

Die Krise des Buddhismus in Thailand

WALTER SKROBANEK

Seitdem der nationalistische König Wachirawut (Rama VI/1910–1925) in einer Unzahl von Reden und schriftstellerischen Äußerungen die Tria „Volk – König – Religion“ als unantastbare Werte beschworen hatte, sind die drei Schlagworte bis heute Kennzeichen der restaurativen thailändischen Staatsideologie¹. Würde nur eines der Glieder aus der Tria herausgebrochen, so würde – heißt es – die Stabilität der ganzen thailändischen Nation erschüttert. Dennoch sind sich heute führende Thais nicht so sicher darin, daß alle drei Glieder so eisern miteinander verkettet sind, wie es ihnen zur Stabilität des Landes wünschenswert ist. Ihre Sorge richtet sich vor allem auf den Buddhismus, Thailands Staatsreligion, der über 90% der Bevölkerung anhängen.

Hatten noch die Regierungen der Ära Sarit (1957–63) in ihrer Propaganda immer wieder unwidersprochen vor der Gefahr warnen können, daß die Kommunisten – würden sie nur einmal in Thailand wirklich Fuß fassen – den Buddhismus zerstören würden, so mehren sich heute Stimmen in der Bangkokener modernisierten Elite, die die Gefahr des Verfalls des Buddhismus aus einer ganz anderen Richtung befürchten. Sulak Siwarak, ein bekannter thailändischer Intellektueller, der jetzt immer wieder für eine zeitgemäßere Rolle des Buddhismus in der Thai-Gesellschaft plädiert, erklärte vor nicht allzu langer Zeit: „Der Direktor des Departments für religiöse Angelegenheiten sagte, die Kommunisten seien die Gefahr. Falls das stimmt, dann nur in kleinem Umfang. Ich habe vielmehr das Gefühl, daß die große Gefahr im Augenblick bei den Thais der Führungsschicht liegt, die unter den geistigen Kolonialismus des Westens geraten sind.“² Sulak wirft den Bewunderern der westlichen Zivilisation vor, daß sie ihre eigene Kultur, einschließlich des Buddhismus, als minderwertig oder anachronistisch verwerfen.

Kritik solcher Art ist in Thailand selten gewesen. Der thailändische Nationalismus war bislang – um einer Kennzeichnung von David Wilson zu folgen – „assimilative“³. Nur unter diesem Vorzeichen ist es möglich gewesen, daß Feldmarschall Phibun Songkram während des Zweiten Weltkrieges solche Abweichung von der traditionellen Kultur wie das Tragen europäischer Kleidung und Hüte verordnen

¹ In Zeiten relativer Liberalität – wie in den 30er Jahren und von 1944–1947 – waren die drei Begriffe um einen vierten erweitert: die Verfassung. Aus verständlichen Gründen beschränkte man sich in den vergangenen zehn Jahren auf die ursprünglichen drei Worte.

² Sayam Samakhom: Phuthasasana kab sangkhom thai patchupan („Buddhismus und die heutige Thaiengesellschaft“), Referate eines gemeinsamen Seminars der Siam Society und der Buddhist Association of Thailand vom 9.–11. August 1969, Bangkok 2513 B.E. (1970) S. 188.

³ David Wilson: *Politics in Thailand*, Ithaca, Cornell University Press, 1962, S. 82.

konnte⁴. Thailand, das nie Kolonie war, ist eben das „ideologische Trauma“⁵ erspart geblieben, das in so vielen Entwicklungsländern durch den rapiden Zusammenbruch aller traditionellen Institutionen und Werte entstand. Infolgedessen gab es eine nativistische Reaktion gegen die Fremdkultur, ein Zurück zu eigenen Kulturschöpfungen – wie dies in den Unabhängigkeitsbewegungen anderer Länder zu spüren war – in diesem Umfang überhaupt nicht.

