

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

---

Author: Hutter, Manfred  
Title: "Fundamentalistische Strömungen im modernen Theravada-Buddhismus"  
  
Published in: Orientierungen: Zeitschrift zur Kultur Asiens  
Großheirath: Ostasien-Verlag  
  
Volume: 18 (2)  
Year: 2006  
Pages: 1 - 20  
ISSN: 0936-4099

---

The article is used with permission of [Ostasien-Verlag](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

## **Fundamentalistische Strömungen im modernen Theravada-Buddhismus**

**Manfred Hutter**  
(Universität Bonn)

In der gegenwärtigen Diskussion<sup>1</sup> über »Fundamentalismus« – vor allem im alltäglichen Kontext – spielt der Buddhismus kaum eine Rolle. Aber auch in (religions-)wissenschaftlichen Nachschlagewerken, die man als erste Referenzquelle zu Rate ziehen könnte, wird man nicht fündig, wenn man unter dem Eintrag »Fundamentalismus« Informationen über Buddhismus erwartet.<sup>2</sup> Somit ließe sich vermuten, daß Fundamentalismus – entsprechend der Wortgeschichte – lediglich ein Phänomen mancher Richtungen innerhalb des Christentums oder monotheistischer Religionen sei.<sup>3</sup> Religionswissenschaft-

---

<sup>1</sup> Dieser Beitrag wurde ursprünglich beim Workshop »Fundamentalismus in den Religionen« vorgetragen, der vom »Zentrum für Religionen und Gesellschaft« (ZERG) der Universität Bonn am 27. Januar 2006 durchgeführt wurde. Für die Veröffentlichung wurde der Vortrag etwas erweitert.

<sup>2</sup> Die Indices bei JONES 2005, S. 10317 und bei BUSWELL 2004, S. 956 bieten keinen Verweis auf »Buddhismus« oder eine Tradition bzw. Entwicklung innerhalb buddhistischer Länder. Bei HARWAZINSKI 2006, S. 765–771 bleibt der Buddhismus genauso unerwähnt wie im religionsgeschichtlichen Überblick bei KÜENZLEN u.a. 2000, S. 415–421, in dem verschiedene Religionen in Einzelabschnitten behandelt werden.

<sup>3</sup> Zur Entstehung des Fundamentalismus im Kontext protestantischer Denominationen in den USA im zweiten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts vgl. KÜENZLEN u.a. 2000, S. 417;

lich scheint es mir aber durchaus zulässig zu sein, daß man von Fundamentalismus auch in der Beschreibung von und in der Diskussion über Religionen außerhalb eines monotheistischen Kontextes sprechen kann, wobei dies klarerweise auch von der jeweiligen Definition<sup>4</sup> des Wortes Fundamentalismus abhängig ist.

Ich verstehe religiösen Fundamentalismus pointiert als »modernen Antimodernismus«<sup>5</sup>. Damit ist gesagt, daß Fundamentalismus eine relativ junge Erscheinung ist, die als Reaktion auf die Herausforderung von traditionellen religiösen Vorstellungen durch die Veränderungen der Moderne entstanden ist. Daraus resultiert eine bewußte Rückbesinnung auf die Tradition, von der Fundamentalisten sagen, daß gerade diese Tradition – wenn sie »richtig« verstanden wird – gegenüber solchen Herausforderungen Bestand haben kann und somit selbst »modern« ist. So wird zum Beispiel die Übernahme mancher moderner Errungenschaften – gerade im Bereich der (Kommunikations-)Technik – von Fundamentalisten keineswegs abgelehnt. Bemessensgrundlage für diese Tradition ist eine »Heilige Schrift« als archimedischer Punkt einer grundsätzlich allgemeingültigen Lehre, auf die man sich fundamentalistisch in der Deutung der Veränderungen beruft und die man für die Welt- und Gesellschaftsdeutung als verbindlich hält. Wer sich dabei – sei es als Individuum oder als Kollektiv – dem Deutungsmuster der Fundamentalisten verschließt, verliert in fundamentalistischer Perspektive die Existenzberechtigung, weshalb Fundamentalismus zugleich ein Potential entfalten kann, als »falsch« bewertete Gesellschaftsformen radikal zu verändern oder zu beseitigen.

---

HARWAZINSKI 2006, S. 765f.; DEHN 2006, S. 165. Vgl. ferner OBEYESEKERE 1995, S. 231, S. 244.

<sup>4</sup> Eine nützliche Zusammenstellung von insgesamt elf Kategorien, denen die vielfältigen Definitionen von »Fundamentalismus« zugeordnet werden können, hat DEHN 2006, S. 166–169 vorgelegt. Die unterschiedlichen Definitionsmerkmale von »Fundamentalismus«, die dabei deutlich werden, erleichtern nicht unbedingt den Diskurs über Fundamentalismus.

<sup>5</sup> Vgl. auch TIBI 1998, S. 180, der davon spricht, daß Fundamentalisten eine »Vision der halben Moderne« vertreten.

Durch diese Definition<sup>6</sup> verstehe ich Fundamentalismus als einen religionswissenschaftlich allgemein brauchbaren Begriff zur Analyse verschiedener, nicht nur monotheistischer Religionen. Ob diese Definition haltbar ist, ist im folgenden an Hand des Theravada-Buddhismus in Süd- und Südostasien zu überprüfen. Im Bereich buddhistischer Länder entstehen die in der Definition genannten Herausforderungen durch die Moderne im Kontext der Kolonialisierung Süd- und Südasiens, die europäisches Gedankengut in diesen Raum gebracht hat. Dadurch hat sich der Buddhismus verändert – teilweise eben in Richtung fundamentalistischer Strömungen.

