

5 Bewahrung und Transformation religiöser Praktiken als Copingmechanismen

Nachdem im Vergangenen geklärt worden ist, *was* religiöses Coping ist, *wo* durch es bedingt und *wozu* es angewandt wird, stellt sich nun die Frage, *wie* sich Copingprozesse gestalten und welche dahinterstehenden Mechanismen relevant dafür sein können. Dabei orientiert sich die Analyse an den von Pargament (1997) vorgeschlagenen Kategorien der Bewahrung und Transformation,¹ die im Folgenden kurz eingeführt werden, bevor anschliessend näher auf die verschiedenen Formen religiöser und nichtreligiöser Copingprozesse eingegangen wird, die sich bei den Interviewpartnerinnen vorfinden lassen.

5.1 Funktionale Mechanismen hinter Copingprozessen

Während die von den befragten Akteurinnen gewählten religiösen Copingaktivitäten zuvor im Rahmen zweier Strategien mit unterschiedlichen Zielsetzungen dargestellt wurden, stehen im Folgenden die funktionalen Mechanismen, die hinter Copingprozessen stehen, wie auch deren Konsequenzen im Fokus.

1 Diese Studie orientiert sich lediglich an den von Pargament (1997) vorgeschlagenen Mechanismen der Bewahrung und Transformation. Seine weiterführenden Differenzierungen (*Preservation*, *Reconstrucion*, *Re-Valuation* und *Re-Creation*) dienen der Analyse zunächst als Orientierungshilfe, erwiesen sich jedoch letztlich als ungeeignete Kategorien, um das vorliegende Datenmaterial zu verarbeiten. Problematisch war dabei insbesondere, dass Pargaments Differenzierung einen grossen Interpretationsspielraum zulässt und damit eine eindeutige Zuordnung der Fälle verunmöglichte. Insofern stellen die vier in diesem Kapitel dargestellten Copingformen das Ergebnis einer eigenen Kategorienbildung dar. Sie erlauben nicht nur eine bessere Ein- und Abgrenzung der unterschiedlichen Handlungsstrategien, sondern bilden zugleich auch einen geeigneten Rahmen zur Präsentation der Untersuchungsergebnisse.

Pargament (1997: 108–110) benennt zwei grundlegende Mechanismen, die deren Verlauf steuern: zum einen die Bewahrung und zum anderen die Transformation von Sinnhaftigkeit, die quasi als übergeordnete Kraft und Antrieb für Copingprozesse dient. Welcher der beiden Mechanismen in einem Copingprozess zum Tragen kommt, ist gemäss den Autoren weniger das Resultat einer bewussten Entscheidung als die Folge eines psychologischen Automatismus, der das Verhalten eines Individuums reguliert. Da Pargament nicht weiter definiert, was konkret unter einem funktionalen Mechanismus zu verstehen ist, kann angesichts dieses technisch anmutenden Begriffes leicht der Eindruck entstehen, dass die untersuchten Personen nicht als handelnde Subjekte, sondern als passive Objekte betrachtet werden. Dass diese von den besagten Mechanismen gesteuert werden, ohne Copingprozesse aktiv mitgestalten zu können, entspricht jedoch nicht dem dieser Studie zugrunde liegenden Verständnis von *Coping*. Vielmehr wird davon ausgegangen, dass dieses willentlich beeinflusst werden kann – wie dies letztlich auch durch die Untersuchungsergebnisse gestützt wird. So zeigt sich etwa, dass die Wahl wie auch die Übergänge von bewahrenden zu transformativen Formen des *Coping* immer wieder von neuen, bewussten wie auch unbewussten Entscheidungen abhängig sind. Gesteuert werden diese durch verschiedene kulturelle, situative und persönliche Faktoren, wobei nicht zuletzt die Persönlichkeitsstruktur der untersuchten Akteurinnen relevant ist, die sich aus biografischen Erfahrungen, aktuellen Lebensumständen wie auch der psychologischen Prädisposition formiert (Murken et al. 2004: 304). Wie in Kapitel 3 ersichtlich wurde, begünstigen diese je nachdem auch die Wahl von religiösen oder nichtreligiösen Copingstrategien.

Insbesondere unter psychisch-emotionalem Stress setzt dabei in der Regel zuerst der Mechanismus der Bewahrung ein. Er zielt darauf ab, bedrohte und schützenswerte Güter und Verhaltensweisen zu erhalten oder im Falle eines Verlustes wieder aufzubauen. Religion, so der Soziologe Peter L. Berger, ist dabei in erster Linie ein Mittel, den sozialen und psychologischen Status quo zu erhalten:

When crisis threaten the everyday taken-for-granted routine for the individual and there looms the ecstatic possibility of confronting directly his own

existence, society provides the rituals by which he is gently led back into the ›okay world‹.²

Dass Religion gerade in Krisenzeiten dazu dienen kann, die persönliche Stabilität aufrechtzuerhalten oder wiederaufzubauen, konnte am Beispiel der untersuchten Thailänderinnen bereits im Kontext ihrer psychosozialen Motivationen für religiöse Praktiken aufgezeigt werden (siehe Kapitel 4.2, S. 258). In einigen Fällen genügte es den Interviewpartnerinnen jedoch nicht, bestimmte religiöse Verhaltensweisen zu bewahren. Sie mussten – auch im religiösen Sinne – neue Wege finden, um ihre Stabilität zurückzugewinnen. Pargament (1997) hält dazu fest:

There are times when dreams must be deferred or when dreams must come to an end. Some events throw up barriers that make it impossible to realize a dream. Others point to the foolishness of the ends we have sought. Some experiences open up the possibility of new values that make others pale by comparison. Still others shatter the things we cherish most. These are the time when the purpose of life is called into question. (Ebd.: 234)

Angesichts existenzieller Erfahrungen, die eine Umorientierung erfordern, setzt gemäss Pargament (1997: 234–235) der Mechanismus der Transformation ein, der eine Um- oder Neudeutung von Sinn beinhaltet. Dieser Prozess verläuft in einem Spannungsfeld zwischen dem Erfordernis nach Veränderung und dem Versuch, die Kontinuität der eigenen Lebensweise so weit als möglich zu erhalten.

Das Ziel der folgenden Ausführungen ist, den Einfluss dieser beiden Mechanismen auf die Copingprozesse der befragten Thailänderinnen darzustellen, die als Reaktion auf äussere Schwierigkeiten und psychisch-emotionale Belastungen zu verstehen sind. Diese umfassen sowohl durch die Migration bedingte und mit der spezifischen Lebenssituation von thailändischen Heiratsmigrantinnen in der Schweiz einhergehende Alltagsprobleme als auch Sinnkrisen aufgrund besonderer Lebensereignisse wie Todesfälle, Scheidungen oder Trennungen. Neben der Frage, welche Formen religiöser und nichtreligiöser Copingprozesse sich aus den Mechanismen der Bewahrung und Transformation ergeben, ging es bei der Analyse nicht zuletzt auch um

2 Berger P. L. (1961). *The precarious vision*. Garden City, NY, 121–122, zitiert in Pargament 1997: 200.

deren Auswirkungen und Konsequenzen, die, wie die Betrachtung einzelner Fälle zeigt, sowohl funktional wie auch dysfunktional ausfallen können.

5.2 Formen religiöser und nichtreligiöser Copingprozesse

Durch die Analyse des Datenmaterials lassen sich insgesamt vier religiöse und nichtreligiöse Copingprozesse rekonstruieren, die durch den Mechanismus der Bewahrung oder der Transformation gestaltet werden. In die Kategorie des *bewahrenden Coping* fallen die Aufrechterhaltung ethnisch-religiöser Bezüge sowie die Fortführung alternativer Strategien ausserhalb des ethnisch-religiösen Kontextes, während sich die Umdeutung religiöser Glaubensvorstellungen und Handlungspraktiken und die Distanzierung von organisierten Formen der Religionspraxis im Bereich des *transformativen Coping* verorten lassen. Wie bereits ersichtlich wird, unterscheiden sich die verschiedenen Prozesse insbesondere im Hinblick auf die Rolle und Bedeutung, die der religiösen Tradition jeweils zukommt. Diesbezüglich lässt sich bei einigen Akteurinnen feststellen, dass sich ihre zunächst offenen, kritischen oder ablehnenden Haltungen gegenüber religiösen Glaubensvorstellungen, Praktiken und Institutionen im Rahmen ihrer Copingprozesse in die konträre Richtung verschoben haben. In einigen Fällen hat sich dabei auch die religiöse Schwerpunktsetzung verändert, wobei sich die Präferenzen häufig von *apotropäisch* und *kammisch* motivierten Praktiken hin zu *nibbanisch* motivierten Formen der Religionspraxis verlagern. Damit werden für einige Thailänderinnen auch thai-buddhistische Erneuerungsbewegungen attraktiv.

Weiter wurde deutlich, dass die allgemeine Lebenszufriedenheit in der Schweiz einen nicht unwesentlichen Einfluss darauf ausübt, ob und inwiefern die Interviewpartnerinnen *religiöses Coping* als erfolgversprechend betrachten. Analog zur Analyse in Teil III, Kapitel 3 (S. 161), lassen sich die befragten Thailänderinnen in zwei idealtypische Kategorien einteilen: Auf der einen Seite befinden sich Frauen mit der Tendenz, ihre Heiratsmigration als Chance dafür zu betrachten, sich von den sozialen, ökonomischen und kulturellen Zwängen ihres früheren Lebens in Thailand zu befreien und nach der Umsetzung ihres eigenen Lebensentwurfs zu streben. Im Fokus ihres Alltags in der Schweiz liegt nicht die Existenzsicherung, sondern der Wunsch nach Selbstverwirklichung und Optimierung der eigenen Persönlichkeit. Während diese Frauen auch im religiösen Sinne eher bereit dazu sind, Traditionen kritisch zu hinterfragen oder gar mit ihnen zu brechen und neue Wege zu gehen,

ist es für Frauen aus der zweiten Kategorie andererseits naheliegender, sich weiterhin auf altbekanntem Terrain zu bewegen. Diese haben die Tendenz dazu, ihre Migration negativ zu bewerten, da sie das damit bezweckte Ziel der materiellen Absicherung noch nicht oder erst nach ihrer Remigration nach Thailand als erreicht betrachten. Im Fokus ihres Alltags liegt daher nach wie vor die Absicherung ihrer Zukunft, die stets mit der Hoffnung auf eine baldige Rückkehr ins Herkunftsland verbunden ist. Bis dahin spielt die Aufrechterhaltung von ethnisch-religiösen Bezügen nicht nur eine wichtige Rolle für den Erhalt ihrer Zukunftsperspektiven, sondern auch für die praktische Bewältigung des Alltags in der Schweiz.

Abbildung 4: Formen religiöser und nichtreligiöser Copingprozesse und ihre zentralen Differenzierungsmerkmale



Dieser Überblick zeigt bereits einige der Richtungen auf, in welche sich die verschiedenen Formen religiöser und nichtreligiöser Copingprozesse entwickeln können. Im Folgenden werden diese im Hinblick auf die Mechanismen der Bewahrung und Transformation systematisiert und anhand des Untersuchungsmaterials illustriert dargestellt. Vorab dient die Abbildung 4 auf S. 275 als Orientierung; sie stellt die vier Copingprozesse und deren zentrale Differenzierungsmerkmale im Kontinuum dar. Die verschiedenen Formen des *Coping* sind als unterschiedliche Cluster zu verstehen, denen sich entsprechende Fälle im Sample zuordnen lassen. Von Clustern wird gesprochen, da innerhalb der verschiedenen Gruppierungen bestimmte Problemlösungsstrategien und Verhaltensweisen gehäuft auftreten, die Übergänge zwischen ihnen jedoch fließend bleiben und sie damit nicht trennscharf voneinander abzugrenzen sind. Wie sich bei der Analyse der einzelnen Fälle zudem zeigt, kann sich die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Cluster im Verlauf des *Coping* verändern, wobei oftmals gerade die Übertritte in andere Cluster charakteristisch für den Verlauf von Prozessen zur Bewältigung von Problemen sind.

5.2.1 Bewahrendes Coping

In die Kategorie des *bewahrenden Coping* fallen sämtliche Handlungsorientierungen, die den befragten Thailänderinnen dazu dienen, trotz veränderter Lebensumstände eine Kontinuität ihrer Einstellungen und Verhaltensweisen aufrechtzuerhalten. Dabei lassen sich mit der *Aufrechterhaltung von ethnisch-religiösen Bezügen* und der *Fortführung alternativer Strategien ausserhalb des ethnisch-religiösen Kontextes* zwei unterschiedliche Formen des *Coping* identifizieren, die im Folgenden näher dargestellt werden.

