

Please cite the Published Version

Frasch, Tilman (2018) Kontakte, Konzile, Kontroversen: Begegnungen in der Theravada-Kosmopolis, ca. 1000-1300. In: Religionsbegegnung in der asiatischen Religionsgeschichte: Kritische Reflexionen über ein etabliertes Konzept. V&R Goettingen. ISBN 978-3-525-57134-7

Publisher: V&R Goettingen

Version: Accepted Version

Downloaded from: <https://e-space.mmu.ac.uk/623549/>

Enquiries:

If you have questions about this document, contact rsl@mmu.ac.uk. Please include the URL of the record in e-space. If you believe that your, or a third party's rights have been compromised through this document please see our Take Down policy (available from <https://www.mmu.ac.uk/library/using-the-library/policies-and-guidelines>)

Kontakte, Konzile, Kontroversen: Begegnungen in der Theravada-Kosmopolis, ca. 1000-1300 CE

Einleitung

Religionsbegegnung, der Gegenstand dieses Bandes, kann nicht auf die Begegnung zwischen Religionen – etwa Hinduismus und Islam oder Konfuzianismus und Buddhismus – beschränkt werden, sondern hat die innere Vielfalt dieser Religionen mit zu berücksichtigen.¹ Der Theravada-Buddhismus, der im Mittelpunkt dieses Beitrages steht, stellt in dieser Hinsicht ein gutes Beispiel bereit, indem er sich einerseits als ‚asiatische Weltreligion‘ mit gemeinsamer Textgrundlage, vernetzter Geschichte und inzwischen auch übergreifenden präsentiert, zugleich aber distinkte regionale Traditionen zusammenfasst, deren Unterschiede sich zum Beispiel im Bereich der Kommentarliteratur, dem Status von Mönchen (und Nonnen) und seit dem 19. Jahrhundert auch an der Frage nach dem Verhältnis zwischen Staat/Herrscher/Regierung und Mönchsorden ablesen lassen. Man könnte also genausogut von mehreren Theravada-Buddhismen wie von einem einzigen Theravada-Buddhismus sprechen.

Die Frage nach der Entstehung und gegenseitigen Abgrenzung der verschiedenen regionalen Traditionen des Theravada ist ein Punkt, der in diesem Beitrag vertieft werden soll. Des weiteren soll es um die Form der Begegnung gehen. Wie in vielen anderen Religionen waren auch im Theravada informelle Begegnungen unter Buddhisten, etwa an Pilgerstätten wie Bodhgaya oder an Zentren der Gelehrsamkeit wie Nalanda und Anuradhapura der Regelfall. Daneben hatten sich im Theravada aber schon früh zwei mehr oder weniger feste Formen der Begegnung etabliert, die von diesen Orten unabhängig waren, nämlich Konzile und Ordens- oder Sangha-Reformen. Konzile dienten der gemeinsamen Rezitation des Kanons (*saṅgīti*), um eine für alle Teilnehmer gemeinsame und als verbindlich erachtete, „kanonische“ Fassung der Lehre Buddhas herbeizuführen. Die offizielle Zählung des Theravada kennt bis heute sechs solcher Konzile, wobei das dritte eine gewisse Zäsur darstellt. Die ersten drei Konzile fanden

¹ Vorsorglich sei hier angemerkt, dass zum einen der Religionsbegriff in Bezug auf asiatische Religionen mit Schwierigkeiten behaftet ist, die hier aber vernachlässigt werden können und sollen; und dass zum anderen natürlich nicht Religionen, sondern immer nur deren Anhänger miteinander in Kontakt treten und sich begegnen können.

noch auf indischem Boden statt,² das vierte wenig später in Sri Lanka und die beiden letzten nach einer langen Pause in Mandalay und Yangon. Diese inzwischen offiziell gewordene Zählweise entstand aber erst im Vorfeld des Konzils von Mandalay (1871-74)³ und repräsentiert im Grunde die birmanische Version der Konzilsgeschichte.⁴ Die thailändische Auflistung schließt zum Beispiel alle weiteren Synoden und Begegnungen mit ein, auf denen es um die Festlegung von Texten ging (darunter zum Beispiel das für die eigene Geschichte wichtige Konzil von Bangkok, 1888), und kommt auf insgesamt elf dieser Treffen.⁵

Im Gegensatz dazu endete in Sri Lanka, dem Stammland des Theravada, die Zählweise mit dem Dritten Konzil und ignorierte so nicht nur das Konzil im Aluvihāra, wo um 156 BCE der Kanon erstmals schriftlich aufgezeichnet wurde, sondern auch alle weiteren wie zum Beispiel das Konzil von Polonnaruwa im Jahr 1165, auf dem König Parakkama Bahu I. dem singhalesischen Sangha seine Einheit zurückgab.⁶ Diese Konkurrenz verschiedener Traditionen sind vermutlich der Grund für die eigenartige Zählung auf der Insel, war doch dem Konzil im Aluvihāra die Spaltung des singhalesischen Sangha in zunächst zwei (und später drei) separate Richtungen (*nikāyas*) vorausgegangen, die in den folgenden gut eintausend Jahren nebeneinander und gegeneinander wirkten. Die buddhistische Geschichtsschreibung des Landes wurde vom ältesten und, zumindest in der Selbstwahrnehmung, einzig orthodoxen Kloster, dem Mahāvihāra, beherrscht (bzw. ist uns heute nur in deren Version erhalten). Mönche des Mahāvihāra hatten sich aber am Konzil im Aluvihāra, das in der birmanischen und offiziellen Konzilsgeschichte zum Vierten Konzil avancierte, nicht beteiligt. Nimmt man die wenigen Zeilen, die sie dem Konzil im Mahāvamsa widmeten, zum Maßstab, standen sie der Versammlung skeptisch gegenüber; wohl, weil sie die Verschriftlichung des Kanons als unver-

² Inhalte und Datierung dieser Konzile sind in der Forschung ausgiebig diskutiert worden und brauchen hier nicht mehr näher vorgestellt zu werden. Auf den Sonderfall des Dritten Konzils wird weiter unten nochmals eingegangen.

³ B. C. Law (Übers.), *Sāsanavamsa*, London: Luzac, 1952, S. 3-26. Das 1861 entstandene Werk geht auf eine 30 Jahre früher entstandene Chronik in birmanischer Sprache zurück, vgl. Victor Lieberman, „A New Look at the Sasanavamsa“, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 39, 1976, S. 137-149.

⁴ Tilman Frasch, „Buddhist Councils in a Time of Transition. Globalism, Modernity and the Preservation of Textual Traditions“, *Contemporary Buddhism* 14 (1), 2013, S. 38-51.

⁵ Somdet Phra Nyanasamvara, *Buddha Sasana Vamsa: A Buddhist Monastic Lineage*, Bangkok: Mahamakut Press, 1992, Kap. 4.

⁶ Culavamsa (Übers. Wilhelm Geiger, London 1929), Kap.73.12-22 und 78.3-27. Vgl. Heinz Bechert, „The *nikāyas* in Medieval Sri Lanka and the Unification of the *sangha* under Parakkamabahu I.“, in N. K. Nagle und F. Watanabe (Hgg.), *Studies on Buddhism in Honour of Professor A. K. Warder*, Toronto: University of Toronto Press, 1993, S.

einbar mit ihrem Anspruch ansahen, dass ein guter Mönch die Texte auswendig zu kennen hatte.⁷

Während die Umstände des Vierten Konzils also trotz seiner grundlegenden Bedeutung für die Überlieferung des Theravada-Kanons weitgehend im Dunkeln bleiben,⁸ wurde das Dritte Konzil, das der Maurya-Kaiser Ashoka im 3. Jahrhundert v. Chr. in Pataliputra abhalten ließ, zu einem zentralen Ereignis in der Geschichte des Theravada. Das Konzil markiert nicht nur den Übergang von der indischen zur srilankisch-südostasiatischen Phase des Buddhismus (durch die Aussendung der Missionars-Mönche Mahinda, Sona und Uttara) und damit den Ausgangspunkt des Theravada,⁹ sondern veränderte auch den Charakter der Konzile, indem es die Rolle des Herrschers gegenüber dem Sangha gewaltig verstärkte. Nachdem der Text des Kanons festgelegt worden war, ließ Ashoka eine Ordinationsfeier abhalten, an der alle anwesenden Mönche teilnehmen mussten. Wer sich dem widersetzte, wurde aus dem Sangha ausgeschlossen. Der Herrscher machte sich zum Vollstrecker eines ‚Kirchenrechtes‘, das der Sangha selbst nicht durchsetzen konnte, weil ihm Mittel zur Sanktionen fehlten. Die neue Rolle des Herrschers belegen nicht zuletzt auch die Edikte, mit denen sich Ashoka auch nach dem Konzil noch in die inneren Angelegenheiten des Ordens einmischte.¹⁰

Dieser Teil des Konzils, der auf die Reform oder ‚Reinigung‘ des Sangha (*saṅghavisuddhi*) abzielte, stellt die zweite formale Art der Begegnung unter Buddhisten dar. Anders als die oben beschriebenen Konzile, die vorrangig darauf abzielten, den rechten Wortlaut des Kanons festzulegen, hatten Sangha-Reformen die Integrität des Ordens zum Zweck. Dies geschah einerseits durch eine rechtsgültige vorgenommene Neuordination, die die Ordinationstradition bestätigte,¹¹ und andererseits dadurch, dass die vorgeschriebene Beichtfeier ordentlich vollzogen wurde und gegebenenfalls Konsequenzen nach sich zog. Mönche, denen ein Verstoß gegen Regeln des Vinaya nachgewiesen wurde, mussten im schlimmsten Fall die Robe ablegen und den Orden verlassen. Diese Sangha-Reformen wurden für die weitere Geschichte des Theravada ein ungleich wichtigerer Faktor als die Kon-

⁷ Mahāvamsa (Übers. Wilhelm Geiger, London, 1912), Kap. 33.100-101.

⁸ Vgl. Heinz Bechert, „The Writing down of the Tipitaka in Pali“, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 36, 1992, S. 45-53.

⁹ Für den Theravada als Ganzes ging diese Genealogie über den Mahavihara in Anuradhapura, Mahinda und das 3. Konzil unter Ashoka Maurya auf den Ur-Sangha unter Gautama Buddha selbst zurück, vgl. Steven Berkwitz, *South Asian Buddhism*, London: Routledge, 2010, p. 42-46.

¹⁰ Die Interpretation von Ashokas sog. „Schismen-Edikt“ folgt hier Heinz Bechert, *Der Buddhismus in Süd- und Südostasien*, Stuttgart: Kohlhammer, 2013, Kap. 8, S. 116-133.

