
Journal of Religious Culture

Journal für Religionskultur

Ed. by / Hrsg. von

Edmund Weber

in Association with / in Zusammenarbeit mit

Matthias Benad, Mustafa Cimsit, Natalia Diefenbach, Alexandra Landmann,

Vladislav Serikov, Roger Töpelmann & Ajit S. Sikand

Goethe-Universität Frankfurt am Main

in Cooperation with the Institute for Religious Peace Research /

in Kooperation mit dem Institut für Wissenschaftliche Irenik

ISSN 1434-5935 - © E.Weber – E-mail: e.weber@em.uni-frankfurt.de; info@irenik.org

<http://web.uni-frankfurt.de/irenik/religionskultur.htm>; <http://irenik.org/publikationen/jrc>;

<http://publikationen.ub.uni-frankfurt.de/solrsearch/index/search/searchtype/series/id/16137>;

<http://web.uni-frankfurt.de/irenik/ew.htm>; <http://irenik.org/>

Nr. 205 (2015)

Götter- und Buddha-Verehrung im singhalesischen Buddhismus Shri Lankas

Von

Edmund Weber

Hans-Dieter Evers hat 1972 eine umfassende und systematische Untersuchung über den nördlich von Kandy gelegenen königlichen Tempel von Lankatilaka veröffentlicht, die empirisch und theoretisch die reale buddhistische Religion im ländlichen Sri Lanka erschließt.¹

Dieser Shri Lankatilaka Raja Maha Viharaya wurde 1344 von dem königlichen Minister Sena Lankadhikara als rein buddhistischer Doppeltempel gestiftet. Bis heute hat sich daran nichts geändert. Auf der einen Seite des Tempels befindet sich der Buddha-Viharaya und auf der anderen der Vishnu-Devalaya. Der Buddhatempel wird bis auf den Eingang vom Göttertempel umrankt. Die Versorgung und Verehrung des Buddha und seiner Schutzgötter, d.h. Buddha-Pujava und Götter-Pujava, geschehen unter einem gemeinsamen buddhistischen Tempeldach.

Die Konstruktion und damit das religiöse Programm dieses königlichen Doppeltempels sind geradezu klassisches Beispiel für die buddhistische Zusammengehörigkeit zweier indo-gener Dharmas, hier des Buddha-Dharmas und des Deva-Dharmas.

¹ Monks, Priests and Peasants. A Study of Buddhism and Social Structure in Central Ceylon. Leiden: Brill 1972

Der Stifter des Tempels hat nun keineswegs eine Neuerung dergestalt eingeführt, daß er die Deva-Pujava im Buddhismus eingeführt hätte. Götter wurden wie dies auch sonst in der buddhistischen Religion der Fall ist auch von Sri Lankas Buddhisten schon immer verehrt, und deswegen finden sich auf der Insel buddhistische Göttertempel zuhauf. In Kandy, der alten singhalesischen Königsstadt, dominieren sogar die Tempel der buddhistischen Götter Vishnu, Natha und Karagama sowie der buddhistischen Göttin Pattini über den Tempel, in dem ein Zahn Buddhas versorgt und verehrt wird. Das religionspolitische Programm des buddhistischen Doppeltempels von Lankatilaka hat die wesenhafte Zusammengehörigkeit, ja Gleichrangigkeit von Buddha- und Götterverehrung zum gleichsam räumlichen Ausdruck gebracht: Buddha und die Götter gehören unter ein Dach.

Ja, noch mehr: Im Buddhatempel von Lankatilaka ist Buddha nicht allein, sondern er wird in seinem Heiligtum von Göttern samt Anhang verehrt. Denn oberhalb der Buddha-Murti sind die vom Himmel her schauenden buddhistischen Götter Shiva, Vishnu und Brahma mit ihren Devis, Vahanas und Wahrzeichen, aufgemalt.²



Abb. 1: Götter und Buddha in Buddhas Tempel³

Die These von der Separation von Buddha und Göttern im Buddhismus wird durch diese Ausgestaltung des Buddhatempels endgültig widerlegt.⁴

² Der z.Z. unzugängliche Internet-Artikel "Svatyně v Lankathilaka" [www.gampola.wz.cz./2/foto/lankathilaka.htm] zeigt (erstmalig?) die vier Götter Shiva, Vishnu, Brahma and Indra samt Gefolge; aber auch er rechnet sie fälschlich dem Hinduismus zu.

