

# Buddhistisches Nation-Building in Thailand

von  
Lauren Drover

Der heutige Nationalstaat Thailand nutzte seit dem 19. Jahrhundert die buddhistische Religion, um ein Gefühl von nationaler Einheit der Bevölkerung untereinander und Identifikation mit dem Zentralstaat zu entwickeln. Im Folgenden soll die historische Entwicklung dieses Konzeptes sowie seine Auswirkungen auf Nicht-Buddhisten nachgezeichnet werden.

## Das Königreich Siam

Mit Rama I. (1782–1809) gründete sich in Thailand eine neue Königsdynastie, die Chakri, deren wichtigste Aufgabe es von Anfang an war, ihr Herrschaftsgebiet gegen eine äußere Bedrohung zu verteidigen: Die verstärkte Präsenz der europäischen Kolonialmächte in Südostasien, die zunehmend versuchten, Einfluss auf die siamesische Politik zu bekommen. Besonders die Könige Mongkut (Rama IV., 1851–1868) und Chulalongkorn (Rama V., 1868–1910) erkannten, dass ihr Reich am effektivsten durch eine Modernisierung nach europäischem Vorbild vor kolonialer Expansion geschützt werden konnte. Im Zuge dieser Reformen begab sich Rama V. daran, als verbindendes Element der siamesischen Gesellschaft eine einheitliche ethische Identität für die verschiedenen Bevölkerungsgruppen seines Herrschaftsbereiches zu konstruieren. Der Buddhismus, seit dem 14. Jahrhundert Religion des Staates und des Königshauses, diente schon lange der Legitimation königlicher Herrschaft, und der König galt sowohl als Beschützer der Religion, als auch als Mensch mit besonderem religiösem Verdienst im Sinne der Karma-Lehre.

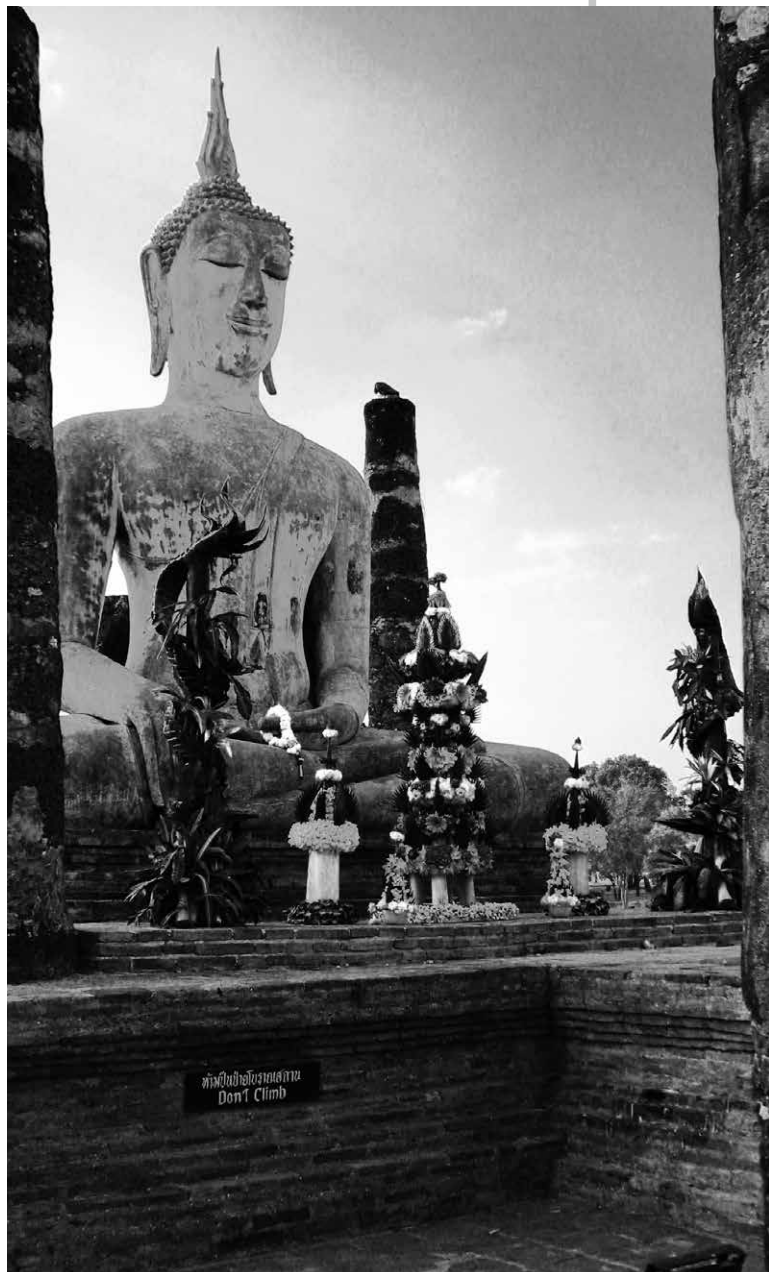
## Strukturierung und Organisation des *Theravada*-Buddhismus zur siamesischen Staatsreligion

