

**Synkretismus und Inklusivismus am Beispiel der
buddhistischen Beerdigungsriten im zeitgenössischen
Srilanka**

**Rita Langer, M.A.
University of Bristol**

**SYNKRETISMUS UND INKLUSIVISMUS AM BEISPIEL
DER BUDDHISTISCHEN BEERDIGUNGSRITEN
IM ZEITGENOESSISCHEN SRILANKA**

Rita Langer
(University of Bristol)

I. Synkretismus und Inklusivismus

Der heutige Vortrag hat die Beerdigungsriten im zeitgenössischen Sri Lanka zum Thema und basiert hauptsächlich auf den Ergebnissen meiner sechsmonatigen Feldforschung von August 1998 bis Februar 1999 in einem Dorf ca. 30 Kilometer nördlich von Colombo. Ich möchte zunächst kurz auf die Definition und Konnotation der Begriffe Synkretismus und Inklusivismus eingehen. Dann werde ich die srilankische Theravāda Praxis beschreiben unterteilt in drei Hauptthemen: Tod, Beerdigung und Nachbeerdigungsriten, wobei der eigentlichen Beschreibung jeweils eine kurze theoretische Einleitung in die Problematik vorangestellt ist. Und zum Abschluß werde ich einige Dias zeigen, um das Thema etwas lebendiger zu machen, wenn man das im Kontext von Tod und Beerdigung so sagen darf.

Lassen Sie mich mit dem Begriff des Synkretismus beginnen: das philosophische Wörterbuch¹ definiert diesen Begriff folgendermaßen:

Vereinigung von Gedanken verschiedener Herkunft zu einem Ganzen, das innere Einheit und Widerspruchslosigkeit vermissen lässt.

Ein Beispiel, das häufig für das Phänomen des Religionssynkretismus angeführt wird, ist der Sikhismus in Indien, in dem Elemente des Hinduismus und Islam vereinigt und verschmolzen sind und der in der Tat nicht ganz frei von inneren Widersprüchen ist. Es muß aber gleich einschränkend bemerkt werden, daß unter den Religionswissenschaftlern in keiner Weise Übereinstimmung herrscht, was die Definition und Anwendung dieses Begriffes angeht. Dies läßt sich auch nachweisen für unseren konkreten Fall des Buddhismus in Sri Lanka, den manche Religionswissenschaftler und Indologen als synkretistisch bezeichnen während andere den Begriff des Synkretismus für Sri Lanka strikt ablehnen. Gombrich sagt in seinem Buch *Precept and Practice* im Eingangskapitel:

¹ *Philosophisches Wörterbuch*, hrsg. v. Georgi Schischkoff (Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1991), s.v. Synkretismus.

It is claimed that Sinhalese religion is syncretistic when Buddhists acknowledge 'Hindu gods', by which is meant gods of whom they have learnt from Hindus. ... I still deny that the presence of Hindu gods in Sinhalese Buddhist culture is a sign of cultural syncretism. Buddhism has always acknowledged Hindu gods.²

Dies ist von Bechert in seiner Rezension des hier zitierten Buches von Gombrich kritisiert worden:

man muß freilich hinzufügen, daß die singhalesische Religion in einem allgemeineren Sinne doch synkretistisch ist, weil die nicht-buddhistischen Götterkulte ... als Teil des religiösen Lebens anzusehen und auch in einer bestimmten Weise der buddhistischen Kosmologie integriert sind. Daran ändert auch nichts, daß die Existenz der Götter auch im frühen Buddhismus nicht geleugnet wird.³

Auch geht aus Definitionen, wie der oben genannten nicht hervor, welche Konnotation der Begriff in der einen oder anderen Sprache hat. So hat im angelsächsischen Bereich der Begriff 'syncretistic' in den letzten Jahrzehnten unter Religionswissenschaftlern eine negative Konnotation erhalten im Sinne von 'unrein'. Infolgedessen wird der Terminus entweder ganz vermieden oder auf einen konkreten Fall bezogen abgelehnt. Meines Wissens ist im deutschsprachigen Raum der Begriff 'synkretistisch' weniger belastet, obgleich ich mich hier täuschen kann. Dies hat nun aber tiefere Implikationen als sich zunächst vermuten läßt. So ist der Grundtenor von Gombrichs Buch, daß sich der ursprüngliche Buddhismus im wesentlichen im Buddhismus des zeitgenössischen Sri Lanka erhalten hat, während Bechert dem sehr kritisch gegenübersteht und eben gerade davor warnt, beide gleichzusetzen.

Nun zum Begriff des Inklusivismus, ein Begriff, der von dem Indologen Paul Hacker geprägt worden ist. Hacker benutzt den Terminus 'Inklusivismus' um zu beschreiben, wie spezifische Vorstellungen und Glaubensinhalte anderer Religionen in das eigene System aufgenommen werden. Dies geschieht in einer Weise, daß die 'fremden' Vorstellungen den 'eigenen Vorstellungen' untergeordnet werden. Hacker stellt weiterhin fest, daß das Phänomen des 'Inklusivismus' darin begründet liegt, daß sich die inkorporierende Gruppe der inkorporierten gegenüber als minderwertig empfindet. Das wohl bekannteste der Beispiele, die Hacker anführt ist die kanonische Geschichte vom Gott Brahma, der den Buddha nach seinem Erwachen bittet, sein

² R.F. Gombrich, *Buddhist Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon* (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1991), S. 56.

³ Rezension zu: 'R.F. Gombrich, Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon (Oxford 1971)', *IJ* 18 (1976), 145-149 (S. 148).

Wissen um die Erlösung weiterzugeben und ihm dadurch seine Verehrung bezeugt. Hacker beschränkt die Anwendung dieses Terminus jedoch nicht auf den Buddhismus sondern er sieht hier ein allgemein indisches Phänomen, das sich u.a. auch im Neohinduismus manifestiert hat.