³ Abbildung: www.greatmirror.com/index.cfm?navid=915&picturesize=medium.

⁴ Im benachbarten Viharaya von Galadeniya sind ebenfalls im Buddhatempel Vishnu und Shiva zu sehen, wobei der letztere stark beschädigt ist (s. Abb. 2). Daß die Göttertempel in Kandy, die neben dem Zahntempel liegen, buddhistische Heiligtümer sind, ist nicht zu übersehen.

Nach der Lehre von Lankatilaka ist es weder richtig, Deva-Dharma und Buddha-Dharma von einander zu trennen, noch ist es zutreffend, den Deva-Dharma dem Hindutum als Besonderheit zuzuweisen und ihm den Buddha-Dharma zu entziehen: Hindus verehren Buddha als Bhagvan selbst und Hindus halten Devas gleich den Menschen und anderen Geschöpfen als Maya-Produkte des substanzialen Brahman. Aber der Tempel zeigt noch mehr.

In einem lebendigen Tempel geht es um Pujava, d.h. um die Versorgung der in ihm wohnenden Murtis, d.h. heiligen Bildgestalten. Murtis sind keine bloßen Verehrungsobjekte frommer Gemüter, sondern die materielle Realpräsenz des Heiligen. Diese materielle Realpräsenz erklärt die aufwendige materielle Pujava.

Der rituelle Hauptaufwand im Rahmen der liturgischen Versorgung ist aber nun gerade der Buddha-Murti gewidmet: Die sakrale Bildgestalt des Buddha⁵ wird täglich von morgens bis abends als hochstehende Feudalperson von einem Bhikkhu und den Bediensteten des Buddhateiltempels versorgt.

Die buddhistischen Götter, d.h. der Schutzgott Sri Lankas Vishnu vor allem, der Bodhisattva Samana (Westen), der Krieger und Schwiegersohn Shivas Kataragama (Süden), der zum Gott gewordene Asura Vibhasana (Osten), der Sohn Shivas Ganapati (Norden) und Kumara Bandara, erhalten eine weniger aufwendige Versorgung; sie werden nur zweimal in der Woche von einem Kapurala, einem buddhistischen Götter-Priester, der der reinen Goyigama-Kaste angehören muß und kein Mönch sein darf, und den Bediensteten des Götterteiltempels mit einer Deva-Pujava versorgt.

Die Murtis sind voll heiliger Kraft. Die Reinheit der Bildgestalten des Buddha und der Götter muß daher unbedingt bewahrt werden; noch nicht einmal die amtierenden Priester, der Bhikku bzw. der Kapurala, ist es erlaubt, sie zu berühren. Ein Bruch des Tabus hätte und hat schreckliche Folgen.

Zutritt zu den Göttern, die besonders aggressiv auf ihre Reinheit bzw. Unversehrtheit achten, haben in der Regel nur die Angehörigen der reinen Kasten, die Goyigamas.⁶

Die Buddha-Murti rangiert rangplatzmäßig über den Göttern; sie ist mächtiger als diese, daher ist auch ihre Versorgung auch elaborierter.

Diese buddhistischen Murtis insgesamt zeigen, daß sie keine bloßen Symbole der Erinnerung und Stimulanzien frommer Gefühle sind, sondern Wesen mit positiv und negativ sich auswirkender Kraft. Der Erhalt dieser Kraft, ist der Grund für Tempelarrangement, Ritualarbeit und Verhaltensregeln.

