

3 Warum religiöses Coping? Eine Spurensuche

Es gibt viele Wege, um mit innerem und äusserem Stress umzugehen. Dass Religion dabei für Thailänderinnen eine wichtigere Rolle als für Schweizer:innen spielt, zeigen Bodenmann et al. (2010: 148) in ihrer Untersuchung aus der klinischen Psychologie. Gemäss dem Ergebnis der Studie greifen thailändische Frauen häufiger auf *religiöses Coping* zurück als die anderen Teilnehmenden der Studie, wobei die Autor:innen diesen Umstand mit der unterschiedlichen kulturellen Herkunft der Interviewten begründen. Obwohl auch andere Untersuchungen bestätigen, dass *religiöses Coping* in bestimmten Kulturkreisen häufiger vorkommt (Pargament 1997: 117–119), zeigt sich anhand der vorliegenden Stichprobe, dass Religion nicht für alle der befragten Thailänderinnen gleichermassen eine Rolle bei der Problembewältigung spielt. Was macht *religiöses Coping* für einige von ihnen attraktiver als für andere? Studien aus der Religionspsychologie liefern verschiedene Erklärungsansätze. Während Pargament betont, dass das Orientierungssystem eines Menschen darüber entscheidet, ob ihm Religion als Ressource zur Problembewältigung zugänglich ist oder nicht (ebd.: 99–100), betonen Murken et al. (2004: 304) die Wichtigkeit der Persönlichkeitsstruktur, die sich nicht nur aus den biografischen Erfahrungen und den aktuellen Lebensumständen eines Individuums, sondern auch aus seiner psychologischen Prädisposition formiert.¹ Aus dem Datenmaterial lassen sich kulturelle, situative und persönliche Faktoren eruieren, die einen Einfluss auf das Orientierungssystem und damit auch auf die Persönlichkeitsstruktur der befragten Thailänderinnen ausüben und insofern auch

1 Aussagen über die Persönlichkeitsstrukturen der befragten Thailänderinnen basieren auf deren Erzählungen in den narrativ-biografischen Interviews, die im Rahmen der ethnografischen Forschung geführt wurden. Die Interviews erheben dabei nicht den Anspruch, ein vollständiges Bild der Persönlichkeit der Interviewpartnerinnen wiederzugeben, und zielten letztlich auch nicht darauf ab, die psychologische Prädisposition der Befragten zu ermitteln.

als Erklärungsansätze dafür dienen können, warum *religiöses Coping* für einige von ihnen attraktiver ist als für andere.

3.1 Kulturelle Faktoren

Die Kultur als »jenes komplexe Ganze, das Wissen, Glauben, Kunst, Moral, Gesetz, Brauch und alle anderen Fähigkeiten und Gewohnheiten umfasst, die sich der Mensch als Mitglied der Gesellschaft erworben hat« (Tylor 1871: 358; zitiert in: Grund-Wittenberg 2019: 17), gestaltet das menschliche Orientierungssystem massgebend und spielt insofern auch eine entscheidende Rolle dabei, ob und inwiefern Religion in bestimmten Lebenssituationen als Copinginstrument aktiviert wird oder nicht. Studien zum Thema Religion und *Coping* haben in den vergangenen Jahrzehnten nicht nur übereinstimmend gezeigt, dass *religiöses Coping* in Kulturen mit einer engen Verbindung zur Religion häufiger vorkommt, sondern darüber hinaus auch, dass religiöse Copingaktivitäten stets durch ihren spezifischen kulturellen Rahmen mitgestaltet werden (Pargament 1997: 117–119 und 190–192).

In diesem Sinne richtet sich der Fokus der folgenden Ausführungen auf den kulturell-religiösen Herkunftskontext der befragten Akteurinnen, wobei näher auf Eigenheiten der verschiedenen religiösen Kulturen des Thai-Buddhismus sowie deren Einflüsse auf das Alltagsleben im *Isaan* eingegangen wird. Dort wuchs die Mehrheit der befragten Thailänderinnen auf – meist getrennt von ihren Müttern, die fernab des Heimatdorfes einer Lohnarbeit nachgingen. Wie sich in den Interviews zeigt, erwiesen sich daher ihre Grossmütter als zentrale Bezugs- und Autoritätspersonen, die unter anderem auch für die Tradierung von religiösen Bezügen zuständig waren. Die im Rahmen der Sozialisation innerhalb der Familie gewonnenen Einsichten und Verhaltensweisen gelten als besonders prägend (Zehnder 2009: 227). Der Einfluss der Grossmütter, die ihre Heimatdörfer in der Regel zeit ihres Lebens nicht verlassen haben, dürfte dabei wesentlich dazu beigetragen haben, dass die religiösen Glaubensvorstellungen der befragten Thailänderinnen in besonderem Ausmass durch die *Tai-Lao-Tradition* des *Isaan* beeinflusst sind und ihre religiöse Erziehung seit ihrer Kindheit einen hohen Stellenwert einnahm. So erinnert sich etwa Ying:

Als ich klein war, immer mit meine Grossmutter zum Tempel am Abend bis in der Nacht. Ausserhalb Bangkok wir sind sehr eng mit der Religion, beson-

ders an buddhist[schen] Fest[en]. Viele, viele gehen. Alte Leute gehen. Und ich war klein, aber immer neben meine Grossmutter. (1B/880-882)

Wie sie im Zitat andeutet, nimmt die Religion im *Isaan* eine besondere Bedeutung ein. Obwohl lediglich ein Drittel der Bevölkerung Thailands im Nordosten lebt, sind dort die Hälfte aller *Wat* des Landes vorzufinden – weshalb der Region auch nachgesagt wird, der am stärksten durch die buddhistische Tradition geprägte Teil des Landes zu sein (Hutter 2016: 163).