Literatur des buddhistischen Modernismus

Zwar ist die buddhistische Literatur in den vergangenen Jahrzehnten in Thailand ins schier Unübersehbare angeschwollen, doch fehlt ihr fast völlig ein anklägerischer Ton gegen den Westen. Die große Zahl an Publikationen zeigt, daß der Buddhismus trotz aller Befürchtungen immer noch einen relativ festen Platz bei fast allen Schichten hat, wenn auch die Interpretationen und die Formen der „Kirchlichkeit“ schichtenspezifisch beträchtliche Unterschiede zeigen. Schon frühzeitig war er für die modernisierte Elite rationalisiert und später auch säkularisiert worden. Unter dem Einfluß rationalistischen Denkens und der geistigen Herausforderung christlicher Missionare in der Mitte des vorigen Jahrhunderts setzte eine Bewegung ein, die mit dem Schlagwort „Zurück zum Buddha“ gekennzeichnet worden ist⁶. Ein frühes Zeugnis dieser Entwicklung ist Alabasters Darstellung eines „modernen Buddhisten“ in Thailand in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts⁷. Dieser Prozeß war von König Mongkut (Rama IV/1851–1868) selbst eingeleitet worden, der vor seiner Inthronisierung als buddhistischer Mönch eine Reform-Bewegung im Orden einleitete, die später in der Entstehung einer eigenen Mönchsgruppe, der Thammayutika-Nikaya mündete⁸. Da diese Reform-Bewegung vom Träger des traditionellen Königscharismas selbst ausgelöst wurde, blieb damals eine konservative Reaktion der Mönche aus. Die Entwicklung wurde von der herrschenden Schicht und später von der entstehenden Mittelklasse unterstützt und fortgeführt, indem man versuchte, den Buddhismus sämtlicher animistischer, magischer und abergläubischer Elemente zu entkleiden, um ihn in Übereinstimmung mit den Erfordernissen der modernen Welt zu bringen. In König Wachirawuts Schriften zum Thema Buddhismus wird zum Beispiel der Mönch vor allem danach beurteilt, welchen Wert er als Moral-Lehrer für die Bevölkerung hat⁹. Und schon in den dreißiger Jahren war ein Buch von Prinzessin Phun sehr berühmt geworden, das die Begriffe Himmel und Hölle sowie

⁴ Eine ironisch-sarkastische Beschreibung der thailändischen Kulturpolitik während des Zweiten Weltkrieges stellen die Zeitungskolumnen dar, die in dem Büchlein gesammelt sind: Prem Chaya and Alethea: *The passing Hours*, Chatra-Books, Bangkok 1945.

⁵ Emanuel Sarkisyanz: *Südostasien seit 1945*, München 1961, S. 47.

⁶ Kenneth Perry Landon: *Siam in Transition*, London, Oxford University Press, 1939, S. 229.

⁷ Henry Alabaster: *Wheel of the Law*, London, 1871, enthält den Abschnitt: „The Modern Buddhist“.

⁸ Vgl. die ausgezeichnete Darstellung von Robert Lingat: *La vie religieuse du roi Mongkut*, *Journal of the Siam Society*, Bd. XX.

⁹ Mongkutklao (Rama VI): *Rüang Thetsana Súa Pa* („Reden vor den Wilden Tigern“), Khurusapha, Bangkok, 6. Aufl. 2500 B.E. (1957) S. 98.

Nirvana, nach der buddhistischen „Theologie“ das höchste Ziel jedes Buddhisten, nicht mehr erwähnt¹⁰.

Die heute auf dem Markt erhältliche Literatur über Buddhismus unterscheidet sich nicht wesentlich von dem, was schon in den letzten Jahrzehnten geschrieben wurde. Versucht man sie zu klassifizieren, so könnte man sie grob in drei Gruppen einteilen:

1. Theologisch-katechetische Schriften, die über allgemeine buddhistische Fragen, wie kharmisches Prinzip, Wiedergeburt, Moral und Wege zur Glückseligkeit des Geistes, belehren. Sie wenden sich vor allem an den Laien im Alltagsleben und sind damit kennzeichnend für die Gewichtsverschiebung von einer ursprünglichen Intellektuellen-Soteriologie zu einer Laienethik.
2. Schriften über die Geschichte des Buddhismus, religiöse Bräuche und Zeremonien.
3. Schriften über die Vereinbarkeit von Buddhismus mit modernen Natur- und Sozialwissenschaften.