Hier scheint es mir jedoch von Interesse, kurz auf den Kontext, in dem Hacker diesen Begriff geprägt hat, einzugehen. Den Hintergrund für diese Begriffsprägung bildet die Frage, ob die indischen Religionen toleranter seien als andere Religionen, z.B. das Christentum. Hier argumentiert Hacker, daß es eben kein Zeichen von Religionstoleranz sei, Ideen und Konzepte aus einer anderen Religion in die eigene zu inkorporieren, solange die eigenen Konzepte als überlegen proklamiert werden. Dieser Ansatz ist jedoch von anderen Indologen, z.B. Prof. A. Wezler, nicht unkritisch akzeptiert worden, aber es würde in diesem Rahmen zu weit führen, näher auf die Diskussion einzugehen.⁴ Ich stimme grundsätzlich mit Prof. Schmithausen⁵ überein, der darauf hingewiesen hat, daß der Begriff 'Inklusivismus', obwohl er weiterer Spezifikationen und Begrenzungen bedarf, zur Beschreibung des Phänomens, andere Glaubensinhalte in das eigene System aufzunehmen, zutreffender ist als der Begriff des 'Synkretismus'.

II Die zeitgenössische buddhistische Praxis in Sri Lanka

TOD

Bevor ich näher darauf eingehe, was man als 'Sterberiten' bezeichnen könnte, möchte ich kurz etwas zu dem buddhistischen Konzept von Tod und Wiedergeburt sagen. Eines der Probleme, die mit Tod im Buddhismus verbunden sind, ist die Frage ob Wiedergeburt sofortig ist, oder ob zwischen Tod und Wiedergeburt ein Zwischenstadium anzunehmen ist. Im Kathāvattu, einem späten kanonischen Werk, findet sich eine Diskussion dieser Frage, was darauf hinweist, daß dieses Thema die Buddhisten, oder zumindest die Dogmatiker unter den Buddhisten, von frühester Zeit beschäftigt hat.⁶ Lassen Sie mich nur zwei Beispiele nennen: die Sarvāstivādin

⁴ A. Wezler, 'Inklusivismus: eine indische Denkform', in *Publications of the De Nobili Research Library: Occasional Papers 2*, hrsg. v. C. Oberhammer (Wien: Institut für Indologie der Universität Wien, 1983).

⁵ Rezension zu: 'Buddhismus in Ceylon and Studies on Religious Syncretism in Buddhist Countries. Report on a Symposium in Göttingen (Symposien zur Buddhismusforschung, 1, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse. Folge 3, Nr. 108, *Mundus* XIX 3 (1983) S. 191.

⁶ Kv VIII.2.

gingen von einem Zwischenstadium (*antarābhava*) zwischen Tod und Wiedergeburt von bis zu 49 Tagen aus, während die Theravādins das Konzept einer sofortigen, momentanen Wiedergeburt vertraten.

Die Implikationen dieses Problems sind wiederum weitreichender als es zunächst scheinen mag. Die buddhistischen Schulen die ein Zwischenstadium akzeptieren, z.B. die Sarvāstivādins beschreiben ausführlich die Vorgänge und Ereignisse die in diesem Zwischenstadium möglich sind, sowie auch die Regeln, denen die nächste Wiedergeburt unterworfen ist.⁷ Die Schulen, die kein Zwischenstadium akzeptieren, wie z.B. die Theravādins auf der anderen Seite geben dem Gedanken im Sterbemoment besonderes Gewicht als dem entscheidenden Faktor der die Qualität der nächsten Wiedergeburt bestimmt. Vereinfacht gesagt, wenn man im Sterbemoment seine Gedanken auf den Buddha, die Lehre oder verdienstvolle Taten lenkt, hat dies eine positive Wiedergeburt zu Folge. Auf der anderen Seite, wenn der Sterbemoment von Haß, Gier oder Neid bestimmt ist, hat dies eine schlechte Wiedergeburt, z.B. als Tier, zu Folge. In diesem zweiten Modell finden sich Bemühungen den Sterbemoment und also die nächste Wiedergeburt, positiv zu beeinflussen. Hier ist die zeitgenössische Theravāda Praxis in Sri Lanka besonders interessant.

Es ist in Sri Lanka üblich einen Mönch zum Sterbebett zu rufen, der dann einige *suttas* (*pirit*) rezitiert. Im eigentlichen Sterbemoment sind dann jedoch zumeist nur die engsten Angehörigen zugegen. Mir ist mehrfach gesagt worden, daß es gut sei wenn die Angehörigen im Sterbemoment für den Sterbenden entweder selbst rezitieren (in jedem Haushalt findet sich ein Büchlein mit den wichtigsten *suttas*) oder auch das Radio einschalten (es werden täglich morgens und abends Predigten übertragen). Weiterhin haben mir zwei Informanten, ein Mönch und ein Exmönch, gesagt, daß manche Leute auch eine kleine Buddhastatue, oder einige Blumen im Sterbezimmer aufstellen, um die Gedanken des Sterbenden auf den Buddha und auf verdienstvolle Taten (z.B. Blumenspenden) zu lenken.

Auch was die Bedeutung des Sterbebedankens angeht, waren sich meine Informanten einig. Selbst ein durch und durch schlechter Mensch kann in einer guten Existenz wiedergeboren werden, wenn sein letzter Gedanke im Sterbemoment positiv war; und umgekehrt, selbst ein guter Mensch kann z.B. als Tier oder Hungergeist wiedergeboren werden, wenn sein Sterbemoment von Haß oder Gier beherrscht war. Ein Mönch illustrierte mir dies an Hand eines Gleichnisses: der Gedanke im

⁷ Siehe *Abhidharmakośābhāṣyaṃ of Vasubandhu*, ed. by Pradhan, P., (Patna: 1967), 3. Kapitel.

Sterbemoment ist wie eine Fahrkarte, die einen zu einem bestimmten Ort bringen kann. Die Aufenthaltsdauer ist nun wiederum von den Mitteln, Geld bzw. *karma*, abhängig, denn wenn man nicht genügend Mittel hat, wird man nicht lange an diesem bestimmten Ort bleiben können.

