

01/2008

Transformierte

Buddhismen



Inhaltsverzeichnis

- 01 Inken Prohl und Katja Rakow:**
Transformationen buddhistisch inspirierter
Vorstellungen und Praktiken: Eine empirische
Studie im Raum Berlin
(25 Seiten, S. 3-27)
- 02 Johanna Lüdde:**
Die Akkulturation des Chan-Buddhismus
im Shaolin Tempel Deutschland
(26 Seiten, S. 28-53)
- 03 Jens Schlieter:**
Wer hat Angst vor dem Dalai Lama? Victor
und Victoria Trimondis Der Schatten des
Dalai Lama (1999) als spiritualistische
Verschwörungstheorie
(29 Seiten, S. 54-81)
- 04 Katja Rakow:**
Das Tibetische Totenbuch: Vom tibetischen
Ritualtext zum spirituellen Klassiker
(26 Seiten, S.82-107)
- 05 Sven Bretfeld:**
Buddhistische Laien, buddhistische Profis:
Individualisierung von Religiosität als Folge
einer Neuverteilung religiösen Wissens im
modernen Buddhismus Sri Lankas
(28 Seiten, S.108-135)
- 06 Rezension**
Bernstein, Andrew (2006): *Modern Passings.*
Death Rites, Politics, and Social Change in
Imperial Japan. (Tim Graf)
(7 Seiten, S. 136-142)

01/2008

**Transformierte
Buddhismen**

Erscheinungsdatum: 01.09.2008

Editorial

Die Beiträge der Zeitschrift befassen sich auf der Basis neuester Forschungsergebnisse sowohl mit historischen Prozessen als auch rezenten Entwicklungen in den verschiedenen Buddhismen. Dabei werden lokal spezifische wie auch transkulturelle Adaptions-, Transformations- und Innovationsprozesse in den Blick genommen. Der Fokus der Beiträge liegt auf Wandlungsprozessen in buddhistischen Vorstellungen, Rhetoriken, Praktiken und Ästhetiken, die durch historische und gesellschaftliche Veränderungen als auch durch den geographischen Transfer buddhistischer Ideen und Praktiken (z.B. zwischen Ost und West und umgekehrt) hervorgerufen wurden und werden.

Im Rahmen der Zeitschrift werden für das skizzierte Themenfeld relevante Publikationen besprochen.

Die Zeitschrift erscheint jährlich.

Herausgeber

Prof. Dr. Inken Prohl
Ruprecht-Karls- Universität Heidelberg
Katja Rakow, M.A.
Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg

Editorial Board

Prof. Dr. Sven Bretfeld
Ruhr-Universität Bochum
Prof. Dr. Karénina Kollmar-Paulenz
Universität Bern
Prof. Dr. Volkhard Krech
Ruhr-Universität Bochum
Prof. Dr. Hartmut Zinser
Freie Universität Berlin

Impressum

Prof. Dr. Inken Prohl
Katja Rakow, M.A.

Institut für Religionswissenschaft
Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg
Akademiestr. 4-8
69117 Heidelberg

Tel.: 06221/547622

inken.prohl@zegk.uni-heidelberg.de
katja.rakow@zegk.uni-heidelberg.de

<http://transformiertebuddhismen.uni-hd.de>

Die Quelle für den auf dem Cover zu sehenden Bildausschnitt stammt vom Autoren *ignat*, ist unter der *Creative Commons Attribution 2.5 License* veröffentlicht und unter folgender Adresse auffindbar:
<http://commons.wikimedia.org/wiki/Image:Jokhang15.JPG>



Sven Bretfeld

Buddhistische Laien, buddhistische Profis: Individualisierung von Religiosität als Folge einer Neuverteilung religiösen Wissens im modernen Buddhismus Sri Lankas

Abstract

Seit Mitte des 19. Jhs. haben srilankische Laienbuddhisten mehr und mehr dem Klerus den Exklusivanspruch auf die alleinige religiöse Deutungsmacht streitig gemacht. Die auf dieser Neustrukturierung der religiösen Wissensproduktion aufbauende Vipassanā-Bewegung hat seit Mitte des 20. Jahrhunderts die zuvor allenfalls in kleinen exklusiven Mönchszirkeln verbreitete buddhistische Meditationspraxis erstmals in der Geschichte Sri Lankas als optionale Form religiöser Aktivität einem größeren Laienpublikum verfügbar gemacht. Neudeutungen im Gefolge der Vipassanā-Bewegung ermöglichen eine profiliertere selbst- und fremdreferenzielle Deutung des Individuums. Insbesondere Laien-Buddhisten treten in neuer Weise als religiös profilierte Individuen jenseits eines standardisierten Rollenmodells auf. Paradoxe Weise produziert diese Bewegung gleichzeitig Tendenzen zu einer weiteren Aristokratisierung privilegierter Schichten.

1. Mönche, Laien, Profis

Der Begriff Laie ist klärungsbedürftig. Seit dem Beginn der Buddhismusforschung hat sich eingebürgert, die Begriffe Laie oder Laienanhänger(in) als Standard-Übersetzung für Pāli/Sanskrit *upāsaka/upāsikā* zu verwenden. Vorausgesetzt wird dabei eine strikte Zweiteilung zwischen Laien und Klerus, die von der religiösen Sozialstruktur des Christentums auf den Buddhismus übertragen wurde. Diese Analogie ist meines Erachtens nicht falsch, bedarf jedoch der Erläuterung. Einer der Hauptunterschiede besteht darin, dass im katholischen Christentum eine Vielfalt von klerikalen Amtsträgern verschiedener Kategorien (Priester, Mönch/Nonne, Diakon, Bischof usw.) den nicht dem Klerus angehörigen Laien gegenübersteht. Andererseits ist die generelle Zugehörigkeit zum Katholizismus durch Taufe und Glaubensbekenntnis zumindest theoretisch vergleichsweise klar bestimmbar. Dass die Bestimmung der Zugehörigkeit zum buddhistischen Sāsana¹ für nicht dem Klerus angehörige Akteure weit schwieriger ist, wurde in der

¹ Sāsana, wörtl. „Weisung, Lehre“, entspricht – eher noch als Dhamma – dem europäischen Begriff Religion. Kurz gesagt umfasst das Sāsana die räumlich-zeitlichen Repräsentationen des (transzendenten) Dhamma, die von einem Buddha offenbart bzw. institutionalisiert worden sind: den Orden, das *buddha-*



Forschung mehrfach erörtert.² Einfacher ist dagegen die Bestimmung, wie sich der Klerus konstituiert, jedenfalls dann, wenn wir die emische Konzeption des Saṃgha zugrunde legen, wie sie in Sri Lanka (und anderen Ländern mit Theravāda-buddhistischer Bevölkerungsmehrheit) verbreitet ist. Der Saṃgha im engeren Sinne besteht ausschließlich aus Personen, die nach dem buddhistischen Ordensrecht (*vinaya*) ordiniert sind.³ Dies sind Bhikkhus (vollordinierte Männer), Sāmaṇeras (teilordinierte männliche Anwärter auf die volle Ordination; Novizen) und Sāmaṇerīs (weibliche Teilordinierte, häufig als *das-sil māṇiyō* „zehn Vorschriften einhaltende Mütter“ bezeichnet). Bhikkhuṇīs, d.h. vollordinierte Nonnen, existieren in Sri Lanka seit Jahrhunderten nicht mehr.⁴ Unter den nicht-ordinierten Buddhisten und Buddhistinnen Sri Lankas existieren etliche Rollenmodelle, von denen insbesondere seit dem späten 19. Jahrhundert einige im Hinblick auf Lebensführung und abgeleistete Gelübde weit über den klassischen Typus eines Laienanhängers (*upāsaka*) bzw. einer Laienanhängerin (*upāsikā*) hinausgehen, dennoch ist die an der Ordinationsfrage festgemachte binäre Einteilung der buddhistischen Gesellschaft Sri Lankas die im Diskurs produktivste Struktur religiöser Distinktion. Selbst die Gruppe der Anāgārikas (s. u.), deren Lebensführung sich wenig von denen der Bhikkhus unterscheidet, steht klar außerhalb des Saṃgha. Der Saṃgha bildet sozusagen einen eigenen Stand innerhalb der sri-lankischen Gesellschaft, der durch das Ordinationsritual und das Tragen der Mönchsrobe bestimmt wird, unabhängig von der Frage nach moralischen Qualitäten und der Reinheit der Lebensführung des einzelnen. Politisch und ideologisch ist diese Trennlinie von großer Wichtigkeit. Nach traditioneller Ansicht ist allein der Saṃgha verantwortlich für die Aufrechterhaltung und Pflege des Sāsana. Nach dieser Ideologie, wie sie etwa in der klassischen Pāli-Geschichtsschreibung Sri Lankas konstruiert wird, hängt auch der moralische Zustand einer buddhistischen Gesellschaft nicht von der Anzahl oder Frömmigkeit der gläubigen Laien ab, sondern von der Ordnung im Saṃgha. In einer extremen Formulierung wird den Laien sogar jede Repräsentativität für den Buddhismus abgesprochen:

„The Buddhist Sangha ... form an integral part of religion itself, and are entitled to equal adoration with the Buddha and the Dharma. The religion of Buddha consists of only three elements of Buddha, the Dharma and the Sangha, and nothing more. By the laws of Buddha the laity form no part of religion. The Sangha are the only living representatives of Buddhism on earth.“⁵

Auf der anderen Seite sind Angehörige des Saṃgha in besonderem Maße Gegenstand moralischer Sozialkontrolle, was besonders in der seit den 1950er Jahren anhaltenden Streitfrage um die Legitimität politischer Betätigung von Bhikkhus zum Ausdruck kommt.

vacana (Wort des Buddha, d. h. den Kanon), den vierfachen Saṃgha (männliche und weibliche Geistliche und Laienanhänger), im weiteren Sinne auch Reliquien und religiöse Bauten. Vgl. Bretfeld 2003a: 154 f.

² Siehe dazu z. B. Harrison 1995; Freiberger 1996; Neu 1990; Schopen 1997: 23-55; Freiberger 2000: 140-147.

³ Es existiert ein weiterer Saṃgha-Begriff, der auch die Upāsakas und Upāsikās einschließt. Die beiden homonymen Konzepte dürfen nicht verwechselt werden.

⁴ Die Wiedereinführung einer vollen Bhikkhuṇī-Ordination aus China ist eine Entwicklung der jüngsten Vergangenheit und stößt auf zahlreiche Widerstände im traditionalistischen Klerus. Siehe dazu Cheng 2007, Bartholomeusz 1992 und 1994, Bloss 1987, Wood 1977.

⁵ Aus einem Memorandum des Syāma-Nikāya, 1904, zitiert in Bechert 1966: 67.



Neben der sozio-religiösen Bedeutung wird der Begriff Laie heute im Zusammenhang der Verfügung über Wissen verwendet. Laie bedeutet hier Amateur und steht im Gegensatz zum Profi oder Experten/Expertin auf einem beliebigen Wissensgebiet. Diese beiden Funktionen des Begriffspaares fallen im traditionellen Buddhismus Sri Lankas in gewisser Weise zusammen. Zwar wissen wir wenig über den Grad religiöser Bildung der Upāsakas und Upāsikās in vormoderner Zeit, jedoch sind die stets dem Klerus angehörenden Autoren der klassischen religiösen Texte bestrebt gewesen, ein idealtypisches Gesellschaftsbild fortzuschreiben, das auf einer klaren Abgrenzung basiert: Religiöse Expertise, das Wissen um den Dhamma, das Studium der Texte sowie das Wissen um die Prozeduren fortgeschrittener Heilspraktiken oblagen den Mitgliedern des Ordens. Die Upāsakas und Upāsikās, wie sie uns in diesen Texten entgegentreten, waren mehr oder weniger auf ihre Rolle als Almosengeber (*dāyaka*) reduziert, die für ihre Unterstützung des Saṃgha sowohl religiöses Verdienst (*puñña*) als auch den Dhamma in Form von Predigten (*baṇa*) und anderen rituellen Dienstleistungen zurück erhielten. Wir können nur mutmaßen wie in der Zeit vor dem Buchdruck der Wissenstransfer vom Klerus zur Laienschaft funktioniert hat. Wahrscheinlich ähnlich wie dies noch heute in den dörflichen Regionen des Hochlandes zu beobachten ist. Das Fundament der Wissensvermittlung wird vermutlich immer die Predigt gewesen sein, die vor allem an Poya-Tagen⁶ ein größeres Publikum erreichte. In Predigten wurde religiöses Wissen vornehmlich in narrativer Form vermittelt, indem Geschichten über den Buddha, seine Jünger und andere fromme Buddhisten erzählt und erläutert wurden. Solche Geschichten sind uns in zahlreichen Erzählungssammlungen überliefert. Vor allem ihre populären Singhalesisch-sprachigen Versionen, dürften uns grundlegende Einblicke in den religiösen Wissensstand des Gros sri-lankischer Buddhisten in vormoderner Zeit bieten. Auch die ab dem 13. Jahrhundert in Singhalesisch verfassten „Zufluchtstexte“⁷, die primär von Laien rezitiert wurden und die wichtigsten Lehr- und Glaubensinhalte zusammenfassen, waren narrativ strukturiert. Beide Genres illustrieren in der Hauptsache die Verehrungswürdigkeit des Buddha und des buddhistischen Ordens und exemplifizieren das Karma-Gesetz sowie die Vorteile einer ethisch einwandfreien Lebensführung. Es geht hier in erster Linie um das „fashioning [of] virtuous persons“ und die Einbindung der Laien in eine „moral community“, wie Berkwitz (2004: 36 f.) in seiner sozio-religiösen Analyse des *Siṃhala-Thūpavaṃsa* beispielhaft gezeigt hat, nicht aber um ihre Unterweisung in höheren Lehren der buddhistischen Philosophie oder gar Meditationstheorie. Grundlegende Lehrsätze der buddhistischen Dogmatik – die fünf Verhaltensregeln (*sikkhāpada*), der Achtfache Pfad, die 20 Kategorien des heilsamen und unheilsamen Handelns (*kammaṃpatha*) u. dergl. – werden in diesen Erzählungen an geeigneten Stellen durchdekliniert, jedoch wird man vergeblich nach Informationen etwa über die *anattā*-Lehre oder die Stufen der meditativen Versenkung suchen.

