

Rationalitätsprimat und Verehrungspraxis: Konkurrierende Interpretationen der Modernisierung des Buddhismus im kolonialen Ceylon

Martin Baumann

«Reibungsgewinne» und «Reibungsverluste» als titelgebende Stichworte, unter denen der Sammelband die Reaktionen von Religionen auf die Moderne analysiert, können treffend auf die zahlreichen Veränderungen von Religionen in Ländern Asiens angelegt werden. Charakteristisch für das 19. und frühe 20. Jahrhundert sind Anpassungen und Neuinterpretationen bestehender Lehren, Praktiken, Rollen und Organisationsformen. Diese Reformen und Neuansätze lassen sich als Reaktionen auf die grundlegenden Veränderungen der ökonomischen, politischen, sozialen und religiösen Gesellschaftsbereiche infolge der europäischen Kolonialherrschaft sowie innergesellschaftlicher Kritik an den Religionen lesen. Die Begegnung mit neuen philosophischen und ethischen Idealen, die Herausforderungen verschiedener christlicher Missionen und das in Europa und Nordamerika vorherrschende idealisierte Bild «orientalischer Spiritualität» motivierten Reformen, ihre jeweiligen religiösen Traditionen nach modernen Grundsätzen zu restrukturieren und zu standardisieren. Dieser Typ von Reformern machte es sich zur Aufgabe, vermeintlich Überholtes, nicht mehr der neuen Zeit Angemessenes wie etwa bestimmte rituelle Praktiken und Sozialbräuche zu kritisieren und auszusortieren. Die religiöse Tradition sei zu reinigen und durch Text-, Laien- und Rationalisierungsbezug zu aktualisieren. Der Beitrag wird dieses am Beispiel der in Ceylon des späten 19. Jahrhunderts wirkenden buddhistischen Erneuerer, dem Amerikaner Henry Steel Olcott und dem ceylonesischen Reformen Anagārika Dharmapāla, genauer aufzeigen.

Neben diesen Modernisierern, die sich als «Reibungsgewinner» für die buddhistische Sache verstanden, gab es jedoch noch einen weiteren, weniger bekannten Typ von Erneuerern. Auch die bisher führenden Vertreter der Priester- und Mönchsgemeinschaften sahen sich zu Reaktionen auf die Herausforderungen neuer Techniken und Ideale, des missionarischen Christentums und neu entstehender sozialer Schichten in den städtischen Zentren veranlasst. In Ceylon waren dies gelehrte buddhistische Mönche, die neue Vermittlungsformen, Ausbildungsstrukturen und formalisierte Frömmigkeitspraktiken schufen, wie der Beitrag verdeutlichen wird. Beide Seiten, neu auftretende Reformen und etablierte Religionsvertreter, standardisierten Glaubensansichten und Rituale und legten in religiösen Texten und populären Erbauungsschriften Wert auf

ein eigenverantwortliches Verständnis lehrbezogener, ethischer und ritueller Grundlagen.

Die Entwicklungen in Ceylon stehen im Kontext und teils direkter Wechselwirkung mit ähnlichen Veränderungen und Reformen in anderen Ländern Asiens. Für Indien zeigt der Beitrag von Frank Neubert in diesem Band auf, wie indische Reformer die Vielzahl von Hindu-Religionen in Orientierung an europäischen Idealen und monotheistischen Religionen mittels als zentral erachteter Inhalte, Texte und Praktiken vereinheitlichten und ihrem Verständnis nach modernisierten (dazu auch Radice 1999; King 1999; Beckerlegge 2008). In China trat ab 1912 der Ch'an-buddhistische Mönch Taixu (T'ai Hsü, 1890–1947) der Kritik chinesischer Intellektueller am Buddhismus als Reformator entgegen: Er gründete Laiengesellschaften, hielt öffentliche Vorträge, publizierte u.a. in einer eigenen Zeitschrift und etablierte ein buddhistisches Bildungsinstitut. Taixu verwandte eine neue Begrifflichkeit gegen den Vorwurf, der Buddhismus sei «primitiver Aberglaube», erklärte Buddhismus und Wissenschaft als miteinander übereinstimmend und setzte sich für eine Reform des buddhistischen Ordens ein (Pittman 2001; Jones 2021). In Japan sahen sich buddhistische Mönche und Gelehrte angesichts der zunehmenden Unterdrückung des Buddhismus durch die Meiji-Regierung, der Restauration des kaiserlichen Shinto und der Verunglimpfung als unjapanische, nutzlose und jenseitige Religion genötigt, Reformen anzustoßen. Buddhistische Schulen und Tempel gelobten die Unterstützung des Kaisers und der Nation. Um die Nützlichkeit für Staat und Volk zu erweisen, engagierten sie sich für Bildung, Wohlfahrt, moralische Erziehung, Spenden für die imperiale Armee und weiteres (Davis 1989; Lopez Jr. 2002: xxiii–xxv).

Charakteristisch für chinesischen, japanischen, indischen und ceylonesischen Reformer war, dass sie eine Orientierung an westlicher Technik und Wissenschaft, an sozialer Wohlfahrt, karitativen Diensten und Schulbildung, der Aufwertung des Individuums, allen voran nicht-ordinierter Laien, und eine teils aus christlicher Polemik gespeiste Kritik an bestimmten Ritualpraktiken verfolgten. Sie strebten eine positiv konnotierte Modernisierung an, lehnten eine Verwestlichung jedoch entschieden ab. Als modern galten diesen Reformern neue Techniken wie Buchdruck und rasche Mobilität, Naturwissenschaften, Rationalismus, Weltzugewandtheit, Bildung, soziale Dienste für das Gemeinwohl, Eigenorganisation in Laiengesellschaften, Selbstverantwortung und Autonomie des Individuums (Beckerlegge 2008; McMahan 2008: 61–76, 91–101). Die Kehrseite der Moderne erfuhren die Völker und ihre Sprecher in den Ländern Süd-, Südost- und Ostasiens unmittelbar in der kolonialen Umgestaltung und ökonomischen Ausbeutung ihrer Länder, in missionarischem Christentum mit seiner Geringschätzung, zumeist Verachtung bestehender religiöser Praktiken und Lehren sowie – eher indirekt – in der orientalistischen Fremddarstellung

und epistemologischen Hegemonie über die Kulturen und Religionen (Said 1978; King 1999; App 2010).

Vor dieser Folie stehen im Folgenden konkurrierende Buddhismusinterpretationen von aktivistischen Laienreformern und gelehrten Mönchen im Fokus. Beide beziehen sich auf den südlichen Buddhismus bzw. Theravāda-Buddhismus, der vornehmlich in Ceylon (seit 1972 Sri Lanka), Thailand, Burma (seit 1989 Myanmar) und Laos anzutreffen ist. Diese Buddhismusrichtung betont traditionell eine strikte Unterscheidung zwischen Ordinierten (Mönchen, Nonnen) und Laienbuddhisten und -buddhistinnen und orientiert sich inhaltlich an den Schriften des Pāli-Kanons.