5.2.1.1 Aufrechterhaltung ethnisch-religiöser Bezüge

Die Aufrechterhaltung von ethnisch-religiösen Bezügen ist eine der beiden Copingformen, die durch den Mechanismus der Bewahrung gesteuert werden und als Reaktion auf veränderte Lebensumstände oder psychisch-emotionale Belastungen betrachtet werden können. Charakteristisch für Thailänderinnen aus dem Sample, die vorwiegend diese Form des *Coping* pflegen, ist, dass sie gemäss ihren Schilderungen bereits vor ihrer Migration in einen religiösen Kontext involviert waren, sich selbst als mehr oder weniger religiös bezeichnen und besonders stark über Heimweh, Einsamkeitsgefühle und gesellschaftliche Isolation klagen. Auf ihrer Suche nach Trost, Zugehörigkeit und Teilhabe ist das *Wat* als zentrales Strukturelement der *ethnischen Kolonie* besonders wichtig

(siehe dazu Kapitel 4.2.1, S. 259), wobei das *Wat Srinagarindravararam* ihre zentrale Anlaufstelle darstellt.

Der schweizweit bekannte Thai-Tempel in Gretzenbach ist nicht nur der wichtigste Ort thai-buddhistischer Andacht, sondern auch Schauplatz gelebter, über den religiösen Kontext hinausreichender Thai-Kultur (siehe dazu Teil IV, Kapitel 3.3.1, S. 183). Als Ableger des königlichen Marmortempels in Bangkok repräsentiert es – zumindest offiziell – eher den thailändischen Staatsbuddhismus als den im *Isaan* praktizierten Dorfbuddhismus, mit welchem die grosse Mehrheit der Thai-Frauen in der Schweiz aus ihrer Herkunftsregion vertraut ist. »Was ich mache im Tempel, ist gleich wie ich wohne in Bangkok« (1A/1202), sagt Ying, die ursprünglich ebenfalls aus dem Nordosten Thailands stammt. Nichtsdestotrotz ist es kaum als Zufall zu betrachten, dass in der Ordinationshalle (Thai *Ubosoth*) auch farbige Wandmalereien zu finden sind, welche die *Tai-Lao-Tradition* des *Isaan* widerspiegeln. Hervorzuheben ist hierbei eine Abbildung der karnevalsartigen Umzüge an *Bun Bang Fai*, einem typischen Dorffest aus vorbuddhistischer Zeit, das für die ethno-regionale Identität der dortigen Landbevölkerung von grosser Bedeutung ist (Hutter 2019: 7–8). Wie die Mehrheit der Tempelbesucherinnen stammt auch der Abt des Klosters aus dem *Isaan*. Obwohl er den Traditionen des *Isaan-Buddhismus* kritisch gegenübersteht, ist er sich bewusst, dass diese für viele hier lebende Thais wichtig sind und daher auch in einem dem Königshaus nahestehenden Tempel in der Schweiz Platz finden müssen (Beobachtungs- und Gesprächsprotokoll vom 30.6.2019). Insofern werden in Gretzenbach religiöse Feste stets mit *Isaan*-Folklore umrahmt, wobei neben für die Region typischen Speisen, Tanzdarbietungen und Musik auch volksreligiöse Kulturpraktiken wie Handlesen, Wahrsagen und *gruud naam*, das zuvor bereits beschriebene Ritual zur Abwehr von Unheil, vorzufinden sind. Wie Noi meint, wird die Wirksamkeit dieser Praktiken von vielen Thais aus dem *Isaan* als Selbstverständlichkeit betrachtet: »So sind die Leute im *Isaan*, sie glauben so Sachen« (3C/121).

Diese *apotropäisch* und *kammisch* motivierten Praktiken, die stets mit Ritualen zum Verdiensterwerb einhergehen und somit auch durch das Abhängigkeitsverhältnis zwischen Mönchen und Laien gekennzeichnet sind, bilden gemäss Baumann (2002: 57) den Hauptbestandteil des auf den Tempel fokussierten Buddhismus ethnischer Asiat:innen. Die Pflege dieses *traditionalistischen Buddhismus* (ebd.: 54), zu welchem auch der Dorfbuddhismus im Nordosten Thailands zählt, macht das *Wat* in Gretzenbach für einige der befragten Thailänderinnen nicht nur zum wichtigsten Ort ihrer religiösen

Praxis, sondern auch zu einer Brücke zu ihrer zurückgelassenen Heimat. Wie sich im Sample zeigt – und auch durch die Befunde anderer Studien bestätigt wird –, kann Letzteres dazu führen, dass sich Migrant:innen in der Fremde verstärkt mit religiösen Inhalten auseinandersetzen und im Allgemeinen ein gesteigertes Interesse an den kulturellen Bräuchen ihres Herkunftslandes entwickeln (Baumann 2006: 13–14). Das von einigen Akteurinnen geäußerte Bedürfnis nach Heimatgefühl wird in Gretzenbach durch ein breites Angebot an kulturellen Aktivitäten, wie etwa traditionellem Tanz, Musik und Kunsthandwerk, aber auch entsprechenden Aufführungen und Ausstellungen an religiösen Veranstaltungen, bedient. Besonders zelebriert wird dabei auch die Esskultur, wobei nicht nur der Verkauf von Speisen aus dem *Isaan*, sondern auch die Marktstände mit asiatischen Importwaren grosse Beliebtheit bei den befragten Thailänderinnen finden. Thai-Food-Festivals wie auch das grosse Jahresfest des Tempels, das als solches vermarktet wird, üben daher auf viele der Migrantinnen eine besondere Anziehung aus. »Es gibt die Menü, die kannst du nicht allein kochen, weil mühsam. Besser kaufen 10 Franken, 15 Franken. Wie Reis, Mango, Klebreis. Ja, das ist fein. Nein, ich gerne Thai-Fest« (7A/1104–1105), sagt etwa Som, die jeweils für das Jahresfest kocht und ihr Essen an einem der Stände verkauft, um Spenden für das *Wat* zu generieren. Im Kontext der Bewahrung von heimatlichen Bezügen ebenfalls hervorzuheben ist die buddhistische Sonntagsschule, die sich an Kinder aus thailändisch-schweizerischen Ehen richtet. Dabei geht es nicht nur um die Vermittlung der buddhistischen Lehre, sondern auch um das Erlernen der thailändischen Sprache, das vielen Thailänderinnen ein besonderes Anliegen ist. »Ich will, dass [mein Kind] Thailändisch lesen, schreiben lernen« (1B/1194), sagt Ying über die Motivation, ihren Sohn jeden Sonntag in den Thai-Tempel zu fahren.

Durch diese Angebote repräsentiert das *Wat* in Gretzenbach eine »Thainess«, die über den religiösen Kontext hinausreicht und somit auch für die Schweizer Ehemänner von Thai-Frauen interessant ist. Obwohl die religiösen Veranstaltungen nicht auf sie ausgerichtet sind, stellt das *Wat* für einige von ihnen ein beliebtes Ausflugsziel dar. Hier können sie nicht nur die von ihnen gewünschte thailändische Exotik erleben, sondern auch den Austausch mit Gleichgesinnten pflegen, die ebenfalls mit einer Thailänderin verheiratet sind. »Ja du, es ist ganz ein anderes Leben dort. Es ist wie ein anderes Land im Land. Für mich ist es toll, weil ich habe die Thai gerne und die Fröhlichkeit und die Freundlichkeit« (9A/659–660), sagt Walter über das *Wat*. Sein Wunsch, sich dort zu vernetzen, war zu Beginn vor allem mit dem Ziel verbunden, sich über

das Leben in Thailand zu informieren. Im Paarinterview erzählt er über die in Gretzenbach geknüpften Kontakte und seine Auswanderungspläne:

Walter: Am Anfang habe ich den Kontakt vor allem gesucht, ich bin ehrlich, ich habe den Kontakt gesucht, weil ich Informationen sammeln wollte. Aber es ist meistens nicht viel da.

Interviewerin: Wie meinst du, Informationen sammeln?

Walter: Einfach Leben in Thailand, Haus kaufen, Land kaufen... Umgang, Zeug und Sachen. Aber innerhalb kürzester Zeit haben die Leute mich gefragt, weil viele Leute machen sich einfach nicht schlau. Ich meine es gibt Leute, die leben dort unten, Schweizer, und haben keine Krankenkasse. Das musst du dir vorstellen, wenn da einer etwas hat...

Pui: Viele gehen einfach blind, ohne zu planen. Sie lesen nicht...

Walter: Für mich ist klar, wenn ich in ein fremdes Land gehe, dann muss ich die Sprache können, sonst werde ich an jedem Ecken über den Tisch gezogen. Und ich brauche dort eine Krankenkasse, muss dort ein Bankkonto haben, ich muss dort leben dort. Das ist für mich alles klar. Und wir haben Sachen, wir haben eigentlich alles weit im Voraus organisiert. Weil, wir wollen nach Thailand und dortbleiben. (9A/1112-1128)

Walter und Pui sind kurz davor, den Traum von einer Zukunft in Thailand, wie ihn viele Paare hegen, zu verwirklichen. Eine Rückwanderung in ihr Herkunftsland stellt gerade für die Frauen oft die Erfüllung eines Wunsches dar, den sie bereits zu Beginn ihrer Heiratsmigration verfolgten. Dementsprechend betrachten sie ihr Leben in der Schweiz oft nur als vorübergehende Phase ihrer Biografie, die ihnen dazu verhilft, ihre Zukunft in Thailand abzusichern. Insofern ist es nicht nur für sie selbst sinnvoll, heimatliche Bezüge im transnationalen Raum zu pflegen. Ebenso liegt es auch in ihrem Interesse, dass sich ihre Ehepartner ein Netzwerk aufbauen können, in welchem sie sich über Zukunftspläne austauschen und von den Erfahrungen anderer profitieren können. Dabei scheint eine Rückkehr nach Thailand gerade an grösseren Anlässen im *Wat* besonders greifbar: Neben den Berichten von Paaren, die bereits zur Hälfte in Thailand leben, besteht auch die Möglichkeit, sich an Ständen von in Thailand tätigen Immobilien- und Bauunternehmern beraten zu lassen. Nicht zuletzt berichteten einige Informantinnen auch davon, dass ihnen an solchen Festen immer wieder unter der Hand Grundstücke oder Häuser zum Kauf angeboten worden seien.

Angesichts der unbefriedigenden Lebenssituationen, die von einigen Interviewpartnerinnen geschildert werden, bilden sowohl die Perspektive

auf eine Zukunft in Thailand als auch das im *Wat* erfahrbare Heimatgefühl entscheidende Faktoren für ihr Wohlbefinden und die Bewältigung ihres Alltags in der Schweiz. Während dieser Rückhalt für einige Migrantinnen insbesondere in der ersten Zeit nach ihrer Ankunft in der Schweiz wichtig war, bewegen sich andere auch Jahre nach ihrer Migration ausschliesslich innerhalb dieser Sphäre der *ethnischen Kolonie*. Dabei stellt sich die Frage, inwiefern die Bewahrung von über den religiösen Kontext hinausreichenden heimatlichen Bezügen nicht nur eine Erleichterung, sondern auch ein Hindernis dabei darstellen kann, Chancen zur Verbesserung der jetzigen Lebenssituation zu ergreifen und sich um eine Integration in die Residenzgesellschaft zu bemühen. Dass Letzteres nicht das Ziel von Migrantinnen darstellt, die den Wunsch nach einer baldigen Rückkehr in ihr Herkunftsland hegen, scheint naheliegend. Für sie stellt die *ethnische Kolonie* einen relativ effizienten und bequemen Weg der Alltagsbewältigung dar, ohne dabei in integrative Massnahmen, wie etwa den Spracherwerb, investieren zu müssen. Gleichzeitig zeigt sich im Sample jedoch auch, dass sich die oft geäusserten Gefühle von Einsamkeit und Isolation durch diese Form des *Coping* nicht vollständig lindern lassen. Der Soziologe Hartmut Esser (1986: 106–117) kritisiert insofern, dass die *ethnische Kolonie* zu einer Abkapselung von Migrant:innen führt und damit auch deren Integration in die Residenzgesellschaft gefährdet. Dementsprechend bezeichnet er *ethnische Kolonien* als »Mobilitätsfallen«, die zur Institutionalisierung von ethnischen Unterschieden führen und zu einer Stabilisierung der gesellschaftlichen Schichtung beitragen, da Migrant:innen ausserhalb des ethnischen Kontextes kaum Aufstiegschancen haben. Dass diese Situation als unbefriedigend empfunden wird, lässt sich in einigen Fällen feststellen, wobei der ethnisch-religiöse Kontext dazu beitragen dürfte, dass diese Frauen in für sie nicht zufriedenstellenden Lebenssituationen verbleiben. Ihre Copingbemühungen tragen dabei zwar zur Stressreduktion bei, scheinen aber gleichzeitig den zur Veränderung notwendigen Antrieb zu lähmen. Dies zeigt sich insbesondere im Kontrast zu den befragten Akteurinnen, die angesichts veränderter Lebensumstände neue Verhaltensweisen entwickelt haben und sich somit nicht oder nicht ausschliesslich auf die *ethnische Kolonie* stützen.