Mit den Berichten von auf Sri Lanka stationierten Europäern in der Kolonialzeit wird unser Bild der gesellschaftlichen Wissensverteilung etwas klarer. Bildung war in hohem Maße schichtabhängig. Buddhistisches Wissen gehörte zur höheren Bildung und war

⁶ Der Poya-Tag (Pāli *uposatha*) findet zweimal im Monat zu Halb- und Neumond statt. Laienbuddhisten sind angehalten, diesen Tag im Kloster zu verbringen und acht statt der sonst üblichen fünf Übungsregeln (s. dazu unten S. 126) einzuhalten.

⁷ Etwa die dem Parākramapaṇḍita (ca. 13. Jh.) zugeschriebene Trilogie *Butsarāṇa*, *Dahamsarāṇa* und *Saṅgasarāṇa*.



nur einer kleinen Elite der Bevölkerung zugänglich. Ames beschreibt das traditionelle Bildungssystem Sri Lankas wie folgt:

„The traditional educational structure was pyramidal. The more ‚advanced‘ the level of education the more restricted the clientele and the more Buddhist in content it became. Ceylon actually achieved considerable eminence as a centre for higher Buddhist learning [...]. Usually, however, only a few people, mostly monks and noblemen, advanced to these higher levels. The masses obtained little more than the rudiments of reading and writing, and training in crafts and trades.“ (Ames 1967: 25)

Dies deckt sich mit einer Bemerkung über den Bildungsstand der buddhistischen Laien Sri Lankas, die Robert Knox, ein britischer Kriegsgefangener des Königs von Kandy, im Jahre 1681 niederschrieb:

„Their Learning is but small. All they ordinarily learn is to read and write. But it is no shame to a man if he can do neither.“ (Knox 1911: 175)

Höhere Bildung wurde in einem ausgeprägten Netz von Schulen (*pansala*) und Universitäten (*piriveṇa*) vermittelt, die anscheinend seit frühester Zeit von den Königen gefördert und vom Klerus organisiert wurden und die Sri Lanka den Ruf eines Zentrums der Gelehrsamkeit einbrachten. Das Curriculum bestand vorwiegend aus buddhistischen Wissensgebieten, aber auch traditionelle „weltliche“ Wissenschaften (*śilpa*) wie Astrologie, Medizin, Geschichte, Grammatik, Logik und Poesie wurden unterrichtet. Diese Bildungseinrichtungen standen aber neben Mönchen nur einer Elite aus der Adelschicht offen.⁸

2. Bildung und Transformation: Neuer Buddhismus, neue Interpreten

2.1 Der Fluss des Wissens, oder: Was ist Buddhismus?

Bisher haben wir die Verteilung von Wissen in der traditionellen buddhistischen Gesellschaft Sri Lankas betrachtet. Dabei ist möglicherweise der Eindruck entstanden, man könne von einem statischen Vorrat religiösen Wissens ausgehen, der durch bestimmte Praktiken in unterschiedlichen Graden an die Mitglieder der Gesellschaft verteilt werden würde. Dies würde allerdings eine dualistische Unterscheidung voraussetzen zwischen einem gegebenen, unveränderlichen Archiv an Zeichen mit ein für allemal fixierten Bedeutungen und einer unabhängigen sozialen Realität, die sich (rezipierend) auf dieses Wissen bezieht – ein essentialistischer Religionsbegriff durch die Hintertüre. Der Wissensbegriff, den ich im folgenden verwende, geht hingegen in Anlehnung an Foucault von einer untrennbaren Wechselbeziehung zwischen Wissen und Gesellschaft (= wissensproduzierenden Akteuren) aus. Wissen bedeutet hier, wie S. Jäger prägnant formuliert:

⁸ Vgl. Ariyapala 1997: 269-280; Ames 1967: 25. Generell zum traditionellen Schulsystem siehe außerdem Ryan 1961; Bond 1988: 16.



„[...] alle Arten von Bewußtseinsinhalten bzw. von Bedeutungen, mit denen jeweils historische Menschen die sie umgebende Wirklichkeit deuten und gestalten. Dieses ‚Wissen‘ beziehen die Menschen aus den jeweiligen diskursiven Zusammenhängen, in die sie hineingeboren sind und in die verstrickt sie während ihres gesamten Daseins leben.“ (Jäger 2001: 81)

Diskurse, so Jäger, sind Flüsse von Wissen durch die Zeit, in permanenter Veränderung, jedoch durch (gleichfalls nur temporär stabilisierte) Regeln strukturiert (Jäger 2004: 129). Wissen ist so verstanden keine fixierte Größe, die lediglich von außen an das Individuum herangetragen werden würde, sondern vielmehr das Ergebnis sozialer Prozesse von Bedeutungsproduktion, die nicht nur reproduzieren, sondern stets auch transformieren, indem sie ihre Gegenstände in jedem Kommunikationsakt von Neuem formen. Die Regeln, nach denen dies geschieht und die unter anderem festlegen, wer wann was wie sagen darf (oder kann), bestimmen, was in einer Gesellschaft zu einem gegebenen Zeitpunkt als *gültiges* Wissen anerkannt bzw. durchsetzbar ist, wie *Wahrheit* erzeugt, d.h. von den Akteuren und Akteursgruppen im Diskursfeld ausgefochten wird (Jäger 2004: 129).

Die Veränderung von Wissenskonzepten ist somit kein Sonder-, sondern der Normalfall von Kommunikation. Dies wird besonders dann deutlich, wenn neue Konzepte oder Bedeutungsverschiebungen gar nicht als solche erkannt werden. Ein Beispiel hierfür ist der Begriff Theravāda-Buddhismus. Dieses Kompositum ist eine relativ rezente Begriffsprägung der frühen europäischen Buddhismusforschung. Es wurde geschaffen, um eine Gruppe südost-asiatischer Religionen zu bezeichnen, die historisch mit anderen, eher in nördlichen und östlichen Teilen Asiens anzutreffenden Religionen verwandt, aber doch auf charakteristische Weise von diesen verschieden ist. Zuvor war das Wort Theravāda ein Begriff der Rechtsgeschichte der buddhistischen Orden.⁹ Einen Laienbuddhisten oder eine Laienbuddhistin, die mit dem Ordensrecht überhaupt nichts zu tun haben, als Theravāda-Anhänger(in) zu bezeichnen, würde mit dieser Wortbedeutung kaum einen Sinn ergeben. Jedoch wurde der Begriff von der frühen Buddhismusforschung zu einem typologischen Etikett umgedeutet. Er bezeichnete nun das Gemeinsame, das man in den Buddhismen Ceylons, Birmas und Siams rekonstruieren und von bestimmten Charakteristika der Buddhismen anderer asiatischer Kulturen abgrenzen zu können glaubte. Entscheidend ist, dass dieser Begriff in sri-lankischen Diskursen des 19. Jahrhunderts aufgegriffen und weiterentwickelt wurde, so dass er heute ein geläufiges Wissenskonzept zur Formulierung kollektiver und individueller Selbstrepräsentationen der Buddhisten Sri Lankas darstellt. In der Selbstimagination, die über den Begriff „Theravāda-Buddhismus“ konstruiert wird, sind bis heute

⁹ Er umfasste eine Anzahl von mehreren unterschiedlichen Rechtstraditionen (*nikāya*), die ihre monastischen Codizes (*vinaya*) genealogisch auf eine der beiden Parteien zurückführt, die sich im Zuge eines Streits um einige Punkte der Ordensregeln im Jahre 100 nach dem Tod des Buddha voneinander abgespalten haben sollen. Es existierten und existieren bis heute etliche Rechtstraditionen, die sich dem Theravāda-Arm dieser Genealogie zuordnen – allein im vormodernen Sri Lanka existierten drei davon (s. dazu unten, S. 115 mit Anm. 14), zahlreiche weitere in Indien und Zentralasien; ebenso gehören die heutigen Rechtstraditionen des tibetischen und chinesisch-japanischen Buddhismus dem Theravāda-Zweig an. Dies hat rein gar nichts mit der Unterscheidung zwischen Hīnayāna und Mahāyāna zu tun. Der Begriff Theravāda ist im Zuge desselben Forschungsprozesses als vermeintlich politisch korrekte Alternative in diese Distinktion der buddhistischen *yānas* „hereingeflossen“, was mehr Verwirrung gestiftet als Klarheit gebracht hat. Das Begriffspaar Theravāda–Mahāyāna sollte längst zugunsten der emischen Nomenklatur Śrāvakayāna–Mahāyāna aufgegeben werden.



zahlreiche der orientalistischen Projektionen weiterhin wirksam, die von europäischen Buddhisten und Buddhismuskundlern als angeblich typische Merkmale dieser Buddhismus-Variante zugeschrieben wurden (und werden): Authentizität, Rationalität, anti-kultische Haltung, Pazifismus, Spiritualität usw. Diese wurden in den Diskursen der städtischen Bildungselite im späten 19. und 20. Jahrhundert übernommen und zu einem religiösen Selbstentwurf weiterentwickelt. Der Theravāda-Buddhismus *entsteht* in diesem Prozess. Er wird jedoch in die Vergangenheit verlängert, indem er sozusagen als metahistorische Entität entworfen wird, deren Wesenskern all das repräsentiere, was den „echten“ Buddhismus und damit die kollektive Identität der singhalesisch-buddhistischen Kultur seit Jahrhunderten ausmache.

Neuverteilung von Wissen bedeutet sowohl die Öffnung der Zugänge zu den sozialen Wissensvorräten als auch damit unmittelbar zusammenhängend eine Neuregelung der Wissensproduktion. Wir werden in den folgenden Kapiteln die Veränderungen des „Wissensflusses“ im Übergang von der späten Kolonialzeit zur Zeit der Unabhängigkeit betrachten. In dieser Periode tritt mit der urbanen, anglierten Bildungselite eine neue Klasse von Akteuren auf, die den religiösen Diskurs entscheidend mitbestimmt und weite Teile der bestehenden Wissens- und Machtordnungen negiert. Die hier entstandenen Konzepte von „wahrem“ Buddhismus beherrschen bis heute die Repräsentation dieser Religion in der Medienlandschaft Sri Lankas. Devianzen – synchrone wie diachrone – werden in diesem Diskurs strategisch ausgegrenzt. So wird man etwa vergeblich in sri-lankischen Buchläden nach Büchern suchen, die die korrekte Durchführung eines Exorzismus beschreiben. Die zahlreichen buddhistischen Gemeinschaften und Individuen, deren religiöses Handeln wenig von den Wissenskonzepten des „aufgeklärten“ Theravāda-Buddhismus bestimmt ist, werden als defektiv abgewertet. So erklärte mir zum Beispiel ein Mönch des Vajirārāma-Klosters in Colombo angesichts einer Gruppe älterer Laienanhängerinnen, die vor dem Stūpa im Klosterinnenhof gemeinsam Pāli-Verse rezitierten (deren Inhalt sie vermutlich nicht verstanden), mit einem Ausdruck, den ich als Mischung aus Ironie und Verlegenheit deute: „You know, these people are nothing but Hindus.“

2.2 Die Entstehung einer sozialen Mittelschicht und die Saṃgha-Reformen

Sri Lanka ist weltweit das Land mit der ältesten ununterbrochen existierenden buddhistischen Tradition. Jedoch soll die Linie der sri-lankischen Bhikkhu-Ordination viermal aufgrund von Hungersnöten oder durch Zweifel an der Ordensregel-konformen Lebensführung des Saṃgha (und die damit nicht gewährleistete Gültigkeit von Neuordinationen) abgerissen sein.¹⁰ Üblicherweise wurde dieses Problem dadurch

¹⁰ Nach dem Ordensrecht der Theravādin verliert ein Mönch durch ein *pārājika*-Vergehen, z. B. die Ausübung von Geschlechtsverkehr, automatisch seinen Mönchsstatus. Es spielt dabei keine Rolle, ob er sein Vergehen verheimlicht und weiter das Leben eines Bhikkhus führt; er ist kraft seines Vergehens automatisch keiner mehr. Das hat zur Folge, dass auch Neuordinationen, an denen dieser „Pseudo-Bhikkhu“ als ritueller Funktionsträger mitwirkt, ungültig sind. Da diese unbekannter Weise ungültig Ordinierten ihrerseits wieder an Neuaufnahmen teilnehmen, steigt die Zahl der durch ein technisch ungültiges Ritual „ordinierten“ Personen exponentiell. Es handelt sich hierbei nicht etwa um ein blutleeres theoretisches Problem, sondern um ein im öffentlichen Diskurs äußerst produktives Konzept. Denn auch



behaben, dass eine vom König finanzierte Gesandtschaft in ein anderes Theravāda-buddhistisches Land – in der Regel Birma oder Siam, deren Ordinationstraditionen selbst von der sri-lankischen abstammen – geschickt wurde, um eine ordensrechtlich unzweifelhafte Tradition der Mönchsweihe nach Sri Lanka zu re-importieren (Bechert 1966: 31).

Der letzte Abriss der Ordinationstradition ereignete sich in der frühen Kolonialzeit, in der die freie Religionsausübung der einheimischen Bevölkerung von den Kolonialmächten stark eingeschränkt wurde. Mitte des 18. Jahrhunderts entsandte Kīrti Śrī Rājasimha, Herrscher des von der Kolonialherrschaft verschont gebliebenen Königiums im Hochland um die Stadt Mahanuvara (Kandy), eine Gruppe junger Angehöriger des Adels nach Siam, um durch die Einführung einer intakten Ordinationstradition eine Wiederbelebung der buddhistischen Kultur herbeizuführen. Neben der Ordinationstradition brachte diese Delegation auch zahlreiche in Sri Lanka verloren gegangene religiöse Texte mit nach Hause. Am Ufer des Kandy-Lake errichtete er das Malvatta-Vihāra, ein Kloster, das zu einem neuen Zentrum der monastischen Gelehrsamkeit ausgebaut wurde.

