

Tilman Frasch

Urbanisierung und städtisches Leben in Asien

Kurseinheit 2:
Anuradhapura

Fakultät für
**Kultur- und
Sozialwissen-
schaften**

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung sowie der Übersetzung und des Nachdrucks, bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (Druck, Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung der FernUniversität reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Inhaltsverzeichnis

Verzeichnis der Karten	4
I. Einleitung	5
1. Literatur zum Thema	6
2. Quellen zur Frühgeschichte Sri Lankas	7
II. Anuradhapura als ‘sacred center’	12
1. Reliquien und religiöse Symbole	16
2. Die Spaltung des Mahavihara	20
III. Die Reduplikation der Sakralsphäre	26
1. Sri Lanka im Kräftespiel Südindiens	26
2. Der Aufstieg der Cholas	28
3. Der Aufstieg der Zahnreliquie	33
4. Der Niedergang der sakralen Zentren des Nordens	39
IV. Die Reklamation der Vergangenheit: Anuradhapura in der britischen Kolonialzeit	42
1. Die Wiederentdeckung des religiösen Zentrums	42
2. Die buddhistische Erneuerungsbewegung	47
3. Die Ausweitung der Sakralsphäre	50
V. Schluß	55
VI. Literaturverzeichnis	56

Verzeichnis der Karten	Seite
Karte 1: Geographie Sri Lankas zur Anuradhapura-Zeit	13
Karte 2: Stadtanlage Anuradhapuras um 800 A.D.	19
Karte 3: Plattform der Zahnreliquie, Polannaruwa	34
Karte 4: Die Amtsstadt Anuradhapura, ca. 1910	51

Quellenangaben zu den Karten:

Karte 1: aus Wilhelm Geiger (Übers.), *The Mahavamsa*, London 1913, S. LVI

Karte 2: vom Verfasser

Karte 3: aus *A Guide to Polonnaruwa*, hg. vom Central Cultural Fund, Colombo 19 1982, Appendix

Karte 4: vom Verfasser

I. Einleitung

Verständlicherweise konzentriert sich die Erforschung der kolonialen Stadt vor allem auf die Hauptstädte der jeweiligen Kolonien, waren sie doch am unmittelbarsten den Ansprüchen kolonialer Macht nach Manifestation und Stabilität ausgesetzt und wandelten sich so von traditionellen Herrscherresidenzen zu modernen Großstädten. Dieser Wandel betraf einzelne Bauwerke ebenso wie gesamte Stadtanlagen und griff über die *hill stations* einerseits und die nachgeordneten Amtsstädte andererseits weit in den kolonialen Raum hinein.¹ Wenn hier mit Anuradhapura eine solche koloniale Verwaltungsstadt Gegenstand einer Untersuchung kolonialer Raumordnung wird, geschieht dies aus mehreren Gründen. Zum einen können diese Orte als vergleichsweise unerforscht gelten; zumindest stehen sie deutlich im Schatten der eigentlichen Metropolen. Zum anderen kommt dem hier gewählten Beispiel Anuradhapura eine besondere Bedeutung für sein Land zu. Zunächst war die Stadt für ungefähr 1200 Jahre (250 v. Chr. bis 950 n. Chr.) eine echte Hauptstadt mit einer für mittelalterliche Zentren typischen Überhöhung, die sie zu einem sakralen Zentrum, zum Berührungspunkt von Himmel und Erde, machte. Nach einer langen Phase weitgehender Bedeutungslosigkeit (ca. 1300 bis 1850 A. D.) wurde Anuradhapura von einer sich gegenüber der Kolonialmacht etablierenden singhalesischen Nationalbewegung als ihr historisches Zentrum wiederentdeckt und vereinnahmt. Aus dem 'sacred center' wurde eine 'sacred city' der singhalesischen Nation (im ethnischen Sinn), die sich nun zunehmend als buddhistisch verstand. In dieser Hinsicht steht Anuradhapura auch als Symbol für den Konflikt zwischen Singhalesen und Tamilen, der die innenpolitische Situation Sri Lankas seit Jahrzehnten dominiert.² Der Beitrag gliedert sich dementsprechend in drei Hauptteile. Im ersten Teil geht es um die sakrale Metropole, den Bedingungen ihres Aufstiegs, ihres Stadtbildes zur Blütezeit und den Entwicklungen, die ihren Niedergang herbeiführten und begleiteten. Im Zusammenhang mit dem Niedergang beschäftigt sich der zweite Teil mit dem Wandel der Sakralität, der die Ablö-