Der Beitrag setzt mit einer Skizze der historischen Entwicklungen des Buddhismus auf Ceylon ein und benennt die Auswirkungen des britischen Kolonialsystems für den buddhistischen Mönchsorden, den *Sangha*. Der nachfolgende Teil stellt die in der Forschung bislang tonangebende Meistererzählung der Modernisierung des südlichen Buddhismus durch neue religiöse Akteure wie Henry Steel Olcott und Anagārika Dharmapāla vor. Diese konzipierten einen individualistischen, textbegründeten und ritualkritischen Buddhismus, der kompatibel mit den Ansprüchen moderner Zeit sei. Dieser Meistererzählung stelle ich im nachfolgenden Teil neuere Forschungen gegenüber, die aufzeigen, dass nicht nur die Laienreformer Antworten auf die religiösen und sozialen Herausforderungen konzipierten, sondern sehr wohl auch gelehrte buddhistische Mönche. Diese nahmen neue Rollen an, indem sie neue Bildungsinstitutionen schufen und Frömmigkeitspraktiken mit einheitlicher Abfolge propagierten. Der Schlussteil führt die Befunde zusammen und argumentiert in der analytischen Perspektive Shmuel N. Eisenstadts, dass Buddhisten unterschiedliche Wege und Mittel heranzogen, um den Herausforderungen der Moderne zu begegnen. Der Beitrag argumentiert, dass einem ritualkritischen Rationalitätsprimat buddhistischer Lehre mit Orientierung am euroamerikanischen Moderne- und Wissenschaftsdiskurs und viktorianischen Normenkatalog für städtisch-gebildete Laienbuddhisten eine andere, stark devotional ausgerichtete Buddhismusinterpretation gegenüberstand. Diese führte die buddhistische Tradition mit Vorrang des *Sangha* fort, aktualisierte sie durch neue Bildungsimpulse und Techniken, und popularisierte überkommene Frömmigkeitspraktiken für ländliche Laienbuddhisten.

1. Historischer Kontext des britisch-kolonialen Ceylon

Historisch geht der Buddhismus in Ceylon auf das 3. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung zurück. Der Sohn des großen indischen Königs Aśoka, der buddhistische Mönch Mahinda, brachte die buddhistische Lehre und begründete das enge Austauschverhältnis von ceylonesischem Königtum und

buddhistischem Orden. Der König in Kandy spendete in den nachfolgenden Jahrhunderten dem *Sangha*, dem buddhistischen Orden, Klöster und teils ganze Ländereien. Der *Sangha* legitimierte die Herrschaft des Königs, und die zu Beginn weltabgewandten Mönche entwickelten sich zu weltzugewandten Beratern, Lehrern, Ritualspezialisten und königlichen Chronisten (Carrithers 1984; Gombrich 1988: 148–166).

Ab dem frühen 16. Jahrhundert errichtete die portugiesische Kolonialmacht Handels- und Militärstützpunkte in den Küstenebenen Ceylons. Den Portugiesen folgte Mitte des 17. Jahrhunderts die Niederländische Ostindien-Kompanie, die jedoch auch nur die Küstenregionen beherrschte. Das britische Empire, das zuvor schon Teile Indiens seinem weltweiten Handels- und Kolonialgebiet einverleibt hatte, machte Ceylon 1803 zur Kronkolonie und eroberte neben den Küstenregionen 1815 auch das zentral im Hochland gelegene letzte noch unabhängige Königreich Kandy. In den Folgejahrzehnten gestaltete die britische Kolonialmacht die bisher dorfzentrierte agrarische Subsistenzwirtschaft zu einer Handels- und Exportwirtschaft um: Die Kolonialbeamten ließen Tee- und Kaffeeplantagen anlegen und die Güter für den Export nach Europa verschiffen. In der Folge verschob sich das gesellschaftliche Leben fort von den Dörfern hin zu den neu entwickelten städtischen Zentren in den Küstenregionen. Dort führte die Kolonialverwaltung das britische Schul- und Bildungssystem ein, das fortan der Schlüssel für sozialen Aufstieg und Status wurde (Bond 1988: 13–19).

Der Mönchsorden war in mehrfacher Weise von den kolonialen Eingriffen betroffen. Das Ende des Königreichs Kandy hatte das Ende der königlichen Patronage und der engen, jahrhundertelangen Königtum-Ordens-Symbiose zur Folge. Der Mönchsorden wurde wider Willen freigesetzt und verlor den bisher herausgehobenen Status, Einfluss und Schutz. Auch der Reichtum des *Sangha* an umfangreichen Ländereien reduzierte sich durch die britischen Umverteilungen und das Anlegen von Plantagen. Wie George Bond resümiert: «The net effect of British policies was to disestablish Buddhism by ceasing to protect the Sangha and its landholdings» (1988: 19). Der *Sangha* war durch die vielfältigen kolonialen Umgestaltungen eindeutiger «Reibungsverlierer» der Modernisierung sozialpolitischer Strukturen.

Die Mönche sahen sich überdies neuen, starken Konkurrenten im religiösen Feld gegenüber: Mit der Kolonialmacht kamen bald auch christliche Missionsgesellschaften nach Ceylon. Diese waren als Folge der evangelikalen Erweckungsbewegung im ausgehenden 18. Jahrhundert in Großbritannien entstanden und hatten die «Rettung der Seelen» im Mutterland und den Kolonien des Empire zum Ziel (Harris 2006: 13). Die von Baptisten, Presbyterianern, Methodisten und Anglikanern errichteten Missionsschulen und Krankenhäuser warben in den Dörfern für die christliche Botschaft und verunglimpften aggressiv buddhistische Praktiken und Lehren als «abergläubisch», unmoralisch und ritualistisch. Die kolonialen Verwaltungsbeamten, die zu Beginn die buddhisti-

sche Tradition respektiert hatten, waren sich ab etwa 1830 mit den Missionaren einig darin, durch Fürsorge und Gerechtigkeit <zivilisierend> in Ceylon zu wirken, was den *Sangha* und die buddhistische Tradition zunehmend unter Druck brachte (Bond 1988: 20–21; Gombrich 1988: 176–181; Harris 2006: 37–41).

Überdies hatte der *Sangha* das Privileg der Ausbildung der Jugend in den Tempelschulen an das neu eingeführte britische Bildungssystem, zu dem christliche Missionsschulen integral gehörten, verloren. Gerade die Missionsschulen waren strategisch wichtig, da sie das buddhistische Bildungssystem zurückdrängten und Kinder und Jugendliche früh und aufdringlich in christlichen Lehren und Werten unterrichteten. In den Missionsschulen bildete sich so eine neue ceylonesische Elite heraus, die in der britischen Verwaltung Karriere machte und westlich-britisch orientiert war. Eine neue singalesische Mittelschicht mit Verwaltungsbeamten, Händlern, Lehrern, Ärzten und Rechtsanwälten wuchs in den städtischen Zentren heran.

