

Manfred Hutter

## Mönche, Religionspolitik und Nationalismus in Burma / Myanmar

Die Verbreitung des Buddhismus nach Südostasien im Allgemeinen und Burma (bzw. seit 1989 Myanmar) im Besonderen hat diese Religion nicht in einen religionsfreien Raum gebracht. Vielmehr kam sie mit nicht-buddhistischen traditionellen Vorstellungen, v. a. den so genannten Nat-Kulten, den »lokalen Genien«<sup>1</sup>, in Berührung, die ein wichtiger Teil der traditionellen Volksreligion sind. Nats sind in den meisten Fällen Geister von Menschen, die einen unnatürlichen/gewaltsamen Tod sterben, von denen man aber bis heute Auswirkungen erwartet. Die Systematisierung der Nats fand in verschiedenen Epochen der buddhistischen Geschichte Burmas statt, geht aber in den Grundanfängen in vorbuddhistische Zeit zurück. Für die Verbreitung des Buddhismus – v. a. der Shravakayana-/Theravada-Form – sind die Siedlungsplätze der Mon – mit Inschriften aus dem 5. und 6. Jahrhundert n.Chr. – in Niederburma sowie Nord- und Zentralthailand wichtig. Lopburi, die Hauptstadt des Mon-Fürstentums von Dvaravati, erhob einen Führungsanspruch über alle Mon. Parallel dazu war ab dem 3. Jahrhundert das Gebiet von Zentralburma von den Pyu-Fürstentümern beherrscht. Die Pyu sind sprachlich mit den eigentlichen Burmanen verwandt. Sie siedelten entlang des Irrawaddy, wichtige Pyu-Orte liegen im Gebiet der heutigen Stadt Prome. Textfunde (in Pali) aus dem 6.-8. Jahrhundert zeigen eine vorrangige Option für den Theravada-Buddhismus, ab dem 8. Jahrhundert werden über die Bucht von Bengalen und Arakan – auch Mahayana-Traditionen verbreitet. Seit Beginn des 9. Jahrhunderts gewannen die Burmanen Macht, indem sie im Jahr 849 Pagan als neues politisches Zentrum etablierten. Die Religion der Burmanen war zunächst durch ein Nebeneinander von Theravada-Buddhismus, tantrischem Buddhismus und hinduistischen Richtungen gekennzeichnet. In der Mitte des 11. Jahrhunderts ereignete sich für die Religionsgeschichte von Burma insofern ein Einschnitt, als sich in der Hauptstadt Pagan der König Anuruddha (1044-1077) unter dem Einfluss des Mon-Mönches Shin Arahan zum Theravada bekehrte und nicht gänzlich ohne Widerstand aus dem Mon-Gebiet Mönche und heilige Schriften in

---

Ian W. Mabbett, Buddhismus im frühen Festland-Südostasien, in: Heinz Bechert u. a., *Der Buddhismus I. Der indische Buddhismus und seine Verzweigungen*, Stuttgart 2000, S. 441-470, hier S. 446. Für einen gerafften Überblick zur Geschichte des Buddhismus in Burma vgl. auch Heinz Mürmel, *Buddhismus*, in: Peter Antes (Hrsg.), *Die Religionen der Gegenwart. Geschichte und Glauben*, München 1996, S. 187-211, hier S. 199 f.; Manfred Hutter, *Das ewige Rad. Religion und Kultur des Buddhismus*, Graz 2001, S. 80-83.

seinen Bereich importierte. Seit jener Zeit übernimmt der Theravada-Buddhismus in Burma die Funktion als Wahrer der Pali-Tradition.

Die Pflege der Pali-Texte führte dazu, dass das – in der Theravada-Zählung – 5. Buddhistische Konzil (1868-71) von König Mindon nach Mandalay in Zentralburma einberufen wurde. Hauptzweck des Konzils war eine Revision des Kanons, um »unechte« Texte auszuschneiden und um sich wieder auf die ursprüngliche »Lehre der Alten« zu besinnen. Als sichtbares Ergebnis des Konzils wurden die Pali-Texte auf 729 Marmortafeln eingraviert und in Mandalay aufgestellt. Politisch parallel ging mit diesen Ereignissen des 19. Jahrhunderts die schrittweise Eingliederung Burmas in das britische Kolonialgebiet in den drei anglo-burmesischen Kriegen einher, wobei im Jahr 1885 Myanmar endgültig dem britischen Kolonialreich eingebettet war. Religionspolitisch führte die verlorene Selbstständigkeit zum Erwachen des Nationalbewusstseins in Verbindung mit einer buddhistischen Erneuerung. Somit spielt der Buddhismus als politischer Faktor spätestens seit jener Zeit in Fragen der möglichen Opposition, aber auch Kooperation mit der Regierung eine wichtige Rolle. Insgesamt sind heute in Myanmar rund drei Viertel der Gesamtbevölkerung von 48 Millionen Theravada-Buddhisten, rund zwölf Prozent der Bevölkerung sind Angehörige verschiedener Stammesreligionen v. a. im Norden Myanmars. Der Prozentsatz der Christen liegt bei etwas über acht Prozent, die v. a. unter Stammesethnien verbreitet sind.<sup>2</sup> An der Grenze zu Bangladesch (Arakan) lebt der Großteil der rund vier Prozent der Muslime Myanmars.<sup>3</sup> Etwas weniger als zwei Prozent der Bevölkerung sind Hindus.<sup>4</sup> Innerhalb dieses Pluralismus der Religionen dominiert klar der Buddhismus, wobei die anderen Religionen nicht selten an den Rand der Gesellschaft gerückt werden.

---

2 Einen Überblick zur Stellung der Christen in Myanmar bietet Anne Schreiber, *Zur Lage der Menschenrechte in Myanmar/Birma. Kirche unter Militärdiktatur*, Aachen 2004, S. 8-17; siehe auch Friedrich Huber, *Das Christentum in Ost-, Süd- und Südostasien sowie Australien*, Leipzig 2005, S. 167-173.

