

Humboldt Universität zu Berlin
Philosophische Fakultät III
Institut für Asien- und Afrikawissenschaften
Masterarbeit
Gutachter: Prof. Dr. Boike Rehbein, Dr. Georg Berkemer
WS 2013/14

Macht, Diskurs und Religion:
westliche Hegemonie und die Transformation
des Buddhismus in Thailand. Eine Kritik an
der Definition von Buddhismus

Jan Andrejkovits
Am Teltowkanal 7
14513 Teltow
Tel.: 01577-2522295
E-Mail: andrejkj@hu-berlin.de
Matrikel-Nr.: 528283
Masterstudiengang Moderne Süd- und Südostasienstudien
Abgabedatum: 17.12.2013

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	S.2
2. Macht, Diskurs und Religion.....	S.8
3. Westliche Hegemonie und die Definition von Buddhismus.....	S.14
4. Buddhistische Tradition in Südostasien.....	S.23
5. Die Transformation des Buddhismus in Thailand.....	S.31
5.1 Mongkut und die Thammayutnikai.....	S.32
5.2 Die Reformen unter Chulalongkorn.....	S.40
6. Buddhistische Reform und lokale Praxis in Thailand.....	S.49
6.1 Die Vermittlung buddhistischer Texte: der Dhammapada.....	S.51
6.2 Das Übernatürliche im Thai Buddhismus.....	S.56
7. Fazit.....	S.61
Literaturverzeichnis.....	S.65

1. Einleitung

Am 23. Oktober 2010 wurde im Bangkokener Wat Debsirin anlässlich des 100. Todestages von König Mongkut ein neues Museum eingeweiht. Statt mit historischen Überresten, Sammelstücken und Beschreibungen wird in diesem Museum die Geschichte des Buddha und seiner Lehre mit neuer Medientechnologie in „high definition“ dargestellt, wie es in der Überschrift eines Artikels der Bangkok Post heißt. In der zweiten Etage des Museums wird den Besuchern in vier Räumen an den sie komplett umgebenden Videowänden das Leben des Buddha und die Entstehung des Buddhismus präsentiert. Technologie, Lichteffekte, Abbildungen und ein spezielles Tonsystem vermitteln den Anwesenden das Gefühl, an einer Zeitreise zurück zum „Ursprung“ des Buddhismus teilzunehmen und bei der Geburt, der Erleuchtung und den Zeremonien des Buddha sowie bei seinem Erreichen des Nirwana dabei zu sein. Nachdem die Besucher dieses Schauspiel erlebt haben, gelangen sie in der ersten Etage in drei weitere Ausstellungsräume. Im ersten Raum befinden sich biographische Informationen zur Mutter von Mongkut, zu deren Gedenken er dieses Wat baute, und Angaben zu den besonderen Beiträgen Mongkuts zum Buddhismus in Thailand. Im zweiten Raum werden Informationen zum Wat und seiner Einrichtung gegeben, während der dritte Raum den Biographien der verschiedenen Äbte des Wats gewidmet ist.¹ Neben dieser speziellen öffentlichen Präsentation von Buddhismus, die der staatlich geförderten normativen Interpretation entspricht, wird Buddhismus in Thailand jedoch überwiegend mehr traditionell, vielfältig und weniger normativ interpretiert und praktiziert. Cod Satrusayang beschreibt diese überwiegend populäre Auffassung und Praxis von Buddhismus in einem Artikel wie folgt. So besucht die Thailänderin Mod mit ihren Freunden eines Morgens das Bangkokener Wat Tha Mai, um ihr gewohntes Ritual zum Sammeln von Verdiensten für gutes Karma, *tam bun*,² in ihrem Verständnis für mehr Glück im aktuellen Leben, durchzuführen. Mod ist in dieser Hinsicht ein typischer Besucher dieses Wats. Auf ihrem dortigen Rundgang geht Mod von einer Spendenbox zur nächsten, steckt in jede dieser Boxen etwas Geld, wobei die Spendebehälter vor verschiedenen Skulpturen des Buddha und

¹ Wancharoen: Bangkok Post, 02.11.2013: 13.

² Beim Verrichten, *tam* (Thai), von moralischen und rituellen Aktionen, *bun* (Thai), *merit* (Sanskrit), wird ethisches Verhalten zum Ausdruck gebracht, das sich als persönliche positive oder negative Aktionsbilanz, *karma* (Sanskrit), *kamma* (Pali), *kam* (Thai), in traditionellen buddhistischen Vorstellungen auf die Form der Wiedergeburt im Lebenskreislauf, *samsara* (Sanskrit) auswirkt. Bronkhorst 2003: 415-417; Tanabe 2003: 532-534; Terwiel 2010: 41f.

einer Figur des beliebten und angeblich Glück bringenden Hindu Gottes Ganesh stehen. Befragt nach dem Beweggrund für ihre nach normativem Verständnis unorthodoxen Handlungen als Buddhist antwortet Mod:

We were taught from a very young age that it is okay to not believe but it is not okay to disrespect. While we may not approve of certain things that monks do, they do not represent our religion as a whole. We are Buddhists and we know what we believe.

Nachdem Mod diese Worte gesagt hat, geht sie mit ihren Freunden zum Hauptgebäude des Wats, um sich bei der Vielzahl der dort Wartenden einzureihen, die sich alle von einer Audienz beim Abt des Wats eine wundervolle Lösung für ihre unterschiedlichen Lebensprobleme erhoffen.³

Es ist dieser scheinbare Widerspruch zwischen einer orthodoxen und normativen staatlichen Interpretation von Buddhismus, die den Buddha als eine fortschrittliche historische Persönlichkeit und den Buddhismus als eine Weltreligion definiert und präsentiert und der tatsächlichen vielfältigen unorthodoxen religiösen Praxis vieler Menschen in Südostasien, die sich alle als gute Buddhisten verstehen, der den westlichen Besucher verwirrt. Denn auch er hat ein spezielles Verständnis von Buddhismus, welches ihm durch die westlichen Medien als die universale Definition von Buddhismus vermittelt wurde. Auf diese diskursive Interpretation, Präsentation und Praxis von Buddhismus werde ich im Folgenden näher eingehen und dabei einige historische und soziale Dimensionen und Aspekte dieses Diskurses, der quer durch die miteinander verbundenen und agierenden Ebenen des Globalen, Regionalen und Lokalen verläuft, darstellen. Aus dem kolonialen Aufeinandertreffen von buddhistischen Intellektuellen, westlichen Akademikern die sich mit Buddhismus befassten und „dem Westen“ mehr generell, entstand im 19. und frühen 20. Jahrhundert eine neue Interpretationsform von Buddhismus. Buddhismus wurde mit dem Christentum verglichen und als eine Weltreligion definiert und kategorisiert. Dieser neue Diskurs über den Buddhismus argumentiert, dass dem Buddhismus eine Reihe von grundsätzlichen Eigenschaften, zentral zur Bestimmung seiner authentischen Identität, eigen ist. So wurden. z. B. philosophische Rationalität und Empirismus, eine historische Gründerfigur, ein bestimmter Kanon an historischen Texten, die soziale Organisation von religiösen Virtuosen und eine Reihe von einheitlichen Dogmen und theologischen Formulierungen als grundsätzliche Eigenschaften bestimmt. Das diskursive

³ Satrusayang: Asia Sentinel, 01.02.2013.

Zusammenspiel von globalen, regionalen und lokalen Kräften ist sehr gut am Beispiel von Thailand nachvollziehbar, das sich zur Mitte des 19. Jahrhunderts noch unter dem Namen Siam als Nationalstaat zu reformieren begann und dabei buddhistische Reformen zielgerichtet zur Schaffung von staatlicher Einheit und herrschaftlicher Legitimation einsetzte.⁴ So werde ich beschreiben, wie Buddhismus im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Siam transformiert wurde und welchen Einfluss dabei Kolonialismus, Modernität und die westlich initiierte Definition von Buddhismus als eine Weltreligion, aber auch reformistische regionale buddhistische Kräfte hatten. Ich zeige, wie die herrschende Elite Siams dabei ihre Vorstellungen von Buddhismus gestaltete und präsentierte, aber auch, mit welchem begrenzten Erfolg sie diese in der allgemeinen Praxis nur umsetzen konnte. Denn es ist das vielfältige, meist traditionell überlieferte und undefinierbare religiöse Repertoire und nicht die normative und nach elitären Vorstellungen definierte Form, das bei der religiösen Befriedigung der verschiedenen Bedürfnisse und Hoffnungen der meisten Buddhisten in Thailand Anwendung findet.

Indem ich mich auf Michel Foucault, Pierre Bourdieu und Martin Riesebrodt beziehe, werde ich im zweiten Kapitel darlegen, wie Religion als bestimmte Vorstellung durch den gesellschaftlichen Diskurs und dabei durch den kontrollierten Einsatz der Medien als Machtmittel produziert und verbreitet wird. Religion wird so zu einem linguistischen Produkt, einer Interpretation eines Autors und einem Ausdruck bestimmter weltlicher Interessen. Dieser Diskurs wird zwischen unterschiedlichen sozialen Kräften in staatlichen Gesellschaften und auch gesellschaftsübergreifend auf verschiedenen Ebenen entsprechend des jeweiligen Machtpotentials geführt und beherrscht. Der Staat, der in seinem Herrschaftssystem Macht monopolisiert und dadurch die Produktion und Gestaltung des Diskurses kontrolliert, wird somit zum Produzenten von zweckdienlichen Wahrheiten, die er über seine Institutionen verteilt und kontrolliert. Da Macht, abhängig vom Besitz verschiedener Ressourcen, von vielen Punkten der Gesellschaft aus als komplexes System wirkt, wobei keine Macht und Wahrheit absolut ist, wird der staatlich geführte Diskurs ständig hinterfragt und in seiner Wirksamkeit begrenzt. Der Diskurs über Religion ist ein solches diskursives Machtspiel, bei dem Religion als strukturiertes wie strukturierendes symbolisches Medium unterschiedlich interpretiert wird und wie die Sprache als Kommunikations-

⁴ 1939 wurde Siam in Thailand umbenannt. Baker, Phongpaichit 2005: 26.

und Erkenntniswerkzeug wirkt. Religion legitimiert dabei als funktionales Instrument in den Händen sozialer Eliten die Macht der Herrschenden und wahrt unter der Widerspiegelung sozialer Strukturen gesellschaftliche Ordnung. Die Bestimmung des Religionsbegriffs selbst ist ein Produkt historischer und sozialer Umstände, die für europäische Gesellschaften spezifisch sind. Im Diskurs des 19. Jahrhunderts wurde die Bestimmung von Religion entsprechend veränderter sozialer Machtverhältnisse in einigen europäischen Staaten den dort vorherrschenden protestantisch geprägten Vorstellungen der neuen bürgerlichen Eliten angepasst und durch den westlichen Kolonialismus weltweit verbreitet. Die Kolonialmächte wurden dank ihrer beherrschenden Machtstellung zu den Produzenten und Propagandisten des Diskurses auf globaler Ebene. Durch diesen Diskurs wurde die vorgefundene Vielfalt der weltweiten Glaubensformen und –praktiken im Vergleich mit dem Christentum neu interpretiert und definiert, wobei einige dieser Glaubensformen als universale Religionen bestimmt und nach evolutionärem Muster in niedrige und höhere Religionen, mit dem protestantischen Christentum als angeblich höchste Entwicklungsform, eingeteilt wurden.

Wie „Buddhismus“ als Begriff und als eine Weltreligion diskursiv bestimmt und definiert wurde, beschreibe ich unter Bezugnahme auf Max Müller, Audrius Beino-rius, Norman Giradot, Jacob Kinnard, Max Weber und anderer Autoren im dritten Kapitel. Unter dem hegemonialen Einfluss einiger westlicher Staaten, die als Kolo-nialmächte ihre Herrschafts- und Einflussgebiete in Asien erkundeten, wurde im 19. Jahrhundert unter anderem auch Buddhismus als eine spezifische Religion wahrge-nommen und erforscht. Dabei wurden buddhistische Texte gesammelt, übersetzt und interpretiert, wobei sich entsprechend des zu der Zeit vorherrschenden akademischen Zeitgeistes eine protestantische gefärbte „rationale“ Interpretation des Buddhismus in den westlichen Vorstellungen durchsetzte. Anfangs waren es noch verschiedene christliche Missionare, die den von ihnen beobachteten Buddhismus in Asien als Heidentum und Götzenverehrung interpretierten und diffamierten. Sie hatten aller-dings in den buddhistischen Gesellschaften Südostasiens nur wenig Erfolg mit ihren christlichen Bekehrungsversuchen. Später waren es Akademiker wie Max Müller, die mit vergleichenden philologischen Textstudien und Interpretationen die Grundlage für die westliche Bestimmung und Definition des Buddhismus als eine universale Religion legten, worauf im Weiteren auch die Religionssoziologie von Max Weber aufbauen konnte. Westliche koloniale Hegemonie, verbunden mit protestantischer

Mission und akademischem Orientalismus bestimmte und definierte fortan diskursiv die Idee vom „wahren“ und ursprünglich „reinen“ Buddhismus als eine Weltreligion. Zwar wurde dieser Diskurs den asiatischen Buddhisten durch den hegemonial wirkenden Kolonialismus teilweise aufgezwungen, doch konnten die lokalen Eliten entsprechend ihres eigenen Machtpotentials den westlich vorbestimmten Diskurs über die von ihnen kontrollierten Medien filtern und selektieren und dabei konstruktiv im Interesse der Erhaltung und Festigung ihrer lokalen Herrschaftsordnung umgestalteten und propagieren. Doch auch auf lokaler Ebene wurde dieser Diskurs von einer Vielzahl unterschiedlich machtvoller Akteure mit verschiedenen Bedürfnissen, Interessen, Interpretationen, Einflüssen und ggf. auch Widerständen geführt und keineswegs nur einseitig hegemonial von den kolonialen und staatlichen Herrschaftseliten bestimmt.

Buddhistische Phänomene gab es schon lange vor der europäischen Kolonialisationsphase in den verschiedenen asiatischen Staaten. Doch existierten diese Phänomene bis dahin als traditionelle Vorstellungen von der Welt in kosmologischer Art und Weise, wie es von Donald Swearer, Frank Reynolds, Craig Reynolds und Prapod Assavavirulhakarn beschrieben wird, auf deren Studien ich mich unter anderem im vierten Kapitel beziehe. Es gab zwar unterschiedliche Spezialisten, die religiöse Vorstellungen monopolisierten, deuteten und die entsprechenden Rituale beherrschten, doch standen diese meist an den lokalen Herrscherhöfen und auch bei der Bevölkerung im Wettbewerb um deren Gunst und wurden dabei sehr unterschiedlich, wechselhaft und teilweise als gemischtes Repertoire gefördert und genutzt. Der Diskurs um die Beherrschung und Nutzung dieser Vorstellungen und Praktiken als Heilsgüter war ein sehr vielseitiges Machtspiel, in dem religiöse Symbole unterschiedlich produziert, interpretiert und auch eingesetzt wurden, wobei politische Herrschaftseliten oft ein bestimmtes Heilsgut und dessen Spezialisten zur Legitimation ihres Herrschaftsanspruchs auswählten und dieses dann zur Beherrschung ihres Staates institutionalisierten. Buddhismus war ein solches Heilsgut, das neben anderen Heilsgütern in Südostasien traditionell zur Legitimation und Sicherung staatlicher Herrschaft diente, wie ich es an den Beispielen des Herrschaftskonzepts vom gerechten buddhistischen König im historischen Thailand, *thammaracha*,⁵ nach dem Vorbild des legendären indischen Königs Ashoka, und der elitär erstellten kosmologischen

⁵ Für Begriffe aus dem Thai, Sanskrit und Pali verwende ich die übliche Umschrift, wie z. B. *thammaracha* (Thai), *dharmaraja* (Sanskrit), *dhammaraja* (Pali).

Ordnung „*traiphumi phraruang*“ erläutern werde. Doch selbst bei größter buddhistischer Identifikation der herrschenden Elite und entsprechender normativer Ordnungsbemühungen, gab es meist eine lebendige Vielfalt in der praktischen Handhabung der religiösen Heilsgüter. In der alltäglichen populären Praxis wurden die unterschiedlichen religiösen Hilfsmöglichkeiten in Bezug auf verschiedene Götter, Buddhas, Bodhisattas, magische Mönche und diverse Geister je nach lokaler Tradition, Bedarf und eingebildetem Nutzen selektiv interpretiert, vermischt und dabei als ein vielfältiges Repertoire gehandhabt.

Wie sich der traditionelle Diskurs zum Buddhismus in Südostasien unter dem Einfluss von westlicher kolonialer Hegemonie und der Definition von Buddhismus als universale Religion, aber auch unter dem Einfluss regionaler Reformkräfte veränderte, werde ich im fünften Kapitel anhand der Reformen des Buddhismus im Thailand des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts darstellen. Hierbei zitiere ich aus einer Vielzahl historischer Quellen, aber auch aus den Studien von Barend Terwiel, Chris Baker, Pasuk Phongpaichit, Yoneo Ishii und anderer Autoren. Um ihre Herrschaft zu erhalten und zu festigen, begann zur Mitte des 19. Jahrhunderts die Monarchie den traditionellen Buddhismus in Thailand zu reformieren. Buddhismus, als Ausdruck symbolischer Macht und traditioneller Vorstellung einheitlicher kosmischer und weltlicher Ordnung wurde im Verlauf von Staatsreformen teilweise „entmystifiziert“ und zu einer nationalen Religion unter königlicher Patronage gestaltet. Es waren vor allem die modern gebildeten und eingestellten Eliten aus dem Königshaus und dem Hochadel, wie Mongkut, Thipakorawong, Chulalongkorn und Wachirayan, die den traditionellen Buddhismus in neuen Formen und Strukturen hierarchisch organisiert vereinten, ihn teilweise auch inhaltlich neu interpretierten und dabei auf den König als obersten Patron zentrierten. Eine der bedeutendsten Neuerungen war die Gründung der elitären Thammayutnikai durch Mongkut, die als kleine elitäre Schule seit Beginn des 20. Jahrhunderts die Politik und Präsentation des Thai Buddhismus beherrscht, eine Vielzahl der höchsten Positionen im Sangha besetzt und den lokalen Diskurs zum Thai Buddhismus im Interesse der Monarchie kontrolliert und regelt. Neben diesem normativ geformten und königlich-nationalistisch ausgerichteten Buddhismus einer kleinen intellektuellen Elite, kommt Thai Buddhismus jedoch überwiegend in vielen unterschiedlichen populären Praktiken zum Ausdruck. Obwohl diese Anwendungen auf traditionellen Ordnungsvorstellungen beruhen, beziehen sie sich hauptsächlich auf die verschiedenen Bedürfnisse und

Umstände des täglichen Lebens, werden den jeweiligen Lebensverhältnissen angepasst und so auf ihren unmittelbaren Zweck hin optimiert.

Dieses diskursive Zusammenspiel von universaler Definition, staatlicher Reform und lokaler Praxis zeigt sich besonders deutlich an dem fortbestehenden Widerspruch zwischen elitär verordneten formalen Veränderungen bestimmter Inhalte und Strukturen der buddhistischen Lehre und den sich dabei wenig verändernden praktischen Methoden und populären Anwendungen. Als anschauliche Beispiele dieses Diskurses gehe ich im sechsten Kapitel auf die Widersprüche bei der Vermittlung und Anwendung des Dhammpada in der buddhistischen Bildung und bei der Interpretation „übernatürlicher Kräfte“ im Thai Buddhismus ein, wobei ich mich insbesondere auf Studien von Justin McDaniel, Erick White und Pattana Kitiarsa beziehe. Anhand dieser Beispiele zeigt sich, dass Buddhismus vor allem eine lebendige, sich stetig wandelnde und vielfältige soziale Praxis ist und keine bestimmbare und definierbare Weltreligion. Buddhismus ist vor allem ein sozialer Diskurs mit unterschiedlichen Akteuren, die buddhistische Symbole auf verschiedene Weise entsprechend ihrer Bedürfnisse, Hoffnungen und Interessen interpretieren und nutzen. Ungleiche Besitzverhältnisse und die damit verbundene Bündelung von Macht bestimmt die formale Gestaltung des Diskurses. Soziale Machtverhältnisse haben damit einen erheblichen Einfluss auf die öffentliche Erscheinung von Buddhismus, auf die Zuordnung und den Gebrauch von buddhistisch bestimmten Symbolen und auf die Herausbildung eines normativen Verhaltens in der Gesellschaft, welches durch stetige Ritualisierung auch Tradition langfristig verändern kann. Doch ist es die vielfältige buddhistische Praxis, die sich oft hinter einer Fassade normativer Präsentationen verbirgt, und nicht eine elitäre Vorstellung und Definition, welche die religiöse Befriedigung sozial unterschiedlicher Bedürfnisse und Hoffnungen zum Ausdruck bringt und als undefinierbares und sich veränderndes religiöses Repertoire der meisten Buddhisten zur täglichen Anwendung kommt.

2. Macht, Diskurs und Religion

In unseren Vorstellungen ist Religion ein Begriff, der ein einheitliches Phänomen beschreiben soll. Diese Auffassung resultiert aus dem wissenschaftlichen Bestreben, ein Objekt des Studiums durch Beobachtung zu bestimmen und zu definieren. Philosophen und Wissenschaftler stellen dabei die Fragen, die durch gesellschaftliche Veränderungen entstanden sind. Veränderte soziale Herausforderungen erzeugen

einen Bedarf an Neuerungen, auf den bestimmte Ideen folgen. So bekommt jede gesellschaftliche Periode das Denken, das sie benötigt. Als ein Ausdruck dieser sich wandelnden sozialen Verhältnisse wird „Religion“ zu einem linguistischen Produkt, einer zeitlich und räumlich begrenzten Interpretation eines Autors und zu einem Ausdruck bestimmter weltlicher Interessen.⁶ Diese Interessen sind oft das Spiegelbild unterschiedlicher gesellschaftlicher Kräfteverhältnisse, die sich als Machtdiskurse in jeder Gesellschaft und auch gesellschaftsübergreifend auf mehreren Ebenen bilden. Durch den Besitz und Einsatz unterschiedlicher Ressourcen entsteht Macht, die ausgehend von unzähligen Punkten der Gesellschaft in einem Spiel ungleicher und beweglicher Beziehungen als komplexe Situation wirkt.⁷ Als Endform manifestiert und bündelt sich Macht in den Institutionen und Apparaten der Regierung, in einem allgemeinen Herrschaftssystem, das von einer sozialen Gruppe gegen andere Gruppen aufrechterhalten wird.⁸ Absichten und Zielsetzungen der Machthabenden äußern sich dabei in verschiedenen Taktiken zur Aufrechterhaltung ihrer Machtposition. Dem gegenüber bilden sich aber auch quer durch die gesellschaftlichen Gruppen und individuellen Einheiten unterschiedliche Machtpositionen, die ggf. gegen die Herrschaftsmacht Widerstand leisten.⁹

Über Diskurse, die zwischen den Menschen über verschiedenen Medien wirken, wird innerhalb von Gesellschaften Macht produziert und befördert.¹⁰ Um die Gefahren und Kräfte eines Diskurses zu kontrollieren, werden diese von ihren Autoren organisiert, selektiert und kanalisiert. In einer staatlich organisierten Gesellschaft erhebt meist der Staat das Anrecht auf die Produktion des Diskurses und versucht diesen durch verschiedene Ausschließungsprozeduren zu kontrollieren. Unter Einsatz seines Gewaltmonopols arbeitet der Staat mit bestimmten Verbotstypen, tabuisiert den Diskursgegenstand, bestimmt das Ritual der Umstände und das ausschließliche Recht des sprechenden Subjekts. Dieses Vorgehen des Staates geschieht in der Form eines komplexen Rasters, das sich ständig ändert. Binäre Gegensatzbildungen von Vernunft und Wahnsinn sowie von Wahrem und Falschen sind ebenfalls beliebte Prozeduren der Ausschließung. Über eine Vielzahl miteinander verbundener Praktiken, wie Bildung, Texte, Verlage und Bibliotheken, akademische Gesellschaften und

⁶ Riesebrodt 2003:1.

⁷ Foucault 1986: 114f.

⁸ Ebd: 113.

⁹ Ebd: 116-118.

¹⁰ Ebd: 122.

Laboratorien werden diese Ausschließungssysteme institutionalisiert, verstärkt und ständig erneuert.¹¹ Eine politische Methode zur Aufrechterhaltung und Veränderung des Diskurses ist auch jedes Erziehungssystem.¹² Durch die Produktion einer zweckdienlichen Wahrheit, beruhend auf einer institutionellen Basis und Verteilung, wird auf andere Diskurse Zwang und Druck ausgeübt. In europäischen Gesellschaften wird seit Jahrhunderten der Diskurs durch das Natürliche und Wahrscheinliche und durch Wahrhaftigkeit und Wissenschaft bestimmt.¹³ Dabei forciert ein sprachlich produzierter Zusammenhang eine bestimmte Vorstellung, die wiederum auf speziellen Interessen und Machtstrukturen beruht und diese gleichzeitig reproduziert. Durch die Regeln des Diskurses wird für ein Wissenschaftsgebiet oder einen speziellen Zusammenhang festgelegt, was man sagen kann oder soll, wer zu welcher Zeit in welcher Form etwas sagen darf, und was nicht sagbar ist. Deshalb ist es angebracht und wichtig, Diskurse zu erkennen, zu studieren und kritisch zu hinterfragen. Auch der eigene Standpunkt und die eigene Perspektive im Diskurs sollte beachtet und bei jeder Wertung anderer kritisch einbezogen werden. Dabei gilt es zu zeigen, wie sich die Formen der Einschränkung, der Ausschließung und der Aneignung des Diskurses entsprechend bestimmter Bedürfnisse gebildet, verschoben und verändert haben, welcher Zwang durch den Diskurs tatsächlich ausgeübt wurde, und inwieweit dieser Zwang Widerstand erzeugte und dabei ganz oder teilweise abgewendet wurde. Auch sollte verdeutlicht werden, wie sich im Zusammenhang mit dem Diskurs und seinem Zwangssystem spezifische Normen gebildet haben, unter welchen Umständen und in welchen Formen der Diskurs entstanden und gewachsen ist und wie er sich verändert hat.¹⁴

Ein gesellschaftlicher Diskurs betrifft die Bestimmung der Vorstellungen, die sich Menschen von den sie betreffenden Kräften ihrer Umwelt machen und den damit verbundenen Praktiken, diese Kräfte zu beeinflussen. Phänomene die außerhalb des Bewusstseins stehen, werden transzendiert vorgestellt und dann als Überzeugungen miteinander geteilt. Diese Vorstellungen, als Religion bezeichnet und bestimmt, sind ein strukturiertes wie strukturierendes symbolisches Medium, das unterschiedlich interpretiert werden kann und wie die Sprache als Kommunikations- und Erkenntnis-

¹¹ Foucault 1991: 12-17.

