

Christentum und Buddhismus als Antagonisten? Religion und ethnische Identität bei den Sgaw-Karen in Nordthailand

Roland Platz

The influence of Christianity in Sgaw-Karen communities of Northern Thailand is growing. Baptists and Catholics are the most important Christian denominations. Protestant churches reject the traditional religion, but insist on the core elements of their distinct culture to support their ethnic separation. Catholics are more tolerant, their religious boundary is more permeable. Thai-Buddhism is still marginal but growing in Karen villages, reducing traditional beliefs particularly ancestor worship. Buddhism as a feature of the dominant Thai culture contributes to the integration of Buddhist Karen into mainstream society. Despite conflicts between Christians and Non-Christians, differing attitudes by the various Christian denominations towards Karen tradition and intra-ethnic dissociation based on religion, a distinctive Karen ethnic identity persists irrespective of religion. Religious and ethnic identity are associated differently, however, according to religion.

"Was glaubst Du, welche Religion ist die beste?" Nicht selten wurde mir während der Feldforschungen diese Frage gestellt. Die Karen nehmen Religion ernst, aber Fanatiker sind selten anzutreffen.

Neben der ethnischen Abgrenzung der Sgaw-Karen in Nordthailand verlaufen auch intraethnische Grenzlinien, die sich an den Religionen Christentum und Buddhismus orientieren. Die christliche Identität verstärkt eine Abgrenzung gegenüber der dominanten Thai-Gesellschaft, der Buddhismus bewirkt eher das Gegenteil. Im Folgenden wird dargelegt, wie sich die Religionen auf die ethnische Identität auswirken und wie sich Christentum und Buddhismus gegenüber traditionellen religiösen Inhalten darstellen. Es geht auch um die Frage, ob die Annahme des Christentums eine Veränderung des traditionellen ökologisch orientierten Weltbildes der Karen bewirkt. Darüber hinaus werden die Missionstätigkeiten beider Glaubensrichtungen kurz skizziert.

Der Beitrag basiert auf einem von der Deutschen Forschungsgemeinschaft finanzierten zweijährigen Forschungsprojekt, das im Oktober 1999 begann und sich über zwei halbjährliche Forschungsperioden in Thailand erstreckte. Insgesamt wurden vier Hauptuntersuchungsdörfer für die Studie ausgewählt. Dazu wurden fünf weitere Orte, die sich in der jeweiligen Nachbarschaft befinden, zu sporadischen kurzen Aufenthalten aufgesucht. Die für die Forschung relevanten Dörfer liegen in der Provinz Mae Hong Son, im Muang- und Pai-Distrikt und in der Provinz Chiangmai, Distrikt Mae Chaem und Distrikt Mae Wang. Die Dörfer sind entweder ausschließ-

lich buddhistisch (in Verbindung mit traditionellen religiösen Elementen), christlich oder haben gemischte religiöse Populationen. Interviews mit Migranten wurden in Chiangmai und Mae Hong Son durchgeführt. Als Forschungsmethoden dienten die teilnehmende Beobachtung und verschiedene Interviewformen, vor allem unstrukturierte Interviews.

Die Karen

Der Begriff "Karen" bezeichnet diverse, miteinander verwandte ethnische Gruppen. Die Sgaw und Pwo, die beiden Hauptgruppen der Karen in Thailand, umfassen 350.000 der insgesamt 750.000 Angehörigen von Minoritäten in Nordthailand (Tribal Research Institute 2001). Kayah, Palaung und Taungthu (Pa-O) werden ebenfalls zu den Karen gezählt, wobei nur wenige Tausend in Thailand leben. In Burma siedeln ca. 2,5 bis 4,5 Millionen Karen (s. Hayami 1995:336; Liepe 1996:75).¹ Die verschiedenen Sprachen der einzelnen Gruppen bilden eine eigene ethno-linguistische Kategorie innerhalb der tibeto-burmanischen Sprachfamilie. Die kulturellen Affinitäten sind am größten zwischen Sgaw und Pwo. Die Untersuchung bezieht sich auf die Sgaw-Karen (Selbstbezeichnung: *P'ganyaw* = Mensch).

Die Karen sind spätestens im 18. Jahrhundert von Burma nach Thailand eingewandert. Manche Theorien gehen sogar davon aus, dass sie schon vor den Thais in der Region lebten (s. Hovemyr 1989:68f.). Ihre Siedlungsgebiete in Thailand liegen vor allem in den Provinzen Mae Hong Son und Tak sowie im westlichen Teil der Provinz Chiangmai. Zu den Thai-Nachbarn bestanden kontinuierliche Handelsbeziehungen und seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auch paternalistische Beziehungen zu den damaligen Prinzen des Lanna-Reiches in Chiangmai. Zunächst Schwendbau betreibende Subsistenzreisbauern haben die Karen seit Beginn des 20. Jahrhunderts zusätzlich den Anbau von Nassreis übernommen. Die Ökonomie der Karen zeichnete sich stets durch rücksichtsvolle Bewirtschaftung der natürlichen Ressourcen aus. Die Karen in Thailand bildeten im Gegensatz zu den in Burma lebenden Karen nie staatliche Institutionen, die Dörfer sind autonome Einheiten. Der traditionelle Dorfführer ist der *hi kho* (Dorfpriester), der nur eingeschränkte Autorität genießt. Er hat jedoch eine rituelle Bedeutung als Verbindung zum *thi k'sa kaw k'sa*, dem "Herrn des Landes", der die Bewohner des Dorfes schützen soll. Heute gibt es einen gewählten Headman. Die Sgaw-Karen haben eine bilaterale Deszendenz und matrilocale Residenzregeln (s. Hayami 1995; Keyes 1979; Kunstadter 1978; Mischung 1984; Renard 1980).

Die Religionszugehörigkeit der Karen wird klassifiziert in christlich, buddhistisch und traditionell.² Allgemein wird bei den Sgaw-Karen in Thailand von einem Anteil

¹ Beide Autoren beziehen sich auf den Census von 1983 (*1983 Population Census*, published by the Immigration and Manpower Department in 1986, Rangun).

² Die Trennlinie zwischen Buddhisten und Traditionalisten verschwimmt, da der Buddhismus bei den Karen in synkretistischer Form auftritt. Ein wesentliches Merkmal der Traditionalisten, das sie von den Buddhisten unterscheidet, ist die Ausübung des Ahnenkults (*aw chä*, s.u.). Eine Erhebung des Tribal Research Institutes von 1977 zählte für die Sgaw-Karen 42,9% Traditionalisten (Animisten genannt), 38,4% Buddhisten und 18,3% Christen (Kunstadter 1983:25). 1989 wurden bei den Karen

der Christen von 25% ausgegangen, die größten Gruppen sind die Baptisten und die Katholiken. Auch die Pentecostal-Kirchen sind im Aufschwung. Dazu kommen noch Methodisten und Presbyterianer. Eine weitere christliche Gruppe, zahlenmäßig weniger bedeutend, sind die Siebenten-Tags-Adventisten. Mittlerweile ist eine Reihe fundamentalistisch-christlicher Kirchen, meist amerikanischer Herkunft dabei, unter den Minoritäten Nordthailands zu missionieren. Deren Einfluss auf die Karen bleibt vorerst peripher.

Mo lü pa la oder *aw chä* sind Bezeichnungen für die Traditionalisten, die Buddhisten werden *chä phaw* oder *ba phaw*, die Christen *chri poh* genannt.³ Die Variation nicht-christlicher religiöser Vorstellungen reicht von nahezu ausschließlich thailändischen bis zu rein traditionellen Inhalten. Sofern *aw chä* (Ahnenkult s.u.) nicht mehr praktiziert wird, nennen sich nicht-christliche Karen in der Regel Buddhisten, unabhängig davon, ob es sich um eine nominelle Glaubenszugehörigkeit handelt oder nicht.

Ethnische und religiöse Identität am Beispiel der Karen

Ethnische Grenzen können zugleich durchlässig, fließend, aber auch starr sein. Deshalb können primordiale und situationalistische ethnische Identität gleichzeitig existieren (Proschan 1997:92).⁴ Opposition in verschiedenen sozialen, kulturellen und religiösen Ausprägungen wirkt sich auf die Intensität und Persistenz ethnischer Identität aus (Scott 1990). Bedingt durch jahrhundertelange Konflikte mit staatlich organisierten Völkern, insbesondere in Burma, ist das Selbstverständnis der Karen geprägt von Unterdrückung und Benachteiligung, wie es auch in ihren Mythen zum Ausdruck kommt. Die Karen haben innerhalb der Thai-Gesellschaft eine marginale Position. Ihre Wirtschaft basiert auf einer Subsistenzökonomie und sie verfügen über schlechtere Bildungsmöglichkeiten im Vergleich zu den Tieflandbewohnern. Die Kultur der Karen kann man als eine Kultur der Armut bezeichnen, die aber auf einer solidarischen Dorfgemeinschaft aufbaut. Voller Stolz weisen die Karen auf ihre moralische Überlegenheit anderen Ethnien gegenüber hin. Besonders den Thais begegnen sie mit Misstrauen. Kunstadter (1979:159) spricht im Falle der Karen von

allgemein 47.490 Christen = 17,23% gezählt, 55% Buddhisten und 16% Traditionalisten (Tribal Research Institute 1989). Die Christen verteilen sich auf die gesamte Siedlungsregion der Karen.

³ Katholiken und Baptisten bezeichnen sich beide selbst auch als *ba yoà poh* (zu Gott Betende). Katholiken nennen Baptisten *ble thi poh* (die ins Wasser getaucht werden), diese wiederum bezeichnen die Katholiken als *phgi thi poh* (die Wasser verspritzen) (vgl. auch Chumpol Maniratana-vongsiri 1997:239).