Obwohl der *Theravāda*-Orthodoxie in Thailand seitens der Politik wie auch der Bevölkerung im Allgemeinen viel Respekt entgegengebracht wird, gestaltet sich die tatsächliche religiöse Landschaft weitaus pluralistischer (Franke/Pye 2006: 11). Wie aus den Interviews mit Thailänderinnen hervorgeht, ist die religiöse Vielfalt in Thailand durch ein flexibles Nebeneinander verschiedener (vor-)buddhistischer Glaubensvorstellungen und -praktiken gekennzeichnet. Je nach regionalem Kontext, kulturellem Hintergrund und historischer Entwicklung haben sich unterschiedliche Verschmelzungen der *Theravāda*-Lehre mit kulturellen und religiösen Elementen herausgebildet, die bereits vor der Ausbreitung des Buddhismus vorzufinden waren. Um den von den interviewten Frauen gelebten »Alltagsbuddhismus« in seinen verschiedenen Ausprägungen verstehen zu können, gilt es zunächst, zwischen dem durch Bangkok, das politisch-kulturelle Zentrum Thailands, dominierten Staatsbuddhismus und dem ruralen Buddhismus im *Isaan* zu unterscheiden.

3.1.1 Der zentralthailändische Staatsbuddhismus

In Thailand identifiziert sich der Staat mehr als in anderen südostasiatischen Ländern mit dem *Theravāda*-Buddhismus² (Freiberger/Kleine 2011: 73), der neben den Ideen eines unteilbaren Staates und der uneingeschränkten Hingabe an die Monarchie eine der drei tragenden Säulen der Thai-Identität darstellt (Hutter 2016: 157). Dass sich heute fast 95 Prozent der insgesamt 69 Millionen Thais zum *Theravāda*-Buddhismus bekennen (Keown 2014: 107), ist nicht unwesentlich auf die Bemühungen des Staates zurückzuführen. Dieser stellte den Buddhismus nach der Abschaffung der absoluten Monarchie im Jahr 1932 in

2 Wird in dieser Studie von *Buddhismus* gesprochen, so beziehen sich die Ausführungen stets auf die *Theravāda*-Tradition. Zu deren Verbreitung und Besonderheiten siehe u.a. Spiro 1982; King 1984; Combrich 1997; Freiberger/Kleine 2011; Keown 2014; Hutter 2016. Eine praktische Gegenüberstellung zur *Mahāyāna*-Tradition liefern u.a. Dumoulin 1969: 199 und Baumann 1999: 17–22.

seinen Dienst, um die Bevölkerung im Prozess des *Nation Building* für die Idee einer einheitlichen Thai-Nation gewinnen zu können. Dabei galt es auch, den laotisch geprägten *Isaan* in den noch jungen Nationalstaat zu integrieren. Im Zuge der Thaisierung sollte durch die Verbreitung von Wissen über den Buddhismus nicht nur die nationale Identität gestärkt, sondern auch die in den 1960er Jahren befürchtete Verbreitung von kommunistischem Gedankengut verhindert werden (Hutter 2016: 157–159). Wie eng in Thailand Nationalismus und Buddhismus ineinander verwoben sind, zeigt sich derzeit auch im Konflikt mit den muslimischen Minderheiten im Süden des Landes, wobei es auch zu gewaltsamen Auseinandersetzungen kommt.³

Trotz der Sonderstellung des Buddhismus wurde er in der Verfassung nie als Staatsreligion verankert.⁴ Festgehalten ist lediglich, dass sich der König zum buddhistischen Glauben bekennen und diesem als Schutzpatron dienen muss (McCargo 2004: 156). Daher besteht zwischen König und dem *Sangha*, dem Orden buddhistischer Mönche, ein positives Verhältnis, das nicht zuletzt auch daher rührt, dass sich der König kaum in dessen Belange einmischt, obwohl er als nominell höchster Buddhist über diesem steht (Hutter 2016: 177). Trotz den zahlreichen Militärputschen, die seit der Einführung der konstitutionellen Monarchie aufeinanderfolgten und jeweils mit Beschneidungen der Bürgerrechte der Bevölkerung einhergingen, hat sich der *Sangha* in seiner Mehrheit dem Staat gegenüber stets unkritisch und loyal gezeigt. Der Schutz des Staates und die damit einhergehenden Privilegien sind somit nicht zuletzt auch als Gegenleistung für dieses dienliche Verhalten zu verstehen (McCargo 2004: 156–157). Dies zeigt jedoch zugleich, dass die enge Verbindung zwischen Staat und Buddhismus die Handlungsfähigkeit des *Sangha* einschränkt. So wurden unter anderem Staatsprüfungen für Mönche eingeführt, die einerseits der Qualitätssicherung des Mönchsordens dienen, nicht zuletzt aber auch freie Auslegungen der buddhistischen Lehre verhindern sollen. Wer es wagt, gegen den Staatsbuddhismus oder die Regierung zu opponieren, muss

3 Siehe dazu u.a. Horstmann, A. (2008). Soziale Kämpfe um die Moschee: Traditionalisten, Modernisten und Reformer in Südthailand. In: M. Hutter (Hg.), *Religionsinterne Kritik und religiöser Pluralismus im gegenwärtigen Südostasien*. Frankfurt a.M., 141–160.