¹² Ebd: 30.

¹³ Foucault 1991: 16.

¹⁴ Ebd: 33, 38f, 43.

werkzeug wirkt.¹⁵ Als Beziehung zwischen den Strukturen der Symbolsysteme und den Sozialstrukturen wirkt Religion ähnlich dem Recht als Machtinstrument.¹⁶ Der Diskurs zu Religion ist sehr vielfältig und wird gleichzeitig innerhalb und zwischen verschiedenen Gesellschaften als ungleicher und beweglicher Prozess entsprechend der unterschiedlichen Bedürfnisse, Machtstellungen und Ressourcen geführt, wobei er sich entsprechend einem sich ständig verändernden sozialen Kontext wandelt und dabei auch Neues produziert. Als funktionales Werkzeug in den Händen gesellschaftlicher Eliten, legitimiert Religion die Macht der Herrschenden und wahrt die soziale Ordnung, wobei sie die sozialen Strukturen widerspiegelt. Dabei entsteht ein System von Praktiken und Vorstellungen, produziert und monopolisiert von in Konkurrenz zueinander stehenden unterschiedlichen Gruppen religiöser Spezialisten, dass die gesellschaftlichen Verhältnisse und die dabei inhärente Ungleichheit im Interesse der herrschenden Eliten als „übernatürliche“ und in der Natur der Dinge verankerte und somit gerechtfertigte Struktur des Kosmos verklärt.¹⁷

Die Urbanisierung der menschlichen Gesellschaft bewirkte eine Trennung von geistiger und materieller Arbeit und eine Entfernung von der Natur.¹⁸ Spezialisten entwickelten Handwerk und Handel als rationale Tätigkeiten und ein Bedürfnis nach systematischeren Glaubensinhalte und Praktiken, in die sie ihre Gebote und ethischen Maßstäbe hineinlegten.¹⁹ Das städtische Bürgertum machte stetige rationale Arbeit zu seiner wirtschaftlichen Daseinsfrage. Bestimmte wirtschaftliche Praktiken wurden zunehmend rationalisiert und als Vorschriften und Moralvorstellungen kodifiziert. Somit wurden Götter zu ethischen Mächten verklärt, aus Erlösung wurde Belohnung und aus Sünde Bestrafung. Der Begriff der Reinheit wurde „entmystifiziert“ und zu einem Synonym für Sittlichkeit. Durch veränderte ökonomische Bedingungen, Systematisierung und Ethnisierung religiöser Vorstellungen und eine formelle Ausbildung der religiösen Spezialisten wurde das Religiöse zur Wahrung der natürlichen und gesellschaftlichen Ordnung als Ethik mit expliziten Normen rationalisiert und neu strukturiert.²⁰

¹⁵ Bourdieu 2009: 30f, 54.

¹⁶ Ebd: 36f.

¹⁷ Ebd: 37f.

¹⁸ Ebd: 39.

¹⁹ Ebd: 40f.

²⁰ Ebd: 41-45, 54.

Im Zuge verschiedener Veränderungsprozesse des 18. bis 20. Jahrhunderts wurden in der europäischen Gesellschaft die Positionen des Adels entfunktionalisiert.²¹ Ein städtisches Bürgertum, ökonomisch erstarkt durch Kolonialismus, Kapitalismus, Industrialisierung und Arbeitsteilung, erlangte im Nationalstaat politischen Einfluss und größere Bedeutung. Die neue Form des Nationalstaates erforderte neue Ideen und Verwaltungsbeamte, die diese Ideen entwickelten und somit zu Produzenten des gesellschaftlichen Diskurses mit neuen Medien in einer neuen Öffentlichkeit wurden. Die Eliten einer überlebten feudalen Agrargesellschaft, ein bis dahin absolutistisch herrschender Adel, verbunden mit einer ihn legitimierenden katholischen Kirche, wurden von einem selbstbewussten, ökonomisch unabhängigen und aufstrebenden Bürgertum zunehmend von der politischen Macht verdrängt. Mit dem Bürgertum erlangten auch protestantische Glaubensinhalte und Praktiken immer größere Bedeutung. Es waren nun bürgerliche Verwaltungs- und Bildungseliten, die viele Machtpositionen in den neuen Nationalstaaten besetzten und somit auch zunehmend als Produzenten des gesellschaftlichen Diskurses auftraten, wobei sie mit ihren Vorstellungen und Bedürfnissen seine Inhalte und Ausschließungsprozeduren bestimmten. Auch der Begriff der Religion wurde im Diskurs des 19. Jahrhunderts neu bestimmt und den protestantisch geprägten Vorstellungen der neuen Eliten angepasst.²²

Durch den Kolonialismus erhielt dieser Diskurs eine neue globale Dimension. In den Zentren der westlichen Kolonialmächte entstand eine vergleichende Religionsforschung, die als Bestandteil eines hegemonial geführten Machtdiskurses einerseits die Glaubensvorstellungen und Praktiken der kolonialisierten Gesellschaften sammelte, beobachtete und interpretierte und andererseits protestantisch geprägte Ideen und Praktiken in die Kolonien exportierte. Globale Beherrschung wurde als Zivilisierungsmission gerechtfertigt, wobei der bürgerlich-kapitalistische Nationalstaat als das höchstentwickelte Zivilisationsmodell idealisiert wurde. Überlegene militärische Technologie und Strategie, verbunden mit einer aggressiven Politik, ermöglichten die Beherrschung des globalen Handels und der Kolonialreiche. Damit waren die westlichen Kolonialmächte auch im Besitz der Ressourcen zur Kontrolle eines weltweiten intellektuellen Diskurses und wurden so zu Produzenten und Propagandisten von universellen Wahrheiten, die bis heute nachwirken. Das betrifft auch die hegemoniale Einteilung von vielfältigen Glaubensformen nach einem evolutionären Muster in

²¹ Elias 1970: 194f.

²² Asad 2002: 121f.

niedrigere und höhere Religionen, was eine übliche Vorgehensweise für Missionare, Theologen, Philosophen, Soziologen, und Anthropologen im 19. und 20. Jahrhundert wurde, eine Sichtweise, mit spezifisch christlichen Wurzeln. Aus konkreten praktischen Regeln wurden durch den Einfluss von Macht und Wissen verschiedene Religionen abstrahiert, bestimmt, definiert und universalisiert.²³

Jedoch werden Religionen in den verschiedenen Gesellschaften von den jeweiligen Eliten, soweit diese ihre politische Unabhängigkeit erhalten und ihre Herrschaft uneingeschränkt ausüben können, vor allem selbst produziert, funktionalisiert, kontrolliert und inszeniert. Durch den Besitz und die Monopolisierung verschiedener Ressourcen haben sie die Macht, den Diskurs in ihrem Herrschaftsgebiet zu beherrschen. Die elitär bestimmten und vermittelten Inhalte und Formen dieses Diskurses werden dann aber von den Menschen dieser Gesellschaften entsprechend ihrer unterschiedlichen Erfahrungen und Bedürfnisse interpretiert, verändert und den jeweiligen Lebensbedingungen angepasst. In der religiösen Praxis kommt es so zu einer gegenseitigen Bedingtheit und Einflussnahme der religiösen Akteure und Institutionen. Religion ist somit mehr ein Ausdruck von Gemeinschaft, Miteinander, von teilbaren Überzeugungen und transzendiertem Sinn und weniger ein begrenztes System, eine spezielle Kirche oder ein privater Glaube. In diesem Miteinander kommt es zu mehrsprachigen religiösen Konstellationen, einer Vielseitigkeit von Ausdrucksweisen, einer Pluralität von Perspektiven und zu komplexer Interaktivität. Wie für andere soziale Phänomene gibt es auch für die religiösen Phänomene keine absolute, universell gültige Wahrheit, keine einseitige Bestimmbarkeit, sondern nur verschiedene Standpunkte und unterschiedliche Perspektiven, die sich den ständig verändernden Lebensbedingungen anpassen und unterschiedlichen menschlichen Bedürfnissen und Interessen dienen.²⁴ Soziale Herkunft, Geschlecht, Wohnort, Kapitalformen und –mengen, spezifische Tätigkeiten und Sozialstrukturen differenzieren menschliche Bedürfnisse und Interessen und damit auch die religiösen Vorstellungen und Praktiken. Obwohl es unterschiedliche Betrachtungen von verschiedenen sozialen Positionen aus gibt, müssen diese nicht unbedingt ein unterschiedliches Verständnis von Religion zum Ausdruck bringen.²⁵ Letztendlich lässt sich das vielfältige und wandelbare Wesen des Religiösen nicht durch einen hegemonial geführten Diskurs bestimm-

²³ Asad 2002: 122.

²⁴ Riesebrodt 2003: 3; Rehbein 2013: 128-133.

²⁵ Bourdieu 2009: 58-62.

men, weder auf globaler noch auf staatlicher Ebene. Zwar wurden Religionen schon immer durch politischen Druck und religiösen Wettbewerb geformt und gestaltet, doch hat vor allem das praktische Handeln der religiösen Akteure eine wirkliche Bedeutung im gesellschaftlichen Miteinander, weswegen jegliche Definition von Religion lediglich die perspektivisch begrenzte Vorstellung und damit das unzureichende sprachliche Produkt eines Autors darstellt.²⁶

3. Westliche Hegemonie und die Definition von Buddhismus

Weltreligionen waren in den Vorstellungen des Westens im 17. Jahrhundert nur das Christentum, das Judentum und der Islam. Weitere beobachtete Glaubensformen wurden allgemein als Paganismus, Heidentum bezeichnet. Durch neue Erfahrungen der westlichen Kolonialisten in Asien und die Sammlung und Inbesitznahme lokaler religiöser Texte, die durch vergleichende Studien in den akademischen Zentren der Kolonialmächte ausgewertet und interpretiert wurden, ermittelten und bestimmten westliche Orientalisten weitere Religionen, die sie als Hinduismus, Konfuzianismus, Daoismus, Shintoismus, Sikhismus und Buddhismus bezeichneten und voneinander abgrenzend definierten.²⁷

Die europäische Bestimmung des Buddhismus als Asien übergreifende Tradition begann erst zu Ende des 18. Jahrhunderts.²⁸ So gab es vor dem 19. Jahrhundert kaum die Vorstellung von einer ausgeprägten buddhistischen Identität mit entsprechender geographischer Ausdehnung, und in der europäischen Wahrnehmung asiatischer Kulturen überwogen die Eindrücke aus verschiedenen Studien zum Konfuzianismus und Hinduismus. Zwar waren buddhistische Phänomene einigen westlichen Missionaren und Handelsreisenden schon seit langem bekannt, doch gaben diese ihre Beobachtungen und Erfahrungen üblicherweise in einer christlichen Terminologie wieder. So betrachtete Marco Polo, der als Händler und Abenteurer im 13. Jahrhundert für 20 Jahre am Hof des Großkhans Kublai in China weilte, Buddha einfach nur als die höchste Form aller Götterabbildungen, die er auf seinen Reisen sah. Franz Xavier, ein Jesuitischer Mönch, der im 16. Jahrhundert buddhistische Mönche und Laien in Japan beobachtete, hielt anfangs Buddhismus für eine modifizierte Form des Christentums. Ein weiterer Jesuit, Matteo Ricci (1552-1610), verhöhnte in den Schriften

²⁶ Riesebrodt 2003: 16f.

²⁷ Lopez 2005: 5.

²⁸ Silk 1994: 174.

über seine Erfahrungen in China die Vorstellungen von einer Wiedergeburt und dem Tötungsverbot anderer Lebewesen. Ricci glaubte, dass buddhistische Vorstellungen ihren Ursprung in Griechenland hatten, von der Philosophie des Phytagoras beeinflusst wurden und über Indien nach China gelangten. Der Italienische Jesuit Ippolito Desideri erreichte 1716 Lhasa, wo er sich lokale Sprachkenntnisse aneignete. In Lhasa widmete er sich den Studien der tibetischen buddhistischen Schriften *kangyur* und *tengyur*, um in etwas Einsicht zu gelangen, dass er als Irrglauben ansah. Jedoch hatte Desideri bei seinen Studien keine Vorstellung davon, dass es sich hierbei um „Buddhismus“ handeln könnte. Missionare kamen vom 16. bis 18. Jahrhundert ebenfalls in Ceylon, Burma, Siam und Indochina mit buddhistischen Glaubensformen und Praktiken in Kontakt. Ihr Wissen beschränkte sich aber auf Beobachtungen und Gespräche mit buddhistischen Mönchen und Laien, wobei sie selten mit buddhistischen Schriften in Berührung kamen. Im 16. Jahrhundert wurde es dann üblich, die Briefe von Missionaren in der gedruckten Serie „*Lettres edifiantes et curieuses*“ zu veröffentlichen. In einem dieser Briefe beschreibt 1740 der in Südindien arbeitende Jesuitenpater Pons eine „neu entdeckte“ Glaubensform als *bauddhamatham*, Buddhas Lehre, und diese als eine Form von Ketzerei. Christliche Missionare und europäische Reisende kannten zwar durch die Beobachtung verschiedener religiöser Praktiken einige buddhistische Phänomene, hatten dabei aber kaum Kenntnisse von den buddhistischen Texten und interpretierten deshalb die beobachteten Phänomene abwertend als volkstümlichen Aberglauben und als Heidentum.²⁹

Der Begriff „Boudhism“ wurde erstmals 1801 im Oxford English Dictionary verzeichnet und 1816 in „Buddhism“ verändert. Das erste englischsprachige Buch, welches das Wort Buddhismus im Titel führte, war 1829 „*The History and Doctrine of Budhism, Populary Illustrated*“ von Edward Upham.³⁰ Ein umfassendes Studium von buddhistischen Texten wurde 1837 durch die Übergabe einer Sammlung von Sanskrit Manuskripten von Brian Hodgson an Eugene Burnouf möglich. Hodgson, der als Abgesandter der East India Company am Königshof von Nepal weilte, konnte während seines dortigen Aufenthaltes 423 buddhistische Manuskripte sammeln, die er an Bibliotheken in Kalkutta, London, Oxford und Paris übergab. Nach dem Studium eines Teils dieser Manuskripte veröffentlichte Burnouf 1844 das Buch „*Introduction a l'histoire du buddhisme indien*“ und 1852 eine Übersetzung der Lotus

²⁹ Beinorius 2005: 11f.

³⁰ Ebd: 14; Lopez 2005: 7.

Sutra.³¹ Seine Methode, Informationen direkt aus buddhistischen Texten zu gewinnen, statt diese aus Berichten von Missionaren und Kolonialisten zu übernehmen, wurde Standard im neuen Feld der buddhistischen Studien. Burnouf unterschied angeblich als erster in eine nördliche und eine südliche Variante des Buddhismus, wobei er anhand der Texte den südlichen Buddhismus als die ältere und „reiner“ Variante interpretierte.³²

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts wurde Buddha noch als ein mythischer Gott unter vielen indischen Götter wahrgenommen und nicht als eine bestimmbare historische Person. Horace Wilson schrieb 1856, dass verschiedene Betrachtungen es als sehr problematisch erscheinen lassen, ob jemals eine Person genannt Sakya Sinha, Sakya Muni oder Sramana Gautama wirklich existiert hatte.³³ Zur Mitte des 19. Jahrhunderts begann dann die Tendenz, den Buddha als indischen Reformator in Analogie zu Martin Luther und den Buddhismus als eine Form von indischem Protestantismus darzustellen. Historischer Buddhismus war für führende britische Orientalisten eine Reaktion gegen das indische Priestertum im 6. Jahrhundert v. Chr., das sie unter der Rubrik Brahmanismus zusammenfassten. So schrieb Max Müller 1872, dass die gleiche Notwendigkeit, die vom mittelalterlichen Romanismus zum Protestantismus führte, aus historischem Brahmanismus Buddhismus entstehen ließ.³⁴ Er bemerkte 1855 weiterhin:

When I speak of Buddhism, I mean real, historical Buddhism, not esoteric, exoteric, or any other kind of fashionable Buddhism. Historical Buddhism took its rise about 500 years before Christ, and it can be studied in historical documents. [...] Buddhism has changed enormously, according to the character of the people by whom it was adopted, and to whose intellectual capacities it readily adapted itself. Still, whenever we speak of historical Buddhism, we mean one Buddhism only, namely, that which in its two aspects of southern and northern Buddhism can be studied in its recognized canonical writings.³⁵

Die Analogie von Buddhismus und Protestantismus, von Buddha und Luther, war auch Ausdruck einer antikatholischen Polemik. Im Mahayana Buddhismus, der als eine später entstandene und von der Lehre des Buddha abweichende Variante interpretiert und als nördlicher Buddhismus vor allem in China, Japan, Korea und

³¹ Salisbury 1847: 275.

³² Lopez 1995: 4.

³³ Beinorius 2005: 15.

³⁴ Müller 1872: 220.

³⁵ Müller 1885: 222, 224.

Vietnam verortet wurde, sahen westliche Akademiker Ähnlichkeiten zum Katholizismus. Dem südlichen Buddhismus hingegen, der Theravada oder Hinayana Buddhismus genannt und in Sri Lanka und Südostasien festgestellt wurde, schrieb man eine ältere und reinere Herkunft mit Analogien zum christlichen Protestantismus zu. Einige Akademiker behaupteten auch, dass „historisch reiner Buddhismus“ eine wichtige Rolle bei der Herausbildung des Christentums gespielt und dieses erheblich beeinflusst hatte. Vajrayana Buddhismus, der als weitere Variante des Buddhismus für Glaubensvorstellungen und -praktiken in Tibet und Zentralasien definiert wurde, erhielt außerdem die Bezeichnung „Lamaismus“, abgeleitet vom chinesischen *lama jiao*, der Lehre von Lamas, buddhistischen Mönchen. Er wurde als die jüngste Variante des aus Indien stammenden „Ur-Buddhismus“ und die am stärksten von ihm abweichende interpretiert. Die Darstellung vom angeblichen historischen Verfall, Niedergang und der zunehmenden Verfälschung der buddhistischen Lehre und Ordnung entstand aus einer Sicht, die durch die koloniale Machtposition westlicher Orientalisten bestimmt wurde. Durch ihre Machtstellung hatten sie die Möglichkeit, einen hauptsächlich aus mythischen Texten und königlichen Chroniken überlieferten und idealisierten Buddhismus mit dessen gegenwärtigen Zustand aus ihrer christlich beeinflussten hegemonialen Perspektive zu kontrastieren, zu interpretieren und weltweit zu propagieren. Mit dieser Darstellung wurde auch die missionarische und koloniale Unternehmung des „fortschrittlichen Christentums“ gegen einen „degenerierten Buddhismus“ ideologisch gerechtfertigt.³⁶

Aus *buddhadharma*, wie die gesammelten buddhistischen Lehren traditionell in Asien genannt wurden, oder *bauddhamatham*, wie 1740 Jesuitenpater Pons seine in Südindien „entdeckte“ Glaubensform beschrieb, wurde durch westlichen Einfluss im 19. Jahrhundert Buddhismus, welcher im Weiteren rationalisiert, kategorisiert und zu einer universalen Religion ausgebaut wurde. An der Universität von Oxford wurde 1868 die neue Wissenschaftsdisziplin für vergleichende Philologie eingerichtet, mit Max Müller als Professor. Müller veröffentlichte ab 1879 „*The Sacred Books of the East*“. Die 49 bändige Ausgabe enthielt übersetzte und interpretierte Texte verschiedener religiöser Traditionen des Ostens, an deren Erstellung 20 der „besten“ Orientalisten der Welt, überwiegend westlicher Herkunft, beteiligt waren. Die kollektive Erstellung dieser Werke unterstützte auch die Institutionalisierung und Akzeptanz

³⁶ Beinorius 2005: 17f; Assavavirulhakarn 2010: ix-xi, 127-129, 150, 158f, 188-194.

des Orientalismus als akademische Disziplin und die Verbreitung der vergleichenden Methode in den Humanwissenschaften. Zehn Bände dieser Ausgabe thematisierten den Buddhismus, wobei drei Bände Mahayana Texte und sieben Bände Theravada Texte enthielten. Vajrayana Überlieferungen wurden wegen ihrer „großen Abweichung“ von der „originalen buddhistischen Lehre“ von einer Veröffentlichung in Müllers Ausgabe ausgeschlossen.³⁷ Eine Reihe von internationalen Kongressen zur Geschichte der Religionen, deren erster 1873 in Paris stattfand und auf denen sich, bis auf einige ausgesuchte Vertreter der verschiedenen Traditionen des Ostens, überwiegend Orientalisten, Theologen und Religionswissenschaftler der westlichen Kolonialmächte versammelten, unterstützten die Vormachtstellung des Westens im Diskurs zur Kategorisierung und begrifflichen Bestimmung von dem, was den unterschiedenen „Weltreligionen“ zugerechnet oder von ihnen abgegrenzt wurde.³⁸

Es war dann der US-Amerikaner Henry Steel Olcott, Mitbegründer der Theosophical Society, der 1881 analog zu den üblichen Handbüchern für christliche Glaubensfragen, das Handbuch *“The Buddhist Catechism“* zusammenstellte. In diesem Buch werden 383 Grundfragen des Buddhismus beantwortet, die Erstellung einer buddhistischen Flagge vorgeschlagen und vierzehn grundlegende buddhistische Glaubensprinzipien für alle Buddhisten formuliert.³⁹ Durch die Bemühungen des singhalesischen Buddhisten Anagarika Dharmapala, der seine Ausbildung an einer christlichen Missionsschule in Sri Lanka erhielt und sich 1884 der Theosophical Society anschloss, wurde Bodhgaya in Nordindien als ausschließliche buddhistische Ursprungs- und Ritualstätte problematisiert. Bodhgaya war über viele Jahrhunderte eine Pilgerstätte für verschiedene Buddhisten wie Hindus, wobei die Hüter der dortigen Tempel, Rituale und Idole seit dem 15. Jahrhundert Shaiva Brahmanen waren. Zum Streitpunkt wurde nicht nur, wer der rechtmäßigen Hüter dieser Stätten ist, sondern auch, wer das Recht hat, dort ausschließlich buddhistische Idole zu verehren, und vor allem, welche Ritualform für deren Verehrung angemessen ist. Dharmapala wurde in seiner radikalen Einstellung durch das Buch eines westlichen Orientalisten beeinflusst, dem zu dieser Zeit sehr populären Werk *„The Light of Asia“* von Edwin Arnold, das er 1871 veröffentlichte. Arnold, der sein Buch in poetischer Versform verfasste und darin Bodhgaya als den reinsten und heiligsten Ort der Buddhisten

³⁷ Giradot 2002: 217, 225-229.

³⁸ Ebd: 215.

³⁹ Olcott 1881: *The Buddhist Catechism*; Lopez 2005: 7.

beschrieb, inspirierte Dharmapala dazu, den aktuellen Zustand von Bodhgaya in Kontrast zur romantischen und idealisierten Beschreibung Arnolds zu stellen. So schreibt Dharmapala:

The idea of restoring the Buddhist Jerusalem into Buddhist hands originated with Sir Edwin Arnold after having visited the sacred spot in 1886. It was he who gave me the impulse to visit the shrine, and since 1891 I have done all I could to make the Buddhist of all lands interested in the scheme of restoration.⁴⁰

Daraufhin gründete Dharmapala 1891 die Maha Bodhi Society, um Bodhgaya als heilige Pilgerstätte für alle Buddhisten zu etablieren und dazu den Originalzustand dieser Stätte durch Restauration wiederherzustellen. 1895 entstand aus dem provokanten Vorgehen Dharmapalas, der mit einigen Anhängern im Mahabodhi Tempel in Bodhgaya eine mitgebrachte Buddhafigur installierte, die vom Hüter des Tempels umgehend wieder entfernt wurde, ein Rechtsstreit. Im Verlauf einer folgenden Untersuchung durch eine Kommission unter dem britischen Gouverneur von Bengalen über den berechtigten Anspruch der Buddhisten auf Bodhgaya wurde festgestellt, dass verschiedene Mahayana Buddhisten und auch burmesische Theravada Buddhisten, die seit langer Zeit diese Stätten besuchten, eher „pro Hindu“ eingestellt waren. Es waren somit nur die Buddhisten aus Sri Lanka, angeführt von Dharmapala, die intolerant als Hauptquelle der Opposition zu den Hindus agierten. Die bis dahin übliche rituelle Schmückung der Buddhafiguren mit verschiedenen Stoffen, farbigen Sandelholzpastensymbolen, Blumengirlanden und Opfergaben wurde zwar sofort untersagt, doch dauert es noch ein halbes Jahrhundert, bis Bodhgaya 1953 den Buddhisten zur ausschließlichen Nutzung übergeben wurde. Thailand baute 1966 als erster ausländischer Staat einen eigenen Tempel in Bodhgaya, und die Rekonstruktion des Mahabodhi Tempel wurde zu einem Gemeinschaftsprojekt der Regierungen von Indien und Thailand. Die UNESCO erklärte den Mahabodhi Tempelkomplex dann 2002 zum Weltkulturerbe. Diese Entscheidung basierte darauf, dass zum einen der Tempel, erbaut im 5. bis 6. Jahrhundert, der älteste erhaltene Ziegeltempel in Südasien ist, und dass er zum anderen die Stelle markiert, an welcher der Überlieferung nach der Buddha unter einem Bodhibaum seine Erleuchtung fand und an der König Ashoka einen buddhistischen Tempel baute. Heute ist der Mahabodhi Tempel von vielen weiteren buddhistischen Einrichtungen umgeben, die von Mönchen aus

⁴⁰ Kinnard 1998: 821.

