Justizverwaltung in diesem Marktflecken von den Kaufmannskorporationen übernommen worden wäre, sondern es wird lediglich die Teilnahme dieser Körperschaften an den Sitzungen des Magistrats anlässlich der Strafzumessung festgelegt, so dass allenfalls von einer Hilfsfunktion gesprochen werden kann. Der Interpretation Parnavitanas, wonach die lokale Justizverwaltung nicht-staatlichen Korporationen überlassen worden sei, kann nicht gefolgt werden.<sup>1126</sup> Dies geht auch daraus hervor, dass den Vollzugsbeamten, nicht wie sonst bei *Immunity-Grants* üblich, der Zutritt zu der Gemeinde verwehrt wurde, sondern es wurden ihnen nur bestimmte Auflagen gemacht, um sie vor Übergriffen gegen die Gemeindebewohner abzuhalten und ihren Schikanen Einhalt zu gebieten. Die Beamten waren nach wie vor in der Gemeinde präsent und behielten die Ordnungsfunktion bei Streitfällen der Bewohner: „Should any discord happen in the houses of villagers, the officers should be informed and the dispute settled.“<sup>1127</sup> Nur für den Fall, dass ein Mörder den Versuch machte, aus dem Dorf zu fliehen, sollte er in derselben Weise verhaftet werden „as he would be arrested when encountered by royal officers.“<sup>1128</sup> Für den Fall, dass ein Delinquent nicht in die Hände der Beamten fiel, konnten von den örtlichen Körperschaften immerhin Strafen bis hin zur Folter verhängt werden.<sup>1129</sup> Es handelte sich aber lediglich um eine Kooperation mit den staatlichen Ordnungskräften im Sinne einer Unterstützung und Entlastung der Beamten, d.h. nur um eine Hilfsfunktion im Sinne einer Delegation juristischer Befugnisse an die örtlichen Körperschaften. Die Delegation staatlicher Kompetenzen und Hoheitsbefugnisse an lokale Instanzen (Klöster, Dorfversammlung, Dorfälteste) war eine übliche Methode, um die staatliche Bürokratie von Verwaltungsaufgaben zu entlasten.<sup>1130</sup> Doch stets orientierten sich diese delegierten Befugnisse

---

<sup>1124</sup> „From the context, it appears that this, too, was the name either of a guild or a local corporation.“ (S. Parnavitana, EZ. III, S. 90); Diese Übersetzung von *Mahāgrāma* ist nicht eindeutig, wie Parnavitana einräumt, da dies auch eine Herkunftsbezeichnung („die Bewohner aus *Mahāgrāma*“) sein könnte (ibid.). Damit ist nicht gesichert, dass es sich um eine Händlergilde handelt.

<sup>1125</sup> EZ. Vol. III, S. 78/79 (übers. v. Verf.)

<sup>1126</sup> vgl. EZ. Vol. III, S. 74

<sup>1127</sup> EZ. III, S. 80 (Zeile D 20-31)

<sup>1128</sup> EZ. III, S. 80 (Zeile D 10-13)

<sup>1129</sup> EZ. III, S. 81 (Zeile D 20-31)

<sup>1130</sup> Dies wird an anderer Stelle gezeigt. Vgl. d. Kapitel *Justizadministration auf lokaler Ebene mittels Delegation*.

streng an den vom Staat in den Edikten festgelegten Vorschriften und Normen, und die Selbstverwaltung (partielle Autonomie) bewegte sich in dem vom Staat begrenzten Rahmen.

### **Bestätigung der These Wittfogels von der partiellen Gruppen-Autonomie**

Die Delegation der Justizadministration an örtliche Körperschaften steht in Übereinstimmung mit den Vorschriften der Hindu-Gesetzgeber. So zählt Narada verschiedene Arten von Gerichten auf: Familienrat (*kula*), Korporationen (*sreni*), Dorfversammlungen (*gana*), ein vom König bestellter Gerichtshof und der König selber. Sie alle sind befugt, strittige Rechtsfälle zu entscheiden, wobei eine Hierarchie der Berufungsinstanzen insofern existiert, als jedes der genannten Gerichte dem vorangehenden übergeordnet ist.<sup>1131</sup> Die vollständige oder partielle Delegation staatlicher Kompetenzen an lokale Instanzen steht im Einklang mit Wittfogels These von der begrenzten Autonomie sozialer Gruppen im hydraulischen Staat (THESE 20, *Partielle Autonomie und politisch belanglose Freiheiten; eine „Bettlerdemokratie“*). Danach gibt es in hydraulischen Gesellschaften verschiedene Grade der Gruppenautonomie. Der Staat toleriert schwache Korporationen. Bei Berufsverbänden (Zünften), sekundären Religionen und auf Dorfebene gewährt der hydraulische Staat eine partielle Selbstverwaltung. Wie Wittfogel darlegt, mischt sich der Staat meist nicht in die inneren Angelegenheiten der Zünfte (Gilden) ein, sondern respektiert ihre Satzungen. Jedoch sind die Zünfte der hydraulischen Despotien - was ihren Einfluß anbelangt - in keiner Weise vergleichbar mit den freien Zünften des mittelalterlichen Europa. Wittfogel: Der „grundverschiedene gesellschaftliche Rahmen, in dem sie wirkten, verlieh ihnen eine grundverschiedene politische und soziale Qualität...Wenn die Zunftgenossen in der hydraulischen Welt eine gewisse Autonomie erlangten, dann geschah dies nicht, weil sie politisch so stark waren, sondern weil sie politisch überhaupt keine Rolle spielten“ (OD: S.171). Die in der Badulla-Inschrift dokumentierte Mitwirkung der Händlergilden bei der Justizverwaltung bestätigt Wittfogels These. Zwar handelte es sich, wie gezeigt wurde, nur um eine assistierende Rolle und um keine vollständige Autonomie, doch bedeutete die Beteiligung der örtlichen Kaufmannsgilden am Strafvollzug eine Kontrolle der offiziellen Justizorgane und damit eine Milderung des staatlichen Drucks. Allerdings spielten die Händlerkorporationen machtpolitisch im singhalesischen Reich auf

---

<sup>1131</sup> vgl. EZ. III, S. 90/91

nationaler Ebene keine Rolle, obschon sie im Staatsrat – allerdings auf unterster Hierarchiestufe - vertreten waren.

### **Freiheitsräume im hydraulischen Staat**

#### *Die Praxis der Delegation von Befugnissen; „abgeleitete Autoritätssysteme“*

Nach Wittfogel gibt es Freiheitsräume im hydraulischen Staat, weil die prohibitiven Kosten totaler sozialer Kontrolle in einer semimanagerialen Gesellschaft zu hoch sind. Das „*Gesetz des Gleichgewichts zwischen administrativem Mehraufwand und Mehrertrag*“ (OD: S. 152) eröffnet Freiheitsräume in manchen Bereichen, die aus Kostengründen von einer totalen Reglementierung verschont bleiben. „*Das Gesetz des abnehmenden administrativen Mehrertrags*“ (ibid.) hindert die despotische Macht daran, ihre Autorität auf alle Lebensbereiche auszudehnen. Laut Wittfogel durchlaufen hydraulische Staaten im administrativen Bereich bestimmte gesetzmäßige Wachstumsphasen, bis sie einen Punkt erreichen, ab welchem die Investitionen im bürokratischen Sektor den Ertrag (d.h. die Erschließung fiskalischer und personeller Ressourcen) übersteigen würden. Verwaltungsaufwand und Kosten für eine völlige Kontrolle aller gesellschaftlichen Bereiche stünden in keinem vernünftigen Verhältnis zum Gewinn. Der materielle Aufwand einer totalen Reglementierung überstiege selbst die hohe Wirtschaftskraft der hydraulischen Despotie. Daher verzichtet der hydraulische Staat auf eine Ausweitung der Bürokratie bis auf Dorfebene, woraus sich zwangsläufig partielle Freiheitsräume ergeben. Da dieses Gesetz den hydraulischen Staat davon abhält, ein umfassendes gesellschaftliches Kontrollsystem zu errichten, ermöglicht es „*der Mehrzahl der Individuen und und einigen sekundären Organisationen ein gewisses Maß von Freiheit*“ (OD: S.155). Obwohl die politische Macht der hydraulischen Despotie prinzipiell unbeschränkt ist, ist sie doch nicht allgegenwärtig. Das Leben der Untertanen wird nicht völlig vom Staat reglementiert. Viele Dörfer und sonstige soziale Einheiten bleiben von einer totalen Regelung ihrer Angelegenheiten verschont, da der administrative Aufwand für ihre völlige Kontrolle zu hoch wäre. D.h., die Diskrepanz zwischen Investition und Gewinn wäre viel zu groß, als dass es sich lohnen würde, ein allumfassendes Kontrollsystem zu etablieren.<sup>1132</sup> Allerdings handelt es sich um eine begrenzte Selbstverwaltung. Begrenzt deshalb, weil bei der Praxis der Delegation bestimmter staatlicher Kompetenzen (insbesondere im juristischen Sektor) auf lokale

Autoritäten, seien es Dorfälteste, Gilden oder Klosterinstanzen, die bestehenden Freiräume durch königliche Dekrete genau definiert waren. Sowohl die Badulla-Inschrift als auch die Veväkātiya-Inschrift Mahindas IV. belegen diese Methode der „indirekten Herrschaft.“<sup>1133</sup>

Nach Wittfogel ist in den Dörfern die Kontrolle des Staates durch staatlich ernannte Dorfvorsteher, Dorfpolizisten und Steuerbeamte zwar „sehr spezifisch, aber nicht allumfassend“ (OD: S. 167). In weniger kompakten hydraulischen Gesellschaften wird der Dorfvorsteher auch häufig von den Bewohnern gewählt. Es gab Elemente der Selbstverwaltung. Auf lokaler Ebene genossen die Dörfer eine begrenzte Autonomie. Wittfogel verweist auf Indien, wo es „wahrscheinlich Selbstverwaltung durch gewählte Ausschüsse... nur in einer kleinen Minderheit ländlicher Siedlungen“ gab, „die von landbesitzenden Gruppen, vor allem Brahmanen, beherrscht wurden... Da die Dörfer, abgesehen von der Erfüllung der staatlichen Forderungen, mehr oder minder der Obhut der Vorsteher und ihrer Gehilfen unterstanden, bildeten sie in der Tat ländliche Inseln einer begrenzten Autonomie“ (OD: S.168). Doch mit der abwertenden Bezeichnung „Bettlerdemokratie“ stuft Wittfogel diese Freiheitsräume in der hydraulischen Gesellschaft als letztendlich belanglos ein, d.h. sie bewirkten keinen unabhängigen politischen Status. Obwohl diese Freiheiten der Dörfer; Zünfte und der sekundären Religionen „sehr weit gehen konnten, führten sie nicht zu einer vollständigen Autonomie. Im günstigsten Fall schufen sie eine Art Bettlerdemokratie“ (OD: S. 171).

Für die „besondere Art der lokalen Herrschaftsausübung eines machtmäßig absoluten, jedoch zahlenmäßig äußerst geringen Regierungsapparates hat (Wittfogel) den Begriff des „abgeleiteten Autoritätssystems“ geprägt.“<sup>1134</sup> Er schreibt: „*Die Vertreter einer solchen Ordnung besitzen unumschränkte politische Macht, aber da sie die wirtschaftliche Tätigkeit der Mehrzahl der Untertanen nicht direkt leiten, sind sie nicht imstande, das Leben des Individuums in seinen Einzelheiten zu überwachen. Sie besitzen nicht die Macht, das Alltagsleben der Familien (Sippen), der Dorfgemeinschaften, der Zünfte und der geduldeten Religionen zu organisieren. Sie räumen daher diesen Gruppen ein gewisses Maß von Selbstverwaltung ein; und sie machen eine oder mehrere leitende Persönlichkeiten für das Verhalten der Mitglieder*

---

<sup>1132</sup> Darin unterscheidet sich laut Wittfogel die hydraulische Despotie von den totalitären Staaten der Moderne, welche mit Hilfe eines umfassenden bürokratischen Apparates, sowie technischer Kommunikationsmittel und moderner Methoden ideologischer Massenmanipulation die staatliche Kontrolle perfektionieren und bis in den privaten Bereich vorantreiben konnten.

<sup>1133</sup> Vgl. EZ. I, S. 249 (s. auch das Kapitel *Jurisdiktion*)

<sup>1134</sup> G.-K. Kindermann, *Der Ferne Osten in der Weltpolitik des industriellen Zeitalters*, a.a.O., S. 22

*dieser Gruppen verantwortlich. Indem sie die Autorität dieser Gruppenleiter stützen, schaffen sich die agrardespotischen Herren eine wirksame Armee unbezahlter Helfershelfer. Die Aufrechterhaltung solcher abgeleiteter Autoritätssysteme ist wichtiger als eine Bestrafung eines geringfügigen Verbrechens.*“<sup>1135</sup>

Wittfogel nennt dieses Delegationssystem der Verleihung von staatlicher Autorität an nicht-staatliche Gruppen (mit dem er seine These von der partiellen Gruppenautonomie untermauert) einen „wichtigen Zug der orientalischen Despotie“ (ibid.).<sup>1136</sup> Totale soziale Kontrolle ist daher keine notwendige Voraussetzung für den Bestand der hydraulischen Despotie. Die „semimaneriale“ Agrardespotie kann totale politische Macht ausüben, ohne dabei eine totale ökonomische, gesellschaftliche und ideologische Kontrolle durchsetzen zu müssen. Das *Gesetz des abnehmenden administrativen Mehrertrags* hält den hydraulischen Staat davon, die Individuen und die sekundären Organisationen unter seine totale Kontrolle zu bringen. „Wäre die totale Kontrolle zur Aufrechterhaltung des despotischen Regimes unerlässlich -, dann müßten die Herrscher alle ihre Einnahmen für diesen Zweck verwenden. Ein solches Machtsystem würde an seiner Kostspieligkeit zugrunde gehen“ (OD, S. 155). Die Geschichte lehrt - so Wittfogel - dass in „normalen“ Zeiten, in denen „Friede und Ordnung“ herrschten, die hydraulischen Machthaber sich behaupten konnten, ohne dass sie ein totales Kontrollsystem errichten mußten. Das System der *abgeleiteten Autorität* ermöglichte eine ausreichende Kontrolle aller gesellschaftlichen Gruppen und verhinderte staatsgefährdende Machtkonzentration. Zudem bot ein „ausgedehntes Nachrichten- und Polizeisystem einen wirksamen Schutz gegen das Aufkommen unabhängiger primärer (nationaler) Organisationen und gegen das Wirken unzufriedener Individuen und sekundärer (lokaler) Organisationen“ (ibid.). Der hydraulische Staat war stark genug, um die Entwicklung wirksamer selbständiger Organisationen zu verhindern; „und auf diese Weise erzielt er die einseitige Machtanhäufung, die ihn von den antiken und mittelalterlichen Agrargesellschaften des Westens unterscheidet. Da er aber nur ein semimanerialer Staat ist, fehlen ihm die vielen über das ganze Staatsgebiet verteilten Stützpunkte, die es den Männern des Apparats erst ermöglichen würden, ihre totale

---

<sup>1135</sup> K.A. Wittfogel, *Die chinesische Gesellschaft*, a.a.O. S. 232, 233

<sup>1136</sup> Das System der *delegierten Autorität* findet sich analog auch in der religiösen Sphäre des hinduistisch-buddhistischen Pantheons, wo alle regionalen und lokalen Gottheiten ihre Macht von der Autorität Buddhas ableiten (*varam*). Es impliziert ein vertikal-hierarchisches Organisationsprinzip mit zentripetaler Tendenz. Dabei handelt es sich offenbar um ein spezifisches Grundmuster der singhalesischen Kultur (s. auch M. Roberts, *Exploring Confrontation*, a.a.O., S. 63).

*Herrschaft auf sekundäre Organisationen und auf das Leben der Einzelpersonen auszudehnen*“ (OD: S.154). Zwar eröffnete das „Gesetz des abnehmenden administrativen Mehrertrags“ begrenzte Freiräume und partielle Gruppenautonomie; aber die Delegation administrativer Befugnisse auf lokale Instanzen, die im ökonomischen Interesse des hydraulischen Staates lag, bedeutete wegen der restriktiven Vorgaben dennoch eine weitgehende Gängelung und indirekte Kontrolle durch den Staat. Auf Kautilya anspielend bemerkt Wittfogel: „Die Idee einer allumfassenden Kontrolle hat allerdings auch die führenden Köpfe der hydraulischen Despotie beschäftigt“ (OD, S.154). Das Staatslehrbuch des Arthaśāstra empfiehlt in der Tat ein solch „allumfassendes“ Kontroll- und Spionagesystem.<sup>1137</sup> Kautilya hält die Etablierung eines umfassenden staatlichen Kontrollsystems mit Hilfe eines alle gesellschaftlichen Bereiche durchdringenden Spionagewesens zur Machtsicherung des Despoten für unerlässlich. Wenn auch der von Kautilya beschriebene perfekte Überwachungsstaat in der historischen Realität Sri Lankas niemals existiert hat, so haben sich doch einige singhalesische Könige wie Parākramabāhu I. an diesem „Ideal“ orientiert.<sup>1138</sup>

#### FAZIT:

Das von Wittfogel beschriebene System der „abgeleiteten Autorität“, d. h. der Delegation staatlicher Kompetenzen an nichtstaatliche Gruppen kraft königlicher Autorität, ist auch im altsinghalesischen Reich anzutreffen. Es ermöglichte dem absoluten Staat die Einsparung erheblicher Ressourcen und erlaubte ihm trotz des Verzichts auf direkte bürokratische Erfassung eine juristische und fiskalische Kontrolle weiter Teile der Gesellschaft, insbesondere im lokalen Bereich. Wittfogels These, dass der hydraulische Staat trotz seiner absoluten politischen Macht keine totale sozio-ökonomische Kontrolle ausübt und begrenzte Freiheitsräume duldet, steht voll im Einklang mit vorliegenden Befunden bezüglich der partiellen Selbstverwaltung auf Kloster- und Dorfebene im alten Sri Lanka.

Eine die lokale Autonomie signifikant verstärkende Einrichtung, die über das System der „delegierten Autorität“ noch hinausgeht, war die Praxis der Gewährung von Immunitätsrechten (*immunity grants, attāni*). Sie ist in unserem Zusammenhang von besonderer Bedeutung, weil sie zum einen Wittfogels These von den partiellen Freiheitsräumen stützt, andererseits jedoch im Widerspruch steht zu seiner Hypothese vom „konsumtiven Optimum“ der Herrscher und der totalen Ressourcenerfassung der hydraulischen Despotie.

---

<sup>1137</sup> S. die Kapitel *Die Staatslehre des Kautilya* und *Die Herrschaft Parākramabāhus I.*

***Die Bedeutung der Immunity Grants (attāni)***<sup>1139</sup>

Die im altsinghalesischen Reich der Anurādhapura-Periode gängige Praxis der Gewährung von Immunitätsprivilegien bedeutete in bestimmten Bereichen praktisch den Verzicht des Staates auf Steuereinnahmen und Corvée-Ressourcen. Die Klöster und die zu ihnen gehörenden Dörfer (*maintenance villages*) genossen auf Grund dieser Schutzrechte weitgehende Selbstverwaltung und Steuerbefreiung. Die besonders in den Inschriften des 8. - 10. Jahrhunderts vielfältig belegten *attāni-Privilegien* verhinderten wirksam den Zugriff der staatlichen Administration, indem sie den königlichen Steuer- und Justizbeamten den Zutritt in die geschützten Dörfer verwehrten. Hätte es die durch die Immunitätsrechte geschützten Dörfer und Klöster nicht gegeben, wäre der Kautilya-Staat möglicherweise in den beiden Kernzonen der hydraulischen Zivilisation Sri Lankas wegen der dort herrschenden hohen bürokratischen Dichte Wirklichkeit geworden. Doch die zahlreichen *Immunity-Grants* bewirkten, dass viele Dörfer dem staatlichen Zugriff entzogen wurden und so zusammen mit den Klöstern und anderen religiösen Einrichtungen „Inseln der Autonomie“ im singhalesischen Königreich bildeten. Die vielen *Immunity grants* aus der Anurādhapura-Zeit, die in nahezu allen Teilen des Landes gefunden wurden, belegen überdies, dass sich schon früh ein ausgedehntes Verwaltungssystem über die ganze Insel erstreckte. Der Wortlaut der betreffenden Edikte änderte sich über die Jahrhunderte kaum. Stereotyp werden immer dieselben Beamtenkategorien vom Zutritt zu den Klöstern und Dörfern ausgeschlossen. Die *attāni-Privilegien* konnten sehr weitgehend sein. Vor allem zu Klöstern gehörende Dörfer und Ländereien waren vor dem staatlichen Zugriff geschützt. In einigen Fällen (z.B. Sigiriya-Säulen-Inschrift)<sup>1140</sup> gab es Klostersyl sogar für *pasmahāsavadda*-Verbrechen, eine kollektive Bezeichnung für die „fünf großen Verbrechen“, welche strenge Bestrafung wie die Todesstrafe nach sich zogen.<sup>1141</sup> Diese Verbrechen bestanden in „Verstößen gegen staatliche Gebote (und somit gegen die

---

<sup>1138</sup> Vgl. das Kapitel *Die Herrschaft Parakramabahu I.*

<sup>1139</sup> In den Inschriften auch *pārahār, attāni-pārahār, abhaya, samvata*. Die *attāni-Privilegien* wurden immer in derselben stereotypen Weise erlassen, in einem sich über die Jahrhunderte kaum veränderndem Schema. Sie beginnen mit dem Datum des Regierungsjahres des regierenden Monarchen, nennen den Namen der begünstigten Institution oder Dorfes und erwähnen den Befehl des Königs oder Kronprinzen, welcher die Privilegien gewährt. Dann folgt der Namen des mit der Proklamation des Ediktes beauftragten Beamten und schließlich die Spezifikation der Immunitäten, bzw. Privilegien, durch Auflistung der Beamten und Funktionäre, denen der Zutritt zum betreffenden Dorf untersagt wurde (Vgl. EZ, Vol. IV, S. 36).

<sup>1140</sup> EZ, Vol. V, S. 350-353

<sup>1141</sup> EZ, Vol. V, S. 354

etablierte Religion und Kultur), sowie den „fünf Todsünden: Töten, Lügen, Stehlen, Trinken und Mißbrauch des eigenen Gurus“ (ibid.). In der Inginimitiya- Säulen Inschrift von Kassapa IV. (898-914) wird Königsbeamten ausdrücklich die Verhaftung von Mördern, die im Klosterdorf Zuflucht gesucht hatten, untersagt.<sup>1142</sup> Ein Edikt Vijayabāhus I., gewidmet dem Heiligen Schrein am Adam's Peak, gewährt den zugehörigen Dörfern ebenfalls das Asylrecht für Schwerverbrecher: “Should persons after committing (one of) the 'five great crimes' enter (these) villages (for refuge), they can be delivered over (to the authorities) only after they have been made to get outside the boundary line of the (respective) village, but no arrest can be made by entering the village.”<sup>1143</sup> Die Gewährung von Kloster- und Tempelasyl und der Verzicht des Staates auf sofortige Jurisdiktion belegt, dass die sakrale Sphäre für den hydraulischen Staat sakrosankt war, was im Widerspruch steht zu Wittfogels These von der Instrumentalisierung der Religion in der orientalischen Despotie und der Dominanz des Staates in allen gesellschaftlichen Bereichen. Allerdings kann nicht ausgeschlossen werden, dass der Druck der Königsbeamten auf die Klosteroberen beträchtlich und die Auslieferung der Kriminellen nur eine Formsache war.

Es wurde nicht nur den niederen Vollzugsbeamten der Zutritt verwehrt, insbesondere Steuer- und Verwaltungsbeamten, sondern auch ranghohen Würdenträgern wie Distrikt- und Provinzgouverneuren<sup>1144</sup> und Beamten der Königsfamilie. Befreiung vom staatlichen Frondienst (*rājakāriya*, *Corvée*) war ein ebenfalls häufig gewährtes Privileg, in seltenen Ausnahmefällen sogar bei Dambruch eines der „zwölf großen Stauseen“.<sup>1145</sup> Natürlich bedeuteten Privilegien wie die Befreiung von Steuern (Abgaben), Konfiskation, *Corvée* etc. für die Dorfbewohner eine enorme Erleichterung in diesem von bürokratischer Herrschaft geprägten Reich. S. Paranavitana spricht von einem „Heer kleiner Bürokraten („*host of petty bureaucrats*“), welche sich die überorganisierte Verwaltung („*over-organized administration*“) des späten Anu-

---

<sup>1142</sup> EZ, Vol. V, S. 362; ebenso EZ. V, S. 378 (Elleveva-Inschrift); EZ. V, S. 390 (Aturupolayagama-Inschrift.). Auch wenn den Königsbeamten der Zugriff verboten und die Aburteilung der Delinquenten den monastischen Instanzen überlassen war, bedeutete dies noch keine Autonomie der Klöster in Sachen Jurisdiktion, denn Prozessordnung und Strafmaße waren vom Staat festgelegt (s. das Kapitel *Die Regulierung der Klosterordnung durch königliche Dekrete*).

<sup>1143</sup> EZ, Vol. II, S. 218

<sup>1144</sup> EZ. V, S. 370, S. 378; S. 400; EZ. II, S. 218

<sup>1145</sup> EZ. V, S. 353: „even though the twelve great reservoirs are breached *vāri* shall not be taken.“ (*vāri* = Arbeitskräfte, vgl. EZ. I, S. 249, Fußn. 1). Dies impliziert andererseits, dass Frondienst an den großen Stauseen höchste Priorität genoss.

rādhapura-Königreiches aufgebürdet hatte, wie wir aus den *immunity grants* des neunten und zehnten Jahrhunderts ersehen können.<sup>1146</sup>

#### *Widerlegung der These vom „zweckrationalen Optimum“ des orientalischen Herrschers*

Die Existenz zahlreicher Immunitätsprivilegien und das mit ihnen verbundene Zutrittsverbot für königliche Beamte widersprechen Wittfogels These von der unumschränkten Herrschaft der Bürokratie im hydraulischen Staat, sowie seiner These vom „zweckrationalen Optimum“ der hydraulischen Herrscher („Ausbeutungshypothese“). Herrscher, die freiwillig auf die Erfassung erheblicher Teile ihrer steuerlichen und personellen Ressourcen verzichten, suchen offensichtlich nicht nur ihr eigenes fikalisches und konsumtives Optimum zu befriedigen, sondern berücksichtigen auch die Interessen ihrer Untertanen.<sup>1147</sup> Erleichtert wurde die Verleihung der Immunitätsrechte offenbar durch die Effizienz der hydraulischen Wirtschaft mit ihrer Überschussproduktion, die dem Staat trotz des Steuerausfalls dennoch genügend Einkünfte garantierte. Die Praxis der Gewährung von Immunitätsprivilegien blühte besonders im 9. und 10. Jahrhundert der Anurādhapura-Periode und kam später außer Gebrauch. Aus der Polonnaruva-Periode sind nur zwei *immunity-grants* bekannt. Im übrigen waren die *immunity grants* prinzipiell vom Herrscher widerrufbar, was aber im Sangha-Bereich selten vorkam.

#### **Die Übertragung königlicher Nutzungsrechte an Gentry und Klöster**

Mit Ausnahme des Klosterlandes, welches durch besondere Besitztitel geschützt war, war das gesamte Agrarland, sei es *pamunu*, *divel* oder *patta*-Land, abgabepflichtig, d.h. es mußten Ertragsanteile an den König entrichtet werden, für deren Einsammlung und Verteilung eine spezielle staatliche Verwaltungsabteilung zuständig war. Die damit befaßten Beamten bildeten eine eigene Kategorie und tauchen in den Inschriften unter dem Namen *kārā-vādāruman* („Inspektoren der steuerpflichtigen Felder“)<sup>1148</sup> und *kārā-pākāruman* („Steuerschätzer“)<sup>1149</sup> auf, also jene Beamten, „charged with the duty of fixing or imposing the amount of tax or revenue which the *kārā* lands had to pay after each harvest“ (ibid.). Doch

---

<sup>1146</sup> S. Paranavitana, EZ, Vol. V, S. 132 (übers. v. Verf.)

<sup>1147</sup> Allerdings ist unklar, wie hoch der prozentuale Anteil der privilegierten Dörfer im singhalesischen Reich war. Vermutlich handelt es sich nur um eine Minorität, d.h. hauptsächlich um die „Klosterdörfer“ (*maintenance villages*). Dies könnte an Hand der rund 50 bekannten *immunity grants* allenfalls durch Extrapolation geklärt werden, wozu dem Verfasser jedoch die nötigen Daten fehlen.

<sup>1148</sup> EZ, Vol. V, S. 129

<sup>1149</sup> EZ, Vol. V, S. 130

abgesehen von königlichen Steuer- Justiz- und Bewässerungsbeamten<sup>1150</sup> waren es nicht immer die Staatsbeamten, mit denen es die Pächter zu tun hatten, denn oft waren die Nutzungsrechte an den Dörfern vom König an hohe Würdenträger, Landlords oder Klöster verliehen worden, die als Nutznießer (Pfründehaber) das Land mit eigenen Verwaltern ausbeuteten. „Der Platz der königlichen Beamten wurde von den Schergen des Generalissimo (sic) eingenommen und wir können in keiner Weise beurteilen, wen die Pächter für das kleinere Übel hielten.“<sup>1151</sup> Das heißt, der Anteil an der Produktion, auf den der König Anspruch hatte, war als Belohnung für Dienste oder als Gunstbezeigung an einen Nutznießer übergegangen, der nun seinerseits die bäuerlichen Pächter auspreßte. Denn in diesem *patta* genannten Pachtsystem mußten die Verwalter die Einkünfte an den Landlord zahlen und gleichzeitig einen Profit für sich heraus schlagen. „The natural inclination, under such circumstances would have been to extract as much as was possible from the peasants.“<sup>1152</sup> Dies führte dazu, dass die Pächter durch königliches Dekret vor allzu schamloser Ausbeutung geschützt werden mußten, wie aus der Kondavattavan-Inschrift hervorgeht, die Regulierungen enthält, welche die Rechte der Pächter sicherstellen: „Regulation XIII had provided the tenants with an effective protection against their being unjustly mulcted.“<sup>1153</sup> Die so entstandene *Gentry* bildete eine privilegierte Oberschicht, deren Existenz (Pfründe) und Status jedoch völlig vom Herrscher abhängig war, denn die Landzuweisungen waren prinzipiell widerrufbar und banden nachfolgende Könige nicht.

---

<sup>1150</sup> Juristische Hoheitsrechte im Bereich der Schwerekriminalität (z. B. Hochverrat und Mord) blieben – von Ausnahmen abgesehen - in staatlicher Hand und wurden nicht delegiert (s.u.).

<sup>1151</sup> S. Parnavitana, *ibid.* (übers. v. Verf.)

<sup>1152</sup> EZ., Vol. V, S. 133

<sup>1153</sup> *ibid.*

## 22 DER KÖNIG ALS HAUPT DER JUDIKATIVE

### *Der Herrscher steht über dem Recht*

Auf die souveräne Gestaltungskraft des Despoten im Bereich der Legislative und Judikative hinweisend schreibt Wittfogel:

„Sogar ein systematisch ausgearbeitetes Gesetzbuch legt den autokratischen Gesetzgebern keine anderen Beschränkungen auf als diejenigen, die sich aus den von ihnen selbst gesetzten Normen ergeben. Der Herrscher, der die administrative, gerichtliche, militärische und steuerliche Gewalt in seiner Hand vereinigt, kann auf dieser Machtgrundlage die Gesetze so gestalten, wie es ihm und seinen Helfern beliebt. Aus Zweckmäßikeitsgründen und nach dem Gesetz der Trägheit bleiben die meisten Gesetze zwar lange in Kraft, aber es steht dem absolutistischen Regime frei, seine Normen jederzeit zu ändern; und die Geschichte hydraulischer Kulturen beweist, daß in der Tat periodisch neue Gesetze und Kodizes erlassen wurden.“ (OD, S. 142f.)

Im singhalesischen Reich gab es keine Gewaltenteilung. Gesetzgebung, Vollzug der Gesetze und Jurisdiktion waren in der Hand des Herrschers vereinigt. Zwar wurde aus Gründen der Praktikabilität die Rechtsprechung mittels des Systems der „abgeleiteten Autorität“ innerhalb eines definierten Rahmens auch anderen Gremien wie Provinzstatthaltern, Kloster- und Dorfbräten überlassen, doch an der überragenden Stellung des Königs als Quelle des Rechts und letzte Instanz kann kein Zweifel herrschen. Die zahlreichen von den Königen erlassenen Edikte waren unmittelbarer Ausfluss ihrer autokratischen Herrschaft. Diese durch keine formelle Verfassung oder Gesetze eingeschränkte Herrschaft vollzog sich in bürokratischen Formen, d.h. durch den Erlass von Edikten und Dekreten, deren Ausführung, bzw. Einhaltung der Bürokratie oblag. Diese Verordnungen besaßen Gesetzeskraft und banden Bürokratie und Untertanen ebenso wie die Verfügungen bezüglich der *attāni*-Privilegien. Nur dem Herrscher (oder in seinem Namen dem Kronprinzen) war es möglich, althergebrachte Normen aufzuheben und Immunitätsrechte zu gewähren. Einige Könige wie Niśśankamalla praktizierten den Brauch der Reichsumfahrt, zum einen um Omnipräsenz zu demonstrieren, zum anderen um als höchster Richter im Reich Recht zu sprechen. Königsbeamte unternahmen jährliche Inspektionsreisen zur Kontrolle der Provinzen, aber auch, um als höhere Instanz im Namen des Königs Recht zu sprechen.<sup>1154</sup> Die souveräne Stellung des Herrschers als Schöpfer des Rechts zeigt sich auch darin, dass der König einzelne Untertanen juristisch privilegieren und sogar außerhalb der traditionellen Rechtsordnung stellen, d.h. einen translegalen Status

---

<sup>1154</sup> „...the Royal Officials who go annually (on circuit) to administer justice (in the country) shall...“ (EZ. Vol. I, S. 251).

gewähren konnte. So bewilligte König Vijayabāhu I. einem hohen Verwaltungsbeamten aus Rohana, Lord Budal, der den jungen Prinzen Vijayabāhu zur Zeit der Cola-Invasion Schutz vor seinen Verfolgern und sicheren Unterschlupf gewährt hatte, ein Immunitätsprivileg, das praktisch die Befreiung von allen üblichen Strafandrohungen bedeutete, gleichgültig welcher Verbrechen sich dieser Lord schuldig gemacht hatte. Dieses Privileg der Strafflosigkeit war erblich und galt auch für Budals Nachkommen. Das Privileg implizierte Befreiung von Steuern und Abgaben, Schutz vor Konfiskation, Befreiung von Gefängnisstrafen bei Vergehen sowie die Befreiung von der Todesstrafe sogar bei schweren Verbrechen, wie Hochverrat. Auf der Panakudava Kupfertafel von Vijayabāhu I. wurde dieser regulative Akt des Herrschers festgehalten. Wegen der besonderen Bedeutung dieses Dokumentes für unseren Zusammenhang seien einige Zeilen dieser mit allen Insignien der königlichen Macht erlassenen Verfügung hier zitiert.<sup>1155</sup>

„Should there even be an offence committed (by them) which cannot be expiated otherwise than by giving up life, (they) should be pardoned up to three times; their shares (of land holdings and estates should not be confiscated; even if treason, of whatever degree, be committed (by them), apart from banishing (them) after having granted amnesty and seen (them), no degradation should be inflicted, let these regulations be constituted into a charter to last as long as the royal lineage of Okavas of our own Ksatriya family, and be granted.“<sup>1156</sup>

Dieses einzigartige Dokument, das sich von der großen Mehrheit der ceylonesischen Inschriften darin unterscheidet, „dass es sich nicht mit Landstiftungen oder der Befreiung von Abgaben befaßt,<sup>1157</sup> bedeutet laut S. Paranavitana, dass der König einen seiner Untertanen über das Gesetz erhob: „If the king instituted such privileges for Budal’s family...it would have amounted to raising one of his subjects above the law. To whatever extent the recipient of such favours had a claim on the king’s gratitude, such an action on the part of the king might have been interpreted as setting the law aside for the benefit of individuals.“<sup>1158</sup> Mochte solch ein außerordentliches Privileg auch selten gewährt worden sein, so ist doch die Tat-

---

<sup>1155</sup> Diese Verfügung wird in der königlichen Ratsversammlung verkündet, indem der Herrscher als Symbol seiner Macht und Autorität das Joch mit beiden Händen hochhielt („lifted up the yoke in both hands“). Paranavitana schreibt: „There is evidence that the Yoke was considered as the symbol of justice and administrative responsibility in ancient Ceylon as well as in India...;The yoke lifted up and held in both hands, while delivering an order, would have conveyed the idea that the king had due regard to justice and administrative responsibility in lying his verdict on a matter brought up in the assembly.“ (EZ. Vol. V, Part I, S. 24. Anmerkung 3)

<sup>1156</sup> EZ. V, Part I, S. 25/26

<sup>1157</sup> S. Paranavitana, EZ. Vol. V, S. 19 (übers. vom Verf.)

<sup>1158</sup> *ibid.*

sache, dass der König als Schöpfer und Quelle des Rechts die Gültigkeit der traditionellen Gesetze für einzelne Untertanen außer Kraft setzen, d.h. diese in einen translegalen Rang erheben konnte, ein bedeutsames Indiz für die enorme Machtfülle der ceylonesischen Herrscher. Prinzipiell erlaubte es dieser Status dem König natürlich auch, Privilegien nach Gutdünken zu entziehen und bestehende Gesetze per Dekret zu Ungunsten von Untertanen zu verändern, wenn er dabei auch bestehende Sitten und Traditionen im Auge behalten musste.

Dies steht im Einklang mit Wittfogels These vom „gerichtlichen Optimum“ der hydraulischen Herrscher. Wittfogel schreibt: „*Das gerichtliche Optimum der Herrscher wird verwirklicht, wenn die Vertreter der Regierung einen maximalen Einfluß auf Abfassung und Anwendung der Gesetze ihres Landes ausüben*“ (OD, S.178). Zwar gebe es in allen entwickelten agrarischen Kulturen geschriebene oder kodifizierte Gesetze, aber „es ist die gesellschaftliche Ordnung und Zielsetzung, die die Gesetze der hydraulischen Despotie von denjenigen pluralistisch kontrollierter Staaten unterscheiden“ (OD, S.178). Das bloße Vorhandensein von Gesetzen in einem Staat besage noch nichts über ihre Gerechtigkeit. Innerhalb bestimmter Grenzen „sprechen die Richter in der hydraulischen Gesellschaft wirklich Recht... Jedoch unter den rationalsten Verhältnissen bleiben die Gesetze dieser Länder der Ausdruck einer letztthin einzentrigen Gesellschaft“ (OD, S.179). Zwar schützen die Gesetze einen Gemeinen gegen den anderen, aber sie schützen die Gemeinen nicht gegen den despotischen Staat.

### ***Justizadministration auf lokaler Ebene***

Ein anderes Dokument, das sich mit der Administration der Strafjustiz befasst und die Delegation gerichtlicher Kompetenzen auf die lokale Ebene der Dorfgemeinden beschreibt, stützt ebenfalls Wittfogels These vom „gerichtlichen Optimum des Herrschers“ im hydraulischen Staat. In der Vēvālkātiya Inschrift, die Mahinda IV. (956-72) zugeschrieben wird, wird das Gerichtsverfahren sowie Strafandrohungen durch königliches Dekret exakt festgelegt. Der in diesem königlichen Dekret erlassene Strafkatalog sah drakonische Bestrafungen vor und gibt einen Einblick in die Praktizierung der Strafjustiz im alten ceylonesischen Königreich.<sup>1159</sup> Der Erlass richtet sich an eine aus zehn Dörfern bestehende Verwaltungseinheit

---

<sup>1159</sup> „The subject-matter is the administration of criminal justice in the *dasa gama* of Kibi-nilam district in Amgam-kuliya in the Northern Quarters. As such it is an important epigraphical document.“ (Wickremasinghe, EZ. Vol. I, S. 243)

(*dasa-gama*<sup>1160</sup>) „wie sie in den Hindu Gesetzbüchern des Manu, Visnu, und anderen (vorgeschieden)“<sup>1161</sup> ist, unterscheidet sich aber laut Wickremasinghe in „seinem demokratischen Charakter“<sup>1162</sup> von den in den Gesetzbüchern des Manu beschriebenen Gerichtshöfen. Wie aus dem Adressat des königlichen Dekrets hervorgeht, handelt es sich bei dem *dasa-gama* offenbar um eine Gruppe von Klosterdörfern. Dort heißt es: „Touching the *dasa-gama* from amongst the endowments to the Demel-vehara (Tamil monastery) at Kibi-nilam...each headman (of these villages)...shall ascertain the facts, when in any spot within this (district) murder or robbery with violence has been committed.“<sup>1163</sup> Sollte es zutreffen – und alles spricht dafür –, dass diese Dörfer zu einem Klosterstift gehören, dann hätte dies Konsequenzen für die von manchen Autoren vertretene These von der Autonomie der Klöster in Sachen Jurisdiktion und Selbstverwaltung.

Aus dem Erlass geht hervor, dass innerhalb dieser *dasa-gama* die Gerichtsbarkeit durch ein Gemeindegerecht (bestehend aus Dorfvorstehern und verantwortlichen Hausvätern) ausgeübt werden sollte, welches der Autorität des Königs („King in Council, *curia regis*“<sup>1164</sup>) unterstand. Dieses Gericht war ermächtigt, die vom Herrscher erlassenen Strafgesetze auszuführen, d.h. es durfte Verbrechen aller Art – von Mord bis Diebstahl – untersuchen und die in dem Dekret festgesetzten Strafen verhängen. Doch der „demokratische Charakter“ beschränkte sich lediglich auf die Zusammensetzung des Gerichtes, sonst war das gesamte Prozedere des Gerichtsverfahrens sowie die Strafbemessung detailliert vom königlichen Dekret vorgeschrieben. So zum Beispiel die Vorschrift, zur Untersuchung von Kriminalfällen Sitzungen abzuhalten, bei Todesstrafen überprüfbare Sitzungsprotokolle abzufassen („The proceedings of the inquiry having be so recorded that the same may be produced thereafter...“)<sup>1165</sup>, sowie den Täter innerhalb einer Frist von 45 Tagen ausfindig zu machen und zu bestrafen. Andernfalls, d.h. bei Nichterfolg, wurde dem *dasa-gama* eine empfindliche Geldbuße auferlegt, offenbar eine Maßnahme, um dem königlichen Willen Nachdruck zu verleihen und diese Art der Delegation von Justizgewalt auf die lokale Ebene effektiv zu machen.

---

<sup>1160</sup> Wickremasinghe ist sich bei der Übersetzung dieses Wortes nicht ganz sicher: „...*dasa gama* may after all be nothing more than a village occupied by the serfs attached to a temple“ (EZ, Vol. I, S.244). Dies würde bedeuten dass auch die Jurisdiktion im Bezirk der Tempel durch königliche Dekrete reguliert wurde und nicht im Ermessen des Sangha stand.

<sup>1161</sup> EZ, Vol. I, S. 244

<sup>1162</sup> *ibid.*

<sup>1163</sup> EZ, Vol. I, S. 249

<sup>1164</sup> *ibid.*

Das heißt, die Gemeinde haftete kollektiv für den Erfolg oder Mißerfolg des Gerichtes. In diesem regulativen Akt des Königs heißt es unter anderem: „Should they not find them (the culprits), then the *dasa gama* shall be made to pay a (a fine of) 125 *kalandas* (weight) of gold to the State.“<sup>1166</sup> Auch bei geringeren Verbrechen war die Gemeinde bei Erfolglosigkeit des Gerichtes mit Strafgebühren bedroht: „If the case be an aggravated assault and not murder, (a fine of ) 50 *kalandas* (weight) of gold shall be exacted as (penalty for) damage to life...If (however, the assailants are not detected, the *dasa gama* shall be made to pay (a fine of) 50 *kalandas* (weight) of gold to the State.“<sup>1167</sup> Damit stand die gesamte Dorfgemeinschaft in der Pflicht, denn jeder Haushalt war bei Untätigkeit oder Mißerfolg des Dorfgerichtes mit Bußgeldern (*ge-dad*) bedroht. Zahlungsunfähige Dorfbewohner mit geringem Status (Knechte etc.) mußten sogar mit ihren Gliedmaßen für den Erfolg des Gerichtes einstehen, denn diejenigen, welche die Geldbuße von 50 *kalandas* in Gold nicht aufbringen konnten, bedrohte der königliche Erlass mit der Amputation beider Hände.<sup>1168</sup>

Man kann sich vorstellen, welcher Druck bei diesem Erfolgszwang auf dem Gemeindegericht lastete, nicht zuletzt auch angesichts der drakonischen Strafen, welche das Gericht selbst bei kleineren Vergehen zu verhängen gezwungen war. Der Zwang, innerhalb einer bestimmten Frist den Schuldigen ausfindig zu machen und zu bestrafen, mag im Sinne einer zügigen und effektiven Strafjustiz nützlich gewesen sein, widerspricht aber eklatant dem von Wickremasinghe behaupteten „demokratischen Charakter“ der Justiz von Mahinda IV. Außerdem drängt sich der Eindruck auf, dass der König sich auf diese Weise eine zusätzliche Einnahmequelle erschließen wollte, denn nicht immer wird das Dorfgericht den Schuldigen ermittelt haben. Und bei der Härte und Grausamkeit der im Dekret festgelegten Strafen, welche den Delinquenten bedrohten (meist ein Mitglied der untereinander oft verwandten Dorfgemeinschaft), wird das Gericht vermutlich des öfteren den Schuldigen gedeckt und die Geldbuße in Kauf genommen haben: Auf Raub (Diebstahl mit Gewaltanwendung) stand die Todesstrafe durch Erhängen, ebenso auf das Schlachten von (fremdem) Vieh; Diebstahl von Vieh wurde

---

<sup>1165</sup> EZ. Vol. I, S.249

<sup>1166</sup> EZ. Vol. I, S.250, Fn. 3; *Radolat* wird von Wickremasinge mit „to the state“ übersetzt, heißt jedoch wörtlich „to the royal family“, was bedeutet, dass diese Einnahmen dem König zur Verfügung standen.

<sup>1167</sup> EZ. Vol. I, S. 250

<sup>1168</sup> *ibid.*

mit dem Brandmarken des Delinquenten in der Achselhöhle geahndet.<sup>1169</sup> Bei unklarem Vergehen sollten die Schuldigen geschlagen (sprich gefoltert) werden, um Geständnisse zu erpressen; diejenigen, welche Brandzeichen von Vieh beseitigt hatten, sollten in rotglühenden Eisensandalen stehen.

Es wird deutlich, dass den mit solcher Strafgewalt vom König betrauten Dorfvorstehern eine überaus starke Machtposition innerhalb der Dorfgemeinschaft zukam, waren sie doch in der Lage, kraft vom König verliehener Autorität über Tod oder Leben zu entscheiden. So bietet diese autoritär hierarchisch organisierte Dorfgerichtsbarkeit ein Spiegelbild der gesamten politischen Ordnung in der ceylonesischen Monarchie: An der Spitze steht ein durch Monopolisierung der Legislativ- und Judikativgewalt absolut herrschender König, der mittels einer abgestuften Hierarchie von Gerichtsinstanzen die Strafjustiz kontrolliert, wobei die unterste lokale Ebene aufgrund von Delegation richterlicher Vollmachten im diesem System der „abgeleiteten Autorität“ eine gewisse Autonomie besitzt.

### **Partielle gerichtliche Autonomie**

Wie erwähnt, ist nach Wittfogel eine flächendeckende Erfassung aller Regionen und Provinzen durch ein staatliches Gerichtswesen (mit Justizbeamten in jedem Ort) für den hydraulischen Staat zu aufwendig und kostspielig.<sup>1170</sup> Zur Begrenzung des Regierungsapparates bedient er sich daher des „Systems der abgeleiteten Autorität“ (s.o.). Die hydraulischen Herrscher - bestrebt im Gerichtswesen ein Höchstmaß an Ertrag (innere Ordnung) mit einem Mindestmaß an bürokratischem Aufwand und Kosten zu erzielen - delegieren zu diesem Zweck gerichtliche Kompetenzen an politisch unbedeutende lokale Gruppen. Wittfogel schreibt: „*Sie erreichen dies nicht durch die Übergabe wichtiger richterlicher Tätigkeiten an quasi-unabhängige sekundäre Machtzentren, wie es die Lehnsherren des feudalen Europas taten, sondern indem sie politisch belanglosen Gruppen die Gerichtsbarkeit in manchen ihrer eigenen Angelegenheiten überließe*“ (OD, S. 179). Genau diese Praxis wird durch die Vēvālkātiy-Inschrift von Mahinda IV. bestätigt. Indem der König die Strafjustiz an ein Gemeindegremium delegierte, sparte er Verwaltungskosten und machte das dörfliche Gerichtswesen sogar zu einer potentiellen Einnahmequelle des Staates. Seine Kosten reduzierten sich auf die jährlichen Inspektionsreisen königlicher Beamten, welche die Einhaltung der erlassenen Re-

---

<sup>1169</sup> Vgl. EZ. Vol. I, S. 250/251

geln überprüfen und offenbar auch als eine Art höherer Gerichtsinstanz fungierten. Laut Inschrift waren sie mit Sanktionsgewalt gegenüber den Dorfbewohnern ausgestattet, falls diese die im königlichen Dekret genannten Regeln mißachteten.<sup>1171</sup> Durch diese Inschrift wird eine weitere, im anderen Zusammenhang bereits erwähnte These Wittfogels nochmals untermauert, wonach der Staat schwache Organisationen toleriert und verschiedenen Gruppen partielle Autonomie und politisch belanglose Freiheiten gewährt.

Nach Wittfogel ist in den Dörfern die Kontrolle des Staates durch staatlich ernannte Dorfvorsteher, Dorfpolizisten und Steuerbeamte zwar „sehr spezifisch, aber nicht allumfassend. Sogar dort, wo die Dorfbeamten viel Macht besitzen, ist es den Bauern möglich, ihre Meinung über die laufenden dörflichen Angelegenheiten zu äußern“ (OD: S.167). In weniger „kompakten“ hydraulischen Gesellschaften werde der Dorfvorsteher auch häufig von den Bewohnern gewählt. Es habe Elemente der Selbstverwaltung gegeben. Auf lokaler Ebene genossen die Dörfer eine begrenzte Autonomie. Wittfogel schreibt: „Da die Dörfer, abgesehen von der Erfüllung der staatlichen Forderungen, mehr oder minder der Obhut der Vorsteher und ihrer Gehilfen unterstanden, bildeten sie in der Tat ländliche Inseln einer begrenzten Autonomie“ (OD, S. 168). Eine an anderer Stelle bereits zitierte These Wittfogels sei hier wegen ihrer besonderen Bedeutung nochmals aufgeführt. Unter dem Titel „Eine Bettlerdemokratie“ (OD, S. 171) bewertet Wittfogel die Freiheitsräume in der hydraulischen Gesellschaft letztlich als politisch irrelevant. Die Dörfer, Zünfte und die sekundären Religionsorganisationen der hydraulischen Gesellschaft besaßen „gewisse politisch belanglose Freiheiten“, und obwohl „diese Freiheiten sehr weit gehen konnten, führten (sie) nicht zu einer vollständigen Autonomie. Im günstigsten Falle schufen sie eine Art Bettlerdemokratie“ (OD. S. 171). Diese These steht im Einklang mit unserem Befund: Obwohl die Ausübung der Gerichtsbarkeit in der Obhut von Dorfgerichten lag, bedeutete dies weder eine echte juristische noch politische Autonomie, denn die Rechtsprechung erfolgte am Gängelband von durch königliche Erlasse fixierten Richtlinien, deren Einhaltung von Staatsbeamten regelmäßig kontrolliert wurde. Eine auf diese Art am kurzen Zügel gehaltene Gerichtsbarkeit ist weder demokratisch noch autonom, aber sie hat einen demokratischen Anstrich. Oder mit Wittfogels Worten:

---

<sup>1170</sup> Darin unterscheidet sich nach Wittfogel die Agrardespotie vom totalitären Staat der Moderne.

<sup>1171</sup> „Should the inhabitants of these *dasa-gam* villages have transgressed any of the rules stated (above), the Royal Officials who go annually (on circuit) to administer justice (in the country) shall...“ (EZ, Vol. I, S. 251); Das fehlende Wort, das die Art der Sanktion benennt, ist laut Wickremasinghe unleserlich (s. Fußnote 7).

zwar bedeuten solche Verhältnisse nicht, „daß man die Regeln einer formellen Demokratie befolgt hätte: aber sie haben eine demokratische Färbung.“<sup>1172</sup> König Mahindas IV. strikte Regulierung der Dorfgerichtsbarkeit läßt keinen Zweifel an den wahren Machtverhältnissen im Staate zu: unter starken Monarchen war das singhalesische Reich ein zentralistisch regierter, bürokratisch organisierter, von der königlichen Autorität dominierter Staat, der die juristischen Spielregeln bis hinunter auf Dorfebene definierte. Wittfogel stellt fest: *„Der hydraulische Staat wird durch die Duldung einer Bettlerdemokratie nicht in seiner Macht beschränkt; auch gibt es keine anderen konstitutionellen, gesellschaftlichen und kulturellen Faktoren, die ihm wirksam die Waage halten können. Er ist offensichtlich despotisch“* (OD, *ibid.*). Doch diese pauschalisierende Einschätzung, was die Irrelevanz kultureller Faktoren“ im Machtgefüge hydraulischer Gesellschaften anbelangt, muss in Bezug auf Sri Lanka zurückgewiesen werden. Wittfogel hat bei seiner Analyse der „orientalischen Despotie“ den machtbegrenzenden Einfluss kultureller Normen und ideologischer Faktoren, d. h. der durch Tradition, Moral und Religion vorgegebenen Machtschranken, völlig ignoriert.<sup>1173</sup>

---

<sup>1172</sup> *ibid.*

<sup>1173</sup> Die Ambivalenz Wittfogels bei der Bewertung der kulturellen Faktoren ist unverkennbar. Einerseits hält er kulturelle Faktoren bezüglich des innerstaatlichen Gleichgewichts und der Machtkontrolle in der Orientalischen Gesellschaft für irrelevant, andererseits betont er, dass die Entstehung einer Agrardespotie nur unter „ganz spezifischen kulturellen Bedingungen“ möglich sei (OD, S. 214). Kulturelle Rahmenbedingungen sind demnach paradoxerweise auf der einen Seite belanglos, auf der anderen jedoch entscheidend für das Entstehen (oder Nichtentstehen) einer Orientalischen Despotie.

### 23 DIE VERTIKALE ORDNUNG UND DIE SPALTUNG DER GESELLSCHAFT

Nach Wittfogel ist die hydraulische Despotie durch eine „*grundlegende vertikale Ordnung*“ (OD. S. 383) und Dichotomie gekennzeichnet. Zwei Hauptklassen stehen sich gegenüber: Eine privilegierte herrschende Klasse und die Klasse der Beherrschten („Gemeinen, Untertanen“). Er schreibt: „In der hydraulischen Gesellschaft fällt die erste gesellschaftliche Spaltung in eine obere bevorrechtete Schicht und eine untere benachteiligte Schicht zeitlich mit dem Aufkommen eines starken managerialen Staates zusammen. Die Herren und Nutznießer dieses Staates, die Herrscher, bilden eine Klasse, die von der Masse der Gemeinen verschieden und ihr übergeordnet ist. Die Gemeinen sind zwar persönlich frei, aber sie sind von den Privilegien der Macht ausgeschlossen. Die Männer des Apparatstaates sind eine herrschende Klasse im buchstäblichen Sinne des Wortes; und der Rest der Bevölkerung bildet die zweite Hauptklasse - die der Beherrschten“ (OD: S. 381). Dabei wird die herrschende Klasse der hydraulischen Gesellschaft „an erster Stelle durch ihren aktiven Kern, die Männer des Apparats, repräsentiert. In so gut wie allen hydraulischen Ländern steht an der Spitze dieser Männer ein Herrscher, der eine persönliche Umgebung (einen Hof) hat, und der seine zahlreichen niederen zivilen und militärischen Dienstleute durch einen Stab von Beamten überwacht und lenkt“ (OD., S. 383).

Die hydraulische Gesellschaft spaltet sich laut Wittfogel demnach in eine obere privilegierte und eine untere benachteiligte Schicht, wobei diese „erste gesellschaftliche Spaltung“ zeitlich mit dem Aufkommen eines starken (semi)-managerialen Staates einhergeht. Wittfogel verweist auf Max Weber<sup>1174</sup>, der festgestellt hatte, dass eine überlegene Bürokratie aufgrund ihrer privilegierten Stellung allgemein die Masse der Bevölkerung auf das Niveau der „Beherrschten“ herabdrückt. Die beiden Hauptklassen sind nicht homogen, sondern in sich vielfach differenziert. Die herrschende Klasse in der hydraulischen Gesellschaft ist von Anfang an geteilt. Innerhalb der herrschenden Klasse ist die Stellung in der politischen Hierarchie, das heißt in der bürokratischen Rangordnung, der entscheidende Bestimmungsgrund für die soziale Position, d. h. von Macht und Ansehen. Reichtum ist als Machtkriterium von sekundärer Bedeutung, denn er ergibt sich aus der Stellung in der Hierarchie. Die privilegierte Klasse ist in sich in drei große Gruppen geschichtet: an erster Stelle steht der Souverän mit

---

<sup>1174</sup> Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Grundriß der Sozialökonomik, III. Abt.) Tübingen 1922-1923, S. 667 und 669f.

seinem Hof, an zweiter Stelle die Beamtenschaft, an dritter Position befinden sich die niederen Dienstleute.

Beamte definiert Wittfogel als „Personen, die als Mitglieder der regierenden Gruppe gewisse der Regierung obliegende Aufgaben erfüllen“ (OD. S. 384). Eine Bürokratie entsteht deshalb, weil die mit solchen Aufgaben verbundenen regelmäßigen Amtstätigkeiten die Tendenz in sich bergen, „sich dauernd und physisch in einem ‚Büro‘ zu konzentrieren“ (ibid.). Die eigentliche Beamtenschaft umfaßt Zivil- und Militärbeamte anerkannter Stellung, also die höheren Beamtenränge. Die Masse der ranglosen Helfer zählt nicht dazu. Ähnlich wie ihre militärischen Kollegen besitzen auch die Zivilbeamten Befehlsgewalt, so daß auch sie begrenzte Entscheidungen mittlerer Tragweite treffen können. Sie dienen bedingungslos (und zumeist hauptamtlich) ihrem Herrscher und werden von der Regierung erhalten: Entweder beziehen sie Gehalt oder sie haben Einkünfte aus Dienstländereien, die ihnen vom Staate zugewiesen werden. Die Tatsache, daß die Entscheidungen des Souveräns das „Ansehen, Einkommen und Wohlbefinden seiner Beamten grundlegend bestimmen können, zeigt deutlich die einzigartige politische Empfindlichkeit der herrschenden Klasse unter den Bedingungen totaler Macht“ (OD., S. 429).

### ***Die Stellung der Bürokratie in der sozio-politischen Ordnung***

#### *Bestätigung von Wittfogels Bürokratiehypothese*

Die These Wittfogels, wonach die hydraulische Gesellschaft dichotomisch gespalten und die Bürokratie die herrschende Klasse ist, wird durch die Verhältnisse im ceylonesischen Reich gestützt. Wie oben gezeigt wurde, war die mittelalterliche singhalesische Monarchie durch eine hohe Verwaltungsdichte geprägt, in der ein „Heer“ (Paranavitana) von Beamten die staatlichen Funktionen bis hinunter auf Dorfebene ausübten. Wie aus den epigraphischen „Immunity Grants“ hervorgeht, mit denen zahlreichen Beamtenkategorien der Zutritt in die Dörfer verwehrt wurde, muß der staatliche Druck auf Bevölkerung in den nicht durch diese Immunitätsprivilegien geschützten Arealen und Dörfern enorm gewesen sein. Durch die weitreichenden Befugnisse dieser „Vollzugsbeamten“ bei der Steuereintreibung, den Konfiskationen, der Organisation der Fronarbeit und der Justizverwaltung repräsentierten sie die unterste Hierarchie-Ebene im bürokratischen Machtgefüge des Staates. Wie Wittfogel postuliert, steigt im hydraulischen Staat der fiskalische Druck mit der bürokratischen Dichte, die wiederum von der „hydraulischen Dichte“ abhängt. Danach steht die bürokratische Dichte in der Agrardespotie in Korrelation mit ihrer hydraulischen Dichte. In den hydraulischen Kerngebieten gibt der Grad der hydraulischen Dichte wiederum einen wesentlichen Maßstab

gebieten gibt der Grad der hydraulischen Dichte wiederum einen wesentlichen Maßstab für die institutionelle Dichte. Dies trifft offensichtlich auf die beiden nördlichen Kernzonen der hydraulischen Zivilisation in Sri Lanka zu, wo die administrative Organisation seit der mittleren Anurādhapura-Zeit hoch entwickelt war. Wie schon erwähnt, spricht Paranavitana in diesem Zusammenhang von „host of petty bureaucrats“ und „over-organized administration“.<sup>1175</sup>

Nach Wilhelm Geiger gab es diese von Wittfogel postulierte Zweiteilung in der hydraulischen Gesellschaft des alten Sri Lanka.<sup>1176</sup> Wie er feststellt, rekrutierten sich die hohen Beamten aus der *kulīnā*-Klasse, der staatstragenden Schicht des singhalesischen Reiches. Ursprünglich war mit *kulīnā* der Adel gemeint, d.h. jene Vornehmen, die zu einem der fünf verschiedenen Clans der Frühzeit gehörten. Wie Geiger schreibt, bezeichnet der Terminus *kulīnā*, wo immer er in den Chroniken erscheint, im allgemeinen jemanden, der in irgendeiner Weise mit der herrschenden Dynastie und der Regierung verbunden ist. Sie bildeten anfangs die Oberschicht innerhalb der Hierarchie der herrschenden Klasse, auf der die Macht des Staates ruhte: „They were the supporters of the kingdom and its tower of strength. From those clans the officials were taken both for civil and military service, probably by inherited right.“<sup>1177</sup> Seite an Seite mit den adligen *kulīnas* gab es die Schicht der Landbesitzer, d.h. der vom König mit Land („Lehen“, Landnießbrauch) entlohnten Dienstleute, die als „Gutsherren“ (Landlords) ihre Einkünfte von den dieses Land kultivierenden bäuerlichen Pächtern in Form von Steuern und Abgaben bezogen. Geiger nennt sie etwas mißverständlich „Agriculturalists“. Beide Gruppen glichen sich im Laufe der Jahrhunderte auf Grund ihrer identischen ökonomischen Interessen allmählich wechselseitig an und gingen schließlich ineinander auf.<sup>1178</sup> Im Gegensatz zu dieser Oberschicht gab es laut Geiger die Klasse der einfachen Leute, der Gemeinen, *hīnā* genannt, welche die breite Masse der Bevölkerung ausmachte. Im Hoch- bzw. Spätmittelalter ist diese Entwicklung abgeschlossen: „The division of the whole society into two which had begun in the mediaeval period with the distinction between *kulīnā* and *hīnā* is now definitely completed.“<sup>1179</sup> Danach teilte sich die Gesellschaft jetzt auf in die „kompakte und uniforme“ Klasse der Vellālayās (Goyivamsa) auf der einen Seite und eine

---

<sup>1175</sup> EZ. Vol. V, S. 132

<sup>1176</sup> vgl. W. Geiger, *Culture of Ceylon in Mediaeval Times*, a.a.O., S. 29f

<sup>1177</sup> op. cit., S. 29 (§ 23)

<sup>1178</sup> vgl. op. cit. S. 30 (§ 23)

<sup>1179</sup> op. cit. S. 32 (§ 26)

heterogene, in viele Untergruppen aufgesplitterte untere Klasse auf der anderen.<sup>1180</sup> Die Vel-lālayās repräsentieren den Adel, in welcher die *kulīnās* und die Khattiya-Kaste aufgegangen sind. Die Kasten spielten insofern eine Rolle, als sie in dieses System der beiden Hauptklassen integriert wurden,<sup>1181</sup> die beiden höchsten Kasten in den „Adel“ und die andern in die Klasse der Gemeinen: „It was in the two classes of noblemen and common people ...that the regulations of the ancient caste system continued to be observed...“<sup>1182</sup> Geiger unterscheidet jedoch nicht zwischen den „aristokratischen Landlords“ und der Masse der abhängigen bäuerlichen Pächter und übersieht damit ein wesentliches Strukturmerkmal der gesellschaftlichen Hierarchie. Damit ist Geigers Analyse unvollständig, insbesondere auch deshalb, weil sie nicht die politischen Machtverhältnisse innerhalb der gesellschaftlichen Ordnung berücksichtigt. Indem er das Landlordsystem („land tenure“) und die Bürokratie nicht in seine Analyse einbezieht, kommt er zu partiell widersprüchlichen Ergebnissen.<sup>1183</sup> Insbesondere gerät die komplexe Beamtenhierarchie und der bürokratische Herrschaftsapparat kaum in sein Blickfeld. Dagegen berücksichtigt T. Hettiarachchy in seiner Untersuchung diese Aspekte und bemerkt, dass die *kulīnas*, *parumakas* und *ayas* adlige Eigentümer von Land waren, das ihnen vom König an Stelle von Geld als Entlohnung für geleistete Dienste gegeben worden war. Wie Codrington bemerkt, ähnelte das singhalesische Landpachtsystem dem indischen, wo es traditionell nur zwei Parteien gab, die berücksichtigt werden mußten, der Herrscher und der Untertan: „these parties were the ruler and the subject, and if a subject occupied land, he was required to pay a share of its gross produce to the ruler in return for the protection he was entitled to receive.“<sup>1184</sup>

Auch Paranavitana bestätigt grundsätzlich Geigers Befund von der vertikalen Zweiteilung der ceylonesischen Gesellschaft (wenn er auch für die jeweiligen Gesellschaftsklassen andere Bezeichnungen verwendet) und berücksichtigt die von Geiger vernachlässigten Aspekte.<sup>1185</sup> Danach ist aus den Dokumenten ersichtlich, dass spätestens seit dem neunten Jahrhundert die Dichotomie der Gesellschaft in zwei Hauptklassen vollzogen war: „From the documents of

---

<sup>1180</sup> *ibid.*

<sup>1181</sup> Bezüglich der Kasten im alten Sri Lanka siehe W. Geiger (1986, 2. Aufl.), S. 22 f. (§ 16); H. C. Ray (1960), S. 559-62, 721, 744; Nicholas/Paranavitana (1961), S. 18, 261, 327-28; R.A.L.H. Gunawardana (1979), S. 119, 120, 166, 168-9, 172, 219-21, 240-1

<sup>1182</sup> *op. cit.* S. 31 (§ 24)

<sup>1183</sup> Etwas später spricht Geiger von der wichtigsten sozialen Unterscheidung im mittelalterlichen Ceylon als der in eine „agricultural“ und „non-agricultural“ Bevölkerung. (*op.cit.*, § 24).

