

Hans-Bernd Zöllner

# Die Geschichte der Chakri- Dynastie

dargestellt unter dem Gesichtspunkt  
ihrer religiösen Reformen

Überarbeitete Nachschrift  
einer Vorlesung im Sommersemester 2007  
am Asien-Afrika-Institut der Universität Hamburg

## Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkungen	4
<b>0 Einleitung</b>	5
0.1 Allgemeines	5
0.2 Konkret	6
0.3 Eine absolute konstitutionelle Monarchie – Paul Handleys Darstellung der letzten 80 Jahre der Chakri-Dynastie	6
0.4 Stanley Tambiah, World Conqueror and World Renouncer	17
0.4.1 Max Webers Theorie des Buddhismus und Tambiahs Gegenthese	19
0.4.2 Der Anfang: Die buddhistische Schöpfungsgeschichte und die Entstehung der Gesellschaft	20
0.4.3 Die Folgen: Eine doppelte Asymmetrie zwischen weltlichen und geistlicher Herrschaft	22
0.4.4 Konkretionen	27
0.4.5 Zusammenfassende Bewertung	29
<b>1 Die Chakri-Dynastie I – Vorgeschichte und Anfänge</b>	30
1.1 Die Katastrophe des Untergangs von Ayutthaya	30
1.2 Taksin und Chakri	32
1.3 Die verschiedenen Ebenen des <i>dhamma</i>	36
1.4 Die „Anderen“	37
1.5 Rama I und die Begründung seiner Dynastie bis Rama III	43
1.6 Zusammenfassung und Erweiterung	51
<b>2 Die Chakri-Dynastie II – Mongkut und Chulalongkorn</b>	56
2.1 Mongkut	57
2.2.1 Mongkuts Krisen	57
2.2.2 Die Zweifel eines Mönchs und Prinzen: Die Ordinations-Krise und ihre Folgen	60
2.1.3 Ausbreitung, Spannungen und der Kompromiss in der „Roben-Krise“	62

2.1.4 Mongkuts Einstellung zur Religion und die Rolle der „Westler“	64
2.1.5 Die religiös-politischen Dilemmata und ihre Folgen	68
2.1.6 Mongkut als König: Das schwierige Miteinander von Tradition und Reform	69
2.1.7. Mongkuts Tod, eine Geschichte mit Symbolgehalt	71
2.2 Chulalongkorn	73
2.2.1 Reformen im Dienste der Zentralisierung unter einem einheitlichen <i>dhamma</i>	73
2.2.2 Die Anfänge der Propagierung einer nationalen Identität von oben mit Hilfe der Religion	76
<b>3 Die Sangha-Gesetze</b>	78
3.1 Der <i>Sangha-Act</i> von 1902	79
3.2 Der <i>Sangha-Act</i> von 1941	81
3.3 Der <i>Sangha-Act</i> von 1962	82
3.4 Die bis heute ausgebliebene „Reform der Reform der Reform“	83
<b>4 Das Ende der absoluten Monarchie und die Folgen</b>	84
4.1 Pridi und die Thammasat-Universität	85
4.2 Pridi und Buddhadasa	87
4.3 Zusammenfassung	89
<b>5 Schlussbemerkungen</b>	90
5.1 Thesen und Erläuterungen	90
5.2 Rückblick und Ausblick: <i>Dhamma</i> und Demokratie.	94
<b>Bibliographie</b>	97

## **Vorbemerkung**

Diese Nachschrift beruht auf den Notizen, die ich für die einzelnen Vorlesungen angefertigt hatte. Das waren teilweise ausformulierte Texte, teilweise nur kurze Stichworte. Zudem habe ich mich bemüht, den „roten Faden“ der Vorlesung noch etwas stärker heraustreten zu lassen als das in dem mündlichen Vortrag möglich war. Insofern dürfte der hier wieder gegebene Text auch für diejenigen einige neue Aspekte enthalten, die an allen Veranstaltungstagen da waren. Bei der Nachschrift wurde allerdings der Vorlesungsstil insofern beibehalten, als manche Wiederholungen zu Beginn der einzelnen Stunden auch hier wieder gegeben werden. Redundanz ist auch beim Lesen vielleicht nicht ganz verkehrt.

Die Vorlesung versuchte einen Aspekt der jüngeren Geschichte Thailands in den Vordergrund zu stellen, der m.E. in der Regel vernachlässigt wird und der durch Paul Handleys Biographie des jetzigen Königs in bestimmter Weise beleuchtet, aber nicht angemessen behandelt wurde. Ein zentraler Teil der Vorlesung ist daher die Rezeption von Tambiahs Analyse des buddhistischen Königs-Konzepts, das in seinem Werk „World Conqueror and World Renouncer“ auch schon auf das Thailand Anfang der 70er Jahre angewandt wurde. Hier wird die zentrale Rolle der Religion für Thailands gegenwärtige und zukünftige Entwicklung bis hin zum Putsch vom September 2006 verfolgt. Die sich an Niklas Luhmanns Systemtheorie anlehrende Überlegungen zum Thema „Dhamma und Demokratie“ zielen in eine Richtung, die noch weiter ausgebaut werden muss. Insofern ist diese Vorlesung auch eine Anregung, hier weiter zu denken – und natürlich die anderen „Systeme“ der thailändischen Gesellschaft wie Wirtschaft und Bildung mit einzubeziehen.

Wie in der Vorlesung enthält auch die Nachschrift einige Illustrationen. Ebenfalls wie in der Vorlesung sind alle Zitate auf Deutsch übersetzt worden, um das Lesen einfacher zu machen.

Aus der Arbeit kann gerne zitiert werden, Jeglicher Nachdruck ist nur mit Genehmigung des Autors gestattet.

## 1. Vorlesung - 10.04.007

### 0 Einleitung

#### 0.1 Allgemeines

a) Diese Veranstaltung sollte eigentlich ein Seminar werden. Die religiösen Reformen der beiden großen Könige Thailands – Mongkut und Chulalongkorn – im 19. Jahrhunderts sollten im Mittelpunkt stehen und aus verschiedenen Perspektiven betrachtet werden. Dabei sollten die Teilnehmer einen Teil der Arbeit übernehmen – wenn nicht den größten.

Dann kam die Information, dass Prof. Grabowsky nicht in der Lage war, seine geplante Vorlesung über die Geschichte Thailands und seiner Nachbarn im 19. und 20. Jahrhundert zu halten.

Darauf beschloss ich, mein Vorhaben zu variieren. Es gibt hier jetzt eine Vorlesung, die ungefähr den Zeitraum umspannt, den Prof. Grabowsky zu behandeln vorhatte, also das 19. und 20. Jahrhundert. Die Nachbarn Thailands werden hin und wieder auch vorkommen, aber die Beziehungen zu ihnen wird nicht der rote Faden der Veranstaltung sein. Der wird, wie ursprünglich für das Seminar geplant, durch das Stichwort „religiöse Reform“ bezeichnet. Dies Thema wird am Beispiel der beiden genannten Könige in besonderer Weise expliziert werden.

Die gesamte Darstellung dient einem Zweck, nämlich der Erläuterung und Untermauerung einer dreifachen These, die die gesamte Geschichte Thailands nach dem Fall von Ayutthaya im Jahr 1776 betrifft und die versucht, einen für die Geschichte des neueren Thailand zentral wichtigen Sachverhalt zu untersuchen, dem m.E. in der Regel nicht die Beachtung geschenkt wird, den er verdient.

Die dreifache These lautet:

1. Die Stabilität oder Instabilität der Gesellschaft Thailands in der Epoche der Chakri-Dynastie – mit ihrem Vorlauf der Herrschaft Taksin – ist wesentlich von den religiösen Reformen abhängig, die in dieser Epoche als Reaktion auf den auf das Land von den europäischen Mächten ausgeübten Reformdruck vollzogen oder nicht vollzogen wurden.

2 Die Reformen Mongkuts und Chulalongkorns und die Reaktionen darauf stehen dabei für zwei strukturell gegensätzliche Elemente dieser Reformen, die in der Struktur des *dhamma*, also der Lehre des Buddha, begründet und in der buddhistischen Staatstradition seit Asoka politisch wirksam geworden sind: Elitär-individuelle auf der einen Seite und demokratisch-kollektive Elemente auf der anderen Seite.

3 Eine Versöhnung dieser miteinander verschränkten und sich inhaltlich gegenseitig widersprechenden und blockierenden Traditionen ist nicht in Sicht. Daher ist in Thailand weiterhin mit einer sehr unsicheren politischen Lage zu rechnen. (Dasselbe gilt abgewandelt für alle anderen Länder mit Theravada-buddhistischer Tradition.)

## 0.2 Konkret

Ich sagte, dass dies eine Vorlesung ist, die eigentlich ein Seminar sein sollte. Einige Seminar-Elemente möchte ich nun auch gerne in dieser Form einer Vorlesung unterbringen. Meine Idee ist, Ihnen möglichst regelmäßig einige Texte zukommen zu lassen, die geeignet sind, das, was ich hier vortrage, vertiefen. Über diese Texte möchte ich dann gerne, dass wir in dieser Veranstaltung miteinander ins Gespräch kommen. [Einige der Texte sind in gekürzter Form in den folgenden Text eingefügt.]

## 0.3 Eine absolute konstitutionelle Monarchie – Paul Handleys Darstellung der letzten 80 Jahre der Chakri-Dynastie

Im letzten Jahr erschien – zum 60jährigen Thronjubiläum von Rama IX - eine Biographie des regierenden Königs, geschrieben von dem amerikanischen Journalisten Paul Handley.<sup>1</sup> Der König wurde am 5.12.1927 geboren, fünf Jahre vor dem Sturz der absoluten Monarchie in Thailand. Er wird in diesem Jahr 80 und Handleys Buch, das bei der Vorgeschichte des Putsches vom Juni 1932 einsetzt, behandelt also die die letzten acht Jahrzehnte der Chakri-Dynastie, die in diesem Jahr ihr 225. Jubiläum feiert und damit auch den 225. Jahrestag der Tatsache, dass Bangkok oder genauer: *Krungtep Mahanakorn* etcetc die Hauptstadt Siams bzw. Thailands ist. Das ist eine relativ kurze Zeitspanne – und allein die Regierungszeit des jetzigen Königs umfasst davon mehr als ein Viertel – schon deswegen lohnt es sich, auf diese Regierungszeit besonders einzugehen.

---

<sup>1</sup> [Handley 2006](#)

Ein anderer Grund: Bhumibol ist der einzige König, der in dieser Funktion auf die Politik des Landes nach dem Sturz der absoluten Monarchie einen direkten Einfluss gehabt hat. Der Einfluss seiner beiden Vorgänger war eher negativ: Rama VII trat 1935 ab, Rama VIII starb 1946 unter immer noch nicht ganz geklärten Umständen. Beide Ereignisse hatten heftige Dynamiken zur Folge und zeigten damit, welche Folgen ein Königs-Vakuum für das Land haben kann.

Um die Regierungszeit des jetzigen Königs aber richtig würdigen zu können, ist ein Blick auf die Chakri-Dynastie von ihren Anfängen her nötig, etwa um die Frage zu klären, wie stark das war, was sich mit dem Ende der absoluten Monarchie verändert hat. Dabei stehen hier die beiden großen Reformkönige – so die übliche Etikettierung – Mongkut und Chulalongkorn im Mittelpunkt, die zusammen auch beinahe 60 Jahre lang regierten (1851-1910) – wobei allerdings zu berücksichtigen ist, dass Mongkut schon mit seiner 27jährigen Karriere als Mönch eine hochpolitische Wirksamkeit entfaltete.

Handleys Buch ist nun keine Geschichte der Chakri-Dynastie seit 1932, sondern eben eine Biographie des jetzigen Königs, und zwar die erste, in der offen darüber geschrieben wird, was in Thailand sonst nur hinter vorgehaltener Hand gesagt wird, dass der König und seine Familie nicht perfekt sind. Darum darf das Buch offiziell in Thailand nicht verkauft werden und der Autor bekommt kein Einreisevisum.

Mit diesem Verbot wird ein struktureller Widerspruch deutlich, der noch in einer Menge anderer Phänomene sichtbar werden wird. Die Monarchie soll geschützt werden, da sie eine der drei heiligen Säulen ist, auf denen der thailändische Staat ruht. Zusammen mit der Nation und der Religion hat sie religiösen Charakter, zumindest im Sinne einer *civil religion*, jener „bürgerlichen Religion“, der von der Bevölkerungsmehrheit in den bürgerlichen Gesellschaften getragene Konsens über die diese tragenden ›zivilen‹ Grundwerte. Konkret wird der diesen Grundwert durch das Strafgesetzbuch geschützt, der Majestätsbeleidigung unter Strafe stellt. Nun ist der Monarch, wie wir noch sehen werden, unter anderem auch der Repräsentant der Wahrheit. „Wahrheit“ ist eine von vielen Bedeutungen der zentralen Kategorie von *dhamma*, dem zentralen Begriff der buddhistischen Lehre, der in der im Folgenden vorgetragenen Argumentation eine Hauptrolle einnehmen wird..

Also müsste der König, der diese Wahrheit als Staatsoberhaupt repräsentiert, sie nicht fürchten und eine offene Diskussion über seine Person vielleicht sogar begrüßen. Das aber könnte, wie im Einzelnen auch noch gezeigt werden wird, die Institutionalisierung der Wahrheit in Gestalt der

Monarchie gefährden. Eine Institution wie die Monarchie ist über-persönlich und auf Bestand über den Tod einzelner Personen hinaus angelegt. Man kann sich hier nicht darauf verlassen, dass ein „guter König“ nicht eines Tages aus der Rolle fällt oder durch einen weniger guten Nachfolger abgelöst wird. Aber auch dann sollte die Institution „Monarchie“ noch Bestand haben.

Insofern muss ein Gut, das „eigentlich“ ganz und gar frei ist, bei Androhung von Strafe durch ein Gesetz geschützt und damit potenziell eingesperrt werden, ein klassischer und unaufhebbarer Widerspruch.

Paul Handleys Buch legt eine Menge weiterer solcher Widersprüche offen. Allerdings, er benennt sie nicht als solche. Das wesentliche Problem des Buches scheint mir zu sein, dass es vor allem psychologische Schlüssel verwendet, um das Verhalten des Königs zu erklären, und dabei die strukturell-institutionellen Widersprüche außer Acht lässt, in die das Handeln des Königs als Individuum eingebettet ist.

Als Beispiel sei angeführt. Handley erklärt das königliche Verhalten nach dem Massaker, an den Studenten der Thammasat-Universität im Oktober 1976, d e m traumatischen Ereignis in der neueren politischen Geschichte Thailands, bei dem der König das Handeln einer extremen Rechten im Lande legitimierte, mit einem Zustand königlicher „Panik“, die auf verschiedene vorher erfolgte Belastungen zurückzuführen sei (S. 238-256): Zum einen sei er selbst einem Prozess des *brainwashing* unterzogen worden, das ihm einen festen Glaube an die eigenen Tugenden eingepflanzt habe. Im Gegensatz dazu waren aber seine Projekte im Lande nicht nur erfolgreich; zum zweiten gab es Familien-Probleme, wie den Mangel an einem geeigneten Thronfolger. Und schließlich gab es Krisen in einigen Wirtschaftsunternehmen, die von der königlichen Familie und ihren Beratern gefördert wurden.

Als Resultat dieser „Panik“ wurden die kritischen Studenten als Feinde gesehen und die extreme Rechte als Retter – mit der Folge, dass das ganze Volk, das der repräsentieren sollte, gespalten wurde.

Diese Psychologiesierung lässt sich leicht damit erklären, dass Handley ein gut informierter Journalist ist, der für ein breites Publikum schreibt, und daher Kategorien in den Vordergrund stellt, die seine Leser aus eigener Erfahrung nachempfinden können: das bedrohte Selbstwertgefühl, familiäre Schwierigkeiten, wirtschaftliche Probleme, all das kann auch der Mann auf der Straße und der potentielle Käufer eines Buches ohne Weiteres nachvollziehen.

Allerdings benennt Handley auch einen zentralen strukturellen Begriff, um die Rolle des Königs zu erklären, den des *dhammaraja*, des Herrschers, der dem *dhamma* verpflichtet ist. Er greift damit einen von vier Begriffen auf – einen zweites streift er -, mit denen das Konzept buddhistischer Herrschaft charakterisiert werden kann.

Die anderen drei sind:

- *kammaraja* – der Herrscher ist auf Grund seines früher erworbenen guten Taten legitimiert zu herrschen. Allerdings: Wenn seine Herrschaft nicht mehr „gut“ ist, kann das ein Indiz für ein baldiges Ende seiner Herrschaft sein;
- *devaraja* – der Herrscher repräsentiert die göttliche Autorität auf Erden; dies Konzept ist über kambodschanische Königstraditionen in Ayutthaya eingewandert;
- *chakkravartin* – der buddhistische Herrscher ist ein universaler „Rad-dreher“, sein Herrschaftssitz (Ayutthaya, Pagan, Angkor) die irdische Entsprechung zum kosmologischen Mittelpunkt der Welt, dem Berg Meru.

Mit dem Begriff *dhammaraja* liegt nun eindeutig ein religiöses Konzept vor, in dem das Handeln des Herrschers an das Buddha-dhamma, an die Lehre des Buddha bindet. Um einen König beurteilen zu können, muss man den *dhamma* kennen. Der aber ist naturgemäß keine feste Größe, sondern etwas, das der Interpretation unterliegt.

Die Objekte von Herrschaft, also die Bürger des Landes, verstehen diesen *dhamma* anders als die äußeren Betrachter, und auch hier gibt es wieder verschiedene Sichtweisen. In der jüngeren Geschichte Thailands zum Beispiel hatten die Kommunisten eine sehr andere Interpretation als königstreue Militärs und ein äußerer Betrachter der Geschichte Thailands wie Paul Handley hat wiederum eine andere Sicht der Dinge als die, die ich hier vorstelle. Und um es noch ein wenig komplizierter zu machen. In allen Fällen gibt es neben den unterschiedlichen Interpretationen auch mehr oder weniger auffällige und den Interpreten bewusste Überschneidungen.

Ein Beispiel: Die thailändischen Kommunisten und Royalisten vertraten höchst unterschiedliche Positionen, hatten aber auch einiges gemeinsam: die Forderung nach „Reinheit“ ihrer Lehre und das Bemühen um die darin begründete „Einheit“ der Bewegung.

Ich stimme somit mit Handley darin überein, dass das *dhammaraja*-Konzept für die Beurteilung des Handelns Bhumibols von zentraler Bedeutung ist, meine aber, dass es weniger psychologisch als institutionell gefasst werden muss.

Nun zu Handleys zentraler These. Unter dem jetzigen König hat es in Thailand eine grundlegende Restauration in Richtung auf die Wiederherstellung der dominierenden Rolle der Monarchie gegeben, durch die die Absichten und Errungenschaften der demokratischen Revolution von 1932 weitgehend aufgehoben wurden.

Meine These zu diesem Thema lautet dagegen, dass es eine Revolution hin zu einem demokratischen Gemeinwesen in Thailand immer nur im Auge der westlichen Betrachter – und einiger Thais, die sich diese Betrachtungsweise zu Eigen gemacht haben – gegeben hat. Insofern war eine Restauration gar nicht nötig. Die Ereignisse von 1932 waren eine notwendige Reform des politischen Systems, die unvollendet blieb, weil ihr bis heute keine parallel notwendige Reform des religiösen Systems folgte.

## 2. Vorlesung – 17.04.007

In der ersten Vorlesung wurde das Konzept des *dhammaraja* erwähnt. Es ist dies ein über-individuelles Konzept, man könnte im soziologischen Sinn auch sagen, ein Rollenkonzept, in das eine einzelne ausgewählte oder auserwählte Person hineinschlüpfen kann oder die ihm oder ihr angetragen oder sogar aufgenötigt wird. Als Parallele können wir uns in unserem politisch-kulturellen Kontext die Rolle eines leitenden Politikers vorstellen, an den bestimmte , im Lauf der Zeit sich verändernde, Erwartungen gestellt werden. Ob er neben seiner Ehefrau auch noch eine Geliebte haben darf, wurde früher klar mit NEIN beantwortet, heute sieht man das nicht mehr so eng. Rollen sind mit bestimmten Normen verbunden, bei deren Verletzung Sanktionen drohen. Für die Art und Weise der Rollenzuweisung sind also die Normen einer Gruppe oder Gesellschaft maßgeblich. Daraus folgt, dass in mobilen Gesellschaften einzelne Personen unterschiedliche Rollen einnehmen können, die sich z.T. überschneiden und dass in einer globalen Welt ein Mensch beim Überschreiten kultureller Grenzen neuen Erwartungen an seine Rolle ausgesetzt ist, ob ihm das nun bewusst ist oder nicht.

Ich erwähne das aus zwei Gründen. **Zum einen** ist der jetzige thailändische König einer, der auf Grund seiner Geburt in Amerika und seiner Erziehung in der Schweiz jemand ist, dem es bis heute weitgehend gelungen ist, die Königs-Rolle in unterschiedlichen Varianten auszufüllen, das heißt sowohl die Erwartungen seiner nationalen Publikums wie auch die einer internationalen Öffentlichkeit zu erfüllen.

Die internationale Dimension von Bhumibols Wirken gibt Anlass zu einer Seitenbemerkung. Wie erwähnt, ist eines der traditionellen buddhistischen Herrschaftskonzepte das des *cakkravartin*, das des universalen Weltherrschers ist. In veränderter Form spielt der König also auch diese Rolle, wobei ihm entgegen kommt, dass der globale Markt auch ein Bedürfnis nicht nur nach globalen Produkten wie Coca Cola, sondern auch nach globalen Heilsgestalten wie Gandhi, Hi Chi Minh, Martin L. King und dem Dalai Lama hat.

**Zum zweiten:** Die unterschiedlichen Erwartungen an die Rolle des Königs müssen uns bewusst sein, wenn wir nicht in interkulturelle Fallen geraten worden, also einen Rollenträger mit den Erwartungen konfrontieren, die in seiner Herkunftskultur nicht oder nicht primär relevant sind oder die anders erworben werden als hier und da unterstellt. Es wird also darum gehen, den König nicht in erster Linie daran zu messen, wie „demokratisch“ er sich verhalten hat, sondern wie er in die Rollenkonzepte hinein passt, die ihm in den thailändischen Traditionen zugeschrieben werden. Wohlgemerkt: es ist hier von Traditionen die Rede, also nicht nur von einer einzigen. Und einer dieser Traditionen kann dann auch die Erwartung sein, dass ein König „demokratisch“ sein müsse. Es kommt dann im Einzelfall darauf an klar zu stellen, was mit dem Begriff im thailändischen Kontext gemeint ist.

Die Art, in der Paul Handley die Rolle der Religion für den Werdegang des Königs darstellt, dient als Kontrast für das, was ein wissenschaftlicher Betrachter zu sagen haben wird, der in der nächsten Woche vorgestellt werden soll.

Auf Seite 167-170 beschreibt Handley den Einfluss, den der Mönch Yanasangworn (geb. 1913) auf Bhumibol ausübte. Das Leben des Mönchs ist eng mit dem Kloster Wat Bowor Nivet verbunden, das vom späteren König Mongkut zum Zentrum des reformatorischen Thammayut-Ordens gemacht wurde. Laut Handley unterwies der Mönch den König im *dhamma*, lehrte ihn Vipassana (Einsichts-)-Meditation, besuchte mit ihm zahlreiche heilige Stätten im Lande, war ihm beim Prägen von Amuletten behilflich und führte ihn schließlich auch in die *samadhi*- (Konzentration-) Meditation ein, den Eingang zu besonderen Bewusstseinszuständen. Der König geht gewissermaßen bei dem Mönch in die Lehre, es entwickelt sich eine persönliche Beziehung usw.



Abb. 1: Der Mönch und der König:

For the king to become a monk, it was a very important event for both the nation and the Wat. Somdet Phra Sangharaja Chao Krom Luang Vajiranyanavangsa, the Supreme Patriarch of the time and the King's Preceptor, appointed His Holiness to be His Majesty's advising chaperone. At that time holding the title of *Phra Sobhanaganabhorn*, His Holiness in his advisory capacity had to guide and teach His Majesty before his ordination and through the period of His Majesty's monkhood.



Abb. 2: Der Mönch und der Kronprinz (1987)

Das ist sicher die eine Seite der Medaille, die andere bleibt offen: Welches Muster des Verhältnisses von König und Mönch wird hier fortgeführt oder verändert?

Um einen Einblick in das gewissermaßen institutionelle Verhältnis von Mönch und König und seiner Familie zu geben, hier ein Auszug aus einer offiziellen Biographie des Mönches, der seit 1989 Oberster Patriarch des Landes ist:

Die außerordentliche Fähigkeit Seiner Exzellenz ließ ihn die Stufen der ekklesiatischen Beförderung schnell durchlaufen. Im Jahr 1947 (B.E. 2490) wurde ihm im Alter von 34 der Titel Phra Sobhonganaphorn (Rajagana) verliehen und im Alter von 39 Jahren wurde er im Jahr 1952 (B.E. 2495) mit demselben Titel in einen höheren Rang befördert. Seine dritte Beförderung in der Hierarchie, weiter mit demselben Titel, fand 1955 (B.E. 2498) statt als er 42 Jahre alt war. Ein Jahr später, 1956 (B.E. 2499) erfolgte die vierte Beförderung mit der Verleihung des Titels Phra Dhammavarabhorn als er gerade sein 43. Lebensjahr erreichte. Dieses Glück verheißende Ereignis fiel der königlichen Ordination von S.M. König Rama IX, Bhumiphol Adulyadej, dem gegenwärtigen Monarchen Thailands, zusammen. Bei dieser Gelegenheit wurde Phra Dhammavarabhorn ausgewählt, um Seine Majestät für die Zeit der königlichen Ordination als sein Führer zu begleiten. Im Alter von 48 Jahren erhielt er die Position eines Phra Sassanasophon, der im Rang der nächste zu den sieben höchsten Führern in der Sangha-Verwaltung, die den Titel eines Somdet führen. Der besondere Titel Somdet Phra Nyanasamvara, der für 150 Jahre seit der Zeit Rama II. keinem Mönch gegeben worden war, wurde Seiner Heiligkeit 1972 (B.E. 2515) verliehen als er 59 Jahre alt war. 1989 wurde Seine Heiligkeit vom Ihren Majestäten, dem König und der

Königin, zum Obersten Patriarchen (Sangharaja) geweiht, und zwar mit dem besonderen Titel H.H. Somdet Phra Nyanasamvara, Somdet Phra Sangharaja Sakolmahasanghapharinayaka. Kurzum, er wuchs schnell durch die ekklesiastischen Ränge.

1956 (B.E. 2499) beliebte es der gegenwärtige Monarch, S.M. König Bhumiphol Adulyadej, für fünfzehn Tage zwischen dem 22. Oktober 1956 und dem 5. November, 1956 als ein *bhikkhu* ordiniert zu werden. In dieser Zeit residierte er in Wat Boworn Nivet. Kromma Luang Vajirananavangsa, der damalige Oberste Patriarch, wurde auch Upajjhaya (Königlicher Unterweiser) Seiner Majestät.. Als seine Heiligkeit den Titel Phra Sobhonganaphorn innehatte, wurde er ebenfalls als Berater und Betreuer des Königlichen Mönchs ausgewählt. Dies besondere und wichtige Vorkommnis fügte der Lebensgeschichte Seiner Heiligkeit wertvolle Erinnerungen hinzu. 1978 wurde ihm eine besondere Aufgabe anvertraut als der Kronprinz beliebte für 15 Tage Mönch zu werden und zwischen dem 6. und 20. November in Wat Boworn Nivet zu residieren. Seine Heiligkeit wurde Ausbilder und Berater des Kronprinzen hinsichtlich der Regeln mönchischer Disziplin und den Lehren des Buddha.

Nicht nur der jetzige König ist mit dem Mönch also persönlich verbunden, sondern auch der Kronprinz. Es ist eine wechselseitige Beziehung, die von König und jetzigem Patriarchen personifiziert wird. Und Wat Bowor Nivet, der Tempel, in dem der König selber im Alter von fast 30 Jahren eine Zeit als Mönch verbrachte, ist nicht nur der „Tempel der Chakri-Dynastie“, wie Handley schreibt, er ist eben auch der Tempel der Thammyut-Sekte des thailändischen Sangha, der Tempel, in dem König Mongkut 14 Jahre Abt war und von wo aus er seine religiösen Reformen vorangetrieben hat, bevor er König wurde.

Der Mönch Yanasangworn und später der Oberste Patriarch haben den König als Lehrer beeinflusst. Später hat der Mönch den König als Träger aller Tugenden, der weltlichen wie der spirituellen gepriesen (Handley 2006: 254-255). Handley stellt es so dar, als ob der König einseitig durch den Mönch beeinflusst worden sei, mit der Folge des oben schon angesprochenen *brainwashing*. Der Mönch ist also der eigentlich Überlegene. Damit hat er zweifellos einen wichtigen Punkt angesprochen, das Problem ist aber, dass er nicht reflektiert, welches historische Muster dem Verhältnis der beiden zugrunde liegt und wie es in der Gegenwart variiert worden ist.

Dazu ist auch die Frage zu stellen, wie das Verhältnis umgekehrt aussieht, wie sich der König dem *sangha* gegenüber verhält. Handley gibt Beispiele. Der König fördert ihn, indem er die königlichen Tempel und andere volkstümliche Tempel materiell und ideell unterstützt. Der oben zitierte Text lässt zusätzlich erkennen, dass der König die Beförderung seines Lehrers befördert

hat – und dieser Text gibt eine Ahnung von der enormen Bedeutung, die „Rang“ für die thailändische Gesellschaft hat – innerhalb und außerhalb des *sangha*.<sup>2</sup>

Dann gibt es aber auch den Fall Phimontham, die Geschichte eines prominenten und Reform orientierten Mönches, der in den turbulenten 60er Jahren von dem damals autokratischen Herrscher Sarit aus dem Orden ausgestoßen wurde, um zu verhindern, dass er Oberster Patriarch werden könnte. 1974 wurde er rehabilitiert und bekam in hohem Alter seinen hohen ekklesiastischen Rang zurück, aber er wurde vom König nie zum Obersten Patriarchen ernannt. Aber was hat diese spannende Geschichte, die einem Kriminalroman gleicht, zu bedeuten für das Verhältnis von König, Mönchsgemeinde und einer Politik, in der Diktatoren und Premierminister eine Rolle spielen?

Mit diesen Konkretionen der vielfältigen Beziehungen von König und *sangha* aus der Lebenszeit Bhumibols können wir uns nun dem Konzept von Stanley Tambiah zuwenden, mit der er das Verhältnis von König / Herrscher und *sangha* konzeptuell zu bestimmten versucht.

Zuvor aber eine kleine Zeitleiste zum Leben des jetzigen Königs, in der einige zentrale Ereignisse der Geschichte Thailands der letzten 80 Jahre aufgelistet sind.