Der Klosterherr, der Viharadhipati, ist ein in Kandy lebender Mönch, der stets aus der reinen und höchsten Radala-Kaste stammt und dem Siam-Orden, der nur Mitglieder der reinen Kaste der Goyigama aufnimmt, angehört.

Der sog. Herr des Göttertempels, der Basnayake Nilame, ist ein Laie, ebenfalls aus der genannten Radala-Kaste.

Das Kastenwesen wird also auch und gerade im buddhistischen Religionswesen Sri Lankas konsequent angewandt.⁷ Die ideologische Propaganda, daß der Buddhismus dem Hinduismus überlegen sei, weil er das Kastenwesen verworfen und abgeschafft habe, ist, was z.B. Lankatilaka betrifft, von Evers widerlegt worden.⁸

Außerdem ist die Verehrungsform Buddhas der der Götter gleich: Pujava. Allerdings fällt gerade Buddhas Pujava noch opulenter und häufiger als die der Götter aus.

Drittens ist festzuhalten, daß sowohl Buddha als auch die Götter als Murtis verehrt werden. Allerdings überragt Buddhas Bildgestalt die Göttergestalten bei weitem.

⁵ Vgl. Gombrich, Richard: The Consecration of a Buddha Image. In: The Journal of Asian Studies. Vol. XXVI: No. 1, Nov. 1966

⁶ Der Verf. hat 2012 zusammen mit dem Kapurala den Göttertempel besucht. Während ein informeller Darshan der großgestaltigen Devas möglich war, blieb der kleine Schrein von Bandara Kumara zugehängt.

⁷ ⁸ Die Brahmanenkaste ist von buddhistischen Herrschern Indiens und Sri Lankas stets favorisiert, ja überhaupt erst ins Land geholt worden. Vgl. dazu: Weber, Edmund: Buddhism: An Atheistic and Anti-Caste Religion? In: Ders.: Hindu India. Frankfurt am Main 2006, S. 97 ff.

Und viertens wohnt Buddha zusammen mit den Göttern in einem Palast (alaya); nur ist sein Apartment luxuriöser als das Wehrhaus der Götter.

Zur Murti-Religion gehört also nicht nur der Götter-, sondern besonders auch der Buddha-Kult.

Die Buddha-Murti ist kein Symbol, sondern eine sacro-materielle Realität. Deshalb erhält sie täglich durch einen reinkastrigen Bhikkhu ihre Versorgung, und sie selbst ist als solche für jedermann tabu.

Die Pujava-Praxis setzt eine bestimmte Form des Heiligen voraus: Murti. Wer Buddhas Bildgestalt mit Pujava verehrt, läßt keinen Zweifel daran, dass diese Murti eine Materialisation des Heiligen ist.

Daher divergieren Hindu und buddhistische Murti-Religionen nicht wesentlich, sondern stellen lediglich in der substanziellen Murti-Religion unterschiedliche religiöse Dienste dar. Die vielleicht ursprünglich anikonische Guru-Religion des Buddha Sanghas – die Laienanhänger verehrten selbstverständlich weiter ihre alten Götter – wurde alsbald selbst re-ikonisiert und damit pujaisiert.

Diese Prozeß der Reintegration des Sangha in die herrschende Murti-Religion führte dazu, daß die Bhikkhus zu Pujaris der Buddha-Murti, die Brahmanen und andere Priester zu Pujaris der Deva-Murtis wurden. Es entstand eine einvernehmliche religiöse Arbeitsteilung innerhalb der um den Buddha erweiterten Murti-Religion. Dieselbe Arbeitsteilung kennt auch der Jainismus.

Die treibende Kraft dieser Entwicklung war also die Murti-Religion, die das Heilige in einer lebenden Bildgestalt vergegenwärtigte. Puja ist deren logische Folge: sie ist die Versorgung der Murtis.

Die Vollstrecker dieses Dienstes waren die Pujaris, die sich nach Verehrungsobjekt differenzierten, aber sich objektiv vereinten, wenn sie ihre gemeinsame Basis, die Murti-Religion, je in ihrem religiösen Umfeld gegen die Minderheit der jeweiligen Ikonoklasten erfolgreich verteidigten.