Vor allem die Bücher dieser letzteren Gruppe haben die Tendenz, den Buddhismus für die moderne Zeit zu retten, d. h. zu zeigen, daß der Buddhismus als Bestandteil der eigenen Thai-Kultur durchaus auf der Höhe der Zeit sei. Dabei bietet sich natürlich das kharmische Prinzip von Ursache und Wirkung zum Vergleich mit naturwissenschaftlichen Prinzipien an. Zum Thema moderner Gesellschaftsordnungen heißt es zum Beispiel: „In India the democratic concept reached its golden age, so to speak, in the Buddha's time, when in the Holy Order of Buddhism Bhikhus (Mönche) enjoyed their full democratic rights yet unknown anywhere in the world, since this took place before the time of Pericles.“¹¹ In einem anderen, sehr anspruchsvollen Werk wird unter anderem die These aufgestellt, daß die gesamte westliche Philosophie einschließlich des dialektischen Materialismus bereits zur Zeit des Buddha diskutiert worden sei¹².

All diese Beiträge sind letztlich als ein Versuch anzusehen, den Buddhismus von seiner außerweltlichen Zielsetzung, der Erlösung **von** der Welt, abzulenken auf einen Aktivismus und ein Zufriedensein **in** der Welt. So sind die mit dem Buddhismus befaßten Thais, Laien wie Mönche, außerordentlich empfindlich gegen den Vorwurf, der Buddhismus wirke als retardierendes Moment in der Entwicklung und im Fortschritt des Landes. Als der amerikanische Sozialwissenschaftler Joseph L. Sutton vor einigen Jahren in einer Forschungsarbeit über Thailand seinen Finger auf diese wunde Stelle legte und sein Buch gar noch Studenten an Thai-Universitäten als Lehrbuch empfohlen worden war, entrüstete sich die öffentliche Meinung so sehr, daß schließlich auch der Direktor des Departments für Religiöse Angelegenheiten, Col. Pin Muthukan, öffentlich dazu Stellung nahm. Er hielt das Buch für ungeeignet bei der Ausbildung der Studenten, weil die Schlußfolgerungen des Autors auf einem

¹⁰ Landon: Siam in Transition . . . S. 222.

¹¹ World Fellowship of Buddhists, New Bulletin, Thailand Headquarter (Hrsg.): Some Prominent Characteristics of Buddhism, by Sujib Punyanubhab, Englische Version, Bangkok 1964, S. 37.

¹² Samak Burawat: Puthapratichaya 25 Satawat (25 Jahrhunderte buddhistische Philosophie), 2. Aufl. Phrae Phithaya, Bangkok 2512 B.E. (1969) S. 64.

Mißverständnis über den Charakter des Buddhismus beruhen¹³. Die Empfindlichkeit gegen solche Kritik deutet wohl an, daß der Versuch, aus dem Buddhismus einen Erwerbsaktivismus zu begründen (ähnlich dem, der — laut Max Weber — durch die kalvinistische Reformation im Abendland geschaffen wurde), bislang noch wenig fruchtbaren Boden gefunden hat.

Buddhistischer Orden und Staatskontrolle

Bei der Durchsicht der gegenwärtig auf dem Markt befindlichen Publikationen fällt auf, daß ein großer Teil der Schriften des buddhistischen Modernismus aus der Feder von Laien stammt, die sich eine gute Kenntnis buddhistischer Philosophie während ihrer Zeit als ordinierte Mönche oder beim Praktizieren von Meditations-techniken zugeeignet haben. Das heißt, der Orden selbst hat den Laien viel Feld bei der Neuinterpretation des Buddhismus für die Erfordernisse der modernen Zeit überlassen. Dies ist vor allem darauf zurückzuführen, daß der buddhistische Orden Thailands heute, wie in keinem anderen Land Südostasiens, unter der strengen Kontrolle des Staates steht. Zwar werden die Ordensregeln äußerst strikt eingehalten, doch hat der Orden auch weitgehend die Initiative eingebüßt, neue Funktionen an die Stelle der traditionellen zu setzen. **Radikale** politische Erneuerungsbewegungen, wie sie — unter Mißachtung der Ordensregeln — zum Beispiel in Birma aus dem Orden selbst entwickelt wurden¹⁴, entstanden im 20. Jahrhundert in Thailand schon gar nicht.