¹ Die grundlegenden Untersuchungen zum Problem urbanen Wandels unter Kolonialherrschaft stammen zweifellos von Anthony D. King, *Colonial Urban Development: Culture, Social Power and Environment*, London/New York 1976, und sein späteres *Urbanism, Colonialism and the World Economy. Cultural and Spatial Foundations of the World Urban System*, London/New York 1990. Vgl. auch seinen forschungsgeschichtlichen Rückblick *Writing Colonial Space. A Review Article*, in *Comparative Studies in Society and History* 37 (3), 1995, S. 541-555. Ein komparatistischer Zugriff auf die Thematik in Robert J. Ross/Gerard J. Telkamp (Hg.), *Colonial Cities*, Dordrecht 1985. An deutschsprachigen Werken sind hervorzuheben Jan Pieper, *Die anglo-indische Station oder die Kolonialisierung des Götterberges. Hindu-stadtkultur und Kolonialstadtwesen im 19. Jahrhundert als Konfrontation östlicher und westlicher Geisteswelten*, Bonn 1977, und das Jahrbuch für außereuropäische Geschichte *Perialplus*, dessen Jahrgangsband 1996 dem Thema „Kolonisierte Metropolen“ gewidmet ist.

² Zur Terminologie sei angemerkt, daß seit 1971 wieder der alte Sanskritname Sri Lanka gilt, dessen arabisch-portugiesische Verballhornung Ceylon (Ceilan, Ceilão) war. Da sich im Deutschen aus Sri Lanka schlecht ein Adjektiv bilden läßt („srilankisch“), wird hier regelmäßig ceylonesisch bzw. auch Ceylon verwendet. Sofern mit singhalesisch die Volksgruppe gemeint ist, wird dies eigens hervorgehoben.

sung Anuradhapuras und die Etablierung neuer Hauptstädte erst ermöglichte. Abschließend wird ein Blick auf die Stadt unter dem Königreich Kandy und die Haltung portugiesischer und niederländischer Kolonialherren zu ihr geworfen. Im dritten Teil geht es schließlich um die Wiederentdeckung in der britischen Kolonialzeit und um die allmähliche Neugestaltung der Stadtanlage bis zur Unabhängigkeit. Vorweg sei aber ein kurzer Blick auf die Literatur und die Quellen geworfen, die ihrerseits - zumindest im südasiatischen Kulturraum - eine Besonderheit aufweisen.

1. Literatur

Wer ausgiebige Literaturrecherchen zu Sri Lanka betreiben will, kann dies anhand der inzwischen auf 5 Bände angewachsenen *Bibliography of Sri Lanka* tun.³ Als führende Zeitschrift im Bereich der Geschichte ist, seit der Einstellung des *Ceylon Historical Journal* 1984, das *Sri Lanka Journal of Historical and Social Studies* zu nennen, das von der Universität in Peradeniya (bei Kandy) herausgegeben wird. Als gut lesbare Gesamtdarstellung der Geschichte Sri Lankas empfiehlt sich die von K. M. de Silva verfaßte,⁴ auch wenn ihr Verfasser manchmal den Positionen des singhalesischen Nationalismus zuneigt. Mit dem allgemeinen Problem des Verhältnisses von Religion und Politik in Sri Lanka befaßt sich ein Sammelband, der neben solchen zur Frühzeit auch Beiträge zur Gegenwart enthält.⁵ Die Studien zu Anuradhapura konzentrieren sich, sieht man einmal von dem historisch wenig ergiebigen Führer von Seneviratna ab,⁶ vor allem auf die Geschichte des Buddhismus während der Blütezeit der Stadt. Hier ist vor allem das Werk von Rahula zu nennen, dem ersten Absolventen der Mönchsuniversität Vidyalankara, der an einer westlichen Universität den Doktorgrad erwarb⁷. Eine umfassende Darstellung der Entwicklung des Buddhismus in Sri Lanka, mit einem gewissen Schwerpunkt auf dem 19. und 20. Jahrhundert, stammt von dem Göttinger Indologen Bechert,⁸ daneben ist auch die Gesamtdarstellung der Geschichte des Buddhismus von Gombrich zu empfehlen, nicht zuletzt weil sie inzwischen in deutscher Über-