Die Wiederbelebung des Saṃgha und die Verteilung religiösen Wissens auf die buddhistischen Akteure folgte traditionellen Bahnen und war weitgehend auf das Hochland um Kandy beschränkt. Der veränderten Situation der inzwischen durch die Kolonialherrschaft geprägten Gesellschaft der Küstengebiete wurde nicht Rechnung getragen. Die politische Abschließung des Hochlandes gegenüber der fremdbeherrschten Küste führte im Gegenteil auch in religiöser Hinsicht zu einer Kluft zwischen den Buddhisten beider Regionen. Die Gesellschaften des Hoch- und des küstennahen Tieflandes unterschieden sich in dieser Zeit erheblich voneinander. In vorkolonialer Zeit war die sri-lankische Ökonomie durch eine Dorf-zentrierte, auf die Deckung des Eigenbedarfs ausgerichtete Landwirtschaft geprägt. Die im Hochland ansässige Bauern-Kaste (*goyigama*) bildete den höchsten Rang der Kastenhierarchie. Mit der Zunahme des internationalen Handels unter der Kolonialherrschaft verlagerte sich das politische und ökonomische Schwergewicht von den Dorfgemeinschaften um die alte Königsstadt Kandy im Hochland auf die kolonial beherrschten maritimen Städte des Tieflands, die über die für den Warentransport notwendige Infrastruktur verfügten. Die dort lebenden Singhalesen gehörten niedrigeren Kasten an, die aber unter den veränderten ökonomischen Bedingungen eine wohlhabende, sozial mobile Mittel- und Oberschicht herausbildeten. Diese neue Elite orientierte sich fort von der traditionellen, durch die Kastenzugehörigkeit bestimmten hierarchischen Stratifikation hin zu einer auf den individuellen Erfolg gestützten funktionalen Identität. Es gehört zu den auch in anderen Kolonien bewährten Strategien der britischen Kolonialmacht, die um die Wende zum 19. Jahrhundert die Oberherrschaft über die Küstenregionen von den Holländern übernahm, durch die Förderung von Minderheiten die angestammten Machtstrukturen ihrer Kolonialgebiete aufzubrechen. Auch die aufsteigende Mittelschicht Sri Lankas genoss dieses Privileg. Ihre Angehörigen wurden bevorzugt auf hochbezahlte Posten des kolonialen Verwaltungsapparats gesetzt und genossen eine Ausbildung nach britischen Standards. Englische Schulen begannen allmählich die

wenn niemand genau über die heimlichen Aktivitäten der Mönche Bescheid weiß, tut die Gerüchteküche ihr Übriges. Seit der Unabhängigkeit wurde beispielsweise mehrfach versucht, auf die verbreitete Unzufriedenheit über den moralischen Zustand des Ordens mit einer Ordensreform zu reagieren, welche die „schwarzen Schafe“ innerhalb des Ordens identifizieren und ausschließen sollte. Diese Vorhaben sind jedoch bis heute stets gescheitert.



traditionelle Bildung zu verdrängen.¹¹ Die Angehörigen der Mittelschicht schickten ihre Kinder lieber in die englischen Schulen, deren Ausbildung eine Karriere im Staatsdienst ermöglichte, als in die traditionellen *pirivena*-Schulen, in denen sie von Mönchen in den buddhistischen Wissenschaften unterrichtet wurden. In englischen Schulen wurde allerdings mit Nachdruck christlich missioniert.¹² Auch das Bekenntnis zum Christentum erhöhte die Chance, einen der begehrten Posten im Dienst der Kolonialverwaltung zu ergattern, so dass sich bis zum 20. Jahrhundert der Großteil der singhalesischen Mittelschicht zumindest nominell zum Christentum bekannte. Im Hochland dagegen dominierte bis zur Niederlage des Königs von Kandy im Jahre 1815 die alte Adelschicht; auch über diesen Zeitpunkt hinaus blieb die Gesellschaft des Hochlands stärker traditionalistisch ausgerichtet.

Diese soziale Trennlinie spiegelte sich auch im Saṃgha und fand bereits Ende des 18. Jahrhunderts ihren Höhepunkt, indem der kurz zuvor wiederbelebte Saṃgha des Hochlands beschloss, nur noch Angehörige der höchsten Kaste zur vollen Bhikkhu-Weihe zuzulassen. Die in den Küstenregionen ansässigen, als sozial niedriger angesehenen Kasten blieben von der höheren Ordination ausgeschlossen.

Die neue soziale Elite der Küstenregionen reagiert auf die soziale Schließung des Saṃgha mit einer Innovation. Im Jahre 1799 schloss sich eine Gruppe wohlhabender buddhistischer Laien aus Colombo zusammen und entsandte eine Delegation nach Amarapura in Birma, um eine eigene Ordinationstradition zu importieren. Diese Delegation kehrte 1803 zurück und gründete eine separate Ordens-Abteilung (*nikāya*)¹³, die als *Amarapura-Nikāya* bezeichnet wurde, nach dem Ort, aus dem ihre Ordinationslinie geholt worden war. Der Saṃgha des Hochlands wurde entsprechend als *Syāma*- oder *Siam-Nikāya* bezeichnet. Aufgrund von Spannungen innerhalb des *Amarapura-Nikāya* zerfiel dieser bald in mehrere Untergruppen. Eine davon importierte 1863 eine dritte Ordinationstradition aus Rāmañña in Birma und bildete fortan eine dritte Abteilung namens *Rāmañña-Nikāya*. Alle drei Abteilungen existieren bis heute. Sie besitzen separate Hierarchiestrukturen und agieren politisch eigenständig und häufig in gegenseitiger Konkurrenz.

Die Innovation, welche die Gründung des *Amarapura-Nikāya* so bedeutsam machte, besteht nicht an sich in der Gründung einer konkurrierenden Ordens-Abteilung; in der buddhistischen Religionsgeschichte Sri Lankas hatte es über viele Jahrhunderte hinweg mehrere nebeneinander bestehende *Nikāyas* gegeben.¹⁴ Neu und zukunftsweisend war hingegen, dass hier erstmalig ein Zusammenschluss privater Laienbuddhisten in die Geschäfte des Saṃgha eingriff und für stabile Verhältnisse im Orden sorgte. Dies war

¹¹ Laut Mendis (1963: 153) haben im Jahre 1880 weniger als 100 buddhistische Schulen den knapp 900 christlichen Schulen des Landes gegenübergestanden.

¹² Siehe dazu Harris 2006.

¹³ Das hier mit „monastische Abteilung“ wiedergegebene Pāli-Wort *nikāya* bezeichnet eine überregional definierte Gruppe von Bhikkhus, die gegenseitig die Gültigkeit ihrer Ordinationstradition anerkennen. Als geläufige, aber missverständliche Übersetzung hat sich der Begriff „Schule“ eingebürgert. Die bekannten „Schulen“ des frühen Buddhismus in Indien (Sarvāstivāda, Mahāsāṃghika, Dharmaguptaka usw.) waren *nikāyas*. Der Begriff bezeichnet jedoch keine Gruppen mit unterschiedlicher Lehrauffassung oder Auslegungen des Buddhawortes, sondern Gruppen mit unterschiedlichen monastischen Kodizes, aufgrund derer sie keine gemeinsamen Rechtshandlungen im Sinne des Ordensrechts vornehmen konnten (s. dazu bes. Bechert 1961).

¹⁴ Diese sind der angeblich von dem Aśoka-Sohn Mahinda gegründete *Mahavihāravāsin-Nikāya* und die einige Jahrhunderte später entstandenen *Abhayagirivasin*- und *Jetavana-Nikāya*, die im 13. Jahrhundert von König Parākramabāhu zugunsten des ersteren zwangsvereinigt wurden.



in der Vergangenheit exklusive Domäne der buddhistischen Könige. Mit dieser Neuerung zeigt sich eine Verschiebung der religiösen Verantwortlichkeit hin zu einer Situation, in der eine materiell privilegierte, anglierte Laienschaft ihre Interessen gegen die etablierten religiösen Machtstrukturen durchsetzte, indem sie sich – mit Weber gesprochen – den Zugang zu einem der zentralen Heilsgüter, der ihnen von den Bhikkhus des Hochlands verwehrt wurde, kurzerhand selbst aneignete. Dieselbe Klientel sollte in den kommenden beiden Jahrhunderten auch die Deutungsmacht über die buddhistische Lehre und schliesslich auch die Meditationspraxis aus dem exklusiven Zugriff des Ordens befreien.

2.3 Reinterpretationen des Buddhismus im 19. und 20. Jahrhundert: Ein Deutungsmonopol fällt

Ab Ende des 19. Jahrhunderts kommt es zu einer inhaltlichen Neuformulierung buddhistischer Lehrinhalte und zu einer neuen Reflexion der Pflichten und Verantwortlichkeiten und ihrer Verteilung auf Saṃgha und Laienschaft. Dies geschah vornehmlich unter anti-traditionalistischer Bezugnahme auf die als ursprüngliche Offenbarungsquellen gedeuteten Lehreden des Pāli-Kanons, die inzwischen in Form von englischen Übersetzungen einem breiten Publikum zugänglich geworden waren. Dieser Diskurs, der von H. Bechert als „buddhistischer Modernismus“, von G. Obeyesekere als „Protestant Buddhism“ bezeichnet wird (Bechert 1966, Obeyesekere 1970), wurde vor allem von der buddhistischen Mittelschicht der Küstenstädte getragen. Die Bedingungen, unter denen diese Bewegung zustande kam, sind ausgiebig erforscht worden und müssen hier nicht wiederholt werden.¹⁵ Entscheidend ist, dass sie geprägt war von:

1. einer auf die Erfordernisse moderner globaler Lebenswirklichkeiten reagierenden Neudeutung kanonischer Texte,
2. der Propagierung eines singhalesisch-nationalistischen Ethos, das als anti-kolonialistische, anti-christliche Ideologie zur treibenden Kraft der Unabhängigkeitsbewegung werden sollte,
3. der Idealisierung des Buddhismus als staats- und gesellschaftstragendes Kulturgut einer glorifizierten vorkolonialen Vergangenheit,
4. neuen Rollenmodellen der Zusammenarbeit zwischen Laien und Mönchen auf Gebieten der Politik und des Gemeinwohls.¹⁶

Dieser Diskurs bildete neue Sprecherpositionen heraus, indem die religiöse Deutungsmacht nicht mehr länger ausschließlich an den sozio-religiösen Status – also die Zugehörigkeit zum Klerus oder Laienstand – geknüpft, sondern mehr und mehr durch die exegetische und interpretatorische Expertise und die Belesenheit in den alten Schriften legitimiert wurde. Die buddhistische Laienschaft spielte in diesem Prozess eine ebenso große Rolle wie die Bhikkhus, die zumeist demselben mittelständischen Milieu angehörten. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts begann eine Phase polemischer Auseinandersetzungen zwischen buddhistischen und christlichen Gelehrten, die in der

¹⁵ Verwiesen sei auf die folgenden Publikationen: Bechert 1966; Smith 1973, Gombrich/Obeyesekere 1988; Bond 1988; Harris 2006: 161-185.

¹⁶ Vgl. dazu auch Swearer 1970.



berühmt gewordenen Debatte von Pāṇadura (1873) gipfelten. Dieser drei Tage dauernde öffentliche Disput zwischen dem Sāmaṇera Miḡeṭṭuvattē Śrī Guṇānanda und mehreren Vertretern der anglikanischen Kirche über Grundfragen der Religion wurde von einem Massenpublikum verfolgt und als großer Sieg des Buddhismus über die Religion der Fremdherrscher gefeiert.¹⁷ Im gleichen Jahr erfolgte die Gründung der ersten Klosteruniversität Vidyodaya-Pirivena in Colombo durch Hikkaḍuvē Sumaṅgala Thera. Weitere Universitäten folgten rasch und bewirkten zumindest bei einem Teil der buddhistischen Geistlichkeit eine erhebliche Verbesserung des religiösen Bildungsstands.

Waren es in diesen ersten Anfängen des buddhistischen Modernismus noch ausschließlich Geistliche, die als Repräsentanten des Buddhismus in Erscheinung traten und ihre Religion gegen die Bedrohung durch christliche Missionare behaupteten, wurde dieser Ansatz eines Neuaufbruchs alsbald von Laien aufgenommen und sowohl durch Gründung von Laienvereinigungen zur Förderung des Buddhismus organisatorisch institutionalisiert als auch intellektuell weiterentwickelt. Durch die inzwischen zur Verfügung stehenden Bildungsressourcen waren anglierte buddhistische Laien in der Lage, sich traditionell durch den Klerus vermitteltes religiöses Wissen nunmehr eigenständig anzueignen. Die religiösen Texte waren nicht mehr nur Pāli-Kennern zugänglich, sondern lagen in englischen Übersetzungen vor, die von der anglierten Bildungsschicht gelesen und – häufig in bewusstem Widerspruch zu der als verkrustet empfundenen Tradition – neu gedeutet wurden.¹⁸

Das wohl deutlichste Anzeichen für das Bröckeln des religiösen Deutungsmonopols der Bhikkhus dürfte im Wirken des Anagārika Dharmapāla (1864–1933) zum Ausdruck kommen. Der aus der Mittelschicht Colombos stammende Dharmapāla wurde in einer englischen Missionsschule erzogen und entwickelte schon in seiner Schulzeit eine zunehmend anti-christliche Einstellung.¹⁹ In jungen Jahren war er enger Mitarbeiter der in den 1880er Jahren gegründeten *Buddhist Theosophical Society*, deren primäres Ziel in der Erhaltung der buddhistischen Religion Sri Lankas und in der Förderung des buddhistischen Schulwesens lag. Die 1891 von Dharmapāla gegründete *Maha Bodhi Society* leistete mit ihrer Förderung der Verbreitung buddhistischer Texte einen der bedeutendsten Beiträge zur religiösen Bildung der buddhistischen Laien. Auf ausgedehnten Auslandsreisen war Dharmapāla zeitlebens unterwegs, um den Buddhismus weltweit bekannt zu machen und um Netzwerke zwischen den buddhistischen Ländern Asiens aufzubauen. Von besonderem Interesse ist sein Auftritt auf dem *World Congress of Religions* in Chicago 1893 – es war kein Bhikkhu, der den Theravāda-Buddhismus bei diesem Anlass vor der Welt repräsentierte, sondern ein Laie. Dass Dharmapāla Laie war, trifft allerdings nur im eingangs beschriebenen technischen Sinne zu. Er selbst legte sich den Titel Anagārika „Hausloser“ zu. Als solcher nahm er die acht Sittlichkeitsregeln (*aṭṭhasīla*), die Laien ansonsten nur am Poya-Tag einzuhalten pflegen, – inklusive Zölibat – lebenslang auf sich, war aber nicht ordiniert und daher nicht den rituellen Verpflichtungen und Beschränkungen eines Bhikkhu unterworfen und trug

¹⁷ Die in Pāṇadura gehaltenen Reden wurden in den Zeitungen publiziert und sind von Peebles (1978) gesammelt und ediert worden.