¹¹ Also innerhalb eines abgegrenzten Bereiches (*sīmā*), vor vollzähligem Kapitel, mit den korrekten Formulierungen und unter dem Vorsitz von Mönchen, deren Ordination selbst über jeden Zweifel erhaben waren.

zile. Unter Berufung auf das Vorbild Ashokas konnten buddhistische Herrscher die Geschicke des Sangha ihres Reiches kontrollieren und dabei noch als oberste Förderer und Hüter der Religion auftreten. Insbesondere srilankische Könige haben sich der Aufgabe, den Orden zu ‚reinigen‘, mit an Begeisterung grenzender Selbstverständlichkeit angenommen und dabei oft selbst noch Verhaltensregeln für die Mönche formuliert, die Vinaya-Regeln nicht nur auslegten, sondern manchmal über sie hinausgingen.¹²

Dieser Beitrag stellt die Sangha-Reformen des 11.-13. Jahrhunderts in den Mittelpunkt der Betrachtung. In der globalen Geschichte des Buddhismus brachte dieser Zeitraum den Abschluss einer grundlegenden Transformation, die als die „Große Translokation“ bezeichnet werden kann.¹³ Der Untergang des Buddhismus in seinem Stammland Indien war fast abgeschlossen; buddhistische Gemeinden und Klöster bestanden nur noch in Randzonen wie Ostbengalen und Ladakh oder wie in Südindien, als „Nester“ inmitten einer hinduistischen Bevölkerung fort. Sri Lanka durchlief nach 1000 CE die größte Krise seiner Geschichte, nämlich eine fast vollständige Niederlage gegen die südindischen Cholas, in deren Folge auch das politische und religiöse Zentrum Anuradhapura zerstört wurde. Am Ende des 11. Jahrhunderts gelang zwar die Vertreibung der Besatzer, aber anhaltende Konflikte zwischen verschiedenen Parteien verhinderten, dass sich die Verhältnisse stabilisierten und der singhalesische Sangha zu seiner vorherigen Stärke zurückfand. Parallel zum Niedergang und Krise in Südasien vollzog sich aber der Aufstieg des Theravada in Südostasien, wo er auf dem Festland zur Religion der Massen wurde.

Zentrum der ‚Lokalisierung‘¹⁴ des Theravada in Südostasien war Birma mit seiner damaligen Hauptstadt Pagan (Bagan). Die Stadt entwickelte sich ab ca. 1050 CE zu einer buddhistischen Kosmopolis inmitten eines religiösen Netzwerkes, das sich nicht nur auf Indien und Sri Lanka erstreckte,¹⁵

¹² Eine Auflistung (die sich allerdings nur auf die Chroniken stützt) bei Bechert, *Buddhismus in Süd und Südostasien*, S. 124, Fn. 44. Einige der frühen Erlasse an den Sangha sind nur als Inschriften erhalten und in den Bänden der *Epigraphia Zeylanica* ediert (z. B. „The two Tablets of Mahinda IV at Mihintale“, *Epigraphia Zeylanica* 1, 1904-1912, S. 75-113); für die späteren vgl. Nandasena Ratnapala, *The Katikāvatas: Laws of the Buddhist Order of Ceylon from the 12th Century to the 18th Century*, München: Kitzinger, 1971.

¹³ Zu Begriff und Entwicklungen vgl. Tilman Frasch, „Der Buddhismus im Jahr 1000“, *Periplus. Jahrbuch für Außereuropäische Geschichte* 10, 2000, S. 91-113.

¹⁴ Zu diesem Begriff s. Anne Blackburn, „Localizing Lineage: Importing Higher Ordination in Theravadin South and Southeast Asia“, in John Holt et al. (Hgg.), *Constituting Communities: Theravada Buddhism and the Religious Cultures of South and Southeast Asia*, New York: SUNY Press, S. 131-150.

¹⁵ Tilman Frasch, „A Buddhist Network in the Bay of Bengal: Relations between Bodhgaya, Burma and Sri Lanka, c.300-1300“, in Claude Guillot et al. (Hgg.), *From the Mediterranean to the China Sea. Miscellaneous Notes*, Wiesbaden: Harrassowitz 1998, S. 69-93; idem, „The Buddhist Connection: Sinhalese-Burmese Intercourse in the Middle Ages“, in G. Berkemer et al. (Hgg.),

sondern China, Tibet und, wie inzwischen zu erkennen ist, auch Kambodscha mit einschloss.¹⁶ Besuchs- und Pilgerfahrten, der Austausch von Texten, Ideen und Reliquien, gemeinsame Rezitationen und Ordinationsfeiern unter Beteiligung von Herrschern, Mönchen und Laien füllten dieses Netzwerk mit Inhalt und Dynamik. Wie gesagt, geht es in diesem Beitrag um Form und Inhalt der Sangha-Reformen. Drei von diesen wurden in Sri Lanka abgehalten,¹⁷ nämlich jene in den Jahren um 1070 (Vijaya Bahu I.), 1164-65 (Parakkama Bahu I.) und nach 1230 (Vikkama Bahu bzw. Vijaya Bahu II.). Sie wurden ausgewählt, weil sie mit den Reformen in Pagan in Bezug zu stehen scheinen. Im Gegensatz zu den srilankischen Reformen ist über die in Pagan abgehaltenen Treffen jedoch nur sehr wenig bekannt, weil sie entweder gar nicht oder in sehr problematischen Quellen dokumentiert sind. Letzteres gilt besonders für die Reform am Ende des 12. Jahrhunderts, die wir nur aus einer recht späten und wenig verlässlichen Quelle, der Kalyani-Inschrift, kennen.¹⁸ Dagegen sind die wenigen zeitgenössischen Inschriften, die ihrer Natur nach auf internationale Begegnungen deuten, bisher kaum genutzt worden. Die Epigraphie Pagans ist fast ausschließlich in der (Alt-)Birmanischen Sprache geschrieben (sieht man von den frühen Mon-Inschriften einmal ab), aber es gibt daneben auch eine kleine Zahl von Inschriften in Pali, darunter eine im Jahr 2000 entdeckte, die hier erstmals detaillierter ausgewertet werden soll. Als kanonische Sprache des Theravada war das Pali zugleich die *lingua franca*, wenn Mönche aus verschiedenen Kulturen zusammentrafen. Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass in Pali abgefasste Inschriften immer an internationale bzw. „multikulturelle“ Adressaten gerichtet sind. Für die Frage nach Begegnungen sind sie also von zentraler Bedeutung.

Explorations in the History of South Asia. Essays in Honour of Dietmar Rothermund, Delhi: Manohar 2001, S. 85-97.

¹⁶ Tilman Frasch, „A Missing Link: Theravada Buddhist Connections on the Southeast Asian Mainland during the 12th and 13th Centuries,” in Ashley Thompson (Hg.), *The Emergence of Theravada Buddhism in Cambodia*, London (forthc.).

¹⁷ Dazwischen erließ König Nissanka Malla (r. 1187-1196) eine Reihe weiterer Verhaltensregeln für Mönche, scheint aber keine formale Versammlung mit anschließender Ordinationsfeier einberufen zu haben.

¹⁸ Taw Sein Ko, *The Kalyani Inscriptions erected by King Dhammaceti at Pegu in 1476 A.D. Text and Translation*, Rangoon 1892, S. 51-55. Diese Version der „Kirchengeschichte“ Birmas (die, nebenbei bemerkt, in Verbindung mit einer weiteren Ordensreform entstand) wurde in alle späteren National-Chroniken als Standard übernommen, zuletzt in die Glaspalast-Chronik (Mhan-an Mahayazawin-taw-gyi, um 1830). Die Glaspalast-Chronik ist im Kern eine Bearbeitung der etwa 100 Jahre früher verfassten „Großen Chronik“ U Kalas. Der einzige Unterschied ist, dass U Kala an der ursprünglichen Datierung für die Reform, das Jahr 1181 CE, festhielt, während es die Autoren der Glaspalast-Chronik auf 1191 korrigierten. So steht das Datum auch in der Übersetzung der Chronik: G. H. Luce und U Pe Maung Tin (Ü.), *The Glass Palace Chronicle of the Kings of Burma*, London: OUP, 1923, S. 144-147.

Es geht in diesem Beitrag also um die Sangha-Reformen in Pagan bzw. während der Pagan-Zeit. Zunächst müssen deren Kerndaten – Zeitpunkte, Teilnehmer, Form und Inhalte – bestimmt werden.¹⁹ Dann können sie zu den Reformen Sri Lankas in Beziehung gesetzt werden, um mögliche Verbindungslinien oder transferierte Inhalte zu ermitteln. Abschließend sollen dann Überlegungen angestellt werden, die die Bedeutung der Sangha-Reformen für die historische Entwicklung des Theravada insgesamt betreffen. Vordergründig dienten die Vereinheitlichung des Kanons und die Zusammenführung von Ordinationslinien ja der Schaffung eines uniformen Theravada, aber erreichten die Versammlungen mit internationaler Beteiligung tatsächlich immer dieses Ziel, oder gab es nicht auch Situationen, in denen kulturelle Divergenzen überwogen und sich Abgrenzungen abzeichneten? Gab es also am Ende des 13. Jahrhunderts noch einen einzigen Theravada-Buddhismus, oder war seine Lokalisierung schon so weit fortgeschritten, dass man eigentlich von unterschiedlichen Theravada-Buddhismen sprechen müsste?

1 Pagan als buddhistische Kosmopolis

Auch wenn die archäologische Erforschung des alten Birma in den letzten Jahren merkliche Fortschritte gemacht hat,²⁰ liegen die Anfänge Pagens, der ersten Hauptstadt eines Reiches, das sich weitgehend mit dem heutigen Birma deckte, noch im Dunkeln. Ursprünglich war die Stadt wohl eine Anhäufung verschiedener Handwerker-Dörfer,²¹ und eventuell spielte auch die verkehrsgünstige Lage beim Aufstieg eine Rolle: Der Irawadi

¹⁹ Der Vollständigkeit halber sei hier bereits darauf hingewiesen, dass trotz dieser unzulänglichen Kenntnis die Rolle der Sangha-Reformen in Pagan von der Forschung zu einem zentralen Ereignis der Pagan-Zeit bzw. der birmanischen Geschichte insgesamt erhöht wurden. Angeblich erlaubten nur sie den Herrschern Birmas eine legale Konfiskation von Klosterbesitz und damit die Kontrolle über die materiellen Grundlagen des Reiches. Dass diese Interpretation jeglicher Grundlage entbehrt, scheint in diesem Beitrag durch, kann aber nicht näher ausgeführt werden. Vgl. Michael Aung-Thwin, "The Role of *Sasana* Reform in Burmese History: Economic Dimensions of a Religious Purification", *Journal of Asian Studies* 38.4 1979, S. 671-688; Victor Lieberman, "The Political Significance of Religious Wealth in Burmese History", *ibid.* 39.4, 1980, S. 753-769 (mit nachfolgender Diskussion ebendort); Victor Lieberman, "Charter State Collapse in Southeast Asia", *American Historical Review* 2011, S. 937-963; Tilman Frasch, Rez. von Aung-Thwin und Aung-Thwin, A History of Myanmar since Ancient Times, in *Journal of Asian History* 2014 (forthc.).

²⁰ Bob Hudson, *The Origins of Bagan. The Archaeological Landscape of Upper Burma up to 1300 AD*, Sydney University, (PhD diss., 2004) [http://www.timemap.net/~hudson/Origins_of_Bagan_PhD.pdf]; Jean-Pierre Pautreau (Hg.), *Ywa Htin: Iron Age Burials in the Samon Valley, Upper Burma*, Paris: Mission Archéologique Française au Myanmar, 2007; Elizabeth Moore. *Early Landscapes of Myanmar*. Bangkok: River Books, 2007.