5.2.1.2 Fortführung alternativer Strategien ausserhalb des ethnisch-religiösen Kontextes

Alternativ und teilweise auch ergänzend zum zuvor beschriebenen *Coping* im ethnisch-religiösen Kontext lässt sich im Datenmaterial mit der Fortführung alternativer Strategien auch eine zweite Form des *bewahrenden Coping* eruei-

ren, in welcher trotz veränderter Lebensumstände eine Kontinuität der Persönlichkeit bewahrt wird – jedoch ohne dass dabei die religiöse Tradition eine besondere Rolle spielt. Gewählt wird sie vor allem von Frauen, die sich nicht als religiös bezeichnen und über eine kritische oder gar ablehnende Haltung gegenüber thai-buddhistischen Glaubensvorstellungen und Handlungspraktiken verfügen. Ihre Suche nach Trost, Zugehörigkeit und gesellschaftlicher Teilhabe führt sie daher weniger in die *ethnische Kolonie* als in die Mehrheitsgesellschaft, in welche sie sich zu integrieren versuchen, um sich in der Schweiz ein neues Leben aufzubauen.

Dies lässt sich insbesondere durch das Beispiel von Nüng illustrieren. Obwohl sie zu Beginn ihres Aufenthalts in der Schweiz weder Deutsch noch Englisch sprach, sei es ihr nicht schwergefallen, auf die Leute im Dorf zuzugehen, wie ihr Ehemann bemerkt: »Sie hat mit ihrer Art sehr schnell Kontakte gehabt. Die kennt mehr Leute hier als ich. Sie ist sehr gut angekommen bei den Leuten. Hat sich schnell eingelebt« (5A/595-596). Nüng selbst meint dazu: »Leute hier im Ort sehr freundlich und kennen mich im ganzen Ort, weil Kind in der Schule sind. Egal wo gehen, Turnverein oder so, also kennen mich viele. Darum habe ich nie Heimweh gehabt« (5A/782-784). Ihr ist es aufgrund ihres aufgeschlossenen Charakters und der Unterstützung ihres Ehepartners gelungen, sich in die gesellschaftlichen Strukturen ihres Wohnortes, wie etwa den Turnverein, zu integrieren, weshalb sie sich schnell heimisch fühlen konnte. Eine Rückkehr nach Thailand, wie sie von vielen Heiratsmigrantinnen gewünscht wird, stellt für sie keine Option dar. Thai-Frauen, die mit diesem Plan in die Schweiz kommen und sich von ihren Ehemännern Häuser bauen lassen, betrachtet sie kritisch: »Für mich ist klar, [da ist] keine Ehrlichkeit. Also, ich mag nicht so Leute« (5B/188-189). Wie viele Thailänderinnen beschreibt auch Nüng negative Erfahrungen im Umgang mit anderen Thai-Frauen,³ weshalb sie sich zu distanzieren begann: »Also, ich muss sagen, ich kein Kontakt mit Thailänderinnen« (5B/659). Da sie sowohl andere Thailänderinnen als auch die kulturell-religiöse Tradition ihres Herkunftslandes kritisch betrachtet, sei es ihr auch nie ein besonderes Bedürfnis gewesen, in der Schweiz ein *Wat* zu besuchen. Sie erzählt: »Also ich nicht sagen, ich nicht Respekt Religion. [...] Weil sind ok, Mönche oder Religion. [Aber es geht] immer ums Geld. Geld, Geld bringen. [...]

3 Damit greift Nüng auf ein Narrativ zurück, das von Thailänderinnen immer wieder verwendet wird, um den eigenen Status auszuwerten und sich von anderen Heiratsmigrantinnen abzugrenzen. In Teil III, Kapitel 2.2.3 (S. 136), wird näher auf die Ambivalenz innerethnischer Kontakte eingegangen.

Nein du, ich arbeite. Ich arbeite auf Stundenlohn und dann komme ich sicher nicht einfach spenden« (5A/820-823).

Insbesondere kritisiert Nüng die im Tempel erwarteten Spenden, die zum Eigenwohl der Mönche, nicht aber zur Verbesserung der Lebensumstände von wirklich bedürftigen Menschen beitragen würden:

Warum alles Geld dort bringen? [...] Hier wollen [sie] einfach Geld, aber nicht bisschen teilen für Leute, wo haben Hunger [oder im Krieg leben]. [...] Dort kommt nur Geld und dann was? Mönche machen [es sich] mit dem Geld einfach nur schön, mit dem Land kaufen, [...] nein. Ich finde einfach so... Tsss... Tschuldigung, ich also... (5A/992-997)

Das fehlende soziale Engagement der Mönche stellt für Nüng auch einen Grund dar, weshalb sie Investitionen in das Wohlergehen der Familie bevorzugt. Denn im Gegensatz zu den Mönchen kann sie von dieser im Bedarfsfall ebenfalls Unterstützung erwarten: »Ich Person, die schaut für Familie. So ist, [Gutes] nicht für Mönche zu tun, sondern für Familie. Wenn du, wenn du nicht gut geht, Mönche [dir] gar nicht helfen. Du kannst betteln, aber [sie] nicht helfen« (5A/1035-1036). Ihre ablehnende Haltung gegenüber den im Buddhismus wichtigen Almosen für Mönche lässt sich unter anderem damit begründen, dass sie in Thailand unter ärmlichen Bedingungen aufgewachsen ist und schon früh dazu gezwungen war, zum finanziellen Unterhalt der Familie beizutragen. Dabei habe ihre Mutter ihre religiösen Verpflichtungen oft über das Wohl der Familie gestellt:

Ja, meine Mutter glaubt, ja, wenn Religion [dann kommt alles gut]. Das macht mich wütend. Und meine Mutter immer, jeden Morgen, muss [sie] immer Mönch [gehen], [...] zum Essen geben, wir gesehen. Ich sage, du Mami, wenn ich gib dir nicht Geld, hä, woher, woher du bekommen Essen? Warum du nicht gehen zu die Mönch, sagen ich brauche Geld, ich brauche Essen? Schauen, dass Mönch gibt dir! [...] Meine Mutter Religion extrem, ich bin dagegen! Ich sage! Schon in Thailand. Weil für mich ich denke, Geld, ich kaufe Essen für Familie, meine Mutter immer für Religion, ah, muss kaufen da, bringen Mönch und so. Ich schon in Thailand, ich bin nicht... so wütend. Ich sagen, wir selber auch nicht viel Geld in Familie und du noch immer geben. (5A/1066-1074)

Ebenfalls als störend empfindet Nüng, dass in ihrem Herkunftskontext viele alltägliche Vorhaben an den Rat der Mönche und damit einhergehende Spenden geknüpft seien: »Zum Beispiel bei uns in Thailand, wenn du eine Haus um-

bauen, muss[t du schauen, dass] Mönche kommen [und fragen, ob das mit der] Türe da kommt gut« (5A/1051-1052). Wie ihr Ehepartner Heinrich zeigt auch Nüng wenig Verständnis dafür, dass sie, um das Grab ihres Vaters im *Isaan* zu besuchen, in den Unterhalt des örtlichen *Wat* investieren musste:

Heinrich: Zum Beispiel, wenn jemand gestorben ist, gehst du bei uns auf den Friedhof, du gehst aufs Grab, tust vielleicht ein Blümchen drauf und denkst ein bisschen.

Nüng: Und nichts zahlen.

Heinrich: Das kann man dort [in Thailand] nicht. Wenn du dort aufs Grab gehst, musst du den ganzen hueren Tempel verköstigen zuerst.

Nüng: Ja, muss Couvert geben. Jedes Couvert 1000, 2000 Baht. So verrückt.

Heinrich: Als wir letztes Jahr waren, hatte sie auf das Grab des Vaters gehen wollen, weil sie hat es ja noch nie gesehen. Sie ist nicht an die Beerdigung gegangen. Aber sie musste ein Riesending machen dort. Zuerst... da musst noch Mittagessen machen, alles und ja. Also, das geht ins Geld.

Nüng: Ganze Tempel muss selber alles machen. Also für mich, ich dachte ok...

Heinrich: Weisst du, für uns ist es nicht so dramatisch, es ist im Ferienbudget drin, aber für einen Thai ist es völlig überrissen, also wir haben ein paar 100 Franken bezahlt für das Ganze.

Nüng: Ja, macht mich wütend. (5A/1087-1108)

Demgegenüber ist Nüng aufgefallen, dass in der Schweiz im öffentlichen Raum ein anderes Verhältnis zu Religion besteht: »Hier ist es normal, einfach zu leben, einfach [ohne Religion]. Ich sehen das hier« (5A/973), sagt sie und ergänzt später: »Hier [glauben] wir mehr [an den] Staat« (5A/1054). Dass die Religion in der Schweiz im Vergleich zu Thailand an Bedeutung verloren hat, versteht sie als Konsequenz davon, dass man sich hier auf einen funktionierenden Staat verlassen könne, der sich um die soziale Wohlfahrt kümmere: »Ist nicht Religion, [die sich kümmert], wenn du kein Job« (5A/973-974). Damit spricht Nüng einen Punkt an, den auch Spiro (1982) in seinen Forschungen zum Buddhismus in Südostasien feststellen konnte. Auch er sieht die Verbreitung und die Neubelebung von buddhistischen Praktiken zur Abwehr von Unheil in Zusammenhang mit dem Unvermögen des Staates, seinen Bürger:innen durch das Sozial- und Gesundheitssystem die nötige Sicherheit zu bieten. Vor diesem Hintergrund fiel es Nüng nicht schwer, einen positiven Bezug zum Schweizer Staat aufzubauen. Thailand beschreibt sie im Vergleich dazu als rückständig, wobei sie auch die religiösen Alltagspraktiken in ihrem

Herkunftskontext als Ausdruck dieser Rückständigkeit betrachtet. Da sie diese Praktiken weder pflegen noch unterstützen möchte, sucht man in ihrer Wohnung auch vergebens nach einem Hausaltar mit Buddha-Figur und Räucherstäbchen, der ansonsten kaum in einem thailändisch-schweizerischen Haushalt fehlt. »Früher hat sie noch Bilder aufgehängt gehabt vom König. Vor acht Jahren haben wir dann frisch gestrichen und da hat sie gesagt, sie will sie nicht mehr aufhängen« (5B/283-284), erzählt ihr Ehemann. Wie Nüng erklärt, passen diese Relikte aus ihrer Vergangenheit nicht mehr in ihr heutiges Leben: »Nein, [ich habe mich] bisschen viel bewegt und viele Leute gesehen und viel Fernsehen, viel alles, andere Kultur« (5A/968-969).

Nüngs Äusserungen legen nahe, dass ihre negative Bewertung kulturell-religiöser Bezüge als Ergebnis einer Entwicklung zu betrachten ist, während deren sie sich angesichts ihrer neuen Lebenswelt allmählich von diesen distanzierte und in diesem Sinne durchaus eine Transformation durchlebte. Nichtsdestotrotz kann Nüngs areligiöse Haltung – im Gegensatz zu Akteurinnen, die *transformatives Coping* betreiben – als Konstante betrachtet werden, die sich auch im Rahmen der Migrationserfahrung kaum verändert hat. Die nähere Betrachtung ihrer Biografie zeigt, dass ihre Handlungsorientierungen sowohl vor als auch nach ihrer Migration primär auf eine Ausweitung ihrer individuellen Freiheit ausgerichtet sind, wobei es für Nüng besonders wichtig ist, sich ihre Unabhängigkeit zu bewahren. Die damit einhergehende Loslösung von traditionellen Verflechtungen äussert sich dabei nicht nur in ihrer kritischen Distanz zur kulturell-religiösen Tradition Thailands, sondern auch in ihrem Wunsch, am Leben der Menschen in ihrer unmittelbaren Umgebung teilzunehmen. Insofern gestaltet sich die *ethnische Kolonie* kaum attraktiv für Nüng, die sich stattdessen auf Kontakte zu Schweizer:innen und Engagements in Vereinen mit nicht-ethnischem Bezug an ihrem Wohnort gestützt hat, um am gesellschaftlichen Leben teilzunehmen. Ihre Bereitschaft, ihren Lebensmittelpunkt dauerhaft in die Schweiz zu verlegen, erforderte es, sich mit ihren Zukunftsperspektiven auseinanderzusetzen, wobei es ihr unerlässlich erschien, sich um eine Integration zu bemühen und in den Spracherwerb zu investieren.