<sup>1184</sup> H. W. Codrington, *A Short History of Ceylon*, New York 1970 (repr.), S. 45

the ninth and tenth centuries, interpreted in the light of the late Sinhalese literature, it appears that two broad divisions existed in the society of those days. These were the vast majority of people who tilled the land...and a privileged class, the members of which were entitled to receive a share of the produce of certain lands tilled by the peasants."<sup>1186</sup> Danach teilte sich die Gesellschaft zum einen in die breite Masse der einfachen Bevölkerung, die das Land bebaute und in den Dokumenten als *kudīn*, *gam-vāsi* und *has-karu* bezeichnet wird, zum anderen in eine privilegierte, landbesitzende Klasse, deren Mitglieder berechtigt waren, den Löwenanteil der Agrarproduktion des von den Pächtern bebauten Landes für sich zu beanspruchen. Die Mitglieder dieser Oberschicht trugen die Bezeichnung *sam-daru*, „Lords“ oder „Söhne der Lords“ (ibid.). Aus dieser Klasse rekrutierten sich die hohen Beamten der verschiedenen Regierungsabteilungen, d.h. die oberen Ränge der bürokratischen Hierarchie. Adelshierarchie und Verwaltungsbürokratie waren eng miteinander verflochten und standen in direkter Relation zueinander: Die höchsten Posten der Administration wurden auch von den höchsten Adelsrängen bekleidet. Das bedeutet, dass die Klasse der Landlords personell identisch war mit den oberen Rängen der Bürokratie.

Von Anfang an war die adlige Elite mit der königlichen Administration verbunden, wie aus den frühesten Inschriften ersichtlich ist.<sup>1187</sup> Wie Hettiarachchy feststellt, war schon seit frühester Zeit der Adel um das Königtum zentriert: “Thus from the earliest times of the history of the island there was a class or classes of nobility whose main activity centered around royalty.”<sup>1188</sup> Schon in der Frühphase des singhalesischen Reiches war die Bürokratie ein wichtiges Herrschaftsinstrument bei der Ausübung der königlichen Macht. Dies sollte sich auch in den späteren Epochen nicht ändern: „It was by the efficient control of the bureaucracy that the king made his sovereignty felt among his subjects.“<sup>1189</sup>

---

<sup>1185</sup> vgl. H. C. Ray, *History of Ceylon*, Vol. I, Part I, Colombo 1959, S. 375

<sup>1186</sup> H. C. Ray, *History of Ceylon*, Vol. I, Part I, Colombo 1959, S. 375 (Hervorhebung v. Verf.)

<sup>1187</sup> vgl. *Inscriptions of Ceylon*, S. Paranavitana (ed.); Vgl. Das Kapitel *Die Periode der Staatsformierung*

<sup>1188</sup> T. Hettiarachchy, a.a.O., S. 89

<sup>1189</sup> ders. *History of Kingship in Ceylon*, Colombo 1972, op.cit. S. 185) Dennoch schreibt er gegen Wittfogel gewendet: "Kingship as it functioned in Ceylon, particularly during the period under review, was neither absolute nor despotic....Thus, though it fell short of the ideals of *Cakkavatti* and *Dhammarāja*, kingship in ancient Ceylon was surely a far cry from "Oriental Despotism" (op.cit. S. 187).

### ***Die politische Rolle des Adels in der Gesellschaft***

#### *Landvergabe gegen Dienst – die Abhängigkeit des Adels*

Als hohe Beamte im königlichen Dienst lebten die Landlords von einem Stück Land, das ihnen der König als Lehen auf Lebenszeit (*divei*) zur Verfügung gestellt oder auch in einigen Fällen als erbliches Lehen (*pamunu*) übereignet hatte. *Pamunu*-Besitztitel wurden vom König oder an seiner statt vom *yuvarāja* für besondere Dienste an ranghohe Würdenträger verliehen und schlossen auch Landvergabe an religiöse und karitative Einrichtungen ein. Obwohl *pamunu*-Besitz eine hohe Annäherung an Privateigentum darstellte und im Laufe der Zeit quantitativ zunahm, entstand daraus kein feudales Latifundiensystem, sondern blieb, wie an anderer Stelle bereits erwähnt, politisch „schwaches“ Eigentum. Dafür gab es mehrere Gründe:

- Konfiskation war traditionelles Herrschaftsinstrument: grundsätzlich war auch *pamunu* Besitz davon bedroht, weil die Könige an die Landvergabe ihrer Vorgänger nicht gebunden waren; so hat z.B. König Dhātusena das Land adliger Clans als Strafe für unterlassene Hilfeleistung wieder einzogen.<sup>1190</sup> Wie aus den Inschriften Nissankamallas hervorgeht, hat Parakramabahu I. adlige Familien im großen Stil enteignet.<sup>1191</sup>
- Bei Herrscherwechsel kam es gewöhnlich zu einem Revirement der Staatsämter und der damit verbundenen Besitztitel. Moggallana I. z.B. hat die gesamte Administration seines Vorgängers ausgetauscht (Cv. 39. 34-36).
- Da Landbesitz an staatliche Ämter und Funktionen geknüpft war, fiel dieser Besitz bei Verlust des Amtes an die Monarchie zurück (ausgenommen erbliches *pamunu* Land).
- Das hydraulische Erbrecht führte zur Zerstückelung des Grundeigentums.
- Ämterrotation verhinderte die Verfestigung von Besitzrechten und die Entstehung von Provinzfürsten. Provinz- und Distriktgouverneure wurden im jährlichen Turnus ausgetauscht.

Das System der Landvergabe gegen Dienst durchzieht als konstantes Muster die ceylonische Geschichte. Aus dem 17. Jahrhundert berichtet Robert Knox von König Rājasimha II. (1635-87): „The Countrey being wholly His, the King Farms out his Land, not for Money, but Service. And the People enjoy Portions of Land from the King, and instead of Rent, they

---

<sup>1190</sup> Cv., 38. 38-39

have their several appointments, some are to serve the King in his Wars, some in their Trades, some serve him for Labourers, and others are as farmers to furnish his House with the Fruits of the Ground: and so all things are done without Cost and every man paid for his pains: that is, they have Land for it.<sup>1192</sup> Wie Knox beobachtete, war die Stellung des Adels unsicher und stets gefährdet: „The Land all at his Disposal, and all the People from the highest to the lowest Slaves, or very like Slaves: both in Body and Goods wholly at his Command.“<sup>1193</sup> Höflinge und hohe Beamte waren der Willkür des Königs genauso ausgeliefert wie die kleinen Untertanen. Je höher der Rang, desto gefährdeter die Stellung und desto wahrscheinlicher der Sturz. Knox berichtet, dass der König diejenigen, die er zu vernichten trachtete, besonders hoch aufsteigen ließ und mit Ehren überhäufte, während er jene, deren Dienste er länger in Anspruch zu nehmen gedachte, „shall not be so laden with Places and Honours.“<sup>1194</sup> Eine beliebte Methode war es auch, den in Ungnade gefallenen Höfling des Hochverrats zu bezichtigen, eine Anschuldigung, die unweigerlich die Todesstrafe nach sich zog. Der König hetzte die Adligen gegeneinander auf, die auf sein Geheiß übereinander herfielen: „And the great Men are as ready when the King Commands, to lay hold on another...and glad to have the Honour to be the King's Executioners, hoping to have the Place and Office of the Executed“ (ibid.). Ein besonderes Motiv für diese Praxis scheint die damit verbundene Möglichkeit der Bereicherung des Königs gewesen zu sein, denn die Güter des Exekutierten fielen dem Herrscher zu, der überdies auch noch die männlichen Erben des Getöteten liquidieren ließ, „fearing that they should plot revenge“ (ibid.). Doch ganz im Stile eines launischen Despoten ließ er auch manchmal Gnade walten und setzte einen Verwandten des getöteten „Verräters“ in dessen alte Position ein. Auch die höchsten Würdenträger mußten einmal im Jahr beim Neujahrsfest vor dem König erscheinen und ihm ihre Unterwerfung bekundend Geschenke überreichen. Alle Adligen und die Provinzgouverneure präsentierten ihre wertvollen Geschenke in „humble manner“<sup>1195</sup> Auch wenn die von Knox geschilderten Verhältnisse in der Kandy-Monarchie nicht ohne weiteres auf die klassische Epoche des singhalesischen Reiches übertragbar sind - retrograde Extrapolation ist grundsätzlich problematisch - muß doch davon ausgegangen werden, dass einige der dortigen Strukturen in späte-

---

<sup>1191</sup> s. die Kapitel *Die Herrschaft Nissankamallas* und *Die Herrschaft Parakramabahu I.*

<sup>1192</sup> Robert Knox, *An Historical Relation of Ceylon*, Dehiwala 1966, (2. Aufl.), S. 80/81

<sup>1193</sup> op. cit. S. 80

<sup>1194</sup> op. cit. S. 101

<sup>1195</sup> op. cit. S. 89

ren Jahrhunderten überlebt haben. Anders als in Europa war es dem ceylonesischen Adel jedenfalls nicht gelungen, eine vom Monarchen unabhängige politische Machtposition aufzubauen.

### *Bestätigung von Wittfogels Bürokratiehypothese*

Aus der Fülle der in den Inschriften und Chroniken erwähnten Beamtentitel und Amtsbezeichnungen staatlicher Funktionäre geht hervor, dass eine umfangreiche, hierarchisch geordnete Bürokratie eine dominierende Rolle in der singhalesischen Monarchie spielte (auch wenn Bedeutung und Funktion vieler Beamtentitel noch nicht völlig geklärt sind). Der König herrschte durch Verkündung zahlreicher Edikte als unmittelbarer Ausdruck seiner autokratischen Gewalt, Dekrete, die von seinen Beamten vollzogen wurden.<sup>1196</sup> Indem die niederen Beamten als Steuereintreiber etc. den königlichen Willen bis hinunter auf Dorfebene ausübten, und die ranghohen Beamten als staatliche Würdenträger politisch und ökonomisch privilegiert waren, stellten sie zusammen die herrschende „Klasse“<sup>1197</sup> im singhalesischen Reich dar. Dies steht im Einklang mit Wittfogels These von der Bürokratie als der herrschenden Klasse in der hydraulischen Gesellschaft („Bürokratiehypothese“). Die alte ceylonesische Gesellschaft der klassischen Periode war in zwei große Schichten gespalten: in eine privilegierte „Klasse“ von Landlords („bürokratische Gentry“), die ihr Land zur Kompensation von Diensten vom König als Lehen (*pamunu* oder *divel*) erhielt und als Nutznießer dieses Systems von den Erträgen und Abgaben der bäuerlichen Pächter lebte - und die Klasse des „gemeinen“ Volkes. Erstere war weitgehend identisch mit der herrschenden Bürokratie, da sich aus ihr die verschiedenen Beamtenränge rekrutierten. Letztere stellte die zweite Hauptklasse, das heißt die große Masse der Bevölkerung dar, die in sich heterogen, stark gegliedert und in Kasten aufgeteilt war.<sup>1198</sup> Dies bestätigt Wittfogels These von der vertikalen Spaltung der hydraulischen Gesellschaft in eine privilegierte herrschende und eine beherrschte Klasse. Laut Wittfogel sind beide Klassen in sich stark differenziert und – was die Oberklasse anbe-

---

<sup>1196</sup> Bürokratische Herrschaft per Dekret als unmittelbarer Ausfluss der Allmacht des Staates ist laut Hannah Arendt ein typisches Kennzeichen der Despotie (Hannah Arendt, *Elemente und...* S. 516f).

<sup>1197</sup> Der von Wittfogel verwendete Begriff „Klasse“ ist zur Beschreibung der altsinghalesischen Gesellschaft problematisch. Er wird hier rein funktional zur Verdeutlichung der Herrschaftsverhältnisse verwendet.

<sup>1198</sup> Bezüglich der Kasten im alten Sri Lanka siehe W. Geiger (1986), S. 22 f. (§ 16); H. C. Ray (1960), S. 559-62, 721, 744; R.A.L.H. Gunawardana (1979), S. 119, 120, 166, 168-9, 172, 219-21, 240-1

langt - hierarchisch strukturiert. Er schreibt hinsichtlich der herrschenden Klasse: „Diese Hierarchie, die den Souverän, die Beamtschaft und die niedrigen Dienstleute umfaßt, ist allen orientalisch despotischen Ordnungen eigentümlich. Horizontale Entwicklungen, die unter gewissen Umständen vorkommen, komplizieren dieses grundlegende vertikale Gefüge“ (OD. S. 383). In komplexen Gesellschaften besteht die herrschende Klasse nach Wittfogel aus einer Vielzahl von Untergruppen: dem Herrscherhaus, der „bürokratischen Gentry“ (OD. S. 392), den niederen Beamten und Funktionären, den „Halbbeamten“ (OD. S. 397) usw. Er schreibt: „Unsere Betrachtung zeigt, daß selbst unter den einfachsten Verhältnissen die herrschende Klasse einer hydraulischen Gesellschaft mancherlei Untergruppen enthält. Unter differenzierten Bedingungen wird diese herrschende Klasse ein sehr kompliziertes Gebilde.“ (OD: S. 400). Doch „trotz vieler Untergruppen“ handelt es sich um „eine einzige herrschende Klasse“ (ibid.). Ähnliches gilt auch für die „upper class“ des alten Sri Lanka, die sich auch aus verschiedenen Gruppen zusammensetzte: den Mitgliedern der herrschenden Dynastie, den religiösen (brahmanischen) und weltlichen Ratgebern (State Council), den Repräsentanten des Sangha („Äbten“), den Provinzgouverneuren (in Kriegszeiten im Rang von Generälen), den Distriktverwaltern, den Landlords („bürokratische Gentry“), den Angehörigen der alten Clans und den niederen Beamtenrängen - deren wirtschaftliche Existenzgrundlage das vom König verliehene (oder gestiftete) Land war. In zahlreichen Inschriften eindrucksvoll belegt ist die hierarchische Struktur dieser komplexen Bürokratie, die - mit dem König und dem Hofstaat an der Spitze - das Bild eines hochdifferenzierten, zentral verwalteten Staates vermittelt, welcher in manchen Zügen Ähnlichkeit mit dem von Kautilya-Arthaśāstra beschriebenen Staatswesen aufweist. Nach Wittfogel ist die Vermischung bzw. Untrennbarkeit militärischer und ziviler Funktionen bei den Staatsbeamten („Militärbeamten“) ein Charakteristikum der hydraulischen Despotie. Auch diese These wird, wie oben gezeigt wurde, bestätigt.

## **Zusammenfassung**

Die Befunde vorliegender Untersuchung lassen erkennen, dass folgende von Wittfogel für die hydraulische Gesellschaft postulierten Thesen und beschriebenen Charakteristika der für das altsinghalesische Reich der klassischen Epoche zutreffen:

### Bestätigte Thesen Wittfogels

- Die Dominanz der Zentralgewalt in der politischen Ordnung des hydraulischen Staates
- Monozentrismus: die Abwesenheit horizontaler Machtstrukturen und machtpolitisch relevanter Subsysteme
- Machtkonzentration beim Zentrum und die Entstehung eines autokratischen Herrschafts-systems
- Das enorme Aneignungspotential des hydraulischen Staates
- Das Monopol der gesellschaftlichen Führung; die Bürokratie als die herrschende Klasse in der Orientalischen Gesellschaft („Monopolbürokratie“)
- Die politische Schwäche des privaten Eigentums
- Die Abwesenheit einer politisch mächtigen Feudalaristokratie
- Die Abhängigkeit der herrschenden Religion vom Staat und die Absenz einer autonomen kirchlichen Autorität
- Die Teilautonomie auf lokaler Ebene durch das System der abgeleiteten Autorität
- Die systemische Stabilität der Autokratie; das Beharrungsvermögen der sozio-politischen Strukturen über lange Zeiträume

### Die Defizite im wittfogelschen Ansatz

Doch die Befunde ergeben auch, dass die wittfogelschen Analyse-kategorien für eine adaequate Beschreibung dieser buddhistischen Monarchie unzulänglich sind. Bei der Entstehung des singhalesischen Zentralstaates haben offenbar nicht hydraulische Aktivitäten, sondern die einigende und identitätsstiftende Kraft des Buddhismus die entscheidende Rolle gespielt. Wittfogels zweckrationaler Ansatz bei seiner Beschreibung orientalischer Staaten und seine Fokussierung auf rein formale, institutionelle Strukturelemente - bei gleichzeitiger Ignorierung kultureller Einflüsse - greift zu kurz. Weder ist eine monokausale Begründung und Legitimierung der autokratischen Macht der singhalesischen Herrscher aus ihren hydraulischen

Kompetenzen allein möglich, noch wird die durch kulturelle Faktoren bedingte Festigung, aber auch die dadurch bewirkten Beschränkungen dieser Macht erfasst. Neben den die Monarchie stärkenden institutionellen und administrativen Elementen der hydraulischen Wirtschaft gab es noch andere Quellen königlicher Autorität, nämlich die oben beschriebenen traditionalen kulturellen Determinanten. Aus diesen religiös-ideologischen Wurzeln, sowie aus ihrer Funktion als Beschützer des Buddhismus und Schirmherren des Sangha und Vollzieher religiöser Rituale bezogen die Herrscher eine charismatische Legitimation ihrer königlichen Autorität, die sie weit über den Status europäischer Monarchen hinaushob. Hinduistische Vorstellungen vom Gottkönigtum, das *Cakravarti*- und *kammarāja*-Konzept, sowie der Bodhisattvakult trugen möglicherweise in noch höherem Maße zur einzigartigen Position der Könige in der sozio-politischen Ordnung des Reiches bei als ihre Monopolstellung im hydraulischen Sektor.

Mehrere Hauptthesen Wittfogels konnten widerlegt werden, bzw. sind für die theravāda-buddhistische Monarchie Sri Lankas unzutreffend:

#### Widerlegte Thesen Wittfogels

*Die These von der totalen Macht des orientalischen Despoten.* Aus den erwähnten kulturellen Faktoren und Traditionen erwachsen den Herrschern moralische Verpflichtungen, die den Machtmißbrauch erschwerten und sich hemmend auf Despotismus ausgewirkt haben. Der Aśoka-Buddhismus mit dem Konzept des *dhammarāja* und die Mitleidsethik des Bodhisattvatums sind hier an erster Stelle zu nennen, aber auch althergebrachte Vorstellungen und Vorbilder vom gerechten Herrscher (Tradition der Königstugenden) waren wirkungsmächtig.

*Die „Ursprungshypothese“ von der Monokausalität des Faktors Bewässerung für die Formierung zentralistischer Staaten im Orient.* Die Entstehung des singhalesischen Zentralreiches war ein mehrdimensionaler, multikausaler Vorgang, dem vor allem religiös-rituelle und militärische Determinanten zugrunde lagen. Dem hydraulische Faktor scheint nach heutigem Forschungsstand nur eine marginale Rolle zuzukommen.

*Die Hypothese, wonach sich hydraulische Staaten zwangsläufig zu Despotien entwickeln mit Terror und Unterdrückung als konstitutive Elemente des Herrschaftssystems („Despotismushypothese“).* Durch die Implementierung buddhistischer Werte im Machtzentrum der Monarchie als Folge der engen Verflechtung von Religion und singhalesischem Königtum wurde

die Gefahr der Entartung der Autokratie zur Despotie weitgehend gebannt. Die von der Tradition geforderten und vom Volk erwarteten „Königstugenden“ wirkten ebenso mäßigend auf despotische Tendenzen wie das Vorbild exemplarischer Könige der Vergangenheit. Auch die kosmologische Verantwortlichkeit des Königs für das Wohlergehen des Reiches, verbunden mit dem „Recht auf Rebellion“ bei unethischem Verhalten, dämpften despotische Tendenzen.

*Die „Instrumentalisierungshypothese“, wonach die orientalischen Herrscher die Religion systematisch und planmäßig zur Zementierung ihrer Macht benutzten.* Die Annahme religiöser Titel und Attribute durch die Könige war keine zweckrationale „Aneignung“ (Wittfogel) zur Erhöhung ihres Charismas, sondern war das Ergebnis einer kulturellen Evolution, in welcher diese Attribute in einem langen historischen Prozess in das Königsethos integriert wurden.

*Die These vom „zweckrationalen konsumtiven Optimum“ der Herrscher, wonach der hydraulische Despot mit Hilfe seiner privilegierten Bürokratie einer „conspicuous consumption“ frönt und das Volk auspresst.* Mehrere für die singhalesische Zivilisation der klassischen Periode typischen Züge widersprechen dieser These: die aus religiöser Motivation betriebene Anlage von Stauseen als „verdienstvolle Werke“ zur Förderung des Gemeinwohls durch Erzeugung von Agrarüberschüssen; die Errichtung des buddhistischen Wohlfahrtsstaates mit zahlreichen gemeinnützigen Einrichtungen wie Kranken-, Armen- und Rasthäusern; die königliche Patronage des Sangha mit zahllosen religiösen Stiftungen; die Gewährung von *attāni*-Privilegien an Klöster und Dörfer mit der Befreiung von Steuer- und Corvée-Pflichten. - Dies alles bedeutete einen signifikanten Ressourcenverzicht des Staates zugunsten der Untertanen und ist mit Wittfogels Konzept des „orientalischen Despotismus“ unvereinbar. Wittfogels These von der Ausbeutung der Menschen im hydraulischen System greift nicht in einem Staat, der es durch Patronage großer Klöster zuließ, daß ein „so hoher Prozentsatz seiner männlichen Bevölkerung sein Leben dem Buddhismus weihte,“ und damit seine „Möglichkeiten,...Männer und Ressourcen zu mobilisieren (einschränkte), was in Kriegszeiten ein empfindlicher Nachteil gewesen sein muß.“<sup>1199</sup>

---

<sup>1199</sup> Richard Gombrich, *Der Theravada-Buddhismus*, Stuttgart/Berlin/Köln 1997, S. 170

## 24 KÖNIG SIRISAMGHABODHI (247-249 n. Chr.)

In den folgenden Kapiteln soll an Hand einzelner Herrscherbiographien die höchst unterschiedliche Herrschaftspraxis der singhalesischen Könige beleuchtet werden. Vier verschiedene Ausprägungen königlicher Machtausübung ("Herrschaftsstile") lassen sich idealtypisch unterscheiden.<sup>1200</sup> Am Beispiel der Könige Sirisamghabodhi, Niśśankamalla, Parākramabāhu I. und Rājasingha II. wird das breite Spektrum des singhalesischen Königtums beleuchtet, wie es sich im Laufe der Geschichte Sri Lankas manifestiert hat.<sup>1201</sup> Daran anschließend werden Wittfogels Thesen an Hand der Befunde dieser Einzelfallanalysen überprüft.

Als König Sirisamghabodhi erfuhr, dass wegen einer Dürreperiode die Menschen im Lande Not litten, legte er sich „das Herz erfüllt von Mitleid“, im Hofe der Großen Stūpa auf die Erde nieder und tat folgenden Schwur: „Unless I be raised up by the water that the God shall rain down I will nevermore rise up from hence, even though I die here.“<sup>1202</sup> Der Chronist schildert die folgenden Ereignisse so: Als der König so da lag, ließ der Gott es auf der ganzen Insel regnen und erweckte die Erde zu neuem Leben. Doch sogar dann erhob sich der Herrscher nicht, weil er noch nicht im Wasser schwamm. Erst als seine Ratgeber die Rohre verstopften, durch welche das Wasser abfloss, und der König im Wasser trieb, erhob er sich. Der Chronist schließt: „By his compassion did he in this way avert the fear of a famine in the island.“<sup>1203</sup>

Die prinzipielle Unvereinbarkeit von maximalistischer buddhistischer Ethik und politischer Regierungspraxis läßt sich am Beispiel König Sirisamghabodhis demonstrieren, der eine konsequente Praktizierung des *ahimsā*-Gebotes versuchte. Er amnestierte zum Tode verurteilte Rebellen und befreite sie heimlich aus dem Kerker. Zur Täuschung des Hofes ließ er an deren Stelle Leichname verbrennen.<sup>1204</sup> Beim Ausbruch einer Seuche bot er sich selbst, der Mahāsatta,<sup>1205</sup> „compassionate to all beings“, dem „bösen Dämon“ der Pest als Opfer dar.<sup>1206</sup> Doch

---

<sup>1200</sup> Dies ist eine vom Autor postulierte Arbeitshypothese.

<sup>1201</sup> Diese Herrscher wurden zum einen deshalb ausgewählt, weil sich bei ihnen höchst unterschiedliche Herrschaftsstile exemplarisch manifestieren, zum anderen, weil (ausgenommen Sirisamghabodhi) bei diesen Königen die Quellenlage sehr gut ist. Niśśankamalla hat zahlreiche Felsinschriften hinterlassen, über Parākramabāhu I. berichtet die Chronik ausführlich und über Rājasingha II. Robert Knox.

<sup>1202</sup> Mv. XXXVI, 76-77

<sup>1203</sup> Mv. XXXVI, 79

<sup>1204</sup> Mv. XXXVI, 80-81

<sup>1205</sup> „Mahāsatta“ wird auch als Bezeichnung für Bodhisattva gebraucht (Siehe Mv. S. 263, Fn. 2)

<sup>1206</sup> Mv. XXXVI, 90

schon bald regte sich in seiner Umgebung Widerstand gegen seine Politik. Als der Minister Gothābaya sah, dass die Rechtschaffenheit des Königs nicht zum Zusammenbruch der Regierungsadministration führte, rebellierte er gegen Sirisamghabodhi.<sup>1207</sup> Dieser leistete keinen Widerstand, „since he would not bring harm to others“<sup>1208</sup>, sondern verzichtete auf den Thron und zog sich, das Leben eines Einsiedlers führend, zurück. Gothābaya, der den vakanten Thron besetzt hatte, fürchtete jedoch die Rückkehr des beim Volke beliebten Sirisamghabodhi und setzte einen Preis auf seinen Kopf aus. Als Sirisamghabodhi davon erfuhr, ergab er sich kampflos seinem Schicksal und soll der Chronik nach sein Leben durch Selbstaufopferung beendet haben.<sup>1209</sup>

König Sirisamghabodhi ist in den Augen der Singhalesen eine der hervorragendsten Herrschergestalten auf dem Thron, und dies, obwohl er weder als großer Staatsmann und Diplomat, noch durch militärische Eroberungen oder durch Werke öffentlicher Wohlfahrt hervorgetreten wäre. Sein ungewöhnlicher Ruf beruhte allein darauf, dass er als „Held der Rechtschaffenheit“ (*dharma-vīra*) in die Geschichte eingegangen ist, der als frommer Buddhist in konsequenter Befolgung buddhistischer Ethik lieber auf das Königtum verzichtete und sich selbst aufopferte als anderen Menschen durch Gewaltanwendung ein Leid zuzufügen, was mit der Machtausübung eines Herrschers unweigerlich verbunden war. Möglicherweise hat das damalige Aufkommen des Mahāyāna mit der Betonung des Bodhisattva-Ideals (der mitleidvollen Selbstopferung zugunsten anderer) Sirisamghabodhi beeinflusst.<sup>1210</sup> Trotz seines Scheiterns als Staatsmann verkörperte Sirisamghabodhi für spätere Generationen das Ideal eines Dhamma-Rāja, eines das universelle Moralgesetz des Dhamma konsequent befolgenden Herrschers: „Later generations considered him to be the model of what a Buddhist king ought to be“ (ibid.). Seit dem siebten Jahrhundert wurde seine Namen von vielen Königen als Thronnamen verwendet, und vom 13. bis zum 16. Jahrhundert war der Namen *Sirisamghabodhi* allgemein als königlicher Beiname üblich (ibid.).

Es fällt auf, dass nicht ein großer Staatsmann, ein siegreicher Eroberer oder ein großer Staudammerbauer (die es alle in der langen Reihe der singhalesischen Herrscher vielfach gegeben hat) zum idealen buddhistischen König erkoren wurde, sondern ein „schwacher“, historisch unbedeutender, für das Herrscheramt untauglicher Monarch, der nur zwei Jahre regierte, be-

---

<sup>1207</sup> Vgl. H.C. Ray (1959), S. 190

<sup>1208</sup> Mv. XXXVI, 92

<sup>1209</sup> Mv. XXXVI, 96

vor er von einem seiner Minister gestürzt wurde. Doch Sirisamghabodhis Vorbildcharakter und historische Wirksamkeit beruhen nicht auf seinen (fehlenden) Qualitäten als Politiker und Staatsmann, sondern auf seiner kompromißlosen Umsetzung buddhistischer Moral und seiner laut Mahāvamsa konsequenten Einhaltung der für alle Buddhisten bindenden Fünf Moralischen Gebote (*pañca-sīla*)<sup>1211</sup>, welche an erster Stelle ein grundsätzliches Tötungsverbot vorschreiben. Darüber hinaus verkörperte er das Ideal des Cakravartin, eines Herrschers, der ohne den Gebrauch von Gewalt regiert und erobert. „Thus he practiced the ideal of a Buddhist *cakravartin* who conquers without resorting to force (*danda*) or to weapons (*satha*).“<sup>1212</sup>

Sirisamghabodhis Beispiel blieb nicht ohne Nachahmer unter den singhalesischen Monarchen. So verfügte König Bhuvanekabāhu VI. (1469-77), der in seinen Inschriften den Titel „Sirisangabo“ trägt, eine Amnestie für die Einwohner der Vier Kōralas, die gegen ihn rebelliert hatten und von ihm unterworfen worden waren. „To anyone who is (now) behaving in submission neither loss of property, nor loss of limb, nor loss of life shall be inflicted or caused to be inflicted on account of the crimes that he has committed against me in the Simhala rebellion.“<sup>1213</sup> Doch Beispiele dieser Art sind selten in der Geschichte der singhalesischen Monarchie.<sup>1214</sup> Rebellen galten als Hochverräter und wurden in der Regel exekutiert.

König Sirisamghabodhi verkörpert die Antipode eines „orientalischen Despoten“. In der erheblichen Spannweite der Herrschaftspraxis, in welcher sich singhalesisches Königtum auf Sri Lanka manifestierte, repräsentiert Sirisamghabodhi den Gegenpol zu Herrschern wie Parākramabāhu I. und Rājasingha II., deren despotischer Regierungsstil meilenweit vom Vorbild dieses frommen, buddhistischen Königs entfernt ist. Doch anders als Kaiser Aśoka ist es Sirisamghabodhi nicht gelungen, buddhistische Ethik und Königsherrschaft in Einklang zu bringen und eine Regierung zu praktizieren, die beide Bereiche harmonisch miteinander versöhnt hätte. Sein Scheitern als Herrscher demonstriert die tragische Unvereinbarkeit von maximalistischer buddhistischer Ethik und monarchischer Regierungsgewalt.

---

<sup>1210</sup> Ray (1959), S. 191

<sup>1211</sup> Mv. XXXVI, 73; siehe auch Mv. S. 7, Fn. 3

<sup>1212</sup> Ray (1959), S. 190

<sup>1213</sup> EZ, III, S. 281

<sup>1214</sup> S. Paranavitana kommentiert diese Amnestie skeptisch: „We do not know whether this attitude of the king was due to his natural generosity or whether he was forced to act, in this manner, by political necessity.“ (EZ. III, S. 284/285)

## 25 DIE HERRSCHAFT KÖNIG NIŚŚANKAMALLAS (1187-1196)

### *Legitimation durch kosmologische Kräfte*

Als Beispiel eines vom Dhamma-Ethos beseelten *und* am Arthaśāstra geschulten Herrschers kann König Niśśankamalla gelten. An Hand seiner Inschriften läßt sich demonstrieren, wie sich beide Traditionslinien im buddhistischen Königtum vermischten und zusammen mit dem Bodhisattva-Konzept und der indischen Devarāja-Idee eine einzigartige Synthese ein gingen. Die berühmte Galpota-Inschrift beginnt – ganz in der Aśoka-Nachfolge - mit der Preisung des „*Dharma*, welches Glück verleiht und welches allein verdient, von der ganzen Welt verehrt und bewahrt zu werden.“<sup>1215</sup> Nachdem der König die Rechtmäßigkeit seines Thronanspruches ausführlich begründet hat (u.a. durch Abstammung vom legendären Inselkoloniasator Vijaya aus der Familie der Kalinga-Dynastie, „welche die Kraft besaßen, durch die Luft zu reisen“<sup>1216</sup> ), verweist Niśśankamalla auf seine Qualifikation als kompetenter Herrscher, vorbereitet auf das Königtum durch Ausübung königlicher Ämter und Würden als Gouverneur und Unter-König, und – wie es Kautilya empfiehlt - „erfahren in der Militärwissenschaft, bewandert in der Religion und allen Künsten und Wissenschaften.“<sup>1217</sup> In Bekundung seines gottähnlichen Status rühmt sich der König seiner übernatürlichen Kräfte , welche drohende Gewitterwolken „mit einem bloßen Stirnrunzeln“ zerstreuen konnten,<sup>1218</sup> wilde Tiere kraft seiner gewaltigen Majestät bändigen und - von besonderer Bedeutung in diesem Zusammenhang - es nach Belieben auch in Wüsten regnen lassen konnten. Wie oben schon erwähnt, ist der König aufgrund seiner kosmologischen Stellung für die Versorgung des Landes mit dem Lebenselixier Wasser verantwortlich. Die Inschrift berichtet, wie Niśśankamalla „im Besitz der Macht eines Löwen-Königs“ , welcher „an jedem beliebigen Ort“ Wasser erzeugen kann, anlässlich einer Durchquerung einer wasserlosen Wüste seine magischen Kräfte demonstriert: „(On one occasion) when (travelling) in a waterless desert, the moment he entertained the thought <it would be well if there were water> (there fell a shower of rain) from an out-of-season cloud (and) produced an abundant stream.“<sup>1219</sup> Die Demonstration solch gottähnlicher Kräfte läßt das Devarāja-Konzept des indischen Gott-Königtums erkennen. Der

---

<sup>1215</sup> EZ, Vol. II, S. 115 (übers. v. Verf.)

<sup>1216</sup> *ibid.* (über. V. Verf.); auch EZ. II, S. 89 (Portico-Inschrift)

<sup>1217</sup> *ibid.* “

<sup>1218</sup> „...at his coronation festival he by a mere frown dispersed the clouds that gathered filling the vault of the firmament.“ (EZ, Vol. II, S.116)

nen. Der Herrscher verkündet in derselben Inschrift, dass Könige als Götter angesehen werden müssen: „Though kings appear in human form, they are human divinities (*nara-dēvata*) and must therefore be regarded as gods.“<sup>1220</sup> Durch die Annahme eines göttlichen Status erhöht der König in den Augen der Untertanen sein Prestige und Charisma gewaltig. Damit wird Wittfogels These bestätigt, wonach agrarmanageriale Herrscher zur Erhöhung ihrer Autorität „zumeist eine theokratische Stellung“ anstreben. (OD, S. 131).<sup>1221</sup>

### *Die Verminderung der Steuer- und Abgabenlasten*

In verschiedenen, ähnlichlautenden Edikten verkündet der König seine verdienstvollen Taten, insbesondere die Aufhebung der von früheren Königen (namentlich Parākrambāhu I.)<sup>1222</sup> auferlegten Lasten. Auf dem düsteren Hintergrund der Schreckensherrschaft dieses Königs, erscheinen Niśśankamallas Reformen um so strahlender. Er gewährt allen Bewohnern Sri Lankas, „die durch die unmäßigen und ungerechten Forderungen früherer Könige gepeinigt worden waren,“<sup>1223</sup> Steuerbefreiung für fünf Jahre. Familien, die durch illegale Maßnahmen („unjust acts“)<sup>1224</sup> früherer Könige ihrer Privilegien verloren hatten, werden wieder in ihre alten Rechte eingesetzt; Zahlreiche Steuerarten auf bewässertes Agrarland werden vom König auf niedrigem Niveau festgesetzt,<sup>1225</sup> und die mühsame Chena-Kultivierung sowie durch Dschungelrodung urbar gemachtes Land werden für alle Zeiten von Steuern befreit. Der König rühmt sich, viele Minister und Beamte ernannt, reichlich beschenkt und großzügig mit erblichen Besitztiteln auf Land ausgestattet zu haben. Eingedenk des Umstandes, dass die Staatsfinanzen durch generöse Steuergeschenke Einbußen erleiden, und in Befolgung der Ratschläge des Arthaśāstra, welches vorrangig die Förderung der Wirtschaft empfiehlt, sorgt der König durch hydraulische Aktivitäten und Förderung des Überseehandels für wirtschaftliche Prosperität. Er restauriert Staueeen, Bewässerungskanäle und Staudämme, die lange

---

<sup>1219</sup> EZ, Vol. II, S. 116

<sup>1220</sup> EZ, Vol. II, S. 121

<sup>1221</sup> Laut Wittfogel war die Idee eines göttlichen Herrschers in vielen hydraulischen Kulturen heimisch (OD, S. 130).

<sup>1222</sup> EZ, Vol. II, S. 81 (Kirti-Niśśanka-Malla-Inschrift)

<sup>1223</sup> EZ, Vol. II, S. 89 (Portico-Inschrift), übers. v. Verf.

<sup>1224</sup> EZ, Vol. II, S. 116

<sup>1225</sup> *ibid.*

Zeit nicht in Gebrauch waren, „und brachte so Wohlstand in jede Provinz und Sicherheit ihren Bewohnern.“<sup>1226</sup>

### *Die Reform der Justiz*

Ähnlich wie Aśoka führt Niśśankamalla eine Justizreform durch. Im Bereich der Kriminaljustiz beschreitet er dabei ganz neue Wege. Er reformiert das Justizwesen nach modern anmutenden Grundsätzen, „um der Ungerechtigkeit in den verschiedenen Provinzen ein Ende zu bereiten.“<sup>1227</sup> Der König erkennt – hier seiner Zeit weit voraus - die sozialen Ursachen der Kriminalität in der Armut der Bevölkerung. Mit Hilfe von Justizbeamten und einem neuen Konzept der Kriminalitätsbekämpfung, das bei den sozialen Wurzeln der Eigentumsdelikte ansetzt, leitet er in Justiz und Politik einen Kurswechsel ein und beendet die von seinem Vorgänger Parākramabāhu dem Großen praktizierte Strategie des Terrors und der Pressung. Insbesondere der Unterdrückung durch dessen „exzessive, illegale Strafen“<sup>1228</sup> und der extremen Steuerbelastung („excessive taxes imposed by former kings“)<sup>1229</sup> setzt er ein Ende und überschüttet die Menschen stattdessen mit materiellen Gütern, in der klaren Erkenntnis, dass Armut und Mangel wesentliche Ursachen der Kriminalität sind. Nicht Terror und Unterdrückung sollen fürderhin Sicherheit und Ordnung auf der Insel garantieren, sondern Milde und materielles Wohlergehen. „And thinking that robbers commit robbery on account of their desire for wealth, he gave them whatever things they liked and in this way he removed the fear of thieves.“<sup>1230</sup> Anders als Parākramabāhu I., der „unter Verletzung von Brauch und Gewohnheit früherer Herrscher“<sup>1231</sup> die Menschen unterjochte, ausbeutete und in die Armut trieb, damit offenbar die Kriminalität im Lande schürend, sorgt Niśśankamalla für materiellen Wohlstand und damit auch für die Sicherheit im Land. Er öffnet die königlichen Schatzkammern zur Besenkung der Untertanen: „(Reflecting that) these men commit robberies, even at the risk of their lives, through their desire for wealth, he bestowed on them gifts of gold, silver, coins...pearls, precious stones, clothes, ornaments, and the like –(in fact) whatever

---

<sup>1226</sup> Ibid. (übers. v. Verf.)

<sup>1227</sup> EZ, Vol. II, S. 117

<sup>1228</sup> EZ, Vol. II, S. 81 (Kirti-Niśśanka-Malla Tafel-Inschrift)

<sup>1229</sup> EZ, Vol. II, S. 116

<sup>1230</sup> EZ, Vol. II, S. 117

<sup>1231</sup> EZ, Vol. II, S. 81 (übers. v. Verf.)

(kind of) wealth each one desired, and also cattle, villages, and lands; and granting them security, he made them desist from stealing.“<sup>1232</sup>

### *Die „sanfte“ Ordensreinigung*

Großen Wert legt der Herrscher auf die Wiederherstellung von Ordnung im Reich und im Sangha. Er rühmt sich, die Bruderschaften der drei Nikāyas, „die so lange Zeit voneinander getrennt waren,“<sup>1233</sup> versöhnt zu haben. Nach Aśokas Vorbild führt er –in Übereinstimmung mit den Ordensregeln- eine Ordensreinigung durch und befreit den Sangha von den „thorns of irreligiousness, and thus rendered both the church and the state free from evil.“<sup>1234</sup> Dabei fällt auf, dass Staat und Sangha vom König in einem Atemzug genannt werden. Durch die Reinigung des Ordens wird auch der Staat vom Übel befreit -und umgekehrt, eine Konsequenz aus der innigen Verflechtung von Religion und Staat im singhalesischen Königtum. Formulierungen wie: „having thus promoted the welfare of the State and the Church“<sup>1235</sup>, finden sich in den Inschriften immer wieder. Ganz Schutzpatron und Verteidiger des Buddhismus verkündet König Niśśankamalla den Grundsatz, dass in Sri Lanka nur buddhistische Herrscher regieren dürfen, -frühe Manifestation eines singhalesisch-buddhistischen Nationalismus: „People should not establish in the Island of Lankā ...non-buddhistic kings of Cola, Pandya (countries), &c., who are inimical to the religion of the Buddha.“<sup>1236</sup> Vermutlich um ein gutes Verhältnis zum Sangha zu erlangen, betreibt der Herrscher eine „sanfte“ Ordensreinigung. Sein Ziel, den Sangha von disziplinelosen Bhikkhus zu säubern, verfolgt der König nicht durch deren autoritäre Vertreibung, sondern er ermuntert diese Mönche, den Sangha freiwillig zu verlassen. Aus der Inschrift wird deutlich, dass der Eintritt ins Kloster offenbar materielle Vorteile bot, und viele Laien sich aus Gewinnsucht („greed for gain“)<sup>1237</sup> für ein Klosterleben entschieden.<sup>1238</sup> Darüber hinaus bewirkte der Mönchsstatus auch die Befreiung von königlichen Dienstplichten (z. B. Fronarbeit), vermutlich ein starkes Motiv für den Klo-

---

<sup>1232</sup> *ibid.*

<sup>1233</sup> EZ, Vol. II, S. 134 (l. 19-23)

<sup>1234</sup> *ibid.*

<sup>1235</sup> EZ, Vol. II, S. 82 (Kirti-Niśśanka-Malla Inschrift); ähnlich auch in der Galpota-Inschrift: „Thus he ensured the long stability of the state and religion“ (EZ, Vol. II, S. 121, C, Z. 1-5)

<sup>1236</sup> EZ, Vol. II, S. 122 (Z. 18-24)

<sup>1237</sup> EZ, Vol. II, S. 81

<sup>1238</sup> „It seems reasonable to suggest that the life of monks at some of the larger monasteries was one of comfort; at times, even one of luxury.“ (R:A:L:H: Gunawardana, *Robe and Plough*, a.a.O., S. 153)

stereintritt.<sup>1239</sup> Um diese unwürdigen Bhikkhus zum Klosteraustritt zu bewegen, verspricht Niśśankamalla, die freiwillig in den Laienstand zurückkehrenden Mönche reichlich mit materiellen Gütern zu beschenken und ihnen besagte Dienstpflichten zu erlassen: „He graciously proclaimed that those who disrobed themselves without defiling the Church would not only have (such) duties to perform, but also they would receive gold, cloth, iron, food, seed-paddy, cattle, and such other things.“<sup>1240</sup> Um den „ehrwürdigen und tugendhaften Mönchen jedes Hindernis aus dem Weg zu räumen“<sup>1241</sup>, beschenkt der König auch die Angehörigen der Mönche reichlich „and made an abundant stream of gifts of the ‘four requisites’ to flow for the benefit of the monks themselves“ (ibid.). Das alles läßt darauf schließen, dass Niśśankamalla ein gutes Verhältnis zum Orden anstrebte und die offenbar notwendige Ordensreinigung nicht durch Diktat, sondern durch Kooperation mit den Mönchen zu erreichen suchte. Dies widerspricht der These Wittfogels, dass der hydraulische Despot die Religion für seine machtpolitischen Zwecke einspannt und den religiösen Kräften seinen Willen aufzwingt.

Niśśankamalla errichtet in seiner Hauptstadt Polonnaruva zahlreiche religiöse Bauwerke, z. B. einen prächtigen Tempel für die Zahnreliquie und die riesige Ruvanväli-Dāgoba (125m hoch). Er versieht die Mönche mit Unterkünften und sorgt großzügig für ihren Unterhalt. Er restauriert Klöster und Heiligtümer auch in Anarādhapura und anlässlich seiner Inspektionsreisen im ganzen Land. Der König verkündet, dass er durch die Förderung der religiösen Einrichtungen eine „langwährende Stabilität des Staates und des Sangha sichergestellt habe.“<sup>1242</sup>

### *Popularität, Spionage und Reichsumfahrt*

Dem Herrscher ist die „öffentliche Meinung“ wichtig. Viele seiner Maßnahmen (Minderung der Steuerlast, Justizreform, „milde“ Ordensreinigung, usw.) dienen offensichtlich auch dem Zweck, die Beliebtheit des Königs bei seinen Untertanen zu erhöhen. Einige Autoren vermuten im Falle König Niśśankamallas, mit dem eine neue Dynastie auf den Thron gekommen

---

<sup>1239</sup> „Apart from religious considerations, the ease and comfort of monastic life would have had a great attraction for the laity. The monks were provided with food, clothing and, in certain cases, even with a personal income. They were exempt from taxes and *corvée* duty, and, in addition to these benefits, the monk occupied a position of prestige and honor in society.“ (R:A:L:H: Gunawardana, *Robe and Plough*, a.a.O., S. 139)

<sup>1240</sup> EZ, Vol. II, S. 82

<sup>1241</sup> Ibid. (übers. v. Verf.)

<sup>1242</sup> EZ, Vol. II, S. 121, C, Z., 1-5, (übers. v. Verf.)

war, dass viele seiner populären Maßnahmen darauf abzielten, die Legitimität seiner Herrschaft zu demonstrieren und die „öffentliche Meinung“ für sich zu gewinnen, um damit den Herrschaftsanspruch seiner Dynastie für die Zukunft zu sichern.<sup>1243</sup> Niśśankamalla verkündet, er habe durch die Praktizierung der „vier Kardinalstugenden“<sup>1244</sup> Welt und Sangha in Harmonie versöhnt und damit „einen wahren Gipfel an Popularität“<sup>1245</sup> erklommen, so dass viele seiner Untertanen sogar ihre Bereitschaft bekundeten, für ihn ihr Leben zu opfern. Anders als Wittfogels „orientalische Despoten“, denen in Verfolgung ihres „zweckrationalen Optimums“ die „öffentliche Meinung“ gleichgültig ist, wirbt Niśśankamalla durch Werke der Wohlfahrt und Fürsorge um die Zustimmung der Menschen. Obwohl er als kluger Politiker getreu Kautilyas Rat sein Reich (und die Nachbarstaaten) von Spionen beobachten läßt,<sup>1246</sup> will er sich mit eigenen Augen davon überzeugen, dass in seinem Land Frieden und Ordnung herrschen. Daher unternimmt der König in Begleitung seiner Leibgarde Inspektionsreisen in alle Provinzen des Reiches –auch hier Aśokas Vorbild nacheifernd. Er „inspizierte Städte und Dörfer und erforschte Gebirge und Wälder...so, dass er eine so genaue Kenntnis der ganzen Insel erwarb, als ob sie eine reife Frucht in seiner Hand wäre.“<sup>1247</sup> Der König sucht den Kontakt zur Bevölkerung und scheut dabei keinerlei Mühen und Beschwerden. Er rühmt sich, auf seinen drei Reichsumfahrten auch die unzugänglichsten Teile des Landes („Dschungel, Sümpfe, Gebirge und Flüsse“) wie „bei einem Spaziergang“ durchquert zu haben.<sup>1248</sup> Anlässlich seiner Besuche läßt er alle alten Klöster restaurieren und beschenkt die Siedler in den Grenzregionen.<sup>1249</sup> Vor allem sorgt er für Ordnung und Sicherheit: „And he freed the villages and wildernesses of lawlessness so thoroughly that even a woman might carry a precious je-

---

<sup>1243</sup> „He was the first king of a new dynasty...therefore he would have been under necessity to rule justly and to placate his subjects by liberality and charity in order to win them over to his side.“ (Nicholas/Paranavitana, (1961), a.a.o. S. 241). Ähnlich auch D.M.Z. Wickremasinghe, der davon ausgeht, dass die meisten von Niśśankamallas Edikten „einem speziellen Zweck dienen“, nämlich der Sicherung seiner Dynastie: „Niśśanka-Malla must have felt the insecurity of his regal power, and more so of the claims of his dynasty to rule after him.“ (EZ, Vol. II, S. 101)

<sup>1244</sup> Diese sind: Das Spenden von Almosen; Freundlichkeit; Förderung des Gemeinwohls und Nächstenliebe. Vgl. EZ, Vol. II, S. 118, Fußnote 5, übers. v. Verf.

<sup>1245</sup> EZ, Vol. II, S. 118/119

<sup>1246</sup> „Though he constantly viewed with the eyes of spies his own kingdom and those of others as well...“ (EZ, Vol. II, S. 119)

<sup>1247</sup> EZ, Vol. I, S. 133/34 (übers. v. Verf.)

<sup>1248</sup> EZ, Vol. II, S. 119

<sup>1249</sup> EZ, Vol. II, S. 119

jewel, and not to be asked 'What is it?'. Thus did he keep this Island of Lanka in a peaceful state.<sup>1250</sup>

Bei der Befriedung der Provinzen beschreitet Niśśankamalla andere Wege als sein Vorgänger Parākramabāhu I., der die Provinz Rohana (Runu) in blutigen Feldzügen grausam unterwarf. Niśśankamalla versucht, die notorisch rebellischen Bewohner dieser Region durch religiöse Argumente und Appelle an ihre Rechtschaffenheit von der Notwendigkeit ihrer Loyalität gegenüber dem König zu überzeugen. In der Katugaha-Galgē-Inschrift verkündet der König:

„[Lines A 1-24] Prosperity! We speak out of our compassion towards the the people of the Runu kingdom. We desire that you should live possessing money, grain, female slaves and male slaves. Do not listen to words of blame and reproach from the people of the Māyā kingdom; but, by not coveting, through avarice, the property of others and by not being conceited for the mere fact of having taken food and chewed betel, make (them) say that the people of Runu are not perfidious and that they are loyal subjects of their liege lord.

[Lines A 25-33] The acquisition of a human soul is very rare and it is not right to destroy, in the future, that soul which has been acquired with such pains. We desire that (you) live in happiness.<sup>1251</sup>

Die ist nicht die Sprache eines Despoten, der seinen Willen durch Drohungen und Gewalt durchsetzt, sondern die eines wohlwollenden paternalen Monarchen, der – besorgt um das Wohl seiner Untertanen - diese durch gütige Ermahnung zu überzeugen trachtet. Niśśankamallas Regierungsstil kommentierend schreibt Wickremasinghe: „He had one of two courses open to him – either a policy of repression or of conciliation– and wisely chose the latter.“<sup>1252</sup> Persönlicher Kontakt zur Bevölkerung mittels der Reichsumfahrten gehörten zu seinem Regierungsstil genauso wie eine Politik der Versöhnung und Milde, deren Wurzeln in seinem friedfertigen Charakter *und* in seiner buddhistischen Religiosität lagen. Doch war nicht nur ein milder Herrscher im Inneren, er war auch ein großer Eroberer, der seine militärische Macht in Kriegszügen nach außen demonstrierte.

### *Die militärischen Unternehmungen*

Wie es das Arthaśāstra empfiehlt, unternimmt Niśśankamalla Feldzüge zur Unterwerfung der Nachbarreiche, als diese Schwäche zeigen. Erzürnt darüber, dass in früheren Zeiten süd-

---

<sup>1250</sup> EZ, Vol. I, S. 134

<sup>1251</sup> EZ, Vol. III, S. 330f

<sup>1252</sup> EZ, Vol. II, S. 101

indische Invasoren die Insel „Lanka, die Heimat der vorzüglichen Religion Buddhas“<sup>1253</sup>, überfallen und verwüstet haben, „beschließt er Indien zu erobern“<sup>1254</sup> und den Erzfeinden eine Lektion zu erteilen. An der Spitze seiner Armee überquert er den Ozean, beginnt den Krieg und macht sich die Pandyas und Colas, die sich offenbar freiwillig unterwerfen, tributpflichtig. Der König rühmt sich, bei dieser Gelegenheit mit vielen Prinzen aus anderen Ländern („as were desirous of his goodwill“)<sup>1255</sup> freundschaftliche Allianzen eingegangen zu sein, aber jene, die solche freundschaftlichen Beziehungen nicht wollten, „überzog er mit Terror“ zur Demonstration der „erhabenen Macht seiner Tapferkeit“<sup>1256</sup> und bürdet solchen unbotmäßigen Königreichen schwere Tributlasten auf. Nachdem der Herrscher alle Gegner unterworfen, Siegessäulen aufgestellt „und den flehentlichen Bitten der indischen Könige um Befreiung von Furcht gelauscht hat“<sup>1257</sup>, kehrt er mit vielen Gefangenen auf die Insel zurück. C.W. Nicholas schreibt, dass Niśśankamalla „einer Nation angehörte, die eine riesige Seemacht darstellte, und die zu seiner Zeit Herrin des Indischen Ozeans war.“<sup>1258</sup> In der Tat muß Niśśankamalla über eine bedeutende Flotte verfügt haben, denn er pflegte Überseekontakte nach Andhra, Orissa, Bengalen, Gujarat, Birma und Kambodscha.

#### *Die wohlfahrtsstaatlichen Maßnahmen*

Ähnlich wie Aśoka nach dem Kalinga-Krieg, vollzieht Niśśankamalla jetzt eine vollständige Kehrtwendung seiner Politik und beschließt, nach dem Sieg über die äußeren Feinde die Feinde der „nächsten Welt“, zu bekämpfen, nämlich die „inneren Feinde der bösen Leidenschaften.“<sup>1259</sup> Darunter versteht er offenbar die durch Armut geförderten bösen Eigenschaften und Begierden der Menschen,<sup>1260</sup> denn er ergreift wohlfahrtsstaatliche Maßnahmen öffentlicher Fürsorge, läßt Armenhäuser bauen und regelmäßig Almosen an die Bedürftigen verteilen: „Then reflecting that, as he had no enemies in this world, he would conquer the enemies of the next world, he caused many almshouses...to be erected at many places in his own

---

<sup>1253</sup> EZ, Vol. II, S. 119 (übers. v. Verf.)

<sup>1254</sup> Ibid. (übers. v. Verf.)

<sup>1255</sup> op. cit., S. 120

<sup>1256</sup> ibid. (übers. v. Verf.)

<sup>1257</sup> ibid. (übers. v. Verf.)

<sup>1258</sup> C.W. Nicholas / S. Paranavitana, *A Concise History of Ceylon*, Colombo 1961, S. 241

<sup>1259</sup> „The internal enemies of evil passions“ (EZ, Vol. I, S. 134, (Z. 19-23)

<sup>1260</sup> Ähnlich auch im Mahāvamsa, worauf Wickremasinghe hinweist: „I will wage a war very difficult to win, with the robber bands of evil passions.“ (Mv. XXVI, 3); s. EZ, Vol. I, S. 134, Fußnote 5

country as well as in others.<sup>1261</sup> ...and also had alms distributed constantly.<sup>1262</sup> Nach indischer Sitte läßt er einmal im Jahr sein Gewicht und das seiner Familie in Gold und Edelsteinen aufwiegen und verteilt Spenden im Wert dieser Preziosen unter den Armen und Hilflosen: „His Majesty...afforded relief to the helpless and the distressed – such as monks, brahmans, the blind, the crippled, dwarfs, and hunchbacks, who had come from various quarters.“<sup>1263</sup> In der Kalinga-Forest-Inschrift verkündet er, dass er „gemäß den zehn Prinzipien königlicher Pflicht“<sup>1264</sup> regiert. Dem Beispiel Aśokas folgend läßt er „Moral-Edikte“ in Fels einmeißeln und in der Hauptstadt aufstellen, damit die Menschen, die er „glücklich und wohlhabend gemacht hat, nicht durch falsches Betragen ruiniert werden.“<sup>1265</sup>

---

<sup>1261</sup> EZ, Vol. II, S. 120 (Z. 20-24); Galpota-Inschrift

<sup>1262</sup> EZ, Vol. I, S. 134 (Z. 19-23)

<sup>1263</sup> EZ, Vol. II, S. 118 (Galpota-Inschrift)

<sup>1264</sup> EZ, Vol. II, S. 127 (Kālinga Forest Gal-āsana Inschrift)

<sup>1265</sup> EZ, Vol. II, S. 176 (Z. 14-19, Prīti-Dānaka-Mandapa-Inschrift; Übers. v. Verf.); ähnlich auch Galpota: „In all these places he had moral edicts inscribed on stone“ (EZ, Vol. II, S. 119 (Z. 10-15))

## 26 DIE MAXIMEN NIŚŚANKAMALLAS

Die Galpota-Inschrift ist ein einzigartiges Dokument königlicher Selbstdarstellung und erlaubt einen tiefen Einblick in das Selbstverständnis eines buddhistischen Herrschers. Da Sri Lanka als Hort des Buddhismus ein „edles Land“ sei und die dort lebenden Menschen „hohe Tugenden“ besäßen, wolle er, der König, ihnen „aus Mitleid“<sup>1266</sup> eine Reihe von Ratschlägen und Maximen verkünden. Nachdem Niśśankamalla erklärt hat, dass Könige, obwohl sie in menschlicher Gestalt erscheinen, menschliche Gottheiten seien und daher als Götter angesehen müssen, fährt er fort:

„[Lines 5-10.] The appearance of an impartial king should be welcomed as the appearance of the Buddha. When kings inflict punishment commensurate with the offence [committed], they do so with good intentions, just as a physician applies a remedy for a bodily ailment. They restrain [their subjects] from evil and thus save them from falling into hell. They lead them to do good, thereby securing for them the [bliss of] heaven and release from re-births (moksa). If the wishes of kings were not observed, the human world would be like hell; but if the wishes were respected, it would be like heaven. The trouble which one undergoes on behalf of kings is [like unto] the sowing of the seed of happiness ... He who takes care of the wealth he has acquired should observe the duties incumbent on his family. Like sugar-cane [crushed in the press] one should [though. . .] pour out sweetness of loyalty. Though one has fallen from office, one should be [loyal] to kings like a fruit fallen from the peduncle.“<sup>1267</sup>

Eine Analyse dieser Inschrift ist wegen ihrer besonderen Bedeutung angezeigt und erfolgt im nächsten Kapitel.

### *Die Lobpreisung des Königtums und die Rechtfertigung der Strafe*

Als wichtigste Herrschertugenden empfiehlt schon das Arthaśāstra Unparteilichkeit und Gerechtigkeit. Niśśankamalla wendet dies ins Religiöse und verkündet, dass das Erscheinen eines unparteiischen Herrschers als die Erscheinung Buddhas angesehen werden sollte - eine deutliche Anspielung an das Bodhisattvatum des gerechten buddhistischen Königs als den er sich betrachtet. Niśśankamalla belehrt seine Untertanen über den Sinn von gerechten Strafen, d. h. von Strafen, die zu dem verübten Delikt im angemessenen Verhältnis stehen - eine Bedingung, die auch das Arthaśāstra an den Herrscher stellt - und wirbt geradezu für deren Akzeptanz. Als paternaler Monarch, der nur das Beste für seine Untertanen will, rechtfertigt der König die Notwendigkeit von Bestrafungen, die nur mit Rücksicht auf das „jenseitige“ Wohlergehen der Menschen in guter Absicht verhängt werden, und die von den Untertanen

---

<sup>1266</sup> EZ, Vol. II, S. 121 (Z. 1-5)

<sup>1267</sup> EZ, Vol. II, S. 121 (Z. 5-10)

als Medizin für ihr „Seelenheil“<sup>1268</sup> betrachtet werden sollten. Denn gerechte Strafen dienen nicht nur der Sühne begangener Verbrechen, sondern auch der Abschreckung zukünftiger und haben eine „transzendente“ (metaphysische) Funktion, nämlich die Menschen von bösen Taten abzuhalten, ihnen damit zu besseren Inkarnationschancen zu verhelfen, und sich aus dem Daseinskreislauf des Samsāra zu befreien. Die von den Königen auferlegten Lasten seien deshalb wohltuend und glücksbringend („the sowing of seed of hapiness“). Könige veranlassen die Menschen, Gutes zu tun und damit ihr Karma zu verbessern. Würden die Wünsche der Könige nicht befolgt, gliche die menschliche Welt einer Hölle; während bei Respektierung der königlichen Anordnungen die Welt einem Himmel gleicht. Offenbar spielt der König auf das „Gesetz der Fische“ an, wo ohne die Autorität eines Herrschers die großen Fische die kleinen fressen. Laut Wittfogel spielt die Strafe in der Orientalischen Despotie eine zentrale Rolle. Das Arthasāstra hält Bestrafung für ein wesentliches Element der Regierungskunst und beschreibt einen umfassenden Strafkatalog. Auch in den singhalesischen Königreichen existierte ein differenziertes Bestrafungssystem. Es ist jedoch bemerkenswert, dass Niśśankamalla bei seinen Untertanen um Verständnis für die Notwendigkeit der Strafe wirbt. Wie Aśoka, der durch Überzeugung und nicht durch Zwang seine Untertanen zur Befolgung der Dhamma-Moral bewegen wollte, so will auch dieser König die Menschen von der Notwendigkeit königlicher Herrschaft (und vom König verhängter Strafen) überzeugen. Stellenweise liest sich das Edikt wie eine Rechtfertigung der monarchischen Staatsform, bzw. wie eine Lobpreisung des Königtums. Da aber im singhalesischen Reich die Monarchie unumstritten und ein alternatives Regierungssystem undenkbar war, ging es dem Herrscher zum einen vermutlich in erster Linie um die Akzeptanz der in jener Zeit oft harten und grausamen Strafen, zum anderen um die Ermahnung der Untertanen (und Beamten), die königliche Gewalt nicht durch Unbotmäßigkeit herauszufordern, sondern durch „Wohlverhalten“, das heißt durch Befolgung der Gesetze und königlichen Maximen, das Wohlwollen des Herrschers zu bewahren.

Doch es ging dem König um weit mehr. Er vermittelt seinen Untertanen die Einsicht, dass die Existenz eines gerechten Herrschers (als solchen sieht sich Niśśankamalla) wie das Erscheinen eines neuen Buddhas aufzufassen sei, der den Menschen Frieden, Ordnung und Sicherheit bringt. Ein königloser Zustand dagegen bedeutet Chaos und Bürgerkrieg, „der

---

<sup>1268</sup> Die Begriffe „jenseitig“ und „Seelenheil“ sind im Kontext des Buddhismus, der bekanntlich die

Kampf aller gegen alle“, eine Situation, wie sie in Sri Lanka des öfteren, z. B. vor der Regierung Parākramabāhus I. bestanden hatte, als vier verfeindete Thronaspiranten das Land in einen verheerenden Bürgerkrieg verwickelten „and were quite unable to unite this country under one umbrella...In their insatiability and money lust they squeezed out the whole people as sugar cane in a sugar mill, by levying excessive Taxes.“<sup>1269</sup> Daher verkündet der König seinen Untertanen für den Fall, dass keine männlichen Thronfolger da sind, sie das Königreich durch Unterwerfung unter die Herrschaft einer Königin vor dem Verfall bewahren sollten, und falls auch keine Königin vorhanden sein sollte, „they should place in the position of king even a slipper worn on the feet of a great king and protect the kingdom.“<sup>1270</sup> Diese erstaunliche Empfehlung Niśśankamallas, bei Abwesenheit aller potentiellen Thronfolger lieber die Sandale eines „großen Herrschers“ in Vertretung des Souveräns an die Stelle des Königs zu setzen, anstatt einen königlosen Zustand hinzunehmen, belegt die außerordentliche Bedeutung, die dieser Herrscher dem Königtum als Garanten für Frieden, Sicherheit und Prosperität im Staate beimaß. Der König war sich der Gefahr bewußt, dass die Abwesenheit eines Herrschers für das Reich Chaos, Bürgerkrieg und Zersplitterung bedeuten würde. Zu sehr war der Staat um die Person des Monarchen zentriert, zu sehr auf ihn, den Garanten von Sicherheit und Ordnung, ausgerichtet, als dass das Reich im Zustand eines königlosen Vakuums hätte weiter in Frieden existieren und seine Einheit bewahren können. Nicht zuletzt auch deshalb versuchte Niśśankamalla, durch die Ausschaltung rivalisierender Thronprätendenten die Thronfolge seiner eigenen Linie sicherzustellen. Dies sollte ihm jedoch nicht gelingen, denn – wie von ihm offenbar vorausgeahnt - begannen unmittelbar nach seinem Tode jahrzehntelange Thronwirren, die den Niedergang des singhalesischen Reiches einleiteten.<sup>1271</sup>

### *Der König und die Beamten*

Der König erwartet von seinen Beamten Loyalität, auch dann, wenn sie ihre Ämter verloren hatten: „Though one has fallen from office, one should be [loyal] to kings like a fruit fallen from the peduncle.“<sup>1272</sup> Möglicherweise hat Niśśankamalla eine Anzahl von Amts- und Wür-

---

Existenz einer Seele verneint, problematisch. Sie sind hier nur als Metaphern zu verstehen.