²¹ Hudson, *Origins*, S. 189-206.

stellte eine schnelle und einfache Verbindung sowohl nach China im Norden als auch, über die Häfen im Süden des Landes, in die Welt des Indischen Ozeans bereit, und außerdem lag Pagan in der Nähe einer alten Überlandroute, die Yünnan mit Nordost-Indien verband.²² Es ist aber unklar, wie weit die Wurzeln der Stadt zurückreichen. Möglicherweise war Pagan ursprünglich eine der vielen Pyu-Siedlungen Zentral-Birmas;²³ die ältesten Teile der Stadtmauer gehen aber bestenfalls auf das 10. Jahrhundert CE zurück,²⁴ und aus dieser Zeit stammen sowohl die ersten historisch fassbaren Herrscher als auch die ältesten religiösen Monumente.²⁵ Der Aufstieg zur Hauptstadt fiel dann in die zweite Hälfte des 11. Jahrhunderts, als der Reichsgründer und Nationalheld Anawrahta (ca. 1044-1072 CE) ein Gebiet unterwarf, das sich von Yünnan bis zum Irawadi-Delta erstreckte. Außerdem wird diesem Herrscher zugeschrieben, das Reich auch religiös geeint zu haben, indem er mit Hilfe eines Mönches aus Niederbirma den Theravada gewissermaßen zur Staatsreligion erhob und alle Mönche aus dem Orden verstoßen ließ, die sich der neuen Richtung nicht unterwerfen wollten. Betroffen war vor allem die Gruppe der Aris (*araññ*), denen regelmäßiger Alkoholkonsum und sexuelle Zügellosigkeit angelastet wurden.

Man muss bei dieser Darstellung berücksichtigen, dass die Kalyani-Inschrift, aus der dieser Bericht stammt, erst lange nach dem eigentlichen Ereignis und in einem anderen Kontext geschrieben wurde. Der Bericht ist Teil der Vorgeschichte zur Ordensreform unter König Dhammaceti am Ende des 15. Jahrhunderts und orientiert sich formal am klassischen Vorbild für alle Sangha-Reformen im Theravada, dem Dritten Konzil unter Ashoka: Der Herrscher ernennt einen angesehenen Mönch zum Vorsitzenden über das Konzil, der die Rezitation und Ordinationsfeier überwacht, und zwingt am Ende jene „häretischen“ Mönche, die sich nicht der Neuordination unterwerfen, zum Verlassen des Sangha. Bei der Reform Anawrahtas wird diese Rolle der „Häretiker“ den Aris zugeschrieben – in sichtbarer Verzerrung dessen, was über die Aris sonst bekannt ist. Sie scheinen tatsächlich Vertreter der Waldmönch-Bewegung gewesen zu sein (*araññ* < *araññika*), die eine etwas stärkere Form der Askese lebten, indem

²² Tilman Frasch, *Pagan. Stadt und Staat*, Stuttgart: Steiner, 1996, S. 58.

²³ Frasch, *Pagan*, S. 43-48.

²⁴ Peter Grave and Mike Barbetti, “Dating the city wall, fortification and the palace site at Pagan,” *Asian Perspectives* 40 (1), 2001, S. 75-87; Bob Hudson, Nyein Lwin und Tampawady Win Maung, “The Origins of Bagan: New Dates and Old Inhabitants”, *ibid.*, S. 48-74.

²⁵ Eine Inschrift aus dem frühen 13. Jh. berichtet die Reparatur einer Ordinationshalle (*sīmā*) auf dem Mt. Tuyin (G. H. Luce und U Pe Maung Tin (Komp.), *Inscriptions of Burma*, Bd. 1, Rangoon/Oxford 1933, Pl. 34), deren Bau König Saw Rahan (r. 931-964 CE) zugeschrieben wurde.

sie ihre Klöster in einem bestimmten Abstand zur nächsten Siedlung errichteten.²⁶

Wenn nicht der Anawrahtas Konzil vorsitzende Mönch Shin Araham, dessen Herkunft aus Niederbirma von der Kalyani-Inschrift betont wird, als Nicht-Birmaner zu gelten hat,²⁷ war die Reform also eine ausschließlich birmanische Angelegenheit. Noch in Anawrahtas Regierungszeit fiel jedoch die erste Kontaktaufnahme mit Sri Lanka, die in eine Begegnung zwischen Mitgliedern der beiden Mönchsorden mündete. Um 1070 CE war es dem singhalesischen König Vijaya Bahu I. gelungen, die Insel und vor allem die frühere Hauptstadt Anuradhapura von der Herrschaft der südindischen Cholas zu befreien. Der Versuch, die alte Ordnung wieder herzustellen, gestaltete sich jedoch schwierig, nicht zuletzt im Hinblick auf den Sangha. Vijaya Bahu lud daher Mönche aus Pagan ein, um die Ordinationslinie des singhalesischen Sangha zu revalidieren. Viel mehr ist von dieser ersten Begegnung von Vertretern der beiden Sanghas nicht überliefert,²⁸ doch scheinen die birmanischen Mönche, die an der Reform in Sri Lanka teilnahmen, sich auch mit der Texttradition der Insel beschäftigt zu haben,²⁹ denn auf dem Rückweg nahmen sie eine singhalesische Rezension der Jatakas mit nach Pagan, die dann zu einer revidierten Reihenfolge der Jataka-Tafeln an den Tempeln in Pagan ablesen führte; zudem ist in Pagan kurz nach 1100 CE auch eine aktuelle Fassung der singhalesischen National-

²⁶ Die Diskussion um die Ari-Bewegung in Pagan wurde stark von den Arbeiten Duroiselles und U Than Tuns bestimmt, die beide der späteren Historiographie Birmas folgten: Charles Duroiselle, „The Ari of Burma and Tantric Buddhism“, in *Annual Report of the Archaeological Survey of India 1915-16*, Calcutta: Government Press, 1916, S. 79-93; U Than Tun, „Mahakassapa and his Tradition“, *Journal of the Burma Research Society* 42 (2), 1959, S. 99-118. Zur Neubewertung s. Frasch, *Pagan*, S. 291.

²⁷ Als die Kalyani-Inschrift verfasst wurde, bestand tatsächlich ein klarer geographischer, sprachlicher und ethnischer Unterschied zwischen den Birmanen Oberbirmas und den Mon in Niederbirma. Es war zweifellos ein Anliegen des Verfassers der Inschrift, mit der Hervorhebung der Herkunft Shin Arahans die Überlegenheit der niederbirmanischen Theravada-Tradition historisch zu verorten.

²⁸ Die Angaben fußen auf dem Bericht des sog. Culavamsa (hgg. von Wilhelm Geiger, London 1920, Kap. 60.6), der die alte Chronik Mahavamsa fortsetzte und für die beiden Herrscher Vijaya Bahu I. und Parakkama Bahu I. mit hoher Wahrscheinlichkeit zeitgenössisch ist. Der Bericht wird von einer Inschrift Vijaya Bahus bestätigt (*Epigraphia Zeylanica*, Bd. 2, S. 256-283).

²⁹ Die dünne Quellenlage hat dazu geführt, dass srilankische Wissenschaftler im Versuch, die spirituelle und intellektuelle Vorherrschaft der singhalesischen Tradition zu betonen, behaupten, es habe sich um singhalesische Mönche gehandelt, die vor den Cholas nach Pagan geflohen waren und nun in ihre Heimat zurückkehrten. Vgl. W. M. Sirisena, *Sri Lanka and Southeast Asia: Political, Religious and Cultural Relations from A.D. c. 1000 to c. 1500*, Leiden: Brill, 1978, S. 61-63; zuletzt Hema Goonatilake, „Sri Lanka—Myanmar Historical Relations in Religion, Culture and Polity“, *Journal of the Royal Asiatic Society of Sri Lanka* 55, 2009, S. 80.

chronik Mahāvamsa (bzw. dessen als Culavamsa betitelte Fortsetzung) nachweisbar.³⁰

2 Begegnungen und Reformen im 12. Jahrhundert

Die mit der Kooperation um 1070 geschaffenen guten Beziehungen zwischen dem birmanischen und dem singhalesischen Sangha bestanden im 12. Jahrhundert fort, wurden zunehmend aber von politischen Entwicklungen beeinflusst.³¹ Vor allem Sri Lanka erlebte eine unruhige Phase seiner Geschichte, denn nach dem Tod Vijaya Bāhus I. kam es erneut zu Auseinandersetzungen zwischen höfischen Fraktionen, die um die Vorherrschaft stritten, sich zugleich aber auch der fortgesetzten Invasionsversuche vom indischen Festland erwehren mussten. Erst mit der Thronbesteigung Parakkama Bāhus I. 1153 CE kehrte die politische Stabilität teilweise wieder zurück. Parakkama Bāhu I. genießt in Sri Lanka gleichfalls den Status eines Nationalhelden,³² obwohl oder gerade weil er mit starker Hand regierte.³³ Seine Reputation ruhte nicht zuletzt auf dem Versuch, Sri Lankas Stellung als regionale Macht durch einen Angriff auf Niederbirma zu untermauern.³⁴ Der andere Markstein, den Parakkama Bāhu I. setzte, war das Konzil von 1164-65, auf dem er die formale Einheit des singhalesischen Sangha wieder herstellte, indem er die drei *nikayas* seines Reiches zusammenführte.

Auch diese Sangha-Reform folgte in ihrem Ablauf dem Dritten Konzil unter Ashoka. Der König berief einen angesehenen Mönch (Mahākassapa) zum geistlichen Leiter der Versammlung, der gesamte Kanon wurde rezipiert und schließlich ließen sich alle Teilnehmer neu ordinieren. Die Zeremonie bedeutete zugleich den Ausschluss all jener Mönche aus dem Orden, die sich der Prozedur nicht unterziehen wollten. Zum Abschluss der Reform folgte Parakkama Bāhu der gängigen Praxis und erließ eine Reihe von Regeln, die den Lebenswandel der Mönche betrafen und durch eine Inschrift publik gemacht wurden.³⁵ Wiederum scheint die Teilnahme am Konzil auf singhalesische Mönche beschränkt geblieben zu sein, auch wenn,

³⁰ G. H. Luce, "The 550 Jatakas in Old Burma", *Artibus Asiae* 19, 1956, p. 291–307; Fräsch, *Pagan*, S. 328.

³¹ Fräsch, "Buddhist Network"; idem, "Buddhist Connection".

³² Vgl. etwa die zum 800. Jahrestag seiner Thronbesteigung verfasste "Festschrift" in Form eines Sonderheftes des *Ceylon Historical Journal*, Bd. 4, 1955.

³³ Wie gesagt (Fußnote 27 oben), ist auch seine Biographie im Culavamsa sehr wahrscheinlich zeitgenössisch. Die Fortsetzung nach dem Tod des Königs setzt dann mit offener Kritik an seiner Herrschaft ein (Culavamsa, Kap. 80.2-3).

³⁴ Culavamsa, Kap. 73.12-22 und Kap. 78.3-27; Vincent Panditha, „Buddhism during the Polonnaruwa Period“, *Ceylon Historical Journal* 4, 1955, S. 127-145.

³⁵ Die Anordnungen wurden in einer Inschrift niedergelegt: *Epigraphia Zeylanica* 2, 1912-1927, S. 256-283, sowie Ratnapala, *The Katikāvatas*, S. 37-41 und S. 127-135.

wie unten gezeigt wird, die Anwesenheit birmanischer Mönche nicht ausgeschlossen werden kann.

