

A. REGIONALE FORMEN DES THERAVĀDA-BUDDHISMUS

BUDDHISMUS IN SRI LANKA

Lauren Drover/Manfred Hutter

1. Einleitung: Zur klassischen Quellensituation

Der Buddhismus in Sri Lanka beansprucht, die längste kontinuierliche Überlieferung zu besitzen, da die Religion wahrscheinlich bereits vor der Mitte des 3. Jahrhunderts v. Chr. durch Gesandte des Maurya-Herrschers Aśoka (reg. 268–233 v. Chr.) auf die Insel gebracht worden ist. Diese Nachricht aus dem 13. Felsedikt Aśokas wird in den Inselchroniken und der weiteren Tradition in Sri Lanka weiter ausgeschmückt, dass Mahinda und seine Schwester Saṅghamittā, zwei Kinder des indischen Herrschers, mit den Anfängen der Verbreitung des Buddhismus in Sri Lanka verbunden werden. Der historische Wert dieser Aussagen der Chroniken ist problematisch, da die frühesten Quellen Sri Lankas (Brāhmī-Inschriften an Felswänden und in Höhlen) erst etwa um 200 v. Chr. datierbar sind und lediglich die Namen von buddhistischen Stiftern nennen.¹ Dennoch gehören diese Chroniken sowie die Überlieferungen über die „Verschriftlichung“ des Pāli-Kanons und die Weitergabe des Textes zu den zentralen Quellen für den Theravāda-Buddhismus Sri Lankas. Die Tradierung und Kommentierung des Pāli-Kanons macht den Buddhismus Sri Lankas aber auch zu einem Bezugspunkt für den Theravāda-Buddhismus in den anderen Ländern Süd(ost)asiens.

Das älteste und am besten erhaltene Textkorpus für den frühen Buddhismus ist eine am Ende des 1. Jahrhunderts erstmals schriftlich fixierte Textsammlung, die von der Theravāda-Schule des Hīnayāna-Buddhismus stammt. Die Schule hat diese Texte in „drei Körben“ (pāli *tipiṭaka*; skt. *tripiṭaka*) angeordnet, die die Ordensregeln (*Vinaya-Piṭaka*), die Lehrtexte (*Sutta-Piṭaka*) und dogmatisch-spekulative Traktate (*Abhidhamma-Piṭaka*) umfassen. Für die Theravāda-Richtung ist diese Überlieferung die normative Sammlung buddhistischer Texte, die man als „Pāli-Kanon“ bezeichnet. Dass diese Texte auf mündliche Überlieferungen zurückgehen, wird im *Saṅgīti-Sutta* (*Dīgha-Nikāya* III 24f.) deutlich. Darin wird ein dreifacher Unterschied bei der Wiedergabe der Lehre genannt: Es gibt einen Unterschied zwischen dem Buddha, der den Dhamma vorträgt, und dem Mönch, der den Dhamma lehrt, wie er ihn „gehört“ und gelernt hat, und ferner dem Mönch, der den Dhamma

