

6 Zwischenfazit

Die vergangenen Darstellungen lieferten einen Überblick über die Bedeutung thai-buddhistischer Deutungssysteme, Handlungspraktiken und Formen der Vergemeinschaftung, die für die befragten Akteurinnen im Rahmen des *religiösen Coping* zur Bewältigung von äusseren Schwierigkeiten wie auch psychisch-emotional belastenden Lebenssituationen und -ereignissen relevant sind. Es konnte gezeigt werden, dass die Interviewpartnerinnen angesichts bestimmter Problem- und Konfliktfelder gezielt ethnisch-religiöse Kontexte aufsuchen, weil sie sich dadurch Trost, Zugehörigkeit und gesellschaftliche Teilhabe erhoffen oder sich mehr Wohlbefinden, Spiritualität und Selbstheilung wünschen. Die Betrachtung verschiedener Formen religiöser und nichtreligiöser Handlungsorientierungen legt einerseits nahe, dass *religiöses Coping* nur eine der möglichen Strategien zur Problemlösung darstellt und am erfolgversprechendsten ist, wenn es mit weiteren, nichtreligiösen Strategien – idealerweise auch ausserhalb der *ethnischen Kolonie* – ergänzt wird. Findet *Coping* ausschliesslich im ethnisch-religiösen Kontext statt, so zeigt es sich im Fall von Ying, können die Gefühle von Einsamkeit und gesellschaftlicher Isolation kaum vollständig überwunden werden. Andererseits wird durch die verschiedenen religiösen und nicht (primär) religiösen Formen des *Coping* deutlich, dass thai-buddhistische Glaubensvorstellungen und -praktiken nicht für alle befragten Thailänderinnen gleichermassen von Bedeutung sind und sich ihre Copingprozesse stets in einem Spannungsfeld zwischen Bewahrung und Transformation ihrer (religiösen) Einstellungen verorten lassen.

Am Beispiel der Interviewpartnerinnen lässt sich aufzeigen, dass *bewahrendes Coping* insbesondere für Frauen attraktiv ist, die mit ihrer Lebenssituation in der Schweiz nicht zufrieden sind und ihre materielle Absicherung erst mit einer Remigration nach Thailand als erreicht betrachten. Die Aufrechterhaltung ethnisch-religiöser Bezüge ist für sie ein einfach zugänglicher

Weg der Alltagsbewältigung, der es ihnen erlaubt, religiöse und persönliche Ziele miteinander zu verbinden, ohne dabei die *ethnische Kolonie* verlassen zu müssen. In einigen Fällen lässt sich beobachten, dass dies negative Einflüsse auf die Integration der Migrantinnen ausübt, in anderen hingegen war dies im Prozess des Ankommens eine wertvolle Unterstützung (siehe dazu Teil IV, S. 146). *Transformatives Coping* spricht hingegen eher Frauen an, die nach besonderen psychisch-emotionalen Belastungen zu einer neuen Lebensqualität finden wollen, wobei für sie die Weiterentwicklung ihrer Persönlichkeit im Vordergrund steht. Auffällig ist, dass diese Akteurinnen häufig über einen höheren Bildungsstand verfügen und auch ausserhalb des ethnisch-religiösen Kontextes in gesellschaftliche Strukturen integriert sind. Dementsprechend zeigen sie sich zufriedener mit ihrer Lebenssituation und können sich eine Rückwanderung nach Thailand in der Regel nicht oder nur unter bestimmten Umständen vorstellen.

Pargaments (1997: 90–130) *Flow of Coping* erwies sich als geeignetes Instrument für die Analyse von *religiösem Coping*, das sich gut auf das vorliegende Datenmaterial anwenden liess, indem es auf die dafür relevanten Komponenten des *bewahrenden* und *transformativen Coping* reduziert werden konnte. Die Offenheit, die den Analyserahmen für qualitative Untersuchungen anschlussfähig macht, erwies sich jedoch gleichzeitig auch als Hindernis dafür, Pargaments weiterführende Differenzierungen in die Analysearbeit zu integrieren. Die theoretisch nur sehr vage definierten Komponenten ermöglichten zwar verschiedene Perspektiven auf das Untersuchungsmaterial, liessen jedoch keine eindeutige Zuordnung zu, weshalb es sinnvoller erschien, die verschiedenen Formen des *bewahrenden* und *transformativen Coping* auf Basis anderer Kriterien zu differenzieren (siehe dazu Abbildung 4, S. 275).