Im Gegensatz zur Aufmerksamkeit, die Parakkama Bahus Reform von Polonnaruwa in der neueren Geschichtsschreibung (namentlich der srilankischen) zuteil wurde, zeigten sich die zeitgenössischen Chronisten weit weniger beeindruckt. Da keine neue Rezension des Kanons erstellt wurde, konnte es kein offizielles Konzil werden (dies geschah erst in der thailändischen Überlieferung); ohnehin hatten die Chronisten Sri Lankas die Zählung mit dem Dritten Konzil unter Ashoka eingestellt, worauf oben bereits im Zusammenhang mit dem Konzil im Aluvihāra hingewiesen worden ist. Die ambivalente Persönlichkeit Parakkama Bāhus mag diese Indifferenz noch verstärkt haben. Den Ausschlag dürfte jedoch gegeben haben, dass die Schilderung von Verlauf und Ergebnis des Konzils weniger der Realität entsprachen, sondern der Herrschaftspropaganda dienten. Die Ordinationslinie des Mahāvihāra wurde zwar formal wieder hergestellt und über alle konkurrierenden Traditionen erhoben, die Mönche des Mahāvihāra blieben aber weit davon entfernt, ihre Führungsrolle auch auszufüllen. Ganz im Gegenteil brachte die Zeit nach 1200 CE das Ende des Mahāvihāra als Institution wie auch als Ordinationslinie. Bis zum Ende des 13. Jahrhunderts wurden sowohl Anuradhapura als auch ihre Nachfolgerin Polonnaruwa endgültig aufgegeben und das Zentrum des singhalesischen Staates in den Südwesten der Insel verlegt,³⁶ und nach 1200 findet sich in den Chroniken der Insel kein Hinweis mehr auf das Kloster oder seine Tradition. An seine Stelle als religiöser Referenzort trat die Zahnreliquie, deren Tempel und Ritual Züge eines Staatskultes annahmen,³⁷ während sich der frisch wiedervereinigte Sangha in zwei Hauptrichtungen gliederte, die sich nach den ursprünglichen Standorten ihrer Klöster benannten, nämlich die Stadtmönche (*gamavāsīn*) und die Waldmönche (*araññavāsīn*).³⁸

Wie erwähnt, kann die Teilnahme birmanischer Mönche am Konzil in Polonnaruwa nicht völlig ausgeschlossen werden. Zum einen war um 1150 eine offizielle Delegation von Pagan nach Polonnaruwa geschickt worden, die das erste Produkt birmanischer Pali-Studien, die Grammatik *Saddanīti*, mit sich führte.³⁹ Zum andern war der Mönch Uttarajiva mit König Narapa-

³⁶ Vgl. Tilman Fräsch, „Anuradhapura – Angkor – Pagan. Versuch eines strukturgeschichtlichen Vergleichs“, in Peter Feldbauer et al. (Hgg.), *Die vormoderne Stadt. Asien und Europa im Vergleich*, München: Oldenbourg, 2002, S. 37.

³⁷ Vgl. dazu Tilman Fräsch, „Buddha’s Tooth Relic: Contesting Rituals and the early State in Sri Lanka“, in Axel Michaels (Hg.), *Ritual Dynamics and the Science of the Ritual*, Bd. 3, hgg. von Marko Kitts et al., Wiesbaden: Harrassowitz, 2010, S. 647-664.

³⁸ H. B. M. Ilangasinha, *Buddhism in Medieval Sri Lanka*, Delhi: Sri Satguru, 1992, S. 55-100; Heinz Bechert, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravada-Buddhismus*, Bd. 1, Hamburg: Institut für Asienkunde, 1966, S. 210-211.

³⁹ Mabel H. Bode, *The Pali Literature of Burma*, London: Royal Asiatic Society, 1910, S.17.

tisithu von Pagan (r. 1174-1211) in Streit geraten und nach Polonnaruwa ins selbstgewählte Exil gegangen. Aus dieser Reise resultierte eine weitere Reform des Sangha in Pagan, als Uttarajivas Schüler Chapata zehn Jahre später in Begleitung von vier Mönchen nach Pagan zurückkehrte und dort versuchte, eine singhalesische Ordinationstradition einzuführen. Trotz königlicher Unterstützung scheiterte der Versuch aber, denn zum einen wurde der reformierte Sangha bzw. die importierte Ordinationslinie von der Mehrheit der birmanischen Mönche abgelehnt, und zum anderen gerieten auch die Reformer untereinander in Streit und gingen letztlich getrennte Wege.

Wie schon die Reform Anawrahtas wurde auch diese Reform wieder von der Kalyani-Inschrift überliefert und von den nationalen Chroniken unverändert übernommen. Sie steht also im Kontext der Vorgeschichte zur Reform Dhammacetis von 1479 CE und muss in dieser Hinsicht auf ihre Funktion und Intention hin überprüft werden. Dabei verdienen zwei Punkte besondere Beachtung. Zum ersten ist es die geographische Zusammensetzung der Gruppe. Die fünf Mönche (das für eine gültige Ordination erforderliche Quorum) kommen jeder aus einem anderen Land: Chapata ist Birmaner, Tāmalinda „ein Sohn des Königs von Kambodscha“, Ānanda stammt aus Südindien, Sīvali aus Bengalen und Rāhula ist Singhalese. Zusammengenommen bilden sie einen Mikrokosmos des Theravada im 12. Jahrhundert (oder jedenfalls, wie man sich die Welt des Theravada des 12. Jahrhunderts im 15. Jahrhundert vorstellte). Dieser Mikrokosmos wird auf den Ort der Zusammenkunft, Pagan, projiziert, das dadurch zur buddhistischen Kosmopolis – sozusagen der „Welthauptstadt des Buddhismus“ – erhöht wird. Der zweite Punkt betrifft den Ausgang der Reform. Der Bericht suggeriert, dass eine Sangha-Reform nicht notwendigerweise in Einheit und Harmonie enden muss, sondern dass ein selbstbewusster lokaler Sangha seine eigene Tradition behaupten kann. Dies umso mehr, wenn unterschiedliche kulturelle Praktiken mit Auslegungen des Vinaya in Konflikt geraten: Darf ein Mönch einen Elefanten als privaten Besitz annehmen (was in Pagan durchaus der Fall war)⁴⁰ oder eine Ehefrau haben (in Birma sind temporäre Ordinationen bzw. des Wechsel zwischen Laienstand und Mönchtum möglich)?

Es wird deutlich, dass der Bericht zwar eine Funktion in der Hinleitung zur Sangha-Reform Dhammacetis im späten 15. Jahrhundert hat, dabei aber einerseits auf konkrete Probleme einer Sangha-Reform Bezug nimmt und überdies auf ein reales historisches Ereignis Bezug nimmt. Dass der Bericht also den berühmten „wahren Kern“ in sich trägt,⁴¹ und es in Pagan tatsäch-

⁴⁰ Frasch, *Pagan*, S. 302-303.

⁴¹ Abgesehen davon, dass der Bericht in der nationalen Geschichtsschreibung Birmas als verlässlich akzeptiert worden ist, haben ihn auch (vor allem ältere) westliche Historiker *prima facie*

lich zu (mindestens) einer internationalen Religionsbegegnung gekommen ist, die Züge eines Konzils aufweist und mit einer Reform oder Reinigung des Sangha endete, geht aus anderen Quellen hervor, die Hinweise auf den Namen der beteiligten Mönche enthalten, architektonischen Zeugnissen und räumlichen Verbindungen der Klöster in Pagan hervor.

3 Das Problem der Sangha-Reformen in Pagan im 13. Jahrhundert

Drei der Mönchsamen, die die Kalyani-Inschrift als Begleiter Chapatas auflistet, finden auch in zeitgenössischen Quellen Erwähnung, wobei Chapata selbst den kompliziertesten Fall darstellt, da er in auffälligem Kontrast zur prominenten Rolle, die er bei der Reform gespielt haben soll, in der Epigraphie keine Spuren hinterließ. Einzig der Chapata-Stupa, dessen Standort heute an einer zentralen Kreuzung in Nyaung-U ist, verweist auf den Führer der Gruppe.⁴²

Die beiden anderen Namen sind dagegen besser belegt. Von Ānanda heisst es in einem eulogischen Pali-Vers aus dem Jahre 1259, dass er, der „der Linie Mahindas entstammte und gewissenhaft auf Übereinstimmung mit ihr bedacht war, von Lankapura nach Pagan ging und dort die erhabene Religion des Jina reinigte“.⁴³ Leider ist der Standort der Inschrift – der Vers leitet die Schenkung des Ministers Jayavaddhana ein, der dem Mönch ein Kloster baute – nicht überliefert, aber vermutlich befand sich das Kloster irgendwo im Süden Pagans, vielleicht im Bereich um den Dhammarājika-Stupa oder im Tamani-Kloster, wo sich (wie unten noch gezeigt wird) viele der auswärtigen Besucher aufhielten.

Dies bringt den nächsten der Begleiter Chapatas, Tāmalinda, ins Spiel. Er stand dem Tamani-Komplex, einem großen Klosterkomplex südwestlich des Dhammarājika-Stupas, vor, wo er 1264 CE einer Stiftungszeremonie als

übernommen, z.B. Georges Coedes, *The Hinduized States of Southeast Asia*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1979, S. 178.

⁴² Der Stupa (IMP-Nr. 187) gibt außer einem eher halbkugelförmigen Baukörper mit quadratischer *harmika* keinen Hinweis auf etwaige singhalesische Einflüsse. Auch ist der Zeitpunkt seiner Fertigstellung nicht bekannt. Da sich im 15. Jahrhundert ein weiterer Chapata in Pagan aufhielt (vgl. C. E. Godakumbura, „Chapata and Saddhammajotipala Chapata“, *Journal of the Burma Research Society* 52 (1), 1969, S. 1-8), könnte sich der Stupa auch auf den späteren Träger dieses Namens beziehen.

⁴³ *Inscriptions of Burma*, Pl. III 226 (*She-haung* 3, S. 55), Z. 1-4 (mahindavaṃsappapatubhutvā tadan vayan sampatipalayanto lankapurāgammarimaddanavham visodhayi yo jinasāsanuttamaṃ theram taṃ Ānandaṃ...). Das Problem der Inschrift aus Sri Lanka, die ebenfalls Ānanda Mahāthera würdigt, aber auf das frühe 12. Jahrhundert datiert, soll hier ausgespart bleiben: *Epigraphia Zeylanica* 4, Nr. 9, S. 67-72.

Zeuge beiwohnte.⁴⁴ „Tamani“, der moderne Name der Klosteranlage, ist nichts anderes als eine Korruption des Namens Tāmalinda. Abgesehen vom Namen des Kloostervorstehers weist auch die Bausubstanz der Anlage auf externe Einflüsse hin. Zum Beispiel sind die beiden „Lernklöster“ IMP-Nr. 1111 und 1112 eine Kombination aus Zellen entlang eines zentralen Korridors und Umgangshalle (entweder *gandhakuti* oder Bibliothek?).⁴⁵ Dies ist eine für Pagan ungewöhnliche Anordnung. Ebenso ist der Bezug der Klosteranlage zu Sri Lanka offenkundig. Schon 1228 hielt sich dort der Mönch Sīlavisuddhi, „Ratgeber des Königs Dhammāsuk“, auf, der ziemlich sicher aus Sri Lanka stammte.⁴⁶ 1278 erhielt das Kloster eine Reliquie, die der Mönch Dipaṅkara aus Lanka mitbrachte,⁴⁷ und schließlich stammt aus dem Bereich des Tamani-Komplexes auch eine Bronze-Glocke, die (laut ihrer Pali-Inschrift) der Minister Amaṅga für den Mönch Tāmalinda, „der Säule der Religion“, anfertigen ließ.⁴⁸ Amaṅga (oder Amaṅ, wie er in birmanischen Inschriften geschrieben wird⁴⁹) ist kein birmanischer Name oder Titel, sondern deutet auf einen südindischen oder eben singhalesischen Hintergrund. In einer anderen Inschrift figuriert er als Laienanhänger (*upasaka*) und war somit vermutlich als Begleiter einer Gruppe von Mönchen, um deren weltliche Belange wie die Verwaltung der Finanzen er sich kümmerte, nach Pagan gekommen.