5.12.1927	Geburt Bhumibols in Massachusetts als Sohn von Prinz Mahidol und Sangwal, einer Bürgerlichen
1928	Rückkehr der Familie nach Thailand
24.9.1929	Tod des Vaters
24.6.1932	Putsch und folgende Abschaffung der absoluten Monarchie in Thailand
1933	Sangwal und ihre 3 Kinder (Bruder Ananda, Schwester Galyani und Bhumibol) siedeln in die Schweiz über
12.1.1934	Rama VII, Prajadhipok geht ins Exil nach England; Prinz Narisaranuwadtiwongse (Naris) wird zum Regenten ernannt;
2.3.1935	Rama VII dankt ab; Als Regenten fungieren: Prinz Oscar Anuvatana (1935); Prinz Aditya Dibabha (1935- <a href="#">1944</a> ); <a href="#">Pridi Banomyong</a> (1944- <a href="#">1946</a> ); Prinz Rangsit (1946)
1941	Ein neues Sangha-Gesetz wird verabschiedet, das das unter Chulalongkorn 1902 verabschiedete, ersetzt.
5.12.1945	Die „königliche Familie“ kehrt nach Thailand zurück. Ananda übernimmt königliche Funktionen bei denen sein Bruder dabei ist.
9.6.1946	Ananda stirbt durch eine Kugel; Prinz Dhanivat Bidyalabh Bridhyakon wird Regent bis 1950, Bhumibol kehrt mit der Mutter und Schwester in die Schweiz zurück, um seine Studien fortzuführen.
11.6.1946	Pridi tritt in der Folge des Todes zurück, wird wieder eingesetzt und tritt

<sup>2</sup> Eine Übersicht über die Titel innerhalb des sangha findet sich bei Jackson 1989: 15-19.

	am 21.8. endgültig zurück.
8.11.1947	Putsch; Pridi geht ins Exil
8.4.1948	Plaek Phibulsongkram wird Ministerpräsident
28.4.1950	Bhumibol und Sirikit heiraten in Bangkok
5.5.1950	Krönung von Bhumibol als König, danach kehrt Bhumibol noch einmal für 18 Monate in die Schweiz zurück, um seine Studien zu beenden.
21.9.1957	Plaek wird durch einen Putsch gestürzt; General Sarit (unterstützt von anderen Generälen) übernimmt die Macht.
1961	Ein neues Sangha-Gesetz wird verabschiedet, das die Reormen von 1941 weitgehend wieder zurücknimmt
1963	Sarit stirbt; Thanom Kittikachorn wird sein Nachfolger, der zusammen mit seinem Sohn Narong und General Phrapas Charusathien regiert
14.10.1973	Blutig niedergeschlagene Studentenunruhen. Auf Intervention des Königs gehen Thanom, Narong und Praphas ins Exil. – Der (liberale) Richter Sanya Dhammasakdi wird Premier, gefolgt von den Brüdern Kukrit und Seni Pramoj.
23.9.1976	Thanom lehrt nach Thailand zurück und wird in einem Kloster aufgenommen
6.10.1976	Studentenunruhen, die blutig niedergeschlagen werden; der König setzt den (rechts gerichteten) Richter <a href="#">Tanin Kraivixien</a> als Premier ein.
11.11.1977	Putsch von General Kriensak, der ein Jahr später Premier wird.
1980-1988	(Ex-) General Prem Tinsulonda ist Premier, danach wird er Mitglied des Kronrats und ist seit 1998 (als Nachfolger von Sanya Dhammasakdi) dessen Vorsitzender
23.2.1991	(Ex-) General Chatichai wird durch einen Militärputsch gestürzt.
22.-24.5.1992	Demonstrationen in Bangkok gegen Premier General Suchinda Kraprayoon. Das Militär schießt. Auf Intervention des Königs ziehen sich Suchanda und der Führer der Demonstranten, Chamlong Srimung, zurück.
19.9.2006	Militärputsch gegen Ministerpräsidenten Thaksin Shinawatra

### 3. Vorlesung – 21.04.007

Wir kommen heute zu einem Anfang vom Ende, nämlich zum Ende der Einleitung dieser Vorlesung. Mit Handley in die letzten Jahre der Chakri-Dynastie geschaut und gesehen, **dass** da einiges nicht stimmt oder nicht zu stimmen scheint. Mit Stanley Tambiah versuchen wir nun herauszufinden, **was** da nicht stimmt.

Gemeinsam haben beide den Begriff des *dhammaraja* und das Thema des Verhältnisses von politischer Herrschaft und Religion, die in diesem Begriff zusammen gefügt sind – *dhamma*, das buddhistische Gesetz, das für die Religion steht und *raja*, der König, der für die weltliche

Herrschaft steht. Was Tambiah da zu sagen hat, ist nicht ganz einfach zu verstehen – und meine Erläuterungen sind daher auch nur eine vergrößernde Annäherung.

#### 0.4 Stanley Tambiah, World Conqueror and World Renouncer

Forschungsergebnisse fallen nicht von Himmel. Sie werden von bestimmten Menschen unter bestimmten Umständen entdeckt. Man kann vermuten, dass es einen Zusammenhang zwischen den Menschen und ihrem Lebenslauf und dem gibt, was sie gefunden haben. Daher zuerst einmal einige Angaben zur Person des Autors, dessen Einsichten und Thesen ich im Folgenden vorstellen möchte. Hier ein Text aus einer Biographie, die im Internet zu finden ist:

Stanley Tambiah wurde am 16. Januar 1929 in Sri Lanka geboren. Er erhielt seinen B.A. an der Universität von Ceylon und 1954 seinen Ph.D. an der Cornell Universität. Begann dann seine Lehrtätigkeit an der Universität von Ceylon. Hier lehrte er von 1955-1960 Anthropologie. Dann wurde er „Teaching Assistant“ für Thailand als Mitarbeiter von UNESCO.. Von 1963 bis 1972 lehrte er als Professor für Anthropologie in Cambridge. ... Von 1973 bis 1976 lehrte er dasselbe Fach in Chicago sowie von 1973 bis heute an der Harvard Universität.



Abb. 3: Stanley J. Tambiah

Dr. Tambiah hat sich in seinen Studien fast ausschließlich auf den Buddhismus und sein Verhältnis zur Politik in Thailand, Sri Lanka und den umliegenden Gebieten beschränkt. – Hier ein Zitat aus seinem höchst kontroversen Buch *Buddhism Betrayed? : Religion, Politics, & Violence in Sri Lanka*, “Wie können Mönche und Laien heute in Sri Lanka angesichts der vermuteten

buddhistischen Philosophie der Gewaltlosigkeit aktiv an der so heftigen politischen Gewalt der Singhalesen gegen die Tamilen teilnehmen?“ Das Buch ist gegenwärtig in Sri Lanka verboten.<sup>3</sup>

Wir können aus diesen Angaben ablesen, dass Tambiah ein Aufklärer ist, der hinter die Kulissen dessen zu schauen versucht, was sich politisch in buddhistischen Ländern tut, und der sich dabei auf Thailand konzentriert hat. Seine Feldforschungen führte er im Jahre 71 im Lande durch, nachdem er schon Anfang der 60er Jahre mit dem Land Bekanntschaft gemacht hatte.

Das Buch, das hier im Mittelpunkt der Betrachtung stehen soll, hat den Titel *Word Conqueror and World Renouncer. A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*<sup>4</sup>, Der „historische Hintergrund“ beginnt vor der Zeit des Buddha, die Geschichte Thailands wird bis Mitte 1973 berücksichtigt, also bis zum Ende der autokratischen Militärherrscher und vor den dramatischen Ereignissen vom Oktober 1973, die zu einer drei Jahre dauernden Liberalisierung, aber auch Polarisierung, der Politik Thailands führen sollte.

Wir können nach den obigen Angaben vermuten, dass Tambiah ein kritisches Verhältnis zum „politischen Buddhismus“ hat. Er ist im Übrigen Tamile und Christ, kein buddhistischer Singhalese. Weiter lernen wir, dass er etwas mit Handley und dessen Buch gemeinsam hat und dass Religion in Südostasien ist ein heikles Thema sein kann.

Tambiah geht davon aus, dass der „real existierende Buddhismus“ in theoretische Konzepte eingeordnet, eingefasst werden muss. Da begibt er sich auf das Feld der Religions-Soziologie und in die Auseinandersetzung mit Max Weber, dem großen deutschen Soziologen (1864-1920). Bevor einige Grundzüge von Tambiahs Ansatz skizziert werden, gibt es einen Seitenblick auf seine Auseinandersetzung mit einem der Begründer der Religionssoziologie. Dessen Thesen sind immer noch ein wesentlicher Hintergrund, auf dem das Verhältnis von Religion und Gesellschaft im Allgemeinen und Buddhismus und Wirtschaft im Besonderen wissenschaftlich diskutiert werden. Es lohnt sich daher, sich über die Thesen dieses Wissenschaftlers schlau zu machen – und auch über sein Leben, über das gerade eine Biographie erschienen ist.<sup>5</sup>

Tambiahs Stellungnahmen zu diesen Fragen zeigen, dass er auch im Blick auf die Ergebnisse westlicher Forschung kritisch ist. Gleichzeitig ist Tambiahs Position in dieser Frage ein Hinweis auf seine grundsätzliche Verhältnisbestimmung von buddhistischer Religion und Politik in einem (Theravada-) buddhistisch geprägten Gemeinwesen.

---

<sup>3</sup> < [http://www.mnsu.edu/emuseum/information/biography/pqrst/tambiah\\_stanley.html](http://www.mnsu.edu/emuseum/information/biography/pqrst/tambiah_stanley.html) > [aufgerufen 27.07.2007]

<sup>4</sup> Das Buch wurde 1976 in Cambridge veröffentlicht.

<sup>5</sup> Joachim Radkau (2005). *Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens*. München, Wien: Max Hanser Verlag.

#### 0.4.1 Max Webers Theorie des Buddhismus und Tambiahs Gegenthese

Max Weber veröffentlichte Anfang des 20. Jahrhunderts eine Studie über den „Die protestantische Ethik und den Geist des Kapitalismus“, in der er einen Zusammenhang zwischen den Schriften der – vor allem reformierten – Erneuerer der Kirche in der Zeit der Reformation und den Einstellungen von Unternehmern feststellte, die als „Kapitalisten“ im protestantischen Europa und den Vereinigten Staaten erfolgreich waren. Die Ethik einer „innerweltliche Askese“ (selbstlose Tüchtigkeit, Hilfe für andere) half danach dazu, rational messbaren wirtschaftlichen Erfolg als ein Zeichen für göttliche Erwählung zu sehen.

Im Unterschied dazu stellt nach Weber der Buddhismus die „außerweltliche Askese“ in den Mittelpunkt. Ziel ist nicht Erlösung **in**, sondern Erlösung **von** der Welt durch den Ausstieg aus dem Kreislauf der Wiedergeburten und das Erreichen des Nibbana. Die frühen Mönche waren – in Tambiahs Worten – eine Gruppe elitärer Intellektueller“. (Tambiah 1984: 207) Der einzelne Mönch lebt damit gewissermaßen „a-sozial“, er sucht sich von der Welt abzukoppeln.

Tambiah nun meint, dass Weber den frühen Buddhismus „zu eng“ sieht. Er bestreitet vier Behauptungen Webers, die er so formuliert:

- (1) dass diese frühen Weltentsager [die frühen Mönche; HBZ] wenig Interesse an den Laien hatten;
- (2) dass sie sich auffallend apolitisch und antipolitisch gaben; (3) dass Buddhas Stiftung eines Mönchsordens widersprüchlich und für seine auf den einzelnen abgestellte Suche nach Befreiung unwesentlich war! (4) dass Buddhismus in der Aśoka-Periode ein politisches ein politisches Bündnis einging, den religiösen Bedürfnissen der Laien nachgab und eine feste klösterliche Organisation aufbaute,... (Tambiah 1984: 208)

Dagegen formuliert Tambiah seine eigene These:

.... Wir können seinen [Bhuddhas; HBZ] Lebensweg als Manifestation eines universalistischen Missionsauftrags für die ganze Welt ansehen. Das heißt: Anstatt wie Max Weber den Buddha und seine Schar gebildeter Schüler als eine exklusive, weltabgewandte und weltflüchtige Minderheit einzuordnen, kann man sie genauso als Menschen verstehen, die sich an die Welt wenden, um ihr beispielhaft zu zeigen, wie man sich von ihr distanziert und doch mit ihr gleichzeitig in Symbiose verbunden bleibt. (Tambiah 1984: 208)

Daraus folgert, dass es von Anfang an „buddhistische Organisation“ gab und dass der König Aśoka, der im 3. vorchristlichen Jahrhundert ein großes indisches Reich schuf und bis heute als buddhistischer „Modellherrscher“ gilt, nichts Neues schuf, sondern etwas zur Reife brachte, was von Anfang an im Ur-Buddhismus angelegt war.

Es kann hier nicht darum gehen, ob Tambiah mit seiner Darstellung der Weber'schen Theorie und seiner Kritik an ihr Recht hat. Diese kurz gestreifte Auseinandersetzung soll nur deutlich machen, dass eine Darstellung der Chakri-Dynastie in einen doppelten großen Kontext eingebettet ist. Zum einen liegen die Wurzeln dieser buddhistischen Dynastie in der Zeit des Buddha. Zum anderen sind gibt es mehrere Möglichkeiten, das zu beschreiben, was damals, heute und dazwischen geschah und geschieht. Ich werde am Schluss dieser Vorlesung kurz auf den theoretischen Rahmen der These, die ich hier vertrete, zurückkommen.

Nun geht es aber zurück in die Zeit des Ur-Buddhismus. Tambiah greift zur Begründung seiner These über die Ursprünge des thailändischen Staates auf die Geschichte von der Erschaffung der Welt zurück, wie sie im Aḡaṅṅa-Sutta erzählt wird.

#### 0.4.2 Der Anfang: Die buddhistische Schöpfungsgeschichte und die Entstehung der Gesellschaft

Dieses Sutta ist – wie viele Texte aus dem Tipitaka, dem Dreikorb der buddhistischen Schriften, recht lang. Tambiah fasst die Geschichte in einem Schema zusammen (siehe unten S. 23). Angesichts der Bedeutung, die der Text für die Begründung von Herrschaft in Theravada-buddhistischen Ländern hat, sollen hier einige Auszüge aus dem Text wiedergegeben werden. Es handelt sich um eines der vielen Streitgespräche zwischen dem Buddha und den Brahmanen. Hier geht es darum, den Anspruch der Brahmanen auf eine Sonderstellung unter den Menschen zu bestreiten. Dazu wird auf die Umstände zurückgegriffen, die zur Erschaffung der Menschen und der menschlichen Gesellschaft führten.<sup>6</sup> Der hier zitierte Mythos wurde später buddhistisch umgebogen und zur Grundlage buddhistischer Herrschaftsideologie.

Im Folgenden wird eine Inhaltsangabe des Mythos zitiert, in die einige Interpretationen einfließen:

Die Entstehung des Menschengeschlechts ist durch Dunkelwerden, später durch Vergröberung und Verfestigung charakterisiert. Die Lichtwesen, die ursprünglich nur „Freude als Speise“ hatten, fangen an, die Erdessenz erst vorsichtig zu kosten, dann immer gieriger zu verschlingen. [...]

---

<sup>6</sup> Siehe zu diesem Text Meisig 1988.

Für die Herausbildung der Gesellschaft wiederum ist ausschlaggebend, dass manche Wesen nur wenig, andere aber viel von der Erdessenz genießen. Die maßvollen unter ihnen behalten eine helle Hautfarbe [...], die gefräßigen werden dunkel. Im gleichen Maße wie sie sich verdunkeln, werden ihre Körper auch gröber, fester und schwerer. Die Wesen verlieren ihre feinstoffliche Konsistenz. Schließlich entwickeln sie Sinnesorgane und Geschlechtsmerkmale, womit sie zu Menschen geworden sind. Es kommt zu Unterschieden zwischen den Menschen und einer gesellschaftlichen Differenzierung. [...]

Der Mythos stellt sich [...] die Frage nach dem Ursprung der Macht, er fragt, bei welcher Gelegenheit [...] Macht zum ersten Mal ausgeübt und institutionalisiert wurde. Die Antwort lautet: Zur Ausübung gesellschaftlicher Macht kommt es mit dem Beginn der Vorratswirtschaft und der Einführung des Privateigentums an Grund und Boden. Irgendwann nämlich verfällt ein besonders schlauer (und besonders fauler) Mensch darauf, nicht mehr von der Hand in den Mund leben zu wollen, sondern sich von dem wild wachsenden Wunderreis mehr zu holen, als er für eine Mahlzeit benötigt. Andere tun es ihm nach, man legt immer größere Vorräte an, schneidet mehr ab, als selbst ein Wunderreis nachwachsen lassen kann, und über solchem Raubbau verschwinden die übernatürlichen Eigenschaften des Reises. Da legen die Menschen Felder an, sie teilen das Land auf und errichten Grenztafeln. Doch wo Grenzen sind, werden sie auch überschritten. Über kurz oder lang dringt einer in das Feld seines Nachbarn ein und stiehlt dessen Reis. Es kommt zum Streit, und die Menschen sehen sich gezwungen, jemanden zu bestimmen, der die staatliche Gewalt [...] ausübt und für Recht und Ordnung sorgt. Als Gelegenheit für seine Polizei- und Richterdienste wird er von den anderen mit Naturalabgaben versorgt. [...]

Damit ist der Stand der Kṣatriyas [Krieger; HBZ] geboren; der Mythos mündet abschließend in die Entstehung von Priester-, Nähr- und Dienststand [brahmin, vessa, Sudda; HBZ]. Zuguterletzt bildet sich die soziale Randgruppe der weltflüchtigen Wander- und Bettelmönche. (Meisig 1988: 65-66)

Den Passus der Bestimmung oder Wahl eines Herrschers und den Anfängen des „5. Standes“ soll hier noch einmal im vollen Wortlaut wiedergegeben werden:

"Angenommen, wir würden jemand, der ärgerlich würde, wenn Ärger angesagt ist, der tadeln würde, die es verdienen und der diejenigen verbannen würde, die Verbannung verdienen! Und im Gegenzug würden wir ihm einen Anteil vom Reis geben.“ So gingen sie zu dem unter ihnen, der am besten aussah, am umgänglichsten und am fähigsten war und baten ihn, so zu handeln und dafür einen Teil vom Reis entgegen zu nehmen, und er stimmte zu.

„Der Gewählte des Volkes ist die Bedeutung von Maha-Sammata, welches der erste ordentliche Titel ist, der [auf Erden] eingeführt wurde. [...]

Nun kam eine Zeit [...] als einige Khattiya<sup>7</sup>, die eigenen Standards verabscheuend, von zu Hause fort gingen in das hauslose Leben und sagten: Ich werde ein Einsiedler werden. Einige Brahmanen taten dasselbe und gleichermaßen ein ige Vessa und einige Sudda<sup>8</sup>, wobei jeder einige Fehler in den eigenen Standards fand. Aus diesen vier Gruppen [...] entstand die Gemeinschaft der Einsiedler. Ihr Ursprung kommt von diesen Wesen wie zu ihnen selbst. Und es geschah einem Standard [dem des *dhamma*; HBZ] entsprechend, nicht unschicklich.

Den Text durchziehen als Refrain diese Worte:

Dhamma ist für die Leute das beste Ding,  
In diesem Leben wie auch in dem nächsten.<sup>9</sup>

Dies ist der Refrain, der den ganzen Text verbindet. In ihm wird die Entstehung des Königtums, der sozialen Klassen, also der Gesellschaft, und der Mönche berichtet, die aus allen vier Klassen kommen und somit als Diener des *dhamma* „das Beste“ repräsentieren, das es in allen Leben zu gewinnen gilt. Es ist nun die Frage, wie dieser Text zu verstehen ist. Zum Verständnis hilft das Schema, mit dem Tambiah den ganzen Text des Schöpfungsmythos zusammenfasst (siehe Abb. 4).

#### 0.4.3 Die Folgen: Eine doppelte Asymmetrie zwischen weltlichen und geistlicher Herrschaft

Der König vermittelt nach diesem Text zwischen Ordnung und Unordnung, indem er einer hierarchischen Ordnung vorsteht, der Mönch dagegen steht zwischen weltlicher Heimat und Heimatlosigkeit, zwischen einer Welt voller Fesseln und einer Welt der Freiheit. Er ist damit der „Größte von allen“. Der König steht an der Spitze der Gesellschaft, der Mönch stammt aus ihr und überwindet sie.

Buddhismus ist nach Tambiah somit ein „totales soziales Faktum“, ist allumfassend – und das ist auch gefährlich.

---

<sup>7</sup> Standesgruppe unterhalb der Brahmanen.

<sup>8</sup> Namen anderer Stände bzw. Kasten.

<sup>9</sup> <http://www.moonpointer.com/essays/aggannasutta.pdf> [aufgerufen am 30.07.2007]

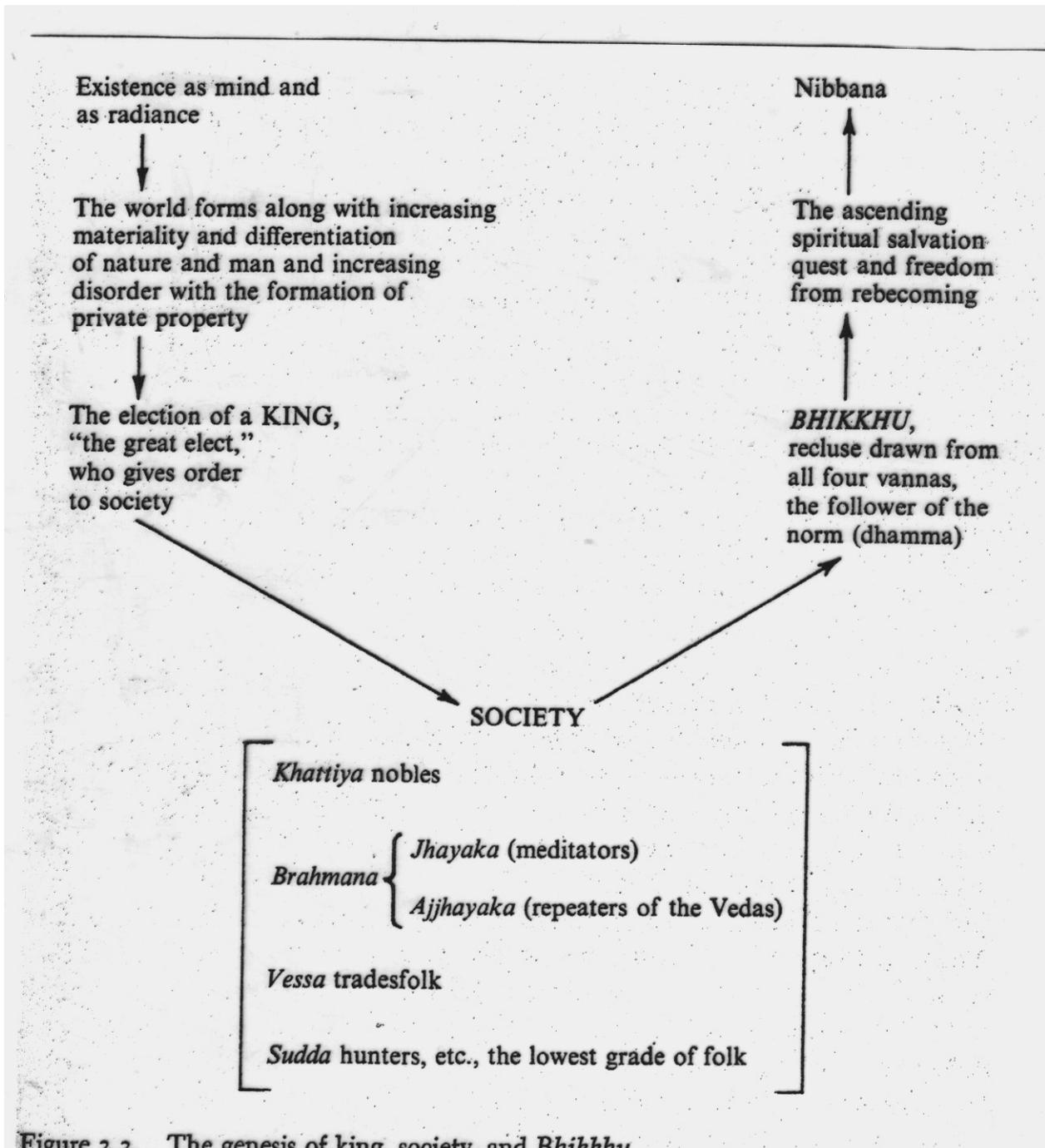


Abb. 4: Die Herkunft von König, Gesellschaft und Mönch  
(Quelle: Tambiah 1976: 15)

Tambiah verdeutlicht das am Unterschied zwischen dem brahmanischen Verständnis von Politik, in dem die Brahmanen eine Ratgeberfunktion für den König hatten und ihn fachlich qualifiziert berieten, und dem buddhistischen Verständnis, in dem *dhamma* allem herrschaftlichen Handeln übergeordnet ist und deswegen paradoxe Folgen zeitigt. [Achtung: Hier spricht Tambiah, der ceylonische Tamile mit einem christlichen Hintergrund]. - Zitat:

... wir können mit Recht behaupten, dass die frühe buddhistische Literatur zum Königtum uns ein Paradox und ein eigentümlich unvollständiges Unternehmen beschert. Auf der einen Seite geht die buddhistische Theorie in den Ansprüchen, die es im Namen der Monarchie machte, weit über das hinaus, was [zuvor] die brahmanischen Theoretiker erlaubt hatten. ... In der Konzeption der Darmashastra-Literatur [brahmanische Rechtstexte; HBZ] war die Pflicht des Königs, *rajadharma*, innerhalb des *varna* - [wörtlich: Farbe;im übertragenen Sinne: Kaste; HBZ] Schemas platziert, nach dem die Brahmanen als Interpreten und Exponenten der Moral den König als den Ausübler von Macht (*danda*) legitimierten und unterstützen. Somit wurde *artha* (politische Ökonomie) von *dharma* (Moral) abhängig gemacht und erlaubte so vielleicht nicht die Entwicklung eines vollständigen monarchischen Systems.

Die brahmanischen and die *kshatriya* [Zweite und Krieger-Kaste] Herrscher sind vor allem in der Welt, beide sind notwendig für die Aufrechterhaltung der Welt, und in diesem Paar ist der Brahmane als Opferexperte, Lehrer, und Interpret der Vedas [heilige Schriften des Hinduismus] überlegen.

Das buddhistische Schema stellt dagegen fest, dass das universale kosmische Gesetz (*dhamma*) die Wurzel und der Urquell des Königtums ist. So entstand der prachtvolle *cakkavatti* Weltherrscher als souveräner Regulator und Grundlage der Gesellschaft kraft dieses imperialen Konzepts für buddhistische Herrscher wurde der Weg geöffnet, tatsächliche „Weltreiche“ in einem Ausmaß zu gründen, das bisher unbekannt war, oder – angesichts der Unmöglichkeit, sie aus logistischen Gründen zu begründen, wenigstens imperiale Ansprüche anzumelden. Die Rhetorik des Königtums erreichte in den buddhistischen Königreichen einen Höhepunkt.

Aber das Paradox besteht darin, dass innerhalb des brahmanischen Gedankensystems eine Schule entstand, die um *artha* [wirtschaftlicher Entwicklung, Verbesserung der Lebensumstände, Reichtum, Ansehen] kreiste und versuchte, die Grundlagen einer politischen Ökonomie und Staatskunst zu erkunden und Vorschriften für das Erreichen des entsprechenden Ziele vorzuschreiben.

Die buddhistischen Autoren dagegen brachten keinerlei derartig differenzierte „Wissenschaft“ von der Verwaltung hervor. Somit zwingt uns diese merkwürdige Asymmetrie darüber nachzudenken, ob sich die so großartig konzipierten mit Tugend ausgestatteten Herrscher in Wirklichkeit nicht, aus Mangel an pragmatischen Regeln und Einschränkungen im Blick auf die Handhabung von *artha* selbst in „absolute“ Monarchen verwandeln, die ein Ausmaß von gleichermaßen Liberalität und Tyrannei praktizieren, wie es in Indien unbekannt war oder ob sie unter dem Treibsand der Unbeständigkeit und

Unordnung ihrer inneren und äußern Beziehungen leiden. Wir laden den Leser ein seine oder ihr mutmaßliches Urteil in dieser Sache an den Chroniken der Sinhalesischen, birmanischen, Thai- oder Khmer-Königen zu schärfen.<sup>10</sup>

Mit anderen Worten: In der Praxis hat das *Dhammaraja*-Konzept einen universalen und totalitären Zug, der durch keinen grundsätzlichen Pragmatismus begleitet ist und daher gebremst werden könnte. Es ist in der politischen Praxis nicht der Mönch, der dem König überlegen ist, sondern es ist umgekehrt. Der König (oder Politiker) und der Mönch brauchen sich gegenseitig, weil sonst die Balance zwischen Welt und Überwelt aus den Fugen geraten würde, aber in der Praxis nimmt der König die überlegene Stellung ein. Er ist auch der „Beschützer und Patron der Religion“. Die Rolle des Brahmanen als eines Beraters des Königs, der ihm als Gegenüber fachliche Ratschläge gibt, wird ersetzt durch die Mönche, die dem König zugleich über- und untergeordnet sind.

Dieses doppelt asymmetrische Verhältnis zwischen König/Politiker und Mönch lässt sich simplifiziert in dem Schema so darstellen:

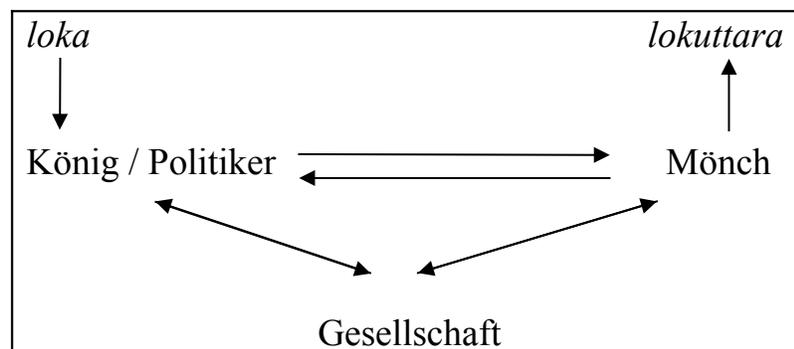


Abbildung 5: Das Gleichgewicht zwischen „Welt“ und „Überwelt“

Dies buddhistische Konzept von Politik gegenüber dem hinduistisch-brahmanischen lässt sich zugespitzt so formulieren. Das hinduistische Konzept sieht eine differenzierte Klassengesellschaft vor, die sich in Indien bis heute mit dem Doppelgesicht als Kastengesellschaft und als Demokratie darstellt, in der es einen Interessenausgleich zwischen den Kasten/Klassen gibt. Das buddhistische Herrschaftsmodell tendiert dagegen zu einer „klassenlosen Gesellschaft“, allerdings unter der Führung eines absoluten Herrschers.

<sup>10</sup> Tambiah 1976:

Anders als in der Dharmashastra-Literatur, in der es für miteinander verbundene Kasten entsprechend relative Verhaltensregeln gab, nimmt der Buddhismus auf einer Ebene von Aussagen an, dass die Wahrheit (*dhamma*), die vom Buddha enthüllt wurde, von universaler Gültigkeit und auf alle anwendbar ist, unabhängig von dem jeweiligen Position im Leben. Die Ethik des *dhamma* ist eine von absoluten Imperativen (obwohl Lebewesen es entsprechend ihrer karmischen Errungenschaften unterschiedlich realisieren). Anders als im brahmanischen Aufteilen des Kuchens in die hierarchischen Bereiche von *dharma*, *artha*, *kama*, werden im Buddhismus nur zwei Ebenen voneinander getrennt - der *dharma* als universales Gesetz und als Wahrheit (die von dem der Welt entsagende *bhikkhu* gesucht wird) die den *dharma* des gerechten Herrschers umfasst, der dieser Welt Ordnung zu verleihen sucht. Ersterer klammert letzteren ein.

Das wird sehr schön im *Anguttara Nikaya* festgestellt (*The Book of the Gradual Sayings*, Woodward 1933):

“Mönche, der Herrscher [*rajah*], der das Rad (des Staates) rollt, ein *dhamma* Mann, ein *dhamma rajah*, bewegt in der Tat kein unkönigliches Rad weiter!“

Und als er [Buddha] das gerade gesagt hatte, sprach ein gewisser Mönch zu dem Erhabenen: „Aber wer, Herr, ist der *rajah* des *rajah*, der das Rad bewegt, der *dhamma* Mann, der *dhamma rajah*?“

„Es ist *dhamma*, Mönch!“, sagte der Erhabene.

Hierin, Mönch, verlässt sich der *rajah*, der Rad-Beweger, der *dhamma* Mann, der *dhamma rajah* allein auf den *dhamma*, ehrt *dhamma*, verehrt *dhamma*, schätzt *dhamma*, handelt mit *dhamma* als seinem Standard, mit *dhamma* als seinem Banner, mit *dhamma* als seinem Mandat, er stellt eine *dhamma*-Wache, *dhamma*-Grenze und eine *dhamma*-Pflegschaft für das Volk in seinem Reich.“ (Vol: III, iii [133], pp 114-115)

Es ist klar, dass der “ *rajah* des *rajah* ” oder der „König des gerechten Königs“ (*dhammikassa dhammaranno raja*) ein Konzept von *dharma* ist, das den Kodex des Königs umfasst und überzieht.