Ein konkretes Beispiel, daß immer wieder zur Sprache kam war, daß Gier oder Nichtloslassen mit Bezug auf Besitz oder sogar Menschen, zu einer Wiedergeburt als hungriger Geist (*peta/peti*) führe, eine der Wiedergeburtskategorien neben Menschen, Tieren, Göttern und Höllenwesen. Mir wurde versichert, daß diese hungrigen Geister im Grunde harmlos sind, aber sehr lästig werden können für die Hinterbliebenen. Wenn ein Haus von einem Totengeist heimgesucht ist, gibt es verschiedene Möglichkeiten das Problem anzugehen. Die 'buddhistische' Methode ist Mönche einzuladen, die dann im Haus des Verstorbenen bestimmte *suttas* rezitieren, was von einer Stunde bis zu einer ganzen Nacht dauern kann. Die 'nichtbuddhistische' Methode ist, den Totengeist in eine Flasche zu locken mit Hilfe von bestimmten in Öl gebratenen Gerichten, von denen gesagt wird, daß sie für Geister unwiderstehlich sind. Die Flasche wird dann verschlossen und manchmal sogar in Beton eingegossen bevor sie ins Meer geworfen wird. Mir wurde allerdings mehrfach versichert, daß dies nur mit viel Bedauern und schlechtem Gewissen getan wird, und auch wohl mit einem Element der Angst vermischt, denn es besteht immer eine Möglichkeit, daß der Geist entkommt und Rache sucht in diesem oder einem späteren Leben.

Soweit, sieht man mal von dem Fangen der Totengeister ab, ist bisher nichts ungewöhnliches in den Interviews gesagt worden. Die Tatsache, daß dem Gedanken im Sterbemoment besonderes Gewicht beigemessen wird, und die Bemühungen, diesen positiv zu beeinflussen, sind völlig im Einklang mit der Lehre des Theravāda, die ich ja eingangs kurz umrissen habe. Interessanterweise haben nun aber die meisten meiner Interviewpartner, Laien wie auch Mönche, gesagt, daß im Falle eines plötzlichen Todes, z.B. bei einem Autounfall, unter Umständen "keine Zeit" für einen Sterbebedanken sei. Dies führe dann zu einem Zwischenstadium von unspezifischer Dauer für den Geist des Verstorbenen. Manche haben hier hinzugefügt, daß es eben diese Verstorbenen seien, die zurückkämen um das frühere Zuhause oder Familienangehörige zu belästigen. Ich werde im Kontext der Beerdigungsriten noch näher auf die Maßnahmen eingehen, die getroffen werden um die Rückkehr eines Verstorbenen zu verhindern, denn potentiell kann jeder Verstorbene zu einem Totengeist werden. Es scheint mir bemerkenswert, daß in der Religionswirklichkeit des theravādabuddhistischen Sri Lanka beide Positionen—momentane Wiedergeburt sowie auch Zwischenstadium zwischen Tod und Wiedergeburt—

reflektiert sind. Es wird alles getan, um den Sterbemoment positiv zu beeinflussen, was natürlich im Einklang mit der Theravādadoktrin der momentanen Wiedergeburt ist, es werden aber gleichzeitig Vorkehrungen getroffen, die darauf hin zielen, die mögliche Rückkehr eines Verstorbenen als Hunger- oder Totengeist zu verhindern. Totengeist (*peta*) ist ja neben Mensch, Tier, etc. eine der Existenzformen im Buddhismus und als solche nicht weiter problematisch. Aber im Kontext dieser Geister wurde nun auch die Möglichkeit eines Zwischenzustandes (*antarābhava*) explizit erwähnt, was eher im Einklang mit der Lehre der Sarvāstivādins und anderer buddhistischer Schulen ist. Einige meiner Informanten gingen sogar soweit *peta* als den 'Zwischenexistenzler' zu definieren.

Die Tatsache, daß sogar einige Mönche und religiös gebildete Laienanhänger die Möglichkeit eines Zwischenzustandes akzeptieren, läßt darauf schließen, daß die Problematik von sofortiger Wiedergeburt im Gegensatz zum Zwischenstadium nicht als besonders wichtig angesehen wird, wahrscheinlich nicht in der Dharmaschule gelehrt wird und vermutlich nicht als Thema für Predigten dient. Und, wenn man es genauer bedenkt, ist dies Thema zwar interessant für einen Buddhologen, aber nicht besonders relevant für buddhistische Laienanhänger oder auch für predigende Mönche. An einen Zwischenzustand zu glauben bringt einen nicht in Konflikt mit der buddhistischen ethischen Norm, und ist nicht einmal 'un-buddhistisch', nur eben im Kontext des Theravāda in Sri Lanka, sozusagen die 'falsche buddhistische Richtung'.⁸ Man könnte hierin ein Beispiel für Synkretismus/Inklusivismus sehen, nicht von verschiedenen Religionen, aber von verschiedenen buddhistischen Richtungen.

BEERDIGUNGSRITEN

Der frühe Buddhismus zeigte kein besonderes Interesse an Ritualen oder Zeremonien, hat diese weder ausdrücklich befürwortet noch abgelehnt. Eine Ausnahme bildet hier das vedische Tieropfer, das der buddhistischen Ethik entgegenging, und daher für den Buddhismus nicht akzeptabel war. Man kann also annehmen, daß die frühen Buddhisten vermutlich die prinzipiellen Lebenszyklusrituale weiter praktizierten, ohne daß ein Konflikt mit der buddhistischen Ethik und Doktrin aufkam. Im Laufe der Zeit haben jedoch einige dieser Rituale eine buddhistische Interpretation erfahren, wie zum Beispiel die sog.

⁸ Auf die komplexe Problematik des Selbstverständnisses verschiedener buddhistischer Schulen und deren Anhängern im Allgemeinen und dem der srilankischen Buddhisten im Besonderen kann hier leider nicht näher eingegangen werden.

Verdienstübertragung für Verstorbene, auf die ich im Kontext der Nachbeerdigungsriten noch ausführlicher eingehen werde.