Thailand hat zwar — wie andere buddhistische Länder — ebenfalls eine bedeutsame Erneuerungsbewegung aus dem Orden selbst erlebt. Aber sie lag schon im 19. Jahrhundert. Es handelt sich um die schon erwähnte Erneuerungsbewegung, die von König Mongkut vor seiner Thronbesteigung ausgelöst wurde, und die schließlich in die Entstehung einer eigenen Mönchsgruppe, der Thammayutika-Nikaya einmündete. Die Verbindung zur politischen Herrschaft des absoluten Königtums blieb aber stets gewahrt, denn die Mönchsgemeinschaft konnte sich in der Modernisierungsperiode nie über mangelnde staatliche Fürsorge beklagen. Im Gegenteil: König Chulalongkorn (Rama V/1868–1910) schloß in seine Innenpolitik der strengen Zentralisierung nach westlichem Vorbild auch den buddhistischen Orden ein, wobei er beträchtliche Unterstützung durch den Prinz-Patriarchen Wachirayana fand. Das Ordensgesetz von 1902, das eine starke hierarchische Gliederung ähnlich der Ziviladministration vorsah, bot ihm ein wirkungsvolles Mittel, sein Modernisierungsprogramm gegen den Widerstand verschiedener Gruppen am Hofe verwirklichen zu können. Gleichzeitig bekam der Orden die wichtige Rolle als Lehrer der entstehenden Nation zugewiesen. Sie schloß den Ausbau eines reglementierten und kontrollierten Trainingssystems für die Mönche ein, wobei diese in großer Zahl an den Ideen des buddhistischen Modernismus teilhaben konnten, gleichzeitig aber auch ihre traditionelle Stellung nicht verloren. Ein entscheidender Einschnitt war erst die Einführung der allgemeinen Schulpflicht unter dem nachfolgenden König

¹³ Kiatisak (Thai-Tageszeitung) vom 27. 2. 1966.

¹⁴ Thailand bekennt sich — wie Ceylon, Birma, Kambodscha und Laos — zum Theravada-Buddhismus, der südlichen und älteren Schule, die eine strikte Einhaltung des Grundsatzes der Nicht-Einmischung in die Politik verlangt.

Wachirawut, durch die ein großer Bereich der Lehrtätigkeit der Mönche an die staatlichen Schulen verloren ging¹⁵.

Ansätze einer Erneuerungsbewegung im Thailand des 20. Jahrhunderts kamen zum Vorschein, als durch den Staatsstreich von 1932 die absolute in eine konstitutionelle Monarchie umgewandelt wurde. Dieser Wandel hatte beträchtliche Unruhe unter den Mönchen ausgelöst, eine Bewegung, die in den thailändischen Darstellungen bisweilen als „Mönchs-Rebellion“ bezeichnet wird¹⁶. Diese „Rebellion“ hatte drei verschiedenartige Motivationen, die aber teilweise ineinander übergingen.

1. In jener Zeit brachen erstmals die Gegensätze zwischen den beiden Mönchsgruppen offen zutage, aus denen der buddhistische Orden Thailands zusammengesetzt ist: Zwischen der großen Mahanikaya, die sich seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts um ihren Einfluß geschmälert sah, und der kleineren aber strengeren Thammayutikanikaya, die engere Verbindungen zum Königshaus unterhalten hatte¹⁷. Ein unter Mahanikaya-Mönchen recht weit verbreiteter „Ausschuß zur Restauration der religiösen Angelegenheiten“ forderte Gleichberechtigung in der Administration des Ordens und die Wiedervereinigung der thailändischen Mönchsgemeinschaft¹⁸.

2. Aufgrund des Einbruchs neuer demokratischer Ideen forderten verschiedene Mönchsgruppen in Bangkok und auch in den Provinzen konstitutionelle Regierung für den Orden und eine Beschneidung der Macht der kirchlichen Würdenträger. Wo die Mönche selbst zur Tat schritten und ihre Äbte entmachten wollten, wurden sie zum Verlassen des Ordens gezwungen¹⁹.

3. Ein unter der absoluten Monarchie latent vorhandener Regionalismus brach nach 1932 im Norden des Landes offen aus²⁰, als sich unter der Leitung des äußerst populären Mönches Phra Sri Wichai viele Klöster von der Zentraladministration des Ordens lossagten und versuchten, sich diesem einheimischen Führer zu unterstellen²¹.