Mit anderen Worten: Bevor wir die Konzepte vom Rad-rollenden *cakkavatti* und vom gerechten Herrscher berücksichtigen, müssen wir diese grundlegende Spannung im Theravada-Buddhismus in die richtige Perspektive setzen, die im Sinn von inklusiven Herrschaftsbereichen von *dharma* aufgelöst wird, wobei sich jede höhere Ebene die nächste unterordnet. Der *dharma* des kosmischen Gesetzes und das, was es transzendiert (*nibbana*) sind größer im Umfang und

dem *dharma* der vom Herrscher praktizierten Rechtschaffenheit überlegen.. Diese hierarchische Anordnung entspricht der Neigung der Spiritualität zur groben Materialität im Schöpfungsmythos und der Dichotomie zwischen *lokuttara* und *laukiya* in der Kosmologie.

Diesem Herunterbrechen auf zwei Ebenen wohnen jedoch bestimmte latente dialektische Spannungen, wenn nicht Widersprüche, wie auch Wechselwirkungen inne, die wir hier kurz erwähnen und später ausführlicher entwickeln. Die erste bezieht sich auf den *sangha* und die *bhikkhus*, aus denen er sich zusammensetzt. Sie sind auf die umfassendere Ebene des *dharma* hin orientiert, während sie physisch in der Gesellschaft unter der Schirmherrschaft angesiedelt sind, dessen (niedrigeres) *dharma* der Rechtschaffenheit zu dieser Welt gehört. Diese Stellung des *sangha* **in** der Gesellschaft obwohl nicht **von** der Gesellschaft bringt so eine dialektische Beziehung hervor.

Aber diese Dialektik ist auch eine der Wechselseitigkeit. Das Königtum als Kernpunkt der Gesellschaftsordnung stellt die Bedingungen und den Kontext für das Überleben der *sasana* (Religion) zur Verfügung. Sie brauchen einander: Religion, unterstützt durch eine geordnete und wohlhabende Gesellschaft, kann als „Feld des Verdienstes“ handeln, in dem Verdienste erworben und seine Früchte genossen werden können, während der König als der führende Verdienst-Erwerber braucht den *sangha*, um den Erwerb von Verdienst auch zu realisieren und sein Königtum zu vollziehen.<sup>11</sup>

Der Buddha, in dem sich alles *dhamma* in all seinen hierarchischen Abstufungen personifiziert und zugleich unter Verweis auf das Nibbana auch ent-personifiziert, ist somit sowohl Ursprung von Welt-Verneinung wie von Welt-Eroberung. Die Umsetzung dieser Doppelfunktion in die gesellschaftliche Wirklichkeit in dem spannungsvollen Gegenüber von König und Mönch ist mit einer Fülle von Komplikationen verbunden, die Tambiah im Blick auf die Geschichte Thailands und mit Hilfe seiner eigenen Beobachtungen in der thailändischen Gesellschaft auch konkret benennt.

#### 0.4.4 Konkretionen

Da wir auf die auch von Tambiah behandelten Vorgänge im Laufe der Chakri-Dynastie noch eingehen werden, hier nur einige Beispiele aus den Beobachtungen Tambiahs Anfang der 70er Jahre, die noch ein anderes Licht auf die von Handley beschriebene Stellung König Bhumibols werfen.

---

<sup>11</sup> Tambiah 1976: .

Tambiah konstatiert ein enges Zusammenspiel zwischen den führenden Politikern der damaligen Zeit und den religiösen Würdenträgern (Tambiah 1976: 392ff). Sie treten nach seinen Beobachtungen gewissermaßen in die Rolle des Königs ein, wenn etwa Thanom Kittikachorn im großen Stil eine *Kathin*-Zeremonie veranstaltet oder wenn der Chef der Polizei ( ) anlässlich seines Geburtstags 3-4 Millionen Baht an Spenden verschenkt und dadurch Verdienst erwirbt. Auch wird persönliche Bescheidenheit demonstriert, wenn etwa Prapass ( ) öffentlich verkündet, er wolle zu seinem 59. Geburtstag keine Besuche erhalten, sondern höchstens Glückwunschkarten geschickt bekommen.

Umgekehrt profitieren Mönche in vielfältiger Weise von den Aktivitäten der Herrschenden für von ihnen favorisierte Projekte.

Tambiah fasst seine These der „Symbiose zwischen Generälen“ und Mönchen in diesem Schaubild zusammen:

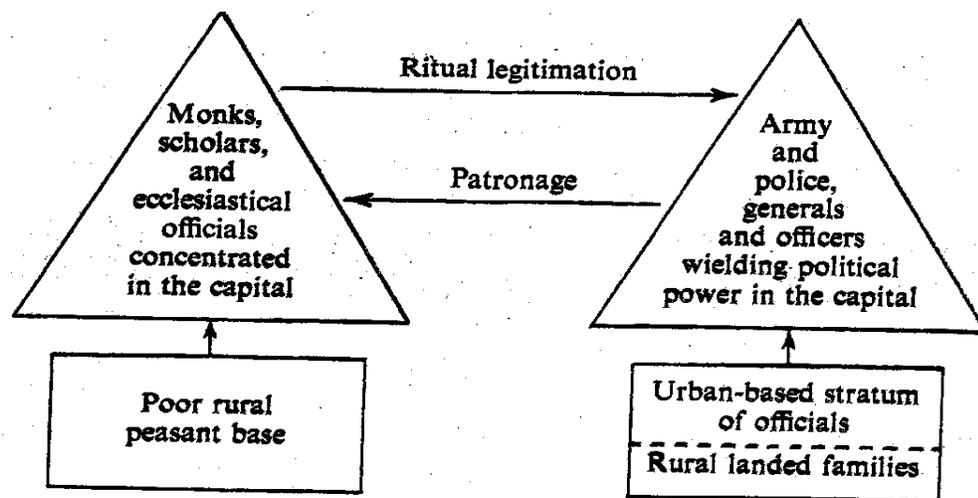


Figure 16.2. Symbiosis between generals and monks.

Abb. 6: Symbiose zwischen Generälen und Mönchen  
(Quelle: Tambiah 1976: )

Hier wird sichtbar, dass der Austausch zwischen beiden Seiten etwas mit dem Ausgleich zwischen Stadt und Land zu tun hat.

#### 0.4.5 Zusammenfassende Bewertung

Tambiahs Darstellung hat eine ideologiekritische Tendenz. Religion legitimiert Machtausübung selbst von Diktatoren. Allerdings, lässt sich im Blick auf die Ereignisse vom Oktober 1973 hinzufügen, sie kann gleichermaßen auch die Kritik an den Mächtigen legitimieren. In jedem Fall ist der König als oberste weltliche Symbolfigur und Gegenüber zur religiösen Sphäre in das ideologische System eingebunden, ganz gleich, wer „unter ihm“ regiert.

Tambiahs Darstellung lässt die Folgerung zu, dass die ideologische Funktion des Buddhismus zumindest beschnitten werden muss, wenn auch der Machtmissbrauch eingegrenzt werden soll. Das von ihm aus hinduistischen Tradition angeführte System der Gesetzbücher (*dharmashastras*), die von Experten interpretiert und angewandt werden, legt die Idee einer Gewaltenteilung nahe, die es unter der Annahme eines universalen *dhamma* nicht gibt. Diese Idee würde letztlich auf eine strikte Trennung von Staat und Religion und eine neue Definition der Funktion des Königs als Staatsoberhaupt hinauslaufen.

### 4. Vorlesung – 08.05.007

Im Blick auf die durch den 1. Mai verursachte Pause gibt es eine kurze **Zusammenfassung** vom letzten Mal:

Der *dhamma* des kosmischen Gesetzes und das, was es noch transzendiert (*nibbana*) sind allumfassend und setzt Hierarchien in Gang, in denen sich widerspiegelt, was in dem Mythos von der Entstehung findet. Das Spirituelle ist höher zu bewerten als das Materielle. Die Experten für den Eingang ins *nibbana*, die Mönche, stehen also höher als die Vertreter weltlicher Ordnung. Diese Hierarchie hat widersprüchliche Folgen. Einmal vom *sangha* als legitim anerkannt, wird der buddhistische Herrscher als *cakkravartin*, als der große Beweger des Rades der Geschichte, zumindest symbolisch zum Herrscher der ganzen Welt. Seine Herrschaft ist nicht pragmatisch begründet und begrenzt, sondern hat einen absolutistischen Zug.

Der Unterschied zwischen dem *rajadhamma* der vorbuddhistischen Zeit und dem *dhammaraja* des Buddhismus besteht darin, dass ersterer an die Gesetzmäßigkeiten einzelner *dhammas* gebunden ist und versuchen muss, mit ihnen und den für sie zuständigen Fachleuten (etwa den Brahmanen) so rechtschaffen wie möglich umzugehen und einen Ausgleich von Notwendigkeiten und Interessen versuchen. Der *dhammaraja* repräsentiert dagegen das ganze, allumfassende

*dhamma*, befindet sich also in einer Alles-oder-Nichts-Position in einem doppelten Sinne. Entweder er ist ein legitimer Herrscher oder er müsste eigentlich abtreten. Zum anderen hat er keine Verfügungsgewalt über die Sphäre der Überwelt, aus der seine Legitimation erwächst, ist aber – kann hinzugefügt werden – in der Versuchung, sich diese Verfügungsgewalt anzueignen.. Auf der anderen Seite sind die Repräsentanten des überlegenen *dhamma*, die Mönche gleichzeitig abhängig von der vom König etablierten weltlichen Ordnung. Nur wenn es dem Staat gut geht, können sie ihre Funktion, Verdienst zu ermöglichen, auch ausführen, da sie selbst materiell von der Gesellschaft der Laien abhängig

Die daraus resultierende Frage ist, wie die beiden Seiten in jeweils konkreten Situationen ausbalanciert werden – oder auch nicht.

Der aus der „Urwahl“ zur Verhinderung von weltlichem Chaos hervorgegangene Herrscher formiert also die Gesellschaft mit ihren verschiedenen Schichten bzw. Klassen. Die Gemeinschaft der Mönche setzt sich aus allen Schichten der Gesellschaft zusammen, ist also im Ansatz klassenlos. Sie strebt nach dem Ausstieg aus der Welt, was ihr geistliche Überlegenheit verschafft, aber in Zeiten von gesellschaftlichen Krisen auch ihre Existenz bedroht. Konkretes Beispiel dafür sind die Umstände, die zur Gründung der Chakri-Dynastie führten.

## 1 Die Chakri-Dynastie I – Vorgeschichte und Anfänge

### 1.1 Die Katastrophe des Untergangs von Ayutthaya

Nach Prinz Chula Chakrabongse (1982: 69) geht die Vorgeschichte der Chakri-Dynastie so: Am 7./8. April 1767 betraten die Birmanen Ayutthaya. Sie waren auf Grund des hartnäckigen Widerstands der Thais nach einer zweijährigen Belagerung der Hauptstadt verständlicherweise wütend und legten die Stadt in Schutt und Asche. Der König war in ein Kloster geflüchtet, wurde dort gefunden und getötet. Die Prinzen wurden mit einem großen Teil der Bevölkerung nach Birma deportiert „wie es damals üblich war“. Das Land war zerstört, teils durch die Birmanen, teils durch die Siamesen selbst, die eine Politik der verbrannten Erde praktiziert hatten. Ayutthaya, das vorher eine Million Einwohner gehabt hatte, lag jetzt in Ruinen mit einer Bevölkerung von gerade 10.000 Menschen. „Die Geschichte, Literatur, Künste der T'ais schien für immer verloren“, und das nach 417 Jahren und 33 Königen.

Das ist eine zutreffende und zugleich irre führende Beschreibung der Lage nach 1676. Zutreffend, weil die Zerstörung Ayutthayas in der Tat ein Ende bedeutete. Sie ist nicht zutreffend, weil der Prinz von einer „Geschichte der T'ais“ und von „Siam“ spricht als einer festen Größe, einer Kontinuität, die es nur als historische Rekonstruktion und damit „Erfindung“ gibt. Ayutthaya war am Ende, und zwar endgültig, so wie vorher schon das von Sukothai aus beherrschte Reich und in Birma das Reich von Pagan, das 1287 aufhörte zu existieren. Übrig blieben mehr oder weniger gut erhaltene Ruinen, die später allerdings genutzt werden konnten, zum einen natürlich für touristische Zwecke, vor allem aber auch als Lieferant von Bausteinen für den Aufbau neuer Reiche.

Bausteine doppelter Art: Übernommen und neu integriert wurden sichtbare Überreste. Rama I holte eine Menge Steine und Buddha-Statuen aus Ayutthaya, aber nicht nur daher, wie wir noch sehen werden, und verwendete sie in seiner neuen Hauptstadt. Vor allem aber wurden Ideen übernommen und einem neuen Reich, dem von Bangkok, dienstbar gemacht.

Es waren dies vor allem religiöse Ideen, die Königsideologie, die übernommen, aber zugleich auch reformiert, re-formuliert wurde. Das war notwendig, weil der Fall von Ayutthaya etwas bewies: etwas war schief gelaufen. Dem *dhamma* war in diesem Reich nicht in rechter Weise Beachtung geschenkt worden. Diese Idee wurde später dadurch konkretisiert, dass der letzte König Ayutthayas, Ekatat, und die zahlreichen Intrigen, die seine Thronbesteigung und seine Regierungszeit begleiteten, in einem besonders schlechten Licht dargestellt wurden.

Nun bedeutete der Fall von Ayutthaya auch noch in einem anderen Sinn ein Ende. Wie schon festgestellt, braucht der *sangha* ein wirtschaftlich blühendes Staatswesen, sonst kann der Orden nicht überleben – und der Staat blutet ideologisch aus. Nach 1767 aber herrschte Not und folglich Chaos. Mönche irrten umher und mussten teilweise versuchen, sich ihren Lebensunterhalt selbst zu verdienen. Die ganze Welt war aus den Fugen geraten. Alles rief nach einem neuen Maha-Sammata.

Interessanterweise wird dieser die Religion betreffende Aspekt von Prinz Chula ebenso wenig erwähnt unterschlagen wie in der offiziellen Stadtgeschichte Bangkoks, wie sie die *Bangkok Metropolitan Administration* ins Netz gestellt hat. Rama I, so heißt es da, wollte keine gänzlich neue Stadt schaffen, sondern die Gestalt der alten Hauptstadt wieder herstellen als wesentlicher Teil seines Wunsches, den kompletten *Way of Life* Ayutthayas neu ins Leben zu rufen.<sup>12</sup> Daraus lässt sich schließen, dass die Thais vermuten, dass die Ausländer, für die sie Darstellungen ihrer

---

<sup>12</sup> <http://203.155.220.239/en/02thebma/index.php?intContentTypeID=23&intContentID=991> [aufgerufen am 29.07.2007]

Geschichte schreiben, für die religiöse Seite der Sache kein Verständnis haben oder dass es sie vielleicht auch nichts angeht – oder es ist ihnen einfach nicht bewusst, weil selbstverständlich.

## 1.2 Taksin und Chakri

Nun liegt zwischen dem Fall Ayutthayas und dem Beginn der Chakri-Dynastie die 15jährige Herrschaft von König Taksin. Ein Vergleich dieser beiden Herrscher ist hilfreich, um einschätzen zu können, was „neu“ war an dem von Bangkok aus regierten Reich und wo die Tradition in Anspruch genommen wurde.

Meine These lautet, dass Rama I tatsächlich „restaurativ“ war, aber dass diese Restauration zum einen eine Reaktion auf das war, wie Taksin regiert hatte und woran er gescheitert war und zum anderen eine Anknüpfung an die alten buddhistischen Traditionen, wie sie Tambiah rekonstruiert hat, und die politisch auf das Asoka-Modell und dahinter zurück auf die Lehren des frühen Buddhismus zurückgehen.

Im Folgenden zuerst eine kurze Nacherzählung der politischen Geschichte Thailands nach dem Fall Ayutthayas bis zur Konsolidierung des neuen Zentrums, und dann eine etwas ausführlichere Skizze der religiösen Reformen, die sowohl Taksin wie Rama I vorgenommen haben.

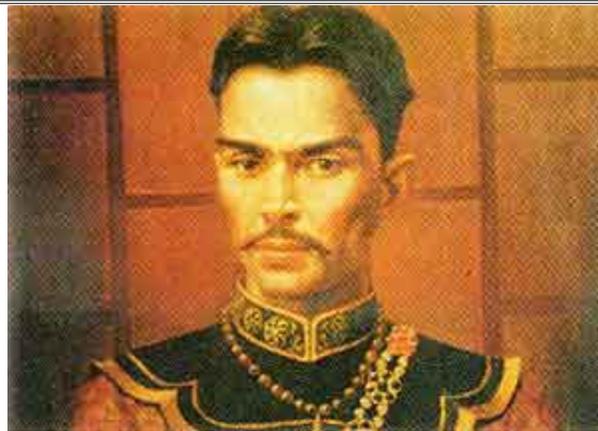
Taksin wurde 1734 als Hai Hong in Ayutthaya geboren. Er war Sohn eines Chinesen und einer Siamesin. Später wurden ihm (seinem Rang entsprechend) andere Namen beigelegt: *Phaya Tak*, *Tak Sin*, als König *Boroma Radscha IV*. Er machte eine militärische Karriere und wurde General im Heer des Königs [Ekatat](#) von Ayutthaya. Er befand sich in der Hauptstadt, als die Birmanen die Stadt belagerten, verließ sie dann mit einer Reihe seiner Soldaten.

Er verschanzte sich mit seiner Truppe im Osten des Reiches bei [Chantaburi](#). Ihm kam zugute, dass die Birmanen wegen eines Überraschungsangriffs der Chinesen im Norden starke Kräfte zusammenziehen mussten. Nach dem Fall Ayutthayas bildeten sich fünf kleinere Fürstentümer heraus, die das Machtvakuum zu füllen gedachten. Taksin verbündete sich zunächst mit dem Gouverneur der Provinz [Chonburi](#). Nach einem Führungsstreit schaltete Taksin diesen aus, und sammelte dort versprengte Soldaten um sich.

Innerhalb kurzer Zeit bildete er eine schlagkräftige Armee und kehrte nach Ayutthaya zurück, um die kleine Besatzungstruppe der Birmanen auszuschalten. Das hatte mehr symbolischen Wert, verstärkte auch das [Charisma](#), mit dem Taksin seine Ziele zu erreichen vermochte. Taksin musste sich nach einer neuen Hauptstadt umsehen, die strategisch möglichst günstig lag und einen

starken Außenhandel begünstigen konnte. Er fand das kleine Städtchen Thonburi am rechten Ufer des Maenam.

Taksin fiel danach in Korat (heute [Nakhon Ratchasima](#)) ein. [1774](#) fiel das alte Königreich von [Lan Na](#) von Birma ab und begab sich unter den Schutz von Taksin. [Chiang Mai](#) und [Nan](#) wurden nach und nach den Birmanen entrissen. Die innere Ordnung musste Taksin in all dem Chaos mit harter Hand durchsetzen. Strengste Strafen auch bei kleineren Vergehen waren an der Tagesordnung. Da Taksin sich nicht auf alte Herrschaftsstrukturen oder eine einflussreiche Familie stützen konnte, machte er sich viele gefährliche Feinde. Aber er fand auch brillante Helfer, so u.a. die Brüder Thong Duang und Surasi aus [Phitsanulok](#), die ihm ab etwa 1770 als Militärführer dienten. Nachdem er einen erneuten Aufstand in Korat niedergeschlagen hatte, wurde Thong Duang [1775](#) mit dem Adelstitel Chao Phraya Chakri belohnt.



King Taaksin celebrated his official coronation in the new capital, 28 December 1767, after Ayutthaya was sacked and ruined by the Burmese.



Abb. 6: Bilder und Texte aus einer thailändischen Website

1777 fiel das Königreich [Champasak](#) im südlichen [Laos](#) an Siam, im Jahr darauf [Luang Prabang](#) und [Vientiane](#). Hier wurde der „ Buddha“ geraubt und nach Thonburi gebracht, der dann später das Symbol der Chakri Dynastie werden sollte. Bis zur Abtretung an [Frankreich](#) im Jahr [1893](#) blieb Laos einer der Vasallenstaaten Siams.

Auch [Kambodscha](#) blieb nicht ruhig, und so mussten die beiden Generäle Chao Phraya Chakri und drin Bruder Surasi [1781](#) wieder mit der Beruhigung der Lage betraut werden. Als sie nach dem Feldzug nach Thonburi zurück kehrten, trafen sie auf eine auf Grund von inneren Spannungen höchst unruhige Lage, die dann in dem Prozess gegen Taksin kumulierte, der in seiner Hinrichtung im Jahre 1782 endete. Das Gründungsjahr der Chakri-Dynastie ist also mit einer Hinrichtung verbunden.

Hier kommt nun die religiöse Seite der Geschichte hinzu:

Wir hatten schon gesehen: Wenn ein Königreich stirbt, ist der ganze Kosmos in Unordnung und schreit nach einem Retter. Zu der Unordnung gehörte, dass das Leben der Mönche durch die Krise bedroht war. Die Entvölkerungspolitik hatte auch zur Folge, dass Mönche nicht mehr genug zu essen hatten und gezwungen waren, entweder gegen die Mönchsregeln zu verstoßen oder die Robe auszuziehen. Im Norden Thailands gab es in diesem Zusammenhang eine von

einem Mönch geleitete Rebellion, die Taksin unterdrückte. Es war eine endzeitliche Bewegung, die nicht zufällig eine Tradition aufnahm, die vor allem in Birma gepflegt wurde. Der Norden des Landes war ja politisch wie kulturell durch die jahrhundertlange birmanische Oberherrschaft geprägt. Der Führer der Bewegung, Phra Fang, organisierte Mönche im militärischen Stil und änderte die Farbe der Roben in rot. Die ehemaligen Mönche lebten als Laien, hielten sich also nicht mehr an die Mönchsregeln und richteten eine zivile Verwaltung ein. 1770 gelang es ihnen, Phitsanoluk einzunehmen. Taksin schlug die Rebellion aber nieder und bestrafte die Aufständischen.

Taksin übte hier eine klassische Funktion des Königs aus, nämlich die, den *sangha*, wenn nötig, zu reinigen. Gleichzeitig aber legte er durch sein Verhalten die Grundlage für eine Spaltung der Mönchsgemeinschaft im Zentrum seines Reiches. Er beanspruchte für sich, den Status eines *sotapanna* erreicht zu haben, eines Menschen, der in den Strom eingetreten ist, der – nach Durchlaufen dreier weiterer Stufen - zum völligen Verlöschen, also zum *nibbana* führt.<sup>13</sup> Gleichzeitig behauptete er, auf Grund seiner Meisterung der Meditation besondere mystische Kräfte erworben zu haben, etwa die Fähigkeit zu fliegen.

Damit behauptete er zwar nichts, was der Lehre grundsätzlich widersprach, verstieß aber gegen die traditionelle Annahme, dass der Mönch dem König spirituell überlegen sei und deshalb von allen, auch dem obersten Vertreter des Staates, Ehrerbietung erwarten konnte. Taksin erwartete das Umgekehrte und erfuhr dafür Kritik von Seiten der Mönche. Diejenigen, die sich nicht unterordneten, und das war u.a. der Oberste Patriarch, erhielten die Prügelstrafe und wurden zur Zwangsarbeit in ein Kloster geschickt, das von dem neu ernannten Obersten Patriarchen geleitet wurde. Diese und andere Ansprüche des Königs brachten Unruhe an den Hof und führten schließlich dazu, dass der König abgesetzt und General Chakri, der sich gerade auf einem Feldzug im Osten befand, eingeladen wurde, die Königswürde zu übernehmen.

Chakri setzte die abgesetzten Mönche wieder in ihre alten Positionen ein. Taksin wurde vor Gericht gestellt, zum Tode verurteilt und hingerichtet. Der neue König begann seine Amtszeit also erneut mit einer religiösen Reinigung, und das im doppelten Sinne, und damit etwas, was er auch auf anderen Ebenen in den ersten Jahren seiner Amtszeit fortsetzte.

Zum Schluss noch ein Blick auf die grundsätzliche Bedeutung der Vorgänge in Taksins Regierungszeit auf dem Hintergrund des Schemas, mit dem das Verhältnis von König und Mönch veranschaulicht werden soll (s.o. S. 21). Danach ist das Land stabil, wenn zwischen den beiden

---

<sup>13</sup> Die drei anderen Stufen sind: Der einmal Wiederkehrende (*sakadagami*), der niemals zurückkehrende (*anagami*) und der *arahat*.

Seiten ein Gleichgewicht besteht. Dazu muss der König, also die Politik, für geordnete und wirtschaftliche befriedigende und dem inneren Frieden dienende Zustände sorgen, während der *sangha* seinen Aufgaben nachkommt, den Buddha-*dhamma* unverfälscht an die Bevölkerung weiter zu geben. Das Nach-Aytthaya-Chaos macht nun zwei extreme Möglichkeiten deutlich, wie dies Gleichgewicht gestört werden kann. Die Rebellion des Phra Fang lässt den Mönch auch zum weltlichen Herrscher werden. Auf andere Weise wird die Spannung zwischen dem weltlichen und überweltlichen Bereich durch Taksin aufgehoben der für sich auch die Rolle dessen reklamierte, der den Mönchen überlegen war.

In beiden Fällen bestand Handlungsbedarf, um das Gleichgewicht wieder herzustellen. Das Ergebnis dieser Handlungen war die Geburt der Chakri-Dynastie.

## 5. Vorlesung – 15.05.007

Bevor jetzt die Anfänge der Chakri-Dynastie unter Rama I. noch weiter entfaltet werden, soll noch ein Blick auf zwei Aspekte geworfen werden, die für die Folgezeit wichtig sind. Zum einen geht es um den theoretischen, gewissermaßen buddho-logischen Hintergrund der Vorgänge um Taksin und seinen Nachfolger, zum anderen werden einige neue Mitspieler in der Geschichte der Dynastie vorgestellt, die für die Ereignisse von Bedeutung waren, die „Anderen“, die *farang*.

### 1.3 Die verschiedenen Ebenen des *dhamma*

Im Blick auf den zentralen Begriff des Buddhismus gibt es, wie oben am Beispiel von Tambiahs Ausführungen schon erwähnt, in mehrfacher Hinsicht Hierarchien:

a) Es gibt *dhamma* als allumfassende Größe, aber auch gewissermaßen in einzelnen Portionen, die nacheinander einverleibt werden. Daraus lassen sich Stufen auf dem Weg zur umfassenden Einsicht ableiten, die später in Gestalt von Prüfungen für die Mönchskarriere formalisiert wurden. Dabei gibt es unterschiedliche Möglichkeiten, diese Stufen zu werten. In unserer Universitätswelt könnte man sagen, dass das *dhamma* der Thaiistik weniger ist als das *dhamma* der gesamten Südostasienwissenschaft, man könnte aber auch sagen, dass es höher zu bewerten ist, wenn jemand die Thaiistik ganz durchdrungen hat als wenn er aus dem weiten Feld der Südostasienwissenschaften nur je ein wenig kennen gelernt hat.

b) Dann gibt es eine Hierarchie im Bezug auf die persönliche individuelle Aneignung von *dhamma*: Jeder hat eine Chance und kann bis zur höchsten Stufe empor steigen. Hier gibt es ein demokratisches und zugleich elitäres Element, das von Taksin personifiziert wird. Letztlich hängt diese Art der Über- und Unterordnung, auch das zeigt das Beispiel Taksin, davon ab, ob der Anspruch auf Führung akzeptiert wird oder nicht.

c) Schließlich wird *dhamma* auf unterschiedlichen Ebenen institutionalisiert. Es gibt ein Gegenüber von oberster politischer und oberster religiöser Führung, ein Gegenüber von Kloster und Laien-Unterstützer und überall unterschiedliche Hierarchien. Und es gibt eine Hierarchie der Reinheit, wie bei Mongkut zu sehen sein wird, in der zu bestimmten Zeiten ein „besserer“ Buddhismus importiert werden muss. Umgekehrt ist auch der Export möglich, also buddhistische Mission, ein Gedanke, der Rama I nicht fremd war.

Taksin steht damit für das per *dhamma*-Erwerb überlegene Individuum, den *dhamma*-Virtuosen gewissermaßen, der vollkommene Erlösung verspricht (weltlich wie geistlich) und daher mit Recht direkte totale Unterwerfung verlangen kann.

Chakri steht für den, der *dhamma* organisatorisch ordentlich und möglichst gleichmäßig zu verteilen sucht. *Dhamma* ist hier als ein das Kollektiv zusammen bindende Kraft genutzt, und zwar indirekt über den *sangha*, dem eine „kontrollierte Eigenständigkeit“ zugewiesen wird. Auch hier wird Unterwerfung verlangt, aber es ist eine indirekte mit Freiräumen.

Gemeinsam ist beiden Varianten: Es gibt kein Leben außerhalb des *dhamma*.

#### 1.4 Die „Anderen“

Unter Taksin gab es nun auch eine ansatzweise neue Entwicklung im Verhältnis zu der Rolle der Ausländer für die Geschichte Siams. Um den Wandel richtig einschätzen zu können, ist wiederum ein Blick auf Ayutthaya hilfreich. Im Prinzip gab es da ein klares Schema, das sich im Stadtplan wieder spiegelte.

a) Der König und seine Leute lebten auf der Insel im Maenam, die Ausländer außerhalb des eigentlichen Stadtkerns, wo ihnen vom König Land zugewiesen worden war. Hier gab es Quartiere für die unterschiedlichen Gemeinschaften: Peguaner (Birmanen), Portugiesen, Holländer, Japaner, Chinesen, Malaien und Makassaren (aus Sulawesi/Celebes). Mit dieser Abgrenzung waren die „Anderen“ zugleich ein- und ausgegliedert, toleriert und unter Kontrolle

gehalten. Wenn man nur auf den ersten Aspekt schaute, die Toleranz, konnte man staunen wie der französische Priester Jacques de Bourges in einer Reisebeschreibung:

Ich glaube nicht, dass es ein Land in der Welt gibt, in dem es mehr Religionen gibt und in dem die Erlaubnis besteht, die Religionen freier zu praktizieren. Die Heiden, Christen, Mohemmedaner, die alle in verschiedene Sekten unterteilt sind, haben völlige Freiheit jeglichem Kult zu folgen, den sie für den Besten halten [...]

Ich habe einmal nachgefragt, warum der König von Siam sich in seinem Reich so nachgiebig zeigt und in seiner Hauptstadt dso viele Religionen duldet, da es doch ein anerkannter Grundsatz der hoch geschätzten Politik [in Europa und speziell im absolutischen Frankreich; HBZ] ist, dass nur eine Religion erlaubt sein sollte, und zwar aus Furcht, dass, wenn da Vielfalt herrschen würde, die Verschiedenheit der Glaubensrichtungen spirituelle Spaltung zur Folge haben würde und so Konflikt zur Folge haben würde.

Ich wurde informiert, dass dieser Herrscher einem anderen politischen Grundsatz folgt; denn da er großen Nutzen vom Aufenthalt der Ausländer in seinen Staaten hat - in den Künsten, im Handel mit Gütern, die im Land produziert werden, in der Ankunft derer, die von außen kommen – fädt er sie ein [...], sich in seinem Land einzurichten. [...] Es gibt noch einen anderen Grund für dies Verhalten, nämlich die Sichtweise der Siamesen, dass alle Religionen gut sind, weswegen sie keiner von ihnen feindlich gegenüberstehen, vorausgesetzt dass sie mit den Gesetzen des Landes nicht im Konflikt steht. (Smithies 1993: 121-122)

Das war 1862 – 25 Jahre später kam die große Krise, in der der griechische Abenteurer Constantine Phaulkon und auch französische Priester eine zentrale Rolle spielen sollten und an deren Ende die meisten Europäer die Stadt verlassen mussten, was vorher schon den Japanern passiert war, die sich in eine Hofintrige eingemischt hatten und damit mit den „Gesetzen der Regierung des Landes in Konflikt“ geraten waren. Das war ein Grund für den danach steigenden Einfluss der Chinesen, die im Handel in der ersten Zeit nach Ayutthaya – und auf andere Art und Weise in gewisser Hinsicht bis heute - den Ton angaben, was dadurch unterstrichen wird, dass Taksin und Rama Halbchinesen waren.

b) Von den Ausländern wurde strikte Loyalität und Nichteinmischung in die inneren Angelegenheiten des Landes erwartet. Das war für die angeworbenen Soldaten selbstverständlich, aber auch für Kaufleute und Hofbeamte, gleich, ob sie außerhalb oder innerhalb des Herrschaftszentrums lebten. Und die Kaufleute hatten natürlich selbstverständlich das königliche Handelsmonopol zu respektieren, alle anderen das königliche Herrschaftsmonopol.