Ganz allgemein war die Gegend südwestlich des Dhammarājika-Stupas der bevorzugte Aufenthaltsort von auswärtigen Besuchern gerade auch aus Sri Lanka, denn neben dem Tamani-Komplex befand sich hier auch die Klosteranlage des singhalesischen Mönches (*skhiṅ Singhuiw*) Buddharamsi, die offensichtlich ebenfalls eine größere Gruppe singhalesischer Mönche beherbergte.⁵⁰ Auch diese Anlage (IMP-Nr. 1117) – sie liegt heute an der Hauptstraße mitten in Neu-Pagan – weist eine bemerkenswerte Form auf,

⁴⁴ U Than Tun, *Hnaung-dwe Kyauksa-mya* [Neugefundene Inschriften], Yangon 2005, no. 19, p. 55, Z. 17. Zusammen mit Tamalinda Thera werden die Mönche *Phattarat (Bhadraraj)* and *Sumedha* genannt.

⁴⁵ Frasch, *Pagan*, S. 292-295. Weitere Monumente gleicher Bauart im Bereich des Tamani-Komplexes sind IMP-Nr. 1106 und 1107.

⁴⁶ *She-haung Myanma Kyauksa-mya* [Alte birm. Inschriften], hgg. vom Dept of Archaeology, Bd. 2, Yangon 1982, S. 202, Z. 10. Der einzige Herrscher dieses Namens, der für diese Zeit bezeugt ist, war ein singhalesischer König, der im frühen 13. Jh. für kurze Zeit regierte: Culavamsa, Kap. 80.42-46. Möglicherweise floh sein Erzieher (oder Ratgeber) vor den Wirren des Bürgerkrieges nach Pagan.

⁴⁷ Pl. III 265 (*She-haung* 3, S. 124), Z. 20-21.

⁴⁸ *Report of the Director, Archaeological Survey of Burma for the Year ending 1937-38*, p. 8; G. H. Luce, *Old Burma – Early Pagan*, Bd. 2, Locust Valley: Augustine, 1969, S. 209. Amanga taucht daneben als Zeuge für die Stiftungen in Pl. III 265 (Z. 11) auf und wird auch in der neugefundenen Pali-Inschrift von 1270 erwähnt, die unten noch diskutiert wird.

⁴⁹ Pl. III 265 (*She-haung* 3, S. 124), Z. 12.

⁵⁰ Pl. IV 373b (*She-haung* 1, S. 251), Z. 9 (1233 CE).

denn ihr zentraler Hof wird von einem Bodhi-Baum dominiert, während entlang der nördlichen und westlichen Außenmauer die Fundamente einiger Klosterzellen zu finden sind. Auf der Süd- und Ostseite finden sich mehrere kleine Tempel und Stupas, die aber allesamt frisch restauriert wurden und wenig von ihrem originalen Aussehen preisgeben.⁵¹

Der Bau der Klöster in dieser Gegend, weit außerhalb der Stadtmauer, war offensichtlich geplant und folgte zwei Entwicklungen, die sich in Pagan annähernd gleichzeitig am Ende des 12. Jahrhunderts bemerkbar machten. Bei der einen handelt es sich um eine Reformbewegung innerhalb des Sangha, die schon erwähnte Waldkloster-Bewegung, die im srilankischen Buddhismus der post-Mahavihara-Zeit zu einer der beiden prinzipiellen Gliederungen des Sangha wurde. Im Grunde handelt es sich dabei um eine Form des Askese, da ihr Kennzeichen darin bestand, ein Kloster im Mindestabstand von 500 *dhānu* („Bogenlänge“) zur nächstgelegenen Siedlung zu errichten. Da *araññavāsin*-Mönche im Idealfall weniger Umgang mit Menschen hatten, konnten sie sich ungestört Texte studieren oder meditieren, während sich die Stadtmönche (*gamavāsin*) um die spirituellen und intellektuellen Belange der Bevölkerung kümmerten.⁵² In Pagan datieren die ersten Belege für Waldklöstern (Birm. *taw-kyauṅ*) auf das frühe 13. Jahrhundert, und bezeichnenderweise befinden sich die so bezeichneten Anlagen in einer kreisförmigen Zone, die etwa vier Kilometer von der Stadtmauer entfernt ist.⁵³ Führender Vertreter war Mahākassapa Thera, auf dessen Kloster noch zurückzukommen sein wird.

Die zweite Entwicklung neben dem Aufkommen der Waldkloster-Bewegung betraf die gewaltige Ausdehnung der Bauflächen im Gebiet der Hauptstadt. Anfänglich war der Bau von religiösen Monumenten gleich welcher Art auf die Bereiche rings um die Zitadelle sowie unmittelbar entlang des Flusses konzentriert geblieben, aber als dort am Ende des 12. Jahrhunderts bebaubare Flächen knapper wurden, verschob sich der Schwerpunkt der Bautätigkeit in weiter landeinwärts gelegene Bereiche. Die beiden großen „Neubaugebiete“ des ausgehenden 12. Jahrhunderts entstanden in der Nähe der heutigen Dörfer Minnanthu (der zeitgenössische Name war Amana) und Phwazaw (zeitgenöss. Thitmahti), und zumindest im Falle Phwazas scheint ein königliches Monument den Weg für weitere Bauten gewiesen zu haben. Zwischen 1196 und 1198 ließ König Narapatisithu hier

⁵¹ Die Anlage ist inzwischen teilweise restauriert worden, wodurch weitere Fundamente bzw. Ruinen freigelegt wurden, die nicht in Pierre Pichards *Inventory of the Monuments at Pagan*, Bd. 4, verzeichnet sind.

⁵² Vgl. R. A. L. H. Gunawardana, *Robe and plough. Monasticism and economic interest in early medieval Sri Lanka*, Tucson: University of Arizona Press, 1979, S. 45-47

⁵³ Frasch, *Pagan*, S. 291.

den Dhammarājika-Stupa erbauen, das älteste datierte fünfeckige Bauwerk der Welt.

Ein regelmäßiges Fünfeck als Grundriss ist ungewöhnlich und außerdem technisch nicht leicht zu bewerkstelligen, so dass sich die Frage nach dem Sinn der Bauform stellt. Die beste Antwort scheint zu sein, dass ein fünfeckiger Tempel (oder, wie im vorliegenden Fall, ein Stupa mit fünf angebauten Schreinen) die Aufstellung und Verehrung aller fünf Buddhas des gegenwärtigen Weltzeitalters erlaubt.⁵⁴ Möglich ist aber auch, dass das Monument zugleich auf die Ankunft der Gruppe um Chapata anspielt, die dem Bau ja unmittelbar vorhergegangen war.⁵⁵ Die Möglichkeit stützt sich auf zwei Indizien. Zum ersten erwähnt die Stiftungsinschrift die Ankunft von Reliquien aus Sri Lanka, die im Stupa eingeschlossen wurden.⁵⁶ Es muss demnach also irgendwann vor dem Bau des Stupas eine Delegation aus Sri Lanka angekommen sein, die die Reliquien – es waren immerhin zwanzig – mit sich führte. Leider macht die Inschrift keine weiteren Angaben zu den Reliquien bzw. der Delegation, wie sie sich auch darüber ausschweigt, ob abgesehen von Feier zur Vollendung des Stupas, in dem die Reliquien eingeschlossen wurden, noch andere religiöse Zeremonien abgehalten wurden.

Die Hinweise darauf, dass im Umfeld des Dhammarājika-Stupas tatsächlich irgendwann eine Sangha-Reform mit internationaler Beteiligung stattgefunden haben dürfte, kommen aus zwei Pali-Inschriften, die hier gefunden wurden. Abgesehen von der Sprache, die für sich genommen schon eine über Pagan und Birma hinausgehende Bedeutung nahelegt, berichten beide Inschriften von internationalen Kontakten und formalen Begegnungen unter Mönchen. Zudem besteht ein zeitlicher Zusammenhang der Inschriften mit den Sangha-Reformen, die unmittelbar vorher in Sri Lanka stattgefunden hatten. Auf der Insel musste der Orden erneut restituiert werden, nachdem mit Māgha (1214-35) ein weiterer Eroberer Mönche vertrieben und Klöster geplündert hatte. Vijaya Bāhu III. (1232-1236) holte die Mönche nach Polonnaruwa zurück und sponsorte anschließend eine Versammlung, auf der der gesamte Kanon ein weiteres Mal schriftlich aufgezeichnet wurde.⁵⁷ Auch sein Nachfolger Parakkama Bāhu II. hielt eine Sangha-

⁵⁴ Pierre Pichard, *The Pentagonal Monuments of Pagan*, Bangkok: White Lotus, 1991.

⁵⁵ Für eine weitergehende Diskussion dieser architektonischen Besonderheit Pagans s. Tilman Frasch, "Gebaut für eine Ewigkeit: Die buddhistische Architektur von Bagan," in Mai Lin Tjoa-Bonatz and Andreas Reinwald (Hgg.), *Archäologie im Schatten von Angkor. Fundamente der Hochkulturen Südostasiens*, Mainz: Zabern, 2015, p. 77-86.

⁵⁶ *Inscriptions of Burma*, Bd. 1, Pl. 19, Z. 4. Vgl. U Tin Htway, "The First Burmese Royal Inscription," *Vorträge des XIX. Deutschen Orientalistentages*, hgg. von Wolfgang Voigt, Wiesbaden 1974, S. 679-689.

⁵⁷ Culavamsa, Kap. 81.26 und 81.40-47.

Reform ab.⁵⁸ Auch wenn die Chronik keinen ausdrücklichen Hinweis darauf enthält, dürften bei beiden Reformen birmanische Mönche oder singhalesische Mönche, die aus Pagan nach Sri Lanka heimkehrten, anwesend gewesen sein. Zudem dürften die beiden Reformen in Polonnaruwa in engem Zusammenhang mit den Entwicklungen in Pagan gestanden haben, wo um oder kurz vor 1248 CE ebenfalls eine Ordinationsfeier mit internationaler Beteiligung stattfand. Davon zeugen Pali-Inschriften aus dem Bereich des Dhammarājika-Stupas in Pagan.