3 Vgl. dazu Hans-Bernd Zöllner, *Beschädigte Identitäten in einem beschädigten Land. Zur Situation von Muslimen in Birma/Myanmar*, in: Fritz Schulze / Holger Warnk (Hrsg.), *Religion und Identität. Muslime und Nicht-Muslime in Südostasien*, Wiesbaden 2008, S. 219-245; Moshe Yegar, *Between Integration and Secession. The Muslim Communities of the Southern Philippines, Southern Thailand, and Western Burma/Myanmar*, Lanham 2002, S. 17-70.

4 Für eine kurze Bestandaufnahme der Vielfalt der Hindus im gegenwärtigen Myanmar siehe Bo Ma, *Unterschiedliche Hindu-Gemeinschaften in Myanmar*, in: Manfred Hutter (Hrsg.), *Religionsinterne Kritik und religiöser Pluralismus im gegenwärtigen Südostasien*, Frankfurt am Main 2008, S. 101-109; Manfred Hutter, *Hindus in Southeast and East Asia*, in: Denise Cush / Catherine Robinson / Michael York (Hrsg.), *Encyclopedia of Hinduism*, London 2008, S. 812-822, hier S. 817 f.

## Die offizielle Rolle der Mönche

Die Einteilung in Mönche und Laien gehört zu den Grundzügen des Theravada-Buddhismus und ist ein prägender Faktor der Religion und Gesellschaft.<sup>5</sup> Der Weg des Mönches gilt als zentraler Weg, der zum Nirvana führen kann, so dass Mönche durch ihre Praxis auch die buddhistische Lehre weiterentwickelt haben und als kompetente sowie notwendige Ansprechpartner für die Laien galten. Grundsätzlich ist die Ordenstruktur durch das »Ordens- und Verfahrensrecht« im Vinaya-Pitaka festgelegt, sowohl die Gültigkeit der Mönchsordination als auch die Möglichkeit der Aufnahme bzw. des Ausschlusses bei schweren Vergehen ist durch das Ordensrecht geregelt. Innerhalb der Hierarchie besteht dabei ein klares »Kontroll- und Strukturierungssystem«, dem sich kein Mönch entziehen kann; anders formuliert: Der Sangha befindet sich unter königlicher Kontrolle, da ein so genannter Sangharaja – »Herrscher des Sangha« – vom König eingesetzt wurde.<sup>6</sup> Denn es ist wichtig zu betonen, dass sich der König vor der britischen Kolonialzeit selbst als buddhistischer Idealherrscher wie Ashoka verstand.<sup>7</sup> Er führt den Titel »Großer Herrscher des Moralgesetzes« (*mahādhammarājā-dhirājā*), sein Thron und die Spitze des Palastes sind Mittelpunkt des Weltalters, er ist der »Verteidiger des Glaubens«. Das 5. Buddhistische Konzil, das Mindon einberufen hatte, war ein klarer Ausdruck dieser Vorstellung, dass der Machthaber auch für den Buddhismus zuständig ist. Daher finanzierte der jeweilige Herrscher in der Regel immer wieder Klöster und Mönche. Damit waren aber zugleich weltliche Verwaltung, geistliche Gerichtsbarkeit, Kontrolle über den Ordensbesitz und das System der staatlichen Prüfungen der Pali-Kenntnisse der Mönche gut organisiert.

Dies bietet zugleich nicht nur eine Basis für eine »Politisierung« des Sangha, sondern auch für damit verbundene Differenzen und mögliche Gruppierungen, nicht hinsichtlich der Lehre Buddhas, sondern hinsichtlich der Mönchsorganisation,<sup>8</sup> wobei zwischen Fragen der »Richtung« der Politisierung Meinungsunterschiede entstanden. In Myanmar führte dies im 19. und frühen 20. Jahrhundert zur Entstehung unterschiedlicher »Nikayas«, d. h. Richtungen innerhalb des Sangha;

5 Vgl. z. B. Mürmel, Buddhismus, S. 195-198. Siehe ferner Sylwia Gil, *The Role of Monkhoo in Contemporary Myanmar Society*, Bonn 2008, S. 4 f.

6 Vgl. Heinz Bechert, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda-Buddhismus*. Bd. 2, Wiesbaden 1967, S. 16-24; ferner Gil, *Role* S. 7 f.

7 Vgl. Manuel Sarkisyanz, *Die Religionen Kambodschas, Birmas, Laos, Thailands und Malayas*, in: Andrés Höfer u. a., *Die Religionen Südostasiens*, Stuttgart 1975, S. 384-560, hier S. 465 f.; Gil, *Role* S. 3.

8 Für einen Überblick zu den Nikayas vgl. Heinz Bechert, *Neue Buddhistische Orthodoxie. Bemerkungen zur Gliederung und zur Reform des Sangha in Birma*, in: *Numen* 35 (1988), S. 24-56, hier S. 39-44; ferner Sarkisyanz, *Religionen*, S. 459-467; Gil, *Role* 7.

dabei ging es jedoch nie um Kernfragen der Lehre, so dass alle diese Gruppen immer Angehörige des Theravada blieben. Hinsichtlich der Möglichkeit der »Politisierung« von Mönchen bedeutete dies, dass sich Mönche an bewaffneten Aufständen gegen die Briten beteiligten bzw. Einfluss auf politische Entscheidungen innerhalb der Dörfer gewannen. Wie verhält sich aber eine solche politische Verwicklung des Mönches mit seiner Praxis des Nicht-Anhaftens an der Welt? Man kann – dies gilt auch für die spätere Zeit – dabei die »politischen« Mönche nach zwei Typen charakterisieren:<sup>9</sup>

(a) Mönche, die nur dann der Einflussnahme auf Politik eine Berechtigung zuweisen, wenn eine solche notwendig ist, um den Buddhismus vor Schaden zu bewahren, z. B. in Opposition gegen Kommunismus oder Fremdherrschaft, aber auch positiv, um Buddhismus zur Staatsreligion zu machen.