Unter scharfer Anwendung des Ordensgesetzes von 1902 konnte man der Lage Herr werden. Die neue konstitutionelle Regierung mußte dabei zwar mit den kirchlichen Würdenträgern zusammenarbeiten, die ihre Ernennung noch der absoluten Monarchie verdankten. Dennoch bestand eine halboffene Sympathie der neuen Regierung für die größere – weniger royalistische – Mahanikaya-Gruppe, aus deren Reihen die Regierung schließlich 1938 zum ersten Mal wieder den Sangkharat (Patriarchen) der buddhistischen Kirche Thailands ernannte. Sie versuchte auch die Forderung der Mahanikaya-Mönche nach konstitutioneller Ordensverwaltung und Vereinigung der beiden Nikayas zu verwirklichen, zumal auch die öffentliche Meinung danach drängte.

¹⁵ Sayam Samakhom: Phuthasasana kab sangkhom thai patchuban ... S. 23.

¹⁶ Sulak Siwarak: Thammayut lae Mahanikai (Thammayut und Mahanikaya), in: Sangkhomsat porithat, chabab „phuthasasana kab sangkhom thai“ (Social Science Review, Ausgabe „Buddhismus und Thai-Gesellschaft“), Sonderausgabe 4, Bangkok 2509 B.E. (1966) S. 86.

¹⁷ Sulak Siwarak ebd.

¹⁸ Tharawong–Raksiwong: Kitchakan khong khana patisangkhan kan phra sasana („Tätigkeiten des Ausschusses zur Restauration der religiösen Angelegenheiten“), Bangkok 2482 B.E. (1939), enthält eine große Zahl von Dokumenten dieser Bewegung.

¹⁹ Siehe u. a. Bangkok Times vom 12. 1. 1933 und 28. 2. 1935.

²⁰ Der Norden des Landes kam erst im späten 19. Jahrhundert unter die direkte Kontrolle von Bangkok.

²¹ Carl T. Goldenberg: The Buddha Moves – The Thai National Religion in the 20th Century, MA thesis, Hawaii, 1969, S. 107–110, unveröffentlicht.

Doch in dem schließlich 1941 von der Regierung verabschiedeten neuen Ordensgesetz gelang nur eine gewisse „Demokratisierung“ der Ordensverwaltung, die auch einen größeren Einfluß der Mahanikaya konstitutionell verankerte. Die Vereinigung zu einer einzigen Nikaya scheiterte jedoch am Widerstand der Thammayut-Mönche²². An einer Kraftprobe mit dieser Mönchsgruppe war der Regierung zu diesem Zeitpunkt auf keinen Fall gelegen, zumal sie den Orden für die Propagierung ihrer nationalistischen Ziele in Kriegszeiten brauchte. Als Marschall Sarit Thanarat (1958–63) seine scharfe Entwicklungsdiktatur durchführte, kehrte Thailand mit einem neuen Ordensgesetz von 1962 zur alten Autokratie wie unter König Chulalongkorn zurück²³. Die schismatische Situation blieb dennoch ungelöst, obwohl sie heute als Spannung zwischen den beiden Nikayas nicht offen zutage tritt. Jede Erneuerungsbewegung ist der politischen Administration jedoch verdächtig, weil sie die Politisierung des Ordens mit sich bringen kann.