1 Obeyesekere 2004: 777.

rezitiert, wie er ihn „gehört“ und gelernt hat. Diese je unterschiedliche Wiedergabe und Weitergabe des Dhamma machen Formen der Mündlichkeit deutlich: Man hört die Lehre als Predigt oder als Rezitation und lernt die Lehrinhalte durch das Zuhören – und nicht durch das Lesen oder Schreiben. Erst das *Dīpavaṃsa* erwähnt das Zustandekommen der Verschriftlichung durch die Mönche aus Aluvihāra (Ālokavihāra), die dieses Unterfangen auf dem (nach Theravāda-Zählung vierten) Konzil von Aluvihāra in Sri Lanka durchgeführt haben. Die Verschriftlichung dürfte sowohl weltliche Gründe wie Hunger und kriegerische Auseinandersetzungen als auch theologische Gründe, nämlich den Machtzuwachs der Mönche des Abhayagiri-Vihāra, gehabt haben. Neueren chronologischen Argumenten zufolge geschah dies während der Regierungszeit des Herrschers Vaṭṭagāmaṇī Abhaya (27–19 v. Chr.).² Die Zeitspanne von etwas mehr als zwei Jahrhunderten (seit dem dritten buddhistischen Konzil unter Aśoka) hat dazu beigetragen, das Textmaterial zu erweitern, aber inhaltlich dürfte es nicht zu entscheidenden Neuerungen gekommen sein – zumindest was die Schule der Sthaviravādins betrifft, die den uns bekannten Pāli-Kanon weitertradiert haben. Es ist damit rechnen, dass unter Vaṭṭagāmaṇī zwar der Großteil des Textes schriftlich aufgezeichnet wurde, allerdings offensichtlich bis ins 2. Jahrhundert n. Chr. weitere Texte aus Indien nach Sri Lanka gebracht und in den Kanon eingefügt wurden. Diese „Zusätze“ stammen nicht nur aus der Feder der Sthaviravādin-Tradition, sondern geben wohl auch andere Schulmeinungen wieder. Insofern ist der Pāli-Kanon weder aus einem einzigen literarischen Guss noch völlig einheitlich bezüglich seiner Lehraussagen, auch wenn das Gros der Aussagen den Theravāda-Standpunkt widerspiegelt. Die Überlieferung des Pāli-Kanons – nachdem er niedergeschrieben war – führte zwar zu einer Fixierung des Textes, erlaubte aber dennoch – im Laufe der Zeit – bis zu einem gewissen Ausmaß auch eine sprachliche Beeinflussung durch die Gelehrtensprache Sanskrit und das lokale Singhalesisch. Solche sprachlichen Einflüsse zeigen, dass Pāli zwar „Sakralsprache“ der Theravāda-Buddhisten ist, „Pāli“ als Sprache des Kanons jedoch ein Produkt einer langen historischen Entwicklung und der Veränderung durch Einflüsse von anderen Sprachen ist, aber nicht die authentische „Sprache des Buddha Gautama“.³ Die Texte des Pāli-Kanons sind gut zugänglich, da sie in der von der „Pāli Text Society“ initiierten „Translation Series“ vorliegen. Auch in der klassischen Reihe „Sacred Books of the East“ sowie in der Textsammlung der „Sacred Books of the Buddhists“ sind zahlreiche Übersetzungen aus dem Pāli-Kanon zugänglich.

Mit der Schriftlichkeit und Wertschätzung des Pāli-Kanons verbunden sind auch Kommentierungen des Textes. Der Legende nach soll bereits Mahinda einen Kommentar (*Aṭṭhakathā*, „Erklärungsschriften“) auf die Insel gebracht haben. Einen

2 Nach älterer Datierung: 89–77 v. Chr. (Bechert 2013: 87), vgl. dazu Oberlies 2000: 175.

3 Siehe Bechert 2013: 90.

Meilenstein in der Kommentierung des Kanons und für die Entwicklung des (singhalesischen) Theravāda-Buddhismus stellt Buddhaghosas *Visuddhimagga* („Pfad der Reinigung“) aus dem 5. Jahrhundert dar, ein praktisch bis heute gültiges Handbuch für Theravāda-Buddhisten, auf dem spätere Kommentare und Subkommentare aufbauen.

Für die singhalesische buddhistische Identität nicht zu unterschätzende Pāli-Quellen sind die „Nationalchroniken“, *Dīpavaṃsa* und *Mahāvāṃsa*⁴, die eine Fortschreibung im *Cūlavāṃsa* (12. Jahrhundert) erfahren und die teilweise in anderen Theravāda-Ländern nachgeahmt wurden, um so die eigene Buddhismusgeschichte zu deuten. Dadurch entstand eine buddhistische Geschichtsschreibung, die zugleich ein politischer Akt war, um eine untrennbare – und bis zur Gegenwart nachwirkende – Verbindung zwischen Religion und Politik zu schaffen, so dass der Staat den Anweisungen der Mönche entsprechend zu regieren sei.