4 In der 2007 von der Militärregierung verabschiedeten Verfassung wurde festgehalten, dass der Staat den Buddhismus als Religion der meisten Thais fördern und beschützen soll – noch zehn Jahre zuvor waren hierbei auch andere Religionen eingeschlossen. Nichtsdestotrotz geht die Bevorzugung des Buddhismus einigen Mönchen trotz seines privilegierten Status noch nicht weit genug. Sie fordern, dass der Buddhismus in der Verfassung offiziell als Staatsreligion bezeichnet wird (Freiberger/Kleine 2011: 78).

damit rechnen, vom *Sangha* ausgeschlossen zu werden (Freiberger/Kleine 2011: 78).

Der staatliche Buddhismus wie auch die konservativ-hierarchische Struktur des *Sangha* werden auch kritisiert, wobei seitens liberaler Mönche und gebildeter Laien immer wieder Forderungen nach Reformen laut werden. Darüber hinaus trugen in den vergangenen Jahrzehnten diverse Skandale um das Fehlverhalten von Mönchen, die Geld unterschlagen, Luxusgüter angehäuft oder Alkohol und Drogen konsumiert haben, dazu bei, dass Laien die moralische Autorität und Integrität des *Sangha* zunehmend infrage stellen (Grünhagen 2013: 152–154). Dies zeigt sich auch bei einigen der befragten Thailänderinnen, die angeben, ihr spirituelles Wohl lieber in die eigenen Hände zu nehmen, als die Verantwortung dafür an Mönche abzugeben, und insofern eine autonomere Religiosität entwickelt haben (siehe dazu weiter unten Kapitel 5.2.2, S. 285). Teilweise sind für sie buddhistische Erneuerungsbewegungen attraktiv, die in Thailand seit dem 20. Jahrhundert neben dem traditionellen Staatsbuddhismus existieren und nicht zuletzt als Resultat der Bemühungen einzelner Mönche betrachtet werden können, der staatlichen Bevormundung zu entfliehen (Freiberger/Kleine 2011: 78).⁵

Trotz der vordergründigen Dominanz des *Theravāda*-Buddhismus trifft man in Thailand auf viele synkretistische Formen der Religion, wobei sich lokale Religionen und traditionelle Formen der Volksfrömmigkeit im Laufe der Zeit mit dem Buddhismus vermischt haben. Insofern ist es nicht unüblich, dass Buddhist:innen in den Dörfern lokale Götter oder Geistwesen zur Bewältigung ihrer Alltagsprobleme anrufen und »sich an den Buddhismus halten, wenn sie nach Antworten auf die grossen Menschheitsfragen suchen« (Keown 2014: 108). Trotz zunehmender Modernisierung lassen sich viele magische Kulte auffinden, die, wie sich anschliessend zeigt, insbesondere auch im *Isaan* verbreitet sind. So tragen Gläubige zum Schutz vor Gefahren etwa magische Talismane, Amulette oder traditionelle Yantra-Tätowierungen (Thai *sak yant*) und suchen im Falle von Krankheiten und persönlichen Krisen Geisterdoktoren (Thai *moor phi*), Medien (Thai *khon song*) oder Wahrsager auf (Grünhagen 2013: 155). Dies zeigt, dass die religiöse Situation in Thailand durchaus komplex ist und eine »hybride Mischung aus animistischen, brahmanischen und buddhistischen religiösen Elementen« (ebd.: 154–155) darstellt. Innerhalb

5 Im Rahmen dieser Studie sind dies die thailändische Waldtradition, die sich bereits im 19. Jahrhundert aus dem staatlichen *Sangha* gelöst hat (Freiberger/Kleine 2011: 78), und die *Dhammakaya*-Bewegung (siehe dazu Teil IV, Kapitel 3.3.2, S. 193 und 3.3.3, S. 199).

des *Sangha* gehen die Meinungen bezüglich dieses Pluralismus auseinander; während einige Mönche magische Vorstellungen als »unbuddhistischen Aberglauben« ablehnen und die Laien für damit einhergehende Praktiken kritisieren, üben andere sie weiterhin aus (Grünhagen 2013: 155). Letztere argumentieren oft damit, dass magische Rituale für die psychologischen Bedürfnisse von Laien wichtig sind und insofern auch eine Berechtigung innerhalb des Buddhismus haben (Spiro 1982: 124–125).

In diesem Kontext ebenfalls zu erwähnen ist der zunehmende chinesische Einfluss in Thailand, der sich nicht nur in der Wirtschaft, sondern auch in der Religion bemerkbar macht. Dies zeigt sich etwa auch in der Verehrung von *Guanyin* (Thai *Khwan Yin* oder *Khwan Im*), des weiblichen *Bodhisattvas* des Mitgefühls aus der ostasiatischen *Mahāyāna*-Tradition. Statuen der Gottheit finden sich nicht nur in *Theravāda*-Tempeln, sondern auch in Haus- und Geschäftsaltären, wo sie vor Unsicherheiten schützen und das Geschäft positiv beeinflussen sollen. Als Vermittlerin von Mitgefühl repräsentiert *Khwan Yin* auch Mütterlichkeit und dient somit auch jenen als spirituelle Zuflucht, deren Bedürfnisse vom konservativen *Sangha* mit seinem Sexismus gegenüber Frauen nicht erfüllt werden (Grünhagen 2013: 155). Auch im *Wat* in Gretzenbach ist eine Statue von *Khwan Yin* vorzufinden – ein Kompromiss, den der Abt des Klosters eingehen musste, um die Finanzierung des Tempels durch die thai-chinesische Wirtschaftselite zu sichern (siehe dazu Teil IV, Kapitel 3.3.1, S. 183).