(b) Eine andere Gruppe geht dahin, in allen Belangen »politisch« tätig zu werden, um dadurch das Wohlergehen der Menschen zu fördern.

Innerhalb der ersten Position herrscht während der Kolonialzeit die Vorstellung, dass auch die Politiker aus der Perspektive der Mönche als fromm und rechtschaffen gelten; genauso idealisierte man, dass die Laien früher durchgehend gute Buddhisten waren, was in der heutigen Welt nicht mehr der Fall sei. Daher ist es eine Notwendigkeit, als »politischer Mönch« diese »Feinde« des Buddhismus durch politisches Engagement zu überwinden, um den Bestand des Buddhismus zu sichern. – Innerhalb der zweiten Position argumentiert man damit, dass Buddha zwar um sein Nirvana bemüht war, aber zugleich das Wohlergehen der Menschen (allgemein) und seiner »Verwandten« (hier übertragen auf die Nation) im Blick hatte. Das heißt es geht um mehrere – und nicht unbedingt vereinbare – unterschiedliche Ziele, wobei diese Gruppe von Mönchen eben den »innerweltlichen« Zielen den Vorrang gibt (ohne aktuelle »Not« im Unterschied zur ersten Gruppe). Beide Gruppen weichen dabei in ihrer Einschätzung des Verzichts auf Nirvana kaum voneinander ab, da sie das eigene Nirvana in den Hintergrund rücken. Die politischen Mönche billigen durchaus zu, dass sie keine »perfekten« Mönche sind, da sie – in der Wertschätzung des politischen Engagements – noch ein Anhaften an der Welt zeigen. Aber solange sie eben »Menschen« sind, müssen sie innerweltlich als Mensch (trotz Anhaftens an der Welt) handeln, um den Mitmenschen Wohlergehen zu ermöglichen.

---

9 Melford E. Spiro, *Buddhism and Society. A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*, New York 1970, S. 394 f.; vgl. Ingrid Jordt, *Turning of the Bowl in Burma*, in: *Religion in the News* 10/3 (2008), S. 1-6.

## Der Sangha, die Laien und der aufkommende Nationalismus vor der Unabhängigkeit

Die Ordensstruktur machte den Sangha in der burmesischen Geschichte zu den wichtigen »staatstragenden« Einrichtungen, aber auch immer zu einem Sammelbecken für nationalen Widerstand gegen Fremdherrschaft. Kurz vor der Wende zum 20. Jahrhundert fand der buddhistische Modernismus in Burma Eingang,<sup>10</sup> d. h. an die Stelle der Hoffnung, die Engländer im bewaffneten Kampf zu vertreiben, trat die Idee, dass der Buddhismus geistig überlegen und mit moderner Wissenschaft vereinbar sei. Diese Idee wurde zur Triebfeder für eine buddhistische Erneuerung im Land, die zugleich die »Politisierung« und »Nationalisierung« des Mönchtums und des Buddhismus in Burma einleitete.<sup>11</sup> Eine der Trägerorganisationen für den entstehenden Nationalismus war die Young Men's Buddhist Association (YMBA), die fast ausschließlich von Laien gebildet wurde. 1917 verabschiedete die YMBA einige Resolutionen, so die Ablehnung der Reservierung von Eisenbahnwagen für Europäer oder den erstmaligen Protest gegen Europäer, die mit Schuhen die Pagoden betraten;<sup>12</sup> ferner wandte sich der Protest gegen den Verkauf von Land an Ausländer und ebenso wurde die Aufforderung an burmesische Frauen formuliert, keine Ausländer (Europäer) zu heiraten. Aber auch »handfestere« Ereignisse sind zu nennen, so die Gewalttätigkeiten vom 4. Oktober 1919, als Engländer, die die Eindawya-Pagode in Mandalay betreten hatten, von Mönchen tätlich angegriffen wurden; vier Mönche wurden deswegen von den Engländern verurteilt. Damit nahmen in der Folge die politischen Unruhen zu. Die YMBA wurde immer stärker zu einer politischen (und nicht mehr religiösen) Vereinigung mit dem Ziel, Burma von Britisch-Indien zu trennen. Diese Entwicklung betraf auch Inder, die seit der Angliederung Burmas in Britisch-Indien ins Land gekommen waren und teilweise in mittleren und gehobenen Stellungen in der Kolonialverwaltung tätig waren. Um die Jahrhundertwende machten Inder etwa 5,6 % der Gesamtbevölkerung des Landes aus, wobei ihr Siedlungsschwerpunkt in Rangun diese »Handelsmetropole« fast zu einer indischen Stadt machte, mit indischen

---

10 Vgl. Heinz Mürmel, *Buddhismus 2e: Buddhismus im 19. und 20. Jahrhundert*, in: RGG<sup>4</sup> 4, Bd. 1, Tübingen 1998, S. 1836-1838; Hutter, Rad, S. 235-238; Hans-Bernd Zöllner, *Die unvollendete Reform. Aung San und die Religion*, in: Manfred Hutter (Hrsg.), *Religionsinterne Kritik und religiöser Pluralismus im gegenwärtigen Südostasien*, Frankfurt am Main 2008, S. 49-64, hier S. 51 f.

11 Vgl. Juliane Schober, *Buddhism in Burma. Engagement with Modernity*, in: Stephen C. Berkwitz (Hrsg.), *Buddhism in World Cultures. Comparative Perspectives*, Santa Barbara 2006, S. 73-99, hier S. 81-87.