Wie bei anderen Akteurinnen, die sich im Rahmen der Umsetzung ihrer persönlichen Lebensentwürfe von der *ethnischen Kolonie* distanziert haben, lässt sich auch bei Nüng feststellen, dass die Erfahrung, sich durch eigene Kompetenzen erfolgreich in einem fremd-kulturellen Kontext orientieren zu können, ihr Selbstbewusstsein stärkte. Im Kontrast zu den Thailänderinnen, die sich für das *bewahrende Coping* vor allem auf den ethnisch-religiösen Kon-

text stützen, ist Nüing aufgrund ihrer positiven Alltagserfahrungen eher der Überzeugung, dass sie schwierige Situationen und Herausforderungen aus eigener Kraft bewältigen kann. Dieses Selbstbild dürfte nicht unwesentlich dazu beitragen, dass sich Interviewpartnerinnen, die sich auch auf Strategien ausserhalb der *ethnischen Kolonie* stützen, kaum über Heimweh oder gesellschaftliche Isolation beklagen. Vielmehr zeigen sie sich zufrieden mit ihrer Lebenssituation in der Schweiz, wobei eine Remigration nach Thailand meist keine Option für sie darstellt.

5.2.2 Transformatives Coping

Während der Mechanismus der Bewahrung darauf ausgerichtet ist, trotz veränderter Lebensumstände bestehende Handlungsorientierungen zu erhalten, stehen beim *transformativen Coping* die Veränderung bestehender Werte und die Entwicklung neuer Verhaltensweisen im Vordergrund. Auch in Bezug auf den Mechanismus der Transformation lassen sich zwei Formen des *Coping* eruieren, die von den befragten Akteurinnen gewählt wurden, um psychisch-emotionale Belastungen zu bewältigen. Dabei wird zunächst auf die *Umdeutung von religiösen Glaubensvorstellungen und Handlungspraktiken* eingegangen, bevor anschliessend jene Fälle näher betrachtet werden, in welchen sich im Rahmen der Problembewältigung eine *Distanzierung von organisierten Formen der Religionspraxis* beobachten lässt.

5.2.2.1 Umdeutung religiöser Glaubensvorstellungen und Handlungspraktiken

Wie Pargament (1997: 234–235) festhält, ist die Um- oder Neudeutung religiöser Glaubensvorstellungen und Handlungspraktiken als Ausdruck des *transformativen Coping* zu verstehen, das durch einen Mechanismus gesteuert wird, der in der Regel erst dann einsetzt, wenn grundlegende Veränderungen unumgänglich sind, um Herausforderungen bewältigen zu können. So wurde auch in einigen der untersuchten Fälle deutlich, dass es sich bei der Transformation um einen Prozess handelt, der als Reaktion auf Lebensereignisse verstanden werden kann, die von den befragten Thailänderinnen als existenziell beschrieben wurden und damit auch mit einem besonderen Leidensdruck einhergehen. Konkret handelt es sich dabei insbesondere um Verlusterfahrungen durch Trennungen und Scheidungen, aber auch um den Tod des Ehepartners und eines Kindes aus einer früheren Beziehung, welche die Interviewpartnerinnen

gezwungenermassen dazu veranlassten, sich mit veränderten Lebensumständen auseinanderzusetzen und sich in ihrem Alltag neu zu orientieren.

Charakteristisch für Akteurinnen im Prozess der Neuausrichtung ist einerseits, dass sie sich gezielt ethnisch-religiösen Kontexten zuwandten, um Zuflucht, Rückhalt und Unterstützung zu finden. Begünstigt wurde die damit einhergehende Bedeutungszunahme der *ethnischen Kolonie* entweder durch den Umstand, dass der Ehepartner als wichtigste Ressource zur Bewältigung von Schwierigkeiten wegfiel oder dass dieser ebenfalls über ein grosses Interesse an religiösen Fragen verfügt und insofern auch selbst an religiösen Aktivitäten teilnimmt. Andererseits ist es kennzeichnend für die Akteurinnen, dass sie ihr Bedürfnis nach Wohlbefinden, Spiritualität und Selbstheilung nicht vollständig befriedigen konnten und es daher zu einer Verschiebung ihrer religiösen Interessen kam. Auffällig ist dabei, dass sich der Fokus ihrer religiösen Aktivitäten von *apotropäisch* und *kammisch* motivierten Ritualen zum Verdiensterwerb in Richtung *nibbanisch* motivierter Praktiken verschiebt. Som, die seit ihrer Scheidung regelmässig im *Wat* in Gretzenbach oder Kandersteg anzutreffen ist, umschreibt diese Veränderung folgendermassen:

Ich, kann man sagen, ich bin Buddhist, aber mehr gelernt nicht, mehr gewusst nicht. Ich bin nur Buddhist, gehe Tempel, bringe Essen und fertig. Die Rest weiss ich gar nicht. Und nach geschieden, ab 30 Jahren hab ich von alleine gelernt und dann habe ich mehr bewusst, ja. Und glauben mit der Zeit und versuchen, Sachen, wo verboten oder schlechte Charakter wenig gemacht. (7A/434-438)

Dieser neue Zugang zum Buddhismus habe ihr Leben grundlegend verändert, wie sie weitererzählt: »Seit ich Buddhist, ich fühle mich wie neue Frau. [...] Ja. Vorher war ich ganz andere Charakter. Wie schwarz und weiss« (7A/226-231). Dabei wird von Interviewpartnerinnen wie Som neben dem *Dhamma*-Studium und der Befolgung der *Sīla* insbesondere die Wichtigkeit der Meditationspraxis betont. Da diese in Gretzenbach nicht im Fokus der religiösen Andacht liegt, fährt sie gelegentlich auch nach Kandersteg. Im dortigen *Wat Dhammapala* wird – wie auch in anderen Klöstern der thailändischen Waldtradition – der Meditation als Praxis für Laienbuddhist:innen grosse Bedeutung beigemessen. Som beschreibt das *Wat* im Berner Oberland und den dort praktizierten Buddhismus im Kontrast zum Thai-Tempel in Gretzenbach:

Die Mönch[e] sind mehr von Europa, von Schweiz, von Deutschland und so. [...] Sie machen ihre Aufgaben sehr streng. Sie sind nicht so viel [mit] Leuten reden, sie gehen schon bisschen reden, aber nachher macht sie wieder Meditation-Stunden, Stunden, Stunden. [...] Sehr streng. Aber schön Ruhe dort und gemütlich. Sie sind nicht wie Tempel, sind wie kleine Haus in die Berge und vielleicht drei bis fünf Mönche. (7A/336-346)

Um die Unterschiede zwischen dem im Tempel in Gretzenbach praktizierten, »ethnischen« Buddhismus und den oft von westlichen Konvertit:innen gepflegten, buddhistischen Praktiken im *Wat* in Kandersteg zu beschreiben, differenziert Baumann (2002: 54–55) zwischen *traditionalistischem* und *modernistischem Buddhismus*.⁴ Wie sich im Folgenden zeigt, können diese beiden Konzepte des Buddhismus sehr vielfältige Formen annehmen und sind insofern als idealtypische Beschreibungen zu verstehen. In ihren Grundzügen können sie jedoch folgendermassen charakterisiert und voneinander abgegrenzt werden:

Traditionalist Buddhism with its emphasis on devotion, ritual, and specific cosmological concepts, stands in contrast to modernist Buddhism, with its emphasis on meditation, text reading, and rationalist understanding. Whereas traditionalist Buddhism strive to acquire ›merit‹ and aim for good conditions in this life and the next, most Western modernist Buddhists have abandoned the idea of rebirth. They do not aim to ›accrue‹ merit, but rather they endeavor to reach ›enlightenment‹ or ›awakening‹ in this life. (Baumann 2002: 58)

Baumanns Kategorisierung bringt den Vorteil mit sich, dass sie den Fokus nicht auf die ethnische Herkunft der Buddhis:tinnen legt, sondern vielmehr unterschiedliche religiöse Konzepte und Weltbilder hervorhebt, die der Religionspraxis unterliegen können. Dass diese Buddhismuskonzeptionen nicht

4 Diese Gegenüberstellung ist als Vereinfachung einer komplexeren Realität zu verstehen, wobei sich in der Literatur eine Vielzahl von zweiteiligen Taxonomien finden lässt, die jeweils unterschiedliche Schwerpunkte zur Differenzierung der damit verbundenen Religionspraxis setzen. Eine Übersicht über die häufigsten Begriffe findet sich etwa bei Gleig (2019: 6–8). Am Konzept des *modernistischen Buddhismus* kann kritisiert werden, dass dieses im Grunde durch postmoderne Elemente (Aufkommen eines neuen Interessens an religiöser Tradition, zunehmender Pluralismus, verschiedenartige Verschmelzungen zwischen Traditionalismus und Modernismus) geprägt ist und es insofern erweiterungsbedürftig ist (ebd.: 5–6).

per se als Gegensätze zu verstehen sind und es zwischen ihnen durchaus zu Berührungspunkten kommen kann, zeigt sich am Beispiel von Som, deren religiöse Interessen sich nach ihrer Scheidung verändert haben. Obwohl sie durch das *Dhamma*-Studium und die Meditationspraxis neue Aspekte ihrer Religion kennengelernt hat, besucht sie weiterhin mehrheitlich das *Wat* in Gretzenbach, in welchem die traditionellen Rituale gepflegt werden, die für ihre religiöse Praxis nicht weniger wichtig sind.

Das *Wat* in Gretzenbach ist jedoch nicht für alle Interviewpartnerinnen attraktiv; insbesondere dann nicht, wenn sie einen näheren Zugang zu thailändischen Erneuerungsbewegungen gefunden haben und sich damit vom *traditionalistischen Buddhismus* distanzieren haben. Der von ihnen praktizierte *modernistische Buddhismus* hat gemäss ihren Aussagen nicht viel mit »Religion« zu tun. So erzählt Yai, eine Anhängerin der *Dhammakaya*-Bewegung: »Ich finde Buddhist ist wie eine Experiment, wie eine [...] Wissenschaft. [...] Ist nicht nur Glauben, man kann prüfen. Prüfen. [...] Eigentlich Buddhist ist ein Naturgesetz« (8A/1600-1612). Diese Betonung der Rationalität des Buddhismus ist kennzeichnend für das von Reformbewegungen vermittelte Buddhismusverständnis, in welchem daher die volksreligiösen Elemente des *traditionalistischen Buddhismus* abgelehnt werden, die teilweise als »rückständiger Aberglaube« betrachtet werden. Yai dazu:

Yai: Heute Buddhismus ist so viele Mix. Glauben von Indien, eigentlich der echte Buddhismus ist wirklich nicht mit diese Glauben, was wir in Thailand. Ich denke, 60, 70 Prozent ist Mix. Andere... Ist nicht echt. Sie sind andere Glauben, ander Glauben...

Interviewerin: Aberglauben?

Yai: Aberglauben! Sehr viel. Super viel.

Interviewerin: Haben Sie ein Beispiel?

Yai: Ja, ja. Zum Beispiel, wenn man ein Haus baut oder Auto kaufen, sie müssen zuerst Mönch fragen. Zum Beispiel. Und Auto Mönch sagen, welche Farbe passt dir oder euch. Wenn zum Beispiel er hat gesagt, ok, Donnerstag und dann Auto kaufen, Farbe soll blau sein... aber du wolltest gerne am Montag kaufen, weil keine Zeit, aber es gibt keine blau, dann kaufen Auto mit dem Schwarz, aber dann haben sie klein geschrieben, diese Auto hat ist blaue Farbe. [...] Meine Schwester zum Beispiel! Ja, das ist Aberglaube.

Interviewerin: Und das mögen Sie nicht?