⁴ Bei der primordialistischen Sichtweise besteht eine affektive Verbindung der ethnischen Gruppe zu Merkmalen wie Verwandtschaft, Territorium, Sprache, Religion (Isajiw 1975; Geertz 1963; Greeley 1974; Shils 1957). Isaacs (1975:397) spricht von einem Bedürfnis nach Zugehörigkeit zu einer Gruppe. Beim Situationalismus (Formalismus, Zirkumstantialismus) (Despres 1975; Epstein 1978; Rosen 1984; Wallman 1979) ist der Rekurs auf gemeinsame Merkmale abhängig von der Situation, in der sich die Mitglieder der Gruppen zum Zeitpunkt des Bestimmens und Aushandelns ethnischer Grenzen befinden (Orywal 1993:595). Ethnische Gruppen sind soziale Einheiten, die aus struktureller Opposition zwischen interagierenden Gruppen resultieren (vgl. Leach 1970). Die Gruppenzugehörigkeit wird nicht durch gemeinsame Kultur definiert, sondern durch Zuschreibung und Identifikation der Agierenden selbst (Barth 1969:10). Nach Abner Cohen (1974:XVI) sind ethnische Gruppen Interessensgruppen, die zweckrational handeln.

einer Präferenz im Sinne des *Nation of Nationalities*-Modells im Gegensatz zum *Melting Pot*; das bedeutet, die Karen halten eine ethnische Abgrenzung aufrecht. Die Thais sehen die Karen als ungebildet und rückständig an. Sie sind in deren Augen verarmte Bergbauern, deren Loyalität gegenüber dem Staat in Frage zu stellen ist und die für die Zerstörung des Waldes durch Brandrodung verantwortlich sind.

Zweifellos gibt es innerhalb einer ethnischen Gruppe individuelle unterschiedliche Reaktionen (s. Smalley 1994:337-40). Gerade bei gebildeten städtischen Karen-Migranten ist Bilingualismus und Bikulturalität offensichtlich (vgl. Platz 1999; Platz 2000). Doch trotz der Dynamik, die jeder Kultur inhärent ist, ist der Spielraum eines Wandels ethnischer Identität enger begrenzt, als es Situationalisten postulieren (vgl. Banks 1976; Elwert 1989; Höllmann 1992; Leach 1970; Lehman 1967; Schriek 1997). Einfache Karen-Lohnarbeiter sprechen Thai nur mit Akzent. Die Zweitsprache reicht nicht an die emotionale Spannbreite der ersten heran (De Vos/Romanucci-Ross 1982:374f.). Die Thai-Gesellschaft integriert seit Jahrhunderten andere ethnische Gruppen, doch unter der Voraussetzung weitest gehender kultureller und sprachlicher Assimilierung. An dieser Stelle kommt der Aspekt der religiösen Identität zum Tragen. Ethnische und religiöse Identität bilden bei den Karen-Christen, insbesondere Protestanten, eine gemeinsame Kategorie, die zu interethnischen Grenzziehungen in Opposition zu den Thais und der mit ihrer Kultur assoziierten Religion, des Buddhismus, führt. Aber es kommt auch zu intraethnischen Grenzziehungen. Die in diesem Zusammenhang spürbaren Konflikte treten allerdings bei anderen Ethnien Nordthailands noch schärfer hervor. Autoren (Kammerer 1996; Tapp 1989) weisen auf die Abgrenzung christlicher Akhas und deren Verachtung traditioneller Praktiken hin oder zeigen die Intoleranz und Polarisierung der Protestanten bei den Hmong auf. Somit werden im Alltag einer Dorfgemeinschaft Sphären geschaffen, die nach Religionen getrennt sind.

Religiöse Identität kann auch Priorität über die ethnische Identität besitzen. Doch dies ist bei den Karen bisher nicht der Fall.⁵

Die Bedeutung des Buddhismus für die Karen

Der Buddhismus spielte in der Vergangenheit vor allem für die Sgaw-Karen eine eher untergeordnete Rolle. Erst im letzten Jahrhundert begann so etwas wie eine buddhistische Missionsbewegung. In den Zeiten des thailändischen Militärdiktators Sarit zu Beginn der 60er-Jahre des 20. Jahrhunderts wurden Werte wie Gehorsam und Fleiß als wichtigste buddhistische Tugenden internalisiert (Bechert 1967; Somboon Suksamran 1982). Buddhistische Mönche sollten im Rahmen des Dhammacarik-Programms von 1965 unter Anleitung des Staates Missionsarbeit bei den Karen

⁵ Ein Beispiel ist die Forschung von Jacobson (1997) über pakistanische Migranten in England. Die zweite Generation der Einwanderer versteht sich als bikulturell, aber fühlt sich der globalen islamischen Gemeinschaft zugehörig. Die Grenzen ethnischer Identität werden in diesem Fall unschärfer, eine universelle Religion wie der Islam wird zu einem einigenden Band. Oder man denke an den zunehmenden Antagonismus zwischen Christen und Moslems auf Java, der sich seit den 80er-Jahren manifestiert und mittlerweile auch den nicht-religiösen Alltag bestimmt (Hyung-Jun 1998). Die islamische Revitalisierung lässt religiöse Grenzen deutlicher zu Tage treten. Gerade monistische Religionen wie Christentum und Islam tendieren zu Polarisierung und Missionsbestrebungen.

und den anderen ethnischen Minoritäten leisten. Die eingesetzten 10 Teams mit jeweils 50 Mönchen konnten zahlreiche Karen-Dörfer, schwerpunktmäßig in der Provinz Chiangmai, erreichen. Dieses Programm hatte nur sehr bedingt einen spirituellen Charakter. Neben der Erfüllung sozialer Aufgaben und der Betreuung landwirtschaftlicher Projekte sollten gleichzeitig Thai-Werte und Autorität vermittelt werden. Der Staat wollte die Bergvölker in die Thai-Nation integrieren und die Sicherheitslage an den Grenzen stabilisieren. Zentrum des Dhammacarik-Programms war der Wat Sri Soda in Chiangmai, in dem auch heute noch fast alle Mönche und Novizen den ethnischen Minderheiten angehören. Aber im Gegensatz zu christlichen Missionaren blieben die Mönche relativ kurze Zeit und es haben sich keine engen persönlichen Beziehungen herausgebildet (Keyes 1987:129; Sanit Wongprasert 1988:126-137). Der Wat Sri Soda unterhält weitere Tempel und verschiedene Trainingszentren. Von den 450 Mönchen und Novizen, die im Jahr 2000 im Tempel lebten, waren 300 Karen.⁶

Ziele des Tempels, wie es in Gesprächen und offiziellen Broschüren deutlich wird, sind die Schaffung von Bildungsmöglichkeiten für die Angehörigen der Minderheiten mittels Klosterschule sowie die spirituelle Unterstützung der Dorfbevölkerung und die Durchführung sozialer Projekte in zumeist entlegenen Dörfern. Die Mönche und Novizen, die nach längerem Aufenthalt im Wat Sri Soda oder in einem der Trainingszentren eine Zeitlang in Karen-Dörfern leben, sind Multiplikatoren einer thai-buddhistischen Perspektive. Mittlerweile werden die Mönche dazu angehalten, längere Zeit in den Dörfern zu verweilen. Ein Teil der im Tempel als Lehrer tätigen Mönche sind selbst Karen. Organisiert vom Public Welfare Department, das auch den Wat Sri Soda unterstützt, traten im Juli 2000 200 Mönche, die Angehörige der Minderheiten Nordthailands waren, in einer Massenordination im Wat Benjamabopit im Dusit Distrikt (Bangkok), in dem die Mitglieder der königlichen Familie ordiniert werden, in den Mönchsorden ein. Erklärtes Ziel ist es, für den Buddhismus bei den *chao khao* (lit: Bergmenschen) zu werben (*Bangkok Post* 2.7.2000). Die gleiche Intention verfolgt auch weiterhin der Wat Sri Soda, das heißt die politische Integration der Bergstämme mittels nationaler Werte wie Buddhismus bleibt als Zielvorstellung erhalten. Da der Buddhismus in Thailand trotz Reformbewegungen⁷ nicht getrennt von Staat und Thai-Identität zu sehen ist, verstärkt zunehmender buddhistischer Einfluss die Integration der Karen in die Thai-Gesellschaft und -Nation. Offizielle Stellen lassen sinngemäß verlauten, ein loyaler Staatsbürger kann nur ein buddhistischer Karen sein.⁸

In den meisten Karen-Dörfern werden weiterhin Riten in Verbindung mit dem Agrarzyklus vollzogen, die sich den Territorialgeistern und Reisseelen widmen. Dazu zählen z.B. *liao-da*, das Opfer für den *thi k'sa kaw k'sa* (Herr des Landes), *pameko* (Opfer vor dem Verpflanzen des Reises) oder *lütibo* (Opfer beim Bewässerungska-

⁶ Von den schätzungsweise 180.000 Sgaw-Karen im Jahr 2001 sind in etwa 130.000 Buddhisten, hinzu kommen maximal 10.000 Praktizierende des Ahnenkults, die sich aber offiziell auch als Buddhisten ausgeben können.

⁷ Zu den Reformmönchen und -bewegungen gehören u.a. Bhuddhadhasa Bhikkhu, die Bewegung der Waldmönche (Achan Cha) oder Santi Asok (vgl. Schober 1995; Sulak Sivaraksa 1984).