Kaum Widerstand – weder in Thailand noch in der Schweiz – erhält hingegen die quasi-religiöse Verehrung verstorbener Könige. Aufgrund seines weltlichen Wirkens für den Fortschritt, die Stabilität und das Prestige der Nation ist dabei insbesondere *Chulalongkorn* (1853–1910; auch bekannt als *Rama V.*, der Grosse) als Vaterfigur sehr populär. Ebenso verehrt werden auch charismatische Mönche, welchen eine Vielzahl von Fähigkeiten zugesprochen wird, um Unheil abzuwenden oder den Wunsch nach Wohlstand zu erfüllen. Auch wenn der damit einhergehende Bilder- und Reliquienkult bereits seit langer Zeit eine wichtige Rolle in der buddhistischen Andacht spielt, blühen diese Verehrungskulte seit dem 20. Jahrhundert erneut auf. Von hochrangigen Mönchen gesegnete Medaillen, Amulette oder Bilder, denen eine magische Wirkung nachgesagt wird, werden teuer verkauft und auch von Personen getragen, die ansonsten eher ein distanziertes Verhältnis zum Buddhismus haben (ebd.: 155–156). In diesem Sinne lässt sich in Thailand zunehmend eine Anpassung der Religion an kommerzielle Werte feststellen – ein Wandel, der sich insbesondere

auch in Zusammenhang mit der kontrovers diskutierten *Dhammakaya*-Bewegung zeigt (Scott 2019).

3.1.2 Ruraler Buddhismus im Isaan

Beim *Isaan*, der Herkunftsregion der befragten Thailänderinnen, handelt es sich um einen eigenen ethnisch-regionalen Kulturraum im Nordosten des Landes, dessen Bevölkerung weniger durch die durch Zentralthailand propagierte nationale Identität als durch das angrenzende Laos geprägt ist.⁶ Nicht zuletzt deshalb hat die thailändische Regierung seit der Schaffung der konstitutionellen Monarchie im Jahr 1932 viel in die Thaiisierung des *Isaan* investiert. Um kulturell und religiös in den jungen Nationalstaat integriert zu werden, sollte die dortige Bevölkerung an den Mainstream des Thai-Buddhismus angepasst werden (Hutter 2016: 157–159). Auch wenn nicht sämtliche dieser Bemühungen erfolgreich verliefen, so lässt sich heute dennoch sagen, dass die Region im Nordosten Thailands den nationalen Rückhalt für den Buddhismus in Thailand darstellt. 99 Prozent der *Khon Isaan* (Thai für »Menschen des Nordostens«; ethnische Selbstbezeichnung) bekennen sich zum *Theravāda*-Buddhismus (ebd. 2019: 3), ebenfalls befinden sich mehr als die Hälfte aller *Wat* des Landes im *Isaan*.⁷ Dies widerspiegelt auch die gesellschaftliche Bedeutung, die dem Buddhismus in den ländlichen Gebieten Thailands bis heute zukommt. Die *Wat* bilden nebst der Familie den Mittelpunkt des sozialen Lebens und Mönche stellen das spirituelle Zentrum der Dorfgemeinschaft dar. In den mittlerweile in den Staats-*Sangha* eingegliederten »Dorftempeln« werden bis heute noch oft junge Männer für drei Monate als Mönche ordiniert. Indem sie nach dem Ablegen ihrer Mönchsroben oft zu Mitgliedern der Laienkomitees werden, die sich um die weltlichen Angelegenheiten der *Wat* kümmern, bleiben sie eng mit der Mönchsgemeinschaft verbunden. Als Laienführer bemühen sie sich manchmal auch darum, nichtbuddhistische Elemente aus der Alltagsreligion der Dorfgemeinschaft zu verdrängen (ebd. 2016: 163 und 2019: 4–5).

6 Eine Darstellung der Lebenswelt in den Dörfern des *Isaan* findet sich in Teil II, Kapitel 2.1, S. 68.

7 Im *Isaan* lebt eine christliche Minderheit (1 Prozent; meist Katholiken), die in den letzten Jahren auch durch missionierende evangelische Gruppen an Zuwachs gewinnt (Hutter 2019: 3).