Daraus ergibt sich nun die Frage, ob es überhaupt sinnvoll ist von 'buddhistischen' und 'nichtbuddhistischen' Ritualen im Kontext des frühen Buddhismus zu reden. Ich meine ja, wenn auch mit Einschränkungen. Lassen Sie mich kurz erläutern warum. Zum einen, kann man die Tatsache, daß bestimmte Zeremonien von Anfang an in den Buddhismus inkorporiert worden sind, denn es muß ja Beerdigungen oder Verbrennungen von Buddhisten auch zur Zeit des Buddha gegeben haben, als Grund anführen, diese 'buddhistisch' zu nennen. Wie auch wohl die meisten Leute einen Weihnachtsbaum 'christlich' nennen, obgleich sich diese Sitte auf vorchristliche Baumverehrung zurückführen läßt. Zum zweiten haben einige Zeremonien eine 'buddhistische' Interpretation oder Umgestaltung erhalten, sind sozusagen aktiv integriert worden, was Hacker, wie schon erwähnt, mit dem Begriff Inklusivismus beschreibt.

Heißt das nun, daß alles, was von Buddhisten in Sri Lanka praktiziert wird eben auch 'buddhistisch' ist, und der Begriff 'nichtbuddhistisch' gänzlich unzutreffend ist? Hier möchte ich der Tatsache Rechnung tragen, daß fast ausnahmelos alle meine Informanten differenzieren zwischen 'buddhistisch' und 'nicht-buddhistisch', wobei die Ansichten inhaltlich nicht immer exakt übereinstimmen. Auffällig war jedoch, daß fast jeder eine Meinung dazu hatte, welcher Teil einer Zeremonie unter die Kategorie 'buddhistisch' (Singh: *bauddhāgama*) fällt, und welcher Teil unter die Kategorie 'nur Sitten und Bräuche' (Singh: *siritivirit vitarayi*).⁹

Ich komme nun zur Behandlung der eigentlichen Beerdigungsrituale und -zeremonien in Sri Lanka. Die besondere Bedeutung der Beerdigungszeremonie liegt darin, daß sie die einzige Lebeszykluszeremonie ist, an der Mönche teilnehmen und dies sogar in aktiver Funktion. Geburts-, Pubertäts- und Hochzeitszeremonien sind strikt sekulär und Mönche spielen keine Rolle dabei.

Beerdigungen finden in Sri Lanka gewöhnlich am dritten oder vierten Tage nach dem Tode statt und sind üblicher als Verbrennungen, wobei ein wichtiger Faktor die finanziellen Kosten sind. Verbrennungen sind wesentlich kostspieliger als Beerdigungen. Mönche werden jedoch immer verbrannt und vielleicht hat hier die

⁹ Zum Begriff *bauddhāgama* siehe auch J.R. Carter, *On Understanding Buddhists: Essays on the Theravāda Tradition in Sri Lanka* (Albany: State University of New York, 1993), S. 10 ff.

Verbrennung des Buddha als Beispiel gedient für die nachfolgenden Mönchsgenerationen.

Ein Haus in dem sich ein Todesfall ereignet hat, wird für sieben Tage als 'Totenhaus' (Singh: *malagedara*) bezeichnet. Die Leiche wird zum Einbalsamieren fortgeschickt und dann in einem Sarg, der sich zu allen vier Seiten aufklappen läßt, im Wohnzimmer, dem ersten Zimmer, wenn man das Haus betritt, auf einem Ständer aufgebahrt. Von dem Moment an, wo der Verstorbene aufgebahrt ist (und ich meine ganz wörtlich Moment, denn in einem srilankischen Dorf verbreitet sich jede Nachricht wie ein Lauffeuer) kommen die ersten Besucher, um dem Verstorbenen Respekt zu erweisen und den Hinterbliebenen Ihr Beileid auszusprechen. Bis zur Beerdigung ist das Haus ständig voll von Besuchern, Freunden, engen und entfernten Verwandten.

Einige 'nicht-buddhistische' Bräuche scheinen mir hier besonders erwähnenswert, bevor ich zur eigentlichen Zeremonie komme. Alle nichtreligiösen Bilder sowie auch Spiegel werden aus dem 'Totenhaus' entfernt, oder so umgedreht, daß sie zur Wand zeigen. Eine der Erklärungen, die mir dazu angeboten wurden war, daß der Geist des Verstorbenen noch im Haus gegenwärtig sei und, wenn er sein Spiegelbild sehe fälschlicherweise zu der Annahme komme, er sei noch am Leben. Die Türen und Fenster im 'Totenhaus' sind immer offen und jede Nacht wird eine Totenwache bei dem Verstorbenen gehalten, zumeist von jungen Männern, Nachbarn und Freunden der Familie. Man sagte mir, daß es traditionell üblich war während dieser Nachtwachen die singhalesische Übersetzung des Vessantarajātaka¹⁰ vorzulesen, aber heutzutage vertreibt man sich die Nächte mit Kartenspielen, Karamspielen und Arraktrinken. Es ist daher nicht verwunderlich, daß es nicht als schicklich gilt für junge Mädchen oder Frauen, an einer Totenwache teilzunehmen. Ältere Frauen aus der Nachbarschaft versorgen die Männer die ganze Nacht über mit Tee, Kaffee und Snacks. In einem 'Totenhaus' wird jedes Kochen sofort eingestellt und die Frauen in der Nachbarschaft arbeiten einen Plan aus und versorgen reihum die Hinterbliebenen Familienmitglieder und jeden, der sich gerade im Haus aufhält, mit Mahlzeiten, bis die Beerdigung vorbei ist. Meine Informanten waren sich einig, daß die Anwesenheit einer Leiche im Haus zu Verunreinigung führe und begründeten damit die Sitte des Nichtkochens. Über die Art der Verunreinigung gingen die Ansichten jedoch auseinander. So sprachen einige meiner Informanten von

¹⁰ Das Vessantarajātaka (Ja VI 479-593) hat die Tugend der Freigebigkeit (*dāna*) und damit verbunden das 'Loslassen' zum Thema und bietet sich daher an für den Kontext von Tod und Beerdigung. Zum Vessantarajātaka siehe auch S. Collins, *Nirvana and Other Buddhist Felicities: Utopias of the Pāli Imaginaire* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998) S. 497-554.

spiritueller Verunreinigung (Singh: *kili*), andere sagten, es dürfe wegen der Bakterien (Singh: *visabija*) nicht gekocht werden.