³ *Bibliography of Ceylon (Sri Lanka)*, hgg. von H. A. I. Goonetilleke, 5 Bde., Zug 1970-1983.

⁴ K. M. de Silva, *History of Sri Lanka*, London 1986.

⁵ Bardwell L. Smith (Hg.), *Religion and the Legitimation of Power in Sri Lanka*, Chambersburgh 1978.

⁶ Anuradha Seneviratna, *Ancient Anuradhapura. The Monastic City*, Colombo 1994.

⁷ Walpola Rahula, *History of Buddhism in Ceylon (3rd Century B.C. - 10th Century A.D.)*, Colombo 1956.

⁸ Heinz Bechert, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravada-Buddhismus*, 3 Bde., Frankfurt/Wiesbaden 1966-1973. Wichtig ist vor allem der erste Band, der sich mit den Grundlagen und den Verhältnissen in Sri Lanka befaßt.

setzung als Taschenbuch vorliegt.⁹ Zur Bedeutung Anuradhapuras für die Nationalbewegung gibt es eine Untersuchung von Nissan,¹⁰ von der der zweite Teil dieser Studie in vieler Hinsicht profitierte. Die Entstehung des singhalesischen Nationalismus ist unlängst von Rösel ausführlich untersucht worden;¹¹ auch darin findet sich ein längerer Abschnitt zu Anuradhapura. Schließlich sei auf den kurzen Aufsatz des Verfassers hingewiesen,¹² der in gewissem Sinn als Zusammenfassung dieser Studie gelten kann.

2. Quellen zur Frühgeschichte Sri Lankas

Während der indische Subkontinent reich an Inschriften ist, aber (mit geringen Ausnahmen) praktisch keine Geschichtsschreibung wie Chroniken, Annalen oder ähnlichem hervorgebracht hat, wird oft behauptet, die Inder seien ein Volk ohne Geschichtsbewußtsein.¹³ X ist dies in Sri Lanka eher umgekehrt. Frühe, in Brahmi geschriebene Inschriften sind zwar noch verhältnismäßig zahlreich,¹⁴ doch für die Zeit zwischen ca. 500 und 1000 n. Chr. gibt es nur sehr wenige, dafür etwas ausführlichere. Zur Polonnaruwa-Zeit (ca. 1050-1200 A. D.) nimmt die Zahl wieder leicht zu; Einflüsse vom indischen Festland sind hier aber unübersehbar.¹⁵ Anders dagegen die Chronistik,¹⁶ die schon früh entwickelt wurde und mit dem *Mahavamsa* („Große Chronik“) ein Werk hervorbrachte, das abendländisch-mittelalterlicher Historiographie weder in der Form noch in der Bedeutung nach-

⁹ Richard Gombrich, *Der Theravada-Buddhismus. Vom alten Indien bis zum modernen Sri Lanka*, Stuttgart 1997.

¹⁰ Elizabeth Nissan, *History in the Making: Anuradhapura and the Sinhala Buddhist Nation*, in *Social Analysis*, 25, 1989 (Identity, Consciousness and the Past: The South Asian Scene, hg. von H. L. Seneviratne), S. 64-77.

¹¹ Jakob Rösel, *Gestalt und Entstehung des singhalesischen Nationalismus*, Berlin 1996.