Man kann daher mit Fug und Recht von einer virtuellen Ökumene der indogenen Murti-Religionen sprechen, zu der die gläubigen Verehrer der Buddha-Murtis, der Jaina-Murtis und der Deva-Murtis gleichermaßen gehören. Wir können dazu auch die Verehrung von Gurudevas, vom Guru Grant Sahib und sogar von Asuras hinzufügen.

Nicht Buddha oder die Devas stellen hier den substanziellen Kern dieser Ökumene dar, sondern die Murti-Puja. Innerhalb dieser Basisreligion stellen Buddha-Puja und Deva-Puja nur variable Konkretionen oder 'Religionsparteien' dar.

Die Religion, mit der wir es hier und bis heute zu tun haben, ist die Murti-Puja-Religion, die dann mit der Bhakti-Religion in nachbuddhistischer Zeit besonders verknüpft wurde. Die Murti-Bhakti drückt sich im privaten und öffentlichen Puja aus.

Diese Murti-Puja-Religion ist im Christentum ebenfalls seit seiner nachtestamentlichen Zeit bald dominant geworden. Der Calvinismus hat die äußerlich vorgestellte Form der Murti zerstört und auf ihre innerlich vorgestellte eingeschränkt. Die Puja wurde auf die Rezitation heiliger Silben beschränkt. Diese bloß phonetische Vergegenwärtigung des Heiligen im gesprochenen Sakralwort festgelegt.

Richard F. Gombrich hat sich bereits 1971 mit der Frage, die auch durch den Lankatilaka-Tempel gestellt wird, beschäftigt, wie sich im singhalesischen Buddhismus Buddha und Götter verhalten, und auf Grund seiner Studien ganz entschieden der angeblichen Synkretismusthese widersprochen. Die Gegenwart sog. 'hinduistischer' oder 'animistischer' überweltlicher Wesen im buddhistischen Kosmos sei keine Novität oder ein Synkretismus, sondern sei immer der Fall gewesen.⁹

Gombrich wies damit vehement die simplifizierende Prämisse der These von der angeblichen Re-Hinduisierung zurück, die gewöhnlich behauptet, daß die Götter (und das Kastenwesen) im Buddhismus nichts zu suchen hätten und daher nur durch spätere Hindu Einflüsse gleichsam als Fremdkörper aufoktroiert worden seien. Oder anders gesagt: daß es kein gemeinsames Deva-Substratum im Hinduismus und Buddhismus gäbe.

Heinz Bechert hat 1978 die These *Gombrichs* aufgegriffen und gezeigt, daß die Götter bei den Singhalesen eine für die weltlichen Belange zentrale Rolle spielen. Er stellt dann die weitergehende Frage, woher die buddhistisch-singhalesischen Götter stammen. Viele der Götter, so zeigt er, die

⁹ 218

bereits in den frühbuddhistischen Texten auftauchen, müssen als "gods of the pre-Hindu Indo-Aryans of Northern India", die in der Mythologie der Buddhisten Ceylons and Süostasiens überlebt hätten, verstanden werden.¹⁰ Diese vorhinduistischen brahmanischen und anderen Gottheiten wurden, indem man sie Buddha unterstellte, buddhisiert. Sie wurden also nicht übernommen und auch nicht geschaffen. Sie waren bereits zu Buddhas Zeiten da und wurden dann im Lichte von Buddhas Erleuchtung neu erfahren.

Diese Form der Buddhisierung von Göttern fand sogar noch statt, als später von Südindien her einige bis dahin nur von Angehörigen der Hindu Religionen verehrten Gottheiten nach Sri Lanka herüber wanderten, wie z.B. die tamilische Göttin Pattini.¹¹ Sie wurde nunmehr auch von den Buddhisten verehrt.