Cv. I, 61. 49-53

<sup>1270</sup> EZ, Vol. II, S. 122 (Z. 18-24)

<sup>1271</sup> vgl. C.W. Nicholas / S. Paranavitana, *A Concise History of Ceylon*, a.a.O., S. 241

<sup>1272</sup> EZ, Vol. II, S. 121 (Z. 5-10)

denträgern entlassen oder degradiert, laut Wittfogel ein für hydraulische Herrscher typisches Verhalten. In seinem Kapitel *Der Autokrat gegen die Beamten* schreibt Wittfogel: „(Der Despot) unterhält vertikale Kontrolle durch ein vielfältiges System von Berichterstattung und Aufsicht. Und er stellt augenfällig seine Übermacht zur Schau durch rücksichtslose disziplinarische Maßnahmen und Strafen“ (OD, S. 429). Eine Inschrift Niśśankamallas läßt darauf schließen, dass der König mit der Korruption seiner Beamten zu kämpfen hatte.<sup>1273</sup> Offenbar mußte der Herrscher durchgreifen, um der grassierenden Veruntreuung von Staatsgeldern Einhalt zu gebieten, denn er warnt seine Finanzbeamten bei Androhung von Strafen, sich nicht ohne Erlaubnis der zuständigen Behörde aus dem Staatsschatz zu bedienen.<sup>1274</sup> Nach Wittfogel sind die Beamten im hydraulischen Staat zwar privilegiert (sie stellen die herrschende Klasse dar), aber vom Herrscher völlig abhängig und ständig von Degradierung, Ämterverlust und Konfiskation bedroht.<sup>1275</sup> Das Arthaśāstra empfiehlt, Beamte ständig durch Spione überwachen zu lassen, da sie grundsätzlich zur Korruption neigen und sich am Staatseigentum vergreifen.<sup>1276</sup> Laut Wittfogel entscheidet die Teilhabe am bürokratischen Machtapparat über Status, Besitz und Ansehen der Beamten. Privilegien und Einkünfte hängen ab von Stellung und Rang innerhalb der Machthierarchie.<sup>1277</sup> Ein Verlust des Amtes war ein tiefer Sturz und bedeutete in der Praxis den Verlust an Macht, Prestige und Reichtum. Manchmal kostete er auch das Leben. Doch Niśśankamalla ist kein Tyrann, der seinen Beamten nach dem Leben trachtet. Er sieht sie als „Früchte, die sich vom Stiel gelöst haben“ (sic), - ganz wie das Bild des Gartens im Arthaśāstra, das dem König empfiehlt, diesen Garten zu pflegen und, wenn die Früchte reif, d. h. wenn Kaufleute und beamtete Pfründeinhaber reich geworden sind, sie zu „ernten“, was auf höhere Besteuerung oder Konfiskation des Eigentums hinauslief.<sup>1278</sup> „Reife Frucht um reife Frucht, wie von einem Garten, soll der König vom

---

<sup>1273</sup> EZ, Vol. III, S. 152

<sup>1274</sup> „As keepers of the treasury books engendered suspicion regarding (the administration of) the treasury, this edict, inscribed on stone, is promulgated for their benefit....Whoever is engaged as custodian of the treasury,...should, in case he requires anything in the shape of gold, silver, money, iron, lands, slaves, or cattle, take permission (from the proper authorities)...“(EZ, Vol. III, S. 152)

<sup>1275</sup> THESE 13.1 (Konfiskation von Privateigentum)

<sup>1276</sup> Das Arthaśāstra widmet der Bestrafung korrupter Beamter ein ganzes Kapitel. Wenn sie sich am Staatsschatz, d. h. am Eigentum des Königs vergreifen, drohen ihnen Folter und Todesstrafe. (vgl. Kautilya, *The Arthashastra*, ed. v. L.N. Rangarajan, a.a.O., S. 299f.)

<sup>1277</sup> THESE 29 (Beziehung zum Staatsapparat als Kriterium für die Klassenbildung)

<sup>1278</sup> Der König soll sie „auspressen..., wenn sie sich dick getrunken haben, und in ihren Posten soll er sie (tüchtig) wechseln lassen, damit sie nicht sein Gut auffressen oder doch das aufgefressene wieder ausspeien.“ (Kautilya, *Arthaśāstra*, zitiert nach Wittfogel, OD, S. 112)

Reiche pflücken.“<sup>1279</sup> In der Tat warnt Niśśankamalla die Beamten, „die ihre Titel, Ämter und ihren Reichtum von den Königen erhalten haben“, nicht zu stolz zu werden, weil „Könige jene nicht mögen, die aufgeblasen sind vor Stolz“<sup>1280</sup>

### Niśśankamalla – ein paternaler Autokrat

In einer Inschrift rühmt Niśśankamalla sich als „bewandert in der Kunst des Regierens“.<sup>1281</sup> Diese Aussage läßt darauf schließen, dass dem König die indischen Staatslehrbücher, insbesondere das Arthaśāstra, vertraut waren. In der Tat orientieren sich einige seiner Maßnahmen offenbar an den Empfehlungen Kautilyas:

1. Er stärkt die Wirtschaft durch hydraulische Unternehmungen und Förderung des Außenhandels.<sup>1282</sup>
2. Er läßt Nachbarstaaten mittels Spione beobachten.
3. Er verfügt über eine schlagkräftiges Militär und macht Sri Lanka zu einer bedeutenden Seestreitmacht.
4. Er unternimmt aus strategischen Gründen Kriegszüge gegen Nachbarstaaten zur Schwächung potentieller Feinde.
5. Er stärkt die Einheit des Reiches durch eine Vereinheitlichung der Justizverwaltung, die er durch Inspektionsreisen persönlich überwacht.
6. Er sorgt für innere Sicherheit durch eine Justizreform und die Etablierung von Gerichtshöfen in den Provinzen.<sup>1283</sup>
7. Er setzt das Herrschaftsinstrument der Strafe ein.
8. Er unterhält ein Spionagesystem auch im eigenen Land.
9. Er diszipliniert korrupte Beamte durch Strafandrohung und Entlassung.

Diese Maßnahmen zeigen, dass Niśśankamalla in Befolgung vieler Ratschläge Kautilyas als mächtiger Autokrat regiert, der den Staat fest im Griff hat und seine Herrschaft nach innen

---

<sup>1279</sup> OD. S. 113

<sup>1280</sup> EZ, Vol. II, S. 122 (Z. 11-18); übers. v. Verf.

<sup>1281</sup> „So says King Niśśanka-Malla who is skilled in the rules of statecraft.“ (EZ, Vol. II, S. 164, Z. 31-36)

<sup>1282</sup> „He ...also dispelled the fear of famine by the construction of many (irrigation) canals, embankments, and tanks.“ (EZ, Vol. II, S. 175, Z. 8-14; Priti-Danaka-Mandapa-Felsinschrift)

<sup>1283</sup> „Through courts of justice he suppressed injustices in many places.“ (EZ, Vol. II, S. 175, Z. 14-19; siehe auch Galpota-Inschrift A, Z. 21-22 und Ruvanāli-Dāgaba-Inschrift, Z. 6-8)

und außen absichert. Obwohl selbst ein frommer Buddhist, vernachlässigt der König das Staatswohl nicht und beherrscht die Kunst des Regierens auch dort, wo sie –wie bei der Notwendigkeit zu strafen- mit der *Dharma*-Ethik in Widerspruch zu geraten droht. Die Schwierigkeit, als Herrscher Gewalt anwenden zu müssen und dennoch ein guter Buddhist zu bleiben, stellte die Könige vor ein schier unlösbares Problem. Regieren bedeutet in der Praxis die Notwendigkeit, gegebenenfalls hart zu strafen und (in Kriegen) zu töten, d. h. das *ahimsā*-Gebot zu verletzen. Niśśankamalla bewältigt dieses Dilemma in nahezu perfekter Weise. Seine Regierungskunst beherrschte vor allem die Fähigkeit, Strenge mit Gerechtigkeit zu verbinden, und sie zeigte sich dort am deutlichsten, wo die Zwänge der Staatsräson ein hartes Vorgehen gegenüber den Untertanen erfordern, nämlich bei der Verbrechensbekämpfung. Um seinen Untertanen das harte Schicksal der staatlichen Strafverfolgung zu ersparen, rät der König ihnen in seinen Inschriften, sich gemäß der vom Herrscher verkündeten Maximen, d. h. gesetzestreu verhalten, so dass sie ohne Furcht unter seine Augen treten können: „A subject... should so conduct...that when... summoned to the presence of the king, he might go without fear, saying, ‘Seeing I have done no wrong, what does it matter to me?’“<sup>1284</sup> Laut Wittfogel leben die Untertanen hydraulischer Despoten in ständiger Furcht vor willkürlicher Verhaftung und Liquidierung.<sup>1285</sup> Zwar hat es „in differenzierteren hydraulischen Kulturen... der Herrscher weniger nötig, seine hohe Stellung durch augenfällige Kundgebungen seiner autokratischen Willkür zu festigen“ (OD, S. 190), doch war die Aufforderung, am Königshof zu erscheinen, offenbar auch unter den buddhistischen Herrschern der singhalesischen Reiche für die Betroffenen mit einem Risiko behaftet. Andernfalls wäre die von Niśśankamalla ausgesprochene Ermahnung seiner Untertanen nicht verständlich, die ja auch die Warnung impliziert, dass bei Nichtbefolgung der königlichen Ratschläge besagte Furcht durchaus angebracht ist. Das wird auch deutlich aus der nächsten Zeile, in welcher der König den Verrat von Staatsgeheimnissen als gleichbedeutend mit der Heraufbeschwörung des Todes bezeichnet: „Talking about the secret of kings is like invoking (the God of) Death by the repetition of

---

<sup>1284</sup> EZ, Vol. II, S. 122

<sup>1285</sup> OD, S. 190; „...jemand, der von den Wachen des Kalifen dringend zum Palast befohlen wird, (hat) das Bewußtsein, er werde möglicherweise nicht lebendig zurückkommen. Er macht sein Testament, sagt seiner Familie Lebewohl und trägt sein Grabtuch unter den Arm mit sich.“ (Gaufrey-Demombynes, 1931, S. 384, zitiert nach Wittfogel, OD, S. 190)

charms.<sup>1286</sup> Wie im singhalesischen Königreich von alters her üblich, steht auch unter Niśśankamalla auf Hochverrat die Todesstrafe.

Der Herrscher läßt keinen Zweifel an seiner Gewalt über Leben und Tod. Ganz im Stile von Wittfogels hydraulischem Despoten droht Niśśankamalla seinen Widersachern mit Vernichtung. Anhänger der Govi-Kaste<sup>1287</sup> erklärt er zu Hochverrätern und droht sie mitsamt ihren Familien auszurotten und ihre Besitztümer zu konfiszieren: „Such people with their families and their worldly possessions will be rooted out as soon as a royal prince appears (on the throne).<sup>1288</sup> Denn dem Willen der Könige - „who stand as gods in human form and as parents to the world“<sup>1289</sup> -, zuwiderhandeln, d. h. sich ihren Anordnungen zu widersetzen, ist frevelhaft und führt zum Untergang der Betroffenen. Doch anders als das Arthaśāstra, das die Todesstrafe für eine Vielzahl von Delikten vorsieht, scheint Niśśankamalla sie auf Hochverrat zu beschränken. Und weil er weiß, dass es vor allem die „Unwissenheit über die Größe und Tugenden der Könige“<sup>1290</sup> ist, welche die Menschen zum Verrat verleiten, unternimmt er es, die Menschen aufzuklären. Deshalb will er als väterlicher Herrscher seine Untertanen durch Belehrung (Moral-Edikte), Ermahnung zur Gesetzestreue und besonders durch Warnung vor Hochverrat vor der bitteren Konsequenz der Vernichtung schützen: „that such destruction should not befall any one.“<sup>1291</sup> Da Verbrechen oft aus Unkenntnis der Gesetze begangen werden, beschließt der Herrscher durch Aufklärung und Ratschläge diese „Blindheit der Ignoranz“<sup>1292</sup> zu beseitigen, damit „nicht einmal der bloße Gedanke an Verrat entsteht.“<sup>1293</sup> Der König tut noch ein übriges: Er humanisiert das Bestrafungssystem und gewährt ein Asylrecht: Um das religiöse Wissen zu fördern, „welches das höchste aller Geschenke ist“<sup>1294</sup>, läßt er ein Gebäude errichten, in welchem jeder Kriminelle, der dort Zuflucht sucht, von der Strafverfolgung verschont bleibt, auch wenn er ein schweres Verbrechen begangen hat:

---

<sup>1286</sup> EZ, Vol. II, S. 122 (Z. 11-18)

<sup>1287</sup> Die *govikula*-Kaste (*goyigama* Kaste), deren Thronaspirationen von Niśśankamalla heftig zurückgewiesen werden, weil das Königtum als Monopol der *Ksatriyas* betrachtet wurde (vgl. K.M. De Silva, *A History of Sri Lanka*, London 1981, S. 70).

<sup>1288</sup> EZ, Vol. II, S. 164 (Z. 20-30); North-Gate-Inschrift

<sup>1289</sup> EZ, Vol. II, S. 163 (Z. 25-37)

<sup>1290</sup> *ibid.*

<sup>1291</sup> *Ibid.*

<sup>1292</sup> *ibid.*

<sup>1293</sup> EZ, Vol. II (B, Z. 1-19)

<sup>1294</sup> EZ, Vol. II, S. 178, Z. 39-45, (übers. v. Verf.)

„...that whosoever enters its premises shall have the right of asylum even though he has committed a serious crime.“<sup>1295</sup>

### Buddhistisches Königsethos versus Arthaśāstra

Niśśankamalla war kein „Orientalischer Despot“ im Sinne Wittfogels oder ein machthung-riger Autokrat, wie ihn das Arthaśāstra beschreibt. Wie schon sein Bemühen um die Milde-rung des Strafsystems zeigt, gehörten Terror und Unterdrückung nicht zu seinem Regierungs-stil. Die Milderung der Abgabenlast mit befristeter Steuerbefreiung, die Wiederherstellung alter Privilegien und Besitzrechte an Grundeigentum, die Verleihung von *divel*-und *pamunu*-Land, kostbare Schenkungen, der Bau zahlreicher Armenhäuser und die Unterstützung der Bettler – all dies steht im völligen Widerspruch zu Wittfogels „Hydraulischem Despoten“, der in Verfolgung seines „konsumtiven, managerialen und gerichtlichen Optimums“ seine Untertanen auspresst und mit Terror unterjocht. Eine noch deutlichere Sprache sprechen Niśśankamallas Aktivitäten im religiösen Bereich.

1. Wie der buddhistische Idealkaiser Aśoka, dessen Beispiel er nacheifert, orientiert sich Niśśankamalla am Dhamma-Prinzip. Ähnlich wie Aśoka verkündet er mehrfach, dass es das Dhamma ist, „das diese ganze Welt erobert.“<sup>1296</sup>; „The highest treasure is the Dhar-ma.“<sup>1297</sup> „It is indeed the Dharma that protects this whole world. So...secure the welfare of both the worlds“<sup>1298</sup> Er fördert die Dhamma-Lehre auch durch großzügige materielle Unterstützung der Dhamma-Gelehrten.<sup>1299</sup>
2. Wie er in einer Inschrift verkündet, betrachtet er sich als ein Bodhisattva: „I will show myself in my (true) body which is endowed with benevolent regard for and attachment to the virtuous qualities of a Bodhi-satta king who, like a parent, protects the world and the religion;“<sup>1300</sup> Aus seinem Bodhisattvatum leitet er die Verpflichtung zu wohlfahrtstaat-lichen Maßnahmen ab, denn der nächste Satz lautet: „and seeing, that the inhabitants...(of

<sup>1295</sup> *ibid.*

<sup>1296</sup> EZ. Vol. II, S. 122; Übersetzung gemäß D.B. Jayatilaka. Wickremasinghe übersetzt „protects“. Da hier offensichtlich ein Anklang an Aśokas „conquering by Dhamma“ vorliegt, ziehe ich die Über-setzung Jayatilakas „conquers“ vor, zumal Wickremasinghe an anderer Stelle seine Unsicherheit bei der Übersetzung von *saganneyā* einräumt (s. EZ. Vol. II, S. 90, Fußnote 8).

<sup>1297</sup> EZ, Vol. II, S. 122 (Z. 11-18)

<sup>1298</sup> EZ, Vol. II, S. 122 (Z. 18-24)

<sup>1299</sup> EZ. Vol. II, S. 118

Ceylon) were in distress, His Majesty decided, 'I will give them wealth equal to that of kings', and bestowing on them gold, silver vessels, pearls, precious stones, and various other wealth made every one happy.<sup>1301</sup>

3. Besorgt um das Karma seiner Untertanen veröffentlicht Niśśankamalla „Moral-Edikte“ und ethische Verhaltensmaximen: „And with the object that the people whom he had thus made prosperous might not be ruined by wrong conduct, he set up in his capital moral edicts engraved on stone.“<sup>1302</sup>
4. Er fördert den Sangha materiell durch Errichtung und Restaurierung von Klöstern und Sakralbauten und ideell, indem er eine Ordensreinigung durchführt. Er setzt sich für die Einheit des Sangha ein, in dem er die Vereinigung der drei Nikāyas betreibt.<sup>1303</sup>
5. Um seine Ehrfurcht vor der Religion zu demonstrieren, verpfändet der König seinen Sohn und seine Tochter symbolisch an die Zahn- und Schalenreliquie, um sie dann durch die Schenkung des Modells einer Dagoba aus massivem Gold und anderer Kostbarkeiten wieder einzulösen.<sup>1304</sup>
6. Wie Aśoka schützt Niśśankamalla Lebewesen. Der Herrscher befiehlt, dass in einem Radius von ca. 40 Kilometern um Anurādhapura allen Tieren Schutz gewährt wird. Er erläßt auch ein Tötungsverbot für die Fische in den „zwölf großen Stauseen“<sup>1305</sup> und für Vögel
7. Anders als Wittfogels hydraulische Despoten humanisiert Niśśankamalla die Strafjustiz und gewährt ein Asylrecht.

In einer Inschrift, die vom üblichen Muster der ruhmvollen Selbstdarstellung des Königs abweicht und die zeigt, dass Niśśankamalla „ein tiefes Verständnis für die Lehre Buddhas besaß“<sup>1306</sup> und vom Geist des Buddhismus durchdrungen war, mahnt er die Bhikkhus, die „Essentials“ der Lehre Buddhas zu beherzigen. Die Inschrift belegt die Sorge des Königs um die

---

<sup>1300</sup> EZ, Vol. II, S. 176 (Z. 14-19), Prīti-Dānaka-Mandapa-Felsinschrift

<sup>1301</sup> EZ, Vol. II, S. 176, Z. 14-19

<sup>1302</sup> Ibid.

<sup>1303</sup> EZ, Vol. I, S. 134, Z. 19-23: „He reconciled the clergy of the three Nikāyas, that had been separated for a long time.“ Die Vereinigung der drei Nikāyas wird allgemein Parākramabāhu I. zugesprochen. Niśśankamalla scheint den Einigungsprozess fortgeführt zu haben.

<sup>1304</sup> EZ, Vol. II, S. 121 (Galpota-Inschrift B, Z. 20-24)

<sup>1305</sup> EZ, Vol. II, S. 82 (Z. 20-29). Dies läßt darauf schließen, dass die „zwölf großen Stauseen“, deren Namen sich heute nicht mehr feststellen lassen, vom Staat zentral verwaltet wurden und - wie S. Parānavitana vermutet- einem eigenen Ministerium unterstanden. S. auch EZ., Vol. IV, S. 191, Fn. 7

<sup>1306</sup> S. Parānavitana, EZ, Vol. V, S. 266 ;

gute Führung und das richtige Betragen der Bhikkhus, denn würden diese Grundsätze von den Mönchen beachtet, so würde „dies die detaillierte Auflistung der mönchischen Pflichten überflüssig machen.“<sup>1307</sup> Zu den grundlegenden Prinzipien des Buddhismus zählt der Herrscher die Pflicht der Bhikkhus, durch Praktizierung von Nächstenliebe und Mitgefühl gegenüber allen Wesen Güte auszustrahlen („Diffusing kindness towards all beings by engaging in the cultivation of Love, Compassion and other subjects of Meditation“),<sup>1308</sup> sich dem Studium der Schriften, der Meditation und der inneren Einkehr zu widmen und auf diese Weise „nicht den Schutz von Gesellschaft und Religion zu vernachlässigen.“<sup>1309</sup> Niśśankamalla mahnt die Mönche an ihre Verantwortung gegenüber den Laien, für die sie „ein Feld für die Aussaat verdienstvoller Taten“<sup>1310</sup> darstellen, und die sich ihnen „gläubigen Herzens“ anvertrauen in der Hoffnung, dass ihnen die Mönche durch vorbildliche Lebensweise die Erlangung des Nirwanas ermöglichen.

## Zusammenfassung

### Folgende Thesen Wittfogels treffen für die Herrschaft Niśśankamallas zu:

- Hohes organisatorisches Vermögen: Vereinheitlichung von Justiz und Verwaltung; geographische Erschließung des Landes (Niśśankamalla führt neues Entfernungsmaß ein<sup>1311</sup>)
- Staatliche Vormachtstellung bei Großwasserwerken und Großbauten (Unterhaltung und Management der „zwölf großen Stauseen“ unterliegen staatlicher Regie)
- Existenz einer umfangreichen Bürokratie
- Hohes Mobilisierungspotential bei der Rekrutierung von Arbeitskräften: Niśśankamalla führt zahlreiche bauliche Unternehmungen im profanen und sakralen Bereich durch. Er rühmt sich, einen siebenstöckigen Palast in nur 45 Tagen errichtet zu haben.<sup>1312</sup>
- Hohes Mobilisierungspotential auch im militärischen Bereich; (ein schlagkräftiges Militär ermöglicht erfolgreiche Kriegszüge ins Ausland)

---

<sup>1307</sup> *ibid.* (übers. v. Verf.)

<sup>1308</sup> EZ, Vol. V, S. 269; *An Inscription Of Niśśankamalla On A Pillar Near The Rankot-Vehāra*, (übers. v. Verf.)

<sup>1309</sup> EZ, V, *ibid.*, (übers. v. Verf.)

<sup>1310</sup> *ibid.* (übers. v. Verf.)

<sup>1311</sup> „In the course of thus inspecting the three kingdoms in various ways he fixed (the distance) a **gavu** and calling it **Nissanka-gavu**, he caused inscribed mile-posts to be set up...“ (EZ, Vol. II, S. 95; Z. 9-17; Hāta-Da-Ge Vestibül-Inschrift)

- Kontrolle der Gesellschaft durch ein Spionagesystem
- Absolutismus und Autokratie; der absolute Souverän regiert ohne konstitutionelle Schranken; Keine unabhängige politische Autorität begrenzt die Macht des Autokraten.
- Zentralismus; das Reich wird zentral von der Hauptstadt aus regiert;
- Das Fehlen autonomer gesellschaftlicher Gegengewichte
- Die herrschende Religion des Landes ist eng mit dem Staat verbunden
- Das Fehlen einer autonomen Kirche
- Gebrauch religiöser Attribute (*devarāja* und *bodisattva*)
- Der Autokrat unternimmt große Anstrengungen im Bereich der Sakralbauten.
- Gehorsam als oberste Tugend des Untertans gegenüber den vom König erlassenen Verhaltensmaximen
- Das Problem der Machtnachfolge; die Thronfolge ist unsicher.

Folgende Thesen Wittfogels haben für die Regierung Nissankamallas keine Gültigkeit:

- Die These vom zweckrationalen Optimum des orientalischen Despoten im fiskalischen, konsumtiven und gerichtlichen Bereich:
- Das fiskalische Optimum des Herrschers durch Ausbeutung des Volkes.
- Das Konsumtionsoptimum des Herrschers durch luxuriöse Prachtentfaltung
- Das gerichtliche Optimum des Herrschers durch Instrumentalisierung des Justizwesens zum Vorteil des Herrschers
- Die These vom Mythos der wohlwollenden Despotie
- Die These vom Terror als konstitutivem Element der Despotie
- Die Instrumentalisierung der Religion zu machtpolitischen Zwecken

*Niśśankamallas Bild im Cūlavamsa*

Während der Cūlavamsa der nur einjährigen Regentschaft von König Vijayabāhu II. (1186-1187) immerhin 17 Verse widmet, wird die neunjährige, ereignisreiche Herrschaft Niśśankamallas nur mit mageren neun Versen bedacht,<sup>1313</sup> was zu der Vermutung Anlass gibt, dass die Mahāvihāra-Gemeinde (aus ihr stammten die Chronisten) ein distanzierendes Verhältnis zu diesem tatkräftigen, durch seine philanthropischen Werke herausragenden Herrscher

---

<sup>1312</sup> EZ. Vol. II, S. 95, Z. 4-9 (Hāta-Da-Ge Vestibül-Inschrift)

hatte. Möglicherweise nahmen es ihm die Bhikkhus übel, dass er sie in öffentlichen Inschriften (z. B. Rankot-Vehāra-Inschrift) auf ihre mönchischen Pflichten hingewiesen und zur Beachtung der buddhistischen Prinzipien aufgefordert hat.<sup>1314</sup> Die wenigen Verse im Cūlavamsa beziehen sich ausschließlich auf Niśśankamallas bauliche Aktivitäten.<sup>1315</sup> Zwar lobt der Chronist den König als „weisen Monarchen“, der seine Regierung neun Jahre in „most excellent fashion“<sup>1316</sup> ausübte, doch Niśśankamallas sonstige Unternehmungen, z. B. seine Kriegszüge und wohlfahrtsstaatlichen Leistungen finden keine Erwähnung.<sup>1317</sup> Abgesehen vom Bau, von der Restaurierung und prächtigen Ausschmückung von Klöstern und Tempeln berichtet die Chronik lediglich von der Anlage von Blumen- und Obstgärten, sowie vom Bau von „Häusern für die Gemeinschaft“,<sup>1318</sup> wobei es sich hierbei vermutlich weniger um für die Allgemeinheit zugängliche öffentliche Gebäude handelt (in den Inschriften als „almshouses“ bezeichnet), sondern eher um Häuser für die Mönchsgemeinde. Einiges deutet darauf hin, dass das Verhältnis des Ordens zum König trotz seiner Patronage gespannt war. Möglicherweise wurden Niśśankamallas Ermahnungen der Bhikkhu-Gemeinde hinsichtlich der Beachtung buddhistischer Grundsätze als Einmischung in die ureigenen Angelegenheiten des Sangha und als Bevormundung empfunden, denn seit Aśokas Ordensreinigung war es üblich, dass sich die Könige auf die Festschreibung der äußeren Mönchsregeln beschränkten und von einer Einflussnahme auf die buddhistischen Lehrinhalte und Glaubensartikel absahen. Bezüglich der Rankot-Vehāra-Inschrift bemerkt S. Paranavitana: „In his proclamation, Niś-

---

<sup>1313</sup> Cv. II, 80, 18-26., a.a.O., S. 127f.

<sup>1314</sup> Vgl. EZ. Vol. V, S. 269; *An Inscription Of Niśśankamalla On A Pillar Near The Rankot-Vehāra*.

<sup>1315</sup> Cv. II, 80, 18-27, a.a.O., S. 127-129

<sup>1316</sup> Cv. II, 80, 27

<sup>1317</sup> Dies hat einige Autoren an der Glaubwürdigkeit Niśśankamallas zweifeln lassen und zu der Ansicht geführt, der König habe aus Gründen der majestätischen Selbstdarstellung und aus Ruhmsucht in seinen Inschriften gewaltig übertrieben und von Taten berichtet, (z. B. von Kriegszügen), die er nie vollbracht hat. Wickremasinghe hält die Regierungszeit des Königs von nur neun Jahren für zu kurz zur Durchführung der in den Inschriften berichteten Kriegszüge. Dazu Wilhelm Geiger: „It is almost impossible to distangle the historical facts from the exaggerations.“ (W. Geiger, Cv. II, S. 128, Fußnote 6). Hier stellt sich grundsätzlich die Frage nach der Zuverlässigkeit, bzw. der Objektivität der Chroniken und Inschriften. Aus der Perspektive der Mahāvihāra-Gemeinde geschrieben, hat sich der Mahāvamsa nur bedingt als brauchbare historische Quelle erwiesen. (vgl. W. Geiger, *The Trustworthiness of the Mahāvamsa*, a.a.O.) Ähnliches gilt für die von den Königen verfassten Inschriften. Doch was Niśśankamallas bauliche Aktivitäten anbelangt, so fanden sie sowohl durch den Mahāvamsa als auch durch archäologische Forschung weitgehende Bestätigung. Dasselbe gilt auch für seine Einführung eines Entfernungsmaßes (*Niśśanka-gavu*) und das Aufstellen von „Meilensteinen“ entlang der Hauptstraßen, von denen einige Exemplare von H.W. Codrington gefunden wurden (vgl. W. Geiger, Cūlavamsa II, S. 128, Fußnote 6).

śamkamalla does not go into the details of monastic life, but dwells upon the general principles of conduct only. And these are just those basic principles which, if safeguarded, would make the detailed enumeration of a monk's duties redundant....The counsel given by the king to the *bhikkhus* is so salutary that it is indeed to be regretted that, as is proved by the subsequent history of Buddhism in Ceylon, it had fallen on deaf ears.<sup>1319</sup> D. M. D. Z. Wickremasinghe schreibt in Würdigung der Leistungen Niśśankamallas: „Und in der Tat muss zu seinen Gunsten gesagt werden, dass, so weit bekannt ist, kein anderer König von Ceylon jemals versucht hat, das Vertrauen der Öffentlichkeit auf diese Weise zu gewinnen und die Rolle eines politischen Philosophen zu spielen.“<sup>1320</sup> Auf die Liberalität und Großzügigkeit dieses Herrschers anspielend, vermutet C.W Nicholas, dass Niśśankamalla als erster König einer neuen Dynastie mit dem Widerstand der Anhänger des alten Königshauses rechnen mußte und daher vor der Aufgabe stand, den Herrschaftsanspruch seiner Dynastie durch populistische Aktivitäten zu festigen: „Daher stand er vor der Notwendigkeit, gerecht zu regieren und seine Untertanen durch Freigiebigkeit und Wohltätigkeit zu beschwichtigen, um sie auf seine Seite zu ziehen.“<sup>1321</sup> Doch die Einschätzung, Niśśankamallas philanthropische Maßnahmen seien allein aus dem Kalkül der Machtsicherung erfolgt, greift zu kurz, wie überhaupt diese außergewöhnliche Herrschergestalt von den meisten Autoren unterschätzt wird - offenbar eine Folge der spärlichen Würdigung dieses Königs im Cūlavamsa. Zwar kann nicht völlig ausgeschlossen werden, dass das Motiv der Herrschaftssicherung bei seinen Unternehmungen auch eine Rolle spielte - der König war mit dem Arthaśāstra wohl vertraut - doch aus Niśśankamallas Inschriften tritt uns die Gestalt eines von tiefer religiöser Überzeugung und echter buddhistischer Frömmigkeit geprägten Herrschers entgegen, der aus Sorge um das Wohlergehen seiner Untertanen eine Fülle wohlfahrtsstaatlicher Leistungen vollbrachte, verdienstvolle Werke im Sinne der Lehre Buddhas. Niśśankamallas Verdienste als Wohltäter der Armen, Förderer der Religion und der Wissenschaft, Erbauer von Armen- und Krankenhäusern und als Garant von Sicherheit, Ordnung und Gerechtigkeit im Staat reihen ihn ein in die Tradition der großen, vom Aśoka-Ideal geprägten buddhistischen Herrschergestalten Sri Lankas. Er bescherte seinem Land die letzte Periode von Stabilität und Frieden, bevor unmittelbar nach seinem Tod das Chaos ausbrach und das Land in eine 18-jährige Phase von Gewalt und

---

<sup>1318</sup> „houses for the community“ (Cv. II, 80. 26)

<sup>1319</sup> EZ, Vol. V, S. 266

<sup>1320</sup> EZ, Vol. II, S. 102, (übers. v. Verf.)

Terror stürzte: „He ruled till 1196 and the moment he was dead violence broke out. There followed, for eighteen years, one of the most disturbed and obscure periods in Ceylon history.“<sup>1322</sup>

### Niśśankamalla – Autokrat und Philanthrop

Am Beispiel Niśśankamallas zeigt sich die Ambivalenz singhalesisch-buddhistischen Herrschertums im Bereich der Machtpolitik. Auf der einen Seite ist der König ein Autokrat, Dreh- und Angelpunkt der staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung, der kraft seiner durch religiöse Titel (Cakravarti, Bodhisattva) gestärkten Autorität absolute Herrschaft ausübt. Keine autonomen politischen Korporationen oder parlamentarischen Standesvertretungen, keine souveränen Territorialfürsten oder feudale Aristokratie beschränken seine absolute Macht – sie alle existieren im mittelalterlichen Sri Lanka nicht. Keine auf nationaler Ebene zentral organisierte religiöse Institution begrenzt seinen Herrschaftsanspruch. Er ist im Alleinbesitz der Regierungsgewalt und nicht an die Mitwirkung oder Zustimmung irgendwelcher politischer Institutionen oder gesellschaftlichen Körperschaften gebunden. Unbehindert von konstitutionellen Schranken übt der Herrscher die ungeteilte und absolute Regierungsgewalt aus. Es gibt keine Gewaltenteilung: Exekutive, Legislative und Judikative sind in der Person des Königs vereint. Versiert in der vom Arthaśāstra gelehrten Staatskunst festigt er seine innere und äußere Macht und regiert gemäß so mancher der dort empfohlenen pragmatischen Maximen. Formal, d. h. von der Regierungsform her betrachtet, war das singhalesische Reich auch unter Niśśankamalla eine absolute Monarchie mit einem souveränen Autokraten an der Spitze, der mittels einer umfangreichen Bürokratie, einem Spitzelsystem und einem schlagkräftigen Militär die staatliche Ordnung im Inneren und nach außen aufrechterhielt.

Aber es war keine Despotie. Anders als Kautilya es empfiehlt, orientierte sich Niśśankamallas Herrschaft am Gemeinwohl und nicht allein am Staatswohl. Dieser buddhistische Herrscher kein Orientalischer Despot im Sinne Wittfogels. Weil der König sich durch seine Bindung an die ethischen Prinzipien des Buddhismus dem Gebot der Selbstbeschränkung unterwarf, war die im autokratischen System stets immanente Gefahr der tyrannischen Entartung gebannt. Nicht wenige Könige Sri Lankas waren fromme, vom Buddhismus geprägte Herrschergestalten, die sich dem Dhamma-Ethos verpflichtet fühlten. Doch König Sirisamgha-

---

<sup>1321</sup> C.W. Nicholas / S. Paranavitana, *A Concise History of Ceylon*, a.a.O., S. 241 (übers. v. Verf.)

bodhi, der eine konsequente Praktizierung maximalistischer buddhistischer Ethik versuchte, scheiterte bei der Ausübung seines Herrscheramtes.<sup>1323</sup> Andere Könige gerieten in der praktischen Politik in Konflikt mit dem *ahimsā*-Gebot und versuchten durch verdienstvolle Werke und wohlfahrtsstaatliche Maßnahmen ihre oft moralferne Machtpraxis zu kompensieren. Wieder andere waren dem Buddhismus fernstehende Despoten, die eine skrupellose Herrschaft ausübten. Doch ein Herrscher wie Niśśankamalla, der durch Aufklärung und Belehrung seine Untertanen vor der Härte des Strafgesetzes zu bewahren trachtete, der sich um ihr Heil in der „nächsten“ Welt sorgte und sie in dieser mit materiellen Gütern überhäufte, war kein Despot, sondern ein paternaler Autokrat, der das Beste für seine Untertanen erstrebte. Im Spannungsfeld zwischen *artha* und *dharma* gelang König Niśśankamalla – hier seinem Vorbild Aśoka folgend - der Ausgleich zwischen diesen gegensätzlichen, sich widersprechenden Prinzipien. Die Inschriften geben Zeugnis von seinen philanthropischen und religiösen Handlungen. Sein Bemühen um eine gerechte Strafjustiz, seine Milderung der Steuer- und Abgabenlast, der Bau und die Restaurierung zahlreicher buddhistischer Heiligtümer und Klöster sowie von Bewässerungsanlagen, und nicht zuletzt die Fülle seiner karitativen Maßnahmen - sie alle zeigen, dass dieser Herrscher nicht sein „zweckrationales Optimum“ anstrebte, sondern dass ihm vor allem das Wohl seiner Untertanen am Herzen lag.

Allerdings liebte auch König Niśśankamalla die für orientalischer Potentaten typische majestätische Prachtentfaltung. Dies entspricht der These Wittfogels vom *Konsumtionsoptimum der Herrscher* („*conspicuous consumption*“). In einer Inschrift verkündet der König vom Luxus, mit dem er seine Person umgab: „That His Majesty...after rinsing his mouth (with water out of gold and silver ewers filled) at the golden pond and at the silver pond...and sleeping on a priceless sleeping-couch, (waited upon) by attendants with fragrant ointment...“<sup>1324</sup> Doch in einer für diesen buddhistischen König bezeichnenden Art verknüpft Niśśankamalla die Darstellung seines persönlichen Reichtums mit karitativer Großzügigkeit, denn er fährt im nächsten Satz fort: „(That His Majesty) may remain there in the enjoyment of the bliss of almsgiving, ever hearing the joyous shouts of *sadhu* and the like in response to the distribution of food.“<sup>1325</sup>

---

<sup>1322</sup> *ibid.*

<sup>1323</sup> s. das Kapitel *König Sirisamghabodhi*

<sup>1324</sup> EZ. Vol. II, S. 178 (Z. 39-45)

Niśśankamalla repräsentiert den Typus des vom Buddhismus inspirierten, das Gemeinwohl erstrebenden singhalesischen Monarchen, wie er in der ceylonesischen Geschichte nicht selten war. Als Förderer des Sangha, Erbauer von hydraulischen Anlagen und Promotor des Wohlfahrtsstaates verkörpert er den Prototyp des „idealen“ buddhistischen Herrschers in der Aśoka-Nachfolge. Könige seines Formats prägen die Geschichte Sri Lankas.

***Die Widerlegung der These vom „zweckrationalen Optimum“ der hydraulischen Herrscher***

Die These vom zweckrationalen Optimum des hydraulischen Herrschers, eine Kernthese Wittfogels, wird durch die Herrschaftspraxis von buddhistischen Königen wie Niśśankamalla widerlegt. Wie gezeigt wurde, stärkte dieser Herrscher seine „manageriale, konsumtive und gerichtliche Macht“ keineswegs auf Kosten der nichtstaatlichen Gruppen der Gesellschaft. Nach Wittfogel betrachten die Vertreter des hydraulischen Regimes die Lösung der drei staatlichen Hauptaufgaben – „Inganghaltung der Landwirtschaft, Aufrechterhaltung von Frieden und Ordnung, sowie die Eintreibung von Steuern und Fronarbeit“ - nur unter dem Aspekt ihres „zweckrationalen Optimums.“ Wittfogel konstatiert: „Wir sind gezwungen festzustellen, daß in allen drei Bereichen die Interessen des Volkes dem zweckrationalen Optimum des Herrschers untergeordnet werden“ (OD: S. 174). Doch diese These wird durch die Existenz des buddhistischen Wohlfahrtsstaates widerlegt, denn die „Inganghaltung der Landwirtschaft“ war für dessen Bestand von primärer Bedeutung und damit auch der Ausbau des Bewässerungssystems, der eben nicht nur aus fiskalischen Motiven erfolgte, sondern auch - wie der Mahāvamsa wiederholt betont - um das Wohlergehen des Volkes zu fördern und Hungersnöte zu vermeiden. Die „Aufrechterhaltung von Frieden und Ordnung“ lag ebenfalls im Interesse des Volkes, das in erster Linie von der Sicherheit im Staate profitierte. Die dritte staatliche Aufgabe, die „Eintreibung von Steuern und Fronarbeit“, konnte allerdings gegen die Interessen des Volkes gekehrt werden, wenn sie exzessiv betrieben wurde. Doch kluge Herrscher wie Niśśankamalla vermieden exorbitante Steuern und Abgaben - und dies nicht nur aus buddhistischer Menschenfreundlichkeit, sondern auch aus Gründen der Staats-

---

<sup>1325</sup> EZ. Vol. II, S. 178 (Z. 39-45)

räson, um Unzufriedenheit unter den Untertanen und im Sangha zu vermeiden, was sich destabilisierend auf ihre Herrschaft und die dynastische Thronfolge hätte auswirken können.

Laut Wittfogel verwirklichen die Herrscher ihr „manageriales Optimum“, in dem sie versuchen, maximale Einnahmen mit einem minimalen hydraulischen Kostenaufwand zu erzielen, d. h. dass die Machthaber im allgemeinen nur solche hydraulischen Unternehmungen fördern, die ihren eigenen Wohlstand vermehren. Es wird deutlich, dass diese von Wittfogel am Beispiel des konfuzianischen Chinas entwickelte These für das buddhistische Königtum Sri Lankas unzutreffend ist. Der Bau von Bewässerungswerken war vor allem eine karmaverbesernde Tat, die in Chroniken regelmäßig unter den „verdienstvollen“ Werken der Könige aufgeführt wird. Vom Dhamma-Ethos inspirierte Könige wie Niśśankamalla (und mit ihm viele andere singhalesische Monarchen), die in der Aśoka-Nachfolge wohlfahrtsstaatliche Maßnahmen förderten, verfolgten ihr eigenes Wohl und das des Volkes. Mit Hilfe karitativer Unternehmungen – seien es der Bau von Kranken- und Armenhäusern, Stiftungen an den Sangha, usw.- vermehrten sie durch Ansammlung von Verdienst ihr gutes Karma und förderten damit gleichzeitig auch das Wohl ihrer Untertanen. Hier verbanden sich in einzigartiger Weise philanthropische und egoistische Motive zu einem hochwirksamen Sozialethos. Die buddhistischen Könige unternahmen große Anstrengungen, um durch den Bau von Bewässerungsanlagen die Anbauflächen auszuweiten und somit nicht nur den eigenen Wohlstand, sondern auch den der Untertanen und des Sangha zu fördern, nicht zuletzt auch deshalb, um - wie im Mahāvamsa und den Epigraphien häufig belegt - die Gefahr von Hungerkatastrophen abzuwenden. Überdies linderten zahlreiche Immunitätsprivilegien und Steuerbefreiungen die fiskalische Last. Diese in den Epigraphien gut dokumentierten „immunity grants“ (*attāni*) sind ein entscheidender Beleg dafür, dass die Könige durchaus geneigt waren, den staatlichen Zugriff in Grenzen zu halten.<sup>1326</sup>

Die sozialstaatlichen Maßnahmen der Könige erschöpften sich nicht in karitativer Almosenverteilung an eine sonst arme Bevölkerung, wie Max Weber unterstellte. Das Konzept des buddhistischen Wohlfahrtsstaates ermöglichte einen hohen Lebensstandard für alle. Weder lebte das Volk in Armut und Elend, noch reservierten die Könige den nationalen Gütervorrat für ihre persönlichen Zwecke, wie Wittfogel postulierte. Auf Grund des hoch entwickelten Bewässerungssystems war das alte Sri Lanka – wie z.B. der chinesische Reisende Fa-Hien

---

<sup>1326</sup> Vgl. EZ. Vol. V, S.321, 341, 352, 370, 377

berichtet - ein blühendes Land, das es sich wegen seiner Wirtschaftskraft leisten konnte, einen nicht unerheblichen Teil seiner Bevölkerung vom agrarischen Produktionsprozess freizustellen und in den Sangha zur religiösen Meditation zu entlassen. Fa-Hien berichtet von 6000 Mönchen im Land, die ihre Nahrung aus öffentlichen Vorrathshäusern („common stores“) bezogen.<sup>1327</sup> Laut Fa-Hien sollen in der Hauptstadt zeitweise fünf- bis sechstausend Mönche in Gemeinschaftseinrichtungen versorgt worden sein. Dass die Herrscher trotz dieses personellen Aderlasses – die Mönche waren den Arbeits- und Frondiensten entzogen - dennoch riesige Staudämme bauen und das grandiose Bewässerungssystem unterhalten konnten, zeugt nicht nur von dem hohen Mobilisierungspotential an Arbeitskräften und einer effektiven Staatsverwaltung im singhalesischen Reich, sondern auch von einer durch wirtschaftliche Prosperität ermöglichten hohen Bevölkerungsdichte zur Blütezeit der ceylonesischen Zivilisation. Die hydraulische Ökonomie erzeugte Wohlstand für alle. Die hohe Produktivität und Effizienz der hydraulischen Agrarwirtschaft diente also im alten Sri Lanka keineswegs einseitig der Machtentfaltung autokratischer Despoten, die ihre Untertanen durch Frondienst und hohe fiskalische Lasten ausbeuteten (obwohl es auch dies gegeben hat), sondern – ganz im Sinne des Aśoka-Ideals - dem materiellen Wohlergehen und der Fürsorge der Menschen. Unzählige Stiftungen an den Sangha und buddhistische Heiligtümer, sowie zahlreiche Immunitätsprivilegien für Klöster und Dörfer belegen, dass die Förderung des nichtstaatlichen Sektors für die Könige höchste Priorität besaß. Der durch religiöse Motivation forcierte Bau von Bewässerungsanlagen und das Konzept des buddhistischen Wohlfahrtsstaates verhinderten nicht nur die Verelendung des Volkes, sondern ermöglichten ein blühendes Gemeinwesen.

### ***Die Interessenharmonie zwischen Volk und Herrscher***

Die Hypothese Wittfogels, wonach in der Orientalischen Despotie eine Art natürlicher Gegensatz besteht zwischen den Interessen des Herrschers und den Interessen des Volkes, ist für das buddhistische Sri Lanka unzutreffend. M.a.W., seine These, wonach die Masse der ländlichen und städtischen Bevölkerung in der hydraulischen Despotie in Armut vegetiert, während die Herrscher für sich „das zweckrationale Optimum“ im managerialen, konsumtiven und judikativen Bereich monopolisieren und in Glanz und Luxus leben, erweist sich für das buddhistische Königtum als unhaltbar. Die Despotismus-Hypothese greift nicht in einem

---

<sup>1327</sup> Fa-Hien, *A Record of Buddhist kingdoms*, a.a.o., S. 104

Land, in dem sich die Herrscher durch die moralische Bindung an die buddhistische Dhamma-Ethik eine wirksame Selbstbeschränkung auferlegten und dem Paradigma Aśokas folgend einen buddhistischen Wohlfahrtsstaat errichteten. Es bestand grundsätzlich kein Gegensatz zwischen den Interessen des Herrschers und des Volkes, sondern eine Kongruenz. Indem die Könige, motiviert von Bodhisattvatum und Aśoka-Ideal, durch verdienstvolle Werke der öffentlichen Fürsorge das Wohlergehen ihrer Untertanen förderten, förderten sie auch ihr eigenes Fortkommen durch die Ansammlung von gutem Karma. Diese Harmonie der Interessen der Bevölkerung und der des Herrschers ist das eigentliche Charakteristikum des buddhistischen Königtums Sri Lankas.

## 27 DIE HERRSCHAFT KÖNIG PARĀKRAMABĀHUS I. (1153-1186)

### *Nicht alle Herrscher folgten dem Asoka-Ideal*

Da absolute Macht absolut korrumpiert, dürfe man „dem potentiellen Wohlwollen des Autokraten nicht das geringste Vertrauen entgegenbringen“, schreibt Wittfogel und fährt fort: „Eine staatliche oder wirtschaftliche Ordnung, die zu absoluter Macht führt, ermutigt und befähigt die Inhaber dieser Macht, ihre Eigeninteressen absolut zu befriedigen. Daher korrumpiert die agrarische Despotie - wie die industrielle Despotie - diejenigen absolut, die sich im Glanze absoluter Macht sonnen“ (OD, S. 180). Der singhalesische Herrscher Parākramabāhu I. (1153-1186) kann als Beispiel dafür dienen, wozu die Machtfülle eines Autokraten führt, wenn sie nicht durch ein religiöses Ethos und unabhängige sozio-politische Kräfte gezügelt wird. Nachdem bis zum Ende des 8. Jh. n.Chr. die beiden Hauptkomplexe der künstlichen Bewässerung in Sri Lanka fertiggestellt und in den nächsten drei Jahrhunderten nur wenige hydraulische Unternehmungen getätigt worden waren, erfolgte im zwölften Jahrhundert eine letzte große Ausbauphase unter Parākramabāhu I. Betrachtet man diese Herrschergestalt, wie sie sich in den Chroniken und Inschriften darstellt, muss man davon ausgehen, dass bei diesem Monarchen religiöse und humane Beweggründe für den Staudammbau keine wesentliche Rolle spielten, zu weit hatte sich dieser König vom buddhistischen Dhamma-Ethos entfernt. Fiskalische Motive, staatspolitische Ziele (Reichseinigung), der Hang zur majestätischen Machtdemonstration und Prachtentfaltung, sowie ein am Arthaśāstra orientierter machtpolitischer Pragmatismus waren für diesen Despoten die maßgeblichen Triebfedern seiner imperialen Machtpolitik. Der wie kein anderer singhalesische Herrscher von Kautilyas Maximen geprägte Parakramabahu I. war dem Asoka-Ideal des buddhistischen Königtums völlig entfremdet. Der Cūlavamsa erwähnt zwar als Beweggrund für Parākramabāhus hydraulische Aktivitäten die Fürsorge und das Mitleid des Königs mit der Kreatur: „To put away the sufferings of famine from living creatures that most excellent of men had many tanks and canals made in divers places.“<sup>1328</sup> Doch gerade bei diesem Herrscher ist, was das Mitleidsmotiv anbelangt, Skepsis angebracht, denn solche Floskeln gehören zu den Standardformeln des devoten, königstreuen Chronisten. Wilhelm Geiger hat darauf hingewiesen, dass es dem Chronisten Dhammakitti darauf ankam, ein Bild des Königs zu zeichnen, das dem Idealbild eines indischen Königs entsprach: „From literary sources, from what he had read he drew an ideal

picture of an Indian king. The man whose glorification was his aim must correspond to this picture. He must have all the qualities belonging to an Indian king and employ all the methods of statecraft which political science prescribes or recommends.<sup>1329</sup> Eine Analyse der entsprechen Kapitel des Cūlavamsa muss das berücksichtigen, denn hinter dieser verklärenden Darstellung eines idealen Herrschers verbirgt sich bei genauerer Betrachtung die Gestalt eines Despoten, der „vor keiner Bluttat zurückschreckt, wenn es im Interesse seiner Pläne und eigener Sicherheit geschieht.“<sup>1330</sup>

### *Der gelehrige Schüler des Kautilya*

Das ceylonische Königtum erreichte mit der Herrschaft Parākramabāhus I. den Höhepunkt seiner Machtentfaltung. Die außerordentliche Hochschätzung und Ehrerbietung, mit welcher Parākramabāhu schon zu Lebzeiten bedacht wurde, spiegelt sich in der Vielzahl von Anreden und Titeln, die der Chronist des Cūlavamsa verwendet, wenn von der Person des Herrschers die Rede ist.<sup>1331</sup> Schier endlos sind die Lobpreisungen der Majestät des Herrschers durch den sich an Unterwürfigkeit geradezu überbietenden Chronisten. Überschwängliche Formulierungen, welche die Glaubensstärke, Weisheit und Verdienste des Königs preisen wie „Endowed with the gifts of faith and insight and with the effects of many meritorious works; the first among those versed in art“<sup>1332</sup> sind genauso häufig wie Titel, die den König als universalen Gebieter über alle Könige darstellen („Monarch of all races of rulers“). Anders als bei Niśśankamalla, dessen ereignisreiche Regierung im Cūlavamsa mit wenigen Versen abgehandelt wird, widmet die Chronik König Parākramabāhu I. nicht weniger als 15 Kapitel, so dass die Herrschaft dieses Königs sehr gut dokumentiert ist.<sup>1333</sup> Wir erfahren, dass der Prinz

<sup>1328</sup> Cv. II, 79.23

<sup>1329</sup> Cv. I, S. VII

<sup>1330</sup> Wilhelm Geiger, Cv. I, S. XIII, (übers. v. Verf.)

<sup>1331</sup> Beispiele: „Ruler, the leader of earth protectors; (Cv. II, 73.95); the world conqueror (74.172); Monarch of all races of rulers (73.124); highest of rulers (73.137); illustrious Lord of men (74.73); lion-like King (74.25); illustrious Ruler of men (74.148); the increaser of the realm (74.209); the foe-subduer (73.113); set forth, to lay our heads at the foot lotus of our master (74.175)

<sup>1332</sup> Cv. II. 74. 182

<sup>1333</sup> Allerdings nur aus der Sicht der Mahāvihāra-Chronisten, was den Wert dieser einem Augenzeugenbericht nahekommenden Berichterstattung als historische Quelle stark reduziert. „It is apparent however, that much of the narrative about the early life of Parākramabāhu is either not true or much exaggerated, especially the stories of personal exploits, because all this part of the Cūlavamsa is pure panegyric designed to exhibit the prince as a great hero destined to become, in time, the greatest of the Sinhalese kings.“ (Nicholas/Paranavitana, *A Concise History of Ceylon*, a.a.O., S. 203)

nach indischer Tradition (in Übereinstimmung mit den Empfehlungen altindischer Staatslehrer) eine vorzügliche Ausbildung genoss, die außer dem Waffentraining und der Unterrichtung in Poetik, Grammatik und Ritualen auch die Unterweisung in der Lehre Buddhas und in der Staatslehre des Kautilya einschloss.<sup>1334</sup> Die Chronik schildert den Prinzen als hochintelligenten Schüler, der „leicht und schnell die verschiedenen Fertigkeiten von seinen Lehrern erlernte.“<sup>1335</sup> Dabei scheint der Prinz besonders die Lehren des Arthaśāstra in sich aufgenommen zu haben, denn schon bald zeigt sich seine besondere Fähigkeit im strategischen Denken sowohl auf politischem als auch auf militärischem Gebiet – und seine Skrupellosigkeit. Systematisch beginnt er vom kleinen Königreich Dakkhinadesa aus, in welchem er seine Jugend verbrachte, die Grundlagen für eine spätere Eroberung der ganzen Insel zu schaffen. Wie es das Arthaśāstra empfiehlt, läßt er das von Gajabāhu II. (1132-53) regierte Nachbarreich Rājarattha von Spitzeln auskundschaften, denn nach dem Plan des ehrgeizigen Prinzen ist die Annexion Rājaratthas der erste Schritt für die spätere Einigung der ganzen Insel unter seiner Herrschaft.<sup>1336</sup> Doch der junge, dem Kindesalter kaum entwachsene Prinz begnügt sich nicht mit den Berichten von Spionen, sondern beschließt, mit eigenen Augen das politische und militärische Terrain zu erkunden und begibt sich gegen den Willen des Königs, seines Onkels Kittisirimegha, auf den Weg nach Rājarattha.

### *Ein Mord aus Kalkül*

Im Kapitel „*The Killing of the Senapati*“ schildert die Chronik den Mord an Senāpati Sankha, einem loyalen General Kittisirimeghas, bei welchem Parākramabāhu kurz zuvor in freundschaftlicher Weise die *upanayana*-Zeremonie gefeiert hatte.<sup>1337</sup> Schon früh wirft diese skrupellose Mordtat einen Schatten auf die ruhmreiche Biographie Parākramabāhus I. Bereits beim ersten Erscheinen des Prinzen in der Grenzprovinz werden die Menschen von Angst gepackt. Dhammakitti, der Chronist des Cūlavamsa, schildert den Loyalitätskonflikt der Bevölkerung, welche sich aus Furcht vor der Rache König Kittisirimeghas und seines Generals verängstigt vor Parākramabāhu zurückzieht und seine Gegenwart meidet: „With whom there

---

<sup>1334</sup> „In the numerous books of the Victor (Buddha), in the works on politics, as in that of Kotalla and others...he was past master.“ (Cv. I, 64. 3-5, a.a.O., S. 243)

<sup>1335</sup> Cv. I, 64. 2-3 (übers. v. Verf.)

<sup>1336</sup> Cv. I, 64. 53

<sup>1337</sup> Mit dieser Zeremonie wurde die Aufnahme in die religiöse Gemeinschaft als vollwertiges Mitglied vollzogen. (vgl. Cv. I, S. 244, Fußnote 1)

is no fear of death?...and we few people are made one by the other even more terror-stricken...Thus each for himself made known the fear that dwelt in their hearts.“<sup>1338</sup> Der General empfängt den Prinzen mit allen Ehren in demutsvoller Prostrationshaltung „full of reverence, bowed himself to the earth to offer the customary homage“<sup>1339</sup> und bietet ihm seine Gastfreundschaft an, obwohl er weiß, dass Parākramabāhu ohne Zustimmung des Königs unterwegs ist. Als der Senāpati Anstalten macht, pflichtgemäß dem König vom Besuch des Prinzen Bericht zu erstatten (und damit die Pläne Parākramabāhus zu gefährden droht), beschließt Parākramabāhu ihn zu töten. Interessanterweise schildert die Chronik, wie „the loyal, powerful Senāpati Sankha,<sup>1340</sup> ...a great and mighty hero“<sup>1341</sup>, angesichts der von Parākramabāhu ausgehenden Gefahr seinerseits kurz die Ermordung des Prinzen erwägt, dann aber aus moralischen Skrupeln diese Tat unterläßt, „for he thought: it is unworthy of a man to kill anyone against whom no guilt can be proven, only in case of hostile demeanour is the death penalty permitted.“<sup>1342</sup> Während der Senāpati den Mord aus moralischen Skrupeln, d.h. in Übereinstimmung mit der buddhistischen Ethik unterläßt, begeht Parākramabāhu ohne zu zögern einen Mord aus Kalkül um des taktischen Vorteils willen, seine Pläne unbehindert durchführen zu können: „If now without doing what must be done, I remain inactive, of a truth my plan will come to nought: this man must needs now be slain.“<sup>1343</sup> Als der Senāpati Anstalten macht, den Prinzen von seinen Soldaten (d.h. seiner Leibwache) zu trennen, um ihn in seinen Privatgemächern unterzubringen, gibt Parākramabāhu den Befehl zur Ermordung des Generals. Möglicherweise aus unterschwelliger Kritik an der Handlungsweise des Prinzen kontrastiert der sonst gegenüber Parākramabāhu sehr devote Chronist des Cūlavamsa, ein buddhistischer Mönch, das ethisch einwandfreie Verhalten des Generals mit der brutalen Skrupellosigkeit des Prinzen, der die Gastfreundschaft des Senāpati mit Mord vergilt, ein aus der Sicht der buddhistischen Dhamma-Ethik im höchsten Grade verwerfliches Verhalten.<sup>1344</sup>

---

<sup>1338</sup> CV. I, 65. 8-16

<sup>1339</sup> Cv. I, 65. 28

<sup>1340</sup> Cv. I, 64. 9

<sup>1341</sup> Cv. I, 65. 13-14

<sup>1342</sup> Cv. I, 65. 30-31

<sup>1343</sup> Cv. I, 65. 35-37

<sup>1344</sup> Die Erwägung des Senāpati Sankha, den Prinzen zu ermorden, ist offensichtlich eine Erfindung des Chronisten, um eine mögliche Bedrohung Parākramabāhus zu konstruieren und den späteren Mord, der einen Schatten auf die späteren Taten des jugendlichen Helden wirft, plausibel erscheinen zu lassen. Der königstreue General hatte keinen Grund, den jungen Thronfolger zu töten, der als sein Gast mit kleinem Gefolge keine Gefahr darstellte.

Dies hat Wilhelm Geiger vermuten lassen, dass der Mord an Senāpati Sankha, einem loyalen und devoten Anhänger des Königshauses, „eine ebenso brutale wie sinnlose Tat ist“<sup>1345</sup> und daher die ganze Episode in dieser Form wahrscheinlich unhistorisch sei.<sup>1346</sup> Doch dem widerspricht sowohl die Detailgenauigkeit der Schilderung als auch die Tatsache, dass die Mordtat aus Sicht des am Arthaśāstra geschulten Prinzen sehr wohl Sinn macht. Erstens aus Sicherheitsgründen: der Senāpati beabsichtigte die Trennung des Prinzen von seinen Soldaten und plante möglicherweise seine Gefangennahme und Auslieferung an Kittisirimegha. Zweitens aus taktischer Überlegung: damit war die Gefahr beseitigt, dass der Senāpati den Plan Parākramabāhus, das Nachbarreich zwecks späterer Eroberung durch eigenen Augenschein auszukundschaften, durch die Benachrichtigung des Königs durchkreuzte. Der königstreue General stand seinen Plänen im Wege. Kautilya empfiehlt in einem solchen Fall um des taktischen Vorteils willen durchaus die Liquidierung eines potentiellen Widersachers.<sup>1347</sup> Außerdem bot diese kühne, wenn auch ruchlose Tat dem jungen Prinzen Gelegenheit, sich bei seinen Soldaten Respekt zu verschaffen, was durch den Vorfall belegt wird, dass der Prinz einen seiner Soldaten, der ohne den Befehl des Prinzen abzuwarten einen Gefolgsmann des Senapati erschlagen hatte, auf der Stelle töten ließ.<sup>1348</sup>

Die bei der Bevölkerung und den Soldaten Rankhas „schreckliche Aufregung“<sup>1349</sup> verursachende Ermordung des Senāpati entwickelt sich schließlich zu einem Raubzug, denn nach dem Mord konfisziert Parākramabāhu die vom General angehäuften Besitztümer und verteilt sie an seine Soldaten, „sich auf die Belohnung seiner Helden wohl verstehend“<sup>1350</sup>, d. h. früh erkennend, dass die Methode „Zuckerbrot und Peitsche“ der eigenen Autorität durchaus zuträglich ist. Die Chronik berichtet, dass die Kunde von der Ermordung des Generals unter den

---

<sup>1345</sup> Cv. I, S. 251, Fußnote 2

<sup>1346</sup> Wilhelm Geiger hat diese Einschätzung später in seiner Einleitung zum Cūlavamsa I modifiziert. „The prince has...reason to fear that Sankha may seize and deliver him up to the monarch. The danger for him is great, for Kittisirimegha would doubtless look upon him as a rebel and punish him as such. Thus he determines on extremes and has Sankha slain.“ (Introduction. I, *As to the credibility of the Cūlavamsa: the history of Parakkamabāhu's youth*; Cv. I, S. XIII)

<sup>1347</sup> Vgl. das Kapitel *Das Arthaśāstra des Kautilya*

<sup>1348</sup> „The deed he has done without my orders is unseemly“, with these words the Prince had him punished accordingly.“ (Cv. I, 65. 42-43). (Dieser Soldat des Senāpati hatte sich dem Prinzen zunächst mit Mordabsicht genähert, dann aber, von der charismatischen Ausstrahlung Parākramabāhus geblendet, in Prostrationshaltung vor ihm auf den Boden geworfen.)

<sup>1349</sup> Cv. I. 65. 43

<sup>1350</sup> Cv. I, 65. 44 (übers. v. Autor)

Bewohnern der Grenzprovinz Furcht und Schrecken erregte<sup>1351</sup> und bewirkte, dass sie sich dem Prinzen als dem legitimen zukünftigen Herrscher bedingungslos unterwarfen und ihre Dienste anboten.<sup>1352</sup>

So beginnt die Karriere Parākramabāhus I. schon früh mit einem Mord aus Kalkül, wobei der junge Prinz die Erfahrung macht, dass sich die Erzeugung von Furcht und Schrecken machtpolitisch auszahlt, denn die Mordtat bewirkt nicht etwa eine Auflehnung gegen den kaltblütigen Mörder, sondern im Gegenteil, die Bevölkerung unterwirft sich furchtsam dem neuen Herrn und buhlt um seine Gunst. Bei seinem weiteren Vordringen in Richtung Rājarattha geht dem Prinzen schon der Ruf der Skrupellosigkeit voraus, denn ein Provinzgouverneur König Gajabāhus namens Gokanna unterwirft sich sofort, als Parākramabāhu ihn zu sich bittet, „um seine Ansichten herauszufinden“<sup>1353</sup> Obwohl der Prinz ihn freundlich empfängt und für seine Botmäßigkeit lobt, flieht der Gouverneur Gokanna in Panik heimlich bei Nacht, geplagt von der Furcht („in mortal terror“; „smitten with the greatest terror“)<sup>1354</sup>, ein ähnliches Schicksal wie der Senāpati zu erleiden, und versteckt sich mit seinen Leuten in den Wäldern<sup>1355</sup> - ein Vorfall, den Parākramabāhu mit Erheiterung und Belustigung zur Kenntnis nimmt, offenbar die Tatsache zynisch genießend, dass ihm der Ruf der Brutalität vorausgeht und seine Person Furcht und Schrecken verbreitet<sup>1356</sup>.

Im Kapitel *The Spying out of the Conditions in the other Country* wird besonders deutlich, dass Parākramabāhu das Arthaśāstra genau studiert hatte. Der Chronist schildert, wie der Prinz als Gast von König Gajabāhu, der ihm Freundschaft und Zusammenarbeit anbietet,<sup>1357</sup> systematisch Land und Leute in Rājarattha ausspioniert, wobei er sich exakt an die Anweisungen des Arthaśāstra hält. Die Übereinstimmung des Berichtes mit den entsprechenden

<sup>1351</sup> Cv. I, 66. 4-5

<sup>1352</sup> Diese Unterwürfigkeit zeigt sich u. a. darin, dass laut Chronist die Menschen sich als „Skklaven“ Parākramabāhus mit „tief verwurzelter Devotion gegenüber ihrem Herrn“ bezeichnen („If powerful people like ourselves, whose devotion is deep-rooted., are his slaves what then is impossible for our Lord?“), was ein deutliches Licht auf das Verhältnis Herrscher – Untertan im Selbstverständnis der Menschen wirft (Cv. I, 66. 7-10).

<sup>1353</sup> Cv. I, 66. 36 (übers. v. Verf.)