Das *Dīpavaṃsa* („Inselchronik“) dürfte noch vor 450 n. Chr. abgeschlossen worden sein, das *Mahāvāṃsa* („Große Chronik“) wurde im letzten Viertel des 5. Jahrhunderts von einem Mönch namens Mahānāma verfasst. Beide Darstellungen behandeln die Geschichte Sri Lankas bis ins 4. Jahrhundert, wobei die „Inselchronik“ der erste Versuch ist, die Geschichte der Insel in epischer Form darzustellen. Wichtiger als die „Inselchronik“ ist die „Große Chronik“ für das Selbstverständnis Sri Lankas als „Insel Buddhas“. Denn der Verfasser hat sein Werk nicht nur in ausgefeilter Epik mit exakter Metrik geschrieben, wobei er sich manchmal am Stil der höfischen Kāvya-Dichtung Indiens orientiert, sondern auch inhaltlich gewinnt das *Mahāvāṃsa* einen besonderen Rang: Die Geschichte Sri Lankas ist eine Geschichte Buddhas, dessen drei angebliche Besuche auf der Insel zu Beginn des *Mahāvāṃsa* literarisch anspruchsvoll beschrieben sind. Man kann diese Chroniken dahingehend charakterisieren, dass sie historische Informationen, religiöse Vorstellungen und politisch-„nationale“ Einstellungen zu einem literarischen Ganzen verbinden. Damit bilden diese Chroniken auch für die folgenden Jahrhunderte eine nicht zu unterschätzende literarische Grundlegung der Idee, dass die Insel Sri Lanka ein buddhistisches Land ist.

Neben diesen „klassischen“ Pāli-Quellen setzen singhalesische Quellen, die historisch verlässlichen Aufschluss über den Buddhismus der Insel geben, erst später ein. Zwar nennt Jayabāhu Dharmakīrti (13. Jahrhundert) in seinem *Nikāyaśaṃgraha*⁵ („Sammlung der Schriften über die Lehre“) Namen von 28 Mönchen und neun Laien, die zwischen dem 5. und 13. Jahrhundert religiöse Werke verfasst haben sollen; allerdings ist keines dieser Werke erhalten geblieben. Zu den frühesten singhalesischen Quellen gehören Graffiti (7. bis 9. Jahrhundert) von buddhisti-

4 Vgl. Norman 1983: 114ff.; Singh 2009: 138–140; Hazra 2009: 172–177; Bechert 2013: 150–156.

5 Hazra 2009: 193f.

schen Besuchern auf der Felsenfestung von Sigiriya. Zwischen dem 10. und 13. Jahrhundert zeigen singhalesische literarische Quellen Einflüsse der indischen Hofliteratur, aber auch Themen, die mit den Jātakas verwandt sind, werden in dieser Literatur verarbeitet, so etwa im *Mukhadēvāvata* (Geburtsgeschichte des Bodhisattva als König Mukhadēva; 12. Jahrhundert) oder im *Sasādāvata* (Geburtsgeschichte des Bodhisattva als Hase). Andere singhalesische Quellen, die sich an Laien richten, betonen religiöse (und moralische) Werte und sind stilistisch wie Predigten gehalten.⁶