¹² Tilman Frasch, *Anuradhapura — Sakrale Metropole und koloniale Amtsstadt*, in *Periplus. Jahrbuch für Außereuropäische Geschichte* 6, 1996, S. 99-113.

¹³ So etwa Kurt Quecke, *Der indische Geist und die Geschichte*, in *Saeculum* 1, 1950, S. 362-379.

¹⁴ Ihre Edition geschah durch Senarat Paranavitana, *Brahmi Inscriptions of Ceylon*, 2 Bde., Colombo 1936 und 1970. Das Werk wurde nach seinem Tod vom Archaeological Survey unter dem Titel *Epigraphical Notes* fortgeführt, deren Nummern 1-18 zusammengefaßt von Malini Dias herausgegeben wurden (Colombo 1991). Die Brahmi-Inschriften enthalten meist nur den Namen des Stifters und eine kurze Angabe zum Inhalt der Stiftung.

¹⁵ Die Inschriften sind in *Epigraphia Zeylanica (EZ)* mit ausführlicher Einleitung, Abklatsch, Lesarten und Übersetzung vorbildlich ediert.

¹⁶ Grundlegend für das Problem der Entstehung der Geschichtsschreibung in Sri Lanka ist Heinz Bechert, *Zum Ursprung der Geschichtsschreibung im indischen Kulturbereich*, in *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse*, 2, 1969. Allerdings kann seine These von der „nationalistischen“ Historiographie nur mehr bedingt gelten, weil sie ein sehr frühes Bewußtsein von „Nation“ voraussetzt.

steht. Das älteste erhaltene Werk ist jedoch der *Dipavamsa* („Chronik der Insel“), der vermutlich im 4. Jahrhundert n. Chr. von einem unbekanntem Autor (mit ziemlicher Sicherheit einem Mönch) verfaßt bzw. kompiliert wurde.¹⁷ Dank der Forschungen des österreichischen Indologen Frauwallner können wir uns ein ungefähres Bild von seiner Entstehung machen.¹⁸

Der Autor verwendete sowohl einheimische wie vom Subkontinent stammende Überlieferungen, die ihm als Kommentar zum buddhistischen Kanon (dem sog. Tipitaka, d. h. „Dreikorb“ nach der Einteilung in Ordensregeln, Lehrreden und Metaphysik) bekannt waren. Die Übersetzung dieser Quellen in das Pali, die kanonische Sprache des Theravada-Buddhismus, und noch dazu in Versform, scheint ihm dabei nicht leichtgefallen zu sein, denn es entstand ein Werk in teilweise kruder Sprache, mit manchen Wiederholungen und einigen unverständlichen Passagen. Wie der Titel anzeigt, geht es der Chronik darum, die Geschichte der Insel aufzuzeigen, wobei Geschichte hier als Religionsgeschichte verstanden werden muß. Mit den (mythischen) Besuchen Buddhas, der Missionierung der Insel durch den Mönch Mahinda und die Pflanzung eines Ablegers vom heiligen Bodhi-Baum (dem Symbol der Erleuchtung) zeigt die Chronik, daß Sri Lanka die *dhammadipa*, die auserwählte Insel des Buddhismus (sein heiliges Land, wenn man so will) geworden ist und zurecht das indische Erbe der Lehre antritt. Der weltliche Strang der Chronik erscheint vor allem in Kap. 9, wo Sri Lanka als Insel des Löwenvolkes (also der ethnischen Singhalesen) ausgewiesen wird, deren Könige in erster Linie danach bewertet werden, wie stark sie die Religion förderten. Kurzgefaßt könnte man dem *Dipavamsa* den Zweck zuschreiben, Sri Lanka als Insel des Buddhismus und der Singhalesen zu reklamieren.