## 1. Die Lehre (*dhamma*) als normatives Fundament: Folge des Kolonialismus

Blickt man zurück auf die religionsgeschichtliche Entwicklung des Buddhismus, so sieht man sehr schnell, daß in der Frage der Nachfolge des historischen Buddha eine gewisse Vielfalt und Flexibilität gegeben ist. Diese »Misere« liegt in den Anfängen der Religion begründet, als Buddha auf die Frage nach einem autoritativen Nachfolger für sich betont hat, daß es einen solchen nicht geben wird, sondern die Lehre (*dhamma*) die einzige Richtschnur für das Streben nach dem Nirvana sei. Damit hat der Buddhismus im *dhamma* ein Fundament, das allerdings im Laufe der buddhistischen Geschichte vielfältigen Interpretationen ausgesetzt war. Viele davon waren geeignet, die buddhistische Religion und Kultur zu fördern, manche sind – im Nachhinein betrachtet – eher als hinderlich zu bewerten, indem auch Gewalt mit dieser Lehre begründet werden konnte. Allerdings waren solche Interpretationen, die die Lehre zur Verfolgung von »Feinden des Buddhismus« einsetzten, in der Minderzahl.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Meine Definition läßt sich nicht in eine der bei Dehn genannten 11 Kategorien einordnen, greift aber Elemente der bei Dehn in den Kategorien 1, 2 und 8 genannten Fundamentalismus-Merkmale teilweise auf.

<sup>7</sup> Vgl. auch KOLLMAR-PAULENZ / PROHL 2003, S. 147, die betonen, daß »Gewaltanwendungen, die im Namen buddhistischer Religionen zu verzeichnen sind, nicht mit Hilfe einer

Innerhalb der buddhistischen Geschichte in Südostasien – vor allem in Sri Lanka, Myanmar und Thailand – ist es daher auch nicht überraschend, wenn wir im 18. und 19. Jahrhundert verschiedene Reformbewegungen feststellen, die ein gemeinsames Ziel mit sehr unterschiedlichen Wegen verfolgen: Die Wiederherstellung der »reinen Religion« (*sāsana*).<sup>8</sup> Zu diesem Zweck wurden im 18. Jahrhundert Mönche aus dem damaligen Burma und Siam nach Sri Lanka eingeladen, um einerseits die für den Theravada-Buddhismus wichtige Sukzession der Mönchsordination wiederherzustellen, aber auch, um die Lehrtradition neu zu begründen. Die daraus resultierende »Renaissance« des Buddhismus auf Sri Lanka führte auf organisatorischer Ebene zu unterschiedlichen Reformrichtungen, deren Namen wie Siam-Nikaya oder Amarapura-Nikaya noch deutlich erkennen lassen, daß sie Impulse aus Siam oder dem Zentrum Amarapura in Nord-Burma erhalten haben. Auch in Burma selbst gab es Bewegungen, die »reine« Lehre wiederherzustellen, was sich ganz deutlich darin zeigt, daß 1868 das sogenannte fünfte buddhistische Konzil nach Mandalay einberufen wurde, dessen Ziel vor allem darin lag, eine Revision des »Pali-Kanons« vorzunehmen und unechte Texte, die nicht als Buddha-Wort galten, auszuschneiden. In Thailand/Siam wiederum hat König Rama IV. Mongkut (1851–1868) den modernen Buddhismus eingeleitet. In diesem Zusammenhang entstanden die beiden großen Mönchsrichtungen des Maha-Nikai und des (königlich geförderten) Thammayut-Nikai; gerade letzterer legt dabei besonderes Augenmerk darauf, durch die Förderung des Studiums und ein staatlich organisiertes Prüfungssystem zur »Normierung« des Buddhismus beizutragen. – All diese Reformbewegungen des 19. Jahrhunderts in den drei Ländern sind buddhismusintern entstanden,

---

Dekadenztheorie zu erklären sind«, wobei sie unter Dekadenz auch das Abweichen von einer »ursprünglichen« Lehre verstehen. Auch SCHMITHAUSEN 1996, S. 70–73 zeigt an mehreren Beispielen, daß buddhistische Gewaltanwendung im Laufe der Geschichte häufiger politisch als religiös begründet war.

<sup>8</sup> Zu diesen Reformbewegungen vgl. zum Beispiel die kurzen Ausführungen bei BECHERT 1966, S. 33f., S. 43f.; LING 1979, S. 53–66; SWEARER 1995, S. 129–131.

bereiteten aber den Boden dafür, präziser festzulegen, was *dhamma* ist und welche Texte als »wahres« Buddha-Wort zu gelten haben.

Um »Fundamentalismus« entstehen zu lassen, bedurfte es allerdings – ausgehend von Sri Lanka – eines europäischen Anstoßes von außen, der durch die Kolonialgeschichte und die damit verbundenen christlichen Missionsbemühungen möglich wurde.<sup>9</sup> Erwähnenswert sind dabei in den 1860er Jahren stattfindende Religionsgespräche zwischen christlichen und buddhistischen Religionsvertretern in der Hauptstadt Colombo. Beide Seiten legten Vorzüge ihrer Religion dar, wobei die buddhistischen Gelehrten in dieser Disputation eher den kürzeren zogen. Als Reaktion begannen sie, sich nunmehr selbst (wie ihre aus der Bibel argumentierenden christlichen Disputationspartner) auf den Pali-Kanon als »Fundament« ihres Glaubens zu berufen: Darin ist alles Wesentliche und Unveränderbare festgelegt, das für den Bestand der Religion, aber auch für den Bestand der buddhistischen Kultur gegenüber dem westlichen Überlegenheitsanspruch relevant war. Vergleichbare Entwicklungen liefen auch in Burma<sup>10</sup>, das zwischen 1855 und 1885 schrittweise in das britische Kolonialgebiet eingegliedert wurde, und in Thailand<sup>11</sup>, wo man – obwohl außerhalb des europäischen Kolonialsystems – diese Spannungen zwischen den buddhistischen Ländern und der europäischen Vorherrschaft genau beobachtete.

Damit sind die Entstehungsbedingungen des »buddhistischen Fundamentalismus« gegeben: Das Modell der »normativen Lehre«, die in den traditionellen monotheistischen Religionen in der jeweiligen Heiligen Schrift festgelegt ist und woraus sich eine ideale Weltordnung und Weltdeutung für den Gläubigen ableiten läßt, wird nunmehr – als Ergebnis der Auseinandersetzung mit westlichen Kolonialpartnern – aufgegriffen.<sup>12</sup> Auch der Theravada-Buddhismus formu-

---

<sup>9</sup> Vgl. GOMBRICH 1988, S. 177–183; OBEYESEKERE 1995, S. 247; ferner HARRIS 2006, S. 189–204.