In den vergangenen Jahrzehnten haben immer wieder einzelne, sowohl Laien als auch Mönche, warnend auf das langsame Dahinschwinden des Einflusses des Ordens in der Thai-Gesellschaft hingewiesen. Für viele Thais ist das Wat (eine Kombination von Tempel und Kloster), wie es überall im Lande und in den Städten zu finden ist, gleichsam Zentrum einer einstmaligen „heilen Welt“: Als Schule, Altersheim, Krankenhaus, Herberge, Versammlungsort der Dorfgemeinde, Museum, Sparkasse usw. Die allgemeine Schulpflicht, moderne Krankenversorgung, moderne Wirtschaft und Administration haben das Wat aber vieler dieser Funktionen beraubt, wengleich nicht bestritten werden kann, daß es auch heute noch in vielen Teilen des Landes Zentrum des sozialen und religiösen Lebens ist. Aber es ist absehbar, daß die Stellung des buddhistischen Ordens und damit des Buddhismus weiter sinkt, wenn diese Entwicklung anhält, d. h. kein Ersatz für die traditionellen Funktionen des Mönches geschaffen wird. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde sich der Orden dieses Problems besonders bewußt, und um diese Zeit setzt auch eine Bewegung zur Wiederbelebung der sozialen Funktion der Mönche ein. Kennzeichen dieses Neubeginns war die Gründung und der Ausbau der Maha-Chulalongkorn-Universität der Mahanikaya-Gruppe in Wat Mahathat Bangkok, die den Mönchen die Möglichkeit eröffnete, hier den Grad eines Bachelor of Buddhism zu erlangen. Das Lehrprogramm schließt unter anderem Sozialwissenschaften und Rechtswissenschaften ein²⁴. Durch die Abhidhamma Foundation, eine andere Einrichtung in Wat Mahathat wurden später Mönche für Sozialarbeit und Landesentwicklung ausgebildet. Ein ähnliches Trainingsprogramm ist auch auf der Maha-Mongkut-Universität der Thammayutika-Nikaya in Wat Bowoniwet eingerichtet worden. Eine Gruppe von Mönchen, „Thammathut“ (Botschafter des Thammayut) genannt, reist durch das Land und lehrt in entlegenen Gebieten die Prinzipien des Buddhismus für die moderne Zeit. Gleichzeitig versuchen diese Thammathut-Mönche die Unterstützung der Bevölkerung für bestimmte Regierungsprojekte zu gewinnen²⁵. Interessant war auch

²² C. Goldenberg, S. 117–118.

²³ Yoneo Ishii: Church and State in Thailand, in: Asian Survey, Oct. 1969, Vol. VIII, No 10, S. 871.

²⁴ Thalaengkan Khanasong (Ordensnachrichten) 2490 B.E. (1947) S. 316.

²⁵ Vgl. Donald K. Swearer: Some Observations on New Directions in Thai Buddhism, in: Sangkhomsat porithat (Social Science Review), Bangkok, Sept.-Oct. 1968, S. 54; sowie C. Goldenberg . . . S. 197.

der Versuch des Abtes von Wat Mahathat, Phra Phimoltham, buddhistische Gefangenbetreuung zu betreiben. Mit einer Gruppe von Mönchen machte er dabei politische und andere Häftlinge mit den Prinzipien der Meditation und des Abhidhamma vertraut²⁶. Immer wieder erhebt sich auch die Forderung, der buddhistische Orden solle wieder stärker am Erziehungswesen teilhaben. Doch alle diese Versuche sind als marginal anzusehen. Einen großen Reform-Plan stellen sie nicht dar, und sie sind abhängig von der Religionspolitik der jeweilig gerade im Amt befindlichen Regierung.

Politisierung des Buddhismus

Generell gesprochen und mit Blick auf andere buddhistische Länder kann kaum bezweifelt werden, daß an der in Thailand immer wiederholten These etwas wahres dran ist, daß politische Macht und buddhistischer Orden zusammen gehören. In allen Ländern, in denen sich der Theravada-Buddhismus gehalten hatte, war der König selbst Patron des Ordens. Der Orden zerfiel aber überall dort, wo ihm die staatliche Kontrolle und Fürsorge entzogen wurde. Thailand weist deshalb gerne stolz darauf hin, daß eine Politisierung des Ordens – die der Mönchsdisziplin widerspricht – vermieden werden konnte.