Wie der *Dipavamsa* endet auch der *Mahavamsa*¹⁹ im 4. Jahrhundert mit der Regierungszeit des Königs Mahasena, bietet allerdings allein schon in literarischer Hinsicht einen merklichen Fortschritt: Die Geschichte wird nun in vollendetem Pali und entlang klarer Entwicklungslinien geschrieben. Selbstbewußt schreibt sein Verfasser, der Mönch Mahanama,²⁰ in der Einleitung: „That [chronicle]

¹⁷ *The Dipavamsa. An Ancient Buddhist Historical Record*, hgg. und übers. von Hermann Oldenberg, London 1879 (repr. Delhi 1982, 1992); *The Dipavamsa*, hgg. und übers. von Bimla Churn Law, Dehiwala 1959 (= *Ceylon Historical Journal*, Bd. 7). Aufgrund der in Kap. 18 erhaltenen Geschichte des Nonnenordens ist vermutet worden, daß das Werk auch von einer Frau verfaßt worden sein könnte.

¹⁸ Erich Frauwallner, Über den geschichtlichen Wert der alten ceylonesischen Chroniken, in: ders., *Nachgelassene Werke*, Bd. 1, hgg. von Ernst Steinkellner, Wien 1984, S. 7-34 und S. 136. Grundlegend daneben Wilhelm Geiger, *Dipavamsa und Mahavamsa und die geschichtliche Überlieferung in Ceylon*, Leipzig 1905.

¹⁹ *The Mahavamsa or the Great Chronicle of Ceylon*, hgg. von Wilhelm Geiger, London 1912, übers. von Wilhelm Geiger, London 1917. Die letzte, ausführlich kommentierte und dokumentierte Übersetzung stammt von Ananda W. P. Guruge, *The Mahavamsa*, Colombo 1989.

²⁰ Auch wenn ein endgültiger Beleg fehlt, spricht einiges für die Autorschaft des Mahanama. Vermutlich ist er mit einem der beiden Namensträger identisch, die in der Inschrift eines singhalesischen Pilgers nach Bodhgaya (Indien) aus dem 5. Jahrhundert genannt sind:

which was compiled by the ancient [experienced monks] was here too long drawn out and there too closely knit; and contained many repetitions. Attend ye now to this [Mahavamsa] that is free from such faults, easy to understand and remember, arousing serene joy and emotion, and handed down [to us] by tradition ...“.²¹ An die Stelle der gewissermaßen beliebigen Aufzählung von Königen und ihren frommen Werken des *Dipavamsa* tritt im *Mahavamsa* die Betonung eines einzelnen Königs, der den Kulminationspunkt der narrativen Struktur darstellt: König Dutthagamani (ca. 101-77 v. Chr.) besiegt nicht nur den Gegenkönig Elara im Zweikampf, sondern setzt auch mit dem Bau eines Klosters, eines Tempels mit Kupferdach (Lohapasada) und dem Reliquienschrein Mahathupa („großer Stupa“) die Maßstäbe in der Stiftungstätigkeit für zukünftige Könige.

Daneben darf jedoch ein weiterer Grundzug des *Mahavamsa* nicht verkannt werden. Seit dem 1. Jahrhundert v. Chr. gab es mit dem Mahavihara und dem Abhayagiri-vihara zwei große Klosteranlagen, die einander feindlich gegenüberstanden. Der *Mahavamsa* entstammt der Tradition des Mahavihara und vertritt dessen Anspruch, die reinere Lehre bzw. die größere Orthodoxie zu vertreten. Dies wird besonders an jenen Stellen deutlich, wo Auseinandersetzungen mit anderen Klöstern und deren Traditionen zur Sprache kommen, etwa im Fall der Gründung des Abhayagiri-vihara,²² und vor allem bei der Klosterreform des obengenannten Königs Mahasena, der das Mahavihara in seiner Substanz bedrohte. Während der *Dipavamsa* den Verlauf der Reform vom Standpunkt eines scheinbar neutralen Beobachters schildert,²³ beschreibt der *Mahavamsa* den Angriff des Königs, unterstützt von „gesetzlosen Mönchen“, auf die Immunität des Klosters, dessen Mönche vertrieben und dessen Grenzsteine entfernt wurden.²⁴ Über den allgemeinen Anspruch, daß Sri Lanka die „Insel der Religion“ sei, hinaus, vertritt der *Mahavamsa* somit den Standpunkt einer bestimmten Richtung innerhalb der religiösen Szene. Bei der weiteren Verwendung des *Mahavamsa* als Quelle muß diese Tendenz natürlich beachtet werden.