Die Buddhisierung war auch ansonsten außerordentlich wirkungsvoll. Indische Brahmanen, die vor den Muslimen nach Sri Lanka flüchteten und dort Zuflucht fanden, gingen dort allmählich in der Kaste der Goyigama auf und avancierten zu buddhistischen Götterpriestern.

Zu den echt ethno-singhalesischen Göttern dagegen zählt Upulvan, der mit Varuna und später auch mit dem Namen Vishnu bezeichnet wurde; er übernahm von dem noch älteren Gott Shakra den von Buddha angeordneten Schutz der Singhalesen.¹²

Cartman berichtet, daß Vishnu unter den singhalesischen Buddhisten außerordentlich populär sei und er sehr häufig mit dem Bodhisattva Upulavan identifiziert werde; auch werde dieser buddhistische Vishnu sehr häufig als der "Blue God" (=Krishna) bezeichnet und habe in vielen buddhistischen Tempeln einen prominenten Platz inne.¹³

In den ceylonischen Chronik *Cūlavamsa* wird Vishnu von König Parakkamabahu II. als König der Götter (Deva-Raja) bezeichnet.¹⁴ Dieser residiert als solcher in Deva-Nagara, d.h. Gottesstadt, (heute Dondra), wo ihn sehr häufig die Könige Sri Lankas aufsuchten, um mit ihm ihre Siege zu feiern und ihm aus diesem Anlaß ein Götteropfer darzubringen¹⁵. Als nun König Parakkambahu hörte, „that in the sacred town of Devanagara which was a mine of of meritorious works, the shrine long ago since erected to the lotus-hued god – the King of gods, had now fallen into decay, he betook himself to the superb town and in rebuilding the dwelling of the King of the gods like the heavenly mansion of the King of the gods, he made of it an abode of all riches.“¹⁶ Parakkambahu II. war nicht nur schockiert über den Verfall der heiligen Vishnustadt, die doch eine Fundgrube für verdienstliche gute Werke war, sondern er machte sich selbst auf, um sie gleich der himmlischen Wohnstätte Vishnus¹⁷ neu aufzubauen, und sie mit allen nur erdenklichen Kostbarkeiten von den besten Handwerkern ausschmücken zu lassen. Der König befahl außerdem, "to celebrate every year in the town an Āsāhī-Fest for the god."¹⁸ Der König errichtete nicht nur die Verdienst verschaffende Stadt des Götterkönigs Vishnu wieder, sondern sicherte auch den Kult des Königs der Götter. Dieses Fest erinnert an die Geburt Buddhas. Es erinnert zugleich aber auch daran, daß Vishnu, der König der

¹⁰ On the Popular Religion of the Sinhalese. In: Buddhism in Ceylon and Studies on Religious Syncretism in Buddhist Countries. Edited by Heinz Bechert. Göttingen 1978, p. 226

¹¹ On the Popular Religion of the Sinhalese. In: Buddhism in Ceylon and Studies on Religious Syncretism in Buddhist Countries. Edited by Heinz Bechert. Göttingen 1978, p. 228

¹² Heinz Bechert, *On the Popular Religion of the Sinhalese*. In: Buddhism in Ceylon and Studies on Religious Syncretism in Buddhist Countries. Edited by Heinz Bechert. Göttingen 1978, p. 226. Siehe auch die umfassende Untersuchung zum buddhistisch-singhalesischen Vishnu: John C. Holt: *The Buddhist Viṣṇu. Religious Transformation, Politics, and Culture*, Delhi 2008

¹³ James Cartman, *Hinduism in Ceylon*, Colombo 1957, p. 62

¹⁴ *Cūlavamsa* being the more recent part of the Mahavamsa. Part II. Colombo 1953, Nr. 85.85

¹⁵ *Cūlavamsa* being the more recent part of the Mahavamsa. Part II. Colombo 1953, Nr. 83.49

¹⁶ *Cūlavamsa* being the more recent part of the Mahavamsa. Part II. Colombo 1953, Nr. 85.85-87

¹⁷ Geigers Anmerkung, daß es sich um die himmlische Stadt Indras, der in den Veden als König der Götter bezeichnet wird, handelt, ist nicht überzeugend. Es gäbe dann im singhalesischen Buddhismus zwei Könige der Götter: Indra im Himmel und Vishnu auf Erde. Aber dies ist absurd. Vishnu ist für die Singhalesen der einzige König der Götter und als solcher ihr höchster Schutzpatron.