Sri Lanka, Thailand, Myanmar, Japan, China, Vietnam, Nepal, Tibet und Bhutan betrieben werden. Die lange Geschichte der Interaktion von Buddhisten und Hindus an diesem und an vielen anderen Orten Süd- und Südostasiens ignorierten Dharmapala, viele westliche Akademiker und auch viele intellektuelle Eliten Asiens. Das betrifft vor allem das große Ausmaß, in dem sich Darstellungen der beiden Traditionen vermischten und überlappten und dadurch Mehrdeutigkeit ermöglichten.⁴¹

Zu Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts kamen dann die Theorien und die Vorgehensweise von Max Müller und der vergleichenden Philologie zunehmend unter Kritik. Müllers ausschließlich auf historischen Texten basierende und soziale Differenzen im Interesse von universaler Vereinheitlichung unterdrückende Studien und Theorien verloren an akademischer Akzeptanz und wurden von den Ansichten und Methoden der neu entstehenden Wissenschaftsdisziplinen der Anthropologie und Sozialwissenschaften abgelöst. Religion wurde nicht mehr nur als eine zeitlose, abstrakte und von Eliten abhängige idealisierte Essenz angesehen, sondern nun auch in den aktuellen historischen Umständen der Gesellschaften und deren Manifestationen untersucht und beschrieben.⁴²

So war es auch für den Soziologen Max Weber nicht ein bestimmtes Wesen, das Religion ausmachte, sondern eine gewisse Art von Gemeinschaftshandeln mit entsprechenden Bedingungen und Wirkungen. Für Weber waren es aber vor allem der „Sinn“ des Handelns, der Zweck des Einzelnen, die Vorstellungen von den subjektiven Erlebnissen und damit gesellschaftliche Funktionen, und nicht die vielfältigen äußeren Abläufe und Praktiken, die Religion bestimmten. Bei Weber finden wir das Selbstverständnis einer neuen bürgerlicher Elite, die gesellschaftliche Vorgänge und Vorstellungen ausgehend von ihrer rationalisierten Vernunft und Arbeitsethik funktionalistisch betrachtete. Diese Einstellung und Methode wurde zuerst bei den Studien der europäischen Gesellschaften angewandt und dann auf die Untersuchung der sozialen Verhältnisse in der gesamten Welt ausgeweitet. Weber zufolge hatten viele Gesellschaften etwas, was sie als Religion bezeichneten, doch waren das Ähnlichkeiten und keine universalen Gemeinsamkeiten. Vielmehr sah er Religion als ein historisch konstruiertes Gebilde komplexer Art an. Dementsprechend war für Weber religiös und magisch motiviertes Handeln zwar voneinander zu trennen, doch war beides für ihn zweckrational und diesseits ausgerichtet, oder mindestens relativ

⁴¹ Kinnard 1998: 817-839; Ray 2008: 152-162.

⁴² Giradot 2002: 243-250.

rational und an Erfahrungen gekoppelt, wobei hauptsächlich nach ökonomischen Zwecken gehandelt wurde. Wichtige Funktionen von Religion waren für Weber die Legitimation von politischer Herrschaft und die qualitative Begründung von Macht und Besitzstand. Das Monopol der Spendung oder des Versagens von Heilsgütern bildete ihm zufolge die Grundlage für religiöse Herrschaft, z.B. in organisierten Hierokratien. Bürgerliche Schichten hatten hingegen die Tendenz zum praktischen Rationalismus der Lebensführung und zur technisch-ökonomischen Beherrschung der Natur und des Menschen. Dem Bedürfnis von Intellektuellen schrieb Weber den Besitz überwirklicher Werte und die Tendenz zur Differenzierung zwischen rationalem Erkennen und mythischen Erlebnissen zu, während er in allen Gesellschaftsschichten individuelle Interessen zur Meisterung der Lebensumstände und das Begehren nach einem besseren Leben, ggf. mit dem Erkaufen des göttlichen Wohlwollens, erkannte. Während Weber den europäischen Gesellschaften aufgrund ihrer bürgerlich-kapitalistischen Form eine ökonomische Rationalität auch in religiösen Fragen zuspricht, sieht er in den asiatischen Gesellschaften mit den ständischen Konventionen ihrer Herrschaftseliten irrationale religiöse Praktiken und Stereotypisierungen.⁴³ Somit waren auch für die meisten asiatischen Eliten weder Webers protestantisch gefärbte „rationale“ und eurozentrisch ausgerichtete bürgerliche Religionssoziologie noch andere religionskritische Betrachtungsweisen akzeptabel und aus ihrer gesellschaftlichen Situation und Geschichte verständlich. Vielmehr passten sie ihre Traditionen den hegemonialen Einflüssen der westlichen Kolonialmächte und ihren eigenen Bedürfnissen, Vorstellungen und Interessen in der Form an, dass sie sich der universalen Vorlagen der westlichen Wissenschaftswelt selektiv bedienten und diese teilweise neu interpretiert in eine eigene nationalstaatliche Normative von Buddhismus integrierten.

Buddhismus hatte somit zu Beginn des 20. Jahrhunderts seine gesammelten und bestimmten Grundlagentexte, Gebote und grundlegenden Prinzipien, die von allen buddhistischen Schulen anerkannt wurden, seine internationalen Konferenzen und seine eigenen universalen heiligen Stätten in Nordindien. Auch gebrauchen wir heute den Oberbegriff Buddhismus und seine Unterteilung in Mahayana, Theravada und Vajrayana in einer historisch verbrieften Selbstverständlichkeit, ohne uns über seine eher späte Entstehung bewusst zu sein. „Reiner“ oder „authentischer Buddhismus“

⁴³ Weber 1980: 245, 258f; Weber 1988: 238f, 247, 249, 251-257, 259-261, 267f, 274f.

wurde weniger in den vielfältigen Überlieferungen und religiösen Praktiken der lebenden Buddhisten Asiens gesucht und gefunden, sondern hauptsächlich in den buddhistischen Texten der Archive und Universitätsbibliotheken Europas und dort speziell in den Ausgaben der Manuskripte, Übersetzungen und Interpretationen der westlichen Orientalisten. Dem Buddhismus und dem Orient im Allgemeinen wurde die Funktion zuteil, dem Westen bei der Bestimmung seines Selbstverständnisses zu helfen. Um buddhistische und auch andere religiöse Traditionen zu beschreiben waren die beherrschenden Kolonialmächte des christlich geprägten Westens in der Lage, den Diskurs zu dieser Thematik auf globaler Ebene zu kontrollieren und mit ihrem Selbstverständnis und ihren ideologischen und sprachlichen Dimensionen zu bestimmen.⁴⁴ Edward Said beschreibt den westlichen Orientalismus deshalb wie folgt:

My contention is that without examining Orientalism as a discourse one cannot possibly understand the enormously systematic discipline by which European culture was able to manage – and even produce – the Orient politically, sociologically, militarily, ideologically, scientifically, and imaginatively during the post-Enlightenment period. [...] The relationship between Occident and Orient is a relationship of power, of domination, of varying degrees of a complex hegemony. [...] Orientalism responded more to the culture that produced it than to its putative object, which was also produced by the West.⁴⁵

So treffend diese Auffassung auch ist, so ist sie jedoch etwas einseitig und missachtet die vielfältigen Austauschbeziehungen, die im Diskurs zwischen dem orientalisierenden Westen und dem orientalisierten Osten stattfanden, und in dem die Asiaten ebenfalls als Agenten wirksam wurden. Auch waren es die asiatischen Eliten selbst, die Religion und religiöse Reformen in ihren lokalen öffentlichen Arenen zur Artikulation der sich dort wandelnden Hierarchien und Gesellschaftsstrukturen gebrauchten. Sie verfügten auf lokaler Ebene über die erforderlichen Ressourcen, um dort den Diskurs zu bestimmen und zu kontrollieren, waren aber auf regionaler und globaler Ebene den dort jeweilig vorherrschenden Machtverhältnissen ausgesetzt, denen sie sich aktiv im eigenen Interesse anpassten und mitunter auch unterordnen mussten. Und auch der lokale Diskurs hatte seine eigenen Widersprüche und Gegensätze, wobei staatliche Normen und lokale Praktiken miteinander auf verschiedene Weise agierten und sich entsprechend ihrer jeweiligen Wirkmächtigkeit beeinflussten.

⁴⁴ Beinorius 2005: 19f.

⁴⁵ Said 1978: 3, 5, 22; Silk 1994: 178.

4. Buddhistische Tradition in Südostasien

Die historische Existenz einer Weltreligion, genannt Buddhismus, ist bis heute eine weit verbreitete und unbestrittene Annahme in wissenschaftlichen wie auch populären Vorstellungen von Religion. Andererseits gibt es in den asiatischen Sprachen kein Äquivalent, das dem Begriff Buddhismus entspricht. Der Buddha selbst hat der Überlieferung nach seine Lehren als *dharmavinaya* bezeichnet.⁴⁶ Mit dem *vinaya* werden Verhaltensformen in der Gemeinschaft buddhistischer Mönche und Nonnen, dem *sangha*, geregelt. *Dharma* (Sanskrit) oder *dhamma* (Pali) wird gewöhnlich als Lehre oder Gesetz übersetzt. Die gesammelten buddhistischen Lehren wurden *buddhadharma* oder das Wort des Buddha, *buddhavacana* genannt. In Sri Lanka wird die buddhistische Lehre *sasana*, allgemein Lehre genannt, ein Begriff, der in Thailand als *satsana* zu Beginn des 20. Jahrhunderts auch zum Synonym für den Begriff „Religion“ wurde. Dementsprechend ist die Bezeichnung für buddhistische Religion in Thailand *phutthasatsana* oder *satsanaphut*.⁴⁷

Der Sangha, nach heutigem Verständnis eine universale Gemeinschaft, hat eine lange und komplexe Geschichte, in der eine Vielzahl von buddhistischen Schulen mit unterschiedlichen Namen an unterschiedlichen Orten in verschiedenen Perioden existierte. Traditionelle Quellen erwähnen 18 verschiedene Schulen vor der Herausbildung der Mahayana Gruppe,⁴⁸ die wiederum aus zwei Hauptgruppen, der Sthavira und der Mahasamghika bestand. Diese zwei Gruppen unterteilten sich wiederum in diverse Untergruppen aus verschiedenen Schulen, wobei eine davon die Theravada Schule war, die heute als Synonym für den Pali Buddhismus auf Sri Lanka gilt. Andererseits gab es auf Sri Lanka drei buddhistische Hauptschulen, die Mahavihara, die Abhayagiri und die Jetavana, wobei die Abhayagiri auch Sanskrit als rituelle Sprache nutzte. Die klare Unterteilung und räumliche Zuordnung der buddhistischen Schulen und Traditionen in Mahayana und Theravada oder Hinayana, wie es heutzutage üblich ist, ist vor allem ein Produkt der westlichen Interpretation historischer

⁴⁶ Schopen 2003: 885-889, als Überlieferung des Vinaya gibt es Texte verschiedener buddhistischer Schulen, in Sanskrit und Pali, und nur eine dieser nahezu übereinstimmenden Überlieferungen ist die des Vinaya im Pali Kanon. Eine zweibändige Übersetzung des Vinaya aus dem Pali in Englisch ist von Rhys Davids und Hermann Oldenberg, 1881, *Vinaya Texts Translated from Pali*.

⁴⁷ Harrison 2004: 111-115.

⁴⁸ Silk 2002: 360f, 371, 383.

buddhistischer Texte, das für die buddhistische Praxis, geschichtlich wie aktuell gesehen, kaum sinnvoll und zutreffend ist.⁴⁹

Das alleinige Verständnis von Buddhismus aus überlieferten Texten, die meist ein idealisiertes Bild darstellen, trägt wenig zum Verständnis der buddhistischen Praxis in Südostasien bei. Die gelebten Traditionen in dieser Region scheinen mitunter den „buddhistischen Grundlehren“ vom Nirwana und dem edlen achtfachen Pfad, wie sie den westlichen Studenten von Buddhismus bekannt sind, zu widersprechen oder diese zumindest zu verzerren. So scheint die Motivation zum Eintritt in den Sangha oft mehr von gesellschaftlichen Obliegenheiten, Abhängigkeiten und Interessen geprägt zu sein, als von dem Anliegen, höhere Einsichten in die buddhistischen Lehren zu erlangen. Buddhistische Tempel sind oft mehr ein Platz für betriebsame und lautstarke Gemeinschaftsaktivitäten, als für meditative Zurückgezogenheit einzelner Mönche, und der Buddha, dargestellt in verschiedenen orthodoxen Positionen, wird eher zur Erfüllung von diversen weltlichen Interessen, wie Einfluss, Wohlstand, Glück und Schutz, als zur Vermittlung buddhistischer Weisheiten und zur Erreichung des Nirwana verehrt.

Doch wird der Buddhismus in Südostasien vor allem als ein Ausdruck der Ideale einer kleinen elitären Gesellschaftsschicht mit ihren Vorstellungen von erreichbarer moralischer Perfektion und höchster Selbstdisziplin bis hin zur Selbstaufgabe präsentiert. Diese Eliten beherrschen, produzieren und kontrollieren den lokalen Diskurs und bestimmen und regeln dadurch die mediale und formale Gestaltung von dem, was die öffentliche Darstellung von Buddhismus in ihrem Machtbereich dominiert. Andererseits sind es aber überwiegend die vielfältigen populären rituellen Praktiken, in denen Buddhismus entsprechend der verschiedenen Bedürfnisse und Interessen im alltäglichen Leben zum Ausdruck kommt.⁵⁰

Als Geburtsort des Buddha gilt traditionell Nordindien, wobei verschiedenen Zeitzyklen unterschiedliche Buddhas zugeschrieben wurden.⁵¹ Legenden berichten über seinen Besuch im historischen Sri Lanka, Myanmar und Thailand. Mystische Fußabdrücke des Buddha, *bhuddapadas*, in die verschiedene Symbole von Macht und Autorität integriert wurden, sind eine frühe anikonische Form seiner Vereh-

⁴⁹ Silk 2002: 384, 389, 395, 399; Assavavirulhakarn 2010: 5f, 149f.

⁵⁰ Swearer 2010: 1; Assavavirulhakarn 2010: 151-159.

⁵¹ Nattier 2004: 71-74.

rung.⁵² Als Hinterlassenschaft und Nachweis seines „Besuches“ bringen sie lokalen Buddhismus in eine direkte Beziehung zur „Person“ des Buddha und legitimieren lokale Schulen als Folgetraditionen seiner Lehre. Auch sind diese Fußabdrücke ein Ziel zahlreicher Pilger und eine Quelle für reichhaltige Spenden. In den Chroniken von Ayutthaya ist die Verehrung der Fußabdrücke des Buddha in Saraburi eine häufig erwähnte königliche Praxis.⁵³ Unabhängig von dem direkten Herkunftsbezug auf den Buddha veränderten sich die Gefolgschaften und Zugehörigkeiten der verschiedenen lokalen buddhistischen Schulen im Verlauf der asiatischen Geschichte, so dass sich entsprechend der jeweiligen politischen Machtverhältnisse und der damit verbundenen Abhängigkeiten verschiedene und sich verändernde institutionelle Strukturen mit unterschiedlichen Interpretationen und Anwendungen des Vinaya bildeten, die um die Gunst von Patronage und Gefolgschaft miteinander im Wettbewerb standen.⁵⁴

Für die Konstruktion und Legitimation politischer Staaten in Südostasien beriefen sich verschiedene Könige auf die Legende vom indischen König Ashoka. Ashoka Maurya, der von 270 bis 232 v. Chr. herrschte, wird als paradigmatischer Herrscher beschrieben, der erst als mythologischer Welteroberer, *chakkavattin*, ein großes Reich eroberte und dieses dann als gerechter König, *dhammaraja*, einte. Mit dieser legendären Zuschreibung verkörpert Ashoka die Wandlung vom kriegerischen Eroberer zum tugendhaften Herrscher. Von Ashokas Herrschaft sind verschiedene Toleranz- und Moraledikte als Inschriften überliefert, die ihn auch als Patron über buddhistische und andere religiöse Schulen beschreiben. In späteren buddhistischen Schriften erscheint er dann nur noch als Patron der buddhistischen Schulen und als praktizierender Buddhist. Als solcher hat er angeblich den Dhamma und Sangha reformiert, 84.000 Stupas erbaut und mit Reliquien des Buddha versehen und eine buddhistische Missionierungsbewegung initiiert. Mit Bezug auf die von Ashoka ausgesandten Mönche wird in Thailand mythisch die Gründung des lokalen Sangha verbunden, obwohl zwischen der Herrschaft Ashokas und den frühesten archäologisch bestimmbaren Überresten von Buddhismus in dieser Region mehrere hundert Jahre liegen. Der Bezug auf König Ashoka, dem mythischen ersten Weltenherrscher mit seinem angeblich ethischen Persönlichkeitswandel, wurde ein Mittel zur Legiti-

⁵² Di Crocco 1993: 273-286.

⁵³ Cushman 2000: 209, 217, 308, 361, 369, 376, 384, 395, 409, 447, 492, 517.

⁵⁴ Lopez 2005: 6; Assavavirulhakarn 2010: 189-192.

mierung politischer Führung in Südostasien. Mit dem Bezug auf die Person des Buddha, der selbst königlicher Abstammung war und mehreren Königen im Laufe seines Lebens als Berater diente, wobei er diese zu Anhängern seiner Lehre machte, wurde andererseits die religiöse Führung legitimiert. Einige Könige sahen sich auch selbst als Bodhisattas, Erlöserfiguren mit Buddha-Eigenschaften und zukünftige Buddhas, und ließen sich als solche verehren und darstellen.⁵⁵

Königliche Herrschaft in Südostasien wurde vor allem durch rituelle Hegemonie und weniger durch politische Kontrolle ausgeübt. Harmonie wurde durch eine Parallelisierung der Welten erreicht, für alles gab es eine „magische Position“ und einen „magischen Moment“. Der Königskosmos galt als Replik des Makrokosmos und der König als *devaraja*, legitimierter Vertreter der Götter auf Erden, was auch in einer entsprechenden Form des Staates und sakralen Architektur zum Ausdruck kam. Die Überreste von Angkor (Kambodscha), Bagan (Myanmar), Sukhothai und Ayutthaya (Thailand) und von Borobodur und Prambanan (Java) zeugen von der symbiotischen Form dieser sakralen Architektur. Diese historischen Staaten zeichneten sich durch ein Zentrum aus, welches entsprechend der kosmischen Vorstellungen den Sitz der Götter auf dem Berg Mt. Meru parallelisierte. Die Ordnung am Hof des Königs entsprach der vorgestellten göttlichen Ordnung auf diesem Berg. So war der König oft nicht nur die Verkörperung eines werdenden Buddha, sondern wahlweise auch eine Manifestation der Indischen Götter Indra, Vishnu und Shiva, teilweise auch aller dieser Attribute zusammen.⁵⁶ Göttliche Symbole und der Besitz von Reliquien des Buddha, wie Zähne, Haare und Knochen, aber auch Fußabdrücke, Buddha-Idole und rituelle Texte, denen besondere Kräfte nachgesagt wurden, wurden zum Ausdruck politischer und religiöser Autorität. Ihre Aufbewahrung und Verehrung erfolgte im politischen Zentrum des Königreiches. Königschroniken in Sri Lanka, Myanmar und Thailand enthielten bis zum 19. Jahrhundert legitimierende Herkunftslegenden mit einem mythischen Bezug auf den Buddha und beschrieben detailliert die königliche Patronage über bestimmte buddhistische Stätten und deren Verehrung.⁵⁷ Die übliche Geschichtsschreibung dieser Zeit war eine elitäre und beschrieb vor allem das gesell-

⁵⁵ Tambiah 1973: 58, 60; Gray 1991: 43-45; Swearer 2010: 72-77; Assavavirulhakarn 2010: 45.

⁵⁶ Poopongpan 2007: 143-145.

⁵⁷ Die Mahavamsa und Dipavamsa sind Chroniken aus Sri Lanka, die Glasspalast Chronik betrifft das historische Myanmar, und Chroniken aus Ayutthaya betreffen das historische Zentral-Thailand. Alle diese Chroniken sind Texte, die ausschließlich eine elitäre Geschichte erzählen und dabei vor allem die Abfolge der königlichen Herrschaften und ausgesuchte Ereignisse im Zusammenhang mit diesen Herrschaftsperioden hagiographisch darstellen. Swearer 2010: 106.

schaftliche Zentrum, den Bezugs- und Lebensmittelpunkt dieser Eliten. Alles andere wurde als zweitrangig behandelt, um die Fokussierung auf das Zentrum zu ermöglichen. Die regionale oder lokale Perspektive, die der Autorität des Zentrums untergeordnet war, und der damit verbundene gesellschaftliche Diskurs wurden zur Seite gedrängt und verschwanden aus der öffentlichen Wahrnehmung. Die lokale Perspektive blieb jedoch diskursiv im gesellschaftlichen Gedächtnis, in der mündlichen Überlieferung und in der rituellen Praxis lebendig, wodurch sie mitunter die geschriebene Geschichte des Zentrums herausforderte und verschob. Verschiedene Zeremonien und Tabus ritualisierten und habitualisierten die Ausnahmestellung der Eliten und des Königs. So war es verboten, den König zu berühren, und verschiedene Statusattribute und eine „gehobene“ Hofsprache manifestierten die Standesunterschiede. Auch mussten sich alle Untertanen vor dem König auf den Boden werfen und durften ihn nicht anschauen. Königliche Wachen achten auf die korrekte Einhaltung dieser Regeln und Tabus.⁵⁸

Im Becken des Chaophraya, der geographischen Region des heutigen Zentralthailand, ist Buddhismus seit dem 6. Jahrhundert neben indischen Göttervorstellungen und verschiedenen animistischen Glaubensformen archäologisch nachweisbar.⁵⁹ Seit spätestens dem 13. Jahrhundert ist in dieser Region auch eine Theravada Tradition aus Sri Lanka in Inschriften überliefert,⁶⁰ die vor allem in den Zentren der zu dieser Zeit entstandenen Thai Stadtstaaten, *mueangs*, praktiziert wurde. Zwischen diesen Staaten wurden politische Allianzen geschlossen, wobei sich verschiedene regionale Machtzentren mit einem König und einer adligen Verwaltungselite bildeten. Brahmanen führten in diesen Zentren königliche Rituale aus und Könige suchten die „besonderen Kräfte“ der verschiedenen Glaubensformen für sich zu nutzen. Diese Kräfte manifestierten sich z. B. in verschiedenen Abbildungen des Buddha, in seinen Reliquien und Fußabdrücken, in heiligen Bergen und Flüssen, weißen Elefanten, in *cedis* mit deponierten Reliquien,⁶¹ asketischen Rishis, und lokalen Geistern. Die

⁵⁸ Tambiah 1973: 61f; Gray 1991: 43-45; Reynolds 2006: 136f; Swearer 2010: 81-86.

⁵⁹ Terwiel 2012: 6.

⁶⁰ Kangsacara 1986: 250; Terwiel 2012: 9f.

⁶¹ Swearer 2010: 77-82, ein *cedi* (Thai), *cetiya* (Pali), *caitya* (Sanskrit) ist eine Stupa in der Form eines Kegels, die typisch für Thailand ist und multiple Bedeutung hat. So symbolisiert ein Cedi die Stufen zum Aufstieg zum *nirvana* (Sanskrit, Erlösung) und *paranirvana* (Erlöschen) und ist mit Reliquien des Buddha ausgestattet, die seine Person und seine besonderen Kräfte symbolisieren. Ebenso wird mit einem Cedi Indra's kosmologischer Akt zur Ordnung des Universums symbolisiert, indem im Zentrum des Cedi vom König ein Container mit Reliquien, Votivtafeln, Buddhafiguren und Schmuck versenkt wird, womit er symbolisch das Königreich als Parallelwelt zum Universum verankert. Cedis

buddhistischen Schulen benötigten den Schutz und die Patronage der Herrscher, und im Gegenzug forderten die Herrscher Einfluss auf die Besetzung der höchsten Sangha Positionen, die Einhaltung des Vinaya und die Legitimierung königlicher Macht. Mönche mögen zum einen herrschaftliche Macht im Umgang mit den Untertanen gerechtfertigt und gestärkt haben, hatten aber andererseits auch aufgrund ihrer Ausnahmestellung in der Gesellschaft die Möglichkeit, herrschaftliche Willkür zu kritisieren und mitunter königliche Autorität in Frage zu stellen. Aus diesem sozialen Diskurs heraus entstand das Konzept des *thammaracha*, des Königs, der entsprechend dem *thamma*, der buddhistischen Lehre mit verbindlicher Rechtskraft, und nach dem Modell des indischen Königs Ashoka herrschte. Entsprechend der sich mitunter verändernden symbolischen Identifikationen der Könige, wurden am Herrscherhof brahmanische oder buddhistische Symbole und Rituale unterschiedlich gefördert und bevorzugt, wobei außerhalb der Hofrituale eine Vielfalt volkstümlicher Glaubensvorstellungen und Praktiken die Bedürfnisse des Alltags der Menschen widerspiegelte.⁶²

Entsprechend des zu dieser Zeit vorherrschenden Weltbildes und zur Legitimation der bestehenden Herrschaftsverhältnisse und gesellschaftlichen Ungleichheit wurde von den Herrschaftseliten eine hierarchische Kosmologie als buddhistische Lehrerzählung erstellt. Die „*traiphumi phraruang*“ (die drei Welten des Königs Ruang), auch Traiphumikatha (drei Welten-Erzählung) genannt, wurde von König Lithai, der von 1347 bis 1361 in Sukhothai herrschte, 1345 aus mehr als 30 verschiedenen buddhistischen Texten erstellt.⁶³ In dieser Erzählung befindet sich der legendäre Berg Mt. Meru in der Mitte des Universums, umgeben von verschiedenen Gebirgszügen und Ozeanen sowie vielen Inseln und vier Kontinenten. Auf einem dieser Kontinente leben die Menschen. Vertikal ist das Universum in drei Welten aus 31 Sphären unterteilt. Die oberste Welt ist der Tavatimsa Himmel, in dem 32 brahmanische Götter, *phrom*, von Gott Indra regiert werden. Im Tavatimsa Himmel sind die Götter auch in hohe und niedrige *phrom* unterteilt. Die Sphäre oberhalb der Erde hat elf Abstufungen, wobei menschliche Wesen bis in die fünfte Stufe aufsteigen können. Auf den sechs Stufen über den menschlichen Wesen leben halbgöttliche Wesen, zu

können aber auch als Begräbnisstätte für Könige dienen und in kleinerer Form in ihrem Umfeld, als Begräbnisstätten für hohe Würdenträger; Dallapicola 2003: 803-808.