Der Weg vom Bahnhof oder einer größeren Straßenkreuzung zum 'Totenhaus', und das Haus selbst werden mit Fahnen markiert, wobei weiße Fahnen für Beerdigungen von Laienanhängern benutzt werden und orange Fahnen für Mönche. Dies ist nicht nur als Dekoration gedacht, sondern in der Tat um Besuchern den Weg zu weisen. Beerdigungen in Sri Lanka sind nämlich sehr öffentliche Angelegenheiten und selbst eine 'kleine' Beerdigung hat leicht 70 bis 80 Gäste. Ich würde mal vorsichtig schätzen, daß davon nur vielleicht die Hälfte den Verstorbenen persönlich gekannt haben, die übrigen kommen um der Familie oder einem Familienmitglied ihren Respekt zu erweisen. Dies können Freunde der Familie sein, Arbeitskollegen eines Enkels des Verstorbenen, oder der Vorsitzende eines Vereins in dem ein Angehöriger des Verstorbenen Mitglied war.

Beerdigungen finden gewöhnlich am Nachmittag des dritten oder vierten Tages nach dem Tode statt, wobei Dienstag und Freitage streng vermieden werden, was astrologische Gründe hat. Am Morgen des Beerdigungstages beginnen die Vorbereitungen für das Totenmahl, das am frühen Abend nach der Beerdigung gehalten wird. Ein Sonnendach wird hinter dem Haus aufgebaut und Feuerstellen errichtet, denn es darf ja erst nach der Beerdigung wieder im Haus gekocht werden. Das traditionelle Totenmahl ist sehr schlicht und besteht aus nur vier Gerichten, aber man kann sich vorstellen, daß bei der Zahl der erwarteten Gäste beeindruckende Mengen von Gemüse und Fisch verarbeitet werden müssen, und jeder der kommt, hilft mit. Den ganzen Tag über treffen neue Gäste ein und helfen entweder beim Kochen oder sitzen herum, plaudern, kauen Betel und trinken Orangenlimonade.

Gegen Mittag werden alle, die sich zur Zeit im 'Totenhaus' aufhalten, zum Nachbarhaus zum Mittagessen eingeladen. Dann wird die Stimmung etwas ernster, denn die Terasse vor dem Haus wird für die Mönche vorbereitet. Stühle werden aufgestellt und mit sauberen weißen Laken abgedeckt, was als Zeichen des Respektes den Mönchen gegenüber gilt. Was die Anzahl der Mönche, nicht die der Gäste, angeht, war die 'kleinste' Beerdigung von vier Mönchen geleitet, die größte von 15. Die Mönche kommen gegen 16.00 Uhr und werden von den Familienmitgliedern förmlich begrüßt bevor sie Platz nehmen.

Nun wird der Sarg geschlossen und in einem exakten Moment, der von einem Astrologen als günstig bestimmt worden ist, aus dem Haus getragen. Dies ist eine

Vorsichtsmaßnahme, um den Geist des Verstorbenen davon abzuhalten zum Haus zurückzukehren. Der Sarg wird auf der Terasse auf einem Ständer zwischen dem Haus und den Mönchen aufgestellt. Die eigentliche 'buddhistische' Zeremonie beginnt damit, daß die Familie den eingeladenen Mönchen ein symbolisches Stück weißen Stoffes übergibt, das "Leichentuch" (*matakavatha*) genannt wird. Dies ist gedacht als Erinnerung an die alte asketische Praxis nur Roben aus weggeworfenen Lumpen (*pamsūkla*) zu tragen.¹¹ Nun folgt eine kurze Predigt von einem der Mönche, die gewöhnlich von Vergänglichkeit und Leiden handelt und oft einen Pälivers zum Ausgangspunkt nimmt. Nach der Predigt findet die sog. 'Verdienstübertragung' statt, die dadurch symbolisiert wird, daß die Familienmitglieder Wasser aus einer Karaffe in eine kleinere Schüssel gießen, bis diese überfließt. Ich werde auf die 'Verdienstübertragung' im Rahmen der Nachbeerdigungsriten noch näher eingehen. Der 'Verdienstübertragung' geht die Rezitation eines alten kanonischen Verses durch die Mönche voran¹², und während des Wassergießens werden zwei Verse aus dem Tirokuḍḍapetaṭṭavathu¹³ rezitiert. Bedingt durch die Rezitation bekannter, identifizierbarer Verse ist die Verbindung von alten Texte mit moderner Praxis hier leicht herzustellen. Es ist jedoch schwer festzustellen, von welchem Zeitpunkt an diese Verse einen Bestandteil der Beerdigungszeremonie darstellten.

Damit ist der 'buddhistische' Teil der Zeremonie und die Funktion der Mönche vorbei. Dieser dauert gewöhnlich nur 30-45 Minuten und die Mönche gehen entweder sofort, oder bleiben noch um den nun folgenden Reden, die leider oft sehr viel länger als 45 Minuten dauern, beizuwohnen. Nach den Reden wird der Sarg noch einmal geöffnet, was ein sehr emotionaler Moment ist. Oft brechen die anwesenden Frauen in Klagen aus und die Mönche gehen spätestens dann, wenn sie nicht schon vorher gegangen sind. Familienmitglieder, Freunde und Nachbarn tragen nun den Sarg in einer Prozession zum Friedhof oder Verbrennungsplatz. Der Sarg wird dreimal im Uhrzeigersinn um das offene Grab oder den Scheiterhaufen getragen. Hierzu wurden mir zwei Begründungen angeboten: es ist gedacht als ein Zeichen des Respektes für den Verstorbenen, oder um den Verstorbenen zu verwirren, ihm die Orientierung zu nehmen, sodaß er nicht den Weg nach Hause findet. Dann wird der Sarg noch ein letztesmal geöffnet, um den Zuspätgekommenen Gelegenheit zu geben

¹¹ Vin I 280; Vism II 4.

¹² *aniccā vata saṃkhārā uppāḍavayadhammino
uppaḍitvā nirujjhanti tesam vūpasamo sukho.* (D II 157, D II 199, etc.).