Im Allgemeinen haben die *Wat* eine starke Ausstrahlung auf das Alltagsleben der Dorfgemeinschaft. Gerade auf dem Land erfüllen Mönche nicht nur religiöse, sondern auch erzieherische, beratende und seelsorgerische Funktionen. So dienen sie etwa als Anlaufstelle bei Streitigkeiten und fungieren als Ansprechpartner bei persönlichen oder familiären Problemen. Zudem werden sie teilweise der Heilkunde und Astrologie für fähig befunden, was ihnen gerade in der einfacheren Bevölkerungsschicht ein hohes Ansehen verschafft (ebd. 2016: 162–163). Wie wichtig Religion für das Alltagsleben ist, geht auch aus den Interviews mit Thailänderinnen hervor: Sie schätzen die Kompetenzen der Mönche und ihren Rat nicht nur bei besonderen Lebensereignissen, sondern auch bei alltäglichen Entscheidungen, für welche zum Teil auch die einigen Mönchen nachgesagten hellseherischen Fähigkeiten gefragt sind; so etwa zur Vorhersage eines günstigen Tages für ein bestimmtes Vorhaben oder eine Investition. In diesen auf das alltägliche Leben bezogenen religiösen Praktiken zeigt sich auch eine Verflechtung verschiedener Glaubensvorstellungen mit unterschiedlichen Wurzeln. So ist der Glaube an Schutzgeister aus vorbuddhistischer Zeit im Nordosten Thailands noch immer weiter verbreitet als in anderen *Theravāda*-buddhistischen Kontexten Südostasiens und prägend für das Weltbild vieler Menschen im *Isaan*. Der Geisterglaube hat in verschiedene alltagsreligiöse Praktiken Einzug gefunden – sei dies in buddhistische Rituale, die von Mönchen zum Verdiensterwerb durchgeführt werden, oder in Riten von Laien für die *Khwan* und die *Phi*, die bei praktisch jeder Gelegenheit ausgeübt werden können, um das Leben günstig zu beeinflussen (ebd.: 178–180). Dem lokalen Glauben nach handelt es sich bei den *Khwan* um im menschlichen Körper lebende Geistwesen, welche die Lebensenergie eines Menschen bestimmen. *Khwan*-Riten können anlässlich von Hochzeiten, Geburten oder auch bei einer Stellensuche durchgeführt werden, um die *Khwan* zu stärken und alles zu einem guten Gelingen zu bringen (ebd. 2019: 5). Insbesondere finden sie jedoch bei Krankheiten, Bedrängnissituationen und anderen persönlichen Krisen Anwendung, da solche Umstände auf die Abwesenheit der *Khwan* zurückgeführt werden. Nicht zuletzt können sich ausserhalb des Körpers befindende *Khwan* anderen Dorfbewohnern gefährlich werden (ebd. 2016: 179). Weiter stellen auch die bis weit über den *Isaan* hinaus bekannten *Phi* einen wichtigen Faktor der Alltagsreligion vieler Thailänder:innen dar. Dabei handelt es sich um externe Geister, die fast den ganzen Kosmos bewohnen und sich besonders gerne in Tempeln oder Bäumen aufhalten. Charakteristisch für den *Phi*-Kult ist, dass ihre als Geisterhäuschen bekannten Schreine von Laien und nicht etwa von professionellen Kultspezialisten mit Opfergaben versorgt

werden. *Phi* können mit Verstorbenen in Verbindung stehen und gelten als Wächter für Felder, Tempel oder Strassen. Einige von ihnen sind auch für die Fruchtbarkeit der Reisfelder und damit auch für das Wohlergehen der Dorfgemeinschaft verantwortlich. Trotz der Bedeutung der *Phi* in der Alltagsreligion predigen Mönche oft gegen die mit ihnen verbundenen Praktiken. Dabei geht es jedoch weniger darum, die Existenz der *Phi* infrage zu stellen, als darauf aufmerksam zu machen, dass die Macht des Buddhismus über jener der Geister steht (ebd.: 180).

Die wichtigsten Feste im Jahresverlauf Obwohl in Thailand die wichtigsten Feste im Jahresverlauf in einen buddhistischen Kontext eingebettet sind,⁸ lassen sich in ihnen stets nichtbuddhistische und folkloristische Elemente auffinden (Hutter 2016: 180). Einige von ihnen hatten in ihren Ursprüngen auch gar keinen Bezug zum Buddhismus und wurden erst im Laufe der Zeit in diesen integriert. Das gilt sowohl für *Songkran*, das thailändische Neujahrsfest im April, als auch für das Lichterfest *Loi Krathong* im November (ebd.: 180–183).

Im *Isaan* zeigt der Festtagskalender zudem einige lokale Besonderheiten, welche die Nähe der Region zur Lao-Tradition und damit auch die Unterschiede zum zentralthailändischen Staatsbuddhismus unterstreichen. Ein Beispiel dafür ist etwa das *Vesakh*-Fest im Mai, das der drei zentralen Ereignisse im Leben Buddhas, seiner Geburt, seiner Erleuchtung und seines Eingehens ins Nirwana (Pāli *nibbāna*), gedenkt und damit – zumindest seit dem 19. Jahrhundert – das wichtigste Fest des *Theravāda*-Buddhismus markiert. Obwohl die drei Inhalte des Festes durch die Vereinheitlichung des Buddhismus inzwischen auch im Nordosten Thailands bekannt sind, findet das Fest dort tendenziell mit einem anderen Fokus statt. Indem es oft mit dem Gründungstag des Dorftempels verbunden wird, hat es weniger mit der buddhistischen Dogmatik als mit einem Volksfest zu tun. Ebenfalls im Mai findet mit *Bun Bang Fai* ein weiteres, für den *Isaan* wie auch Laos typisches Dorffest aus vorbuddhistischer Zeit statt, das für die Lebenswelt der Landbevölkerung gar relevanter als das *Vesakh*-Fest scheint. Das sogenannte »Raketenfest« wird zu Ehren des Dorfgeistes (Thai *Phi Ban*) gefeiert und zielt darauf ab, die Fruchtbarkeit der Natur und das Einsetzen des Monsunregens günstig zu beeinflussen. Dazu finden auf den Strassen karnevalsartige Umzüge – teilweise mit sexueller Symbolik – statt, wobei

8 Sowohl in Thailand als auch in Laos richten sich die Feste in der Regel nach dem Mondkalender. Abweichend ist *Songkran*, das thailändische Neujahrsfest, das auf den Beginn des Sonnenjahres auf Mitte April datiert wird (Hutter 2016: 180).

für den Festablauf insbesondere das Abschiessen phallusförmiger Raketen und Feuerwerkskörper charakteristisch ist (ebd. 2016: 181–182 und 2019: 6).