Die buddhistischen Mönche hatten die christlichen Missionare zu Beginn in ihren Dörfern reden und agieren lassen. Mit der zunehmenden Verunglimpfung buddhistischer Lehren und Praktiken wandelte sich jedoch die zuvor passive Einstellung zu einer aktiven, argumentativ geschulten Auseinandersetzung mit den selbstgerecht auftretenden Missionaren. Gebildete städtische Mönche widersetzten sich ab 1865 in öffentlichen Debatten vor großem Publikum der Herabsetzung durch die Missionare. 1873 fand eine solche Debatte in Panadura, nicht weit von der Hauptstadt Colombo entfernt, zwischen dem buddhistischen Mönch Mohottivatte Guṇānanda Thera (1823–1890) und dem Konvertiten und Methodisten-Missionar David de Silva der *Wesleyan Missionary Society* statt. Der gelehrte Mönch Guṇānanda Thera kritisierte biblische Aussagen und pries die reine Moral des Buddhismus und die erbauliche und rationale Natur der Allwissenheit des Buddha. Der Mönch stellte den Buddhismus dem Christentum als ebenbürtig in Alter und philosophischer Tiefe dar, mit einem herausgehobenen Gründer, umfangreichem Textkorpus und profundem Lehrgebäude. Die missionarische Kritik am Buddhismus und die triumphale Selbstdarstellung des Christentums durch viele Missionare kehrte Guṇānanda Thera gekonnt um, um auf textlicher Exegese buddhistische Lehren zu verteidigen und alt- und neutestamentliche Glaubensauffassungen scharf anzugreifen (Peebles 1878; Gombrich 1988: 181–183; Harris 2006: 201–203).

Die Debatte, die buddhistischen Zuhörern zufolge Guṇānanda Thera für sich entscheiden konnte, druckten singalesische und englische Zeitungen in Zusammenfassung ab. Zudem erschienen die Reden 1878 in Buchform in Indien und den USA als *The Great Debate – Buddhism and Christianity Face to Face* (Peebles 1878). Dieses Buch und die Darstellungen zum Buddhismus las auch der an esoterischen Themen interessierte Amerikaner Henry Steel Olcott (1832–1907) (Bechert 1966: 45). Der Oberst und Anwalt Olcott hatte 1875 gemeinsam mit dem spiritistischen Medium Helena Petrovna Blavatsky (1831–

1891) die Theosophische Gesellschaft in New York gegründet. Die Gesellschaft hatte den Anspruch, die so bezeichnete verborgene ›alte Weisheitsreligion‹, die allen bekannten Religionen zugrunde liege, mittels spiritistischer Eingebungen in der Jetztzeit wieder zur Sprache zu bringen. Im Hinduismus und insbesondere im Buddhismus sahen Blavatsky und Olcott die edelsten und am wenigsten verderbten Überbleibsel der großen alten Weisheitsreligion. Olcott kontaktierte Guṇānanda Thera in Ceylon per Brief und erhielt von ihm eine Einladung nach Ceylon. Blavatsky und Olcott reisten 1879 erst nach Indien – das sie für den ›Urgrund aller Religionen‹ hielten – und konvertierten nach ihrer Ankunft in Ceylon 1880 öffentlich zum Buddhismus (Lopez Jr. 2002: xii–xiii). Der Ankunft folgten bald reformerische Aktivitäten, die die bisherige Forschung als Meistererzählung der Modernisierung des südasiatischen Buddhismus darstellte. Dieses gilt es im nächsten Schritt aufzuzeigen.

2. *Buddhistischer Modernismus: Henry Steel Olcott und Anagārika Dharmapāla*

Der Übertritt der zwei prominenten westlichen Personen Blavatsky und Olcott zum Buddhismus stärkte das buddhistische Selbstbewusstsein, dem missionarischen Einfluss energischer entgegenzutreten. Während Blavatsky bald wieder abreiste, verblieb Olcott in Ceylon und verschrieb sich mit seinem organisatorischen Talent der Wiederbelebung des Buddhismus. 1880 gründete er als neue Laienorganisation die buddhistisch-theosophische Gesellschaft Ceylon mit dem Ziel, das buddhistische Vermächtnis zu erhalten und in neu gegründeten buddhistischen Schulen neben dem offiziellen Curriculum eine buddhistische Ausbildung zu fördern. Denn am britischen Ausbildungssystem waren die christlichen Missionen mit ihrem Konfessionsunterricht unmittelbar beteiligt, bestehende buddhistische Tempelschulen jedoch waren aufgrund fehlender Standards nicht offiziell anerkannt (Gombrich 1988: 164–186).

Das Lehrmittel für die neuen buddhistischen Schulen entwickelte der umtriebige Olcott sogleich selbst. Er legte 1881 mit seinem *Buddhistischen Katechismus* in englischer und singalesischer Sprache eine Einführung zum Leben des Buddha, der Lehre und dem Orden in Frage-und-Antwort-Form vor (Olcott 1982 [1881]). In diesem Katechismus ist das theosophisch-modernistische Buddhismusverständnis Olcotts greifbar, insofern Olcott sich nicht an der gelebten buddhistischen Tradition Ceylons orientiert, sondern an der theosophisch gefärbten Figur des Buddha als großem Weisheitslehrer. So heißt es in der Antwort auf die Frage, wer der Buddha gewesen sei: «An all-seeing, all-wise Counsellor; one who discovered the safe path and pointed it out» (Olcott 1982 [1881]: 52, Antwort auf Frage 167). Dieser habe ein vernunftbegründetes philosophisch-psychologisches Lehrsystem verkündet, das frei von rituellen

und priesterlichen Handlungen sei. Zur Haltung Buddhas zu kultischen Handlungen heißt es entsprechend: «From the beginning, he condemned the observance of ceremonies and other external practices, which only tend to increase our spiritual blindness and our clinging to mere lifeless forms» (Olcott 1982 [1881]: 57, Antwort auf Frage 182). Anstatt ritueller Verehrungshandlungen sei der Buddhismus als eine rein moralische Philosophie, als ein System der Ethik und transzendentalen Metaphysik charakterisiert (Olcott 1982 [1881]: 111, Antwort auf Frage 329). Olcotts Buddhismusinterpretation, die auf Texte des Pāli-Kanons und nicht auf die Traditionsgeschichte rekurrierte, orientierte sich an typisch modernen Konzepten wie Rationalismus, Wissenschaft, Vernunft, individuell verantworteter Ethik jenseits institutioneller Religion und Antiritualismus, gefärbt durch eine theosophische Weltanschauung (Prothero 1996; McMahan 2008: 98–101; Bretfeld/Zander 2017).