<sup>10</sup> Vgl. SARKISYANZ 1975, S. 464–469; LING 1979, S. 66–75.

<sup>11</sup> Vgl. SARKISYANZ 1975, S. 514–517; ferner LING 1979, S. 54–57; KEYES 1993, S. 369.

<sup>12</sup> OBEYESEKERE 1995, S. 244–246; ferner SWEARER 1991, S. 628f.; KEYES 1993, S. 368.

liert eine »Normativität der Lehre«, eine Erscheinung, die der Buddhismus in seiner früheren Geschichte in dieser Weise nicht gekannt hat. Normativität aus der Sicht des buddhistischen Fundamentalismus schließt nun eine klare Grenzziehung mit ein: Der Rückzug auf ausgewählte buddhistische Werte geschieht aus der Überzeugung, daß die moderne Welt durch Laxheit, Unglauben, »falsche« Religion oder Gottlosigkeit gekennzeichnet sei – und dagegen beginnt man sich auch innerweltlich zur Wehr zu setzen. Die »anderen« werden verteufelt, wofür gegebenenfalls auch Gewalt angewandt wird. Wichtig für unsere Fundamentalismuskussion ist dabei in besonderer Weise ein Aspekt: Werden die »anderen« zunächst vor allem als Angehörige der westlich-kolonialen Kultur definiert, so bringt der Kolonialismus seit dem letzten Viertel des 19. Jahrhunderts eine zusätzliche Komponente ins Spiel:<sup>13</sup> Als Reaktion auf den Kolonialismus entstehen nationalistische Bewegungen und ein Nationalbewußtsein, das seinerseits durch eine fundamentalistische Buddhismusinterpretation genährt wird. Dies hat dabei mehrere Konsequenzen:

- Es kommt in den verschiedenen Ländern Süd- und Südostasiens zu einem Selbstbewußtsein, das den Buddhismus nicht nur als Lehre, deren Befolgung den Ausstieg aus dem Kreislauf der Wiedergeburten und das Erlangen des Nirvana ermöglicht, sondern ihn als weltgestaltendes und weltprägendes Kulturgut versteht.
- Damit ist zugleich eine anti-koloniale und anti-westliche Haltung verbunden, mit dem Ziel, innerweltlich eine buddhistische Gesellschaft zu verwirklichen.
- Ferner bedarf es für diese buddhistische Gesellschaft der Reinigung des »wahren« Buddhismus von Elementen der Volksfrömmigkeit und von manchen Riten sowie Wallfahrtspraktiken.

---

<sup>13</sup> Vgl. SWEARER 1991, S. 633–635.

- Zugleich impliziert dieses Ziel, daß die Verknüpfung von buddhistischem Fundamentalismus und Nationalismus auch zur Benachteiligung anderer Ethnien und Religionen führt, nicht nur der »fleischessenden« (westlich-dekadenten) Christen, sondern auch der »schmutzigen« Hindus sowie der »ausbeuterischen« Muslime – eine Kategorisierung, die am deutlichsten in Sri Lanka<sup>14</sup> formuliert wurde, aber auch in Burma und Thailand grundsätzlich akzeptabel erschien.

Solche theoretischen Grundpfeiler des theravada-buddhistischen Fundamentalismus gibt es seit mehr als einem Jahrhundert, und sie werden in unterschiedlichem Ausmaße seither in den buddhistischen Staaten Süd- und Südostasiens greifbar. Damit ist aber natürlich nicht gesagt, daß diese Staaten durchgehend fundamentalistisch wären.

Das hier zugrunde gelegte Verständnis von religiösem Fundamentalismus berührt sich mit »Rechtgläubigkeit«, allerdings sind Fundamentalismus und Rechtgläubigkeit klar voneinander zu trennen – eine Unterscheidung, die nach meinem Eindruck nicht immer in ausreichendem Maße vorgenommen wird.<sup>15</sup> Fundamentalisten wie Rechtgläubige gehen davon aus, daß der »Kern der (eigenen) Religion« unverrückbar ist, so daß sie ihre religionsinterne Kritik<sup>16</sup> gegen Abweichungen von diesem »Kern der Religion« scharf formulieren. In den Konsequenzen, die aus dieser gemeinsamen Basis von Rechtgläubigen und Fundamentalisten gezogen werden, trennen sich jedoch ihre Wege: »Rechtgläubige« versuchen, Religion als Weg zum jenseitigen Ziel zu nutzen, was nicht ausschließt, daß sie aufgrund ihrer religiösen Überzeugung »missionarisch« tätig sind und ihre

---

<sup>14</sup> SWEARER 1991, S. 639.

<sup>15</sup> Auf diese Unterscheidung hat beispielsweise TIBI 1998, S. 180–182 zu Recht hingewiesen, wobei ich jedoch seine etwas thesenhafte Charakterisierung – »Der Orthodoxe ist ein homo religiosus, der Fundamentalist dagegen ein homo politicus« (S. 182) – in dieser Ausschließlichkeit nicht teile.

<sup>16</sup> Man kann hier von einem »religionsinternen Fundamentalismus« sprechen, vgl. auch DEHN 2006, S. 169, der als elfte Kategorie einen binnenreligiösen Fundamentalismus benennt.



religiösen Werte gesellschaftlich zur Wirkung bringen wollen. Allerdings lassen Rechtgläubige den »anderen« die Wahl, ob sie das religiöse Angebot annehmen. Dem kann man die »Fundamentalisten« gegenüberstellen, die die vorgefundene Gesellschaft ablehnen und versuchen, eine neue Gesellschaft aus den Prämissen ihrer Überzeugung – auch politisch – einzuführen. Andersdenkenden wird dabei jedoch nicht die Wahl gegeben, ob sie dieses Angebot annehmen oder nicht – sondern die »anderen« sind die Feinde der Religion, für die es aus der Perspektive von Fundamentalisten in letzter Instanz keine Existenzberechtigung gibt. Dabei ist es nur eine Frage der den Fundamentalisten zur Verfügung stehenden Mittel, ob sie die anderen noch vorübergehend als marginalisierte Gruppe notgedrungenen Maßen akzeptieren.