⁸ Persönlich Mitteilung von Lamar Robert, senior advisor des Social Research Institutes Chiangmai (s. auch Keyes 1993:260).

nal) (vgl. Mischung 1986; Yoshimatsu 1989). Gemäß einer synkretistischen Auffassung von Religion besteht kein Widerspruch zu den traditionellen Praktiken, auch den lokalen *wat* (buddhistischer Tempel) zu besuchen oder auf dem Hausaltar eine verehrte Buddha-Statue aufzustellen (vgl. Sompob Lajaroj 1992). Der Buddhismus ist im Unterschied zum Christentum nicht exklusiv, lokale religiöse Elemente zu integrieren, stellt kein Problem dar. Thai-buddhistische Inhalte haben keinen Einfluss auf den Verlauf traditioneller Zeremonien, sondern sie sind eine Ergänzung. Bedeutende Einschnitte im Lebenszyklus wie Heirat oder Begräbnis werden allerdings in buddhistischer Form begangen. Buddhistische religiöse Inhalte wie Karma und Wiedergeburt haben Eingang in das Denken gefunden.

Zum Teil erklären sich die Karen zum Buddhismus zugehörig, um die Diskriminierung seitens der Thai-Bevölkerung abzuwehren. Die Intensität buddhistischer oder traditioneller religiöser Praktiken ist letztlich eine individuelle Entscheidung. Das religiöse Weltbild der ländlichen Nordthais und der traditionellen Karen weist Ähnlichkeiten auf.⁹ Es blieben bei den Thais traditionelle vorbuddhistische Geistervorstellungen (*phi*), die Vorstellung einer vitalen Kraft (*khwan*) oder die Institution des *mo*, des traditionellen Heilers erhalten (Phya Anuman Rajadhon 1986).

Buddhistische religiöse Inhalte werden auf Thai und teilweise sogar auf Pali, das für die Karen- wie Thai-Dorfbewohner unverständlich ist, vermittelt. Buddha ist wie Gott oder Jesus den lokalen Geistern überlegen. Doch beschränkt sich in der Regel die buddhistische religiöse Praxis auf das Reisopfer für den Buddha am Morgen, auf die Besuche des Dorftempels an buddhistischen Feiertagen und anlässlich der vier an den Mondphasen orientierten Ruhetage im Monat oder auf große Tempelfeste, die ein ausgedehnteres Karen-Siedlungsgebiet mit einbeziehen. Amulette und Buddha-Statuen werden von den Mönchen geweiht und damit magisch aufgeladen. Religiöser Verdienst wird auch durch Spenden für den Tempel und das Versorgen der Mönche mit Nahrung erworben. Mönche, die meist ethnische Thais sind, bleiben eher Außenseiter im Dorf, auch wenn sie durch ihren persönlichen Einsatz für die Dorfbevölkerung eine hohe moralische und spirituelle Kompetenz erwerben können.¹⁰ Hinzu kommt, dass die meisten Tempel von den Mönchen nur temporär bewohnt werden. Die sozialen Beziehungen zwischen Mönchen und Dorfbewohnern sind eher marginal.

Aus der Stadt zurückkehrende Arbeitsmigranten wiederum bewirken eine relative Intensivierung thai-buddhistischer Praktiken, da sie größeren Anteil am religiösen Leben der Thais haben und deren Vorstellungen wieder ins Karen-Dorf zurückbrin-

⁹ Die chiliastische Bewegung des Khruba Khao (weißer Mönch) in den 60er-Jahren des 20. Jahrhunderts kannte keine explizite ethnische Differenzierung. Auch wenn der größte Teil der Anhänger Karen waren, so gehörten zu seinen Schülern auch Lua, Nordthai und Shan. Khruba Khao war ein Schüler des berühmten Khruba Sri Wichai, der in den 20er-Jahren des letzten Jahrhunderts als chiliastischer Mönch den Widerstand der bisherigen autonomen Nordregionen gegen die Zentralgewalt Bangkoks unterstützte. Der aus der offiziellen buddhistischen *sangha* verstoßene Khruba Khao versprach den Karen eine friedliche Heimat in Burma. Von ihm hergestellte Amulette sollten Unverletzlichkeit sichern (vgl. Hinton 1979:84f.).

¹⁰ Ein Beispiel dafür ist der Mönch im multireligiösen Dorf im Mae Wang-Distrikt, der den Bewohnern sogar bei der Reisernte hilft. Der buddhistische Einfluss ist in diesem Dorf ohnehin am stärksten, nicht zuletzt, weil es eine gute Straßenanbindung an die Thai-Dörfer im Tiefland besitzt.

gen. Die bisher wenig praktizierte interethnische Heirat mit Thais findet meist im städtischen Milieu zwischen Buddhisten statt.

Christliche Missionierung bei den Karen

Die Anfänge christlicher Missionierung bei den Karen reichen bis ins 19. Jahrhundert zurück. Bereits 1868 gab es presbyterianische Missionare in Chiangmai, deren missionarischer Erfolg jedoch gering war. Größeren Einfluss hatten die Baptisten in Burma, die 1820 mit ihrer Missionstätigkeit begannen. Nach einigen fruchtlosen Versuchen im 19. Jahrhundert begannen sich die Baptisten 1950 mittels der American Baptist Missionary Fellowship Society in Thailand zu etablieren. 1955 wurde der Karen Baptist Convention als Teil der baptistischen Kirche Thailands (Thai Baptist Mission Fellowship) gegründet. Katholiken sind seit 1951 im Chom Thong-Distrikt der Provinz Chiangmai aktiv (Chumpol Maniratanavongsiri 1997; Hayami 1995:96-101).

Baptisten, Presbyterianer oder Methodisten sind in Thailand organisiert in der Church of Christ in Thailand (CCT), während die New Tribes Mission oder die Overseas Mission Fellowship der Evangelist Fellowship Church of Thailand (EFT) angehören. Jede protestantische Denomination in Thailand muss Mitglied in einer der beiden offiziell anerkannten Organisationen sein, die, wie übrigens auch die *sangha* und die katholische Kirche, unter der Oberaufsicht des Department of Religious Affairs als Teil des Erziehungsministeriums stehen. Von den christlichen Karen sind ca. 20.000 katholischen Glaubens und etwa 20.000 sind Baptisten. In Thailand leben insgesamt 1% Christen, davon 200.000 Katholiken und 50-60.000 Baptisten. Von den 26.000 Katholiken Nordthailands sind 60% Karen. In den Distrikten Khun Yuam und der Provinz Mae Sariang sind 10 katholische Karen-Priester tätig.¹¹

Baptistische Karen-Missionare, ausländische Pastoren sind mittlerweile die Ausnahme, missionieren vorzugsweise in isolierten Regionen in so genannten "unreached villages", größtenteils traditionelle Dörfer, die bisher keinen Kontakt mit den Missionaren hatten. Die Missionsstrategien der Katholiken sind weniger offensiv als bei den Protestanten, neue Mitglieder werden durch die Gemeindefarbeit gewonnen und weniger mittels Mission in nicht-christlichen Dörfern.¹² Interessanterweise lassen die Thai-Behörden unter strikter Anwendung der verfassungsmäßig garantierten Religionsfreiheit die christlichen Missionare gewähren. Hinter vorgehaltener Hand wird jedoch von offiziellen Stellen besonders der Einsatz von ausländischen Missionaren kritisiert. Dahinter steht die Befürchtung einer Entfremdung

¹¹ Diese Angaben basieren auf internem Zahlenmaterial der Thai Baptist Mission Fellowship und der katholischen Kirche Thailands. Die Zahlen beziehen sich auf alle in Thailand vertretenen Karen-Gruppen.

¹² Die Ausweitung der protestantischen amerikanischen Missionstätigkeit geht auch darauf zurück, dass China nach dem Sieg der Kommunisten als Betätigungsfeld wegfiel. Wegen der mangelnden Missionserfolge bei den Thais und Laoten wandte man sich bevorzugt den Bergvölkern zu.

der ethnischen Minderheiten zur Thai-Nation, deren wesentliches Merkmal der buddhistische Glaube ist.¹³

Die Anzahl der Christen ist im Steigen begriffen. Verschiedene Gründe sprechen für den christlichen Missionserfolg. Viele Konvertiten fühlen sich nach eigenen Aussagen von den Verpflichtungen gegenüber den Ahnen befreit. Gleichzeitig wird die lokale Begrenztheit durch die traditionellen Geister mittels einer weltweit praktizierten Religion wie das Christentum aufgehoben (Keyes 1996:288). Ein universeller Glaube, in der Bibel niedergelegt, wird zum Gegenpol der mit der dominanten Gruppe assoziierten Religion (vgl. auch Bradley 1983:52; Kammerer 1990:285).¹⁴

Das Auftauchen der weißen Missionare in Burma wird mit dem Schöpfungsmythos der Karen, der vom verlorenen Buch der Weisheit handelt, in Verbindung gebracht. Es ist der im Mythos dargestellte jüngere weiße Bruder der Karen, der das Buch zurückbringt (vgl. Hayami 1995). Missionare sahen in den Karen eine Art von Urchristen, da sie einen, wenn auch otiosen, Hochgott¹⁵ namens *yoà* hätten, eine Abwandlung des Namens *Yahwe*, so glaubten die Missionare. Auch die Moralauffassungen der Karen, was z.B. eheliche Treue angeht, sind weitgehend mit christlichen Moralvorstellungen kongruent.