12 Vgl. auch Bechert, *Buddhismus*, S. 105.

Moscheen und Hindu-Tempel.<sup>13</sup> Damit waren ethno-religiöse und religionspolitische Spannungen vorgezeichnet.

In den 1930er Jahren wurde Burma durch mehrere Aufstände erschüttert, besonders durch Zusammenstöße zwischen muslimischen Indern und buddhistischen Burmanen; in den 1920er Jahren lebte eine Million Inder in Burma, davon waren die Hälfte Muslime. Die Wirtschaftskrise in diesem Jahrzehnt führte schließlich zu den Konflikten, die Ende Juli 1938 ihren Höhepunkt erlangten: Eine Versammlung in der Shwedagon-Pagode war der Start für Übergriffe auf Muslime, deren Geschäfte und Moscheen; insgesamt wurden 113 Moscheen landesweit angezündet, 142 Muslime, 25 Hindus und 73 Burmesen bei den Unruhen getötet. Hintergrund solcher ethno-religiösen Unruhen waren – zwar als direkter Auslöser – wirtschaftliche Probleme, aber auch aufkommender Nationalismus.<sup>14</sup> Eine für die 1930er Jahre wichtige Entwicklung ist die Entstehung der Dobama Asiayone (»Wir-Burma-Vereinigung«) und der Thakin-Partei, die ihren Ausgang unter burmesischen Studenten nahm.<sup>15</sup> Die Bewegung war nationalistisch gesinnt, teilweise auch europäisch beeinflusst, hatte aber einen deutlichen säkularen Charakter und verlangte eine Trennung zwischen Politik und Buddhismus. Zwar waren auch die Thakin-Mitglieder Buddhisten, lehnten aber die politische Ausnutzung der Religion ab, so dass man sie als Gegenströmung zu der in Myanmar üblichen Vermengung von Religion und Politik sehen muss. Eine der Führungsgestalten war Aung San.<sup>16</sup> Im Dezember 1941 begannen die Japaner die Besetzung von Burma, und am 1. August 1943 erklärte Japan (gegen den Kriegsgegner England) Burma für unabhängig, wobei Japan sich bemühte, Burma im Krieg gegen die Alliierten für sich zu gewinnen – durchaus unter Hinweis auf die gemeinsame buddhistische Religion. Zu diesem Zweck wurde schon 1942 eine politische Mönchsvereinigung mit dem Ziel gegründet, sich um ein neues Burma zu bemühen, Burma von allen Feinden Japans und Burmas zu reinigen, freundschaftliche Beziehungen zu Japan aufzubauen und ein religiöses Programm für die Menschen im Land zu entwickeln. Im Frühjahr 1945 entstand dann jedoch die »Antifaschistische Freiheitsbewegung« als den Japanern feindlich gesinnte Untergrundbewegung, die den Kontakt zu den Alliierten suchte – unter Führung von Aung San und Ne Win. Als Aung Sang am 19. Juli 1947 ermordet wurde und U Nu die politische Führung übernahm, die am

---

13 Vgl. Tin Maung Maung Than, *Some Aspects of Indians in Rangoon*, in: Kernial S. Sandhu / A. Mani (Hrsg.), *Indian Communities in Southeast Asia*, Singapore 1993, S. 585-623, hier S. 585-590.

14 Vgl. Zöllner, *Identitäten*, S. 233-239; ferner Khin Maung Kyi, *Indians in Burma. Problems of an Alien Subculture in a Highly Integrated Society*, in: Kernial S. Sandhu / A. Mani (Hrsg.), *Indian Communities in Southeast Asia*, Singapore 1993, S. 624-665, hier S. 635.

15 Siehe dazu Zöllner, *Reform*, 52 f.; ferner Sarkisyanz, *Religionen*, S. 474-476.

16 Zöllner, *Reform*, S. 57-60.

4. Januar 1948 zur endgültigen Unabhängigkeit führen sollte, bekam das Land zwar eine demokratische Verfassung, in der den Mönchen das Wahlrecht abgesprochen war, allerdings stand es am Rande des Zusammenbruchs durch Aufstände, die aus unterschiedlichen Interessen der Volksgruppen resultierten.

### Mönche und Politik seit der Unabhängigkeit 1948

Die nach der Unabhängigkeit von U Nu praktizierte Religionspolitik konnte sich – trotz Kritik mancher Mönche – relativ breiter Unterstützung innerhalb der Bevölkerung erfreuen. So entstand einerseits 1951 eine »Burma-Sangha-Partei«, die U Nu vorwarf, mit der Verstaatlichung des Grundbesitzes der Pagoden den Buddhismus zu schwächen oder den Sangha zu spalten, und die Einsetzung des Buddhismus als Staatsreligion verlangte, d. h. teilweise gingen diesen Mönchen U Nus Versuche zu kurz oder nicht in die passende Richtung. Andererseits macht aber die Religionspolitik U Nus deutlich, dass er darauf abzielte, die Verflechtung von Staat und Religion stetig zu vermehren; anders formuliert, den Sangha wieder in die vor-koloniale Position zu bringen.<sup>17</sup> U Nu selbst verstand sich durchaus als der »wahre« Maha-thammada, d. h. Führer des buddhistischen Dhamma. Durch sein politisches Programm wollte U Nu die – aus seiner Sicht durch die Kolonialzeit eingedrungene – Verschlechterung und Laxheit der Sitten beheben, wobei man jedoch festhalten muss, dass manches, was U Nu als westlichen Verfall bezeichnete, v. a. ein Ausdruck des religiösen Wandels auf Grund des buddhistischen Modernismus war.