Insbesondere hilfreich für die Kategorienbildung waren Kings (1964) und Spiros (1982) Unterscheidungen zwischen *nibbanischen*, *kammischen* und *apotropäischen* Glaubensvorstellungen und -praktiken, die jeweils verschiedenen psychologischen Bedürfnissen gerecht werden und insofern auch mit unterschiedlichen religiösen Interessen der Buddhist:innen einhergehen. Die analytischen Kategorien erlauben nicht nur Rückschlüsse auf die verschiedenen Motivationen, die hinter der religiösen Praxis stehen können, sondern auch Veränderungen in der religiösen Schwerpunktsetzung durch entsprechende Begrifflichkeiten zu benennen. Dabei zeigt sich bei einigen der befragten Akteurinnen wie auch bei deren Ehepartnern, die in thailändischen Erneuerungsbewegungen aktiv sind, dass ihr Fokus auf *nibbanische* Praktiken auch als Ausdruck einer im Grunde areligiösen Haltung

verstanden werden kann. Umgekehrt kann die areligiöse Haltung einiger Frauen – die sich darin äussert, dass sie soziales Engagement im säkularen Bereich höher gewichten als gute Verdienste im religiösen Kontext – auch dahingehend gedeutet werden, dass sie die durch die buddhistische Ethik geprägte Maxime der Reziprozität insoweit verinnerlicht haben, dass von einer Ausweitung religiöser Handlungsorientierungen in andere Lebensbereiche gesprochen werden kann. Tendenziell sind für Akteurinnen, die eine bewahrende Copingstrategie verfolgen, insbesondere *kammische* und *apotropäische* Praktiken interessant, die klare Anknüpfungspunkte zur religiösen Tradition ihrer Herkunftsregion im *Isaan* bieten und auf eine kurz- oder mittelfristige Verbesserung ihrer Lebensumstände abzielen. Für das *transformative Coping* sind hingegen vor allem *nibbanische* Praktiken von Bedeutung, die in der Regel im Kontext thai-buddhistischer Erneuerungsbewegungen gepflegt werden und sowohl mit Kritik als auch einer Umdeutung ihrer bisherigen Glaubensvorstellungen einhergehen. Sie dienen den Akteurinnen nicht nur zur besseren Versteh- und Handhabbarkeit ihrer Probleme, sondern auch zur Transformation unerwünschter Verhaltensweisen und der Optimierung ihrer Persönlichkeit.

Bei der Übertragung der besagten Differenzierung verschiedener religiöser Praktiken auf das Datenmaterial zeigte sich jedoch hin und wieder, dass diese aus analytischer Perspektive zwar sinnvoll ist, deren Anwendung in der Empirie jedoch klaren Grenzen unterliegt. So ist etwa die Meditationspraxis von Laienbuddhist:innen kaum einer bestimmten Kategorie zuzuordnen, da die dahinterstehenden Motivationen gleichermassen *nibbanisch*, *kammisch* wie auch *apotropäisch* sein können und letztlich durch ein Sowohl-als-auch gestaltet sind. Ebenfalls kaum fruchtbar ist die Differenzierung im Kontext der *Dhammakaya*-Bewegung. Im Gegensatz zur thailändischen Waldklostertradition ist diese nicht primär auf *nibbanische* Praktiken fokussiert, sondern zugleich auch stark *kammisch* ausgerichtet. Im weiteren Sinne knüpft die Erneuerungsbewegung mit ihren Andachtsbildern und Amuletten ebenfalls an *apotropäische* Praktiken an, die im Buddhismus über eine lange Tradition verfügen und sich letztlich kaum losgelöst von *kammisch* motivierten Praktiken betrachten lassen. Die soeben genannten Probleme lassen sich zumindest teilweise durch Baumanns (2002) zweiteilige Differenzierung in einen *traditionalistischen* und einen *modernistischen Buddhismus* entschärfen, weshalb sie sich als sinnvolle Ergänzung für die Analyse erwies, um verschiedene Weltbilder und Motivationen zu unterstreichen, die der religiösen Praxis zugrunde liegen

können, ohne dabei *kammische* und *apotropäische* Praktiken weiter voneinander abgrenzen zu müssen.