<sup>1354</sup> Cv. I, 66. 49 u. 53

<sup>1355</sup> Cv. I, 66. 54

<sup>1356</sup> „When the prince heard the story of the flight he smiled...And from that time this story was for him who appreciated humerous tales, a means when he was downhearted, of chasing away his depression.“ (Cv. I, 66. 55-56)

<sup>1357</sup> „Thereupon King Gajabāhu advanced to meet him at the head of a great army, showed him in joyful zeal many favours, let the Prince mount the elephant on which he himself was riding, showed him the beauty of the town...“(Cv. 66. 126-128)

Passagen des Arthaśāstra ist auffallend und reicht bis in Terminologie und Wortwahl.<sup>1358</sup> Der in der *nīti*-Literatur, insbesondere dem Arthaśāstra wohl bewanderte Prinz benutzt die dortigen Lehren als Richtschnur für seine Eroberungsabsicht und geht ganz planmäßig vor.<sup>1359</sup> Zunächst verschafft sich Parākramabāhu Informationen über Stärken und Schwächen des Landes, über seine Ressourcen, über seine Infrastruktur und über Freunde und Feinde des Königs. Er macht sich vertraut mit den Ansichten der Menschen in den äußeren Provinzen, um herauszufinden, wer dort für und wer gegen den König ist. Wie Kautilya rät, läßt er seine Leute in der Verkleidung von wandernden Bettlern, Gauklern, Asketen und Musikern das Land durchstreifen und das Terrain unter militärischen Gesichtspunkten sondieren. Doch er begnügt sich nicht mit den Berichten seiner Spitzel, sondern ist beim Auskundschaften selbst aktiv. Um die aktuellen Bedingungen unter den Bewohnern in den inneren Distrikten und der Hauptstadt herauszufinden, läßt er unter dem Deckmantel „seiner jugendlichen Harmlosigkeit“<sup>1360</sup> und unter dem Vorwand sich zu unterhalten die Menschen zu sich kommen, um sie über die Schwächen des Königs auszufragen und um unter den Beamten und Soldaten jene zu unterscheiden, „welche ehrgeizig waren, welchen einen Groll hegten, welche sich fürchteten und jene die habgierig waren“<sup>1361</sup> - eine exakte Übereinstimmung mit den vier Gruppen von Menschen, welche laut Kautilya für die eigenen Zwecke manipuliert werden können.<sup>1362</sup> Nicht genug damit: nach dem Grundsatz, dass der Zweck die Mittel heiligt, scheut sich Parākramabāhu nicht, eigene Familienmitglieder für seine Pläne zu benutzen. Um das Vertrauen des Königs zu gewinnen und sich gleichzeitig Bestechungsgelder zu verschaffen, holt er seine Schwester Bhaddhavaṭī aus Rohana „zusammen mit gewaltigen Geldmitteln, unter dem Vorwand, dass dies ihr Eigentum (Mitgift) sei“<sup>1363</sup>, und verheiratet sie mit Gajabāhu: „The money he took himself, but the Princess he wedded to the Lord of men Gajabāhu and so ma-

---

<sup>1358</sup> Vgl. Cv. I, 66. 128-157

<sup>1359</sup> „The work of espionage now begins. That the compiler was influenced by the reading of text books on *nīti*, as for instance, Kautilya’s Arthaśāstra...is unmistakable.“ (Wilhelm Geiger, Cv. I, S. 263, Fußnote 1)

<sup>1360</sup> Cv. I, 66. 141

<sup>1361</sup> Cv. I, 66. 142 (übers. v. Autor)

<sup>1362</sup> „The *Kautiliya* I, 14 distinguishes in exactly the same way, four groups amongst those who can be manipulated and won over for one’s own schemes. The close relation of our passage to the Arthaśāstra and the allied literature is shown by the fact that the terms are the same in Sanskrit and in Pāli.“ (W. Geiger, Cv. I, S. 265, Fußnote 1)

<sup>1363</sup> Cv. 66. 148-149 (übers. v. Autor)

naged matters that the Ruler completely trusted him...“<sup>1364</sup> Mit diesem schlaun Schachzug gelingt dem Prinzen zweierlei: zum einen die Beschaffung der für Bestechungszwecke nötigen materiellen Mittel, zum anderen die Gewinnung des Vertrauens des Königs, welcher lange Zeit nicht ahnt, welche „Schlange er an seinem Busen nährt“. Die Arglosigkeit des Königs geschickt ausnutzend versteht es Parākramabāhu, sich viele Beamte und Soldaten durch Geschenke und Aufmerksamkeiten geneigt zu machen „and brought them thus imperceptibly under his influence.“<sup>1365</sup> Eingedenk von Kautilyas Lehrsatz, dass das Militär zu den wichtigsten Säulen eines Reiches zählt, beauftragt der Prinz seine Leute, die „innersten Gedanken“<sup>1366</sup> der Stadtwache und der Armeeführer herauszufinden. Schließlich läßt er seine Schreiber eine Aufstellung der Einkünfte des Königs, seiner Lebensmittelvorräte, seiner Truppen und seine Kriegsmaterials machen mit der Anweisung, sich diese Informationen „durch das Einschleichen“<sup>1367</sup> in die verschiedenen Regierungs- und Verwaltungsabteilungen zu beschaffen.

Dieser eindrucksvolle Bericht des Cūlavamsa von der professionellen Informationsbeschaffung des jungen Prinzen durch systematische, lehrbuchartige Spionagetätigkeit und Recherche soll in den Augen des Chronisten (zusammen mit den zahlreichen Heldentaten) offenbar ein Ruhmesblatt in der Biographie Parākramabāhus I. darstellen, das Gesellenstück des zukünftigen Herrschers, das ihn als mutigen, listigen und strategisch planenden Staatsmann erscheinen läßt, der schon in jungen Jahren die im Arthaśāstra gelehrte Regierungskunst beherrscht und mit großer Entschlossenheit und Umsicht zielstrebig sein großes Ziel, die Reichseinigung, verfolgt.<sup>1368</sup> Doch der Bericht zeigt auch das Charakterprofil eines Menschen, der skrupellos die ihm gebotene Gastfreundschaft und die Arglosigkeit seines Gastgebers für seine Spionagezwecke ausnutzt und auch nicht davor zurückschreckt, seine eigene Schwester der Staatsräson zu opfern, indem er sie mit einem König verheiratet, den er insgeheim als

---

<sup>1364</sup> Cv. 66. 149-150

<sup>1365</sup> Cv. 66. 152

<sup>1366</sup> Cv. 66. 156

<sup>1367</sup> Cv. 66. 155

<sup>1368</sup> Die gewaltig übertriebenen Schilderungen zahlreicher Episoden, in welchen der junge Prinz viele glorreiche Heldentaten vollbringt und sich in blutigen Kämpfen mutig der Übermacht der Feinde stellt, während seine Gefährten feige fliehen, und der in diesen scheinbar aussichtslosen Situationen stets als Sieger hervorgeht, dienen der Legendenbildung. Sie schmälern in keiner Weise die Glaubwürdigkeit des Berichtes von der Ermordung des Senāpati Rankha und der von Parākramabāhu in Dakkhinadesa vollbrachten hydraulischen Unternehmungen. (Vgl. W. Geiger, *The Trustworthiness of the Mahāvamsa*, a.a.O.)

seinen Feind ansieht und zu vernichten gedenkt. Dies wirft ein bezeichnendes Licht auf den Charakter Parākramabāhus I., eines nicht vom Buddhismus, sondern vom Geist des Arthaśāstra geprägten Herrschers.

### **Die hydraulischen Unternehmungen Parākramabāhus I.**

Auch Parākramabāhus Regierung in der Provinz Dakkhinadesa, die ihm nach dem Tode seines Vaters zufällt, steht ganz unter dem Einfluss des Arthaśāstra. Eingedenk der Lehre Kautilyas, dass eine blühende Wirtschaft die Voraussetzung für militärische Stärke ist, beginnt er, durch Ausbau und Restaurierung der vorhandenen Bewässerungsanlagen neues Agrarland zu erschließen. Die Chronik zitiert den Herrscher, der sich der Bedeutung eines funktionierenden Bewässerungssystems voll bewußt ist, mit folgenden Worten: „Truly in such a country not even a little water that comes from the rain must flow into the ocean without being made useful to man. Except at the mines where there are precious stones, gold and the like, in all other places the laying out of fields must be taken in hand.“<sup>1369</sup> Ungeachtet der Einwände seiner Beamten, welche auf die topographischen und technischen Probleme hinweisen, gibt Parākramabāhu den Befehl zur Restaurierung des Kotthabaddha- Staudammes, ein Unterfangen, das ihm aufgrund seiner Energie und Tatkraft, mit denen er seine Beamten motiviert, auch gelingt.<sup>1370</sup> Die Chronik schildert Parākramabāhu als Experten der Wasserbautechnik, der sich persönlich um die Durchführung der hydraulischen Arbeiten kümmert und seine zaudernden Beamten energisch antreibt.<sup>1371</sup> Er baut und repariert Staudämme, staut auf diese Weise Flüsse und leitet das so gewonnene Wasser über Känäle, einer von ihnen 30 km lang und „in depth many times the length of a man, very broad and exceedingly solid“<sup>1372</sup>, zu weit entfernt liegenden Stauseen. Bewundernd berichtet der Chronist, wie der Herrscher allen Schwierigkeiten zum Trotz Staumauern und Wehre aus massiven, nahezu fugenlosen Steinquadern errichten läßt, „very firm, quite massive, like to a solid rock

---

<sup>1369</sup> Cv. I, 68. 11-12

<sup>1370</sup> „What is there in the world that cannot be carried out by people of energy?...By such words the energetic one fired their energy.“ (Cv, 19-23)

<sup>1371</sup> „And expert as he was, he so arranged matters that the whole quantity of water was borne through the canal to the sea.“ (Cv. 68. 29)

<sup>1372</sup> Cv. 68. 24

and provided with a complete coating of stucco,<sup>1373</sup> so dass die ganze Staumauer wie ein einziger Monolith erscheint. Der Chronist läßt keinen Zweifel darüber, dass diese Arbeiten unter der persönlichen Regie Parākramabāhus durchgeführt werden. Detailliert schildert der Kompilator des Cūlavamsa die vom Herrscher geleiteten Arbeiten, z. B. am Pandavāpi-Stausee, „der früher ganz klein war“ und den Parākramabāhu „mit einem soliden Damm versieht, dessen Höhe, Länge und Breite vergrößert wurden (verglichen mit den früheren Dimensionen), und mit einem riesigen, hohen Wehr und Überlaufkanälen (ausstattet),<sup>1374</sup> und den er nach sich selbst *Parakkamasamudda* benennt. Insgesamt zählt die Chronik 37 Stauseen auf, die vom Herrscher in Dakkhinadesa restauriert und ausgebaut werden, zusammen mit sechzehn weiteren, bei denen die Wehre zerstört waren.<sup>1375</sup> Abgesehen von den hydraulischen Unternehmungen gewinnt Parākramabāhu neues Agrarland auch durch die Trockenlegung von Sümpfen und durch Dschungelrodung; er beauftragt die Dorfbevölkerung mit der Kultivierung des Neulandes.

Mit diesen hydraulischen Maßnahmen, die als Vorübung und Modell für seine späteren, gewaltigen Wasserbauwerke gelten können (s. u.), erreicht Parākramabāhu mehrere Ziele:

1. Eine beträchtliche Erhöhung der Steuereinnahmen, was der Chronist beifällig vermerkt: „Der scharfsinnige (Prinz) brachte es dadurch fertig, dass die neuen Felder eine Steuer einbrachten, die größer war als die alten im Königreich aufgebraachten Steuern, und erreichte gleichzeitig, dass das Land nie mehr die Furcht vor Hunger kannte.“<sup>1376</sup>
2. Er verschafft sich die notwendigen materiellen Ressourcen für die Eroberung des Nachbarreiches Rājarattha.
3. Er sammelt Erfahrung in der Mobilisierung und Organisation großer Arbeiterheere, was ihm bei der Rekrutierung und Führung der Soldatenheere zugute kommen wird.
4. Infolge seiner mit Tatkraft durchgeführten, erfolgreichen hydraulischen Unternehmungen verschafft er sich Ansehen in der Bevölkerung und vergrößert damit sein Charisma.
5. Durch die Erschließung von neuem Ackerland verringert er die Gefahr von Hungersnöten.

---

<sup>1373</sup> Cv. 68. 27

<sup>1374</sup> Cv. 68. 39-41 (übers. v. Verf.)

<sup>1375</sup> Cv. 68. 43-51

<sup>1376</sup> Cv. 68. 54-55 (übers. v. Autor)

Der letzte Punkt dürfte für Parākramabāhu vermutlich die geringste Rolle gespielt haben, obschon ihn der Chronist hervorhebt. Man kann unterstellen, dass dieser von Eroberungsplänen besessene Prinz alle seine Maßnahmen unter dem strategischen Ziel der Reichseinigung getroffen hat. Das im Kapitel *Gajabāhu* zitierte Selbstgespräch, in welchem der jugendliche Prinz über seine Bestimmung reflektiert und seinen Lebensentwurf definiert, wird vom Chronisten bezeichnenderweise mit den Worten eingeleitet: „And in his zeal to (unite and thereby) make Lankā happy under one umbrella as speedily as possible, he thought to himself thus...“<sup>1377</sup> Nach Lobpreisung der Insel als Heimat der Zahn- und Schalenreliquie sowie des Fußabdrucks des Meisters, d. h. als Hort des wahren Buddhismus, beruft sich Parākramabāhu bei der Planung seiner nächsten Schritte ausdrücklich auf Kautilya: „(Ich höre) von der großen Weisheit Chanakyas, jenes besten aller Brahmanen, der die Könige der Nanda Dynastie ausrottete.“<sup>1378</sup> Er stellt fest, dass diese Tat, also die Vernichtung einer Dynastie, obwohl längst vergangen und einer anderen Epoche zugehörig, noch in seinen Tagen zu den ruhmvollsten und angesehensten Taten zählt.<sup>1379</sup> Kautilya-Chanakya ist das große Vorbild dieser Prinzen und nicht etwa Aśoka. Geleitet von den Maximen des Arthaśāstra verfolgt er sein großes Ziel, die Insel unter seiner Herrschaft zu einigen, planmäßig und mit großer Beharrlichkeit. Die bei vielen vom Buddhismus geprägten Königen vorherrschenden Motive für den Staudammbau, nämlich die Sammlung von Verdienst zur Verbesserung des Karmas und das Wohlfahrtsstaatmotiv, sind nach allen vorhandenen Indizien für diesen Herrscher von marginaler Bedeutung. Nicht zufällig nennt der Chronist als Ergebnis der hydraulischen Unternehmungen an erster Stelle die Erhöhung des Steueraufkommens (s.o.). Berücksichtigt man die im Cūlavamsa berichteten Fakten, sowie den aus seinen Taten hervorschimmernden Charakter des Prinzen, so steht fest, dass Parākramabāhus hydraulische Arbeiten in Dakkhinadesa vor allem dem Zweck dienten, die Voraussetzungen für die geplante Eroberung der Nachbarreiche zu schaffen, d. h. die nötigen Ressourcen und Kompetenzen zur Kriegsführung zu erwerben. Ein religiöser Hintergrund ist nicht erkennbar. Religiöse Motive, obwohl vom König vorgeschoben, spielten offenbar keine Rolle bei diesem auf die Staatsräson fixierten Herrscher.

---

<sup>1377</sup> Cv. 64. 29-30

<sup>1378</sup> „(I hear) of the great wisdom of Canakka, that best of Brahmanas who uprooted the kings of the Nanda Dynasty.“ (Cv. I, 64, 45-46; übers. v. Verf.)

<sup>1379</sup> „All these deeds though they belong not to our time, have attained among the people up to the present day, the highest renown.“ (ibid.)

*Die Religion als strategisches Werkzeug*

Als Kriegsgrund für die Eroberung Rājaratthas muß für Parākramabāhu ein religiöser Vorwand erhalten. Die Chronik berichtet, dass Gajabāhu Adlige „häretischen Glaubens“<sup>1380</sup> aus dem Ausland geholt und Unterstützung gewährt hatte.<sup>1381</sup> Laut Chronist war dies gleichbedeutend mit der Förderung der Häresie durch diesen König, - eine an Landesverrat grenzende, schwerwiegende Verfehlung, welche Parākramabāhu als Grund für seinen Einmarsch in Rājarattha darstellt<sup>1382</sup>. Damit begründet Parākramabāhu den Krieg gegen Rājarattha mit einem religiösen Vorwand, nämlich der angeblichen Unterstützung andersgläubiger Fremder durch König Gajabāhu, obwohl natürlich sein eigentliches Motiv für die Eroberung dieser Provinz das machtpolitische Ziel der Reichseinigung ist. Die Religion dient hier als ideologisches Rechtfertigungsmittel für den Beginn eines Krieges. Ein anderer Vorfall zeigt den gelehrigen Schüler des Kautilya ebenfalls in aller Deutlichkeit, als Parākramabāhu die Religion um eines militärischen Vorteils willen als Kriegslist benutzt.<sup>1383</sup> Unter dem Vorwand, religiöse Feiern zu Ehren Buddhas abhalten zu wollen, besetzt er ohne Aufsehen zu erregen das strategisch günstig gelegene Ambavana als Ausgangspunkt für die Eroberung Pulatthinagaras, dem Regierungssitz König Gajabāhus: „Now in order to come to Ambavana under the pretext of another object and to reach Pulatthinagara from there, he spake secretly thus: „I intend celebrating a specially splendid festival for the Buddha...“<sup>1384</sup> Parākramabāhu benutzt die Religion als Kriegslist, d. h. als Mittel zum Zweck der Erlangung eines militärischen Vorteils, woraus der Stellenwert der Religion für diesen Herrscher erkennbar wird..

Dies entspricht voll der These Wittfogels, wonach orientalische Despoten die Religion als Herrschaftsinstrument gebrauchen und für ihre machtpolitischen Zwecke manipulieren.

*Bestätigung der Thesen Wittfogels durch die Reformen in Dakkhinadesa*

---

<sup>1380</sup> Cv. I, 70. 53-54 (übers. v. Autor)

<sup>1381</sup> „...and had thus filled Rājarattha with the briers (of heresy)...“ (Cv. I, 70. 54)

<sup>1382</sup> Cv. I, 70. 54-56

<sup>1383</sup> Kautilya, *The Arthashastra*, ed. v. L.N. Rangarajan, a.a.O., S. 533ff (*Demonstrating Association with Gods*); 13.1.3-6, 13.2.6-10; 13.3.18,19; 13.2.21-37

<sup>1384</sup> Cv. I, 70. 192-193

Laut Wittfogel bedarf es zur Durchführung großdimensionierter Wasserbauwerke der Organisation umfangreicher Arbeiterheere, da die gewaltigen Erdbewegungen ohne technische Hilfsmittel nur durch den Masseneinsatz von Arbeitskräften bewältigt werden können. In der Tat werden die hydraulischen Unternehmungen Parākramabāhus zum zentralen „Kristallisationskern“ auf dem Gebiet der Administration. Der Prinz trainiert mit Hilfe der hydraulischen Unternehmungen seine Fähigkeiten im Management großer Soldatenheere und im Einsatz seiner Beamten, deren organisatorische Leitungsfunktionen sich im militärischen Bereich auf die Generäle und Offiziere übertragen lassen. Laut Wittfogels *„Zentralismushypothese“* erwächst dem Staat aus den zentral gelenkten hydraulischen Tätigkeiten eine zentrale Position auch in anderen gesellschaftlichen Bereichen. Die in der Person des Herrschers verkörperte Zentralmacht entwickelt ihre die Gesellschaft dominierende Rolle aufgrund ihrer Monopolstellung bei der Organisation großdimensionierter hydraulischer Unternehmungen. So entsteht ein monozentrisches System, in welchem allen anderen gesellschaftlichen Kräften nur eine untergeordnete Rolle zukommt. Zentrifugale Tendenzen, seien sie territorial oder institutionell, werden unterdrückt. Diese zentrale Stellung des Herrschers wird durch Parākramabāhus dominierende Rolle bei seinen hydraulischen Werken bestätigt. Er ist der Motor, der in alleiniger Verantwortung für das Gelingen der oft schwierigen Wasserbauprojekte die Arbeiten energisch vorantreibt und dirigiert. Er ist der zentrale Dreh- und Angelpunkt, von dem alle Entscheidungen und Impulse ausgehen. Er plant die Unternehmungen, motiviert seine Beamten, organisiert die Arbeiterheere. Die dabei erworbenen Kompetenzen kommen ihm dann bei seinen Kriegsvorbereitungen zugute. Hierbei wird Wittfogels *„Transferhypothese“* (Verwendung des hydraulischen Apparates für nicht-hydraulische Zwecke; Übertragung der hydraulischen Kompetenzen in andere Bereiche) bestätigt: *Danach wird die beim Bau der wasserwirtschaftlichen Großprojekte erworbene organisatorische Macht auch für nicht-hydraulische Zwecke eingesetzt (Tempelbau, Straßenbau, Verteidigungsbauten, Kriegswesen), d. h. die bei den hydraulischen Unternehmungen erworbenen Kompetenzen werden vom Staatsapparat auch auf anderen Gebieten nutzbar gemacht.* Dabei ist der enge zeitliche und räumliche Zusammenhang zwischen den hydraulischen Arbeiten und den administrativen und militärischen Maßnahmen in Dakkhinadesa bedeutsam. Er ist nicht zufällig, sondern ergibt sich aus der von Wittfogel postulierten Interdependenz und Parallelität der hydraulischen und bürokratischen Entwicklung. Die strategische Planung Parākramabāhus, der die bei den hydraulischen Arbeiten gewonnenen Erfahrungen und Fähigkeiten sofort für seine Kriegsvorbe-

reitungen und seine militärischen und administrativen Reformen einsetzt, entspricht dieser These.

Auch Wittfogels These, dass „*die organisatorische Erfassung der Bevölkerung in Friedenszeiten dem Staat außerordentliche Möglichkeiten für koordinierte Massenaktion in Kriegszeiten (gibt)*“ (OD, S. 91), wird durch Parākramabāhus rasche Mobilisierung eines gewaltigen Heeres bestätigt. In den Cūlavamsa-Kapiteln *The Collection of Military Forces and Money* und *The Surrender of the Royal Dignity* wird das generalstabsmäßige Vorgehen des Königs bei der Aufstellung dieses Heeres beschrieben. Die Rekrutierung der Soldaten erfolgt in den einzelnen Distrikten und Landesteilen lehrbuchartig durch planmäßige, systematische Erfassung aller personellen Ressourcen, wobei sich die bei den hydraulischen Arbeiten aufgebaute und erprobte Verwaltungsbürokratie bezahlt macht. Zahlreiche Bataillone zu 1000 oder 2000 Mann werden ausgehoben und Kommandeuren unterstellt, von denen sich dreizehn aus den Distriktgouverneuren rekrutieren und 84 Offiziere von Parākramabāhu ernannt werden. Zusammen mit weiteren an Tausenden zählenden Spezialtruppen wie Keulenträgern, Bogenschützen, Elefantenreitern und Soldaten aus bestimmten Berufskasten gelingt es Parākramabāhu in kürzester Zeit ein weit über 100.000 Mann starkes Heer aufzustellen und in Bereitschaft zu halten. Als die Eroberung Rājaratthas ansteht, verweist der Chronist ausdrücklich auf die sorgfältige Beachtung der Bücher Kautilyas (und anderer Strategen) durch den Prinzen: „With careful consideration of the works profitable for the carrying on of war, such as the textbook of Kotalla...he versed in the procedure of war, worked out with ingenuity in a way according with the locality and the time, the plan of campaign...“<sup>1385</sup> Wilhelm Geiger hat darauf hingewiesen, dass man diesen Bericht der Chronik nicht unbedingt als historisch akzeptieren darf, denn der Chronist folgte dem Text des Arthaśāstra offenbar in dem Bestreben, „seinen Helden als Herrscher darzustellen, der in allen Eigenschaften dem Ideal eines indischen Königs entsprach, also auch in der *nīti*-Staatskunst beschlagen war.“<sup>1386</sup> Doch dies ist nur die halbe Wahrheit. Betrachtet man die Taten und Vorgehensweise dieses Königs und berücksichtigt man die Tatsache, dass die singhalesischen Prinzen in der *nīti*-Literatur unterrichtet wurden, so muss m. E. davon ausgegangen werden, dass Parākramabāhu I. seinen Kautilya genau gekannt hat. Dies wird auch aus seinen Reformen im administrativen Bereich deutlich.

---

<sup>1385</sup> Cv. I, 70. 56-57

### Die Verwaltungs- und Steuerreform nach dem Vorbild des Arthaśāstra;

#### *Die Etablierung der bürokratischen Herrschaft.*

Wie Wilhelm Geiger feststellt, sind Parākramabāhus Reformen in Dakkhinadesa von „großem Interesse und bieten ein gutes Bild der staatlichen Administration wie sie in Ceylon während dem zwölften und der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts existierte.“<sup>1387</sup> Um die Verwaltung praktikabel zu machen, wird Dakkhinadesa in zwölf „Kantone“ und 84 Distrikte eingeteilt, womit eine nahezu vollständige administrative und fiskalische Erfassung dieser Region erreicht wird. Laut Wittfogel steigt die fiskalischen Dichte proportional zur administrativen Dichte, d. h. die steuerliche Belastung der Bevölkerung steht im direkten Verhältnis zur bürokratischen Dichte. Alle organisatorischen Reformen Parākramabāhus zielen auf eine Erhöhung dieser Dichte und auf eine Stärkung der administrativen und fiskalischen Kompetenzen. Nach Vollendung der Großwasserbauwerke steht der König wegen seiner Kriegsvorbereitungen vor der Notwendigkeit, möglichst alle vorhandenen Ressourcen zu erschließen und auszuschöpfen. Dies wird bei der Reorganisation des Regierungsapparates besonders deutlich, wo Parākramabāhu durch einschneidende Reformen im Fiskalbereich für höhere Staatseinnahmen sorgt. Er teilt das bislang vereinte Finanz- und Kriegsministerium in zwei getrennte Ministerien auf, die er zwei Beamten von höchstem Rang (*mulamatyas*) unterstellt.<sup>1388</sup> Damit schuf er zwei Haupt-Ministerien, was exakt mit der im Arthaśāstra getroffenen Unterscheidung zwischen *danda* (Armee) und *kośa* (Staatsschatz) korrespondiert. Laut Kautilya „it is by means of the treasury and the army that the king can hold under his control both his and his enemy’s party.“<sup>1389</sup> Er teilt das Reich in zwei große Verwaltungseinheiten auf und ernennt zur Erhöhung des Steueraufkommens fähige Wirtschafts- und Buchprüfer, die ihr Expertenwissen durch Absolvierung der Beamtenlaufbahn erworben haben.<sup>1390</sup> Die Ernennung von qualifizierten Finanzbeamten sollte offenbar der effizienteren Erfassung der Steuern dienen. Durch diese Reform wurde das Steuersystem rationalisiert und die Steuereintreibung erleichtert, denn der Chronist bemerkt anerkennend, dass durch diese Maßnahme die

---

<sup>1386</sup> W. Geiger, *Army and War in Mediaeval Ceylon*, a.a.O., S. 523 (übers. v. Verf.)

<sup>1387</sup> Wilhelm Geiger, *Culture of Ceylon in Mediaeval Times*, a.a.O., S. 141 (übers. v. Verfasser)

<sup>1388</sup> Cv. I, 69. 30

<sup>1389</sup> Kautilya, *Arthaśāstra*, I. 4.1, übers. Shamasastri, S. 9) (zitiert nach W. Geiger, *Culture of Ceylon in Mediaeval Times*, a.a.O., S. 141)

<sup>1390</sup> vgl. Cv. I, S. 286, Fußnote 1

Steuerlast für die Bevölkerung nicht drückender wurde.<sup>1391</sup> Hier ist allerdings Skepsis angebracht (s. u.). Parākramabāhu sorgt für die systematische Erfassung weiterer Ressourcen, indem er die wirtschaftlich besonders ertragreichen Landesteile der verschiedenen Distrikte abtrennt und einem hohen Beamten unterstellt. Dafür richtet er ein eigenes Ministerium („Wirtschaftsministerium“) ein mit dem Zweck, die dort vorhandenen Bodenschätze besser zu erschließen, wobei er eine Art königlicher Domäne schafft.<sup>1392</sup> W. Geiger bemerkt: „Dieser Beamte hatte offensichtlich dieselbe Position wie der *ākaradhyaksa* des Kautilya.“<sup>1393</sup> Eingedenk der Lehre des Arthaśāstra, dass eine florierende Wirtschaft die Basis für militärische Stärke ist, fördert der Herrscher den Überseehandel, insbesondere den Handel mit Edelsteinen,<sup>1394</sup> Parākramabāhu trifft noch weitere administrativen Veränderungen, mit welchen er seine durch die hydraulischen Unternehmungen gestärkte Organisationskraft unter Beweis stellt. Mit dem Ziel der effektiveren Erfassung aller materieller Ressourcen installiert der Herrscher eine Verwaltungshierarchie mit drei Ministern und zwei Provinzgouverneuren an der Spitze, denen er wichtige Aufgaben anvertraut. Dem Finanz- und dem Kriegsminister obliegen die Bereitstellung von Kriegsmaterial und Truppen; auch der Innenminister und die Provinzchefs werden mit der Aufstellung von Truppenkontingenten betraut. - Durch diese Kombination von Reformen in der Verwaltung, der Wirtschaft und im Fiskalbereich gelingt es Parākramabāhu laut Chronik „in kurzer Zeit“, die für seine Kriegspläne notwendigen Ressourcen zu mobilisieren.

#### *Wittfogels Zentralismus- und Bürokratie-Thesen werden bestätigt*

Nach vollzogener Reichseinigung verfährt Parākramabāhu beim Aufbau der Administration nach dem in Dakkhinadesa erprobten Muster. Er richtet eine Regierung mit fünfzehn neuen Ministerien ein, reformiert das Fiskalsystem, beruft zahlreiche Beamte in neu geschaffene Ämter.<sup>1395</sup> Er begründet keine neue Herrschaftsordnung, sondern etabliert seinen bürokratischen Apparat auf den von alters her überlieferten Strukturen der singhalesischen Monarchie, d. h. er schafft keine Innovationen, sondern erbaut den Staat auf den vorhandenen Fundamen-

---

<sup>1391</sup> „...and without oppressing the people, he collected with ease large resources in money.“ (Cv. I, 69. 38)

<sup>1392</sup> Vgl. Cv. 69. 33

<sup>1393</sup> W. Geiger (1986), S. 141

<sup>1394</sup> Vgl. Cv. 69. 33-34

<sup>1395</sup> Vgl. H.C. Ray (ed.), *History of Ceylon*, Vol. I, Part II, Colombo 1960, S. 540f.

ten, und dies mit einem erstaunlichen Tempo und einer ungewöhnlichen Tatkraft.<sup>1396</sup> Das organisatorische Vermögen dieses Herrschers ist überaus beeindruckend, was sowohl an den zahlreichen hydraulischen Unternehmungen als auch den umfassenden administrativen Maßnahmen bei der Reichseinigung erkennbar ist. Alle entscheidenden Impulse gehen vom Herrscher aus: er ist der Motor, der die Verwaltungsreform vorantreibt, die hydraulischen Großprojekte durchführt und seine Beamten dirigiert. Wittfogel schreibt: *„Die Dienstleute der hydraulischen Despotie waren organisiert als ein ständig fungierender und stark zentralisierter <Apparat>...Die Männer des hydraulischen Apparatsstaates (betrachteten) ihren Herrscher als den obersten Führer, der stets und bedingungslos über ihre Stellung und ihre Aufgaben entschied...Die Mitglieder eines hydraulischen Regierungsapparates (bildeten) die einzige herrschende Klasse, deren operativer Kern ständig als eine organisierte und halbmilitärische Einheit auftrat.“* (OD, S. 452). Laut Wittfogel zeichnen sich hydraulische Herrscher durch ihre besondere Organisationskompetenz aus. Er schreibt: *„(Im hydraulischen Staat) sind organisatorische Großleistungen erforderlich für Großbauten, die der agrarische Apparatstaat plant, und die vor allem in ihrer hydraulischen Form eine entscheidende Rolle spielen bei der Kristallisierung der gesamten Sozialordnung.“* (OD, S. 83). Und: *„Die organisatorischen Maßnahmen, die die Verteilung des Berieselungswassers mit sich bringt, erfordern ein Höchstmaß an Sorgfalt und zentralisierter Leitung.“* (OD, S. 85). Damit werden auch die Thesen, dass hydraulische Verwaltung zentralisierte Verwaltung und bürokratische Herrschaft bedeutet; eindrucksvoll bestätigt. Sie stehen voll im Einklang mit der Herrschaftspraxis Parākramabāhus I., der sein geeintes Reich als zentral regierten und bürokratisch verwalteten Staat organisierte und so die singhalesische Monarchie zum Höhepunkt ihrer Macht führte.

### **Die Einigung des Ordens und die Sāsana Reform**

Parākramabāhu I. gelang, was keinem seiner Vorgänger jemals gelungen war: die Überwindung der seit 1254 Jahren andauernden Spaltung des Ordens in drei Nikāyas (Mahāvihāravāsin, Abhayagirivāsin und Jetavanavāsin), die überdies noch in acht verschiedene Bruder-

---

<sup>1396</sup> Der These von Keith Taylor, dass die Herrschaft Parākramabāhus I. eine Art Fremdkörper in den Reihen der singhalesischen Monarchen darstelle, kann nicht zugestimmt werden. Wie aus vorliegender Arbeit hervorgeht, entwickelte Parākramabāhu sein Regierungs- und Verwaltungssystem auf dem Fundament der aus der Anurādhapura-Periode überlieferten Strukturen und Traditionen. Bürokratischer Zentralismus war nichts grundsätzlich Neues in der ceylonesischen Geschichte, und Parākrama-

schaften zerfallen waren. Es bedurfte des Kraftaktes dieses mit ungewöhnlicher Autorität und Tatkraft ausgestatteten Herrschers, um die tief zerstrittenen Bruderschaften zu vereinen und die beträchtlichen Glaubensunterschiede zu überwinden, die sich im Laufe der Jahrhunderte entwickelt hatten. Die mit einer Ordenssäuberung verbundene Vereinigung der drei Nikāyas wird vom Chronisten des Cūlavamsa als eine Herkulestat bezeichnet, „die doppelt so mühsam war wie die Anstrengungen zur Erlangung der Königswürde.“<sup>1397</sup> An anderer Stelle wird die Versöhnung der drei Nikāyas als äußerst schwierige Aufgabe, „as difficult as the hurling of the Sineru mountain,“<sup>1398</sup> geschildert, was auf Widerstand aus den Reihen der Bhikkhus schließen läßt. In der Galvihāra Inschrift verkündet der König, dass er angesichts der eklatanten Mißstände im Sangha nicht untätig bleiben dürfe, da sonst die buddhistische Religion untergehen würde: „If a mighty emperor like myself were to remain indifferent, the Buddhist religion would perish, and many living beings will be destined to *apāya*.“<sup>1399</sup> Aus diesen Worten Parākramabāhus wird sowohl die besondere Verantwortlichkeit des Königtums für den Bestand des Sangha, als auch andererseits die vollständige Abhängigkeit des Ordens von der königlichen Patronage deutlich, eine Bestätigung der These Wittfogels, dass „die herrschende Religion des Landes von dem hydraulischen Regime abhängig (ist)“ (OD, S. 125). Der König weiß, dass ohne sein Eingreifen der Verfallsprozess weitergehen und der Orden zum Untergang verurteilt wäre. Dies lag jedoch nicht im Interesse des Herrschers, denn wegen der engen Verflechtung von Buddhismus und Staat in der singhalesischen Gesellschaft wäre dies auch für die ganze soziale und politische Ordnung mit fatalen Folgen verbunden. Aus Gründen der Staatsräson bestand daher die politische Notwendigkeit, den Niedergang des Ordens aufzuhalten und den Sangha mit königlicher Hilfe zu stabilisieren, was jedoch traditionsgemäß „mit den Begriffen der religiösen Ideologie rechtfertigt werden mußte.“<sup>1400</sup> Die politische Notwendigkeit einzugreifen konnte mit der Begründung legitimiert werden, den weiteren Verfall des Sangha aufzuhalten und die Disziplin wiederherzustellen. Das hieß vor allem, die Bhikkhus von der Einmischung in weltliche Angelegenheiten abzuhalten, denn

---

bāhu führte ihn nur zu seinem logischen Ende, d.h. er trieb ihn zu seiner Vollendung. (vgl. Keith Taylor, *The Devolution of Kingship in Twelfth Century Ceylon*, (1976), a.a.O. S. 258).

<sup>1397</sup> Cv. II, 73. 21-22 (übers. v. Verf.)

<sup>1398</sup> Cv. II, 78. 14-15

<sup>1399</sup> EZ. Bd. II, S. 274, Z. 4-9; *apāya* („Fegefeuer“)

<sup>1400</sup> Heinz Bechert, *Theravāda Buddhist Sangha: Some General Observations on Historical and Political Factors in its Development* in: JAS, 29, (1969/70), S. 766 f. (übers. v. Verf.)

„undiszipliniert“ galt in Bezug auf die Mönche als gleichbedeutend mit „weltlich“.<sup>1401</sup> Im „Eingangsmonolog“ zum 73. Kapitel des Cūlavamsa stellt Parākramabāhu fest, dass der Orden, „seit langem besudelt durch ein Gemisch von hundert falschen Doktrinen, zersplittert durch das Schisma der drei Bruderschaften und überflutet von zahlreichen skrupellosen Bhikkhus, deren einzige Beschäftigung das Füllen ihrer Wänste ist,“<sup>1402</sup> in einem Zustand des Verfalls begriffen sei und wieder Stabilität erlangen müsse. Er unternimmt das Werk der Einigung sowie die Ordenssäuberung laut Chronist in Zusammenarbeit mit renommierten Theras, die der König aus verschiedenen Landesteilen in die Hauptstadt zusammen kommen läßt.<sup>1403</sup> Auch hier kommt dem Herrscher seine außerordentliche, bei den hydraulischen Großbauwerken erprobte Organisationsgewalt zugute. Geschulter Stratege der er ist, geht Parākramabāhu systematisch vor und setzt die Bhikkhus als erstes unter Druck, indem er die Einheit des Ordens zur Bedingung für die Ordenssäuberung macht: „He desired even before the purification of the Order, for the purpose of furthering the Order of the Victor, to achieve unity among the bhikkhus of the three fraternities.“<sup>1404</sup> Er überwacht den Einigungsprozeß persönlich und ist bei den Sitzungen der Synode anwesend, so dass die Theras vermutlich unter starkem Erfolgsdruck standen. Er reinigt das Mahāvihāra und die beiden anderen Nikāyas von undisziplinierten Mönchen, verjagt sie aber nicht mit Schimpf und Schande, sondern gibt ihnen „lukrative Posten“, „that they might not by striving after gain do harm to the order.“<sup>1405</sup> Wie der Chronist des Cūlavamsa betont, geschieht die Einigung in Übereinstimmung mit den „von den Ordensregeln vorgeschriebenen Methoden“<sup>1406</sup> und „in Eintracht mit den tugendreichen Mitgliedern des Mahāvihāra“<sup>1407</sup>, d. h. im Einklang mit der Theravāda-Orthodoxie und laut Chronik auf Kosten der beiden anderen „herätischen“ Nikāyas, deren seit den Tagen von Vattagāmanī Abaya und Mahāsenā bestehender „Separatismus“ der Chronist vorwurfsvoll rügt.<sup>1408</sup> Die Galvihāra-Inschrift spricht dagegen nur von einer „Wiederannäherung und Koalition der drei Bruderschaften zu einer einzigen Bruderschaft (*nikāya*)

---

<sup>1401</sup> Vgl. Heinz Bechert, *ibid.*, S. 767

<sup>1402</sup> Cv. II, 73. 5-6 (übers. v. Verf.)

<sup>1403</sup> „Even as the Ruler of men Dhammaśoka (with) Moggaliputtatissa, so he entrusted the Grand therā Mahākassapa...“ (Cv. II, 78. 6-7). Der Chronist sieht in der Berufung von Mahākassapa eine Parallele zum Dritten Konzil, das unter der Leitung von Moggallāna einberufen wurde.

<sup>1404</sup> Cv. II, 78. 5-6

<sup>1405</sup> Cv. II, 78. 19-20

<sup>1406</sup> Cv. II, 73. 17-18 (übers. v. Verf.)

<sup>1407</sup> Cv. II, 78. 23-24 (übers. v. Verf.)

<sup>1408</sup> Cv. II, 78. 22-23

– eine Versöhnung, welche frühere Könige trotz großer Anstrengungen nicht erreichten, obwohl ihnen eminent heilige Persönlichkeiten zu Diensten standen...“<sup>1409</sup> Aus der Galvihāra-Inschrift wird deutlich, dass Parākrāmabāhu offenbar viel rigoroser durchgriff als der Cūlavamsa überliefert. Wie die Inschrift verkündet, handelt der König nach dem Vorbild Aśokas, „der die sündhaften Bhikkhus ausmerzte, die Häretiker unterdrückte (und) die Religion von ihren Unreinheiten säuberte.“<sup>1410</sup> Dies ist nicht die konziliante Sprache eines Niśśankamalla, sondern die eines autoritären Herrschers, der die Ordensdisziplin mit Strenge wiederherzustellen gedenkt. Anders als Niśśankamalla, der unwürdige Mönche durch großzügige Geschenke zum freiwilligen Austritt aus dem Orden bewegen wollte, entfernt Parākrāmabāhu mit starker Hand „viele Hundert sündhafter Mönche“ aus dem Orden (ibid. (S. 275).

Die formelle Staatskontrolle über den Sangha wurde von Parākrāmabāhu I. vollendet, der eine zentrale Autoritätsstruktur für den nationalen Sangha einführte. Alle Quellen stimmen darin überein, dass Parākrāmabāhu I. eine aktive und führende Rolle beim Einigungsprozess des Ordens gespielt hat. Auch wenn man in Betracht zieht, dass diese noch zu Parākrāmabāhus I. Lebzeiten verfaßten Chroniken, insbesondere der Cūlavamsa, die Rolle des Königs in übertriebener und schmeichelhafter Form darstellen und viele Mitglieder des Sangha angesichts des desolaten Zustandes des Ordens an einer Reform selbst interessiert gewesen sein dürften,<sup>1411</sup> so bedurfte es doch der Initiative und Autorität dieses starken Monarchen, um das schwierige Werk der Einigung des Ordens in Gang zu setzen und zu vollenden.<sup>1412</sup> Laut Chronik bedeutete die Integration der drei Nikāyas unter der Führung der Mahāvihāra-Orthodoxie die Unterdrückung der im Abhayagiri- und Jetavanakloster seit Jahrhunderten tradierten konkurrierenden Lehrmeinungen (z. B. Mahāyāna), so dass wahrscheinlich erhebliche Widerstände existierten, die nur ein Autokrat vom Format eines Parākrāmabāhu I. überwinden konnte. Dabei scheint die Frage der Vereinheitlichung der Doktrinen für den König von sekundärer Bedeutung gewesen zu sein, denn anders als der Cūlavamsa unterstellt, be-

---

<sup>1409</sup> EZ. Vol. II, S, 275 (übers. v. Verf.)

<sup>1410</sup> EZ. Vol. II, S. 274/275 (übers. v. Verf.)

<sup>1411</sup> „It is likely that the difficulties that the *sangha* had to face during the period of Cola rule brought the adherents of all the three *nikāyas* closer to each other.“ (R.A.L.H. Gunawardana, 1979, S. 323). Gunawardana ist der Meinung, dass gute Beziehungen („cordial relations“) unter den Mitgliedern der Nikāyas dem König die Einigung des Sangha erleichterten.

<sup>1412</sup> „Buddhist kings usually associated themselves with such ecclesiastical reforms as „purifications“. Parākrāmabāhu was playing this traditional role by lending the force of his political authority for the execution and enforcement of the decisions of the synod.“ (R.A.L.H. Gunawardana, *Robe and Plough*, Tucson Arizona 1979, S, 315)

schränkte sich seine *Sāsana*-Reform laut Galvihāra-Inschrift auf die Inkraftsetzung des *katikāvata* (Regelkodex für den Sangha), den zuvor der Thera Mahākassapa formuliert hatte. Der königliche Eingriff bezog sich auf die Reform der disziplinarischen Mönchsregeln und Kloster-Organisation und berührte nicht die Lehrinhalte. Die Inschrift spricht von einer „Wiederannäherung“ (*rappochment*) und „Koalition“ der drei Bruderschaften, was sich offensichtlich mehr auf die äußere Organisation und weniger auf die Lehrmeinungen bezieht.<sup>1413</sup> Hier hielt sich Parākramabāhu an das Vorbild Aśokas, der bei seiner *Sāsana*-Reform eine Einflussnahme auf die buddhistischen Lehrinhalte vermieden hatte. Offenbar kam es dem Herrscher zwecks besserer Kontrollmöglichkeiten vor allem auf die organisatorische Einheit des Ordens an.

Die Einigung der Nikāyas war ein bedeutsamer Schritt in Richtung einer Zentralisierung des Sangha. Vermutlich war sie ein Diktat Parākramabāhus, dessen universelles Einheitsstreben nicht bei der Reichseinigung stehenblieb, sondern sich auch auf den Sangha erstreckte, zumal ein geeinter Sangha leichter zu beaufsichtigen war als ein in viele Bruderschaften zerplitterter Orden. Es entsprach dem Wesen und Charakter dieses absoluten Herrschers, sämtliche gesellschaftlichen Bereiche, so auch die Religion, unter seine Kontrolle zu bringen. Ein zentralisierter Sangha mit hierarchischer Struktur war dazu besonders geeignet: „A hierarchical structure was the best practical means to enforce the control of the Sangha; for it was virtually impossible to keep under control a Sangha which consisted of a large number of non-connected groups of monks.“<sup>1414</sup> Jedoch wurde kein formales Oberhaupt oder ein *sangharāja* ernannt, obwohl Mahākassapa diese Rolle praktisch ausübte, als er den *katikāvata* aufstellte. Nach vollzogener Einigung der Nikāyas beauftragte Parākramabāhu ein Gremium hoher Theras unter der Leitung von Thera Mahākassapa mit der Erstellung eines Kodex von Geboten und disziplinarischen Regeln, „(to) preserve the religion by the administration of exhortations and instructions.“<sup>1415</sup> Bezeichnend für das Verhältnis von Monarchie und Sangha ist, dass dieser Kodex nicht von einem Gremium des Sangha, sondern durch königliche Anordnung in Kraft gesetzt wurde, was die politische Dominanz des Königtums und die Abhängigkeit des Ordens von diesem belegt. Heinz Bechert schreibt: „The *katikāvata*, however, was finally enacted not in a Sangha council but by royal order. Buddhism had been integrated into

---

<sup>1413</sup> Vgl. R.A.L.H. Gunawardana, *Robe and Plough*, Tucson 1979, S. 318f.

<sup>1414</sup> Heinz Bechert, *Theravāda Buddhist Sangha: Some General Observations on Historical and Political Factors in its Development* in „Journal of Asian Studies“, 29 (1969/70), S. 767

the state in such a way that the king was legally entitled to promulgate a lawbook for the Sangha.“<sup>1416</sup> Es entstand ein Regelwerk von disziplinarischen Geboten, die das Leben der Bhikkhus von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang minutiös reglementierten mit zum Teil erheblichen Restriktionen wie nächtlichen Ausgehverboten, Schweigegeboten, usw.<sup>1417</sup> Die Inschrift betont, dass der Verhaltenskodex „ohne Abweichung von den üblichen Gepflogenheiten und nach gebührender Konsultation der Dhamma-Doktrin und der Vinaya-Regeln“<sup>1418</sup> formuliert wurde, um Mönchen mit laxer Moral keinen Vorwand zur Überschreitung der Vorschriften zu liefern.<sup>1419</sup> Doch dies entspricht nicht den Tatsachen. Dazu wieder Bechert: „This text claims to have been formulated in agreement with dharma and vinaya, i.e., with canonical laws. Its contents did, however, positively deviate from the canonical law by containing a number of additional precepts not found in the ancient texts and even some new rules which contradicted canonical law.“<sup>1420</sup> Trotz dieser Abweichungen vom kanonischen Recht wurde der *katikāvata* – wohl auf Grund der Autorität des Herrschers - von den ceylonesischen Mönchen als grundlegender Regelkodex akzeptiert.

### **Der Terror König Parākramabāhus I.**

Einen Fall in der Regierungszeit von Parākramabāhu I., der die Herrschaftspraxis dieses Königs beleuchtet, schildert der Cūlavamsa an einer Schlüsselstelle der Chronik („*The Conquest of Rohana*“), ein Fall, der als typisch für den Herrschaftsstil dieses Königs (und möglicherweise auch einiger anderer Könige) im Umgang mit renitenten Untertanen angesehen werden muß und der belegt, wie weit dieser Herrscher vom Geist der Lehre Buddhas entfernt war. Wilhelm Geiger schreibt, dass in der Zeit von Parākramabāhu I. die Bevölkerung der Provinz Rohana „entsetzlich grausam“ behandelt wurde.<sup>1421</sup> Die Würdenträger von Rohana hatten es versäumt, dem neuen Herrscher ihre Reverenz zu erweisen (und damit ihre Unterwerfung kundzutun), weil sie Anhänger der früheren Dynastie und der Königin Sugalā wa-

---

<sup>1415</sup> EZ, Vol. II, S. 275

<sup>1416</sup> Heinz Bechert, *Theravāda Buddhist Sangha: Some General Observations on Historical and Political Factors in its Development* in „Journal of Asian Studies“, 29 (1969/70), S. 765

<sup>1417</sup> *ibid.* S. 278ff

<sup>1418</sup> EZ, Vol. II, S. 276 (übers. v. Verf.)

<sup>1419</sup> *ibid.*

<sup>1420</sup> Heinz Bechert, 1969/70, a.a.O. S. 765

<sup>1421</sup> Wilhelm Geiger, *Culture of Ceylon in Mediaeval Times*, a.a.O., S.148 (übers. v. Verf.)

ren. Sie galten daher als Rebellen. Parākramabāhu schickte seinen General Damiladhikarin Rakkha mit einer Streitmacht in die widerspenstige Provinz, um sie zur Botmäßigkeit zu zwingen. Die Brutalität, mit welcher dieser General nach erfochtenem Sieg gegen die Unterworfenen vorgeht, ist bemerkenswert. Auf Anordnung Parākramabāhus läßt er Hunderte seiner gefangenen Feinde pfehlen, aufhängen und verbrennen. Zur Machtdemonstration und zur Abschreckung werden die Aufgespießten auf ihren Pfehlen in den Dörfern und Städten zur Schau gestellt. Die Chronik berichtet: „Then after occupying Dvadasasahassaka thus set free from the briers (of the rebels), he considered what should be done with the many foes taken alive and had many hundreds of the enemy impaled in villages and market-towns. Likewise round about the village of Mahnagahula the mighty one had numbers of the foe impaled, several too hanged on the gallows and burnt to ashes.“<sup>1422</sup> Dieses furchtbare Strafgericht geschah im vollen Einverständnis mit dem Herrscher, denn, wie der Cūlavamsa berichtet, wurde der für dieses Ereignis verantwortliche „hochberühmte“ (sic) General vom König geehrt und ausgezeichnet.<sup>1423</sup> Doch die Strafaktion gegen die Anhänger der Königin Sugalā („Queen Sugalā is the cause of these people becoming rebels and has led them into the wilderness.“<sup>1424</sup>) gingen weiter und ihre grausame Verfolgung erlebte einen neuen Höhepunkt, so dass nach der siegreichen Schlacht und der Gefangennahme der Königin die Erde bedeckt war mit den Gliedmaßen der Verstümmelten und Getöteten: „After covering the earth with the hands and feet and heads of the foe and taking those alive to whom this had to happen, they made the province of Rohana everywhere free from the briers (of the rebels).“<sup>1425</sup>

Wie die Chronik berichtet, wurden diese Grausamkeiten auf Anraten des „klugen“ Generals Manju ganz bewußt und planmäßig begangen, um ein abschreckendes Exempel zu statuieren. In einem furchtbaren Strafgericht sollte der Bevölkerung von Rohana mit aller Härte und Strenge („harshness“ und „sternness“) eine Lektion erteilt werden, um sie zu lehren, was für böse Folgen Hochverrat nach sich zieht: „Thereupon the clever Adhikārin Manju made the following proposal: „From the time when we began to conquer this Rohana we have never - apart from the boundless terror-inspiring destruction of our enemies in battle through the majesty of our Lord - treated the foe with sternness so as to teach the people what evil results treason to the king brings about. Therefore those deserving of harshness let us treat harshly

---

<sup>1422</sup> Cv. II, 75. 160-166

<sup>1423</sup> Cv. II, 75. 166-167

<sup>1424</sup> Cv. II, 75. 171/172

and let us be ever kind to those who deserve kindness, and in this way in accord with the commands of our Lord and Master, win them over to ourselves." <sup>1426</sup> Dieser Vorschlag fand allgemeine Zustimmung, und wieder wurden viele Hunderte Gefangene in den Dörfern und Städten gepfählt, gehängt und lebendig verbrannt, ausdrücklich, wie die Chronik betont, um in jeder erdenklichen Weise die Hoheit und Machtvollkommenheit des Herrschers Parākramabāhus I. zu demonstrieren: „They caused many foes to whom severity was due, to be brought before them, and at villages and market towns they had numbers of stakes set up on which they impaled many hundreds of the enemy. Many other foes they had hanged on the gallows and burnt and showed forth in every way the majesty –hard to subdue, scarcely to be surpassed, arousing astonishment- of the ruler of men Parakkhamabāhu.“ <sup>1427</sup> Seine Majestät ließ auch Gnade walten bei denen, „die ihrer würdig waren“, d. h. „who were accessible to kindness and were worthy of being treated with kindness.“ <sup>1428</sup> Nach welchen Kriterien die Begnadigten ausgewählt wurden, wird nicht berichtet.

Nachdem Parākramabāhu I. die unbotmäßige Provinz Rohana auf diese Weise befriedet hatte, beauftragte er einen General mit ihrer Verwaltung und ließ in den verschiedenen Distrikten Garnisonen errichten, d. h. Rohana wurde in das Reich eingegliedert und der Zentralregierung unterstellt (Cv. II, 75, 196-198). Es handelte sich also nicht nur um eine Strafaktion aus dynastischen Gründen (wie W.Geiger vermutete), sondern es ging Parākramabāhu vor allem um die Sicherung der mühsam erkämpften Reichseinheit, womit das besonders brutale Vorgehen des Königs möglicherweise erklärt werden kann. Es sollte ein abschreckendes Exempel statuiert werden, um separatistischen Bestrebungen im Keime zu ersticken. So beendete Parākramabāhu I. die Eroberung der abtrünnigen Provinz Rohana mit einer blutigem, an Grausamkeit kaum zu überbietenden Machtdemonstration, ganz im Stile des von Wittfogel beschriebenen „orientalischen Despoten“, der seine Untertanen durch Terror einschüchtert (THESE 24). Den devoten Chronisten hält dies jedoch nicht davon ab, die politische Weisheit und Tugend des Herrschers in einem Atemzug mit seiner „furchtbaren Majestät, mächtiger als ein Waldbrand“ zu preisen: „Thus had this Ruler of men, pursuing the path of political wisdom and of virtue, with exceeding terrible majesty, more powerful than a forest conflagra-

---

<sup>1425</sup> Cv. II, 75. 177-179

<sup>1426</sup> Cv. II, 75. 185-189

<sup>1427</sup> Cv. II, 75. 185-194

<sup>1428</sup> *ibid.*

tion, of keen understanding, together with his heroes made Rohana free from the briers of the foe.“<sup>1429</sup>

Doch diese brutale Bestrafungsaktion erfüllte nicht ihren gewünschten Zweck. Bereits wenige Jahre später revoltierte die Provinz Rohana, aufgewiegelt durch einen „all zu verwegenen Schurken“, wieder, und Parākramabāhu sah sich erneut gezwungen, militärisch einzugreifen. Dies geschah offenbar auf dieselbe blutige Weise wie zuvor, diesmal jedoch mit der Absicht, die Aufständischen endgültig zu vernichten. Die Chronik berichtet lapidar: „All the inhabitants of the province Rohana...stirred up by an all too foolhardy villain, revolted anew, to cruel destruction foredoomed... When King Parakkamabāhu heard of these events he sent once more a great army with dignitaries thither; and as he fought at all the villages and market-towns named aforetime ever renewed battles and made the enemy as fuel for the fire of his own majesty, he shortly freed the whole province of Rohana from the briers (of the rebels).“<sup>1430</sup> Die Formel „made the enemy as fuel for the fire of his majesty“ zeigt, dass diese „grausame Vernichtung“ der Rebellen nicht als notwendiges Übel angesehen wurde, sondern als Gelegenheit zur Demonstration der Macht und Hoheit des Herrschers.<sup>1431</sup> Der Chronist, ein buddhistischer Mönch, schildert diese schrecklichen Ereignisse kommentarlos im Stile eines loyalen Hofberichterstatters, ohne ein Wort des Bedauerns oder der Kritik. Ehrfürchtig spricht er von der „exceeding terrible Majesty“ Parākramabāhus und von den Rebellen als vom Schicksal zur grausamen Vernichtung vorherbestimmt („to cruel destruction foredoomed“). Offenbar ist er mit der brutalen Vorgehensweise dieses blutrünstigen Monarchen voll einverstanden, wenn auch in dem Wort „grausam“ der Hauch einer Distanzierung zu spüren ist. Auch die zahlreiche Bhikkhu-Gemeinde in Rohana scheint keinen Versuch unternommen zu haben, den Herrscher zur Milde zu stimmen und Gnade walten zu lassen, obwohl dies im Sinne des buddhistischen Ethos gewesen wäre. Jedenfalls berichtet die Chronik nichts davon. Der Chronist beendet seinen Bericht mit der üblichen, in diesem Fall zynisch anmutenden Formel, dass dieses „*Die Eroberung von Rohana*“ genannte Kapitel verfasst wurde „for the

---

<sup>1429</sup> Cv. II, 75. 204

<sup>1430</sup> Cv. II 76. 2-7

<sup>1431</sup> Die Brutalität und Grausamkeit einiger ceylonesischer und birmanischer Herrscher ist nicht spezifisch „asiatisch“, d.h. ist kein dem „Orient“ vorbehaltenes Charakteristikum und für sich allein noch kein Beweis für Despotismus. Die Herrscher des mittelalterlichen Abendlandes erlaubten sich – im Verein mit der Kirche - in den Kreuzzügen, bei der Inquisition und der spanischen Konquista blutige Exzesse (Judenpogrome, Ketzerverbrennungen, Hexenverfolgung etc.), welche die von orientalischen Herrschern verübten Verbrechen an Umfang und Grausamkeit weit übertrafen.

serene joy and emotion of the pious.“ Die nüchterne, den Herrscher bewundernde, devote Schilderung dieser erbarmungslosen Unterwerfung der Provinz Rohana in der buddhistischen Chronik wirft ein Licht auf das Verhältnis Monarch – Sangha in dieser Phase der ceylonesischen Geschichte. Offenbar war die Abhängigkeit des Ordens vom Königtum so tiefgreifend, dass eine kritische Distanzierung durch die Verkünder der buddhistischen Ethik nicht mehr möglich schien. Die oft zitierte These, der Despotismus der Herrscher sei durch das buddhistische Dhamma-Ethos, vermittelt durch den Sangha, gemildert worden, läßt sich für Parākramabāhu I. nicht aufrechterhalten.

Unter Parākramabāhu I. hatte das singhalesische Königtum den Gipfel seiner Machtentfaltung erlangt. Dies läßt sich an Hand verschiedener Fakten festmachen:

1. Der König verfügt souverän über Grund und Boden: Er unterstellt Dörfer, die vorher Selbstverwaltung besaßen, dem königlichen Nießbrauch (*royal use*). Er enteignet Land und weist es Günstlingen zu, er beschlagnahmt Dörfer als königlichen Besitz oder verleiht sie seinen Getreuen als Lehen. Er bestraft aufständische Söldner durch den Entzug des Nießbrauchs an Dörfern, wodurch diese ihre Einkommensquelle verlieren, und übergibt das Land bäuerlichen Pächtern als Gemeinbesitz (*Yana*).
2. Der König trägt den religiösen Titel eines *Bodhisattva*,<sup>1432</sup> Der Bodhisattva-Kult, welcher seit dem 10. Jh. nahezu jedem Herrscher Sri Lankas den Bodhisattva-Status zusprach, erfährt seinen Höhepunkt und führt zu einer religiösen Überhöhung der Position des Herrschers.<sup>1433</sup> Der König trägt auch den Titel Sirisamghabodhi,<sup>1434</sup> ein König, der als Bodhisattva galt,<sup>1435</sup> und dessen Name einer der populärsten königlichen Titel wurde. Überdies wird Parākramabāhus Herrschaft mit der eines *Cakravartin* assoziiert.
3. Parākramabāhu entfaltet eine beispiellose Bauwut auf hydraulischem und nicht- hydraulischem Sektor. Bei seiner Bautätigkeit verfügt er offenbar über enorme materielle und menschliche Ressourcen, denn der Wiederaufbau von Anarādhapura mit seinen zahlreichen Gebäuden, umfangreichen Befestigungsanlagen, Straßen, Badeseen und Parks ge-

---

<sup>1432</sup> Cv. I, 72. 329

<sup>1433</sup> vgl. Tilak Hettiarachchy, *History of Kingship in Ceylon*, Colombo 1972, S. 160

<sup>1434</sup> EZ. Vol. II, S. 274

<sup>1435</sup> Sirisamghabodhi wird im Mahāvamsa (36. 90) ein *mahāsatta* (Großes Wesen, Bodhisattva) genannt und sein Leben als das eines Heiligen beschrieben.

schieht, wie der Cūlavamsa ausdrücklich festhält, in kurzer Zeit („within a short time“) und mit großer Schnelligkeit („in haste“).<sup>1436</sup> Eine königlicher Palast, ausgestattet mit Toren, Bastionen und Türmen und geschmückt mit einem „charming moon chamber“<sup>1437</sup> wird ebenfalls gebaut. Im selben prächtigen Stil wie Anarādhapura restauriert er auch andere Städte, die unter seinen Vorgängern in Verfall geraten waren, und erweckt sie zur neuen Blüte: „It (Parakkamapura) was superb, prosperous and wealthy like Ālakamandā, the town of the gods, and ever crowded with people.“<sup>1438</sup>

4. Er läßt zahlreiche Klöster restaurieren und großzügig ausschmücken; er organisiert die Feierlichkeiten für die Aufnahme zahlreicher Novizen in den Orden. Auch im sozialen Bereich ist er aktiv und baut ein Hospital „for many hundreds of sick people“<sup>1439</sup>, welches er großzügig ausstattet und in dem er sich persönlich als Heiler betätigt.<sup>1440</sup> Er errichtet eine Almosenhalle, in welcher regelmäßig große *almsgiving*-Veranstaltungen stattfinden.<sup>1441</sup>
5. Er reorganisiert die gesamte Reichsverwaltung, richtet fünfzehn neue Ministerien ein und schafft einen bürokratischen Apparat von beträchtlichen Ausmaßen. Er reformiert die fiskalische Verwaltung mit dem Ziel einer höherer Effizienz und gibt Anweisungen, wie die Steuern ohne Verluste in den verschiedenen Distrikten der Insel von den Steuerbeamten eingetrieben werden sollen, angeblich, wie der Chronist betont, „without oppressing the people in their particular territory.“<sup>1442</sup> Doch dies entspricht nicht den Tatsachen, denn Vijayabāhu II. und Niśsamkamalla rühmen sich in ihren Inschriften, die von Parākramabāhu eingeführte drückende Steuerlast gemildert zu haben.
6. Parākramabāhu I., erfolgreicher Kriegsherr der er ist, betreibt eine imperiale Politik. Nachdem er die abtrünnigen Provinzen erobert und die Reichseinheit erlangt hat, wendet er sich außenpolitischen Unternehmungen zu. Er erweitert sein Herrschaftsgebiet durch Kriegszüge nach Südindien.<sup>1443</sup> Er stellt eine Flotte von mehreren hundert Schiffen auf,

---

<sup>1436</sup> Cv. II, 74. 8-14

<sup>1437</sup> *ibid.*

<sup>1438</sup> Cv. II, 74. 17

<sup>1439</sup> Cv. II, 73. 34

<sup>1440</sup> Cv. II, 73. 40-48

<sup>1441</sup> Cv. II, 73. 23-33

<sup>1442</sup> Cv. II, 74. 18-19

<sup>1443</sup> Cv. II, 76. 10-101

erobert südindische Küstenabschnitte (Invasion des Pandya-Reiches) und macht sich Birma tributpflichtig.<sup>1444</sup>

Seine eindrucksvollsten Bauwerke errichtet Parākramabāhu im Bereich des Bewässerungswesens. Unter ihm erfolgte die letzte große Ausbauphase des ceylonesischen Bewässerungssystems. Der Cūlavamsa listet minutiös den Bau und die Renovierung zahlreicher Stauseen und Kanäle namentlich auf. Dabei unterscheidet die Chronik genau zwischen der Neukonstruktion von Stauseen und der Restauration schon vorhandener, alter Bewässerungsanlagen.<sup>1445</sup> Laut Chronik läßt der König fünf neue Stauseen von teilweise riesigen Ausmaßen anlegen, darunter den Parākramasamudra, den „König der Stauseen“ in Polonnaruva, „which was like to a second ocean.“<sup>1446</sup> Er baut und restauriert 165 Staudämme, restauriert 28 große, in Verfall geratene antike Stauseen und 467 kleine Reservoirs. Darüberhinaus erbaut er 25 große und 534 kleine Kanäle, die das Wasser aus den Stauseen über weite Entfernungen transportieren, wodurch ein weitverzweigtes, in seinen Dimensionen höchst beeindruckendes Bewässerungssystem entsteht, bzw. wiedererstet. Auch beim Bau der Kanäle wird zwischen Neukonstruktion und Renovierung unterschieden.<sup>1447</sup>

Sowohl der Umfang der Bautätigkeit als auch die Schnelligkeit, mit der die Projekte durchgeführt wurden, zeugen davon, dass diesem Herrscher enorme materielle und menschliche Ressourcen zu Gebote standen. Dies entspricht voll den Thesen Wittfogels, wonach der hydraulische Machthaber über ein riesiges Mobilisierungspotential von Arbeitskräften verfügt und mittels einer effizienten Verwaltung mit hohem Organisationsvermögen großdimensionierte Baumaßnahmen durchführt. Laut Wittfogel wird dieses Mobilisierungs- und Organisationspotential auch auf militärischem Gebiet für territoriale Expansion eingesetzt, eine These, die durch Parākramabāhus außenpolitische Expeditionen bestätigt wird. Damit stehen zahlreiche Thesen Wittfogels im Einklang mit der Herrschaftspraxis dieses Königs:

---

<sup>1444</sup> Mv. 76. 86f

<sup>1445</sup> Diese genaue Unterscheidung zwischen Neukonstruktion und Restaurierung der Bewässerungsanlagen (in der Übersetzung Geigers „built“, bzw. „restored“) ist von besonderer Bedeutung, da sie E.R. Leachs Einwand gegen Wittfogel, die großen Bewässerungswerke seien nicht innerhalb der Regierungszeit bestimmter Könige entstanden, widerlegt. (vgl. Cv. II, 74. 8-14).