Vor allem in der Vergangenheit hat es das Christentum vermocht, schriftlosen Völkern eine eigene Schrift zu geben (Tapp 1989:75). So entwickelten die Baptisten bereits im 19. Jahrhundert eine eigene Karen-Schrift, die auf dem burmesischen Alphabet basiert. Die Katholiken führten ebenfalls in den 50er-Jahren des 19. Jahrhunderts eine romanisierte Karen-Schrift ein. Untersuchungen haben gezeigt, dass selbst in der Altersgruppe der 15- bis 20-jährigen 90% der Katholiken, aber nur 7% der Buddhisten eine der Karen-Schriften beherrschen (Chumpol Maniratanavongsiri 1997:242).

Nicht unerheblich war auch die medizinische, soziale, schulische und agrarwirtschaftliche Unterstützung durch die Missionare. In den 50er-Jahren des 20. Jahrhunderts, also in der Zeit, in welcher die Kirchen in der tribalen Gesellschaft Fuß fassten, gab es keine staatliche oder private Initiativen, die der einsetzenden Marginalisierung der ethnischen Minderheiten durch Hilfsprojekte Einhalt geboten hätten.

Die Wahl der religiösen Zugehörigkeit

Präferenz genießt bei den Karen eine einheitliche Religion innerhalb der Familie respektive des Haushalts. Wenn verschiedene Religionen innerhalb einer Familie existieren, dann bei Angehörigen, die jeweils in ihren eigenen Haushalten leben. So

¹³ Im Vergleich dazu ist aus offiziell burmesisch-buddhistischer Perspektive das Christentum untrennbar verbunden mit Intoleranz, Arroganz und absolutistischem Denken (Gravers 1999:22). Durch das kolonialistische Trauma – nebenbei wurde durch die Engländer auch bewusst das Christentum in den Minderheitengebieten gefördert – assoziieren die Burmesen mit dem Christentum noch immer eine latente Bedrohung nationaler Integrität.

¹⁴ Das Christentum hat in Burma die konfliktträchtigen Beziehungen zwischen Burmesen und Karen zusätzlich polarisiert (s. Fußnote 21).

¹⁵ Ein otioser Hoch- oder Schöpfungsgott überlässt nach dem Schöpfungsakt die Menschen ihrem Schicksal. Er greift in deren Schicksal nicht mehr aktiv ein.

ist der Vorstand des einzigen *aw chä*-Haushalts inmitten eines baptistischen Dorfes der Bruder des ersten zum Christentum konvertierten Bewohners des Dorfes. Ein Mitglied der Pentecostal-Kirche lebte zuerst mit seiner Frau bei seiner buddhistischen Schwiegermutter, zog es aber bald vor, aus religiösen Motiven seinen eigenen Haushalt zu gründen. Heiraten zwischen Katholiken und Buddhisten oder Traditionalisten sind zwar nicht häufig, aber möglich, wobei jeder Heiratspartner seine Religion behalten kann. Doch äußern insbesondere die Protestanten den Wunsch nach einer einheitlichen christlichen Orientierung der Familie. In nahezu allen mir bekannten Fällen, in denen einer der zukünftigen Heiratspartner der protestantischen Konfession angehörte, setzte sich dessen Glaube als ein für beide verbindliches Element durch. Selbst wenn ein mehrfacher Wechsel der religiösen Zugehörigkeit vorkommen kann, geben Protestanten selten ihren Glauben auf.

Zum Christentum Konvertierte versuchen meist, ihre engsten Verwandten von ihrem Glauben zu überzeugen. Beispielsweise besucht die Tochter einer buddhistischen Familie ein Internat der Finland Pentecostal Church. Missionare suchten mehrfach das Haus der Familie im Dorf auf und der Vater überlegt, zum Christentum zu konvertieren.

Worin liegt die Attraktivität des christlichen, insbesondere protestantischen Glaubens? In vielen von mir dokumentierten Fällen waren Krankheit oder eine psychische Krise die Auslöser für die Hinwendung zum Christentum. Das Beispiel eines Konvertiten, der der Pentecostal-Kirche angehört, mag für viele Protestanten stellvertretend sein. Der 25-jährige war vor seiner Heirat sogar einige Jahre buddhistischer Mönch. Die letzten zwei Jahre seines Lebens waren durch permanente Krankheiten und den Tod eines seiner Kinder geprägt. Weder traditionelle Heiler noch buddhistische Mönche noch zahlreiche Opfer an diverse Geister konnten sein Unglück abwenden. Seit seiner Bekehrung, so seine Aussage, hat sich alles zum Guten gewandt. Er braucht keine Opfer mehr darzubringen, da aus Sicht der Christen der Tod Jesu ein für alle Menschen stellvertretendes Opfer darstellt. Der christliche Weg, so betont er, gibt ihm klare Anweisungen und er wird von anderen Gläubigen, die er regelmäßig trifft, unterstützt. Gott ist für ihn stärker als alle Geister, deren Macht gebrochen ist. Das Vertrauen in Gott hat das Besänftigen der tendenziell gefährlichen Geister abgelöst. Der neue Glaube ist ein Neubeginn im Leben, der den Bruch mit traditionellen religiösen Formen voraussetzt. Konvertiten werden von ihren christlichen Mitbrüdern und –schwestern durch regelmäßige Zusammenkünfte auch außerhalb des Gottesdienstes spirituell betreut, da das Lossagen von den Geistern ein schwerwiegender und nicht ungefährlicher Schritt ist.¹⁶

Manchmal sind auch rein pragmatische Gründe für einen Religionswechsel ausschlaggebend. Dazu zählt die Möglichkeit, christliche Internate zu besuchen und von landwirtschaftlichen Projekten zu profitieren, die christliche Organisationen initiiert haben. Doch haben in neuerer Zeit staatliche Stellen und NGOs ähnliche

¹⁶ Der Ahnenkult wird entweder durch die christliche Taufe aufgehoben oder durch buddhistische Zeremonien, die von Mönchen geleitet werden. Dazu gehört das Beseitigen der vier Eckposten der Feuerstelle, die in ritueller Beziehung zu *si kho mü cha* (über die Ahnenlinie wachender Vormund s.u.) steht. Die Tätowierungen, die von Geistheilern (*mo phi*) zum Besänftigen der Ahnen angebracht wurden, werden heute nicht mehr ausgeführt.

Möglichkeiten geschaffen. Mönche geben jungen Schülern die Chance, den Wat Sri Soda zu besuchen und bewirken eine Hinwendung zum Buddhismus.

Auch ein Nachahmungseffekt kann für die Wahl der religiösen Zugehörigkeit eine Rolle spielen. Nehmen einflussreiche Familien eines Dorfes eine bestimmte Religion an oder dominiert eine der Religionen, folgen weitere Familien nach. Der ehemalige Headman eines protestantischen Dorfes, der aufgrund von Krankheit Zuflucht zum christlichen Glauben suchte, konnte durch seine Überzeugung und seinen Glaubenseifer nach und nach das ganze Dorf vom Christentum überzeugen.

Die Ausübung des Ahnenkults *aw chā*¹⁷ geht immer mehr zurück. Alle Personen, die *aw chā* aufgegeben haben, unabhängig davon, ob sie Christen oder, zumindest nominell, Buddhisten wurden, nennen, neben den erwähnten Faktoren, als Grund der Konvertierung die Komplexität des *aw chā*-Rituals. Ein weiteres wichtiges Motiv für eine Neuorientierung ist eine erfahrene Wirkungslosigkeit der traditionellen Heilung, die unter Umständen mit dem Verlust des gesamten Viehbestands einhergeht, wenn ständig ein neues Tier geopfert werden muss, ohne dass sich ein Heilungserfolg zeigt. *Aw chā*-Praktizierende werden mitunter mit christlichen Auffassungen konfrontiert, die eine Überlegenheit postulieren. Dadurch kann sich der Wunsch nach Konvertierung ergeben, sofern der Ahnenkult bereits als Bürde empfunden werden sollte. Buddhisten sprechen weniger von einer moralischen Überlegenheit gegenüber dem *aw chā*-Ritual als vielmehr in Anspielung auf die Komplexität des Ahnenkults von einer nötigen Modernisierung, die besser in die heutige Zeit passe.

Interreligiöse Beziehungen und das Verhältnis von Buddhismus und Christentum zur religiösen Tradition

Buddhisten haben keine Berührungsgängste mit den *aw chā*-Praktizierenden. Sie sind lediglich von den Ahnen befreit, das heißt, diese haben keine Macht mehr über sie. Ein Großteil des religiösen Lebens wird gemeinsam erfahren. Einige buddhistische Dorfbewohner waren temporäre Lohnmigranten, andere waren bereits Mönche in einem buddhistischen Kloster, so wie es auch die Tradition für ethnische Thais fordert, oder sie haben als Novizen eine Klosterschule besucht. Dies trägt dazu bei, dass die jüngere Generation, ob per Selbstdefinition buddhistisch oder animistisch, das Wissen um traditionelle Rituale, insbesondere die Fähigkeit die *thā* (Verse, die das traditionelle Wissen überliefern) zu rezitieren, zu verlieren beginnt.