2. Geschichtliche Entwicklung des Buddhismus in Sri Lanka

2.1. Die vorkoloniale Zeit

2.1.1. Von den Anfängen bis zur zweiten Hälfte des 1. Jahrtausends n. Chr.

Für das Selbstverständnis buddhistischer Singhalesen ist die legendarische Überlieferung, dass bereits der historische Buddha die Insel dreimal besucht haben soll, der Ausgangspunkt der Buddhismus-Geschichte Sri Lankas. Dabei soll Buddha selbst Sri Lanka zur Insel seiner Religion (*dhammadīpa*) bestimmt haben. Deswegen sollen die Bewohner der Insel in Zukunft die Überlieferung der Religion sichern, wobei sich die buddhistische Staatsideologie bis heute auf solche Vorstellungen stützt.⁷ Die Grundlage dieser Überlieferung ist ein Narrativ aus dem *Mahāvamsa*: Erstmals sei der Buddha im neunten Monat seiner Buddhaschaft auf die Insel gekommen, habe dort die Yakkha, Geister und übermenschliche Wesen der vorbuddhistischen Religion der Insel, vertrieben bzw. bekehrt, um so Platz für Buddhas Anhänger zu machen. Bevor er nach Indien zurückkehrte, ließ er eine Haarreliquie zurück, die im Stūpa von Mahiyangana bewahrt wird (vgl. *Mahāvamsa* [Mv.] 1,19f.). Die Aussage drückt bereits ein frühes Missionsprogramm aus, indem durch die Bekehrung der Dämonen zum Buddhismus die Insel an den „indischen“ Kulturraum angeschlossen wird. Dabei erfasst Buddhas Besuch das Zentrum der Insel und wird auch Ausgangspunkt für den Reliquienkult. Der zweite Besuch wird im *Mahāvamsa* in das fünfte Jahr der Buddhaschaft datiert (Mv. 1,44ff.): Zwei Nāga-Könige laden Buddha ein, damit er einen Streit zwischen ihnen schlichtet. Als die

6 Obeyesekere 2004: 777f.

7 Vgl. Bechert 2013: 146f.

beiden ihn kommen sehen, verehren sie ihn und nehmen seine Botschaft an. Die Episode wird auf die Insel Nāgadīpa (d. h. die heutige Halbinsel Jaffna) an der Nordwestspitze Sri Lankas lokalisiert. Bevor er die Insel mit dem Versprechen wiederzukommen verlässt, pflanzt er als weitere Reliquie einen Baum als Mahnmal, damit der Friede zwischen den Inselbewohnern bewahrt bleibe. Zum dritten Besuch im achten Jahr der Buddhaschaft wird der Buddha vom Schlangenkönig in den Südwesten der Insel eingeladen (Mv. 1,77). Bei diesem Besuch begleiten bereits die Mönche den Buddha. Nach der Bekehrungspredigt geht Buddha zum Sumana-kūṭa, dem „heiteren Gipfel“ (d. h. zum heutigen Adam’s Peak), und hinterlässt dort seinen Fußabdruck. Dabei kommt es zur Bekehrung der vorbuddhistischen Berggottheit (Mahā-)Sumana/Saman, die nunmehr zum Beschützer der Religion auf der Insel wird. Buddha setzt seine Besuchsreise entlang der Ostküste fort, bis er nach Anurādhapura kommt. Dort meditiert er für lange Zeit an der Stelle, an der später ein Bodhi-Baum (aus Bodh Gayā) gepflanzt werden soll. Danach kehrt Buddha nach Indien zurück. Der dritte Besuch ist nicht nur der umfangreichste, sondern er erfasst praktisch die ganze Insel und verbindet durch die Hinterlassung einer Baum-Reliquie auch die (spätere) Hauptstadt Anurādhapura eng mit Bodh Gayā, dem Erleuchtungsort in Indien. – Die drei Besuche besitzen keinen historischen Wert, transferieren jedoch die Anfänge der Religion auf der Insel in die unmittelbare Entstehungszeit des Buddhismus und begründen die Popularität der volkstümlichen Reliquienverehrung genauso wie die religiöse Legitimierung der Hauptstadt Anurādhapura.

Die historischen Anfänge des Buddhismus in Sri Lanka fallen in die Regierungszeit von König Devānampiya Tissa (247–207), der unmittelbar nach seinem Regierungsantritt eine diplomatische Gesandtschaft zu Aśoka sandte (vgl. Mv. 9). Aśokas Antwort verweist auf seine eigene Annahme des Buddhismus, weshalb er seinen Sohn (oder Neffen, wie andere Quellen sagen) Mahinda (begleitet von Mönchen) auf die Insel schickt. Legendarisch⁸ wird die Begegnung zwischen Mahinda und Devānampiya Tissa dahingehend ausgeschmückt, dass der König – mit 40 000 Personen seiner Gefolgschaft – sich der Lehre Buddhas anschloss. Damit die Mönche in der Hauptstadt Anurādhapura blieben, stiftete der König ein großes Areal im Mahāmegha-Park, auf dem das Mahāvihāra errichtet wurde; der umgrenzte Klosterbezirk (*śīmā*) schloss dabei die königliche Residenz und die Hauptstadt ein. Während der Regenzeit verweilte Mahinda in Mihintale, wo später das Cetiya-giri-Vihāra entstand. Auf Anraten Mahindas schickte der König eine Botschaft zu Aśoka, um Mahindas Schwester Saṅghamittā auf die Insel einzuladen, damit sie sich um die buddhistische Unterweisung der Frauen kümmere. Saṅghamittā brachte bei ihrer Ankunft auf der Insel auf Geheiß Aśokas auch einen Setzling des