<sup>1446</sup> Cv. II, 79.27

Folgende Thesen Wittfogels treffen für die Herrschaft Parākramabāhus I. zu:

- *Hohes organisatorisches Vermögen hydraulischer Herrscher:* Parākramabāhu vollzieht die politische und administrative Einigung des Reiches; er etabliert ein bürokratisches Herrschaftssystem mittels eines umfangreichen Regierungs- und Verwaltungsapparates; er reformiert die Justiz und das Steuerwesen;
- *Staatliche Vormachtstellung bei Großwasserwerken und Großbauten:* Parākramabāhu gilt als der größte Erbauer hydraulischer Anlagen auf der Insel. Qualitativ und quantitativ einmalige hydraulische Unternehmungen; Neubau und Restaurierung zahlreicher Reservoirs und Kanäle; zahlreiche Bauten im profanen und sakralen Bereich
- *Existenz einer umfangreichen, hierarchisch organisierten Bürokratie:* Parākramabāhu baut seine Administration nach dem Muster des Arthaśāstra auf.
- *Hydraulische Verwaltung bedeutet zentralisierte Verwaltung:* Der König organisiert das neu geschaffene Reich als bürokratischen Zentralverwaltungsstaat.
- *Hohes Mobilisierungspotential bei der Rekrutierung von Soldaten und Arbeitskräften;* Parākramabāhu rekrutiert große Soldaten- und Arbeiterheere; ein schlagkräftiges Militär ermöglicht erfolgreiche Kriegszüge ins Ausland.
- *Staatliche Kontrolle durch Spionagesystem in der Innen- und Außenpolitik;*
- *Keine unabhängige politische Autorität begrenzt die Macht des Autokraten:* Es existieren weder autonome Feudalfürsten noch eine selbständige Aristokratie.
- *Das Fehlen autonomer gesellschaftlicher Gegengewichte:* Weder Klöster noch Kaufmannsgilden besitzen politisch einflussreiche überregionale Vertretungen.
- *Absolute Monarchie und Autokratie als Regierungsform:* Der Souverän regiert ohne konstitutionelle oder parlamentarische Schranken.
- *Zentralismus:* Das Reich wird zentral von der Hauptstadt aus regiert; es existieren keine autonomen Provinzen. Separatistische Tendenzen werden mit Gewalt unterdrückt. Die Provinzgouverneure sind Statthalter des Souveräns.
- *Die herrschende Religion des Landes ist eng mit dem Staat verbunden:* Der Buddhismus genießt den Status einer Staatsreligion.

---

<sup>1447</sup> Cv. II, 79.59

- *Das Fehlen einer autonomen Kirche*; Der Sangha ist mit dem Staat verflochten und auf königliche Patronage angewiesen. Die Einigung des Sanghas durch Parākramabāhu führt zur Hierarchisierung des Ordens und erleichtert die staatliche Kontrolle.
- *Aneignung religiöser Attribute durch den Herrscher*: Parākramabāhu trägt die Titel *Sirisamghabodhi* und *Bodhisattva*, wodurch er seine Position religiös erhöht und spirituell untermauert. Er trägt bei Prozessionen die Zahnreliquie auf seinem Haupt.
- *Große Anstrengungen hydraulischer Herrscher im Bereich der Sakralbauten*: Der König baut zahlreiche Dāgobas, Tempel und Klöster.
- *Instrumentalisierung der Religion zu machtpolitischen Zwecken*: Parākramabāhu beginnt einen Eroberungskrieg unter einem religiösen Vorwand. Er benutzt die Religion für strategische und taktische Zwecke.
- *Die hydraulischen Herrscher erstreben ihr „zweckrationales Optimum“ in drei Bereichen*:
- *Das manageriale Optimum des Herrschers durch Ausbeutung der fiskalischen und personellen Ressourcen*: Parākramabāhu erhöht die Abgabenlast durch eine Reform der Steuereintreibung beträchtlich. Er perfektioniert das Corvée-System.
- *Das Konsumtionsoptimum des Herrschers durch luxuriöse Prachtentfaltung*: Der Herrscher baut prächtige Paläste mit luxuriöser Ausstattung. Er legt mehrere Parks zur privaten Nutzung an.
- *Das gerichtliche Optimum des Herrschers durch Instrumentalisierung der Justiz*: Parākramabāhu benutzt das Gerichtswesen zur fiskalischen Ausbeutung und läßt zahlungsunfähige Untertanen einkerkern.
- *Terror als konstitutives Element der Despotie*: Parākramabāhu unterwirft die Provinz Rohana mit beispielloser Grausamkeit und läßt zahllose Gegner zur Einschüchterung der Bevölkerung pfählen.

- *Der Mythos der wohlwollenden Despotie*: Der König wird in der Chronik als milder Herrscher gepriesen, der das Steueraufkommen erhöht habe, ohne das Volk auszupressen.<sup>1448</sup>

### **Parākramabāhu I. - ein „orientalischer Despot“**

Diese Thesen werden durch die Regentschaft Parākramabāhus I. eindrucksvoll bestätigt. Damit erfüllt die Herrschaft dieses Königs alle von Wittfogel postulierten wesentlichen Merkmale eines „orientalischen Despoten“. Neben seiner umfangreichen profanen und sakralen Bautätigkeit machen sich seine sozialen Einrichtungen bescheiden aus. Die Chronik berichtet vom Bau eines Krankenhauses und von vier Almosenhallen.<sup>1449</sup> Dagegen befriedigt er sein privates Konsumbedürfnis („Konsumtionsoptimum“) durch den Bau zahlreicher Paläste und Lustgärten, die er allesamt prächtig ausstatten läßt.<sup>1450</sup> Auch die Gewährung von Immunitätsprivilegien (*attāni*), welche in früheren Jahrhunderten üblich war und viele Dörfer dem staatlichen Zugriff entzog, wird von Parākramabāhu nicht mehr praktiziert, offensichtlich deshalb, weil sie zu seiner Fiskalpolitik kontraproduktiv gewesen wäre.<sup>1451</sup>

Intensität und Umfang seiner Bautätigkeiten führen zu dem Schluß, dass dieser König über alle Ressourcen eines hydraulischen Herrschers im höchsten Grade verfügte. Die an vielen Orten gleichzeitig durchgeführten baulichen Aktivitäten (Städtebau, Bewässerungsanlagen, Klosterrenovierung, Bau von Tempeln und Stūpas) erforderten ein hohes Maß an planmäßiger Organisation und Koordinierung der Arbeiterheere, was wiederum auf eine effiziente Verwaltungsbürokratie schließen läßt. Es kann daher m. E. kein Zweifel daran bestehen, dass die von Parākramabāhu I. und anderen Königen erbauten hydraulischen Großanlagen auf der Basis eines zentralisierten Staates mit ausgeprägter Verwaltungsbürokratie sowie eines effizienten Steuersystems errichtet wurden, denn nur ein alle Provinzen und Distrikte des Reiches erfassender Zentralstaat war in der Lage, die nötigen enormen Ressourcen zu mobilisieren

---

<sup>1448</sup> Die Herrschaft Parākramabāhus I. kommentierend schreibt E.R. Leach: "Ironically, in the Ceylon chronicles, the reign of this tyrant megalomania is recorded as a period of peace and progress, the monarch is praised for his liberality to the poor and his benefactions to religion, but above all for his works of irrigation...Now all this is strictly in accord with Wittfogel's thesis ...that it a characteristic feature of political propaganda in hydraulic societies to represent the ruler as a benevolent despot...whereas in actual fact he is commonly a ruthless military tyrant..." (E.R. Leach, *Hydraulic Society in Ceylon*, a.a.O., S. 10)

<sup>1449</sup> Cv. II, 73. 26-35.

<sup>1450</sup> Cv. II, 73. 55-70; 95-123

<sup>1451</sup> Aus dieser Zeit sind nur zwei Immunity Grants bekannt, die von König Vijayabāhu I. gewährt wurden (vgl. EZ. II, S. 202-218). Siehe auch H. C. Ray (1960), S. 544

und all die umfangreichen Arbeiten organisatorisch zu koordinieren, die von Parākramabāhu an vielen Orten gleichzeitig durchgeführt wurden. Der Hang dieses Herrschers zum Zentralismus zeigt sich auch in Behandlung der abtrünnigen Provinz Rohana. Ihre brutale Unterwerfung und umgehende Eingliederung in das Reichsgebiet belegen, dass zentrifugale Tendenzen während der Herrschaft diese Despoten chancenlos waren und die Existenz autonomer Regionen von der Zentralregierung nicht geduldet wurde. Die grausame Bestrafung der Einwohner Rohanas belegt auch, dass Terror und Einschüchterung zur Herrschaftspraxis Parākramabāhus I. gehörten.

Die genaue Unterscheidung, welche der Cūlavamsa bei Parākramabāhu I. zwischen Neukonstruktion und Restaurierung der Bewässerungsanlagen trifft (vgl. Cv. 79. 27-61), widerlegt E. R. Leachs (Leach 1959, S. 14) Einwand gegen Wittfogel, dass wegen des Zeitfaktors (der Bau des ceylonesischen Bewässerungssystems erstreckte sich über Jahrhunderte) die Mobilisierung großer Arbeiterheere nicht erforderlich gewesen sei. Auch wenn man den Zeitfaktor berücksichtigt und nur ein Teil der im Mahāvamsa aufgezählten hydraulischen Projekte den betreffenden Königen zuzurechnen ist, war angesichts der gewaltigen Dimensionen der Erdbewegungen und des Mangels an technischen Hilfsmitteln der Masseneinsatz von Arbeitskräften unumgänglich. Im Falle Parākramabāhus I. wird dies besonders deutlich, denn die erstaunliche Vielzahl sowohl der Neubauten als auch Restaurierungen hydraulischer Anlagen, die dieser Herrscher vornahm, konnte nur mit Hilfe großer Arbeiterheere bewältigt werden, selbst dann, wenn man die üblichen Übertreibungen des Chronisten unterstellt und nur ein Teil der aufgezählten Bauwerke von Parākramabāhu I. selber errichtet wurden. Auch die von der Chronik hervorgehobene Schnelligkeit, mit der die verschiedenen Baumaßnahmen durchgeführt wurden, läßt auf ein hohes Mobilisierungspotential von Arbeitskräften schließen.<sup>1452</sup>

Um die für seine ehrgeizigen Unternehmungen enormen materiellen Mittel aufzubringen, mußte Parākramabāhu das fiskalische System reformieren. Die damit für die Bevölkerung verbundene Pressung muß enorm gewesen sein, auch wenn der Chronist dies bestreitet, denn nach dem Tode Parākramabāhus I. war eine der ersten Maßnahmen seines Nachfolgers, König Vijayabāhus II., eine Generalamnestie all jener Einwohner Sri Lankas, die Parākramabā-

---

<sup>1452</sup> vgl. Cv. II, 74. 8-14

hu eingekerkert und „mit Peitschen und Fesseln“ gefoltert hatte.<sup>1453</sup> Außerdem gab Vijayabāhu „zahlreichen Menschen an verschiedenen Orten“<sup>1454</sup> ihre Dörfer oder Felder zurück, deren Nießbrauch Parākramabāhu ihnen entzogen und sich als Privatbesitz einverleibt hatte, offenbar um selber unmittelbaren Nutzen (*royal use*) aus dem konfiszierten Grundbesitz zu ziehen, ohne den Umweg der Besteuerung. Niśsamkamalla klagt Parākramabāhu der Unterdrückung der Bevölkerung durch drakonische Strafen an. In einer Inschrift heißt es: „Many persons, oppressed by the excessive and illegal punishments inflicted by king **Parākramabāhu, the Great**, in violation of the customs of former sovereigns, and being thereby impoverished“ ...<sup>1455</sup> Wahrscheinlich war diese „Unterdrückung durch Bestrafung“ eine Konsequenz der Tatsache, dass die Menschen nicht in der Lage waren, die hohe Abgabenlast zu tragen, die ihnen dieser König aufbürdete.<sup>1456</sup> Wilhelm Geiger stellt fest, dass Parākramabāhu ein „strenger, wenn nicht grausamer Herrscher war, der seine Untertanen versklavte, „to gratify his love of splendour“<sup>1457</sup>. Dies entspricht exakt der wittfogelschen Beschreibung der hydraulischen Herrscher als „orientalische Despoten“, die sich auf Kosten ihrer Untertanen bereichern und ihrem Hang zur Prachtentfaltung frönen. Damit wird Wittfogels These von der „*conspicuous consumption*“ hydraulischer Herrscher im Falle Parākramabāhus I. bestätigt.

Die These von Keith Taylor, dass die Herrschaft Parākramabāhus I. eine Art Fremdkörper in der Geschichte der singhalesischen Monarchien gewesen sei, ist fragwürdig. Taylor stellt fest: „Parākramabāhus I.’s empire, though not an example of political fragmentation, was only possible by the destruction of the traditional order...The nature of Parākramabāhus I’s rule shows more continuity with what follows than with what went before.“<sup>1458</sup> Zwar verkörpert Parākramabāhu wie kein anderer singhalesischer Herrscher den Typus des „hydraulischen Despoten“, doch die einzige grundlegende Innovation, die Parākramabāhu durchführte, war die Einigung des Ordens. Alle anderen Reformen, so tiefgreifend und umfassend sie auch waren, bedeuteten keinen Traditionsbruch, sondern erfolgten im Rahmen vorhandener Traditionen und fußten auf althergebrachten Strukturen. Wie in vorliegender Arbeit gezeigt wurde, errichtete Parākramabāhu sein Herrschaftssystem auf den sozio-politischen Strukturen, die

---

<sup>1453</sup> Cv. II, 80. 3-4

<sup>1454</sup> *ibid.*

<sup>1455</sup> EZ. II, S. 81

<sup>1456</sup> Vgl. C. W. Nicholas / S. Paranavitana, *A Concise History of Ceylon*, Colombo 1961, S. 236

<sup>1457</sup> Cv. II, a.a.O., S. 125, Fußnote 2

<sup>1458</sup> Keith Taylor, *The Devolution of Kingship in Twelfth Century Ceylon*, (1976), a.a.O. S. 258

König Vijayabāhu I. nach Beendigung der Cola-Herrschaft nach dem Muster des Anurādhapura-Reiches wiederhergestellt hatte (bürokratische Regierung, hierarchische Verwaltung der Provinzen und Distrikte durch Gouverneure und Statthalter etc.), und die Parākramabāhu lediglich weiterentwickelte und perfektionierte. Ebenfalls besaß er kein „von früheren ceylonesischen Monarchen abweichendes Staatskonzept,<sup>1459</sup> sondern entfaltete seine Herrschaft auf den alten Traditionen der singhalesischen Monarchie. Das heißt, er übernahm von seinen Vorgängern die Regierungsform der Autokratie, die bürokratischen Strukturen, die religiösen Attribute buddhistischen Königtums, die Patronage des Sangha als Staatsreligion, das Corvée-System und die Praktizierung der *Nīti*-Staatskunst. Auch seine imperiale Politik war kein Novum - einige Könige vor ihm hatten bereits außenpolitische Expeditionen unternommen - sondern diente nach Erringung der Reichseinheit der Sicherung der Grenzen nach außen, eine Politik, wie sie auch von seinen Vorgängern (wenn auch nicht mit dieser Intensität) betrieben worden war und von einem seiner Nachfolger, Niśsamkamalla, fortgesetzt wurde. Seine Herrschaft bedeutete keinen Bruch mit der Vergangenheit, sondern war die Fortführung und logische Vollendung der traditionellen sozio-politischer Strukturen. „Much of the tyranny and violence suffered by the people was due to...carrying out the native system of government to its logical conclusion, regardless of the restraining influence of custom“<sup>1460</sup> Parākramabāhu I. hat die der Monokratie immanenten machtpolitischen Möglichkeiten, ihrer inneren Logik folgend, konsequent weiterentwickelt und ins Extrem getrieben. Anders als viele seiner Vorgänger hat dieser Herrscher nicht die traditionellen Königstugenden beherzigt und sich nicht die Beschränkungen der buddhistischen Ethik auferlegt. Das *ahimsā*-Gebot war kein von ihm praktiziertes Ideal. Darüber kann auch seine großzügige Patronage des Sangha nicht hinwegtäuschen, die Wittfogels These bestätigt, dass hydraulische Herrscher danach strebten, ihre eigene Legitimität und Machtposition durch die „Verherrlichung ihrer übernatürlichen Beschützer zu festigen“ und alles daran setzten, „die Götter und ihre Diener mit passenden Räumlichkeiten für ihren Kult und Aufenthalt zu versehen“ (OD., S. 69). Dieser Herrscher war (zusammen mit einigen kambodschanischen Königen) einer der markantesten Vertreter des "Bewässerungsdespotismus" und des imperialen Königtums in Süd- bzw. Südostasien. C. W. Nicholas zieht als Fazit der Herrschaft Parākramabāhus I. den Schluss: „...he increased

---

<sup>1459</sup> op. cit. S. 278, (übers. v. Verf.)

<sup>1460</sup> H. W. Codrington, *A Short History of Ceylon*, a.a.O., S. 129. Codrington bezieht diesen Satz nicht auf die Herrschaft Parakramabahus, aber er trifft m. E. ebenfalls auf diese zu.

their food supply and raised their standard of living, he elevated his kingdom to a position of eminence in the Indian world, and he gave security to all the inhabitants of Ceylon, but at a cost which they had to bear in heavy taxation, more free service to the state, and harder work.<sup>1461</sup> Wie R. Murphy und E.R. Leach vermuten, hat seine Herrschaft vermutlich die Ressourcen des Landes erschöpft und so den baldigen Niedergang der singhalesischen Monarchie eingeleitet. Murphy schreibt: „Parākramabāhu I in his brilliant revival of the ancient grandeur which in retrospect looks like the last bright flare of a dying flame may have contributed to the suddenness and completeness of the collapse which so shortly followed him.“<sup>1462</sup> Doch diese These ist angesichts der starken Herrschaft Niśsamkamallas, der offenkundig noch über erhebliche ökonomische Ressourcen verfügte, zweifelhaft (s.o.). Leach macht ebenfalls Parākramabāhus „Extravaganz“ und Maßlosigkeit für den Niedergang der 1500 Jahre alten hydraulischen Zivilisation der Singhalesen in der Trockenzone verantwortlich. Auf dessen despotische Herrschaft anspielend konstatiert er: "It can hardly be denied that (Wittfogel's) stereotyped description of the "ideal type" of Oriental despot fits with quite striking perfection the historical record of some of the monarchs of Ceylon."<sup>1463</sup>

---

<sup>1461</sup> C. W. Nicholas / S. Paranavitana, *A Concise History of Ceylon*, Colombo 1961, S. 236

<sup>1462</sup> R. Murphey, (1956/57), S. 196

<sup>1463</sup> E.R. Leach, *Hydraulic Society in Ceylon* (1959), a.a.O. S. 10

## 28 DIE HERRSCHAFT KÖNIG RĀJASINGHAS II. (1635-1687)

Von Willkürherrschaft und Terror berichtet Robert Knox in der Spätphase des singhalesischen Königtums.<sup>1464</sup> Knox, ein Seefahrer im Dienste der *East Indian Company*, geriet 1660 in Gefangenschaft und lebte fast zwanzig Jahre als Gefangener des Königs von Kandy, Rājasingha II. (Rājasimha) auf der Insel. Sein Augenzeugenbericht wurde nach seiner Flucht veröffentlicht und liefert eine Beschreibung des Königreichs von Kandy auf der Basis der persönlichen Beobachtungen des Autors. Es ist, wie S.D. Saparamadu schreibt, „die beste verfügbare Quelle für die Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Ceylons im 17. Jahrhundert.“<sup>1465</sup> „Knox’s *Historical Relation* is in fact a model source book and one of the most unbiased accounts ever written on Ceylon“ (op.cit.: S. XXXV). Ein wesentlicher Grund für die Zuverlässigkeit dieser Quelle liegt nach diesem Autor darin, dass dieses Buch kein Reisebericht aus der Perspektive eines vorübergehenden Besuchers ist, sondern der Bericht eines Mannes, der zwanzig Jahre seines Lebens in verschiedenen Teilen der Insel verbrachte und mit scharfer Beobachtungsgabe sich ein profundes Wissen und vertiefte Kenntnis des Landes aneignen konnte. Dieses Faktum wird ersichtlich aus der äußerst exakten Beschreibung der physischen Eigenheiten sowie der administrativen Gliederung des Landes, was z.B. aus der nach seiner Flucht gezeichneten Landkarte hervorgeht, die sich durch hohe Genauigkeit und Detailtreue auszeichnet und fast 100 Jahre lang bis zum Ende der holländischen Periode die beste verfügbare Karte des Landes blieb. Seine vorurteilsfreie Berichterstattung zeigt sich besonders in der wohlwollenden Schilderung der Lebensgewohnheiten der Singhalesen. Frei von der üblichen Arroganz der Kolonialherren zollt er auch den wirtschaftlichen Leistungen der Einheimischen volle Anerkennung. Seine Beschreibung der Traditionen, Sitten und Gebräuche

---

<sup>1464</sup> Robert Knox, *An Historical Relation of Ceylon*, Tisara Press, Dehiwala, Ceylon, 2<sup>nd</sup> Edition 1966, Vol. V of the *Ceylon Historical Journal*, 1958, S. 74f

<sup>1465</sup> S.D. Saparamadu, *Introduction* zu Robert Knox op. cit. S. VII

der Singhalesen ist – abgesehen von seinem Missverständnis des Buddhismus - objektiv und frei von Vorurteilen.<sup>1466</sup>

*Rājasingha II. - der Prototyp des orientalischen Despoten*

Robert Knox beschreibt Rājasingha II. als das Musterbeispiel eines „orientalischen Despoten“, eines Königs, „who is an absolute Tyrant, and Rules the most arbitrarily of any King in the World“ (R. Knox: S. 6). Robert Knox´ in zwanzigjähriger Beobachtungszeit gesammelten Belege für dieses Verdikt sind so zahlreich, dass kaum ein Zweifel darüber bestehen kann, dass seine Beschreibung ein authentisches Bild dieses ceylonesischen Königs vermittelt. Wie er im Kapitel *Of the King's Tyrannical Reign* berichtet, praktizierte dieser König eine schrankenlose Willkür- und Terrorherrschaft. Sein tyrannischer Regierungsstil charakterisiert diesen grausamen Herrscher als absoluten Despoten, dessen Macht durch nichts und niemanden beschränkt wurde: „As to the manner of his Government, it is Tyrannical and Arbitrary in the highest degree: For he ruleth Absolute, and after his own Will and Pleasure: his own Head being his only Counsellor.“<sup>1467</sup> Ökonomische Basis dieser unumschränkten Herrschaft ist laut Knox der Umstand, dass dem König sämtliches Land zur eigenen Verfügung steht, und alle Menschen, ob hoch oder niedrig, seinen Befehlen unterworfen sind: „The Land all at his Disposal, and all the People from the highest to the lowest Slaves, or very like Slaves: both in Body and Goods wholly at his Command“ (ibid.). Dabei sind es offenbar die negativen Charaktereigenschaften Rājasinghas II., welche diesen König zum brutalen Tyrannen machen: „Neither wants He those three Virtues of a Tyrant, Jealousie, Dissimulation, and Cruelty“ (ibid.). Rājasinghas Herrschaftsstil entspricht voll dem von Wittfogel entworfenen Ty-

---

<sup>1466</sup> Soweit ein mit westlichen Wertvorstellungen erzogener Beobachter überhaupt frei von Vorurteilen sein kann. So verstand Knox den Buddhismus nicht und hielt ihn für die Religion eines persönlichen Gottes wie das Christentum. Auch hatte er keinen Zugang zum Königshof. Das despotische Regime Rājasinghas II. erschien ihm möglicherweise auch deshalb besonders verabscheuungswürdig, weil in England nach den Erfahrungen mit der absoluten Monarchie unter Karl I. (Enthauptung 1649) und der Cromwelldiktatur (1650-1658) eine ausgeprägte Abneigung gegen autokratische Herrschaftsformen bestand. „...the rule of law emerging in England in the Seventeenth Century,..Knox could not understand why Sinhalese society was less developed...In fact , to Knox´s English readers the example had a special value, for it emphasised in contrast the value of the liberties which they had won in the Glorious Revolution of 1688.“ (S.D. Saparamadu, *Introduction*, in Robert Knox, *An Historical Relation of Ceylon*, a.a.O., S. XXXVI). Knox´ Bericht verfehlte seine Wirkung nicht. So bezeichnet John Locke in seiner für die Theorie der parlamentarischen Demokratie grundlegenden Schrift *Two Treatises of Civil Government* Ceylon als ein Musterbeispiel für die Übel der absoluten Monarchie. (John Locke, *Two Treatises of Civil Government*, London 1690, Dent Edition, 1924, S. 162)

<sup>1467</sup> op.cit., S. 80

pus eines „hydraulischen Despoten“.<sup>1468</sup> Die Charakterisierung der Kandy-Monarchie als Autokratie (aber nicht als Despotie!) wird durch John D'Oyly bestätigt, welcher in seiner Dokumentensammlung über das Kandy-Reich schreibt: „The Power of the King is Supreme and absolute. The Ministers advise, but cannot control his Will. The King makes Peace and War, enacts Ordinances and has the sole Power of Life and Death.“<sup>1469</sup>

### *Der König regiert mit Terror und Folter*

Laut Knox war Rājasingha II. ein Despot, der das Volk mit Terror regierte und durch grausame Bestrafungen bei seinen Untertanen Furcht und Schrecken verbreitete. Knox schreibt: „He seems to be naturally disposed to Cruelty: For he sheds a great deal of blood, and gives no reason for it. His Cruelty appears both in the Tortures and Painful deaths he inflicts.“<sup>1470</sup> Unter diesem König waren Folter und Todesstrafe an der Tagesordnung. Ganze Familien wurden für das Fehlverhalten eines Sippenmitglieds erbarmungslos abgestraft. Robert Knox schildert die entsetzlichen Einzelheiten:<sup>1471</sup> Vor dem Vollzug der Todesstrafe werden die Opfer durch Herausreißen des Fleisches mit Zangen und Verstümmelungen bestialisch gequält. Durch Brennen mit glühendem Eisen werden Geständnisse erzwungen. Der Tyrann, wie Knox ihn nennt, begeht unbeschreibliche Gräueltaten. Er läßt die Delinquenten an beiden Armen über dem Nacken aufhängen und zwingt sie, ihr eigenes Fleisch zu verzehren. Mütter zwingt er, ihre eigenen Babies aufzuessen. Um die Bevölkerung einzuschüchtern und Furcht

---

<sup>1468</sup> Robert Knox's Augenzeugenbericht ist unter ceylonesischen Wissenschaftlern umstritten. Während Gunawardana ihn als vorurteilsbeladen abtut („prejudiced account“, Gunawardana (1971), S.26) hält ihn S.D. Saparamadu für im höchsten Grade objektiv und zuverlässig, „absolut wahr in jedem Detail“: „The greatest value of the book however, lies not so much in its comprehensiveness as in the fact that whatever is recorded is absolutely true in every detail. Knox himself says in his dedication: „I have writ nothing but either what I am assured of by my own personal Knowledge to be true..... or what I have received from the Inhabitants themselves of such things as are commonly known to be true among them“. The book is a dear, straightforward and accurate account, a ‚scientific‘ document, or to use the Seventeenth Century term given to such works, an „Historical Relation“ of Ceylon. Three different sets of circumstances combine to make the *Historical Relation* the reliable and accurate record it is, of the Kandyan Kindom. Firstly, Knox's religious beliefs and the society from which he came, both circumstances enabled him to leave a minimum of bias in his book, secondly the fact that Knox lived twenty years in the Kandyan Kingdom and had unrivalled first hand opportunities for studying the country and thirdly, the reasons which prompted Knox to write the book.“ (S.D. Saparamadu, Introduction to *An Historical Relation of the Island of Ceylon* by Robert Knox, a.a.O., S. XXXII)

<sup>1469</sup> John D'Oyly, *A Sketch of the Constitution of the Kandyan Kingdom*, (Colombo 1929), S. 1

<sup>1470</sup> Robert Knox, *An Historical Relation of the Island of Ceylon*, a.a.O., S. 74

<sup>1471</sup> vgl. op. cit. S. 74

und Schrecken zu verbreiten, läßt er die Todeskandidaten durch die Straßen der Hauptstadt zur Richtstätte treiben. Dort erwartet sie ein furchtbares Schicksal. Auch 500 Jahre nach Parakramabahu I. existiert noch die alte Tradition des Pfählens. Auf der Richtstätte „there are always some sticking upon Poles, others hanging up in quarters upon trees; besides, what lyes killed by Elephants on the ground, or by other ways. This place is always in the greatest High-way, that all may see and stand in awe. For which end is his constant practice.“<sup>1472</sup>

Große Anstrengungen widmet der Despot seiner eigenen Sicherheit, da er ständig von Verschwörungen und Attentaten seiner Leute bedroht ist, „who are sorely weary of his tyrannical Government over them, and do often plot to make away with him.“<sup>1473</sup> Um Anschlägen vorzubeugen, hindern Nachtwachen den König und den Hofstaat mit Trommelwirbeln und Trompetenstößen am Schlaf. Der König erledigt seine Regierungsgeschäfte nachts. So empfängt er auch die Botschafter bei Nacht. Ähnliches hatte schon Kautilya empfohlen.

Dies alles entspricht vollkommen Wittfogels Bild des „orientalischen Despoten“, der seine Untertanen mit Terror einschüchtert, allerdings mit dem Unterschied, dass laut Wittfogel Grausamkeit und exzessiver Terror nur von schwachen Königen praktiziert werden, während Rājasingha II. keineswegs ein schwacher König war (s.u.).

*Masseneinsatz von Arbeitskräften für hydraulischen Unternehmungen; hohes Mobilisierungspotential an Ressourcen;*

Um den Menschen die Muße zu rauben und sie von Rebellion abzuhalten, beschäftigte Rājasingha laut Knox sie mit großen Arbeitsprojekten. Obwohl das Kandy-Reich nur noch ein matter Abglanz seiner mittelalterlichen Vorgänger war, verfügte der König immer noch über ein hohes überregionales Mobilisierungspotential an Arbeitskräften. Für größere bauliche Projekte in der Hauptstadt Kandy ließ Rājasingha von seinen Provinzgouverneuren Arbeitskräfte aus den verschiedenen Landesteilen rekrutierten. Den Statthaltern oblag (zusammen mit den Adigars) auch die Organisation und Überwachung der Arbeiten.<sup>1474</sup> Das alte *rājakāriya*-System, das von früheren Herrschern für gemeinnützige Werke verwendet worden war und den Bau des großartigen Bewässerungssystems ermöglicht hatte, war unter Rājasingha zu einem Arbeitsdienst zum privaten Nutzen des Königs verkommen und diente – in Wittfo-

---

<sup>1472</sup> op.cit. S, 74f.

<sup>1473</sup> op.cit. S. 81/82

<sup>1474</sup> Knox, op.cit. S. 82; ebenso D'Oyly, op.cit. S. 5

gels Terminologie - allein dem „Konsumtionsoptimum“ des Herrschers. Knox schreibt: „He often employs his People in vast works, and that will require years to finish, that he may inure them to Slavery, and prevent them from Plotting against him, as haply they might do if they were at better leisure.“<sup>1475</sup> Tag und Nacht, bei jedem Wetter beschäftigt er die Menschen mit Arbeiten an seinem Palast, „like Nebuchadnezzar...not showing the least sign of Favour to his people“ (ibid.). Um seinen Palast zu vergrößern, läßt Rajasingha Hügel abtragen und Täler mit dem Erdaushub auffüllen. Harte Fronarbeit an einem zweiten Palast, insbesondere schwierige Holzfällerarbeiten und das Graben der Fundamente in steinigem Untergrund, führt dazu, dass die Arbeiter „were almost killed with labour.“<sup>1476</sup>

Die alte hydraulische Ingenieurtechnik existierte noch im Kandy- Reich, aber sie diente ausschließlich den persönlichen Zwecken des Königs, nämlich zur Versorgung seines Palastes mit Wasser. Dazu befahl der König aufwändige hydraulische Arbeiten.<sup>1477</sup> Er ließ einen „vier bis fünf Meilen“ langen Kanal durch gebirgiges Terrain graben, ungeachtet der Tatsache, dass dieses andernorts für die Landwirtschaft benötigte Wasser den Bauern entzogen wurde, die dadurch in Not gerieten.<sup>1478</sup> Anders als frühere Könige, welche die Aussaat- und Erntetermine beim *rājakāriya*-Dienst sorgfältig beachteten und die Bauern in dieser Zeit vom Frondienst freistellten, scherte sich Rājasingha nicht darum. Knox schreibt: „(His people), who oftentimes by such needless Employments, are Letted from the seasonable times of Ploughing and Harvest...“<sup>1479</sup> Robert Knox fasst die Beschäftigungspolitik des Königs mit folgenden Worten zusammen: „And this is the manner how he employs his People: pulling down and building up again, equalling unequal grounds, making sinks under ground for the passage of water thro' his Palace, dragging of great Trees out of the Wood...“<sup>1480</sup> Der politische Hintergrund für diese Art permanenter Beschäftigung war laut Knox - neben der Gier nach persönlichem Luxus - die Furcht des Königs vor Konspiration und Rebellion seiner Untertanen, die er auf diese Weise zu kontrollieren hoffte.

---

<sup>1475</sup> op. cit. S. 84

<sup>1476</sup> op. cit. S. 85

<sup>1477</sup> „To bring this Water to his Palace, was no small deal of labour. For not having a more convenient way, they were forced to split a great Mountain in twain to bring the water thro.“ (op. cit. S. 83)

<sup>1478</sup> op. cit. S. 83

<sup>1479</sup> op. cit. S. 84

### Der Absolutismus der Kandymonarchie

Stets hielt sich Rājasingha eine große Anzahl Gefangener, die teils in Ketten gehalten, teils in die Obhut eines Granden gegeben, teils zum Betteln verurteilt waren. Gefangenschaft ohne Prozess war üblich. Oft wurden Gefangene am Ende einer jahrelangen Haft ohne Gerichtsurteil abgeführt und hingerichtet. Der Terror, den dieser König verbreitete, richtete sich nicht nur gegen den „kleinen“ Untertan, sondern auch gegen die „Größten und Vornehmsten“ des Landes: „...even the greatest and most nobly descended in the Land...are carried forth and executed. For whom he is displeased, he maketh no difference.“<sup>1481</sup> Knox berichtet, dass die Position der Adligen stets durch königliche Willkür bedroht und gefährdet war. Je höher die Rangstellung, desto größer die Gefährdung, „denn jene, denen er die höchsten und wichtigsten Ämter zuweist, sind auch jene, die er zu vernichten trachtet, und umgekehrt, jene, deren Dienste er länger zu beanspruchen gedenkt, werden nicht so mit Posten und Ehren überhäuft.“<sup>1482</sup> Die gestürzten Würdenträger wurden geköpft und ihr Besitz von Rājasingha konfisziert.<sup>1483</sup> Unter Rājasingha II. war Sippenhaft üblich, denn mit der Hinrichtung des Delinquenten war, wie Robert Knox schreibt, die Rachsucht des Herrschers nicht befriedigt, „but oftentimes he punisheth all his Generation; it may be kills them altogether, or gives them all away for Slaves.“<sup>1484</sup> Oft wurden die männlichen Verwandten des Liquidierten aus Angst vor Rache geköpft oder eingekerkert.

Anders als die Feudalaristokratie in Europa war der Adel Sri Lankas auch noch im 17. Jahrhundert der Willkür des Monarchen ausgeliefert. Konfiskation war wie in früheren Perioden ein übliches Verfahren, um den Staatsschatz zu vermehren.<sup>1485</sup> Dies bestätigt Wittfogels These von der politischen Schwäche des Privateigentum im hydraulischen Staat und der Abwesenheit autonomer gesellschaftlichen Gegenkräfte zur Monokratie. Während in Europa sich die Lehen zum permanenten Grundeigentum verfestigten, erblich wurden und sich zur ökonomischen Basis einer politisch emanzipierten Feudalaristokratie entwickelten, blieb der stets von Enteignung bedrohte Grundbesitz des ceylonesischen Adels unsicher, wodurch dieser in einer subalternen Position verharrte. Dazu trug nicht zuletzt auch das Faktum bei, dass die

---

<sup>1480</sup> op. cit. S. 85

<sup>1481</sup> op. cit. S. 75

<sup>1482</sup> op. cit. S. 101 (übers. v. Autor)

<sup>1483</sup> Adlige und hohe Würdenträger wurden mit dem Schwert hingerichtet (D'Oyly: 55).

<sup>1484</sup> Robert Knox, op. cit., S. 75

<sup>1485</sup> vgl. das Kapitel *Konfiskation und königlicher Zugriff*.

Monarchie ihre höheren Beamten aus dem Adel rekrutierte, was ihn von der Willkür der Herrschers abhängig machte. Als wichtigen Grund für die Schwäche des privaten Landeigentums nennt Wittfogel das „hydraulische Erbrecht“, das die gleichmäßige Aufteilung des Landes unter die Erben vorsah, sowie das fehlende Erstgeburtsrecht, das in Europa die Zerstückelung der Latifundien verhinderte. Die komplizierten Erbgesetze im Kandy-Reich sahen eine möglichst gerechte, d.h. gleichmäßige Aufteilung des Landes unter den Erben vor.<sup>1486</sup> Das Primogeniturrecht war explizit ausgeschlossen: „If there be many sons, the Land is equally divided amongst them.“ (D’Oyly: 103).: „The eldest son has no right to a better share of Estate of his Parents, than his other brothers and his sisters...“ (D’Oyly: 110). Damit wurde das Entstehen einer Territorialaristokratie wirksam verhindert.

Ein entscheidender Machtfaktor in Rājasinghas Regierungssystem war neben seiner Bürokratie seine Verfügungsgewalt über Grund und Boden. Laut Knox gehörte das ganze Land dem Herrscher, das er seinen Untertanen gegen Dienste verpachtete. Dadurch hielt er die Pächter zum einen in totaler Abhängigkeit (das Farmland konnte jederzeit unter einem Vorwand entzogen werden), zum anderen versicherte er sich billiger Dienstleister. Knox schreibt: „The Countrey being wholly His, the King Farms out his Land, not for Money, but Service. And the People enjoy Portions of Land from the King, and instead of Rent, they have their several appointments, some are to serve the King in his Wars, some in their Trades, some serve him for Labourers, and others are as Farmers to furnish his House with the Fruits of the Ground: and so all things are done without Cost and every man paid for his pains: that is they have Lands for it...“<sup>1487</sup> Danach vergab der König das Land seinen Beamten nicht für Geld, sondern gegen Dienste. Sie erhielten Anteile von Farmland, und anstatt dem König Pacht zu zahlen, erbrachten sie Dienstleistungen in ihren diversen Ämtern. Der König verlieh ranghohen Beamten (wie Adigars, Ministern und Gouverneuren) Provinzen und Städte als Pfründe, aus deren Erträgen sie ihren Unterhalt und die Abgaben an den Herrscher bestreiten mussten. Die dortigen Handwerker und Bauern leisteten nun ihre Dienste für den Würdenträger. Knox fasst zusammen. „To conclude, the Land that is under his jurisdiction, is all his with the People, their Estates, and whatsoever it affords, or is therein.“<sup>1488</sup>

---

<sup>1486</sup> vgl. John D’Oyly: S. 103-23

<sup>1487</sup> Robert Knox, *An Historical Relation of Ceylon*, a.a.O., S. 80

<sup>1488</sup> op. cit. S. 92

*Drückende Steuer- und Abgabenlast*

König Rājasingha besaß zahlreiche Einnahmequellen;<sup>1489</sup> er überzog seine Untertanen mit zahlreichen Steuerarten wie die Neujahrsabgabe, die Marral-Steuer (Naturalien-Abgabe), Erbschaftssteuer, Erntesteuer (Kornsteuer) etc.; alle Bauern zahlten Pachtzins; sämtliches Land, außer Tempelland, wurde besteuert; Pachtzahlungen erfolgen dreimal im Jahr. Der König besaß mehrere Schatzhäuser und war mit allem, was das Land hervorbrachte, üppig ausgestattet. An Neujahr mussten alle Noblen und Granden des Reiches mit kostbaren Geschenken vor dem Herrscher erscheinen und sie in Prostrationshaltung überreichen.<sup>1490</sup> Einige Dörfer und Städte waren im persönlichen Besitz des Königs. Ihre Bewohner bestellten eine bestimmte Fläche Ackerland und lieferten den Ertrag an den Hof.

*Dem König wurde göttliche Verehrung zuteil*

Rājasingha ließ sich von seinen Untertanen als Gott verehren. Knox schreibt: „He takes on him all the Ceremonies and Solemnities of Honour, which they shew unto their Gods; making his account that as he is now their king, so hereafter he shall be one of their Gods. And the People did call him God.“<sup>1491</sup> Die Verehrung erstreckte sich auch auf alle dem König gehörenden persönlichen Gegenstände, wie seine Kleidung und sogar seine Schmutzwäsche. Wenn sie in weiße Tücher gehüllt durch den Palast getragen wurde, mußten ihr die Höflinge durch Aufstehen Reverenz erweisen.<sup>1492</sup> Nach einer Rebellion, der Rājasingha nur mit Mühe Herr werden konnte, verzichtete der König jedoch auf diese Art von Verehrung, „having visibly seen and almost felt, that there is a greater power than His ruling on Earth, which sets the hearts of the People against Him.“<sup>1493</sup>

G. Obeyesekere konstatiert eine Zunahme einen wachsenden Einfluss der hinduistischen Gottkönigtumsidee in den späten Perioden der präkolonialen Geschichte Ceylons, was er auf die zunehmende Indisierung und Brahmanisierung des Hofes zurückführt. „The court postu-

---

<sup>1489</sup> op. cit. S. 87f.

<sup>1490</sup> op. cit. S. 89

<sup>1491</sup> op. cit. S. 71

<sup>1492</sup> op. cit. S. 73

<sup>1493</sup> op. cit. S. 71

lated a theory of Divine Kingship which was largely Hinduistic and inegalitarian“ (Obeyesekere, 1965, S. 294). Die habe despotischer Tendenzen im Königtum gefördert.<sup>1494</sup>

### **Bürokratische Herrschaft und Justiz im Kandyreich**

Das Kandyreich war ein bürokratisch geregelter Staat. John D'Oyly schreibt: „The Authority of the King is exercised through many officers of State.“<sup>1495</sup> Der König regierte das Land mit Hilfe von Gouverneuren und einem umfangreichen Beamtenstab.<sup>1496</sup> Ein Grundzug des Systems war, dass judikative und exekutive Gewalt nicht getrennt waren. Oberster Gerichtsherr und höchste Berufungsinstanz war der König: „The Supreme Judicial Power resides in the King, and is exercised in Original jurisdiction or in Appeal“ (D'Oyly, S. 20). Höchste Justizinstanz unterhalb des Königs war der für Zivil- und Strafsachen zuständige „Große Gerichtshof“ (*Maha Naduwa*). Er setzte sich aus den ranghöchsten Beamten des Reiches zusammen (*Adigars, Dissaves, Lekams und Mohandirams*) und tagte in regelmäßigen Abständen, wobei er sich eines ausgefeilten Prozederes bediente, um einen fairen Prozess sicherzustellen (D'Oyly: 21/22). Analog zur Einteilung des Landes in hierarchisch geordnete Verwaltungseinheiten (Provinzen, Departements, Bezirke, Distrikte etc.) gab es ein hierarchisch gestuftes Justizwesen mit acht verschiedenen „Gerichtshöfen“, von denen der jeweils höhere als Appellationsinstanz diente.<sup>1497</sup> Die höchsten Beamten im Staate waren die beiden *Adigars*, die auch als hohe Richter amtierten und denen die Verwaltung der Städte oblag, soweit sie nicht von Gouverneuren wahrgenommen wurden. Alle Menschen hatten ein Appellationsrecht bei diesen *Adigars*, falls sie mit den Entscheidungen der unteren Gerichte nicht einverstanden waren. Höchste Berufungsinstanz war der König, bei dem auch Urteile der *Adigars* angefochten werden konnten. Allerdings beschränkte sich seine Rechtsprechung (abgesehen von der Verhängung der Todesstrafe) meist auf Streitfälle innerhalb des Hofes und der ranghöchsten Beamten. In gravierenden Angelegenheiten schuf er Präzedenzfälle. Gemäß der Identität von Judikative und Exekutive fungierten die jeweiligen Chefs der Verwaltungseinheiten gleichzeitig als Richter. Sowohl Knox als auch D'Oyly beschreiben die Justizverwal-

---

<sup>1494</sup> Dies wird im Pataha-Ritual sichtbar, wo despotisches Herrschertum und Stauseebau in mythischer Weise miteinander verknüpft werden. „The Sinhalese ideology of kingship of the period under review was an extremely exalted one where the person of the king is sacred.“ (G. Obeyesekere, *The Pataha Ritual: Genesis and Function*, Colombo 1965, a.a.O. S. 280ff).

<sup>1495</sup> D'Oyly (1929), S. 1

<sup>1496</sup> vgl. Knox, S. 93ff.; D'Oyly, S. 1ff

tung des Kandyreiches als ein differenziertes System, das aber trotz seiner Komplexität wegen der Korruptheit der Richter keine egalitäre, gerechte Jurisdiktion gewährleistete. John D'Oyly faßt seine Beobachtungen so zusammen:

„This System of Judicial Administration evidently marks a barbarous state of Society but if it were purely administered, is apparently as well calculated to afford the Means of Justice as any which could exist under a despotic Government, in which the Executive and Judicial Powers are united, every individual having the liberty of seeking Redress, first by Application to the Principal People of his Village, next to the Headmen or Chiefs of the Province, next to his Superior Chief to the Adikar to the Great Court, and lastly to the King. Appeal lying from all the Subordinate to any of the intermediate or to the Supreme Authority, in Case either Party be dissatisfied with their decisions.

But several Circumstances remain to be mentioned which tended to prevent the impartial Administration and Corruption had unfortunately pervaded almost all its Branches.“<sup>1498</sup>

Dieses an sich perfekt organisierte Gerichtswesen wurde allerdings durch Korruption ausgehöhlt. Nur in Ausnahmefällen, so D'Oyly, werde unparteiisch Recht gesprochen. Er nennt mehrere systemimmanente Gründe für diese Situation: Weil sich die höchsten Richter aus dem Adel rekrutierten, bekleideten oft unfähige und unerfahrene Personen das Richteramt, die sich auf den Rat profitgieriger unterer Chargen verlassen mußten. Da die Richter keine festen Gehälter bezogen, ihre Ämter üblicherweise nur kurze Zeit innehatten und zudem Abgaben an die Krone zu zahlen hatten, tendierten sie dazu, ihre Pfründe optimal zu nutzen und sich zu bereichern. Reiche Untertanen waren daher im Vorteil. So bekam vor allem derjenige Recht, der das höchste Bestechungsgeld zahlen konnte.<sup>1499</sup> Obwohl der König per mündliche Anordnung den Beamten wiederholt untersagt hatte, Geschenke anzunehmen, war Bestechung in den Provinzen gängige Praxis. Korruption war in fernen Provinzen offenbar häufiger als in den Distrikten rund um die Hauptstadt, „because the Inhabitants of the latter are more immediately under the Royal Eye and superintendence“ (D'Oyly: 30). Auch gab es Akte der Begnadigung mit völligem Straferlass. Amnestien erfolgten besonders bei Thronwechsel, Geburt eines Prinzen und an bestimmten Festtagen. Zum Gedenken eines verstorbenen Königs wurden Gefangene im ganzen Land freigelassen (D'Oyly, S. 71).

Unterhalb der Justiz-Linie (bzw. Verwaltungsebene) „Monarch“ und „Großer Gerichtshof“ rangierten die beiden *Adigars* (*Adikars*), deren Entscheidungen vor den genannten Instanzen angefochten werden konnten. Ihnen stand eine große Zahl niederer Beamten zur Verfügung,

---

<sup>1497</sup> D'Oyly (1929), S. 20ff

<sup>1498</sup> *ibid.*

<sup>1499</sup> Knox, S. 99; D'Oyly, S. 29

welche ihnen als Informationsbeschaffer und Nachrichtenboten zuarbeiteten. Die *Adikars* besaßen konkurrierende Rechtsprechung mit den Gouverneuren über die Menschen in deren Provinzen, d.h. sie mußten sich mit den jeweiligen Statthaltern absprechen (D'Oyly: 23). Die Provinzgouverneure (*Dissauvas*, *Disaves*) folgten als nächste in der Hierarchie, dann die *Lekams* (Chefs der Departements), gefolgt von den *Rate Mahatmeyos* (Distrikoberhäupter) usw. bis hinunter zu den Dorfvorstehern. Sie alle besaßen in diesem System der delegierten Autorität innerhalb ihres jeweiligen Zuständigkeitsbereichs genau definierte fiskalische und juristische Befugnisse (D'Oyly: 24f.). Die Verhängung der Todesstrafe war allein Sache des Königs, der sich auch in anderen gravierenden Fällen die letzte Entscheidung vorbehielt. Ähnlich wie in früheren Perioden der ceylonesischen Geschichte führten die ranghohen Beamten auch militärische Titel und besaßen militärische Kompetenzen. „But all these are Generals or Chief Commanders, who have a certain number of Soldiers under them.“<sup>1500</sup> Dies steht im Einklang mit Wittfogels These, dass in der „orientalischen Despotie“ die Verwaltung in den Händen von Militärbeamten lag. Die Gouverneure besaßen die Justiz- und Polizeigewalt in ihren Provinzen und hatten dafür zu sorgen, dass die dem König zustehenden Steuern pünktlich eingetrieben wurden. Die Provinzstatthalter wurden vom König mit zahlreichen Privilegien ausgestattet, waren aber nicht auf Lebenszeit ernannt. Es herrschte das Prinzip der Ämterrotation, offenbar um das Entstehen mächtiger Provinzfürsten und Erbdynastien zu verhindern. Die Gouverneure wurden nicht vom König direkt bezahlt, sondern bezogen ihre Einkünfte aus ihrer Provinz, d.h. aus den Erträgen der ihnen untergebenen Städte und Dörfer. So entstand eine hohe Steuer- und Abgabenlast, weil die Dissavas (Gouverneure) zu ihrer Bereicherung möglichst viel aus Bevölkerung herauszupressen versuchten. Dies wurde von den Fiskalbeamten, den *Courlividanis*, erledigt: „The Dissauvas by these Courlividanis their Officers do oppress and squeeze the people.“<sup>1501</sup> Laut Knox war es gängige Praxis der *Courlividanis*, den Menschen erfundene Verbrechen zu Last zu legen, von denen sie sich dann freikaufen mussten. So machten sich die Dissavas mit ihren Beamten bei der Bevölkerung verhaßt, doch je verhaßter sie waren, desto besser gefielen sie dem König, weil so das Aufkommen beim Volk beliebter (und damit potentiell rebellischer) Statthalter verhindert wurde: „But the more they are hated by the people for their rigorous government, the better they

---

<sup>1500</sup> R. Knox: S. 93

<sup>1501</sup> op. cit. S. 96

please the King. For he cares not that the Countrey should affect the Great men.“<sup>1502</sup> Auf diese Weise wurde das despotische System bis in alle Provinzen, Distrikte und Bezirke durchgesetzt, denn auch die kleineren administrativen Einheiten wurden nach demselben Muster verwaltet. Laut Knox gab es hunderte solcher Verwaltungseinheiten im Kandy-Reich, zu denen bestimmte Beamtengruppen gehörten: „And there are several sets of the like Officers appointed over other Portions of the Country. As with us there are divers Hundreds of Divisions in a County. To each of which are distinct Officers belonging.“<sup>1503</sup> Diese Beamte besaßen die fiskalische Oberhoheit und richterliche Vollmacht über das Verwaltungsgebiet, über das sie eingesetzt waren, ausgenommen einige Städte, wo die Jurisdiktion den *Adigars* oblag. Knox unterscheidet ca. zehn verschiedene Beamtenränge, bzw. Hierarchiestufen neben einer großen Anzahl niederer Beamter (*Inferior Officers*).<sup>1504</sup> So entsteht das Bild eines zentral verwalteten Staates, einer absoluten Monarchie, die mit Hilfe einer hierarchisch organisierten Bürokratie das Reich beherrschte und durch das System der „abgeleiteten Autorität“ bis hinunter auf Dorfebene regierte (ausgenommen die von den Kolonialmächten okkupierten Regionen).

Allerdings gab es auf dieser untersten Hierarchie-Ebene mit den Dorfgerichten (*Gansabe*) „bei Trivialfällen“ eine relativ autonome Rechtsprechung (D'Oyly: 30), was mit Wittfogels These von der begrenzten Dorfautonomie korrespondiert. Offenbar verringerte sich die königliche Autorität und Kontrolle mit zunehmender Distanz zur Hauptstadt, weshalb sich z.B. die *Mohottales* (lokale Oberhäupter in den Provinzen) bei der Aushebung von Arbeitskräften und der Eintreibung von Abgaben (im Auftrag des *Disave*) mehr Macht anmaßten als ihnen zustand: „They have taken the opportunity of exercising almost arbitrary Powers“ (D'Oyly: 27). Anders als bei Knox erscheint bei John D'Oyly der König weniger als Despot denn als Garant von Recht und Ordnung, dessen schwindende Autorität in den Provinzen jedoch die Willkürherrschaft örtlicher Machthaber begünstigte. Die mit wachsender Distanz zur Hauptstadt offenbar abnehmende königliche Kontrolle bedeutete demnach keine Lockerung des fiskalischen oder juristischen Druckes, sondern eher das Gegenteil: der „gerechte“ königliche Absolutismus wurde durch die Willkürherrschaft lokaler Despoten ersetzt, die den Druck, dem sie von oben ausgesetzt waren, verstärkt nach unten weitergaben.

---

<sup>1502</sup> *ibid.*

<sup>1503</sup> *op. cit.* S. 97

<sup>1504</sup> *vgl. op. cit.* S. 94f.S.

Die Kandy-Justiz kannte weder einen geschriebenen staatlichen Rechtskodex noch eine Aufzeichnung von Präzedenzfällen in Zivil- und Strafsachen, so dass der Willkür Tür und Tor geöffnet war. D'Oyly konstatiert: "There was therefore nothing to restrain the arbitrary Will of the King and nothing to guide the Opinions of the Sovereign Judge, and the Chiefs, but Traditions and Testimonies" (D'Oyly: 31). Bei Kapitalverbrechen fiel die Bestrafung daher oft gemäß „der Laune des regierenden Prinzen“ (ibid.) aus. - Doch John D'Oylys Beurteilung der Kandy-Justiz ist bei weitem nicht so negativ wie diejenige von Robert Knox. Denn obschon laut D'Oyly das „System offen war für die Pervertierung der Gerechtigkeit,“ gab es unter bestimmten Voraussetzungen eine unparteiische Rechtsprechung, nämlich z.B. dann, wenn in Anwesenheit des Königs verhandelt wurde, „who were seldom known to Judge unjustly between Individuals“ (op.cit.:30); ferner, wenn in der Hauptstadt am „Großen Gerichtshof“ in aller Öffentlichkeit getagt wurde; und bei den Dorfgerichten (*Gansabe*), wo die wichtigsten Gemeindeglieder das Gericht stellten. Nach D'Oyly erscheint der König eher als Garant von Gerechtigkeit und Ordnung, während für Robert Knox der Herrscher die Quelle despotischer Willkür darstellt.

#### *Allgemeine Grundsätze der Rechtssprechung auf der Basis buddhistischer Ethik*

In John D'Oylys' Quellensammlung findet sich ein bemerkenswertes Dokument mit dem Titel „Rules for Administering Justice“, das sich auf die „Traditions and Testimonies“ bezieht. Um richterliche Willkür einzudämmen, existierte ein Kanon allgemeiner Regeln für korrektes richterliches Benehmen, eine Art Verhaltenskodex des gerechten Richters. Darin heißt es u.a.: "He should not be proud, and haughty, and should not be disdainful and disrespectful to the Priesthood...he should be gracious and disposed to do good...he should conduct the trial in serenity and mildness..."<sup>1505</sup> Als oberste Richtlinie der Rechtsprechung dienten die Bestimmungen der heiligen buddhistischen Schriften der Sutras und des Vinaya: "The righteous Judge... must strictly adhere to the Dictates conveyed in the Sacred Sermons, their context, and the commentaries ....The diligent Judge shall administer in strict conformity to the Rules of the Sootree, and the Wineye, and their expositions and commentaries" (D'Oyly, S. 94). In Ermangelung eines geschriebenen Rechts genossen die Vorschriften der heiligen Texte Vorrang, weil "that which is recorded is of greater importance than oral tradition, therefore the written Rules must duly enforced" (ibid.). Da wegen der „Unwissenheit und

---

<sup>1505</sup> John D'Oyly: S. 94

Fehlerhaftigkeit“ der einzelnen (Richter) die tradierten Vorschriften der Altvorderen verfälscht würden, die in Büchern überlieferten Pali-Predigten jedoch keinerlei Verdrehung unterworfen seien, sondern „will remain pure, therefore it is here enjoined that the Pali Text must be made the unvariable Rule of Judicial Investigation“ (D'Oyly: 94). Es ist unklar, inwieweit diese theoretische Bindung der Justiz an buddhistische Prinzipien in der Praxis der Rechtsprechung eine Rolle spielte. Die Grausamkeit vieler Strafen (Pfählen, Verstümmelung, Auspeitschen etc.) deutet darauf hin, dass auch hinduistische Rechtslehren (Niti, Arthashastra etc.) in der Praxis herangezogen wurden.

Weitgehend verschont vom staatlichen Zugriff blieben die Klöster. Sie waren von der Besteuerung ausgenommen. Doch zahlreiche gesetzliche Bestimmungen regelten das Verhältnis der Bhikkhus zur Laienschaft, verbunden oft mit erheblichen Restriktionen für die Mönche.<sup>1506</sup> Als Basis der Rechtsprechung dienten die Bestimmungen des Pali-Kanons. In ausgefeilter Kasuistik wird an Hand zahlreiche Beispiele ein differenzierter Strafkodex dargelegt (D'Oyly: 95f). Es handelte es sich dabei vor allem um Eigentumsdelikte wie die illegale Aneignung von Land, Wasser und mobiler Besitztümer durch Bhikkhus, denen empfindliche Sanktionen angedroht werden, bis hin zu *Parajika* (Klosterverstoß, Exkommunikation) bei Übertretung der Gebote. Wie wie in früheren Perioden mußte die Tendenz der Klöster zur Verweltlichung durch Anhäufung materieller Gütern mit staatlicher Hilfe bekämpft werden, und wie in der klassischen Epoche bedurfte es der staatlichen Autorität, um die Regeln des Vinaya-Kodex im Sangha durchzusetzen. Von einer politischen Autonomie der Klöster nach Art feudaler europäischer Grundherren („Fürstbischöfe“) kann angesichts dieser Abhängigkeit nicht gesprochen werden.

Die (theoretische) Bindung der Justiz an die ethischen Normen des Buddhismus und die Bedeutung der alten buddhistischen Schriften als Richtschnur für die staatliche Gerichtsbarkeit zeigt jedoch, dass die für die alten singhalesischen Monarchien charakteristische Verbindung von religiöser und weltlicher Sphäre, von Buddhismus und Staat, auch noch im Kandy-Reich existent war.

---

<sup>1506</sup> J. D'Oyly, op.cit., S. 94-103

## FAZIT:

Nach wie vor existierte das königliche Organisationsmonopol bei hydraulischen Unternehmen. Aber diese Arbeiten hatten ihren wohlfahrtsstaatlichen Charakter verloren und dienten nur noch dem Privatvergnügen des Monarchen. Die königliche Dominanz war in allen staatlichen und gesellschaftlichen Sektoren ungebrochen. Weder beschränkten ein autonomer Adel, noch unabhängige Korporationen mit organisierter Vertretung auf nationaler Ebene das System der Autokratie. Dies bestätigt Wittfogels Stagnationshypothese, wonach in hydraulischen Zivilisationen die einmal entstandenen sozio-politischen Strukturen über Jahrhunderte stabil bleiben. Nach den Beschreibungen von De Queyroz, Robert Knox und John D'Oyly handelte es sich beim Kandy-Reich um eine zentralistisch regierte Monokratie, in welcher keinerlei feudalen Gegenkräfte zur Zentralgewalt existierten. König Rājasingha II. repräsentierte nach der Schilderung von Knox in vollkommener Weise den Typus des „orientalischen Despoten“, dessen Regime in Tyrannei ausartete und damit das negative Extrembeispiel königlicher Herrschaft darstellt, in welchem sich singhalesisches Königtum manifestieren konnte.

***König Rājasinghas II. Darstellung im Cūlavamsa***

Ein ganz anderes Bild diese Königs vermittelt der Cūlavamsa: "The wise (prince)"; "the mighty Monarch Rājasītha who guarded as his own eye in the best way the Order of the royal Sage...and the laity"; "the best of men."<sup>1507</sup> Die Chronik schildert Rājasingha II. als großen Kriegsherrn und frommen Buddhisten ("pious in faith"), als einen mächtigen und tapferen Helden, "whose commands were not lightly to be slighted, difficult to attack, hard to vanquish, of a lion-like courage,"<sup>1508</sup> ein König, der die Laienschaft und den Orden förderte und auf seinen Kriegszügen Mönche mitnahm, "in order to aquire merit by giving of alms and the like."<sup>1509</sup> Der Chronist preist Rājasingha dafür, dass er den Feind (die Portugiesen) vernichtete "absolutely annihilating the foe who had ravaged so long (in Lanka) and freeing (the country) from their oppression."<sup>1510</sup> Die entscheidenden Bewertungskriterien des Chronisten für die Herrschaft Rājasinghas II. sind: erstens sein erfolgreicher Kampf gegen die fremdgläubigen Kolonialmächte („these heretical villains“)<sup>1511</sup> und zweitens seine Förderung des

---

<sup>1507</sup> Cv. 96. 38-42

<sup>1508</sup> Cv. 96. 5

<sup>1509</sup> Cv. 96.15

<sup>1510</sup> Cv. 96.34

<sup>1511</sup> Cv. 96.24

Ordens.<sup>1512</sup> Rājasingha, der in der Tradition Duttagamanis bei seinen Kriegszügen Bhikkhus als ideologische Stützen mitnahm, liefert ein Beispiel für die Kontinuität des buddhistisch-singhalesischen Nationalismus bis ins Kandy-Reich des 17. Jahrhunderts.

Die an Grausamkeit und Pressung kaum zu überbietende Herrschaft der Portugiesen, welche die in ihrem Herrschaftsbereich befindlichen Singhalesen brutal unterdrückten, schamlos ausbeuteten und *de facto* auf einen Sklavenstatus reduzierten<sup>1513</sup>, wurde mit der Vertreibung der Kolonialmacht durch Rājasingha II. beendet. Dies ist sein historisches Verdienst und läßt seine Herrschaft in einem anderen Lichte erscheinen. Denn es darf bei einer abschließenden Beurteilung der Herrschaft Rājasinghas II. nicht vergessen werden, dass sich dieser König in seinem Kampf gegen die portugiesische Kolonialmacht in einer extrem angespannten Lage befand, welche die Konzentration aller Kräfte nach außen erforderte, aber auch die Militarisierung seines Herrschaftsapparates im Inneren zur Folge hatte. Der lange Krieg gegen die Portugiesen erzeugte ein rigides Regime, - mit negativen Folgen für die Menschen – eine Despotie, die aber die totale Erfassung und Ausbeutung der für den Krieg benötigten Ressourcen ermöglichte. Die von Knox geschilderten Ungerechtigkeiten und Exzesse dieses Königs sind daher teils auf den jahrzehntelangen Kriegszustand zurückzuführen, teils aber auch auf den zu Grausamkeiten neigenden Charakter des Monarchen, was dazu führte, dass die Autokratie zur Tyrannis mutierte.

---

<sup>1512</sup> Cv. 96.39: "Villages, fields and so on, everything that had belonged to the Buddha and the gods, in accordance with tradition, the Ruler of men gave back as it had been formerly."

<sup>1513</sup> Vgl. De Queyroz, Vol.II, (passim)

## 29 DIE STABILITÄT DES SOZIO-POLITISCHEN SYSTEMS

Wittfogels „Stagnationshypothese“ wird durch mehrere Grundzüge der hydraulischen Zivilisation Sri Lankas untermauert:

1. Die Kontinuität der absoluten Monarchie als Regierungsform in allen Perioden der ceylonischen Geschichte. Es gab keine Entwicklung in Richtung einer konstitutionellen Monarchie, einer Republik oder einer Demokratie.
2. Die Kontinuität der bürokratischen Herrschaftsstrukturen. Seit der Staatsgründungsphase in der frühen Anurādhapura-Periode bis zum Ende der Kandy-Monarchie basierte die Herrschaft der Könige auf der Existenz einer hierarchisch organisierten Verwaltungsbürokratie.
3. Die Kontinuität des Landpachtsystems. Das Grundmuster – Landvergabe gegen Dienst – blieb über die Jahrhunderte konstant. Der König spielte die entscheidende Rolle in diesem System. Durch die (widerrufbare) Verleihung von Land (insbesondere durch Bewässerungsprojekte gewonnenes Neuland) an die Funktionsträger und Exponenten der Bürokratie (Provinzgouverneure, Distriktstatthalter, Regierungsbeamte etc.), band der Herrscher diese an sich und hielt sie in persönlicher Abhängigkeit. Die so entstandene Oberschicht der *Landlords* (bürokratische Gentry) bezog Rang, Status und Besitz aus ihrer Stellung in der bürokratischen Hierarchie und gelangte nicht in die Position einer unabhängigen Territorialaristokratie. Grundbesitz blieb von den Anfängen der Monarchie bis zu ihrem Ende politisch „schwaches“ Eigentum.
4. Auch das Grundmuster der Beziehung zwischen Orden und Staat blieb über nahezu zwei Jahrtausende unverändert. Das Verhältnis von Staat und Religion war über alle Epochen der ceylonischen Geschichte hinweg symbiotisch und komplementär im Sinne der gegenseitigen Stützung und Ergänzung. Angewiesen auf königlichen Schutz und Patronage erfreute sich der Sangha stets der Förderung durch die singhalesischen Könige, und der Buddhismus hatte die privilegierte Stellung einer Staatsreligion inne. Die Monarchie wiederum bezog wesentliche Elemente ihrer Legitimation aus dieser Patronagefunktion und ihrer Rolle als Verteidiger der Insel als Hort des reinen Theravāda.