In diesem Kontext steht U Nus Ankündigung des 6. Buddhistischen Konzils in Rangun für die Jahre 1954 bis 1956. Mit dem Konzil konnte U Nu den Eindruck einer nationalen Identität erwecken, wobei Burma auch als »Zentrum« des Weltbuddhismus präsentiert wurde, unbeschadet der Tatsache, dass an diesem großen religiösen Treffen hauptsächlich Mönche aus Burma teilnahmen. Der Symbolgehalt des Konzils und des programmatischen Konzilsjahres<sup>18</sup> ist aber nicht zu unterschätzen: Das Land wurde von einer Welle religiöser Begeisterung erfasst, Dhamma-Hallen zu Meditationszwecken wurden errichtet, auch die »Aktualisierung« der buddhistischen *sīlas* als Leitfaden der Lebensführung ist in diesem Zusammenhang zu nennen. Damit verhalf das Konzil – den wirtschaftlichen Schwierigkeiten des Landes zum Trotz – zu einem scheinbaren Aufschwung des Landes. Allerdings vermochte das Konzil die politischen Probleme nur kurzzeitig zu übertünchen.

---

17 Vgl. Bechert, Buddhismus, S. 60-71; Bruce Matthews, The Legacy of Tradition and Authority. Buddhism and the Nation in Myanmar, in: Ian Harris (Hrsg.), Buddhism and Politics in Twentieth-Century Asia, London 1999, S. 26-53, hier S. 33.

18 Entsprechend der Theravada-Datierung von Buddhas Eingehen ins Nirvana im Jahr 543 v. u. Z. fiel der Höhepunkt und Abschluss des Konzil im Jahr 1956 genau auf die 2.500ste Wiederkehr dieses Datums.

U Nu musste 1958 seine Macht an General Ne Win abgeben, konnte allerdings bei den nachfolgenden Wahlen wiederum das Amt des Premierministers erlangen. Mit der Erhebung des Buddhismus zur Staatsreligion im Jahr 1961 setzte er einen folgenschweren religionspolitischen Akt, da U Nu den ethnischen und religiösen Minderheiten des Landes Toleranz und Religionsfreiheit entgegenbrachte. Für dieses Vorgehen berief er sich – auch zur Verdeutlichung des Anspruchs, ein buddhistischer Herrscher zu sein – auf den Maurya-Herrscher Ashoka als Vorbild.<sup>19</sup> Allerdings stieß der Punkt der Religionsfreiheit für Minderheiten auf den massiven Widerspruch von politischen Mönchen, besonders die Young Monks' Association mit ca. 30.000 Mönchen sah darin eine Einschränkung und zentrale Gefährdung des Buddhismus.<sup>20</sup> Der Mönchsprotest gegen das Gesetz und U Nu formulierte dabei nicht nur, dass die Erhebung des Buddhismus zur Staatsreligion als Werk der persönlichen Vorteilsnahme U Nus zu sehen sei, sondern dass die Religionsfreiheit für andere Religionen den Buddhismus gleichzeitig auf eine Stufe mit dem »Geisterglauben« mancher ethnischer Gruppierungen im Norden Burmas stelle.<sup>21</sup> Trotz der Proteste und Aktionen der Mönche konnte das Gesetz am 25. September von den Abgeordneten beider Kammern des Parlaments gemeinsam beschlossen werden. Eine der Konsequenzen in der Folge waren Übergriffe auf Moscheen durch extremistische junge Mönche, bei denen mindestens zwei Muslime ermordet wurden. Am Ende dieser durch U Nus Religionspolitik bewirkten Verunsicherung des Landes, wobei auch Abtrennungstendenzen einzelner Völker aus dem Vielvölkerstaat Burma aufkamen, stand ein unblutiger Militärputsch durch General Ne Win am 2. März 1962, der eine Nationalisierungskampagne einleitete, in deren Folge eine Million Inder (mehrheitlich Hindus) das Land verlassen haben.<sup>22</sup>

Ne Win verfolgte als Ziel eine klare Rückkehr zur Trennung von Staat und Religion – und Eindämmung der politischen Macht der Mönche. Dazu stützte er sich mit der von ihm gegründeten Partei auf ein »Programm«, an dessen Formulierung buddhistische Mönche entscheidend mitgearbeitet hatten. Dabei ging es Ne Win darum, einen »Mittleren Weg« zwischen burmesischer Tradition und westlichem Sozialismus zu gehen, d. h. buddhistische Weltbilder und Werte, v. a. in der philosophischen Deutung durch den Abhidhamma-Pitaka, bilden die Grundlage, jedoch als »rein weltliche und menschliche Lehre«.<sup>23</sup> Aktionen, die in der Folge gegen politische Betätigungsmöglichkeiten der Mönche gerichtet waren, betrafen u. a. die

19 Vgl. Bechert, *Buddhismus*, 85, 144; ferner Gil, *Role*, S. 7.

20 Vgl. Matthews, *Legacy*, S. 34.

21 Vgl. Bechert, *Buddhismus*, S. 145; Matthews, *Legacy*, S. 34.

22 Vgl. Khin Maung Kyi, *Indians*, S. 645 f.; Zöllner, *Identitäten*, S. 239.

23 Vgl. Heinz Bechert, »Das Lieblingsvolk Buddhas.« *Buddhisten in Birma*, in: Heinz Bechert / Richard Gombrich (Hrsg.), *Der Buddhismus. Geschichte und Gegenwart*, München 1989, S. 169-189, hier S. 177.



Notwendigkeit für alle Mönchsvereinigungen, sich registrieren zu lassen (1964), wobei der Staat immer wieder die »Modernisten« gegenüber den »Traditionalisten« bevorzugte, da Modernisten auch Reformen im Sangha forderten, was der Regierung durchaus lieb war. Anfang 1965 wurden die von U Nu geschaffenen geistlichen Gerichtshöfe abgeschafft. Damit sollte Religion de facto zur »Privatsache« werden, wodurch eine vierzehnjährige Förderung des Buddhismus durch den Staat beendet war. Allerdings gab Ne Win den Mönchsprotesten nach, wobei die von ihm einberufene Sangha-Versammlung im Jahr 1965 für die nächsten Jahre einen Status quo schaffen sollte, der den Sangha zwar unter staatliche Kontrolle stellte, aber bis zum Ende der 1970er Jahre kaum religionspolitische Zwecke verfolgte.