¹⁸ Die sich bewusst von der Tradition abwendenden, sich neu auf die Offenbarungsquellen beziehenden Interpretationen sind einer der Gründe, warum Obeyesekere (1970) die sich in dieser Zeit formierende Erneuerungsbewegung als „Protestant Buddhism“ bezeichnet.

¹⁹ Siehe dazu den Abschnitt über Dharmapālas Schulzeit in Kotte in der Biographie von Bhikkhu Sangharakshita, zitiert in Bechert 1966: 47 f.



eine weiße Robe an Stelle einer gelben. Dharmapāla war in erster Linie ein kämpferischer Redner. Seine Deutungen des Buddhismus sind Aktualisierungen, die deutlich den Einfluss westlicher Konzepte und Wertvorstellungen zeigen. Neben der Förderung eines auf einem religiösen Geschichtsbild aufbauenden singhalesisch-buddhistischen Nationalbewusstseins, ging es Dharmapāla vorrangig um eine umfassende Moralisierung aller Lebensräume der buddhistischen Laienschaft. Seine 1898 unter dem bezeichnenden Titel *Gihi-Vinaya*, „Disziplinarbuch für Laien“, erschienene singhalesische Schrift enthält ethische Maximen und moralische Vorschriften von der Monogamie bis hin zu Toiletten- und Tischmanieren für moderne buddhistische Upāsakas und Upāsikās. Der Text erreichte über zwanzig Auflagen mit 50.000 verkauften Exemplaren. Gombrich (1997: 197) bemerkt, dass dieser Text deutlich die in dieser Zeit in der Mittelschicht verbreiteten viktorianischen Wert- und Moralvorstellungen widerspiegelt. Die Verknüpfung dieser Vorstellungen mit buddhistischen Lehrinhalten erfolgte dabei in einer Weise, dass viele eigentlich neue Moralvorstellungen – wie z. B. die Monogamie – für traditionelle buddhistische Werte gehalten wurden (Gombrich 1997: 197).

Dharmapālas Reden und Schriften sind angefüllt mit Polemiken gegen das Christentum und zeigen bereits die anti-kolonialistischen, sozialrevolutionären Deutungen, wie sie für die Ideologien des späteren singhalesisch-buddhistischen Nationalismus charakteristisch sind. Dharmapālas Einfluss auf die Entwicklung des sri-lankischen Buddhismus – auch als nationale Symbolfigur – ist kaum zu unterschätzen:

„Dharmapala’s appeal is manifold. A prominent Ceylonese political leader has lauded him as the Gandhi of Ceylon; the historian sees Dharmapala and Vivekananda as the most eloquent interpreters of Asian religions at the World Congress of Religions in Chicago in 1893; the antiquarian notes that he was the prime mover in the restoration of Bodh Gaya and Sarnath; British governors in Ceylon know him as a Buddhist patriot to be feared and suspected; those who read his speeches and letters might describe Dharmapala as an outspoken zealot for Buddhist and nationalist causes. Most importantly, in the memory of Ceylonese Buddhists, he is the symbol of a new national and religious pride.“ (Swearer 1970: 257)

Obgleich an historische Vorbilder angelehnt, wurde die soziale Rolle eines Anagārika im Prinzip von Dharmapāla erfunden. Der Hauptgrund war, politische Tätigkeiten – die seinerzeit wahrscheinlich noch als anstößig für einen Bhikkhu empfunden worden wären – mit dem Ideal eines buddhistischen Asketen in Einklang zu bringen. Nach eigener Aussage erlaubte ihm dieser Zwischenstatus, seine weltlichen Aktivitäten zur Wiederbelebung des Buddhismus auszuüben, ohne mit den strengen Vorschriften des *Vinaya* in Konflikt zu geraten (vgl. Bechert 1966: 68 f). Sein Beispiel hat allerdings nicht recht Schule gemacht, nur wenige folgten ihm und legten sich den Anagārika-Titel zu.²⁰ Der Grund dafür dürfte unter anderem darin zu finden sein, dass im weiteren Verlauf des buddhistischen Modernismus die traditionellen Rollenverteilungen, Interaktionsmodelle und Verantwortlichkeiten von Laien und Bhikkhus

²⁰ Darunter aber auch der Deutsche Ernst Lothar Hoffmann, der sich Ende der 1920er Jahre während seines Ceylon-Aufenthalts diesen Titel zulegte und später unter dem Namen Anagarika Govinda weltberühmt wurde.



zunehmend in Bewegung gerieten.²¹ Insbesondere Walpola Rāhulas Neuinterpretation der Rolle eines Bhikkhu als politisch aktiver Agitator zur Rettung von Religion und Nation in seiner berühmten Kampfschrift von 1946 *Bhikkhuvagē urumaya*, „Heritage of the Bhikkhu“ (Rahula 1992, Rahula 1974), bereitete den Weg für eine Bewegung politisch aktiver Bhikkhus, wie sie für Dharmapāla anscheinend noch undenkbar waren.²²

Waren in den Anfängen des buddhistischen Modernismus zunächst weiterhin hauptsächlich Bhikkhus wie Hikkaḍuvē Śrī Sumaṅgala Thera und Migettuvattē Śrī Guṇānanda Thera als Hauptakteure der Erneuerungsbewegung aktiv, um als Repräsentanten eines buddhistischen Widerstands gegen den Einfluss des Christentums mobil zu machen, terminiert das Wirken Anagārika Dharmapālas um die Wende zum 20. Jahrhundert einen Wendepunkt, der das Monopol des Saṅgha auf die Deutungsmacht der buddhistischen Lehre aufbrach und den Weg für weitere prominente Interpreten aus dem Laienstand bereitete. Religiöse und politische Diskurse sind seit den Anfängen der Erneuerungsbewegung miteinander verquickt, und diese Verbindung wurde seitdem intensiviert bis hin zum Ausbau einer religiös-nationalistischen Ideologie, die zu den fatalen Auswirkungen führte, welche bekanntlich die jüngere Geschichte des Staates prägen.²³ Das berühmteste Werk dieser Literatur ist gleichzeitig eines der besten Beispiele für die Aneignung religiöser Deutungsmacht durch buddhistische Laien. In seinem Buch *Dharmavijaya – The Revolt in the Temple*²⁴ legte D. C. Wijewardene 1953 einen umfassenden programmatischen Entwurf der buddhistischen Lehre in kritischer Auseinandersetzung mit marxistischen und kapitalistischen Konzepten vor. Das Werk spielte eine entscheidende Rolle bei der Radikalisierung buddhistischer *pressure groups* im Vorfeld der Wahlen von 1956, nach denen der singhalesisch-tamilische Konflikt zu eskalieren begann. Von einem buddhistischen Laien der politisch aktiven Oberschicht Colombos²⁵ in Englisch verfasst, ist das Buch formal aufgebaut wie ein klassischer Kommentar (*aṭṭhakathā*) zum Pāli-Kanon, als sei es aus der Feder Buddhaghosas selbst geflossen. Selbst der Name des Verfassers steht nicht auf dem Titel, sondern erscheint in der „pälierten“ Form Vijayavardhana im Kolophon am Ende des Werks, wo auch die klassischen Pāli-Autoren ihre Namen zu verewigen pflegten.

3.4 Vipassanā oder die Demokratisierung des Heils

Dieses Aufbrechen traditioneller Strukturen bezog sich zunächst praktisch ausschließlich auf inhaltliche Deutungen und Entwürfe einer modernen, buddhistischen

²¹ Siehe dazu Swearer 1970.

²² Die bis auf den heutigen Tag hoch umstrittenen, aber aus dem gesellschaftlichen Leben kaum noch wegzudenkenden „political bhikkhus“ sind in der wissenschaftlichen Sekundärliteratur mittlerweile zu einem soziologischen Typus avanciert.

²³ Eine direkte Linie, die vom buddhistischen Modernismus zum heutigen anti-tamilischen Chauvinismus führt, wurde in zahlreichen wissenschaftlichen Publikationen rekonstruiert. Unter diesen seien hier nur Tambiah 1992 und Kemper 1991 hervorgehoben.

²⁴ Vijayawardhana 1953. Zu diesem Werk siehe auch Bretfeld 2007.

²⁵ D. C. Wijewardene war Mitglied der „Buddhist Commission“, einer vom All-Ceylon Buddhist Congress eingesetzten Kommission, die der Regierung Vorschläge zur Wiederherstellung des Buddhismus vorlegen sollte. Seine Gattin diente nach dem Tode ihres Mannes als Ministerin im Kabinett des Ministerpräsidenten Bandaranaike.



Werten verpflichteten Gesellschaft. Demgegenüber wurde die Öffnung fortgeschrittener, auf das Erreichen des Nirvāna zielenden Heilspraktiken für die Laien zunächst nicht thematisiert. Ich denke, dies hat im wesentlichen zwei Gründe. Zum einen spielte die Meditationspraxis auch im Alltag der überwiegenden Mehrheit der Bhikkhus keine große Rolle. Wie wir sehen werden, ist die Theorie des Heilsweges zwar traditionell eng mit der Auslegung buddhistischer Lehrinhalte verbunden und wird daher vergleichsweise häufig in der Pāli- und singhalesischen Literatur thematisiert. Es wäre jedoch ein Fehler, aus der Prominenz soteriologischer Themen in der buddhistischen Literatur auf das Verbreitetsein einer Kultur gelebter Meditationspraxis zu schließen. Intensive Meditationspraxis war auch in vormoderner Zeit Angelegenheit einiger weniger, aus nicht viel mehr als zehn Personen bestehenden Zirkeln von Adepten, die sich in enger, meist abgeschiedener Lebensgemeinschaft um einen (vermutlich meist charismatisch legitimierten) Meditationslehrer scharten. In den Anfängen des buddhistischen Modernismus ist zudem unwahrscheinlich, dass solche Gruppen in nennenswerter Zahl – vermutlich sogar überhaupt – existiert haben. Jüngere Gemeinschaften dieser so genannten *āraññavāsi bhikkhus* („im Wald lebende Mönche“) wurden von Carrithers (1983) erforscht.²⁶ Die Seltenheit meditativer Betätigung in den monastischen Kontexten Sri Lankas wird bestätigt durch Carrithers Beobachtung, dass von den ca. 150 Meditationsklausen („hermitages“) der Insel nur eine Handvoll vor 1950 gegründet wurden. Viele der Gründer dieser Zirkel waren in den 1970er Jahren noch am Leben und gehörten, ebenso wie die meisten ihrer Schüler, größtenteils der gebildeten Oberschicht an (Carrithers 1983: 11f). Es ist somit anzunehmen, dass die Bewegung der meditierenden „forest monks“ ein Abkömmling des so genannten buddhistischen Modernismus ist. Meditationspraxis war daher kaum öffentlich sichtbar und wurde auch in der frühen Literatur des buddhistischen Modernismus eher als theoretisches Konzept präsentiert, als dass sie eine prominente Rolle in den Lebensentwürfen der beteiligten Akteure, gar der Laienschaft, gespielt hätte. Zum anderen wurde die Meditationspraxis sowohl in der klassischen als auch in der modernen Literatur bis dato als eine außerhalb der Reichweite eines Menschen, der sich nicht rund um die Uhr mit der Praxis beschäftigen kann, liegende *ars virtuosus* imaginiert. Ein weit verbreitetes Dictum besagte, dass fortgeschrittene Meditationsübungen für Nicht-Profis einfach zu schwierig und daher fruchtlos, wenn nicht gar gefährlich seien.²⁷

Wir wissen wenig darüber, ob und in welcher Weise buddhistische Laien Sri Lankas vor dem 20. Jahrhundert meditiert haben. Angesichts der vergleichsweise geringen Verbreitung unter Mönchen wird der Anteil an Laien, die sich öfter als sporadisch der Meditationspraxis widmeten, vermutlich verschwindend klein gewesen sein. Über das 20. Jahrhundert geben uns die von Bond (1988) durchgeführten Feldforschungen in Kandy einige Hinweise. Noch während Bonds Aufenthalt war der *Syāma-Nikāya* im

²⁶ Die Einteilung der Mönche in *āraññavāsins* und *gāmaavāsins* („im Dorf lebende Mönche“) erscheint schon in der klassischen Kommentarliteratur. Dieser Einteilung korrespondiert eine Art Aufgabenteilung: Im Dorf lebenden Mönchen oblag in erster Linie das *granthadhura*, die „Bücher-Pflicht“ (d. h. Studium und Pflege der Überlieferung), während den zurückgezogen im Wald lebenden Mönche das *vipassanadhura*, die „Meditations-Pflicht“ zugeschrieben wurde; siehe dazu z. B. Bond 1988: 146–149. Diese Kategorisierung ist freilich normativ, nicht beschreibend. Die Begriffe sind dehnbar. So gilt das zweite Hauptkloster des Syāma-Nikāya, das Asgiriyā-Kloster nahe Kandy, als *āraññavāsi*-Kloster, auch wenn dort zumindest bis Mitte des 20. Jahrhunderts kaum meditiert worden sein dürfte.

²⁷ Vgl. z. B. das bekannte *Gavi-Sutta* des *Āṅguttaranikāya* (AN IX 35), in dem ein ungeübter mit den meditativen Stadien experimentierender Mönch mit einer Kuh verglichen wird, die sich im Gebirge verirrt.