8 Vgl. die Darstellung von Mahindas Mission in Mv. 13–16; siehe auch Gombrich 1988: 148–151; Singh 2009: 117–122; Hazra 2009: 2–7.

Bodhi-Baumes aus Bodhi Gayā mit, der mit großen Festlichkeiten im Mahāmegha-Park der Hauptstadt beim Mahāvihāra gepflanzt wurde. Nach der singhalesisch-buddhistischen Tradition entfaltete sich der Buddhismus mit größtem Erfolg unmittelbar nach seiner Einführung. Mahinda und Saṅghamittā starben im achten bzw. neunten Regierungsjahr von Devānampiya Tissas Nachfolger Uttiya. Hinsichtlich der verlässlichen Historizität der Traditionen dieser Anfänge des Buddhismus kann man festhalten, dass die erfolgreiche „Einpflanzung“ der Religion ohne die Förderung durch Devānampiya Tissa nicht möglich gewesen wäre. Zugleich machen diese Traditionen deutlich, dass man – durch den unmittelbaren Rückbezug auf den großen indischen Buddhismus-Förderer Aśoka und damit auch auf das dritte buddhistische Konzil – zum Ausdruck bringen will, dass der Buddhismus der Insel die völlig reine und ursprüngliche Lehre ist, die Buddha verkündet hat.

Das Festhalten an der Reinheit der Lehre zeigt sich auch in der Überlieferung über Duṭṭhagāmaṇī (161–137) sowie über die Konflikte zwischen Singhalesen und Tamilen. Duṭṭhagāmaṇī hat in einem Feldzug tamilische Invasoren aus Südindien, die den Norden der Insel besetzt haben, wieder vertrieben. Im Mahāvamsa wird diese Auseinandersetzung ausführlich beschrieben (Mv. 22–32),⁹ wobei der Kampf gegen die politischen Feinde zugleich zu einem Kampf für die Religion stilisiert wird. Damit finden wir erstmals die enge Verbindung von singhalesischem Buddhismus und dem politischen Wohlergehen des Landes, ein Motiv, das mehrfach im Laufe der Geschichte Sri Lankas aufgegriffen und mit Duṭṭhagāmaṇīs Handlungsweise legitimiert wird. Duṭṭhagāmaṇīs Rolle als Schützer und Förderer des Buddhismus drückt die Tradition des Weiteren auch dadurch aus, dass während seiner Regierungszeit angeblich zum ersten Mal das Vesakh-Fest gefeiert wurde.

Wichtige Ereignisse für die weitere Entwicklung fallen ins 1. Jahrhundert v. Chr., v. a. in die Regierungszeit von König Vaṭṭagāmaṇī.¹⁰ Wenige Monate nach seinem Regierungsantritt wurde er von einer tamilischen Armee für vierzehn Jahre aus seinem Herrschaftsbereich vertrieben. Dies schwächte den Buddhismus genauso wie eine Hungersnot, durch die Laien und Mönche ihr Leben verloren. Das Mahāvihāra als buddhistisches Zentrum des Landes wurde aufgegeben. Nachdem Vaṭṭagāmaṇī wieder auf den Thron gelangte, errichtete er ein neues Kloster, Abhayagiri Vihāra, das er dem Mönch Kupikkala Mahā Tissa übertrug, der ihn während seines Exils unterstützt hatte (Mv. 33,78–81). Dieses neue Kloster entwickelte sich in Konkurrenz zum wiederbelebten Mahāvihāra. Die Mönche des Mahāvihāra hielten das neue Kloster für häretisch, weil deren Mönche durch Kontakte zu indischen Mönchen eigene Lehrinterpretationen entwickelten, die – als Dhammarucika-Richtung¹¹ bis zum Beginn des 2. Jahrtausends – eine eigenständige Gruppe innerhalb