Im Mai 1980 fand – vorbereitet von der Regierung – eine weitere allgemeine Sangha-Konferenz statt, an der 1219 Mönche teilnahmen, d. h. ein Delegierter pro 100 Mönche.<sup>24</sup> Die Teilnehmer an der Konferenz kamen aus allen 10 Nikayas, die sich im Laufe des 20. Jahrhunderts als Folge weiterer Verästelungen von Sudhamma-, Dvara- und Shwegyin-Nikaya – entwickelt hatten. Ziel der Konferenz war die Gründung eines verbindlichen und für das ganze Land zuständigen Sangha, der eine Registrierung aller »akzeptierten« Mönche vornehmen sollte, in Zusammenarbeit mit Staatsbeamten. Damit leitete das Jahr 1980 die Phase einer neuen Religionspolitik ein, indem General Ne Win bewusst an die Religionspolitik U Nus, aber auch an diejenige burmesischer Könige anzuknüpfen begann. Die äußerliche Trennung von Staat und Religion blieb zwar aufrecht, aber der Sangha war wieder zu einem politischen Instrument geworden. Denn die Strukturen, die den Sangha in den Staat einbetteten, erlaubten eine Kontrolle der Religionsausübung: An der Spitze steht der »All Nikaya Council« (mit den 47 Äbten aller Nikayas) als Gremium, das den Buddhismus gegenüber der Regierung offiziell vertritt und von der Regierung offiziell anerkannt wird. Darunter ist der »State Central Committee of the Sangha« (mit 300 Mönchen aus allen Landesteilen) und nochmals darunter der »Vinaya Court« (mit 200 religiösen Richtern). Organisiert wird das Ganze vom Religionsministerium.<sup>25</sup> Mit dieser Religionspolitik konnte Ne Win durchaus Sympathien unter der Bevölkerung erwerben. In einer dritten Sangha-Konferenz 1985 wurden dann die Beschlüsse von 1980 ratifiziert, wodurch die Regierung eindeutig die Kontrolle über den Sangha gewonnen hatte. Um sich der Zustimmung der Bevölkerung zu versichern, fallen in diesen Zeitraum der 1980er Jahre auch die von der Ne Win Regierung finanzierten großangelegten Neubauten von zwei Pagoden

24 Vgl. v. a. Bechert, *Orthodoxie*, S. 25-39; ferner Bechert, *Lieblingsvolk*, S. 182; Matthews, *Legacy*, S. 36.

25 Vgl. Gil, *Role*, S. 8; U Kosalla, *The Facilitator Role of the State in the Promotion and Protection of the Buddha-Sāsana*, in: Ministry of Religious Affairs (Hrsg.), *World Buddhist Summit Souvenir Album. Mahā Pāsāna Cave, Kaba-Aye Hillock, 9-11 December 2004*, Yangon 2006, S. 424-430, hier S. 429 f.

in Yangon und Mandalay sowie der International Theravada Buddhist Missionary University in Yangon. Durch solche Aktivitäten repräsentierte sich die Militärregierung v. a. in der Öffentlichkeit möglichst buddhistisch – indem einerseits besonders ältere Mönche mit Geschenken versehen wurden bzw. Mönche eingeladen wurden, sich mit Regierungsvertretern zu treffen bzw. öffentlich zu zeigen. Dadurch wird aus der Sicht der Regierung der Eindruck vermittelt, dass der Staat den Buddhismus durchaus als wichtige Komponente akzeptiert. Genauso lässt sich eine Hinwendung von Angehörigen der Regierungskreise zu Aspekten des Volksbuddhismus feststellen (mit der Aufwertung von Astrologie, von Nat-Kulten und der Verehrung von »Wunsch-Bäumen«), wodurch sich das »offiziell-politische Myanmar« möglichst anschaulich in dem Gesamtsystem buddhistischer Weltanschauung einfügen will. Fasst man Ne Wins Zeit, der im Juli 1988 als Parteivorsitzender zurückgetreten ist (gest. 2002), zusammen, so bedeutet das für den Sangha einerseits, dass den Mönchen in dieser Epoche der Militärregierung der selbstständige politische Einfluss genommen war, andererseits die Militärregierung aber sehr deutlich auf das vorkoloniale Muster der vom Staat gesteuerten Einflussnahme auf die gezielte Zusammenarbeit mit dem Sangha zurückgriff, um diesen für die eigene Politik zu benutzen.

### Politik und Religion zwischen dem 18. September 1988 und dem 18. September 2007

Die Verschlechterung der wirtschaftlichen Bedingungen des Landes seit der Mitte der 1980er Jahre führte zu Unruhen. In diesem Zusammenhang trat im August 1988 erstmals Aung San Suu Kyi, die Tochter des Nationalhelden Aung San und spätere (1991) Friedensnobelpreisträgerin, mit einer Rede in der Shwedagon-Pagode als Sprecherin der Demokratiebewegung in die Öffentlichkeit. Bei den Demonstrationen gegen die Militärregierung im August und September dürften rund 60 % der Mönche ideell beteiligt gewesen sein, wobei der Sangha von der Mehrheit als möglicher Hoffnungsträger für eine Demokratisierung des Landes gesehen wurde. Am 18. September 1988 beendete die Militärführung die Unruhen gewaltsam, wobei insgesamt rund 3.000 Personen, hauptsächlich Zivilisten, getötet wurden.<sup>26</sup> Damit begann eine letzte und bis heute dauernde Periode der »neuerlichen« Verflechtung der Mönche mit der Politik.<sup>27</sup> Ein wichtiges Datum in diesem Zu-

---

26 Hans-Bernd Zöllner, *Weder Safran noch Revolution. Eine kommentierte Chronologie der Demonstrationen von Mönchen in Myanmar/Birma im September 2007*, Hamburg 2008, S. 88.