Hochland traditionalistischer ausgerichtet als die birmanischen Nikāyas des urbanen Tieflands, die er als „neo-traditionalist“ respektive „reformist“ klassifiziert. Unter den (neo-)traditionalistischen Mönchen des Hochlands fand er die Ansicht verbreitet, dass sich die Lehre des Buddha bereits seit über zwei Jahrtausenden im Niedergang befinde und inzwischen so korrumpiert sei, dass heutzutage nicht einmal die erste Etappe des Heilsweges²⁸ erreicht werden könne. Der letzte Arhat – eine Person, die das Nirvāna verwirklicht hat – Sri Lankas sei bereits vor über 2000 Jahren verstorben (Bond 1988: 136-143). Es nimmt daher kaum wunder, dass unter diesen Prämissen Meditation keinen hohen Stellenwert in den religiösen Praktiken traditionalistisch orientierter Mönche einnahm, geschweige denn, dass Laien zu meditativen Praktiken ermuntert worden wären. Gänzlich unbekannt war Meditation unter Laienbuddhisten und -buddhistinnen im frühen 20. Jahrhundert dennoch nicht. Der deutsche Bhikkhu Nyanaponika etwa berichtete Bond in einem Interview, dass er ab und an, wenn auch sehr selten, außergewöhnliche Personen in sri-lankischen Dörfern angetroffen habe, die durch Meditation das oberste Heilsziel anstrebten (Bond 1988: 151). Meditation (*bhāvanā*) bildete in einigen traditionalistischen Klöstern einen Bestandteil der Rituale, die an Poya-Tagen durchgeführt wurden, um religiöses Verdienst für eine glückliche künftige Wiedergeburt zu erwerben (Bond 1988: 155). Bond beschreibt einen typischen Poya-Tag in einem solchen Kloster, zu dessen 17-stündigen Programm drei Meditationsphasen von jeweils 10 bis 20 Minuten gehören, in denen die Laien unter Anweisung der Mönche variierende Meditationsübungen praktizierten:

„Neither the monks nor the householders, however, expect significant results from these short periods of meditation. When asked about the nature of *bhāvanā* taught at his temple on *poayas*, one monk said that it did not matter what kind of meditation was taught because the laity could not achieve *Nibbāna*.“ (Bond 1988: 153f)

Meditation scheint also in den traditionalistischen Klöstern Sri Lankas keine allzu große Rolle gespielt zu haben. Das buddhistische Heilsziel, das Nirvāna, wurde als in weite Ferne gerückt imaginiert, allenfalls erreichbar, nachdem man innerhalb vieler weiterer Wiedergeburten unermüdlich religiöses Verdienst angesammelt hat. Durch intensive Meditationspraxis das Heilsziel anzustreben, scheint somit für die überwiegende Mehrheit der Buddhisten des Hochlands – Laien wie Mönche – kaum zu den weit propagierten Formen der Lebensführung gehört zu haben. Wir können freilich nicht mit Sicherheit sagen, wie weit in die Vergangenheit dieser Befund extendierbar ist. Von Bond befragte Informanten berichteten zumindest, dass ihre Eltern und Großeltern ebenfalls kaum mehr als einige Minuten am Poya-Tag meditierten (Bond 1988: 150). Des Weiteren sprechen keine triftigen Gründe für die Annahme, dass sich diese Situation grundlegend von der religiösen Praxis unterscheiden sollte, die seit Jahrhunderten die Mehrheit sri-lankischer Buddhisten ausgezeichnet haben mag.

Die Situation der neuen Elite der Küstenregionen unterscheidet sich auch in dieser Hinsicht beträchtlich von der (neo-)traditionalistischen Position, die Bond für das Hochland typisch fand. Im Zuge des buddhistischen Modernismus wurde nicht nur eine unmittelbare Erreichbarkeit des Heilsziels propagiert. Die Möglichkeit, das Nirvāna hier und jetzt zu erreichen, wurde als realistische Möglichkeit auch für Laienbuddhisten und

²⁸ Das ist der Stromeintritt (*sotapatti*), der erste der Edlen Pfade (*ariyamagga*); siehe dazu auch unten, S. 125.



-buddhistinnen in Aussicht gestellt.

Obwohl in dieser Hinsicht bereits mit Dharmapāla erste Anfänge gemacht worden waren, geschah der eigentliche Durchbruch der Laienschaft in die Gefilde der soteriologisch motivierten Meditation erst ab Mitte der 1950er Jahre. Die historischen Umstände dieses Ereignisses lassen sich recht genau zurückverfolgen, da sie mit einigen wenigen Personen verbunden sind, deren Wirken eine Bewegung ausgelöst hat, die zu Recht als eine der größten Transformationen des sri-lankischen Buddhismus des 20. Jahrhunderts bezeichnet worden ist (Gombrich 2003: 21). Initiator war der in Colombo lebende Anwalt H. Śrī Nissaṅka. Als regelmäßiger Besucher eines der wenigen birmanischen Klöster in Colombo trat Nissaṅka Anfang der 50er Jahre temporär als Sāmaṇera in den Orden ein – eine in Birma übliche *rite de passage* für junge Männer, in Sri Lanka jedoch sehr ungewöhnlich. Während seiner Sāmaṇera-Zeit besuchte er das Meditationszentrum *Sasana Yeiktha* in Rangun, wo er von dem international bekannten Meditationslehrer Mahasi Sayadaw (1904–1982) in der Vipassanā-Praxis unterwiesen wurde. In Birma war die Vipassanā-Meditation bereits seit Beginn des 20. Jahrhunderts durch Ledi Sayadaw (1856–1923) und andere bekannte Meditationslehrer popularisiert worden (vgl. Sharf 1995: 255 f). Auch Meditationskurse für Laien waren während Nissaṅkas Birma-Aufenthalt in Rangun üblich. Wieder zu Hause gründete Nissaṅka die *Lankā Vipassanā Bhāvanā Samitīya*, eine Gesellschaft zur Verbreitung der Vipassanā-Meditation in Sri Lanka. Erst nach seinem Tod im Jahr 1954 gelang es der Gesellschaft, mithilfe des sri-lankischen Premierministers Kotelawala ein offizielles Gesuch an die birmanische Regierung zu senden, in welchem sie um eine Delegation von Meditationslehrern bat, die in Colombo Vipassanā-Kurse anbieten sollten.²⁹ Eine Gruppe von vier Theras, „Ordensälteren“, aus der Tradition Mahasi Sayadaws erreichte Colombo im darauf folgenden Jahr und begann zunächst im Haus der Familie Nissaṅkas Meditationskurse abzuhalten. Während in den ersten Monaten Hunderte Laienbuddhisten der Mittel- und Oberschicht von Colombo diese Kurse besuchten, fiel der Erfolg unter Bhikkhus eher mässig aus, sehr zum Verdruss der birmanischen Lehrer. Ein stetig anwachsender Widerstand des sri-lankischen Saṃgha gegen die neue Meditationsbewegung scheint auch der Grund dafür zu sein, dass die ersten Meditationszentren, die von reichen Teilnehmern dieser Kurse gestiftet wurden, in einiger Entfernung der eingesessenen Klöster errichtet wurden (vgl. Gombrich 1983: 28 f). Das 1956 gegründete Meditationszentrum Kaṇḍuboda, ein Stück außerhalb von Colombo, fungierte als wichtigster Stützpunkt der Verbreitung der Bewegung und ist bis heute eines der bedeutendsten Zentren der Vipassanā-Szene Sri Lankas geblieben. Der Erfolg der Meditationszentren, die in der Folge wie Pilze aus dem Boden schossen, war durchschlagend, insbesondere bei Laien in und um Colombo. An Poya-Tagen wurden spezielle Programme angeboten, an denen Laien in die Praxis der Vipassanā-Meditation eingeführt wurden, mit dem Erfolg, dass diese Zentren (im Gegensatz zu den traditionellen Klöstern) am Poya-Tag völlig überfüllt waren. Das Dāna, die Spende, an die dort lehrenden Mönche fiel entsprechend groß aus. Offensichtlich wurde hier eine Marktlücke geschlossen, die trotz aller Reformen, die in den letzten 50 Jahren die Gestalt des Buddhismus in den mittelständischen Küstenregionen verändert hatten, offen geblieben war. Mit der Ermöglichung des Erlernens und Anwendens fortgeschrittener buddhistischer Meditationstechniken fiel gleichzeitig eine der letzten symbolischen Bastionen des Saṃgha, die den traditionellen wissenssoziologischen

²⁹ Für die genauen Hintergründe dieser Anfrage siehe Bond 1988: 132; vgl. auch Gombrich 1983: 28.



Status-Unterschied zwischen Bhikkhus und Laien konstituiert hatte.

Was bedeutet Vipassanā-Meditation eigentlich? In den kanonischen Lehrreden wurden an verstreuten Stellen mehrere Meditationstechniken beschrieben, die sich in grundlegenden Punkten unterscheiden. In einigen Texten ist von tiefen Versenkungszuständen (*jhāna*) die Rede, in denen man sich vollständig auf einen Gegenstand konzentriert, während andere Wahrnehmungen – etwa durch äußere Sinnesreize erzeugte – reduziert oder überhaupt nicht ins Bewusstsein treten. In anderen kanonischen Meditationsanleitungen dagegen wird beschrieben, dass gerade die Dynamik der physischen und mentalen Vorgänge zum Gegenstand der Aufmerksamkeit gemacht werden solle.³⁰ In den Systematiken späterer buddhistischer Autoren wurden diese Ansätze zu einer aus zwei grundlegenden Modi aufgebauten Meditationslehre synthetisiert. Man unterscheidet:

1. den Modus der Entfaltung von mentaler Tranquilität, Samatha, und
2. den Modus der Entfaltung von Hellblick, Vipassanā.

Diese Unterscheidung spielt in der Theorie der meisten buddhistischen Meditations-theorien eine Rolle, selbst noch in theoretischen Abhandlungen über tantrische und *rDzog-chen*-Praktiken mancher tibetischer Autoren (Kloñ-chen rab-'byams-pa). Jedoch unterscheiden sich die verschiedenen Richtungen von einander, wenn es um die Heilsrelevanz und die Relationen zwischen diesen beiden Modi geht.

Meinungsverschiedenheiten über diesen meditationstheoretischen Zusammenhang sind auch in der Frühphase der Vipassanā-Bewegung aufgeflammt und haben die beteiligten Akteure in die beiden Lager der Befürworter und der Gegner der Vipassanā-Meditation gespalten. Wie so oft bei solchen Disputen ging es nicht nur darum, in einer abstrakten theoretisch-exegetischen Meinungsverschiedenheit Recht zu behalten. Vielmehr lag die gesamte Frage der Öffnung fortgeschrittener Heilspraktiken für die Laienschaft in der Waagschale. Als die erbittertesten Gegner der Vipassanā-Bewegung traten drei Theras namens Kassapa, Soma und Kheminda aus dem Kloster Vajirārāma in Colombo hervor. Diese drei publizierten eine ganze Reihe von Artikeln und Pamphleten gegen die in den Meditationszentren gelehrt Methoden.³¹ Diese befänden sich nicht mit der klassischen Meditationslehre in Übereinstimmung, wie sie Buddhaghosa im 5. Jahrhundert erschöpfend dargestellt habe, und sie beschuldigten Mahasi Sayadaw und seine Schüler, unbuddhistische Praktiken zu lehren, die den wahren Dhamma zerstörten. Gleichzeitig empörten sie sich, dass die Regierungen Sri Lankas und Birmas die Verbreitung dieser Praktiken finanzkräftig unterstützten. Die „Burmese Government sponsored belly meditation“ sei unorthodox, da sie lehre, dass der Fokus der Aufmerksamkeit bei der Atembetrachtung (*ānāpānasati*) auf das Heben und Senken des Zwerchfells gelenkt werden solle, statt – wie Buddhaghosa beschreibt – den Fokus auf den Luftzug an der Nasenspitze zu setzen (Kassapa 1957: iii). Der vormalige Arzt Kassapa Thera argumentierte, dies sei eine tantrische Methode, die gerade bei Laien-Praktizierenden zu großem Schaden führen könne, indem sie eine „bowel displacement“ hervorrufe, die Neurosen auslösen könne. Er selbst habe zwei Patienten behandelt, die diese Technik praktizierten.

³⁰ Umstrittene Versuche, aus diesen Divergenzen eine historische Entwicklung innerhalb der „kanonischen“ Meditationslehre zu rekonstruieren, haben Vetter (1988) und Bronkhorst (1993a) vorgelegt.

³¹ Einige davon sind zusammen mit Antworten von Schülern Mahasi Sayadaws nachgedruckt in Nugaha 1979.



Schon bei Kassapa zielte die Kritik nicht nur auf den prinzipiellen Vorwurf der Heterodoxie, sondern auch darauf, dass diese Lehrangebote vor allem von Laien wahrgenommen wurden und hier besonders bei Leichtgläubigen, Neurotikern und Frauen Anklang fanden (Kassapa 1957: v). In der Kritik Kheminda Theras (1980: 3) paart sich der Heterodoxievorwurf mit einer Fundamentalkritik der schnellebigen, rastlosen Haltung moderner Buddhisten: Die „new Burmese method“ sei eine unzulässige Verkürzung des vom Buddha gelehrt graduellen Pfades, die durch keine schriftliche Autorität sanktioniert sei. Khemindas Kritik eignet sich gut, um die doktrinäre Verortung der Vipassanā-Praxis zu verdeutlichen. Er selbst erläutert den meditativen Prozess gänzlich entlang den Linien, die im *Visuddhimagga* des Buddhaghosa vorgegeben wurden (vgl. Abb. 1, S. 127). Buddhaghosas Darstellung des Heilsweges ist zwar komplex, aber im Prinzip logisch und konsequent aufgebaut. Er teilt den Übungsweg in drei integrative Stadien ein, die aufeinander aufbauend trainiert werden müssen:

1. Disziplin (*sīla*),
2. Sammlung (*samādhi*),
3. Erkenntnis (*paññā*).

Die Vervollkommnung des vorangehenden Stadiums ermöglicht erst die erfolgreiche Entfaltung des jeweils folgenden. Jedes Stadium ist mit spezifischen Praktiken assoziiert, durch deren Einübung ein Adept bestimmte Eigenschaften generiert, die als eine Reihe von sieben „Reinheiten“ (*visuddhi*) beschrieben werden.

Disziplin: Hierunter versteht Buddhaghosa in erster Linie einen Lebenswandel nach den Richtlinien des *Vinaya*, d. h. das Einhalten der Ordensregeln (*pātimokkhasaṃvārasīla*) und den bewussten Umgang mit den Bedarfsgegenständen, die einem Mönch erlaubt sind (Gewand, Almosenschale usw.). Dadurch wird klar, dass Buddhaghosa in seinem Schema des Heilsweges ordinierte Personen, nicht Laien anvisiert. Daneben gehört zur Disziplin die Enthaltung von unheilbarem Tun und Reden sowie die mentale Dissoziation von sinnlichen Reizen. Die daraus resultierende „Reinheit der Disziplin“ (*sīlavisuddhi*) dient als Basis für das folgende Stadium, in dem die eigentliche Meditationspraxis (*bhāvanā*) beginnt. Schwankt die Disziplin eines Mönchs, etwa infolge eines Verstosses gegen die Ordensregeln oder wenn er Anhaftung zu einem Sinnesobjekt entwickelt (z. B. indem er sich verliebt), gerät seine psychische Konstitution in Unruhe, und dem folgenden Stadium wird der Nährboden entzogen.