Die Auffassung, der «eigentliche» Buddhismus sei eine ethische Lehre und vernunftbegründete Philosophie, frei von Ritualen und religiösen Handlungen, stand in Übereinstimmung mit dem dominanten, orientalistisch geprägten Buddhismusverständnis in Europa und Nordamerika (Almond 1988; Baumann 2018: 387–391). Insbesondere die ab den 1880er Jahren verstärkte Rezeption buddhistischer Pāli-Texte, die historisierend als am nächsten der Frühphase des Buddhismus angesehen wurden, beförderte das Bild einer ethisch hochstehenden, rationalen und anti-ritualistischen Religion. Genau in dieser Perspektive verstand sich die 1881 vom britischen Pāli-Gelehrten Thomas W. Rhys Davids (1842–1922) und seiner Frau Caroline A.F. Rhys Davids (1857–1942) gegründete Pali Text Society. Sie wollte mit der Übersetzung und Publikation der Lehrtexte des Pāli-Kanons die vermeintlich ursprünglichen, durch Tradition unverfälschten Lehrinhalte dem gebildeten Publikum in Europa und Asien näherbringen. Rituale und Verehrungsformen seien im frühen Buddhismus abwesend gewesen. Das gleiche Bild zeichnete der deutsche Indologe Hermann Oldenberg (1854–1920) in seinem vielgelesenen Buch *Buddha* (1881). Der Pāli-Kanon sei hinsichtlich der in ihm enthaltenen Legenden und Wundergeschichten, die späteren Texteditionen entstammen würden, zu reinigen, um so erst ein entmythologisiertes, faktenbasiertes Porträt des Buddha als großem Lehrer und Philosophen freilegen zu können (Hallisey 1995: 34–38, 44–47; Snodgrass 2007; Baumann im Druck).

Im kolonialen Ceylon hatte Olcott 1880 die Bekanntschaft mit Don David Hēvāvitāraṇa (1864–1933) gemacht. Die buddhistischen Eltern von Hēvāvitāraṇa gehörten als Handelskaufleute der kleinen englisch-sprachigen Mittelklasse Colombos an und ließen den Sohn in einer katholischen Grund- und anglikanischen Mittelschule ausbilden. 1881, 17-jährig, legte Hēvāvitāraṇa die Gelübde eines «Hauslosen» ab und nahm den buddhistischen Namen Anagārika Dharmapāla, «Beschützer des Dharma», an. Nicht als Mönch dem strikten Regelwerk unterworfen, sondern mit neu erfundener Statusrolle zwi-

schen buddhistischem Laien und Ordiniertem, wollte er sich aktiv für die Wiederbelebung des Buddhismus einsetzen (Gombrich/Obeyesekere 1988: 217; Kemper 2015).

Dharmapāla engagierte sich in der buddhistisch-theosophischen Gesellschaft Ceylon, reiste mit Olcott 1889 nach Japan, um für die Erneuerung und Einheit des Buddhismus zu werben, und besuchte 1891 in Nordindien Bodh Gaya, den Ort der Erleuchtungserfahrung des Buddha. Dieser für Buddhisten einst herausragende Pilgerort war jedoch im Besitz eines hinduistischen Priesters und seines Shiva-Tempels und symbolisierte damit erkennbar den Niedergang des Buddhismus in seinem Ursprungsland. Dharmapāla rief die Maha Bodhi Society ins Leben, um den Ort für den Buddhismus zurückzugewinnen und eine Regeneration buddhistischer Tradition in Indien und Ceylon herbeizuführen. Bald entstanden in europäischen Ländern und Nordamerika Zweigstellen der Gesellschaft. Durch Dharmapālas rege Reisetätigkeit konnten sie die Gesellschaft als real bestehende – und nicht etwa nur rhetorische – weltweite buddhistische Interessensbewegung etablieren. Dharmapālas gefeierte Teilnahme am Weltparlament der Religionen 1893 in Chicago ließ ihn international zu einem der wichtigsten Sprecher und Vertreter der buddhistischen Erneuerung in Südasien werden (Gokhale 1973; Gombrich 1988: 189–190; Lopez Jr. 2002: xvii).

Als Angehöriger der gebildeten, englischsprechenden Mittelklasse war Dharmapāla stark an Inhalten und weniger an den religiösen Ritualen und Verehrungspraktiken interessiert. Die englischen Übersetzungen buddhistischer Texte durch die Pāli Text Society eröffneten ihm wie auch anderen Mittelklasse-Angehörigen einen Zugang zum Selbststudium kanonischer Texte. Auf die traditionell in den Klöstern praktizierten Lehrdarlegungen durch Mönche griff Dharmapāla nicht mehr zurück. Vielmehr eignete er sich ohne Vermittlung durch Mönche buddhistische Inhalte im Zuge einer Selbstermächtigung an. Auf den rituellen Dorfbuddhismus schaute Dharmapāla von seinem rational geprägten Buddhismusverständnis her mit Verachtung herab. Er vertrat einen von kultischen Handlungen gereinigten, an rationalen Lehrinhalten, ethischen Ansprüchen und sozialem Handeln orientierten Buddhismus des selbstverantwortlichen Individuums (McMahan 2008: 95). Dharmapāla orientierte sich damit auffallend eng am textbasierten Buddhismusbild europäischer Orientalisten (insbesondere Rhys Davids), das er als selbsternannter Erneuerer des ceylonesischen Buddhismus nicht kritisch hinterfragte. Vielmehr führte er damit Strukturen von Wissens- und Machtungleichheit in Form einer «interkulturellen Mimesis» fort (Hallisey 1995: 33). Genau dieses orientalistische und damit stark modernegeprägte Buddhismusbild vertrat Dharmapāla auf seinen Vortragsreisen in den USA und Europa und fand dort viel Anklang.

In einem Punkt unterschied sich Dharmapālas weltzugewandtes Buddhismusverständnis jedoch von dem der europäischen Orientalisten. In romanti-

scher Rückprojektion glorifizierte er die Frühphase des singalesischen Buddhismus, in der dieser gereinigte Buddhismus einst bestanden habe. In seinen Schriften und Reden pries Dharmapāla singalesisch-nationalistisch zentrale buddhistische Lehr- und Normaspekte als Mittel, die alte Größe Ceylons wieder zu erlangen und die britische Kolonialmacht und das von ihm verachtete missionarische Christentum zu überwinden. Eine Modernisierung der ceylonesischen Gesellschaft stehe nicht im Gegensatz zu buddhistischen Werten und Inhalten. Vielmehr sei ein Wiederanknüpfen an Kerninhalte buddhistischer Lehre und Ethik und deren Reintegration in das nationale Leben der Schlüssel zu ökonomischem Erfolg und Unabhängigkeit (Gokhale 1973: 39; Gombrich 1988: 190–193; McMahan 2008: 111–113; Kemper 2015).