Im Unterschied zum *Dipavamsa* wird der *Mahavamsa* in mehreren Etappen fortgeschrieben, was als Werk nicht ganz zutreffend als *Culavamsa* („kleine Chronik“) bekannt ist.²⁵ Die Fortschreibung setzt an der Stelle der Klosterreform Mahasenas ein; und schon rein äußerlich ist der Zusammenhang von *Maha-* und *Cu-*

Bodhgaya-Inscription of Mahanaman, in: *Corpus Inscriptionum Indicarum*, Bd. 3, hgg. von J. F. Fleet, Calcutta 1903, Nr. 71-72, S. 274-279. In diesem Fall würde die Inschrift den entscheidenden Hinweis auf die Entstehungszeit der Chronik liefern.

²¹ *Mahavamsa*, Kap. 1, Vers 2-4. Im folgenden werden Angaben aus den Chroniken (abgekürzt mir Dv., Mv. und Cv.) nur noch durch die Zahlen belegt; im obigen Fall also Mv. 1.2-4.

²² Auf die näheren Umstände wird weiter unten ausführlicher eingegangen.

²³ Dv. 22.67-74.

²⁴ Mv. 37.1-39.

²⁵ *The Culavamsa, Being the more Recent Part of the Mahavamsa*, hgg. von Wilhelm Geiger, London 1925-27, übers. von Wilhelm Geiger, London 1929-30.

lavamsa daran zu erkennen, daß die Fortschreibung mit Vers 51 des 37. Kapitels einsetzt²⁶ und sich auch inhaltlich unmittelbar auf die Auswirkungen der Klosterreform bezieht. Es wird behauptet, das Mahavihara sei nie verlassen worden - für den Fortbestand einer ununterbrochenen Mönchssukzession (*theraparampara*) und damit die Gültigkeit der Ordinationstradition des Mahavihara überhaupt eine fundamentale Bedingung. Auch der *Culavamsa* vertritt damit also die Perspektive des Mahavihara, allerdings nur bis zum Ende der alten Reiche Sri Lankas ungefähr in der Mitte des 13. Jahrhundert, als nach mehrfachen Verlagerungen der Hauptstadt die Tradition des Mahavihara endgültig und unheilbar abbrach. Im Anschluß daran führt der *Culavamsa* die Geschichte der Insel bis zum Ende der Kandy-Periode bzw. bis zum Beginn der britischen Kolonialzeit fort.

Über die Art und Weise bzw. die einzelnen Etappen, in denen dies geschah, herrscht noch große Unklarheit. Geiger ging davon aus, daß drei Autoren am Werk waren: ein Mönch Dhammakitti im 13. Jahrhundert (bis zum Tod von König Parakkama Bahu I. in Kap. 79.84 einschl.), ein Anonymus im 14. Jahrhundert (bis König Parakkama Bahu IV. oder Kap. 90 einschl.) und schließlich Tibbotuvave Sumangala Thera am Ende des 18. Jahrhunderts bis zum Schluß.²⁷ Es ist inzwischen jedoch erkannt worden, daß die erste Fortsetzung kaum eine einheitliche Komposition sein kann und daß insbesondere die Biographie des Königs Parakkama Bahu I. (1154-1186 A. D.) ein eigenständiges Epos darstellt, das aufgrund der Nähe des Autors zu seinem Berichtsgegenstand durchaus als Augenzeugenbericht eingestuft werden kann.²⁸ Weitere Forschung hat zudem ergeben, daß die „Chronik der Zahnreliquie“ (*Dathadhatuvamsa*) aus dem frühen 13. Jahrhundert bereits auf den *Culavamsa* Bezug nimmt, dieser also schon vor 1211 entstanden sein muß,²⁹ und schließlich zeigen Wandgemälde aus Pagan (Birma), die um 1114 zu datieren sind, daß der Chronik König Vijaya Bahu I. (erstmalig in Kap. 58 erwähnt) bekannt gewesen sein muß.³⁰ Es muß aber weiteren Untersuchungen vorbehalten bleiben, den Aufbau der Chronik im Detail zu ermitteln.