Nach Wittfogel zeichnet sich die sozio-politische Ordnung des hydraulischen Systems durch eine hohe Beständigkeit und ein ausgeprägtes Beharrungsvermögen der einmal etablierten Strukturen aus. „Nirgends ist es inneren Kräften eines hydraulischen Staates gelungen, eine einzentrige agrarmanageriale Gesellschaft in eine vielzentrige Gesellschaft westlicher Art

umzuwandeln“ (OD: S. 219). Diese „Stagnationshypothese“ wurde von einigen Autoren heftig kritisiert.<sup>1514</sup> Weil sie feudale Strukturen im alten Ceylon zu erkennen glaubten, postulierten sie einen politischen und gesellschaftlichen Entwicklungsprozess mit zentrifugalen Tendenzen. Doch die Befunde vorliegender Arbeit lassen einen solchen sozio-politischen Strukturwandel nicht erkennen. Im Gegenteil: Wittfogels These vom *statischen Charakter* der hydraulischen Despotie wird bestätigt. Sowohl die These von der *institutionellen Beständigkeit* des hydraulischen Herrschaftssystems, als auch seiner *Unfähigkeit zum Wandel der gesellschaftlichen Machtverhältnisse* steht voll im Einklang mit den Ergebnissen dieser Untersuchung. Die Stabilität hydraulischer Gesellschaftsstrukturen beruht laut Wittfogel auf der spezifischen Beschaffenheit und Bedeutung zweier Grundelemente: der hydraulischen Organisation und der agrarhydraulischen Despotie. Er schreibt: „Die wirksame Verbindung dieser Elemente schafft ein operatives Ganzes, einen *going concern*, der sich durch Jahrtausende erhalten kann...Der Chronist der menschlichen Freiheit hat sich mit dieser fundamentalen Erfahrungstatsache abzufinden: die despotischste aller vorindustriellen Hochkulturen hat alle ihre institutionellen Rivalen überdauert“ (OD: S. 214). Laut Wittfogel ist die hydraulische Gesellschaft die stabilste aller historischen Gesellschaftsordnungen. Das hydraulische System ist gekennzeichnet durch sozio-politische Stagnation, d.h. durch die Unfähigkeit zu einem durchgreifenden Strukturwandel im Bereich des Herrschaftssystems, der Regierungsform und der gesellschaftlichen Machtverhältnisse. Die Stabilität der hydraulischen Ordnung beruht dabei auf der Dichte und Effizienz der einmal entwickelten organisatorischen und bürokratischen Strukturen. Da eine entwickelte hydraulische Agrarökonomie einer hierarchisierten, zentralstaatlichen Administration bedarf und der mit der Bürokratie verbundene Adel trotz seiner Abhängigkeit von der Monarchie vom bestehenden System profitiert, ist das despotische Regime fest begründet. Die hohe Produktivität der hydraulischen Agrarwirtschaft tut ein Übriges zur Stabilisierung des Systems.

Wittfogel postuliert: die hydraulische Ordnung ist ihrem Wesen nach statisch. Wenn sich das hydraulische Gesellschaftsmuster erst einmal herausgebildet hat, so seine These, kommt die Phase der kreativen Entwicklung und Reifung zum Stillstand und wird abgelöst von einer stabilen Phase der Stagnation. Er schreibt: „Within a given framework, creative change does not continue indefinitely. When the possibilities for development and differentiation have in

---

<sup>1514</sup> Vgl. das Kapitel *Die Feudalismushypothese*

great part been realized, the creative process tends to slow down. Maturation becomes stagnation. And given time, stagnation results in stereotyped repetition (epigonism) or outright retrogression. Conquest and territorial expansion favor acculturation. But the ensuing changes do not seriously alter the existing pattern of society and culture. They will be of minor consequence; and eventually they also will yield to stagnation, epigonism, and retrogression.“<sup>1515</sup>

Dieser Trend in Richtung von Epigonentum und Rückschritt vermischt sich laut Wittfogel mit einer Tendenz in Richtung reduzierter hydraulischer Intensität und erhöhter personeller Restriktionen. In Bezug auf Begriffe wie „manageriale Aktion“, „persönliche Freiheit“ und „kulturelle Kreativität“ operierten die meisten hydraulischen Gesellschaften der späteren Perioden auf einem geringeren Niveau als dem, welches sie zu ihrer Blütezeit erlangt hatten. Dies trifft auf Sri Lanka zu, wo nach der Blüte der singhalesischen Zivilisation in der klassischen Zeit ein allmählicher Niedergang einsetzte, ohne dass die alten sozio-politischen Strukturen (z.B. Autokratie, Landpachtsystem, Dominanz der Bürokratie) verlorengingen. Erst unter dem Ansturm der Kolonialmacht England zerbrach die traditionelle Ordnung, was die Auflösung dieser Strukturen bedeutete. Wittfogel: „And recently many hydraulic societies have begun to lose their institutional balance, because they were shaken fundamentally by the imperialist, and non-imperialist, impact of modern industrial society. In a specific sense, they are hydraulic societies in transition“ (ibid.).

### **Die systemische Kontinuität in der sozio-politischen Ordnung**

#### Die Kontinuität im Verhältnis von Sangha und Staat

Das Grundmuster der Beziehung zwischen Orden und Staat blieb über nahezu zwei Jahrtausende unverändert. Angewiesen auf königliche Patronage und abhängig vom Schutz der Monarchie genoss der Buddhismus die Position einer privilegierten Staatsreligion. Die Monarchie wiederum bezog wesentliche Elemente ihrer Legitimation aus dieser Patronagefunktion und ihrer Rolle als Verteidiger des Landes als Hort des reinen Theravāda. Zudem bot der Orden als ein *field of merit* den Laien (und dem König als höchstem Laien) Gelegenheit zur Karmaverbesserung. Das Verhältnis von Staat und Religion war über alle Epochen der ceylo-

---

<sup>1515</sup> Julian H. Steward, Robert M. Adams, Karl A. Wittfogel u. a., *Irrigation Civilizations, A Symposium on Method and Result in Cross-Cultural Regularities*, Washington D.C. 1955, Repr. Westport 1981, S. 50

nesischen Geschichte symbiotisch und komplementär im Sinne der gegenseitigen Stützung und Ergänzung. Weder erlangte der Sangha den Status einer autonomen Kirche (den er auch niemals anstrebte), noch entwickelte er ein Konkurrenzverhältnis zum Staat im Sinne des abendländischen Dualismus von kirchlicher und weltlicher Gewalt. Deshalb kann auch nicht von einer „Machtbalance“ zwischen Königtum und Orden gesprochen werden, denn der Primat der politischen Macht lag unbestritten bei der Monarchie, d.h. beim Staat. Die allmähliche Entwicklung des Ordens zum wirtschaftlich autarken Großgrundbesitzer änderte nichts an diesem grundlegenden Beziehungsmuster, das erst durch den Einfluss der Kolonialmacht England zerstört wurde.

### Die Kontinuität im sozio-ökonomischen Sektor

Michael Roberts schreibt bezüglich der Stabilität der sozio-ökonomischen Strukturen im alten Ceylon: „The economy...remained structurally the same. Despite the high level of culture, despite the several centuries of hydraulic effort – perhaps because of it – the production process retained its basic organizational pattern. No technological or structural metamorphosis of major proportions occurred. This is what I refer to as the “relative stasis” in the socio-economic structure of Ancient Ceylon.”<sup>1516</sup> Roberts nennt verschiedene Faktoren, welche dazu beitragen, die existierenden Strukturen zu perpetuieren (o.c.: 25f): der durch hydraulische Maßnahmen erzeugte Überfluss an Agrarland vermochte das Bevölkerungswachstum zu absorbieren und machte wirtschaftspolitische Innovationen unnötig; die Berufsspezialisierung auf Kastenbasis und ein weitgehend nicht-monetärer Warenaustausch verhinderten die Entstehung eines nennenswerten Binnenhandels und einer einflussreichen Kaufmannsschicht (Kaufleute und Händlerkorporationen blieben zahlenmäßig kleine Gruppen)<sup>1517</sup>; innovationshemmend wirkte sich auch die Regulierung des Handels durch die ceylonesischen Könige aus, wodurch die vor allem in den Küstenregionen und im Außenhandel tätigen Händlerkorporationen “could not possibly act as a force of social change“ (Roberts, o.c: 32), zumal diese vorwiegend aus Ausländern bestanden (o.c: 31, Fn.36). Die Rolle der Könige als Promotoren der Wirtschaft war hier entscheidend: „In the economic sphere, to be sure, they were main-

---

<sup>1516</sup> Michael Roberts, *The Hydraulic Society of Ancient Ceylon: Speculations on the Factors Contributing towards the Relative Stasis in its Socio-economic Structure*, (Sidney 1979/80), a.a.O. S. 24. Robert postuliert fünf Gründe für diese „relative Stasis“, wobei er sich gleichzeitig von Wittfogel distanzieren (op.cit: S. 25f).

springs of the extension of rice cultivation through the reclamation of forests and the construction of major hydraulic works“ (Roberts, o.c.: 31). Weil die politischen und religiösen Interessen der singhalesischen Monarchen an der Wirtschaft (Stärkung des Staates durch Erhöhung der königlichen Einkünfte und Streben nach persönlichem Verdienst) durch diese Werke optimal befriedigt wurden, „these works... involved no transformation in the patterns of social relations and may even have consolidated the prevailing patterns“ (o.c: 31). Wie Roberts anmerkt, hat keine Elitegruppe als „Katalysator des sozialen Wandels“ fungiert: wichtige Ursache für die „relative Stasis“ des sozio-ökonomischen Systems sei zum einen die Abwesenheit einer starken gesellschaftlichen Gruppe mit einem Interesse, die bestehenden Verhältnisse zu verändern, und zum anderen die Präsenz von „powerful elements with a commitment to the prevailing dispensation“ (o.c: 33). Abschließend konstatiert Roberts: „The strains and stresses to which the hydraulic society of Ancient Ceylon was subject were of a type that did not call forth a social metamorphosis“ (o.c: 33).

Das Grundmuster des Landpacht-systems blieb von den Anfängen der Monarchie bis in die Kandyzeit konstant: Der Herrscher vergab als Entlohnung für ihm geleistete Dienste Land und Dörfer als „Lehen“<sup>1518</sup> an seine Beamten und Würdenträger. Die Quellen liefern keinen Hinweis auf eine monetäre Entlohnung: „The practice seems to have been, as it was under the Kandy kings, to allot the revenue of a village, or some plot of land, for the maintenance of the officers who performed services to the king.“<sup>1519</sup> Wie in der klassischen Zeit existierte in Ceylon auch noch im 17. Jahrhundert das System der Landvergabe gegen Dienst (*service tenure*). Robert Knox schreibt, dass der König Städte und Dörfer an seine Würdenträger vergab „with all the fruits and benefits that before came to the King from them.“<sup>1520</sup>. Genauso verfahren Provinzstatthalter und Distriktgouverneure in ihren Bereichen, d.h. auch sie entlohnten ihre Funktionsträger mit Landzuweisungen. John D’Oyly stellt in seiner Dokumentensammlung fest: „It is well known, that the Service Tenure prevails throughout the Kandyan Provinces. The Possession of Land is the Foundation of the King’s Right to the Services

---

<sup>1517</sup> Ähnlich W.I. Siriweera: „The volume of trade in agricultural produce was limited and the non-agricultural groups were comparatively small (consisting) mainly of the clergy, the nobility and the mercenaries.“ (W.I. Siriweera, *Economic Conditions of Ceylon*, (London 1970), S. 251, zit.n. Roberts

<sup>1518</sup> Der Begriff „Lehen“ ist durch westliche Konnotationen geprägt. Er ist hier nur in Analogie zum europäischen Lehensbegriff zu verstehen.

<sup>1519</sup> S. Paranavitana in *History of Ceylon* (ed. H.C. Ray), Colombo 1959, S. 375

<sup>1520</sup> R. Knox, a.a.O., S. 81; auch Cv. 96.38

and the Contribution of the People.”<sup>1521</sup> Der Jesuitenpater Fernao de Queyroz, der Ende des 17. Jahrhunderts Ceylon aus kolonial- portugiesischer Perspektive beschrieb, erwähnt die Unsicherheit der Lehen, d.h. ihre stete Gefährdung durch Konfiskation „that general practice of ...the Princes of taking the inheritance of their lieges, depriving them of the son’s share and portion of the heritage of their fathers, and still more of their kinsmen, for because they consider themselves the direct Lords of all the lands and of the produce of their Realms, they think they give them only for life, either as a payment for services...or for the convenience of cultivation.”<sup>1522</sup>

Anders als in Europa, wo sich die Lehen zu erblichen Besitztümern verfestigten und zur territorialen Basis politischer Autonomie wurden, existierte in Ceylon bis in die Kandyzeit das alte Landpachtsystem, das dem König eine Monopolstellung bei der Landvergabe garantierte. Das *service tenure* System verhinderte zusammen mit dem hydraulischen Erbrecht die Entstehung einer starken landgestützten Aristokratenklasse. Die Auseinandersetzung mit der Feudalismus-These Gunawardanas ergab, dass trotz der Entstehung permanenter Eigentumsformen im sakralen Bereich (Kloster- und Tempelbesitz) und immer komplexerer Formen des Privatbesitzes (Gentry, Landlords) dieses Eigentum politisch schwach blieb und zu keiner Feudalisierung und politischen Dezentralisierung führte, die eine Schwächung oder gar Abschaffung der Autokratie hätte bewirken können. Die Entstehung einer hoch stratifizierten Gesellschaft mit diversen Berufskasten und sozialen Gruppen war ein rein quantitativer Prozess, der sich im Rahmen der bestehenden sozio-politischen Grundordnung vollzog und nicht in eine neue Qualität umschlug, d.h. keinen machtpolitisch vielzentrierten Gesellschaftstypus hervorbrachte. Die einzige Institution, die über ausgedehnten Großgrundbesitz verfügte, der Sangha, konnte (und durfte) dies nicht in politische Macht ummünzen, weil er erstens vom Königtum abhängig war und zweitens die Vinaya-Regeln den Bhikkhus jegliches politische Engagement untersagten. Dieser Befund bestätigt Wittfogels These von der Stabilität der hydraulischen Gesellschaftsordnung. Es gab keine Entwicklung in Richtung eines sozio-politischen Systemwechsels. Weder entstand ein Feudalsystem mit souveränen Territorialfürsten und einer unabhängigen Adelsklasse, noch eine autonome Kirche.

### Die Stabilität der autokratischen Regierungsform

---

<sup>1521</sup> J. D’Oyly, a.a.O., S. 35; “All Lands in the Kandyan Country being subject to Service...” (S. 54)

Auch im Bereich des Regierungssystems gab es keinen Wandel. Weder wurde der monokratische Absolutismus von einer konstitutionellen Monarchie abgelöst, noch entstand eine republikanische Staatsform, noch gab es eine Revolution, die wie in Frankreich 1792 die Monarchie beseitigt und den Adel als herrschende Klasse durch das Bürgertum ersetzt hatte. Die Regierungsform der Kandymonarchie unterschied sich in ihren Grundzügen nicht von ihren Vorgängern in der Anuradhapura- und Polonnaruva-Periode. Ihre Beseitigung erfolgte erst unter dem Druck der britischen Kolonialmacht. Gesellschaftliche Veränderungen, die es im Laufe der Jahrhunderte natürlich auch gab, führten nicht zu einem grundlegenden Strukturwandel in der sozio-politischen Ordnung oder zu einem Wechsel des Herrschaftssystems. Dieses blieb über die Jahrhunderte hinweg autokratisch- monarchisch.<sup>1523</sup> Vom systemischen, bzw strukturellen Standpunkt aus betrachtet, hat keine Entwicklung in Richtung einer Fragmentierung oder konstitutionellen Einschränkung der königlichen Macht stattgefunden.<sup>1524</sup> Der Zerfall des singhalesischen Reiches nach dem 13. Jahrhundert in rivalisierende *petty kingdoms* bedeutete eine geographische Fragmentierung, aber keinen systemischen Strukturwandel, denn die Institution der absoluten Monarchie blieb intakt. Wittfogel schreibt in Bezug auf horizontale Entwicklungen in der hydraulischen Despotie: „*In der hydraulischen Gesellschaft können gegenläufige Entwicklungen... ein einheitliches despotisches System in mehrere politische Einheiten aufsplintern... Die neuen politischen Einheiten (bewahren aber) die traditionellen despotischen Regierungsmethoden; und der Ausdruck „feudal“, den man mit einer gewissen dichterischen Freiheit auf das Verhältnis zwischen dem geschwächten Zentrum und den größeren Teilgebieten anwenden kann, ist völlig fehl am Platz, wenn man diese Teilgebiete bezeichnen will, die nichts anderes sind als losgelöste kleinere Abbilder des größeren despotischen Modells*“ (OD: S. 390). Dies trifft auf das singhalesische Reich, das nach seiner letzten Blüte in der Polonnaruva-Periode in mehrere rivalisierende Kleinmonarchien zerfiel, die ihrerseits autokratisch regiert wurden. Selbst Gunawardana, heftiger Kritiker der Thesen Wittfogels, schreibt, dass das neuerdings diskutierte Konzept des „segmenta-

---

<sup>1522</sup> Fernao de Queyroz, *The Temporal and Spiritual Conquest of Ceylon*, a.a.O., S. 103

<sup>1523</sup> Für die Zeit bis zum Ende der Anurādhapura-Periode schreibt S. Paranavitana: „The position which the king occupied in the administration of the kingdom continued to be the same as at the close of the earlier period.“ (H.C. Ray, *History of Ceylon*, Vol. I, Part I, a.a.O. S. 364)

<sup>1524</sup> Eine retrograde Extrapolation ist immer problematisch, doch gibt es keine Hinweise auf einen tiefgreifenden Strukturwandel des sozio-politischen Systems oder auf eine Transformation der Regierungsform seit der klassischen Epoche. Man kann davon ausgehen, dass die Kandy-Monarchie wesentliche Strukturen und Elemente der alten ceylonesischen Monarchien bewahrt hat.

rischen“ Staates (B. Stein) „vielleicht ein nützliches analytisches Werkzeug zur Beschreibung dezentraler Phasen in der politischen Ordnung bestimmter Perioden der ceylonesischen Geschichte sei, „but by about the second to the third centuries of the Christian era, it is possible to detect the emergence of a state in Sri Lanka which conforms to the concept of a unitary rather than a segmentary state.“<sup>1525</sup> Im Unterschied zu anderen Ländern Südostasiens hat sich in Sri Lanka schon in der frühen Periode der Staatsformierung das Konzept eines unitarischen, sprich zentralistischen Staates mit vertikalem Grundmuster durchgesetzt. Dieses Konzept wurde dann auch für die späteren Epochen als das maßgebliche Modell königlicher Herrschaft bestimmend. G. C. Mendis schreibt über die frühe Periode der Anurādhapura-Zeit: „*The System of Government*. The kings of this time, like those of the previous period, were despotic and the people looked upon them as *bodhisattvas*. They were the heads of the state, and their power was limited only by the customs and traditions of the country.“<sup>1526</sup> Für die Polonnaruva-Periode ca. 700 Jahre später schreibt derselbe Autor: „The system of administration during this time did not differ much from that which existed in the preceding period.“<sup>1527</sup> Nach der Befreiung vom Joch der Colas etablierte König Vijayabāhu I. die Monarchie nach demselben Grundmuster wie es in der Anurādhapura-Periode existiert hatte. S. Paranavitana schreibt: „Vijayabāhu...appears to have considered it his duty to re-establish kingship and the institutions connected therewith on the same model and legal basis as they functioned in the late Anurādhapura period. The phraseology employed in the Ambagamu inscription of this monarch, in its reference to royalty, is the same as in similar documents of the tenth century.“<sup>1528</sup>

Einige Jahrhunderte später beschreibt Fernao de Queyroz die von den Portugiesen im 16. Jh. auf Ceylon angetroffenen Königreiche gleichfalls als Despotien, in welchen Besitz und Position auch der höchsten Würdenträger stets gefährdet war.<sup>1529</sup> „Pagan government...is the most tyrannical and barbarous that can be imagined... There is no vassal who has any heritage of his own that he can bequeath to his children“ (op.cit. S. 91). „Nor are the Royal Ministers

---

<sup>1525</sup> R.A.L.H. Gunawardana (1981), *State Formation in Irrigation Society*, a.a.O. S. 149, (übers. v. Autor)

<sup>1526</sup> G.C. Mendis, *The Early History of Ceylon*, (Calcutta 1932), Repr. 1975, S. 37

<sup>1527</sup> op. cit. S. 58

<sup>1528</sup> H.C. Ray, *History of Ceylon*, Vol. I, Part II, (Colombo 1960), S. 529

better off. As long as they collect dues, they are absolute Lords of the Provinces... But when the schemer, collector or Renter has given the king the amount promised, he is himself seized by the king, who orders to be done to him what he did to others... He who was a great Lord yesterday, goes about from door to door begging alms" (op.cit: 92/94). Im 17. Jahrhundert schildert Robert Knox den König Rājasimha II. (1635-87) als absoluten Despoten, unter dessen tyrannischem Regime die gesamte Bevölkerung ächzte und dem auch der Adel schutzlos ausgeliefert war. Der Terror, den dieser König verbreitete, richtete sich nicht nur gegen den „kleinen“ Untertan, sondern auch gegen die „Größten und Vornehmsten“ des Landes: „...even the greatest and most nobly descended in the Land ...are carried forth and executed. For whom he is displeased, he maketh no difference.“<sup>1530</sup> Daraus lässt sich schließen, dass es auch noch im Kandyreich des 17. Jahrhunderts keine unabhängige, politisch privilegierte Aristokratie gab, die ein Gegengewicht zur absoluten Monarchie hätte darstellen können. Die Stellung des Adels gegenüber der Macht des Herrschers war wie in den früheren Perioden unsicher und gefährdet. Es war der singhalesischen *upper class* nicht gelungen, eine ständisch - parlamentarische Repräsentation auf nationaler Stufe mit wirksamen politischen Einflussmöglichkeiten zu etablieren. Offensichtlich hatte sie dies auch nicht angestrebt.

Die oben beschriebene Herausbildung immer komplexerer Eigentumsformen und die Ausweitung des Privatbesitzes im Verlauf der ceylonesischen Geschichte waren Veränderungen, die sich innerhalb des bestehenden Systems der Autokratie vollzogen und keinen strukturellen Wandel bewirkten. Sie führten weder zur Entstehung einer unabhängigen Feudalaristokratie mit parlamentarischer Vertretung, die - wie in England - der Krone kontinuierlich mit dem Grundsatz *no taxation without representation* politische Privilegien abtrotzte und sie so allmählich entmachtete,<sup>1531</sup> noch ließen sie - wie auf dem europäischen Kontinent - souveräne Territorialfürstentümer entstehen, welche die Macht der Zentralgewalt einschränkten. Die Veränderungen im singhalesischen Machtsystem betrafen nicht die autokratische Regierungsform der als solche – sie wurde nie in Frage gestellt -, sondern bedeuteten eine Fortentwicklung des Systems im Sinne einer Reifung und Vollendung bestehender Strukturen, ein Pro-

---

<sup>1529</sup> F. de Queyroz, *The Temporal and Spiritual Conquest of Ceylon*, a.a.O., S. 91,94. Die Ausführungen des Jesuitenpaters Queyroz sind, da aus christlich-kolonialer Perspektive formuliert, häufig mit Vorurteilen befrachtet und daher als hist. Dokument nur eingeschränkt verwendbar. Doch können sie dort, wo sie mit anderen Quellen wie Knox und D'Oyly übereinstimmen, herangezogen werden.

<sup>1530</sup> Robert Knox, *An Historical Relation of Ceylon*, a.a.O., S. 75

<sup>1531</sup> *Magna Charta* (1215), *Glorious Revolution* (1688), *Bill of Rights* (1689)

zess, der in der Polonnaruva-Periode durch die Reformen Vijayabahu I. und Parākramabāhus I. seinen Höhepunkt und Abschluss fand. Unter ihrer und Nissankamallas Herrschaft ist Ceylon ein zentralistisch organisierter, unitarischer Staat mit einer starken zentralen Bürokratie und imperialen Ambitionen. Überdies werden in dieser Zeit die Bezeichnungen *Cakravartin* und *Bodhisattva* zu regulären Titeln der Herrscher, womit auch die religiös-ideologische Legitimation des Königtums ihre Vollendung erreicht.

*Rebellionen und Bürgerkriege bewirkten keinen Systemwechsel*

Wittfogel schreibt: „Bewaffneter Kampf, Rebellion und die Ermordung schwacher Herrscher machen offenbar die orientalische Despotie nicht demokratischer“ (OD., S. 147). Die zahlreichen in hydraulischen Staaten dokumentierten Rebellionen führten – so Wittfogel - zu keinem Systemwechsel, sondern nur zu einem Austausch der Führungseliten, d.h. die Usurpatoren übernahmen das vorhandene autokratische System unverändert. Amnestie und Steuererleichterungen, die mit einem Machtwechsel oft einhergingen, erleichterten zwar den Druck, änderten aber nicht die vorhandenen Strukturen. Auch Bürgerkriege führten zu keinem Systemwandel, sondern erhöhten eher die administrative und fiskalische Unterdrückung der Bevölkerung: „Und das Bestreben, die oberste Führung gewaltsam durchzusetzen, verstärkt zweifellos die Tendenz zur Brutalität bei den Machthabern. Außerdem hat jeder größere Bürgerkrieg Zerstörungen im Gefolge, deren Gutmachung den nicht zum Apparat gehörigen Untertanen aufgebürdet wird. Weit davon entfernt, die Despotie zu mildern, führen häufige gewaltsame Kämpfe um die Macht eher dazu, das System noch drückender zu machen“ (OD. S. 147). Die chaotischen Zustände während der ceylonesischen Bürgerkriege bestätigen diese Feststellung. Das Volk wurde von lokalen Machthabern „wie Zuckerrohr in der Presse“ ausgepresst, wie es an einer Stelle im Mahāvamsa heißt. Die Erschütterungen durch Rebellionen, Bürgerkriege und Invasionen bewirkten demnach keinerlei Veränderung des Systems der absoluten Monarchie; zwar führten sie zeitweise zur Auflösung der Reichseinheit und zur Entstehung von *petty kingdoms* (die ihrerseits autokratisch regiert wurden), aber sie mündeten nicht in Revolutionen, also in eine strukturelle Umwälzung des gesamten sozio-politischen Systems, vergleichbar etwa mit der Französischen Revolution. Der Angriff der Thronrivalen und Usurpatoren galt nicht dem Königtum als solchem, d.h. der Institution der Monarchie, sondern der Person des „Amtsinhabers“, dessen Herrschaft als unrechtmäßig oder angemaßt empfunden wurde. Solche Herausforderungen durch Rebellen hatten eher eine systemstabilisierende Funktion. Dazu schreibt Michael Roberts: „In effect, the challenges tended to re-affirm and reconstitute the existing political ideas, strenghtening them by making

them contemporary. The past was rendered present. In other words...the thrust of such challenges was rebellious rather than revolutionary.“<sup>1532</sup> Wittfogel konstatiert: „Die Geschichte der hydraulischen Gesellschaft kennt unzählige Aufstände und Palastrebellen. Aber unseres Wissens ist es nirgends inneren Kräften gelungen, eine einzentrigte agrarmanageriale Gesellschaft in eine vielzentrige Gesellschaft westlicher Art umzuwandeln...“ (OD. S. 291). Es gab in der Geschichte der Insel keine revolutionären Ereignisse mit struktureller Umgestaltung der (macht)politischen Ordnung. Aber auch einen allmählichen Systemwandel, wie ihn z.B. der Adel in England durch die sukzessive Entmachtung der britischen Krone vollbrachte, hat es im alten Sri Lanka nicht gegeben.

### *Die Stabilität der bürokratischen Strukturen*

Die vielleicht eindrucksvollste Bestätigung der Stagnationshypothese Wittfogels liefert die Geschichte der bürokratischen Administration in Sri Lanka. Mit der Herausbildung der unitarischen Monarchie seit König Dutthagāmanī wuchs die Bedeutung der Bürokratie als Stütze und Herrschaftsinstrument des Königs. Schon in der frühen Anurādhapura-Periode hatte die bürokratische Verwaltung weite Teile der Insel erfaßt und entwickelte sich, das gesamte Land allmählich mit einem dichten Netz von administrativen Einheiten überziehend, kontinuierlich weiter (nur unterbrochen von den chaotischen Invasions- und Bürgerkriegszeiten), bis sie unter Parākramabāhu I. in der Polonnaruva-Zeit ihre Vollendung erfuhr. Die bürokratischen Strukturen überlebten auch die spätere Verfallszeit, in der das Land in mehrere *petty kingdoms* aufgeteilt war, und existierten noch im 17. Jahrhundert unter Rājasingha II., einem Despoten, der Sri Lanka mit Hilfe einer umfangreichen Bürokratie als wohl organisierten Verwaltungsstaat regierte.<sup>1533</sup>

### *Stagnation aus „religionsphilosophischen“ Gründen?*

M. B. Ariyapala konstatiert ebenfalls die Unwandelbarkeit der singhalesischen Gesellschaft. Während dem Westen der Übergang vom Mittelalter zur Moderne gelungen sei, indem er den Wandel vom „Status zum Kontrakt“ vollzogen habe, sei in den östlichen Gesellschaften die Beziehung des Menschen zu seinem Land durch den Status definiert worden und mit ihm seine Privilegien und Verpflichtungen. Er schreibt: „There is however one important differ-

---

<sup>1532</sup> Michael Roberts, (1994), S. 85

ence between Mediaeval society as the West knew it and Mediaeval society as it was in the East. Sinhalese society was more rigid in its social organisation, more firmly mediaeval in its lack of fundamental social changes....But the craft guilds and the merchant companies of the West contained within themselves the germs of change. Not so in Asiatic society, which in that sense was mediaeval before the Mediaeval Age and remained mediaeval until it faced the impact of the economy of Contract.<sup>1534</sup> Anders als Wittfogel gibt Ariyapala eine religionsphilosophische Begründung für die „Zeitlosigkeit“ und offenkundige Unwandelbarkeit („apparent unchanging pace“) der asiatischen Gesellschaft. Er sieht in der Einstellung des Buddhismus zur Natur und dem buddhistischen Konzept der Erlösung des Menschen den eigentlichen Grund. Die Haltung des Buddhismus zur Natur sei „nicht die der Eroberung durch die Beherrschung ihrer Gesetze, sondern ihrer Eroberung durch die Beherrschung des Selbst“ gewesen, weil die Welt als Illusion betrachtet wurde.<sup>1535</sup> Diese habe dazu beigetragen „to give the social organisation of caste and status a formal rigidity.“<sup>1536</sup> Paradoxerweise sei es in gewissem Sinne gerade der „Materialismus“ der buddhistischen Philosophie gewesen, „ihre Ablehnung Gottes und der göttlichen Gnade, welcher die materielle Entwicklung der mittelalterlichen singhalesischen Gesellschaft verhindert habe.“<sup>1537</sup> Doch diese These Ariyapalas muss als zu vage und spekulativ zurückgewiesen werden, wenn auch nicht ausgeschlossen werden kann, dass die systemische Immobilität orientalischer Gesellschaften kulturelle Wurzeln haben mag.

Abschließend läßt sich sagen: Wittfogels These von der Stabilität, bzw. Stagnation hydraulischer Gesellschaften findet durch die ceylonesischen Verhältnisse eine klare Bestätigung. Die Unwandelbarkeit des politischen Systems der Autokratie und die Unfähigkeit der ceylonesischen Elite zu deren Beseitigung oder Weiterentwicklung führte noch bis in die Neuzeit zu dem paradoxen Nebeneinander einer hoch entwickelten Kultur und einer „mittelalterlichen“ Monarchie. Diese Parallelität von Hochkultur und rückständigem Regierungssystem findet sich auch im präkolonialen Birma.

---

<sup>1533</sup> Siehe das Kapitel *Die Herrschaft Rājasinghas II.*

<sup>1534</sup> M. B. Ariyapala, *Society in Mediaeval Ceylon*, Colombo 1968, S. 365

<sup>1535</sup> *ibid.* (übers. v. Verf.)

<sup>1536</sup> *op. cit.* S. 366

### Exkurs: Der buddhistische Modernismus in Sri Lanka

Wie kam es zur Renaissance des Buddhismus, und welche Elemente in der Tradition waren es, welche den Buddhismus in Sri Lanka zu einer schlagkräftigen politischen Bewegung werden ließen? Welche Rolle spielten im Selbstverständnis der Bhikkhus die enge Verflechtung zwischen Staat und Religion, Monarchie und Buddhismus in der Geschichte Sri Lankas und was waren ihre ideologischen Anknüpfungspunkte? Da die Beantwortung dieser Fragen auch für die Bewertung der historischen Rolle des Buddhismus im Rahmen dieser Arbeit von Belang ist und Rückschlüsse auf das traditionelle Selbstverständnis des Sangha zuläßt, sollen hier einige politische Aspekte des Neobuddhismus in Sri Lanka und Birma cursorisch beleuchtet werden.

Entstanden war der buddhistische Modernismus in Ceylon zunächst „als kulturpolitische Erneuerungsbewegung des – dort unter dem Druck europäischer Eroberungen und christlicher Missionen seit dem 16 Jh. vom Niedergang bedrohten – Buddhismus.“<sup>1538</sup> Im Zuge der im 19. Jh. einsetzenden Politisierung wurden Demokratie und Sozialismus als Errungenschaften der eigenen Kultur ausgegeben. Es waren vor allem die buddhistischen Modernisten, die mit dem Hinweis auf die demokratischen Elemente im Sangha die Demokratie als Produkt der eigenen Kulturtradition reklamierten. So schrieb der Nestor des buddhistischen Modernismus und singhalesischen Patriotismus, Anagarika Dharmapala, in seiner berühmten *Message to the Young Men of Ceylon* (1912): „The Sinhalese government was a constitutional monarchy. The king was elected by the people and ruled the people according to the Dasa rajadharma or ethics of royalty. The will of the people was supreme. But the ministers wielded enormous power sufficient to remove the sovereign with the consent of the people.“<sup>1539</sup> Obwohl von diesen Feststellungen keine einzige der historischen Realität entspricht – weder war das alte Sri Lanka eine konstitutionelle Monarchie, noch eine Demokratie, noch konnte der König vom Volke abgesetzt werden - haben sie doch im singhalesischen Nationalbewußtsein eine wichtige Rolle gespielt und bis in die moderne Historiographie Spuren hinterlassen. Ausdrücklich betont Dharmapala die Wichtigkeit des Studiums der Geschichte

---

<sup>1537</sup> „It is paradoxical to think that in a sense it is precisely the materialism of Buddhist philosophy – its denial of God and God’s grace – that prevented the materialist development of mediaeval Sinhalese society.“ (M.B. Ariyapala (1968), S. 366)

<sup>1538</sup> M. Sarkisyanz, (1975) *Die Religionen Kambodschas, Birmas, Laos, Thailand und Malayas*, a.a.O., S. 468

für die Entwicklung eines patriotischen Bewußtseins und stellt damit die Geschichte in den Dienst der nationalen Unabhängigkeitsbewegung, wobei er die großartigen Monumente der Vergangenheit als Beweis für die frühere Größe anführt, welche angeblich die Exaktheit der historischen Berichte bezeugen: „The study of history I consider is of the utmost importance for the development of the patriotic consciousness. No nation in the world has had a more brilliant history than ourselves. What is more the stupendous monuments whose remains still are living evidences of our former greatness testify to the wonderful accuracy of our records“ (ibid.).

Anagarika Dharmapala, begegnete dem britischen Argument, die Völker Asiens müßten erst zur Demokratie erzogen werden, bevor ihnen die Unabhängigkeit gewährt werden könnte, mit dem Hinweis auf das Selbstbestimmungsrecht der Völker und auf die in der Lehre Buddhas enthaltenen demokratischen Elemente.<sup>1540</sup> In ihren Proklamationen bezeichnen die buddhistischen Modernisten die Verfassung des Sangha als schlechthin demokratisch. Buddha habe in ihr auf vorbildliche Weise demokratische Prinzipien zum Ausdruck gebracht. Ein indischer Gelehrter schrieb in einer Studie über die Organisation des frühen Sangha: „The rules of discipline under these chapters (i.e. Teile des Mahāvagga aus dem Vinayapitaka, Anmerkung des Autors) when synthesised give a very nice system of a democracy which did not certainly come by accident, but, as a matter of policy, being already in vogue in the confederacies of the Sakyas, the Koliyas, the Mallas, the Vajjis from which were largely drawn the members of the Bhikkhu Samgha in the lifetime of the Buddha.“<sup>1541</sup>

Eine wichtige Rolle bei der nationalen Identitätsfindung spielten die altsinghalesischen Chroniken, ins besondere der Mahāvamsa, der von der Unabhängigkeitsbewegung im Kampf gegen die Kolonialmacht instrumentalisiert wurde, weil in der Sicht der Nationalbewegung die Chronik den Beweis für die einstige Größe der über 2000jährigen singhalesischen Zivilisation erbrachte: „Mit Hilfe der Chroniken konnte eine goldene Vergangenheit beschwört, ja belegt werden, und als Utopie gewendet diente diese Vergangenheit zugleich als Zukunftserwartung. Mit Geschichtsbildern wurde Politik gemacht, zunächst gegen die herrschende Ko-

---

<sup>1539</sup> *A Message to the Young Men of Ceylon* von Anagarika Dharmapala (1912), zitiert nach Heinz Bechert, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft*, Dritter Band, Wiesbaden 1973, S. 428

<sup>1540</sup> Vgl. Anagarika Dharmapala, *A Message to the Young Men of Ceylon*, Colombo 1947, S. 71f.; s. auch H. Bechert, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft Bd. I*, a.a.O., S.128

<sup>1541</sup> Gokuldas, D., *Democracy in Early Buddhist Sangha*, Calcutta 1955, Preface S. IX (zit. n. Bechert 1965, a.a.O., S. 129

lonialmacht, in zunehmendem Maße aber auch mit deutlicher anti-tamilischer Stoßrichtung.<sup>1542</sup>

*Der Rückgriff auf die traditionellen Werte und die Reinterpretation des Buddhismus*

Die Reinterpretation des historischen Buddhismus wurde als politische Ideologie wirksam und hat die weltlichen Aktivitäten der Bhikkhus bestimmt. Bezeichnend für diese modernistische Reinterpretation ist, dass sie die Vergangenheit verklärt und vermeintliche oder tatsächliche demokratische Züge in der ceylonesischen und birmanischen Geschichte überbetont, während sie die „dunklen“ Seiten, besonders die tyrannischen und despotischen Elemente, verleugnet. Die vorkoloniale Ordnung wird im Schrifttum sehr unterschiedlich bewertet. „Während etwa der britische Historiker G. E. Harvey die birmanische Gesellschaftsordnung als eine mittelalterliche und völlig fortschrittsfeindliche stagnierende Despotie dargestellt hat, die das Volk in oft unmenschlicher Weise unterdrückte, erscheinen die Verhältnisse in der Darstellung moderner birmanischer und auch in der einiger europäischer Autoren zu einer von buddhistischen Idealen der Selbstbescheidung und Weltabgeschiedenheit durchdrungenen Ordnung verklärt.“<sup>1543</sup> Bei der Übernahme des vom Westen stammenden demokratischen und sozialistischen Ideengutes durch die Modernisten kam es oft zu gewaltsamen Reinterpretationen der buddhistischen Lehre mit besonderer Hervorhebung ihrer „optimistischen“, ein Arbeitsethos fördernden „dynamischen“ Züge bei gleichzeitiger Unterdrückung der für den kanonischen Buddhismus viel entscheidenderen Elemente der Weltüberwindung und Askese.

Ein prominenter Apologet des buddhistischen Modernismus, Vijayavardhana, schrieb, die Demokratie sei „ein Blatt aus dem Buche des Buddhismus, das aus ihm herausgerissen und seines wahren Sinnes beraubt wurde,<sup>1544</sup> indem man es aus seinem buddhistischen Kontext entfernt und reaktionären Kräften dienstbar gemacht habe. Auch der Marxismus sei ein „Blatt aus dem Buche des Buddhismus, ein herausgerissenes und mißverstandenes Blatt.“<sup>1545</sup> Vijayavardhana sah in der Gütergemeinschaft des Urbuddhismus eine frühe Form des Kommunismus und schrieb: „Der frühe Sangha, wie er von Buddha begründet wurde, umfaßte echte

---

<sup>1542</sup> Tilman Frasch, *Die Gegenwart der Geschichte – Altsinghalesische Chroniken und ihr moderner Gebrauch*, Vortrag am 29. 1. 1998 anlässlich des Kolloquiums „Sri Lanka: 50 Jahre Unabhängigkeit“

<sup>1543</sup> H. Bechert, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft*, Bd. II, Wiesbaden 1967, S. 7

<sup>1544</sup> D.C. Vijayavardhana, *The Revolt in the Temple*, a.a.O., S. 595f. (zitiert nach E. Sarkisyanz *Kommunismus und Geisteskrise Asiens*, a.a.O., S. 350)

<sup>1545</sup> *ibid.*

Kommunisten, deren Regeln und Praxis von der Erde verschwunden sind. Sie waren eine klassenlose Gemeinschaft von Gleichen... Sie besaßen kein individuelles Eigentum; der gesamte Besitz gehörte der Gemeinschaft.<sup>1546</sup> Vijayavardhana betont, dass der Kommunismus in seiner orthodoxen, theoretischen Form mit dem Kommunismus (sic) des frühen Sangha nicht unvereinbar sei, und obgleich in Rußland und anderswo der moderne Kommunismus von der orthodoxen Lehre stark abweiche, bleibe es dennoch wahr, „dass die ideale buddhistische Lebensform und ein echter Kommunismus völlig miteinander vereinbar sind. Es gibt viele Buddhisten, die davon überzeugt sind, dass der Buddhismus mit dem Kommunismus mehr gemeinsam hat als mit dem Kapitalismus.“<sup>1547</sup> Doch der Buddhismus ginge weit über den im Irdischen verhafteten Kommunismus hinaus, denn Buddha sei nicht damit zufrieden gewesen, einem sein Eigentum zu nehmen und es einem anderen zu geben: „Dies sind Halbheiten. Der Buddhismus nimmt den Menschen ihren Besitzinstinkt... Die Herstellung der absoluten Gleichheit wird eine radikalere Änderung der inneren Haltung des Menschen erfordern. Hier kann buddhistische Psychologie mit kommunistischer Soziologie wetteifern.“<sup>1548</sup> Die Unvereinbarkeit von Buddhismus und Marxismus in philosophischer Hinsicht wird von diesem Autor durchaus gesehen, wenn er schreibt: „Es gibt natürlich einen fundamentalen Unterschied zwischen Buddhismus und Marxismus was das philosophische Konzept dieser Lehren anbelangt: der Marxismus, der sich auf eine materialistische Geschichtskonzeption gründet, lehrt den metaphysischen Materialismus als seine Philosophie.“<sup>1549</sup> Zwar seien die klösterliche Gütergemeinschaft des Urbuddhismus und ein echter Kommunismus aus dem gleichen Geiste geboren, doch könne der gegenwärtige Marxismus, besonders in seiner so-wjetischen Form, von den buddhistischen Ländern Südostasiens nicht akzeptiert werden. „Die endgültige Lösung des Problems wird, wie wir glauben, weder ein kapitalistisches noch ein kommunistisches System sein, sondern etwas, das in der Mitte dieser beiden Extreme liegt, nämlich jene neue soziale und ökonomische Ordnung, die unter dem Namen Sozialismus bekannt ist.“<sup>1550</sup>

---

D. C. Vijayavardhana, a.a.O., S. 595 (übers. v. Verf.)

<sup>1547</sup> *ibid.*

<sup>1548</sup> *op. cit.* S. 349f

<sup>1549</sup> *op. cit.* S. 212

<sup>1550</sup> *op. cit.* S. 434

Die mittelalterliche Sozialstruktur, die sich bis zum Beginn der Kolonialzeit erhalten hatte, wurde in der Erinnerung zu einer Ordnung verklärt, die allen Geborgenheit und Wohlstand geboten hatte. Heinz Bechert schreibt dazu:

„Zwar waren einige der letzten birmanischen Könige grausame Tyrannen, und der letzte singhalesische König wurde wegen seiner Tyrannei sogar von Teilen seines Volkes abgesetzt, doch waren es immerhin Angehörige des eigenen Volkes, die herrschten, nicht Kolonialbeamte, die eine andere Sprache sprachen, einer anderen Religion anhängen und andere Lebensgewohnheiten pflegten. Dazu kam, daß zumindest in der Theorie der buddhistische Wohlfahrtsstaat nach dem Vorbilde des Aśoka das Staatsideal der Könige gewesen war, mochte die Praxis auch anders ausgesehen haben. Die Kolonialmacht hatte dagegen gar keine Idealvorstellung entwickeln helfen, sondern nur das Selbstbewußtsein der Völker beeinträchtigt. Mit der Wiederherstellung des buddhistischen Staates erhoffte man daher eine Lösung all der seit dem Beginn der Kolonialzeit entstandenen Schwierigkeiten.“<sup>1551</sup>

Indem man die Vergangenheit idealisierte, wurde zugleich die politische Forderung erhoben, dem Buddhismus seine alte privilegierte Stellung zurückzugeben und wieder zur Staatsreligion zu machen. Dies war die Stunde der „politischen Bhikkhus“, die unter Missachtung der Vinaya-Regeln sich in der Art einer „pressure group“ in die Politik einmischten und für eine Restauration des Buddhismus in Staat und Gesellschaft kämpften. Wenn auch die modernistische Reinterpretation des Buddhismus als demokratische oder sozialistische Weltanschauung vom wissenschaftlichen Standpunkt aus betrachtet unhaltbar ist, so hat diese neobuddhistische Bewegung dennoch einen enormen Einfluß auf die Politik Sri Lankas im 20. Jahrhundert ausgeübt und zur Stabilität der demokratischen Institutionen beigetragen, denn dort, wo die parlamentarische Demokratie eingeführt wurde (Sri Lanka, Thailand), war es wichtig, wie Heinz Bechert schreibt, „daß ihr eine Legitimation aus der eigenen kulturellen Tradition gegeben wurde, und daher ist das Überleben der Demokratie in diesen Ländern sicher kein Zufall.“<sup>1552</sup> Man betrachtete die demokratischen Strukturen des buddhistischen Sangha als Modell, das auf Staat und Gesellschaft übertragen werden sollte, so u. a. den Gleichheitsgrundsatz (im Sangha sind alle Mönche prinzipiell gleich) und das Prinzip der Mehrheitsentscheidung bei solchen Abstimmungen, bei denen keine Einstimmigkeit erzielt werden konnte. „So ließen sich Grundregeln demokratischer Selbstverwaltung als Teil der buddhistischen Tradition in Anspruch nehmen“ (ibid.).

---

<sup>1551</sup> H. Bechert, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft*, Bd.I, a.a.O., S.26

<sup>1552</sup> H. Bechert, *Weltflucht oder Weltveränderung*, a.a.O. S. 29f

Drei Grundmuster durchziehen die ceylonesische Geschichte von den Anfängen der arischen Landnahme im sechsten Jahrhundert v. Chr. bis zur Gegenwart, Grundprobleme, von deren Lösung der Verlauf der kulturellen Entwicklung entscheidend bestimmt wurde. Es sind dies:

1. Die Erhaltung und der Ausbau des Bewässerungssystems und die Sicherung der Nahrungsmittelversorgung.
2. Die kriegerischen Auseinandersetzungen mit den südindischen Invasoren und die daraus resultierenden Spannungen zwischen buddhistischen Singhalesen und hinduistischen Tamilen in Sri Lanka selbst.
3. Die Beziehungen zwischen Königtum und Sangha und das Ringen um die Verwirklichung des buddhistischen Staatsideals, des buddhistischen Wohlfahrtsstaates.

Alle diese Grundzüge der ceylonesischen Geschichte treten heute im modernen Gewand wieder auf und bestimmen das politische, wirtschaftliche und gesellschaftliche Leben der Gegenwart des Landes. Eine Analyse der Geschichte Sri Lankas zeigt, daß diese Grundmuster der alten ceylonesischen Kultur durch den gewaltsamen Einbruch der europäischen Fremdherrschaft zunächst verschüttet, nach dem Aufblühen des ceylonesischen Nationalismus und der Erlangung der Unabhängigkeit im Jahre 1948 jedoch wieder sichtbar werden: „Der Rückgriff auf die traditionellen Werte der singhalesischen Kultur, die „Renaissance“ des Theravāda-Buddhismus und der Aufstieg neuer Führungsgruppen setzen die alten Grundstrukturen der kulturellen Entwicklung zwar mit verschobenen Akzenten, aber dennoch deutlich erkennbar wieder in Kraft.“<sup>1553</sup>

Die buddhistische Erneuerungsbewegung kann als ein Versuch der religiösen Kräfte angesehen werden, eine Reform des gesamten religiösen Lebens und aller religiösen Organisationen durchzuführen, sowie alte Überlieferung im Lichte der Moderne neu zu interpretieren. Diese buddhistische Renaissance war von Anfang an eng mit politischen Entwicklungen, besonders mit der nationalen Befreiungsbewegung verknüpft, wenn auch beide Bewegungen unterscheidbar blieben. Die alte Verflechtung zwischen Buddhismus und singhalesischer Monarchie manifestierte sich im neuen Gewande als die Verbindung zwischen buddhistischem Modernismus und politischer Unabhängigkeitsbewegung. Auf der Suche nach nationaler Identität besann man sich auf die einzigartige Verflechtung des Buddhismus mit dem

---

<sup>1553</sup> H. D. Evers, *Kulturwandel in Ceylon*, Baden-Baden 1964, S. 31

Staat in der vorkolonialen Zeit: „A delayed cultural revival, a turning back to precolonial days in search for identity, brought buddhist values into greater prominence. The distinctiveness of Ceylon in the world of states was gradually found to have been the result of its unique association with Theravāda Buddhism.“<sup>1554</sup> Nationale Freiheitskämpfer wie der Pionier der Unabhängigkeitsbewegung, Anagarika Dharmapala, begriffen sich als Restaurateure der traditionellen singhalesischen Kultur und versuchten eine Wiederbelebung der alten buddhistischen Werte. Er schrieb im Jahre 1912:

„We have lost the spirit of patriotic independence and we depend too on others... Unite, be strong in body and mind, and work for the welfare your country and your religion in that spirit of noble self-abnegation, which was the characteristic feature in the life of the Prince Siddhartha, who became the Buddha, whose great Religion has been our heirloom for 2,200 years, for without Buddha's noble Doctrine the Sinhalese will be like the Basutos of Africa. With Buddhism Ceylon shall yet become the beacon light of Religion to the world.“<sup>1555</sup>

Dharmapala appellierte an seine singhalesischen Landsleute, sich an die Helden der eigenen Geschichte wie König Duṭṭhagāmaṇī zu erinnern und verwies auf die großartigen kulturellen Leistungen der eigenen Vergangenheit: „Enter into the realms of our king Dutugemunu in spirit and try to identify yourself with the thoughts of that great king who rescued Buddhism and our nationalism from oblivion....go back to the traditions of our successful forefathers who immortalised themselves by their wonderful architectural achievements whose vestiges are seen today at Anurādhapura, Pollonaruva, and admired by those who see them.“<sup>1556</sup>

Mit dem Ende der Fremdherrschaft sah sich Ceylon wieder mit seinen alten Grundproblemen konfrontiert. Die rapide Zunahme der Bevölkerung und die damit verbundene aufklaffende Nahrungslücke machte den Wiederaufbau der alten Bewässerungsanlagen notwendig, mit dem bereits die Engländer begonnen hatten. Dieses Bewässerungssystem kann für die Bedeutung der ceylonesischen Kultur nicht hoch genug eingeschätzt werden. Seine Anlage ist weit mehr als eine technische Leistung oder ein wirtschaftliches Phänomen. Aufgrund seiner historischen Verknüpfung mit der Hochzeit der ceylonesischen Zivilisation und den Glanzleistungen der singhalesischen Könige, sowie dem Konzept des buddhistischen Wohlfahrtsstaates ist es einer der wichtigsten Integrationsfaktoren der ceylonesischen Gesellschaft.

---

<sup>1554</sup> W. H. Wriggins, *Ceylon: Dilemmas of a Nation*, Princeton 1960, S. 171

<sup>1555</sup> Anagarika Dharmapala, <sup>1555</sup> *A Message to the Young Men of Ceylon*, (1912), in: Heinz Bechert, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft*, Dritter Band, Wiesbaden 1973, S. 433

<sup>1556</sup> op. cit. S. 432f.

In ihm manifestieren sich Tradition und Wandel, Kontinuität und Fortschritt. Wirtschaftliche Prosperität ist ohne dieses grandiose Bewässerungssystem auf der Insel unmöglich.

### **Wittfogels Verkennung der Rezeption des Marxismus in Südostasien**

Wittfogel und mit ihm viele westliche, insbesondere US-amerikanische Politiker unterlagen gravierenden Fehlperzeptionen bezüglich der sozialistischen Bewegungen in Sri Lanka, Birma und anderer Staaten Südostasiens. Nach Abschüttelung der Kolonialherrschaft auf nationale Identität bedacht, strebten diese nach 1945 entstandenen jungen Staaten im Rahmen einer sich formierenden „Dritten Welt“ nach Autonomie und Neutralität außerhalb des von den beiden Supermächten dominierten weltpolitischen Spannungsfeldes (Ost-West-Konflikt). Der im bipolaren Blockdenken befangene Wittfogel fand dagegen „die meisten nichtkommunistischen Nationen des Orients institutionell unsicher und unter dem Einfluss einer halb- oder kryptokommunistischen Ideologie, die durch die Stärkung der Autorität des Marxismus-Leninismus... die politische Unabhängigkeit schwächt“ (OD. S. 551). Doch die Ministerpräsidenten in Birma (U NU) und Ceylon (Bandaranaike) waren keine von Moskau oder Peking ferngesteuerte Wegbereiter einer kommunistischen Expansion, sondern suchten durch eine Synthese, bzw. Assimilation westlichen Ideengutes (Sozialismus und Demokratie) mit autochthonen Traditionen (buddhistischer Wohlfahrtsstaat und Paternalismus) einen eigenen Weg in die Moderne zu finden. Wittfogel sah nicht, dass die Rezeption des Marxismus in Birma und Ceylon nicht aus weltanschaulicher Affinität erfolgt war, sondern zum einen wegen seiner Eignung als ideologisches Instrument im Unabhängigkeitskampf gegen die britische Kolonialmacht – sagte der Marxismus doch den historisch zwangsläufigen Zusammenbruch des kapitalistischen Imperialismus voraus - und zum anderen aus wirtschaftlichen Nützlichkeits-erwägungen. Das heißt, Wittfogel erkannte nicht, dass im Birma der Nachkriegszeit (wie in anderen Staaten Südostasiens auch) eine selektive Adaptation des Marxismus an die autochthone Kultur stattfand, wobei die vermeintlich „nützlichen,“ mit der eigenen Tradition kompatiblen wirtschaftlichen Elemente übernommen, das materialistische weltanschauliche Konzept dagegen verworfen wurde (Lehre von den Zwei Wahrheiten, „*The Burmese Way to Socialism*“).<sup>1557</sup> So kam es in Birma zum Versuch einer Verschmelzung buddhistischer und

---

<sup>1557</sup> U Ba Swe, *The Burmese Revolution*, Rangoon 1952: in dieser Konzeption einer „doppelten Wahrheit“ repräsentiert der Marxismus eine niedere Lehre zur Regelung irdischer wirtschaftlicher Verhältnisse während der Buddhismus die höchste Wahrheit ist.

marxistischer Lehren, zu einem buddhistisch-marxistischen Synkretismus.<sup>1558</sup> Wittfogels Befürchtung, die Länder der Dritten Welt könnten der kommunistischen „Staatsklaverei“ anheimfallen, beruhte auf einem fundamentalen Mißverständnis sowohl der außenpolitischen Emanzipationsbestrebungen dieser jungen Nationen nach 1945, als auch auf einer völligen Verkennung der innenpolitischen Entwicklungen in diesen Staaten. Die besondere, einzigartige Qualität der Rezeption des Marxismus im traditionellen Kulturrahmen dieser Länder war ihm genauso entgangen wie der entschiedene Wille dieser Nationen, ihre politische Unabhängigkeit zu bewahren und ihren eigenen Weg in die Zukunft zu beschreiten. Die Völker Süd- und Südostasiens waren weit davon entfernt, zu Trabanten Moskaus oder Pekings herabzusinken und ihre vormalige koloniale Abhängigkeit durch eine neue einzutauschen. Sie waren vielmehr auf politische und kulturelle Eigenständigkeit bedacht und tendierten in Richtung Neutralismus, sorgsam bemüht, sich aus dem Ost-West-Konflikt der Supermächte herauszuhalten. Nationaler Stolz, politisches Unabhängigkeitsstreben und vor allem kulturelles Selbstbewußtsein verboten es ihnen, sich einer Hegemonie Moskaus oder Pekings zu beugen oder westliche Ideologien unbesehen zu übernehmen.

Auch die von einigen Regierungen der Region betriebene Verstaatlichungspolitik muß differenziert betrachtet werden. In keinen Fall war sie eine automatische Umsetzung vulgärmarxistischer Programmatik. In Niederbirma z. B. waren die Reisbauern seit der Jahrhundertwende in zunehmendem Maße verarmt. Sie verloren ihren Grundbesitz an indische Geldverleiher, die extrem hohe Zinsen verlangten, und entwickelten sich von einem einst selbständigen Bauerntum zu einem besitzlosen Landproletariat. Am Ende der britischen Kolonialzeit befanden sich zwei Drittel des kultivierten Reislandes Niederbirmas im Besitz von indischen Geldverleihern und landfremden Großgrundbesitzern.<sup>1559</sup> Auf diesem Hintergrund sind die Nationalisierungsmaßnahmen der birmanischen Regierung seit 1948 zu verstehen. Sie sollten das birmanische Staatsvolk, das unter der britischen Herrschaft vom wirtschaftlichen Aufschwung ausgeschlossen war, voll am Ertrag der ökonomischen Erschließung des Landes beteiligen und dem Mißverhältnis von profitierenden Fremdvölkern einerseits und verarmenden Birmanen andererseits ein Ende bereiten. Dabei knüpfte man an die alte, vorbritische Tradition der Staatsmonopole an, denn im einstigen birmanischen Reich war der gesamte Außenhandel und ein großer Teil des Binnenhandels königliches, also staatliches Monopol.

---

<sup>1558</sup> Vgl. E. Sarkisyanz, *Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution*, a.a.O., S. 166f

Die Einführung einer sozialistischen Wirtschaft erschien daher weniger als eine westliche Innovation, sondern eher als eine organische Weiterentwicklung autochthoner Traditionen: „State control of a planned economy appeared less as an innovation than as a restoration of traditional social values.“<sup>1560</sup>

*Die Marginalisierung der Kommunisten durch sozialistische Politik*

Paradoxerweise war es gerade diese in der Verfassung verankerte und von U Nu Anfang der 50er Jahre betriebene Verstaatlichungspolitik, die den Kommunisten Birmas das Wasser abgrub und ihre Machtergreifung verhinderte. Besonders die (bei der Landbevölkerung populären) radikalen Agrarreformen, die den Staat zum alleinigen Landeigentümer machten, das Recht für Umverteilungsmaßnahmen einräumten und nur birmanischen Staatsbürgern gestatteten, Agrarland zu besitzen, beraubten die Kommunisten einer Massenanhängerschaft und verhinderten einen kommunistischen Sieg, der Birma zu einem Trabanten Chinas und die Birmanen zu Opfern der chinesischen Unterdrückung gemacht hätte.<sup>1561</sup> Auch die seit den 60er Jahren vom Militärregime Ne Wins verfolgte Wirtschaftspolitik muß auf diesem Hintergrund gesehen werden: „Genauere Betrachtung der sozialistischen Wirtschaftspolitik Birmas seit 1962 läßt...erkennen, daß die den radikalen Verstaatlichungsmaßnahmen zugrunde liegenden Vorstellungen mehr in der alten birmanischen Tradition als etwa in Einflüssen des Marxismus zu suchen sind.“<sup>1562</sup>

Aus der formalen Analogie in einem einzigen Punkte, nämlich der Prädominanz des Staates im Wirtschaftsbereich, läßt sich grundsätzlich keine innere Affinität der traditionellen Staatsformen Südostasiens und mit dem kommunistischen Totalitarismus ableiten. Wittfogels Fehlperzeption dieser an vorkoloniale Traditionen anknüpfenden sozialistischen Wirtschaftspolitik beruhte auf mehreren Ursachen: einmal auf Unkenntnis der historischen und soziokulturellen Besonderheiten der Region, ferner auf seiner durch den Kalten Krieg getrübbten bipolaren Perspektive, welche sowohl die fundamentalen ideologischen Unterschiede als auch die politischen Autonomiebestrebungen der betreffenden Entwicklungsländer nicht wahrnahm (also den schon seit den 50er Jahren erkennbaren Trend der Dritte-Welt-Staaten in Richtung außenpolitischer Blockfreiheit und Neutralismus) und schließlich auf seiner generellen Unterschätzung der „kulturellen Dimension.“

---

<sup>1559</sup> Sarkisyanz (1965), S. 146

<sup>1560</sup> op. cit. S. 190

<sup>1561</sup> op. cit. S. 189

---

<sup>1562</sup> Bechert (2000), S. 177

## 30 RESÜMEE

## I

*Die Zentralismushypothese*

Vorliegende Untersuchung hat ergeben, dass zahlreiche von Wittfogel beschriebene Merkmale hydraulischer Gesellschaften im Einklang stehen mit den Herrschaftsstrukturen im alten Sri Lanka.<sup>1563</sup> Auch mehrere seiner umstrittenen Hypothesen fanden Bestätigung. Einige seiner Hauptthesen konnten jedoch widerlegt werden. In der Anarādhapura-Epoche bis zum Ende der Polonnaruva-Periode (ca. 1250) dominierte in der hydraulischen Zivilisation Ceylons ein zentralistisch organisiertes, bürokratisches Herrschaftssystem (Autokratie) mit einem absoluten Monarchen an der Spitze (These 3).<sup>1564</sup> Es existierten keine autonomen politischen Institutionen oder Subsysteme mit fragmentierender Wirkung auf die Zentralgewalt. Wie Wittfogel für die „orientalische Despotie“ postuliert hatte, fehlten politisch relevante gesellschaftliche Gegengewichte zur Autokratie. Weder gab es eine unabhängige Kirche, noch mächtige feudale Territorialfürsten, die dem König hätten Paroli bieten können. Primäres Strukturmerkmal des singhalesischen Reiches war ein hierarchisch organisierter Zentralismus (THESE 16). Das Reich war in Provinzen und Distrikte aufgeteilt und wurde zentral von der Hauptstadt aus mittels einer umfangreichen, hierarchisch geordneten Bürokratie regiert. In Friedenszeiten und unter starken Herrschern existierten keine autonomen Provinzen. Die drei wichtigsten Provinzen des Reiches (Rājarattha, Dakkhinadesa und Rohana) wurden gewöhnlich von Prinzen der herrschenden Dynastie im Namen des Königs regiert. Sie hatten den Status von Provinzgouverneuren und waren Statthalter des Souveräns. Auch die übrigen vom König eingesetzten Provinz- und Distriktoberhäupter waren keine unabhängigen Feudalherren, sondern Administratoren der Zentralregierung. Die Machtstrukturen verliefen nicht horizontal, sondern vertikal. Es gab ein Machtgefälle in der sozialen Pyramide vom Monarchen an der Spitze über die Mitglieder der regierenden Dynastie, der bürokratischen Gentry bis hinunter zur Masse des „gemeinen“ Volkes. Wie Wittfogel postuliert hatte, fehlten wirksame, auf nationaler Ebene organisierte sozio-politische Gegenkräfte zur königlichen Zentralgewalt. Weder gab es politisch einflussreiche Zünfte, noch Stände oder andere autonome Korporationen mit Repräsentation auf „nationaler“ Stufe. In den ruhigen Phasen der klassischen Epoche

---

<sup>1563</sup> Die betreffenden Thesen werden jeweils in Klammern beigelegt.

existierten keine zentrifugalen Kräfte, welche die Zentralmacht hätten kontrollieren und schwächen können. Der Staat war unitarisch strukturiert, das heißt die Administration des Reiches wurde zentral von der Hauptstadt aus gesteuert und erfaßte schon historisch sehr früh alle Regionen der Insel. Es gab die nach Wittfogel für hydraulische Systeme typische agrar-manageriale Bürokratie, d. h. einen hierarchisch organisierten, privilegierten Beamtenapparat, der, vom Zentrum gesteuert für die Administration des Reiches zuständig war. (THESE 9). Der Regierungsform nach war das alte Sri Lanka eine absolute Monarchie mit einem charismatischen Souverän an der Spitze, was im Einklang steht mit Wittfogels These von der Autokratie als der üblichen Staatsform in hydraulischen Systemen. Äußeres Zeichen für die Allmacht des Herrschers und die enorme Distanz zwischen seiner Person und dem Untertan war das im alten Sri Lanka übliche Unterwerfungsritual der Prostration, das Wittfogel als typisches Merkmal der Orientalischen Despotie beschreibt. Das Prostrationsritual als Geste der totalen Unterwerfung unter die Majestät des Autokraten symbolisiert die Recht- und Schutzlosigkeit des Einzelnen im System der Despotie, sein Ausgeliefertsein unter den Willen des Herrschers (THESE 25). Gehorsam und Unterwerfung galten als oberste Tugenden des Untertans und als Überlebensregeln.