Buddhisten wie Traditionalisten betonen die Gleichwertigkeit aller Religionen. Sie sehen die Religion als persönliche Entscheidung des Individuums oder der Familie an. Der missionarische Gedanke fehlt vollständig. Seitens der Traditionalisten gibt

¹⁷ Das *aw chā*-Ritual wird in matrilinearer Linie ausgerichtet. Alle für die Teilnahme in Frage kommenden Personen haben für die Dauer von drei Tagen im Haus präsent zu sein. In dieser Zeit ist das Haus für Nicht-Familienmitglieder tabu. Die *si kho mü cha*, einer Art Vormund, der über die Ahnenlinie wacht, geopfert Hühner und Schweine müssen in einer festgelegten Reihenfolge aufgezogen und geschlachtet werden. Auch der Ablauf des rituellen Essens des Opferfleisches ist reglementiert. Verheißt die Begutachtung der Leber der Opfertiere kein gutes Omen, darf das Tier nicht verwendet werden. Im Ablauf des Rituals begangene Fehler können mitunter tödliche Folgen haben, da *si kho mü cha* äußerst gefährlich werden kann.

es keine Revitalisierung ihrer Religion, hingegen sind besonders sie es, die immer wieder christliche Missionsversuche abwehren müssen. In einer überlieferten Erzählung wird jedoch deutlich, dass aus traditioneller Perspektive *aw chä* letztlich die beste aller Religionen sei. So sucht *yoà* (der Schöpfungsgott) seine Kinder auf einem Baum (die verschiedenen Kinder entsprechen den verschiedenen Religionen der Karen). Er findet alle bis auf *aw chä*. Nach mehrmaligem Rufen antwortet *aw chä*: "Ich bin doch hier in deinem Ohr". Die einzelnen Schritte bei der Durchführung des *aw chä* sind genau festgelegt, ohne dass Kompromisse möglich wären. Die Exklusivität und Komplexität eines der zentralen Bestandteile der traditionellen Religion bewirken genau dessen Verschwinden.

Baptisten lehnen alle traditionellen religiösen Vorstellungen ab.¹⁸ In der Konsequenz gibt es keine gemeinsam mit anderen Glaubensanhängern abgehaltenen Rituale. Die Konversion zum Christentum ist keine persönliche Entscheidung, sondern eine Frage der Wahrheit. Das Christentum ist die ultimative Religion, die allein Erlösung im christlichen Sinne verspricht. Protestantische Christen sehen sich deshalb als eine Art spirituelle Elite. Die Bibel ist der Maßstab aller Dinge. Nur wer sich zum Christentum bekennt und gemäß der in der Bibel überlieferten Wahrheit lebt, ist nicht zur Finsternis verdammt (vgl. Brackney 1988; Pieh 1998). An traditionellen religiösen Zeremonien darf nicht mehr aktiv teilgenommen werden. Das Verbot erstreckt sich auch auf den Konsum von Reisschnaps, der bei bestimmten Zeremonien sakralen Charakter erhält. Viele Protestanten betonen in Interviews, sie lebten lieber mit ihren Glaubensbrüdern zusammen, da sie die religiösen Praktiken der anderen nicht schätzten, während man das größte Vertrauen den Mitgliedern der eigenen Konfession entgegenbringen könnte. Katholiken werden als zu kompromissbereit gegenüber nicht-christlichen Religionen empfunden. Die Abgrenzung Andersgläubigen gegenüber ist nichts Karen-Spezifisches, sondern ein Merkmal bestimmter protestantischer Kirchen, zu denen auch die Baptisten gehören.

Eine Verbindung zu den Traditionalisten besteht allerdings darin, dass nach Vorstellung der Protestanten, in den *thà*-Versen bereits ein Glaube an Gott und andere mit dem Christentum identische Vorstellungen implizit vorhanden seien. Nur die Bewusstwerdung dieser Wahrheit stehe noch aus. Bei älteren Baptisten, sofern sie nicht als Christen aufgewachsen sind, ist das Wissen um die *thà* erhalten geblieben. Einige Männer und Frauen sind fähig, auf Nachfrage *thà* zu rezitieren, was sie allerdings in ihrem christlich geprägten Alltag nicht mehr tun.

Katholiken können bei traditionellen religiösen Ritualen problemlos zugegen sein, auch wenn sie keine Opfer und Gebete darbringen. Es besteht kein Alkoholverbot. In einem der multireligiösen Dörfer haben auch die katholischen Haushalte, nicht aber die protestantischen, Reisschnaps für eine buddhistische Hochzeit im Dorf gebrannt. Katholiken tolerieren eher traditionelle und auch buddhistische Vorstel-

¹⁸ Andererseits ist auch ein langsam erwachendes Interesse an alten religiösen Formen wieder spürbar, wie es sich an Neujahr als kulturelle Darstellung manifestierte. In einem der ausschließlich baptistischen Dörfer wurden am christlichen Neujahrstag von älteren Männern, die noch über traditionelles Wissen verfügen, Rituale wie z.B. die Seelenrückruferemonie (*kwae khi k'la*) als folkloristische Darbietung aufgeführt. Jüngeren Dorfbewohnern schien der ursprüngliche Sinn dieser Darbietungen relativ fremd. Auch dies ein Hinweis auf die getrennten religiösen Lebenswelten.

lungen, selbst eine interkonfessionelle Heirat wird nicht ausgeschlossen. Ihre religiösen Grenzen sind durchlässiger, sie können noch magische Formeln wie beim Schwerttanz (*re nà*) benutzen und gleichzeitig Angehörige der katholischen Kirche sein. Nach der Reisernte begehen Traditionalisten und Katholiken oftmals die jeweiligen Zeremonien gemeinsam. *Sae bu cho* ist eine Art Dankzeremonie, die im Haus vor dem ersten Reissessen stattfindet, dem *khi tschü*, das Festbinden der menschlichen Seele folgt. Die Katholiken feiern anschließend ihr Erntedankfest in der Kirche. Katholiken handhaben ihren Glauben toleranter als Protestanten. Dies hat seine Ursache im Zweiten Vatikanischen Konzil von 1962 bis 1965, in dem zu mehr Toleranz gegenüber nicht-christlichen Religionen aufgerufen wurde. Katholiken entwickelten die Idee der Reisspende an ärmere Dörfer, unabhängig von der Glaubenszugehörigkeit der Bewohner. Dadurch schaffen sie eine emotionale Verbindung, bei der die Religion keine Bedeutung hat. Die ersten katholischen Missionare attestierten den Karen einen "religiösen Geist" und bezeichneten sie als frei von der Ursünde. Diese Einschätzung ähnelt der der Baptisten und präsentiert die Karen als ein für das Christentum prädestiniertes Volk. Doch die religiösen Grenzen der Katholiken sind durchlässiger als die der Protestanten.

Im Gegensatz zum in Burma herrschenden Antagonismus zwischen buddhistisch-burmesischen Militärs und den, zumindest in der Führung, christlichen Karen-Rebellen wird von den Karen-Christen Thailands der Gegensatz zum Thai-Buddhismus nicht prononciert. Das Königshaus beispielsweise, das ein wesentliches Symbol der Thai-Nation darstellt, wird von ihnen genauso verehrt. Allerdings äußerten christliche Gesprächspartner unverhohlen ihre Kritik am Fehlverhalten buddhistischer Mönche, das in den Medien zurzeit der Feldforschung veröffentlicht wurde, um ihrerseits die christliche Moral zu betonen. Erstaunlich sind die geringen Kenntnisse vieler Christen über den Buddhismus, dem immerhin 90% der Bevölkerung Thailands angehören. Dies bestärkt die These der getrennten religiösen Sphären, deren Grenzen selten überschritten werden. Einigendes Moment aller Religionen wiederum ist der Glaube an Geister. Für die Christen haben die Geister allerdings keine Macht mehr, ihnen werden keine Opfer mehr dargebracht.

Traditionelle und buddhistische Riten werden einerseits mehr auf individueller Ebene vollzogen, andererseits gibt es wichtige das ganze Dorf und die Solidarität seiner Einwohner betreffende Ereignisse wie z.B. das Neujahrsfest (*lü dä poh chaw*) zu Ehren des "Herrn des Landes", das der *hi kho* (Dorfpriester) ausrichtet. Neben dem *hi kho* gibt es noch andere rituelle Experten (*serà*), die beispielsweise für die Krankendiagnose und Heilung verantwortlich sind. Obwohl der Ahnenkult matrilinear ausgerichtet ist und die Frauen für die Aufzucht der Opfertiere wie Hühner und Schweine verantwortlich sind, bringen ausschließlich Männer die Opfer dar.

Der Gottesdienst bei den Baptisten wird nicht nur von Pastoren oder Laienpredigern, sondern auch von den Gemeindemitgliedern einschließlich der Frauen gestaltet, die zudem in Frauengruppen organisiert sind, bei deren Treffen auch religiöse Inhalte auf dem Programm stehen. Somit sind protestantische Frauen stärker in religiöse Aktivitäten eingebunden als traditionelle Religion oder Buddhismus praktizierende Frauen.

Der Gottesdienst, besonders in der protestantischen Form, orientiert sich an westlichem Vorbild. Übernommen wurde die strenge Disziplin, die auch für Kinder während der Predigt Ruhe fordert. Die Geschichten aus dem Alten oder Neuen Testament entstammen einem anderen Kulturkreis. Die Sprache während des Gottesdienstes ist allerdings ausnahmslos Karen. Je nach Religion haben sich neue Wortschöpfungen bei den Sgaw-Karen ergeben (Chumpol Maniratanavongsiri 1997).

Die Anbindung von Religion an ethnische Identität

Die religiöse Identität als Buddhist ist getrennt von ethnischer Identität zu sehen, obwohl der Gebrauch der Thai-Sprache in religiösen Angelegenheiten eine Integration in die Thai-Gesellschaft fördert wie es auch bei den Schulen der Fall ist. Religion ist kein Abgrenzungsmerkmal.

Eine auf der traditionellen Religion basierende Identität bindet sich demgegenüber stärker an ethnische Abgrenzung, weil die spezifischen traditionellen religiösen Formen, beispielsweise die elaborierten Riten des Ahnenkults, ein distinktives Merkmal der Karen-Kultur sind. Die traditionelle religiöse Exklusivität ist aber schwächer ausgeprägt als die Exklusivität des Protestantismus. In keinem Interview mit *aw chä*-Praktizierenden wurde geäußert, dass alleine die traditionelle Religion als wichtigstes Erbe für eine Identität als Karen erhalten bleiben müsse.