⁶² Gray 1991: 43-45; Baker, Phongpaichit 2005: 9, 19f.

⁶³ Swearer 2010: 100-103; Terwiel 2012: 14, Übersetzungen von diesem Text gibt es in Französisch von Georges Coedes und Charles Archaimbault, 1973, *Les trois mondes (Traibhumi Brah Ruan)* und in Englisch von Frank Reynolds und Mani Reynolds, 1982, *Three Worlds according to King Ruang*.

denen auch Könige und Prinzen gehören. Unterhalb der Erdoberfläche befinden sich verschiedene Höllen, wo sich unterschiedliche Geistern, *phi*, und Dämonen, *pret*, aufhalten. Die Traiphumikatha beschreibt detailliert jede Sphäre dieses Universums, die Existenzbedingungen der dort lebenden Wesen, warum und wie diese an ihre Stelle geraten sind, und wie sie möglicherweise ihren Status verändern können. In verschiedenen weiteren Beschreibungen und Darstellungen dieser kosmologischen Vorstellung sitzt Maitreya noch über den Göttern, bereit als zukünftiger Buddha die Welt zu erneuern. So beherrscht der König die weltlichen Mächte, *lokiya*, während Maitreya über die überweltlichen Mächte, *lokuttara* herrscht. Denn in traditionellen buddhistischen Vorstellungen, die von einer stetigen zyklischen Erneuerung der Welt und einem Kreislauf der Wiedergeburten, *samsara* ausgehen, gibt es nicht nur einen Buddha, sondern für jeden Zyklus einen anderen. Der uns bekannte historische Buddha ist dabei nur der Buddha des gegenwärtigen Zeitzyklus, dem einige Buddhas als Vorgänger zugeschrieben werden und dem der Buddha Maitreya folgen soll. In die verschiedenen Unterwelten gelangen diejenigen, die eine Negativbilanz in ihren Verdiensten, *bap*, aufzuweisen haben. Positive Verdienste, *bun*, führen zu einem besseren Karma. Die Einhaltung ethischer Regeln, die im Vinaya detailliert benannt und in verschiedenen buddhistischen Parabeln, *jatakas*⁶⁴ lebensnah erläutert werden, entscheidet über das persönliche Karma und damit über den Ort und die Form der Wiedergeburt. Nur einigen wenigen Mönchen wird die Möglichkeit zugeordnet, dem stetigen Lebenskreislauf zu entrinnen und damit die Loslösung von allem Irdischen und das absolute Verlöschen, *nibbana* (Nirwana) und *paranibbana* zu erreichen. Alle Wesen, von den niedrigsten Dämonen und Geistern bis hin zu den höchsten Göttern und dem Buddha Maitreya, sind in diesem Universum in eine Hierarchie von *bun* und Karma eingeordnet. Eine höhere Stellung, Wohlstand und Glück wird mit zuvor erworbenem höherem Karma begründet, während Armut und Unglück als Ursache von schlechten Taten der Vergangenheit, also *bap* und damit schlechtem Karma gelten. Nachdem Lithai König wurde, nahm er den Titel eines gerechten Großkönigs, *mahathammaracha* an und versprach, entsprechend der Rolle eines Bodhisattas für die Erlösung aller Lebewesen zu wirken.⁶⁵

⁶⁴ Appleton 2007: 109-122; Analayo 2012: 75-100.

⁶⁵ Reynolds 1982: 5-7, 31-37, 49-60; VanEsterik 1982: 1-13; Tambiah 1984: 73-81; Reynolds 2006: 161-165; Swearer 2010: 100, 105; Terwiel 2012: 14.

Im 18. und 19. Jahrhundert verstärkte sich die buddhistische Orientierung der siamesischen Eliten nach einem Wechsel der herrschenden Dynastie. Der Kontakt nach Sri Lanka wurde intensiviert und ausgebaut, und verstorbene Könige wurden wieder als Bodhisattas verehrt. Solche Bodhisattas waren vorgestellte spirituelle Supermenschen, die angeblich sehr viel *bun* in vorherigen Leben erworben hatten, dadurch als *thammaracha* wiedergeboren wurden, als solcher moralische Perfektion und höchste tugendhafte Erhabenheit, *parami* verkörperten, wodurch sie als werdende Buddhas angesehen wurden.⁶⁶ So erklärte König Chetsabodin, der dritte König der Chakri-Dynastie (1824-1851), seine beiden Vorgängern auf dem Thron postum zu Buddhas. Der erste Chakri-König erhielt den Namen *phraphutta yotfa*, Buddha im Himmel, und sein Nachfolger wurde als *phraphutta loetla*, Buddha auf Erden, bezeichnet. Chetsabodin ließ auch zwei große Buddhafiguren anfertigen, die er nach den beiden Königen benannte und zu Seiten des Emerald Buddha platzierte. Yotfa und Loetla sind in Thailand bis heute gebräuchliche Namen für diese Könige, wobei Waichirawut, der sechste König der Chakri-Dynastie und erste siamesische König mit einer Ausbildung im westlichen Ausland, bei der er im Alter von zwölf bis einundzwanzig Jahren an militärischen Einrichtungen in England ausgebildet wurde, 1916 nach europäischem Muster eine Namensfolge für alle Chakri-Könige mit der Bezeichnung Rama und entsprechenden Folgenummern einführt.⁶⁷

Zwischen der Herrschaft von Waichirawut, der sich mehr als ein König nach europäischem Vorbild und weniger als ein Bodhisatta oder Buddha sah und der traditionellen Auffassung von buddhistischer Herrschaft durch Chetsabodin lag eine Periode grundlegender staatlicher Veränderungen. Durch diese staatlichen Reformen wurde aus einem feudalen Königreich, das als Ständegesellschaft vor allem auf persönlicher Loyalität und Gefolgschaft beruhte, ein territorialer Staat mit festgelegten und rechtlich abgesicherten Grenzen, einer zentralisierten Verwaltungsstruktur, neuen Institutionen und sich verändernden Wirtschafts- und Gesellschaftsverhältnissen unter absoluter königlicher Herrschaft.⁶⁸ Wie sich durch die Reformen unter den Königen Mongkut und Chulalongkorn die traditionellen Auffassungen von Buddhismus veränderten und welche Veränderungen in den Strukturen des Sangha und der Form und Vermittlung der buddhistischen Lehre vorgenommen wurden, werde

⁶⁶ Jory 2002: 892; Veal 2013: 2-4.

⁶⁷ Baker, Phongpaichit 2005: 31f; Terwiel 2005: 291, 303f; Handley 2006: 29.

⁶⁸ Vickery 1970: 863-881.

ich im folgenden Kapitel beschreiben. Dabei werde ich aber auch zum Ausdruck bringen, dass die elitären Reformen des Staates und des Buddhismus in Siam Teil eines vielfältigen Diskurses waren, der nur zum Teil auf globaler Ebene in Auseinandersetzung mit dem westlichen Kolonialismus und seinen hegemonialen Einflüssen stattfand. Neben der Gestaltung eines universalen Buddhismus unter dem hegemonialen Einfluss der westlichen Wissenschaften und der globalen Auswirkungen dieser Entwicklung gab es aber auch regionale Einflüsse, vor allem aus Sri Lanka und Burma, die sich auf die Gestaltung des Buddhismus in Siam auswirkten. Der Diskurs zur Transformation des Buddhismus in Siam wurde aber letztendlich zwischen den reformierenden siamesischen Herrschaftseliten und den von ihnen beherrschten Bevölkerungsgruppen geführt, die entsprechend verschiedener Zugehörigkeiten, Tätigkeiten, Bedürfnisse und Vorstellungen vielfältige traditionelle Praktiken ausübten, diese Vielfalt als durchaus buddhistisch verstanden und sich von den staatlichen Reformen und deren Normative wenig beeinflussen ließen.

5. Die Transformation des Buddhismus in Thailand

Koloniale Expansion in Südostasien kennzeichnete das 19. und frühe 20. Jahrhundert. Thailand, das zu dieser Zeit Siam hieß, konnte dabei als einziges Land in Südostasien seine staatliche Unabhängigkeit bewahren. Jedoch musste sich Siam im Rahmen des kolonialen Machtdiskurses verstärkt mit den Einflüssen westlicher Hegemonie auseinandersetzen, wodurch zur Mitte des 19. Jahrhunderts institutionelle Reformen in der siamesischen Gesellschaft begannen, in deren Folge sich traditionelle Lebensformen und die zentralisierten und vereinheitlichten Institutionen des neu geschaffenen Nationalstaats diskursiv gegenübertraten. Ein Teil dieses Diskurses bildeten elitäre Auseinandersetzungen mit der „wahren“ Geschichte und Interpretation von Buddhismus, die zu strukturellen und formalen Veränderungen des Buddhismus in Siam führten. Während dieser Periode entstand innerhalb der bis dahin nur locker miteinander verbundenen buddhistischen Strukturen eine elitäre Reformbewegung, die Thammayutnikai. Diese Schule spielte eine prominente Rolle bei den staatlichen Reformen des Buddhismus in Siam und hat bis heute als elitäre und beherrschende Minderheit im Sangha von Thailand großen Einfluss auf die normative Kontrolle und Präsentation des Thai Buddhismus.

Um die Beziehung zwischen westlichem Kolonialismus, staatlichen Eliten und den Veränderungen des Buddhismus in Thailand als lebendigen Machtdiskurs zu

verstehen ist es wichtig, die Umstände und Besonderheiten der Entstehung und des Einflusses der Thammayutnikai zu kennen. Mongkut, der als Prinz von höchster königlicher Herkunft 27 Jahre lang ein buddhistischer Mönch war, wurde 1851 zum König gekrönt. Während seiner Zeit als Mönch organisierte er sich als elitäre Gefolgschaft die Thammayutnikai, mit welcher er buddhistische Reformen in Siam einleitete.⁶⁹ Auf seinen Reformideen und Maßnahmen konnten später weitere elitäre Reformen aufbauen. Grundlegend in den späteren Reformen waren die Transformationen unter seinem Sohn und Nachfolger Chulalongkorn. Dieser machte die Monarchie zur absolut herrschenden Institution über eine zentralisierte und modernisierte staatliche Verwaltung. Diese Zentralisierung betraf auch die vorher relativ unabhängig agierenden lokalen buddhistischen Schulen, wobei die elitäre Thammayutnikai als eigenständige Struktur aus dem Verbund der Mahanikai herausgelöst wurde und fortan, obwohl in einer kleinen Minderheit, im staatlichen Sangha viele führende Positionen besetzte. Im Folgenden werde ich auf die buddhistischen Reformen unter den Königen Mongkut und Chulalongkorn eingehen, wobei ich auch die diskursiven Besonderheiten der externen wie internen Umstände dieser Reformen beschreiben werde. Staatliche Reformen sind meist in einen diskursiven Prozess mit sich wandelnden globalen und lokalen Faktoren einbettet, die entsprechend der jeweiligen Machtverhältnisse auf den Diskurs einwirken.

5.1 Mongkut und die Thammayutnikai

Mongkut (1804-1868) war der älteste Sohn von König Loetla und einer seiner Hauptfrauen, was ihn als Thronfolger favorisierte. 1824 wurde er in Wat Mahathat (Tempel der großen Reliquie), einem bedeutenden Wat unter königlicher Patronage, als buddhistischer Mönch ordiniert. Einige Monate später, im Juli 1824, starb König Loetla und der ältere Halbbruder Mongkuts, Chetsabodin, dessen Mutter nur eine Nebenfrau des Königs war, und der deshalb einen niedrigeren Rang als Mongkut hatte, wurde aufgrund seiner größeren Erfahrung in Regierungsgeschäften und seiner besseren Beziehungen zu einflussreichen Adelskreisen neuer König. Zu dieser Zeit gab es in Siam noch keine rechtlich festgelegte Thronfolge, wodurch es nach dem Tod eines Königs oft zu gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen den potentiellen Thronfolgern kam, bei denen sich meist der Stärkste durchsetzte und dabei oft die

⁶⁹ Terwiel 2005: 155; Baker, Phongpaichit 2005: 42.

gefährlichsten Konkurrenten beseitige. Mongkut jedenfalls entschied sich, trotz seines berechtigten Anspruchs auf den Thron, weiterhin in der Mönchsrobe zu verbleiben und wechselte nach Wat Samorai (heute Wat Rachathivat), einem Waldtempel in der Nähe von Bangkok, der auf Meditation spezialisiert war. Die Unterscheidung in buddhistische Stadt- und Waldtempel, wobei die letzteren meist im näheren Umfeld der Städte lagen, und ihre unterschiedliche Spezialisierung, hat eine lange Tradition in Südostasien. Anscheinend waren aber Meditation und asketische Praktiken für Mongkut nicht zufrieden stellend, denn er kehrte nach einer Weile nach Wat Mahathat zurück, um sich dem Studium von Pali Texten zu widmen.⁷⁰

Das Studium des Pali Vinaya, der buddhistischen Ordensregeln, ließ Mongkut ernsthafte Differenzen zwischen den buddhistischen Schriften und der aktuellen Praxis der Mönche in Siam erkennen. Er stellte fest, dass die Mönche in Siam eher abweichenden traditionellen Praktiken folgten, anstatt strikt die Ordensdisziplin des Pali Vinaya einzuhalten. Auch traf Mongkut auf einen Mönch, der als oberster buddhistischer Mönch der ethnischen Gruppe der Mon in Siam in Wat Bowonmonkhon in der Nähe von Bangkok lebte. Diskussionen mit diesem Mönch überzeugten Mongkut, dass die buddhistische Praxis der Mon Schule den Vinaya Regeln der Pali Schriften besser entsprach, als die zu der Zeit übliche Praxis in Siam.⁷¹

Viele Mon waren seit dem Ende des 18. Jahrhunderts aus ihren traditionellen Siedlungsgebieten im heutigen Burma nach Siam emigriert, da sie nach einer Revolte gegen die Oberherrschaft der Bamar von diesen besiegt wurden und den Folgen dieser Niederlage zu entkommen suchten. Zu Ende des 17. Jahrhunderts begannen unter den buddhistischen Schulen in Burma Auseinandersetzungen über die Auslegung des Vinaya, die bis zum Ende des 18. Jahrhunderts andauerten, wobei zwei Schulen der Mon zu unterschiedlichen Zeiten jeweils als Reformbewegung auftraten. In diesen Auseinandersetzungen ging es um Differenzen zu bestimmten Verhaltensformen von Novizen und Mönchen, wie dem Tragen der Robe und der Bettelschale, der Akzeptanz und Form von Fußbekleidung, der Angemessenheit verschiedener Arten von Fächern, der Zulässigkeit von Rauchen nach dem Mittag, den Regeln zum Anstimmen von rituellen Pali Formeln und anderen buddhistischen Praktiken. Auseinandersetzungen und Differenzen unter buddhistischen Mönchen zur Auslegung des

⁷⁰ Lingat 1930: 16-19; Tambiah 1973: 56; Terwiel 2005: 121; Baker, Phongpaichit 2005: 37.

⁷¹ Lingat 1930: 21; Kangsadara 1986: 254; Payulpitack 1991: 21.

Vinaya gab es aber nicht nur in dieser Zeit und sie beschränkten sich auch nicht auf Burma. So führten Differenzen dieser Art in den 1850igern zur Abspaltung der Kalyani Mönche von der Siyam Nikaya und in den 1860igern zu Diskussionen in der Ramanna Nikaya in Sri Lanka und in den 1870igern und 1880igern zur Bildung der Shwegyin Schule als Reformbewegung in Burma. Diese Reformideen erreichten Mitte des 19. Jahrhundert auch Mongkut in Siam, der sie in die Thammayutnikai integrierte und führten dann Ende des 19. Jahrhunderts zu Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen buddhistischen Schulen in Kambodscha.⁷²

Nach den Diskussionen mit dem Mon Mönch kehrte Mongkut nach Wat Samorai zurück und führte dort unter ihm gleich gesinnten Mönchen striktere Vinaya Regeln ein. Entsprechend buddhistischer Regeln war dafür eine Reordination nötig, die zur Gründung der Thammayutnikai als neue buddhistische Schule mit Mongkut als Patriarchen führte. Ein Teil der neuen Verhaltensregeln war das Tragen der Mönchsrobe auf die Art, wie es die Reform-Mönche der Mon taten. Diese bedeckten mit ihrer Robe beide Schultern, während es ansonsten üblich war, nur eine Schulter zu bedecken. Auch hatten sie das Tragen ihrer Bettelschale verändert. 1836 wurde Mongkut vom König zum Abt von Wat Bowonniwet ernannt, wohin er mit den Mönchen der von ihm geführten Thammayutnikai wechselte. Dieses Wat wurde von da an das Zentrum der Thammayutnikai und stand wie alle Wats dieser Schule unter königlicher Patronage.⁷³ Weiterhin wurden seitdem die Mitglieder der königlichen Familie nur noch in die Thammayutnikai ordiniert, was auch meistens in Wat Bowonniwet durch den höchsten Mönch des Sangha geschah. Thammayut Mönche hatten sich neben der strikten Einhaltung der 227 Regeln des Vinaya in Meditationstechniken zu üben, die Sprache Pali zu studieren und Pali Verse thematisch verständlich in den buddhistischen Zeremonien zu erklären, statt wie zuvor üblich, auswendig gelernte Zeremonien gefüllt mit Pali Wörtern zu lesen oder zu rezitieren, deren thematischen Sinn die zuhörenden Laien und oft auch die vortragenden Mönche selbst nicht verstanden.⁷⁴ 1840 erreichten auch fünf Mönche aus Sri Lanka, dem damaligen Ceylon, Bangkok und residierten in Wat Bowonniwet unter der Patronage von Mongkut, wobei dieser sich mit deren Traditionen vertraut machte. Mongkut wurde dann auch vom König damit beauftragt, eine Mission des siamesi-

⁷² Kirichenko 2012: 1f.

⁷³ Lingat 1930: 22; Lingat 1933: 76-79; Tambiah: 1976: 209; Terwiel 2005: 140.

⁷⁴ Thipakorawong 1967: 96-105, 107f; Lingat 1933: 80; Payulpitack 1991: 23.

schen Sangha nach Ceylon zu senden, die von 1840 bis 1843 stattfand und mit 40 Schriften des Pali Kanons, des Tipitaka zurückkehrte. Thammayut Mönche brachten diese Texte 1844 wieder nach Ceylon zurück und kamen von dort mit 30 neuen Texten und einer neuen singhalesischen Gesandtschaft von 40 Mönchen und Laien zurück. 1852/53 reisten erneut siamesische Mönche zur Rückgabe der ausgeliehenen Schriften nach Ceylon. Der umfangreiche Zugriff auf singhalesische Pali Texte und Mon Manuskripte und deren Studium sowie die Erfahrungen aus den gegenseitigen Besuchen und Gesprächen bewirkten eine intensive Überarbeitung der siamesischen Schriften und die Ausgabe neuer Rezessionen des Tipitaka zu dieser Zeit.⁷⁵

Neben dem Einfluss reformistischer Ideen der Mon Schule und singhalesischer Mönche und Texte, die vor allem zu einer strikteren Einhaltung der buddhistischen Ordensdisziplin und zu einer Verbesserung der Kenntnisse in Pali und damit zu einer genaueren und verständlicheren Vermittlung des Tipitaka führten, waren es aber auch christliche Missionare, die mit ihre Ideen Mongkut und einige Mönche der Thammayutnikai beeindruckten und so zu Veränderungen in der Vermittlung der buddhistischen Lehre beitrugen. 1828 ließen sich mit Jacob Tomlin und Karl Gutzlaff zwei protestantische Missionare in Bangkok nieder, die gegen den Buddhismus als Heidentum predigten, worauf der siamesische König ein Verbot erließ, christliche Literatur zu vertreiben. Ende 1829 fuhr Gutzlaff nach Malacca, um dort auf einer Druckpresse siamesische Übersetzungen des Neuen Testaments zu drucken. 1835 kamen die amerikanischen Missionare Robinson, Johnson und Bradley nach Bangkok, wobei Bradley aus Singapore eine Druckpresse mitbrachte, die erste moderne Druckpresse in Siam.⁷⁶ Unweit von Wat Samorai befand sich eine katholische Kirche, wo Bischof Pallegoix seit 1830 residierte. Mongkut und Pallegoix hatten zeitweilig regelmäßigen Kontakt und debattierten über die Vorzüge von Buddhismus und Christentum. Mongkut konnte bei diesen Treffen etwas Latein lernen und sich mit neuen wissenschaftlichen Fakten vertraut machen. 1845/46 erhielt Mongkut dann bei Jesse Caswell, einem weiteren amerikanischen Missionar, Unterricht in Englisch, wobei er sich auch mit diesem über naturwissenschaftliche und christliche Anschauungen austauschte. Von Caswell bekam Mongkut westliche Literatur, wie Mitchels Geographie, Parkers Grammatik und die Bibel zu lesen. 1843 wurde von Bradley *“The Almanac and Astronomy“* als Caswells Übersetzung ins Siamesische gedruckt,

⁷⁵ Lingat 1933: 81f.

⁷⁶ Abeel 1835: xviii, 201.

was auf großes Interesse bei vielen siamesischen Intellektuellen stieß.⁷⁷ Allerdings nahm Chetsabodin nach 1845 verstärkt eine antiwestliche Haltung ein, da zu dieser Zeit die westlichen Kolonialmächte in Asien und vor allem gegen China mit einer aggressiven Politik vorgingen, um den für sie bisher eingeschränkten Zugang zu den dortigen Märkten zu erweitern und sich dabei größere Privilegien und Profite zu sichern. Der antiwestlichen Haltung des Königs gemäß, mussten dann auch Mongkut und andere modernistisch orientierte Eliten ihre westlichen Kontakte für eine Weile reduzieren oder beenden.⁷⁸

1851 starb König Chetsabodin und Mongkut wurde neuer König, wozu er aus dem Sangha ausschied. Zum neuen Patriarchen der Thammayutnikai und Abt von Wat Bowonniwet wurde Prinz Pawaret durch Mongkut ernannt. Der Thammayutnikai gehörten 1851 zwar erst ca. 150 Mönche an, doch waren das meist sehr einflussreiche königliche Verwandte und Adlige.⁷⁹ Die buddhistischen Schulen und deren Wats hatten entsprechend der feudalen Staatsform von Siam keinen einheitlichen Sangha, sondern existierten als eine Vielzahl lokaler buddhistischer Strukturen. Diese unterschiedlichen buddhistischen Gefolgschaften waren abhängig von der Patronage der jeweiligen lokalen Herrscher, die selbst wie kleine Könige agierten und dabei in ihrem Herrschaftsbereich Wats bauten, Äbte ernannten und religiöse Zeremonien durchführten.⁸⁰ Entsprechend der Ministerien Siams, die als feudale Verwaltungseinheiten des Südens, des Nordens und des Zentrums organisiert waren, wobei die Größe dieser Strukturen je nach politischer Lage variieren konnte, waren auch die lokalen Sanghas in Verwaltungseinheiten organisiert, die als *khana tai* des Südens, *khana nuea* des Nordens und *khana khlung* des Zentrums mit jeweils eigenen Patriarchen gebildet wurden. Diese *khanas* wiederum bildeten die Mahanikai (große Schule), die ihr Zentrum im Bangkokker Wat Mahathat, dem Sitz des vom König ernannten Supreme Patriarchen hatte, der oft auch ein Verwandter des Königs war. Neben der Thammayutnikai und den verschiedenen anderen Schulen der Mahanikai, gab es auch buddhistische Schulen chinesischer und vietnamesischer Bevölkerungsgruppen in Siam, die erst unter König Mongkut in die Mahanikai integriert wurden, allerdings mit ungleichen Rechten. Zuvor wurden diese Schulen

⁷⁷ Lingat 1933: 83f; Bradley 1966: 29-33, 36, 38-40.

⁷⁸ Terwiel 2005: 133f, 138, 141-150; Baker, Pongpaichit 2005: 37.

⁷⁹ Lingat 1933: 87, 91.