9 Vgl. Bretfeld 2003: 158f.; Hazra 2009: 7–9.

10 Hazra 2009: 11f.; Singh 2009: 126–128; Carrithers 1989: 158f.

11 Hazra 2009: 12; Singh 2009: 128.

des Buddhismus auf Sri Lanka blieben. Diese Spannung und die Gefahr des Verlustes von buddhistischem Wissen führte zu einem weiteren entscheidenden Ereignis. Die Mahāvihāra-Mönche beriefen mit der Zustimmung des Königs, der trotz seiner Stiftung des Abhayagiri-Vihāra auch das Mahāvihāra unterstützte, eine Versammlung ein, um die Pāli-Überlieferung zu sichern. Nach dem *Nikāyasamgraha* sollen 500 Mönche und Schreiber im Höhlentempel von Aluvihāra bei Matale im zentralen Hochland der Insel alle Überlieferungen Buddhas niedergeschrieben haben. Unsicher muss dabei jedoch bleiben, ob diese Textfassung schon alle jene Texte enthalten hat, die wir als Pāli-Kanon bezeichnen. Denn erst Kommentare aus dem 5. Jahrhundert lassen erschließen, was zur Entstehungszeit der Kommentare zum Pāli-Kanon gerechnet wurde.¹²

Eine dritte Schulrichtung auf Sri Lanka entstand im 3. Jahrhundert, die Vetullavāda (skt. *vaitulyavāda*; pāli auch *vetulyavāda*) mit dem Jetavanavihāra, die als Neuerung von den Mahāvihāra-Mönchen stärker bekämpft wurde als von den Abhayagiri-Vihāra-Mönchen.¹³ Durch wechselnde Unterstützung von Seiten der Könige konnten allerdings alle drei Theravāda-Subschulen während der folgenden Jahrhunderte den Buddhismus der Insel prägen, auch wenn die Mönche des Mahāvihāra quantitativ wohl durchgehend in der Überzahl waren. Besonders in der Entstehungszeit der Vetullavāda verfolgte König Vohārika Tissa (269–291) die neue Richtung, einer seiner Nachfolger, Mahāsena (334–361), hingegen unterstützte die Mahāyāna-Tradition, die teilweise das Gedankengut der Vetullavāda beeinflusste, und ließ auch das Mahāvihāra zerstören.¹⁴ Auch die Ankunft der Zahnreliquie Buddhas zu Beginn der Regierungszeit von Siri Meghavaṇṇa (362–409) und deren Übernahme durch Abhayagiri-Mönche zeigt die Nähe dieser Mönche zum Mahāyāna-Denken mit dem Reliquienkult.¹⁵

Für die – die weitere Geschichte Sri Lankas prägende – Fokussierung auf den Theravāda-Buddhismus ist das Wirken Buddhaghosas (Anfang 5. Jahrhundert) zu nennen,¹⁶ der wohl aus einer indischen Brahmanenfamilie stammte, aber als Mönch im Mahāvihāra zum maßgeblichen Kommentator wichtiger Teile des Pāli-Kanons wurde und mit seinem *Visuddhimagga*¹⁷ („Weg der Reinheit“) auch eine grundlegende systematische Darstellung der Theravāda-Lehren lieferte. Inhaltlich ordnet Buddhaghosa den „Weg zur Reinheit“ nach den drei Themenkreisen Sittlichkeit (*sīla*), Konzentration/Meditation (*samādhi*) und Weisheit (*paññā*). Buddha-