27 Vgl. Matthews, *Legacy*, S. 38-41.

sammenhang ist die Zerschlagung einer Mönchsversammlung von etwa 7.000 Mönchen am 8. August 1990 durch die Militärregierung, woraufhin der Sangha am 27. August mit einer Aktion reagierte, die de facto die »Exkommunikation« der Militärs bedeutete. Dabei ging es um den symbolischen Akt,<sup>28</sup> bei dem Mönche – rund 20.000 nahmen daran teil – sich weigerten, von Personen, die mit der Regierung verbunden waren, Almosen anzunehmen. Damit waren aber die Spender der Möglichkeit beraubt, sich eines verdienstvollen Aktes zu bedienen. Verstärkt wurde diese symbolische Aktion dadurch, dass vom Sangha keine religiösen Unterweisungen bzw. Segnungen an Regierungsangehörige erteilt wurden. – Auch wenn die Militärregierung versuchte, die Macht des Sangha für die eigene Politik zu nutzen bzw. zu kontrollieren, so bedeutete ein solches Vorgehen einen wichtigen Schlag gegen das Ansehen bzw. die Legitimität der Regierung. Als diese Aktion – wohl auf Druck der Regierung auf den Mingon Sayadaw, den höchstangesehenen Abt im Land – nach zwei Monaten beendet wurde, war sie äußerst erfolgreich, um der Militärregierung zu verdeutlichen, dass die politische Macht des Sangha nicht zu unterschätzen ist und ohne Zustimmung bzw. Duldung des Sangha soziale Ruhe im Land nicht möglich ist.

Die Religionspolitik ist aber in jenen Jahren nicht nur auf das Verhältnis zwischen Mönchen und der Regierung beschränkt gewesen, sondern ein nicht zu übersehender Faktor sind auch die Muslime in Arakan, d. h. im Westen Myanmars zur Grenze von Bangladesh, die so genannten Rohingya. In den 1980er Jahren sind viele von ihnen – aufgrund religiöser und ethnischer Repression – nach Bangladesh geflüchtet, wobei Schätzungen für 1992 annehmen, dass die Zahl der Flüchtlinge zwischen 100.000 und 250.000 lag; rund 40.000 von ihnen sind nach einem im April 1993 geschlossenen Abkommen zwischen Bangladesh und Myanmar im Oktober 1993 zurückgekehrt.<sup>29</sup> Seit dieser Zeit ist der Widerstand von Rohingya-Gruppen gegen die Zentralregierung zwar nicht mehr ein offener Kampf, sondern sie schließen sich eher in Kleingruppen zusammen und unterstützen politisch eher die Opposition der National League for Democracy um Aung San Suu Kyi. Einzelne Übergriffe auf Rohingyas, aber auch auf indische Muslime, finden jedoch immer wieder statt. So kam es im Mai 2001 – wohl als Reaktion auf die Zerstörung der Buddhastatuen in Bamiyan durch die Taliban in Afghanistan – in Taunggoo zu Ausschreitungen, indem eine von Mönchen angeführte Gruppe von 1.000 Personen Geschäfte der Muslime plünderte sowie Moscheen und Personen angriff. Aber auch die Einstellung nationalistischer – und der Regierung nahestehender – buddhistischer Burmesen gegenüber nicht-muslimischen Bevölkerungsteilen, so etwa

---

28 Vgl. Jordt, Bowl, S. 3; ferner Zöllner, Safran, S. 67.

29 Zöllner, Identitäten, S. 222-232; Yegar, Integration, S. 64-67.

christlichen ethnischen Minderheiten, ist häufig negativ.<sup>30</sup> Somit ist der religiöse Pluralismus keineswegs friktionsfrei.

Die Spannungen zwischen der Politik der Militärs, der unterdrückten politischen Opposition und der Rolle der buddhistischen Mehrheitsbevölkerung – Mönche wie Laien – haben in den beiden vergangenen Jahrzehnten eher zugenommen.<sup>31</sup> Jüngere Mönche stehen der Regierung skeptisch bis ablehnend gegenüber, wobei viele buddhistische Vereinigungen, die außerhalb der kontrollierten Strukturen stehen und die sich Fragen von Menschen- oder Bürgerrechten widmen, verboten sind. Auch die in den 1990er Jahren erfolgte Neustrukturierung und Kontrolle des Sangha durch das Religionsministerium hat indirekt diese Spannungen vermehrt. All dies sind Faktoren, die schrittweise ein Protestpotenzial angehäuft haben. Dazu kam die zunehmende Verschlechterung der wirtschaftlichen Lage – auch mitverschuldet durch die Isolationspolitik der USA und teilweise der EU gegenüber dem Land. Eine Erhöhung der Kraftstoffpreise für Fahrzeuge am 15. August 2007 war dabei eine letzte – äußerliche – Maßnahme, die zum weiteren Absinken der Kaufkraft im Land geführt hat, und sie wurde zum Auslöser der Unruhen im darauffolgenden Monat. Den Auftakt nahmen diese Unruhen in Pakokku, rund 400 Kilometer von Yangon entfernt.<sup>32</sup> Dort versammelten sich am 5. September etwa 100 bis 600 Mönche zu einem Protestmarsch, um auf die finanzielle Not zu verweisen, dass Mönche wegen der fehlenden Kaufkraft sich keine Rasierklingen mehr leisten können, um sich – als eine der Ordenspflichten – das Haupthaar zu rasieren. Wohl auf Anweisung des Abtes aus einem Kloster an die Sicherheitsbehörden wurde der Protest nach Tumulten gestoppt. In den folgenden Tagen kommt es zu Verhandlungen zwischen Regierungsvertretern und Äbten aus verschiedenen Klöstern in Pakokku als Vertreter des dem Religionsministerium unterstehenden Sangha, um den lokalen Protest einzudämmen. Als Gegenposition verteilt aber eine Mönchsgruppierung, die sich All Burma Monks' Alliance<sup>33</sup> nennt, Flugblätter, die das Vorgehen der Sicherheitskräfte in Pakokku verurteilen und einen Boykott ankündigen. Damit stehen sich lokal unterschiedliche Positionen »politischer« Mönche gegenüber, Mönche, die politisch den staatlichen Strukturen zugeordnet werden können und Mönche, deren politische Aktivität darauf ausgerichtet ist, den Buddhismus gegenüber der Politik des Staates zu schützen. Allerdings hebt die All Burma Monks' Association den Protest zugleich auf die nationale Ebene, wobei in