Thailand kann jedoch als Beispiel dafür dienen, wie eine Politisierung des buddhistischen Ordens gerade durch ein Zuviel an staatlicher „Fürsorge“ hervorgerufen werden kann. So sprach sich der Prinz-Patriarch Wajirayana für die Kriegspolitik von Wachirawat im Jahre 1916 aus, wobei er buddhistische Prinzipien bemühte. Widerspruch gegen eine solche politische Stellungnahme eines Ordensmitgliedes wurde bestraft. Ein hoher geistlicher Würdenträger, der damals indirekt die Auffassung des Patriarchen kritisierte, wurde sämtlicher Ämter enthoben²⁷. Während des Zweiten Weltkrieges wurden die Mönche von der eigenen Ordensverwaltung angewiesen, die nationalistische Politik von Phibun Songkham „moralisch“ zu unterstützen²⁸. Wie eng aber die Auslegung werden kann, wenn sich Mönche nicht im Sinne der Regierung verhalten, zeigt folgender Fall. Als in den frühen 50er Jahren einige Mönche Kontakte mit der linksgerichteten Stockholmer Friedenskonferenz unterhielten, reagierte die Regierung Phibun Songkham und die geistliche Obrigkeit scharf. Der hier gemeinte Frieden sei ein Frieden der Welt, der die Mönche nichts angehe, weil er ein Ziel der Politik sei, erklärte der Vorsitzende des geistlichen Ministerrates. Mönchisches Ziel könne nur der geistige Frieden, der Frieden im Thamma sein. Den Mönchen wurde dabei ausdrücklich untersagt, die Regierung zu kritisieren (sic!)²⁹.

²⁶ Vgl. Kulab Saipradit: Udomtham (Reiches Thamma), Khana kamakan wipatsanasan, Bangkok, Wat Mahathat, 25. Mai 2500 B.E. (1957). Das Büchlein dieses bekannten thailändischen Schriftstellers, der wegen seiner politischen Tätigkeit in Haft war, berichtet über seine Erfahrungen mit Meditation im Gefängnis.

²⁷ Vajirañana: The Buddhist Attitude towards National Defense and Administration, o.J.o.O., ist eine englische Übersetzung einer Geburtstagsrede für den König im Jahre 1916; sowie C. Goldenberg . . . S. 52/53.

²⁸ Thalaengkan Khanasong (Ordens-Nachrichten) 2486 B.E. (1943) S. 387–403.

²⁹ Thalaengkan Khanasong (Ordens-Nachrichten) 2495 B.E. (1952) S. 851–853.

Unter Sarit wurden schließlich leiseste Abweichungen von der Regierungslinie mit Festnahmen auch von Ordensmitgliedern beantwortet. Diese richteten sich vor allem gegen Studenten und Dozenten der buddhistischen Universität der Mahanikaya in Wat Mahathat, Bangkok. Hier hatten nämlich in der zweiten Hälfte der 50er Jahre die Ideen des buddhistisch-sozialistischen Synkretismus einen gewissen Einfluß ausgeübt. Verschiedene Beiträge der klösterlichen Hochschulzeitschrift „Phutthachak“ des Jahres 1957 sind ein Zeugnis dafür. Prominentestes Opfer der damaligen „Säuberungsaktion“ der Regierung wurde im Jahre 1962 Phra Phimoltham, der höchste geistliche Würdenträger, der in den vergangenen hundert Jahren in Thailand jemals festgenommen wurde. Er war Abt von Wat Mahathat, Bangkok, Direktor der Buddhistischen Universität der Mahanikaya und Mitglied des geistlichen Ministerates des Ordens. Da er nach vierjähriger Untersuchungshaft (nach Sarits Tod) freigesprochen wurde³⁰, wird angenommen, daß er an Spannungen mit der Thammat-Gruppe gescheitert ist, die unter Sarit wieder stärker in den Vordergrund gerückt war. Die „Säuberungsaktion“ und die ungerechtfertigte vierjährige Haft von Phra Phimoltham, dessen Popularität außerordentlich groß war, haben weitere politische Unruhe in den Orden hineingetragen und den Mönchen ihre Abhängigkeit von der politischen Macht deutlich vor Augen geführt. Darüber hinaus verfolgt die Thai-Regierung das politische Ziel, die buddhistischen Mönche vor allem als anti-kommunistisches Propaganda-Medium einzusetzen, wie dies zum Beispiel aus einer Äußerung von Innen-Minister Praphat Charusathian deutlich wird: Die buddhistischen Mönche würden der Regierung dabei helfen, all jene Menschen zu gewinnen, die „mised by Communist propaganda“ seien³¹. Der Buddhismus läuft damit Gefahr, zum Werkzeug der Regierung zu degenerieren. Er dient mehr und mehr dem Zweck, die ideologische Grundlage für die Erhaltung der gegenwärtigen Herrschaft abzugeben. Wer sich nicht zu dieser Grundlage bekennt, droht zum Staatsfeind zu werden. So erklärte der jetzige Premier-Minister Thanom Kittikhachon 1964 auf einer Versammlung, Menschen, die Religion hätten, seien nicht zu fürchten; die Regierung sei aber ständig wachsam bei Leuten ohne Religion, weil diese weder die Wahrheit noch Moral besäßen³².