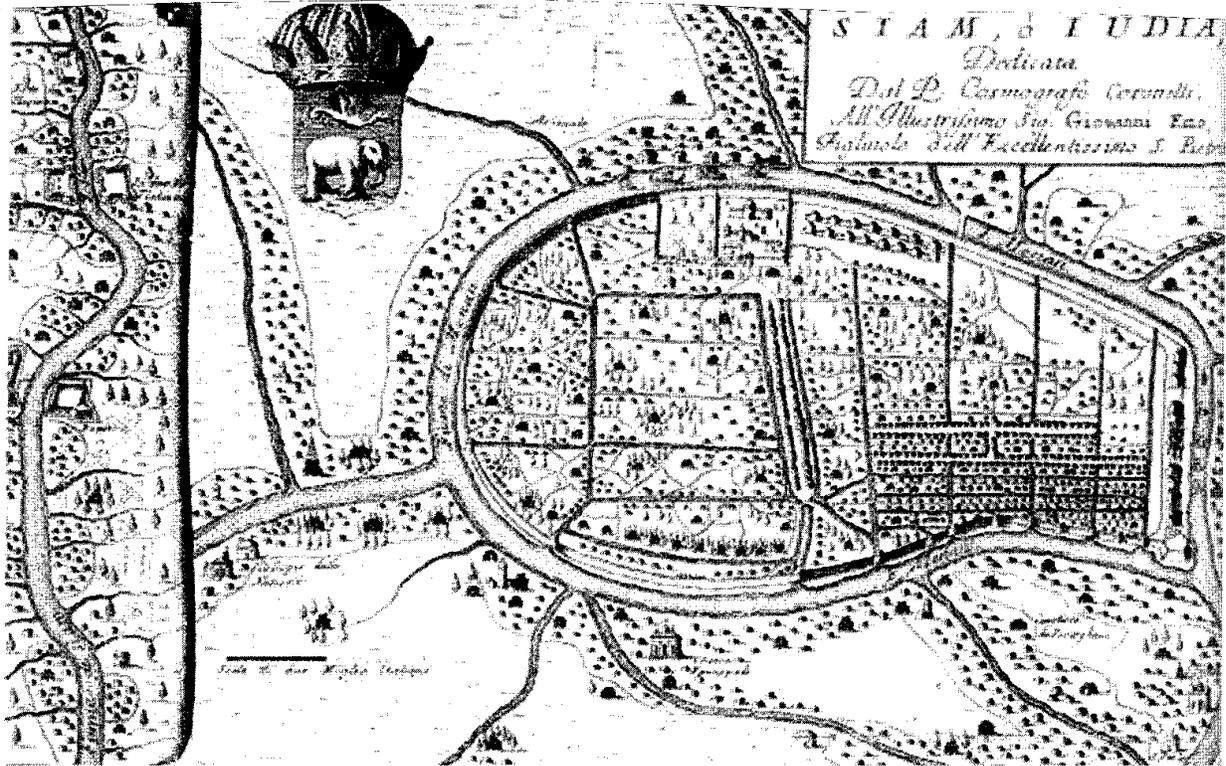


Abb. 7: Stadtplan Ayutthayas (Vicenzo Coronelli, 1696)

Voraussetzung dieser klaren Regelungen waren eindeutige Verhältnisse sowohl im Lande selbst wie gegenüber der Außenwelt. Der König war der absolute Herr im eigenen Haus und konnte sich als jemand betrachten, der eine Weltmacht regierte. Der Königspalast symbolisierte auch den Mittelpunkt der Welt und die Ausländer am Rande von Ayutthaya waren dem Herrscher jene Loyalität schuldig, die auch von allen unterworfenen Reichen außerhalb des eigentlichen Machtzentrums erwartet wurde. Dieses System einer zentralen Herrschaft, die die Untergebenen zu einer immer wieder zu erneuernden Loyalität verpflichtet und die den Subzentren des jeweiligen Reiches ein hohes Maß an Autonomie einräumt, ist als Mandala-System (Tambiah sagt *galactic polity*) bekannt geworden.

c) Diese eindeutigen Verhältnisse wurden durch den Fall von Ayutthaya erschüttert. In der Folge rückten die Europäer näher, und das in einem doppelten Sinn.

Sie waren seit der Eroberung Malakkas durch die Portugiesen (1511) immer präsent gewesen als eine von mehreren Faktoren, mit denen gerechnet werden musste. Überwiegend hatten sie Handels-Stützpunkte gegründet und man konnte aus ihren Kreisen Söldner wie technische

Experten für dies&das rekrutieren. Als politische Konkurrenten und potenziell überlegene Mächte, denen Tribut zu leisten war, waren sie noch weit weg.

Die Engländer hatten Anfang des 19. Jahrhunderts große Teile Indiens unter Kontrolle gebracht, aber das ebenso in Gestalt einer Handelskompanie mit angeschlossener Berufarmee wie ihr holländisches Gegenstück, die VOC. In Malaya wurden sie erst beim Herrschaftsantritt von Rama III – 1824 – vorherrschend. In diesem Jahr wurde ein Abkommen mit den Niederlanden abgeschlossen, das die Einflussphären beider Länder in der Region regelte und die Holländer auf das insulare Hinterindien reduzierte. Die Franzosen hatten in Vietnam bisher nur Missionare, waren dort aber relativ erfolgreich. Erst Mitte des 19. Jahrhunderts sollte dort die Kolonialzeit beginnen, die dann auch die Geschichte des von der Chakri-Dynastie regierten Reiches beeinflussen sollte.

d) Während die *farangs* zur Zeit Taksins noch Distanz zum Herrschaftsbereich des neuen Reiches hielten, kamen sie in anderer Form dem neuen Zentrum sehr nahe. Das hängt damit zusammen, dass Thonburi eine Hauptstadt im Aufbau war und sich klare Verhältnisse wie in Ayutthaya noch nicht einspielen konnten. Die Folge war, dass die weiterhin in der neuen Hauptstadt anwesenden Ausländer dem Machtzentrum sehr viel näher auf den Pelz rückten.

Das ist besonders an der recht gut dokumentierten Auseinandersetzung zwischen Taksin, seinen katholischen Untertanen und deren ausländischen Beratern zu sehen. Ich folge hier der Darstellung von Baas Terwiel in seiner Geschichte Thailands. (Terwiel 1983: 53-59)<sup>14</sup>

Der Konflikt begann im Jahr 1875 aus Anlass der Weigerung dreier seiner katholischen – wahrscheinlich portugiesischen – Beamten, als Bekräftigung ihres Treueeids dem König gegenüber heiliges Wasser zu trinken. Der erst kurze Zeit vorher ins Land gekommene Bischof Lebon hatte den Betroffenen in einer christlichen Zeremonie den Eid abgenommen und sie mit einem entsprechenden Papier zum König geschickt. Daraufhin wurden die Beamten ins Gefängnis geworfen.

Dasselbe passierte dem Bischof und zwei ihn begleitenden Priestern, nachdem sie sich – auch nach Empfang von 100 Schlägen mit Rattanstöcken - geweigert hatten, ihr Verhalten zu ändern. Die drei Laien erklärten sich nach zwei Monaten bereit, den Eid in der vom König vorgeschriebenen Form zu leisten, die Priester blieben bei ihrer Ansicht und fast ein Jahr im

---

<sup>14</sup> Eine genaue Darstellung findet sich im 2. Band des Buches von Bischof Pellegoix (Pellegoix 1969: 263-270).

Gefängnis, wo sie auf Grund der Intervention von Ausländern nach einiger Zeit Hafterleichterungen erhielten.

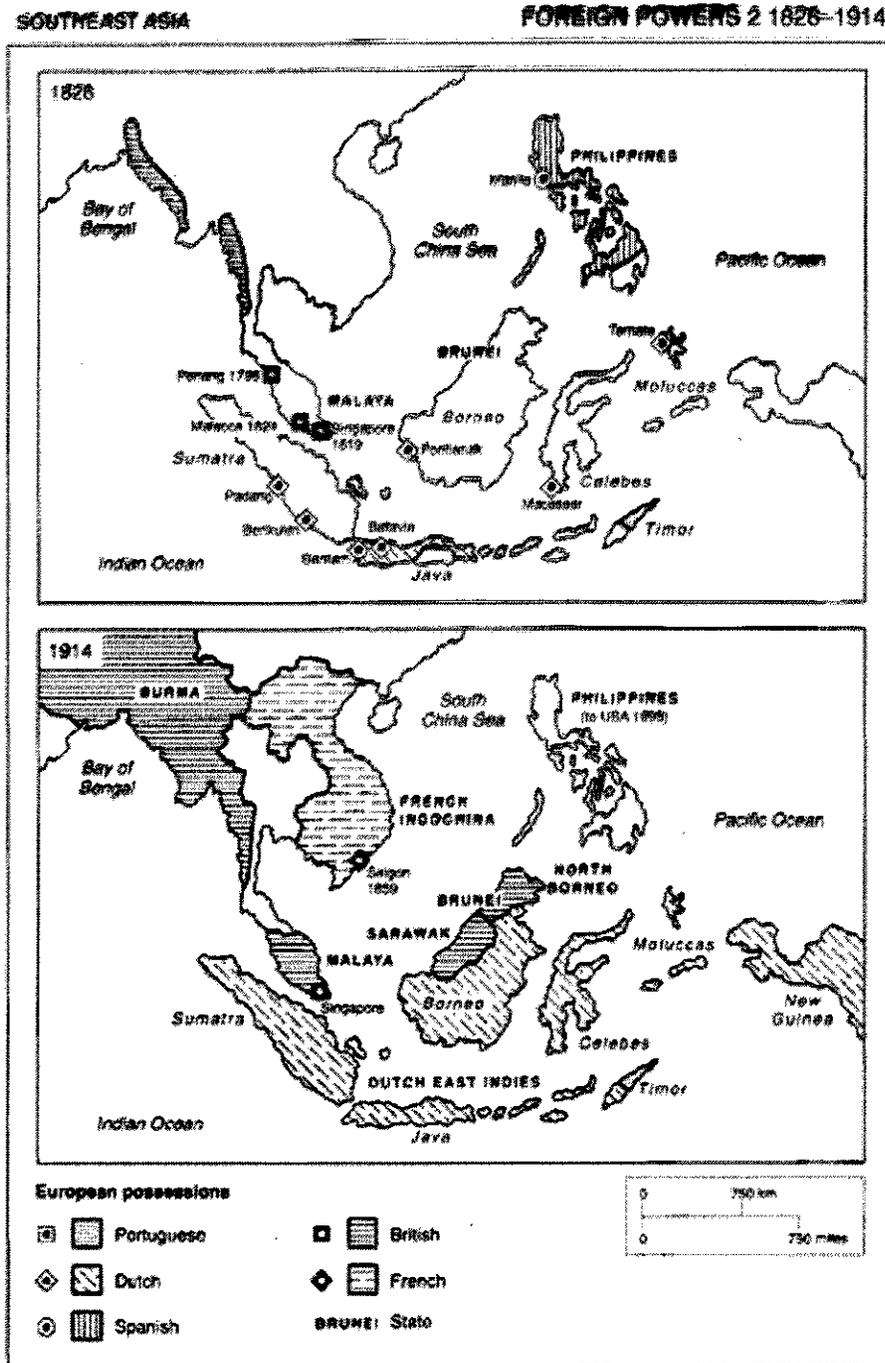


Abb.8: Südostasien 1828 und 1914

Sie wurden nach einem Jahr und nach Unterzeichnen einer allgemeinen Loyalitätserklärung freigelassen. In den Folgejahren wiederholten sich die Spannungen, wobei einmal Riten eine Rolle spielten, die aus Sicht des Bischofs „abergläubisch“ waren und es zum anderen um Taksins besondere durch die Meditation gewonnenen Fähigkeiten ging. Der Bischof erklärte, die Möglichkeit des Abhebens vom Boden sei nach den Naturgesetzen unmöglich.

Schließlich wurden die Priester zwei Jahre vor Taksins Ende noch einmal ins Gefängnis geworfen und dann des Landes verwiesen.

Was können wir aus dieser Geschichte lernen? – Zuerst mal dies: Es war im Prinzip alles wie auch vorher schon - Loyalität wird erzwungen. Aber das geschieht unter veränderten Bedingungen.

Zum einen: Der Konflikt hat eine neue Dimension dadurch, dass Taksin sehr persönlich involviert ist. Der Bericht über die Vorgänge berichtet von seinem direkten Eingreifen und seinen Emotionen. Der König vertritt den neuen Staat im Fall einer Krise gewissermaßen allein, der Staat mit seinen Traditionen kann ihm noch nicht den Rücken stärken. Er und nur er allein repräsentiert im Zweifelsfall das Staatswesen und dessen Institutionen.

Zum anderen: Mit dem Chaos, das 1767 begann, waren auch die alten Grenzlinien zwischen „Dinnen“ und „Draußen ins Wanken geraten. Jetzt waren die „Anderen“ plötzlich „drinnen“. Wenn man nicht sehr aufpasste, rückten sie einem gewissermaßen auf die Pelle und stellten die Grundlagen des eigenen Systems in Frage, und zwar von der Seite her, wo alles ganz sicher schien, von der religiösen Seite. Indem der Bischof die Möglichkeit bezweifelte, durch Meditation „übernatürliche“ Fähigkeiten zu erlangen, trat er nicht nur dem König als Person nahe, sondern eben auch dem ganzen Glaubenssystem, das der repräsentierte.

Damit und der westlichen Kennzeichnung bestimmter Riten als „abergläubisch“ wird die Legitimität des Königtums infrage gestellt. Es geht hier nicht nur um die Macht, sondern es geht um ihre Begründung. Der intellektuelle Zweifel an der Schlüssigkeit des ganzen Herrschaftssystems hält am Königshof Einzug.

Müsste der König sich nicht vielleicht etwas Neues ausdenken, um sich der Loyalität seiner Mitarbeiter zu versichern. Einen Eid ohne Wasser – wie bei uns etwa? Aber wäre das dasselbe und wer hat darüber zu bestimmen, was „vernünftig“ und was „abergläubisch“ ist?

Hier wird im Ansatz ein Erklärungs- und Rechtfertigungsdruck sichtbar, der sich später noch verstärken wird und der auf andere Art und Weise bis heute anhält und der auch seine andere Seite hat, wie in der Diskussion um die sogenannten „asiatischen Werte“ deutlich wurde. Und

warum in aller Welt kann ein Land wie Thailand nicht einfach die westliche Form der Demokratie übernehmen, die bei uns doch ganz annehmbar funktioniert?

### 1.5 Rama I und die Begründung seiner Dynastie bis Rama III

Hier werden im Folgenden die zentral wichtigen Teile der Maßnahmen Rama I. dargestellt, mit denen er sein neues Reich begründete. Die einzelnen Bereiche überschneiden sich. Deshalb gibt es einige Doppelungen.

a) Kurz nach seiner (ersten) Krönung gleich nach Amtsantritt begann Rama, seine **neue Hauptstadt** gegenüber von Thonburi bauen zu lassen. Dabei spielten wohl mehrere Gründe eine Rolle, strategische wie legitimatorische. Die heue Hauptstadt sollte gut zu verteidigen sein, aber sie sollte auch nicht von dem unglücklichen Ausgang der Herrschaft Taksins beeinflusst sein.

Die neue Hauptstadt wurde auf schon bewohntem Gebiet errichtet. Ein reicher Chinese bekam den Titel Phraya und wurde „gebeten“, ins heutige Chinatown umzuziehen. Andere Chinesen folgten. Der Palast wurde auf Pfählen gebaut, und zwar nach den Plänen von Ayutthaya. Nach zwei Monaten waren die Paläste für den König und den Uparath, den Vizekönig, seinen Bruder, fertig. (Wang Luong und Wang Na). 10000 Kambodschaner gruben die Kanäle zur Verteidigung und Entwässerung der neuen Stadt, 5000 Laoten bauten die Festungsanlagen. Zur gleichen Zeit wurden die ersten Tempel gebaut, Wat Ratanasasadaram (Wat Phra Kaeo) für den feierlich aus Thonburi auf die andere Seite des Flusses gebrachten Emerald Buddha. 1789 begann der Bau des Wat Chetubon (Wat Pho).

b) **Verwaltung und Steuern.** Die alten Prinzipien wurden beibehalten und durch neue Regeln ergänzt. Dabei wurde eine Priorität auf die Zahlung von Steuern in Form von Geld anstatt von Corvée Arbeit gelegt. Es gab eine Alkohol- und Spielsteuer, zugleich aber wurde den Beamten verboten, selbst zu spielen. Es ging um die Aufrechterhaltung der Moral der Einheimischen. Chinesen und andere Ausländer durften unmoralisch sein, mussten dafür aber bezahlen. Hier kehrte die alte Trennung von „Innen“ und „Außen“ in neuer Form zurück.

c) Schließlich die **religiöse Erneuerung**, die 1788 durch die Revision des Buddhistischen Kanons gekrönt. Die ersten 7 von insgesamt 10 Reformgesetzen verabschiedete Rama I zwischen seiner ersten (der „kriegerischen“) und der zweiten („zivilen“) Krönung in 1885. Es ging dabei

vor allem darum, der Mönchsdisziplin (*vinaya*) wieder praktische Geltung zu verschaffen und den *sangha* so zu ordnen, dass Missstände schnell entdeckt und geahndet werden konnten. Die Hierarchie wurde erneuert, es wurden Kontrollen eingeführt, eine Vorform der heutigen Ausweise von Mönchen. – Aber auch die Laien waren betroffen: Das Töten von Tieren wurde verboten.

## 6. Vorlesung - 22.05.007

Es geht heute weiter um die Reformen unter Rama I. Bevor noch einmal ausführlicher auf die schon angesprochene Thematik der religiösen Reformen eingegangen wird, hier – noch einmal – meine These, die das Verhältnis von dem Reich von Ayutthaya und dem von Bangkok aus regierten beschreibt.

Ich meine, dass der Beginn der Chakri-Dynastie weniger eine Restauration alter Traditionen aus Ayutthaya war, sondern ein Neubeginn – natürlich mit Hilfe von vorgegebenen Traditionen. Die Welt wurde nicht ganz neu erschaffen, aber aus den Bausteinen einer alten Welt wurde an einem neuen Platz und mit anderen dort aufgefundenen Materialien ein neues Reich entworfen. Und dabei wurden die Grundlagen für das gelegt, was heute „Thailand“ ist, im Guten wie im Problematischen.

Nun zurück zu den konkreten Reformmaßnahmen.

Die religiösen Reformen wie auch viele Regelungen im Rahmen des „bürgerlichen Rechts“ - beide Bereiche waren nicht klar voneinander abgegrenzt - hatten einzelne Fälle zum Ausgangspunkt, die dem König zur Entscheidung vorgelegt wurden. Dessen Entscheidungen lassen sich so zusammenfassen, dass er versuchte, einen „Mittleren Pfad“ einzuhalten, also die Extreme zu vermeiden, die unter Taksin regiert hatten.

1 – Da war der Fall einer hingerichteten Rebellin, die einem Mönch ihr Vermögen hinterlassen hatte. Der meldet das nicht seinen Vorgesetzten. Später kommt ein königlicher Beamter und kassiert die Hinterlassenschaft. Der König nutzt das, um das Verhältnis von Mönchen und Laien neu zu ordnen: Das Geld der Rebellin gehört der Krone, Reichtümer sollen nicht an Mönche weitergegeben werden. Wenn aber doch, dann soll das ordentlich und öffentlich geschehen unter der Einschluss des *sangha* als Institution- Nur so kann der Prozess des *merit making* korrekt ablaufen, denn der mit der Gabe erreichte Verdienst hängt ja auch von der geistlichen Qualität des Nehmers ab.

2 - In diesem Zusammenhang musste das rechte Verhalten der Mönche (konkret: die Einhaltung der 227 Mönchsregeln) wieder hergestellt werden, um a) die Mönche vom Wahrsagen und anderen Nebenberufen abzubringen, und b) um den Laien den Erwerb „wirklicher“ Verdienste zu ermöglichen, weil ein unreiner Mönch in dieser Hinsicht eben keinen „Überschuss“ hat, den er abgeben konnte. Die Maßnahmen zur Reinigung des *sangha* dienten also auch und vielleicht vor allem den Laien und ihrem religiösen Wohlergehen.

3 - Gesetz Nummer 3 sah vor, übernatürliche Fähigkeiten von Mönchen in die Schranken zu weisen, also die Virtuosen zu beschränken. (Hintergrund war ein Vorfall, bei dem Rebellen einen Anschlag auf den Uparat ausüben wollten. Einige besonders begabte Mönche hatten sich Zutritt zum Palast verschafft, wo der Uparat morgens Almosen verteilte. Der Anschlag wurde vereitelt, gab aber Anlass, die Kontrolle der Mönche zu verstärken.

4 - Gesetz Nr. 7 hatte einen Fall von unterschiedlichen Meinungen im *sangha* zum Anlass. Die Frage war, ob abgehaltene *Kathin*-Zeremonien gültig waren oder nicht. Hier wurde der König als letzter Streit-Schlichter in einer Frage etabliert, in der sich die Mönche nicht einigen konnten.

5 – Schließlich der Höhepunkt der religiösen (und immer auch rechtlich relevanten) Reformen., die Tipitaka-Erneuerung von 1788/1789. Ausgangspunkt war eine vom König angeordnete „Routine-Überprüfung“. Ein Palastbeamter stellte daraufhin fest, dass die Texte sehr in Unordnung waren.. Mönche bestätigten das und führten es aber auch darauf zurück, dass es so eine Revision seit der Zeit Königs Tirolakarat im (15. Jahrhundert) nicht mehr gegeben habe. Außerdem erklärten sie es mit der birmanischen Invasion und ihren Folgen. Daraufhin ordnete der König ein großes und auch teures Unternehmen an: 100 Mönche waren fünf Monate lang für die 9. Revision der Schriften nach der Erleuchtung des Buddha tätig.

Einer der Beteiligten schrieb eine Geschichte dieser Revision und verknüpfte dabei die Reinheit der Schrift mit dem Wohlergehen des Staates.

Wenn das Studium der Schriften abnimmt, wenn es entschlüpft, dann wird ein Zeitalter von Laster und Elend verursacht von ungerechten Leuten anbrechen. Wenn der König ohne Dhamma ist, folgen die Leute, die Minister dem Beispiel, und sind in derselben Weise ohne Dhamma. (Reynolds 1973: 54, Übersetzung HBZ)

Dieses Prinzip wird im Einzelnen ausgemalt: Erste Folge der Abnahme des Schriftstudiums ist Dürre, davon sind dann auch die Mönche betroffen, die nicht mehr nach ihren Schülern sehen können. Dann werden die Kommentare zu den Schriften vergessen, schließlich gerät der Kanon

selbst in Vergessenheit, zuerst der Abhidhamma, dann der Sutta-Pitaka und der Vinaya-Pitaka. Schließlich bleiben nur noch die Jatakas übrig, aber auch die geraten in Vergessenheit.

Dieser Prozess wurde durch Chakris Reformen verhindert. Die soziale wie geistliche Hierarchie wurde wieder hergestellt. Und die Spuren Taksins wurden überdeckt – einer der ihm treuen Mönche wirkte mit und wurde so halb rehabilitiert, aber damit vor allem auch „eingenordet“.

d) Weiter wurde das **Traiphum**, die Kosmologie der drei Welten erneuert (1802-1803). 1345 war das Werk von Lu-Thai in der Sukothai-Ära geschaffen worden. Hier wurde die Weltordnung konkret geschildert. Viele bildliche Darstellungen in den Tempeln nahmen davon ihren Ausgang. Die Rolle des Königs an der Spitze des Staates wurde durch das Werk bestätigt und eingerahmt: Der universelle Monarch steht an der Spitze der Menschen, geradewegs unter den Göttern.

e) Auch das **Recht** wurde erneuert, und zwar – wie die religiösen Angelegenheiten – auf einer Von-Fall-zu-Fall-Grundlage. Auch hier ging es darum einen Interessenausgleich zu finden. So wurde das von Taksin erlassene generelle Verbot, an Spieler Geld zu verleihen, wieder zurück genommen, weil das zu allzu großen Steuerausfällen führte. Vielmehr wurden Höchstgrenzen des zu verleihenden Summen festgesetzt, und zwar je nach Vermögen des Einzelnen. – 1805 wurde von einer Kommission schließlich ein neues Gesetzeswerk zusammengestellt, das königliche Rechtsprechung zusammenfasste und bis zum Ende des Jahrhunderts in Kraft blieb.

f) Schließlich soll auf einen Punkt eingegangen werden, der zentral wichtig ist, der Aspekt der **Wirtschaft** – und damit geht der Blick dann auch über die Zeit Rama I hinaus.

Wir hatten schon gesehen, dass es einen Zusammenhang zwischen Religion und Wirtschaft gab. Nur wenn's dem Land gut ging, konnten die Mönche auch gut gefüttert werden – und kamen nicht auf die Idee, aus Not politisch aktiv zu werden. Aber natürlich musste Taksin, wenn er sich als legitimer König präsentieren wollte, seine Soldaten und andere Untergebene ordentlich ernähren und ihnen wirtschaftliche Aufstiegschancen eröffnen.

Die Wahl Thonburis als neuer Hauptstadt war auch in dieser Hinsicht geschickt. Es gab hier die Möglichkeit eines Hafens und – mindestens ebenso wichtig – es gab hier schon Chinesen (die, wie wir gehört haben, teilweise auf der Bangkok Seite des Flusses lebten). Chinesen hatten schon am Hofe von Ayutthya eine große Rolle gespielt, Taksin war selbst ein Halb-Chinese, und

er hielt Kontakt mit chinesischen Kaufleuten, die für ihn unterwegs waren (z.T. zum Plündern von Chedis etc.) und ermutigte weitere Einwanderung aus der Provinz seines Vaters, Chau-chou. Zum zweiten wurde der Handel mit China intensiviert. Von dort kamen etwa Waffen, die für die erfolgreichen Kriegszüge gebraucht wurden. Im Gegenzug wurde – mit Hilfe chinesischer Arbeiter angebauter – Reis nach China exportiert. Dieser Außenhandel war notwendig, um den Staat zu konsolidieren. (Und möglicherweise war Taksins krankhafte psychische Haltung in der zweiten Hälfte seiner Regierungszeit ein Ergebnis der Tatsache, dass er – als Sohn eines Kaufmanns! - Schwierigkeiten hatte, als legitimer Herrscher anerkannt zu werden.)

Der große Unterschied zwischen Ayutthaya und Thonburi war, dass nun die chinesischen Kaufleute eine stärkere Position hatten, weil sie nicht mehr im vorherigen Maß den Höflingen unterstellt waren. In diesem Sinne vollendete Rama I, was Taksin begonnen hatte, eben ein neues Zeitalter. Unter Rama erhielten die bis heute einflussreichen Familien wie die Bunnags großen Raum an Einfluss, während die alten in Ayutthaya einflussreich gewesenen Familien nach dem Ende des Königtums in die zweite Reihe zurücktraten oder in Vergessenheit gerieten. Es waren also vor allem diese sozialen Umwälzungen, die etwas Neues schufen, und zwar eine andere Art von Industrie: Neben Reisanbau wurde auch der Schiffbau gefördert. ES erfolgte ein Wandel vom Gewinn durch Handel zum Gewinn durch Produktion.

Damit vollzog sich gleichzeitig ein Wandel von der Corvee-Arbeit zur Geldwirtschaft und damit erfolgten die Anfänge eines „feudalen Kapitalismus“. Das „Tax-farming-system“ wurde unter Rama III ausgebaut: Dabei gab es ein System von Agenten, an die das Recht, Steuern zu erheben abgetreten wurde, wenn sie dafür an das entsprechende Ministerium einen fest Satz an Geld zahlten. (Die Chinesen mussten daneben noch Opium und Spielsteuern zahlen.)

Die Wirtschaft orientierte sich somit am Export, nicht mehr nur an der Landwirtschaft. Es gab also schon vor dem Bowring-Vertrag, mit dem die thailändischen Märkte von außen teilweise geöffnet wurden, eine Öffnung. Der Monopolstatus, den der König wirtschaftlich weiter behielt, darf nicht mit Rückständigkeit verwechselt werden. Der spätere Vorwurf, dass das Monopol den „freien“ Handel behinderte, diente dazu, dass die ausländischen Gesellschaften ihre eigenen potenziellen Monopole ausbauen wollten und daher eine Ideologie des „freien“ Handels erfanden.

Es entwickelte sich also eine doppelte Wirtschaft (/Außenhandel auf der einen, Subsistenzwirtschaft auf der anderen Seite) und eine „plurale Gesellschaft“, die nicht mit einer pluralistischen verwechselt werden darf. In der „pluralen“ Gesellschaft bleiben die

unterschiedlichen Gruppen (Thais, Chinesen, Europäer) voneinander getrennt und vermischen sich nicht.

Gewinne aus dem Land flossen über die Chinesen ab – so wie aus den europäischen Kolonien Gelder nach Europa flossen. Sakdina-Adeligen profitierten von dem wirtschaftlichen Boom, sie waren Unternehmer, nicht nur einfache Feudalherrscher. Sie lebten in Bangkok – und nicht auf dem Land, um dort ihre Besitzungen direkt verwalten zu können. Die wirtschaftliche Zentralisierung kam vor der bürokratischer Zentralisierung am Ende des Jahrhunderts durch Chulalongkorn und Damrong.

Mit anderen Worten: Die Bangkok-Ära war schon vor der „Öffnung“ dem Westen gegenüber in gewisser Weise offen.

g) Das Sakdina System. Hier sind wir auf dem Gebiet der **Sozialstruktur** der damaligen siamesischen Gesellschaft, einer Grundlage für die Wirtschaft des Landes ebenso wie sein Militär . Das genannte System wurde aus Ayutthaya übernommen. Es legte mit einer Art Punktesystem genau fest, welchen Rang jedes einzelne Mitglied der Gesellschaft in ihr einnahm. Dabei entsprachen die Zahlen ursprünglich den Anteilen an Land, das den einzelnen Bewohnern

zustand. Später hatten die Zahlen, die den Rang des einzelnen anzeigten, symbolischen

<b>Rank</b>	<b>Symbolic land unit:</b>
<b>King</b>	<b>infinite</b>
<b>Uparat ('second king')</b>	<b>100,000</b>
<b>Chaofa prince of <i>krom</i> rank</b>	<b>40,000-50,000</b>
<b>Chaofa prince</b>	<b>15,000-20,000</b>
<b>Members of royal family of <i>krom</i> rank</b>	<b>11,000</b>
<b>Lesser members of the royal family</b>	<b>1,500-7,000</b>
<b>Lowest members of the royal family</b>	<b>500-1,000</b>
<b>Administrators at "cabinet minister" level</b>	<b>10,000</b>
<b>Heads of lesser ministries</b>	<b>5,000</b>
<b>Senior administrators</b>	<b>1,600-3,000</b>
<b>Medium-ranking administrators</b>	<b>400-1400</b>
<b>Lower ranking government employees</b>	<b>50-350</b>
<b>Skilled workmen, supervisors</b>	<b>25-30</b>
<b>Heads of households, some menial workers</b>	<b>20</b>
<b>Most commoners</b>	<b>15</b>
<b>Base-level commoners</b>	<b>10</b>
<b>Beggars, slaves</b>	<b>5</b>

Abb. 9: Vereinfachte Darstellung des Sakdina-Systems  
(Quelle: Terwiel 1991: 37)

Charakter. Abb. 9 verdeutlicht die Art der Hierarchie, die mit diesem System abgebildet wurde und sich in verschiedenen Lebensbereichen wie Militär und Recht widerspiegelte und angab,

welche Verantwortlichkeiten, aber auch welche Rechte der Einzelne hatte. Das System, das auf das frühe Ayutthaya zurückging, wurde im Laufe der Zeit häufig modifiziert und von Rama I. neu kodifiziert. Es verlor mit den Reformen Chulalongkorns und im Zuge der Abschaffung der absoluten Monarchie seine faktisch-legale Bedeutung, kann aber bis heute als eine Folie gesehen werden, die hilft, das Empfangen der Thais für Rangordnungen, wie sie sich etwa im Wai zeigen, anschaulich zu machen.

h) In der **Außenpolitik** hatte der britisch-niederländische Vertrag von 1824 zur Folge, dass im Süden des Bangkok-Reiches ein neuer Mitspieler in der südoasiatischen Welt der Mandalas auftauchte, die Briten. Hier liegt eine historische Ursache für die heutigen Schwierigkeiten im Süden Thailands. Siam musste akzeptieren, dass Penang nun direkt von den Briten kontrolliert wurde, während die Sultanate von Kedah, Kelantan und Terengganu den Briten zur Loyalität verpflichtet waren. Perak konnte sich aussuchen, wem es sich anschließen wollte. Wie auch schon früher, schickte der König von Bangkok aus weiter Tribut nach China und erkannte somit die Oberhoheit des Reichs der Mitte an.

i) Zur Abrundung ist zu erwähnen, dass mit den genannten Maßnahmen zur Stabilisierung des neuen Reiches auch die Voraussetzungen zu einer Entfaltung der thailändischen **Kultur** gelegt wurden. Die zeigte sich von Anfang an in der bildenden Kunst, dann aber unter Rama II, der eine besondere Vorliebe für die Dichtung hatte, auch im Bereich der Literatur. Rama II. förderte schon als Prinz Sunthon Phu (ca. 1776-1855), der als der größte Dichter Siams im 19. Jahrhundert gilt und als dessen bekanntestes Werk „Die Geschichte von Khun Chang und Khun Phan“ gilt.<sup>15</sup> Sunthon Phu war offenbar ein *phrai*, ein „Gemeinder“, dem in der Sakdina-Tabelle 10-25 Punkte zustanden, und der sich im Umkreis des Bangkok-Reiches aufhielt. Seine Biographie tritt hinter seiner Dichtung und der anderer Dichter, deren Werke ihm später zugeschrieben wurden, zurück.