Die hier kurz skizzierten Entwicklungsprozesse, die ein in der frühen buddhistischen Geschichte unbekanntes Verständnis einer Normativität der Lehre entstehen ließen, ermöglichen eine fundamentalistische Interpretation der Lehre Buddhas. Dadurch wird der Buddhismus selbstverständlich nicht als gesamtes System in sich fundamentalistisch, aber – entsprechend meiner oben zugrundegelegten Definition von Fundamentalismus – lassen sich unschwer Strömungen im modernen Theravada-Buddhismus als fundamentalistisch charakterisieren. Zwei Beispiele<sup>17</sup> aus den beiden wichtigen Theravada-Ländern Sri Lanka und Thailand können dies im folgenden zeigen, wobei die beiden Beispiele zugleich verdeutlichen, daß Fundamentalismus sich in sehr unterschiedlichen Formen manifestieren kann.

---

<sup>17</sup> Auf fundamentalistische Strömungen in Burma/Myanmar wird zur weiteren Verdeutlichung der unterschiedlichen Möglichkeiten, wie sich Fundamentalismus zeigen kann, im dritten resümierenden Abschnitt dieses Beitrags hingewiesen.

## 2. Zwei Beispiele

### 2.1. *Buddhistischer Fundamentalismus in Sri Lanka*

Im Fall von Sri Lanka liefern sich fundamentalistische Buddhisten gegen hinduistische Tamilen, an deren Spitze ebenfalls fundamentalistische Führer stehen, seit mehr als zwei Jahrzehnten einen Bürgerkrieg. Was führt zu einem solchen Fundamentalismus? Zunächst sollte man sich bei einer solchen Frage in Erinnerung rufen, daß man zwischen der Religion, wie sie uns in normativen Texten, das heißt für Sri Lanka im Pali-Kanon, begegnet, und einem spezifischen Religionsverständnis, das ein Konzept des Verhältnisses zwischen Gesellschaft und Religion widerspiegelt, sorgfältig differenzieren sollte. Der buddhistische Sprachgebrauch Sri Lankas bringt dazu zwei unterschiedliche Begriffe:<sup>18</sup> *dhamma*, die »Lehre«, meint Religion im ersteren Sinn, abgehoben von räumlicher oder zeitlicher Konkretisierung; *sāsana*, die »Anweisung«, hingegen meint Religion in ihrer Verflechtung mit und in ihrer Ausformung in der Gesellschaft. Nach buddhistischer Sicht ist *sāsana* veränderbar und Buddha selbst soll angekündigt haben, daß der von ihm gebrachte *sāsana* nach 5000 Jahren verschwinden würde, *dhamma* jedoch fortbestehe und in Form eines neuen *sāsana* wieder vom zukünftigen Buddha Maitreya den Menschen gebracht würde. Wenn hier somit vom Buddhismus und Fundamentalismus in Sri Lanka die Rede ist, bezieht sich dies auf *sāsana*, der zu interpretieren, zu schützen, zu verändern ist, weil sich auch die Gesellschaft verändert. Der entscheidende Vordenker, der die Entwicklung fundamentalistischer Verhaltensweisen auf Sri Lanka nicht unwesentlich inspirierte, war Anagarika Dharmapala (1864–1933). Nach ihm ist für die Revitalisierung des Buddhismus auf Sri Lanka folgendes wichtig:<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> BRETTFELD 2003, S. 153–155.

<sup>19</sup> Vgl. zu Dharmapalas Denken, soweit es für die Fundamentalismus-Diskussion relevant ist, SWEARER 1991, S. 637–639; OBEYESEKERE 1995, S. 250f.; ferner allgemeiner GOMBRICH 1988, S. 188–191.

- Entmythologisierung und Reinigung des volkstümlichen Buddhismus, das heißt die Entfernung der Verehrung von Hindu-Gottheiten an lokalen Heiligtümern und die Beseitigung von magischen Praktiken wie das Verteilen von Amuletten, die durch Mönche ausgeübt wurde.
- Wiedereinführung des Buddhismus in seinem Ursprungsland Indien.
- Reinterpretation der buddhistischen »Basistexte« der »Vier Edlen Wahrheiten« sowie des »achtfachen Pfades« in Hinblick auf eine soziale und moralische Verbesserung der Buddhisten Sri Lankas.
- Verbindung dieses neu-interpretierten Buddhismus mit einem Nationalbewußtsein, so daß nur ein Buddhist ein vollwertiger Bewohner Sri Lankas sein kann.

Dharmapalas Denken ist inner-buddhistisch und außer-buddhistisch ausgerichtet. In der Praxis öffnet es – stärker bei Adepten seines Denkens als bei ihm selbst – auch den Weg zur Gewaltanwendung, um den »reinen« Buddhismus durchzusetzen. So kam es beispielsweise bereits im Jahr 1915 zu massiven anti-muslimischen Aufständen in Sri Lanka<sup>20</sup>, da Muslime weder buddhistisch noch national mit Sri Lanka vereinbar schienen. Auch das Engagement von Mönchen im Unabhängigkeitskampf gegen die Engländer und die Unterstützung der Mönche für politische Kandidaten, die Sri Lanka zu einem »reinen buddhistischen« Staat machen wollen, ist vor dem Hintergrund der Buddhismus-Interpretation Dharmapalas zu sehen.<sup>21</sup> Im Jahr 1956 erreichte dabei dieser national-fundamentalistische Buddhismus auf der Insel seinen politischen Höhepunkt, indem der Buddhismus zur Staatsreligion erklärt und die singhalesische Sprache (das heißt die Sprache der Buddhisten Sri Lankas) durch das »Nur-Singhalesisch-Sprachgesetz« (*Sinhala Only Bill*) zur einzigen offi-

---

<sup>20</sup> Vgl. TAMBIAH 1993, S. 590.