Yai: Ich nicht, ich mag nicht. Ja, ich lache. Aber, wenn meine Schwester machen, dann machen sie, wenn sie glücklich macht. Ist ok, aber ich werde nicht

sagen, das ist dumm. So etwas. Ich lasse sie. Aber ich würde nicht machen. Nein. Viele Sachen, gell, sind Aberglauben. [...] Ist unglaublich, Aberglauben in Thailand ist so viel. Immer noch sie glauben an Geist, an viele Sachen. Grosse Bäume, aber das ist keine Buddhist. Hat nichts mit zu tun. (8A/1196-1228)

Diese von Yai angesprochenen *apotropäischen* Rituale werden von buddhistischen Reformbewegungen abgelehnt, da sie nicht direkt in der buddhistischen Lehre verankert sind. »*Dhammakaya* macht nicht. *Dhammakaya* nur Bibel« (8A/1263), meint Yai. Damit spricht sie, wenn auch mit christlicher Wortwahl, die verschriftlichten Lehrreden Buddhas an, durch welche sich die allgemein negative Haltung des *Theravāda*-Buddhismus gegenüber Ritualen begründen lässt. Gemäss diesen stellten rituelle Praktiken für Buddha weltliche Angelegenheiten dar, die auf der Suche nach Heil zurückzulassen seien, da sie für das Ziel der Erlöschung keine Relevanz besäßen (Gombrich 1997: 37).

Dass ihr der *traditionalistische Buddhismus* mit seinem Fokus auf Rituale keine Antworten auf existenzielle Fragen liefern konnte, war für Lek ein Grund, sich selbstständig mit der buddhistischen Lehre auseinanderzusetzen. Sie erzählt: »Ich lesen, hören auf Youtube. Und so viele Sachen jeden Tag« (4A/818). Den im *Wat* praktizierten Buddhismus empfindet sie demgegenüber als oberflächlich:

Lek: Ich habe viel gefragt, warum das, warum das, warum das. Und kann nicht finden. Ich gehen überall, ich habe gesehen Kultur und niemand kann mich antworten. Kultur, das ist nur spenden, ah dann du zufrieden und weg. Ist nicht jemand, der dir sagen, ah, wenn du das machst, dann du bist traurig. Niemand hat mich richtig gezeigt. Ich versuche zu lesen selber. Ich gehe nicht Tempel zum Kultur machen oder zum etwas spenden oder so. Ist nicht nur das, sondern ich suche, wie sagt man...

Markus: Lebensfragen... Antworten auf Lebensfragen.

Lek: Genau. Das ist meine Frage. Ich komme langsam näher, ich habe ein bisschen verstehen vom Buch von ihm [einem in Thailand populären Mönch], weil er hat einfach geschrieben für alle kann man verstehen. Dann ich komme weiter Stufe, und noch weiter Stufe und noch eine Stufe. Genau so, bis ich mehr verstehe. (4A/584-596)

Insbesondere interessant sind die Begrifflichkeiten und Gegenüberstellungen, mittels deren Lek ihre Entwicklung innerhalb dieser Textpassage beschreibt. So fällt auf, dass sie von dem, was im Tempel praktiziert wird, als *Kultur* spricht

und nicht etwa den Begriff *Religion* verwendet. Im Tempel »Kultur zu machen« empfindet sie nicht als zufriedenstellend, da sie das Spenden von Almosen im Sinne der *Dāna*-Praxis auf ihrer Suche nach Antworten nicht weitergeführt hat. Anders verhält es sich jedoch mit dem *Dhamma*-Studium in Form von YouTube-Videos oder dem erwähnten Buch des Thai-Mönchs, in welchem die buddhistische Lehre allgemeinverständlich erklärt wird. Diese ermöglichen es ihr, zu »verstehen«, und verkörpern damit den Gegensatz zum *traditionalistischen Buddhismus*, der keine intellektuelle Auseinandersetzung mit Buddhas Lehre beinhaltet – und ihr insofern auch keine Erleichterung bei der Verarbeitung ihrer gescheiterten Beziehung und des Todes ihres Sohnes bieten konnte.

Den von Lek beschriebenen Prozess, in welchem sie im Rahmen der Selbsthilfe eine für sie neue Form der Religiosität fand, betrachte ich als eine transformierte Weiterführung der Religionspraxis. Kennzeichnend dafür ist, dass eine Verschiebung vom *traditionalistischen* in Richtung des *modernistischen Buddhismus* stattfindet, in welchem die rationalen Aspekte der buddhistischen Lehre besonders hervorgehoben und wie zuvor von Yai als »Naturgesetze« umschrieben werden, in welchen magische Vorstellungen keinen Platz finden. *Apotropäische* Praktiken werden dabei als rückständig betrachtet und als nichtbuddhistische Elemente der traditionellen Thai-Kultur abgelehnt. Den Buddhismus von diesen zu befreien und ihn damit in seiner Ursprünglichkeit zu bewahren und wiederzubeleben, ist das Ziel von thai-buddhistischen Erneuerungsbewegungen wie der Waldklostertradition und der *Dhammakaya*-Bewegung.⁵ »Wir trennen sehr viel. *Dhammakaya*, sie versuchen sehr streng trennen von der Kultur. Sie fokussiert auf nur Tempel. Nicht wie Gretzenbach ist Thai-Kultur dort, alles dort« (8A/1534-1536), erklärt Yai.

Wie bereits erwähnt, geht die ablehnende Haltung gegenüber kulturell-traditionellen Aspekten stets mit einer besonderen Betonung dessen einher,

5 Die Entstehung ihrer reformatorischen Ideen lässt sich ins 19. Jahrhundert nach Sri Lanka zurückverfolgen, das damals durch die Briten kolonialisiert wurde. Das zu jener Zeit entstandene Verständnis des Buddhismus hat nicht nur das heute im Westen vorherrschende Bild des Buddhismus mitgeprägt, sondern wurde selber durch westliches Denken mitgestaltet. Neben *modernistischem Buddhismus* (Baumann 2002) werden in der Literatur auch die Begriffe *buddhistischer Modernismus* (Bechert 2013), *Neobuddhismus* oder *protestantischer Buddhismus* (Gombrich 1997) verwendet. Letztgenannter Begriff betont dabei, dass die buddhistische Erneuerungsbewegung als Reaktion und Protest gegen das protestantische Christentum der britischen Kolonialherren entstand und in seinen Wesenszügen auch selbst den Protestantismus widerspiegelt (Gombrich 1997: 178).

dass der Buddhismus wissenschaftlich-rational und sein Wesen somit auch nicht als Religion zu bezeichnen ist (Gombrich 1997: 198). Stattdessen wird von einer Lehre gesprochen, die mit dem menschlichen Verstand begründet werden kann und insofern als »Religion der Vernunft« (Bechert 2013: 238–239) oder eine »auf Vernunft gegründete Philosophie« (Gombrich 1997: 200) bezeichnet wird. Kennzeichnend für den *modernistischen Buddhismus* von Erneuerungsbewegungen ist zudem auch, dass Mönche beziehungsweise der *Sangha* zugunsten der Laien an Bedeutung verlieren (ebd.: 178 und 188–189). Die höhere Gewichtung von Laien-Buddhist:innen geht mit der Annahme einher, dass jeder Mensch zu spirituellem Fortschritt fähig ist und die buddhistische Lehre und Praxis somit allen offenstehen soll. Insofern blieben das *Dhamma*-Studium und die Meditation nicht länger dem *Sangha* vorenthalten, sondern wurden auch für Laien-Buddhist:innen zugänglich (ebd.: 197–199) – und stellen heute für einige der befragten Thailänderinnen zentrale Elemente ihrer religiösen Praxis dar, die sie nicht nur als praktische Lebenshilfe, sondern auch als »wahren Kern« des Buddhismus verstehen. »Ja, was Buddhismus wirklich ist, habe ich erst in der Schweiz kennengelernt« (4A/813), sagt Lek diesbezüglich. Ähnlich hat das auch Yai erlebt, die in der Schweiz vorerst jedoch mit dem Christentum in Verbindung kam. Sie erzählt:

Und dann kam ich [in die Schweiz]. Und hier habe ich mit dem Katholiken, also den Christen. Ich war so überzeugt. Ich war so happy. Immer vergleichen mit den Buddhisten. Ich war beinahe, möchte ich sogar wechseln zu die Christen. Weil, ich habe gesagt, sie machen sehr viel für die Leute. Ich habe gesehen, dass sie haben für die alte Leute eine Kurs, eine Reise, sie haben so viel für die alte Leute, für die Kinder und die Buddhist, die Mönche, machen sie nichts viel. [...] Ich war nicht so begeistert mit dem Mönch in Thailand. [...] Dann habe ich gesehen, die Christen habt sie viel für die Leute gemacht. Dann man vergleicht. Kam ich nach Hause und zu den Mönchen in Thailand, habe ich meine Familie erzählt, viel erzählt von dem Gut, was gut bei der Christen hier. Sie haben viele Leute, sie sind so active. Sie macht das und das und das... aber bei uns macht nichts. (8A/260–271)

Yai hat das Christentum im Gegensatz zum Buddhismus als sozial engagierte Religion wahrgenommen, weshalb sie sich eher den Katholiken als den Buddhisten zugehörig fühlte. Verändert hat sich dies erst mit dem Tod ihres Ehemannes, wonach sie von einer Freundin zu einer Zeremonie bei *Dhammakaya* in Arni eingeladen wurde:

Und dann diesmal irgendwie denke ich, weil mein Mann ist gestorben [...], dann hab ich gesagt, ok, das ist gute Gelegenheit, dann kann ich zum Zere-
monie kommen. [...] Und dann, das war, ich bin dort hin und diese Mönch,
heute noch meine Master. [...] Er macht *Dhamma*-Talk, [...]. Das für mich war
wow. [...] Das war für mich eine Kick, um zum Tempel zu kommen. Und dann
hat er Meditation gelernt, gezeigt und dann habe ich... bin ich eigentlich sehr
intensiv in Tempel. Ja... heute ich bin sehr viel, ich organisiere viel heute im
Tempel. (8A/271-287)

Zu ihrer Begeisterung beigetragen hat nicht zuletzt auch das von ihr als wich-
tig erachtete soziale Engagement, das sie bereits in der katholischen Kirchge-
meinde geschätzt hat und nun auch bei der *Dhammakaya*-Bewegung wieder-
finden konnte. Insofern fiel es ihr auch nicht schwer, Vertrauen in die in Thai-
land nicht unumstrittene Organisation gewinnen. So meint Yai:

Dhammakaya viel Spenden bekommen. Sehr, sehr viel Spenden. Wir spen-
den, weil wir wissen, sie macht gut für Thailand. Sie machen für die Kinder,
sie machen viele Organisation. Anstatt Geld zum Regierung, wir geben zum
Tempel lieber. [...] So viele Leute gegen *Dhammakaya*. Ich war auch, warum
müssen sie so viel gross machen? Und dann die Mönche in Arni haben gesagt,
schau du doch mal in *Dhammakaya* in die Internet. Was wir machen, damit
ich sehe. Wahnsinn, die haben super, super Organisation. Sie haben so viel
für die Leute gemacht. Habe gesagt, für das, sie bekommen mein Geld [...] Ist
keine Gehirnwaschen. Niemand kann Gehirn waschen. Also wir überzeugt,
was sie für das Land, die Mitmenschen gut machen. (8A/1402-1420)

Seit sie *Dhammakaya* kennengelernt hat, ist es für sie auch keine Option mehr,
ins *Wat* nach Gretzenbach zu fahren:

Dort ist zu viel Leute. Dort ist, ist eine Treffpunkt für alle Thai. Und man
kommt dort hin meistens zum Reden. Treffen und... dann gehen sie nach
Hause, essen sie zusammen. Also, das war, für mich ist zu viel. Aber bei Arni
ist wirklich sehr... Man geht dorthin wie in Universität oder in die Schule. Man
geht dorthin und hat man wirklich lernen zu meditieren und *Dhamma*-Talk
und man lernt wirklich wie in der Schule, der Universität, ja. (8A/330-335)

Da Yai im Gegensatz zur Mehrheit der befragten Thailänderinnen selber über
eine höhere Ausbildung verfügt, ist für sie das *Dhamma*-Studium nicht nur
leichter zugänglich als für andere Frauen, auch legt sie besonderen Wert auf
die Qualifikationen der Mönche, die ihr die buddhistische Lehre vermitteln:

Dhammakaya-Mönchen sie sind alles gut Ausbildung. Wahnsinn, nur... sie müssen schon Universität-Ausbildung haben. Andere Mönche nicht in Thailand. Können auch von null. Aber in *Dhammakaya* sie müssen zuerst Bachelor Degree haben. Und sehr streng und viele gute Ausbildung. (8A/1399-1402)