Als Beispiel für das von ihm – auch – ausgedrückte Lebensgefühl hier der Beginn einer seiner Dichtungen: „Endlose Trauer“. Es gehört zur Gattung der *nirat*, der „Abschiedsdichtungen“, in denen die Gefühle vor einer mühevollen Reise beschrieben werden, deren Ende nicht abzusehen ist. Insofern gibt diese Dichtung einen Einblick in das, was wir heute das „Lebensgefühl“ nennen würden:

---

<sup>15</sup> Zu Einzelheiten der thailändischen Literatur siehe Wenk 1985. Der Name „Sunthon Phu“ steht nach seiner Analyse für eine ganze Gruppe von Dichtern.

Ich, Sunthon Phu, im Traum bedrängt von Gesichtern,  
wunderbar seltsamen, künde sie hier im Gedicht.  
Bebend noch schreib ich sie nieder, Tag für Tag – Verse,  
wie mein erregter Geist sie zu fassen vermag,  
Bilder aufsteigend tief aus dunklem Gemüte.  
Montag im achten Monat zur Schlafenszeit wars,  
da ich, versunken in Phali-Gebete, der Mönchsweihe  
hohen Segens gedacht, der umspannend die Welt  
aufragt zu himmlischen Höhn, zu des Tierkreises Sternen.  
Schweigend das Kloster bei Nacht. Da, geisterhaft, schreckt  
Schrei eines Vogels, wiewiet. Erst bei dem langen,  
zarten ring ring der Zikade atme ich auf.  
Schon aber scheucht mich der Eule säk säk. Unterm Lager  
schleppt ihre Brut eine Spinne – mein Herz, pöng, pöng!  
hämmert zum Halse. Härmend, es sträubt sich das Haar mir,  
hör ich den Warnlaut, kick kick, des Rattengezüchts,  
bange vernehm ichs, da grade Hoffnung ich schöpfte.  
Ach, und am Fenster erbauen in drohendem Schwarm  
Bienen ihr Nest. Mich frösteilt – verlassen bin ich,  
einsam und elend; trübe und trauernd mein Sinn.

● สุนทรทำคำประพันธ์นี้เมื่อฝัน  
ฟังพบเห็นเป็นวิปัติมหัศจรรย์  
จึงจดวันเวลาที่ช่วยอาวรณ์  
แต่งไว้เหมือนเตือนใจจะได้คิด  
ในนิมิตเมื่อกวางค์วิสังหรณ์  
เดือนแปดวันจันทราเวลานอน  
เจริญพรภาวนาทามบาลี  
ระลึกคุณบุญบวชคราวจากสถิต  
ให้สุดสิ้นคืนฟ้าทุกราตรี  
เวียบส่งควักวโนราศรี  
เสียงเป็ดผีหวีหวัดจิ้งหรีดเรียง  
หริ่งหริ่งเรื่อยเฉื่อยตื่นละอื้นอก  
ต่ำเนียงนกแสกแตกแตกเสกเสกเสก  
เสียงแมงมุมอ้อยไข่มุกไต่เคียง  
ตอกเพียงผึ้งผึ้งตะลึงฟัง  
ฝ้ายเสียงหนูมูสิกกิกกิกร้อง  
เสียงขยอฆยามยีนถวิลหวัง  
อึ้งฟังซึ่งมาทำประจักษ์จริง  
วิมพานังบินร้องลยของเป็น  
ยิ่งเยือกทรวงวังเวงเหงาซบเขาโศก

Abb. 10: Reproduktion aus Sunthorn Phu 1983: 11

k) **Zusammenfassend** lässt sich sagen, dass in der ersten Phase der Chakri-Dynastie die Stellung der neuen Hauptstadt und des in ihr regierenden Monarchen als Zentren eines Reiches gefestigt wurden. Es wurde auf die Tradition zurückgegriffen, aber sie wurde zugleich neu interpretiert und in den Dienst der neuen Dynastie gestellt. Damit war auch die Persönlichkeit des jeweiligen Königs von einer herausragenden Bedeutung, da sie letztlich über Wohl oder Wehe des Reiches entschied. Dabei stellt sich u.a. die Fragestellung, wie ein König persönlich die Balance von „Welteroberer“ und – in der Unterwerfung unter die vom *sangha* repräsentierte „Überwelt“ von „Weltentsagung“ zu realisieren versuchte.

Ein Blick auf den Tagesablauf Rama III., wie er von Prinz Chula Chakrabongse wiedergegeben wird, kann hier hilfreich sein.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Chula Chakrabongse: 147-149. Die Beschreibung folgt einer Aufzeichnung König Chulalongkorns.

1) Der **Tagesablauf Rama III**: Der König war ein Langschläfer. Er wurde um 7 Uhr zum ersten Mal geweckt, stand aber meistens nicht vor 8 Uhr auf. Seine erste Tätigkeit bestand darin, den Mönchen Essen zu geben, die täglich an den Hof eingeladen worden waren. Danach aß er selbst Frühstück. In seinen späteren Jahren allerdings war er morgens so hungrig, dass er gleich nach dem Aufstehen etwas essen musste. Nach dem Frühstück folgte eine Andacht in der königlichen Kapelle zusammen mit anderen Mitgliedern der königlichen Familie. Danach wurde die königliche Schildkröte gefüttert. Danach nahm der König in einem Raum des Palastes die fünf *silas* (moralischen Regeln) von dem Leiter der anwesenden Mönchsgruppe entgegen, hörte ihren Rezitationen zu und überreichte den Mönchen dann ihr Mittagmahl, wobei er den ranghöchsten Mönch bediente und andere anwesenden Prinzen die anderen Träger der gelben Roben. Es folgte das Rauchen einer Pfeife und die Besprechung anliegender Fragen mit Prinzen und Beratern. Eine Tasse Tee danach war das Zeichen für den Beginn der allgemeinen Audienz, die eine bis anderthalb Stunden dauerte. Gegen halb ein aß der König, mittlerweile wieder hungrig, ein üppiges Mittagessen. Danach wurden Berichte aus dem inneren Palast, in dem die Frauen des Königs lebten entgegengenommen und verschiedene Arbeiten im Palast oder am Fluss besichtigt. Gegen halb 3 spielte der König mit seinen Kindern und zog sich dann zu einer Nachmittagsruhe zurück, die bis gegen 7 oder 8 Uhr dauerte. Dann nahm er ein Bad und das Abendessen, gefolgt von der Abendaudienz, die gegen 9 Uhr mit einer Predigt begann und bis gegen Mitternacht dauerte, sich aber wegen der Besprechung schwieriger Fragen auch länger hinziehen konnte.

Diese Schilderung verdeutlicht, dass der König das Land wie einen Familienbetrieb führte und wie intim die Verzahnung von religiösen und weltlichen Angelegenheiten war. Die vom König ausgeübte absolute Macht über alle Lebensbereiche, die sich in den Audienzen darin zeigte, dass alle Bereiche, die das Reich betrafen, hier angesprochen wurden, stand neben einer demütigen Unterwerfung unter die religiösen Rituale.

## **7. Vorlesung - 05.06.007**

### 1.6 Zusammenfassung und Erweiterung

Wir haben gesehen, dass Rama I sein neues Reich mit religiösen Reformen begann – und dass die Reform in einem doppelten Sinn **umfassend** war. Zum einen war sie religiös umfassend, weil das

Werk, in dem die Reformen gipfelte, die Tipitaka-Reform, gewissermaßen für die ganze Welt vorgenommen wurde. Sie wurde als die 9. Reform in der Geschichte des Buddhismus gezählt. Der König erhob damit den Anspruch, nicht nur der Schutzherr der Religion in seinem Reich, sondern zugleich in der ganzen Welt zu sein.

Diesem universalen Anspruch entsprach zum anderen, dass der König und seine Nachfolger unter der Anleitung des *dhamma* alle Bereiche (Innen- und Außenpolitik; Wirtschaft, Kultur etc.) des Reiches neu ordneten und danach verwalteten. Das im Tipitaka rein festgeschriebene Buddha-dhamma war gewissermaßen das Grundgesetz des Reiches (und im Prinzip der ganzen Welt). Der König war derjenige, der kraft seiner Tugend, die täglich wieder neu bekräftigt und bestätigt werden musste, dieses Grundgesetz mit Hilfe seiner Familienangehörigen und der kooptierten Mitglieder des Hofes ausführte.

Der Beginn der Chakri-Dynastie bestätigt also, was Tambiah über das theravada-buddhistische Königskonzept geschrieben hat.

Es kann hier nun noch ein dritter Aspekt hinzugefügt werden, der die umfassende religiöse wie weltliche Kompetenz des Königs verband, stützte und sichtbar symbolisierte. Dieser symbolische Aspekt lässt sich am deutlichsten an Hand des Emerald Buddha (Abb. 11) verdeutlichen.<sup>17</sup>

Der *Emerald Buddha* ([Thai](#): พระแก้วมรกต - Phra Kaew Morakot; ganz offiziell: พระพุทธมหามณีรัตนปฏิมากร - Phra Phuttha Maha Mani Ratana Patimakorn) ist das Palladium der Chakri-Dynastie. Ein Palladium bezeichnet dabei ein Bildnis, das auf alte Zeiten zurück geht und von dem Sicherheit einer Stadt oder eines Reiches abhängt. Der fragliche Buddha ist aus Jade (nicht aus Smaragd wie der Name vermuten lässt), 45 cm hoch und trägt goldene Kleidung. Er steht in einer speziellen Kapelle (Wat Phra Kaeo) im Königspalast und bildet dort sein spirituelles Zentrum.

Einer Legende zufolge wurde der Buddha im Jahr 43 vor unserer Zeitrechnung von Nagasena im heutigen Patna (im nordöstlichen indischen Bundesstaat Bihar) geschaffen. Nagasena war ein buddhistischer Gelehrter, dem die Antworten auf die Fragen des indo-griechischen Königs Menander (Pali: Milinda), eines Nachfolgers Alexander d. Großen, zugeschrieben werden, der wiederum als der erste Abendländer gilt, der sich zum Buddhismus bekehrte. Das Bildnis ist also sehr alt und repräsentiert sowohl geistlich wie weltlich den universalen Anspruch der buddhistischen Botschaft.

---

<sup>17</sup> Andere Konkretionen der symbolischen Repräsentanz der umfassenden Rolle des Königs sind die ihm bei der Krönung übergebenen Insignien sowie die verschiedenen von ihm ausgeübten Rituale.

Nach etwa hundert Jahren kam die Statuette nach Sri Lanka, da in Nordindien ein Bürgerkrieg herrschte. König Anawratha von Birma bat später um das Bild zusammen mit den buddhistischen Schriften. Das Schiff mit den Heiligtümern geriet aber in einen Sturm und landete in Kambodscha. Als die Thais später Angkor Wat eroberten, kam der Buddha nach Ayutthaya, Kamphaeng Phet, Laos und schließlich nach Chiang Rai, wo es verborgen wurde.

Nach historischen Quellen tauchte der Buddha zum ersten Mal in Lanna-Thai im Jahr 1434 auf. Dies wird durch Kunsthistoriker bestätigt, die die Statuette dem Chiang Saen Stil dieser Epoche

zuordnen. Nach einem Bericht legte ein Blitzschlag das Bildnis in einem Tempel in Chiang Rai



Abb.11: Der Emerald Buddha

frei. Die Leute dachten zuerst, es sei aus Smaragd gemacht. Von daher datiert der Name. Über Lampang kam der Buddha dann 1468 nach Chiang Mai, wo er im Wat Chedi Luang verehrt wurde. 1552 wurde er dann nach Luang Prabang gebracht, also in die Hauptstadt des laotischen Königums Lan Xang – und damit von der Hauptstadt des Reiches der 1000 Reisfelder (Lan Na) zu dem der 1000 Elefanten (Lan Xang). 1564 wurde es dann in die neue Hauptstadt des Landes Vientiane gebracht. 1779 eroberte General Chakri die Stadt und gliederte dies Zentrum in das von Taksin aufgebaute Reich ein. Über Thonburi kam der Buddha dann, genau am 22. März 1784 an seinen jetzigen Platz.

Seine goldene Kleidung wird seitdem dreimal im Jahr vom König beim Beginn einer neuen Jahreszeit (heiß, regnerisch, kalt) gewechselt. Das geschieht nach dem Mondkalender am 1. Tages des abnehmenden Mondes im 4., 8. und 12. Monat (überwiegend im März, Juli und November). In der Zeit, in der die Goldkleidung nicht gebraucht wird, wird sie zusammen mit anderen königlichen Insignien und einer Münzsammlung an einem besonderen, der Öffentlichkeit zugänglichen Ort, aufbewahrt.

Dieser Buddha symbolisiert somit die Verankerung der Chakri Dynastie in der buddhistischen Geschichte und garantiert ihren weiteren Bestand. Gleichzeitig verbindet sie Thailand mit den anderen Ländern des Theravada-Buddhismus, die in der legenden umwobenen Geschichte des Bildes allesamt vorkommen. Das er jetzt in Bangkok steht und nicht mehr in Vientiane oder an einem der anderen früheren Plätze ist ein Zeichen für die Größte, wenn nicht Überlegenheit der jetzigen Dynastie. Im *Emerald Buddha* verbinden sich Geschichte und Natur, politische Macht und Frömmigkeit, und diese Verbindung ist bis heute auch politisch höchst aktuell. Das lässt sich daran erkennen, dass der Buddha auch in der Krise um Premierminister Thaksin eine wichtige Rolle spielte. Zur Illustration hier ein längerer Bericht der Zeitung *The Nation* vom 27. November 2005 ( Hervorhebung von mir, HBZ):

Premierminister Thaksin Shinwatra rief gestern die thailändische Bevölkerung dazu auf, gelbe T-shirts anzuziehen und damit das 60. Thronjubiläum des Königs zu feiern. Das war ein Schachzug, um seiner sinkenden Popularität entgegen zu wirken und seine Loyalität der Monarchie gegenüber zu zeigen.

In seiner wöchentlichen Radioansprache sagte er, dass er den 1. Dezember als Datum für den Beginn der Feierlichkeiten festgelegt habe. An diesem Tag würde er an einer religiösen Zeremonie auf dem Sanam Luang teilnehmen, auf der um die Drei Juwelen (Lord Buddha,

Dhamma und die Gemeinschaft Mönche) gebeten würde. Danach würde eine Zeremonie leiten, um dem König Treue zu versprechen und im Segen zu wünschen.

„Das Ereignis wird um 4 Uhr nachmittags beginnen. Jeder, der ein gelbes Hemd hat, soll es bitte tragen. Ich bin der erste Premierminister, der unter der Herrschaft Rama IX. geboren ist. Ich denke, dass das thailändische Volk sehr glücklich ist unseren König zu haben, der sich der längsten Regierungszeit erfreut“, sagte Thaksin.

Vielleicht ironischerweise trugen Tausende von Leuten, die die von Medienmogul Sondhi Limthongkul im Lumpini Park veranstalteten wöchentlichen Anti-Thaksin Talk Shows besuchten, gelbe Hemden mit der Botschaft „Wir werden für den König kämpfen“.

Der Premier betonte seine Loyalität zum König auch, als er gestern in in einem Tempel in Yala eine religiöse Zeremonie leitete. „Ich betrachte Seine Majestät als meinen Kommandeur, sowohl im rechtlichen wie im spirituellen Sinn.“

Thailands Politik nähert sich einer heiklen Kreuzung. Es hat Versuche gegeben, die Monarchie mit dem andauernden Knflikt zwischen Sondhi und dem Premierminister zu verknüpfen.

Einige Gruppen denken, dass sich die thailändische Demokratie in einer Sackgasse befindet und überlegen den König zu bitten, eine neue Verfassung zu verkünden. Thaksin sieht sich angesichts der von Sondhi geführten Bewegung, die sich gegen Korruption, Interessenkonflikte und Günstlingswirtschaft in der Regierung wendet, der kritischsten Herausforderung seiner fünfjährigen Regierung gegenüber.

*Sondhi hat Thaksin vorgeworfen, sich der Majestätsbeleidigung schuldig gemacht zu haben als er im April einer Zeremonie im Tempel des Emerald Buddha vorstand, um Unglück und böse Vorzeichen vom Land abzuwenden. Der Tempel ist der heiligste in Thailand und wird hauptsächlich von den Chakri Königen und der königlichen Familie für religiöse Angelegenheiten genutzt.*

*Der Stellvertretende Ministerpräsident Wissanu Krea-ngam argumentierte dagegen, dass sich Thaksin und die Mitglieder des Kabinetts, die an der religiösen Veranstaltung im Tempel des Emerald Buddha teilnahmen, korrekt an die Regeln gehalten hätten.*

*Sondhi behauptete auch, dass die Regierung einen Fehler gemacht habe als sie königliche Vollmacht im Zusammenhang der Ernennung des Obersten Patriarchen in Anspruch genommen habe.*

Seine Majestät der König wird sein 60. Thronjubiläum am 9. Juni feiern. Feiern aus diesem glückverheißenden Anlass werden im Januar beginnen. Alle Könige und Königinnen der ganzen Welt sind zu den Feiern an diesem Tag eingeladen.

Es sieht nun so aus, als wolle der Premierminister die Feiern zum 60. Thronjubiläum seiner Majestät des Königs schon am 1. Dezember beginnen lassen, um seine Loyalität zum Thron unter Beweis zu stellen.

Hinter dem Konflikt zwischen Thaksin und seinen Kritikern stand also zugleich ein – vom Autor des Artikels angenommener – Konflikt zwischen Thaksin und dem König, dem vorgeworfen wurde, mehrfach königliche Privilegien an sich gerissen zu haben. Der Konflikt um die von Thaksin und seiner Regierung im Tempel des Emerald Buddha vollzogenen Zeremonie macht also deutlich, dass alle Beteiligten die von dem Buddha geschützte Chakri-Dynastie und nicht etwa die Verfassung ist, die im Land die höchste Geltung beanspruchen kann. Zum anderen wird hier deutlich, dass das Ende der absoluten Monarchie die Möglichkeit mit sich brachte, dass ein Politiker in die Rolle des *dharmaraja* schlüpfte und damit ein Konflikt unvermeidlich wurde, weil es ja nur einen dieser Herrscher zu einem gegebenen Zeitpunkt geben kann.

Die zu Beginn dieser Dynastie gelegten Grundlagen des Zusammenspiels von Religion und Politik haben also bis heute Geltung.

## 2 Die Chakri-Dynastie II – Mongkut und Chulalongkorn

Wir sind nun vor dem zentralen Teil dieser Veranstaltung, zur Regierungszeit der beiden Könige Mongkut und Chulalongkorn. Zuvor ein paar Bemerkungen zur Bedeutung von Personen für die Geschichtsschreibung.

Es gibt den alten Streit, ob Personen Geschichte machen oder umgekehrt Geschichte Personen hervorbringt. Natürlich ist das keine klare Alternative. Beides stimmt. Allerdings haben bestimmte Personen in unterschiedlichen religiös-kulturellen Kontexten eine unterschiedliche Bedeutung. Im buddhistischen Kontext kommt der Rolle des Königs und/oder des politischen Führers eine herausragende Bedeutung zu und zwar auf Grund der universalen und zugleich hierarchischen Struktur des *dhamma*. Demokratie im westlichen Sinn hat da ein Problem. Thaksin und Chakri, aber Thaksin sind dafür Beispiele. Im Prinzip hat ja jeder die Chance, Gründer einer neuen Dynastie zu werden. Das herausragende Individuum hat so besondere Chancen zu einem großen Aufstieg, aber auch zu einem besonders tiefen Fall.

Im Kontrast dazu sind Aufstiegs- wie Fallhöhe in westlich-demokratischen Ländern begrenzt. Das hängt einmal mit dem Einfluss des christlichen Konzepts von der Gleichheit aller Menschen vor Gott zusammen, die sich säkular in dem wissenschaftlichen Glauben an die Macht der Gene, psychischer Strukturen, und sozialer Verhältnisse konkretisiert. Das hat etwa den Aufstieg Hitlers in Deutschland nicht verhindert. Dieser Aufstieg und Fall wird aber in den westlichen Ländern anders beurteilt als etwa in buddhistischen Ländern, die durch ein bestimmtes Verständnis von *dhamma* und *kamma* geprägt sind.

Wenn also im Folgenden wie auch bisher ein Schwerpunkt auf die Personen der Könige und ihrer Handlungen gelegt wird, dann soll damit umgekehrt nicht angedeutet werden, dass unter der Chakri-Dynastie Demokratie nicht möglich wäre, wohl aber, dass es besondere Bedingungen für ihre Einführung in einem buddhistischen Land wie Thailand gibt. Eine davon ist die Frage des Machtwechsels, die am Anfang der Geschichte des Mannes steht, der später König Mongkut werden sollte.

## 2.1 Mongkut

### 2.1.1 Mongkuts Krisen

Der Beginn der Geschichte Mongkuts als eines politischen Wesens lässt sich auf die Umstände des Todes seines Vaters, Rama II, im Jahr 1825 datieren. Mongkut wurde am 18.10.1804 als Sohn des Königs und dessen erster Gemahlin Sri Suriyendra geboren. Ein älterer Bruder aus derselben Verbindung war 1801 gestorben. Gestorben ist Mongkut am 18.10.1868, also genau an seinem 64. Geburtstag. Wir werden darauf noch zurückkommen. Der Tod Mongkuts wie der seines Vaters war von besonderen Krisen begleitet, und eine weitere ergab sich kurz vor dem Tod Rama III und der Thronbesteigung Mongkuts im Jahr 1851. Solche Krisen waren normal – und sind es auch im gegenwärtigen Thailand, da es in der Geschichte der Chakri-Dynastie nur wenige ganz genau geregelte Nachfolge gegeben hat, und zwar ganz am Anfang. Rama II hatte vor seinem Amtsantritt schon den Titel eines Maha Uparat, also Vize-Königs. Chulalongkorn führte dann die Rolle des „Kronprinzen“. In allen anderen Fällen wurde die Nachfolge durch den Kronrat geregelt, dessen Funktionen heute, grob gesagt, das *Privy Council* übernommen hat. Die mit Mongkut zusammen hängenden Krisen bekommen ihre besondere Note durch die Persönlichkeit des Prinzen und Königs.

Die Krise von 1825 könnte man die „Elefanten-Krise“ nennen, die vom Jahr 1851 die „Roben-Krise“ und die am Ende von Mongkuts Leben die „Astronomie-Krise“. Fangen wir mit Krise Nr. 1 an und versuchen genau hinzuschauen.

Rama II war auch der „König der drei Elefanten“, das heißt, zu seiner Regierungszeit waren drei weiße Elefanten im Reich gefunden worden. Das verhiess Glück. Weiße Elefanten waren eine besondere Form von Regalia, von königlichen Insignien.

Am 3. und 19. 6. 1824 starben nun zwei dieser drei Elefanten. Das verhiess Unglück für den König und sein Reich. Wo weiße Elefanten sterben, geht es vielleicht bald auch mit dem Leben des Königs zu Ende. Man musste über die Nachfolge nachdenken. Er war der älteste überlebende Sohn von Rama II und der ersten Königin, aber noch nicht einmal 20 Jahre alt und war damit auch noch nicht zum Mönch ordiniert worden. Im Jahr 1817 war er schon Novize gewesen, hatte sieben Monate im Kloster verbracht und danach – wie Prinz Gautama, der spätere Buddha – seine prinzliche Erziehung fortgesetzt.



Abb. 12: Mongkut als Mönch

Nun erfolgte die Ordination zum Mönch am 6./7. Juli 1824, also einige Monate vor dem 20. Geburtstag. Es lässt sich dies als eine Art Notordination verstehen, mit der dem Unheil verheißenden Tod der Elefanten Paroli geboten werden sollte. Die Ordination des Prinzen war ja höchst verdienstvoll, und das nicht nur für ihn selbst. Allerdings: am 14.7. wurde Rama II ernstlich krank und starb am 21.7. Mongkut aber war durch seinen Gang ins Kloster aus der Kandidatenliste ausgeschieden. Sein älterer Halbbruder wurde zum König gekrönt.

Wie sind diese Vorgänge zu interpretieren?

Die Europäer, die in der Nähe des Hofes lebten, interpretierten die Vorgänge als einen Machtkampf um die Nachfolge, die durch den Prinzen mit einem freiwilligen Gang ins Kloster gelöst wurde. Oder hatte dieser Gang den Charakter einer erzwungenen Verbannung?

Die meisten Darstellungen aus thailändischer Sicht betonen, dass alles extrem harmonisch abgelaufen sei.

Was „wirklich“ passiert ist, wissen wir nicht, jedenfalls nicht ganz genau. Das ist schade, aber hat auch sein Gutes, denn so können wir versuchen, aus späteren Ereignissen auf diese erste Krise zurück zu schließen. Dabei werden die späteren Krisen helfen

## 8. Vorlesung - 12.06.007

Mongkut ist der König Siams, über den bisher die meisten Biographien geschrieben wurden.<sup>18</sup> Man kann daraus schließen, dass er als Mensch besonders interessant ist, und das nicht nur wegen des Portraits von ihm, das auf Grund der Memoiren einer britischen Gouvernante in Buchform, als Musical und Film erschien und nach Korrektur verlangte.

Ein Blick auf die unterschiedlichen Darstellungen zeigt, dass Mongkuts Leben im Wesentlichen unter dem Gesichtspunkt seiner Haltung gegenüber der westlichen Welt dargestellt wird. Das hat natürlich seine Berechtigung, u.a. weil 1855 der Bowring-Vertrag abgeschlossen wurde, der Siam für den englischen Markt öffnete. Hier soll diese Fragestellung von einer anderen Seite her

---

<sup>18</sup> Schon 1904 erschien im ersten Heft des Journal of the Siam Society eine kurze Biographie des Königs von Frankfurter. Siehe weiter Griswold 1961, Moffat 1961, Blofield 1987; vgl. auch Teerawat Bhumichitr (1993) [\*Phra Chomklao, roi du Siam : étude de l'émergence de l'anglophilie et de la francophobie au Siam du XIXe siècle\*](#), Bern [u.a.] : Lang. – Das Buch von Anna Harriette Leonowens *The English Governess at the Siamese Court: Being Recollections of Six Years in the Royal Palace* erschien 1873. Popularisiert wurde die Geschichte durch das Werk von Margaret Landon (1942) *Anna and the King of Siam*. New York, John Day.

betrachtet werden, von Mongkuts Verhältnis zur buddhistischen Religion, die ja – wie auch immer im Einzelnen – bei seinem Eintritt ins Kloster eine Rolle spielte.

### 2.1.2 Die Zweifel eines Mönchs und Prinzen: Die Ordinations-Krise und ihre Folgen

Nach seinem Eintritt in den Orden ging der junge Mönch nach einigen Tagen im Wat Mahathat, wo er ordiniert worden war, ins Kloster Wat Samorai, in dem das Meditationstraining im Vordergrund stand. Nach der Fastenzeit allerdings kehrte der Mönchs-Prinz, offenbar unzufrieden mit der Unterweisung, zum Wat Mahathat zurück. Hier lernte er schnell Pali, so dass er die buddhistischen Schriften in der Originalsprache lesen konnte. Mit dem Pali-Studium entschied er sich zumindest indirekt für einen längeren Aufenthalt in der Gemeinschaft der Mönche. Insgesamt war er schließlich 27 Jahre lang Mönch. Er blieb aber zugleich der Prinz, der schon König hätte werden können und es auch noch werden konnte. Seine Karriere im *sangha* stand also unter ganz besonderen Vorzeichen.

Nach drei Jahren konnte Mongkut seine erste Prüfung ablegen und wurde danach vom König in den Palast eingeladen, um dem Hof seine Fähigkeiten als Übersetzer zu demonstrieren. Hier gab es einen kleinen Eklat. Ein älterer Prinz fragte die anwesenden Mönche, wie weit diese Sache noch gehen sollte und damit unterstellte, dem jungen Mönch würde hier die Gelegenheit zur Selbstdarstellung gegeben. Mongkut brach darauf die Übersetzungen ab und kehrte ins Kloster zurück, erhielt aber vom König einen Fächer wie er nur Mönchen überreicht wurde, die die höchste Stufe der Pali-Prüfungen erfolgreich absolviert hatten.

Diese Episode zeigt, dass der junge Mönch in hohem Maße in dem Maße gewissenhaft war, Theorie und Praxis der buddhistischen Lehre in Einklang zu halten. Sich selbst in den Vordergrund zu stellen, entsprach ja nicht buddhistischer Ethik. Diese konsequente Haltung zeigte er dann auch in seiner entscheidenden Krise als Mönch, die mit der Frage der Ordination zu tun hatte.

Seine Studien in den buddhistischen Schriften hatten in ihm Zweifel geweckt, ob die Ordination der Mönche, die in Thailand praktiziert wurde, dem entsprach, was in den Schriften vorgeschrieben war. Mit diesen Zweifeln wurde der Rechtmäßigkeit der *sangha* infrage gestellt und damit die Legitimation auch der weltlichen Herrschaft, die ja durch Mitglieder des Mönchsorden bestätigt werden musste. Mongkuts Zweifel waren so stark, dass der Mönch ein

Gelübde abgab: Entweder würde sich die Frage der den Schriften entsprechenden Ordinationspraxis in wenigen Tagen lösen oder er würde den Orden verlassen.

Das Problem löste sich dadurch, dass Mongkut einen Mönch traf, der ein ethnischer Mon war, also einer Gruppe angehörte, die aus dem benachbarten birmanischen Reich stammte und nach der Niederlage der Mon Mitte des 18. Jahrhunderts nach Westen gewandert war. Die Mon bildeten eine eigene Gruppe von Mönchen, Phra Sumet, der Gesprächspartner Mongkuts, war ihr Oberhaupt. Der Mon-Mönch überzeugte den Prinzen, dass bei den Mon die Ordination den Schriften entsprechend durchgeführt wurde und somit gültig war. Dabei spielte eine Rolle, dass der Mon-König Dhammazedī (regierte 1472-1492) alle Mönche seines Reiches hatte reordinieren lassen, und zwar, nachdem eine Mönchs-Delegation nach Sri Lanka gesandt worden war, die von dort eine „reine“ Ordinationspraxis mitgebracht hatten.<sup>19</sup>

Eine solche Re-Ordination unternahm nun auch Mongkut für sich und einige Mönche, die ihm verbunden waren und mit ihm den Wat Mahathat, den Sitz des Obersten Patriarchen, wo radikale Neuerungen nicht möglich waren, verlassen hatten. Sie fand in der Nähe des Wat Samorai auf einem Floß über offenem Wasser statt, weil eine Schwierigkeit der bisherigen zweifelhaften Praxis darin bestanden hatte, dass die Grenzsteine, die den Ort der Ordination begrenzten, nicht den Vorschriften entsprachen, wie Mongkut selbst festgestellt hatte.<sup>20</sup>

Die Re-Ordination war der Beginn einer neuen „Abteilung“ (*nikaya*<sup>21</sup>) innerhalb des siamesischen *sangha*, der Mongkut den Namen Thammayut („die sich strikt an den *dhamma* halten“) gab und die sich von der „Abteilung“, der bis heute die Mehrheit der thailändischen Mönche angehört, unterscheidet (Mahanikaya oder „großes Kapitel“).