<sup>21</sup> SWEARER 1991, S. 640–642; TAMBIAH 1993, S. 595–598.

ziellen Sprache erklärt wurde – vor allem auf Kosten der Tamilen, die mehrheitlich Hindus, aber zu einem guten Prozentteil auch Christen sind. Damit ist aber zugleich der Übergang von einem religiösen zu einem politischen Fundamentalismus vollzogen.

Letztlich liegt in solchen Entwicklungen der Insel eine der Ursache (sicherlich nicht die einzige!) für den seit 1978 bis heute andauernden Bürgerkrieg. Der buddhistische, nationale Anspruch der Unversehrtheit der Insel als »Insel Buddhas« und die Separatismusbestreben der Tamilen sind unüberbrückbar. Beides entspricht aber dem oben entwickelten Modell des Fundamentalismus: Es geht um die klare Gestaltung der Gesellschaft, die uniform sein soll und für andere keinen Platz läßt. Aus der Sicht der fundamentalistischen Hardliner auf beiden Seiten:

- Die Insel Sri Lanka bietet eben nur Raum für Anhänger des Buddha-*sāsana* – oder:
- Die Anhänger des Hindu-*dharma* wollen ihr eigenes tamilisches Territorium, in denen sie wiederum anderen keinen Raum bieten.

Wie sich dieser Konflikt, an dem auch andere Faktoren (wie Wirtschaft, Bildungsmöglichkeiten, Chancengleichheit) mitwirken, entwickeln wird, kann ich nicht abschätzen. Für Fundamentalisten ist er aber ein Betätigungsfeld, das andere ethische Grundhaltungen des Buddhismus, wie etwa das Verbot, Lebewesen zu töten, vollkommen außer Kraft setzt. Als Begründung beruft man sich dabei regelmäßig auf die berühmt(-berüchtigt)e Dutthagamani-Episode des Mahavamsa: Dutthagamani ist jener heute symbolisch überhöhte singhalesische Herrscher im 1. Jahrhundert n. Chr., der – nach singhalesisch-ideologischer Geschichtsschreibung – nicht nur die tamilischen Invasoren im Norden der Insel besiegte, sondern auch Vorbild für alle späteren Herrscher sein soll, in religiösem Eifer gegen die Feinde des Buddhismus vorzugehen.<sup>22</sup> Das ethische Gebot der Gewaltlosigkeit

---

<sup>22</sup> Vgl. OBEYESEKERE 1995, S. 240; BRETTFELD 2003, S. 158f.

gegenüber anderen Lebewesen wird zu diesem Zweck – vorübergehend – individuell außer Kraft gesetzt werden, so daß das individuelle Heil dem kollektiven Heil untergeordnet wird.<sup>23</sup> Denn die fundamentalistische Gemeinschaft wird in dieser Sichtweise mit ihrer Exklusivität, die Andersgläubigen keine Existenz ermöglicht, höher bewertet als der einzelne.

## 2.2. Die fundamentalistische Santi-Asoke-Bewegung in Thailand

Die Santi-Asoke-Bewegung wurde in den frühen 1970er Jahren vom Mönch Phra Bodhirak (geb. 1934) gegründet<sup>24</sup> – mit dem Versuch, die Grenzen zwischen Laien und Mönchen unter dem Aspekt der Askese zu lockern. Santi Asoke besteht strukturell aus drei »Ständen«: männliche Ordinierte, weibliche Ordinierte und männliche sowie weibliche Laien als »Novizen«, ganz feste Mitgliederstrukturen sind dadurch nicht gegeben.<sup>25</sup> Phra Bodhirak verlangt von seinen Anhängern, keinen wertvollen Besitz zu suchen und nur einmal täglich ein vegetarisches Mahl zu essen. Geprägt wird die asketische Lebensführung (einschließlich sexueller Enthaltensamkeit) durch einen strengen Vegetarismus und ein Streben nach einem »einfacheren« und »bewußteren« Leben, auch in Übereinstimmung mit der Natur. Dadurch läßt sich die Santi-Asoke-Bewegung zumindest teilweise in die thailändische Waldmönche-Tradition einordnen, so daß die Bewegung in dieser Hinsicht durchaus in Bahnen eines »traditionellen« Buddhismus verläuft. Phra Bodhiraks Anliegen impliziert dabei auch (Sozial-)Kritik an Mißständen des Buddhismus in Thailand,<sup>26</sup> da Buddhismus als »Religion« (das heißt *sasana*, nicht *dhamma*) immer

---

<sup>23</sup> BRETTFELD 2003, S. 163f.

<sup>24</sup> Vgl. HEIKKILÄ-HORN 1996, S. 35–37; SWEARER 1991, S. 668–670; ZÖLLNER 2006, S. 66f.

<sup>25</sup> HEIKKILÄ-HORN 1996, S. 56–60.

<sup>26</sup> Zu Phra Bodhiraks Kritik am gegenwärtigen Buddhismus vgl. SWEARER 1991, S. 671–673.

einen klaren Gesellschaftsbezug aufweisen muß. Programmatisch formuliert er daher folgendes:

A religious institution should help the society in solving its problems, otherwise the existence of the religious institution becomes meaningless, which has happened to the mainstream Buddhist institutions in Thailand. When the principles of any religion start to decline, then a religious leader will emerge trying to find new ways to restore the glory of religion and revive its role in helping society.<sup>27</sup>

Indem Phra Bodhirak versucht, durch die exakte Befolgung der buddhistischen *sīlas* («Gebote») den »richtigen« Buddhismus zu reaktivieren, kann die Santi-Asoke-Bewegung entsprechend der vorhin gemachten Differenzierung zwischen Fundamentalismus und Orthodoxie durchaus als »rechtgläubig« charakterisiert werden.