⁸⁰ Baker, Phongpaichit 2005: 30.

durch das *krom thasai* (Ministerium des linken Hafens) verwaltet, das für Gesellschaftsgruppen aus Ostasien zuständig war.⁸¹

Mit Mongkut als König änderte sich die siamesische Außen- und Handelspolitik. Die westlichen Kolonialmächte wurden nun zum Bezugspunkt für Siam, nachdem China seinen Einfluss als beherrschende Regionalmacht verloren hatte, und Siam öffnete sich zunehmend für westliche Kontakte und Einflüsse. Dabei wurde jedoch zwischen moralischen Belangen und materiellen Angelegenheiten unterschieden. Während sich die siamesischen Eliten für steigende Handelsprofite, technologische Neuerungen und Dinge zur Verbesserung ihrer Lebensbedingungen interessierten, verteidigten sie ihre traditionellen Moral- und Ordnungsvorstellungen, die auch ihre Herrschaft legitimierten und sicherten. So zeigte Mongkut vor allem Interesse für die sprachliche und naturwissenschaftliche westliche Bildung, was auch dazu führte, dass er Anna Leonowens, eine Frau britisch-indischer Abstammung, von 1862 bis 1867 als Lehrerin für die Kinder und Frauen seines Harems beschäftigte, um diesen Kenntnisse in Englisch, Englischer Literatur und den Naturwissenschaften zu vermitteln.⁸² Dieser Unterricht und weitere Kontakte mit dem nun anwachsenden Korps an westlichen Bewohnern in Bangkok beeinflussten auch den Prinzen Chulalongkorn, der später als König umfassende Staatsreformen durchführte und dabei Siam nach westlichem Vorbild modernisierte. In den frühen 1860er Jahren hatte die Modernisierung und wirtschaftliche Öffnung des Landes auch Auswirkungen auf die gebildete Jugend in den buddhistischen Einrichtungen, die nun aufgrund anderer interessanter Laufbahnen und neuer Erwerbsmöglichkeiten aus dem Sangha ins Geschäftsleben wechselte, wodurch sich die Anzahl der Mönche in Siam zu dieser Zeit stark verringerte.⁸³

Zwar hatten Mongkut und seine elitäre Gefolgschaft aus der Thammayutnikai ein großes Interesse an astronomischen Erkenntnissen, wie der Perspektive des Kopernikus, mathematischen Berechnungen von Planeten-Eklipsen und an neuen astronomischen Instrumenten zur Beobachtung der Sterne, wodurch sie sich auch von einigen Inhalten und Begründungen aus ihrer traditionellen Kosmologie, der Traiphumikatha distanzieren. Doch erfolgte ihr Gesinnungswandel nur in Bezug auf einige naturwissenschaftliche Erkenntnisse und ließ die Ordnungs- und Moralvorstellungen der

⁸¹ Kangsadara 1986: 253-255; Baker, Phongpaichit 2005: 35.

⁸² Morgan 2008: 88-153, 164-166.

⁸³ Terwiel 2005: 174, 177f, 180, 184f, 190f; Baker, Phongpaichit 2005: 41.

traditionellen Lehre unverändert gelten. Ein Beispiel für die selektive Auseinandersetzung mit den traditionellen Vorstellungen der Traiphumikatha war das Handbuch für Kinder „*nangsue sadaeng kitchanukit*“ (ein Buch, das verschiedene Dinge erklärt), das Chaophraya Thipakorawong (Kham Bunnak), der seit 1855/56 *phra khlung* (Minister) und ein ehemaliger Thammayut Mönch war, 1867 veröffentlichte. In diesem Buch werden die Zyklen der Jahreszeiten, die Ursachen von Wind und Regen, von Epidemien, Gezeiten und anderen Naturphänomenen, die zuvor dem Willen der verschiedenen „übernatürlichen Wesen“ aus der Traiphumikatha zugeschrieben wurden, nun auf naturwissenschaftliche Art und Weise erklärt.⁸⁴ Noch 1820 und 1849 wurden bei Choleraepidemien, die große Opferzahlen in Bangkok verursachten, durch die jeweiligen Könige zur Erzeugung von gutem Karma spezielle traditionelle Zeremonien angeordnet. Mönche chanteten daraufhin buddhistische Stanzas, um die Stadt herum wurden Kanonen abgefeuert und in der Stadt wurden Prozessionen mit den heiligsten Objekten abgehalten, um den Unwillen der Götter zu besänftigen und böse Geister zu vertreiben. Der König entließ vorübergehend alle Leute aus ihren Pflichten um *bun*, Verdienste für ein besseres Karma zu sammeln. Auf königliche Anordnung hin wurden als verdienstvolle Handlungen Haustiere, Fische, Vögel und viele Gefangene freigelassen. Eine weitere traditionelle Vorstellung war, dass der Himmelsdrache Rahu gelegentlich die Sonne oder den Mond verschlang, also die Ursache für Planeten-Eklipsen war. Zu seiner Abwehr wurden dann Gongs, Töpfe und Pfannen geschlagen und Kanonen abgefeuert, bis die Eklipse vorbei und Rahu scheinbar vertrieben war. Traditionellen Vorstellungen und Maßnahmen dieser Art wurden nun von Thipakorawong aus naturwissenschaftlicher Sicht kritisiert und auch als unbuddhistisch dargestellt, da sich der Buddha nie zu diesen Phänomenen geäußert hatte. Jedoch wurden andere phantastische Geschichten und Parabeln zu moralischen und sozialen Fragen und bestimmten Kräften des Buddha weiterhin als lehrreiche „Tatsachen“ akzeptiert und mit naturwissenschaftlichen Details ausgeschmückt. Die traditionelle Geschichte über den Besuch des Buddha im Tavatimsa Himmel, wo er zu Ehren seiner Mutter für eine Regenzeit weilte, wurde nun als ein Besuch des Buddha auf einem fernen Planeten dank seiner besonderen Kräfte erklärt.⁸⁵

⁸⁴ Alabaster 1870: 4f; Phiroththirarach 1983: 47, 53, 57f, 62f, 101-106; Reynolds 2006: 162, 171-180.

⁸⁵ Phiroththirarach 1983: 117, 123f; Terwiel 2005: 110f, 152, 192f; Baker, Phongpaichit 2005: 41.

Diverse Figuren des Buddha, denen man spezielle Eigennamen gibt und legendäre Geschichten nachsagt, aber auch Nachbildungen verstorbener Mönche, werden bis heute in Thailand für ihre angeblich wundervollen Fähigkeiten verehrt. Eine dieser Figuren, *phraphuttha patimakhon kaewmorakot*, der Emerald Buddha, steht traditionell im Mittelpunkt legitimierender Staatsrituale, deren rituelle Ausführung ein sorgsam gehütetes Privileg der königlichen Familie ist.⁸⁶ Eine Legende besagt, dass 500 Jahre nach dem Tod des Buddha der Mönch Nagasena, Kanzler von König Milinda (Menander), eine unzerstörbare Buddhafigur fertigen ließ, wozu der Gott Sakka (Indra) vom Mt. Vibul einen Edelstein (Smaragd) brachte. Aus diesem Edelstein fertigte der göttliche Handwerker Vissukamma eine Buddhafigur, die Nagasena in einer Zeremonie unter den machtvollen Einfluss von sieben Reliquien des Buddha setzte und so diese Figur mit den besonderen Kräften des Buddha ausstattete. Der Emerald Buddha hatte dann entsprechend der Legende eine abenteuerliche Reise von Indien nach Sri Lanka, Angkor und verschiedene Thai Mueangs hinter sich, war im 15. Jahrhundert in Chiang Mai und kam im 16. Jahrhundert nach Lan Sang, dem heutigen Laos, bevor er 1778 von siamesischen Truppen unter dem späteren König Yotfa von dort nach Thonburi, dem heutigen Bangkok gebracht wurde. Daraufhin wurde für den Emerald Buddha ein neues Wat gebaut, wo zwei Mal im Jahr die Eliten des Staates ihren Treueid auf den König schwören mussten und bis heute staatliche Rituale unter königlicher Aufsicht stattfinden, welche die Autorität und politische Macht des Königs legitimieren.⁸⁷

Obwohl Mongkuts intellektuelle Interessen zum Teil prowestlich waren, hatte er den aktuellen Gesellschaftsverhältnissen in Siam zu entsprechen und führte zur Legitimation und Stärkung seiner königlichen Autorität und Herrschaftsmacht eine Reihe traditioneller Maßnahmen durch. Einige davon waren: die Wiedereinführung des Festivals of the Great Swing,⁸⁸ das Ritual des Treueids vor dem Emerald Buddha, die Reparatur und Erhaltung bedeutender Tempel als königliche Tempel, die Errichtung eines neuen City Pillar, *lakmueang*,⁸⁹ die Erstellung eines staatlichen Horoskops und die Einführung eines Schutzgeistes für das Königreich, *sayam thewathirat*. Mongkut stellte sich auch als buddhistischer Großkönig, *phra mahakasat*, mit der Herrschaft

⁸⁶ Terwiel 2005: 79.

⁸⁷ Swearer 1995: 94; Roeder 1999: 1-41.

⁸⁸ VanDeBogart 2011: 1-42.

⁸⁹ Terwiel 1978: 159-171; Terwiel 2012: 19.

über ein geeintes Königreich, *ekharat* dar, obwohl machtvolle Adelsfamilien, welche die Ministerien und Provinzen beherrschten, seine königliche Macht einschränkten.⁹⁰

Durch die Demonstration von astronomischen Kenntnissen konnte Mongkut aber auch sein Ansehen und damit seine Machtposition festigen. So orderte er aus Singa-pore neue astronomische Instrumente und ließ ein kleines Observatorium auf seinem Palastgelände in Phetburi bauen. Mit Hilfe dieser Instrumente und mathematischen Berechnungen konnte der König für astronomische Ereignisse „erstaunlich“ genaue Vorhersagen liefern, wozu selbst seine Hofastrologen nicht in der Lage waren. Eine astronomische Expedition zur Beobachtung der totalen Sonnenfinsternis 1868 nach Südthailand, an der auch viele Mitglieder der königlichen Familie und einige ausländische Diplomaten teilnahmen, wurde Mongkut und weiteren Expeditionsteilnehmern zum Verhängnis, da sie sich bei dieser Expedition mit Malaria infizierten, woran Mongkut Ende 1868 verstarb. Ihm folgte sein Sohn Chulalongkorn auf den Thron, der zu dem Zeitpunkt allerdings erst fünfzehn Jahre alt war und somit in Regierungsgeschäften bis zu seiner Volljährigkeit 1873 durch ein Mitglied der einflussreichen Bunnak Familie als Regent vertreten wurde.⁹¹

5.2 Die Reformen unter Chulalongkorn

Der Einfluss des westlichen Kolonialismus führte in der Regierungszeit von König Mongkut zu einer Änderung in der siamesischen Außen- und Handelspolitik, weg von China und hin zu den westlichen Kolonialmächten. Damit hatten auch verschiedene westliche Ideen verstärkt Zugang und wurden von einigen siamesischen Eliten mit Interesse aufgenommen. Die Auseinandersetzung einiger modern orientierter Eliten mit diesen Ideen beeinflusste wiederum deren Einstellung zu den bisher vorherrschenden traditionellen Ansichten, was zu einem langsamen Beginn von Reformen führte, die sich allerdings nur auf einen kleinen elitären Kreis im Umfeld des Königs beschränkten.

Doch erst in der Regierungszeit von König Chulalongkorn (1868-1910) wurden umfangreiche Staatsreformen nach westlichem Vorbild und unter dem Einfluss westlicher Berater durchgeführt. Der Reformdruck auf Siam hatte sich durch die Eroberungen der Kolonialmächte zu Ende des 19. Jahrhunderts in Südostasien

⁹⁰ Jackson 1989: 59; Baker, Phongpaichit 2005: 49f.

⁹¹ Terwiel 2005: 194f, 211f; Baker, Phonpaichit 2005: 52.

erhöht. Briten und Franzosen waren mit ihren Kolonialreichen bis an die Kernzone siamesischer Herrschaft herangerückt, wobei sie die regionalen Konkurrenten Siams besiegten und ehemalige Vasallen Siams unter ihre Kontrolle brachten. Nach 1886 verblieb Siam als einziger Staat in Südostasien, der nicht unter direkter westlicher Kolonialherrschaft stand.⁹²

Die frühen Jahre der Regierungszeit von Chulalongkorn waren noch gekennzeichnet von einem Konflikt zwischen dem König und dem machtvollen Adel über die Notwendigkeit von Reformen. Einflussreiche Adelsfamilien sahen mit den beabsichtigten Reformen ihre traditionelle Machtstellung und die damit verbundenen Privilegien gefährdet. Um die Kräftekonstellation in der bisher von einigen Adelsclans kontrollierten Staatsverwaltung zu seinem Gunsten zu beeinflussen, installierte Chulalongkorn nach Erreichen der Volljährigkeit 1873 zwei neue Regierungsgremien, einen Staatsrat und einen Geheimrat, die ihm direkt unterstellt waren und ihn bei seinen Reformvorhaben beraten und unterstützen sollten. Beide Gremien wurden durch den König überwiegend mit jüngeren Mitgliedern der königlichen Familie und einigen Adligen besetzt, von denen viele eine westliche Ausbildung erhalten hatten. Auslandsreisen von Chulalongkorn, bei denen er 1871 Singapore und Batavia und 1872 Singapore, Malacca, Penang, Moulmein, Rangoon, Calcutta, Delhi, Agra, Lucknow, Kanpur, Bombay und Benares besuchte, machten ihn mit den Besonderheiten der holländischen und britischen Kolonialverwaltung bekannt. Seine auch aus diesen Reiseerfahrungen gewonnenen Veränderungsideen äußerten sich in unmittelbar darauf erfolgenden Reformvorschlägen, die jedoch vom Kabinett der Minister, dem *senabodi*, das von der einflussreichen Bunnak Familie kontrolliert wurde, als undurchführbar zurückgewiesen wurden. So dauerte es noch bis 1885, als der einflussreiche Minister und ehemalige Regent Sisuriyawong Bunnak und etwas später auch der Vizekönig gestorben waren, dass sich das Machtverhältnis in Siam zugunsten der reformistisch gesinnten Eliten um Chulalongkorn veränderte und dadurch Staatsreformen möglich wurden.⁹³

Die Zeit vor 1883 nutzte der König jedoch, um seine Machtposition zu stärken und die Verbreitung moderner Ideen zu fördern. Viele seiner zahlreichen jüngeren Brüder und Halbbrüder, die er zur Ausbildung an westliche Bildungseinrichtungen im Ausland geschickt hatte und die danach nach Siam zurückkehrten, setzte der

⁹² Terwiel 2005: 247-249.

⁹³ Reynolds 1979: xxvi; Terwiel 2005: 219-227, 240, 251; Baker, Phongpaichit 2005: 58f; 63.

König auf die durch den Tod traditionell gesinnter Adliger frei werdende Positionen im Staatsapparat. Ebenfalls im Sinne von modern ausgerichteten Veränderungen wurde durch einen königlichen Erlass die Verwendung von Textbüchern aus der Palastschule in den königlichen Wats angeordnet. Samuel McFarland gründete 1877 in Bangkok ein College für Prinzen und Adlige, in dem europäische Künste und Wissenschaften vermittelt wurden. 1881 wurde durch Prinz Damrong die Suan Kulap Schule gegründet, die ebenfalls nur für Prinzen und den Hochadel vorgesehen war und das Bildungsprivileg der Eliten mit hohen Schulgebühren zu sichern suchte. Zur Vorbereitung auf ein Studium im Ausland entstand 1897 The King's School, deren Absolventen für die begrenzten Posten in der oberen Bürokratie, die *phudi* („gute Leute“, denen bestimmte Tugenden nachgesagt wurden) vorgesehen waren, während andere hohe Verwaltungsposten zunehmend mit westlichen Beratern besetzt wurden. Waren es 1860 noch eine Handvoll dieser Berater in Siam, so betrug ihre Anzahl zu Ende des 19. Jahrhunderts schon über 100.⁹⁴ Die bezahlte Beamtenschaft im siamesischen Staatsapparat stieg von 12.000 in 1890 auf 80.000 in 1919, mit Adligen und Angehörigen der Monarchie in den Spitzenpositionen. Die Bezeichnung für diese neue Bürokratie war *ratchakan*, Dienst für den König. Mit den neuen Verwaltungsstrukturen und den damit verbundenen Arbeitsaufgaben wuchs der Bedarf an entsprechenden Qualifikationen und damit auch an neuen Bildungseinrichtungen und –programmen, aber auch an Statusdifferenzierungen, die über neue Ränge und Titel manifestiert wurden. Die Bevölkerung von Bangkok wuchs von 100.000 in 1850 auf 360.000 in den 1910er Jahren, womit in Bangkok zwölf Mal mehr Einwohner als in der nächst größeren Stadt lebten. Zunehmend wurden von den siamesischen Eliten auch westliche Kleidung und Verhaltensformen kopiert. So schrieb zu Beginn des 20. Jahrhunderts der Leiter der Civil Service School in Bangkok ein Handbuch für das angemessene Benehmen der neuen Zivilbeamten, „*sombat phong phudi*“.⁹⁵ Neben einem Interesse an naturwissenschaftlichen und wirtschaftlichen Erkenntnissen und neuen materiellen Dingen, hatten die siamesischen Eliten nämlich vor allem das Bedürfnis, vom Westen als zivilisiert angesehen und anerkannt zu werden, so dass die Frage von *siwilai* zu einer Grundfrage des Selbstverständnisses vieler siamesischer Eliten dieser Zeit wurde. Thongchai Winichakul schreibt dazu:

⁹⁴ Numnonda 1974: 123.

⁹⁵ Terwiel 2005: 219, 228, 251 268f; Baker, Phongpaichit 2005: 66-71, 75.

The quest for siwilai was not simply a reaction to the colonial threat. Rather, it was an attempt originated by various groups among the elite, later including urban intellectuals, to attain and confirm the relative superiority of Siam; as the traditional imperial power in the region, Siam was anxious about its position among modern nations. [...] The Siamese intellectuals and elite played active roles in the appropriation and localization of the ideas and practices of siwilai. The important point is that there was no definitively essential quality of siwilai. The concept of siwilai was always relational, and the relative position of Siam on the civilization scale was conceivable by spatial discourse.⁹⁶

Dieser Zielstellung dürfte auch das Bestreben der Eliten gegolten haben, den Buddhismus in Siam so zu verändern, dass er eine neue normative Form erhielt, die ihn nach außen dem protestantischen Christentum und dem westlichen Verständnis von einer universalen Hochreligion mindestens ebenbürtig erscheinen ließ. Förderlich für das Ansehen der siamesischen Eliten waren auch die mehrmonatigen Europa-reisen des Königs mit großem Gefolge 1897 und 1907. Bei diesen Reisen konnten Chulalongkorn und sein Gefolge die gute Beziehungen zu einigen Monarchien vertiefen und vielfältige Eindrücke von den dortigen Herrschaftsverhältnissen sammeln, die ihnen im Anschluss bei der Umsetzung ihrer Reformen in Siam hilfreich waren.⁹⁷

Die Aufgabe, die Bildung in den buddhistischen Einrichtungen zu modernisieren, wurde vom König an seinen Halbbruder Wachirayan übertragen, den er 1892 nach dem Tod von Prinz Pawaret zum neuen Abt von Wat Bowonniwet und im folgenden Jahr zum Patriarchen der Thammayutnikai ernannte. Für die höhere Bildung von Thammayut Mönchen wurde 1893 unter königlicher Patronage auf dem Gelände von Wat Bowonniwet die Mahamakut Akademie unter der Leitung von Wachirayan gegründet.⁹⁸ 1896 folgte dann auf dem Gelände von Wat Mahathat die Gründung des königlichen Mahachulalongkorn Colleges für die höhere Bildung von Mönchen der Mahanikai. Wachirayan wurde beauftragt, alle lokalen Tempel in den neu gebildeten Provinzen Siams mit modernen und einheitlichen Lehrmaterialien auszustatten, die aber auch die traditionellen siamesischen Perspektiven wiedergeben sollten. Zur Vorbereitung dieser Maßnahme sandte Wachirayan Thammayut Mönche zu einer Bestandsaufnahme in die Provinzen. Lokale Tempel hatten bis dahin meist ihre eigenen Texte und Traditionen. Auch arbeiteten viele Mönche auf dem Feld, nahmen an Dorffesten teil und predigten mit Hilfe von volkstümlichen Legenden, wobei sie

⁹⁶ Winichakul 2000: 529; Baker, Phongpaichit 2005: 109.

⁹⁷ Terwiel 2005: 266f, 277; Baker, Phongpaichit 2005: 96, 99.

⁹⁸ Lingat 1933: 100; Reynolds 1979: xxxiiif.

nur begrenzte Kenntnisse von den kanonischen Texten hatten. Deshalb bekam Wachirayan die Aufgabe, den Sangha nach normativen Vorgaben zu vereinen und zu vereinheitlichen. 1898 wurden die beabsichtigten Veränderungen durch ein königliches Dekret verordnet. Prinz Damrong erhielt als Minister des Innern den Auftrag, Wachirayan bei der Umsetzung seiner Maßnahmen in den Provinzen unterstützen.⁹⁹ Das Schulwesen in Bangkok blieb dagegen noch bis 1902 unter der Zuständigkeit des Ministers für öffentliche Angelegenheiten. Somit wurden die Bildungseinrichtungen in den Provinzen, die sich weiterhin in den lokalen Wats befanden und von buddhistischen Mönchen geführt wurden, ausgebaut, während in Bangkok, außerhalb der Wats, Schulen nach dem Vorbild des britischen Bildungssystems entstanden. Mönche, denen neue Bildungsaufgaben übertragen wurden, bildete man als Grundschullehrer mit der Schwerpunktsetzung auf die Fähigkeit der Vermittlung von Zentral-Thai, Rechnen und einem normativen Buddhismus nach staatlichen Vorgaben aus. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts gab es ca. 12.000 Schulen in den siamesischen Wats. Die 1921 gesetzlich verordnete vierjährige Grundschulausbildung fand dann auch überwiegend in diesen lokalen Wats statt. Mitte der 1920er Jahre erhielten in diesen Schulen schon ca. 40% der Kinder im Alter zwischen sieben und vierzehn Jahren eine Grundschulausbildung nach einem reformierten Lehrplan.¹⁰⁰

Mit dem Sangha Act 1902 wurde eine neue Verwaltungsstruktur des Sangha mit einer zentralisierten Hierarchie, einer standardisierten Ausbildung, zentralen Prüfungen nach normativen Texten und einem einheitlichen Design für neue Wats festgelegt. Das Gesetz wurde durch den König als Patron des nun staatlich vereinten Sangha erlassen, der mithin auch berechtigt war, alle höheren Sangha Patriarchen zu ernennen. Als Schnittstelle zwischen dem König und dem Sangha fungierte das neu geschaffene Department für religiöse Angelegenheiten. Ein Ältestenrat, *mahathera samakhom*, bestehend aus den Patriarchen der vier Khanas (Nua, Tai, Khlang und Thammayut) und deren Stellvertretern hatte einen Supreme Patriarchen, *sangharat* als Oberhaupt. Die Patriarchen der chinesischen und vietnamesischen Schulen wurden dem Department für religiöse Angelegenheiten direkt unterstellt und vom König in ihren Positionen offiziell bestätigt. Von 1898 bis 1910 ernannte Chulalongkorn keinen neuen Sangharat, sondern übertrug dem Patriarchen der Thammayut Wachirayan den Vorsitz im Ältestenrat, den dieser von 1910 bis zu seinem Tod 1921 als

⁹⁹ Reynolds 1979: xxxvif.

¹⁰⁰ Watson 1980: 99; Payulpitack 1991: 27; Baker, Phongpaichit 2005: 66f.

Sangharat weiterführte.¹⁰¹ Dem Ältestenrates unterstellt waren drei administrative Strukturen, *monthon* (Zirkel), *mueang* (Provinzen), und *khwaeng* (Distrikte) mit ihrem jeweiligen Verwaltungspersonal. Die Hierarchie des Sangha entsprach der zentralisierten Verwaltungsstruktur der Zivilverwaltung und stand wie diese unter der Kontrolle und Aufsicht der Regierung mit dem König als absoluten Herrscher an der Spitze. Dem Sangha Verwaltungsakt entsprechend hatte sich jeder Mönch und Novize am Ort seiner Ordination registrieren zu lassen und bekam dabei ein Identitätszertifikat vom zuständigen Abt ausgestellt. Unregistrierte Mönche liefen Gefahr verhaftet und aus dem Sangha ausgeschlossen zu werden. Denn auch das Verhalten der Mönche hatte sich entsprechend der veränderten gesellschaftlichen Verhältnisse und Infrastruktur geändert. Viele Mönche verließen nun öfters ihre städtischen Wats und reisten durch das Land, um dann nur zur Regenzeit zurückzukehren. Mit zunehmendem Wohlstand konnten sich auch viele Dörfer ihre eigenen Wats bauen und dort Mönche ansiedeln, die selbst oft aus den lokalen Dorfgemeinschaften kamen, wobei die Dorfbewohner weiterhin ihren sozialen Zusammenhalt mit traditionellen Ritualen für ihre Ahnengeister und die Gründerfamilie des Ortes pflegten. Einheitliche Standards für Mönche, ihr Verhalten im Sangha und Regeln der Ordination, die im Vinaya festgelegt waren, wurden 1902 zum ersten Mal zusätzlich durch ein staatliches Verwaltungsgesetz bestimmt. Gesetzlich festgelegt wurde dabei auch, welche Ränge, *samanasak*, und Titel, *ratchathinnanam*, den neuen Verwaltungspositionen entsprachen. Bei der Ernennung zu diesen Positionen wurde nun neben der Seniorität auch verstärkt die spezielle Befähigung der Kandidaten beachtet, was es kompetenten Mönchen ermöglichte, in hohe Positionen zu gelangen. Mit dem Sangha Act von 1902 wurde die Grundlage für eine neue buddhistische Verwaltungsstruktur geschaffen, welche die neue zivile Verwaltungsstruktur parallelierte, und durch die Bangkok mit den damals ca. 80.000 Mönchen und Novizen in ganz Siam verbunden werden konnten.¹⁰²

Eine bedeutende Zielstellung der Reform war die Verbesserung der Kenntnisse der Mönche zu den Schriften des Tipitaka. Den Schriften des Pali Kanon wurde als erklärten buddhistischen Grundlagentexten eine verstärkte Aufmerksamkeit zuteil, da diese nun offiziell als die Überlieferung des „reinen“ und „ursprünglichen“ Buddhismus galten. Bisher waren es meist traditionelle Texte, in denen buddhistische

¹⁰¹ Reynolds 1979: xvii.