Mit dieser neuen Gruppe war eine Reihe von Problemen verbunden, die sich in unterschiedlicher Form in der folgenden Seite weiter entwickeln sollten.

Zum ersten war die neue Gruppe dadurch belastet, dass sie ihre religiöse Praxis aus einem Reich entlehnte, das zwar ein „buddhistisches Bruderland“ war, gleichzeitig aber für die Katastrophe des Falls von Ayutthaya verantwortlich gemacht wurde. Hier zeigte sich die Brüchigkeit einer buddhistischen Ökumene, aber auch Mongkuts und seiner Anhänger Fähigkeit, die Frage der religiösen Wahrheit über historisch bedingte Ressentiments zu stellen.

---

<sup>19</sup> Rama II und Rama III entsandeten je eine Delegation nach Sri Lanka, wobei die von Rama III im Jahre 1843 entsandte aus Anhängern Mongkuts bestand. Sie brachten Texte mit, die Antworten auf eine Reihe von Mongkuts Fragen versprachen.

<sup>20</sup> Zu Einzelheiten siehe Reynolds 1973: 81-84.

<sup>21</sup> *nikaya* bedeutet „Kapitel“ und bezeichnet einzelne Abschnitte des Tipitaka, aber auch ein „Kapitel“ von Mönchen.

Zum zweiten bedrohte die neue Gruppierung die Einheit des *sangha*, und das um so mehr, als es ein prominentes Mitglied der königlichen Familie gewesen war, der sie ins Leben gerufen hatte. Dies war eine große Bedrohung, da ein einheitlicher und damit „reiner“ *sangha* eine Grundbedingung für ein einheitliches Reich war.

Diese Gefahr wurde dadurch unterstrichen, dass Mongkut die Mehrheitsfraktion als „das Gegenteil von Dhamma“ bezeichnete und dass ihre Anhänger den eigenen „Orden“ zu zerstören trachtete. Nur die strikte Beachtung der Texte ohne Rücksicht auf Gewohnheit und Tradition aber könne garantieren, dass dem *dhamma* entsprechend gelehrt und praktiziert werden könne.

### 2.1.3 Ausbreitung, Spannungen und der Kompromiss in der „Roben-Krise“

Das neue „Mönchskapitel“, das sich im Laufe der Zeit um Mongkut herausbildete, wurde 1837 dadurch gestärkt, dass der König ihm einen hohen Rang verlieh und ihn einlud, Abt eines Klosters zu werden. Der königliche Wat, in dem er dies Amt bis zu seiner Wahl zum König inne hatte, war Wat Bovorn Nivet, der damit sowohl zu einem besonders herausgehobenen königlichen Tempel und zum „Stammsitz“ des Thammayut-Kapitels wurde. (siehe Abb. 10)<sup>22</sup> Dadurch wurde dem Erneuerer die Möglichkeit gegeben, seine Reformen auf breiterer Basis durchzuführen. Außerdem konnte er, da er jetzt 10 Jahre Mönch war, selbst ordinieren und so eigenen „Nachwuchs“ heranziehen.

Die Reformen bestanden in einer strengeren Mönchsdisziplin, in einer Neuformulierung von Rezitationen und Gesängen und – auch für Laien sichtbar – eine andere Art die Robe zu tragen. Mongkut und seine Anhänger trugen sie so, dass beide Schultern bedeckt waren, während üblicher Weise eine Schulter frei blieb.<sup>23</sup> An diesem Detail konnte nun jedermann sehen, zu welchem der beiden Kapitel ein Mönch gehörte. Mongkuts Strenge und Gewissenhaftigkeit in dieser Frage waren geeignet, Spannungen hervorzurufen und zu verstärken und so Reaktionen zu provozieren, die der bei seinen ersten großen Auftritten am Hofe ähnelten, nur dass nun eine ganze Gruppe von zu einem großen Teil gebildeten und hochrangigen Mönchen in den Verdacht geriet, sich elitär in den Vordergrund spielen zu wollen.

---

<sup>22</sup> Der Tempel liegt im Winkel zwischen der Thanon Tanoo und der Thanon Phra Sumen in der Nähe des *Democracy Monument*.

<sup>23</sup> Eine Kontroverse um diese Frage, die auf unterschiedlichen Interpretation der kanonischen Texte zurück geht, gab es etwa auch in Birma unter König Bodawphaya Anfang des 19. Jahrhunderts und wurde dort vom König zugunsten der „Zwei-Schultern“ entschieden, was sich aber nicht durchsetzte.



Abb. 13: Wat Bovorn Nivet

Dies alles brachte den König, Rama III, in eine schwierige Lage. Einerseits konnte er seinen Mönchs-Bruder in einer Frage, die den *dhamma* betraf, nicht korrigieren. Andererseits konnte er auch keine Spaltung des *sangha* tolerieren. Gegen Ende seines Lebens spitzte sich das Problem dramatisch zu, indem es mit der Frage nach der eigenen Nachfolge verbunden wurde. Unter den möglichen Kandidaten wurde Mongkut abgelehnt, weil er als König „dem Weg der Mon“ folgen und alle Mönche des Landes zwingen würde, sich so zu verhalten wie er es für richtig erkannt hatte. Das hätte, zugespitzt gesagt, zu einer Spaltung des *sangha* wie unter Taksin führen können. Er legte die Nachfolgefrage daher in die Hände der Prinzen und Adligen.

Allerdings war damit die Frage der Spaltung des *sangha* nicht erledigt. Der kranke König löste sie, indem er den Prinzen, Abt und Dichter Paramanuchit (1792-1852) beauftragte, eine Entscheidung zwischen den beiden ihm vorgelegten Roben zu treffen. Dies veranlasste Mongkut einzulenken und seinen Anhängern zu empfehlen, die Robe so zu tragen wie die Mehrheit es tat und für die Gesundheit des Königs zu beten. Er verband das mit einem erneuten Gelübde und einer Stellungnahme, in der es heißt:

....Früher, als ich ein junger Mönch war und gerade ordiniert worden war, suchte ich mich selbst in den Grundsätzen der Vinaya zu erziehen und tat mich mit Mönchen zusammen, die darüber zu minuziös dachten. Ich hörte sie dagen, dass es aus verschiedenen Gründen korrekt sei, die Robe im Mon-Stil zu tragen und schloss mich ihnen an, auch wenn ich selbst die Robe nicht so trug. In der Folge davon taten das aber andere Mönche und betraten den Palast. Der König fragte nach, gab aber

keine Anordnung. Das erfreute sie und ließ sie denken, dass der König ihnen erlaube das zu tun, was sie wollten. Wie der König sagt, war ich mir zu jener Zeit nicht darüber klar wie wichtig es für des Königs Ehre und Status war, sich zu vergewissern. Falls ich darüber nachgedacht hätte, hätte ich mich anders verhalten. Außerdem hatte ich zu der Zeit nur fünf oder sechs Schüler. Ich ahnte nicht, dass ich so viele bekommen würde. Nachdem ich für das Wohlergehen meiner Anhänger von der Güte des Königs abhängig wurde, wuchs meine Gefolgschaft weiter; ich stellte einige Erwägungen über diese Angelegenheit an und kam zu dem Schluss, dass es der Ehre des Königs und den Bräuchen der Hauptstadt nicht gut tat, die Robe im Mon-Stil zu tragen. Das aber war lange praktiziert worden und ich wurde nun ängstlich. Da war keine Person, an die ich mich wegen einer Entscheidung wenden konnte; Daher verschob ich die Entscheidung auf meine Schüler, die die Robe alle im selben Stil trugen. Nun bin ich sehr froh, dass ich eine Anweisung von dem Prinzen [Paramanuchit] habe. Ich werde mich entsprechend den königlichen Wünschen verhalten ...

Dieser etwas gewundene Text macht die Probleme des Königs ebenso deutlich wie die des Mönchs. Alle schoben eine Entscheidung auf bis es nicht mehr zu umgehen war, einen Kompromiss zu finden, der es Mongkut ermöglichte, sich den Wünschen des Königs zu beugen ohne das Gesicht zu verlieren. Er schiebt dabei die Verantwortung für die strenge Haltung in der Roben-Frage teils auf seine Anhänger, teils nimmt er selbst die Schuld auf sich. Die aktuelle Krise war gelöst, aber die grundsätzlichen Probleme blieben.

#### 2.1.4 Mongkuts Einstellung zur Religion und die Rolle der „Westler“

Die „Roben-Krise“ war eine Zuspitzung der „Ordinations-Krise“, indem hier eine kontroverse Frage vorlag, die nicht nur religiöse Experten beschäftigte, sondern auch das Volk und die somit hochgradig „politisch“ war. Der gefundene Kompromiss versöhnte den Volksglauben mit der von Mongkut erstrebten „reinen Lehre“, was dadurch ermöglicht wurde, dass er als „vernünftig“, also *dhamma*-gemäß betrachtet und dargestellt werden konnte. Die Haltung Mongkuts in der „Elefanten-Krise“, die zu seinem Weg ins Kloster führte, macht deutlich, dass er dem Volksglauben zumindest damals nicht nur ablehnend gegenüber stand, sondern dass er ihn zumindest damals auch teilte.

Mongkut war also nur teilweise ein radikaler und, im heutigen Jargon, fundamentalistischer Reformier. Er verstand den Buddhismus im Sinne des Kalama-Sutta, also nicht der Tradition zu folgen, sondern nur den eigenen Überzeugungen nach dem Studium des *dhamma* und somit gewissermaßen „wissenschaftlich“ vorzugehen, aber er kannte auch, dass es um des um des

*dhamma* willen geboten sein könnte, die eigenen Einsichten nicht auf die Spitze zu treiben, sondern nachzugeben. Zudem war er offensichtlich sowohl sehr neugierig als auch sehr begabt.

Dies führt zu der Frage, inwieweit Mongkuts Reformismus durch seine Begegnungen mit Westlern beeinflusst wurden. Er begegnete schon als Mönch mehreren von ihnen, vorwiegend christlichen Missionaren und Priestern. So traf er 1828 auf den deutschen Missionar Karl Gützlaff, der auf dem Weg nach China war und drei Jahre in Siam zubringen musste, weil China seine Häfen für Ausländer geschlossen hatte. Gützlaff beschrieb den Mönch als „progressiv“. Später lernte er Latein bei dem französischen Bischof Pellegoix und Englisch bei einem amerikanischen Pastor. Diese Begegnungen brachten ihn nicht nur in Kontakt mit westlichen Sprachen, sondern auch mit dem in diesen Sprachen transportiertem Denken.

Es wurde oben im Zusammenhang mit Mongkuts Ordination festgestellt, dass die zeitgenössischen westlichen Beobachter eine spezielle Sicht der Dinge auf die Vorgänge hatten. Dasselbe gilt für die Begegnungen zwischen dem zukünftigen König und den Missionaren sowie später den Beratern, die in königlichen Diensten tätig und oft nicht weniger „missionarisch“ gesinnt waren.

Hier soll mit zwei Texten die These illustriert werden, dass es Mongkut und seinen Anhängern darum ging, ihren Horizont zu erweitern und das Neue, das da aus dem Westen kam, als Bestandteile des *dhamma* in die eigene Sicht der Welt zu integrieren. Der amerikanische Missionar Caswell, der Mongkut Englischunterricht erteilte, notierte Anfang 1846:

Nach sechs Monaten der näheren Bekanntschaft mit den Bewohnern dieses Wats [Bovorn Nivet] kann ich schließen, dass es in der neuen Schule der Priester [dem Thammayut-Kapitel] die Tendenz gibt, in der Religion alles zurückzuweisen, das einen übernatürlichen Ursprung beansprucht ... Ein Buddhist ist *ipso facto* ein Atheist ....

C.F. [Abkürzung für *Chao Fa* (Prinz); gemeint ist Mongkut] und seine Priester haben in letzter Zeit häufiger gefragt, ob es einige aufgeklärte Wissenschaftler in Amerika gibt, die nicht an die Existenz Gottes ... glauben. Als ich antwortete, dass es solche gäbe, sagen sie ‚solche gibt es auch hier‘ ....<sup>24</sup>

An anderer Stelle wird berichtet, dass sich Mongkut schon vor jeglicher Belehrung von außen selbst davon überzeugt habe, dass die Welt eine Kugel sei. Es ging ihm also darum, die ganze Welt in einer rationalen, aufgeklärten Weise zu verstehen. Damit gab es automatisch das Problem

---

<sup>24</sup> Bradley 19 : 39.

der Grenzen der Aufklärung, also der Frage, wie mit den „Unaufgeklärten“ innerhalb und außerhalb des eigenen Reiches umzugehen sei.

Das war eine Aufgabe, der sich der spätere König gegenüber sah. Der folgende Text zur religiösen Toleranz illustriert, wie er diese Aufgabe angegangen ist.

Proklamation, religiöse Freiheit und Aberglaube betreffend.

Indem kein gerechter Herrscher die Freiheit Seines Volkes in der Wahl ihres religiösen Glaubens beschränkt, durch das jedermann Stärke und Erlösung in seiner letzten Stunde und darüber hinaus in der Zukunft zu finden sucht;

Und indem es viele Gebote gibt, die allen Religionen gemein sind, zum Beispiel die Verfügungen nicht zu töten noch zu stehlen, Unzucht zu treiben, Lügen auszusprechen, betäubende Getränke zu sich zu nehmen und der Ratschlag, Ärger anderer zu dulden, gütig und wahrhaftig zu sein, Dankbarkeit und Großzügigkeit zu praktizieren und unzählige andere Verdienste zu zeigen, welche die Menschheit welcher Rasse und Sprache auch immer für gut, wahrhaftig und gerecht hält;

Nach dieser Präambel folgt eine Begründung des Verbots bestimmter „abergläubischer“ Praktiken auch von Mönchen, die nicht im „Heiligen Tipitaka“ bewandert sind, wobei von einzelnen und damals aktuellen Fällen ausgegangen wird. In diesen Fällen spricht der König Verbote aus, verspricht den Einsichtigen Milde und kündigt den Uneinsichtigen eine den bestehenden Gesetzen entsprechende Bestrafung an.<sup>25</sup>

## 9. Vorlesung - 19.06.007

Zu Beginn heute ein kurzer Rückblick auf Mongkuts Zeit als Mönch. Sie lässt sich an Hand der drei geschilderten Krisen zusammenfassen. Die erste („Elefanten-Krise“) lässt sich als eine „traditionelle“ Krise beschreiben, die traditionell gelöst wurde: Der Sohn versucht, durch den Erwerb von gutem *kamma* dem Reich zu helfen.

Krise 2 („Ordination-Krise“) war eine „Dhamma-Krise“ und deswegen von grundsätzlicher Natur. Dies Grundsätzliche wurde dadurch unterstrichen bzw. besonders kenntlich gemacht, dass es ein Mitglied der königlichen Familie war, der sie entdeckte und dass sie einen auch außenpolitisch brisanten Bereich (Birma) berührte. Die Krise wurde im Sinne des *dhamma*, so wie Mongkut ihn verstand, „rein“ gelöst durch die Neu-Ordination. Im

---

<sup>25</sup> Pramoj 1987: 68-71.

Blick auf den Staat entstand ein Problem, weil jetzt zwei buddhistische Orden nebeneinander standen, ohne dass ihr Verhältnis klar geregelt war.

Krise Nr. 3 („Roben-Krise“) hatte den Charakter einer Staats-Krise und war die Folge aus Krise 2. Sie wurde durch einen Kompromiss gelöst. Mongkut verzichtete auf die Durchsetzung einer – von ihm zumindest früher für richtig angenommenen - dem *dhamma* entsprechenden Praxis.

Daraus lassen sich einige Fragen ableiten:

- a) Wer entscheidet in strittigen *dhamma*-Fragen, also in Fragen der absoluten Wahrheit (der Sangha, oder König oder beide in welchem Zusammenspiel von beiden Instanzen)?
- b) Es blieb offen, wie das Verhältnis der beiden Orden geregelt werden konnte. Dabei gab es wieder eine Konkurrenz der Hierarchien. In Sachen Reinheit war Thammyut überlegen; zudem stand ein Mitglied der königlichen Familie dahinter, was die „Reinheit“ auf der einen Seite verstärkte, auf der anderen Seite auch beschädigte, weil es ein weltliches Element die geistliche Welt hineinbrachte.

Kurzum: Mit Mongkuts Reformen und dem Umgang mit ihnen war eine Reihe von den Dilemmata konkret geworden, die grundsätzlich in der Struktur des *dhamma* angelegt waren und die durch die zu Zeiten der absoluten Monarchie auf Grund Entscheidungshoheit des Königs nicht klar zutage traten.

Dagegen gab es für Mongkut keine „Krise der Weltanschauung“. Hier wurde auftretende Fragen durch Integration der westlichen wissenschaftlichen Erkenntnisse in den *dhamma* zu lösen versucht – jedenfalls auf Seiten Mongkuts. Auf diese Weise wurde die Frage des Glaubens von dem der Wissenschaft getrennt.

Geistesgeschichtlich ist dazu anzumerken, dass es auf diesem Gebiet Ende des 19. Jahrhunderts eine Krise im Christentum gab, die sich an Darwins Evolutionslehre entzündete. Wissenschaftliche Erkenntnis schien Glaube zu ersetzen. Der Buddhismus, diese „atheistische Religion“ wurde auf diesem Hintergrund für den Westen attraktiv - und es entstanden Gruppen, die umgekehrt die Wissenschaft durch den Glauben an die Leine legen wollen (Kreationisten; *intelligent design*).

Was es damals in Siam und heute in Amerika und anderswo gibt, ist eine Diskussion um die Aufklärung, ihre Grenzen und den Umgang mit ihnen.

## 2.1.5 Die religiös-politischen Dilemmata und ihre Folgen

Im Folgenden werden einige der Probleme benannt, die Mongkuts Reformen deutlich machten und es wird von da aus jeweils ein kurzer – oft fragender - Blick in die Gegenwart geworfen.

a) Das Verhältnis von König und Mönch. Es erfuhr durch Mongkut eine Zuspitzung, da der Mönch Mongkut ein möglicher König war und der spätere König ein früherer Mönch. Hier deutete sich – wie schon nach dem Fall von Ayutthaya – die Möglichkeit nach einer Vermischung der beiden Sphären von „Welt“ und „Überwelt“ an. Der praktische Konflikt konnte durch eine Art familiären Kompromiss geregelt werden, da unter den Bedingungen einer absoluten Monarchie die königliche Familie das Band war, die den Staat zusammen hielt. Dieses Band ist nach dem Ende der absoluten Monarchie zerschnitten. Damit stellt sich die Frage, wie heute Kompromisse erfolgen können. Die Entwicklungen in Thailand nach 1932 deuten darauf hin, dass dafür noch keine Lösung gefunden wurde, sondern dass Probleme entweder aufgeschoben werden oder dass durch einen Putsch ein Abbruch und ein Neuanfang erfolgt.

b) Das Verhältnis von reiner Lehre und den religiösen Institutionen. Mongkut versuchte, die reine buddhistische Lehre im Thammayut-Kapitel auch rein zu institutionalisieren und stieß dabei an die Grenzen dieses Versuchs. Das Nebeneinander von Thammayut und Mahanikaya eröffnete die Möglichkeit eines gegenseitigen Austausch im Sinne „permanenten Reformation“ (*sangha semper reformans*), wobei sich die Frage stellte, wird die Reformen jeweils anstoßen und durchführen würde, wobei ersteres traditionell eine Aufgabe des Königs und letzteres die des *sangha* war. Es gab aber auch die Möglichkeit der permanenten Blockade.

c) Mit dem Entstehen zweier Gruppierungen innerhalb des einen *sangha* wurde der Weg in eine gesellschaftliche Pluralität auch im weltlichen Bereich beschritten, also die Möglichkeit verschiedener Gruppen und Parteien, die der Vielfalt von *dhamma* Rechnung tragen. Die Frage ist dann nach der Instanz oder den Instanzen, die die einzelnen Gruppen zusammenhalten. Hier stellt sich aktuell die Frage nach dem Verhältnis von Verfassung und König. zusammen hält. Und es stellt sich das Problem, dass *dhamma* immer umfassender als alle Verfassungen.

d) Das Dilemma der Nachfolgefrage: Weil es hier um den „Besten“ geht, der Nachfolger wird, ist einerseits eine demokratische Wahl nötig. Sie wurde traditionell durch den Kronrat gewährleistet – mit der Gefahr von Hofintrigen und Rebellionen. In einer den westlichen Modellen „nachgebauten“ demokratischen Struktur kehrt diese Gefahr in Gestalt der Spaltung der Gesellschaft wieder, wie sich in der jüngsten Thaksin-Krise zeigte.

### 2.1.6 Mongkut als König: Das schwierige Miteinander von Tradition und Reform

Als Mongkut am 15. Mai 1851 in sein Amt als König Siams eingeführt wurde, war er 47 Jahre alt und hatte fast 27 Jahre als Mönch gelebt. In den 17 Jahren bis zu seinem Tode heiratete er 39 Frauen und zeugte 82 Kinder, die überlebten. Er war also offenbar in der Lage, das Leben als Mönch abzustreifen und in die traditionelle Rolle des Königs zu schlüpfen, der seine Stellung an der Spitze der Gesellschaft auch dadurch demonstriert, dass Mitglieder der großen Familien des Landes nicht nur zu den königlichen Beratern zählten, sondern auch durch Frauen im königlichen Harem vertreten waren. Durch seine Kinder sorgte Mongkut gleichzeitig dafür, dass in der nächsten Generation ein großer „Pool“ an Nachkommen da war, die den „Familienbetrieb Monarchie“ weiterführen konnten.



Abb. 14: Mongkut als König

Auch in dieser Hinsicht war der König extrem erfolgreich, denn sein Nachfolger Chulalongkorn konnte sich auf einen großen Kreis von Brüdern stützen, die fähig und gut ausgebildet waren, um mit ihm zusammen den Staat zu lenken. Mongkut sorgte dafür, dass seine Söhne am Hofe eine gute Bildung auf internationalem Niveau erhielten

Auch sonst wurde fleißig reformiert. Es wurden Straßen und Kanäle gebaut, die internationalen Beziehungen wurden gepflegt (sieben Jahre nach dem Engländer Bowring kam mit Graf Eulenburg der erste preußische Gesandte an den Bangkok Hof, um ebenfalls einen Handelsvertrag abzuschließen), mit Hilfe ausländischer Experten wurden Druckereien eingerichtet, abergläubische Praktiken wurden abgeschafft etc.etc.

Das Miteinander von Tradition und Reform war allerdings schwierig. Das zeigte sich unter anderem im Bereich der Religion, in dem Mongkut bisher gewirkt hatte. Der König musste hier den Weg des Kompromisses, der vor seinem Amtsantritt geschlossen worden war, fortsetzen. Er tat es, indem er Paramanuchit, der die Roben-Krise weise gelöst hatte, indem er keine offene Entscheidung traf, zum Obersten Patriarchen ernannte. Der allerdings starb 1852, ein Jahre nach Mongkuts Regierungsantritt. Ein neuer Patriarch wurde offenbar nicht eingesetzt. Ein anderer prinziplicher Mönch (14. Sohn eines Wang Na Prinzen aus der Rama II Periode) und Gefolgsmann von Mongkut, Pawaret, führte den Thammayut-Orden als Abt von Wat Boworn Nivet. Das neue Kapitel war gleichzeitig eingebunden als Teil der Verwaltungseinheit (*khana*) von Zentral-Thailand, der alle Bangkok Klöster unterstanden. Pawaret wurde dann 1874, ein Jahr nach der 2. Krönung Chulalongkorns, Sangha-Oberhaupt, und damit der erste Thammayut-Mönch auf diesem Posten. Gleichzeitig erhielt der neue *sangha-raja* den Titel des *Prince-Patriarch* vorerst nicht, wahrscheinlich um die besondere Nähe des Thammayut-Ordens zum Königshaus nicht noch zu unterstreichen. Diesen Rang erhielt er erst 1891 und starb dann zwei Jahre später. Er wurde dann von einem anderen Prinz-Mönchen ersetzt, der bis zu seinem Tod 1900 regierte. Danach wieder Vakuum bis 1910, dem Tod Chulalongkorns. In der Zwischenzeit hatte sein Bruder, Wachijaran, die Funktion übernommen ohne den Titel zu haben, den er dann nach dem Tode des Königs erhielt. All dieses zeigt, dass das Familienmanagement in Sachen Religion in der Chakri-Familie fortgesetzt wurde, um die gegenüber von König und Mönch weiter zu wahren und das damit gegebene Gleichgewicht nicht zu gefährden.

Auch in anderen Bereichen lassen sich die Spannungen innerhalb des Königreichs vor allem darauf zurückführen, dass es innerhalb des Landes traditionelle und reformerische Kräfte gab, die

von den beiden Gruppen innerhalb des *sangha* symbolisiert werden. Die äußeren Einflüsse durch Ausländer, solche am Hofe und solche, die von außen auf das Land einwirkten, beeinflussten die Entwicklungen in Thailand, waren aber nicht ihre Ursache.

Damit wird hier argumentiert, das übliche Paradigma von „Tradition“ und „Moderne“ im Sinne eines spannungsvollen Gegensatz eines siamesisch-thailändischen „Innen“ und eines westlichen „Außen“ zumindest stark zu variieren. Die Geschichte, die zum Tode Mongkuts führte, kann dafür als ein weiterer Beleg dienen.

### 2.1.7. Mongkuts Tod, eine Geschichte mit Symbolgehalt

Für die Menschen aus dem Westen, die im 19. Jahrhundert nach Thailand kamen, um dort tätig zu sein, war ihre eigene „Moderne“ naturgemäß ein wesentlicher Maßstab zur Beurteilung dessen, was sie dort vorfanden. Dabei spielte der Geist der Aufklärung in doppeltem Sinne eine Rolle, im Blick auf die Natur ebenso wie im Blick auf die Gesellschaft. „Asiatische Despotien“ wurden abgelehnt, da sie – auch auf Grund der ihr entsprechenden Wirtschaftsformen - die Menschenwürde verletzten, und in der Natur waren erkennbare Gesetze am Werk, die sich für den Fortschritt nutzen ließen. In Kants Worten: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.“

Ein Mann wie Mongkut hätte diesem Satz auf seine Weise durchaus zustimmen können- Er sah, wie sich am Beispiel seines Religionsverständnisses zeigte, davon überzeugt, dass alle Religionen einen gemeinsamen moralischen Kern hatten. Und er war ein begeisterter Astronom. Beide Leidenschaften waren Ursachen führten zu seinem Tod.

Auf Grund seiner eigenen Berechnungen konnte er eine [Sonnenfinsternis](#) zum [18. August](#) 1868 vorhersagen, die am deutlichsten in Hua Wan bei [Prachuap Khiri Khan](#) zu beobachten war. Er brach mit einer großen Begleitung an den berechneten Ort auf. Zu den Eingeladenen gehörten französische Astronomen, HofAstrologen, der Gouverneur von [Singapur](#), Sir [Henry Orde](#) und britische Diplomaten in Bangkok sowie eine große Anzahl von Mitgliedern der königlichen Familie. Das Unternehmen hatte einen doppelten Zweck. Zum einen sollten die Bewohner Siams überzeugt werden, dass es nicht Rahu, der schwarze Himmelsdrache war, der von Zeit zu Zeit die Sonne verschluckte, sondern ein natürliches, berechenbares Naturphänomen. Zum anderen wollte

er den ausländischen Gästen demonstrieren, dass Siam sich auf der Höhe der Zeit befand. Die Expedition musste ein großes Lager in einem Sumpfgebiet aufschlagen, das voller [Moskitoschwärme](#) war. Die Sonnenfinsternis fand exakt so statt, wie der König es berechnet hatte. Während seines Aufenthalts zogen sich der König und andere Teilnehmer jedoch die [Malaria](#) zu, an der er am 18. Oktober 1868, seinem 64. Geburtstag, in Bangkok verstarb.

Diese Episode lässt sich auf unterschiedliche Art interpretieren. Im Zusammenhang der hier im Mittelpunkt stehenden Überlegungen symbolisiert sie die Brüchigkeit der Reformen Mongkuts. Der bewies sich und anderen, wozu ein moderner Monarch in der Lage war, aber zugleich auch, wozu er - noch - nicht in der Lage war, nämlich die gesundheitlichen Schäden für die Mitglieder des Ausflugs vorzuberechnen und dem gesundheitlichen Schaden vorzubeugen. Man kann annehmen, dass das gelungene Experiment mit tödlichem Ausgang bei den Landsleuten Mongkuts nicht die erhoffte Wirkung hatte. Andererseits konnte Mongkuts Tod auch seine Verehrung im traditionellen Sinne beflügeln, war er doch wie der Buddha selbst an seinem Geburtstag gestorben. Ein rationaler Buddhist könnte sie dagegen im Sinne einer Bestätigung der fundamentalen Grundsätze von *anicca* (Unbeständigkeit) *anatta* (Nicht-Ich) und *dukkha* (Leidhaftigkeit) deuten.

Somit illustriert die Episode, wie untrennbar Tradition und Reform in Siam und Thailand miteinander verwoben sind und wie ambivalent die beiden Elemente dieses Gegensatzpaares (wie auch ihre westlichen Äquivalente) sind. Im Blick auf die Person des Königs verdeutlicht die Geschichte, dass Mongkut lebte, was er lehrte. Er war, wie auch seine letzte Botschaft an die „Buddhistische Bruderschaft“ der Mönche (und seiner Schüler) zeigt, ein „frommer Atheist“. Im ersten Teil des Abschiedsbriefes führt er aus, dass er es bevorzugt hätte, als Mönch aus dem Leben zu scheiden.

[...] Ich bitte darum, von meinen Herren der Heiligen Bruderschaft Abschied nehmen zu dürfen. Ich erhebe meine Hände in Verehrung des Erlauchten Einen, Der die Perfekte Weisheit erreicht hat, obwohl Er schon lange Nirvana erreicht hat. Ich erhebe mein Herz in der Verehrung des Gesetzes [d.h. des *dhamma*]. Ich verneige mich vor den Wahren Schülern des Herrn Buddha. Ich habe meine Zuflucht im Dreifachen Kleinod erreicht.

Für alle von mir begangenen Verfehlungen, der ich geirrt habe, der ich in verschiedener Weise unweise gewesen bin, bitte ich ihre Ursachen meiner mangelnden Sorgfalt zuzuschreiben. Mögen die Heiligen Brüder meine vergangenen Verfehlungen für die zukünftige Gemütsruhe ihres Geistes als Warnung für sich selbst annehmen. [...]

Ich glaube, dass alle weltlichen Manifestationen unbeständig sind und dass alle weltlichen Empfindungen und Wahrnehmungen nicht als ein Selbst zu identifizieren sind, sondern sich entsprechend der Umstände verändern. Das meint, dass solche Dinge, die wir als unsere erachten nicht unsere sind, und dass die Menschen, die wir als unsere ansehen, auch nicht unsere sind. Über den Tod aller Menschen muss man sich nicht wundern, da der Tod für alle Menschen natürlich ist. Ich bitte für alle Meine Herren, sie mögen immer in der Sorgfalt verweilen. Ich bitte mich von Euch zu verabschieden. Ich grüße Euch. Als Gunstbeweis mir gegenüber erbitte ich von Meinen Herren Nachsicht mit meinen vergangenen Verfehlungen.

Obwohl mein Körper leidet, ist mein Geist ruhig;

So bin ich der Lehre Buddhas gefolgt.