Allerdings geht Phra Bodhirak einen Schritt weiter, der zu einem fundamentalistischen Buddhismus führt: Seine Interpretation der buddhistischen »Wahrheit« dient nämlich zugleich dazu, die Gruppe der eigenen »Elite-Buddhisten« von der verdorbenen Masse zu unterscheiden. Dieses Elitebewußtsein bringt mit sich, daß Santi-Asoke-Angehörige »wählerisch« sind, von wem sie Almosen nehmen bzw. wer sich Santi Asoke überhaupt anschließen darf. Innerhalb eines buddhistischen Lehrsystems bedeutet diese Wahl, daß dadurch Nicht-Santi-Asoke-Anhänger als Nicht-Buddhisten (ab-)gewertet werden, denen der Weg zum Nirvana von Seiten der Bewegung versagt wird. Denn die Buddhisten Thailands werden von Phra Bodhirak in vier Kategorien eingeteilt:<sup>28</sup>

1. Okkultur Buddhismus: Dazu gehören Anhänger der Religion, die sich auf mystische Kräfte verlassen, an Aberglaube, Glücksspiel, Wahrsagung, Amulette oder Weihwasser denken – eigentlich durchaus »gängige« Dinge der »kleinen Tradition« des buddhistischen Alltags in Thailand. Nach Santi Asoke fallen aber auch die Klöster Thailands in diese Kategorie.

---

<sup>27</sup> HEIKKILÄ-HORN 1996, S. 121.

<sup>28</sup> Vgl. HEIKKILÄ-HORN 1996, S. 121f.

2. Kapitalistischer Buddhismus: Dieser orientiert sich an den Begierden der Menschen und der Praxis, diese Begierden zu stillen. Solche Buddhisten üben zwar Meditation, um den Geist zeitweilig zu beruhigen, um danach als Manager oder Firmenbosse umso besser vorbereitet zu sein, um in wirtschaftliche Konkurrenz zu treten und den Konkurrenten zu besiegen.

3. Hermetischer Buddhismus: Hier geht es wiederum nur um die Befriedigung der eigenen Bedürfnisse, die man als Waldeinsiedler erfüllen kann, – das heißt auch wenn die Askese und der Verzicht auf Materialismus und Kapitalismus grundsätzlich in Ordnung sind, bleiben solche Buddhisten allzu sehr auf sich selbst bezogen und ohne Gesellschaftsrelevanz.

4. Authentischer Buddhismus: Hier verzichtet man auf seine eigene Begierden und Wünsche und entwickelt die eigene Kreativität und Fähigkeit, an der Entwicklung der Gesellschaft mitzuwirken.

Da den authentischen Buddhismus nur die Santi-Asoke-Minderheit praktiziert, liegt Thailand sozial im argen, und es ist eine radikale Veränderung der gesamten thailändischen Gesellschaft notwendig, eine Veränderung, die der von Phra Bodhirak kritisierte (Staats-) Sangha keineswegs leisten will oder kann.

Diese Ausschließlichkeit und Extremposition, nur in der eigenen Bewegung den authentischen Buddhismus zu sehen, der als einzig zulässige Form des Buddhismus gilt, so daß alle anderen Formen überwunden werden müßten, macht Phra Bodhirak zu einem fundamentalistischen Buddhisten.<sup>29</sup> Denn er bezieht sich nicht nur auf einen »Kern buddhistischer Lehre«, deren »Neuinterpretation« eine Reaktion auf die materialistische Modernisierung Thailands ist. Vielmehr verbindet er damit eine radikale Ablehnung der modernen Thai-Kultur, einschließlich der damit »kooperierenden« Institutionen

---

<sup>29</sup> Vgl. SWEARER 1991, S. 672–677; HEIKKILÄ-HORN 1996, S. 22f. – KEYES 1993, S. 395f. bezeichnet Phra Bodhirak und seine Bewegung zwar ebenfalls als »fundamentalist«, die von ihm genannten Charakteristika beziehen sich allerdings nur auf Aspekte der »Rechtgläubigkeit«.

und des Staatssangha.<sup>30</sup> Es ist diese »Ausschließlichkeit« und »Total-Verweigerung« gegenüber dem etablierten Buddhismus, die Phra Bodhirak in jene fundamentalistische Position bringt. Als dominierender und latent (verbal-)militanter Führer kennt er in einer »Schwarz-Weiß-Malerei« in seiner absolutistischen Weltsicht nur noch eine Gegenüberstellung von »Guten« und »Schlechten«. Dies führt teilweise dazu, daß sich Santi-Asoke-Mitglieder von ihrer sozialen Umgebung abschließen, aufgrund der Überzeugung, daß der »Rest der Welt« schlecht sei. Als Gemeinschaft einziger wahrer Buddhisten will man mit einer solchen Welt nichts zu tun haben.

Die Bewegung war zahlenmäßig immer klein und hat – nach dem Ausschluß Phra Bodhiraks vom Mönchstum durch den Staatssangha – seit der Mitte der 1990er Jahre ihren Höhepunkt überwunden.<sup>31</sup> Dadurch konnte sie auch das eigene fundamentalistische Programm nicht umsetzen, das heißt alle anderen Buddhisten (okkulte, kapitalistische und hermetische) sowie Angehörige anderer Religionen in Thailand entweder auf die eigene buddhistische Sicht zu zwingen oder aus einer von fundamentalistischen Santi-Asoke-Prinzipien dominierten Gesellschaft auszuschließen.

---

<sup>30</sup> Zur Kritik am Sangha vgl. SWEARER 1995, S. 138f. – Kritische Stimmen gegenüber dem Sangha erheben auch andere thailändische Buddhisten wie Buddhadasa, Kittivuddho, Rajavaramuni, Yantra Amaro oder die Dhammakaya-Bewegung (vgl. dazu HEIKKILÄ-HORN 1996, S. 92–114); letztere ist ebenfalls klar fundamentalistisch. SWEARER 1991, S. 666 faßt dies folgendermaßen zusammen: »The Dhammakaya movement thus appears fundamentalistic on the basics of its *selective retrieval of the past*; its programs for religious renewal, conceived by an *aggressive* and charismatic leadership; its propagandistic, simplicistic, and moralistic ideology and emphasis on experience over reason; its centralization of organization and activities; its inspiration in an explicit and implicit criticism of the Thai monastic order; and its *political alliances with government figures and policies designed to enforce a nationalistic ethos inseparable from this ideological Buddhism.*« – Meine Hervorhebungen im Zitat zeigen jene Aspekte, die meines Erachtens den »Fundamentalismus« der Dhammakaya-Bewegung gegenüber ihrer Rechtgläubigkeit verdeutlichen.