Um den Buddhismus als Fixpunkt für eine nationale Identität nutzen zu können, mussten zunächst einmal seine regionalen Unterschiede vereinheitlicht werden. Rama V. strukturierte zu diesem Zweck den *Sangha* (die buddhistische Mönchsgemeinde) um, sodass er zentralisiert, hierarchisch und einheitlich organisiert war (Vorbild hierfür waren die ›Staatskirchen‹ in Europa). Dadurch wurden beispielsweise kleinere, lokale Buddhismusformen, wie etwa die nordthailändische Yuan-Schule, die unter anderem eine eigene Sprache und Schrift nutzte, der staatlichen Interpretation untergeordnet. Ziel war, die ethnischen Lao, die diese Form des Buddhismus praktizierten, stärker an die Autoritäten in Bangkok zu

binden. Die lokalen Ausdrucksformen wurden dabei zwar nie ganz aufgegeben, sie wurden jedoch von einer (eigentlich legitimen) eigenständigen Tradition zu einer lokalen ›Spielart‹ des staatlichen Buddhismus uminterpretiert. König Vajiravudh (1910–1924) formulierte sehr deutlich, was für ihn Nationalidentität ausmachte: Ein guter Bürger Siams hatte Thai im Bangkok-Dialekt zu sprechen, dem König die Treue zu schwören und *Theravada*-Buddhist zu sein. Prinzipiell ist dies eine inklusivierende Nationalidentität, da die ethnische Herkunft keine Rolle spielt, somit jeder Siamese werden kann. Allerdings schließt die explizite Beschränkung der religiösen Identität auf den *Theravada*-Buddhismus all diejenigen aus, die sich eine andere als die buddhistische religiöse Identität bewahren möchten.

Lauren Drover ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Orient- und Asienwissenschaften, Abteilung für Religionswissenschaft der Universität Bonn.

*Buddhismus im ersten Königreich Sukhothai, Wat Mahathat*  
Foto: © Genia Findeisen





Ein guter Thai sollte Theravāda-Buddhist sein  
Foto: © Genia Findeisen

### Demokratisch-säkulare und monarchistisch-religiöse Phasen

1932 kam es in Thailand zu einer Revolution, in deren Folge die Monarchie abgeschafft und versucht wurde, eine säkulare Demokratie nach europäischem Vorbild zu errichten. Da die Treue zum Königshaus bisher wichtiger Teil der Nationalidentität gewesen war, fehlte der neuen säkularen Regierung nun in den Augen eines Großteils der Bevölkerung eine legitimierende Basis. Ein weiteres Problem war darüber hinaus sicherlich auch, dass sie den Buddhismus als ›primitiv‹ dargestellt und versucht hatte, diesen durch Schulbildung zu ›überwinden‹. Premierminister Phibun (regierte 1938–1944 und dann wieder 1948–1957) versuchte, diese religiöse Legitimation nachträglich wieder aufzubauen, weswegen er zu einer am Buddhismus konstruierten Identität zurückkehrte, in der er prinzipiell die religiös-rituellen Aufgaben des Königs übernahm. In seine Regierungszeit fällt auch die Umbenennung des Staates in Thailand (das Land der Thai). Unter Sarit Thanarat (1959–1963) wurde dann der König als symbolisches Staatsoberhaupt in einer konstitutionellen Monarchie wieder eingesetzt.

### Angst vor Revolutionen

Die kommunistischen Revolutionen in den Nachbarländern schürten Ängste vor ähnlichen Entwicklungen in Thailand. Darüber hinaus gab es dort Unabhängigkeitsbewegungen von ethnischen und religiösen Minderheiten, was diese das erste Mal auch in den gezielten Fokus der thailändischen

Regierung brachte. Verhielten sich diese nicht entsprechend der konstruierten Identität aus Monarchie, Buddhismus und Sprache, standen sie prinzipiell unter Verdacht, die Ordnung des Staates nicht akzeptieren zu wollen. Daher wurden buddhistische Mönche in die Dörfer der Minderheiten geschickt (die entweder Naturreligionen praktizierten oder durch Missionare zum Christentum gekommen waren), um sie zum Buddhismus zu konvertieren, da dies nach Meinung der Regierung die einzige Möglichkeit war, sie an den Staat zu binden. In dieser historischen Phase zeigte sich eine Identitätskonstruktion, die noch in die Moderne nachwirkt, was im Folgenden an Beispielen festgemacht wird: Wer ein guter Thai sein will, sollte *Theravada*-Buddhist sein, denn nur so zeigt man seine Treue zur Nation. Wer dies nicht tut, der lehnt sich gegen die Staatsgewalt auf und macht sich verdächtig, die staatliche Ordnung unterminieren zu wollen, im schlimmsten Fall im Bunde mit ausländischen Mächten.