Eine der beiden Inschriften ist schon lange bekannt, kann aber nur sehr eingeschränkt genutzt werden, da ihr Erhaltungszustand eine sichere Lesart bisher nicht ermöglicht.⁵⁹ Autor und Stifter war der Minister Caturaṅgapāla (einer der vielen Träger dieses Namens oder Titels in Pagan), und Begünstigter war ein Mönch, dessen Lehrer Subhūticandra mit diesen Worten vorgestellt wird: “Ratanakāra kambojaratthavāsi sukhaṃ (sate) rājavamsa ‘ti paññavapatto yo (...) pandito | sīladi gunasampanno pasanno ratanattayo Subhūticando ...” – “der weise und gelehrte Subhūticanda, der den Drei Edelsteinen vertraut, der tugendhaft lebt, der einer Herrscherfamilie (*rājavamsa*) Kambodschas entstammt ...” (Z. 1-2). Weiter berichtet die Inschrift, dass sich Subhūticanda in Pagan an einer ‘Reinigung’ der Religion (*sāsana visodhayi*) beteiligte; anschließend ging sein Schüler Dhammakama nach Sri Lanka. Bei dessen Rückkehr im Jahre 1248 CE (1792 AB) wurde eine neue *sīmā* errichtet und im Beisein weiterer Mönche, darunter Dhammasīri Thera aus Tambaliṅga, eine gemeinsame Rezitation des Kanons (*saṅgīti*) abgehalten.

Unter den in dieser Pali-Inschrift aufgeführten Personen verdient vor allem der Mönch Subhūticanda wegen seiner kambodschanischen Abstammung Beachtung, scheint er doch die Person zu sein, die in der Kalyani-Inschrift und nachfolgend in den birmanischen Chroniken zu Tamalinda wurde. Subhūticanda Thera tritt erstmals 1233 als Empfänger einer Schenkung in Erscheinung.⁶⁰ Der Zeitpunkt seines Auftretens ist stimmig, denn die Beziehungen zwischen Pagan und Kambodscha (altbirm. *Krwam*) scheinen sich nach 1230 intensiviert zu haben, da ab diesem Zeitpunkt noch weitere Kambodschaner in der Epigraphie Pagans auftreten.⁶¹ Subhūticanda

⁵⁸ Culavamsa, Kap. 84.7-8, und Ratnapala, *Katikavatas*, S. 135-161. Vgl. auch Gunaratne Panabokke, *History of the Buddhist Sangha in India and Sri Lanka*, Colombo: Postgraduate Institute of Pali and Buddhist Studies, 1993, S. 184-188.

⁵⁹ *Inscriptions of Burma*, Bd. 3, Pl. 302 (*She-haung* 2, S. 235). Vgl. Gordon H. Luce und U Tin Htway, “A 15th Century Inscription and Library at Pagan”, in O. H. de Alwis Wijesekera (Hg.), *Malalasekera Commemoration Volume*, Colombo: Malalasekera Commemoration Committee, 1976, S. 207. Die Inschrift wurde in einer – heute nicht mehr auffindbaren – Ordinationshalle (*sīmā*) in unmittelbarer Nähe des Stupas gefunden.

⁶⁰ Pl. IV 420b (*She-haung* 3, S. 321), Z. 20.

⁶¹ Frasch, “Across the Salween”.

selbst bezeugte 1243 eine Stiftung für den Bogalun-Tempel, der etwa drei Kilometer nordöstlich vom Dhammarājika-Stupa steht.⁶² Nach seiner Erwähnung in der Pali-Inschrift taucht er noch ein letztes Mal 1252 als Zeuge für eine Stiftung auf; in diesem Fall zusammen mit Mahākassapa und dem ebenfalls in der Pali-Inschrift genannten Mönch Dhammasīri.⁶³

Ebenfalls beachtenswert ist die Nennung von Mahākassapa Thera, einem der führenden Mönche Pagans in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Er hatte beste Verbindungen zum Hof und zur königlichen Familie, die sich unter anderem darin zeigten, dass ihm Prinzessin Min Hla und ihr Ehemann Anantathu (*Anantasū*) einen großen Klosterkomplex stifteten.⁶⁴ Zugleich war Mahākassapa in den Austausch mit Sri Lanka involviert, denn er hatte vermutlich die Insel selbst besucht⁶⁵ und blieb anschließend mit dem singhalesischen Mönch Nāgasena in Briefkontakt.⁶⁶ In der Folge wurde Mahākassapa, wie erwähnt, zum führenden Vertreter der Waldkloster-Bewegung (*araññavāsin*), denn das ihm gestiftete Kloster in Pagan (der Anantathu/Kassapa-Komplex) liegt ebenfalls in dem Streifen, in dem sich die anderen bekannten Waldklöster Pagans befinden.⁶⁷

Das gemeinsame Auftreten Mahākassapas und Subhūticandas legt nahe, dass auch ihre jeweiligen Klöster nicht weit vom Ort der Stiftung, dem Ajjagona-Tempel, entfernt gewesen sein können. Der Tempel liegt etwa einen Kilometer nördlich vom Kassapa-Komplex; dazwischen befindet eine weitere Klosteranlage, die einen Bezug zu Kambodscha aufweist. Gestiftet wurde sie von der „Prinzessin Kambodscha“ (*Acaw Krwam*), einer Tochter König Uccanas (r. 1249-1256) und Königin Tilokacandas. Der Name der Tochter ist ungewöhnlich, denn sie war eindeutig birmanischer (und nicht kambodschanischer) Abstammung. Er resultierte wohl aus dem Umstand, dass sie 1248 CE dem „kambodschanischen Mönch“ (*skhiñ Krwam*) ein Kloster stiftete.⁶⁸ Dieser anonyme Mönch wird erstmals 1247 CE als Zeuge

⁶² Pl. II 150 (*She-haung 2*, S. 61), Z. 14.

⁶³ Pl. II 102 (*She-haung 2*, S. 159), Z. 8.

⁶⁴ Zusammenfassend U Than Tun, „Mahakassapa“, und Tilman Frasch, „An Eminent Buddhist Tradition: The Burmese Vinayadharas“, in *Traditions in Modern Perspective. Proceedings of the Conference on Myanmar and Southeast Asia Studies, Yangon 1995*, Yangon: Universities Historical Research Centre, 1996, S. 115-144.

⁶⁵ In der zeitgenössischen Epigraphie findet sich zwar kein Anhaltspunkt hierfür, hingegen in späteren Eulogien wie zum Beispiel die Inschrift an der Shwepaunglaung-payakyi Thamaing (Universities Central Library, Ms. 359).

⁶⁶ Lionel D. Barnett, „The Manavulu Sandesaya“, *Journal of the Royal Asiatic Society* 1905, S. 265-283; Herbert Günther, „Der Mahanagakula Sandesa“, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 49, 1942, S. 257-281. Die Edition Günthers ist der Barnetts deutlich überlegen.

⁶⁷ Zudem weist auch der Baustil des Kassapa-Stupas (IMP Nr. 448) mit seiner von Elefanten getragenen Plattform, halbkreisförmigem Körper und quadratischer *harmika* auf eine Verbindung mit Sri Lanka.

⁶⁸ Pl. II 164 (*She-haung 2*, S. 99). Vermutlich war der Mönch ihr Erzieher gewesen.

einer Stiftung geführt,⁶⁹ und in den 1260er Jahren lebte er „in einem Kloster im Kassapa-Komplex“.⁷⁰ Diese Angabe verweist auf die von der Prinzessin gestifteten Anlage, die sich unmittelbar nördlich des Kassapa-Komplexes befindet.

Die zweite Pali-Inschrift, die auf die Bedeutung des Dhammarājika-Stupas als Fokus religiöser Reform-Bewegungen hinweist, wurde zwar bereits im Jahre 2000 bei Restaurationen im Bereich des Stupas entdeckt, blieb aber bis heute unediert bzw. unpubliziert.⁷¹ Leider ist sie in der oberen rechten Ecke teilweise abgebrochen und zudem stellenweise stark abgerieben, was ihre Entzifferung erschwert. Die Inschrift rückt den Mönch Ānanda in das Zentrum der Ereignisse, dem ebenfalls eine Verbindung nach Kambodscha nachgesagt wird (Z. 3). Bevor er nach Pagan kam, hatte er bereits in Tambaliṅga die Religion verbreitet (Z. 6-16). In Pagan nahm er vor oder im Jahre 1814 (?) des buddhistischen Kalenders (CE 1270, Z. 27), dem Zeitpunkt der Stiftung, eine Ordination vor (*upasampādam papesi*), der 12000 Personen beiwohnten (? , Z. 18). Materielle Unterstützung erhielt er zuerst vom Minister Aggapati (Z. 21), der ihm eine Residenz stiftete, und dann vom bereits erwähnten Laienanhänger (*upāsaka*, Z. 25) Amaṅga. Als Verfasser der Inschrift gibt sich der Mönch Tissa Mahāthera zu erkennen (Z. 37-38).

Teile des Inhaltes der Inschrift werden von unabhängigen Quellen bestätigt. Die Verbindung Amaṅgas mit dem Kloster Tāmalindas ist bereits hervorgehoben worden, ebenso die Bedeutung Ānandas, dessen oben zitierte Eulogie von 1259 CE nicht allzu lange vor der Inschrift verfasst wurde. Der Minister Aggapati trug zur Stiftung des schon erwähnten Jayavaddhana bei, dessen Inschrift die oben zitierte Eulogie auf Ānanda enthält. Mit dieser Verbindung ist es nun auch möglich, eine Lücke zu schließen, denn Aggapati vermachte den Rest seiner Besitzungen seinem Sohn Amaṅ, dem großen Förderer Ānandas und Stifter der im Tamani-Komplex gefundenen Bronze-Glocke.⁷² Schließlich wird auch Tissa Mahāthera am Schluss der ersten der beiden Pali-Inschriften genannt. Er scheint ein Bewohner des Tamani-Komplexes gewesen zu sein, wobei die Bezeichnung ‚Mahāthera‘ und der Umstand, dass er die Inschrift verfasste, auf ein gewisses Alter und Erfahrung hinweisen.⁷³

⁶⁹ Pl. IV 378b (*She-haung* 2, S. 88), Z. 9.

⁷⁰ Pl. III 224 (*She-haung* 3, S. 52), Z. 11.

⁷¹ Der einzige Hinweis mit einer kurzen (allerdings fehlerhaften) Inhaltsangabe findet sich bei Goonatilake, „Sri Lanka—Myanmar Historical Relations“, S. 95.

⁷² Pl. III 226 (*She-haung* 3, S. 55), Z. 29-32.

⁷³ Die einzige weitere Referenz für Tissa Thera stammt aus dem Jahr 1262 und zeichnet seine Stiftung für einen Tempel am Südrand der Ebene von Pagan auf: Pl. II 204a-b (*She-haung* 3, S. 8).

Der Vergleich der geographischen Angaben wirft indes Probleme auf. Zum Beispiel wird die kambodschanische Abstammung im Fall der ersten Inschrift Subhūticanda nachgesagt, im Fall der zweiten wohl Ānanda (die entscheidenden Textstellen sind abgebröckelt). Ebenso betrifft die Verbindung nach Tambalīnga – grob gesprochen, der nördliche Teil der malaiischen Westküste mit ihren Inseln⁷⁴ – im einen Fall Dhammasīri und im andern wiederum Ānanda. Vielleicht lassen sich solche scheinbaren Widersprüche damit erklären, dass die Mönche unter verschiedenen (Bei-) Namen oder Ehrentiteln bekannt waren. So war zum Beispiel ein führender Vertreter einer offenbar orthodoxen Richtung in Pagan unter der Bezeichnung „Vinayadhara“ (Winidho in seiner birmanisierten Form) bekannt.⁷⁵ Die Bezeichnung war sicherlich kein Mönchsname im engen Sinn sondern vielmehr ein Titel, der die Hochachtung ausdrückt, die der Mönch beim Volk genoss. Ebenso ist klar, dass die Herrscher Pagens verdiente Höflinge und wohl auch Mönche mit Ehrentiteln auszeichneten, die an die Stelle der eigentlichen Namen treten konnten.⁷⁶ Dhammasīri ist in der Geschichte des Theravada als Mönchsname nicht unbedingt prominent und könnte ebenso gut als Ehrentitel angesehen werden, die oft auf die Gelehrsamkeit der geehrten Mönche anspielten („Dhammasenapati“).