¹⁰² Bechert 1973: 514-521; Ishii 1986: 71f; Kangsadara 1986: 249, 255-261; Baker, Phongpaichit 2005: 85.

Überlieferungen und volkstümliche Legenden miteinander vermischt und neu interpretiert wurden, wie die Traiphumikatha und die Legende von Phra Malai,¹⁰³ welche die Grundlage des traditionellen Studiums der Mönche bildeten und von ihnen an die Laien weitervermittelt wurden. Diese Legenden und andere Morallehren schmückten auch als Bildgeschichten, *murals*, die Wände von vielen Wats.¹⁰⁴ Das als orthodox angesehene Pali Studium *rian pariyattham* wurden in drei Stufen als höhere buddhistische Bildung nur in einer Handvoll urbaner Wats und durch die Thammayutnikai in Wat Bowonniwet durchgeführt, wobei in den Prüfungen die Pali Texte des Tipitaka vor dem König rezitiert und übersetzt werden mussten. Auch fanden diese Prüfungen nur alle drei Jahre statt. 1910 wurden für dieses Studium neue Regeln und ein neues staatliches Prüfungssystem festgelegt. Es enthielt nun neun Stufen, neu bestimmte Prüfungsinhalte und Regeln für die Verleihung von verschiedenen Ehrentiteln und zeremoniellen Fächern bei bestandenen Prüfungen. Um das Studium von Pali zu vereinfachen, erstellte Wachirayan die sechsbändige Ausgabe „*bali waiyakon*“. Die traditionelle mündliche Pali Rezitation aus dem Tipitaka wurde nun durch jährlich stattfindende schriftliche Prüfungen ersetzt. Erfolgreichen Absolventen stand auch eine Anstellung in der Zivilverwaltung offen. Neben Kenntnissen in Pali und Sanskrit und in den Texten des Tipitaka wurden bei diesen Prüfungen auch Kenntnisse zu bedeutenden Kommentaren zum Tipitaka, wie denen von Buddhagosha zum Abhidhamma erwartet, wobei freie Auslegungen nicht erlaubt waren. Doch nur ein kleiner Teil der Mönche, meist aus der elitären Thammayutnikai, absolvierte die höheren Stufen dieser Studien und Prüfungen. Wachirayan war auch 1894 Herausgeber des ersten buddhistischen Journals „*thammachakru*“.¹⁰⁵ Der Tipitaka wurde überarbeitet und zum ersten Mal als Gesamtausgabe in Buchform publiziert, wobei 1000 Ausgaben an die bedeutendsten Wats des Landes verteilt wurden. In der Mahamakut Akademie in Wat Bowonniwet und dem Mahachulalongkorn College in Wat Mahathat wurden die Mönche der Thammayutnikai und Mahanikai für ihre

¹⁰³ Die Legende von Phra Malai war vor allem in Nordthailand, dem ehemaligen Königreich Lanna, aber auch in vielen anderen Gegenden von Südostasien populär. Die Geschichte beruht angeblich auf der der Metteyyasutta und erzählt die Legende eines Mönches aus Sri Lanka, der mit Hilfe seiner besonderen Kräfte, die er durch asketische Praktiken erworben hatte, durch Himmel und Höllen reiste und letztendlich den zukünftigen Buddha, Sri Ariya Metteyya (in Sanskrit Maitreya) traf. In dieser Geschichte beschreibt Phra Malai die auf seiner Reise besuchten Orte und die dabei gesammelten Eindrücke. Auch vermittelt er die Nachricht, dass Sri Ariya Metteyya eines Tages zur Errettung der Menschheit erscheinen wird. Ishii 1986: 184.

¹⁰⁴ Abeel 1835: 231f; Matics 1979: 35-39.

¹⁰⁵ Reynolds 1979: xxixf, xxxv-xxxvii.

Aufgaben in den verschiedenen Verwaltungsstrukturen des Sangha nun zentral und normativ geregelt vorbereitet. Durch diese neuen Bildungs- und Strukturmaßnahmen entstand im Sangha eine elitäre Orthodoxie mit einem stereotypen Verständnis von Buddhismus, die durch ihre Machtstellung im Sangha bis heute den öffentlichen Diskurs zum Thai Buddhismus dominiert und eine verstärkte Kontrolle des Sangha durch den Staat ermöglicht.¹⁰⁶

Um die geringen Kenntnissen der Mönche und Novizen zu den Schriften des Tipitaka zu verbessern, die auch auf einen Mangel an entsprechenden Textbüchern beruhten, schrieb Wachirayan mehrere neue Lehrbücher, wie „*nawakowat*“ (Einweisung für neu ordinierte Mönche), „*phutta prawat*“ (das Leben des Buddha), „*phutthasasana suphasit*“ (buddhistische Weisheiten) und „*winayamuk*“ (der Zugang zum Vinaya). Vor allem „*nawakowat*“ wurde zu einem Grundlagentext für Studien von Mönchen und Laien. Dieser Text präsentierte die buddhistische Lehre und Geschichte, wie sie in den kanonischen Schriften und Kommentaren dargestellt wurde und nicht, wie sie die vielfältigen und beliebten volkstümlichen Texte und Legenden wiedergaben.¹⁰⁷ Die Thammayutnikai spielte eine bedeutende Rolle bei der Verbreitung der veränderten buddhistischen Bildungsformen und -mittel im gesamten Land. Einige lokale Wats eröffneten *naktham* Schulen, welche die Grundstufe im Bildungssystem des Sangha bildeten und in denen die Regeln des Vinaya, Jatakas und weitere Grundzüge der buddhistischen Lehre vermittelt wurden. Die Prüfungen wurden dabei meist vom Abt des jeweiligen lokalen Wat abgenommen, während die höhere buddhistische Bildung nach einer staatlich geregelten Form nur von wenigen Mönchen in Bangkok besucht und abgeschlossen wurde. Es war dieses differenzierte buddhistische Bildungssystem, in dem Wachirayans Übersetzungen, Interpretationen und Beschreibungen der kanonischen Pali Texte zur orthodoxen Lehre des Buddhismus in Siam wurden.¹⁰⁸

Die buddhistischen Reformen, die unter der Regie von Mongkut mit der Gründung der Thammayutnikai begannen und unter Chulalongkorn und Wachirayan mit Hilfe dieser Schule weitergeführt wurden, waren grundlegend für die Zukunft des Thai Sangha. Die Ideen dazu kamen aus einem Diskurs, in dem verschiedene soziale Kräfte auf unterschiedlichen Ebenen wirkten. Neben westlichen Vorstellungen, die

¹⁰⁶ Reynolds 1979: xxxvii; Ishii 1986: 85; McDaniel 2008: 99-101, 104.

¹⁰⁷ Ishii 1986: 89.

¹⁰⁸ Ebd.: 91; McDaniel 2008: 102-104.

diesen Diskurs auf globaler Ebene bestimmten, waren es auch Auseinandersetzungen und Veränderungen auf regionaler Ebene, die das Verhalten der siamesischen Eliten bei der staatlichen Transformation des Buddhismus beeinflussten. 1902 wurde erstmalig in der siamesischen Geschichte ein nationaler Sangha organisiert und zentralisiert. Doch war diese Veränderung vor allem eine elitär gedachte und von oben verordnete Strukturreform, die im Diskurs mit den vielfältigen traditionellen Vorstellungen und Praktiken an der lokalen Basis wenig Wirksamkeit entfalten konnte und sich somit größtenteils auf einige Eliten in Bangkok und in der Thammayutnikai beschränkte. Diesen Eliten war es vor allem wichtig, ihre traditionelle Herrschaft und Ordnung den neu geschaffenen institutionellen Strukturen des Nationalstaates anzupassen, sie in diese funktional einzufügen, wozu eine modernisierte und vereinheitlichte Bildung und eine Disziplinierung der neuen Verwaltungseliten in den nun zentralisierten Strukturen der Zivilverwaltung und des Sangha wichtig waren. Die Bestimmung und Kontrolle der öffentlichen Rituale und die ungebrochene Vermittlung der traditionellen Vorstellungen von sozialer Ordnung und Ethik sicherten dabei die Legitimation und das Weiterbestehen der elitären Herrschaftsverhältnisse. In den verschiedenen Staaten Südostasiens war es alleine den Herrschaftseliten in Siam möglich, ihre monarchistische Innenpolitik ungebrochen wirksam und nachhaltig umzusetzen, da nur sie nicht direkt kolonial beherrscht und damit politisch entmachtet wurden. Deshalb mögen westliche Ideen und Einflüsse zwar bei einigen westlich eingestellten und gebildeten Eliten zu veränderten Vorstellungen von der Welt und zu einer dem angepassten Präsentation nach außen geführt haben, doch wurden diese neuen Ideen bei der Umsetzung innerhalb Siams, auch hinsichtlich der beabsichtigten Veränderungen des Buddhismus, nur selektiv und in geringem Maße wirksam. Auf globaler Ebene sah der Machtdiskurs dagegen anders aus. Da wirkten sich die überlegenen Ressourcen der westlichen Kolonialmächte dahingehend aus, dass sie das Bild von Buddhismus bestimmend gestalten und medialisieren konnten. So entstand eine universelle Interpretation und Definition des Buddhismus, die vor allem die englischsprachigen Medien beherrscht und die westlichen Bildungseinrichtungen und damit die Vorstellungen der im Westen lebenden Menschen dominiert, die jedoch in den thailändischen Medien und vor allem im Thai Buddhismus wenig Wirksamkeit entfalten konnte und deshalb dort auch nur begrenzt wahrgenommen wird. Buddhismus wird in Thailand bis heute größtenteils auf eine Art und Weise gelehrt und praktiziert, bei der traditionelle und reformierte Elemente miteinander verbunden

und neu interpretiert werden und die sich mehr an den aktuellen Bedürfnissen und Vorstellungen der dort lebenden Menschen, und nicht so sehr an westlichen Definitionen und Interpretationen orientiert. Neben der staatlich vorgegebenen Normative von Buddhismus sind es vor allem lokale Praktiken, die als eine Vielfalt sich vermischender und wandelnder Glaubensformen unter der Verwendung von buddhistischen Symbolen als Repertoire zur Lösung der Probleme des Alltags und zur Erfüllung gehegter Hoffnungen herangezogen und dabei von ihren Anwendern als durchaus buddhistisch interpretiert und verstanden werden. Der Diskurs zum Buddhismus unter dem Einfluss westlicher Hegemonie, elitärer Reformkräfte und lokaler Widerstände, zeigt sich recht deutlich an unterschiedlichen Interpretationen und Anwendungen der buddhistischen Lehre in Thailand, wie z.B. in den Differenzen bei der Vermittlung und Anwendung des Dhammapada und bei der Interpretation von „übernatürlichen Kräften“, auf die ich im folgenden eingehen werde.

6. Buddhistische Reform und lokale Praxis in Thailand

Wie im Kapitel zuvor beschrieben, wurden die siamesischen Eliten zwar im Rahmen eines globalen Diskurses durch Kolonialismus und westliche Hegemonie bei der Transformation ihres Staates beeinflusst, doch selektierten sie entsprechend ihrer Bedürfnisse und Zielsetzungen, was sie als nützlich für ihre Belange und vor allem zur Stärkung ihrer Herrschaft betrachteten. Es waren aber nicht nur globale Faktoren, sondern auch Reformideen aus den umliegenden Gesellschaften, die buddhistische Veränderungen in Siam anregten. Dabei lasse ich die Beeinflussung der umliegenden Region und des Westens durch Siam hinsichtlich der Vorstellungen und Praktiken von Buddhismus in dieser Arbeit außer Betracht. Auch blieben äußere Einflüsse und staatliche Reformen aufgrund der sich kaum verändernden traditionellen Handlungsweisen und Gewohnheiten eines Großteils der siamesischen Bevölkerung, in ihrer Durchsetzung und Nachhaltigkeit auf eine kleine urbane Elite begrenzt. Charles Hallisey hat den Prozess der buddhistischen Reformen des 19. Jahrhunderts in Siam deshalb wie folgt beschrieben:

Beginning in the 18th century and continuing throughout the 19th century, there was a radical shift in the interpretation of Buddhist thought, a process of reformation which was encouraged by leading members of the Buddhist monastic order, and supported by the authority of the Siamese throne [...]. This process of reinterpretation included reform of the Buddhist monastic order, an insistence on strict ritual, canonical fundamentalism, and purity of ordination [...]. The fact that the

Thai developments were clearly not determined by the presence of antagonistic Westerners provides a useful reminder that we should avoid attributing too much force to the `West` (or Christianity, or Protestant assumptions, or Orientalism) in the changes to Theravada Buddhism [...]. These developments also open up the possibility that [...] there may have been an equally productive elective affinity between European and some Theravadin responses to modernity.¹⁰⁹

Einerseits ist die Beschreibung der Transformation des Buddhismus als überwiegend kontrollierte Aktionen der siamesischen Elite unter begrenztem Einfluss des Westens durchaus zutreffend, andererseits wurden diese Reformen außerhalb einer kleinen Gruppe von Eliten in der weiteren siamesischen Gesellschaft kaum wirksam. Dabei schließe ich mich der Kritik von McDaniel an, der infrage stellt, ob in der buddhistischen Bildung und in der lokalen Vermittlung und Anwendung der buddhistischen Lehre überhaupt tief greifende Veränderungen stattfanden. Denn in der Auswahl der buddhistischen Texte, in der Art, sie zu lesen und in der pädagogischen Methode, sie zu lehren, erfolgten kaum Veränderungen. Die hauptsächlichen Veränderungen in der buddhistischen Bildung waren die ihrer Institutionalisierung und Ideologisierung.¹¹⁰ Charles Hallisey schreibt zur Bedeutung der lokalen Meinungsproduktion:

The survival of any particular text is not self-explanatory, but in fact it is normally the case that the texts fade in their significance as social change occurs, then we need to discover how those texts which do endure are maintained. In part, this will require us to look at the manner in which texts were circulated – the technology, practices and institutions which made their survival possible – but especially the process by which certain texts were singled out as worth preserving. Discovering answers to such questions will require investigations about the extent to which the production and survival of a text is both dependent and independent of the audience which receive it. In the course of doing all of this we will inevitably end up having to rethink our conceptions of Buddhism as a translokal tradition with a long and selfconsciously distinct history but which is at the same time a tradition dependent on local conditions for production of meaning.¹¹¹

Viele Akademiker, wie Jory, Lopez, Obeyesekere und Ludden haben zwar treffend beschrieben, wie die westliche Interpretation und Definition von Buddhismus von vielen Buddhisten in Südostasien im Nachhinein übernommen wurde und sich zur offiziellen staatlichen Darstellung von Buddhismus auch in Thailand entwickelte,

¹⁰⁹ Hallisey 1995: 48f; McDaniel 2005: 299.

¹¹⁰ McDaniel 2005: 300.

¹¹¹ Hallisey 1995: 51; McDaniel 2005: 300.

doch wurde die große Vielfalt der dynamischen, mehrsprachigen und selbständig agierenden Aktivitäten und Einflüsse der lokalen Buddhisten in diesen akademischen Beschreibungen meist vernachlässigt.¹¹²

6.1 Die Vermittlung buddhistischer Texte: der Dhammapada

In Thailand wie im Westen wird häufig der Dhammapada als der buddhistische Grundlagentext gesehen. Der Dhammapada ist somit einer der am häufigsten übersetzten und zitierten buddhistischen Texte.¹¹³ Texte standen jedoch nie für sich alleine, sondern befanden sich immer in einem vielfältigen sozialen Kontext, aus dem heraus sie entstanden sind. Sie können unterschiedlich gelesen und verstanden werden und beinhalten verschiedene Zielstellungen. Der Kontext, in dem ein Text ursprünglich erstellt wurde, ist nicht der einzige und ggf. auch nicht der bedeutendste. Auch kann ein Text mehr als nur den Vorsatz eines Autors enthalten. Wer sagt was zu wem, zu welcher Zeit, an welchem Ort und unter welchen Umständen, und wie wird diese Nachricht unter sich wandelnden Umständen unterschiedlich interpretiert sind die Grundfragen, die man an jeden Text stellen und bei jeder Interpretation eines Textes berücksichtigen sollte. Demzufolge müssen sich unsere Fragen an einen Text mit sich wandelndem Kontext ändern.¹¹⁴

Elitäre Ideologien, offizielle Grundlagentexte und die Institutionen, in denen sie vermittelt werden, sind Teil eines elitären Machtdiskurses, einer kontrollierten Konstruktion von Geschichte im Interesse herrschender Eliten. McDaniel schreibt dazu:

Official canons of texts, elite ideologies, and the institutions where they are promoted are part of big history and it seems that big history has dominated the study of Thai Buddhism. Big history ignores the small encounters of students and individual textual passages, teachers and particular classes. It ignores the conversations, arguments, and mistakes that take place in monastic cells, royal corridors, vernacular manuscripts, and novice notebooks.¹¹⁵

Ein Text erhält seine Meinung letztendlich durch den Leser und verändert sich mit dessen Interpretation. Wir erhalten Einblick in die historischen gesellschaftlichen Zusammenhänge und Kräfte, die das lokale Vermitteln und Verstehen der buddhisti-

¹¹² McDaniel 2005: 302.

¹¹³ VonHinüber 2004: 216f. Eine Übersetzung des Dhammapada aus dem Pali ins Deutsche ist von Munish Schiekkel, 2008, *Dhammapada – die Weisheitslehren des Buddha*; McDaniel 2008: 207, 209.

¹¹⁴ McDaniel 2005: 303; McDaniel 2008: 209.

¹¹⁵ McDaniel 2005: 303f.

schen Lehre beeinflusst haben, wenn wir verstehen, wie buddhistische Lehrer und Schüler den Dhammapada kreativ übersetzt und interpretiert haben. Die frühen Pali Kommentare zum Dhammapada vermitteln eine große Vielfalt von Interpretationen dieser Verse.¹¹⁶ Die Kommentare in Form von erzählenden Parabeln des historischen Alltags verbreiteten sich im Verlauf von vielen hundert Jahren in Südostasien und vermischten sich dort mit lokalen Legenden und politischen Programmen. Von den 423 Versen des Pali Dhammapada und den 299 Kommentaren des Pali Dhammapada-atthakatha scheint es vor dem 20. Jahrhundert in Thailand nur wenige „komplette“ Manuskriptsammlungen gegeben zu haben. Die meisten Texte, die oft als kleinere Sammlungen verschiedener Verse in den Bibliotheken buddhistischer Wats aufbewahrt wurden, waren *nissayas*, zweisprachige Pali-Thai Manuskripte, die für die Einführung und mündliche Übersetzung von buddhistischen Texten genutzt wurden.¹¹⁷ Nissayas sind keine komplette Übersetzung des originalen Textes, sondern erklären den Text, rechtfertigen seine traditionelle Bedeutung, übernehmen den allgemeinen Sinn, und ersetzen somit das Original.¹¹⁸

Der Dhammapada wurde entsprechend der in Thailand gefundenen historischen Manuskripte in 16 Abschnitte, genannt *mad*, eingeteilt. Jeder dieser Abschnitte ist von unterschiedlicher Länge, und kann 12 bis 42 Seiten oder ein bis zwei Bündel, *phuks* umfassen. Auch stimmen diese 16 Segmente nicht mit den 26 Kapiteln, *vaggas*, oder den 423 Versen des Pali Dhammapada überein. In keiner der Bibliotheken Thailands gab es alle 16 Abschnitte des Dhammapada. Es scheint eher, dass diese Segmente unabhängig voneinander zu verschiedenen Zeiten, an unterschiedlichen Orten von verschiedenen lokalen Gelehrten erstellt wurden. Diese volkstümlichen Erzählungen und Kommentare wurden scheinbar nie als kompletter Text gelesen und zirkulierten in der Vergangenheit unabhängig voneinander. Die verstreuten Nissaya Manuskripte dienten dazu, die einzelnen Geschichten der verschiedenen Kommentare des Dhammapada bei unterschiedlichen Anlässen kreativ nachzuerzählen. Erzähler und auch Zuhörer achteten dabei weniger auf die Genauigkeit und Übereinstimmung der Erzählungen mit bestimmten originalen Quellen. Vielmehr erhielten diese Erzählungen ihre machtvolle diskursive und ethische Aussage durch die allgemeine Akzeptanz der Person des jeweils Vortragenden als moralische und

¹¹⁶ Eine Übersetzung der Dhammapada Kommentare aus dem Pali ins Englische ist von Eugene Watson Burlingame, 1921, *Buddhist Legends*.

¹¹⁷ McDaniel 2005: 304-306.

¹¹⁸ McDaniel 2008: 198.

rituelle Ausnahmeperson. Der Pali Kanon wurde von buddhistischen Gelehrten nicht einfach nur gesammelt, übersetzt, kopiert und erhalten, sondern von ihnen kreativ und erweiternd übersetzt, interpretiert und damit verändert.¹¹⁹

Auch wurden in dieser Region eine große Anzahl neuer Nissayas als Jatakas geschaffen, die nur Bruchstücke oder bestimmte Informationen und Morallehren aus den überlieferten Texten übernahmen. Die Autoren von Jatakas entlehnten dabei oft diverse Ereignisse, Einzelheiten und Persönlichkeiten voneinander und von populären Erzählungen unterschiedlichster Art. Eine breite Streuung und einen wechselseitigen Austausch verschiedener Erzählungen oder unterschiedlicher Fragmente von beliebten Geschichten gab es nicht nur im historischen Thailand. Der Dhammapada-atthakatha, Jatakas und andere Nissayas enthielten viele Bestandteile aus epischen Sanskrit Erzählungen, wie dem Pancatantra und dem Mahabharata. Viele dieser Geschichten gelangten auch nach Persien und Europa, wo sie nacherzählt und neu interpretiert wurden. Zu jeder Zeit der menschlichen Geschichte wurden beliebte Erzählungen auf diese Art und Weise übernommen, angepasst, verbreitet und geteilt. Die dabei kreativ neu zusammengestellten Texte gründeten auf neuen Ideen, neuen Sprachen, neuen Begriffen und neuen sozialen Kontexten.¹²⁰

Die Verse des Dhammapada wurden bei den Zeremonien oder Vorlesungen zur Einweisung der Laien in die buddhistische Lehre meist in der Nissaya Form, also in Verbindung mit Kommentaren und Erzählungen angewendet. Vom Kommentar des Dhammapada-atthakatha wurde dabei oft nur die erste Zeile und mitunter zusätzlich ein Vers vom Dhammapada entnommen, wobei dann jedes Wort in der begleitenden Umgangssprache mit verschiedenen Geschichten, Anekdoten, historischen Weisheiten und Verbindungen zu gegenwärtigen Geschehnissen erklärt wurde. Der Quelltext diente somit auch zur Vermittlung der Bedürfnisse und Zielstellungen des entsprechenden Lehrers, Autors, Übersetzers, Politiker oder Dichters.¹²¹

Ab Mitte des 19. Jahrhunderts wurde den Versen des Dhammapada in veränderter Form als gedruckte Ausgabe, Versammlung und königlich gesponserte Ausgabe des Tipitaka eine höhere Aufmerksamkeit zuteil. Die erzählenden Kommentare wurden zunehmend standardisiert und den Formaten der modernen Medienproduktion angepasst. Im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert wurde es dann üblich, die Verse des

¹¹⁹ McDaniel 2005: 307-311; McDaniel 2008: 210f.

¹²⁰ McDaniel 2005: 313f.

¹²¹ Ebd.: 314; McDaniel 2008: 211-217.

Dhammapada getrennt von den Kommentaren des Dhammapada-atthakatha zu veröffentlichen, wodurch der Dhammapada verstärkt alleine für sich stehend erschien. Die Trennung der Verse von den Kommentaren und die Herausgabe einer standardisierten Version des Dhammapada-atthakatha 1916 änderte nur wenig an der Art und Weise seines Gebrauchs durch Lehrer und Studenten. Denn trotz einer Änderung in der Struktur und Ausgabeform, änderte sich wenig am Gebrauch und Verständnis des Dhammapada in der Bildung, bei Vorlesungen und bei Zeremonien.¹²²

Der Diskurs zum Dhammapada und zu seinen Kommentaren stand im Kontext des übergreifenden Prozesses der Erschaffung des siamesischen Nationalstaates. Verschiedene Könige unternahmen vom späten 18. bis ins 20. Jahrhundert hinein große Anstrengungen, die Strukturen der verschiedenen buddhistischen Schulen und Bildungspraktiken in ihrem Machtbereich zu formalisieren. Zielstellung der Könige war es, die bis dahin relativ unabhängig herrschenden Vasallenstaaten mit ihren größtenteils eigenständigen buddhistischen Strukturen stärker auf die herrschende Monarchie zu zentralisieren. Um regionale Unabhängigkeitsbestrebungen und äußere Einflüsse besser unterdrücken zu können, wurden das gesamte Bildungssystem reformiert und die Lehrmethoden formalisiert. Vor diesen staatlichen Reformen war die buddhistische Struktur und Bildung weder normativ noch zentralisiert und hing zum großen Teil von den Absichten der obersten Mönche der verschiedenen lokalen buddhistischen Einrichtungen ab. Staatliche Eliten wie Prinz Wachirayan, der als Patriarch der Thammayutnikai und späterer Supreme Patriarch des gesamten Sangha wesentlichen Anteil an der Umsetzung der buddhistischen Reformen hatte, waren der Ansicht, dass Buddhismus wesentlich „reiner“ in einer fernen Vergangenheit war. Die Interpretation und Definition des Buddhismus durch westliche Orientalisten hatte über verschiedene Medien, westliche Bildung, westliche Berater und die eigenen Erfahrungen bei Auslandsreisen und -studien ihren Weg in die Vorstellungen der siamesischen Eliten gefunden, wurde von ihnen aber nach eigenem Verständnis und Interesse selektiert, neu interpretiert und dann angewendet. „Wahrer Buddhismus“ wurde dementsprechend durch die historische Person des Buddha vor ca. 2400 Jahren in Indien entworfen, und der einzige Weg zurück zu dieser „ursprünglichen

¹²² McDaniel 2005: 315f; McDaniel 2008: 217f.