¹⁸ *Cūlavamsa* being the more recent part of the Mahavamsa. Part II. Colombo 1953, Nr. 85.89

Götter, die defizierte Inkarnation Buddhas, "the highest God of gods"¹⁹, ist. *Wilhelm Geiger*, der Herausgeber der Chronik, noch ganz im Banne der Differenzhypothese befangen, wunderte sich, daß der buddhistische König seinen Sieg in einem (angeblichen) Hindu Heiligtum feierte, gleichzeitig jedoch den buddhistischen Sangha mit Schenkungen beglückte.

Bechert weist daraufhin, daß die modernistischen Buddhisten zwar versucht haben, die "popular religion" der Götter, d.h. den theistischen Volksbuddhismus oder Deva-Dharma, zu eliminieren: "Many educated Sinhala Buddhists, therefore, do not accept any form of the cult of gods in their religious thought and practice"; daß ihre Position aber, seitdem sich die moderne buddhistische Renaissance von einer elitären zu einer Massenbewegung gewandelt habe, völlig bedeutungslos geworden ist. In der neuen Mittelklasse könne vielmehr "a strong revival of the cult of the gods" festgestellt werden.²⁰ So ist der Kult um den Gott Kataragama geradezu explodiert. Die buddhistische Göttin Pattini sowie neuerdings auch die Göttin Kali finden immer mehr Verehrer.

Gombrich hat im Übrigen die ebenfalls weit verbreitete Ansicht als unhaltbar zurückgewiesen, daß der Buddha in der Religion Sri Lankas als bloßer Mensch verstanden werde, der nach seinem Tode nicht mehr existent und tätig sei. Das Gegenteil sei der Fall: Buddha sei für die Masse der Singhalesen sowohl als innere als auch als äußere Bildgestalt gegenwärtig. Wenn auch viele der vom *Gombrich* befragten Singhalesen diesen Buddhakult rationalisierten, so müsse doch davon ausgegangen werden, daß sie sehr wohl affektiv dessen reale Existenz und Wirksamkeit voraussetzten: "Yet they usually behave as if the Buddha appears to them as a powerful and omnibenevolent god, a supreme being who is still in some way present and aware."²¹

Mit dieser empirischen Beobachtung und religionstheoretischen Differenzierung von intellektueller Rationalisierung und emotionaler Praxis bringt *Gombrichs* das Problem der tatsächlichen buddhistischen Religion auf die eigentliche Ebene der Erforschung realer Religionskultur. Religiöse Wirklichkeit, gelebte Religion, ist vorrangig, wenn nicht gar wesenhaft, gerade das spontane Verhalten gegenüber dem Heiligen und weniger die Äußerungen, die vor einer äußeren oder inneren atheistischen Instanz gemacht werden.

Die Meinungsforschung hat bereits in ihrer Frühzeit die grundlegende Differenz von faktischem Verhalten und vertretener Meinung erkannt. *Gombrich* fragt - und dies ist der eigentliche methodische Fortschritt -, nach der impliziten gesetzten Voraussetzung eines faktischen Verhaltens, welches ohne diese Setzung keinen Sinn machte.

Die reale hoch affektive Verehrung der Buddha- und Götter-Murtis samt Pujava, Prozessionen und Palästen, dazu gerechnet die von Evers so eindrücklich und detailliert geschilderte riesige Feudalausstattung dieses Kults, läßt als Erklärung des ganzen religiösen Unternehmens nur Erfahrung des real-präsenten Buddhas und der Götter in der Gestalt ihrer Murtis zu.