Der bedeutende Göttinger Buddhismus- und Südasiensforscher Heinz Bechert hatte die seit 1870 einsetzenden Aktivitäten von gelehrten Mönchen und Erneuerern wie Olcott und Dharmapāla als «buddhistische[n] Modernismus» bezeichnet (Bechert 1966: 37). Dieser buddhistische Modernismus kennzeichne ein Betonen rationalistischer Elemente, der Anspruch der Übereinstimmung mit den modernen Wissenschaften, die Gründung buddhistischer Laienorganisationen, soziale Reform und aktivistische Umgestaltung der Welt (Bechert 1966: 37–42, 1973: 91). Nachfolgende Buddhismusforscher wie Ganathan Obeyesekere und Richard Gombrich hoben als Charakteristika die aktive Konfrontation mit dem missionarischen Christentum bei gleichzeitiger Übernahme von christlich-protestantischen Elementen wie Text-, Ethik- und Laienbezogenheit hervor. Sie prägten für die Veränderungen des ceylonesischen und allgemein des südasiatischen Buddhismus den Begriff des «protestantischen Buddhismus» (Obeyesekere 1970: 46; Gombrich 1988: 172–197; Gombrich/Obeyesekere 1988: 202–240; Prothero 1996).

Anders als bei Bechert verdeckt jedoch der Protest- und Protestantisierungsbezug – demnach der Widerstand gegen Missionare bei direkter Übernahme ihrer Formen – charakteristische Merkmale einer modernisierenden Neuinterpretation buddhistischer Praxis, Lehre und Organisationsformen, so wie diese der Soziologe Shmuel N. Eisenstadt (2000b, 2000a) in der generellen Perspektive multipler Modernen herausgearbeitet hat. Modern bzw. modernistisch war die neue aktive Rolle von Laienbuddhisten, die sich wie Olcott und Dharmapāla weitgehend unabhängig von den traditionellen Repräsentanten des Buddhismus, den Mönchen, in Wort und Schrift für die buddhistische Sache öffentlichkeitswirksam einsetzten. Laiengesellschaften wie die buddhistisch-theosophische Gesellschaft Ceylon und die Maha Bodhi Society entstanden und trugen buddhistische Anliegen national und international nach außen. Mit Besuchen und Vortragsreisen in Japan, China, den USA und Europa entstand erstmals das Bewusstsein der Zugehörigkeit zu einer weltumspannenden buddhistischen Gemeinschaft (vgl. Eisenstadt 2000b: 4). Eine starke Betonung erhielten Texte und Bildung, volksreligiöse Kulthandlungen traf scharfe Kritik.

Olcott und Dharmapāla stellten die Übereinstimmung des Buddhismus mit den Wissenschaften heraus und priesen ihn als Religion der Vernunft. Als paradigmatisch modern galt ihnen «der Vorrang der Vernunft bei der Erforschung und Gestaltung der Welt» und entmythologisierend redeten sie der «Naturalisierung» von Mensch, Gesellschaft und Natur» (Eisenstadt 2000a: 24) das Wort. Olcott und Dharmapāla waren von der Veränderbarkeit vorhandener Strukturen überzeugt (vgl. Eisenstadt 2000a: 25) und betonten einen weltzugewandten, universalen, sozial-aktiven Buddhismus, in dem der Einzelne ethische Verantwortung trägt. Das Ethos des buddhistischen Modernismus zielte auf eine Legitimierung des Buddhismus als zeitgemäße, der Moderne adäquate Religion, mit der sich die gebildeten, beruflich erfolgreichen Singalesen der neuen Mittelklasse identifizieren konnten (Obeyesekere 1970: 55; Gombrich 1988: 192–193). Diese individualistische, an Lehr- und Ethikkonzepten orientierte Form für Laienbuddhisten trugen Olcotts *Katechismus* und Dharmapālas Reisen nach Europa und Nordamerika, wodurch dortige orientalistische Buddhismusbilder verstärkt wurden, die ihrerseits die Vorlage dieser Interpretation waren. Mit Obeyesekeres und Gombrichs Forschungen galt diese Interpretation als Meistererzählung der Erneuerung des ceylonesischen und südasiatischen Buddhismus.

Bereits Bechert (1966: 42, 46) und weitere neuere Forschungen weisen, wie nachfolgend auszuführen sein wird, darauf hin, dass neben Olcott und Dharmapāla, die sich für die Rationalisierung und Ethisierung buddhistischen Laienlebens einsetzten, auch Mönche neue Antworten auf die Herausforderung der kolonialen Moderne gaben. Sie erreichten damit andere als die vornehmlich urban-gebildeten Gesellschaftsschichten, die Dharmapāla und Olcott adressierten.

3. *Rituell-moderner Buddhismus: die gelehrten Mönche*

Die historische Skizze hatte zuvor darauf hingewiesen, dass gelehrte Mönche sich in öffentlichen Debatten den Kritiken und Verunglimpfungen des Buddhismus durch christliche Missionare entgegenstellten. Dabei blieb es jedoch nicht, den anfänglichen Reibungsverlust des *Sangha* änderten herausragende Mönche mit Bildung neuer Strukturen und ritualbezogener Standardisierungen in einen Reibungsgewinn um. Mohoṭṭivatte Guṇānanda Thera, der wortgewandte Verteidiger der buddhistischen Sache 1873 in der Debatte von Panadura, hatte 1862 in Colombo die singalesische *Society for the Propagation of Buddhism* gegründet und kopierte damit das anglikanische Vorbild der *Society for the Propagation of the Gospel*. Die buddhistische Gesellschaft kaufte eine Druckerpresse, die einst die anglikanische Mission nach Colombo gebracht hatte, und begann ab 1862 eine monatliche Zeitschrift herauszugeben. In dieser verteidig-

ten Guṇānanda Thera und weitere Autoren buddhistische Lehrinhalte gegen missionarische Angriffe und kritisierten ihrerseits christliche Lehrsätze. Auch in der größten Stadt im Süden Ceylons, in Galle, hatte der gelehrte Mönch Bulathgama Sumana (1795–1891) 1862 eine buddhistische Zeitschrift begonnen und verbreitete buddhistische Traktate und Schriften (Pemaratanana 2020: 35). Von großer Bedeutung sollte zudem die 1873 von Hikkaḍuvē Sumaṅgala Thera (1827–1911) gegründete höhere Ausbildungsstätte Vidyodaya Pirivena in Colombo werden. Als Vorsteher der wohl wichtigsten buddhistischen Pilgerstätte Ceylons, dem Adam's Peak, galt Sumaṅgala Thera als einer der herausragenden Mönche und Repräsentanten des singalesischen Buddhismus. Die von ihm geleitete Bildungsstätte für buddhistische Gelehrsamkeit sollte fortan Mönche befähigen, rhetorisch versiert und konzeptionell bewandert für die Wiederbelebung des Buddhismus einzutreten. Die Finanzen für das College, ebenso für ein kurz später gegründetes zweites College, kamen von wohlhabenden buddhistischen Laienunterstützern aus Colombo (Bechert 1966: 46; Gombrich 1988: 181–185; Blackburn 2010: 35–68).