Reinheit“ war aus elitärer Sicht die Rückkehr zu den „authentischen Worten“ des Buddha, dem Pali Kanon.¹²³

Besonders deutlich wird die begrenzte Wirksamkeit der staatlich reformierten buddhistischen Normative, die fast ausschließlich nur in der höheren buddhistischen Bildung vermittelt wird, wenn wir uns die Statistiken zur buddhistischen Bildung aus dem Jahr 2000 für Thailand ansehen. So waren von 267.000 Mönchen und 97.840 Novizen nur 9.775 als Studenten in buddhistischen Universitäten eingeschrieben und nur 351 studierten nach ihrem Bachelor Abschluss weiter. Von 31.071 registrierten Wats des Landes hatten nur 3.554 eine Grundschule, *rongrian pathom*, die sich zu 78% in den nördlichen und nordöstlichen Provinzen befanden. Während in Bangkok und den umliegenden Provinzen weniger als 8.000 Schüler in einer dieser Grundschulen lernten, waren es im Norden 21.629 und im Nordosten 160.991. Die meisten buddhistischen Studenten nutzen Oberschulen, *pariyatti dhamma*, deren Unterricht sich in *paliseuksa* (Pali Sprache, Liturgie und Texte), *dhammaseuksa* (buddhistische Lehre, Ethik und Geschichte) und *samanaseuksa* (allgemeine und weltliche Angelegenheiten) unterteilt. Obwohl buddhistische Inhalte den Lehrplan bestimmen sollen, kann in jeder Schule auch auf weltliche Angelegenheiten, wie Mathematik, Ökonomie und Politik oder *garuhat* (Belange des Haushalts) Schwerpunkt gelegt werden. 1958 wurden in Thailand auch buddhistische Sonntagsschulen, *rongrian kanseuksa buddhasasana wanathit* eingeführt. Diese Schulen waren ein dem Buddhismus angeglichenes Modell christlicher Sunday Schools, die von christlichen Missionaren in Sri Lanka und später in Singapore betrieben wurden. Die in verschiedenen Wats des Landes eingerichtet Sonntagsschulen wurden vor allem in ländlichen Gebieten populär, da dort vielen Wats die Gebäude und Lehrkräfte für eigene Schulen fehlen. Üblicherweise aus den Mitteln privater Spender finanziert, haben diese lokalen und unabhängigen Schulen ihre eigenen Lehrpläne, eigene Lehrer (üblicherweise Mönche oder freiwillige Laien) und produzieren ihre eigenen Lehrmaterialien. Von den 1.239 in 2000 registrierten Sonntagsschulen, befanden sich 82% im Norden und Nordosten Thailands. Auch lernen viele Mönche und Novizen mit ihren Äbten und älteren Sangha Gefährten und haben noch nie oder nur in geringem Umfang an einer formellen Schulbildung teilgenommen. Anstatt aus vorgefertigten Lehrbüchern zu lernen, nutzen sie oft nur die Aufzeichnungen oder mündlichen Darlegungen ihrer

¹²³ McDaniel 2005: 319-321.

Lehrer oder älteren Mitschüler. Die meisten Schüler haben auch noch nie an einer *naktham* oder *parian* Prüfung des buddhistischen Bildungssystems teilgenommen und noch weniger haben diese Prüfungen bestanden. Die Reformen der Könige und Eliten des 19. und 20. Jahrhunderts haben somit nur in begrenztem Umfang die buddhistische Bildung in Thailand verändern können.¹²⁴

Das Beispiel der sich trotz staatlicher Reformen kaum veränderten Art und Weise der Vermittlung des Dhammapada und anderer buddhistischer Überlieferungen und die statistischen Zahlen aus dem Jahr 2000 zur buddhistischen Bildung in Thailand zeigen, dass die elitären Ideologien, Medientechnologien, nationalen Abgrenzungen und staatlichen Verwaltungsstrukturen des formal reformierten Buddhismus nur begrenzt wirksam wurden. Zwar erscheint der Dhammapada im heutigen Thailand als standardisierter und neu formatierter Text, auch werden durch neue Medien und neue Ausgaben verschiedene Verse oder Erzählungen besonders hervorgehoben, doch hat sich die Methode seiner Vermittlung und seine Rolle in der buddhistischen Bildung nur wenig geändert. So sind es vor allem die Kommentare, die Dhammapada-atthakatha, und weniger die Verse des Dhammapada, die in buddhistischen Prüfungen von Bedeutung sind, wobei die meisten Mönche an diesen Prüfungen niemals teilnehmen. Doch auch in buddhistischen Vorlesungen und Zeremonien kommen die meisten Teilnehmer hauptsächlich mit den Dhammapada-atthakatha in Kontakt und das in seiner Nissaya Methode mit einer kreativen Erweiterung und Anpassung des Dhammapada. Viele Akademiker überschätzen meist den Einfluss der zentralen buddhistischen Verwaltung und der normativen Texte auf die lokale buddhistische Praxis in Thailand.

6.2 Das Übernatürliche im Thai Buddhismus

Das Übernatürliche ist das Schlüsselkonzept in der Konstruktion von Religion als westliche akademische Definition. Es basiert auf einer grundlegenden Zweiteilung zwischen zwei Stufen der Existenz, einer gewöhnlichen und „natürlichen“ Existenz und einer außergewöhnlichen, mysteriösen, „übernatürlichen“ Sphäre. Vor Ende des 19. Jahrhunderts gebrauchten hauptsächlich Theologen und Philosophen den Begriff „übernatürlich“ und kontrastierten ihn mit dem Begriff „natürlich“ um die Unterschiede zwischen dem Christentum und verschiedenen „ursprünglichen“ Glau-

¹²⁴ McDaniel 2005: 323-327; McDaniel 2008: 105-107.

bensformen darzustellen. Darüber hinaus waren die Anhänger der Evolutionstheorie weitgehend davon überzeugt, dass primitives Denken intellektuelles Folgern mit Religion verwechselt. Protestanten, Katholiken, Religionsgelehrte oder atheistische Anthropologen und Soziologen erwähnen regelmäßig in ihren Studien „das Übernatürliche“, „übernatürliche Mächte“ und „die übernatürliche Welt“, ohne diese Ausdrücke ihrer persönlichen Meinung durch entsprechende Beobachtungen und Untersuchungen zu belegen und damit beschreiben zu können, was das Übernatürliche, außer einen begrifflichen Gegensatz darzustellen, nun eigentlich ist.¹²⁵ Darüber hinaus gibt es eine Reihe von Begriffen, wie göttlich, mysteriös, heilig, wundervoll, transzendent, und mystisch, mit denen das Phänomen des Übernatürlichen ebenfalls bezeichnet wird. Es ist wiederum das Ergebnis sozialer Erfahrungen, Überlieferungen und Machtdiskurse, wie das Konzept „übernatürlich“ im Verlaufe der Zeit entstand und zu verschiedenen Zeiten von unterschiedlichen Akteuren mit bestimmten Interessen und Programmen verwendet wurde.¹²⁶

Die moderne westliche Kategorie des Übernatürlichen war in der historischen Gesellschaft Südostasiens mit sich vermischenden vorbuddhistischen, buddhistischen und brahmanischen Kosmologien, Institutionen und Praktiken nicht bekannt. Die Eliten versuchten des Öfteren diese Glaubensvielfalt zur Legitimation ihrer Herrschaft zu manipulieren, ohne sie jedoch gewaltsam zu „bereinigen“. Dementsprechend wurden von verschiedenen Herrschern bestimmte buddhistische Schulen bevorzugt, andere begünstigten unterschiedliche brahmanische Priesterschaften. Die buddhistisch orientierten Herrscher waren bemüht, die zentralen buddhistischen Schriften stärker unter ihre Autorität zu stellen und die verschiedenen buddhistischen Schulen in ihrem Herrschaftsbereich unter ihre Patronage und Kontrolle zu bringen. So versuchte auch König Mongkut seine Vision des Buddhismus mit der Gründung und Patronage einer neuen buddhistischen Schule, der Thammayut, umzusetzen. Mongkuts Anliegen, seine elitäre Gefolgschaft in der Thammayutnikai auf einen strikteren und seiner Meinung nach „reineren“ Buddhismus zu ordinieren, wurde auch von seiner Begegnung mit westlichen Missionaren und Intellektuellen beeinflusst. Indem sich Mongkut mit Erkenntnissen der westlichen Wissenschaften vertraut machte, sich mit den Behauptungen der Überlegenheit des Christentums und den Ideologien des Rationalismus, Empirismus und Naturalismus auseinandersetzte,

¹²⁵ Hultkrantz 1983: 231-234.

¹²⁶ White 2003: 206.

veränderte er auch seine Vision von buddhistischer Reform und Erneuerung zu Mitte des 19. Jahrhunderts. Mit dieser elitären Vision begannen kulturelle Reformen, die von Monguts Sohn und Nachfolger Chulalongkorn fortgeführt und erweitert wurden, die als Teil von staatlichen Transformationen Chulalongkorns absolute Herrschaft ermöglichten und festigten, und mit denen er eine direkte Kolonisation durch den Westen zu vermeiden suchte.¹²⁷

Ein Teil dieser Transformationen war die Erschaffung und Institutionalisierung eines systematisierten und mehr rationalen Buddhismus, der auf der Weltbühne eine respektable Rolle spielen sollte. Die Reformen wurden so zur Grundlage eines neu organisierten Thai Buddhismus, der durch eine von Thammayut Mönchen geführte Reorganisation der traditionellen buddhistischen Bildung und Verwaltung propagiert und von einflussreichen auf Bangkok zentrierten Eliten als buddhistische Normative anerkannt wurde. Dieser formal reformierte Buddhismus wurde in Folge nach außen als plakativer Ausdruck von Modernität inszeniert. Er formulierte den Anspruch, rationaler und empirischer als das Christentum und voll vereinbar mit den modernen Wissenschaften zu sein. Traditionelle Kosmologien wie die Traiphumkatha und rituelle Praktiken wurden nun selektiv unterdrückt, aus der offiziellen Darstellung des Buddhismus und dem öffentlichen Raum entfernt und nachträglich als Verfälschungen und unzulängliche synkretische Anlagerungen an eine ursprünglich reine buddhistische Lehre dargestellt.

Um die neue elitäre Vision eines authentischen Buddhismus zu etablieren, wurde die buddhistische Erneuerung in einem staatlich geführten Diskurs gegen traditionelle Herausforderungen und Widerständen öffentlich durchgesetzt. Als nach einem großen Feuer in Bangkok, das 1891 mit der Vorhersage eines Geistermediums in Verbindung gebracht wurde, panische Angstkäufen der Bevölkerung durch weitere Feuerprophezeiungen folgten, was auch Brandstiftung und Betrug förderte, sah die herrschende Elite entsprechend ihrer nun veränderten Einstellung Prophezeiungen von Feuer als eine öffentliche Gefahr. Die Stadtverwaltung von Bangkok veröffentlichte daraufhin eine Verfügung die besagte, dass „Besessenheit von Geistern“ mit Verhaftung, Untersuchung und möglicher Hinrichtung bestraft werden würde.¹²⁸ In den neu überarbeiteten buddhistischen Grundsätzen war kein Platz mehr für volkstümliche Glaubensformen und Praktiken im Zusammenhang mit besonderen Kräften,

¹²⁷ Tambiah 1976: 212-215; Ishii 1986: 154-160; Jackson 1989: 43-47; White 2003: 207f.

¹²⁸ George, Willford 2005: 18.

wie Geistern, Göttern, Amuletten und Tätowierungen.¹²⁹ Im besten Fall wurden diese Vorstellungen und die mit ihnen verbundenen Praktiken als notwendige Illusionen derjenigen angesehen, die sich noch am Anfang des buddhistischen Pfades der Erleuchtung befanden, als Missverständnisse, die mit stetiger Übung und geistigem Fortschritt überwunden und zurückgelassen werden würden. Da die Form des strikt reformierten und auf normative Texte orientierten Buddhismus hauptsächlich nur auf die Monarchie und andere modern eingestellte Eliten begrenzt blieb, unternahm der siamesische Staat auch keine systematischen und weit reichenden Anstrengungen, unorthodoxe Ansichten und Praktiken zu beseitigen. Jedoch wurden sie öffentlich stigmatisiert und der offiziellen Normative untergeordnet. Das Ergebnis war eine „im Verborgenen“ weiterhin praktizierte und bei nachlassendem Druck wieder öffentlich auftauchende Vielfalt populärer Glaubensformen, deren Anwender sich jedoch stets als gute Buddhisten verstanden.¹³⁰

Zu Ende des 20. Jahrhundert tauchten Geistermedien und magische Mönche in Verbindung mit veränderten sozialen und ökonomischen Verhältnissen wieder häufiger in der Öffentlichkeit auf. Urbanisierung, Industrialisierung, Globalisierung und Migration erzeugten neue Ängste und Hoffnungen und einen wachsenden Bedarf nach jeglichem denkbaren Beistand, auch den der traditionell überlieferten „übernatürlichen Kräfte“. Mit einer boomenden Wirtschaft verstärkten sich die Wünsche und Bestrebungen nach Einfluss und schnellem Reichtum. Für die Erfüllung dieser Wünsche aber auch als Mittel gegen Ängste und Unsicherheiten wurde das gesamte bekannte religiöse Hilfsrepertoire quer durch alle Bevölkerungsschichten bemüht, das u. a. die besonderen Kräfte des Buddha in Form seiner Lehrsprüche, Reliquien, Abbildungen und Amulette, die als außergewöhnlich angesehenen Kräfte bestimmter Mönche, Geister, Geistermedien und Wahrsager, und verschiedener brahmanischer und chinesischer Götter umfasste.¹³¹ In einer Studie über die 1990er Jahre wurde geschätzt, dass mehr als 100.000 Geistermedien vor allem in den urbanen Gebieten Thailands tätig sind und dabei 20 Milliarden Baht pro Jahr erwirtschaften. Für die Gegend zwischen dem Bangkokker Phrakhanong Distrikt und der Provinzhauptstadt Samut Prakan wurden mehr als 10.000 Geisterschreine ermittelt. Das Nachlassen staatlicher Kontrolle, Ausgrenzung und Unterdrückung volkstümlicher Ausdrucks-

¹²⁹ Rajadhon 1954: 153-178; Rajadhon 1964: 171-197; O'Connor 1972: 3-76; Terwiel 1979: 154-165; Tannenbaum 1987: 693-711.

¹³⁰ White 2003: 208; George, Willford 2005: 18f.

¹³¹ Phongpachit, Baker 2008: 1-11; Tsumura 2009: 65, 72, 76.

formen und eine veränderte und erweiterte Medienlandschaft ließen auch mehr Raum für öffentliche Debatten und kritische Äußerungen zu. Magische Praktiken und deren Befürworter wurden von Vertretern des orthodoxen Buddhismus nun in öffentlichen Debatten der neuen Medien von Radio, Fernsehen und später Internet angegriffen und diffamiert, hatten dabei aber auch die Möglichkeit, sich öffentlich zu verteidigen und besser zu vermarkten. Dabei sehen sich magische Mönche, Geistermedien und Wahrsager und deren Anhänger nicht als außerhalb des Buddhismus stehend, wobei sie sich auf eine frühere und mehr traditionelle Vorstellung von Buddhismus berufen. Während sie ihren besonderen Umgang mit „übernatürlichen Wesen und Kräften“ und deren Existenz eingestehen, bestreiten sie jedoch dabei irrational oder abergläubisch zu handeln. Das Übernatürliche ist für sie einfach nur eine mit „besonderen Kräften“ ausgestattete, im traditionell angenommenen Lebenskreislauf von der sichtbaren Welt getrennte Form der Existenz, in die sie die besondere Fähigkeit haben, zu vermitteln.¹³²

Thai Buddhisten sind vor allem Anwender bestimmter selbst gewählter Praktiken, individuelle Agenten in speziellen Relationen zu Texten, Traditionen und Objekten. Magie und Geister sind als allgemeine Ausdrucksform und Ressource ihrer Kultur Teil des normalen Lebens dieser Menschen und dienen damit als komplexe Technologien zur Lösung ihrer Alltagsprobleme. Anders als es in vielen westlichen Studien zum Ausdruck kommt, werden diese Technologien von ihren Anwendern nicht in weltlich und magisch, ökonomisch orientiert und spirituell motiviert getrennt. Auch verwenden Thai Buddhisten oft mehrere Technologien gleichzeitig, die sie häufig auf ihre „Wirksamkeit“ hin vergleichen, „optimieren“ und bei „versagen“ austauschen. Obwohl diese Praktiken aus orthodoxer Sicht im Gegensatz zur buddhistischen Lehre stehen, sehen sich die meisten ihrer Anwender als durchaus tugendhafte und viele auch als perfekte Buddhisten. Verschiedene, im akademischen Bereich gebräuchliche Theorien, wie die von Synkretismus, Synergie und Hybridität, sind wenig hilfreich wenn es darum geht ein Thai Wat, einen Schrein, eine Liturgie oder ein Ritual zu beschreiben. Kein Wat existiert isoliert von den ökonomischen und kulturellen Einflüssen seiner Umgebung. Auch die Annahme, dass es so etwas wie puren Brahmanismus, Buddhismus oder Animismus gegeben hätte, ist falsch. Es gibt ausreichend historische Quellen darüber, dass Geisterverehrung bereits ein Bestandteil der frühen

¹³² White 2003: 209; George, Willford 2005: 19; Kitiarsa 2005: 471-475, 478-484.

Buddhismusformen war und es niemals eine reine translokale oder nicht lokal existierende buddhistische Sekte oder Denkschule gab. Auch gibt es keine reine lokale Form von Buddhismus. Deshalb sollte man damit aufhören, verschiedene Objekte, Texte, Rituale und Liturgien als brahmanisch, theravadisch, mahayanisch, tantrisch, esoterisch, royalistisch, animistisch oder auch synkretisch zu beschreiben. Thai-religiöse Praktiken sind eher der Ausdruck einer „Toleranz von Mehrdeutigkeit“. Objekte und Praktiken werden vor allem wegen ihrem Bezug zu verschiedenen Ereignissen, Menschen und Orten geschätzt, und nicht weil sie Brahmanismus, Buddhismus oder Thainess zum Ausdruck bringen. So sind die unterschiedlichen Thai Buddhisten zwar in bestimmten Ritualformen und Texten geübt, tendieren aber zu verschiedenen ästhetischen und asketischen Wahlmöglichkeiten, zu partikularen Anwendungsformen und Vorlieben. Statt offizieller Dokumente, Zeugnisse, Institutionen und Doktrinen sollten die Handlungen individueller Anwender, ihre religiösen Repertoires verstärkt Beachtung finden. Es sollte von den Buddhisten und nicht so sehr über die Buddhisten gelernt werden.¹³³

7. Fazit

Vorstellungen von „Religion“, wie die von „Buddhismus“, entstehen vor allem in gesellschaftlichen Diskursen. Diese Diskurse sind zeitlich wie räumlich in bestimmte soziale Kontexte eingebettet, wobei sie quer durch die verschiedenen Ebenen des globalen, regionalen und lokalen entsprechend der jeweils vorhandenen Machtverhältnisse von vielen verschiedenen sozialen Machtpositionen aus unterschiedlich wirken und dabei verschiedene Bedürfnisse und Interessen zum Ausdruck bringen. So wurde im Diskurs des 19. Jahrhunderts der Begriff „Religion“ in Europa neu bestimmt und den protestantisch geprägten Vorstellungen einer neuen urbanen bürgerlichen Machtelite angepasst und gleichzeitig durch den Kolonialismus auf die verschiedenen Glaubensformen der Welt hegemonial übertragen.

Aus dem kolonialen Aufeinandertreffen von christlichen Missionaren und westlichen Wissenschaftlern einerseits und asiatischen Buddhisten andererseits entstand im 19. und 20. Jahrhundert eine neue Interpretationsform von Buddhismus. Buddhismus wurde anhand gesammelter und übersetzter historischer Texte mit dem Chris-

¹³³ McDaniel 2011: 11-13, 15-17, 19.

tentum verglichen und dabei als eine universale Religion bestimmt und definiert. Bei dieser neuen Bestimmung wurde dem Buddhismus eine authentische Identität durch eine Reihe von grundsätzlichen Eigenschaften zugeschrieben. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts hatte der Buddhismus analog zu anderen Weltreligionen seine gesammelten und bestimmten Grundlagentexte, seine Gebote und grundlegenden Prinzipien, seine internationale Konferenzen und eigene universale heilige Stätten. Dabei wurde authentischer Buddhismus weniger in den vielfältigen Überlieferungen und religiösen Praktiken der lebenden Buddhisten Asiens gesucht und gefunden, sondern hauptsächlich in den Ausgaben der buddhistischen Manuskripte, Übersetzungen und Interpretationen der westlichen Orientalisten. Die westlichen Kolonialmächte konnten somit den Diskurs zum Buddhismus auf globaler Ebene kontrollieren und dabei mit ihrem Selbstverständnis und ihren ideologischen und sprachlichen Dimensionen bestimmen. Doch gab es in diesem Diskurs auch vielfältige Wechselwirkungen, und es waren vor allem die asiatischen Eliten selbst, die wie in Thailand buddhistische Reformen zur Artikulation ihrer Interessen gestalteten und gebrauchten. Solange sie die politische Macht behielten, konnten sie in ihrem Herrschaftsbereich den Diskurs bestimmen, mussten sich jedoch auf regionaler und globaler Ebene den dort vorherrschenden Machtverhältnissen anpassen.

Das alleinige Verständnis von Buddhismus aus überlieferten historischen Texten trägt wenig dazu bei, die vielfältigen und sich wandelnden populären buddhistischen Vorstellungen und Praktiken im Laufe der Geschichte zu begreifen. In diesen Texten wird Buddhismus vor allem als Ausdruck der Ideale einer kleinen sozialen Elite dargestellt, die den historischen Diskurs zum Buddhismus produzieren und kontrollieren konnte. Königliche Herrschaft in Südostasien wurde vor allem durch rituelle Hegemonie ausgeübt, bei der Buddhismus neben anderen Heilsgütern als kosmologisch verankertes Ordnungsmittel eine wesentliche Rolle spielte. Harmonie wurde durch die Parallelisierung der Welten erreicht, für alles gab es eine „magische Position“ und einen „magischen Moment“. Im elitär beschriebenen und dargestellten Mittelpunkt stand das gesellschaftliche Zentrum, der Bezugs- und Lebensmittelpunkt dieser Eliten. Dabei wurde alles andere als zweitrangig behandelt. Die regionale oder lokale Perspektive, die der Autorität des Zentrums untergeordnet war und der damit verbundene gesellschaftliche Diskurs wurden zur Seite gedrängt und verschwanden aus der öffentlichen Wahrnehmung, blieben jedoch diskursiv im gesellschaftlichen

Gedächtnis, der mündlichen Überlieferung und der rituellen Praxis lebendig und wurden bei nachlassender Regulierung wieder sichtbar.

Da Thailand, im Gegensatz zu den meisten asiatischen Ländern, nicht direkter Kolonialherrschaft unterworfen wurde, konnte die dort herrschende Monarchie ihren Besitzstand und die politische Handlungsfähigkeit erhalten und ihre traditionelle Autorität durch staatliche Reformen sogar stärken. Buddhismus, in einer neu strukturierten und interpretierten Form, wurde zu einem wichtigen Machtmittel bei der Konstruktion eines modernen Territorialstaates mit institutioneller Verwaltung und vereinheitlichter Identität. Erst durch die Erschaffung einer institutionell zentrierten Staatsform war es der Monarchie möglich, ihre absolute Herrschaft aufzubauen und eine elitär gesteuerte Nationalisierung vorzunehmen. Dabei reinterpretierte die reformierende Elite selektiv "Thai Tradition" um die Elemente herauszuheben, die mit dem westlich geführten Diskurs von Modernität übereinstimmten, wobei sie lokale Einstellungen, die nicht in das gewünschte Bild passten, aus diesem verdrängten. Die buddhistischen Reformen, die unter der Regie von Mongkut mit der Gründung der elitären Thammayutnikai begannen und unter Chulalongkorn und Wachirayan mit Hilfe dieser Schule weitergeführt wurden, waren grundlegend für die heutige Form des Thai Sangha. Die Ideen dazu kamen aus einem Diskurs, in dem sich verschiedene soziale Kräfte auf unterschiedlichen Ebenen wechselseitig beeinflussten. Neben westlichen Vorstellungen, die diesen Diskurs auf globaler Ebene bestimmten, waren es auch Einflüsse und Anregungen auf regionaler Ebene, die von den siamesischen Eliten bei der staatlichen Transformation des Buddhismus berücksichtigt wurden. Durch die Bestimmung und Kontrolle der öffentlichen Rituale und die ungebrochene Vermittlung der traditionellen Vorstellungen von sozialer Ordnung und Ethik sicherten sich diese Eliten die Legitimation und das Weiterbestehen ihrer Herrschaft. Westliche Ideen und Einflüsse führten zwar bei einigen modern eingestellten und gebildeten Eliten zu veränderten Vorstellungen von der Welt und zu einer dem angepassten Selbstpräsentation, doch wurden diese neuen Ideen innerhalb Siams, auch hinsichtlich der beabsichtigten Veränderungen des Buddhismus, nur selektiv und formal wirksam. Inhaltlich und vor allem methodisch und praktisch veränderte sich wenig. Auf globaler Ebene dagegen wirkten sich die überlegenen Ressourcen der westlichen Kolonialmächte dahingehend aus, dass sie ein universales Bild von Buddhismus gestalten und medialisieren konnten. Diese universale Interpretation und Definition von Buddhismus, die vor allem über die westlichen Medien und

Bildungseinrichtungen verbreitet wird und damit die Vorstellungen der im Westen lebenden Menschen dominiert, konnte jedoch in den thailändischen Medien und vor allem im populären Thai Buddhismus wenig Wirksamkeit entfalten und wird deshalb dort auch nur eingeschränkt wahrgenommen.