Sammlung/Samatha: Ein durch Disziplin gefestigter Bhikkhu³² kann sich diesem Stadium widmen, indem er sich von einem erfahrenen Meditationslehrer ein Übungsobjekt (*kammaṭṭhāna*) zuweisen lässt. Das Objekt sollte der Natur seines Charakters angepasst sein. Buddhaghosa zählt 40 mögliche Objekte auf, darunter etwa farbige Scheiben, die Betrachtung des Windes, der über ein Reisfeld streicht, des Buddhas, einer Gottheit, einer Leiche usw. Die Übung besteht darin, dass man das Bewusstsein so stabil wie möglich auf das zugewiesene Objekt konzentriert. Nach langem Üben gelingt es eventuell, eine über längere Zeit statisch bleibende Vorstellung des Objekts zu halten, das mit geschlossenen Augen ebenso deutlich gesehen werden kann

³² Buddhaghosa spricht stets nur von *Bhikkhus*, d. h. von Männern.



wie durch den direkten Blickkontakt. Buddhaghosa nennt dies das „Aufsteigen des Auffassungsreflexes“ (*uggahanimita*).³³ Ab diesem Punkt ist die Sammlung ausreichend entwickelt, so dass bereits das dritte Stadium in Angriff genommen werden kann. Einige Meditationsobjekte erlauben aber noch einen weiteren Schritt, der noch tiefere Stufen der Sammlung, die so genannten *Jhānas*, „Vertiefungen“, generiert. Dazu wird der Auffassungsreflex ausgedehnt, verfeinert und zu einem vollkommen reinen, schwankungsfreien Bild transformiert, das Buddhaghosa als „Gegenreflex“ (*paṭibhāganimitta*) bezeichnet. Das Erreichen der Vertiefungen hat zwar Vorteile, ist aber nicht nötig, um das Heilsziel zu erreichen. Der Effekt dieser Übung ist nämlich die Tranquilität (*samatha*) des Geistes, die bereits infolge des Aufsteigens des Auffassungsreflexes in ausreichendem Maße entwickelt wurde. Ab diesem Zeitpunkt ist der Geist gereinigt, d. h. temporär frei geworden von schädlichen Einflüssen, welche die Erkenntnis hemmen könnten. Diese Hemmnisse (*nīvaraṇa*) kehren zwar nach einiger Zeit wieder zurück, aber die Sammlung hat für eine Weile jede Sinneslust, Übelwollen, Müdigkeit, Aufgeregtheit und jeden Zweifel am Nutzen der Praxis aus dem Bewusstsein verbannt.

Erkenntnis/Vipassanā: So lange diese Geistesreinheit (*cittavisuddhi*) anhält, ist ein Adept fähig, unmittelbare Einsichten in die Wirklichkeit zu gewinnen. Dazu erhebt er sich aus dem statischen Geisteszustand der Sammlung in einen geistig beweglicheren Zustand, in dem er sich seine körperlichen und geistigen Vorgänge bewusst macht und nach und nach ihre Natur als unbeständige, leidvolle und unpersönliche Prozesse durchdringt. Dies wird als langwieriger Vorgang beschrieben, in dem der Adept allmählich seine Einsicht, Vipassanā, entfaltet, aber auch immer wieder der Gefahr ausgesetzt ist, Zwischenstadien mit dem Endziel zu verwechseln oder aufgrund von Begeisterung den Einsichtsprozess (*vipassanāvīthi*) zu unterminieren.³⁴ Bei erfolgreicher Übung erwirbt er nacheinander mehrere, als spezifische Erkenntnisse aufgefasste „Reinheiten“, durch die er die Natur aller Bewusstseinsvorgänge immer deutlicher versteht. Die siebte und letzte Reinheit, die „Reinheit des Erkenntnisblicks“ (*ñāṇadassanavisuddhi*) ist identisch mit dem so genannten „Edlen Pfad“ (*ariyamagga*). Dieser Begriff ist nichts anderes als eine Chiffre für den Erkenntnismoment, in dem ein intuitives Verständnis der Wirklichkeit aufblitzt und der Adept zum ersten Mal das Nirvāna erfährt. Von diesem Moment an sind einige der Fesseln (*samyojana*), die ihn ans Dasein ketten, für immer vernichtet. Jedoch muss der Pfadmoment noch dreimal wiederholt werden, bevor alle Ursachen der Wiedergeburt restlos beseitigt sind. Im ungünstigsten Fall können zwischen dem Erreichen des ersten und des vierten Pfadmoments noch sieben Leben vergehen. Jedoch niemals mehr, ein Abfallen vom Heilsweg ist nach dem ersten Pfadmoment ausgeschlossen. Jedem der vier Edlen Pfade korrespondiert eine so genannte Edle Frucht (*ariyaphala*). Dies sind Versenkungszustände (*appanā*) überweltlichen Glücks (*lokuttarasukha*), die das Nirvāna zum Bewusstseinsinhalt haben. Die Intensität dieses Fruchtzustandes hängt davon ab, welchen der vier Edlen Pfade man bereits erreicht hat. Darüber hinaus gibt es noch den so genannten Erlöschungszustand (*nirodhasamāpatti*), eine Versenkung, die dem Nirvāna vollkommen gleicht, mit dem einzigen Unterschied, dass man sich

³³ Hierunter ist freilich nicht der Lichtreflex gemeint, der entsteht, wenn man einige Sekunden einen Gegenstand fixiert und dann die Augen schließt. Ausführlich zur Visualisierungslehre des *Visuddhimagga* im Vergleich mit anderen visuellen Meditationstechniken im Buddhismus (Bretfeld 2003).

³⁴ Die Gefahren des *Vipassanā*-Prozesses sind insbesondere in *Visuddhimagga*, Kap. XX beschrieben.



aus dem Erlöschungszustand wieder erheben kann,³⁵ während das Nirvāna *per definitionem* den Tod voraussetzt. In den Erlöschungszustand können aber nur bestimmte Adepten, die den dritten und vierten Pfadmoment bereits erlebt haben, eintreten, nämlich nur diejenigen, die das zweite Stadium der meditativen Entfaltung – d. h. das Stadium der Sammlung – vollständig mit allen zugehörigen Versenkungen (*jhāna*) gemeistert haben. Die übrigen erfahren den vollen Umfang des Nirvāna erst im Moment des Todes.

Während also nach Kheminda, in Verteidigung des gerade dargestellten Systems des Buddhaghosa, Vipassanā den Höhepunkt eines langwierigen Prozesses der meditativen Entfaltung bezeichnet, behaupten die Protagonisten der Vipassanā-Bewegung, dass man das als äußerst schwierig vorgestellte Stadium der Sammlung überspringen könne. Vipassanā sei die eigentlich heilswirksame Kraft, auf die es ankomme, um die Edlen Pfade und Früchte und damit die Befreiung aus dem Wiedergeburtenskreislauf zu erreichen. Vipassanā könne jedoch direkt praktiziert werden, ohne den Umweg über die schwierigen Samatha-Praktiken. Auch die Disziplin müsse nicht dem vollen Umfang des monastischen Codex entsprechen, wie er für Mönche gilt. Es genüge, im Alltag die fünf Übungsregeln (*sikkhāpada*) eines Upāsaka bzw. einer Upāsikā einzuhalten und während eines Vipassanā-Retreats die acht Regeln, die für Laien am Poya-Tag vorgeschrieben sind.³⁶

Die Vipassanā-Methode nach Mahasi Sayadaw, die bis heute nicht nur in Sri Lanka eine der beliebtesten Meditations-Techniken geblieben ist, beruht auf einer bestimmten Interpretation des *Satipaṭṭhāna-Suttas*, einer der bekanntesten Lehrreden des Pāli-Kanons. Die Technik ist in Duzenden von Büchern Mahasis und seiner Schüler und Schülerinnen beschrieben worden. Im Vergleich mit anderen modernen Ansätzen der Vipassanā-Meditation bezeichnet Gruber (1999) Mahasis Methode als „Methode des Benennens“. Dies spielt auf eine der charakteristischen Eigenheiten an, welche diese Technik kennzeichnen: das mentale Etikettieren aller Wahrnehmungen, die ins Bewusstsein treten. Wie bereits angedeutet, basiert die Methode auf der Beobachtung des Hebens- und Senkens der Bauchdecke beim Atmen, das mental mit den Worten „Auf“ und „Ab“ quittiert wird. Jedes Abschweifen der Gedanken, jeder auftretende Sinnesreiz wird mit einer passenden Benennung wie „denken“, „Schmerzen“, „Hund bellt“ o. ä. etikettiert und damit eingefangen, wonach die Aufmerksamkeit wieder zum Hauptobjekt – dem Atem – zurückgeführt wird. Die Aufmerksamkeit auf alles, was ins Bewusstsein tritt, wird im Laufe der Praxis immer weiter gesteigert und verfeinert, bis schließlich das Etikettieren aufgegeben werden kann. Ziel ist die Bewußtmachung aller noch so feinen mentalen oder physischen Prozesse, die dadurch als vergänglich, leidvoll und unpersönlich erkannt werden. Diese Übung wird nur zum Teil in der Sitzmeditation

³⁵ Der Zeitpunkt, zu dem man aus dem Erlöschungszustand aufwachen will, muss in einem vorausgehenden Willensakt festgelegt werden. Im Erlöschungszustand selbst fehlt jede Form von Bewusstsein, folglich ist es auch nicht möglich, sich für das Aufwachen zu entscheiden.

³⁶ Die zweimal im Monat am Poya-Tag von vielen Laien eingehaltenen Übungsregeln sind: 1. Abstehen vom Töten, 2. vom Stehlen, 3. von Geschlechtsverkehr, 4. vom Lügen, 5. von berauschenden Getränken, 6. vom Essen nach 12 Uhr mittags, 7. von Tanz, Musik, Schmuck, Parfüm usw., 8. von üppigen Betten. Die ersten fünf gelten jederzeit, wobei Regel 3 durch Abstehen von „ungebühlichem Geschlechtsverkehr“ (*kāmesu micchācāra*) ersetzt ist (was heute als außerehelicher Geschlechtsverkehr gedeutet wird).

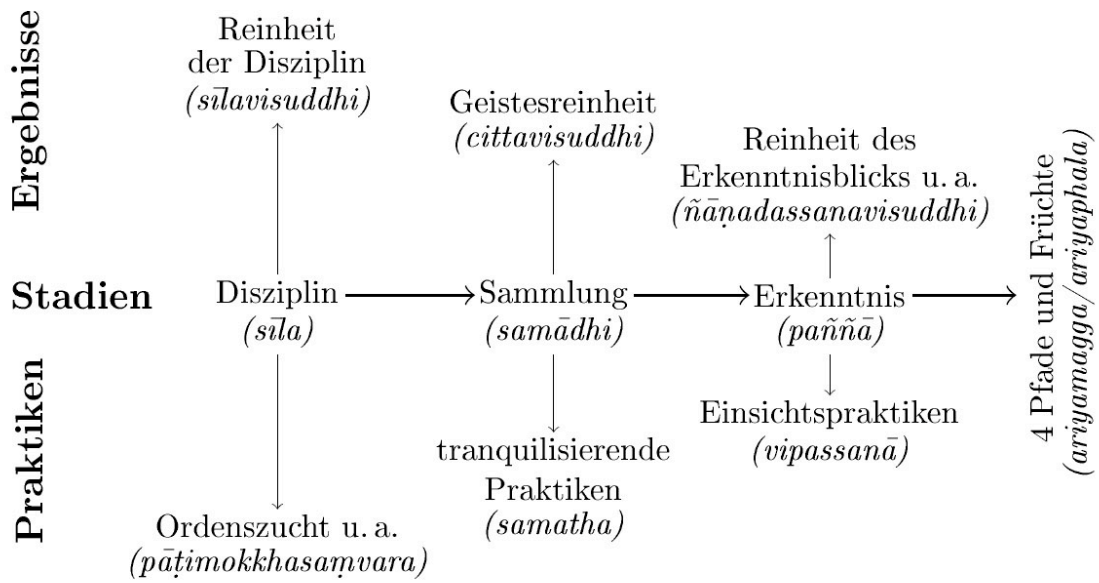


Abbildung 1: Schema des Heilsweges nach Buddhaghosa

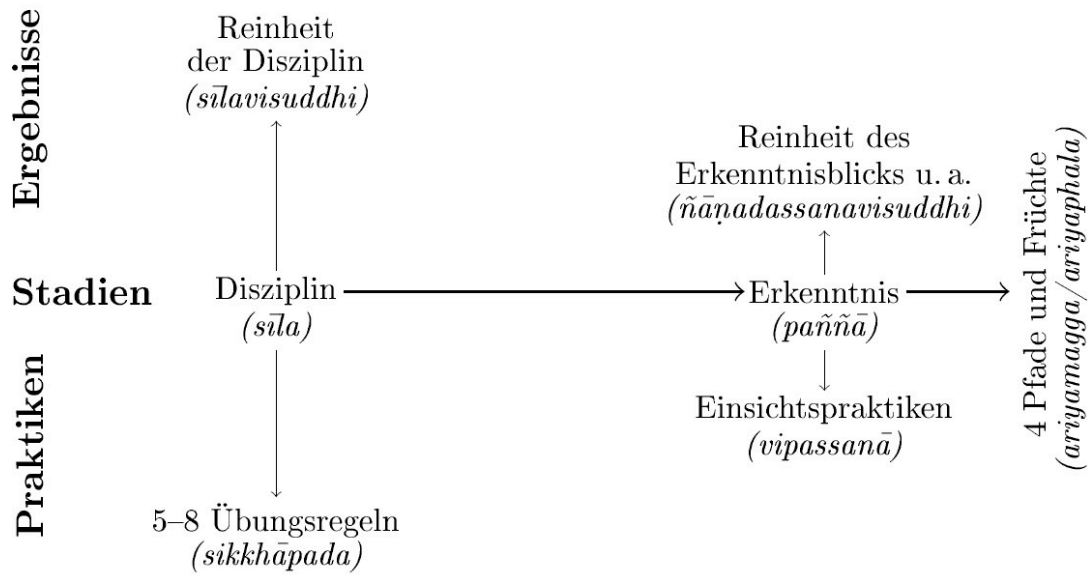


Abbildung 2: Schema des Heilsweges nach Mahasi Sayadaw



durchgeführt. Sie kann bei allen möglichen Tätigkeiten praktiziert werden, indem man – an Stelle des Atems – die jeweilige Verrichtung in den Fokus der Achtsamkeit stellt. In den mehrtägigen oder -wöchigen Vipassanā-Kursen wird generell zwischen Perioden der Sitzmeditation und der Gehmeditation abgewechselt. Typisch für die Gehmeditation in der Mahasi-Tradition sind äußerst verlangsamte Bewegungen, bei denen die Praktizierenden, ähnlich wie beim Atmen, jeden Abschnitt der Gehbewegung mental etikettieren. Dasselbe soll beim Essen, Abwaschen, Duschen, Schlafengehen usw. geübt werden. Vipassanā-Kurse finden in einem Meditationszentrum (*bhāvanā-madhyasthāna*) statt und dauern in der Regel zwei oder mehr Wochen, in denen diese Methode intensiv und von einem Lehrer begleitet geübt wird. Mit Ausnahme des täglichen Rapports beim Meditationslehrer gilt das Schweigegebot. Die acht Übungsregeln (vgl. oben S. 126, Anm. 36), inklusive Zölibat, sind während der gesamten Zeit vorgeschrieben. Außerhalb der Kurse soll diese Technik so gut es geht in den Alltag integriert werden.