Im Rahmen dieser organisatorischen Erneuerungen buddhistischer Tradition hatte Guṇānanda Thera Olcott und Blavatsky nach Ceylon eingeladen. Nach ihrer Ankunft organisierte er eine öffentlichkeitswirksame Kampagentour mit den <weißen Buddhisten> durch Ceylon (Snodgrass 2007: 199). Zwar hatte die Konversion der zwei in Ceylon hoch geachteten Persönlichkeiten der buddhistischen Sache neuen Aufschwung gegeben, doch trat Guṇānanda Thera den theosophisch gefärbten Auffassungen Olcotts und den Aktivitäten der buddhistisch-theosophischen Gesellschaft bald entgegen. 1887 publizierte er eine Gegenschrift zu Olcotts *Buddhistischem Katechismus*, ebenso in der Form von Antworten auf gestellte Fragen. Er sah die Notwendigkeit, «to reassert Buddhist truths in the face of false teachings introduced by foreign sympathizers» (Blackburn 2010: 136). Die singalesische Schrift *Bauddha Praśnaya (Fragen bezüglich Buddhismus)* betonte nicht nur, dass ordinierte Mönche und nicht Laien, zumal so bezeichnete <fremde Sympathisanten>, wieder die Autorität der Repräsentation des Buddhismus beanspruchten. Vielmehr hoben diese Schrift und die im gleichen Jahr publizierte Anleitung buddhistischer Lehre und Praxis, *Buddha Ādāhilla*, entgegen Olcotts ritualkritischer Buddhismusinterpretation die Wichtigkeit von Frömmigkeits- und Ritualpraktiken als Teil des gelebten Buddhismus hervor (Pemaratanana 2017: 60–67).

Die gelehrten Mönche zeichnete aus, dass sie einerseits mit Traktaten und Zeitschriften sowie neuen Ausbildungsinstitutionen wie den buddhistischen Colleges, zu denen auch Laienbuddhisten Zugang hatten, die gebildeten singalesischen Schichten adressierten. Andererseits betonten sie in ihren öffentlichen Auftritten gerade rituelle Verehrungspraktiken aus dem Repertoire der über Jahrhunderte gewachsenen buddhistischen Tradition. Diese umfassten Ehrerweisung gegenüber dem Buddha durch Verneigungen, Rezitation von

Pāli-Versen und Spenden von Blumen, Licht und Duft. Auch die Praxis der Pāli-Rezitation der buddhistischen Zufluchtnahme zum Buddha, *Dharma* (der Lehre) und *Sangha* und der fünf sittlichen Vorsätze gehörten dazu (Pemaratana 2020: 34, 41). Zur praktischen Anleitung und zum besseren Verständnis dieser devotionalen Praktiken der Ehrerweisung (Pāli *Buddha-vandanā* bzw. *Buddha-pūjā*) erschienen ab 1887 gedruckte liturgische Büchlein in Singalesisch, die die zu rezitierenden Pāli-Verse erläuterten. Das früheste dieser Liturgiebüchlein hatte Guṇānanda Thera verfasst. Mit diesem und zahlreichen weiteren konnten Bevölkerungsgruppen jenseits der städtischen Eliten erreicht werden. Zielgruppe waren die zunehmend lesekundigen Buddhisten und Buddhistinnen in den Dörfern (Pemaratana 2020: 36–37). Diese waren angesichts gesellschaftlicher Umwälzungen der Kolonialzeit, des Drängens christlicher Missionare zur Konversion und oft lediglich geringem buddhistischen Praxiswissen verunsichert. Angezeigt war keine intellektuelle Auseinandersetzung mit buddhistischen Lehrinhalten, sondern eine Selbstvergewisserung buddhistischer Identität durch gelebte Praxis – Frömmigkeitspraktiken, Besuche buddhistischer Pilgerstätten, Verehrung buddhistischer Reliquien und Schutzrituale (Pemaratana 2020).

Die Grenzen des Einflusses des ritualkritischen und rationalistischen buddhistischen Modernismus hat die Buddhismusforscherin Anne M. Blackburn aufgezeigt. Sie legt dar, «that, even in central urban Buddhist institutions and associations linked to new forms of lay Buddhist participation, we do not see a substantial decline in monastic power and prestige, but rather continued collaboration between laypeople and monastics» (Blackburn 2010: 199–200). Der *Sangha* hatte politisch und ökonomisch zwar erheblich an Macht verloren, jedoch nicht an Ansehen und Einfluss beim Großteil der Laienbuddhisten und -buddhistinnen. Hier kam den Mönchen eine große Bedeutung zu, da eine Wiederbelebung des Buddhismus durch Vergewisserung buddhistischer Identität gerade im breiten, wenig gebildeten Volk in den praktischen Vollzügen anzusetzen hatte. Dies war eine Brücke, die gelehrte Mönche wie Guṇānanda Thera und Sumaṅgala Thera zu schlagen wussten.

4. Schluss: Buddhismus, vielfältige Modernen und die Laien

Anne M. Blackburn (2010: 197–199), Soorakkulame Pemaratana (2020: 30) und andere weisen in ihrer Kritik an buddhismuswissenschaftlichen Konzepten eines protestantischen Buddhismus darauf hin, dass Modernisierungsformen des ceylonesischen und generell südasiatischen Buddhismus nicht nur unter dem Rationalitätsprimat städtisch-gebildeter Eliten und Laienaktivitäten zu lesen seien. Neben grundsätzlichen Neuerungen von Buddhismusinterpretationen durch Anbindung an euroamerikanische Modernediskurse, Ritualkritik

und viktorianische Normvorstellungen seien ebenso Kontinuitäten in Form lokaler Standardisierung buddhistischer Frömmigkeitspraktiken vorzufinden. Buddhistische Antworten auf die Herausforderungen der kolonialen Moderne in Ceylon waren vielfältiger, als es die bisherige Meistererzählung des buddhistischen Modernismus als eines ›protestantischen Buddhismus‹ unterstellt. Einerseits erkannten gelehrte Mönche wie Guṇānanda Thera die Notwendigkeit, argumentativ den christlichen Missionaren in Rhetorik und Schrift entgegenzutreten. Die öffentlichen buddhistisch-christlichen Streitgespräche ab 1865 knüpften an die Form der buddhistischen Kontroversengespräche an, die Themen der Sprachwissenschaft und Literaturkritik verhandelten (Bechert 1966: 44). Neu war jedoch die Rolle des performativen Auftritts Guṇānanda Theras, auf öffentlichem Platz stehend und den rechten Arm gestikulierend erhoben und nicht wie traditionell im Kloster sitzend, das Gesicht hinter einem Fächer verborgen (Gombrich/Obeyesekere 1988: 218–219). Andererseits war von Bedeutung, dass sich herausragende Mönche wie Sumaṅgala Thera der Schulung des buddhistischen Klerus in eigenen Ausbildungsstätten annahmen. Es galt, den Bildungsstand zumindest eines Teils der Mönche durch Schaffung neuer Bildungsstrukturen, der höheren buddhistischen Lehranstalten, zu heben und vermögende Laienbuddhisten als finanzielle Unterstützer einzubinden.