Wenn der Orden in der modernen Zeit eine angemessene Rolle übernehmen soll, dann kann es sich nur um die Ausfüllung seiner traditionell sozialen Rolle mit neuen Inhalten handeln. Dabei ist aber eine Politisierung des Ordens auch gegen die offizielle Regierungspolitik nicht auszuschließen. Nur eiserne Regierungskontrolle, die die Initiative im Keim erstickt, kann eine solche Politisierung verhindern, denn sie ist das wahrscheinliche Ergebnis einer politisierten Gesellschaft. Davon ist zwar noch wenig sichtbar geworden, weil auch die Gesellschaft Thailands noch außerordentlich gering politisiert ist. Die traditionelle Kultur und deren Institutionen, einschließlich des Königtums, sind noch in vieler Hinsicht erhalten geblieben. In den Zeiten der absoluten Monarchie waren die Entscheidungen des Königs, der als Transformator zwischen sozialer und moralischer Ordnung der Welt und dem

³⁰ Phra Phimoltham stand u. a. unter dem Vorwurf, eine kommunistische Revolte vorbereitet zu haben. Bangkok Post 13. 8. 1966 berichtet über seine Freilassung, die seine Popularität erkennen läßt.

³¹ Zit. nach C. Goldenberg, S. 199.

³² Khamhuno: Phraphuthasasana 50 Rüng (50 Geschichten über den Buddhismus), eine Sammlung von Zeitungskomentaren, Bangkok, Khlang Withaya, 2508 B.E. (1965) S. 75–76.

buddhistischen Universalgesetz (Thamma) gedacht wurde, endgültig. Der König verdankte theoretisch seine Stellung der Qualität seines Kharmas, so daß jede Abweichung von seinen Entscheidungen ein Sakrileg gewesen wäre. Zwar ist von diesem Denken noch viel erhalten geblieben und auch auf die Stellung der jeweiligen Regierung übergegangen, doch in moderner Zeit, wo ein gewaltiger Beamten-Apparat an den politischen Entscheidungen mitbeteiligt ist, sind die Beamten zur wichtigen politischen Kraft in Thailand geworden. Es kann nicht ausbleiben, daß auch Mönche, soweit sie in Regierungsprojekten als Entwicklungshelfer und Sozialarbeiter eingesetzt sind, ähnliche Charakteristika zeigen. Hinzu kommt die Ausbildung der Mönche für diesen Zweck an den buddhistischen Universitäten, wo sie mit Aspekten der Sozialwissenschaften zusammenkommen, die nicht ohne Einfluß auf ihr Denken bleiben können. Die Mönche haben immer eine soziale Rolle in der Gesellschaft ausgefüllt, die weit darüber hinaus ging, die Lehre des Buddha weiterzugeben. Wenn sie in moderner Zeit diese Rolle nicht verlieren sollen, so wird die Diskussion über „weltliche“ Fragen, d. h. soziale und politische Probleme, im Orden wohl notwendig sein müssen. Der Buddhismus hat diese Entwicklung in anderen Ländern nicht vermeiden können. In Thailand blieb dafür unter der starken Kontrolle der Regierung nicht allzu viel Raum. Doch die Tatsache, daß die Mönchsgemeinschaft so oft in der Thaipolitik vor allem als Werkzeug der Regierungen gedient hat, und die Gefahr, daß der Mönch zum Relikt einer vergangenen Epoche wird, könnten zu einer Situation führen, die einer Entwicklung wie in Birma und Ceylon ähnlich ist. Die zunehmende Überfremdung unter dem intellektuellen Einfluß des Westens, wie sie in den warnenden Worten von Sulak Siwarak (s. o.) zum Ausdruck kommt, wäre dafür ein geeigneter Nährboden.