12 Singh 2009: 129; vgl. Freiberger/Kleine 2015: 56, 182f.

13 Singh 2009: 129–131; siehe ferner Hazra 2009: 90–93.

14 Gombrich 1988: 158; vgl. zu den Differenzen zwischen den einzelnen Schulrichtungen z. B. auch Singh 2009: 131–133.

15 Vgl. Hazra 2009: 16f.

16 Mylius 1983: 381f.; Norman 1983: 120ff.; Gombrich 1988: 153–155; Singh 2009: 135–138.

17 Vgl. Norman 1983: 113, der darauf hinweist, dass Buddhaghosa sich zumindest teilweise an einem älteren vergleichbaren Prosawerk (wahrscheinlich aus Nordindien) orientiert, dem *Vimuttimagga*.

ghosas Strukturierung von Meditation¹⁸ benennt vierzig Elemente der *samatha*-Technik und -Praxis, um sich dadurch von den Sinneseindrücken immer mehr zu distanzieren und durch die Meditation sieben Qualitäten von Reinheit (*visuddhi*) zu kultivieren. Ferner ist hinsichtlich der Bedeutung Buddhaghosas nicht zu unterschätzen, dass er entscheidend dazu beigetragen hat, dass Pāli zur „Sakralsprache“ der Theravādins wurde. In der überregionalen Praxis stellte dies eine wesentliche Erleichterung der Kommunikation zwischen Theravāda-Mönchen in ganz Süd- und Südostasien dar.

So entstand eine „Buchgelehrsamkeit“ der Mönche, für deren Selbstverständnis die Pflege des Pāli-Kanons eine wichtige Rolle zu spielen begann. Dadurch entwickelten sie eine hohe Kompetenz in den „Hilfswissenschaften“ der Textinterpretation. Dazu gehören Kenntnisse der Sprache und der Grammatik, aber auch der buddhistischen Geschichte, der Logik und der Mathematik. Auf diese Weise gilt Sri Lanka ab der Mitte des 1. Jahrtausends n. Chr. als das buddhistische Zentrum schlechthin, das zeitweilig sogar Indien übertraffen hat. Chinesische Pilger wie Faxian (ca. 340–420) oder Xuanzang (603–664) besuchten auf ihren Pilgerreisen zu den buddhistischen Stätten Indiens auch die Insel und sprachen voller Lob über die Buddhisten als Bewahrer des alten Erbes. Allerdings ist die politische Geschichte der Insel in der zweiten Hälfte des 1. Jahrtausends bis ins 11. Jahrhundert von Unruhen, Kriegen und Invasoren geprägt. Vor allem der Aufstieg der Chola in Südindien führte dazu, dass die Insel unter die Herrschaft der Chola-Fürsten Rājārāja und Rājendra geriet und die Hauptstadt Anurādhapura im Jahr 993 zerstört wurde. Solche politischen Veränderungen betrafen auch den Buddhismus, da die königliche Förderung von Klöstern ausblieb. Genauso ist – trotz der Betonung der Theravāda-Traditionen – nicht zu übersehen, dass in diesen Jahrhunderten auch mahāyāna-geprägte Weisheitsschulen (*prajñāpāramitā*), buddhistisches Tantra sowie seit dem 8. Jahrhundert auch hinduistische Strömungen Anhänger auf der Insel hatten.

2.1.2. Mönche im Mittelalter als Machtfaktor

Trotz der wechselnden politischen Situation sind die letzten Jahrhunderte des 1. Jahrtausends eine Blütezeit des Saṅgha in Sri Lanka, da die Mönche eine zentrale Rolle in der Gesellschaft spielen und Klöster bis ins frühe 2. Jahrtausend die größten Grundbesitzer auf der Insel sind.¹⁹ Da den Mönchen schon frühzeitig Ländereien und Parkgelände gespendet wurden, die landwirtschaftlich bearbeitet werden mussten, wurden die Klöster zu Wirtschaftsfaktoren der Insel. Da aber – nach den Ordensregeln – Mönche nicht den Boden bearbeiten oder andere wirtschaftli-

18 Vgl. Freiburger/Kleine 2015: 235–237.

19 Vgl. zum Folgenden Carrithers 1989: 146–153.