Während das Raketenfest mehrheitlich auf den Strassen gefeiert wird, finden die wichtigen *Theravāda*-Feste in den Dorftempeln statt. Dazu zählt auch *Asalha Bucha* im Juli, das an Buddhas erste Lehrrede an seine Jünger in *Sarnath* erinnert und den Beginn der dreimonatigen Regen- und Fastenzeit kennzeichnet, an deren Ende *Wan Ok Phansa* steht. Typisch für diesen Festtag im Oktober ist die Übergabe von neuen Roben an die Mönche während der sogenannten *Kathina*-Zeremonie.⁹ Auch dieses buddhistische Fest wird im *Isaan* in Verbindung mit einem Naturfest gefeiert, das den Beginn der neuen landwirtschaftlichen Saison markiert. Es ist ein Wasserfest, an welchem Prozessionen mit Booten stattfinden, die mit Reis, Blumen und Kerzen beladen sind und unter anderem schädliche *Phi* vertreiben sollen, die sich während der Regenzeit angesammelt haben (ebd. 2016: 182–183).

Als typisches *Isaan*-Fest ist schliesslich auch *Bun Pha Wet* zu nennen, das zwischen Februar und März nach Abschluss der Ernte und vor der neuen Bestellung der Felder stattfindet. Insofern ist auch dieses Fest als Ausdruck einer agrarischen Religiosität zu verstehen, die im Laufe der Zeit in den Buddhismus integriert wurde. *Bun Pha Wet* wird von rund 83 Prozent der Bevölkerung des *Isaan* für das wichtigste Fest im Jahreskalender gehalten, gefolgt von der *Kathina*-Zeremonie (69 Prozent), der Verdienstübertragung durch Reisspenden an Mönche (28,5 Prozent) und dem gänzlich unbuddhistischen *Bun Ban Fai* (10 Prozent). Auffallend ist dabei, dass in Zentralthailand sehr populären *Theravāda*-Festen, so etwa *Vesakh*, *Asalha Bucha* oder *Maha Bucha* (im März), im Nordosten Thailands vergleichsweise keine grosse Wichtigkeit beigemessen werden (ebd.: 2019: 7–8).

Diesen Unterschieden zwischen dem *Isaan*- und dem zentralthailändischen Buddhismus wird in den Festtagskalendern in den Schweizer Tempeln jedoch kaum Rechnung getragen. Hier dominieren die in Zentralthailand wichtigen Feste, wobei diese im Rahmenprogramm in der Regel durch *Isaan*-Folklore und volksreligiöse Kultrituale angereichert werden.

9 In Tempeln, die unter der Schirmherrschaft des thailändischen Königshauses stehen, wie etwa auch das *Wat* in Gretzenbach, findet die Übergabe der Roben nicht primär durch Laien, sondern durch Angehörige der Königsfamilie statt. In der Schweiz genügen dabei auch diplomatische Vertreter.

3.2 Situative Faktoren

»Not lehrt beten«, besagt ein altes Sprichwort, das sich auch durch religionspsychologische Studien bestätigen lässt, die zeigen, dass es in der Regel als besonders bedrohlich, schwierig oder gravierend empfundene Situationen und Ereignisse sind, die unter Rückgriff auf religiöse Problemlösungsstrategien bewältigt werden (Pargament 1997: 187). Dies zeigt sich auch am Beispiel der untersuchten Thailänderinnen, wobei persönliches Leid in einigen Fällen den Anlass dazu gab, sich näher oder auf neue Weise mit religiösen Inhalten auseinanderzusetzen. Trennungen, Scheidungen und Todesfälle innerhalb der Familie wurden als einschneidende Sinnkrisen geschildert, die eine Neuausrichtung des Lebens erforderten. Dass diese Lebensereignisse auch religiöse Fragen aufwarfen, zeigt unter anderem die Geschichte von Lek. Über den Beginn ihres Interesses am Buddhismus erzählt sie:

Eigentlich ich habe interessant wegen von wo kommen die Menschen. Warum ist so traurig die Menschen. Seit ich mein Kind gestorben war. Und mein Ex hat [neue] Freundin. Und als ich im Spital war, Kind im [Intensivstation]. [...] Und ich bin alleine vor dem Fenster und ich habe gedacht, uh. Warum ist so schwer von drinnen? Niemand kann helfen. Seit [mein Sohn] gestorben war, ich habe ge[sucht] nach Antworten. (4A/565-574)

Gemäss Pargament (1997: 153) ist es umso wahrscheinlicher, dass ein Mensch auf Religion als Copinginstrument zurückgreift, desto grösser sein Bewusstsein für die Grenzen seiner Möglichkeiten ist. Insbesondere sensibel für die Wahrnehmung der Begrenzung der menschlichen Macht sind Personen, die sich, wie damals Lek beim Verlust ihres Sohnes, in akuten Krisen befinden, welche die menschliche Verletzlichkeit und Abhängigkeit von höheren Mächten praktisch erfahrbar machen.

»I cried everyday [...], because I was so sad, I was just asking, why? Why does my life have to be like this?« (6A/432-434), erzählt auch Dim über die Zeit, in der sie entdeckte, dass ihr die Meditationspraxis und das *Chanting* als religiöse Copingaktivitäten dabei helfen können, einen Umgang mit ihren Problemen zu finden:

Many things came up, but I'm lucky, because I do meditation, this one helps me a lot, chanting and meditation and makes me ok. Ok, even if I have 100 problems in my head, I try to sort it out. Which one, this that, you know... cool down, calm down. (6A/721-723)

Obwohl es im Falle von Lek und Dim herausfordernde Lebenssituationen und Krisen waren, die religiöse Glaubensvorstellungen und -praktiken bedeutsamer machten, heisst das nicht, dass Religion für sie nur angesichts biographischer Problemlagen wichtig ist. Viele religiöse Menschen sehen es als Selbstverständlichkeit, dass ihr gesamtes Leben durch transzendente Kräfte mitgestaltet wird, weshalb sie in ihrem Alltag auch stets mit diesen in Beziehung stehen (Pargament 1997: 155). So zeigt sich auch, dass für viele Thailänderinnen religiöse Bezüge nicht nur in akuten Krisen, sondern auch davor und danach eine nicht weniger wichtige Rolle in ihrem Alltag spielen.