Dipavamsa, *Mahavamsa* und *Culavamsa* bilden zusammen das nationale Geschichtswerk Sri Lankas, was sich nicht zuletzt daraus ersehen läßt, daß *Dipavamsa* und *Culavamsa* auch nach der Unabhängigkeit mehrfach bis in die Gegenwart

²⁶ Obwohl damit *Maha-* und *Culavamsa* als ein zusammengehöriges Werk erscheinen, wurde es getrennt, weil einige Manuskripte des *Mahavamsa* mit Vers 37.50 und einem entsprechenden Schlußvers abbrachen.

²⁷ Wilhelm Geiger, *The Culture of Ceylon in Mediaeval Times*, Wiesbaden 1960, S. 70-71.

²⁸ Reginald Copleston, The Epic of Parakkama I., in *Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society* 23, 1893, S. 60-77. Auch Geiger sah diesen Teil der Chronik als sehr verlässlich an: The Trustworthiness of the Mahavamsa, in *Indian Historical Quarterly* 6 (2), 1930, S. 205-228.

²⁹ C. E. Godakumbura, The Culavamsa, its Authorship and Date, in *Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society* 12, 1948-49, S. 123-125.

³⁰ Tilman Frasch, *Pagan. Stadt und Staat*, Stuttgart 1996, S. 328.

fortgeführt wurden.³¹ Daneben existieren jedoch noch weitere Geschichtswerke, die grob in zwei Gruppen eingeteilt werden können:³² Zunächst sind da jene Traktate, die die Geschichte eines einzelnen religiösen Bauwerkes oder eines Institutes erzählen; zu nennen sind hier etwa die „Chronik des großen Stupa“,³³ des Bodhi-Baumes³⁴ oder die schon erwähnte der Zahnreliquie.³⁵ Gewöhnlich orientieren sich alle diese Chroniken an den drei Hauptwerken, über deren Darstellung sie aber in einzelnen Punkten mit zusätzlichen Informationen hinausgehen. Zum andern gibt es mehr säkular orientierte Chroniken, die X meist in Singhalesisch abgefaßt X die Geschichte stärker aus der Perspektive der Könige beschreiben. Die beiden wichtigsten Vertreter dieser Gruppe sind die *Rajavali*³⁶ und die *Pujavali*.³⁷ Nach dieser Einführung in die Grundzüge der altsinghalesischen Historiographie können wir uns im folgenden der Geschichte Anuradhapurazuwenden.

31 Vgl. dazu Guruge, *Mahavamsa*, Einleitung, S. 407-409.

32 Allgemein zu diesen Werken Ananda Kulasuriya, *Minor Chronicles and Traditional Sinhala Historical Writings*, in *Ceylon Historical Journal*, 25, 1978, S. 1-33.

33 *The Chronicle of the Thupa and the Thupavamsa*, übers. von N. A. Jayawickrama, London 1971.

34 *Mahabodhivamsa*, übers. von

35 Ihre Geschichte in Ceylon wurde im 13. Jahrhundert in der „Chronik der Zahnreliquie“ (*Dathadhatuvamsa*) beschrieben (hgg. von T. W. Rhys Davids, in *Journal of the Pali Text Society* 1884, S. 108-127, übers. von L. de Milloué, *Le Dâthâvança ou Histoire de la Dent Relique du Buddha Gotama*, in *Annales de Musée Guimet* 7, 1884, S. 309-396). Eine neuere Darstellung ihrer Geschichte von Dhammaratne Herath, *The Tooth Relic and the Crown*, Colombo 1995.

36 *The Rajavaliya or A Historical Narrative of the Sinhalese Kings from Vijaya to Vimala Dharma Surya II.*, hgg. und übers. von B. Gunasekara, Colombo 1900.

37 B. Gunasekera, *A Contribution to the History of Ceylon, translated from the Pujavali*, Colombo 1895.