Es ist evident, warum sich die Vipassanā-Methode Mahasi Sayadaws für Laien-Buddhisten besonders eignet. Jede Tätigkeit in Beruf oder Freizeit kann Gelegenheit zum meditativen Training bieten. Die Samatha-Phase, die langfristige ablenkungsfreie Übungsperioden in völlig ungestörter Umgebung erfordert, wird übersprungen. Auf diese Auslassung des zweiten Stadiums in Buddhaghosas Dreierschema zielt Kheminda Theras Kritik. Ohne Sammlung (*samādhi*) verwirklicht zu haben, sei die „Geistesreinheit“ (*cittavisuddhi*) nicht gegeben, somit fehle die entscheidende Voraussetzung für die Entwicklung von Einsicht. Antworten auf diesen Vorwurf blieben nicht aus; in den Jahren 1966 bis 1970 erschienen eine ganze Reihe von Artikeln in der Zeitschrift *World Buddhism*, in denen Mahasi Sayadaw – selbst nicht nur Meditationslehrer, sondern auch Spezialist der buddhistischen Systematik (*abhidhamma*) – und Kheminda diesen gelehrten Disput austrugen, der jedoch zu technisch ist, um hier detailliert wiedergegeben zu werden. Jedenfalls argumentiert die Mahinda-Tradition unter Bezugnahme auf alte, in Sri Lanka verfasste Pāli-Kommentare, in denen bereits zwischen Adepten unterschieden werde, die sich auf *samatha* stützten (*samathayānika*), und solchen, die Vipassanā zum Vehikel nähmen (*vipassanāyānika*). Mahasi Sayadaws Methode solle daher nicht als „new Burmese method“, sondern besser als „old Ceylon method“ bezeichnet werden (Nuggaha 1979: 17). In einem der wenigen Bücher, in denen Mahasi seine Methode konsequent in der Systematik und Terminologie des *Abhidhamma* interpretiert (Mahasi 1994), hält er sich ebenfalls konsequent an das Schema der sieben Reinheiten nach Buddhaghosa. Er argumentiert, dass sich in fortgeschrittenen Phasen seiner Methode der Geist unmittelbar auf jedes auftretende Objekt fixiere, wodurch eine ununterbrochene Abfolge von einzelnen Momenten der Sammlung entstehe. Diese momenthafte Sammlung (*khaṇikasamādhi*) wechsele zwar von Sekunde zu Sekunde das Objekt, sei aber mit der Sammlung in einem der Vertiefungszustände (*jhāna*) gleichwertig. Mit anderen Worten: auch nach seiner Vipassanā-Methode werde die Geistesreinheit erreicht (vgl. Abb. 2, S. 127).

Obwohl es im Umfeld der frühen Vipassanā-Bewegung eine ganze Reihe von Personen des Laienstandes gegeben haben dürfte, die sich in der Spezialterminologie der buddhistischen Meditationslehre ausgekannt haben,³⁷ gehört eine profunde Kenntnis

³⁷ Das Beispiel eines pensionierten Schulrektors und eifrigen Meditationsadepten mit eigenwilliger, aber durchaus theoretisch versierter Interpretation der Meditationspraxis wird von Gombrich (1983: 30 f.) diskutiert.



der Meditationstheorie nicht zu den vorausgesetzten oder üblichen Eigenschaften von Adepten und Adeptinnen von Vipassanā-Kursen. Im Gegenteil wird theoretisches Hintergrundwissen sogar als kontraproduktiv für die Praxis angesehen, weil sie zu Erwartungshaltungen führe und dadurch den spirituellen Fortschritt erschwere. Üblicherweise werden theoretische Hintergründe wie die oben ausgeführten in Vipassanā-Kursen nicht thematisiert.³⁸ Selbst vom Lesen einschlägiger Bücher wird eher ab- als zugeraten. Bezeichnender Weise ist auch das oben paraphrasierte Buch, in dem Mahasi Sayadaw seine Methode vor dem Hintergrund des *Visuddhimagga* rechtfertigt, ursprünglich in Pāli geschrieben, visiert also nicht primär die Teilnehmer solcher Kurse, sondern Meditationslehrer mit monastischem Bildungshintergrund an. Ich halte es trotzdem für wahrscheinlich, dass etliche Laien-Anhänger der Vipassanā-Bewegung den Disput von 1966 bis 1970 zwischen Mahasi und seinen Schülern und Kheminda mit Interesse verfolgten, möglicherweise auch ohne jedes Detail der Argumentationen zu verstehen. Der Disput konnte letztlich als symbolischer Sieg der Vipassanā-Bewegung im Kontext eines anti-traditionalistischen Paradigmenwechsels gedeutet werden, der die spirituelle Praxis als Essenz des Buddhismus formulierte und diese für alle Buddhisten, Laien wie Ordinierte, einforderte. Die Dichotomie zwischen einem als blutleer gedeuteten konservativen Intellektualismus, der prototypisch in Buddhaghosas Werken verortet wird, und einer lebendigen Spiritualität, wie sie in den kanonischen Lehrreden zum Ausdruck komme und in der Vipassanā-Bewegung wiederbelebt worden sei, ist bis heute kennzeichnend für den Diskurs der Vipassanā-Szene. Mit Kassapa und Kheminda hatte man typische Repräsentanten des auf kommentarieller Autorität insistierenden monastischen Gelehrtentums vor sich, die für eine Verschließung meditativen Wissens gegenüber den Laien standen und die es mit den eigenen Waffen zu schlagen galt.

Die Vipassanā-Szene ist heute fester Bestandteil der religiösen Kultur Sri Lankas, allerdings vorwiegend in den Städten oder in Stadt-Nähe anzutreffen. Auch im Hochland um Kandy existieren frequentierte Zentren. Ein im Vajirārāma lebender Bhikkhu, mit dem ich mich über die Verbreitung von Vipassanā in Sri Lanka unterhielt, bemerkte, dass selbst das Vajirārāma – einst Zentrum des Widerstandes gegen die Laienmeditation – heute Vipassanā-Kurse anbiete. Die Klientel von Vipassanā-Kursen besteht aus Laien der gebildeten Mittel- und Oberschicht mit starker Dominanz weiblicher Teilnehmerinnen und Mitgliedern aller Klassen des Saṃgha sowie zahlreichen Vipassanā-Touristen aus westlichen Kulturen. Die Lehrer sind in der Regel Bhikkhus, vereinzelt auch Laien.

4. Entkopplung von Professionalität und Status

Wir haben die sozialen Prozesse, die den buddhistischen Modernismus konstituieren, gelesen als eine Geschichte der Auflösung traditioneller Strukturen. Es ist vor allem der buddhistische Laienstand, der sowohl in bewusster Abgrenzung als auch un- oder teilbewusst in Anlehnung an die Kultur und Wertvorstellungen der Kolonialmächte den traditionellen Statusunterschied zwischen Bhikkhus und Laien hinterfragt und neue Rechte einfordert. Dies mag zum Teil damit zusammenhängen, dass die christliche Mission primär auf die Bekehrung der Laien zielte und spätestens ab der William Pitt-

³⁸ Vgl. dazu auch Gruber 1999: 117.



Ära die Religionsfrage der sri-lankischen Bevölkerung zum Politikum wird.

Bereits die Gründung der birmanischen Nikāyas kann als ein erstes Aufbrechen monastischer Machtstrukturen gedeutet werden: Laien wehren sich gegen die Ausschlussung eines Teils der buddhistischen Bevölkerung, die durch einen machtpolitischen Akt des Ordens beschlossen wurde, – auch wenn die Antwort wiederum in der Gründung einer monastischen Institution besteht. Ab der frühen Phase des buddhistischen Modernismus werden Laien selbst zu Profis, in dem Sinne, dass Belesenheit und philosophisch-rhetorische Kompetenz neben die rituelle Legitimierung religiöser Spezialisten treten und Teilen der Laienschaft die Verbreitung neuer Ideen im Medium des Buchdrucks eröffnet. Buddhistische Lehrinhalte und Wertesysteme werden nunmehr in Diskursen ausgehandelt, an denen Laien in einem Umfang partizipieren, wie vermutlich nie zuvor in der sri-lankischen Buddhismusgeschichte. Ein vormals auf (einige wenige) Mitglieder des Ordens beschränkter Spezialdiskurs wird zum Thema einer breiten Öffentlichkeit, aus welcher individuelle Personen der Laienschaft aufgrund von Kompetenzen und publizistischen Möglichkeiten als – teilweise global agierende – legitime Sprecher des Buddhismus hervorgehen.

Für die individuelle religiöse Identitätskonstruktion führte die Vipassanā-Bewegung zu dem vermutlich am weitesten reichenden Paradigmenwechsel. Dass das Nirvāna als religiöses Endziel jedes Buddhisten, jeder Buddhistin das Zentrum buddhistischer Weltanschauung und Handlungsmaximen darstelle, ist bereits in den Diskursen des buddhistischen Modernismus hervorgebracht und stabilisiert worden und kann in der urbanen buddhistischen Mittel- und Oberschicht Sri Lankas als etablierte Grundannahme vorausgesetzt werden.³⁹ Der Gedanke, dass das Nirvāna hier und jetzt für jeden erreichbar sein könnte, ist jedoch neu und hat zu neuen Handlungsschemata, Institutionen und Vergemeinschaftungen geführt, insbesondere aber zu einem neuen selbst- und fremdreferenziellen Identitätsankern.

Wie wir gesehen haben, wurde das Nirvāna in den traditionellen Gesellschaften des Hochlandes noch in den 1980er Jahren als unerreichbares Fernziel vorgestellt. Dies trifft nicht nur für Laien zu, auch unter den Mönchen des *Syāma-Nikāya* hat Bond in seinen Befragungen kaum eine Person getroffen, die sich vorstellte, dass sie das Nirvāna innerhalb einer absehbaren Anzahl von Wiedergeburten würde erreichen können (Bond 1988: 137-143).⁴⁰ Eine Standardbegründung ist, dass die Buddhalehre sich im Niedergang befände und das Puñña (das religiöse Verdienst, das gute Karma) der Menschen heutzutage insgesamt geringer, Leidenschaften und Unwissenheit aber mächtiger seien als in den Zeiten, in denen der Buddha lebte. Unter diesen Voraussetzungen kann die buddhistische Leitmetapher vom Pfad (*magga*) zwar kollektiven Sinn stiften – soziale Hierarchien legitimieren und ethisch-moralische Wertesysteme begründen –, hat aber für die individuelle religiöse Profilierung kaum etwas zu bieten. Denn nach dieser Anschauung ist allen heutigen Buddhisten gemeinsam, dass ihre Entfernung vom Nirvāna unbestimmt und unbestimmbar ist – nur dass sie groß ist, scheint klar zu sein. Dies ändert sich in der Diskursgemeinschaft der Vipassanā-Anhängerinnen und -Anhänger. Zumindest für Personen, die in ihrer Vipassanā-Praxis Erfahrungen machen, die sie als meditative Fortschritte deuten, eröffnet sich die Möglichkeit, die eigene Position auf dem Pfad individuell in Relation zum Heilsziel zu verorten, indem

³⁹ Dies ist keineswegs selbstverständlich. In vielen ruralen (und vermutlich auch den traditionellen) Gesellschaften Sri Lankas ist das Wissen um die *scheinbaren* Grundbausteine der buddhistischen Kosmologie und Soteriologie ausgesprochen gering.

⁴⁰ Vgl. auch Maquet 1975.



sie entweder durch den Rapport beim Meditationslehrer, häufiger jedoch durch Gespräche mit anderen Praktizierenden oder aufgrund von einschlägiger Lektüre ihre Erfahrungen vor der Schablone der Meditationstheorie(en) interpretieren. Eine Vipassanā-Karriere ist somit durch biographische Ankerpunkte strukturiert, die Orientierung sowohl retrospektiv – im Rückblick auf bereits erreichte Etappenziele – als auch prospektiv – in der gezielten Ausrichtung der individuellen Praxis auf noch zu meisternde Stufen oder zu überwindende Schwierigkeiten – ermöglicht.