Die Grenzen der religiösen Identität bei Baptisten und anderen Protestanten sind relativ fest. Christliche Inhalte, obwohl aus einem anderen Kulturkreis stammend, werden gleichwohl in Sgaw-Karen tradiert, was wiederum eine ethnische Abgrenzung verstärkt. Besonderen Wert wird auf die eigene Schrift, Sgaw-Sprache und traditionelle Kleidung gelegt.¹⁹ Baptisten betonen ihre spezifischen ethnischen Traditionen mit Ausnahme traditioneller religiöser Praktiken. Man trifft also eine Unterscheidung zwischen Religion und traditioneller Kultur. Die Moral der Karen gegenüber anderen ethnischen Gruppen wird hervorgehoben. Der Stolz auf die eigene ethnische Gruppe, die eine Art von Urchristen ist, deren Bibel sogar in ihre eigene Sprache übersetzt wurde, bildet ein Gegengewicht zur Marginalisierung der Karen innerhalb der Thai-Gesellschaft. Einen gewissen Einfluss haben auch protestantische Karen-Flüchtlinge aus Burma, die in Grenzdörfern als Missionare oder Pastoren arbeiten und bei denen das Christentum zu einem wesentlichen Abgrenzungsmerkmal gegenüber buddhistischen Burmesen wurde.

Bei Katholiken ist die Verbindung ethnischer mit religiöser (christlicher) Identität weniger ausgeprägt als bei den Protestanten. Es werden mehr Kontakte zu Christen anderer ethnischer Gruppen gesucht. Es gibt aber keine panchristliche Identität der Katholiken.

¹⁹ Dies trifft auch für die Anhänger der traditionellen Religion zu. Während *aw chä* zelebriert wird, sollten alle Teilnehmer des Rituals ihre traditionelle Kleidung tragen. Dennoch sind es die protestantischen Christen, die den größten Wert auf Sprache und traditionelle Kleidung als Abgrenzungsmerkmale legen.

Soziale Netzwerke und Konflikte

In multireligiösen Dörfern siedeln die Bewohner tendenziell analog ihrer Glaubenszugehörigkeit. Verwandte Haushalte, die meist der gleichen Religion angehören, leben bevorzugt in Nachbarschaft zueinander. Manchmal kommt es zu einer bewussten Separierung der protestantischen Christen innerhalb eines Dorfes oder, zumindest in der Vergangenheit, in der genügend Land zur Verfügung stand, gar zu einer Dorfneugründung.

Reziproke Arbeitsgruppen sind nicht unbedingt religiös ausgerichtet, wobei es Probleme damit geben kann, dass protestantische Christen nicht mehr an traditionellen, mit dem Reisanbau verbundenen Ritualen teilnehmen dürfen. In Interviews wird dem aber kein allzu großer Wert beigemessen, mit dem Argument, dass auch die nicht-christlichen Familien jede für sich ihre Zeremonien abhalten und die gemeinsame Hilfe bei der Reisernte trotz unterschiedlichen Glaubens nicht in Frage steht.

Die Dorfsolidarität ist da am größten, wo nur eine Religion herrscht, weil keine religiös begründeten Konflikte entstehen können und wichtige Rituale gemeinsam begangen werden. Eine Bewohnerin eines der rein christlichen Dörfer äußerte im Interview, wenn Buddhisten oder Anhänger des Ahnenkults in ihrem Dorf leben wollten, dann hätten sie sich nach den christlichen Vorstellungen zu richten, wie zum Beispiel am Sonntag nicht zu arbeiten und keine Geschäfte zu tätigen. Ein baptistischer Pastor äußerte die Sorge, dass Traditionalisten im Glauben noch nicht konsolidierte Christen beeinflussen könnten. Der Zusammenhalt in rein christlichen (in diesem Fall protestantisch-baptistischen) Dörfern ist am stärksten.²⁰ Die Ursache liegt in den regelmäßigen kirchlichen Zusammenkünften neben dem Gottesdienst am Sonntag, die mehrmals die Woche stattfinden und an denen mehr oder weniger das gesamte Dorf beteiligt ist. Junge Christen sind im Vergleich zu gleichaltrigen Buddhisten oder Traditionalisten in religiösen Angelegenheiten engagierter.

Die in Interviews geäußerte Frage nach Konflikten wird fast immer als gegenstandslos zurückgewiesen. In der Kultur der Karen gilt es, Konflikte zu vermeiden. Deshalb werden sie als bedeutungslos dargestellt. Gleichwohl existieren sie, ob sie vor der Öffentlichkeit versteckt werden oder nicht. Bei der Frage nach dem Verhältnis der Religionen untereinander wird immer betont, man besuche gegenseitig Feste und helfe bei deren Vorbereitungen. Doch letztlich entsprechen diese Aussagen mehr einem Wunschenken als der Realität. Ein Grund möglicher Konflikte ist der innerfamiliäre Druck nach einheitlicher Religion. Vor allem protestantische Christen versuchen Familienmitglieder und andere Dorfbewohner, von ihrer Religion zu überzeugen. Eine alte Frau buddhistischen Glaubens räumte nach einem längerem Gespräch ein, dass sie sich unwohl fühle im Haus ihres verheirateten Sohnes, bei dem sie lebt, da man sie ständig vom Christentum zu überzeugen versuche und man erwarte, dass sie an den Gebeten vor dem Essen teilnehme. Der ehemalige Headman eines der christlichen Dörfer kann nicht akzeptieren, dass eine seiner Töchter offi-

²⁰ Generell gilt eine Verbundenheit der Karen mit ihrem Dorf bzw. Territorium (*kaw*), das mehrere Karen-Dörfer mit einschließt. Sichtbarer Ausdruck dieser Verbundenheit ist die Verehrung des "Herrn des Landes" (*thi k'sa kaw k'sa*), der das Dorf schützt.

ziell den christlichen Glauben abgelegt hat, um mit ihrem buddhistischen Shan-Ehemann in dessen Dorf zu leben. Ein baptistisches Ehepaar in einem Dorf beklagt, dass ihr Sohn, der zum Buddhismus konvertierte und im Nachbardorf lebt, nicht mehr oft seine Eltern besuche. Sie hoffen, er möge zu seinem Glauben zurückfinden. Doch insistierende Missionsversuche werden von einem Teil der Nicht-Christen immer wieder als Einmischung in persönliche Angelegenheiten angesehen und zurückgewiesen. In einem von Buddhisten und Traditionalisten bewohnten Dorf wurden die Häuser, in denen sich missionierende Christen aufhielten, mit Steinen beworfen. Christen wird von den Anhängern der anderen Religionen oft unterstellt, dass sie von ihrer Kirche materiell unterstützt würden und deshalb eine bessere ökonomische Position einnehmen.

In einem der multikonfessionellen Untersuchungsdörfer wurden die christliche Headman-Familie und ihre Verwandten von einem Teil der buddhistischen Haushalte des Dorfes mit Argwohn betrachtet, weil sie zu mächtig seien und wiederum von christlichen Familien im Nachbardorf unterstützt würden. Christen wird manchmal von buddhistischer Seite vorgeworfen, die Religion der *farang* (thailändischer Ausdruck für Ausländer) zu praktizieren. Dieser Vorwurf dürfte auf den Einfluss der Thais zurückgehen, die mit dem Christentum mehr oder weniger ausländischen Einfluss assoziieren. Manchmal ist auch der Vorwurf zu hören, Christen seien mit Geld gekauft und die Protestanten seien zu dogmatisch. Immer wieder wird betont, dass Buddhisten, Traditionalisten und Katholiken keine Probleme miteinander hätten. Konflikte in einem multireligiösen Dorf, in dem die Mehrheit der Buddhisten in der Vergangenheit ein einheitliches (buddhistisches) Heiratsritual forderten, wurden durch gemeinsames Beraten zwischen Katholiken und Buddhisten beigelegt.

Ökonomische Innovationen und Ressourcenschutz

Im Hinblick auf die Bedeutung des Ressourcenschutzes im Weltbild der Karen konnten keine signifikanten Unterschiede zwischen den einzelnen Religionen festgestellt werden. In christlichen Dörfern ist die gleiche Walddichte in unmittelbarer Nähe des Dorfes gegeben wie in buddhistischen oder traditionalistischen Dörfern. Der Einsatz chemischer Mittel in der Landnutzung wird, wenn überhaupt, nur zögernd betrieben. In einem christlich dominierten Dorf wird Nassreis ohne Kunstdünger und Pestizide kultiviert, während in einer buddhistischen Siedlung Dünger und Herbizide für den Anbau von Bergreis eingesetzt werden.

Das Wissen um ökologische Zusammenhänge wird auch in christlichen Familien weiter tradiert, wobei auch die Aussage eines christlichen Headmans interessant ist, der meinte, da Gott den Menschen den Dünger gab, kann man diesen auch zum Vorteil der Menschen benutzen. Nicht nur der Glaube an Territorialgeister und den "Herrn des Landes", die das Land besitzen und dieses als Leihgabe den Menschen überlassen und die nicht verärgert werden dürfen, ist der Grund für den verantwortlichen Umgang mit der Natur. Die Idee einer Harmonie zwischen menschlicher Welt und der Natur ist in der Kultur der Karen implizit vorhanden und deshalb auch bei den Christen noch wirksam. Zwar könnte man einwenden, dass auch die Christen

die Existenz von Geistern nicht negieren, sie deshalb vielleicht noch fürchten, doch ist es die Macht Gottes, die die Christen beschützt und die den Geistern überlegen ist. Auf lokale Geister muss keine besondere Rücksicht genommen werden. Die geografische Nähe von Dörfern zum Tiefland, verbunden mit größeren Vermarktungschancen von Cash Crops, ist verantwortlich für ökonomische Innovationen und weniger das religiöse Bewusstsein, das Innovationen fördern oder behindern könnte. Traditionelles Wissen, das schonenden Umgang mit den Ressourcen propagiert, hat auch in konfessionsungebundene NGOs Eingang gefunden, die sich unter anderem mit Agrartechniken der Karen befassen.