Es folgt eine Beschreibung des Todes des Königs, die sich als eine Todesmeditation deuten lässt, durch die der Sterbende den Eintritt ins *nibbana* erlangt.<sup>26</sup>

## 2.2 Chulalongkorn

### 2.2.1 Reformen im Dienste der Zentralisierung unter einem einheitlichen *dhamma*

Zu den Mitgliedern der Expedition, die danach erkrankten, gehörte auch Prinz Chulalongkorn, der älteste Sohn Mongkuts, der allgemein als intelligent und charmant galt und deshalb als erster für die Nachfolge infrage kam. Zum Zeitpunkt des Todes seines Vaters war er gerade 15 Jahre alt, also noch zu jung, um zu regieren. Es wurde daher ein Regent eingesetzt, der bisherige Innenminister (Kalahom) Si Suriyawongse (1808-1883) aus der Bunnag-Familie. Chulalongkorn hatte somit bis zu seiner zweiten Krönung im Jahr 1873 Zeit, sich auf die Regierungsgeschäfte vorzubereiten, eine bemerkenswerte Parallele zu dem Lebenslauf des gegenwärtigen Königs.

Um das schön öfter verwendete Bild von der Chakri-Dynastie als einem „Familienbetrieb“ aufzunehmen. Unter Chulalongkorn erreichte dies System seine höchste Effektivität – um danach ziemlich schnell zusammen zu brechen. Dieser – in sich wieder durchaus ambivalente - Erfolg lässt sich auf zwei Faktoren zurückführen:

---

<sup>26</sup> Pramoj 1987: 233-235.



Abb. 15: Chulalongkorn-Statue am Lumpini Park

Chulalongkorn stand a) ein Pool von fähigen Brüdern zur Verfügung und b) er konnte den *dhamma*-Horizont Siams mit Hilfe ausländischer Experten und ihrer Technologie ständig erweitern.

Zu a) Si Suriyawongse, der Regent, war der letzte aus der Bunnag-Familie, der eine einflussreiche Stellung am Hofe hatte. Chulalongkorn bevorzugte Mitglieder seiner eigenen Familie für die führenden Posten im Staat, nachdem er selbst die Regierungsgeschäfte in die Hand genommen hatte - und bereitete damit den Umsturz vor, der 1932 die absolute Monarchie stürzen sollte. Die weitgehende Ausschaltung der „bürgerlichen Adligen“ zugunsten der „königlichen Adligen“ war begleitet von einer Differenzierung der Administration. Traditionellweise hatte es am Hofe vier große „Ministerien“ gegeben, mit der schrittweise eingeführten Reform hin zu einem Kabinettsystem gab es 1892 zwölf Ministerien, von denen neun von Brüdern des Königs geleitet wurden. Dabei war die Loyalität zu dem ältesten Bruder das zentrale Motiv. Das heißfachliche t, die Differenzierung der Aufgaben wurde von einer starke persönliche Kontrolle durch den König begleitet, ohne den – wie zu Zeiten seiner Vorgänger – keine Entscheidungen von Bedeutung getroffen werden konnten. So kam es vor, dass der König den von ihm als besonders ähig erachteten Ministern neue Aufgaben zuwies.

Typisch dafür ist die Karriere von Prinz Damrong (1872-1943), dem wichtigsten Mann nach Chulalongkorn und nach seinem Rücktritt aus dem Staatsdienst 1915 dem Begründer einer thailändischen Geschichtsschreibung.

Damrong wurde 1880 im Alter von 18 Jahren Kommandeur der königlichen [Leibgarde](#). In den folgenden Jahren baute er die Militärschulen des Landes auf, bis er [1887](#) stellvertretender

Kommandeur der Armee wurde. Zur selben Zeit holte ihn König Chulalongkorn als [Erziehungsminister](#) in ein provisorisches Kabinett. Als dann aber [1892](#) die Kabinettsreform durchgeführt wurde, bekam er überraschend die Führung des Ministeriums für den Norden (*Mahathai*) zugewiesen, aus dem dann [1894](#) das [Innenministerium](#) wurde. Hier war er dann für die zentralisierte Verwaltung des Landes ein, nach der die Provinz (*changwat*) in Distrikte (*amphoe*) eingeteilt ist, die wiederum Dörfer (*[mu]-ban*) umfassen. Damals eingeführt, aber später wieder fallen gelassen wurde die Zusammenfassung einzelner Provinzen zu einer *monthon*<sup>27</sup> genannten Verwaltungseinheit.

Neben Damrong war im Zusammenhang der hier im Mittelpunkt stehenden Überlegungen Prinz Vajirañāṇa (1860-1921) wichtig, der für die religiösen Reformen im Lande zuständig war. Er begann schon als Kind Pali zu lernen und blieb seit seiner Ordination im Jahr 1879 im Orden, wo er von seinem Bruder schnell einen hohen Rang erhielt und mit verschiedenen Aufgaben betraut wurde. 1892 wurde er Abt von Wat Bovorn Nivet und Oberhaupt des Thammayut-Kapitels, ein Jahr später wurde dort eine buddhistische Akademie eingerichtet. Später wirkte er bei der Vereinheitlichung der buddhistischen Erziehung und der zentralen Verwaltung des *sangha* parallel zu den von Damrong gestalteten Reform der staatlichen Verwaltung mit.

Zu b) Unter Chulalongkorn wurde verstärkt fortgesetzt, was Mongkut begonnen hatte. Mit Hilfe westlicher Fachleute und der Ausbildung der eigenen Elite im Ausland wurde der eigene „*dhamma*-Horizont“ erweitert. Dabei galt weiterhin das Prinzip, dass das im Lande noch nicht verfügbare Wissen und die entsprechenden Technologien integriert wurden, die dahinter stehenden Glaubensüberzeugung aber nicht. Dabei wurden überwiegend Briten, Dänen, Deutsche, Belgier und Italiener beschäftigt, aber kaum Franzosen. Das hing einmal mit den besonderen Spannungen zwischen Siam und Frankreich in der Zeit Chulalongkorns zusammen, aber auch mit der Tatsache, dass man den genannten Ländern das beste *know how* in den zu entwickelnden Bereichen zutraute. Deutschland war z.B. beim Bau der ersten Eisenbahnlinie von Bangkok nach Korat beteiligt und diente vorzugsweise als Ausbildungsplatz für Thais, die das militärische Handwerk lernen sollten. Beide Beispiele zeigten, worum es dem König und seinen Beratern ging: Siam zu einem Staat mit einer Infrastruktur zu machen, die sich vom Sitz des Königs aus leicht kontrollieren ließ.

---

<sup>27</sup> Monthon (Thai: มณฑล, entspricht etymologisch [Sanskrit](#) mandala ‚Kreis‘) waren die oberste [Verwaltungseinheit](#) Siams (das heutige [Thailand](#)) zu Beginn des [20. Jahrhunderts](#). Die ersten Monthon wurden [1893](#) eingerichtet, [1915](#) war das gesamte Land in 19 Monthon aufgeteilt. 1925 wurden einige zusammengelegt, 1933 wurden sie komplett abgeschafft, so dass seither die Provinzen ([Changwat](#)) die oberste Verwaltungseinheit Thailands sind.

Dies Ziel war angesichts des Vordringens der westlichen Mächte unausweichlich. Sie erzwangen ein Ende des Denkens in Mandala-Kategorien. Das Land von seinen fixierten und vermessbaren Grenzen her zu definieren. Diese festen äußeren Grenzen erforderten eine feste innere Organisation. Der Anspruch des *cakkravartin* wurde jenseits seiner Grenzen beschnitten, innerhalb der Grenzen wurde im Gegenzug der Herrschaftsanspruch erhöht. Unter Chulalongkorn wurde Thailand tendenziell ein Land, das nicht nur patriarchalisch, sondern höchst autoritär regiert wurde, weil die regionalen Unterschiede durch Zentralisierung glatt gebügelt wurden.

Diese Annahme wird dadurch bestätigt, dass sich die inneren Reformen parallel zu außenpolitischen Krisen entwickelten. 1886 wurde Siam genötigt, einen französischen Gesandten in Luang Prabang zu dulden, 1893 wurde das Land gedemütigt, als französische Kriegsschiffe vor Bangkok auftauchten und Siam seinen Anspruch auf Oberhoheit über Laos östlich des Mekong aufgeben musste. Dasselbe erfolgte einige Jahre später im Süden gegenüber Großbritannien. Die Gegenmaßnahmen, die dazu dienten, das innere Auseinanderbrechen des Landes zu verhindern war es, Verwaltungsbeamte und Militärs aus Bangkok in alle Provinzen; des Landes zu schicken, das Steuersystem zu zentralisieren – und auch die Aufsicht über die Aktivitäten des *sangha* neu zu regeln.

Die Folgen dieser Maßnahmen waren eine Reihe von Aufständen im Norden, Nordosten und Süden ab 1889. Sie wurden alle gewaltsam niedergeschlagen, im Norden mit Hilfe des noch semi-autonomen Herrschers von Chiang Mai.

### 2.2.2 Die Anfänge der Propagierung einer nationalen Identität von oben mit Hilfe der Religion

Zu den ersten neuen „Ministerien“, die Chulalongkorn eingeführt hatte, gehörte das für Erziehung unter Prinz Damrong. Das Land brauchte gebildete Leute, die im *dhamma* in seinen unterschiedlichen Ausprägungen, weltlich wie überweltlich, unterwiesen waren. Es galt also, die aufklärerischen Reformen Mongkuts möglichst vielen Siamesen zugänglich zu machen. Dazu wurden eine Reihe von Schulprojekten auf den Weg gebracht, die – wie die 1882 gegründete und noch heute begehrte *Suan Kularb* Schule „Bildung für alle Begabten“, also nicht nur Adelige, versprochen und damit den Gedanken der Gleichheit von Aufstiegschancen, der im *sangha* schon immer praktiziert worden war, auf ein staatliches Schulsystem übertragen wurde.

Zu anderen wurde die Instruktion an den Klosterschulen des Landes, in der eine Allgemeinbildung für männliche Jugendliche vermittelt wurde, durchstrukturiert. Böseartig gesagt: Die Wats wurden gleichgeschaltet. Zuverlässigkeit musste gesichert werden. Das Curriculum wurde von Vajirañāṇa gestaltet, und zwar nach den Maßgaben der Reform Mongkuts – ein bestimmter Buddhismus wurde somit zu einer der Säulen der zukünftigen thailändischen Nation. Zugleich wurde sprachlich normiert und das Bangkokere Zentral Thai zur Hochsprache gemacht und die Geschichte des Landes mit ihrer Betonung auf die überragende Rolle des Königtums fest-geschrieben.

Pluralismus und lokale Traditionen wurden bei diesen Bemühungen toleriert, solange sie die Gesamtintention der Reformen nicht in Frage stellten. Damit war die Grundlage für die drei „Säulen“ der nationalen Identität des Landes gelegt, die Vajiravudh später explizit formulierte: Nation, Religion und Königtum. Die Idee jeglichen Separatismus wurde tabuisiert, das Königtum als Symbol für die Einheit des Landes festgeschrieben und die Religion, also den universalen *dhamma*, als innerer Halt der Einheit ausgerufen.

Oder als Formel: Königtum + Religion = Nation. Mit dieser Formel wurden die beiden Elemente, die die Chakri-Dynastie von Beginn an legitimiert hatten, auch zu den konstitutiven Elementen der Thai-Nation.

Negativ heißt das: Nicht die Verfassung, die von einem Obersten Gerichtshof geschützt wird, sondern *dhammaraja* und *dhamma* sind die Fundamente der Nation – und damit zwei hierarchisch strukturierte Elemente. Gleichheit blieb ein Problem, da Verschiedenheit Spaltung bedeuten konnte.

Siam wurde langsam zu einer Nation transformiert – einer *imagined community*, eine vorgestellte Gemeinschaft, zu der man gehört, wenn man sich zu bestimmten Werten bekennt. Und diese Werte wurden von einer königlichen Elite, nicht einer bürgerlichen verordnet-

Die schon vorhandenen „Sollbruchstellen“ des Systems einer Ausbalancierung zwischen König und Mönch wurden in dieser Transformation mit übernommen.

a) Verhältnis von Mönch und König: Unter den „schwachen“ Königen wurden die Probleme auf die unteren Verwaltungsebenen verlagert. Das Gesetz ermöglichte **auch** eine Vielfalt von Konflikten. Es ermöglichte den Regierenden aber, in der Illusion zu leben, die Dinge würden sich „schon selber“ regeln.

b) Reine Lehre und die Reinheit und Einheit der Institution – (*sangha semper reformans*) oder: der permanente Kompromiss, um Spaltung zu vermeiden. Das Nebeneinander der beiden Orden war ein dauernder Anlass für Spannungen. Und da das Thammayuth-Kapitel „royalistisch“ getönt war, reichte sowohl mögliche Kritik am Königshaus auch in den *sangha* hinein, während umgekehrt religiöse Unzufriedenheit in die Politik des Landes einmündete, wie sich etwa im Fall Santi Asokes und seines politischen Protagonisten Chamlong zeigte.

c) Das Dilemma der Nachfolgefrage. Die auf Chulalongkorn folgenden Könige waren in unterschiedlicher Hinsicht „schwach“ in der Hinsicht, die Eliten zu dirigieren, mit deren Hilfe sie arbeiten mussten. Ihnen fehlte das Charisma – und sie mussten in einer Zeit regieren, in der das Land einem immer größer werdenden inneren und äußeren Druck ausgesetzt war. – Im Einzelnen: Rama VI (Vajiravudh) war in Oxford erzogen und hatte eine militärische Ausbildung. Er war eher ein Schöngest. Sein Nachfolger Prajadhipok kam nach seinem Tod unerwartet an die Macht und hatte keine Zeit, sich richtig auf den neuen Job vorzubereiten. Er musste auf die „alten Prinzen“ aus der Zeit Chulalongkorns stützen. Damit erregte er den Unmut der zahlreichen in der Zwischenzeit (auch) im Ausland ausgebildeten neuen Eliten.

Diese Problematik lässt sich weiter an einer Übersicht über die bisherigen Sangha-Gesetze in Siam und Thailand konkretisieren, deren erstes 1902 erlassen wurde.<sup>28</sup>

## 10. Vorlesung - 26.06.007

### 3 Die Sangha-Gesetze

Die drei *Acts*, mit denen in Siam bzw. Thailand die Angelegenheiten der Mönchsgemeinschaft geordnet wurden, stehen für drei verschiedene Epochen der Geschichte des Landes. Der *Sangha-Act* von 1902 steht für die Hoch-Zeit der absoluten Monarchie unter König Chulalongkorn, in der das Land in verschiedenen Bereichen der Verwaltung, der Erziehung, des Verkehrswesens und auch der Religion mit verschiedenen Netzen überzogen wurden, die ihren Mittelpunkt in der Hauptstadt hatten. Die Männer, die diese Zentralisierung auf den Weg brachten, waren vorwiegend Brüder des Königs wie Prinz Damrong (1882 -1943) und der Prinz-Patriarch Wachirayan (Pali: Vajirañanavarorasa; 1860-1921).

---

<sup>28</sup> Zu den Texten siehe *Acts* 1963.

Der Putsch vom Juni 1932, der die absolute Monarchie in Thailand beendete, richtete sich u.a. gegen die Zentralisierung des Einfluss in der königlichen Familie und der ihr nahe stehenden Eliten. Angestrebt war eine „Demokratisierung“, d.h. eine stärkere Beteiligung „des Volkes“ an den Entscheidungen über das Geschick des Landes. Es war konsequent, dass diese Prinzipien auch auf den Sangha angewandt wurden. Das Gesetz von 1941 war das nach längeren Diskussionen auch innerhalb der Mönchsgemeinschaft Ergebnis dieser in gewisser Hinsicht anti-royalistischen Haltung, als deren Repräsentant Marschall Phibul Songkhram gilt.

Nach dem Ende der Herrschaft Phibuls Ende der 50er Jahre setzte unter Sarit eine Stärkung der Stellung der Monarchie ein. In diesem Zusammenhang erfolgte auch eine Neuformulierung des Sangha-Gesetzes von 1941. Das im Jahr 1962 verabschiedete Ergebnis dieser restaurativen Bemühungen hat noch heute Gültigkeit, was unter anderem die Frage aufwirft, warum die Reformen der Verfassung nach dem in den 80er Jahren erfolgtem Ende der stark autoritären Herrschaftsformen nicht auch ein neues Gesetz erlassen wurde, das die Angelegenheiten des Sangha regelt.

Die drei verschiedenen Verfassungen wiesen einige grundsätzliche Gemeinsamkeiten auf, die beachtet werden müssen, wenn die Unterschiede richtig gewürdigt werden sollen. Zum einen sind alle Gesetze Ausdruck der Tatsache, dass die Mönchsgemeinschaft für den thailändischen Staat und seine Gesellschaft von zentraler Bedeutung ist und dass die klassische weltlich-geistliche „Doppelspitze“ einer theravada-buddhistischen Gesellschaft auch nach dem Ende der absoluten Monarchie erhalten hat. Eine klare Trennung von Staat und Religion gibt es nicht. Dass die religiösen Angelegenheiten in einer Abteilung des Erziehungsministerium geregelt werden, zeigt die starke Einbindung dieses Bereichs in die staatliche Verwaltung.

Im Folgenden werden die drei Gesetze kurz in ihrem jeweiligen historischen Kontext dargestellt und einige ihrer Besonderheiten erläutert.

### 3.1 Der *Sangha-Act* von 1902

Er ist im Zusammenhang mit den administrativen Reformen zu sehen, die in der Zeit von Chulalongkorns Regierungszeit stattfanden. Diese Reformen zielten darauf, das Land im Inneren zu stärken, um dem äußeren Druck gewachsen zu sein, der durch den Einfluss der benachbarten Kolonialmächte ausgeübt wurde. In diesem Zusammenhang ist vor allem die Krise von 1893 zu

erwähnen, in der französische Kanonenboote, die vor Bangkok auftauchten, den König zwangen, seinen Anspruch auf Oberhoheit über Laos aufzugeben. Damit ging das System der tributpflichtigen Staaten dem Ende entgegen. Auf der anderen erforderte dies eine Stärkung der inneren Einheit, um die noch verbliebenen Landesteile auch effektiv kontrollieren zu können. Und da die Gemeinschaft der Mönche für das Reich von höchster Bedeutung war, mussten sich die Reformen auch auf diesen Bereich erstrecken.<sup>29</sup>

Im Jahr vor der „französischen Krise“ war ein Bruder des Königs, Damrong, damit beauftragt worden, ein neues Verwaltungssystem im Lande einzuführen. Damrong fungierte ab 1894 als Minister des Inneren für das ganze Land in einem System von 12 Ministerien, die unter der Leitung des Königs für die einzelnen Bereiche des Staates zuständig waren. Er führte das System von *monthon* genannten Verwaltungseinheiten ein, die sich weiter in Provinzen (*changwat*), Bezirken (*amphoe*), Gemeinden (*tambon*) und Dörfern (*mu-ban*) untergliederten. Jedem dieser *monthon* stand ein vom König ernannter Beamter vor, der damit die bisherige weitgehend lokale Autonomie durch Anordnungen ersetzte, die aus Bangkok kamen.<sup>30</sup> Das Sangha-Gesetz von 1902 organisierte den Sangha entlang dieser neuen Verwaltungshierarchie, wobei die Ebenen des *tambon* und des *monthon* ausgespart blieben.<sup>31</sup>

Mit dem Gesetz wurden mehrere Probleme zu lösen versucht, die vorher aufgetreten waren. Zum einen war erkannt worden, dass die Klöster notwendig waren, um eine effiziente Bildungspolitik durchzusetzen. Dazu musste Kontrolle ausgeübt werden. Zum anderen gab es vorher sowohl unabhängige Klöster (etwa im Nordosten), aber auch „Tochterklöster“ in den Provinzen, die unter der Aufsicht von Äbten in Bangkok bzw. Ayutthaya standen. Dies führte zu Kompetenzstreitigkeiten, insbesondere im Falle der Aufsicht über Mon- und Thammayut-Klöster. Eine regionale Zuordnung erleichterte hier die Verwaltung. Wie bei der „weltlichen“ Verwaltungsreform dauerte es allerdings einige Zeit und kostete Anstrengungen, um dem Widerstand gegen die Änderung der bisherigen Traditionen zu beenden.

---

<sup>29</sup> Die Bedeutung der Ereignisse des Jahres 1893 wird dadurch unterstrichen, dass in diesem Jahr der Bruder Chulalongkorns, Wichariyan, zum Leiter des Thammayut-Ordens gemacht worden war und dass in diesem Jahr eine zweite

<sup>30</sup> religiöse Akademie gegründet wurde. 1887 hatte im Wat Mahathat eine Akademie des Mahanikaya ihre Arbeit aufgenommen, 1893 wurde zu Ehren Mongkuts im Wat Bowornivet eine zweite Akademie gegründet. Heute finden sich hier die beiden buddhistischen Universitäten Thailands, die 1997 in staatliche Einrichtungen umgewandelt wurden.

Das System wurde nach dem Putsch von 1932 im Jahr 1933 geändert. Damals wurde dann das heute noch gültige System eingeführt, in dem die Provinz (damals 70, heute 75) unterhalb des Gesamtstaates die höchste Verwaltungsebene darstellt.

<sup>31</sup> Dafür gibt es im Gesetz einen besonderen Abschnitt über die Verwaltung von Klöstern in den Städten.

Das Gesetz konzentrierte sich auf die Regelung der Dienstaufsicht und sah dabei eine zweifache, parallel laufende Hierarchie vor, die ihre Spitze jeweils in der Person des Königs hatte, dem die letzte Entscheidung über alle Fragen vorbehalten war. Ihm zur Seite gestellt war ein 8köpfiges Beratergremium. Hier waren zwei Thammayut-Mönche vertreten. Ansonsten gab es keine Sonderregelungen für die beiden Orden. In den einzelnen Verwaltungseinheiten konnten also sowohl Mahanikai-Mönche Vorgesetzte von Thammayut-Mönchen sein wie auch umgekehrt.

### 3.2 Der *Sangha-Act* von 1941

Mit dem Putsch war das Gesetz von 1902 Makulatur, weil der König mit dem Ende der absoluten Monarchie auch das Recht verloren hatte, als absoluter Souverän in die Belange des Sangha einzugreifen.

Die Reform von 1941 hatte das Ziel, die 1932 initiierten politischen Neuerungen nun auch für die Organisation des buddhistischen Klerus wirksam werden zu lassen und damit den Sangha in gewissem Maße zu demokratisieren. Das neue Gesetz wurde von einer Gruppe reformerischer Mönche gegen den Widerstand der konservativen Führung des Sangha und ihrer Laienanhänger vorbereitet und konnte erst in die Praxis umgesetzt werden, nachdem 1937 der bisherige, noch vom letzten absoluten Monarchen eingesetzte Oberste Patriarch, der *Sangharaja* aus dem Thammayut-Orden gestorben und ihm ein Nachfolger aus dem konkurrierenden Mahanikay-Orden gefolgt war.<sup>32</sup>

Der vom König eingesetzte *Sangharaja* war nach dem vom Parlament gebilligten Gesetz von 1941 – wie der König in der Verfassung von 1932 - nur noch nominell Oberhaupt des *sangha*. Die Befugnisse lagen bei einem Parlament von Mönchen (*sangha sapha* – parallel zum weltlichen Parlament (*rattha sapha*)), dem Kabinett der leitenden Mönche (*khana sangha montri* - parallel zum Kabinett des Staates (*khana rattha montri*)), die wie die weltlichen Minister für bestimmte Bereiche zuständig waren und denen ein leitender Mönch vorstand, der parallel zum Premierminister des Landes (*nayokrattha montri*) die Bezeichnung *nayoksangha montri* oder volkstümlich *sanghanayok* trug.

Das Parlament setzte sich aus höchstens 45 Mönchen zusammen: Sie wurden nicht gewählt: Kriterien waren der Rang, also Gelehrsamkeit, und, falls nötig, Seniorität. Hauptaufgabe des Parlaments war es, die Richtlinien der für die Mönche zutreffenden Gesetze (*Sangha Nati*)

---

<sup>32</sup> In dem 1963 veröffentlichten Text des Gesetzes von 1902 wird die Position eines Obersten Patriarchen nicht erwähnt. Möglicherweise war dies ein gebräuchlicher, aber inoffizieller Titel.

aufzustellen. Es war also ein gesetzgebendes Organ. Es arbeitete auf der weltlichen Seite mit dem Erziehungsminister zusammen. Außerdem waren ihm die „Minister“, die für bestimmte Sachgebiete zuständig waren, rechenschaftspflichtig.

Mit diesen Neuerungen wurde der Versuch gemacht, auch auf der Ebene des Sangha die Vorherrschaft der vom König ernannten Personen aus der königlichen Umgebung – wobei Prinzen den Vorrang hatten – zu brechen und das Prinzip des Ranges durch das der Fähigkeit, Eignung und Anerkennung bei der Bevölkerung zu ersetzen.

Die Reform zielte auf eine Vereinigung der beiden Orden. Dieses Ziel wurde allerdings nicht erreicht. Stattdessen entwickelte sich eine separate Verwaltungsstruktur für Thammayut- und Mahanikay-Mönche im ganzen Lande. Das hatte zur Folge, dass das Sangha-Parlament kaum Beschlüsse fassen konnte, die auch allgemein durchgesetzt werden konnten. Das in dem Thammayut-Orden institutionalisierte royalistische Prinzip und das im Mahanikay-Orden institutionalisierte volkstümlich-demokratische Prinzip neutralisierten sich und ließen die im Gesetz von 1941 beabsichtigten Reformen nicht zum Zuge kommen.

Dies Scheitern der „demokratischen“ Sangha-Verfassung wurde von den Gegnern des ganzen Projekts dazu benutzt, die Abschaffung der Reformen von 1941 zu verlangen. Anstelle einer rational und parlamentarisch-demokratisch begründeten Einheit des Sangha sollte wieder eine autoritative Führung installiert werden. Das konnte nach dem Ende des Regimes von Phibul unter dessen Nachfolger Sarit geschehen, der neben der Monarchie erneut auch die Religion als zentrale Stütze des thailändischen Nationalstaates neu zu stärken versuchte.

### 3.3 Der *Sangha-Act* von 1962

Mit dem Sangha-Gesetz von 1962 wurde die doppelte Leitung des Sangha durch ein nominelles Oberhaupt und einen regierenden leitenden Mönch wieder aufgehoben. Der *Sangharaja* als Träger beider Funktionen wieder eingeführt.

Dies „Reform der Reform“ erfolgte in einem gespannten politischen Kontext, der wesentlich durch die „kommunistische Gefahr“ mit bedingt war. 1961 hatte Thailand mit den USA ein geheimes Abkommen geschlossen, das den Amerikanern Unterstützung im Kampf gegen die Kommunisten in Vietnam und Laos zusicherte. Thanom und Sarit, die nach dem Sturz Phibuns im Jahr 1957 die Macht übernommen hatten, hatten ihre Ausbildung ausschließlich in Thailand

erfahren. Sie schafften das Parlament ab, stärkten die Monarchie und – konsequenterweise – auch die Hierarchie innerhalb des Sangha.

In einer Nachbemerkung zu dem Gesetz wird gesagt, dass der Tendenz zur Dezentralisierung und einer (demokratischen) Ausbalanzierung der Macht entgegengewirkt werden soll. Dementsprechend wurde dem vom König ernannten Patriarchen die volle Macht zur Regelegung der Angelegenheiten des Sangha gegeben.

Zur Seite gestellt wa dem Patriarchen der „Ältestenrat“, der aus Mönchen mit *Somdet*-Rang und vom Patriarchen berufenen Mönchen bestand. Der Patriarch war *ex officio* Vorsitzender des Rates, der Generaldirektor der Religionsabteilung des Erziehungsministeriums Generalsekretär des Ältestenrats, wodurch die Regierung direkten Einfluss auf dessen Beschlüsse erhielt.

Das Gesetz legt besonders genau fest, unter welchen Umständen Mönche gezwungen werden können, die Robe auszuziehen (*to disrobe*), wobei ausdrücklich auf Anklagen bürgerlicher Gerichte Bezug genommen. Weiter ist der aktive Einsatz der Polizei beim Durchsetzen des *disrobings* vorgesehen und für bestimmte Vergehen werden Gefängnis- und Geldstrafen vorgesehen.

Die Auswirkungen dieser Regelungen konnten dann ein Jahr nach Inkrafttreten des neuen Gesetzes am „Fall Phimontham“ abgelesen werden. Er war sowohl gelehrt wie populär und war bis 1960 als *Sanghamontri* in der „Sangha-Regierung“ tätig gewesen. Er verlor diesen Titel im Zusammenhang mit dem Prozess gegen drei seiner Schüler statt, die nach einem China-Besuch angeklagt wurden, Kommunisten zu sein. 1963 wurde er wegen umstürzlerischer Aktivitäten angeklagt und – im Beisein von Sarit – seiner Robe entkleidet. Im Prozess, der nach Sarits Tod stattfand, wurde er – ebenso wie seine Schüler – freigesprochen. Es zeigte sich, dass ein Hintergrund der Anklagen gegen ihn Intrigen innerhalb des Sangha waren. Dabei spielte eine Rolle, dass Phimontham ein Mahanikai-Mönch war, der offenbar die Eifersucht von Thammayut-Mönchen erregt hatten, die fürchteten, er könne an die Spitze des *sangha* gelangen.

### 3.4 Die bis heute ausgebliebene „Reform der Reform der Reform“

Die drei Sangha-Gesetze entsprechen drei Epochen der jüngeren Geschichte Thailands: Absolute Monarchie (1902); (Versuch einer) Volksherrschaft (1941); Autoritäres (Militär-) Regime (1962). Auf diesem Hintergrund fällt ganz besonders auf, dass in der jüngsten Epoche, deren Beginn mit

den Ereignissen vom 6. Oktober 1973 datiert werden kann und der man den Namen „Experimente mit Formen einer Thai-Demokratie“ geben könnte, bisher noch kein neues Gesetz verabschiedet wurde.

Klar ist dabei, dass damit eine große Diskrepanz zwischen dem Gesetz von 1962 und den Bestrebungen, demokratische Strukturen einzuführen, besteht. Die Frage ist, wie diese Diskrepanz erklärt werden kann und welche Folgen sie hat. Dabei ist bemerkenswert, dass das Sangha-Gesetz von 1962 keinerlei „Fortschritt“ erkennen lässt, sondern sich rein restaurativ an das Gesetz von 1902 anlehnt. Damit sind auf religiösem Gebiet die Ergebnisse der ab 1932 versuchten Reformen für den zentralen Bereich der Religion blockiert.

Um einschätzen zu können, was das für die Gegenwart und Zukunft Thailands bedeutet, kehren wir jetzt zur Geschichte der Chakri-Dynastie zurück und wenden uns dem Ende ihrer formal absolutistischen Form zu.

## **11. Vorlesung - 03.07.007**

### 4 Das Ende der absoluten Monarchie und die Folgen

**THESE:** Der Putsch vom Juni 1932 war ein Ergebnis eines inneren Widerspruchs der unter Chulalongkorn initiierten Reformen. Mit ihnen war *dhamma* importiert worden. Dieser Import hatte die logische Konsequenz einer größeren Beteiligung der Bevölkerung an den Schaltstellen der Macht, da es jetzt nicht mehr in erster Status und dann Fähigkeiten waren, sondern in erster Linie Fähigkeiten waren, die den Status bestimmten. Damit war eine Erweiterung der Machtbasis notwendig geworden, die aber durch Chulalongkorns Regierungssystem (die Herrschaft der Prinzen) und die Schwäche seiner Nachfolger nicht realisiert wurde.

Der Putsch versuchte hier „das Volk“ stärker zu beteiligen, ohne aber zu klären, wie das Verhältnis von „Volk“ und seinen Repräsentanten zum *sangha* ausgestaltet werden konnte. Diese zentrale Frage ist bis heute nicht geklärt, auch weil die Diskussion um Religion in Thailand (auch auf Grund der Tabuisierung der Frage im Zusammenhang mit dem Königtum) und außerhalb des Landes (u.a. auf Grund der weitgehenden Vernachlässigung des Faktors „Religion“ in der westlichen Politikwissenschaft) sich

überwiegend auf Einzelfragen (Skandale; Einzelaspekte wie „neue buddhistische Bewegungen“) beschränken.

Im Folgenden soll diese These an zwei Beispielen illustriert werden, die von der Person des intellektuellen Führer des Putschen, Pridi Banomyong (1900-1983) zusammengehalten werden.