¹³

*Yathā vārivahā pūrā paṭipūrenti sāgaram,
evam eva ito dinnam peḷānam upakappati.
Unname udakam vaḷḷam yathā ninnam pavattati,
evam eva ito dinnam peḷānam upakappati.* (Pv 4 Verse 4 und 5).

ihren Respekt zu erweisen. Der letzte Akt ist, das Grab zu schließen und mit den Blüten der Kokospalme zu dekorieren, bzw. den Scheiterhaufen anzuzünden. Traditionell ist es die Aufgabe der Neffen des Verstorbenen, den Scheiterhaufen anzuzünden, im Gegensatz zum Hinduritual, wo diese Aufgabe traditionell dem ältesten Sohn zufällt.

Nachdem der Sarg das Haus verlassen hat, wird im vorderen Zimmer, wo der Tote aufgebahrt war, eine Feuerstelle errichtet und ein kleiner Tontopf mit Milch zum Kochen gebracht, was als Reinigungsritual verstanden wird. Manchmal sprengt ein älterer Verwandter mit einem Limonenzweig diese Milch über die Gäste, die vom Friedhof zurückkommen, um sie von Verunreinigung zu befreien.¹⁴

Nun werden als erste die Totengräber, zumeist Nachbarn, die darum gebeten wurden, diese ehrenvolle Aufgabe zu erfüllen, bewirtet. Danach nimmt jeder der Gäste am Totenmahl teil und es würde als sehr unhöflich angesehen werden, vorher zu gehen.

Bei Beerdigungen in Sri Lanka ist besonders bemerkenswert das Nebeneinander von 'buddhistischen' Elementen, wie z.B. die Rezitation kanonischer Verse, und 'nicht-buddhistischen' Elementen, wie z.B. das Verwirren des Toten, das sich ja auch in anderen Kulturen findet.

NACHBEERDIGUNGSRITEN

Bevor ich nun in meinem letzten Abschnitt auf die Nachbeerdigungsriten eingehe, lassen Sie mich wiederum kurz den buddhistischen Hintergrund dieser erläutern. Ein zentraler Aspekt buddhistischer Ethik ist das Konzept von Verdienst. Vereinfacht gesagt, erwirbt man sich religiöses Verdienst durch ethisch korrektes Verhalten, durch 'gute Taten', wodurch man Verdienst 'ansammelt'. Die Standard Definition für verdienstvolle Taten, nach dem Abhidharma und meinen Informanten, ist "Geben/Freigebigkeit" (*dāna*), "ethisches Verhalten" (*sīla*) und "Kontemplation" (*bhāvanā*). Jede religiöse Zeremonie in Sri Lanka enthält diese drei Elemente. Gewöhnlich spenden die Laienanhänger den Mönchen etwas, dies kann ein Mittagessen für fünfzehn Mönche sein oder auch nur ein paar Schulhefte für einen jungen Mönch, der rezitiert. Dies konstituiert einen Akt des "Gebens". Wiederum beginnt jede Zeremonie mit der Rezitation der fünf Selbstverpflichtungen (Singh: *pansil*), d.h. Nichttöten, Nichtstehlen, etc., was einen Akt von "ethischem Verhalten" konstituiert. Und schließlich wird bei jeder Zeremonie eine Predigt gehalten, die sehr

¹⁴ J.B. Disanayaka, *Understanding the Sinhalese* (Colombo: Godage Poth Mendura, 1998) S. 92.

ausführlich oder auch sehr kurz sein kann. Einer Predigt zuzuhören konstituiert einen Akt der "Kontemplation".

Dies ist soweit nicht sehr problematisch. Aber religiöses Verdienst, das auf diese Weise erworben wurde, kann nun auch weggegeben werden, und in der Tat endet jede Zeremonie in Sri Lanka damit, daß Verdienst gegeben wird, an die Götter, die Verstorbenen und alle Lebewesen, und zwar in dieser Reihenfolge (*sabbe devā, sabbe bhutā, sabbe sattā*). Darüberhinaus ist die sog. 'Verdienstübertragung' das Kernstück der buddhistischen Nachbeerdigungsriten. Die sog. 'Verdienstübertragung' ist schon kanonisch belegt, aber die Hinweise sind nicht sehr zahlreich und die Beweisstellen bei weitem nicht immer eindeutig. Die späteren Kommentare (hier vor allem Dhpa) auf der anderen Seite sind voll von Geschichten, die davon berichten, daß Verdienst gegeben oder auch eingetauscht wird gegen Hilfeleistungen oder Güter, wodurch man bisweilen den Eindruck bekommt, daß Verdienst wie eine Währung gehandelt wird.¹⁵ Dies bringt uns zu der Frage, wie sich die sog. Verdienstübertragung mit dem Konzept von *karma* und persönlicher Verantwortung vereinbaren läßt. Anders gesagt: wenn unsere gegenwärtige Situation im wesentlichen in unseren früheren guten und schlechten Taten begründet liegt, wie kann jemand anderes hierauf positiv Einfluß nehmen?

Hier findet sich eine mögliche Interpretation im Abhidharma, wo die drei o.g. drei Kategorien von verdienstvollen Taten (*dāna, sila, bhāvanā*) erweitert sind auf zehn. Die Liste der 'zehn verdienstvolle Aktivitäten' gemäß dem Abhidhammattha-Sangaha¹⁶ und ihre Relation zu den o.g. drei Kategorien läßt sich anhand einer Tabelle veranschaulichen.

Die drei und zehn 'verdienstvolle Aktivitäten'

i. Freigebigkeit (*dāna*)

iv. Geben von Verdienst (*pattidāna*)

v. Freudiges Teilhaben von Verdienst
(*pattānumodanā*)

¹⁵ Die Möglichkeit anderen Lebewesen "Unverdienst" (*pāpa*) zu übertragen wird im Buddhismus strikt abgelehnt (Mil. 295).

¹⁶ Nārada Mahā Thera, *The Manual of Abhidhamma: Abhidhammattha-Sangaha* (Bangalore 1956), p.238.