<sup>31</sup> HEIKKILÄ-HORN 1996, S. 53–55; ZÖLLNER 2006, S. 67.



### 3. Schlußfolgerungen

Religiöser Fundamentalismus ist der Sache nach eine Erscheinung, die erst im 19. und frühen 20. Jahrhundert faßbar wird. Die Beispiele aus dem Theravada-Buddhismus zeigen, daß jede Religion fundamentalistische Strömungen entwickeln kann, das heißt religionswissenschaftlich betrachtet im Fundamentalismus kein Proprium monotheistischer Religionen vorliegt. Zugleich ist Fundamentalismus kein Wesensmerkmal, das zum »Grundbestand« von Religionen gehört, sondern religiöser Fundamentalismus ist ein Instrument religiös begründeter Kritik oder Reaktion auf Herausforderungen, mit denen sich Angehörige von Religionen konfrontiert sehen. Herausforderungen, die religiösen Fundamentalismus hervorrufen bzw. verstärken, können dabei – mit fließenden Grenzen – sowohl politisch-gesellschaftlicher<sup>32</sup> oder ökonomischer<sup>33</sup>, aber auch religiöser<sup>34</sup> Art sein.

Hinsichtlich des Buddhismus ließ sich feststellen, daß der religiöse Fundamentalismus eng mit der Suche und Stärkung einer buddhistischen Identität zusammenhängt, indem Antworten aus den Grundlagen der Religion auf die Herausforderungen und Veränderungen der modernen Zeit gefunden werden.<sup>35</sup> Die Suche nach buddhistisch-religiöser und buddhistisch-kultureller Identität geschieht durch den Rückbezug auf die schriftlichen Grundlagen des ur-

---

<sup>32</sup> Hierzu gehört das oben behandelte Beispiel aus Sri Lanka, aber auch fundamentalistische Strömungen im Buddhismus Burmas in den 1920er Jahren im Kontext der buddhistisch-fundamentalistisch gestützten Unabhängigkeitsbemühungen gegenüber dem britischen Kolonialreich, wie sie von U Ottama vertreten wurden (vgl. KEYES 1993, S. 375f.).

<sup>33</sup> So hat beispielsweise die Santi-Asoke-Bewegung während der Wirtschaftskrise in Thailand im Jahr 1997 neue Aufmerksamkeit erhalten, vgl. ZÖLLNER 2006, S. 67.

<sup>34</sup> So etwa in Myanmar, als nach der Ordensreform im Jahr 1980 sich ein ordensinterner Fundamentalismus zu entfalten begann, der aufgrund einer – neu festgelegten – Einheitlichkeit in der Interpretation der Lehre »abweichenden« Mönchen keinen Raum mehr innerhalb des Ordens ließ, d.h. solchen Mönchen wurde durch den (erzwungenen) Austritt oder Ausschluß aus dem Orden ihre Existenzberechtigung in der heilsnotwendigen Position als Mönch genommen; siehe zu dieser fundamentalistischen Entwicklung BECHERT 1988, S. 46–49.

<sup>35</sup> Vgl. SWEARER 1991, S. 677f.; OBOYESEKERE 1995, S. 252.

sprünglichen Buddhismus, um sich nicht in den Veränderungen der Gesellschaft zu verlieren. Auch wenn dabei diese Identitätsstärkung mit nationalistischen Interessen gekoppelt war, ist Nationalismus nicht grundsätzlich mit religiösem Fundamentalismus zu verbinden, sondern die Kombination der religiös unterstützten Identitätssuche mit einem Nationalismus ermöglicht einen fließenden Übergang zu einem politischen Fundamentalismus.<sup>36</sup>

Wie schon gesagt, ist Fundamentalismus kein Phänomen, das den »gesamten« Buddhismus betrifft, wohl aber ein Phänomen, das ausgehend von charismatischen Persönlichkeiten immer wieder auftreten und Bereiche des Buddhismus – wie auch anderer Religionen – erfassen kann. Hinsichtlich der »Intensität« und Häufigkeit, mit der im Buddhismus Fundamentalismus auftreten kann, zeigt sich ein Unterschied gegenüber den monotheistischen Religionen. Aufgrund des buddhistischen Menschen- und Weltbildes und der Wiedergeburtstheorie ist das buddhistische Heilsangebot keine einmalige Gelegenheit, deren Versäumnis unwiderruflich den Buddhisten des Heils verlustig gehen ließe. Dies dürfte meines Erachtens ein Grund sein, daß die »mehrfache Chance« und Aufgabe, sich um das Heil zu bemühen, einen fundamentalistischen Eifer und Exklusivismus zwar nicht ausschließt, aber doch seltener entstehen läßt, als dies bei monotheistischen Religionen der Fall ist. Ein zweiter – stärker für den Theravada-Buddhismus relevanter – Aspekt liegt darin, daß der Theravada-Buddhist individuell seinen Wege zum Heil gehen muss, so daß eine fundamentalistisch-kollektive Exklusion der »Feinde der Religion« zwar nicht undenkbar ist, aber eben auch kein Thema, das für das individuelle Streben nach Erleuchtung von großer Bedeutung

---

<sup>36</sup> Dies gilt – ohne daß ich dies hier noch im Detail ausführen kann – meines Erachtens für den burmesischen Nationalismus und politischen Fundamentalismus der aktuellen Militärregierung in Myanmar. Der Buddhismus – trotz öffentlichkeitswirksamer Pagodenbesuche hochrangiger Militärs aus der Regierungsspitze – ist hier zwar Teil burmesischer nationaler Identität, die Exklusion (sowie Verfolgung) Andersdenkender wird aber nicht durch einen religiösen buddhistischen, sondern einen politischen und national-burmesischen Fundamentalismus der Regierung bestimmt.

wäre.<sup>37</sup> Diese beiden theologischen und religionsinternen Gründe regulieren somit das Entstehen eines religiösen Fundamentalismus im Theravada-Buddhismus zumindest in qualitativer Hinsicht. In religionswissenschaftlicher Perspektive heißt dies aber, daß für die weitere Diskussion über religiösen Fundamentalismus der Buddhismus mehr Aufmerksamkeit verdienen sollte, um einerseits auf innerbuddhistische Unterschiede zu achten, andererseits aber auch darauf, welche Unterschiede zwischen religiösen Ausprägungen von Fundamentalismus im Buddhismus und anderen Religionen vorhanden sind.