Im alten Sri Lanka existierten keine *institutionellen* oder *konstitutionellen* Beschränkungen der königlichen Macht: weder gab es eine überregionale ständische Repräsentation, noch existierte eine geschriebene Verfassung mit machtbegrenzenden Vorkehrungen wie horizontale oder vertikale Gewaltenteilung. Das von einigen Autoren für Sri Lanka präferierte Konzept eines „segmentierten“ Staates, in welchem die zentrifugalen Kräfte dominierten, kann durch vorliegende Arbeit nicht bestätigt werden. Die Befunde ergaben dagegen, dass in den Zeiten der Reichseinheit und unter starken Königen das alte Sri Lanka ein nach dem indischem Vorbild des Arthaśāstra modellierter, bürokratisch-hierarchisch organisierter und zentralistisch verwalteter Staat war. Der Einfluss des Arthaśāstra ist besonders im Bereich der Administration unverkennbar. Nur auf dörflicher Ebene (und im Bereich des Sangha) gab es, wie von Wittfogel postuliert, partielle Autonomie, einen begrenzten Freiraum, der insbesondere durch die zahlreichen Immunitätsprivilegien und das System der „abgeleiteten Autorität“ garantiert war (THESE 20 und 21). Das alte Sri Lanka war - wenn es nicht durch äußere Fremdeinwirkung (Invasionen) und innere Konflikte (Thronstreitigkeiten und Bürgerkriege) zerrissen war

---

<sup>1564</sup> Die spätere „Verfallszeit“ des alten singhalesischen Königtums seit ca. dem 13. Jh. war nicht

- ein unitarischer Staat mit einem souveränen Autokraten an der Spitze. Allerdings war die Stabilität dieses Systems nur in Friedenszeiten garantiert. Partikularismus gab es in Zeiten des Chaos. Unter dem permanenten Ansturm der südindischen Invasoren und infolge von Bürgerkriegen durch dynastische Wirren zerbrach die Reichseinheit des öfteren und es entstanden Teilstaaten, Submonarchien (*petty kingdoms*), die ihrerseits absolutistisch regiert wurden. Doch diese instabilen Phasen können für die ceylonesische Geschichte nicht als repräsentativ und der Partikularismus nicht als typisch angesehen werden, denn die stabilen Perioden der Reichseinheit überwogen bei weitem, was durch das Faktum der langjährigen Regierungszeiten vieler Könige und die kontinuierliche Entwicklung sowohl des Bewässerungssystems als auch der administrativen Strukturen belegt werden konnte.

## II

Vorliegende Befunde stützen eine der wichtigsten Thesen Wittfogels bezüglich der Agrar-despotie, wonach diese nicht horizontal-polyzentrisch (feudalistisch), sondern vertikal-monozentrisch (autokratisch) strukturiert ist. Es existierte im alten Ceylon kein den europäischen Verhältnissen vergleichbarer Feudalismus mit souveränen Territorialfürsten und militärischem Vasallentum. Es gab keine unabhängige Aristokratie als mächtige gesellschaftliche Klasse, die sich wie der europäische Adel durch den dauerhaften Besitz von Latifundien und durch Erkämpfung politischer Privilegien eine gegenüber der Monarchie unabhängige Stellung schaffen und bewahren konnte. Angewiesen auf die Landvergabe der Herrscher und personell eingebunden in die bürokratische Administration war der Adel Sri Lankas voll in den Staat integriert: Aus ihm rekrutierten sich die höheren Beamtenränge. Dies machte ihn vom Monarchen abhängig und seine Stellung unsicher. In der Wirtschaft gab es neben den Königsmonopolen auch privaten Handel, aber der politische Einfluss der Händler- und Kaufmannsklasse war gering und beschränkte sich auf eine Hilfsfunktion bei der Verwaltung einiger Küstenstädte. Damit war das Sri Lanka der klassischen Epoche in Wittfogels Terminologie kein *polyzentrischer* Feudalstaat, sondern eine *monozentrisch* strukturierte Autokratie (These 3). Es dominierte die zentripetale Macht der absoluten Monarchie über alle gesellschaftlichen Kräfte in der politischen Ordnung der Insel. Von einer Fragmentierung als sy-

stemischem Grundmuster dieser Ordnung kann (abgesehen von den erwähnten Chaoszeiten) in dem betrachteten Zeitraum nicht gesprochen werden.

Am Beispiel des Großgrundbesitzes, in Europa die ökonomische Basis für die politische Emanzipation des Adels, ließ sich dieser Befund konkretisieren. Obwohl das monastische Grundeigentum auf Sri Lanka die höchste Annäherung an Privatbesitz darstellte, war es - in der wittfogelschen Terminologie - *schwaches*, das heißt machtpolitisch irrelevantes Eigentum (THESE 13). Dies hatte mehrere Gründe: erstens, weil die Könige durch periodische Ordensreinigungen und per Dekret das Sangha-Eigentum kontrollierten; zweitens: weil es den Mönchen auf Grund der Vinayaregeln untersagt war, sich direkt in die Politik einzumischen, war es ihnen auch nicht möglich, den ausgedehnten monastischen Grundbesitz machtpolitisch zu nutzen, das heißt zum Fundament einer feudalen Territorialpolitik auszubauen.<sup>1565</sup> Politisch „schwach“ war auch der Landbesitz privater Grundherren (*landlords, gentry*), deren Landeigentum nichts anderes war als vom König gegen Dienst auf Zeit verliehene Pfründe („Lehen“) und daher nur eine geringe Bestandsgarantie besaß. So entwickelte sich kein den europäischen Verhältnissen vergleichbarer dauerhafter Großgrundbesitz. Auch erbliches *pamunu*-Land war „schwach“, das heißt es genoss trotz seiner Rechtstitel keinen permanenten Bestandsschutz, weil nachfolgende Herrscher nicht an diese Besitztitel gebunden waren, und daher das Land genauso von Konfiskation bedroht war wie das nur auf Lebenszeit verliehene *divel*-Land. Konfiskation war eine häufige Erscheinung im alten Ceylon (THESE 13.1). Wegen dieser strukturellen Schwäche ihres Eigentums gelang es den Grundbesitzern nicht, ihren Landbesitz als Ausgangsbasis für den politischen Machterwerb zu nutzen. In ihrer Funktion als ranghohe Beamte erhielten die Adligen ihre Lehen durch die Partizipation am Staatsapparat. Es war ein Besitz, der jederzeit entzogen werden konnte (THESE 14). Anders als in Europa entwickelte sich im präkolonialen Sri Lanka keine selbstbewußte Klasse von aristokratischen Feudalherren, die (wie z.B. in England) mittels einer nationalen Ständevertretung der Krone Privilegien abtrotzte und schließlich die Monarchie entmachtete.

### III

In der klassischen Epoche existierte eine umfangreiche, hierarchisch geordnete Bürokratie, der eine dominierende Rolle in der Gesellschaft zukam. Eine der wichtigsten Thesen Wittfogels, seine „Bürokratiehypothese“, wonach in der hydraulischen Gesellschaft die Bürokratie

die herrschende Klasse ist, wird bestätigt (THESE 9). Provinzen und Distrikte wurden von Gouverneuren und Statthaltern verwaltet, die vom König auf Zeit eingesetzt wurden. Ein Heer von niederen Beamten vollzog den königlichen Willen bis hinunter auf Dorfebene und repräsentierte so den staatlichen Arm der Zentralgewalt. Nach Wittfogel ist die Vermischung bzw. Untrennbarkeit militärischer und ziviler Funktionen bei den Staatsbeamten („Militärbeamten“) ein Charakteristikum der hydraulischen Despotie. Auch diese These wird durch die ceylonischen Verhältnisse bestätigt: So fungierten Generäle auch als zivile Administratoren (Provinzgouverneure) und viele Zivilbeamte übten zugleich militärische Funktionen aus. Die aus dem Adel stammenden ranghohen Beamten waren als Gutsherrn ökonomisch privilegiert und lebten von der vom König verliehenen Pfründe. Zusammen mit den unteren Rängen der Beamenschaft stellten sie die herrschende Klasse im singhalesischen Reich dar (bürokratische Gentry). Dies steht voll im Einklang mit Wittfogels These von der prominenten Rolle der Bürokratie im hydraulischen Staat (These 9).

Das mittelalterliche ceylonische Gesellschaftssystem stellt eine sehr komplexe, stratifizierte Ordnung dar. Nichtsdestoweniger lassen sich zwei große Hauptklassen unterscheiden, in welche die Gesellschaft geteilt war (These 29): Auf der einen Seite gab es die privilegierte Klasse der „bürokratischen Landlords“, die ihr Land als Kompensation für Dienstleistungen vom König als Lehen (*pamunu* oder *divel*) erhielt. Sie lebten als Nutznießer dieses Systems von den Erträgen und Abgaben der bäuerlichen Pächter und war weitgehend identisch mit der herrschenden Bürokratie, da sich aus ihr die verschiedenen Beamtenränge rekrutierten. Auf der anderen Seite gab es die vielschichtige Klasse des „gemeinen“ Volkes, welche die zweite Hauptklasse, d. h. die große Masse der Bevölkerung darstellte. Sie war in sich heterogen und in Berufskasten aufgeteilt. Dies untermauert Wittfogels These von der vertikalen Spaltung der hydraulischen Gesellschaft in eine privilegierte herrschende und eine subalterne beherrschte Klasse. Laut Wittfogel sind beide Klassen in sich stark differenziert, die bürokratische Oberklasse hierarchisch strukturiert. Auch diese These wird bestätigt, denn die ceylonische Bürokratie war hierarchisch organisiert, mindestens drei Hierarchie-Ebenen sind nachweisbar. Doch trotz verschiedener Untergruppen handelt es sich dabei um „eine einzige herrschende Klasse“ (THESE 29). Diese mit der Bürokratie personell verflochtene Oberschicht des alten Sri Lanka bestand aus den Mitgliedern der herrschenden Dynastie, den reli-

---

<sup>1565</sup> Der nicht unbedeutende Einfluss des Sangha auf Monarchie und Gesellschaft vollzog sich auf

giösen (brahmanischen und buddhistischen) Würdenträgern, den weltlichen Ratgebern (State Council), den Landlords (*Gentry*) und den Angehörigen der alten Clans. Obwohl von sehr heterogener Zusammensetzung stellten diese Gruppen gegenüber der Masse der ländlichen Bevölkerung eine privilegierte Oberklasse dar.

#### IV

Wittfogels These von der staatlichen Führungsrolle bei der Errichtung der großdimensionierten hydraulischen Anlagen steht ebenfalls im Einklang mit ceylonesischen Verhältnissen (These 6.1). Die großen Bewässerungsanlagen wurde unter der Leitung der Könige errichtet. Im Gegensatz zu anderen Regionen Südostasiens führten die Herrscher Ceylons von Anfang an Regie beim Bau überregional bedeutsamer Bewässerungsprojekte. Motiviert von der Aussicht auf materiellen (fiskalischen) und spirituellen Nutzen (Karma-Verdienste) betätigten sich zahlreiche singhalesische Könige als Erbauer von z. T. gewaltigen Staudämmen und legten riesige Stauseen und hunderte Kilometer lange Kanäle an. Wie in den Inschriften mehrfach belegt, wurden die „zwölf großen Stauseen“, *dolos-maha-vä-tän*, ein stets wiederkehrender Topos in den Epigraphien, von einem eigenen Ministerium in staatlicher Regie verwaltet. Es gibt keinen Hinweis darauf, dass hydraulische Großprojekte von privaten Körperschaften errichtet worden wären. Hydraulische Werke in den Provinzen wurden von den dortigen Statthaltern im Auftrag des König ausgeführt. Nur kleindimensionierte Anlagen im dörflichen Bereich (*village tanks*) entstanden aufgrund kommunale Initiative durch Gemeinschaftsarbeit und wurden auf Dorfebene betrieben. Den Klöstern wurden von den Königen Bewässerungsreservoir gestiftet und Nutzungsrechte verliehen. Sie konnten diese Reservoir in eigener Regie betreiben, aber für die Unterhaltung dieser Anlagen oder bei strittigen Nutzungsfragen waren die Bhikkhus auf staatliche Hilfe angewiesen. Die Wasserzuteilung aus den Stauseen wurde durch königliche Vorschriften minutiös geregelt, und Bewässerungsbeamte kontrollierten die Einhaltung der betreffenden Dekrete.

#### V

Auch Wittfogels These, dass die von den Herrschern bei den hydraulischen Unternehmungen erworbenen organisatorischen Kompetenzen auf anderen Gebieten (z. B. im administrativen Bereich, im Kommunikationswesen und bei Großbauwerken) nutzbar gemacht wurden,

---

anderen Ebenen (s. u.).

findet im alten Sri Lanka ihre Bestätigung (These 6). Laut Wittfogel verfügten hydraulische Herrscher aufgrund ihrer Aktivitäten auf dem Bewässerungssektor über ein hohes organisatorisches Vermögen im Bereich der staatlichen Verwaltung. Auch diese These wird durch die administrativen Leistungen der großen Staudammerbauer der Anurādhapura Periode wie Vasabha, Mahāsenā, Dhātusena und Moggallāna II. bestätigt, die erfolgreich waren beim Aufbau eines bürokratischen Apparates und bei der Vereinheitlichung von Justiz und Verwaltung. In der Polonnaruva Periode zeigte sich diese organisatorische Kraft erneut, als die Könige Vijayabāhu I. und Parākramabāhu I. nach der Fragmentierung des Reiches infolge der Eroberung durch die Cholas die traditionellen administrativen Strukturen restaurierten und die Reichseinheit rasch wiederherstellten. Die Ruinen grandioser Bauwerke in den alten Hauptstädten der singhalesischen Reiche zeugen davon, dass die Könige sich ihrer bei hydraulischen Unternehmungen erworbenen Fähigkeiten bedienten und als ehrgeizige Baumeister im profanen und sakralen Bereich betätigten. Große Anstrengungen unternahmen sie im Bereich der Sakralbauten. Sie errichteten zahlreiche Tempel und Klöster sowie Dāgobas von z. T. riesigen Ausmaßen.

Das Faktum, dass mächtige Könige wie Parākramabāhu I. über große Soldaten- und Arbeiterheere verfügten, stützt Wittfogels These vom hohen Mobilisierungspotential hydraulischer Regime bei der Rekrutierung von Soldaten und Arbeitskräften (THESE 10). Frondienst im nationalen Maßstab - nach Wittfogel ebenfalls ein Charakteristikum hydraulischer Kulturen - war im alten Ceylon üblich (THESE 10.1). Die Arbeitskräfte wurden im Auftrag des Herrschers in den diversen Provinzen des Reiches von den dortigen Gouverneuren rekrutiert und an die großen Projekte herangeführt. Das *Rājakāriya*-System ermöglichte den Königen den regelmäßigen Einsatz billiger Arbeitskräfte im großen Stil und war eine der wesentlichen Voraussetzungen für die Errichtung des „hydraulischen Wohlfahrtsstaates.“ - Nach Wittfogel ist die Existenz eines gut funktionierenden Verkehrs- und Nachrichtenwesens ein Charakteristikum hydraulischer Staaten, mit dessen Hilfe die Herrscher ihre Macht befestigten (THESE 8). Auch diese These wird durch die Verhältnisse im alten singhalesischen Reich gestützt. Es existierte ein Netz von Fernstraßen, für dessen Entwicklung strategische, fiskalische und administrative Gründe entscheidend waren. Die großen Bewässerungskanäle wurden auch als Transportwege genutzt. Für die effiziente Administration des Reiches war eine funktionierende Nachrichtenübermittlung und ein gut ausgebautes Straßensystem unverzichtbar. Niśānkamalla führte ein nach ihm benanntes Entfernungsmaß ein und ließ die Straßen damit vermessen. Überdies diente die rasche Informationsbeschaffung aus den verschiedenen Pro-

vinzen des Reiches auch der Kontrolle der Statthalter und Distriktgouverneure und damit der Herrschaftssicherung des Königs. Aus den epigraphischen Dokumenten Niśśankamallas und Parākramabāhus I. geht hervor, dass im alten Sri Lanka ein Nachrichtendienst existierte. Diese Herrscher rühmen sich, über alle Vorgänge im Reich genau Bescheid zu wissen.

## VI.

Laut Wittfogel versuchten hydraulische Staaten eine weitgehende Kontrolle der Gesellschaft zu erreichen, ohne jedoch wegen der Diskrepanz zwischen Verwaltungsaufwand und Ertrag eine totale Überwachung bis auf Dorfebene anzustreben. Auch diese These wird durch vorliegende Untersuchung gestützt (THESE 19). Könige wie Parākramabāhu I. und Niśśankamalla benutzen ihren Verwaltungsapparat und ein Spionagesystem zur Kontrolle innerer und äußerer Feinde, verzichteten aber - entgegen den Empfehlungen des Arthaśāstra - auf die Errichtung eines totalen Überwachungsstaates. Die im singhalesischen Reich übliche Methode der Delegation staatlicher Kompetenzen an lokale Instanzen ermöglichte eine kostengünstige Kontrolle großer Gebiete auch ohne totale bürokratische Erfassung. Diese in den Inschriften belegte Praxis der Übertragung administrativer und juristischer Vollmachten an örtliche Institutionen (z.B. Dorfvorsteher) steht voll im Einklang mit Wittfogels These von der partiellen Gruppenautonomie im hydraulischen Staat. Dadurch entstanden begrenzte Freiräume in der Gesellschaft (These 20). Begrenzt deshalb, weil mit der Delegation bestimmter staatlicher Aufgaben und Befugnisse, seien es fiskalische oder gerichtliche, an lokale Autoritäten diese Freiräume durch königliche Edikte genau definiert waren. Wittfogel hat für diese Delegationsmethode im hydraulischen Staat den Begriff der *abgeleiteten Autoritätssysteme* geprägt, welche dem Staat lokale Herrschaftsausübung ermöglichte - bei gleichzeitiger zahlenmäßiger Begrenzung des kostspieligen Regierungsapparates. Sie war im altsinghalesischen Reich gängige Praxis und erlaubte dem Staat trotz Verzichts auf direkte bürokratische Erfassung eine weitgehende indirekte Kontrolle nahezu aller gesellschaftlichen Bereiche. Die Delegation juristischer und fiskalischer Befugnisse an örtliche Körperschaften, seien es Klostersgremien, Gilden oder Dorfgerichte, bestätigt Wittfogels These von der partiellen Autonomie gesellschaftlicher Sektoren und den damit verbundenen „politisch belanglosen“ Freiheiten in der hydraulischen Despotie (THESE 20-21).

## VII

Die Klöster genossen einen durch Privilegien gesicherten Sonderstatus und besaßen wirtschaftliche Autarkie, was aber vermutlich nur auf die großen Klöster im Umkreis der Haupt-

stadt zutrifft. Die monastische Grundherrschaft erreichte in Folge der zahlreichen Stiftungen im Lauf der Jahrhunderte beachtliche Ausmaße. Zahlreiche von den Königen gewährte Immunitätsprivilegien (*attāni*) sicherten den Klöstern und den zu ihnen gehörenden Dörfern (*maintenance villages*) gewisse Freiräume, linderten den Druck der staatlichen Administration und beschränkten den königlichen Zugriff. Das Vorhandensein der vielen *Immunity Grants* ist von großer Bedeutung, weil diese Immunitätsrechte im eklatanten Widerspruch stehen zu Wittfogels These vom *zweckrationalen Optimum* der Herrscher (THESE 22). Nach dieser These erstreben hydraulische Herrscher ihr „Optimum“ im managerialen (d.h. administrativen und fiskalischen), konsumtiven und gerichtlichen Bereich bei gleichzeitiger Ausbeutung des Volkes. Diese Hypothese ist eine der Hauptthesen Wittfogels und gilt ihm als spezifisches Merkmal des hydraulischen Despotismus. Sie trifft auf Herrscher wie Parākramabāhu I. zu, der nach Zentralisierung und Straffung der Verwaltungsstrukturen eine exzessive Ausbeutung der fiskalischen und personellen Ressourcen des Reiches betrieb. Doch Parākramabāhus despotische Herrschaft war ein Sonderfall. Denn nur wenige Könige verfolgten diese „zweckrationale“, am Machtgewinn orientierte Politik. Niśśankamalla und Vijayabāhu II. „die Nachfolger Parākramabāhus I., reduzierten die Steuerlast und förderten das materielle Wohl ihrer Untertanen. Durch die häufige Gewährung von Immunitätsrechten und Schutzprivilegien besonders in der Anurādhapura-Periode entging den Herrschern ein beträchtlicher Anteil der vorhandenen Ressourcen, d. h. sie verzichteten auf Steuereinnahmen, Corvée-Dienste und die traditionellen Abgaben. Diese Praxis der Verleihung von Immunitätsrechten ist mit Wittfogels Hypothese vom „zweckrationalen Optimum“ der Herrscher unvereinbar. Könige, die durch Gewährung von *attāni*-Privilegien freiwillig zugunsten ihrer Untertanen auf Einnahmen und Zugriffsrechte in weiten Teilen ihres Reiches verzichteten, können nicht als „orientalische Despoten“ bezeichnet werden. Ebenso ist die materielle Unterstützung des Sangha und die Freistellung von Zehntausenden von Bhikkhus vom Produktionsprozess unvereinbar mit Wittfogels Bild des „hydraulischen Despoten“, der alle materiellen und personellen Ressourcen des Landes für seine Zwecke monopolisiert.

Grundsätzlich widerspricht das von Kaiser Aśoka begründete und von vielen singhalesischen Königen praktizierte Konzept des buddhistischen Wohlfahrtstaates am deutlichsten der These vom *zweckrationalen Optimum* der Herrscher. Die vorzügliche Sorge der Könige galt der Patronage des Sangha und der Schaffung guter wirtschaftlicher Verhältnisse durch den Ausbau des Bewässerungssystems. Die damit verbundene Ausdehnung der Agrarflächen diente der Sicherung der Grundbedürfnisse, aber darüber hinaus der Schaffung von materiel-

lem Überfluss als Voraussetzung für spirituelle Meditation. Dabei waren religiöse Beweggründe wie z. B. das Bodhisattvatum und der Karmaglaube entscheidende Triebfedern für die ökonomischen Aktivitäten, so dass mit Fug und Recht von einer buddhistischen Wirtschaftsethik gesprochen werden kann. Von vielen Herrschern sind wohlfahrtsstaatliche Maßnahmen und Werke öffentlicher Fürsorge wie der Bau von Hospitälern, Armenhäusern, Herbergen usw. bekannt, und die Chroniken rühmen zahllose Könige wegen ihrer Großzügigkeit gegenüber Bhikkhus und Laien. Wittfogels These, wonach die Masse der Bevölkerung in der hydraulischen Despotie in Armut dahinvegetiert, während die Herrscher für sich das Optimum im managerialen und konsumtiven Bereich reservieren und ein Leben in Glanz und Luxus führen, erweist sich für das buddhistisch inspirierte Herrschertum der klassischen Epoche Sri Lankas als unzutreffend. Damit kann seine Hypothese, wonach in der Orientalischen Despotie zwischen den Interessen des Herrschers und denen des Volkes eine Art natürlicher Gegensatz besteht, für die theravāda-buddhistischen Monarchien als widerlegt gelten. Zwar liebten auch buddhistische Herrscher die luxuriöse Prachtentfaltung und majestätische Selbstdarstellung und manche lebten im Stile „orientalischer Despoten“, abgehoben mit ihrem Hofstaat und in großer Distanz zum Volk. Doch das Konzept des buddhistischen Wohlfahrtsstaates als integraler Bestandteil des singhalesischen Königsethos steht im diametralen Gegensatz zur These vom „zweckrationalen Optimum“ der hydraulischen Herrscher. Wittfogels Hypothese greift nicht in einem Land, in dem sich die Könige durch die moralische Bindung an die buddhistische Dhamma-Ethik eine wirksame Selbstbeschränkung auferlegten und eine am Gemeinwohl orientierte Sozialpolitik praktizierten. Es bestand grundsätzlich kein fundamentaler Gegensatz – wie Wittfogel unterstellt – zwischen den Interessen des Herrschers und denen des Volkes, sondern im Gegenteil eine Kongruenz dieser Interessen. Indem die Könige dem Aśoka-Ideal nacheiferten und motiviert vom Bodhisattvatum durch „verdienstvolle Werke“ – sei es der Bau von hydraulischen Anlagen oder von karitativen Einrichtungen – das Wohlergehen ihrer Untertanen förderten, profitierten sie auch selbst, weil sie ihr Ansehen, aber auch die eigenen Inkarnationschancen durch die Ansammlung von gutem Karma erhöhten. Und indem sie durch den Ausbau des Bewässerungssystems die Agrarflächen ausweiteten und damit die Gefahr von Hungersnöten bannten, zogen sie auch eigenen materiellen Nutzen: zum einen erhöhten sie ihre fiskalischen Einkünfte, zum anderen entlohnten sie mit Vergabe des neuen Landes ihre Anhängerschaft und die Beamten, die „bürokratische Gentry“. Diese Interessenharmonie zwischen Bevölkerung und Herrscher ist das eigentliche Charakteristikum des buddhistischen Königtums Sri Lankas.

Wittfogels These vom *gerichtlichen Optimum des Herrschers* findet ebenfalls keine generelle Bestätigung. Zwar gab es in der Arthaśāstra-Tradition die Instrumentalisierung der Justiz durch skrupellose Könige wie Parākramabāhu I., der das Gerichtswesen zur Erzwingung von Steuern und Abgaben benutzte und zahlungsunwillige Untertanen einkerkern ließ, oder wie Rājasingha II., der die Justiz für seine Willkürherrschaft mißbrauchte und mit seinem Polizeiapparat die Bevölkerung terrorisierte. Doch im allgemeinen scheinen sich die Könige der - neben der Großzügigkeit - höchsten königlichen Tugend, der Gerechtigkeit, befleißigt zu haben. Könige wie Niśśankamalla reisten - Omnipräsenz demonstrierend - als oberste Gerichtsherren durchs Land und praktizierten Kautilyas Rat befolgend weder eine zu strenge noch zu lasche Rechtsprechung. Vom Buddhismus geprägte Monarchen wie Aggabodhi VI., der wegen seiner Tugenden geliebt und verehrt wurde, übten eine milde Herrschaft aus, was allerdings im Extremfall wie bei König Sirisamghabodhi bis zur Regierungsunfähigkeit führen konnte, da eine konsequente Praktizierung der buddhistischen Ethik - insbesondere des *ahimsā*-Gebotes - in der von der Staatsräson bestimmten Regierungspraxis („Realpolitik“) zum Scheitern verurteilt war.

## VIII

### *Die Doppelgesichtigkeit des singhalesischen Königtums*

Zwei kontradiktorische, aus Indien stammende Traditionsstränge haben die Herrschaftspraxis der singhalesischen Könige nachhaltig geprägt: der Aśoka-Buddhismus mit seiner Betonung der Dhamma-Ethik auf der einen Seite und die zweckrationale, von moralischen Skrupeln freie Staatslehre des Kautilya, das Arthaśāstra andererseits. Dies erklärt zum Teil die Janusgesichtigkeit des singhalesischen Königtums, die sich darin spiegelt, dass neben vom Buddhismus geprägten, paternalen Monarchen, die eine milde und humane Herrschaft ausübten, auch so mancher Tyrann die historische Bühne Sri Lankas betreten hat. Beide Traditionslinien durchzogen die ceylonische Geschichte, wobei allerdings das buddhistische Herrscherethos dominierte. Es kann allerdings kein Zweifel darüber bestehen, dass es auf Ceylon despotische Herrschaft gegeben hat. Die buddhistischen Chroniken sind jedoch unzulängliche Quellen für den Nachweis von Despotismus. Stets werden im Mahāvamsa die Könige im strahlenden Licht als Mäzene des Ordens und Gönner der Laien geschildert. So verkündet der Cūlavamsa, König Parākramabāhu I. habe ohne Pressung des Volkes das Steueraufkommen erhöht, eine Behauptung, die im krassen Gegensatz zu dem Faktum steht, dass dieser Herr-

scher eine exzessive Fiskal- und Konfiskationspolitik betrieben hat. Grundsätzlich erscheinen die Könige in den Chroniken und in ihren Inschriften als Wohltäter des Sangha und des Volkes, deren verdienstvolle Werke in den höchsten Tönen gepriesen werden. Man muss daher die panegyrischen Übertreibungen königlicher Wohltaten im Mahāvamsa mit großer Skepsis betrachten, das heißt man muss von einer selektiven Berichterstattung der Chronisten ausgehen mit der Tendenz, die negativen Seiten königlicher Herrschaft zu verschleiern und die positiven hervorzuheben. Die Chroniken unterdrücken die gewalttätigen Seiten königlicher Machtausübung und vermitteln meist unrealistische, geschönte Portraits der Herrschergestalten. Einige Indizien lassen jedoch darauf schließen, dass despotischer Herrschaftsstil viel häufiger war, als die devoten Hagiographien der Chroniken und die glanzvollen Selbstdarstellungen der Könige in den Epigraphien vermuten lassen. Denn es fällt z. B. auf, dass in den beiden Fällen, wo auf Grund der Quellenlage detaillierte Beschreibungen königlicher Herrschaftspraxis vorliegen - bei Parākramabāhu I. im Cūlavamsa und bei Rājasingha II. durch Robert Knox - uns Despotismus unverhüllt entgegentritt. Doch dies mag Zufall sein. - Obwohl als historische Quelle problematisch, liefert das *pataha*-Ritual, ein bis in jüngster Zeit im ländlichen Sri Lanka aufgeführtes Ritual-Drama aus der singhalesischen Mythologie, einen Hinweis auf die Existenz von Despotismus während der Fremdherrschaft hinduistischer Invasoren aus Südindien. Hier wird der Bau eines Staudammes mit tyrannischen Methoden erzwungen. Hydraulische Arbeiten, Fronarbeit und Despotismus werden miteinander assoziiert.

Die Ambivalenz des singhalesischen Königtums ist somit unübersehbar: Neben frommen, vom Damma-Ethos inspirierten Herrschergestalten finden sich unter den zahlreichen ceylonesischen Monarchen auch Autokraten, die nahezu alle von Wittfogel beschriebenen Merkmale despotischer Herrschaft aufweisen. Prominentestes Beispiel ist Parākramabāhu I., in der Polonnaruva-Periode einer der größten hydraulischen Könige des Landes und Vertreter eines imperialen Königtums, mit dem die Macht der singhalesischen Monarchie ihren Höhepunkt erlangte und der Zentralismus der Reichsverwaltung seine Vollendung erfuhr. In diesem Herrscher hat der „Bewässerungsdespotismus“ der Region seinen markantesten Vertreter. Selbst die sonst so beschönigende Panegyrik des Mahāvamsa kommt nicht umhin, Beispiele despotischer Machtdemonstration zu erwähnen. So unterwarf Parākramabāhu I. die Provinz Rohana mit beispielloser Grausamkeit und ließ zahllose besiegte Gegner pfählen. König Moggallāna I. ließ nach seiner Machtübernahme über tausend Anhänger seines Bruders, des Usurpatoren Kassapa aus Rachsucht töten und liquidierte so praktisch die gesamte Administra-

tion seines Vorgängers. Insbesondere die Herrschaft Parākramabāhus I. erfüllt sämtliche von Wittfogel beschriebenen typischen Kriterien despotischen Königtums. Seine Herrschaft, sowie die Moggallānas I. und im Kandy-Reich die Rājasinghas II., können als Beispiele für despotische Herrschaft in der Geschichte des singhalesischen Königreichs gelten. Sie zeigen, dass das System der autokratischen Monarchie grundsätzlich für Despotismus offen war und in Tyrannei entarten konnte, wenn Könige an die Macht kamen, die nicht von buddhistischer Ethik geprägt waren und sich über die traditionellen Beschränkungen buddhistischen Königtums hinwegsetzten. Mit Kautilyas Arthaśāstra, dem altindischen Staatslehrbuch pragmatischer Regierungskunst, stand den Königen grundsätzlich ein alternatives Herrschaftsmodell zum Aśoka-Buddhismus zur Verfügung, das immer dann herangezogen werden konnte, wenn die Staatsräson es erforderte. Überdies erlaubten die im singhalesischen Königsethos integrierten ideologischen Konzepte wegen ihrer Widersprüchlichkeit sehr unterschiedliche Muster königlichen Verhaltens. Während die buddhistischen Konzepte des Dharmarāja und Bodhisattva die Praktizierung eines milden, paternalen Königtums verlangten, ermöglichten die Elemente des Devarāja, Kammarāja und Mahāsammata (der König als Garant von „law and order“) mit ihrer Betonung des Machtmotivs eine despotische Interpretation monarchischer Herrschaft. Dies läßt das unauflösbare Paradoxon im singhalesischen (und birmanischen) Königsethos erkennen, die tragische Unvereinbarkeit von buddhistischer Ethik mit den „Sachzwängen“ königlicher Gewaltpraxis.

## IX

### *Die Bedeutung der kulturellen Faktoren*

Obschon es in den Reihen der singhalesischen Monarchen grausame Tyrannen gegeben hat, *kommt diese Untersuchung dennoch zu dem Schluss, dass die singhalesischen Könige nicht pauschal als „orientalische Despoten“ bezeichnet werden können.* Als Hüter des Buddhismus, Förderer des Sangha und - in der Aśoka-Nachfolge gebunden an die Tradition des buddhistischen Königsethos - unterlagen die Monarchen nachhaltigen ideellen, d.h. aus der buddhistischen Kulturtradition erwachsenden moralischen und psychologischen Beschränkungen ihrer Macht. Wenn es auch keine wirksamen formellen Machtbegrenzungen in der ceylonesischen Autokratie gegeben hat, kein System der *checks and balances*, so war den Königen Willkürherrschaft dennoch kaum möglich, weil die überlieferten Vorschriften königlicher Machtausübung, sowie die vom Volk und Sangha erwarteten Königstugenden und vor allem die Prinzipien der buddhistischen Ethik informelle Machtbarrieren darstellten, die eine Einschränkung der absoluten monarchischen Souveränität bewirkten. Doch es war eine freiwilli-

ge Selbstbeschränkung, deren Ausmaß letztlich von der moralisch-religiösen Prägung und dem Charakter der Herrscherpersönlichkeit abhing. Insofern erscheint Wittfogels Skepsis gegenüber den ideellen Machtbegrenzungen gerechtfertigt. Indessen, die Einseitigkeit seiner Perspektive ist unübersehbar. Er beleuchtete nur die institutionellen Komponenten hydraulischer Staatsformen, die kulturellen Determinanten ließ er außer Acht. Doch die Regierungspraxis der ceylonesischen Könige bewegte sich im Spannungsfeld zwischen Dhamma-Ethos und Staatsräson, zwischen buddhistischer Moral und „Realpolitik“, wobei die Bandbreite des Spektrums königlicher Herrschaft von den Extremen des Tyrannen bis zum buddhistisch geprägten paternalen Monarchen reichte, der sich als frommer Herrscher dank Bodhisattva-Mitleidsethik mit allen Untertanen identifizierte.

Diese Ambivalenz geriet nicht ins Blickfeld Wittfogels, dessen strukturanalytischer Ansatz nur die formellen, d. h. institutionellen Begrenzungen hydraulischen Herrschertums berücksichtigt und alle anderen Aspekte ausklammert. Wittfogel hat den ideologischen und kulturellen Machtbeschränkungen (insbesondere den aus Religion und Ethik erwachsenden Begrenzungen königlicher Gewalt) keinerlei Bedeutung beigemessen und sie bei seiner Analyse hydraulischer Zivilisationen völlig ausgeblendet. Indem er nur formelle Machtschranken gelten ließ, unterschätzte er die aus Tradition, Religion und Herrscherethos resultierenden Einschränkungen monarchischer Gewalt. Aus seiner Sicht, d. h. auf dem Hintergrund europäischer Erfahrungen, erschienen ihm diese Beschränkungen zur Zähmung absoluter Macht als untauglich. *Deshalb eignet sich das von ihm entwickelte analytische Instrumentarium zwar vorzüglich für die Untersuchung der Machtstrukturen in hydraulischen Gesellschaften, ist aber inadäquat für die Analyse der ideologischen Faktoren im Machtgefüge der buddhistischen Monarchien.*

## X

### Die Religionsthesen

Ein Schwerpunkt dieser Arbeit war die Überprüfung von Wittfogels Religionsthesen, mit denen er das Verhältnis von Religion und Staat in hydraulischen Gesellschaften beschreibt. Diese Thesen werden durch ceylonesische Verhältnisse partiell bestätigt, teilweise aber auch widerlegt. So wird seine These von der *Integration der Religion in den Staat*, (*Das Fehlen einer autonomen Kirche*), wonach die Agrardespotie stets die führende Religion in ihren Herrschaftsbereich einbezieht und die Entstehung einer autonomen Kirche verhindert, bestätigt (These 15). Der Buddhismus im alten Ceylon besaß den Status einer Staatsreligion. Eng verwoben mit der Monarchie, der er als Legitimationsgrundlage diente, war er seinerseits auf

königliche Patronage angewiesen. Infolge dieser engen Verflechtung von Staat und Religion war im singhalesischem Königreich eine klare Grenzziehung zwischen der staatlichen und religiösen Sphäre ausgeschlossen. Eine „dualistische“ Abtrennung des religiösen Sektors vom Staat im Sinne einer autonomen Kirche war unmöglich. Angesichts des Fehlens einer zentralen Autorität im ceylonesischen Sangha war eine das Klosterleben regulierende höhere Instanz zwingend erforderlich. Diese Aufgabe fiel dem Staat, d.h. den Königen zu. So galt ihre Sorge der Reinheit des Ordens, der Wahrung der Klosterdisziplin (Einhaltung der Vinayaregeln), sowie der materiellen Sicherung des Klosterbetriebes. Die Könige hatten in Anbetracht der wichtigen gesellschaftlichen Rolle des Sanghas ein hohes Interesse an „funktionierenden“ Klöstern, zumal sie es in der Aśoka-Nachfolge ohnehin als ihre vornehmste Aufgabe ansahen, ihren Patronagepflichten zu genügen, aber auch - falls notwendig - Sāsana-Reformen durchzuführen. Das Instrument der periodischen Ordensreinigungen ermöglichten den Monarchen überdies eine Kontrolle der Sangha-Grundherrschaft und verhinderte, dass sich der Orden zu einem Staat im Staate entwickelte. Die Könige ihrerseits profitierten von der Integration des Buddhismus in den Staatsverband. Er bot ihrer Herrschaft eine ideologische Fundierung und religiöse Legitimation, zum einen in ihrer Rolle als Erhalter und Förderer des Sangha, dem sie das Königreich gelegentlich symbolisch opferten; zum anderen als Verteidiger Sri Lankas, Hort des wahren Glaubens, gegen die hinduistischen Invasoren. Dadurch wurde allerdings schon sehr früh in der Geschichte der Insel die Toleranzidee des Aśoka-Buddhismus aufgegeben und ein „nationalistisches“ Element in den singhalesischen Buddhismus implementiert.

Wie Wittfogel für die Orientalische Despotie postuliert (These 15), vereinigten sich auch in der singhalesischen Monarchie in der Person des Herrschers die magischen Kräfte des Gemeinwesens. Das Prinzip der kosmologischen Verantwortlichkeit des Königs für eine florierende Agrarwirtschaft und damit das Gedeihen des Staates war – obwohl eine präbuddhistische Vorstellung - ein wesentliches Element singhalesischen Königtums. Damit waren die Könige in den Augen des Volkes auch für Mißernten und Hungersnöte verantwortlich. Die Abhängigkeit der Landwirtschaft von den klimatischen Schwankungen brachte deshalb die Könige bei ausbleibenden Niederschlägen in eine prekäre Lage und war ein wesentliches Motiv für den Ausbau des Bewässerungssystems, durch welches sich die Könige von den Zufälligkeiten der Witterung befreien und regelmäßige Ernten gewährleisten konnten.

Die Integration der hinduistisch-buddhistischen Konzepte des *Kammarāja*, *Devarāja*, *Ca-kravartin* und *Bodhisattva* im singhalesischen Königsethos bedeutete de facto eine gewaltige

Erhöhung des königlichen Charismas, wodurch die Machtposition der Herrscher religiös untermauert wurde. Ganz im Einklang mit Wittfogels These, wonach die politischen Machthaber danach strebten, „ihre eigene Legitimität und Majestät durch die Verherrlichung ihrer übernatürlichen Beschützer zu festigen“ (OD, S. 69), erhöhten singhalesische Herrscher ihr Prestige, indem sie sich mit den Symbolen religiöser Autorität umgaben. So trugen die Könige die heiligen Buddha-Reliquien bei Prozessionen auf dem Haupt, verwahrten sie im Königspalast (die Zahnreliquie wurde als Staatssymbol stets in der Hauptstadt aufbewahrt) und setzten bei ihrem Verlust alles daran, sie wieder in ihren Besitz zu bringen. Damit versicherten sich die Könige der Autorität Buddhas, was ihren Herrschaftsanspruch legitimierte. Diese ideologische Erhöhung des königlichen Charismas durch die Assimilation religiöser Symbole und Attribute führte zusammen mit der autokratischen Stellung des Herrschers in der politischen Ordnung zu einer enormen Machtzusammenballung in der Person des Monarchen, was in den Augen des Volkes auf eine semi-göttliche Position des Herrschers hinauslief. Dennoch war Sri Lanka keine Theokratie, denn es gelang den Königen nicht - wie laut Wittfogel in hydraulischen Despotien üblich - weltliche und religiöse Autorität in ihrer Person zu vereinen. Das hinduistische *devarāja*-Element im singhalesischen Königsethos wurde durch den Buddhismus, der den Vergöttlichungstendenzen entgegenwirkte, quasi neutralisiert.

Da es lange Zeit keine zentrale buddhistische Autorität in Sri Lanka gab, blieb die Auslegung der Lehre Buddhas gelehrten Bhikkhus vorbehalten, was zur Spaltung des Ordens in verschiedene Nikāyas beitrug. Die von den Königen durchgeführten Sāsana-Reformen betrafen – hier wieder dem Beispiel Aśokas folgend - vor allem die Ordensdisziplin und bezogen sich nicht auf die Inhalte der buddhistischen Lehre oder die Interpretation der heiligen Texte. In Glaubensfragen waren prominente Theras die maßgebende Instanz. Zwar waren staatliche und religiöse Sphäre miteinander verflochten, aber sie waren nicht in der Person des Königs vereinigt. Es handelte sich beim Zusammenspiel von Buddhismus und Monarchie um ein symbiotisches Verhältnis zweier innig miteinander verwobener Bereiche, ein wechselseitiges Geben und Nehmen zu beiderseitigem Nutzen und Frommen.

Wie die seltenen Machtproben zwischen König und Sangha ergaben, hatte die staatliche Gewalt eindeutig Vorrang im komplizierten Machtgefüge der Insel, so dass von einer Balance beider Bereiche nicht gesprochen werden kann. Der „Canossa-Gang“ Udayas III. war ein Ausnahmefall und spiegelt nicht die wirklichen Machtverhältnisse. Die Stellung des Sangha in der staatlichen Ordnung Sri Lankas blieb politisch nicht nur deshalb irrelevant, weil die Klöster kein politisches Mandat hatten und über keine autonome Vertretung und Organisation

auf nationaler Ebene verfügten, sondern auch deshalb, weil der Sangha infolge der symbiotischen Verflechtung mit dem Staat und seiner Abhängigkeit vom König zu einer kritisch distanzierten Kontrolle des Monarchen a priori nicht in der Lage war (und diese auch nicht anstrebte). Wenn auch die Bhikkhus gelegentlich als moralische Instanz in Erscheinung traten und Blutvergießen verhindert haben, so waren sie doch gegenüber tyrannischen Herrschern machtlos. Grundsätzlich war der Sangha trotz der wirtschaftlichen Autarkie der großen Klöster auf Schutz und Patronage der Könige angewiesen.

Wittfogels These, wonach „die Monarchen...alles daran setzten, die Götter und ihre Diener mit passenden Räumlichkeiten für ihren Kult und Aufenthalt zu versehen“ (OD: S. 69), wird bestätigt. Nahezu alle singhalesischen Könige befließigten sich einer intensiven Bautätigkeit im sakralen Bereich. Die Könige förderten den Buddhismus großzügig durch den Bau von Klöstern, Tempeln und Dāgobas, was in den Chroniken unter den verdienstvollen Werken aufgeführt wird. Wittfogels These, dass die Herrscher der hydraulischen Welt sowohl bei ihren Untertanen als auch den Vertretern der führenden Religion „staatlich kontrollierte, schwache Formen des Eigentums begünstigten“ (OD: S. 138), konnte ebenfalls verifiziert werden. Zwar entwickelten sich der Sangha im Laufe der Jahrhunderte durch zahllose Stiftungen zum größten Grundbesitzer auf der Insel und einige Klöster erlangten wirtschaftliche Autarkie; aber königliche Erlasse reglementierten diesen Besitz. So bewahrten die Könige das Klostereigentum vor Zerstückelung, indem sie die Mönche daran hinderten, über Klosterbesitz als persönliches Eigentum zu verfügen und ihnen die Veräußerung von Sangha-Eigentum strikt untersagten. Zumindest bis zum Ende der Polonnaruva-Periode wurde Klosterbesitz durch königliche Dekrete genau reguliert und somit staatlich kontrolliert. Dadurch und durch die zyklischen Sāsana-Reformen blieb das Grundeigentum des Sangha im Sinne Wittfogels „schwaches“, d.h. politisch irrelevantes Eigentum.

Das Beispiel der Könige Vikramabāhu I. und Rājasimha I., die Jahrzehnte lang ohne den „Segen“ des Sanghas und sogar in Opposition zu ihm regieren konnten, zeigt, dass die singhalesischen Monarchen bei ihrer Regierung nicht unbedingt auf die Zustimmung des Ordens angewiesen waren, wohl aber der Orden auf die Patronage des Königs. Während der König notfalls auch ohne die Unterstützung des Sanghas regieren konnte, war ein florierender Orden ohne königliche Patronage auf die Dauer unmöglich. Es handelte sich beim Verhältnis Sangha – Königtum nicht um ein gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis oder ein paritätisches Machtgleichgewicht, sondern die politische Pädominanz und der machtpolitische Primat der Monarchie standen fest. Das Instrument der Ordensreinigungen, mit welchem die Könige

Dekadenzerscheinungen im Sangha bekämpften und die klösterliche Grundherrschaft kontrollierten, war ein wirksames Druckmittel, um den königlichen Willen gegenüber den Bhikkhus durchzusetzen und die Entwicklung des Ordens zu einem „Staat im Staate“ zu verhindern. Die von Herrschern wie Mahāsenā geförderte Spaltung des ceylonesischen Ordens in verschiedene miteinander rivalisierenden Nikāyas erleichterte überdies ihre Kontrolle.

Die von einigen Autoren behauptete politische Autonomie der Klöster deckt sich nicht mit den Befunden vorliegender Arbeit. Die Auswertung von epigraphischem Material ergab ein anderes Bild. Zwar waren die großen Hauptstadtklöster meist wirtschaftlich autarke Institutionen, aber dies reduzierte nicht ihre prinzipielle Abhängigkeit von Staat. Die Inschriften belegen massive Eingriffe der Monarchen in die Verwaltung, Wirtschaft und Ordnung (Disziplin) der Klöster. Königliche Erlasse regulierten das Klosterleben bis ins Detail. Laienbeamte verwalteten an Hand dieser Vorschriften den weltlichen Klosterbesitz. Ein Netzwerk von königlichen Verfügungen, Vorschriften und Anordnungen überzog den Sangha und verhinderte jegliche politische Autonomie (die auch gar nicht angestrebt wurde). Auch hier verfuhr der Staat nach dem Delegationsprinzip der „abgeleiteten Autoritätssysteme“. So besaßen die Klöster innerhalb eines vom Herrscher durch präzise Vorschriften festgelegten Rahmens die Jurisdiktion für Kleinkriminalität, aber die Ahndung von Kapitalverbrechen blieb in der Regel den königlichen Justizbeamten vorbehalten. Es gab Klostersyl, aber die Auslieferung der Delinquenten an die staatliche Justiz war üblich. Prozessordnung und Strafmaß der Klostergerichte waren durch königlichen Erlass genau geregelt. Mochten auch die den Klöstern per Dekret gewährten Immunitätsprivilegien und Eigentums Garantien einen beträchtlichen Schutz nach außen darstellen, so belegen die Inschriften dennoch, dass in der Klosterverwaltung eine Bevormundung durch den Staat stattfand und kein Freiraum für politische Autonomie vorhanden war. Die These einiger Autoren, der Sangha habe ein „feudales“, d. h. zentrifugales Element im sozio-politischen System dargestellt, muss daher zurückgewiesen werden. Die politische Schwäche des Sangha resultierte aus seiner materiellen, administrativen und juristischen Abhängigkeit von der Monarchie und wurde durch die wirtschaftliche Autarkie einiger großer Klöster kaum gemildert.

## XI

### *Wittfogels Fehleinschätzung der kulturellen Faktoren*

Wittfogels Verständnis für die Rolle der Religion im hydraulischen Staat stieß an seine Grenzen. Seine aus europäischer Perspektive formulierte These von der Instrumentalisierung der Religion für machtpolitische Zwecke durch die hydraulischen Herrscher werden der zen-

tralen und existentiellen Rolle der Religion in den buddhistischen Monarchien, die weder eine Säkularisierung noch eine Epoche der Aufklärung erfahren haben, nicht gerecht. Zwar gab es Herrscher wie Mahāsena und Parākramabāhu I., welche die Religion für ihre politischen Ziele verwendeten. Ersterer betrieb aus politischen Gründen gegenüber dem Orden eine Spaltungspolitik (wobei er allerdings bei seinem Versuch, die Mahāvihāra-Orthodoxie zu unterdrücken, an die Grenzen königlicher Macht stieß), letzterer benutzte die Religion für militärstrategische und taktische Zwecke und begann unter einem religiösen Vorwand einen Eroberungskrieg. Doch wie am Beispiel Niśśankamallas und vielen anderen Königen deutlich wird, war dies für die buddhistischen Monarchen Sri Lankas keine typische Herrschaftspraxis.

Wittfogels These, wonach sich orientalische Despoten zur Zementierung ihrer Machtposition religiöse Attribute aneigneten, postuliert die Instrumentalisierung und Manipulation der Religion für politische Ziele. Seine Formulierung, dass der agrarmanageriale Herrscher seine Stellung dadurch befestigte, „daß er sich in dieser oder jener Form die Symbole der religiösen Autorität zueignete“ (OD. S. 131), impliziert, dass die Monarchen sich aus Machtkalkül religiöse Attribute und Titel zulegten, um ihre Position zu stärken, d. h., dass sie die Religion in zynischer Weise planmäßig für politische Zwecke benutzten. Die Religion hätte in dieser Perspektive lediglich die Funktion einer Dominanz-Ideologie mit dem Ziel des Machterhalts, m.a.W., der Buddhismus würde zum bloßen ideologischen Herrschaftsinstrument zur Macht-sicherung von Despoten reduziert. Doch dies ist eine völlig abwegige Vorstellung von der Bedeutung des Buddhismus in der Monarchie Sri Lankas. Bei der Aufnahme und synkretistischen Verschmelzung der verschiedenen religiösen Konzepte im singhalesischen Königsethos handelt es sich nicht um eine kalkulierte, zweckrationale Aneignung durch machtgierige Könige, sondern um einen langen historischen Entwicklungsprozess, d. h. die Fusion dieser Attribute im singhalesischen Königsethos war nicht das Resultat einer planmäßigen Instrumentalisierung durch die Könige, sondern das Ergebnis eines langen historischen Assimilationsprozesses. Die religiös-charismatische Überhöhung der Monarchen in der sozio-politischen Ordnung entwickelte sich kontinuierlich über lange Zeiträume und wuchs den Königen in dem vorgegebenen kulturellen Rahmen allmählich zu. So dauerte es in Sri Lanka mehrere Jahrhunderte, bis das Bodhisattvatum endgültig in das Königsethos integriert war und als offizieller Königstitel üblich wurde. Ähnliches gilt für den Cakravarti-Titel, der als Ideal des Universalen Herrschertums mit dem Aśoka-Buddhismus schon sehr früh auf die Insel gelangt war, aber sich erst in der Polonnaruva-Periode als Königstitel durchsetzte. Das hinduistische

Devarāja-Konzept gewann erst in der nachklassischen Zeit größere Bedeutung. Das heißt, die Integration dieser statusrelevanten religiösen Attribute und Titel in das Königtum war das Ergebnis einer langen kulturellen Evolution, und nicht das Resultat einer zweckrationalen Aneignung durch machtgierige Despoten. Wittfogels utilitaristischer Ansatz wird dem nicht gerecht.

## XII

### *Die Staatsentstehungshypothese*

Wittfogels Staatsentstehungshypothese,<sup>1566</sup> wonach großdimensionierter Bewässerung als primäre Ursache unitarischer Staatsbildung fungiert und ursprünglich autonome politische Einheiten unter dem Zwang zur Kooperation ihre Souveränität aufgeben und sich einer dominierenden Zentralgewalt unterwerfen, konnte für Ceylon nicht bestätigt werden. Offenbar war die Entstehung eines zentralistischen Staatswesens ein multikausaler Vorgang, bei dem der Faktor Bewässerung nur eine von mehreren Determinanten war. Entscheidend für die Staatsformierung waren die vom rituellen Zentrum Anurādhapura ausstrahlende integrative Kraft des Buddhismus, ferner die dynastischen Kohäsionkräfte des von der Autorität Aśokas gestifteten Königtums und nicht zuletzt die Einigungskriege der Könige von Anurādhapura. Bereits im zweiten vorchristlichen Jahrhundert, also zeitlich vor der Entstehung der *large-scale* Bewässerungsanlagen, entstand nach einer kurzen Phase territorialer Fürstentümer ein unitarischer Staat aufgrund von militärischen Unternehmungen der *gamanis* von Anurādhapura, von denen König Dutthagāmanī, der Schöpfer der Reichseinheit, besonders hervorragt. Einige Autoren datieren die ersten großen Bewässerungswerke in die vorchristliche Zeit der Staatsformierung, was für Wittfogels These von der zentripetalen Wirkung der hydraulischen Großprojekte von Relevanz wäre. Doch weil die Datierung der frühen *large-scale* Stauseen in der Forschung strittig ist, kann die Rolle des Faktors Bewässerung bei der Staatsformierung erst dann geklärt werden, wenn durch Fortschritte bei den Methoden der Altersbestimmung eine sichere Datierung der vorchristlichen Irrigationswerke möglich wird. Fest steht, dass hydraulische Aktivitäten als alleinige Ursache zentralistischer Staatsbildung im alten Ceylon ausscheiden. Doch viel früher als in anderen Regionen Südostasiens übernahmen in Sri Lanka die Könige die Regie beim Ausbau des Bewässerungssystems. Schon den ersten Herrschern von Anurādhapura, Pandukābhaya und Devānampiya Tissa (4. und 3. Jh. v. Chr.) wird

---

<sup>1566</sup> Von deren Verifikation die Gültigkeit seiner Strukturthesen allerdings unabhängig ist.

der Bau von Stauseen zugeschrieben. Im zweiten Jahrhundert n. Chr. beginnt mit König Vasabha die (historisch gesicherte) Konstruktion der *hydraulischen Großprojekte*, d. h. von Stauseen und Kanälen mit überregionaler Bedeutung, von welchen die Wasserversorgung der Kloster- und Dorftanks in der ariden Zone abhing. Das Monopol für den Bau dieser Großanlagen hatten - darüber lassen die Quellen keinen Zweifel – allein die Monarchen, die auch mit Hilfe ihrer Bürokratie souverän über die Nutzung und Verteilung des Stauseewassers verfügten. Mit dem Monopol der Gewährung von Nutzungsrechten an den unter ihrer Führung gebauten Bewässerungsanlagen und der Vergabe des davon erschlossenen Agrarlandes besaßen die Könige ein wirksames Herrschaftsinstrument, mit welchem sie Bürokratie und Adel an sich banden. Der Bau der hydraulischen *large-scale* Projekte hatte offensichtlich auch Konsequenzen für die frühzeitige Entwicklung der staatlichen Administration. König Kanitthissa (2. Jh. n. Chr.) regulierte per Edikt die Besteuerung und Nutzung von mindestens dreizehn Stauseen, was auf eine fortgeschrittene Verwaltung schließen läßt. Es fällt auf, dass der Aufbau der bürokratischen Verwaltung parallel zum Ausbau des Bewässerungssystems erfolgte, was ganz im Einklang steht mit der von Wittfogel postulierten Korrelation von hydraulischer und administrativer Dichte. Offenbar handelt es sich bei der Entwicklung der hydraulischen und administrativen Strukturen im alten Sri Lanka um eine „dynamische Wechselwirkung“ (OD. S. 46), deren spezifische Mechanismen noch der Erforschung bedürfen.

### XIII

#### *Die Stagnationshypothese*

Wittfogels „Stagnationshypothese“, d. h. seine These von der Stabilität (bzw. Immobilität) der hydraulischen Gesellschaftsordnung, wonach sich die Orientalische Despotie durch eine hohe Dauerhaftigkeit ihrer sozio-politischen Strukturen auszeichnet und keinerlei systemische Entwicklung kannte, steht im Einklang mit den Befunden der vorliegenden Arbeit. Dabei ist unter „Entwicklung“ eine Veränderung der staatlichen Machtstrukturen zu verstehen, d. h. ein fundamentaler Wandel des Herrschaftssystems. So ergab die Auseinandersetzung mit der „Eigentumshypothese“, dass trotz Herausbildung immer komplexerer Formen des Klustereigentums und des privaten Grundbesitzes dieses Eigentum politisch schwach blieb und zu keiner Feudalisierung und Dezentralisierung der sozio-politischen Ordnung führte, etwa mit dem Resultat der Beschränkung oder Abschaffung der Autokratie. Die allmähliche Entstehung einer komplexen und hoch stratifizierten Gesellschaft in Ceylon war ein rein quantitativer Vorgang, der sich im Rahmen der bestehenden autokratischen Ordnung vollzog und

keine neue politische Qualität, d.h. keinen polyzentrischen (feudalen) Gesellschaftstypus hervorbrachte. M.a.W., die Herausbildung differenzierter Eigentumsformen und einer vielschichtigen Gesellschaft waren Veränderungen, die sich innerhalb des absolutistischen Rahmens vollzogen und zu keiner Fragmentierung der Zentralgewalt und zu keinem politischen Multizentrismus führten. Es gab keine Entwicklung im Sinne eines sozio-politischen Systemwandels. Weder entstand ein Feudalsystem mit souveränen Territorialfürsten, noch eine unabhängige Adelsklasse mit nationaler Ständevertretung, noch eine autonome Kirche. Auf der Ebene des Regierungssystems gab es ebenfalls keinen Strukturwandel. Weder wurde die traditionale Regierungsform der absoluten Autokratie von einer konstitutionellen Monarchie abgelöst, noch entstand eine Republik als Folge eines Reformprozesses oder einer Revolution. Das Herrschaftssystem blieb über die Jahrhunderte hinweg autokratisch-monarchisch. Auch historische Zäsuren wie jahrzehntelange Fremdherrschaft mit der Zerstörung der Reichseinheit führten zu keinem Systemwandel. Nach der Befreiung vom Joch der Cholas restaurierte König Vijayabāhu I. Monarchie und Administration nach demselben zentralistischen Modell wie es zuvor in der Anurādhapura- Periode existiert hatte.

Nach der Blüte der singhalesischen Zivilisation in der klassischen Epoche setzte im 13. Jh. ein allmählicher Niedergang ein, und das Reich zerfiel in rivalisierende Kleinmonarchien, doch geschah dies, ohne dass die bürokratischen Strukturen völlig verloren gingen. Die Regierungsform der Kandymonarchie unterschied sich bis zu ihrem Ende im 19. Jahrhundert in den Grundzügen nicht von ihren mittelalterlichen Vorgängern. Aus Robert Knox' Beschreibung des singhalesischen Königreiches unter Rājasimha II. geht hervor, dass auch noch im 17. Jahrhundert das System der Autokratie unverändert fortbestand und dass keine Entwicklung in Richtung einer Fragmentierung der königlichen Macht stattgefunden hatte. Auch die in der ceylonischen Geschichte häufigen Rebellionen führten zu keinem Systemwechsel, sondern nur zu einem Austausch der Führungseliten, d. h. die Usurpatoren übernahmen das vorhandenen Machtstrukturen unverändert, um ihrerseits als Autokraten zu herrschen. Erschütterungen durch Invasionen, Rebellionen und Bürgerkriege führten zwar gelegentlich zum Souveränitätsverlust der singhalesischen Monarchen über die Insel, bewirkten aber keinerlei Veränderung des *going concern* (Wittfogel), d. h. des Herrschaftssystems als solches. Solche Ereignisse führten zwar zeitweise zur Auflösung der Reichseinheit und zur Entstehung von *petty kingdoms* (die ihrerseits autokratisch regiert wurden), aber sie mündeten nicht in Revolutionen, also in einer strukturellen Umwälzung der politischen und gesellschaftlichen Ordnung, vergleichbar etwa der Französischen Revolution, wo die Monarchie durch die Republik er-

setzt und der Adel vom Bürgertum als herrschende Klasse abgelöst wurde. Erst unter dem Ansturm der Kolonialmacht England zerbrach die traditionale Ordnung, was die Auflösung der alten Strukturen und das Ende der Monarchie bedeutete. Wittfogels „Stagnationshypothese“ von der institutionellen Stabilität der Orientalischen Despotie und der Abwesenheit einer systemischen Evolution wird am Beispiel Sri Lankas eindrucksvoll bestätigt. Allerdings verwendete er bei seiner Analyse einen verengten, auf die politischen Strukturen beschränkten Entwicklungsbegriff, der die Hydraulische Gesellschaft nur unter dem Aspekt der Kategorie „Macht“ untersucht. Zweifellos gab es im alten Sri Lanka soziale Evolution, d. h. gesellschaftliche Entfaltung im Sinne von Stratifikation der Gesellschaft, Differenzierung von Berufsgruppen, Kasten, Entstehung komplexer Eigentumsformen, ethnische und religiöse Minderheiten usw., also gesellschaftliche Vielfalt. Selbst im Bereich der Klöster, den Horten der Traditionspflege, gab es im Lauf der Jahrhunderte Wandel durch Hierarchisierung und Verfründung. Aber einen europäischen Verhältnissen vergleichbaren Systemwandel von der absoluten zur konstitutionellen Monarchie und von dieser zur Republik und Demokratie hat es in den buddhistischen Königreichen nicht gegeben. Dadurch kam es in Südostasien bis in die Neuzeit zu dem paradoxen Nebeneinander der buddhistischen Hochkultur und einer rückständigen, mittelalterlich geprägten Monarchie, in der noch Ende des 18. Jahrhunderts die Thronfolge in Birma blutig geregelt werden mußte. Die theravāda-buddhistischen Königreiche haben eine großartige Kultur, wirtschaftliche Blüte und nicht selten milde und gerechte Herrscher hervorgebracht, aber die Ideen der Volkssouveränität, der Gewaltenteilung und des Parlamentarismus sind nicht auf ihrem Boden gewachsen.

-----

## 31 LITERATURVERZEICHNIS

*Primärquellen*

Bloch, Jules, *Les inscriptions d' Asoka* (Collection Emile Sénart Vol. VIII), Paris 1950

*The Dīpavamsa, an Ancient Buddhist Historical Record*, edited and translated by Hermann Oldenberg, London 1879

D'Oyly, John *Constitution of the Kandyan Kingdom*, Colombo 1929

*The Edicts of King Ashoka*, An English Rendering by Ven. S. Dhammika, Kandy Sri Lanka 1993, DharmaNet Edition 1994

EPIGRAPHIA ZEYLANICA, BEING LITHIC AND OTHER INSCRIPTIONS OF CEYLON, VOL. I. (1904-1912) ed. and transl. by D.M.D.Z Wickremasinghe, (London 1912)

EPIGRAPHIA ZEYLANICA, Vol II, (1912-1927) ed. by D. Wickremasinghe, London 1928

EPIGRAPHIA ZEYLANICA, Vol. III, (1928-1933), London 1933

EPIGRAPHIA ZEYLANICA, Vol. IV, (1937-39); ed. by S. Paranavitana, London 1939

EPIGRAPHIA ZEYLANICA, Vol. V, (1955-66) ed. by S. Paranavitana and C.E. Godakumbura, Printed at the Government Press Ceylon, Colombo 1966

INSCRIPTIONS OF CEYLON, Vol. I, ed. by S. Paranavitana, Published by the Department of Archaeology Ceylon, Department of Government Printing Ceylon, 1970

Franke, R. O., *Dīghanikāya*, (Göttingen 1913)

Kautilya, *The Arthashastra*, Edited, rearranged, translated and introduced by L.N. Rangarajan, Penguin Books, New Delhi 1987, Repr. 1992,

Knox, Robert, *An Historical Relation of Ceylon*, Tisara Press, Dehiwala, Ceylon, 2<sup>nd</sup> Edition 1966, Vol. V of the *Ceylon Historical Journal*, 1958

Legge, James (ed.), *A RECORD OF BUDDHIST KINGDOMS, Being an Account by the Chinese Monk Fa-Hien of his Travels in India and Ceylon*, New York/London 1965

*Mahāvagga*, II, xv, 4: Vinaya Texts translated from Pāli by T. W. Rhys Davids & Hermann Oldenberg, in: *SBE*, Vol. XIII (1881)

MAHĀVAMSA, or *The Great Chronicle of Ceylon*, Translated into English by Wilhelm Geiger, London 1964,

CŪLAVAMSA, *Being the More Recent Part of the Mahāvamsa*, Part I und II, Transl. by Wilhelm Geiger, Colombo 1953

„*Reden des Buddha*“, übersetzt und eingeleitet von Hermann Oldenberg mit einer Einführung herausgegeben von Heinz Bechert, Freiburg 1993

De Queyroz, Fernao, *The Temporal and Spiritual Conquest of Ceylon*, Vol. I, II, Colombo 1930, repr. New York 1975

Sircar, D.C. (ed.), *Inscriptions of Aśoka*, published by the Government India, Ministry of Information and Broadcasting, Publications Divisions, Delhi 1957,

### ***Sekundärliteratur***

Adams, Robert McC., *Early Civilizations, Subsistence and Environment* In: Kraeling, Karl H. und Adams, Robert, McC., *City Invincible: an Oriental Institute Symposium*. Chicago, University of Chicago Press 1960

Adikaram, E. W., *Early History of Buddhism in Ceylon or State of Buddhism in Ceylon*, Dehiwala, Sri Lanka, 1994

Ahir, D.C., *Aśoka the Great*, New Delhi 1995

Arendt, Hannah, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München 2001, 8. Aufl.