Es scheint jedoch selten zu sein, dass Vipassanā-Praktizierende zu Außenstehenden offen über ihre eigenen Fortschritte reden. Eine empirische Bestätigung der obigen These dürfte daher entsprechend schwierig sein. Direkte Äußerungen oder Andeutungen über den eigenen soteriologischen Status gelten als unschicklich. Ein befreundeter Bhikkhu erklärte mir einmal, dass man schließlich nie sicher sein könne, ob man sich nicht irre, selbst wenn der Meditationslehrer einem das Erreichen eines bestimmten Stadiums bestätigt habe, sei es immer noch möglich, dass dieser sich irrte. Eine Falschaussage über das eigene „Attainment“ ist für einen Mönch jedoch ein Pārājika-Vergehen, das zum sofortigen Verlust seines Bhikkhu-Status führen würde. Daher rede man prinzipiell nicht über diese Dinge. Häufig zu beobachten ist dagegen, dass ein soteriologischer Status anderen, insbesondere den Meditationslehrern, zugewiesen wird. Auch dies geschieht in der Regel hinter vorgehaltener Hand. Solche Gerüchte sind meines Erachtens geradezu Triebmotoren der Vipassanā-Szene.

Diese Orientierung an individuellen „Attainments“ ebenso wie die bereits mit dem buddhistischen Modernismus etablierte Bestimmung religiöser Professionalität durch exegetisch-interpretative Kompetenzen konstituieren neue Paradigmata, innerhalb derer das Verhältnis von Mönchen und Laien nicht mehr kollektiv über die soziale Statusdifferenz als eindeutiges Hierarchiegefälle beschrieben werden kann. Dies hat zwar wenig Konsequenzen für die Interaktionen zwischen Mönchen und Laien innerhalb öffentlich-ritueller Rahmen. Jedoch dürfte die in Sri Lanka häufig zu beobachtende Distanzierung von Laien gegenüber dem Mönchstand nicht zuletzt vor dem Hintergrund dieser neuen symbolischen Ordnungen zu erklären sein: „Wenn wir uns vor einem Bhikkhu verbeugen, verehren wir nicht den Menschen, sondern die Robe, die er trägt.“

5. Zusammenfassung

Individualisierung im Sinne der Herauslösung des Einzelnen aus traditionellen Sozialbeziehungen ist, wie kaum anders zu erwarten, auch in der modernen buddhistischen Gesellschaft Sri Lankas zu beobachten. Bereits in den Diskursen des frühen buddhistischen Modernismus wurde infolge einer Neuregelung der Wissensproduktion eine neue Vorstellung des Individuums entworfen, das durch Rückbezug auf ein Konzept von „wahrem“ Buddhismus konstituiert ist, der zum einen durch die affirmierende Reaktion auf bestimmte „orientalistische“ Projektionen, zum anderen durch Abgrenzungsprozesse gegenüber der zunehmend als „fremd“ markierten Kultur der Kolonialmächte entwickelt wurde. Merkmal dieses Individuums ist seine Möglichkeit zur nahezu unbeschränkten Partizipation an religiösen Wissensbeständen, die zuvor starken Zugangsbeschränkungen unterlagen,⁴¹ und deren Bewahrung – bzw.

⁴¹ Foucault (1991: 27) würde dies als „Verknappung der Subjektpositionen“ bezeichnen.



traditionskritische Wiederherstellung – nun nicht mehr auf eine bestimmte soziale Gruppe ausgelagert, sondern in die Verantwortung des Einzelnen gelegt wurde. Das Eingehen frei gewählter sozialer Bindungen und die Eröffnung neuer Wahlmöglichkeiten innerhalb eines religiösen Gesellschaftsgefüges sind besonders deutlich in der Vipassanā-Szene auszumachen, die in der Regel temporäre Kurs-Gemeinschaften bildet sowie Gemeinschaften, die sich durch die Partizipation an einem Spezialdiskurs konstituieren. Dieser Diskurs zeichnet sich zudem durch eine besonders starke Betonung von Eigenverantwortlichkeit in Bezug auf religiöses Handeln aus.

Jedoch bestätigt sich auch die von Friedrichs (1998) gemachte Beobachtung, dass Individualisierung eine Angelegenheit kleiner privilegierter Kreise ist. Der hier dargestellte Individualisierungsprozess ist an ein Bildungsideal rückgekoppelt, das durch die anglierte Elite in Abgrenzung zur Kolonialherrschaft propagiert wurde. Obgleich moderne buddhistische Literatur heute in Singhalesisch wie Englisch publiziert wird, besteht die Leserschaft zum größten Teil noch immer aus Personen mit englischer Vorbildung. Ein großer Teil der buddhistischen Bevölkerung Sri Lankas außerhalb der auf die großen Städte konzentrierten Mittel- und Oberschicht ist von diesen Diskursen ausgeschlossen. Ein Bhikkhu österreichischer Abstammung berichtete mir vor einigen Jahren von seinen Erfahrungen als Bewohner eines abgelegenen Klosters in ländlicher Umgebung im sri-lankischen Hochland, wo er den dortigen Buddhisten „die simpelsten Dinge“ über den Tusita-Himmel, die vier Edlen Wahrheiten und warum der Buddha über den Göttern steht, mühsam habe beibringen müssen. Was für mich eine selbstverständliche Konsequenz kultureller Diversität ist, war für ihn eine bitter ernüchternde Erkenntnis.

Bibliographie

- Ames, M. M. (1967): „The Impact of Western Education on Religion and Society in Ceylon.“ In: *Pacific Affairs*, 40.1/2: 19-42.
- Ariyapala, M. B. ([1956] 1997³): *Society in Mediaeval Ceylon. The State of Society in Ceylon as Depicted in the Saddharma-ratnavaliya and other Literature of the Thirteenth Century*. Colombo: Department of Cultural Affairs.
- Bartholemeusz, Tessa (1992): „The Female Mendicant in Buddhist Sri Lanka“. In: Cabezón, Jose Ignacio (Hg.): *Buddhism, Sexuality, and Gender*. Albany: State University of New York: 37-61.
- Bartholemeusz, Tessa (1994): *Women Under the Bo Tree*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bechert, Heinz (1961): „Aśokas Schismenedikt und der Begriff Sanghabheda.“ In: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Südostasiens*, 5: 18-52.
- Bechert, Heinz (1966²): *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda-Buddhismus. 1: Grundlagen, Ceylon (Sri Lanka)*. Schriften des Instituts für Asienkunde in Hamburg, 5. Frankfurt: Alfred Metzner Verlag.
- Berkwitz, Stephan C. (2004): *Buddhist History in the Vernacular. The Power of the Past in Late Medieval Sri Lanka*. Brill's Indological Library, 23. Leiden, Boston: Brill.
- Bloss, Lowell L. (1987): „The Female Renunciants of Sri Lanka. The Dasasilmattawa.“



- In: *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 10/1:7–31.
- Bond, George D. (1988): *The Buddhist Revival in Sri Lanka. Religious Tradition, Reinterpretation and Response*. Columbia, South Carolina: University of South Carolina Press.
- Brettfeld, Sven (2003a): „Visuelle Repräsentation im sogenannten ‚buddhistischen Yogalehrbuch‘ aus Qiz̄i.“ In: *Indien und Zentralasien – Sprach- und Kulturkontakt. Vorträge des Göttinger Symposiums vom 7.-10. Mai 2001*. Hg v. Brettfeld, Sven und Wilkens, Jens. Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica, 61. Wiesbaden: Harrassowitz: 167-205 .
- Brettfeld, Sven (2003b): „Zur Institutionalisierung des Buddhismus und der Suspendierung der ethischen Norm der Gewaltlosigkeit in Sri Lanka.“ In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 11:149-165.
- Brettfeld, Sven (forthcoming): „Dharmavijaya. The Revolt in the Temple.“ In: *Kindler Literaturlexikon*. Göttingen.
- Bronkhorst, Johannes (1993): *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*. Delhi: Motilal Banarsidass Publ.
- Buddha Sāsana Nuggaha Organisation (Hg.) (1979): *Satipatthāna Vipassanā Meditation. Criticism and Replies*. Rangoon: Buddha Sasana Nuggaha Organisation.
- [Buddhaghosa, *Visuddhimagga*]. Buddhaghosa. *Visuddhimagga. Visuddhimagga of Buddhaghosācariya*. Warren, Henry Clarke und Dharmananda Kosambi (Hg.) (1989). Delhi: Harvard Oriental Series, 42.
- Carrithers, Michael (1983): *The Forest Monks of Sri Lanka. An Anthropological and Historical Study*. Oxford University South Asian Studies Series. Delhi: Oxford University Press.
- Cheng, Wei-Yi (2007): *Buddhist Nuns in Taiwan and Sri Lanka. A Critique of the Feminist Perspective*. Routledge Critical Studies in Buddhism. London, New York: Routledge.
- Foucault, Michael (1991): *Die Ordnung des Diskurses*. Frankfurt.
- Freiberger, Oliver (1996): „Zum Vergleich zwischen buddhistischem und christlichem Ordenswesen.“ In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 4: 83–104.
- Freiberger, Oliver (2000): *Der Orden in der Lehre. Zur religiösen Deutung des Sangha im frühen Buddhismus*. Studies in Oriental Religions, 47. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Friedrichs, Jürgens (1998): „Einleitung. Im Flugsand der Individualisierung.“ In Friedrichs, Jürgen (Hg.): *Die Individualisierungs-These*. Opladen: Leske und Budrich: 7-11.
- Gombrich, Richard (1983): „From Monastery to Meditation Centre. Lay Meditation in Modern Sri Lanka.“ In: Denwood, Philip und Alexander Piatigorsky (Hg.): *Buddhist Studies. Ancient and Modern*. London: Curzon Press: 20-34.
- Gombrich, Richard und Gananath Obeyesekere (1988): *Buddhism Transformed. Religious Change in Sri Lanka*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Gombrich, Richard Francis (1997): *Der Theravada-Buddhismus. Vom alten Indien bis zum modernen Sri Lanka*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Gruber, Hans (1999): *Kursbuch Vipassanā. Wege und Lehren der Einsichtsmeditation*. Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Harris, Elizabeth J. (2006): *Theravāda Buddhism and the British Encounter. Religious, Missionary and Colonial Experience in Nineteenth-Century Sri Lanka*.



- Routledge Critical Studies in Buddhism. London, New York: Routledge.
- Harrison, Paul (1995): „Searching for the Origins of the Mahāyāna. What are We Looking for?“ In: *The Eastern Buddhist*, 28: 48-69.
- Jäger, Siegfried (2001): „Diskurs und Wissen. Theoretische und methodische Aspekte einer Kritischen Diskurs- und Dispositivanalyse.“ In: Keller, Reiner u.a. (Hg.): *Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Band 1: Theorien und Methoden*. Opladen: Leske + Budrich: 81-112.
- Jäger, Siegfried (2004⁴): *Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung*. Münster.
- Kassapa Thera (1957): *Protection of the Sambuddha Sāsana. A Collection of Articles on Meditation*. Colombo: Henry Prellis.
- Kemper, Steven (1991): *Presence of the Past. Chronicles. Politics and Culture in Sinhala Life*. Ithaca: Cornell University Press.
- Kheminda Thera (1980): *The Way of Buddhist Meditation. Serenity and Insight According to the Pali Canon*. Colombo: Lake House Publishers.
- Knox, Robert (1911): *An Historical Relation of Ceylon*. Glasgow: James MacLehose and Sons.
- Mahasi Sayadaw (1994³): *The Progress of Insight (Visuddhinana-katha). A Modern Treatise on Buddhist Satipatthana Meditation*. Translated from the Pali with Notes by Nyanapomika Thera. Kandy: Buddhist Publication Society.
- Maquet, Jacques (1975): „Meditation in Contemporary Sri Lanka. Idea and Practice.“ In: *Journal of Transpersonal Psychology*, 7/2: 182-196.
- Mendis, G. C. (1963²): *Ceylon Today and Yesterday*. Colombo: Lake House Publishing.
- Neu, Rainer (1990): „Die Analogie von buddhistischem und christlichem Mönchtum.“ In: *ZRGG*, 42: 97-121.
- Obeyesekere, Gananath (1970): „Religious Symbolism and Political Change in Ceylon.“ In: *Modern Ceylon Studies – A Journal of the Social Science*, 1/1: 43–63.
- Peebles, J. M. (Hg.) (1878): *Buddhism and Christianity Face to Face or an Oral Discussion Between the Rev. Migettuwatte, a Buddhist Priest, and the Rev. D. Silva, an English Clergyman Held at Pantura, Ceylon*. Boston: Colby, Rich Publishers.
- Rahula, Walpola (1974): *The Heritage of the Bhikkhu. A Short History of the Bikkhu in the Educational, Cultural, Social and Practical Life*. New York: Grove Press.
- Ryan, Bryce (1961): „Status, Achievement and Education in Ceylon.“ In: *Journal of Asian Studies*, 20/4: 463-476.
- Rāhula, Valpala ([1946] 1992): *Bhikṣuvagē urumaya*. Kolamba: Goḍagē saha Sahōdarayō.
- Schopen, Gregory (1997): *Bones, Stones, and Buddhist Monks. Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy and Texts of Monastic Buddhism in India*. Studies in the Buddhist Traditions, 2. Honolulu: University of Hawai’i Press.
- Sharf, Robert H. (1995): „Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience.“ In: *Numen*, 42: 228-283.
- Smith, Bardwell L. (Hg.) (1973): *Tradition and Change in Theravāda Buddhism*. Leiden: E. J. Brill.
- Swearer, Donald (1970): „Lay Buddhism and the Buddhist Revival in Ceylon.“ In: *Journal of the American Academy of Religion*, 38/3: 255-275.
- Tambiah, Stanley J. (1992): *Buddhism Betrayed? Religion, Politics and Violence in Sri Lanka*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Vetter, Tilmann (1988): *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*. Leiden:



Brill.

Vijayawardhana, D. C. (1953): *Dharmavijaya. The Revolt in the Temple*. Composed to Commemorate 2500 Years of the Land, Race and the Faith. Colombo: The Daily News Press.

Wood, Jessica (1977): „Buddhist Nuns in Sri Lanka.“ Bachelor’s thesis. Lancaster University.

Informationen zum Autor:

Sven Bretfeld ist Professor für Religionswissenschaft an der Ruhr-Universität Bochum mit den Arbeitsgebieten Religionsgeschichte des Buddhismus (Indien, Sri Lanka, Tibet, Deutschland), kulturwissenschaftliche Religionstheorie, Religion und Gewalt sowie Religion und Politik.

Kontaktinformation:

Prof. Dr. Sven Bretfeld
Ruhr-Universität Bochum
Lehrstuhl für Religionswissenschaft
Universitätsstraße 150
44780 Bochum
sven.bretfeld@rub.de