## Literatur

- BECHERT 1966. Heinz Bechert, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravada-Buddhismus. Erster Band: Allgemeines und Ceylon*, Frankfurt: Alfred Metzner Verlag 1966.
- BECHERT 1988. Heinz Bechert, »Neue buddhistische Orthodoxie. Bemerkungen zur Gliederung und zur Reform des Sangha in Birma«, in: *Numen* 35 (1988), S. 24–56.
- BRETFELD 2003. Sven Bretfeld, »Zur Institutionalisierung des Buddhismus und der Suspendierung der ethischen Norm der Gewaltlosigkeit in Sri Lanka«, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 11 (2003), S. 149–165.
- BUSWELL 2004. Robert E. Buswell, Jr. (Hrsg.), *Encyclopedia of Buddhism. Bd. 2*, New York: Thomson Gale 2004.
- DEHN 2006. Ulrich Dehn, »Islam im Kontext der Fundamentalismusdebatte«, in: *Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen* 69 (2006), S. 165–176.
- GOMBRICH 1988. Richard Gombrich, *Theravada Buddhism. A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, London: Routledge & Kegan Paul 1988.

---

<sup>37</sup> Beide Aspekte hat SCHMITHAUSEN 1996, S. 89f. im Zusammenhang mit der Frage von Gewaltanwendung zum Zwecke der Verbreitung des Buddhismus benannt – als Faktoren, die militärische Gewalt zur Verbreitung der Religion nicht förderten. M.E. können diese beiden Faktoren auch als Erklärung dafür gelten, daß fundamentalistische Strömungen im Theravada-Buddhismus keine Massenbewegungen sind.

- HARRIS 2006. Elizabeth J. Harris. *Theravāda Buddhism and the British Encounter. Religious, missionary and colonial experience in nineteenth-century Sri Lanka*, London: Routledge 2006.
- HARWAZINSKI 2006. Assia Maria Harwazinski, »Fundamentalism«, in: Kocku von Stuckrad (Hrsg.), *The Brill Dictionary of Religion. Bd. 2: E-L*, Leiden: Brill 2006, 765–771.
- HEIKKILÄ-HORN 1996. Marja-Leena Heikkilä-Horn, *Santi Asoke Buddhism and Thai State Response*, Åbo: Åbo Akademi University Press 1996.
- JONES 2005. Lindsay Jones (Hrsg.), *Encyclopedia of Religion. Bd. 15, Second Edition*, New York: Thomson Gale 2005.
- KEYES 1993. Charles F. Keyes, »Buddhist Economics and Buddhist Fundamentalism in Burma and Thailand«, in: Martin E. Marty / R. Scott Appleby (Hrsg.), *Fundamentalisms and the State*, Chicago: The University of Chicago Press 1993 (= The Fundamentalism Project 3), S. 367–409.
- KOLLMAR-PAULENZ / PROHL 2003. Karénina Kollmar-Paulenz / Inken Prohl, »Einführung: Buddhismus und Gewalt«, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 11 (2003), S. 143–147.
- KÜENZLEN u.a. 2000. Gottfried Küenzlen u.a., »Fundamentalismus. II. Religionsgeschichtlich«, in: Hans Dieter Betz u.a. (Hrsg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4., völlig neu bearbeitete Aufl., Tübingen: Mohr 2000, Sp. 415–421.
- LING 1979. Trevor Ling, *Buddhism, Imperialism and War. Burma and Thailand in Modern History*, London: George Allen & Unwin 1979.
- OBEYESEKERE 1995. Gananath Obeyesekere, »Buddhism, Nationhood, and Cultural Identity. A Question of Fundamentals«, in: Martin E. Marty / R. Scott Appleby (Hrsg.), *Fundamentalisms comprehended*, Chicago: The University of Chicago Press 1995 (= The Fundamentalism Project 5), S. 231–256.
- SARKISYANZ 1975. Manuel Sarkisyanz, »Die Religionen Kambodschas, Birmas, Laos, Thailands und Malayas«, in: András Höfer u.a., *Die Religionen Südostasiens*, Stuttgart: Kohlhammer 1975 (= Die Religionen der Menschheit 23), S. 383–560.
- SCHMITHAUSEN 1996. Lambert Schmithausen, »Buddhismus und Glaubenskriege«, in: *Veröffentlichung der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg* 83 (1996), S. 63–92.
- SWEARER 1991. Donald K. Swearer, »Fundamentalistic Movements in Theravada Buddhism«, in: Martin E. Marty / R. Scott Appleby (Hrsg.),

- Fundamentalisms Observed*, Chicago: The University of Chicago Press 1991 (= The Fundamentalism Project 1), S. 628–690.
- SWEARER 1995. Donald K. Swearer, *The Buddhist World of Southeast Asia*, Albany: State University of New York Press 1995.
- TAMBIAH 1993. Stanley J. Tambiah, »Buddhism, Politics, and Violence in Sri Lanka«, in: Martin E. Marty / R. Scott Appleby (Hrsg.), *Fundamentalisms and the State*, Chicago: The University of Chicago Press 1993 (= The Fundamentalism Project 3), S. 589–619.
- TIBI 1998. Bassam Tibi, »Von der manichäischen Teilung der Welt bis zum Kampf gegen das Unreine. Ein Versuch, zwischen Orthodoxie und Fundamentalismus zu unterscheiden«, in: Bärbel Köhler (Hrsg.), *Religion und Wahrheit. Religionsgeschichtliche Studien. Festschrift für Gernot Wießner zum 65. Geburtstag*, Wiesbaden: Harrassowitz 1998, S. 179–191.
- ZÖLLNER 2006. Hans-Bernd Zöllner, *Buddhadasa Bhikkhu (1906–1993). Buddhismus im Garten der Befreiung*, Frankfurt: Peter Lang Verlag 2006 (= Religionswissenschaft 12).