Aristoteles, *Politik und Staat der Athener*. Eingeleitet und neu übertragen von Olof Gigon, Zürich 1955

Ariyapala, M. B., *Society in Mediaeval Ceylon*, Colombo 1956, 2. Aufl. 1968

Bhandarkar, D.R., *Aśoka*, Calcutta 1925

Bechert, Heinz, *Aśokas Schismenedikt und der Begriff Sanghabeda*, in „Wiener Zeitschrift für Kunde Süd- und Ostasiens“, Nr. 5 (1961), S. 18-52

Bechert, Heinz, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda- Buddhismus*, Bd. I, Allgemeines und Ceylon, Frankfurt/Berlin 1966

Bechert, Heinz, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda- Buddhismus*, Band II, Birma, Kambodscha, Laos, Thailand, Frankfurt/Berlin 1967

Bechert, Heinz, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft*, Dritter Band, Wiesbaden 1973

Bechert, Heinz, *Einige Fragen der Religionssoziologie und Struktur des südasiatischen Buddhismus* in „Beiträge zur religionssoziologischen Forschung“, Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie, (Köln/Opladen 1968), S. 251-294

Bechert, Heinz, *Zum Ursprung der Geschichtsschreibung im indischen Kulturbereich*, in: „Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen“, I. Phil.-Hist. Kl., 1969, Nr. 2

Bechert, Heinz, *Theravāda Buddhist Sangha: Some General Observations on Historical and Political Factors in its Development*, In „Journal of Asian Studies“, 29 (1969/70), S. 761-768

- Bechert, Heinz, *Sangha, State, Society, „Nation“: Persistence of Traditions in „Post- Traditional“ Buddhist Societies* in „Daedalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences“, (Winter 1973), S. 85-95
- Bechert, Heinz, *Buddha-Feld und Verdienstübertragung: Mahāyana-Ideen im Theravāda-Buddhismus Ceylons*, in: „Bulletin de la Classe des Lettres et Politiques, Académie Royale de Belgique, 5e série Vol. 62 (1976) S. 27-51
- Bechert, Heinz (ed.), *Buddhism in Ceylon and Studies on Religious Syncretism in Buddhist Countries* (Syposium zur Buddhismusforschung, I), Göttingen 1978
- Bechert, Heinz, *On the Popular Religion in the Sinhalese*, in *Buddhism in Ceylon and Studies on Religious Syncretism in Buddhist Countries*, ed. by Heinz Bechert, Göttingen 1978
- H. Bechert / R. Gombrich, *Der Buddhismus, Geschichte und Gegenwart* , München 1989/Verlag H. Beck 2000
- Bechert, Heinz / von Simson, Georg, *Einführung in die Indologie*, Darmstadt 1993, 2. Aufl.
- Bechert, Heinz, *Wilhelm Geiger: His Life and Works*. – New Ed. to Commemorate the Centenary of Geiger’s Studies of Sri Lanka, Colombo 1995
- Bechert, Heinz, *Buddhistische Perspektiven*, in: Hans Küng/Heinz Bechert, *Christentum und Weltreligionen - Buddhismus*, Zürich, 2. Aufl. 1998
- Bechert, Heinz, *Weltflucht oder Weltveränderung: Antworten des buddhistischen Modernismus auf Fragen unserer Zeit*, 1976
- Bechert/Gombrich, *Der Buddhismus*, München 2000, S. 140-168
- Benz, Ernst, *Buddhas Wiederkehr und die Zukunft Asiens*, München 1963
- Bloch, Marc, (1937), *Feudalism: European*, in „Encyclopaedia of the Social Sciences“ (hrsg. v. Edwin R.A. Seligman und Alvin Johnson, 15 Bde., New York 1937). Bd. V, S. 203-210 und *La Societe Feodale* (Paris 1949)
- Bernier, F., *Travels in the Mogol Empire A.D. 1656-1668*, Westminster 1891
- Brohier, R. L., *Ancient Irrigation Works in Ceylon*, Part I, II, III, Colombo 1934/35, Repr. 1958
- Butzer, Karl W., *Early Hydraulic Civilization in Egypt*, Chicago / London, 1976
- Carrithers, Michael B., «*Sie werden die Herren der Insel sein*»: *Buddhismus in Sri Lanka*, In: Claessen, H.J.M. / P. Skalnik, *The Study of the State*, The Hague 1981
- Codrington, H. W., *A Short History of Ceylon*, New York 1970 (Repr.)
- Coedès, G., *Les Peuples de la Peninsule Indochinoise*, Paris 1962,
- Coedès, G., *The Indianized States of Southeast Asia*, ed. by Walter F. Vella, Honolulu 1968

- Cohn, Bernhard S., *African Models and Indian Histories*, in: R.G. Fox (ed.), *Realm and Region in Traditional India*, a.a.O., S. 90-117
- McCrindle, J.W., *Ancient India as Described Megasthenes and Arrian*, (Calcutta 1926)
- Christie, Jan Wisseman, *Negara, Mandala, and Despotic State: Images of Early Java*, In: Marr/Milner 1986, S. 65-93
- Ctesias, *La Perse, L'Inde: les sommaires de Photius*, Brüssel 1947
- Dharmapala, Anagarica, *A Message to the Young Men of Ceylon*, Colombo 1947
- De Silva, K. M., *A History of Sri Lanka*, London/Berkeley/Los Angeles 1981
- Domrös, Manfred, „Wet Zone“ und „Dry Zone“ – Möglichkeiten einer klimaökologischen Raumgliederung der Insel Ceylon, In: *Erdkundliches Wissen*, 27, 1971, S. 205-232
- Domrös, Manfred, *Sri Lanka – Die Tropeninsel Ceylon*, Darmstadt 1976
- Duperron, Anquetil / Hyacinthe, Abraham, *Reisen nach Ostindien, nebst einer Beschreibung der Religionsbräuche der Parsen*, Franckfurt 1776
- Embree, Ainslie T. / Wilhelm, Friedrich, *Indien*, Frankfurt 1967, X. Aufl. 1990,
- Embree, Ainslee T., *The Understanding of Indian Government in Western Social and Political Thought* in: G. L. Ulmen, *Society and History, Essays in Honor of Karl August Wittfogel* a.a.O. S. 173ff.
- Evers, H. D., *Kulturwandel in Ceylon*, Baden-Baden 1964
- Eschenburg, Theodor, *Herrschaft der Verbände?*
- Fernando, A. Denis N., *Major Ancient Irrigation Works of Sri Lanka*, in: *Journal of the Sri Lanka Branch of the Royal Asiatic Society*, N.S. Vol. 22, Colombo 1980
- Fernando, A.D.N., *The Ancient Hydraulic Civilization of Sri Lanka in Relation to its Natural Resources*, in: *Journal of the Sri Lanka Branch of the Royal Asiatic Society*, Colombo 1982, New Series Vol. XXVII, Special Number
- Filliozat, J., *Studies in Ashokan Inscriptions*, Kalkutta 1967
- Fox, Richard G. (ed.), *Realm and Region in Traditional India*, New Delhi 1977
- Fraenkel, Ernst / K.D. Bracher (Hrsg.), *Staat und Politik*, Frankfurt 1957, Neuausgabe 1964
- Fursenko, Aleksander / Naftali, Timothy, *On Hell of a Gamble. Khrushchev, Castro, and Kennedy, 1958-1964.*, New York/London 1997
- Hocart, A.M., *Kings and Councillors*, (ed. Rodney Needham), Chicago/London 1970
- Gard, R. A., *Buddhism*, New York 1961
- Geiger, Wilhelm, *The Trustworthiness of the Mahāvamsa*, in: W. Geiger, *Kleine Schriften zur Indologie und Buddhismuskunde*, a.a.O., S. 285-307

- Geiger, Wilhelm *Kleine Schriften zur Indologie und Buddhismuskunde*, hrsg. v. Heinz Bechert, Wiesbaden 1973
- Geiger, Wilhelm, *Culture of Ceylon in Mediaeval Times*, edited by Heinz Bechert, 2. unveränderte Auflage, Stuttgart 1986
- Glaserapp, Helmuth von, *Der Buddhismus – eine atheistische Religion*, mit einer Auswahl buddhistischer Texte, zusammengestellt von Heinz Bechert, München 1966
- Glaserapp, Helmuth von, *Die nichtchristlichen Religionen*, Frankfurt 1957, 8. Aufl. 1964
- Glaserapp, Helmuth von, *Indische Geisteswelt*, Bd. I u. Bd. II, Baden-Baden 1958
- Gokuldas, D., *Democracy in Early Buddhist Sangha*, Calcutta 1955
- Gombrich, Richard, *Der Theravada-Buddhismus*, Stuttgart 1997
- G. Gruber, H. Lamping u.a., *Bewässerungswirtschaft und Binnenkolonisation in ariden und semi-ariden Räumen*, Frankfurter Wirtschafts- Sozialgeographische Schriften, Heft 42, Frankfurt 1982
- Groslier, Bernhard Philippe, *Hinterindien*, Baden-Baden 1960
- Gunawardana, R.A.L.H., *Irrigation and Hydraulic Society in Early Medieval Ceylon*, in „Past and Present“ Nr.53, Oxford 1971, S. 3-27,
- Gunawardana, R.A.L.H., *Robe and Plough*, Tucson/Arizona 1979
- Gunawardana, R.A.L.H., *Social Function and Political Power: A Case Study of State Formation in Irrigation Society* in: Henric Claessen / Peter Skalnik (ed.), *The Study of the State*, The Hague 1981
- Gunawardana, R.A.L.H., *Some Economic Aspects of Monastic Life in the Later Anurādhapura Period* in: CJHSS, n.S. II (1), Jan. 1972,
- Gunawardana, R.A.L.H., *Intersocietal Transfer of Hydraulic Technology in Precolonial South Asia* in „Southeast Asian Studies, Vol. 22, No. 2, September 1984
- Gunawardana, R.A.L.H., *Social function and political power: a case study of state formation in irrigation society*, (1981), in: H.J.M. Claessen / P. Skalnik, *The Study of the State*, The Hague 1981, S. 133-154
- Gunawardana, R.A.L.H., *Historiography in a Time of Ethnic Conflict*, Colombo 1995
- Habib, Irfan, *An Examination of Wittfogel's Theory of Oriental Despotism*, in „Studies in Asian History, Proceedings of the Asian History Congress“, 1961, Bombay 1969, S.378-392
- Hall, Kenneth R. and John K. Whitmore, (eds.), *Explorations in Early Southeast Asian History: The Origins of Southeast Asian Statecraft*, Ann Arbor, University of Michigan 1976,
- Hartmann, E. von, *Über die dialektische Methode*, Berlin 1968

- Heine-Geldern, Robert, *Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia*, in „The Far Eastern Quarterly“, Vol. II, 1942/43
- Herodotus, translated and edited by A. D. Godley, London: Heinemann, 1921
- Hettiarachchy, Tilak, *History of Kingship in Ceylon*, Colombo 1972
- Hitchcock, David I., *Asian values and the United States. How much Conflict?* Center for Strategic and International Studies, CSIS, Washington 1994
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, II, 17, hrsg. v. A.D. Lindsay, London 1957
- Huntington, Samuel P., *Kampf der Kulturen*, München/Wien, 6. Aufl. 1997
- Ilangasinha, H. B., *Buddhism in Medieval Sri Lanka*, Delhi 1992
- Jayawardene, C.H.S., *Torture, Mutiliation and Lashes in the Control of Crime in Ceylon*, In „The Ceylon Journal of Historical and Social Studies“, Nr 4 (1961)
- Jones, Richard, *Literary Remains*, London 1859
- Kant, Immanuel, *Streit der Fakultäten in Politische Schriften*, Reihe Klassiker der Politik. NF. Bd. 1, hrsg. von O.H. von der Gablentz, Köln/Opladen 1965
- Kantowsky, Detlef, *Sarvodaya, The Other Development*, New Delhi, 1980
- Kindermann, Gottfried-Karl, *Der Ferne Osten in der Weltpolitik des industriellen Zeitalters*, dtv-Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts, Bd.6, München 1970
- Kindermann, Gottfried-Karl, *Philosophische Grundlagen und Methodik der Realistischen Schule von der Politik*, In: D. Oberndörfer (Hrsg.), *Wissenschaftliche Politik – Eine Einführung in Grundfragen ihrer Tradition und Theorie*, Darmstadt 1966, S. 251-296
- Kindermann, Gottfried-K. (Hrsg.), *Grundelemente der Weltpolitik*, München 1981 u. 1991
- Kiribamune, Sirima, *The Mahāvamsa: A Study on the Ancient Historiography of Sri Lanka*, in: Lohuizen-De Leeuw, J. E.van, *Studies in South Asian Culture, Vol. VII*, Leiden 1978, S. 125-136
- Kiribamune Sirima, *Buddhism and Royal Prerogative in Medieval Sri Lanka*, in: Bardwell L. Smith, (ed.), *Religion and Legitimation of Power in Sri Lanka*, Chambersburg 1978, S. 107-117
- Kraeling, Karl H. und Adams, Robert, McC., *City Invincible: an Oriental Institute Symposium*. Chicago, University of Chicago Press 1960
- Kulke, Hermann. / Rothermund, Dietmar, *Geschichte Indiens*, München 1998
- Kulke, H., *The Early and the Imperial Kingdom in Southeast Asian History*, In: Marr / Milner, *Southeast Asia in the 9<sup>th</sup> to 14<sup>th</sup> Centuries*, Singapore 1986, S. 1-23

- Kulke, H. *Fragmentation and Segmentation Versus Integration? Reflections on the Concepts of Indian Feudalism and the Segmentary State in Indian History*, in: "Studies in History" New Delhi , 4: 2 / 1982, S. 237-263
- La Vallées-Poussin, Louis De, *L' Inde Aux Temps des Mauryas*, Paris 1930
- Law, B.C., *The Life of King Parākramabāhu*, in: Ceylon Historical Journal, Vol. IV, Nos. 1-4 (1954-55), S. 23-32
- Leach, E.R., *Hydraulic Society in Ceylon*, in „Past and Present“ Nr.15, (April 1959),
- Lingat, Robert, *Royautés Bouddhiques – Aśoka et La Fonction Royale à Ceylan*, Paris 1989
- Mainz, Rolf, *Die Thiniten: Eine altägyptische Eroberungszeit und Karl August Wittfogels Theorie der orientalischen Despotie*, Münster/Hamburg 1993
- Majumdar, R.C., *Corporate Life in Ancient India*, Kalkutta 1922
- Marr, D.G / Milner, A.C. *Southeast Asia in the 9<sup>th</sup> to 14<sup>th</sup> Centuries*, Singapore 1986
- K. Marx und F. Engels, *The First Indian War of Independence, 1857-1859*. Moscow: Foreign Languages Publishing House, o.J.
- Marx, Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, I. u. III. Bd., Hamburg 1890-94
- Marx, Karl, *Surveys from Exile*, ed. David Fernbach (London 1973)
- Karl Marx / Friedrich Engels, *Über Religion*, Berlin 1958
- Mendis, G. C., *The Early History of Ceylon*, Calcutta 1932, Repr. 1975
- Meyer, Éric, *Comment Caractériser Les Royaumes Sri Lankas Anciens?* in: Collection Puru-sārtha 13, Paris 1990, S. 207-216
- Mill, John Stuart, *Principles of Political Economy* , London/New York/Bombay 1909
- Murphey, Rhoads, *The Ruin of Ancient Ceylon*, in: Journal of Asian Studies, Ann Arbor, Nr. 16, (1956/57), S. 181-201
- Murphey, Rhoads, *A History of Asia*, New York 1996
- Nariman, G.K., *Literary History of Sanskrit Buddhism*, Varansi 1973
- Nicholas, C.W. / S. Paranavitana, *A Concise History of Ceylon*, Colombo 1961
- Nicholas, C.W., *A Short Account of the History of Irrigation Works up to the 11<sup>th</sup> Century*, In: Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society, N. S., Vol. 7, 1960, S. 43-69
- Northrop, F.S.C., *Begegnung zwischen Ost und West*, München 1951
- Obeyesekere, Gananath, *The Pataha Ritual: Genesis and Function*; in: Spolia Zeylanica 30, Pt. 2 (1965), S. 279-96
- Obeyesekere, G. / Reynolds, F. / Smith, B.L., *The Two Wheels of Dhamma, Essays on the Theravada Tradition in India and Ceylon*, Chambersburg 1972

- Parker, H., *Ancient Ceylon*, New Delhi 1981, Repr.
- Perera, A. D. T. E., *Buddha on the Sacred Seat of Brahma*, in: World Buddhism Vesak Annual, Colombo 1973,
- Perera, H. R., *Buddhism in Sri Lanka*, Kandy 1988
- Pieris, Ralph, *Sinhalese Social Organization. The Kandyan Period*, Colombo: Ceylon University Press, 1956
- Pinto, F. M., *Merkwürdige Reisen im fernsten Asien (1537-1558)*, Stuttgart/Wien 1987
- Przyluski, J., *La légende de l'empereur Acoka*, Paris 1923
- Rahula, Walpola, *History of Buddhism in Ceylon*, Colombo 1956
- Ray, H. C. (ed.), *History of Ceylon*, Vol. I, Part I, Colombo 1959
- Ray, H. C. (ed.), *History of Ceylon*, Vol. I, Part II, Colombo 1960
- Raychaudhuri, H. C., *Political History of Ancient India*, Calcutta 1938
- Reynolds, Frank, *The Two Wheels of Dhamma: A Study of Early Buddhism*, In: Obeyesekere, G / Reynolds, F. / Smith, B.L., *The Two Wheels of Dhamma*, Chambersburg 1972, S. 6-31
- Roberts, Michael, *The Hydraulic Society of Ancient Ceylon: Speculations on the Factors Contributing towards the Relative Stasis in its Socio-economic Structure*, in: Journal of the Oriental Society of Australia 14, 1979/80, S. 22-33
- Roberts, Michael, *Caste Feudalism in Sri Lanka? A Critique through the Asokan Persona and European Contrasts*, in „Contribution to Indian Sociology”, N. S. 18, (1984), S. 189-217
- Roberts, Michael *Collective Identities, Nationalisms, and Protest*, Colombo 1989
- Roberts, Michael, *Exploring Confrontation – Sri Lanka: Politics, Culture and History*, Harwood Academic Publishers GmbH. Chur, Switzerland, 1994
- Rüland, Jürgen, *Politische Systeme in Südostasien*, München 1998
- Schopenhauer, Arthur, *Parerga und Paralipomena*, Sämtl. Werke, Bd. IV, Darmstadt 1963
- Said, Edward W., *Orientalism*, New York 1978
- Sarkisyanz, E., (1955) *Rußland und der Messianismus des Orients*, Tübingen
- Sarkisyanz, E., (1964) *Zur buddhistischen Geistesgeschichte des birmanischen Sozialismus* in SAECULUM, Bd.15
- Sarkisyanz, E., (1965) *Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution*, The Hague
- Sarkisyanz, E., (1966) *Kommunismus und Geisteskrise Asiens: Marxismus und orientalische Weltanschauungen* in: Dieter Oberndörfer (Hrsg.), *Wissenschaftliche Politik. Eine Einführung in Grundfragen ihrer Tradition und Theorie*, Darmstadt, 2. Aufl.

- Sarkisyanz, Manuel, (1975) *Die Religionen Kambodschas, Birmas, Laos, Thailands und Malayas*, In: Christel Matthias Schröder (Hrsg.) *Die Religionen der Menschheit; Die Religionen Südostasiens*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz
- Sarkisyanz, Manuel, (1979) *Die Kulturen Kontinental-Südostasiens*, Wiesbaden
- Sarkisyanz, Emanuel, (1983) *Südostasien 1959-1979*, Literaturbericht in *Historische Zeitschrift*, Sonderheft 12, München
- Schwenzfeier, Rainer, *Das Gal Oya-Projekt in Sri Lanka: Erfolge und Misserfolge. Eine Bilanz nach 30 Jahren*, In: G. Gruber u.a. (Hsgr.), *Bewässerungswirtschaft und Binnenkolonisation in ariden und semi-ariden Räumen*, Frankfurt 1982, S. 17-41
- Sircar, D. C., *Land System and Feudalism in Ancient India*, Calcutta 1966
- Smith, Bardwell L. (ed.), *Religion and Legitimation of Power in Sri Lanka*, Anima Books, Chambersburg 1978
- Smith, Bardwell L., *Kingship, The Sangha and the Process of Legitimation in Anurādhapura Ceylon* in Heinz Bechert (ed.) *Buddhism in Ceylon and Studies on Religious Syncretism in Buddhist Countries*, Göttingen 1978
- Stargardt, J., *Hydraulic Works and Southeast Asian Politics*, In: Marr/Milner (1986), S. 23-49
- Stein, Burton, *The Segmentary State in South Indian History* in : Fox (ed.) *Realm and Religion in Traditional India*, Delhi 1977, S. 3-51
- Stein, Burton, *Peasant State and Society in Medieval South India*, New Delhi 1980
- Steward, Julian, *Initation of a Research Trend: Wittfogel's Irrigation Hypotheses*, A Matter of Problems and Interests, in: G.L. Ulmen, *Society and History*, (1978), S. 3-13
- Steward, Julian H. (1955), ed. *Irrigation Civilizations: A Comparative Study* (Pan American Union, Washington, D. C.)
- Tambiah, S. J., *World Conqueror and World Renouncer*, Cambridge 1976
- Tarling, Nicholas (ed.), *The Cambridge History of Southeast Asia*, Vol. I, Part I, Cambridge University Press 1992, 1999 (Paperback)
- Thapar, Romila, *Aśoka and the Decline of the Mauryas*, Delhi, 2. ed. 1997, Oxford India Paperbacks 1998
- Tamilcanadian, *A Continuing History of Broken Promises*, im Internet, <http://www.tamilcanadian.com/books>
- Taylor, Keith, *The Devolution of Kingship in Twelfth Century Ceylon*, in Kenneth R. Hall and Toynbee, Arnold, *A Study of History*, London 1934-1961
- Trager, F. N., *Marxism in Southeast Asia*, Stanford 1959

Ulmen, G.L., *Society and History, Essays in Honor of Karl August Wittfogel*, The Hague 1978

Ulmen, G. L., *The Science of Society, Toward an Understanding of the Life and Work of Karl August Wittfogel*, The Hague 1978

Vijayavardhana, D. C., *The Revolt in the Temple*, Colombo 1955

Walters, Jonathan S., *Mahāsena at the Mahāvihāra: On the Interpretation and Politics of History in Pre-colonial Sri Lanka* In: Daud Ali (ed.) *Invoking the Past: The Uses of History in South Asia*, Oxford University Press New Delhi 1999, S. 322-366

Weber, Max, 1904, *Die <Objektivität> sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* in „Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre“, Tübingen 1922, 2. Auflage 1951

Wheatley, Paul, *Pivot of the Four Quarters*, Chicago 1971

Whitmore, John K., (ed.), *Explorations in Early Southeast Asian History: The Origins of Southeast Asian Statecraft*, Ann Arbor, University of Michigan 1976, S. 257-302

Weber, Max, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. II, Tübingen 1923

Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Grundriß der Sozialökonomik, III.Abt.) Tübingen 1922-1923

Wittfogel, Karl A. (1935), „*The Foundations and Stages of Chinese Economic History*“, in *Zeitschrift für Sozialforschung* 4:1 (Paris), pp. 26-60.

Wittfogel, Karl A. (1938) „*Die Theorie der orientalischen Gesellschaft*“, *Zeitschrift für Sozialforschung* Bd.7: 1-2 (Paris), pp. 90-122.

Wittfogel, Karl A. (1939-1940), „*The Society of Prehistoric China*“, *Studies in Philosophy and Social Science* 8: 1-2, pp. 138-186.

Wittfogel, Karl A. and Feng Chia-Sheng (1946) „*General Introduction*“, *History of Chinese Society, Liao*, (= *Amer. Philos. Soc.*)

Wittfogel, Karl A. / Julian H. Steward / Robert M. Adams, u. a., (1955), *Irrigation Civilizations, A Symposium on Method and Result in Cross-Cultural Regularities*, Washington D.C., Repr. Westport, 1981

Wittfogel, Karl A., (1957), *ORIENTAL DESPOTISM - A Comparative Study of Total Power*, New Haven: Yale University Press

Wittfogel, Karl A., (1958), *Die chinesische Gesellschaft*, in: „Aus Politik und Zeitgeschehen“, Beilage zur Wochenzeitung „Das Parlament“, B XIX/58, 14. Mai 1958

Wittfogel, Karl A., (1962), DIE ORIENTALISCHE DESPOTIE, *Eine vergleichende Untersuchung totaler Macht*, Köln/Berlin, (alle Seitenangaben im Text beziehen sich auf diese Ausgabe unter Abkg. „OD“)

Wittfogel, Karl A., (1977), DIE ORIENTALISCHE DESPOTIE, Mit einem Vorwort zur Taschenbuchausgabe, Frankfurt/M.

Witzens, Udo, *Die politischen Aspekte des Neobuddhismus in Ceylon und Birma*, Heidelberg 1967 (unveröffentlichte Staatsexamensarbeit)

Worster, Donald, *Rivers of Empire: Water, Aridity and the Growth of the American West*, New York: Oxford University Press, 1985

Wriggins, W. Howard, *Ceylon: Dilemmas of a Nation*, Princeton/New Jersey 1960

Anmerkung: Sämtliche Übersetzungen aus dem Englischen und Französischen stammen vom Verfasser

### 32 ÜBERSICHT ÜBER DIE THESEN WITTFOGELS

#### Der Ursprung der hydraulischen Despotie („Staatsentstehungshypothese“)

These 1 „Zentralismushypothese“; *Die institutionellen Konsequenzen aus den natürlichen Eigenschaften des Wassers: Hydraulische Landwirtschaft, wird institutionell entscheidend, weil sie Arbeitsteilung, Kooperation und Führung erfordert. Großdimensionierte Bewässerungswirtschaft erfordert den massenhaften Einsatz von Arbeitskräften, was eine straffe Organisation und Führung der Arbeiterheere durch eine zentrale Autorität notwendig macht. Konstruktion und Betrieb großdimensionierter Bewässerungssysteme erzwingt Kooperation auf überregionaler Ebene und begünstigt die Entstehung zentralistischer Staatsformen. Organisation und Koordinierung der Arbeitermassen erfordert die Unterwerfung unter eine führende Autorität. „Der Umfang aller größeren Wasservorräte stellt dem Menschen eine Aufgabe, die er nur durch einen massenhaften Arbeitseinsatz bewältigen kann“ (OD: S. 40), Sie (die Arbeitskräfte) müssen mit vielen anderen zusammenarbeiten und sich einer führenden Autorität unterwerfen...“ (OD: S. 43).*

#### „Autoritätshypothese“, „Unterwerfungshypothese“

These 1.1 Die Notwendigkeit der Führung und der Unterwerfung unter eine zentrale Autorität bedeuten den Verlust „kostbarer Freiheiten“ (OD: S. 43).

These 2 Die Entstehung zentralistischer Staatsformen geschieht nicht zwangsläufig, sondern nur innerhalb eines bestimmten kulturellen Rahmens.

#### Strukturthesen; Strukturmerkmale hydraulischer Gesellschaften;

These 3 Hydraulische Führung heißt politische Führung. Primat des Staates; der Staat ist stärker als die Gesellschaft; Das System ist monozentrisch strukturiert; Die Dominanz des zentralistischen Staates verhindert gesellschaftlichen Multizentrismus.

These 4 Hydraulische Ökonomie ist Staatsökonomie; Vorrang der Staatsmonopole über den privaten Sektor;

These 5 Hydraulische Wirtschaft bedeutet Arbeitsteilung und Kooperation.

These 6 Staatliche Vormachtstellung bei Großwasserwerken und anderen Großbauten;

These 6.1 Verwendung des hydraulischen Apparates für nicht-hydraulische Zwecke. Die bei den hydraulischen Großprojekten erworbenen organisatorischen und administrativen Kompetenzen werden in anderen Bereichen nutzbar gemacht.

These 6.2 Tendenz zur Monumentalität und Gigantismus im Bauwesen.

These 7 Im hydraulischen Staat sind die Grundlagen einer effizienten Administration (Registrieren, Zensus, Buchführung) hoch entwickelt.

These 8 Es existiert ein hochentwickeltes Kommunikationssystem.

*„Bürokratiehypothese“; Der hydraulische Apparatstaat; Die Dominanz der Monopolbürokratie in der hydraulischen Despotie*

These 9 Hydraulische Verwaltung bedeutet bürokratische Herrschaft; es existiert eine umfassende Bürokratie; sie ist die herrschende Klasse im hydraulischen Staat;

These 9.1 Hydraulische Verwaltung heißt zentralisierte Verwaltung: „Auch die höchstgestellten provinziellen Würdenträger (waren) nicht mehr als angesehene Angehörige der Bürokratie, die zentral organisiert und vom Zentrum aus geleitet wurde“ (OD: 386).

*„Aneignungshypothese“*

These 10 Hohes organisatorisches Potential bei der Erschließung und beim Einsatz von Ressourcen; Effektive Erfassung von personellen und materiellen Ressourcen; Der hydraulische Staat verfügt über ein riesiges Reservoir an Arbeitskräften, welches nur durch die Größe des beherrschten Gebietes begrenzt ist. Großes Mobilisierungspotential von Arbeitskräften auch in zentrumfernen Regionen; Die Macht des hydraulischen Staates über die Arbeiter ist total;

These 10.1 Frondienst ist die Regel

These 11 Es existiert ein überlegenes militärisches Mobilisierungspotential.

These 12 Das fiskalische Aneignungspotential des hydraulischen Staates ist erheblich.

*„Eigentumshypothese“; Die Schwächung des Privateigentums*

These 13 Das Privateigentum in der hydraulischen Gesellschaft ist „schwaches,“ d.h. politisch irrelevantes Eigentum.

These 13.1 *Konfiskation von Privateigentum*

Im hydraulischen Staat ist die Konfiskation von Eigentum, das Mitgliedern der herrschenden Klasse gehört, eine Normalerscheinung. Der Adel, hohe Würdenträger und Beamte sind die bevorzugten Opfer der willkürlichen Enteignungen.

These 13.2 Das hydraulische Erbrecht führt zur Zersplitterung des Grundeigentums.

These 13.3 Es gibt verschiedene Eigentumsformen in der hydraulischen Gesellschaft.

These 13.4 Die Macht der Großkaufleute in hydraulischen Gesellschaften ist beschränkt.

These 13.5 Die Entstehung von Großgrundbesitz wird behindert.

These 13.6 Es gibt Restriktionen bei der Verfügung über Landeigentum.

These 14 Einkünfte werden erzielt durch die Partizipation am Staatsapparat.

These 14.1 Hydraulisches Eigentum ist Besitz, der bloß Einkünfte verschafft, aber keine politische Macht.

#### These 15 - (Die Religionsthesen)

- In der Person des Herrschers „vereinigen sich seit den Anfängen der hydraulischen Kultur die magischen Kräfte des Gemeinwesens...; In vielen hydraulischen Gesellschaften ist höchste weltliche und religiöse Autorität in einer Person vereinigt.“ (Wittfogel, OD. S. 128).

- Instrumentalisierung der Religion für politische Zwecke: „Der agrarmanageriale Herrscher befestigte seine weltliche Stellung dadurch, dass er sich in dieser oder jener Form die Symbole der höchsten Autorität zueignete (OD. S.131). „Schicksal und Ansehen der weltlichen Herrscher waren eng verknüpft mit der Stellung ihrer Götter. Die politischen Machthaber strebten ausnahmslos danach, ihre eigene Legitimität und Majestät durch die Verherrlichung ihrer übernatürlichen Beschützer zu festigen“ (OD. S. 69).

- Integration der Religion in den Staat: „Die Agrardespotie bezieht stets die führende Religion in ihren Herrschaftsbereich ein“ (OD: S.136). „Die herrschende Religion war eng an den Staat gebunden“ (OD. S.141). „In irgendeiner Form wurde (die Religion) stets in das Herrschaftssystem der hydraulischen Macht integriert“ (OD. S. 136).

- Fehlende Autonomie der Religion: „Die herrschende Religion des Landes ist von dem hydraulischen Regime abhängig“ (OD. S. 125). „Der hydraulische Staat... verhinderte den Aufstieg einer unabhängigen religiösen Macht. Nirgends in der hydraulischen Welt vermochte die herrschende Religion eine nationale oder internationale autonome Kirche zu schaffen, die sich der staatlichen Autorität entziehen konnte“ (OD, S.125). „Die führende Religion konnte nie den Rang einer von der Regierung unabhängigen Kirche erlangen“ (OD. S. 136).

- „Zumeist waren die hydraulischen Regime entweder theokratisch oder quasitheokratisch“ (OD. S. 131).

- Förderung durch die Herrscher „Die Monarchen, ganz gleich, ob sie weltlicher oder geistlicher Herkunft waren, setzten alles daran, die Götter und ihre Diener mit passenden Räumlichkeiten für ihren Kult und Aufenthalt zu versehen“ (OD: S. 69).

Machtkonzentration und Autokratie

These 16 Die Akkumulation unkontrollierter Macht beim Monokraten ist Grundzug der Orientalischen Despotie.

These 16.1 Exekutive, Legislative und Judikative sind in der Hand des Autokraten vereint. Keine institutionellen Schranken und keine unabhängige Autorität begrenzen die Macht des Despoten; es gibt kein System der *checks and balances* durch autonome Subsysteme.

These 16.2 Das Fehlen konstitutioneller und gesetzlicher Schranken erleichtert despotische Herrschaftspraxis.

These 16.3 Sozio-politischer Monozentrismus: die Abwesenheit wirksamer gesellschaftlicher Gegengewichte (z.B. in Form einer Feudalaristokratie oder autonomen Kirche) fördert die Machtzusammenballung bei der Zentralgewalt.

These 16.4 Kulturelle Faktoren (traditionelle religiöse und moralische Normen) sind unwirksam zur Eindämmung despotischer Macht.

Freiheitsräume im hydraulischen Staat; abgeleitete Autoritätssysteme

These 19 Das „Gesetz des abnehmenden administrativen Mehrertrags“ verhindert eine totale gesellschaftliche Kontrolle durch die Zentralgewalt, da administrativer Aufwand und möglicher Ertrag in keinem vernünftigen Verhältnis stehen. Die soziale Kontrolle ist weitgehend, aber nicht allumfassend; der hydraulische Staat verzichtet aus Kostengründen auf eine totale Kontrolle der Gesellschaft. Dies eröffnet begrenzte Freiräume.

These 20 Begrenzte Freiheitsräume im hydraulischen Staat; <Abgeleitete Autoritätssysteme> ermöglichen die Beschränkung des Regierungsapparates; es existiert eine Form von indirekter Herrschaft durch Delegation von genau definierten Befugnissen an lokale Instanzen.

These 21 Es existiert Teilautonomie (partielle Gruppenautonomie) auf lokaler Ebene; es gibt politisch belanglose Freiheiten („Bettlerdemokratie“).

These 22 Ausbeutungshypothese

Das „zweckrationale Optimum“ des Herrschers: Der Despot erstrebt sein Optimum auf Kosten des Volkes im fiskalischen, konsumtiven und gerichtlichen Bereich; es gibt einen elementaren Interessengegensatz zwischen Despot und Volk. *Conspicuous consumption* des Despoten und Ausbeutung des Volkes durch fiskalische Pressung und Frondienst gehen Hand in Hand.

Despotismushypothese

These 23 Der hydraulische Staat ist seinem Wesen nach despotisch;

These 24 Terror und Unterdrückung sind konstitutive Elemente der orientalischen Despotie („Regierung mit der Peitsche“); Der Mythos der wohlwollenden Despotie verschleiert den wahren Charakter des hydraulischen Regimes.

These 25 Die Prostration als Symbol der totalen Unterwerfung des Einzelnen unter die Allmacht des Staates ist typisches Merkmal der OD.

These 26 Das Problem der Machtnachfolge; die Thronfolge ist oft unzulänglich geregelt und begünstigt Rebellionen.

These 26.1 Es existiert ein „Recht“ auf Rebellion.

These 26.2 Die „Herrscherwahl“ bedeutet lediglich Auswahl aus Thronprätendenten innerhalb der herrschenden Dynastie;

Stagnationshypothese

These 27 Die Unfähigkeit der Orientalischen Despotie zum strukturellen Wandel; Es gibt keine gesellschaftliche oder staatliche Evolution in der hydraulischen Despotie; „Weder in der Alten noch in der Neuen Welt ist je aus einer großen... hydraulischen Kultur spontan eine industrielle Gesellschaft hervorgegangen“ (OD, S. 291). Die hydraulische Herrschaftsordnung ist gekennzeichnet durch Stagnation; das System ist seinem Wesen nach statisch. Weder im ökonomischen noch im politischen Sektor gab es eine systemische Entwicklung (z.B. in Richtung einer Industriegesellschaft oder eines konstitutionellen Absolutismus). Die Beständigkeit der einmal etablierten Strukturen und das institutionelle Beharrungsvermögen der hydraulischen Agrardespotie sind system-typisch. Auch beim Zerfall eines Reiches in Unter-einheiten organisieren sich diese als autokratische Regime. Die hydraulische Despotie entwickelt eine institutionelle Stabilität, einen *going concern*, der sich durch Jahrtausende erhalten kann“ (OD: S. 214). „Nirgends ist es inneren Kräften gelungen, eine einzentrigte agrar-manageriale Gesellschaft in eine vielzentrige Gesellschaft westlicher Art umzuwandeln“ (OD: S. 291).

These 28 Es gibt verschiedene Dichtigkeitstypen der hydraulischen Gesellschaft; Die bürokratische Dichte korreliert mit der hydraulischen Dichte; die Intensität der Besteuerung

(fiskalischer Druck) ist abhängig von der bürokratischen Dichte; Die abnehmende hydraulische Dichte im zeitlichen Verlauf.

*Klassen in der hydraulischen Gesellschaft*

These 29 *Die Beziehung zum Staatsapparat ist das Hauptkriterium für die Klassenbildung.* In der hydraulischen Gesellschaft ist die Beziehung zum Staatsapparat das entscheidende Kriterium der Klassenbildung. Die Teilhabe am bürokratischen Machtapparat entscheidet über Status, Besitz und Ansehen. Privilegien und Einkünfte hängen ab von der Stellung und dem Rang innerhalb der Machthierarchie. Privateigentum ist sekundär, d.h. es leitet sich ab von der Rangstellung des Amtsinhabers innerhalb dieser Hierarchie. Die Zugehörigkeit zur herrschenden Klasse gründet nicht auf Eigentum, sondern definiert sich aus der Position im bürokratischen Apparat.

These 29.1 *Die dichotomische Spaltung der Gesellschaft:* die hydraulische Gesellschaft ist in eine privilegierte und eine beherrschte Klasse gespalten; es existiert ein grundlegend vertikales Ordnungsmuster in der hydraulischen Gesellschaft; die Hierarchisierung von Bürokratie und Gesellschaft sind kennzeichnend für die OD.

These 29.2 *Die erste Hauptklasse:* Trotz vieler Untergruppen gibt es nur eine einzige herrschende Klasse, die Bürokratie; Der Staatsapparat ist die eigentliche Herrscherklasse in der hydraulischen Gesellschaft. Weder Reichtum noch Herkunft (Adel) definieren den Status, sondern der Umstand, in einem hohen Amte zu stehen. Die zweite Hauptklasse stellt die Masse der Beherrschten dar, die Untertanen. Diese Klasse ist in sich heterogen und vielschichtig (Gilden, Zünfte, Kasten etc.). Angesichts der totalen Macht des Staates sind sie jedoch alle gleich.

These 29.3 *Die Vertreter der herrschenden Religion genießen eine privilegierte Stellung;*

These 30 *Horizontale Entwicklungen in der Autorität;* In Zeiten des Zerfalls der Zentralgewalt steigt die Macht der Provinzgouverneure und es können autonome Submonarchien entstehen, die ihrerseits autokratisch strukturiert sind. „*In der hydraulischen Gesellschaft können gegenläufige Entwicklungen... ein einheitliches despotisches System in mehrere politische Einheiten aufsplintern...Die neuen politischen Einheiten (bewahren aber) die traditionellen despotischen Regierungsmethoden; (diese) Teilgebiete..- (sind) nichts anderes als losgelöste kleinere Abbilder des größeren despotischen Modells*“ (OD: S. 390).

These 31 (*Transferhypothese*) Die in den hydraulischen Kernzonen entstandenen Strukturen und institutionellen Charakteristika können durch (militärische, wirtschaftliche oder kulturelle) Kontakte in nichthydraulische Regionen übertragen werden (so wurde z.B. Russland durch die Mongolen „orientalisiert“).

## 33 ANHANG

*Julian H. Steward und die Modifizierung der Bewässerungshypothese*<sup>1567</sup>*Der Faktor Bewässerung*

Julian Steward gilt in der Kulturanthropologie als einer der Hauptanhänger Wittfogels, so dass in der Literatur sogar mitunter von einer Wittfogel-Steward-Hypothese gesprochen wird.<sup>1568</sup> Da mit Steward eine wissenschaftlich fundierte, sachliche Kritik der Thesen Wittfogels beginnt und er die Bewässerungshypothese mehrfach revidiert und modifiziert hat, ist es notwendig, näher auf ihn einzugehen. Mit Steward kehrt Sachlichkeit in die oft so polemische Diskussion um Wittfogel ein. Obwohl, was Entstehungstheorien früher Zivilisationen anbelangt, ein Konkurrent Wittfogels, bemüht er sich um eine faire und sachliche Kritik, wobei er sich ausschließlich mit Wittfogels <Ursprungshypothese> auseinandersetzt.<sup>1569</sup> Da Steward von Wittfogels Bewässerungshypothese stark beeinflusst wurde und sie maßgeblich modifiziert hat, soll sein Ansatz hier erörtert werden.<sup>1570</sup>

Ähnlich wie bei Wittfogel bedeutet seine Theorie den Versuch, sowohl die westliche als auch die östliche Welt als Sektoren der menschlichen Gesellschaft zu begreifen, welche sich entwickeln (oder auch stagnieren) und letztlich Bewegungen desselben umfassenden historischen Prozesses darstellen. Wie bei Wittfogel verläuft dieser evolutionäre Prozeß nicht einlinig, sondern multilinear, und wie Wittfogel sucht er kulturübergreifende Parallelen aufzudecken, um allgemeine (<cross-cultural>) Gesetzmäßigkeiten abzuleiten. Hier unterscheiden sich beide von den „Isolationisten“, welche wegen der angenommenen Einzigartigkeit jeder Kultur solche Gesetzmäßigkeiten a priori ablehnen. Der entscheidende Unterschied liegt in Stewards evolutionärem Ansatz, der einen dynamischen Entwicklungsprozeß postuliert, während Wittfogel der „östlich-orientalischen“ Welt nach Herausbildung der hydraulischen Despotie einen ausgesprochen statischen Charakter mit totaler Stagnation zuweist, in welcher seit Jahrtausenden keinerlei Entwicklung stattgefunden habe.

---

<sup>1567</sup> Steward, Julian H. (ed.) *Irrigation Civilizations: A Comparative Study* (Pan American Union, Washington, D. C. 1955)

<sup>1568</sup> Mitchell, William P., *The Hydraulic Hypothesis: A reappraisal*. In: *Current Anthropology* 14, 1973, S. 532

<sup>1569</sup> Vgl. Julian H. Steward (1955), S 3 f.

<sup>1570</sup> „The basic problem is broader than irrigation and states. It is one of seeking explanatory formulations for the development of any culture. My own interest in this was first published in 1936 (Steward, 1936) and dealt with primitive bands. Later (Steward, 1949), Wittfogel's irrigation hypothesis stimulated me to ascertain whether apparent cross-cultural regularities in the development sequence of early civilizations could not be extended farther back in time and made to include features of culture other than those concerned with the emergence of states.... Research since 1949 has required many revisions of these sequences and many modifications of the assumed role of irrigation.“ (Siehe Steward, 1955: S. 4)

Nach Steward erforderte ein bevölkerungsreicher Staat, der intern spezialisiert und sozial geschichtet war, zentralisierte Kontrolle und Koordination, denn die Zuweisung von Arbeit, die Verteilung von Waren und der Vollzug der Gerichtsbarkeit konnten nicht mehr auf der Ebene der Sippe oder des einzelnen Dorfes (bzw. Dorfverbundes) erledigt werden. Genauso verlagerte sich die Kontrolle der hydraulischen Arbeiten von der „impliziten“ Autorität der Dorfgemeinschaft zur „expliziten“ Autorität des Staates (vgl. o.c.: S.12). Was die Rolle der Bewässerung im kulturellen Entwicklungsprozeß anging, so postulierte Steward – hier Wittfogel folgend -, dass Bewässerungsanlagen und Wasserverteilung das Wachstum einer Bürokratie erforderlich machten, gekoppelt mit dem Aufstieg einer herrschenden Klasse, mit „Freizeit“ (Muße) und Bevölkerungswachstum. Dies wiederum führte bei steigendem Bevölkerungsdruck zu Wettbewerb und kriegerischer Expansion. Jede militaristische Phase führt laut Steward zum Aufstieg stärkerer Staaten, die auf Grund von Macht dominierten. Als Endresultat dieser Entwicklung sah Steward –hier sehr pessimistisch- den Zusammenbruch der Kultur und die Heraufkunft eines „dunklen Zeitalters“ (*dark ages*).

Steward stellt nüchtern fest, dass in den beiden Dekaden nach dem Zweiten Weltkrieg umfangreiche Feldforschung Zweifel an der universellen Gültigkeit der Bewässerungshypothese geweckt haben. Es sei klar, dass die Bewässerung in vielen Fällen eine wichtige Rolle gespielt habe, dass aber in anderen Fällen ihre Entwicklung eher das Resultat als die Ursache der Staatsentstehung gewesen sei. Ein großer Teil dieser Forschung sei offensichtlich direkt durch Wittfogels Theorie stimuliert worden und es sei sicher richtig zu sagen, dass selbst Wittfogels schärfste Kritiker das Wissen um die Rolle der Bewässerung erweitert haben, weil ihr Interesse auf dieses Thema gelenkt wurde und sie eine Theorie hatten, „which could be tested.“<sup>1571</sup> Wenn die Bedeutung der Bewässerung für vorindustrielle Zivilisationen als der all-entscheidende Faktor bei der Staatsentstehung von Wittfogel überbetont wurde (ebenso wie seine Hypothese vom <absoluten orientalischen Staat>), so sei dies darauf zurückzuführen, dass „the hypothesis, like many others, is first presented in bold strokes and later requires modification“ (Steward, o.c.: S. 7). Laut Steward ist die entscheidende Frage, ob groß dimensionierte Bewässerung den Staat entstehen ließ oder von einem entwickelten Staat geschaffen wurde, insofern eine akademische Frage, da keines ohne das andere in extrem ariden Gebieten existieren konnte. Stewards Hauptkritikpunkt an Wittfogels Theorie ist, dass „Bewässerung“ eine viel zu breite Rubrik ist, um einen präzisen heuristischen Wert zu besitzen. Man müsse das Problem eingrenzen: „The issue must be broken down into special considerations of soils, terrain, topography, climate, and other factors.“(o.c.:, ibid.). - Vom empirischen Standpunkt aus betrachtet müßten Wittfogels Thesen im Lichte

---

<sup>1571</sup> J. H. Steward, (1955), S.4

neuerer Forschung revidiert werden. Steward verweist auf Forschungen von Robert McC. Adams<sup>1572</sup> in Untermesopotamien, wo signifikante Erweiterungen der Bewässerungssysteme eine Konsequenz und nicht Vorbedingung oder Vorläufer von staatlicher Entwicklung, Planung und städtischem Wachstum gewesen sind. Adams habe damit die Anwendbarkeit der Bewässerungshypothese in ihrer „extremen Form“ (sic) in Mißkredit gebracht. Auch in Mittelamerika gebe es keinen Hinweis auf große Bewässerungssysteme, ebenso erforderte die im frühen China übliche <well and ditch>-Bewässerung kaum überregionale Koordination, während seine großen Bewässerungssysteme und Schiffahrtskanäle späterer Epochen eindeutig staatlich kontrolliert waren. Es sei unklar, ob die zyklischen Bevölkerungsschwankungen, welche eng mit Chinas Dynastien verknüpft waren, eine periodische Vernachlässigung und Rekonstruktion der Bewässerungssysteme implizierten. Auf den Philippinen sei die eindrucksvolle Terrassenbewässerung von kleinen lokalen Gemeinschaften oder Gruppen von Menschen bewerkstelligt worden und nicht von zentralisierten Staaten, wohingegen die riesigen Bewässerungssysteme in Peru, die mehrere Andentäler umfaßten, eindeutig („clearly“) umfassende Planung und zentrale manageriale Kontrolle erforderten. Allerdings gebe es bei der Datierung erhebliche Probleme, was die Zuordnung sehr erschwere.<sup>1573</sup>

Steward folgt Wittfogel in der Annahme, dass Bewässerung grundsätzlich irgendeine Form von Beaufsichtigung, bzw. Kontrolle erfordert. Das Problem besteht jedoch darin, ob eine Gesellschaft unabhängig von der Nahrungsmittelproduktion eine zentrale Autorität entwickelte, welche dann die managerialen Funktionen der Bewässerung übernahm, oder ob die Bewässerung selbst eine manageriale Klasse und einen zentralisierten Staat schuf. Die Frage ist, wie diese herrschende Klasse entstand, ob sie die Kontrolle über die Bewässerung übernahm und ob überhaupt das Bevölkerungswachstum, das Erscheinen der Städte und die Entwicklung der Zivilisation durch den Faktor Bewässerung gefördert wurden.

---

<sup>1572</sup> **Robert McC. Adams** wies dem Faktor Bewässerung beim Kulturwandel nur eine untergeordnete Rolle zu. Er postulierte, dass Veränderungen in der sozialen Organisation den Veränderungen in der Technologie und Subsistenzwirtschaft vorausgehen und nicht umgekehrt (wie es Wittfogel postuliert hatte). Nach Adams existierte in Mesopotamien der zentralisierte Staat schon vor den großen Bewässerungsunternehmen und Bewässerung sei die Konsequenz und nicht die Ursache für die Entstehung von Staatsorganisationen. Allerdings räumte auch er dem Zugang zur Bewässerung bei der Herausbildung von sozialen Klassen eine signifikante Bedeutung ein. (vgl. **Adams, Robert McC.** *Early Civilizations, Subsistence and Environment* In: Kraeling, Karl H. und Adams, Robert, McC., *City Invincible: an Oriental Institute Symposium*. Chicago, University of Chicago Press 1960, S. 280; ders. *Land Behind Baghdad. A History of Settlement of the Diyala Plains* (University of Chicago Press, Chicago and London 1965)

*Weitere Faktoren*

Laut Steward steht fest, dass die manageriale Kontrolle von hydraulischen Arbeiten allein nicht überall der primäre Faktor war, der dem Wachstum der Zivilisationen zu Grunde lag. Gleichgültig jedoch wie groß oder wie klein das Bewässerungssystem war, stets mußte die Zusammenarbeit bei seiner Konstruktion, Instandhaltung und bei der Wasserverteilung koordiniert werden und in jedem Fall war irgendeine Form von managerialer Kontrolle vonnöten. Insoweit folgt Steward Wittfogel, doch die Wirkung zusätzlicher Faktoren steht für ihn außer Frage, und damit geht er über Wittfogel hinaus. In dem Ausmaß, in dem eine Gesellschaft von künstlicher Bewässerung abhing, mußte die Rolle der soziokulturellen Institutionen und die hydraulische Kontrolle in einer komplizierten Wechselbeziehung gestanden haben. Die Identifikation der kritischen Faktoren erfordert jedoch laut Steward einerseits weitere Forschung in Bezug auf Natur und Alter der Bewässerung und andererseits ein viel besseres Verständnis der frühen sozialen und politischen Strukturen. Bei seinem später entwickelten Modell der Staatsentstehung ist der Faktor Bewässerung in eine Reihe anderer Faktoren eingefügt und spielt dabei keineswegs eine prominente Rolle:<sup>1574</sup>

„Several basic propositions, however, seem tenable: First, the agricultural revolution in different parts of the world - the domestication of what were to become the plant staples - occurred in areas where rainfall farming, flood plain cultivation, or small-scale irrigation sufficed. At some later time, large-scale irrigation (and/or drainage) increased production...Third, amalgamation of formerly independent communities into states required integrating factors. Assessment of possible factors must take into account state functions and enterprises other than managerial controls of irrigation.“ (Steward, o.c.: S. 11, hervorgehoben v. Verf.)

Damit setzt sich Steward klar von Wittfogel ab, denn die manageriale Kontrolle der Bewässerung spielt bei seiner Einschätzung der für die Staatsentstehung wichtigen Faktoren nur noch eine partielle Rolle. Sie ist nur einer unter vielen anderen integrierenden Faktoren, ebenso wie die theokratische Kontrolle, welche im Anfangsstadium der Staatsentstehung bei vielen Kulturen beobachtet werden könne. Steward mißt dem Faktor Religion eine große Bedeutung bei,<sup>1575</sup> der jedoch weiterer Untersuchungen bedürfe. Als zusätzlicher Faktor kommt noch die Kontrolle durch militärische Autorität hinzu. Der Faktor Bewässerung muss laut Steward von Fall zu Fall empirisch neu untersucht und bewer-

---

<sup>1573</sup> Steward verweist auf die offenkundige Schwierigkeit bei der Korrelierung von Bewässerungsanlagen, Landnutzung, Bevölkerungswachstum und städtischer Entwicklung in Bezug auf Datierung und Bestimmung der Größe von Bewässerungssystemen in jeder gegebenen Epoche. Jedes Bewässerungssystem erfordere umfangreiche Erdarbeiten und Ausschachtungen, und da Kanäle über lange Perioden hin in Gebrauch waren, mußten sie oft restauriert werden, was die Datierung erschwere (vgl. Steward 1955, S. 8).

<sup>1575</sup> „In each culture...there were apparently early developments of theocratic..controls...(o.c.: S. 11) Initial state integration around theocratic controls has been postulated for several areas...(o.c.: S.11)

tet werden, um seinen jeweiligen Stellenwert zu definieren. Wittfogels pauschale Generalisierung dieses Faktors bedürfe der Korrektur durch zusätzliche Forschung in den verschiedenen Regionen und Spezialdisziplinen. Indem Steward bei der kulturellen und staatlichen Entwicklung den Faktor Bewässerung in eine Vielzahl von anderen relevanten Faktoren einbettet, relativiert er Wittfogels Bewässerungshypothese, ohne ihre Bedeutung zu verkennen und räumt ihr den ihr gebührenden Platz ein. Er öffnet den Blick für die Komplexität des kulturellen und zivilisatorischen Wandels und entzieht den monokausalen Entstehungstheorien den Boden.

Stewards empirische Vorgehensweise verbindet die Erforschung individueller Details und Einzelfallstudien, welche stets aufeinander bezogen, getestet und revidiert werden müssen, mit dem Versuch, durch vergleichende (*cross-cultural*) Studien strukturelle Gemeinsamkeiten zu aufzudecken.<sup>1576</sup> Er ist der optimistischen Meinung, dass in dem Maße wie sich der empirische *case-by-case approach* durchsetzt und vergleichende *cross-cultural* Studien fortgeführt werden, sich diese Fallstudien gegenseitig befruchten und beleuchten. Es werde jetzt deutlich, dass die Anzahl der Faktoren und Prozesse in jeglicher kulturellen Entwicklung begrenzt sei und sich im interkulturellen Vergleich ziemlich ähneln. Die Unterschiede lägen mehr in der Kombination und der relativen Bedeutung der Faktoren als in der totalen Einzigartigkeit der jeweiligen Fälle: „In short, instead of „throwing out the baby with the irrigation water“, the need is to recognize the particular combinations of factors *including the kinds of irrigation*, which operated in each case. Wittfogel's hypothesis challenges the disbelievers to produce alternative explanations which are more than accounts of the uniqueness of individual cases.“ (o.c.: S. 13)

### Wittfogels Hypothese und das alte Ägypten

**Karl W. Butzer**, konnte für das pharaonische Ägypten der Frühzeit keinen direkten kausalen Zusammenhang zwischen hydraulischer Agrikultur und der Entwicklung der pharaonischen Staates erkennen. Alles deute darauf hin, dass Flutkontrolle und Bewässerung sozial und verwaltungsmäßig auf

---

A strong religious factor is evident everywhere, but its varieties and influence have not been clearly assessed.“ (o.c.: S. 13)

<sup>1576</sup> „There is a third, or intermediate, position which is empirical in its attention to the details of individual cases and which applies the insights of each case to other cases to be tested and revised. That factors and processes of culture change must be abstracted from the hundreds of minutiae in each instance in no way invalidates the methodology... (Steward, 1955, S. 4)

This brief recapitulation of similarities in the development of early civilizations oversimplifies the picture. It will be unacceptable to the cultural relativists who, in the name of empiricism, push examination of minutiae to the point that each case seems unique and any valid cross-cultural understandings are ruled out. As a broad, cross-cultural hypothesis, however, it is concerned with basic factors and processes that underlie cultural growth. The value of such a generalization is that it provides a foil or a target for criticism which, devastating as it may be, will hopefully advance understandings a step farther.“ (o.c.: S. 6)

lokaler Ebene bewältigt wurden. „It seems...that ecological problems were preeminently handled at the local level.“ (o.c.: S. 110). Aus der Abwesenheit einer kodifizierten Wassergesetzgebung im dynastischen Ägypten schließt er, dass Wasserregulierungsnormen zu den ältesten, in prähistorischer Zeit entstandenen, mündlich überlieferten Traditionen des <common law> gehörten, was impliziert, dass Wasserregulierungsnormen zeitlich vor der Entstehung einer zentralisierten, politischen Superstruktur vorhanden waren. Das lineare Entwicklungsmodell von „stress – irrigation – managerial bureaucracy – despotic control“ (o.c.: S. 111) sei für die pharaonische Zivilisation inadäquat. (Karl W. Butzer, *Early Hydraulic Civilization in Egypt*, Chicago / London, 1976)

### ***König Rājasimha II. (1635-1687) aus der Sicht der modernen singhalesischen Historiographie***

Die Darstellung des ceylonesischen Historikers K.M. DeSilva der Regierung dieses Königs bietet ein schönes Beispiel für eine vom Patriotismus motivierte, selektive Geschichtsschreibung.<sup>1577</sup> DeSilva beschränkt sich auf die Außenpolitik dieses Herrschers, d.h. seine Auseinandersetzung mit den Kolonialmächten, und läßt die Innenpolitik unberücksichtigt. Während Robert Knox diesen Herrscher in seiner jahrzehntelangen Gefangenschaft als blutrünstigen Tyrannen erlebt hat und das Bild eines grausamen Despoten zeichnet, wird derselbe König von K.M. DeSilva wegen seines erfolgreichen Widerstandes gegen die Kolonialmächte voll Respekt und mit Anerkennung gewürdigt, wobei er sich mit seiner tendenziösen Darstellung in die Tradition des Cūlavamsa einreicht. Tatsächlich gelang es Rajāsingha, in Allianz mit den Holländern die Portugiesen zu vertreiben und danach die Holländer in Schach zu halten. Sein militanter Widerstand zwang die Holländer, in territorialen Streitpunkten nachzugeben und ihre Eroberungsziele zurückzustecken. Durch geschickte Mobilisierung von Ressourcen stemmte sich Rājasimha mit wachsender militärischer Stärke der Kolonialmacht entgegen und zwang sie sogar zur Rückgabe erobeter Gebiete. Er verstärkte seine Attacken an zahlreichen Fronten und ermutigte die Singhalesen im holländischen Herrschaftsgebiet zu Aufständen, die er dann von Kandy aus unterstützte, was zahlreiche holländische Truppen band. Respektvoll kommentiert DeSilva: „Damit hatte Rājasimha II. in den Jahren 1670-75 demonstriert, dass er nicht der kraftlose Herrscher ohne Ressourcen war, als den ihn die Holländer hinstellten. Er hatte große Klugheit bei der Auswahl seiner Angriffsziele bewiesen und es war ihm gelungen, die holländische Oberhoheit über einen Großteil des neu eroberten Gebietes zu brechen.“<sup>1578</sup> Überdies unternahm er „kühne“ (sic) diplomatische Schritte und suchte Kontakt mit den Franzosen, um die Holländer in die Zange zu nehmen (was am französischen Desinteresse scheiterte).

Schließlich war die holländische Kolonialverwaltung in Batavia sogar geneigt, im Interesse einer friedlichen Koexistenz die eroberten Gebiete zurückzugeben, wozu es aber wegen Rājasimhas Tod

---

<sup>1577</sup> Vgl. K.M. DeSilva, *A History of Sri Lanka*, London/Berkeley 1981, S.132-143

nicht mehr kam. Anerkennend registriert DeSilva, dass Rājasimha II. die Holländer Mores gelehrt und den kolonialen Invasoren Paroli geboten hatte. Er habe sie zu einer Politik der Inaktivität und zur Beibehaltung des *status quo* gezwungen, verbunden mit Gesten des „good-will“ wie die Öffnung der Häfen für den Handel der Kandyaner, um diese zu besänftigen (o.c.: S.142). Mit Genugtuung stellt DeSilva fest, dass die Holländer während der Lebenszeit Rājasimhas II. eine „Politik der taktvollen und klugen Zurückhaltung mit scheinbarer Ergebenheit“ verfolgten (o.c., S. 142). Fast schon bewundernd bezeichnet der Autor König Rājasimha II. wegen seiner hartnäckigen Widerstandspolitik gegen die Kolonialmächte als eine kraftvolle Ausnahmegestalt unter den Herrschern von Kandy, „something of an exception among Kandyan rulers...No Kandyan ruler before or after him pursued such a policy (of resistance to the westerners) so consistently“ (op.cit. S. 143). DeSilva, der den Bericht von Robert Knox vollständig ignoriert, verliert kein Wort über das Herrschaftssystem und den Regierungsstil dieses Königs. Laut Knox ein grausamer Tyrann, der eine schrankenlose Willkürherrschaft praktizierte und seine Untertanen mit Terror und Folter drangsalierte, war er für DeSilva ein kluger und kühner Herrscher, der sich den ausländischen Invasoren erfolgreich entgegenstemmte, die Kolonialmacht Portugal aus Ceylon vertrieb und den Holländern die Stirn bot.

In dem Bestreben, alle Schattenseiten der eigenen Geschichte auszublenden und die singhalesischen Könige im strahlenden Lichte darzustellen, auch wenn es sich um grausame Despoten handelte, bleibt Rājasimhas II. tyrannisches Regime unerwähnt. Es fällt auf, dass sich in DeSilvas umfassender und profunder Darstellung der ceylonesischen Geschichte an keiner Stelle eine Analyse des Regierungssystems und der politischen Machtstrukturen der alten Königreiche findet. Während Außenpolitik, Wirtschafts- und Religionsgeschichte etc. eine detaillierte und kritische Würdigung erfahren, vermeidet DeSilva (unter Ignorierung unliebsamer Quellen) eine Darstellung der Innenpolitik (soweit sie die Machtpraxis der Könige betrifft) und unterlässt eine Beschreibung der Regierungsform und des Herrschaftssystems. Ein schönes Beispiel für eine selektive Geschichtsschreibung, die durch Weglassen heikler Tatbestände und unter Vermeidung bestimmter Themenbereiche die Geschichte verkürzt darstellt und auf diese Weise eine glorreiche nationale Vergangenheit konstruiert.

### ***Hydraulische Großprojekte in Sri Lanka***<sup>1579</sup>

Hier ein Überblick über einige der wichtigeren hydraulischen Anlagen aus dem siebten Jahrhundert:

<sup>1580</sup>

---

<sup>1578</sup> DeSilva, S. 140 (übers. v. Autor)

<sup>1579</sup> Der Verfasser schlägt vor, Stauseen ab einer Oberfläche von ca. 500 acres (rund 2 km<sup>2</sup>) und ab einer Staudammlänge von einem Kilometer als „großdimensioniert“ („large-scale“, bzw. „major“) einzustufen. Diese Dimensionen überschreiten klar die Größe der von einzelnen Dorfgemeinschaften konstruierbaren *village-tanks*.

<sup>1580</sup> Entnommen: Nicholas / Paranavitana (1961), S. 160-61

Fluss-Regulierungsprojekte:

Hattota-aimuna Damm am Kalu Ganga-Kanal zum Amban Gaga-Älahära Damm; Älahära Kanal zum Gintale Tank Hauptkanal zum Minneriya Tank - Kanal-Kavudulla Tank – Kanal – Kantalay Tank; Gesamte Kanallänge: 152 Kilometer; Damm am Mahavähli Ganga- Pabbatanta Kanal, wie von Dhatusena vergrößert; Kanallänge wahrscheinlich 48 Kilometer. Manimekhala (Minipe) Damm am Mahaväli Ganga - Minipe Kanal, Kanallänge wahrscheinlich 27 Kilometer. Damm am Malvatu Oya-Giant's Tank; Kanallänge: 27 Kilometer. Die Gesamtlänge der Hauptkanäle betrug über 400 Kilometer.

Stauseeprojekte: Kalavapi (Kalaväva); Tisaväva; Naccaduva Tank; Mahagalkadavala Stausee; Mahakanadarava Stausee; Hurulaväva; Tanimurippukulam; Tissamaharama

Diese Liste ist unvollständig, da mehrere Stauseen heute nicht mehr identifizierbar sind. Im zehnten Jahrhundert waren folgende hydraulischen Großanlagen in Betrieb. Sie vermitteln einen Eindruck von den erstaunlichen bewässerungstechnischen Leistungen der Singhalesen dieser Epoche:<sup>1581</sup>

Länge der künstlichen Kanäle

Mahaväli Ganga	132 Meilen
Amban Ganga	197.....“
Kala Oya, Modaragam Aru u. a.	177.....“
Gesamt	<u>506</u> Meilen (810 km)

Maße der drei größeren Stauseen

<u>Tank</u>	<u>Bund</u>	<u>Height</u>	<u>Catchment -</u>	<u>Full</u>	<u>Capacity</u>	<u>Area</u>
	Length		Area	<u>supply</u>	Acre	Irrigated
			.	Area.	Feet	Acres
			Sq.Mls...	Acres		
Giant's Tank	3 m.	14 ft.	38.	4547	26,596	14,093
Kantalay	1 m.	52 ft.	77	3263	37,124	4,908
Kalaväva	4 m.	40 ft.	323	6380	72,687	6,971

---

<sup>1581</sup> entnommen: H.C. Ray, *History of Ceylon*, Vol. I, Part I, a.a.O. S. 359