Die christlichen Haushalte im Untersuchungsgebiet weisen keinen höheren Lebensstandard auf als buddhistische oder traditionalistische. Relativer Wohlstand und relative Armut ziehen sich quer durch alle Religionen. Einzig sehr isolierte nicht-christliche Dörfer, die bisher keinerlei Unterstützung durch irgendwelche Institutionen erfahren haben, fallen durch ihre besondere Armut auf. Hygiene- und Gesundheitserziehung, die von Christen initiiert werden, sind partiell sichtbar in christlichen Dörfern. Es kann aber kein Innovationsschub durch eine Art protestantischer Ethik festgestellt werden. Die Kirchen sind nicht mehr die einzigen Helfer. Mittlerweile gibt es staatliche Stellen sowie NGOs, die punktuell Hilfe leisten.

Die Bedeutung urbaner religiöser Netzwerke

Bei den Tausenden von Karen-Migranten, die in Chiangmai, der größten Stadt Nordthailands temporär oder dauerhaft leben, existieren keine ausschließlich religiös motivierte soziale Netzwerke. Religion sowie ethnische Zugehörigkeit bilden jedoch wesentliche Kategorien der Abgrenzung. In Huai Gäo, einer der Migrantensiedlungen am Stadtrand Chiangmais mit 40 Karen-Familien, sind bis auf drei Haushalte alle Baptisten. In der Migrantensiedlung Nong Pha Krang unweit des Bahnhofs, in der 10 Familien leben, ist nur ein Haushalt buddhistisch. Das sollte die Bedeutung der religiösen Zugehörigkeit unterstreichen. Gerade das Christsein stellt ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal gegenüber den ethnischen Thais dar. Die Kirchengemeinde ist ein Mittelpunkt sozialen Lebens.

In Chiangmai gibt es zwei Karen-Baptisten-Kirchen, die übrigen zahlreichen Kirchen sind ethnisch gemischt. Alleine in der Provinzhauptstadt Mae Hong Son, die etwa 10.000 Einwohner hat, gibt es eine katholische Kirche, die Finnland Pentecostal Church mit zwei Missionarsfamilien und ca. 30 Mitgliedern, die Korean Church, Hope of God-Kirche (vor allem für Hmong) und eine Kirche der Overseas Mission Fellowship (vor allem für Shan). Es gibt keine explizite Karen-Kirche, die Predigten sind auf Thai, aber die Karen benutzen auch in ihre Sprache übersetzte Bibeln. Eindeutig ist, dass in ethnisch geschlossenen Kirchen wie die des Karen Baptist Convention die Sprache der Sgaw-Karen tradiert wird. Sie stellt ein Element des kirchlichen Lebens dar, während sie in der religiösen Praxis der Buddhisten keine Rolle spielt. Sprachverlust wird von christlicher Seite meist den buddhistischen Karen attestiert. Traditionelle Rituale werden in der Stadt nicht mehr praktiziert, da sie untrennbar mit dem agrarisch geprägten Dorfleben verbunden sind. Folglich werden sie durch thai-buddhistische Rituale ersetzt.

Die Wichtigkeit ethnischer Identität bei Migranten ist auch von der sozialen Stellung abhängig. Je gebildeter die Migranten, desto mehr sind sie zu situativen Wechseln ethnischer Identität fähig und ihre Siedlungsweise ist weniger ethnisch determiniert.

Schlussfolgerungen

Die Karen befinden sich im Spannungsfeld zwischen christlicher Missionierung und thai-buddhistischer Integration. Zwei Hochreligionen stehen in Konkurrenz zu einander, wobei Protestanten den Standpunkt absoluter religiöser Wahrheit beanspruchen.

Dennoch besteht nach wie vor eine gemeinsame ethnische Abgrenzung der Sgaw-Karen gegenüber anderen ethnischen Gruppen. Sgaw-Karen haben nach eigenen Aussagen eine sich von den Thais und anderen unterscheidende spezifische Kultur und Sprache, selbst wenn sie unterschiedliche Religionen praktizieren. Der eigenen ethnischen Gruppe kann man trauen, den anderen, vor allem den Thais jedoch nicht.

Religiöse Unterschiede bewirken aber intraethnische Abgrenzungen, die die religiöse Identität zu einem wesentlichen Unterscheidungsmerkmal machen können. Es existieren unterschiedliche religiös definierte Weltbilder, verschiedene religiöse Erfahrungen, exklusive Praktiken, ein voneinander abweichendes Verhältnis gegenüber traditionellem Wissen und letztlich unterschiedliche Anbindung von religiöser an ethnische Identität. Oftmals kommt es zu einer räumlichen Separierung analog zu religiös definierten Grenzen. Protestantische Christen bevorzugen endogame Heiraten. Für protestantische Christen ist die christliche Religion die allen anderen überlegene. Der Mythos von den Karen als urchristliches Volk wird von den Protestanten rezipiert und festigt damit religiöse Grenzen auch innerhalb der eigenen ethnische Gruppe.

Wenn insbesondere die Baptisten das Christentum an ethnische Identität binden und sich für den Erhalt von Sprache und Schrift einsetzen, während sich Buddhisten stärker assimilieren, könnte die ethnische Kategorie Karen zunehmend exklusiver mit dem Christentum assoziiert werden. Das Christentum verstärkt religiöse und damit auch ethnische Grenzen, wenn die beiden Kategorien zusammen fallen.²¹ Für die Buddhisten bleibt nur eine ethnische Abgrenzung gegenüber den Thais, die nicht durch eine distinktive Religion verstärkt werden kann.

Religiöse Konflikte in der Sgaw-Karen-Gesellschaft werden negiert, sind aber gleichwohl vorhanden. Spannungen zwischen Katholiken und Buddhisten/Tradi-

²¹ In Burma, wo das Verhältnis zwischen Karen und Burmesen von starker Opposition geprägt ist, die zu einem seit 1949 andauernden bewaffneten Kampf um Autonomie führte, hat letztlich die religiöse Zugehörigkeit eine Spaltung der Karen National Union (KNU) bewirkt. Ein Teil der mehrheitlich buddhistischen einfachen Soldaten revoltierte 1994 mit Unterstützung eines verehrten Pwo Karen-Mönches gegen die christliche Führungselite der KNU und kooperiert fortan unter dem Namen Democratic Kayin Buddhist Army (DKBA) mit der burmesischen Armee. Dabei hat es allerdings die burmesische Führung geschickt verstanden, die bestehenden Konflikte zwischen den Konfessionen zu verstärken (vgl. Gravers 1999; McCasill 1997). Eine Übertragung auf thailändische Verhältnisse ist keinesfalls gegeben.

tionalisten sind seltener als zwischen Protestanten und den Nicht-Christen. Auffallend ist, dass selbst urbane Migranten, nicht nur in ethnisch, sondern zumindest partiell in religiös definierten Siedlungen wohnen. Doch solange religiöse Differenzen nicht instrumentalisiert werden, überlagert das religiöse Bekenntnis nicht die ethnische Zugehörigkeit.