Wenn *Gombrich* die gemachte Voraussetzung der Existenz und Wirksamkeit des Buddha als ein 'Als-Ob' charakterisiert, so spiegelt dies nur seine eigene Erfahrung wieder, die eine solche affektive Anerkennung eines existenten Buddha oder gar existenter Göttern ausschließt. Aber wenn buddhistische Rationalisten behaupten, sie verehrten Buddha nur als-ob er existierte und wirke, dann täuschen sie sich angesichts ihrer affektiven Verehrung der Buddha-Murtis selbst. Die singhalesischen Massen setzen allemal die Existenz und Wirksamkeit der Murtis voraus.

Gombrich widerlegt damit die Differenzthese für den singhalesischen Buddhismus, die besonders von *G. Obeyesekere* vertreten wird: Um die apriorische These, daß Buddha bei den Singhalesen keine Deity sei, aufrechterhalten zu können, erklärt dieser nämlich: "The worship and the prayers addressed to him are purely commemorative."²²

¹⁹ *Cūlavamsa* being the more recent part of the Mahavamsa. Part II. Colombo 1953, Nr. 85.119

²⁰ Heinz Bechert, *On the Popular Religion of the Sinhalese*. In: Buddhism in Ceylon and Studies on Religious Syncretism in Buddhist Countries. Edited by Heinz Bechert. Göttingen 1978, p. 231

²¹ Richard Gombrich: *The Consecration of a Buddhist Image*. In: The Journal of Asian Studies, Vol. 25, no.1, Nov. 1966, p. 23

²² Zit. bei F. Houtart, *Religion and Ideology Sri Lanka*. Colombo 1974, p. 80

Gombrich macht also deutlich, daß psychologische Rationalisierungen sowie dogmatische Idealisierungen ebenfalls nur von der Religionswissenschaft zu problematisierende Objekte darstellen und keineswegs alleinige Quelle und einziger Maßstab religionswissenschaftlicher Forschung sein können.

Damit ist ein entscheidender Fortschritt in der wissenschaftlichen Bildung einer Theorie des realen Buddhismus gelungen, die in der Lage ist, das von der apologetisch motivierten rationalisierenden und monastisch-dogmatischen Deutung des Buddhismus als einer buddhasymbolischen und ansonsten konsequent atheistischen Religion bestimmte Bild zurecht rückt, ein Bild, das im Westen von atheistischen Indologen sehr lange verbreitet worden ist und heute besonders von den neubuddhistischen Konvertiten und Sympathisanten erneut gezeichnet wird.

Jedoch all die genannten empirischen und theoretischen Erkenntnisse lassen keinen Zweifel daran aufkommen, daß der singhalesische Buddhismus am allgemeinen indogenen Religionserbe, insbesondere am Deva-Dharma, an der Buddha und Devas umfassenden Murti- und Puja-Religion teilhat. Er partizipiert aber nicht weniger an der Mandir-Religion, d.h. so daß es Sinn macht Buddha in seinen Tempeln zu verehren - residiert er doch in ihnen als Murti.

Die Gemeinsamkeit des singhalesischen Buddhismus mit den anderen indogenen Murti-Religionen ist also überwältigend. Die Differenz, die gerade durch Verweis auf den angeblichen Atheismus und Buddhasymbolismus so stark betont wird, erweist ist also als äußerst begrenzt. Sie ist noch geringer, wenn man bedenkt, daß Buddha, dessen göttliche Manifestation im Glauben der singhalesischen Buddhisten Vishnu, der Schutzgott Sri Lankas, ist, von den Hindu Vaishnavas als eine gerade heute hoch verehrte Inkarnation ihres einzigen und wahren Gottes, Vishnus, erfahren und in soziales Engagement umgesetzt wird. Buddha gilt ihnen als der Kündler von Ahimsa, der Unverletzlichkeit allen fühlenden Lebens, als Apostel eines konsequenten Sozial-Hinduismus.