#### 4.1 Pridi und die Thammasat-Universität

Da die Thammasat-Universität und die Thaiistik-Abteilung unserer Universität miteinander kooperieren, scheint es mir interessant, ihre Rolle in der jüngeren Geschichte Thailands ein wenig genauer zu beleuchten.

Die Universität wurde ziemlich genau zwei Jahre nach dem Putsch vom 24. Juni 1932 durch ein von Pridi, den damaligen Innenminister und dem ersten Thai, der den Dokortitel erwarb (Jura in Paris), entworfenes Gesetz, den „Moral and Political Science Act“ ins Leben gerufen. Ihr ursprünglicher Name war 'Thammasat Lae Karn Muang', also „Dhamma und Politik-Universität“. Ziel der Universität war es, eine höhere Lehranstalt zu schaffen, in der für den neu gestalteten Staat eine fortschrittliche Ausbildung in den Bereichen von Recht und politischer Wissenschaft angeboten wurde. Pridi war der erste Rektor. Die Universität arbeitete anfangs als eine Einrichtung, die von staatlichen Finanzen unabhängig war und die sich aus Studiengebühren und Zinsen von einer von Pridi neu gegründeten Bank finanzierte.



Abb. 16: Pridi Banomyong

Das Lehrangebot umfasste anfangs die Fachgebiete Recht, Handel und Buchführung, politische Wissenschaft und Wirtschaft. Später kamen Sozialarbeit, Journalismus und die „freien Künste“, also eine Art geistes- und kulturwissenschaftlicher Grundausbildung.

Die Einrichtung war somit als eine Volksuniversität konzipiert, also als eine Universität, in der die Existenz des Dhamma gewissermaßen demokratisiert an den Studenten und die Studentin gebracht und von den hierarchischen Staatsstrukturen abgekoppelt wurde. Das entsprach dem Programm der „Volkspartei“, in deren Namen der Putsch erfolgte. Mit dem Namen der Universität wurde angedeutet, dass dhamma nun in einem politischen Sinne verstanden werden sollte, und das nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch.

Unter Pridis Leitung war die Universität während der Zeit der japanischen Besatzung das heimliche Hauptquartier der „Seri Thai“ (Freie Thais-) Bewegung und Internierungslager für Amerikaner. Nach 1949 strich Phibulsongkram den Namen „Politische Wissenschaft“ aus dem Namen der Uni streichen, seitdem ist sie nur noch „Thammasat“, die Universität, die der „Dhamma-Existenz“ gewidmet ist, wie immer man *dhamma* auch verstehen mag. Politische Aktivitäten wurden verboten, die Aktienanteile der Hochschule wurden verkauft und die Finanzierung vom Staat übernommen, was sie in Abhängigkeit von der Regierung brachte.

Die „demokratischen“ Traditionen der Universität und ihres seit 1947 im chinesischen und dann französischen Exil lebenden Gründers blieben aber lebendig, wie sich an den Ereignissen von 1973 und 1976, aber auch 1992 und 2006 ablesen lässt, als die Universität das und später ein Zentrum des Widerstands gegen autokratische Kräfte im Lande war.

Thammasat ist somit das Symbol für ein Reform orientiertes Thailand und entspricht damit in gewisser Weise der buddhistischen Universität im Wat Boworn Nivet , während der andere große, nach Chulalongkorn zurück gehende Universität, die andere buddhistische Universität im Wat Mahathat entspricht, die dem Mahanikaya-Kapitel zugeordnet ist.

Die Geschichte der Thammasat-Universität ist ein Beleg dafür, dass es nach 1932 nicht gelungen ist, *dhamma* so zu „demokratisieren“, dass die ganze Gesellschaft davon profitieren konnte. Die Utopie Pridis, im Großen in seinen politischen Plänen, im Kleinen in der Universitätsgründung, konnten nicht realisiert werden. Sie haben aber bewirkt, dass mit Hilfe dieser Utopie von einem gerechten Thailand „schlechte Politiker“, von Thanom bis Thaksin, verjagt worden sind. Die Gesellschaft Thailands ist gewissermaßen gespalten in „Schlechte“ und „Gute“, und das erlhärt

teilweise die englische Übersetzung des Wortes *dhamma* im Namen der Universität und des sie begründenden Gesetzes: *moral* – moralisch.

#### 4.2 Pridi und Buddhadasa

Der König, so war gezeigt worden, braucht den Mönch als Gegenüber, und das gilt auch für den Politiker, wie Tambiah gezeigt hat und wie sich jüngst auch am Beispiel Thaksin Shinawatras sehen lässt. Der Staat braucht die Religion, wie sich in dem Dreiklang von Nation – Religion – Monarchie zeigt. Im Falle Pridis war das Gegenüber Buddhadasa Bhikkhu<sup>33</sup> (1906-1993), der Mönch der wenige Wochen vor dem Putsch vom Juni 1932 in der Nähe von Chaiya (Provinz Surat Thani) ein Reform-Kloster gründete. Es lässt sich zeigen, dass beide ähnliche Ideen und gemeinsame Pläne hatten, die aber aus verschiedenen Gründen ebenso unvollständig realisiert.<sup>34</sup>

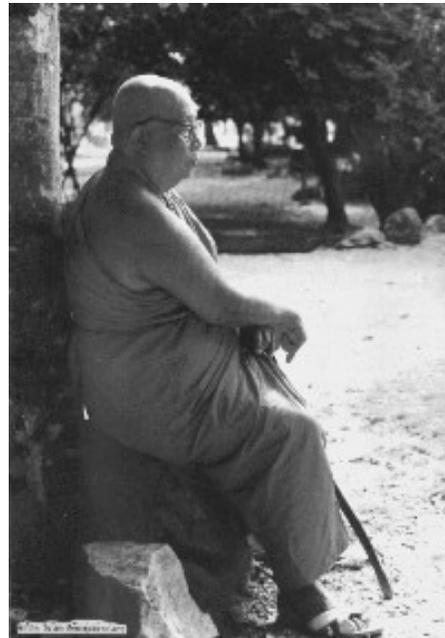


Abb. 17: Buddhadasa Bhikkhu als junger und alter Mönch

Der Mönch entwickelte – im Protest gegen die von ihm in Bangkok erlebte oberflächliche Lehre und die fragwürdige Praxis des *sangha* - in einer Art Selbstversuch in seinem Kloster. eine von Grund auf neue Interpretation der buddhistischen Lehre, die auf soziales Engagement zielte. Er

<sup>33</sup> Buddhadasa heißt „Knecht“ oder „Sklave Buddhas“ und ist der Name, den sich der Mönch 1932 selbst beilegte.

<sup>34</sup> Einzelheiten siehe bei Zöllner 2006.

hatte und hat eine Menge Laienanhänger aus den Mittelschichten Thailands, also auch auf die Gruppen, die für eine „Demokratisierung“ Thailands eintreten. Die auch im Westen bekanntesten von Ihnen sind Pravet Wasi und Sulak Sivaraksa.. Allerdings verzichtete er – anders als Phra Potirak und seine Santi Asoka-Bewegung – auf eine Institutionalisierung seiner Lehre und Praxis, indem er keine neue Bewegung gründete, sondern darauf vertraute, dass seine Lehre und sein Beispiel Schule machen würde. Er blieb Zeit seines Lebens ein Mitglied des Mahanikaya-Kapitels, integrierte aber zahlreiche Elemente aus den verschiedensten Bereichen der thailändischen Tradition, aber auch aus dem Mahayana-Buddhismus in seine Neuinterpretation des Buddha-Dhamma.

Im Blick auf die Gesellschaft formulierte Buddhadasa Bhikkhu Grundsätze eines „dhammischen Sozialismus“. Dabei konkretisierte er 1988 in einer Auslegung des Kalama Sutta angesichts der aktuellen Situation der Demokratie in Thailand, bei der es am Ende der Ära von Ex-General Prem Tinsulanond, der kein Parlamentsmandat gehabt hatte, um die Frage ging, wie demokratische Elemente gestärkt werden könnten:

Zu sagen, dass Demokratie immer und absolute gut sei, ist so als spräche man mit seinem Kopf im Sand. Die so etwas sagen haben nicht berücksichtigt, dass eine Demokratie selbstüchtiger Leute schlimmer ist als eine Diktatur unter einer selbstlosen Person der des Dhammas und der Gerechtigkeit halber regiert. Eine Demokratie selbstüchtiger Leute bedeutet Freiheit in einer höchst Furcht erregenden und grässlichen Weise zu nutzen. Folglich ziehen sich die Probleme unter denen endlos hin, die eine Demokratie der Selbstsucht praktizieren. Hört also auf zu sagen, Demokratie sei absolut gut oder Diktatur sei absolut gut. Haltet euch dagegen an das Prinzip, dass beide gut sein werden, wenn sie auf Dhamma gegründet sind. Jede Bevölkerung sollte wählen, welches System gerade zu den besonderen Bedingungen passt, denen man sich gegenüber sieht.

Zu sagen, dass der Premierminister ausschließlich ein gewähltes Mitglied des Parlaments sein muss, den die Leute direkt gewählt haben, ist zu babbeln als ob man taub und blind sei. In Wirklichkeit müssen wir die Situation genau einschätzen und was die jeweiligen Gründe und Konditionen sind und dann in richtiger Weise entsprechend den Gesetz der Bedingtheit entsprechend handeln. Das ist der wahrhaft buddhistische Weg, der dem Faktum Rechnung trägt, dass Buddhismus Demokratie in Form eines Dhamma-Sozialismus enthält. Daher sollten die Wahl von Mitgliedern des Parlaments, die Einrichtung einer Regierung und auch der Kurs der

sozialen und wirtschaftlichen Entwicklung ausgeführt werden, indem die Prinzipien des *Kalama Sutta* genutzt werden.<sup>35</sup>

Mit diesen Sätzen ließe sich der Militärputsch von 2006 rechtfertigen, aber auch kritisieren, je nachdem, ob die Handlungen des Militärs für dem *dhamma* entsprechend hält oder nicht. Ein selbstloser und aufgeklärter politischer Führer wie Pridi vertrat eine dem *dhamma* entsprechende Politik, ein Politiker wie Phibulsongkram dagegen nicht.

Buddhadasa Bhikkhus Ausführungen von 1988 sind auch angesichts der letzten Verfassung Thailands, die im August 2007 durch ein Referendum bestätigt wurde aktuell. Zentrale Teile des neuen Grundgesetzes regeln, dass einige Mitglieder der beiden Kammern nicht vom Volk gewählt werden und dass die Amtsdauer des Premierministers beschränkt wird. Dies entspricht dem Rat des Mönchs, konkrete Fragen nicht grundsätzlich, sondern von Fall zu Fall zu entscheiden, hier also die Erfahrungen der Thaksin-Ära auszuwerten.

#### 4.3 Zusammenfassung

Die „Revolution“ von 1932 hatte zur Folge, dass neue Schichten aus dem Militär und der bürgerlichen Mittelschicht Zugang zu den Schaltzentralen politischer Macht in Thailand bekamen. Dabei wurde aber kein grundlegend neues politisches Modell erfolgreich in die Praxis umgesetzt, das das alte von einem ausbalancierten Gegenüber von König und Mönch hätte ersetzen können. Sowohl die Thammasat-Universität wie auch ein Mönch wie Buddhadasa Bhikkhu repräsentierten nur Teile der Gesellschaft, nicht das Ganze, und zwar jeweils in Opposition zu herrschenden Personen und Meinungen. Dies ist ein Hauptgrund für die von Handley konstatierte „Restauration“ der königlichen Macht in der Regierungszeit des jetzigen Königs. Seiner Funktion ist es, in der Rolle des „überparteilichen Schiedsrichters“ dem ganzen *dhamma* zur Durchsetzung zu verhelfen.

Allerdings steht dem König auf Grund der Zersplitterung des *sangha* im heutigen Thailand keine Größe gegenüber, die ihn legitimiert. Nachdem das Sangha-Gesetz von 1967 *de facto* die Verhältnisse von 1902 wieder hergestellt hat, der König aber nicht wie in der Zeit der absoluten Monarchie reinigend in die Angelegenheit der Mönchsgemeinschaft eingreifen kann, ist hier ein starkes Ungleichgewicht entstanden, das für die Zukunft starke Probleme erwarten lässt.

---

<sup>35</sup> Buddhadasa Bhikkhu 1988: 11.

Damit ist der Anschluss an die drei Ausgangsthesen hergestellt, die jetzt noch einmal wiederholt, erläutert und auf die Frage nach dem Verhältnis von *dhamma* und Demokratie hin zugespitzt werden sollen.

## 12. Vorlesung - 10.07.007

### 5 Schlussbemerkungen

Hier folgen noch einmal die Ausgangsthesen, die im Folgenden kurz erläutert und differenziert werden soll:

#### 5.1 Thesen und Erläuterungen

1. Die Stabilität oder Instabilität der Gesellschaft Thailands in der Epoche der Chakri-Dynastie – mit ihrem Vorlauf der Herrschaft Taksins – ist wesentlich von den religiösen Reformen abhängig, die in dieser Epoche als Reaktion auf den auf das Land von den europäischen Mächten ausgeübten Reformdruck vollzogen oder nicht vollzogen wurden.

Die herausragende Bedeutung der religiösen Reformen für die Begründung und den Fortgang der Chakri-Dynastie wurde in mehrfacher Weise aufgezeigt. Taksin scheiterte an dieser Aufgabe, weil er das Gleichgewicht von König und Mönch zugunsten des auch religiös dominierenden Monarchen aufzulösen suchte. Chakri gelang die Aufgabe durch eine Reinigung von Tipitika und *sangha*. Mongkut bracht den *dhamma* als eine aufklärerische allumfassende Kategorie zu neuer Geltung. Unter Chulalongkorn und seinem Sohn Vajiravuth wurde auf dieser Grundlage buddhistische Religion als ein Grundpfeiler des siamesischen Staates festgeschrieben.

Wie der mit dem Sangha-Gesetz von 1967 zurückgenommenen religiösen Reformen von 1941 zeigt, sind seit Beginn des 20. Jahrhunderts in Thailand keine umfassenden religiösen Reformen mehr geschehen. Damit fehlt das Gegengewicht zu dem immer neuen Versuchen, die Grundregeln der Politik durch eine Verfassung zu regeln. Über die Institution des Königtums und seine entscheidende Bedeutung für die Einheit der Nation sind aber Religion im als legitimierendes *dhamma* und instutionalisierter *sangha* weiterhin zentral wichtig.

Das vorherrschende Ungleichgewicht trägt zur Instabilität Thailands bei.

2. Die Reformen Mongkuts und Chulalongkorns und die Reaktionen darauf stehen dabei für zwei strukturell gegensätzliche Elemente dieser Reformen, die in der Struktur des *dhamma*, also der Lehre des Buddha, begründet und in der buddhistischen Staatstradition seit Asoka politisch wirksam geworden sind: Elitär-individuelle auf der einen Seite und demokratisch-kollektive Elemente auf der anderen Seite.

*Dhamma* ist allumfassend und hat Hierarchien zur Folge, wenn es praktisch umgesetzt werden kann. In Pridis und Buddhadasa Bhikkhus Utopien ist die Einheit von Volk und seinen jeweiligen Führern im Sinne einer auf der Spitze stehenden Pyramide der dominierende Faktor. Der politische Führer, der sich an die zehn königlichen Tugenden herrscht, wäre dann der oberste Diener des Volkes.

Neben dieser Herrschaftsideologie, die bis heute das Handeln der politischen Führer wie die Reaktionen „des Volkes“ bestimmt, treten in der religiösen wie politischen Praxis widersprüchliche Tendenzen in den Vordergrund. Die religiösen Reformen Mongkuts hatten einen individuell-elitären Zug, in dem der absolute Wahrheitsanspruch von *dhamma* darin niederschlug, dass ein gewissenhafter Prinz sich aufmachte, eine dieser Wahrheit entsprechende Praxis zu begründen. Dies führte notwendigerweise zu einer Spaltung innerhalb des *sangha*, da *dhamma* im Prinzip jedermann – und jeder Frau – zugänglich ist und somit zutiefst „demokratisch“ ist, aber auch zu anarchischen Zuständen führen kann, wenn unterschiedliche Auffassungen über die Interpretation und Umsetzung von *dhamma* nebeneinander bestehen. Dieser Gefahr suchten die Reformen unter Chulalongkorn zu begegnen, indem sie dem Land und seinen Mönchen eine bestimmte Interpretation von *dhamma* als Leitlinie vorschrieb und Abweichungen unter Strafe stellte.

Das Nebeneinander der seit Mongkut bestehenden Mönchs-Kapitel von Thammayut und Mahanikaya gibt dem einzelnen Mönch wie Laien heute ein hohes Maß an individueller Freiheit, die der auswärtige Betrachter als große Toleranz wahrnimmt. Der Preis dieser Freiheit ist das Fehlen eines gesellschaftlichen Konsensus über zentrale politische Fragen wie etwa die Art der Zugangsbedingungen zu politischen Ämtern und der Verfahren bei einem Machtwechsel. Die zahlreichen Putsche und Verfassungsentwürfe seit 1932 lassen sich als ein Indiz dieses Fehlens ansehen.

Für den *sangha* hat das Prinzip des *anything goes* zur Folge, dass die Aufgabe der Reinigung des Mönchordens, mit der Rama I am Beginn der Chakri-Dynastie begonnen hatte, kaum noch stattfindet. Zahlreiche Skandale um einzelne Mönche und das Unvermögen, eine klare Haltung gegenüber einer Gruppe wie der Thammakay-Bewegung einzunehmen, haben zur Folge, dass der *sangha* als eine umfassende Einheit führerlos ist. Der Sangha-Rat ist überaltert und durch widerstrebende Interessen blockiert, die Zentralisierung nach dem gültigen Gesetz verhindert eine Erneuerung von unten. So bleibt es einzelnen charismatischen Mönchen vorbehalten, hier und da konkrete Akzente zu setzen.

Vor allem aber erfolgt auf diesem Hintergrund eine Verschiebung der Rolle des Königs. Der Mangel eines Gegenübers auf Seiten des *sangha* führt dazu, dass der König selbst eine religiöse Funktion einnimmt, dass er ein Boddisattva wird, ein Erleuchteter, der auf den Genuss seiner eigenen Erleuchtung verzichtet, um anderen den richtigen Weg zu weisen.

Der Putsch vom September 2006 führte diese Verschiebung in dem Fernsbild vor Augen, in dem General Sonthi zusammen mit den Führern der Teilstreitkräfte und dem Polizeigeneral die Bevölkerung über den Putsch informierte (siehe Abb. 18). Hinter und über den Generälen waren die überlebensgroßen Bilder des Königs und seiner Frau zu sehen. Mönche fehlten.

3. Eine Versöhnung dieser miteinander verschränkten und sich inhaltlich gegenseitig widersprechenden und blockierenden Traditionen ist nicht in Sicht. Daher ist in Thailand weiterhin mit einer sehr unsicheren politischen Lage zu rechnen. (Dasselbe gilt abgewandelt für alle anderen Länder mit theravada-buddhistischer Tradition.)

Die gegenwärtige Diskussion um die Zukunft Thailands im Zusammenhang mit der Chakri-Dynastie konzentrierte sich – auch bei Handley – gegenwärtig auf die Frage, wer nach dem Tode des jetzigen Königs seine Nachfolge antreten wird, wobei die möglichen Kandidaten und Kandidatinnen unter die Lupe genommen werden.<sup>36</sup> Übereinstimmung herrscht, dass es nach einem Ableben des Königs eine Krise geben wird, da dem Kronprinzen nicht die Tugenden zugeschrieben werden, die ein König haben sollte und die Kronprinzessin als unverheiratete Frau ein doppeltes Handicap hat.

---

<sup>36</sup> Handley 2006:



Abb. 18: Fernsehansprache von General Sonthi Boonyaratglin am 19.9.2006

Kaum diskutiert wird dagegen die Frage nach der Zukunft der Religion, aus der die Maßstäbe abgeleitet werden, die dem König, der Königin, aber auch jedem Politiker und General die Legitimation für ihr politisches Handeln verleihen. Hier herrscht offenbar Ratlosigkeit. Ein Blick auf das Nachbarland Myanmar zeigt, dass hier ein ähnliches Dilemma besteht. Die regierenden Generäle versuchen mit aller Macht, sich selbst und die Bevölkerung davon zu überzeugen, dass sie im buddhistischen Sinn „gute Herrscher“ sind. Diesem Anspruch werden aber in den Augen der eigenen Bevölkerung und in weiten Teilen der Weltöffentlichkeit nur die Opponenten gegen die Regierung – Aung San Suu Kyi und die Mitglieder der „88 Studentengeneration“ – gerecht. Ein Ausgleich zwischen beiden Seiten ist ebenso wenig zu sehen wie in Thailand die Aussicht auf eine „rein zivile“ Regierung. – In Sri Lanka wird die Lösung der politisch-ethnische Krise zwischen Singhalesen und Tamilen auch dadurch blockiert, dass auf singhalesischer Seite das Ideal eines buddhistisch geprägten Einheitsstaates auf der Insel propagiert wird.

## 5.2 Rückblick und Ausblick: *Dhamma* und Demokratie<sup>37</sup>

Aus der Chakri-Dynastie erwuchs, wie gezeigt wurde, eine „von oben her“ definierte Nation. Zu dem, was die Nation zur Nation macht, gehört eine einheitliche kontinuierliche Geschichte. Seit den dreißiger Jahren beginnt sie mit Ramkhamhaeng, dem ersten großen König des Landes und dem Bild einer perfekten Gesellschaft, die er unter Anleitung durch den *dhamma* schuf. Die Auseinandersetzung um die Frage, ob die „Inscription Nr. 1“, die als Dokument dieser großen Leistung gilt, echt oder eine zur Zeit Mongkuts entstandene „Fälschung“ ist, bekommt durch diese Verknüpfung ihre besondere Brisanz.

Laut dieser Inschrift blüht das Land materiell wie spirituell. Materiell gibt es „Fisch im Wasser und Reis auf den Feldern“. Das Volk kann diesen Überfluss genießen, weil der Herrscher gerecht ist und „alle Thais lehrt, wie Verdienst und *dhamma* richtig zu verstehen sind“. Und wegen „des Wissens und der Weisheit, ... der Tapferkeit und des Mutes, ... der Stärke und Energie“ des Königs ist er „fähig, eine Schar von Feinden zu unterwerfen und besitzt weite Königreiche und viele Elefanten.“<sup>38</sup>

Hier begründet und führt also der König mit Hilfe des *dhamma* eine perfekte Gesellschaft. Damit ist das Leitbild formuliert, das also Utopie die moderne Geschichte des Landes begleitet und mit deren Hilfe die Ayutthaya Periode als eine Zeit der Abweichung sowohl gegenüber den glorreichen Anfängen wie der Wiederherstellung dieses Ruhms unter der Chakri-Dynastie dargestellt wird.

Diesem umfassenden Einheitsmodell – *dhamma* ist unteilbar – steht das westliche Demokratieverständnis gegenüber, das auf einer doppelten Unterscheidung beruht. Religion und Gesellschaft sind auf der Grundlage einer grundsätzlichen Unterscheidung miteinander in ein Verhältnis gesetzt. Im politischen System stehen sich Regierung und Opposition gegenüber und wechseln sich ab. Nach Niklas Luhmann versucht Demokratie Sicherheit durch die Organisation von Ungewissheit zu organisieren.

„Demokratie ist nicht: 1. Herrschaft des Volkes über das Volk. Sie ist nicht kurzgeschlossene Selbstreferenz im Begriff der Herrschaft. Sie ist also nicht: Aufhebung von Herrschaft, Annullierung von Macht durch Macht. (...)

<sup>37</sup> vgl. dazu [http://www.iseap.de/images/PDF/Conferences/paper\\_h.b.%20zoellner.pdf](http://www.iseap.de/images/PDF/Conferences/paper_h.b.%20zoellner.pdf).

<sup>38</sup> <http://www.seasite.niu.edu/Thai/inscription/Side1.4.jpg>. (05.04.2007)

2. Demokratie ist auch nicht: ein Prinzip, nach dem alle Entscheidungen partizipabel gemacht werden müssen; denn das würde heißen: alle Entscheidungen in Entscheidungen über Entscheidungen aufzulösen. Die Folge wäre eine ins Endlose gehende Vermehrung der Entscheidungslasten, eine riesige Teledemobürokratisierung und eine letzte Intransparenz der Machtverhältnisse mit Begünstigung der Insider, die genau dies durchschauen und in diesem trüben Wasser sehen und schwimmen können.“

Statt dessen schlage ich vor, unter Demokratie die Spaltung der Spitze zu verstehen: die Spaltung der Spitze des ausdifferenzierten politischen Systems durch die Unterscheidung von Regierung und Opposition. Man kann, in systemtheoretischer Terminologie, auch von Codierung des politischen Systems sprechen, wobei Codierung nichts anderes heißt, als daß das System sich an einer Differenz von positivem und negativem Wert orientiert: an der Differenz von wahr und unwahr im Falle der Wissenschaft, an der Differenz von Recht und Unrecht im Falle des Rechtssystems, an der Differenz von Immanenz und Transzendenz im Falle des Religionssystems, und im Falle des politischen Systems eben an der Differenz von Regierung und Opposition.<sup>39</sup>

Wo *dhamma* im Spiel ist, ist das anders, wie die Ramkhamhaeng-Inschrift zeigt. *Dhamma* umfasst alle Unterscheidungen, in der Religion also auch die von immanent und transzendent. Daher ist die Unterscheidung von König und Mönch, die für „Welt“ und „Überwelt“ stehen so wichtig und auf dieser Grundlage die Notwendigkeit, beide Seiten im Gleichgewicht zu halten.

Dieses Gleichgewicht wurde durch den Putsch von 1932 empfindlich gestört, weil jetzt zusätzlich zu dem König rivalisierende politische Führer an die Stelle der rivalisierenden Fraktionen traten, die am Hofe um die Vorherrschaft stritten. Die Rolle des Königs changierte unter diesen Umständen von der einer reinen Symbolfigur, die von einflussreichen Politikern gesteuert wurde, zu einem absoluten Monarchen, der Kraft einer konkurrenzlosen Symbolik mit Hilfe loyaler Mitarbeiter die Geschichte des Landes steuert und entscheidet, wer unter ihm regiert.

In dieser Sichtweise war Mongkut der letzte wirkliche Reform-König Siams Chulalongkorn hat dann die Religion unter die Funktionen des Staates untergeordnet – und das passierte danach immer wieder. Man kann also sagen, dass das erste Sangha-Gesetz von 1902 das Ende der religiösen Reformen in dem Sinne darstellte, dass Religion eine eigene Kraft war, die als

---

<sup>39</sup> <http://www.projektwerkstatt.de/demokratie/luhmann.html>.

„überlegen“ anerkannt war, wie es ursprünglich, ausgehend von der Lehre des Buddha, gewesen war.

Die Folge dieser Neutralisierung von Religion war die Verlagerung der religiösen Reinigung auf die politische Ebene. Die ständigen Putsche und Neufassungen von Verfassungen sind immer wieder neue Anläufe auf der Suche nach einer Annäherung an die Realisierung des *dhamma* auf siamesischem Boden, an ein modernes Sukothai. Die Balance zwischen König und Mönch ist dabei in vielerlei Hinsicht gestört.

Diese Suche nach dem idealen thailändischen Staat wird weitergehen. Das Ergebnis der Suche ist offen.

## Bibliographie

*Acts on the Administration of the Buddhist Order of Sangha.* Published on the occasion of the Convocation Day, 29<sup>th</sup> December B.E. 2506 (1963) by The Mahamakuta Educational Council, The Buddhist University, Thailand.

Blofeld, John (1987) *King Maha Mongkut of Siam.* Bangkok, The Siam Society.

Bradley, William L. () "Prince Mongkut and Jesse Caswell" in: *Journal of the Siam Society* : 29-41.

Buddhadasa Bhikkhu (1988), „Kalama Sutta, Help Us!“ in: Buddhadasa Bhikkhu (1988) *Key to Natural Truth.* .Bangkok, The Dhamma Study & Practce Group

Chula Chakrabongse, Prinz (1982) *Lords of Life. A History of the Kings of Thailand.* Bangkok, DD Books (3. Aufl.; 1. Aufl. 1960)

Evers, Hans-Dieter Rüdiger Korff und Suparb Pas-Ong (1986) *Trade and state formation in the early Bangkok period.* Bielefeld, Working Paper, Sociology of Development Research Centre, 82.

Griswold, Alexander B. (1961) *King Mongkut of Siam.* New York, The Asia Society.

Handley, Paul M. (2006) *The King Never Smiles. A Biography of Thailand's Bhumibol Adulyadej.* New Haven, Conn. [u.a.], Yale Univ. Press.

Jackson, Peter A. (1989) *Buddhism, Legitimation and Conflict. The Political Functions of Urban Thai Buddhism.* Singapur, Institute of Southeast Asian Studies.

Keyes, Charles F. (1989) *Thailand. Buddhist Kingdom as Modern Nation State.* Bangkok, Duang Kamol.

Luhmann, Niklas (1981) *Die Religion der Gesellschaft.* Hrsg. Von André Kieserling. Frankfurt, Suhrkamp.

Meisig, Konrad (1988) *Das Sutra von den vier Ständen. Das Aḡaṇṇa-Sutta im Licht seiner chinesischen Parallelen.* Wiesbaden, Harrassowitz.

Moffat, Abbot Low (1961) *Mongkut, the King of Siam.* Ithaca, Cornell University Press.

Pellegoix, A (1969) *Description du royaume Thai ou Siam. 2 volumes. Farnborough, Gregg International* (Nachdruck der Ausgabe von 1854).

Pramoj, Seni und Kukrit (1987) *A King of Siam Speaks.* Bangkok, Siam Society.

Reynolds, Craig James (1973) *The Buddhist Monkhood in Nineteenth Century Thailand*. Cornell University, Ph.D. Dissertation.

Smithies, Michael (1993) „Jacques der Bourges (c. 1630-1714) and Siam.” in : *Journal of the Siam Society* 81, 2: .

Somboon Suksamran (1977) *Political Buddhism in Southeast Asia. The Role of the Sangha in the Modernization of Thailand*. Edited, with an Introduction, Itrevor O. Ling. London, C. Hurst & Company.

Sunthorn Phu (1983) *Endlose Trauer*. Siamesische Dichtung, übertragen von Volker Zühlendorff. Zürich, Ingo von Oppersdorff Verlag.

Tambiah, Stanley J. (1976) *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*. Cambridge, Cambridge University Press.

Tambiah, Stanley J. (1984) “Max Webers Untersuchung des frühen Buddhismus. Eine Kritik.“ In: Wolfgang Schluchter (Hg.) *Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus. Interpretation und Kritik*. Frankfurt, Suhrkamp: 202-246.

Terwiel, Barend Jan (1983) *A History of Modern Thailand 1767-1942*. St. Lucia [u.a.], University of Queensland Press.

Terwiel, Barend Jan (1991) *A Window on Thai History*. Bangkok, Duan Kamol (2. Aufl.)

Vajirañāṇavarorasa, Prinz (1979) *Autobiography: The Life of Prince-Patriarch Vajirañāṇa of Siam, 1860-1921*. Translated, edited, and Introduces by Craig J. Reynolds. Athens, Ohio, Ohio University Press.

Vella, Walter F. (1957) *Siam under Rama III. 1824-1851*. Locust Valley, N.J., Augustin.

Weber, Max (1988) *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Band 1-3*. [Photomechanischer Nachdruck der Ausgabe von 1920-1924, hrsg. Von Marianne Weber]. Tübingen, Mohr.

Wenk, Klaus (1963) *Die Restauration Thailands unter Rama I. 1782-1809*. Hamburg, Phil. F., Hab.Schr. v. 7. Okt. 1963.

Wenk, Klaus (1978) „Das Thema ‚Eintracht‘ im thailändischen Schrifttum der Epoche König Culalongkon’s (r. 1868-1910)“, in *Oriens Extremus* 25, 1: 94-118.

Wenk, Klaus (1985) *Die Literatur der Thai. Texte und Interpretationen von und zu Sunthorn Phū und seinem Kreis*. Hamburg, Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens e.V.

Wyatt, David K. (1984) *Thailand. A Short History*. New Haven [u.a.], Yale University Press.

Zöllner, Hans Bernd (2006) *Buddhadasa Bhikkhu (1906-1993). Ein Leben im Garten der Befreiung*. Frankfurt, Peter Lang.