- | | |
|---|---|
| ii. Sittlichkeit (<i>sīla</i>) | vi. Verehrung [der Würdigen]
(<i>apacāyana</i>) |
| | vii. Diensterweisung (<i>veyyāvacca</i>) |
| iii. Religiöse Kontemplation (<i>bhāvanā</i>) | viii. Rezipieren der Lehre
(<i>dhammasavana</i>) |
| | ix. Darlegung der Lehre (<i>dhamma-
desanā</i>) |
| Freigebigkeit (<i>dāna</i>) + Sittlichkeit
(<i>sīla</i>) + Religiöse Kontemplation
(<i>bhāvanā</i>) | x. [Klare] Ausrichtung der religiösen
Einstellung (<i>dīṭṭhijju</i>) |

Die "Zehn verdienstvollen Aktivitäten" (*dasapuñṇakiriyavatthu*) sind also so definiert, daß die Kategorie "Geben" die Begriffe "Geben von Verdienst, wörtl. von Erworbenem" (*pattidanā*) und "freudiges Teilhaben an Verdienst, wörtlich Erworbenem" (*pattānumodanā*) einschließen. Ich werde mich hier auf diese beiden Begriffe konzentrieren und weitere Einzelheiten der Klassifizierung unbeachtet lassen.

Ich möchte hier vor allem zwei Aspekte hervorheben: zum einen bedeutet die Tatsache, daß das "Geben von Verdienst" selbst als verdienstvolle Tat gilt, daß man nicht wirklich etwas verliert, indem man Verdienst weggibt, sondern im Gegenteil, einen Zugewinn macht. Zweitens, wenn "freudiges Teilhaben" allein schon als verdienstvolle Tat angesehen wird, kann man also sein Verdienst vermehren ohne selbst etwas zu tun, einfach dadurch, daß man sich freut über die verdienstvolle Tat eines anderen. Diese Idee von "freudiger Teilnahme" findet ihren Ausdruck in der srilankischen Sitte das Tablett mit Gaben für den Buddha oder die Mönche, bevor diese gespendet werden, herumzutragen, um den Anwesenden Gelegenheit zu geben es zu berühren und symbolisch teilzunehmen an diesem Akt der Freigebigkeit.

Dieser zweite Aspekt bietet auch einen Lösungsansatz für das o.g. Problem der Eigenverantwortlichkeit. Man kann die karmischen Bedingungen eines anderen dadurch verbessern, daß man ihm die Gelegenheit gibt, "freudig and der eigenen verdienstvollen Tat teilzuhaben". Das heißt der andere empfängt nicht einfach ein gegebenes Verdienst, sondern ist aktiv am Prozess beteiligt, produziert also selbst eigenes Verdienst durch die "Freudige Teilnahme", wodurch das Prinzip der Eigenverantwortlichkeit bewahrt ist. Im Abhidharma sind also "Geben von Verdienst"

und "Freudige Teilnahme" zwei gänzlich voneinander getrennte, verdienstvolle Aktivitäten, die zusammen auftreten können, aber nicht müssen. Der singhalesische Sprachgebrauch geht aber nun einen Schritt weiter und beschreibt die sog. Verdienstübertragung als zwei gegenseitig abhängige Aktivitäten: "Freudiges Teilnehmen" (Singh: *anumodan venavā*) auf der Seite des Empfängers und "Freudiges Teilhabenlassen" (Singh: *anumodan karanavā*) auf der Seite des Spenders. So scheint mir, zumindest vor dem Hintergrund der singhalesischen Sprachwirklichkeit, der Terminus 'Verdienstübertragung' (und sein englisches Gegenstück 'transference of merit') irreführend. Es wäre interessant zu verfolgen, wie dieser Begriff, für den es im übrigen auch in Pāli keine Entsprechung gibt, sich in der Sekundärliteratur durchgesetzt hat.

Lassen Sie uns nun zu der religiösen Praxis in Sri Lanka zurückkehren. Das erste wichtige Ereignis nach der Beerdigung bzw. Verbrennung ist eine Predigt am Abend des sechsten Tages nach dem Tod. Hierzu wird ein Mönch eingeladen und eine große Anzahl von Nachbarn und Freunden versammelt sich zu dieser Gelegenheit im Haus des Verstorbenen. Bevor jedoch die Predigt beginnt, wird im Garten die Schlafmatte und das Kissen des Verstorbenen, sowie auch eine Öllampe, ein Teller mit Essen und ein Glas Wasser in einem dekorierten, abgegrenzten Platz arrangiert.¹⁷ Dies erinnert an die Hinduzeremonie, in der symbolisch ein Körper für den Verstorbenen aus Reisbällen geformt wird.¹⁸ Der Geist des Toten wird dann gerufen, eingeladen der Predigt beizuwohnen und informiert, daß am nächsten Morgen zu seinem Nutzen im Hause Mönche beköstigt werden und das resultierende Verdienst ihm übertragen werde. Der zum Predigen eingeladene Mönch nimmt nicht teil an der Zeremonie im Garten und, soweit ich informiert bin, wird diese nicht für einen verstorbenen Mönch durchgeführt. Nun beginnt der Mönch seine Predigt die ca. eine Stunde dauert. Nachdem der Mönch gegangen ist, werden nun alle Gäste fürstlich bewirtet mit einer großen Auswahl von Gemüse-, Fleisch- und Fischgerichten, sowie Süßspeisen, bevor sie sich auf den Heimweg machen.

Am nächsten Mittag findet eine Almosengabe für Mönche statt. Mönche zum Essen einzuladen, oder Essen zum Tempel zu bringen, ist eines der wichtigsten Elemente der buddhistischen Praxis in Sri Lanka und eine 'Haupterwerbsquelle' für Verdienst. Bezeichnenderweise hat der Pāli Begriff *dāna*, Freigebigkeit, im singhalesischen

¹⁷ Für die Praxis im modernen Thailand siehe auch B.J. Terwiel *Monks and Magic: An Analysis of Religious Ceremonies in Central Thailand* (Bangkok: White Lotus, 1994), S. 230.

¹⁸ Siehe auch S. Firth, *Dying, Death and Bereavement in a British Hindu Community* (Leuven: Peeters, 1997), S. 93ff.