3.3 Persönliche Faktoren

Neben den kulturellen und situativen Faktoren, die *religiöses Coping* wahrscheinlicher machen, spielt auch die persönliche Orientierung eines Menschen eine Rolle dabei, ob und inwiefern Religion als Problemlösungsstrategie herangezogen wird. In diesem Kontext ist es naheliegend, dass Religion für Menschen, die im Allgemeinen stärker in einen religiösen Kontext integriert sind, eher als Ressource verfügbar ist. Bisherige Studien haben gezeigt, dass dies insbesondere bei Minderheiten und Randgruppen der Fall ist (Pargament 1997: 143), da ihr Zugang zu Ressourcen im Allgemeinen beschränkter ist und ihnen somit im Vergleich zu anderen gesellschaftlichen Gruppen auch weniger Alternativen offenstehen (ebd.: 145–147). Dass die vorhandenen – oder aber auch die fehlenden – Ressourcen einen wesentlichen Einfluss auf die Art und Weise ausüben, wie Probleme bewältigt werden, zeigt sich in der vorliegenden Studie insbesondere in den Beispielen zweier Frauen, die ihre Schweizer Ehemänner und damit auch ihre zentralste Ressource im Umgang mit alltäglichen Schwierigkeiten aufgrund einer Scheidung resp. eines Todesfalls verloren haben. In beiden Fällen lässt sich feststellen, dass dieser Verlust zur Erschliessung neuer Ressourcen und damit zu einer Zunahme von inner-ethnischen Beziehungen geführt hat, die von beiden Frauen insbesondere im religiösen Kontext gesucht wurden.

Die Geschichte von Yai illustriert diese Feststellung besonders prägnant. Über ihr Leben mit ihrem verstorbenen Ehemann erzählt sie im Interview:

Der erste Teil in unserem... in meinem Leben hier in der Schweiz, in Europa, ich war sehr viel auf Reisen, sehr viel eigentlich. Und wir benutzen Englisch. [...] Und dann sind wir meistens in Amerika und reisen in Amerika. Schweiz-

Amerika-Thailand. Immer so unser Zyklus. Hin und her. Ich habe nicht so viel Kontakt mit Thai-Leute, die ersten 15, 16 Jahre. (8A/116-121)

Zu ihrem tatsächlichen Lebensmittelpunkt wurde die Schweiz erst mit der Geburt ihres gemeinsamen Kindes, wonach sie auch damit begann, Deutsch zu lernen. Dabei bewegte sie sich zunächst in einem Umfeld, in welchem Freundschaften zu anderen Thailänderinnen keine grosse Rolle spielten:

Ja, und dann haben wir viel zu Hause auch nur Deutsch und meine Umgebung ist auch Deutsch. So mein Deutsch war relativ... geht leichter im Vergleich zu andere Thai-Frauen. Die Thai-Frauen haben meistens zu Hause Thai und ich habe nicht so viel mit Thai-Leute zusammen. (8A/133-136)

Diese Situation änderte sich jedoch nach dem unerwarteten Tod ihres Ehemannes, wie Yai weiter schildert:

Und dann ist mein Mann gestorben. Und mein Kind war damals fünf Jahre alt oder sechs Jahre alt und irgendwie, ich fühle mich, ich brauche eine Connection mit Thai-Leute. Ich fühle mich irgendwie mit dem Kind... und kein Mann und ich habe immer noch Geschäft. Also ich arbeite immer noch in unsere Geschäft. Und irgendwie zu viel für mich. Und dann habe ich zurück, irgendwie the root... irgendwie, die Thai-Leute. Und dann kam ich zum Tempel. The Thai-Tempel in Bern. (8A/136-142)

Wie Yai andeutet und in Kapitel 4.2 (S. 258) noch näher ausgeführt wird, stellen Einsamkeit, Überforderung und Stress bei der Bewältigung des Alltags zentrale Probleme dar, für welche die befragten Thailänderinnen in religiösen Kontexten nach Lösungen suchen. Yai wurde dabei im *Dhammakaya*-Tempel in Arni (BE) fündig, wo sie nach dem Verlust ihres Ehemannes neue Kraft schöpfen konnte und auf Menschen traf, mit welchen sie sich verbunden fühlte: »Ich war, ich denke, fast 15, 16 Jahre war noch nie in solche Zeremonie oder mit dem Thai-Leute. Ich war so begeistert. Und diese Moment habe ich gefunden meine Gruppe, meine Tempel, meine Freundeskreis. Und das ist zehn Jahre her« (8A/151-153), erinnert sie sich. Die im *Wat* erlernte Meditationstechnik hat dabei ebenso zu einer Verbesserung ihrer Lebensqualität geführt wie die dort geknüpften Kontakte zu anderen Thailänderinnen:

Wenn ich vergleiche heute, wenn ich heute mit meine Ruhe und meine Leute, mit Thai-Leute zusammen, heute bin ich mehr tief happy. Ja, sehr. Und früher habe ich immer, ich will nicht mit die Thai-Leute Kontakt machen, ich will nicht... wie heisst... unnötig. (8A/168-171)

Yais Schilderungen legen nahe, dass sowohl ihr Bedürfnis nach Freundschaften zu anderen Thais als auch ihr Interesse am Buddhismus erst mit dem Verlust ihres Ehemannes aufkamen. Auf sich alleine gestellt, sah sie sich gezwungen, sich umzuorientieren. Um die dafür notwendigen Ressourcen zu erschliessen, schien es für sie naheliegend gewesen zu sein, sich auf ihre thailändischen Wurzeln zurückzubesinnen, um sich ein Umfeld zu schaffen, in welchem sie angesichts der Verunsicherung durch ihre ungewohnte Lebenssituation Rückhalt und neue Perspektiven für ihre Zukunft finden konnte.