Breitenwirksamer waren Bemühungen um eine standardisierte Frömmigkeitspraxis, deren Elemente aus der lang etablierten Traditionspraxis für Laien kamen. Genauso wie die städtisch orientierten Reformer waren die gelehrten Mönche im Sinne Eisenstadts überzeugt, «durch bewusstes menschliches Handeln und kritische Reflexion die Welt verändern zu können» (Eisenstadt 2000a: 25). Die Mittel der Veränderung und die Zielgruppe sahen jedoch gänzlich anders aus. Guṇānanda Thera und Mitglieder der *Society for the Propagation of Buddhism* aktualisierten und schärften, ja buchstabierten devotionale Ritualpraktiken in erläuternden Liturgiebüchlein im wahrsten Sinne aus. Die Praktiken und die erklärenden Hilfestellungen waren für die ländliche, oft noch leseunkundige buddhistische Bevölkerung wichtig, um angesichts raschen gesellschaftlichen Wandels, christlicher Missionen und teils begrenzten Praxiswissens durch rituelle Praktiken eine buddhistische Identität zu sichern. Nicht über buddhistische Rationalitätskonzepte, sondern über die handelnde Vergewisserung buddhistischer Identität erfolgten Antworten auf die Zumutungen der Moderne.

Eisenstadts Ansatz der multiplen Modernen, den die Einleitung als Analysefolie stark macht, lässt sich insofern exemplarisch auf die konkurrierenden Buddhismusinterpretationen im kolonialen Ceylon des ausgehenden 19. Jahrhundert anwenden. Gemeinsam war beiden Interpretationssträngen das Bemühen um eine Schärfung buddhistischer Identität und eine Standardisierung von Verhaltensweisen – hier viktorianischer Sittenkodex, wie ihn Dharmapāla 1898 im *Daily Code for the Laity* mit 200 Regeln publizierte (Obeyesekere 1970: 56),

dort standardisierte Elemente der Abfolge von Frömmigkeitspraktiken (Pemarātana 2020: 41). Während Olcott und Dharmapāla als Laienbuddhisten neue Rollen als öffentlichkeitswirksame Sprecher und selbst ernannte Repräsentanten definierten, nahmen die gelehrten Mönche adaptiv Rollen an als öffentliche Redner, Zeitschriftenherausgeber, Autoren und wie Sumaṅgala Thera als internationaler Netzwerker mit Verbindungen nach Siam (Thailand), Burma und Kambodscha (Blackburn 2010: 150–196). Sowohl Olcott und Dharmapāla als auch die gelehrten Mönche zeichnete das Vermögen zu Handlungsfähigkeit, Reflexivität und zu Selbstkorrektur aus. Gerade die Mönche korrigierten ihr zuvor passiv-dulndendes Nichthandeln den Missionaren gegenüber und traten ihnen in öffentlichen Debatten gegenüber. Und später zeigte sich das Vermögen zur Selbstkorrektur, indem Guṇānanda Thera zunehmend den theosophisch gefärbten Buddhismusinterpretationen Olcotts entgegentrat und beanspruchte, dass seine Darstellung buddhistischer Lehre und Praxis alleinige Gültigkeit habe.

Prägnant unterschieden sich jedoch die Buddhismusinterpretationen in ihren Inhalten und Zielgruppen. Olcott und Dharmapāla orientierten sich am Rationalitätsprimat westlicher Modernediskurse und orientalistischer Buddhismusforscher wie denjenigen eines Rhys Davids. Zielgruppe waren die aufstrebenden, städtisch gebildeten Buddhisten der neuen Mittelklasse. Einer Orientierung an buddhistischer Tradition, Ritual und monastischer Autorität setzten sie selbstbewusst den primären Bezug auf buddhistische Texte und deren eigenständige Interpretation entgegen. Die gelehrten Mönche hingegen setzten auf Kontinuität und standardisierende Aktualisierung buddhistischer Tradition, um mittels devotionaler Verehrungspraktiken in der breiten ländlichen, oft wenig gebildeten Bevölkerung Ceylons eine gefestigte buddhistische Identität und Selbstvergewisserung zu fördern. Die buddhistische Modernisierung in Ceylon spiegelt insofern exemplarisch Eisenstadts Ansatz der multiplen Modernen wider, als die Laienreformer um Olcott und Dharmapāla euroamerikanische Modernekonzepte und -diskurse zugrunde legten, während die gelehrten Mönche einheimische Moderneformen durch Standardisierung und Schärfung singalesisch-buddhistischer Frömmigkeitspraktiken entwickelten.

Ab den 1880er-Jahren nutzten Vertreter des buddhistischen Establishments, die gelehrten Mönche, und reformerische Erneuerer die neuen Möglichkeiten und Freiräume, um in der kolonial-ceylonesischen Moderne für die buddhistische Sache einzutreten und Reformen anzustoßen. Wie in anderen Ländern Asiens waren Antworten auf die Herausforderungen der Moderne Vereinheitlichungen von doktrinären, ethischen und rituellen Fundamenten und die Zentralisierung religiöser Strukturen. Adressaten der Reformen waren vielfach Laienpraktizierende, die sich in neu gegründeten Gesellschaften einbringen konnten. ›Reibungsgewinner‹ moderner Veränderungen in Ländern Asiens, Europas und Nordamerikas waren neben den Reformern zuvorderst Mitglieder der auf-

strebenden Mittelschichten, die sich zusehends eigenständig und in kritischer Distanz zu überkommener Tradition religiöse Lehr- und Praxiskonzepte aneignen konnten. Eine Selbstermächtigung religiöser Laien durch Lesen und Lesezirkel, eine Ethisierung der Lebensführung und eine Aufwertung des Laienstandes scheinen eng an die Herausforderungen, aber auch neuen Möglichkeiten der Moderne gekoppelt zu sein. Eine zunehmende Autonomie des Individuums und das Hinterfragen überkommener Weltsicht und institutioneller Strukturen, so die Einleitung in Rekurs auf Eisenstadt, zeigt sich auch bei den Buddhisten der aufstrebenden Mittelschichten ceylonesischer Städte. Ein herausragendes Beispiel eines selbstermächtigten, etablierte Normen und Strukturen hinterfragenden Laienbuddhisten stellt hier der aus einer prosperierenden Händlerfamilie stammende Reformler Dharmapāla dar, der sich ein modernistisches Buddhismusverständnis im Selbststudium aneignete.

Wer wäre jedoch sonst noch aus den aufstrebenden Mittelschichten anzuführen, zumal Obeyesekere und Gombrich fast alleinig auf Dharmapāla rekurrieren (Gombrich/Obeyesekere 1988: 207–217)? Die Forschung weiß mittlerweile viel über die ‹Anbieterseite› modernistischer Vertreter (Olcott, Dharmapāla) und Repräsentanten der Theravādatradition (die gelehrten Mönche). Wenig Zeugnisse und Studien liegen jedoch bislang für die ‹Nachfrage-› und Rezipientenseite vor, demnach die buddhistischen Laien der englischsprachigen, modernen- und bildungsaffinen Mittelschichten in den Städten. Wie gingen sie mit den Reformen und Neuerungen um, was übernahmen und was verwarfen sie? Führte die religiöse Individualisierung und Ermächtigung zu Anfragen an bisherige religiöse Hierarchieunterschiede und damit zu Forderungen stärker egalitärer Strukturen, wie sie in den neu gegründeten Laiengesellschaften praktiziert wurden (vgl. Gombrich 1988: 191–195)? Die Analysefolie Eisenstadts wäre insofern zusätzlich zur ‹Anbieterseite› religiöser Reformler in einem weiteren Schritt auf die ‹Anwenderseite› religiöser Nutzer auszuweiten. Hier öffnet sich ein Forschungsfeld zu Reaktionen religiöser Laien auf die Herausforderungen der Moderne nicht nur für das koloniale Ceylon, sondern ebenso mit Blick auf weitere Länder Asiens und vermutlich auch Europas, Afrikas und den zwei Amerikas.