Bis heute wird Buddhismus in Thailand überwiegend auf eine Art und Weise gelehrt und praktiziert, bei der traditionelle und moderne Elemente miteinander verbunden und dabei neu interpretiert werden. Der Widerspruch zwischen der staatlich verordneten Normative von Buddhismus und den dabei sich wenig verändernden praktischen Methoden und Anwendungen besteht diskursiv auch weiterhin. Doch ist Thai Buddhismus vor allem ein sich wandelnder sozialer Diskurs mit unterschiedlichen Akteuren, die von verschiedenen Standpunkten aus buddhistische Symbole auf unterschiedliche Art und Weise entsprechend ihrer jeweiligen Bedürfnisse, Hoffnungen und Interessen interpretieren und nutzen. Staatliche Macht bestimmt zwar die formale Gestaltung des Diskurses und hat damit erheblichen Einfluss auf die öffentliche Erscheinung von Buddhismus, seine Institutionalisierung und die Zuordnung und den öffentlichen Gebrauch von buddhistisch bestimmten Symbolen und damit auf die Herausbildung eines normativen Verhaltens in der Gesellschaft. Doch ist es nicht eine elitäre Vorstellung und Definition, sondern die vielfältige populäre buddhistische Praxis, welche die religiöse Befriedigung unterschiedlicher Bedürfnisse und Hoffnungen zum Ausdruck bringt und als undefinierbares und sich veränderndes religiöses Repertoire der meisten Buddhisten zur täglichen Anwendung kommt. Denn Thai Buddhisten sind vor allem Anwender bestimmter selbst gewählter Praktiken. Magie und Geister sind als allgemeine Ausdrucksform und Ressource ihrer Kultur Teil ihres Lebens und dienen damit als komplexe Technologien zur Lösung ihrer Alltagsprobleme. Deshalb sollten beim Studium von Buddhismus statt der offiziellen Dokumente, Institutionen und Doktrinen die Handlungen individueller Anwender und ihre religiösen Repertoires stärker Beachtung finden. Auch sollte man Buddhismus als vage Vorstellung eines sich verändernden gesellschaftlichen Diskurses mit verschiedenen lokalen Perspektiven, Standpunkten und Kontexten verstehen, wobei normative Bestimmungen und Präsentationen, wie auch Definitionen, wenig hilfreich sind.

Literaturverzeichnis

- Abeel, David. 1835. *Journal of a Residence in China and the Neighbouring Countries from 1830 to 1833*. Revised and Reprinted from the American Edition with an Introduction Essay by Wriothesley Noel. London: James Nisbet.
- Alabaster, Henry. 1870. *The Modern Buddhist. The Views of a Siamese Minister of State on his own and other Religions*. Translated with Remarks by Henry Alabaster. London: Trübner. [<https://archive.org/stream/modernbuddhistb00thipgoog#page/n6/mode/2up>. Zugriff: 25.11.2013].
- Analayo, Bhikkhu. 2012. "Canonical Jataka Tales in Comperative Perspective – The Evolution of Tales of the Buddha´s Past Lives." In: *Fuyan Buddhist Studies* 7: 75-100. [<http://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/fileadmin/pdf/analayo/CanonicalJatakas.PDF>. Zugriff: 10.11.2013].
- Appleton, Naomi. 2007. "A place for the Bhodisatta: The local and the universal in jataka stories." In: *Acta Orientalia Vilnensia* 8/1: 109-122. [http://www.leidykla.eu/fileadmin/Acta_Orienatalia_Vilnensia/8_1/109-122.pdf. Zugriff: 10.11.2013].
- Asad, Talal. 2002: "The Construction of Religion as an Anthropological Category." In: Lambek, Michael (Hg.): *A Reader in the Anthropology of Religion*. Blackwell Publishing: 114-132. [http://www.iupui.edu/~womrel/Rel433%20Readings/01_SearchableTextFiles/Asad_ConstructionOfReligionAnthroCategory.pdf. Zugriff: 25.07.2013].
- Assavavirulhakarn, Prapod. 2010. *The Ascendencey of Theravada Buddhism in Southeast Asia*. Chiang Mai: Silkworm.
- Baker, Chris; Phongpaichit, Pasuk. 2005. *A History of Thailand*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bechert, Heinz. 1973. *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravada Buddhismus* Bd. III. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Beinorius, Audrius. 2005. "Buddhism in the Early European Imagination: A Historical Perspective." In: *Acta Orientalia Vilnensia* 6/2: 7-22. [http://www.leidykla.eu/fileadmin/Acta_Orienatalia_Vilnensia/6__2_/Audrius_Beinorius.pdf. Zugriff: 06.07.2013].
- Bourdieu, Pierre. 2009. *Religion. Schriften zur Kultursoziologie* 5. Schultheis, Franz; Egger, Stephan (Hg.). Übersetzt v. Andreas Pfeuffer, Hella Beister u. Bernd Schwibs. Konstanz: UVK.
- Bradley, William. 1966. "Prince Mongkut and Jesse Caswell." In: *Journal of the Siam Society* 54/1: 29-41. [http://www.siamese-heritage.org/jsspdf/1961/JSS_054_1d_Bradley_PrinceMongkutAndJesseCaswell.pdf. Zugriff: 22.11.2013].

- Bronkhorst, Johannes. 2003. "Karma (Action)." In: Buswell, Robert (Hg.). *Enzyklopedia of Buddhism*. New York: Gale: 415-417.
[<http://www.gale.cengage.com/pdf/introduction/EncyBuddhismIntro.pdf>.
Zugriff: 10.11.2013].
- Dallapiccola, Anna. 2004. "Stupa." In: Buswell, Robert (Hg.). *Enzyklopedia of Buddhism*. New York: Gale: 803-808.
[<http://www.gale.cengage.com/pdf/introduction/EncyBuddhismIntro.pdf>.
Zugriff: 10.11.2013].
- DiCrocco, Virginia. 1993. "The Footprints of the Buddha in Myanmar: A Continuing Tradition." In: Gärtner, Uta; Lorenz, Jens (Hg.). *Tradition and Modernity in Myanmar*. Berliner Asien-Afrika-Studien, Bd. 3/2. Berlin: Humboldt Universität: 273-286.
- Elias, Norbert. 1970. "Was ist Soziologie?" In: Classens, Dieter (Hg.). *Grundfragen der Soziologie* Bd.1. München: Juventa.
- Cushman, Richard. 2000. *The Royal Chronicles of Ayutthaya*. Wyatt, David (Hg.). A Synoptic Translation by Richard Cushman. Bangkok: The Siam Society.
- Foucault, Michel. 1991 (1972). *Die Ordnung des Diskurses*. Übersetzt von Walter Seitter. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Foucault, Michel. 1986 (1977). *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit*, Bd. 1. Übersetzt v. Ulrich Raulff u. Walter Seitter. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- George, Kenneth; Willford, Andrew. 2005. "Introduction: Religion, the Nation, and the Predicaments of Public Life in Southeast Asia." In: Willford, Andrew; George, Kenneth (Hg.). *Spirited Politics. Religion and Public Life in Contemporary Southeast Asia*. Ithaca, New York: Cornell Southeast Asia Program Publications: 9-21.
- Giradot, Norman. 2002. "Max Müller's "Sacred Books" and the Nineteenth-Century Production of the Comparative Science of Religions." In: *History of Religions* 41/3: 213-250.
[<http://www.jstor.org/discover/10.2307/3176533?uid=2129&uid=2&uid=70&uid=4&sid=21102935991051>. Zugriff: 10.11.2013].
- Gray, Christine. 1991. "Hegemonic Images: Language and Silence in the Royal Thai Polity." In: *Man, New Series* 26/1: 43-65.
[<http://www.jstor.org/discover/10.2307/2803474?uid=3737864&uid=2&uid=4&sid=21103119491253>. Zugriff: 26.11.2013].
- Hallisey, Charles. 1995. "Roads Taken and Not Taken in the Study of Theravada Buddhism." In: Lopez, Donald (Hg.). *Curators of the Buddha. The Study of Buddhism under Colonialism*. Chicago: The University of Chicago Press: 31-62.

- Harrison, Paul. 2004. "Canon." In: Buswell, Robert (Hg.). *Enzyklopedia of Buddhism*. New York: Gale: 111-115.
[<http://www.gale.cengage.com/pdf/introduction/EncyBuddhismIntro.pdf>.
Zugriff: 10.11.2013].
- Hultkrantz, Ake. 1983. "The Concept of the Supernatural in Primal Religion."
In: *History of Religions* 22/3: 231-253.
[<http://www.jstor.org/discover/10.2307/1062505?uid=2129&uid=2&uid=70&uid=4&sid=21102935991051>. Zugriff: 10.11.2013].
- Handley, Paul. 2006: *The King Never Smiles*.
New Haven, London: Yale University Press.
- Ishii, Yoneo. 1986. *Sangha, State and Society: Thai Buddhism in History*.
Translated by Peter Hawkes. Honolulu: The University of Hawaii Press.
- Jackson, Peter. 1989. *Buddhism, Legitimation, and Conflict*.
Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Jory, Patrick. 2002. "Thai and Western Buddhist Scholarship in the Age of Colonialism: King Chulalongkorn Redefines the Jataka." In: *The Journal of Asian Studies* 61/3: 891-918.
[<http://www.jstor.org/discover/10.2307/3096350?uid=3737864&uid=2&uid=4&sid=21103133386553>. Zugriff: 26.11.2013].
- Kangsadara, Niramol. 1986. "Prince Wachirayan's Reforms of the Buddhist Order, 1898-1921." In: Renard, Ronald (Hg.). *Anuson Vella. Southeast Asian Papers*. Honolulu: The University of Hawaii Press: 249-263.
- Kinnard, Jacob. 1998. "When Is The Buddha Not the Buddha? The Hindu/Buddhist Battle over Bodhgayā and Its Buddha Image."
In: *Journal of the American Academy of Religion* 66/4: 817-839.
[<http://www.jstor.org/discover/10.2307/1466173?uid=2129&uid=2&uid=70&uid=4&sid=21102935991051>. Zugriff: 10.11.2013].
- Kirichenko, Alexey. 2012: "Atula Hsayadaw Shin Yasa: A Critical Biography of an Eighteenth-Century Burmese Monk." In: *Journal of Burma Studies* 15/2: 1-40.
[<http://www.niu.edu/burma/publications/jbs/vol15.2/kirichenkdocuments/index.shtml>. Zugriff: 10.11.2013].
- Kitiarsa, Pattana. 2005: "Beyond Syncretism: Hybridization of Popular Religion in Contemporary Thailand." In: *Journal of Southeast Asian Studies*, 36/3: 461-487. [<http://www.thaibuddhism.net/pdf/Kitiarsa.pdf>. Zugriff: 25.11.2013].
- Lingat, Robert. 1930. "History of Wat Mahadhatu." In: *Journal of the Siam Society* 24/1: [http://www.siamese-heritage.org/jsspdf/1921/JSS_024_1b_Lingat_HistoryOWatMahadhatu.pdf.
Zugriff: 26.11.2013].
- Lingat, Robert. 1933. "History of Wat Pavaraniveca." In: *Journal of the Siam Society* 26/1: 73-102. [<http://www.siamese->

- heritage.org/jsspdf/1931/JSS_026_1c_Lingat_HistoryOfWatPavaraniveca.pdf. Zugriff: 26.11.2013].
- Lopez, Donald. 1995. "Introduction." In: Lopez, Donald (Hg.). *Curators of the Buddha. The Study of Buddhism under Colonialism*. Chicago: The University of Chicago Press: 1-30.
- Lopez, Donald. 2005. "Introduction: Impressions of the Buddha." In: Lopez, Donald (Hg.). *Critical Terms for the Study of Buddhism*. Chicago, London: The University of Chicago Press: 1-12.
- Matics, Kathleen. 1979. "Hell Scenes in Thai Murals." In: *Journal of Siam Society* 67/2: 35-39. [http://www.siamese-heritage.org/jsspdf/1971/JSS_067_2d_Matics_HellScenesInThaiMurals.pdf]. Zugriff: 10.11.2013].
- McDaniel, Justin. 2005. "The Art of Reading and Teaching Dhammapadas: Reform, Texts and Contexts in Thai Buddhist History." In: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 28/2: 299-337. [<http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/ojs/index.php/jiabs/article/view/8965/2858>]. Zugriff: 10.11.2013].
- McDaniel, Justin. 2008. *Gathering Leaves and Lifting Words. Histories of Buddhist Monastic Education in Laos and Thailand*. Seattle, London: University of Washington Press.
- McDaniel, Justin. 2011. *The Lovelorn Ghost and the Magical Monk*. New York: Columbia University Press.
- Morgan, Susan. 2008. *Bombay Anna*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Müller, Max. 1872. *Chips from a German Workshop. Essays in the Science of Religion I*. New York: Charles Scribner. [<https://archive.org/stream/germanwork01mulluoft#page/n7/mode/2up>]. Zugriff: 10.11.2013].
- Müller, Max. 1885. "Buddhist Charity." In: *The North American Review* März 1885: 221-236. [<http://www.unz.org/Pub/NorthAmericanRev-1885mar-00221>]. Zugriff: 10.11.2013].
- Nattier, Jan. 2004. "Buddha(s)." In: Buswell, Robert (Hg.). *Enzyklopedia of Buddhism*. New York: Gale: 71-74. [<http://www.gale.cengage.com/pdf/introduction/EncyBuddhismIntro.pdf>]. Zugriff: 10.11.2013].
- Numnonda, Thamsook. 1974. The first American Advisors in Thai History. In: *Journal of the Siam Society* 62/2: 121-148. [http://www.siamese-heritage.org/jsspdf/1971/JSS_062_2f_ThamsookNumnonda_FirstAmericanAdvisersInThaiHistory.pdf]. Zugriff: 26.11.2013].

- O'Connor, Stanley. 1972. "Hindu Gods of Peninsular Siam." In: *Artibus Asiae Supplementum* 28: 3-76.
[<http://www.jstor.org/discover/10.2307/1522663?uid=3737864&uid=2129&uid=2&uid=70&uid=4&sid=21103050639893>. Zugriff: 10.11.2013].
- Olcott, Henry. 1915 (1881). *The Buddhist Catechism*. London, Benares: Theosophical Publishing Society.
[<http://www.gutenberg.org/files/30216/30216-h/30216-h.htm>. Zugriff: 20.11.2013]
- Payulpitack, Suchira. 1991. "Buddhadasa's Movement: An Analysis of Its Origins, Development, and Social Impact." Ph.D. Thesis, Universität Bielefeld.
[<http://pub.uni-bielefeld.de/publication/2304034#>. Zugriff: 10.11.2013].
- Phirothirarach, Somjai. 1983. "The Historical Writings of Chao Phraya Thiphakorawong." Ph.D. Thesis, Northern Illinois University.
- Phongpaichit, Pasuk; Baker, Chris. 2008. "The spirits, the stars, and Thai politics." *Vortrag bei der Siam Society* am 02.12.2008: 1-11.
[https://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:Jwy7vFXkrBYJ:pioneer.netserv.chula.ac.th/~ppasuk/spiritsstarspolitics.pdf+&hl=de&gl=de&pid=bl&srcid=ADGEEESg7-4jx0vzpX83JyboZr1mLZTYMXO6yT5oUuRPWhW1nF5VFRsaQsalPeINKDA2lnAY8b5IQDj_uXpeelJPrpkwxkGiYenUjTR5KGQ5rboJvMZwiaU5zlBYJFfa3otahHQoFVnne&sig=AHIEtbQsZ2UGxxWmDB746mFbTH6LAOmGDg. Zugriff am 22.02.2013].
- Poopongpan, Woraporn. 2007. "Thai Kingship During the Ayutthaya Period: A Note in Its Divine Aspects Concerning Indra." In: *Silpakorn University International Journal* 7: 143-171.
[<http://www.journal.su.ac.th/index.php/suij/article/viewFile/100/101>. Zugriff: 26.11.2013].
- Rajadhon, Anuman. 1964. "Thai Charms and Amulets." In: *Journal of the Siam Society* 52/2: 171-197. http://www.siamese-heritage.org/jsspdf/1961/JSS_052_2d_PhyaAnumanRajadhon_ThaiCharmsAndAmulets.pdf. Zugriff: 10.11.2013].
- Rajadhon, Anuman. 1954. "The `Phi`." In: *Journal of the Siam Society* 41/2: 153-178. [http://www.siamese-heritage.org/jsspdf/1951/JSS_041_2c_PhyaAnumanRajathon_ThePhi.pdf. Zugriff: 10.11.2013].
- Ray, Himanshu Prabha. 2008. "Creating Religious Identities: Buddhist Monuments in Colonial and Post-colonial India." In: *Transforming Culture eJournal* 3/2: 145-167.
[<http://epress.lib.uts.edu.au/journals/index.php/TfC/article/view/926/908>. Zugriff: 10.11.2013].
- Rehbein, Boike. 2013. *Kaleidoskopische Dialektik*. Konstanz, München: UVK.

- Reynolds, Craig. 1979. *Autobiography: The life of Prince-Patriarch Vajiranana of Siam, 1860-1921*. Athens, Ohio: University of Ohio Press.
- Reynolds, Craig. 2006. "Engendering Thai Historical Writing." In: Reynolds, Craig (Hg.). *Seditious Histories. Contesting Thai and Southeast Asian Past*. Singapore: NUS: 122-142.
- Reynolds, Craig. 2006. "Buddhist Cosmography in Thai Intellectual History." In: Reynolds, Craig (Hg.). *Seditious Histories. Contesting Thai and Southeast Asian Past*. Singapore: NUS: 161-184.
- Reynolds, Frank. 1982. *Three Worlds According to King Ruang. A Thai Buddhist Cosmology*. Translation with Introduction and Notes by Frank Reynolds and Mani Reynolds. Berkeley: Asian Humanities Press.
- Riesebrodt, Martin. 2003. "'Religion': Just another Modern Western Construction?" [<http://divinity.uchicago.edu/martycenter/publications/webforum/122003/riesebrodtessay.pdf>. Zugriff: 06.07.2013].
- Roeder, Eric. 1999. "The Origin and Significance of the Emerald Buddha." In: *Explorations in Southeast Asian Studies* Vol. 3: 1-41. [<http://www.hawaii.edu/cseas/pubs/explore/eric.html>. Zugriff: 20.11.2013].
- Said, Edward. 1978. *Orientalism*. London: Penguin.
- Salisbury, Edward. 1847. "M. Burnouf on the History of Buddhism in India." In: *Journal of the American Oriental Society* 1/3: 275-298. [<https://archive.org/details/jstor-3217805>. Zugriff: 10.11.2013]
- Satrusayang, Cod. 2013. "The Crisis in Thai Buddhism." In: *Asia Sentinel*, 01.02.2013. [<http://www.asiasentinel.com/society/the-crisis-in-thai-buddhism/>. Zugriff: 26.11.2013].
- Schopen, Gregory. 2004. "Vinaya." In: Buswell, Robert (Hg.). *Enzyklopedia of Buddhism*. New York: Gale: 885-889. [<http://www.gale.cengage.com/pdf/introduction/EncyBuddhismIntro.pdf>. Zugriff: 10.11.2013].
- Silk, Jonathan. 1994. "The Victorian Creation of Buddhism." Review Article. In: *Journal of Indian Philosophy* 22: 171-196. [http://www.buddhismandsocialjustice.com/SILK/Silk_VictorianCreation.pdf. Zugriff: 06.07.2013].
- Silk, Jonathan. 2002. "What, If Anything, Is Mahāyāna Buddhism? Problems of Definitions and Classifications." In: *Numen* 49/4: 355-405. [<http://www.jstor.org/discover/10.2307/3270595?uid=3737864&uid=2&uid=4&sid=21103078408923>. Zugriff: 25.11.2013].
- Swearer, Donald. 2010 (1995). *The Buddhist World of Southeast Asia*. Second Edition. Albany: State University of New York Press.

- [http://www.watflorida.org/documents/The%20Buddhist%20World%20of%20Southeast%20Asia_Swearer.pdf. Zugriff: 10.11.2013].
- Tambiah, Stanley. 1973. "The Persistence and Transformation of Tradition in Southeast Asia, with Special Reference to Thailand." In: *Daedalus* 102/1: 55-84. [<http://www.jstor.org/stable/20024109>. Zugriff: 22.11.2013].
- Tambiah, Stanley. 1976. *World Conqueror and World Renouncer*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tambiah, Stanley. 1984. Review: The Buddhist Cosmos: Paradise Lost, Gained, and Transcended. In: *History of Religions* 24/1: 73-81. [<http://www.jstor.org/discover/10.2307/1062347?uid=3737864&uid=2&uid=4&sid=21103081177813>. Zugriff: 25.11.2013].
- Tanabe, George. 2003. "Merit and Merit-Making." In: Buswell, Robert (Hg.). *Enzyklopedia of Buddhism*. New York: Gale: 532-534. [<http://www.gale.cengage.com/pdf/introduction/EncyBuddhismIntro.pdf>. Zugriff: 10.11.2013].
- Tannenbaum, Nicola. 1987. "Tattoos: Invulnerability and Power in Shan Cosmology." In: *American Ethnologist* 14/4: 693-711. [<http://www.jstor.org/stable/645321?origin=JSTOR-pdf>. Zugriff: 10.11.2013].
- Terwiel, Barend. 1978. "The Origin and Meaning of the Thai 'City Pillar'." In: *Journal of the Siam Society* 66/2: 159-171.
- Terwiel, Barend. 1979. "Tattooing in Thailand's History." In: *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland Part 2*: 154-165.
- Terwiel, Barend. 2005. *Thailand's Political History. From the Fall of Ayutthaya to Recent Times*. Bangkok: River Books.
- Terwiel, Barend. 2012 (1975). *Monks and Magic*. Revised Edition. Copenhagen: NIAS Press.
- Thipakorawong, Chaophraya. 1967. *The Dynastic Chronicles, Bangkok Era, The Fourth Reign, B.E. 2394-2411 (A.D. 1851-1868)*. Translated by Chadin Flood with the Assistance of Thadeus Flood (Hg.). Volume 1: Text. Tokyo: Tokyo Press.
- Tsumura, Fumihiko. 2009. "Magical Use of Traditional Scripts in Northeastern Thai Villages." Reprinted from Masao Kashinaga (Hg.). In: *Written Cultures in Mainland Southeast Asia. Senri Ethnological Studies* 74: 63-77. [http://ir.minpaku.ac.jp/dspace/bitstream/10502/3724/1/SES74_005.pdf. Zugriff: 26.11.2013].
- VanDeBogart, Willard. 2011. "The Giant Swing (Lo Ching Cha): Brahmanical origins and its significance to the religious culture of Thailand."

- [<http://de.scribd.com/doc/62255091/Brahman-Cosmology-in-the-Thai-Monarchy-of-the-21st-Century>. Zugriff: 10.11.2013].
- VanEsterik, Penny. 1982. "Interpreting a Cosmology: Guardian Spirits in Thai Buddhism." In: *Anthropos* 77: 1-15.
[<http://www.jstor.org/discover/10.2307/40460429?uid=3737864&uid=2129&uid=2&uid=70&uid=4&sid=21103081177813>. Zugriff: 25.11.2013].
- VonHinüber, Oskar. 2004. "Dhammapada." In: Buswell, Robert (Hg.). *Enzyklopedia of Buddhism*. New York: Gale: 216f.
[<http://www.gale.cengage.com/pdf/introduction/EncyBuddhismIntro.pdf>. Zugriff: 10.11.2013].
- Veal, Clare. 2013. "The Charismatic Index: Photographic Representations of Power and Status in the Thai Social Order." In: *Trans Asia Photography Review* 3/2: 1-30. [<http://quod.lib.umich.edu/t/tap/7977573.0003.207?view=text;rgn=main>. Zugriff: 26.11.2013].
- Vickery, Michael. 1970. "Thai Regional Elites and the Reforms of King Chulalongkorn." In: *Journal of Asian Studies* 24/4: 863-881.
[<http://michaelvickery.org/vickery1970thai.pdf>. Zugriff: 26.11.2013].
- Wancharoen, Supoj. 2013. "The Buddha in high definition." In: *Bangkok Post*, 02.11.2013: 13.
- Watson, Keith. 1980. *Educational Development in Thailand*. Hong Kong, Singapore, Kuala Lumpur: Heinemann.
- Weber, Max. 1980 (1921). *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. Besorgt von Johannes Winckelmann. 5. rev. Auflage, Studienausgabe. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, Max. 1988 (1920): *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck).
- White, Erick. 2003. "The cultural politics of the supernatural in Theravada Buddhist Thailand." In: *Anthropological Forum: A Journal of Social Anthropology and Comparative Sociology* 13/2: 205-212.
[<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/0066467032000129879?journalCode=canf20#.UoRl-y>. Zugriff: 10.11.2013].
- Winichakul, Thongchai. 2000. "The Quest for "Siwilai": A Geographical Discourse of Civilizational Thinking in the Late Nineteenth and Early Twentieth-Century Siam." In: *The Journal of Asian Studies* 59/3: 528-549.
[<http://www.jstor.org/discover/10.2307/2658942?uid=2129&uid=2&uid=70&uid=4&sid=21102935991051>. Zugriff: 10.11.2013].