Außerhalb und innerhalb des Buddhismus sorgte diese Identitätskonstruktion für Konflikte, die deutlich machen, warum eine Gleichsetzung von Staats-treue mit Religion Spannungen verursacht.

### 1970er Christen und buddhistische Rituale

Viele Karen (eine ethnische Minderheit, die zu dieser Zeit vornehmlich im Norden Thailands lebte) waren im Zuge baptistischer Missionsbemühungen Christen geworden. In der Provinz Mae Hong Song gab es einen Eklat, als sich christliche Kinder weigerten, die in der Schule obligatorischen Riten zur

Verehrung Buddhas durchzuführen, da dies nicht mit ihrem Glauben konform ginge. Diese Verweigerung wurde aber von Lehrern und Politikern dort nicht religiös, sondern politisch bewertet: Wer diese Rituale nicht durchführe, sei kein Thai, denn, so der Distriktverwalter »A person cannot be Thai unless he is a Buddhist«. Die Kinder mussten die Rituale letztendlich durchführen, um nicht der Schule verwiesen zu werden.

### 1988 Hijab Krise

An einem College in Yala, Südthailand, entschieden sich im Jahr 1988 einige Studentinnen, den Hijab sowie eine muslimischen Regeln angepasste Kleidung zu tragen. Dies löste öffentliche Empörung und ein vielfältiges Presseecho aus, in dem zwei Hauptargumente immer wieder genannt wurden: erstens wurde Unverständnis ausgedrückt, da die Muslime sich bisher immer »wie Thai« gekleidet hätten. Und zum zweiten wurde vermutet, dass ausländische islamistische Agitatoren dahinter stecken müssten, die die thailändische Gesellschaft unterwandern wollten. Die Studentinnen wurden nicht als Teil der weltweiten islamischen Revitalisierung gesehen, sondern als potentielle Zerstörerinnen der nationalen Einheit. Obwohl dann in der Folge dieser Krise ein Gesetz entworfen wurde, welches islamische Kleidung an Colleges erlaubte, trat es bis heute nicht in Kraft.

### Santi Asoke

Die *Santi Asoke* ist eine buddhistische Laienbewegung, die in den 1970er Jahren von einem Mönch, Phra Potirak, gegründet worden war und vor allem in der gebildeten städtischen Mittelschicht Anhänger gewonnen hatte. Ihr Erfolg sorgte dafür, dass sie zunehmend sowohl vom staatlich geförderten Buddhismus als auch von politischen Entscheidungsträgern als Bedrohung empfunden wurde. Potirak sollte aus dem *Sangha* ausgeschlossen werden, wogegen er sich allerdings weigerte und daraufhin verhaftet wurde. Auch in diesem Fall war das Hauptargument für die Aktionen gegen die Gruppe, sie gefährde die nationale Sicherheit und das Wohl des Buddhismus. Potirak wurde später aus der Haft entlassen. Die Bewegung besteht bis heute, obwohl es ruhiger um sie geworden ist.

### Fazit

Diese drei Beispiele zeigen, wie die in der Geschichte Thailands formulierte Gleichsetzung von Staatstreue mit einem staatlich regulierten Buddhismus nachwirkt. Das deutliche Formulieren einer



religiösen Identität, die von der staatlich vorgegebenen abweicht, wird häufig als Auflehnung gegen die Staatsgewalt begriffen. Obwohl andere Religionen toleriert werden und Thailand laut Verfassung säkular ist, wird deutlich, dass das öffentliche Ausleben einer abweichenden religiösen Identität noch immer ein ausgeprägtes Potential für Konflikte darstellt.

*Der Hijab ist üblich im Süden, Narathiwat Provinz*  
Foto: © Panjit Kaewsawang

### Literatur

- > Drover, Lauren (2010): Christen in Thailand. Am Beispiel der Karen und der Akha. Frankfurt am Main.
- > Keyes, Charles F. (1997): Cultural Diversity and National Identity in Thailand. In: Brown, Michael E. (Hg.): Government Policies and Ethnic Relations in Asia and the Pacific. Cambridge. S. 197–232.
- > Mackenzie, Rory (2007): New Buddhist Movements in Thailand. Towards an Understanding of Wat Phra Dhammakaya and Santi Asoke. London.
- > Satha-Anand, Chaiwat (1994): Hijab and Moments of Legitimation. Islamic Resurgence in Thai Society. In: Keyes, Charles F./Kendall, Laurel (Hg.): Asian Visions of Authority. Religion and the Modern States of East and Southeast Asia. Honolulu. 279–300.
- > Yos Santasombat (1998): Buddhist Cultural Tradition and the Politics of National Identity in Thailand. In: Domiguez, Virginiga R./Wu, David Y.H. (Hg.): From Beijing to Port Moresby. The Politics of National Identity in Cultural Policies. Amsterdam. S. 305–351.