Für ihre religiöse Praxis begnügt sich Yai jedoch nicht damit, regelmässig ins *Wat* nach Arni zu fahren. Gemeinsam mit 15 anderen Thailänderinnen organisiert sie regelmässig Besuche von *Dhammakaya*-Mönchen in Privathaushalten oder angemieteten Räumlichkeiten in der Wohnregion der Frauen. Dabei arbeitet sie nicht mit Gretzenbach zusammen, da sie sich mehr mit den Mönchen aus dem Tempel in Arni verbunden fühlt: »Man hängt so sehr an die Mönch. Und ich denke hier auch, oder? Wenn man diese Kirche geht, dann geht man nicht die andere« (8A/982-983). Ihre bisherigen Erfahrungen haben gezeigt, dass die *Dhammakaya*-Mönche besser auf ihre Bedürfnisse eingehen können:

Weil die Gretzenbach haben sie nicht so viel Zeit. Sie kommen nicht. Nicht immer. Und einmal haben wir [sie] gehabt und das war nicht, was wir wollten. Weil, wir möchten gerne Meditation, wir möchten gerne *Dhamma*-Talk. So. Wir kennen den Tempel von Arni, dann jedes Mal weiss man schon, welches Thema. Kann ich ihm schon sagen, lieber diese Thema möchten wir lernen. So. Ist wie eine Schule, Schulung. (8A/960-966)

Wie Yai erzählt, haben das *Dhamma*-Studium wie auch die Meditationspraxis viele positive Effekte, die ihr auch in anderen Lebensbereichen zugutekommen (8A/323-325). Obwohl der Tod ihres früheren Ehemannes damals massgebend dafür war, eine buddhistische Zeremonie zu besuchen, sieht sie die erwähnten Handlungspraktiken dennoch nicht als Instrument zur Bewältigung der mit dem Verlust einhergehenden psychisch-emotionalen Belastungen: »Ich muss sagen, viele Leute sagen, du hast Problem, dass du gehst in den Tempel. [...] Aber ich... für mich ist nicht wahr. Du musst nicht Problem haben, um zum Tempel zu gehen. [...] Also ich habe keine Probleme, alles perfect. [...] Und glücklich« (8A/164-168), meint sie und versucht zu unterstreichen, dass diese neu entdeckte Form des Buddhismus aus einer inneren Überzeugung heraus zu einem Bestandteil ihres neuen Lebens geworden ist: »Ich [hatte] keine Ahnung. [Früher in Thailand] ich gehe einfach mit meine Mutter, meine Oma, meine Familie [in den Tempel im Dorf], aber so tief habe ich es nie gekannt, nie« (8A/306-307).

Der von Yai, Lek und Som praktizierte *modernistische Buddhismus* unterscheidet sich vom *traditionalistischen Dorfbuddhismus* im Isaan, der den

Thailänderinnen vertraut war, bevor sie in der Schweiz in Kontakt mit buddhistischen Erneuerungsbewegungen kamen. Die mit ihrer neuen Religiosität einhergehenden Veränderungen ihrer Lebenseinstellungen und Persönlichkeiten werden von den Frauen dabei als tiefgreifend und umfassend positiv beschrieben. Insbesondere heben die Akteurinnen hervor, dass sie durch das Ablegen negativer Charaktereigenschaften und Verhaltensweisen auch über den religiösen Kontext hinaus zu besseren Menschen geworden seien, wie etwa Yai meint: »Also, irgendwie seit ich zum Tempel kommen, ich will nur Gutes machen. Also nur viele Projekte, wo ich freiwillig Projekt mache. Früher, warum muss ich? Meine Freizeit, warum muss ich machen? Vorher egoistisch ist sehr viel« (8A/1088-1090). Der durch die Veränderung des eigenen Selbst bedingte Wandel, der von den drei befragten Thailänderinnen gleichsam als fundamental beschrieben wird, lässt sich gemäss Pargament (1997: 246–250) auch als Konversion betrachten. »In an effort to re-create life, the individual experiences a dramatic change of the self, a change in which the self becomes identified with the sacred« (ebd.: 248), beschreibt der Autor das zentrale Wesen einer Konversion, das sich auch in den Erzählungen der Frauen wiederfinden lässt. Da der Buddhismus seitens Erneuerungsbewegungen weniger als Religion denn als wissenschaftlich überprüfbare Naturgesetze betrachtet wird, charakterisieren die Akteurinnen den für Konversionserfahrungen typischen Wandel auch nicht zwangsläufig als religiös: »Ist nicht wegen religiös. Das ist anders, [...]. Das ist so schön, so glücklich. So einfach ruhig« (8A/598-599), meint Yai.

Mehr noch als die in diesem Kapitel erwähnten Frauen betonen jedoch deren Schweizer Partner, dass es sich beim Buddhismus eigentlich nicht um eine Religion handle. Für die befragten Ehemänner, die sich für thai-buddhistische Erneuerungsbewegungen interessieren, ist – ähnlich wie für ihre Ehefrauen – charakteristisch, dass sie im Vergleich zu den anderen Personen im Sample über ein höheres Bildungsniveau verfügen. Der dadurch erleichterte intellektuelle Zugang zur buddhistischen Lehre führt nicht nur zu einer anderen Wahrnehmung des Buddhismus, sondern unterstreicht auch die Unterschiede zwischen dem traditionalistischen und dem modernistischen Buddhismus, wie im folgenden Exkurs näher dargestellt wird.

Exkurs: Ehemänner von Thailänderinnen in thai-buddhistischen Erneuerungsbewegungen

Während die intellektuelle Auseinandersetzung mit buddhistischen Lehrinhalten wie auch die Meditationspraxis für die befragten Thailänderinnen Neuland bedeuteten, stellen diese Elemente der Religionspraxis für ihre neuen Ehepartner eine Selbstverständlichkeit dar. Wie sich in den Interviews mit den Männern zeigte, fällt es ihnen hingegen schwerer, einen Zugang zum traditionalistischen Buddhismus und zu den in Thailand und insbesondere im *Isaan* verbreiteten *apotropäischen* Praktiken zu finden: »Solche Dinge, Hokus-pokus, mit dem haben wir nicht viel am Hut« (4A/497-498), sagt etwa Markus dazu. Der *modernistische Buddhismus*, der durch das Denken des Westens mitgestaltet wurde und letztlich auch das im Westen heute vorherrschende Bild des Buddhismus mitgeprägt hat, bietet Ehemännern von Thai-Frauen, wie sich in den Interviews zeigt, vielfältige Zugänge zur Religion ihrer Frauen an. Dies ist nicht nur der Fall, da sich der Buddhismus von Erneuerungsbewegungen leichter in ihre bereits bestehende Weltanschauung integrieren lässt, sondern auch, weil seitens dieser Reformbewegungen – im Gegensatz zum *Wat* in Gretzenbach – auch Bemühungen stattfinden, Kurse auf Deutsch oder Englisch abzuhalten, um damit auch Schweizer:innen ansprechen zu können. Nicht zuletzt vermag die Betonung der Wissenschaftlichkeit buddhistischer Anschauungen auch jene Männer dazu zu bewegen, sich mit der Lehre Buddhas auseinanderzusetzen, die Religion ansonsten eher ablehnend gegenüberstehen. Auch wenn es unter den interviewten Männern von Thai-Frauen Ausnahmen gibt, nehmen sie den Buddhismus mehrheitlich positiv wahr.⁶

Zwei von ihnen haben, motiviert durch ihre Ehefrauen, selber damit begonnen, sich intensiver mit dem Buddhismus auseinanderzusetzen. So erzählt Markus, der Ehemann von Lek: »Sie ist dann eben mit diesem Mönch ein bisschen in Berührung gekommen, hat die Bücher gelesen und dann hatte ich gesagt, ja gopf, was findet sie an diesen Büchern« (4A/561-563). Daraufhin hat er selber mit der Lektüre begonnen und sich auf eine strenge Ausübung der religiösen Praxis im privaten Raum eingelassen: »Wir machten das eine Zeitlang, morgens aufstehen, Morgenrezitation, Meditation, am Abend nach

6 Einige Männer kritisieren insbesondere das Spenden von Geld in den Tempeln und den daraus entstehenden sozialen Druck, möglichst viel zu geben. Siehe dazu Teil III, Kapitel 2.3.7, S. 157.

Hause, Abendrezitation, schlafen gehen« (4A/1653-1655). Wie er im Paarinterview erklärt, haben weder er noch seine Frau einen Bezug zum Buddhismus, wie dieser im *Wat* in Gretzenbach praktiziert wird:

Uns geht es wirklich um die Lehre Buddhas. Und das ist eigentlich nichts anderes als Naturgesetze. Und es hat nichts... Es hat eigentlich auch nicht viel mit Religion zu tun. In Gretzenbach wird viel Kultur, viel Tradition eh... gelebt. Und das ist nicht unser Ding. Unser Ding ist wirklich Buddhas Lehrreden und das ist nichts anderes als Naturgesetze, Physik. (4A/490-493)

Markus spricht von Buddhas Lehrreden, womit er Bezug zu den Schriften des Buddhismus nimmt, die für ihn Autorität repräsentieren und der von ihm gelebten religiösen Praxis Legitimität verleihen. Vom *Wat* in Gretzenbach distanziert er sich, da die Mönche dort volksreligiöse Kultrituale ausüben, die sich nicht durch die besagten Schriften begründen lassen. Für ihn sind diese Praktiken daher auch nicht buddhistisch, sondern im Bereich der Kultur oder Tradition zu verorten – weshalb er mit der Segnung von Schutzamuletten, der Erstellung von Horoskopen oder Orakeln nicht viel anzufangen weiss. Die von ihm als Naturgesetze verstandene buddhistische Lehre verkörpert für ihn den Gegensatz zu solchem »Hokuspokus«, der für ihn als rationalen Menschen nicht nachvollziehbar ist: »Ich habe gemerkt, [...] die Grundsätze von *Dhamma*, der Lehre Buddhas, dass das sehr logisch ist für mich. Ich bin ein sehr technischer Mensch« (4A/747-750), sagt er dazu. Indem er den Buddhismus dem Bereich der Wissenschaft zuordnet, distanziert er sich zugleich auch vom Begriff der Religion. *Wissenschaft* und *Religion* stellen Gegenkonzepte dar, die seit der Mitte des 19. Jahrhunderts häufig im Religionsdiskurs vorzufinden sind und je nach Kontext sehr unterschiedlich bewertet werden können (Neubert 2016: 122–126). Im soeben dargestellten Beispiel besetzt Markus Wissenschaft mit positiven Attributen; für ihn steht sie insbesondere für Rationalität. Damit verkörpert die Wissenschaft für ihn eine Wahrheit, die unabhängig vom Glauben an deren Wahrheit existiert. Im Gegensatz dazu steht das für ihn eher negativ besetzte Konzept der Religion, das er nicht mit der Vernunft erschliessen kann und daher als »Hokuspokus« im Bereich des Irrationalen verortet.

Markus' negative Haltung gegenüber *Religion* kommt auch in einer weiteren Interviewpassage zur Geltung, in welcher er erneut auf ein ambivalentes und derzeit sehr populäres Gegenkonzept zu Religion zu sprechen kommt. Er meint: »Für mich [ist die Lehre Buddhas] nicht religiös, ganz klar nicht. Aber mit Spiritualität hat es natürlich schon zu tun« (4A/986-987). *Spiritualität* wird der Religion ebenfalls oft positiv gegenübergestellt, sei es als »wahres Wesen der Religion« oder als individualistischer Gegensatz zur Religion, deren Orga-

nisation, Hierarchie, Dogmatismus und Weltlichkeit negativ bewertet werden (ebd.: 127). Diese Aspekte werden auch durch folgendes Zitat verdeutlicht: »Wir sehen [das, was wir machen] als Lebensart, nicht als Philosophie, nicht als Religion. Und das ist eigentlich das, was unserer Meinung nach Buddha gesagt hat. Betet mich nicht an. Macht euch kein Abbild von mir« (4A/997-999). Zur Erklärung, warum ihre Lebensart weder eine Philosophie noch eine Religion darstellt, erfolgt auch hier ein Rückbezug zu Buddhas Lehrreden, der interessanterweise in einer christlichen Terminologie zum Ausdruck gebracht wird. Gemäss der textlichen Überlieferung wollte Buddha weder als Religionsstifter noch als Gott verehrt werden. Vielmehr wollte Buddha seine Anhänger dazu bewegen, eigene Erfahrungen zu machen, um die Wahrheit seiner Lehre zu erkennen. Markus beschreibt Buddhas Worte folgendermassen: »Du musst die Erfahrung selber machen, du musst nicht mir glauben. Ich bin nicht dein Lehrer, du bist dein eigener Lehrer. Durch Praxis erkennst du und lernst du« (4A/1004-1005).