Die Identifikation der Personen hinter den Bezeichnungen wird auf Grund der insgesamt doch dünnen Quellenlage zu einem großen Teil Spekulation bleiben müssen, aber wichtiger als die Vermutungen, die man in dieser Hinsicht anstellen kann, sind die Implikationen für die Netzwerke und Begegnungsstätten des Theravada, die sich aus den geographischen Verbindungen ergeben. Die Beziehungen zwischen Pagan und Angkor, nicht zuletzt auf dem Gebiet der Religion, sind historiographisch bisher weitgehend vernachlässigt worden; ebenso weist die Geschichte des Theravada in Kambodscha zwischen den vermuteten frühen Formen (Dvaravati, Oc Eo etc.) und der ersten ‚sicheren‘ Manifestation in Form einer Pali-Inschrift aus dem Jahr 1309 eine fast sechshundertjährige Lücke auf.⁷⁷ Die Existenz von Mönchen aus Kambodscha in Pagan und ihre Reisen nach Sri Lanka und Tenasserim/Malaya öffnen den Blick auf die Orte, von denen etwa Jayavarman VII. inspiriert worden sein dürfte.

⁷⁴ O. W. Wolters, „Tambalīnga“, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 3, 1958, S. 587-607; K. R. Hall, *Maritime Trade and State Development in Early Southeast Asia*, Honolulu 1985, S. 202-209.

⁷⁵ Vgl. Fräsch, „Eminent Buddhist Tradition“, passim.

⁷⁶ Fräsch, Pagan, S. 160-161.

⁷⁷ Coedes, *Indianized States*, S. 127; L. P. Briggs, „Ancient Khmer Empire“, S. 252; Charles Higham, *The Civilisation of Angkor*, London: Weidenfeld & Nicholson, 2001, S. 110 und 121-122. Lediglich zu Beginn des 11. Jahrhunderts lassen sich in Verbindung mit König Suryavarman I. buddhistische Einflüsse auffinden.

Auch wenn es nicht zentraler Gegenstand dieses Beitrages ist, soll abschließend eine kurze Bewertung der beiden Pali-Inschriften im Hinblick auf die historiographische Tradition in Birma erfolgen, speziell der Kalyani-Inschrift. Wie gezeigt, ist der Bericht der Kalyani-Inschrift von der Sangha-Reform Teil einer Geschichtsschreibung, die ein ähnliches Ereignis historisch zu untermauern hat und dabei die Bedeutung (wenn nicht Überlegenheit) der birmanischen Tradition ins rechte Licht zu rücken hat. Dermaßen konstruiert, sollte die Inschrift also mit Vorsicht verwendet werden. Eine kritische Analyse, wie sie hier vorgenommen wurde, zeigt aber auch, dass im Bericht an vielen Stellen verfälschbare Personen oder Ereignisse zu finden sind, die sozusagen „verdichtet“ wurden. Die Inschrift machte aus den Namen der Teilnehmer, ihrer Herkunft und wohl auch aus den Anliegen der Reformen, die in Pagan um 1190 (?), um 1248 und um 1270 abgehalten wurden, ein einziges Ereignis. Cum gran salis genommen, stellte sie das Beziehungsgeflecht der buddhistischen Kosmopolis des 13. Jahrhunderts aber durchaus zutreffend dar.

4 Deutungen

Es bedarf keiner weiteren Hervorhebung mehr, dass die Theravada-Kosmopolis im 12. und 13. Jahrhundert von einem engmaschigen Beziehungsnetz zusammengehalten wurde, das sich außer auf Birma und Sri Lanka auch auf Regionen in Indien, China, Tibet, Malaya und Kambodscha erstreckte. In diesem Netzwerk war Pagan ein wichtiger Knotenpunkt, was nicht zuletzt darin begründet lag, dass die Stadt von den politischen Wirren in Sri Lanka profitierte, deren alte Hauptstädte und buddhistischen Zentren Anuradhapura und Polonnaruwa bis zum Ende des 13. Jahrhunderts aufgegeben wurden. Doch blieb Sri Lanka trotz seiner wechselnden politischen Geschehnisse als Urheimat des Theravada Bezugspunkt für den Theravada Südostasiens. Anhand der Sangha-Reformen des 12. und 13. Jahrhunderts lässt sich illustrieren, wie Entwicklungen auf der Insel in Südostasien ihren Widerhall fanden.

Vordergründig hatten Sangha-Reformen zwei Aufgaben: Die gemeinsame Rezitation samt eventueller Redaktion der Texte, die als kanonisch erachtet wurden, und die Erneuerung von Ordinationslinien, deren Gültigkeit nicht mehr über alle Zweifel erhaben waren. Beide Themen finden sich, mit unterschiedlicher Betonung, in allen hier betrachteten Sangha-Reformen wieder. Vijaya Bāhu behalf sich 1070 mit birmanischen Mönchen, um den singhalesischen Sangha zu erneuern, Parakkama Bāhus I. reformierte Ordinationslinie wurde nach Pagan exportiert, und im 13. Jahrhundert wiederholte sich dieser Austausch anlässlich der Ordinationsfeiern in Sri Lanka (1230er Jahre und um 1265) und Pagan (um/vor 1248 und um 1270 CE). Auch wenn bei den srilankischen Versammlungen die Teilnahme

birmanischer Mönche nicht in allen Fällen nachgewiesen werden kann, ist doch klar, dass die Kunde vom Verlauf und den Resultaten der Reformen auf der Insel immer in sehr kurzer Zeit nach Pagan drang, denn die Intensität der Beziehungen zwischen den beiden buddhistischen Gemeinden, Mönche wie Laien, garantierte immer eine rasche und umfassende Kommunikation.

Das Bild von Sangha-Reformen als harmonischen Begegnungen, deren jeweilige Resultate – übereinstimmender Wortlaut des Kanons und gemeinsame Ordinationslinien – die Einheit des Theravada über Ozeane und Reichsgrenzen hinweg bewahrten, bedarf aber einer kritischen Reflexion hinsichtlich der Ergebnisse und ihrer möglichen Implikationen. Im Falle der Sprachenfrage scheint dies noch recht einfach: Bei internationalen Begegnungen diente Pali als Verkehrs- und Umgangssprache, und Schriftdokumente wie die Sandesa-Briefe oder die vorgestellten Inschriften waren allen Beteiligten verständlich. Aber schon bei den Rezitationen konnten Probleme entstehen. Man denke nur daran, dass im Birmanischen manche Konsonanten anders ausgesprochen werden; vor allem das „c“, das zum „s“ wird, und das „s“, das dem Englischen „th“ entspricht. Außerdem können Konsonanten am Silbenende auf den Vokal abfärben; *bhikkhu* wird zum Beispiel „bheikkhu“ ausgesprochen. Diese Punkte deuten an, dass die Dominanz der Regionalsprachen (ein im Übrigen altes Problem des Buddhismus⁷⁸) im 12. und 13. Jahrhundert schon stark ausgeprägt war. Besonders in Birma stellte das Verständnis der kanonischen Texte eine Herausforderung dar, denn ein Großteil der in Pagan produzierten Texte (soweit erhalten) sind Grammatiken, und ab dem späten 13. Jahrhundert ist auch die Existenz von sog. *nissaya*- oder Interlinear-Übersetzungen belegt.⁷⁹

Ein anderes Problem stellt der Ort der Begegnungen dar. Beicht- und Ordinationsfeiern müssen innerhalb eines ausgewiesenen Bereiches (*sīmā*) abgehalten werden, wobei die Abgrenzung im Regelfall durch das Aufstellen von Grenzsteinen erfolgt. Die Bedingungen für das Zustandekommen einer gültigen *sīmā* haben in der buddhistischen Literatur eine umfangreiche Diskussion hinterlassen,⁸⁰ und doch gab es schon in Sri Lanka und Birma unterschiedliche Vorstellungen darüber, wie eine *sīmā* auszusehen hat. In Sri Lanka war die *sīmā* gewöhnlich sehr weit gefasst und umriss den äußeren Umfang einer Klosteranlage, was zum Beispiel im Streit zwischen dem Mahāvihāra und Jetavanavihāra deutlich zutage tritt. Die Mönche des Jetavana, die ihr Kloster vergrößerten und dabei Flächen in Beschlag nah-

⁷⁸ Vgl. Kate Crosby, *Theravada Buddhism*, Chichester: Wiley, 2013, S. 74-75, und Bechert, *Buddhismus*, S. 87-93.

⁷⁹ Frasch, *Pagan*, S. 325.

⁸⁰ Vgl. Petra Kieffer-Pülz, *Die Sīmā: Vorschriften zur Regelung der buddhistischen Gemeindegrenze in älteren buddhistischen Texten*, Berlin: Reimer, 1992.

men, die zum Mahāvihāra gehörten, wurden hinterher beschuldigt, die *sīmā* des Mahāvihāra verletzt zu haben.⁸¹ In der Praxis dürfte man sich jedoch in den Klöstern Anuradhapuras und Polonnaruwas einer zu diesem Zweck erbauten Ordinationshalle (*uposathaghara*) bedient haben. Ein solches Bauwerk steht zum Beispiel im Zentrum der größten Klosteranlage Polonnaruwas, dem Alahana-Parivena.⁸²

Auch die großen Klosterkomplexe in Pagan wie Anantathu oder Hsudaungpyi weisen in ihren inneren Ummauerungen eine Ordinationshalle auf, die von gewöhnlich sechs Grenzsteinen umfasst ist. Außerhalb dieser Klosterkomplexe sind bisher aus Pagan nur zwei weitere *sīmā*-Hallen bekannt, nämlich die „Ordinationshalle Upalis“ (Upali-Thein) und die Ordinationshalle auf dem Mt. Tuyin ganz im Südosten der Stadt. Beide sind jedoch mehrfach renoviert bzw. neu gebaut worden und lassen keine Rückschlüsse auf ihr originales Aussehen mehr zu. Im Bereich des Tamani-Klosters oder im Umfeld des Dhammarājika-Stupas, wo die oben beschriebenen internationalen Begegnungen und Ordinationsfeiern stattgefunden haben dürften, sind erstaunlicherweise weder Grenzsteine noch Fundamente, die zu einer Ordinationshalle gehören könnten, erhalten. Im Unterschied zu den Reformbemühungen des 15. Jahrhunderts, von denen in Pegu die Kalyani-Sima und in Chiang Mai der Ched-Yod-Tempel zeugen, scheinen die Versammlungen in Pagan keine architektonischen Spuren hinterlassen haben. Dem nicht genug, sind *sīmās* und Ordinationshallen in Pagan außerhalb der großen Klosteranlagen generell so selten, dass man sich fragen kann, wo die Mönche der vielen kleinen Klöster und Eremitagen, die die Mehrheit der Klöster Pagan bildeten,⁸³ sich versammelten, um die vorgeschriebenen Beichtfeiern abzuhalten.