Dass die Zuflucht in einen religiösen Kontext und die Wahl von religiösen Copingstrategien unter anderem durch verlorene, fehlende oder nicht zufriedenstellende Alternativen begünstigt wird, zeigt sich auch im Fallbeispiel von Som, die ihren Alltag nach der Scheidung von ihrem Schweizer Ehemann neu organisieren musste. Um die Trennung zu verarbeiten, suchte sie zunächst einen Arzt auf, der ihr ein Medikament verschrieb. »Ich war Depression« (7A/255), erzählt sie im Interview. »Hab ich gedacht, was genau das Leben? Warum bin ich da, warum ist das passiert? Gibt immer nur Fragen« (7A/261-263). Die medikamentöse Behandlung brachte dabei jedoch nicht die erhoffte Linderung, wie sich Som erinnert:

Ja, vielleicht die Tabletten haben mich bisschen beruhigt. Dass man nicht so viel denkt und in der Nacht schlafen. Weil ich konnte nicht in der Nacht schlafen. Nur das. Aber mit diese Medikament, habe ich vielleicht zwei, drei Mal genommen, habe gedacht, das bringt nichts. Nur müde, aber die Gedanken, ich denke immer noch. (7A/442-445)

Die Erkenntnis, dass Medikamente nicht genügen, um ihre Probleme zu lösen, führte sie schliesslich über die Empfehlung ihrer Schwester in einen Meditationskurs. »[Nach der] Meditation habe ich ruhig geschlafen« (7A/455), berichtet sie über diese positive Erfahrung, die sie motivierte, den Kurs weiterhin zu besuchen und mehr über die buddhistische Lehre zu erfahren: »Nachdem mehr Stunden, wo ich Meditation, hab ich mehr beruhigt und Konzentration wird immer besser, klar und verständlich, richtig. Wie man in die Schule geht, jahrelang, und dann man aha, ich verstehe jetzt meine Leben! Ich verstehe Karma!« (7A/420-423). Ereignisse im Sinne der buddhistischen Lehre der Tatenvergeltung als Konsequenz bisheriger Handlungen zu betrachten, verhalf Som dazu, einen klareren Blick auf ihre damalige Lebenssituation zu gewinnen. Ihre negativen Gedanken wichen dem Gefühl, das Leben und dessen Wendungen verstehen zu können, wodurch ihre Probleme nicht nur erklärbar,

sondern auch besser handhabbar wurden. »Seit ich Buddhist, ich fühle mich wie neue Frau« (7A/226-227), sagt Som über die neu gewonnene Lebensqualität. »Ich meine, ich fühle mich freundlich mehr als früher, geduldig mehr und mehr sympathisch und ja... neues Leben, ja« (7A/249-250).

Als Buddhistin hat sich Soms Blick auf ihr Leben verändert. Dass dieser durch religiöse Vorstellungen bedingte Perspektivenwechsel einen grossen Unterschied bei der Bewertung von Lebensereignissen machen kann, betont auch Kushner (1989: 27; zitiert in Pargament 1997: 193):

Religion is not primarily a set of beliefs, a collection of prayers, or a series of rituals. Religion is first and foremost a way of seeing. It can't change the facts about the world, but it can change the way we see those facts, and that in itself can often make a difference.

Som ist nicht die einzige der befragten Thailänderinnen, die diesen Orientierungswechsel – der sich auch als Konversionsgeschichte deuten lässt – als tiefgreifende Veränderung beschreibt. In ihrer Wahrnehmung hat ihre neue Ausrichtung zu einer Transformation von biografischen Problemlagen, negativen Gedanken, Gefühlen und Charakterschwächen geführt und damit ihr Leben durchwegs positiv beeinflusst, was sie wiederum darin bestärkt hat, sich noch eingehender mit dem Buddhismus zu beschäftigen (siehe dazu weiter unten Kapitel 5.2.2.1, S. 285). An dieser Stelle soll Soms Beispiel jedoch vorerst der Verdeutlichung dienen, dass Religion nicht unbedingt das Copinginstrument der ersten Wahl sein muss und auch erst nach anderen, bereits gescheiterten Copingstrategien – hier konkret die medikamentöse Behandlung – überhaupt zu einer Option werden kann.

Wie Spiro (1982: 273) festhält, ist die Meditationspraxis oft ein Ausweg für Menschen, die alternativ auch die Unterstützung eines Psychotherapeuten in Anspruch nehmen könnten. *Religiöses Coping* kann im Falle der befragten Thailänderinnen aus verschiedenen Gründen attraktiver sein als die professionelle Hilfe einer Fachperson. Neben den persönlichen und kulturell bedingten Präferenzen und Einschätzungen bezüglich der Erfolgsaussichten einer Psychotherapie können auch Sprachprobleme, die Angst vor einer Stigmatisierung innerhalb der überschaubaren *ethnischen Kolonie* in der Schweiz oder aber auch die mangelnde Unterstützung des Ehepartners Faktoren darstellen, welche den Zugang zu alternativen Copingmöglichkeiten ausserhalb des religiösen Kontextes erschweren.