Insofern gewichten Markus und ferner auch seine Frau Lek die religiöse Praxis im privaten Raum bzw. die Befolgung der Lehre Buddhas im alltäglichen Leben mehr als den sporadischen Besuch eines Tempels zum Erwerb religiöser Verdienste (Thai *tham bun*). Im Paarinterview verweisen die beiden darauf, dass *tham bun* eigentlich ohnehin viel mehr umfasse, als Mönchen Geld zu spenden:

Markus: *Tham bun*, viele Thais missverstehen *tham bun*. Sie meinen das ist nur Geld, sondern eigentlich ist *tham bun* eben...

Lek: Alles ist *tham bun*. Es ist Kraft, Geld...

Markus: Geben. Freiwillig arbeiten, Leute unterstützen, das hat alles auch mit *tham bun* zu tun. Gutes tun, heisst es eigentlich übersetzt.

Interviewerin: Also, was man eigentlich im Alltag tun kann?

Markus: Genau.

Lek: Oder helfen, sprechen, wenn die Leute Probleme haben.

Markus: Selber meditieren, praktizieren ist auch etwas Gutes tun für einen selber.

Lek: Das ist das Wichtigste. (4A/871-888)

Da es somit unzählige Möglichkeiten zum Erwerb guter Verdienste gibt, fokussieren sich die beiden auf Aktivitäten ausserhalb des Tempels. Dazu gehört auch, dass sie sich darum bemühen, die buddhistische Lehre an privat organisierten *Dhamma*-Kursen und mehrtägigen Veranstaltungen an andere – aufgrund sprachlicher Barrieren vornehmlich an Thais – zu vermitteln. »Viele

Buddhisten sind schon organisiert hier, die meisten haben eher einen esoterischen Ansatz, was nicht meines ist und auch nicht der Ansatz ist der Mönche, die wir einladen« (4A/487-490), sagt Markus und begründet damit, warum sie sich nicht in bereits bestehende Strukturen eingliedern möchten und sich abseits der etablierten thai-buddhistischen Institutionen selbst organisieren. Dazu haben sie einen Verein gegründet, mit welchem sie an verschiedenen Thai-Festivals präsent sind, um Spenden für ihre Veranstaltungen zu sammeln und mögliche Interessent:innen anzusprechen.

Im Gegensatz zu Markus zeigt das Beispiel von Konrad, dass sich buddhistische Glaubensvorstellungen auch in bereits bestehende, religiöse Weltanschauungen integrieren lassen. »Und ich bin ja... in einem [...] Dorf aufgewachsen, das heisst also 100 Prozent katholisch und [...] meine Grosseltern waren wirklich sehr streng katholisch, sehr gläubig. Und ich bin es eigentlich auch« (8A/409-412), erzählt er. Nichtsdestotrotz begleitete Konrad seine Frau an Veranstaltungen von *Dhammakaya* nach Arni, wo er sich als Nicht-Thai zunächst als passiver Teilnehmer wiederfand. Dennoch wurde seine Neugier geweckt und er meldete sich zur Teilnahme am *International Dhammadayada Ordination Program* an, das von *Dhammakaya* angeboten wird. Er erinnert sich:

[Ich] war dann auch bei den Zeremonien dabei. Und hab dann [...] gesagt, ich finde das alles super, aber es ist halt alles Thai und ich verstehe nichts. Ich bin da einfach mitgelaufen und hab nichts verstanden. Und da kam das dann so zur Sprache, dass es so ein internationales Programm gibt von diesen *Dhammakaya*, [...], wo man dann einen Monat Mönch auf Zeit sein kann. Und da hab ich gesagt, ja, das mach ich. Ich werd Mönch! (8A/429-434)

Konrad nahm am besagten Programm von *Dhammakaya* in Thailand teil, das sich sowohl an männliche Nicht-Thais wie auch Thailänder richtet und sie im Rahmen einer zeitweiligen Ordination als Mönch in den Buddhismus einführt. Über seine Motivation dafür sagt er im Interview: »Ja, ich möchte es verstehen, ich möchte wirklich. Also, wenn ich was mache, dann möchte ich's nicht einfach nur mitmachen, sondern es verstehen in der Tiefe« (8A/447-448). Auch hier wird wiederum auf die als gegensätzlich empfundenen Begriffe des »Machens« und des »Verstehens« zurückgegriffen. Die Teilnahme an Zeremonien, ohne ihre Bedeutung dahinter nachvollziehen zu können, empfindet Konrad nicht als zufriedenstellend, weshalb er damit begann, sich mit buddhistischen Lehrinhalten zu beschäftigen. Während das »Machen« als passiv empfunden wird, handelt es sich beim »Verstehen« um eine aktive Hand-

lung, die mit einer intellektuellen Auseinandersetzung mit dem Buddhismus verknüpft ist und im Falle von Konrad sogar mit einer Ordination einhergeht.

Damit hat Konrad einen radikalen Schritt gewählt, in welchem er trotz seines Selbstverständnisses als gläubiger Katholik keine Widersprüche erkennen kann: »Der Vorteil vom Buddhismus ist ja, er wird ja schon, glaub ich, als Religion klassifiziert, aber es ist ja doch viel philosophische Lehren oder so was. Und damit ist es eigentlich überall integrierbar [...]« (8A/613-616). Daraus kann geschlossen werden, dass für Konrad »philosophische Lehren« mit anderen Weltanschauungen kompatibel sind, da er diese nicht mit den Exklusivitätsansprüchen einer Religion in Verbindung setzt. Aus dieser Perspektive lässt sich der Buddhismus als »Nichtreligion« ohne Wertekonflikte in sein katholisch geprägtes Weltbild einfügen und dient diesem sogar als Erweiterung, wie er erklärt:

Also, was mich eigentlich am Buddhismus fasziniert, oder was für mich in mein katholisches Weltbild als Ergänzung reinpasst, das ist, ich finde der Buddhismus geht weiter als das Christentum. Also schon mal durch die Wiedergeburt, [...] immer dieses *born, reborn* und diese *uncountable cycles of life*. Und da kriegt man schon eine andere Einstellung, eigentlich zum ganzen Leben an sich. Und ich finde auch, sie beziehen die Tierwelt viel stärker ein. Also [das] Christentum ist sehr fokussiert auf Menschen, [...], aber im Buddhismus ist immer Mensch und Tier. (8A/494-502)

Für Konrad befassen sich sowohl das Christentum als auch der Buddhismus mit denselben Kernthemen und liefern sich gegenseitig ergänzende Zugänge, um sich mit Fragen um die menschliche Existenz auseinanderzusetzen. Insbesondere überzeugt ihn jedoch der Gedanke der Wiedergeburt, der ihm das Gefühl gibt, Teil eines grösseren Ganzen zu sein und auch persönlich Verantwortung für die zukünftige Entwicklung dieser Welt übernehmen zu müssen:

Für mich war eigentlich die Erweiterung so faszinierend, dass ich sage, ja, ich vergleiche dann sehr viel Christentum, also katholische Kirche und Buddhismus und dann kommt man irgendwie schon drauf, dass [es] letztendlich schon ums gleiche Thema [geht], aber eben diese Erweiterungen, ja. Viele Leute denken ja nur so: »30 Jahre lebe ich noch und was dann kommt, nach mir die Sintflut.« Und eigentlich fange ich schon an, zu sagen, ja, aber es interessiert mich eigentlich schon noch, was danach noch passiert, weil, man kommt ja mal wieder auf die Welt, ja. Also, ich denke schon, es gibt für

ein grösseres, allgemeines Universum Verständnis. Und das überzeugt mich.
(8A/510-514)

Die Betrachtung des Buddhismus als eine das Christentum erweiternde Philosophie ermöglicht es ihm somit, die buddhistische Lehre in sein bereits vorhandenes religiöses Sinn- und Wertegefüge zu integrieren, ohne dabei in innere Konflikte zu geraten.

5.2.2.2 Distanzierung von organisierten Formen der Religionspraxis

Während sich bei der Umdeutung religiöser Glaubensvorstellungen und Handlungspraktiken feststellen liess, dass religiöse Bezüge im Rahmen der Problembewältigung an Bedeutung gewinnen, ist diese zweite Form des *transformativen Coping* dadurch gekennzeichnet, dass bei den entsprechenden Akteurinnen eine Distanzierung von organisierten Formen der Religionspraxis zu beobachten ist. Charakteristisch ist, dass diese nicht etwa mit einer Abwendung von buddhistischen Glaubensvorstellungen und -praktiken einhergeht, sondern mit einer Verschiebung der Religionspraxis vom *Wat* in den privaten Raum. Dabei lässt sich eine Tendenz zur Individualisierung von Religion feststellen, die darauf zurückzuführen ist, dass sie zunehmend ohne die Autorität von Mönchen gedeutet und ausgeübt wird.

Wie sich in den Interviews zeigt, haben sich die Bedürfnisse einiger Akteurinnen im Laufe der Zeit verändert. »In den Thai-Tempel gehe ich nicht mehr« (3A/218), sagt etwa Noi. »Sie [die Leute] gehen [ins *Wat*], [...] wegen der Sprache, sie gehen, weil sie ihre Muttersprache hören wollen, weil sie einsam sind und Gesellschaft brauchen, weil sie Heimat suchen. Ich habe genug, ich brauche nicht« (3C/75-78). Viel mehr als im *Wat* soziale Kontakte zu pflegen, sucht sie mittlerweile einen Ort der Andacht: »Wenn ich gehe, dann möchte ich Ruhe haben. Hier ist es so, dass es so viele Frauen hat. Dann gibt es einfach viel Gequatsche. Das will ich nicht, ich will mich konzentrieren. Zu Hause geht das besser« (3C/37-39).

Massgebend dafür, dass sich neben Noi auch zwei weitere Thailänderinnen im Sample vom *traditionalistischen Buddhismus*, den sie aus dem *Wat* in Gretzenbach gewohnt sind, distanzieren und eine autonomere Religiosität entwickelt haben, sind einerseits Zweifel an der moralischen Integrität der Mönche sowie andererseits die Funktionserweiterung des Tempels als sozialer Treffpunkt für Thailänderinnen und deren Ehepartner. So erzählt Noi über einen ihrer Besuche im *Wat* in Gretzenbach:

Ich war einmal mit meinem Mann und einer Kollegin, sie ist Schweizerin, dort. Und sie hat gesagt, siehst du diese Männer? Und da ist es mir plötzlich aufgefallen. Das sind irgendwie kaputte Männer dort, Alkohol, Drogen... Und auch, was die Frauen anziehen. Ich finde, die Mönche müssten die Leute stoppen. Aber warum machen sie es nicht? Weil sie selbst auch so geworden sind. Ein Mönch sollte weg von den Leuten gehen, weg von der normalen Welt, aber dort sind sie drin. Sie beten auch nicht mit den Leuten, sie sagen, dass sie warten, bis viele Leute da sind. Ich bin gekommen, weil meine Schwiegermutter gestorben ist. Und andere kommen wegen einem Geburtstag, das kann man doch nicht mischen. Ich verstehe schon, dass sie nicht hundert Mal beten wollen, aber dann muss man sich halt besser organisieren. (3D/184-193)

Das von ihr als unpassend wahrgenommene Verhalten von Mönchen empfindet Noi im Allgemeinen als verwerflich. Ihre Zweifel an der moralischen Autorität und Integrität der Mönche sind nicht zuletzt auch auf Skandale zurückzuführen, die in Thailand in den letzten Jahrzehnten immer wieder an die Öffentlichkeit gelangt sind und breit diskutiert werden: »Mönche sind heute nicht mehr Mönche. Sie spielen mit dem Handy, schauen Sexfilme oder machen Sachen mit Frauen. Das ist verboten, das dürfen sie nicht. Sie müssen ruhig sein. Vor allem die jungen Mönche sind nicht mehr ruhig« (3D/98-100). Am Verhalten der Mönche in der Schweiz kritisiert sie zudem:

Auch sind sie sehr wählerisch. Ich habe Essen für ein Fest gekocht und mitgenommen. Da hat mich ein Mönch angesprochen und mir gesagt, dass er mein Essen besonders gerne mag, weil ich aus der Mitte von Thailand komme, nicht von dort, wo die meisten Frauen herkommen. Das sollten sie nicht machen, die Mönche müssen das nehmen, was sie bekommen, und nicht wählerisch sein. (3A/225-230)

Auch, dass es im *Wat* kaum Diskretion gibt, stört Noi und mindert ihr Vertrauen in die Mönche:

Und man hat keine Privatsphäre, das stört mich wirklich. Wenn man mit dem Mönch spricht über Probleme, alle die warten, hören zu. Das geht nicht, das finde ich total daneben. Ich habe auch schon viel gehört über die Probleme anderer Frauen. Einmal war ich mit einer Freundin und dann ist der Mönch gekommen und hat sie gefragt, wie sie das und das, was sie ihm erzählt hat, gelaufen ist. Das war total peinlich für meine Freundin. Sie hat vor mir das Gesicht verloren. Ich habe gesagt, dass das nicht geht. Ein Mönch darf nicht

weitererzählen, er muss es für sich behalten. [...] Wenn ich etwas erzähle, will ich nicht, dass es weitererzählt wird. Mönche dürfen nicht schwatzen. Aber das passiert, wenn zu viele Frauen da [sind]. (3C/80-89)

Vor allem aber stört sie sich am Verhältnis der Mönche zu Geld:

Sie sind süchtig nach Spenden und Geld. Ich finde, wenn man spendet, dann spendet man, weil man es will. Aber dort ist es schon fast Zwang. Ich habe viele schlechte Sachen gehört. Ich weiss nicht, ob es stimmt, aber die Mönche schauen sogar in die Schalen, um zu sehen, wie viel Geld darin ist. Das ist nicht in Ordnung, wenn es stimmt. (3A/222-225)

Da die Mönche in der Schweiz besonders auf Geldspenden fokussiert seien, hat Noi das Gefühl, deren Erwartungen nicht gerecht zu werden:

In Thailand gibt man den Mönchen Essen, hier muss man Couvert geben. In Thailand gibt man vielleicht 200 Baht. Hier, wenn ich 20 Franken gebe, habe ich Angst, dass es nicht genug ist und der Mönch eigentlich mehr will. Dann gebe ich 50 Franken. Aber ich kann nicht jeden Tag 50 Franken geben, das ist zu viel. (3C/97-100)

Auch andere Thailänderinnen sehen sich im Tempel nicht dazu angehalten, nach eigenem Empfinden zu spenden, sondern fühlen sich von den Mönchen unter Druck gesetzt. Für Nuh, die von einem Mönch dazu aufgefordert wurde, für eine religiöse Dienstleistung zu bezahlen, die sie in Thailand kostenlos erhalten hätte, ist dies ein Grund, das *Wat* nicht mehr zu besuchen. Sie erzählt:

I don't like monk, you know. Yeah, they talk, talk, talk... I don't like this. [...] I feel bad, you know, when he talk, ah, you have to pay this, when you want. [...] I ask for this [zeigt auf ihr Glücksarmband]. This means for lucky. He can give you for free, when you go to monk in Thailand. But [in Switzerland] you have to pay. [...] He can give me for free. Because I asked for good luck. In Thailand when you go monk he give you for free. When you go, he don't ask for money. This [monk] here ask for money. [...] Ahhh, I'm hurt. I say oh, not good. He is asking for money... yeah... I'm Thai! I'm not from Europe, I'm Thai, I say. Why should I pay for it? After I see him, I don't like this. (2A/785-803)

Ähnliche Erfahrungen machte auch Pui. Nachdem sie das *Wat* in Gretzenbach in ihrer Anfangszeit in der Schweiz regelmässig besucht hat, distanziert sie sich mittlerweile von diesem:

Vermisse ich nicht, ist eine Abzockerei, wenn ich offen sagen darf. [...] Ich bin jemand, der ehrlich ist, ich kann nicht lügen. Wenn ich bin [Gemüse-]Schnitzen gegangen und dann kommt dieser Bettelbrief, dann der nächste Bettelbrief, nächste Woche kommt nächste Bettelbrief und... und irgendwann habe ich genug. Ich denke, wenn man beten möchte oder etwas freiwillig geben möchte, es muss ja kein Zwang sein, die Menschen gehen einfach dorthin und geben einfach, wenn sie möchten. Und muss nicht diese Sachen bekommen. Für mich ist freiwillig. (9A/615-624)

Den aufgesetzten Druck hält sie nicht für angebracht: »Die Mönche sind reicher als ich selber. Und ich denke, warum muss ich noch geben?« (9A/681-682). Auch Noi vertraut den Mönchen diesbezüglich nicht: »Die Mönche sagen, *tham bun* ist für das nächste Leben, dass du dann ein besseres Leben hast. Aber ich weiss es nicht, die Mönche sagen es einfach« (3D/59-61), meint sie. »Bei den Mönchen weiss man nie, was sie [mit Geld] machen« (3D/61). Ihr Misstrauen gegenüber Mönchen begründet sie dabei mit einem besonderen Erlebnis:⁷

Ich habe den höchsten Mönch hier in der Schweiz am Flughafen getroffen. Auf dem Weg nach Bangkok. Ich habe einfach so geschaut und plötzlich habe ich ihn gesehen. Er ist mit Businessklasse geflogen. Ich meine, was ist so schlimm an Economy? Mein Mann hat gesagt, der Papst fliegt auch nicht Economy. Aber ein Mönch ist nicht der Papst, er ist nur ein Mönch. Davon gibt es viele. Warum kann der nicht Economy fliegen? Das ist schlimm für mich. [...] Sie bauen ein neues Gebäude und sie sagen immer, dass sie Geld brauchen. Aber der Mönch kann Businessklasse fliegen? Nein, es sollte wirklich Grenzen haben. Schade, dass alles nur ums Geld geht. Was ist der Sinn, warum man ins *Wat* geht? Die Leute wollen sich beruhigen, sie wollen Thai-Kultur, aber nicht immer Rambazamba und Geld. In der Kirche macht man das ja auch nicht. Aber da geht alles ums Geld. (3D/105-118)

7 Es gehört zu den Privilegien von Thai-Mönchen, dass sie innerhalb Thailands gratis reisen können. Denkbar ist, dass Mönche bei Thai Airways ebenfalls auf internationalen Strecken gratis fliegen können oder lediglich den Economy-Preis zu bezahlen haben und ein Upgrade erhalten, um genügend Abstand zu den anderen Passagieren halten zu können. Der Fluggesellschaft würde es dabei nicht nur um den Komfort der Mönche, sondern auch um das Wohlbefinden anderer Passagiere gehen, denen es unangenehm sein könnte, einem Mönch zu nahe zu kommen. Eine entsprechende Anfrage an Thai Airways zu diesem Thema blieb unbeantwortet.

Trotz der von den Akteurinnen beschriebenen negativen Erfahrungen haben sie sich nicht gänzlich vom Buddhismus distanziert. Vielmehr lässt sich feststellen, dass sich ihre Religionspraxis vom *Wat* – und damit von organisierten Formen der religiösen Praxis – in den privaten Raum verschoben hat. Pui erzählt: »Ich habe der beste Buddha von Thailand. [...] Den habe ich immer im Herz und manchmal Buddha-Tag gebe ich noch Blümchen, Wasser an diese Vase und beten ein bisschen« (9A/628-630). Neben der Darbietung von Gaben am Hausaltar können zu Hause auch Rituale gepflegt werden, für die ansonsten das Beisein von Mönchen erforderlich ist. Noi meint:

Die Mönche würden sagen, dass es keine Wirkung hat, das zu Hause zu machen, weil ich kann nicht beten wie sie. Ich glaube aber, dass es trotzdem funktioniert. Ich gebe Verstorbenen auch Essen. [...] Ich habe eine Buddha-Statue zu Hause und stelle Teller dorthin. Unser Glauben ist, dass die Verstorbenen das dann bekommen. Eigentlich dürfte man es dann nicht mehr essen. Aber ich mache es trotzdem. Das ist besser als es wegzwerfen. Und ich glaube, sie bekommen es so oder so. Ich zünde auch Stäbchen an. Drei für Buddha, eines für Verstorbene. Ich mache es in der Wohnung, stelle es nachher aber auf den Balkon, weil es stinkt. (3C/23-32)

Noi emanzipiert sich von der Autorität buddhistischer Mönche und ist weder zur Ausübung noch zur Legitimierung religiöser Praktiken auf das *Wat* oder Mönche als Ritualspezialisten angewiesen. Auf Selbstermächtigung setzt sie auch bei *tham bun*, den Erwerb von religiösen Verdiensten, der sich nicht nur aus der Unterstützung von Mönchen ergibt, wie Noi weiter erklärt:

Es gibt auch *tham than* [Thai für »Almosen geben«], das ist für andere Menschen. Das mache ich lieber als für die Mönche. [...] Beispielsweise, wenn ich armen Kindern Schuhe gebe oder einen Fussball, dann sehe ich was sie machen, ich sehe, dass sie glücklich sind. Das macht mich auch glücklich, deshalb mache ich das lieber. Ich sehe es jetzt. (3D/58-65)

Damit unterscheidet sich Noi von Ying, die der Religionspraxis im privaten Raum keine grosse Bedeutung beimisst: »In mein Herz, in mein Seele ist schon voll von nur gute Sachen, was ich mache. Und dann muss ich nicht [noch zu Hause] das Essen oder Blumen bringen. Aber ich mache, was unser Buddha sagt. Nur Gutes für Leute. Ganze Welt, nicht nur für Beat« (1B/567-569). Gemeinsam ist den beiden Thailänderinnen jedoch, dass sie es im Alltag als besonders wichtig erachten, für andere etwas Gutes zu tun, und dabei die innere Haltung hinter ihren Taten höher gewichten als den äusseren Schein. Noi

drückt dies folgendermassen aus: »Es kommt auf das Innere an. Besser eine Frau als ein schlechter Mönch. Es ist egal, ob Mann oder Frau, das Innere muss stimmen« (3D/147-148). Sodann engagiert sich Noi in einem selbstgegründeten Verein für die Interessen von Thailänderinnen in der Schweiz, während Ying hin und wieder privat Spendengelder für soziale und ökologische Projekte in Thailand sammelt. Auch Yai ist es wichtig, sich auch ausserhalb des religiösen Kontextes sozial zu engagieren. Dabei habe sich ihr Bedürfnis, zu einer Verbesserung der Welt beizutragen, im Rahmen der religiösen Praxis im Tempel entwickelt, wie sie erzählt:

Also, irgendwie seit ich zum Tempel kommen, ich will nur Gutes machen. Also nur viele Projekte, wo ich freiwillig Projekt mache. Früher, warum muss ich? Meine Freizeit, warum muss ich machen? Vorher egoistisch ist sehr viel. Seit ich zum Tempel komme, meine egoistisch ist weg. Ich will nur geben. Viel, viel Gutes machen. Menschen verstehen mehr, diese automatic, ich weiss nicht, ist durch Meditation. (8A/1088-1092)

Wie sich in Yais Verhältnis gegenüber dem Christentum bereits zuvor zeigte, ist soziales Engagement für sie ein integraler Bestandteil von religiösen Ideologien. Damit lässt sie sich auch als Vertreterin eines *Engaged Buddhism* (King 2009) betrachten, die sich für einen weltzugewandten resp. einen sozial, politisch wie auch ökologisch engagierten Buddhismus einsetzt. Während bei Yai davon auszugehen ist, dass sich ihre religiösen Handlungsorientierungen auch in andere Lebensbereiche ausgeweitet haben, lässt sich in den Fällen von Noi und Ying weniger deutlich eruieren, inwieweit sich karitative Tätigkeiten im säkularen Bereich auf religiöse Motivationen zurückführen lassen. Es scheint jedoch naheliegend, dass das soziale Engagement der Frauen als Ausdruck der durch den Buddhismus geprägten und in der thailändischen Kultur verbreiteten Maxime der Reziprozität zu verstehen ist. Angesichts der Erfahrung, dass es ohne gegenseitige Unterstützung kaum möglich ist, die eigene Existenz zu sichern, stellt diese gerade für Heiratsmigrantinnen aus dem *Isaan* eine moralische Verpflichtung dar. Aufgrund der veränderten Lebenssituation in der Schweiz, die für viele Frauen mit einer Verbesserung ihrer wirtschaftlichen Lage einhergeht, wäre es denkbar, dass sie altruistische Handlungen im Rahmen ihres sozialen Engagements als Teil dieser Verpflichtung betrachten.⁸

8 Wie in Teil IV, Kapitel 3.4 (S. 205), deutlich wird, kann soziales Engagement auch als Mittel zum Prestigegewinn innerhalb der *ethnischen Kolonie* verstanden werden. Anderen Hilfe anbieten zu können, bestätigt die Akteurinnen in ihrer Selbstwahrnehmung,

Inwieweit dabei die buddhistische Ethik und der *Engaged Buddhism* eine Rolle für die Frauen spielt, bedürfte jedoch einer näheren Untersuchung.

die eigenen Probleme erfolgreich überwunden zu haben und sich nun im Vergleich zu anderen Thailänderinnen in einer privilegierten Position zu befinden.