Literatur

- Almond, Philip C. (1988): *The British discovery of Buddhism*, Cambridge u.a.: Cambridge University Press.
- App, Urs (2010): *The birth of orientalism*, Philadelphia u.a.: University of Pennsylvania Press.

- Baumann, Martin (2018): «Buddhismus im Westen: Geschichte und Analyse der Anpassung und Etablierung in Ländern außerhalb Asiens», in: Manfred Hutter (Hg.), *Der Buddhismus III. Ostasiatischer Buddhismus und Buddhismus im Westen*, Stuttgart: Kohlhammer, S. 379–462.
- Baumann, Martin (im Druck): «Discovering and appropriating the Buddha: Scholarly studies of the so-called Southern Buddhism in 19th Century Europe», in: Hans Martin Krämer, Stephan Licha (Hg.), *Learning from the West, learning from the East. The emergence of the study of Buddhism in Japan and Europe before 1900*, Leiden: Brill.
- Bechert, Heinz (1966): *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda-Buddhismus. Band 1*, Frankfurt a.M. u.a.: Metzner.
- Bechert, Heinz (1973): «Sangha, state, society, <nation>: Persistence of traditions in <post-traditional> Buddhist societies», in: *Daedalus*, 102, Nr. 1, S. 85–95.
- Beckerlegge, Gwilym (Hg.) (2008): *Colonialism, modernity, and religious identities. Religious reform movements in South Asia*, Oxford: Oxford University Press.
- Blackburn, Anne M. (2010): *Locations of Buddhism: Colonialism and modernity in Sri Lanka*, Chicago: University of Chicago Press.
- Bond, George D. (1988): *The Buddhist revival in Sri Lanka. Religious tradition, reinterpretation, and response*, Columbia, SC: University of South Carolina Press.
- Bretfeld, Sven / Zander, Helmut (2017): «Henry S. Olcott: The Buddhist catechism», in: Björn Bentlage, Marion Eggert, Hans-Martin Krämer, Stefan Reichmuth (Hg.), *Religious dynamics under the impact of imperialism and colonialism. A sourcebook*, Leiden, Boston: Brill, S. 472–477.
- Carrithers, Michael B. (1984): ««Sie werden die Herren der Insel sein». Buddhismus in Sri Lanka», in: Heinz Bechert, Richard Gombrich (Hg.), *Die Welt des Buddhismus*, München: Beck, S. 133–146.
- Davis, Winston (1989): «Buddhism and the modernization of Japan», in: *History of Religions*, 28, Nr. 4, S. 304–339.
- Eisenstadt, Shmuel N. (2000a): *Die Vielfalt der Moderne*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Eisenstadt, Shmuel N. (2000b): «Multiple modernities», in: *Daedalus*, 129, S. 1–30.
- Gokhale, Balkrishna Govind (1973): «Anagarika Dharmapala: Toward modernity through tradition in Ceylon», in: Bardwell L. Smith (Hg.), *Tradition and change in Theravāda Buddhism. Essays on Ceylon and Thailand in the 19th and 20th centuries*, Leiden: Brill, S. 30–39.
- Gombrich, Richard (1988): *Theravāda Buddhism. A social history from ancient Benares to modern Colombo*, London, New York: Routledge & Kegan Paul.
- Gombrich, Richard / Obeyesekere, Gananath (1988): *Buddhism transformed. Religious change in Sri Lanka*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Hallisey, Charles (1995): «Roads taken and not taken in the study of Theravāda Buddhism», in: Donald S. Lopez Jr. (Hg.), *Curators of the Buddha. The study of Buddhism under colonialism*, Chicago, London: University of Chicago Press, S. 31–61.

- Harris, Elizabeth J. (2006): *Theravada Buddhism and the British encounter. Religious, missionary and colonial experience in nineteenth century Sri Lanka*, London: Routledge.
- Jones, Charles B. (2021): *Taixu's «On the establishment of the pure land in the human realm». A translation and study*, London, New York: Bloomsbury Academic.
- Kemper, Steven (2015): *Rescued from the nation. Anagarika Dharmapala and the Buddhist world*, Chicago: University of Chicago Press.
- King, Richard (1999): *Orientalism and religion. Postcolonial theory, India and «the mystic East»*, London, New York: Routledge.
- Lopez Jr., Donald S. (Hg.) (2002): *A modern Buddhist bible. Essential readings from East and West*, Boston, MA: Beacon Press.
- McMahan, David (2008): *The making of Buddhist modernism*, Oxford, New York: Oxford University Press.
- Obeyesekere, Gananath (1970): «Religious symbolism and political change in Ceylon», in: *Modern Ceylon Studies*, 1, S. 43–63.
- Olcott, Henry S. (1982): *The Buddhist catechism*, 46. Auflage, Wheaton, IL: Theosophical Publishing House, zuerst 1881 publiziert.
- Peebles, James Martin (1878): *The great debate – Buddhism and Christianity face to face*, <https://archive.org/details/THEGREATDEBATEBUDDHISMAAndChristianityFACETtoFACEPeeblesJ.M.MohattiwatteGunandaDeSilva/mode/2up> (Stand: 23.8.2021).
- Pemaratana, Soorakkulame (2017): *Bringing the Buddha closer: The role of venerating the Buddha in the modernization of Buddhism in Sri Lanka*, Dissertation: University of Pittsburgh.
- Pemaratana, Soorakkulame (2020): «Reviving the Buddha: The use of the devotional ritual of Buddha-Vandanā in the modernization of Buddhism in colonial Sri Lanka», in: *Journal of Global Buddhism*, 21, S. 29–50.
- Pittman, Don A. (2001): *Toward a modern Chinese Buddhism. Taixu's reforms*, Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Prothero, Stephen (1996): *The white Buddhist. The Asian odyssey of Henry Steel Olcott*, Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Radice, William (Hg.) (1999): *Swami Vivekananda and the modernisation of Hinduism*, New Delhi: Oxford University Press.
- Said, Edward W. (1978): *Orientalism*, London: Penguin Books.
- Snodgrass, Judith (2007): «Defining modern Buddhism: Mr. and Mrs. Rhys Davids and the Pali Text Society», in: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 27, Nr. 1, S. 186–202.