Sprachgebrauch die Konnotation von Essensgabe an die Mönche, was ein Hinweis auf den hohen Stellenwert der Essensspende ist. Nachbeerdigungsriten bestehen im wesentlichen aus Essensgaben an die Mönche und der anschließenden 'Verdienstübertragung'. Das erste "dāna für den Verstorbenen" (*matahadāna*) findet am Morgen des siebten Tages nach dem Tode statt, das nächste nach drei Monaten, und dann werden jährlich, am Jahrestag des Todes, Mönche zum Mittagessen eingeladen.

Der übliche Ablauf ist, daß am Morgen beeindruckende Mengen von sehr leckerem Essen in großen Tontöpfen gekocht werden. Hier ist es üblich, daß Gäste etwas beisteuern. Am späten Morgen wird eine Messingschüssel, die der Tempel zur Verfügung stellt, sorgfältig mit allen Gerichten des Tages gefüllt und dann zusammen mit einer Trinkkokosnuß zum Tempel geschickt, wo sie vor der Hauptstatue im Schreinraum dargebracht wird. Die Mönche treffen gegen 11.30 Uhr ein und bringen den Reliquienbehälter vom Tempel mit, der dann vom Familienoberhaupt auf einem provisorischen Hausaltar plaziert wird. Beim Eintritt in das Haus werden den Mönchen von einem männlichen Familienmitglied rituell die Füße gewaschen. Bevor die Mahlzeit beginnt, hält einer der Mönche eine kurze Predigt, dann ist jeder eingeladen teilzunehmen an der Essensausgabe. Kurz nach dem die Mönche Ihre Mahlzeit begonnen haben, geht ein Laienanhänger mit einem Bananenblatt zu jedem einzelnen der Mönche und sammelt etwas Reis, Gemüse etc. ein. Dies ist genereller als Opfergabe für die Verstorbenen oder Totengeister gedacht und nicht spezifisch für den Verstorbenen zu dessen Ehren die Mönche eingeladen wurden. In dieser Hinsicht erinnert dies eher an das Hinduritual des *śrāddha*, der Almosengabe an die Ahnen, welche auch nicht an eine Person gebunden ist.

Hier scheint es mir besonders interessant, daß die Verdienstübertragung, die ja das Kernstück der Nachbeerdigungsriten darstellt, nicht einfach die Essensgabe an die Toten ersetzt oder verdrängt hat, sondern ihr ist einfach ein höherer Stellenwert zugeschrieben worden. Die ist meines Erachtens ein schönes Beispiel für Inklusivismus im Buddhismus. Manche Informanten erklären, diese Essensspende sei für die Toten- oder Hungergeister gedacht, andere sagen sie sei für die Krähen. Gombrich sieht in der letzteren Erklärung eine Rationalisierung.¹⁹

Nach dem Essen werden den Mönchen Gebrauchsgegenstände zum Geschenk gemacht, die in braunes Papier gewickelt sind. Zumeist wird hier dem ältesten Mönch ein Set der acht Requisiten (Almosenschale, Robe, etc.) überreicht und den anderen

¹⁹ R.F. Gombrich, *Buddhist Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon* (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1991), S. 275.

Synkretismus und Inklusivismus

Mönchen Pakete mit Milchpulver, Schulhefte, Besen, Türmatten, etc. Es folgt eine weitere Predigt und die Zeremonie findet ihren Abschluß wiederum mit der 'Verdienstübertragung' an den Toten wie schon oben beschrieben. Nachdem die Mönche zum Tempel zurückgekehrt sind werden alle Anwesenden fürstlich bewirtet. Die nachfolgenden *dānas*, die nach drei Monaten und dann jährlich am Todestag stattfinden folgen dem selben Muster.

Die Dias die ich Ihnen zeigen möchte sind bei zwei Zeremonien aufgenommen, beim Begräbnis einer Laienanhängerin und bei der Verbrennung eines Abtes im Nachbardorf.

Bibliographie

- Bechert, H., 'R.F. Gombrich, Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon (Oxford 1971)', *IJ* 18 (1976), 145-149.
- Carter, J. R., *On Understanding Buddhists: Essays on the Theravāda Tradition in Sri Lanka* (Albany: State University of New York, 1993).
- Collins, S., *Nirvana and Other Buddhist Felicities: Utopias of the Pāli Imaginaire* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).
- Disanayaka, J. B., *Understanding the Sinhalese* (Colombo: Godage Poth Mendura, 1998).
- Firth, S., *Dying, Death and Bereavement in a British Hindu Community* (Leuven: Peeters, 1997).
- Gombrich, R. F., "Merit Transference" in Sinhalese Buddhism', *History of Religions* 11 (1971), pp. 203–19.
- Gombrich, R. F., *Buddhist Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon* (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1991).
- Hardy, E. (ed.), *Dhammapāla's Paramattha-Dīpanī, Part III Being the Commentary on the Peta-Vatthu* (London: Pali Text Society, 1894).
- Nārada Mahā Thera, *The Manual of Abhidhamma: Abhidhammattha-Sangaha* (Bangalore 1956).
- Parry, J. P., *Death in Banaras* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).
- Pradhan, P. (ed.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu* (Patna: 1967).
- Schmithausen, L. (ed.), *Paul Hacker, Kleine Schriften* (Wiesbaden: 1978).
- Schmithausen, L., 'Buddhism in Ceylon and Studies on Religious Syncretism in Buddhist Countries: Report on a Symposium in Göttingen (Symposien zur Buddhismusforschung, 1, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse. Folge 3, Nr. 108', *Mundus* XIX 3 (1983).

Terwiel, B. J., *Monks and Magic: An Analysis of Religious Ceremonies in Central Thailand* (Bangkok: White Lotus, 1994).

Warren, H. C. (ed.), *The Visuddhimagga of Buddhaghosācariya* (London: 1950).

Wezler, A. 'Inklusivismus: eine indische Denkform', in *Publications of the De Nobili Research Library: Occasional Papers 2*, hrsg. v. G. Oberhammer (Wien: Institut für Indologie der Universität Wien, 1983).