Literatur

- Banks, David, 1976: "Introduction", in: David Banks (Hrsg.): *Changing Identities in Modern Southeast Asia*, The Hague, Paris, S. 1-3
- Barth, Fredrik, 1969: "Introduction", in: F. Barth (Hrsg.): *Ethnic Groups and Boundaries*, Bergen, Oslo, S. 9-38
- Bechert, Heinz, 1967: *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravabuddhismus*, Wiesbaden
- Brackney, William H., 1988: *The Baptists*, Westport
- Bradley, David, 1983: "Identity. The Persistence of Minority Groups", in: John McKinnon/Wanat Bhruksasri (Hrsg.): *Highlanders of Thailand*, Kuala Lumpur, S. 46-55
- Chumpol Maniratanavongsiri, 1997: "Religion and Social Change. Ethnic Continuity and Change among the Karen in Thailand", in: Don McCaskill/Ken Kampe (Hrsg.): *Development or Domestication? Indigenous Peoples of Southeast Asia*, Chiangmai, S. 237-267
- Cohen, Abner, 1974: "Introduction", in: Abner Cohen (Hrsg.): *Urban Ethnicity*, London, S. IX-XXIV
- De Vos, George/Lola Romanucci-Ross, 1982: "Ethnicity. Vessel of Meaning and Emblem of Contrast", in: ebd. (Hrsg.): *Ethnic Identity. Cultural Continuities and Change*, Chicago, S. 363-390
- Despres, Leo A., 1975: "Toward a Theory of Ethnic Phenomena", in: L.A. Despres (Hrsg.): *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*, The Hague, Paris, S. 187-207
- Elwert, Georg, 1989: "Ethnizität als theoretisches und empirisches Konstrukt", in: Peter Waldmann/G. Elwert (Hrsg.): *Ethnizität im Wandel*, Saarbrücken, Fort Lauderdale, S. 21-60
- Epstein, A.L., 1978: *Ethos and Identity. Three Studies in Ethnicity*, London
- Geertz, Clifford, 1963: "The Integrative Revolution. Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States", in: C. Geertz (Hrsg.): *Old Societies and New States*, New York, S. 105-157
- Gravers, Mikael, 1999: *Nationalism as Political Paranoia in Burma*, Richmond
- Greeley, Andrew M., 1974: *Ethnicity in the United States. A Preliminary Reconnaissance*, New York
- Hayami, Yoko, 1995: *Ritual and Religious Transformation among Sgaw Karen of Northern Thailand. Implications on Gender and Ethnic Identity*, Ann Arbor
- Hayami, Yoko, 1996: "Karen Tradition According to Christ or Buddha. The Implications of Multiple Reinterpretations for a Minority Ethnic Group in Thailand", in: *Journal of Southeast Asian Studies*, 27 (1996) 2, S. 334-349
- Hinton, Peter, 1979: "The Karen, Millennialism, and the Politics of Accomodation to Lowland States", in: Charles F. Keyes (Hrsg.): *Ethnic Adaption and Identity. The Karen on the Thai Frontier with Burma*, Philadelphia, S. 81-94
- Hinton, Peter, 1983: "Do the Karen really exist?", in: John McKinnon/Wanat Bhruksasri (Hrsg.): *Highlanders of Thailand*, Kuala Lumpur, S. 155-168
- Höllmann, Thomas O., 1992: "Kritische Gedanken zum Ethnos-Begriff in der Völkerkunde am Beispiel festländisch-südostasiatischer Bevölkerungsgruppen", in: *Tribus*, 41 (1992), S. 177-186
- Hovemyr, Anders P., 1989: *In search of the Karen King. A Study in Karen Identity with Special Reference to the 19th Century Karen Evangelism in Northern Thailand*, Uppsala
- Hyung-Jun, Kim, 1998: "Unto you your Religion and unto Me My Religion. Muslim – Christian Relations in a Javanese Village", in: *Sojourn, Journal of Social Issues in Southeast Asia*, 13 (1998) 1, April 1998, S. 62-85
- Iijima, Shigeru, 1979: "Ethnic Identity and Sociocultural Change among Sgaw-Karen in Northern Thailand", in: Charles F. Keyes (Hrsg.): *Ethnic Adaption and Identity. The Karen on the Thai Frontier with Burma*, Philadelphia, S. 99-118
- Isaacs, Harold R., 1975: *Idols of the Tribe. Group Identity and Political Change*, New York
- Isajiw, Wsevolod W., 1974: "Definitions of Ethnicity", in: *Ethnicity*, 1 (1974), S. 111-124
- Jacobson, Jessica, 1997: "Religion and ethnicity. Dual and alternative sources of identity among young British Pakistanis", in: *Ethnic and Racial Studies*, 20 (April 1997) 2, S. 238-256

- Kammerer, Cornelia Ann, 1990: "Customs and Christian conversions among the Akha highlanders of Burma and Thailand", in: *American Anthropologist*, 17 (1990) 2, S. 277-291
- Kammerer, Cornelia Ann, 1996: "Discarding the Basket. The Reinterpretation of Tradition by Akha Christians", in: *Journal of Southeast Asian Studies*, 27 (1996) 2, S. 320-333
- Keyes, Charles F., 1979: "Introduction", in: Charles F. Keyes (Hrsg.): *Ethnic Adaption and Identity. The Karen on the Thai Frontier with Burma*, Philadelphia, S. 1-23
- Keyes, Charles F., 1987: *Thailand. Buddhist Kingdom as Modern Nation-State*, Boulder
- Keyes, Charles F., 1993: "Why the Thai are not Christians. Buddhist and Christian Conversion in Thailand", in: Robert W. Hefner (Hrsg.): *Conversion to Christianity. Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Oxford, S. 259-283
- Keyes, Charles F., 1996: "Being Protestant Christians in Southeast Asian Worlds", in: *Journal of Southeast Asian Studies*, 27 (1996) 2, S. 280-292
- Kunstadter, Peter, 1978: "Subsistence Agricultural Economies of Lua and Karen Hill Farmers, Mae Sariang District, Northwestern Thailand", in: Peter Kunstadter et al. (Hrsg.): *Farmers in the Forest*, Honolulu, S. 74-131
- Kunstadter, Peter, 1979: "Ethnic Group, Category, and Identity", in: Charles F. Keyes (Hrsg.): *Ethnic Adaption and Identity. The Karen on the Thai Frontier with Burma*, Philadelphia, S. 119-63
- Kunstadter, Peter, 1983: "Highland Populations in Northern Thailand", in: John McKinnon/Wanat Bhruksasri (Hrsg.): *Highlanders of Thailand*, Kuala Lumpur, S. 15-45
- Leach, Edmund R., 1970: *Political systems of Highland Burma*, (2. Auflage), London
- Lehman, F.K., 1967: "Ethnic Categories in Burma and the Theory of Social Systems", in: Peter Kunstadter (Hrsg.): *Southeast Asian Tribes, Minorities, and Nations, Vol I*, Princeton, S. 93-124
- Liepe, Lars, 1996: "Burmas langer Marsch in die Moderne", in: Roland Platz/Gerd Rieger (Hrsg.): *Südostasien im Wandel*, Stuttgart, S. 72-81
- McCaskill, Don, 1997: "Divide and Conquer. Factionalism, Opportunism and the Fall of Manerplaw", in: Don McCaskill/Ken Kampe (Hrsg.): *Development or Domestication? Indigenous Peoples of Southeast Asia*, Chiangmai, S. 602-609
- Mischung, Roland, 1984: *Religion und Wirklichkeitsvorstellungen in einem Karen-Dorf Nordwestthailands*, Wiesbaden
- Mischung, Roland, 1986: *Environmental "Adaptation" among upland peoples of Northern Thailand. A Karen/Hmong (Meo) Case Study*, Final Research Report to the NRCT, Chiangmai
- Orywal, Erwin/K. Hackstein, 1993: "Ethnizität: Die Konstruktion ethnischer Wirklichkeiten", in: Thomas Schweizer et. al.: *Handbuch der Ethnologie*, Berlin, S. 593-609
- Pieh, Eleonore, 1998: *Fight like David – Run like Lincoln. Die politischen Einwirkungen des protestantischen Fundamentalismus in den USA*, Münster
- Phya Anuman Rajadhon, 1986: *Popular Buddhism in Siam and other Essays on Thai Studies*, Bangkok
- Platz, Roland, 1999: "Migration und ethnische Identität", in: *Internationales Asienforum*, 30 (1986) 3-4, S. 295-312
- Platz, Roland, 2000: *Persistenz und Wandel ethnischer Identität. Die Bedeutung der Migration am Beispiel von Lisu und Karen in Nordthailand*, Bonn
- Proschan, Frank, 1997: "'We are all Kmhmu, just the same.' Ethnonyms, ethnic identities, and ethnic groups", in: *American Ethnologist*, 24 (Februar 1997) 1, S. 91-113
- Renard, Ronald D., 1980: *Kariang: History of Karen-T'ai Relations from the beginnings to 1923*, Univ. of Hawaii
- Rosen, Lawrence, 1984: *Bargaining for Reality. The Construction of Social Relations in a Muslim Community*, Chicago
- Sanit Wongprasert, 1988: "Impact of the Dhammacarik Bhikkhus' Programme on the Hilltribes of Thailand", in: K.M. de Silva et. al. (Hrsg.): *Ethnic Conflict in Buddhist Societies. Sri Lanka, Thailand and Burma*, Boulder, S. 126-137
- Schneckener, Ulrich, 1997: "Subjekte kollektiver Selbstbestimmung. Ethnien, Nationen, Staaten", in: *Peripherie*, 17. Jg. (August 1997) 67, S. 28-45
- Schober, Juliane, 1995: "The Theravada Buddhist Engagement with Modernity in Southeast Asia. Whither the Social Paradigm of the Galactic Polity", in: *Journal of Southeast Asian Studies*, 26 (1995) 2, S. 307-325
- Schriek, Ellen/H.W. Schmuhl (Hrsg.), 1997: *Das andere Mexiko. Indigene Völker von Chiapas bis Chihmahua*, Gießen
- Scott, George M. Jr., 1990: "A Resynthesis of the primordial and circumstantial approaches to ethnic group solidarity. Towards an explanatory model", in: *Ethnic and Racial Studies*, 13 (1990) 2, S. 147-171

- Shils, Edward, 1957: "Primordial, Personal, Sacred, and Civil Ties", in: *British Journal of Sociology*, S. 13-145
- Smalley, William A., 1994: *Linguistic Diversity and National Unity. Language Ecology in Thailand*, University of Chicago Press
- Sombsoon Suksamran, 1982: *Buddhism and Politics in Thailand*, Singapore
- Sompob Lajaroj, 1992: *Karen Socio Economic Environment*, Tribal Research Institute, Chiangmai
- Sulak Sivaraksa, 1984: "Buddhism and Society. Beyond the Present Horizon", in: B.J. Terwiel: *Buddhism and Society in Thailand*, Gaya, S. 97-119
- Tapp, Nicholas, 1989: "The Impact of Missionary Christianity upon Marginalized Ethnic Minorities", in: *Journal of Southeast Asian Studies*, 20 (März 1989) 1, S. 70-95
- Tribal Research Institute, 1989: *Statistische Angaben zur Minderheitenbevölkerung*, Chiangmai, unver.
- Tribal Research Institute, 2001: *Tribal Population Summary in Thailand, Statistische Angaben zur Minderheitenbevölkerung*, Chiangmai, unver.
- Wallman, Sandra, 1979: *Ethnicity at work*, London
- Yoshimatsu, Kumiko, 1989: *The Karen World. The Cosmological and Ritual System of the Sgaw Karen in Northwestern Chiang Mai Province*, Final Research Report, Chiangmai