Schließlich verdient die Rolle des Mönches Beachtung, der mit königlicher Unterstützung einer Sangha-Reform vorsah und damit nolens volens auch eine politische Position einnahm. Die Vermutung drängt sich auf, dass diese exaltierte Position nicht nur für die Dauer einer Versammlung bestanden haben könnte, sondern ein permanentes Amt des Ordensoberhauptes oder Sangharajas begründete. Diese Frage, die das grundsätzliche Verhältnis von Staat und Religion in Theravada-buddhistischen Reichen betrifft, ist in der Literatur durchaus kontrovers diskutiert worden und scheint auf die Konstellationen der Polonnaruwa- bzw. Pagan-Zeit zurückzugehen. In der Literatur wird gewöhnlich Parakkama Bahu Reform von 1164/65 als Beginn der Entwicklung angesehen, bei der Kassapa Mahāthera unter der

⁸¹ Mahavamsa, Kap. 37.36-39. Dieser Vorwurf wird im Kommentar zum Mahavamsa (Vamsatthapakkasini) ausführlich diskutiert.

⁸² P. L. Prematilleke (Hg.), *Archaeological Excavation Report, Alahana Parivena Project, Polonnaruwa*, 6 Bde., Colombo: Central Cultural Fund, 1982-1986.

⁸³ Frasch, *Pagan*, S. 309-316.

Bezeichnung *mahāsāmin* als Vorsitzender fungierte.⁸⁴ Allerdings lässt die weitere Entwicklung des singhalesischen Sangha, der sich in die beiden Richtungen der Wald- und der Stadtmönche teilte, Zweifel daran aufkommen, dass als Resultat der Reform ein einzelner Mönch als institutionalisiertes Oberhaupt des Sangha fungiert haben könnte. Erst mit der Reform unter Parakkama Bahu II. (um 1265) und dem dazugehörigen königlichen Edikt wird ein Versuch sichtbar, den Leiter der Versammlung zum dauerhaften Oberhaupt eines nun hierarchisch strukturierten singhalesischen Sangha zu machen. Gemäß dem Erlass unterstanden dem *mahāsāmi* die Oberhäupter der beiden Richtungen, und er musste der Ernennung aller Klostervorsteher zustimmen.⁸⁵

Im Reich von Pagan gab es dagegen weder vor noch nach dieser Reform in Sri Lanka ein permanentes Ordensoberhaupt, egal ob unter der Bezeichnung *māhasāmi* oder *saṅgharāja*. Wohl gab es einzelne Mönche, die auf Grund ihrer Gelehrsamkeit oder ihres asketischen Lebenswandels aus dem Sangha herausragten und gegebenenfalls auch vom Herrscher mit Ehrentiteln ausgezeichnet wurden. Prominestes Beispiel sind der oder die königlichen Erzieher, die oft in führende Positionen am Hof aufstiegen und zum Beispiel als Berater fungierten (*rājaguru*, Birm. *mañ-chariyā*). Ihre Zahl schwankte jedoch von Herrscher zu Herrscher und sogar während einzelner Regierungen; unter Jayasingha-Nadaungmya (r. 1211- ca. 1231) trugen erst fünf und dann acht Mönche diesen Titel.⁸⁶ Unter den Königen Narapati (r. 1174-1211) und Kyazwa (r. 1235-1249) gab es mehrere einzelne *rājagurus*, von denen aber keiner mit einer der Sangha-Reformen in Verbindung gebracht werden kann oder sonstige weitergehende Befugnisse zu haben schien. Zur Pagan-Zeit vollkommen ungebräuchlich war der Titel eines *saṅgharāja*,⁸⁷ der erst um die Mitte des 14. Jahrhunderts häufiger erscheint, dann aber im Sinne eines Klostervorstehers oder Abtes.⁸⁸ Das machen zum Beispiel die der Bezeichnung vorangestellten Himmelsrichtungen („Ost-Sangharaja“, „West-Sangharaja“) deutlich, die sich offensichtlich auf Klöster im Bereich der (dann neuen) Hauptstadt beziehen. Es ist nicht klar,

⁸⁴ Vgl. Wilhelm Geiger, *The Culture of Ceylon in Medieval Times*, Wiesbaden: Harrassowitz 1966, S. 185; Gunawardana, *Robe and Plough*, S. 332-333.

⁸⁵ Mendis Rohanadeera, „Mahāsāmi Sangharāja Institution in Sri Lanka“, *Vidyodaya Journal of Arts, Science and Letters* 13 (1), 1985, S. 27-43.

⁸⁶ Fräsch, *Pagan*, S. 123.

⁸⁷ Dagegen behauptet Michael Aung-Thwin, *Pagan. The Origins of Modern Burma*, Honolulu: Hawai'i University Press, 1985, S. 138-140, nicht nur dessen Existenz, sondern auch die eines *mahāsangharāja*. Der einzige fragliche Fall ist ein Mönch mit dem Titel *Sangharājapandit* (*Inscriptions of Burma*, Pl. II 201b (She-haung 3, S. 3), Z. 14, aus dem Jahr 1261 CE, über den sonst nichts bekannt ist.

⁸⁸ *Inscriptions of Burma*, Pl. V 503 (1341 CE) oder Pl. V 588 (She-haung 4, S. 212), Z. 8 (1345CE). Vgl. U Than Tun, „Mahakassapa“, S. 115.

woher der Begriff kommt, aber da in Sri Lanka zunächst noch vom *māhasāmi* und dann erst vom *saṅgharāja* gesprochen wird, liegt der Schluss nahe, dass der Begriff und das Amt des *saṅgharāja* von Südostasien nach Sri Lanka transferiert wurde.⁸⁹

Die Analyse der drei Punkte ergibt einen uneinheitlichen Befund für die Frage, ob und in wie weit die Begegnungen im 12. und 13. Jahrhundert Differenz produzierten und die betroffenen Sanghas voneinander abgrenzten. Die Sprachfrage stellt hier sicherlich einen Sonderfall dar, da Mönche verschiedener Herkunft abgesehen vom als *lingua franca* dienenden Pali keine Möglichkeit der Verständigung besaßen (jedenfalls haben sich keine Zeugnisse von einer solchen Möglichkeit erhalten), während umgekehrt das Memorieren der Texte immer ein Übersetzen in die jeweilige Muttersprache beinhaltet. Zur Notwendigkeit wurde das Übersetzen, wenn Mönche an Festtagen „predigten“, also den in einem Kloster versammelten Laien Suttas vortrugen und erläuterten. In Sri Lanka wie in Birma entstand daraus eine reiche literarische Tradition, die die Werke des Pali-Kanons ergänzte und erweiterte. Allerdings war deren Anfang in Sri Lanka viel früher als in Birma, wo Literatur in birmanischer Sprache erst am Ende des 13. Jahrhunderts sicher nachgewiesen werden kann.⁹⁰

In der Frage der Architektur, vor allem im Hinblick auf den Ort der Rechtsakte – also Ordinationshallen und *sīmās* – scheint dagegen eine gewisse Annäherung stattgefunden zu haben, auch wenn die Struktur der Klöster in Sri Lanka und Birma grundsätzliche Unterschiede aufweist. Der Mahāvihāra oder Abhayagirivihāra Anuradhapuram waren große Klosterkomplexe, und auch das Alahana Parivena in Polonnaruwa folgt dem Modell eines „monastischen Großbetriebes“. Für diese Anlagen galt, dass ihr Perimeter die *sīmā* darstellte. In Pagan dominierten dagegen für individuelle Mönche gebaute Kleinklöster das Stadtbild, und abgesehen von zwei größeren Anlagen, die nordindisch-bengalischen Vorbildern nachempfunden scheinen, wurden die wenigen größeren Klosterkomplexe Pagans ausnahmslos nach 1200 gegründet. Singhalesischer Einfluss auf deren Bauform kann nicht ausgeschlossen werden, allerdings wichen die Klöster, in denen singhalesische Mönche lebten, von dieser Form deutlich ab, und zudem begrenzte die *sīmā* in Pagan immer einen rituellen Bezirk innerhalb der Anlage (im Grunde die Versammlungshalle) aber nie die gesamte Anlage.

Schließlich ähnelten sich die Struktur der beiden Sanghas, vor allem im Hinblick auf ihr Oberhaupt. Alle Sangha-Reformen standen unter der Lei-

⁸⁹ Rohanadeera, „Mahasami Sangharaja“, S. 38. In der Bedeutung eines Kloostervorstehers des neugegründeten Hatthanagalla Vihara; Sirisena, *Sri Lanka and Southeast Asia*, S. 9 und 93.

⁹⁰ U Tin Htway, „Prosaliteratur in birmanischer Sprache von der frühesten Zeit bis 1942“, *Saeculum* 24, 1973, S. 191-211.

tung eines oder mehrerer ausgezeichneten Mönche, deren Namen im Normalfall überliefert sind. Wohl erst 1265 versuchte der singhalesische Herrscher, den temporären Vorsitzenden der Versammlung als *māhasāmi* in ein permanentes Amt eines Ordenoberhauptes zu verwandeln. Der Begriff *saṅgharāja* kam erst später auf und wurde vielleicht sogar aus Südostasien importiert. Ebenso wenig lässt sich in Pagan bis zum Fall des Reiches am Ende des 13. Jahrhunderts ein Sangharaja oder ein entsprechendes Amt ausmachen. Der Weg hin zu einem hierarchisch strukturierten Sangha unter einem einzigen, weisungsberechtigten Oberhaupt nahm zu diesem Zeitpunkt vielleicht seinen Anfang; es brauchte aber noch einige Jahrzehnte, um ihn tatsächlich einzuführen.

Die Intensität der Kontakte, zu denen die Sangha-Reformen gehörten, stellten also in der Tat ein Art Einheit unter den beteiligten Sanghas her, die die bestehenden sprachlichen und kulturellen Unterschiede ein Stück weit überbrückte. Die Theravadins der Zeit verwendeten (soweit ersichtlich) dieselben Texte und Kommentare und legten sich auf deren Wortlaut fest. Vor allem aber anerkannten sie sich wechselseitig ihre jeweiligen Ordinationslinien und feierten Neuordinationen gemeinsam. Im Laufe des 13. Jahrhunderts entwickelte sich hieraus eine Theravada-Ökumene, die vielleicht noch Teile Indiens, selbstverständlich Sri Lanka und natürlich das südostasiatische Festland einschloss. Ihr Gravitationszentrum verschob sich dabei zunehmend nach Südostasien und insbesondere nach Pagan, ein Ort, an dem Mönche Sicherheit, materielle Unterstützung, intellektuellen Austausch und persönliche Begegnung mit anderen Theravada-Buddhisten finden konnten. Die Brüche und Umwälzungen am Ende des 13. Jahrhunderts – in Sri Lanka die Aufgabe der alten Hauptstädte, in Birma der Mongoleneinfall, im übrigen Festland der Aufstieg der Thai – zerstörten (bzw. ver*änderten) zwar diese gemeinsame Struktur, nicht aber die Vorstellung von ihr. Gerade in Krisenphasen schien der Appell an die Idee einer buddhistischen Ökumene Rückhalt und Abhilfe zu versprechen – etwa am Ende des 2. Millenniums der buddhistischen Zeitrechnung im 15. Jahrhundert, als der prophezeite Niedergang der Lehre einsetzen sollte, und natürlich im 19. Jahrhundert im Angesicht der kolonialen und christlich-missionarischen Herausforderungen.