---

30 Vgl. Schreiber, Lage. Kirche, S. 15 f.; Anne Schreiber, Zur Lage der Menschenrechte in Myanmar/Burma. Erste politische Schritte einer Minderheitenkirche, Aachen 2008, S. 10 f.; Huber, Christentum, S. 169.

31 Vgl. dazu z. B. Schober, Buddhism, S. 92-95; Ingrid Jordt, Burma's Mass Lay Meditation Movement. Buddhism and the Cultural Construction of Power, Athens 2007, 139-154.

32 Vgl. Zöllner, Safran, S. 26-29.

33 Vgl. Zöllner, Safran, S. 35.

den folgenden Tagen unterschiedliche Aktivitäten sichtbar wurden, die darauf hinausliefen, für den 18. September 2007 – zum 19. Jahrestags der Niederschlagung der Unruhen im Jahr 1988 – einen nationalen Boykott anzukündigen.<sup>34</sup> Dies findet in verschiedenen Städten des Landes durch 15 Mönchsprozessionen statt, an denen zwischen 30 und 1.500 Mönchen teilgenommen haben. In den folgenden Tagen nehmen die Demonstrationen zu, wobei die Zahl der Laien als Teilnehmer stetig anwächst; am 25. September erreichten sie ihren Höhepunkt und praktisch das Ende. Die folgenden Tage zeigen die Reaktion der Sicherheitskräfte, indem Klöster durchsucht und Mönche festgenommen werden, um dadurch das Land zu einer relativen Ruhe zu zwingen, ohne dass eine Lösung des komplexen Problems des Verhältnisses von Politik und Religion geschaffen wurde. Die Lösung des Problems ist deswegen so schwierig, weil unterschiedliche Beteiligte am Konflikt eng ineinander verwoben sind.

(a) Zunächst die Bevölkerung, die unter der wirtschaftlichen Misere unmittelbar leidet, was aber auch Auswirkungen auf die Mönche hat: Mönche können von der Bevölkerung nicht mehr unterstützt werden, so dass sie selbst in diese Misere hineingezogen werden. Die Bevölkerung ihrerseits steht aber auch in einem Dilemma, mangels eigener Nahrungsmittel den Mönchen *dāna* zu geben und dadurch gutes *kamma* zu erwerben. Somit ist die Wirtschaftskrise zugleich eine »religiöse Krise«. Der Mönchsprotest ist dabei im Lichte des oben genannten Typs dahingehend zu interpretieren, dass Mönche hier politisch gegen die Herrschenden vorgehen, um den Buddhismus vor Schaden zu bewahren. Denn die Regierung – als unmittelbarer Auslöser der wirtschaftlichen Misere des Landes – gefährdet dadurch den Buddhismus.

(b) Innerhalb der Mönche muss aber beachtet werden, dass – trotz der beeindruckenden Teilnahme von Mönchen an den Demonstrationen – nicht alle Mönche diese Demonstrationen unterstützt haben. Zunächst die bloßen Zahlen: Myanmar dürfte aktuell eine halbe Million Mönche haben, wobei die Zahl etwa der Zahl der Soldaten im Land entspricht. Nach Schätzungen waren unter den 100.000 Demonstranten in Yangon etwa 15.000 bis 20.000 Mönche; in anderen größeren Städten (z. B. Mandalay, Sittwe oder Tounggoo) war die Relation ähnlich. Jedoch haben die Demonstrationen nicht landesweit stattgefunden, und es haben auch nicht alle Mönche daran teilgenommen. Mit anderen Worten: Innerhalb der Mönchsgemeinschaft gibt es derzeit eine Bruchlinie zwischen »politischen« (und jüngeren) Mönchen sowie »un-politischen« und nicht an Weltlichem anhaftenden (eher älteren) Mönchen. Da der Staatssangha – aber auch viele Klöster – von der Regierung kontrolliert und teilweise eingeschüchtert sind, ist es derzeit schwer abzuschätzen, in wie großem Ausmaße die Demonstrationen im September genau unterstützt wurden – sei es durch aktive Teilnahme an Demonstrationen, sei es durch stillschwei-

---

34 Zum Gang der Ereignisse siehe Zöllner, Safran, S. 46-50, S. 73-79.

gende Sympathie. Genaue Angaben und Einschätzungen sind auch deswegen schwierig, weil etwa 30 bis 33 Prozent der Bevölkerung Myanmars Mitglieder der Union Solidarity and Development Association, d. h. des staatlichen Geheimdienstes, sind, der Agenten auch in den Klöstern hat.

(c) Die Militärregierung als Beteiligter an diesem Konflikt stützt sich – trotz der umgestürzten Almosenschalen – auch weiterhin auf eine von »Hof-Mönchen« einschließlich des All Nikaya Council unterstützte Legitimität, um aus ihrer Sicht ebenfalls den Buddhismus zu schützen. Immerhin hat sich der All Nikaya Council während der Unruhen im September in einer Äußerung loyal zu den Militärs gestellt, indem das »unbuddhistische Verhalten« der demonstrierenden Mönche verurteilt wurde. Allerdings gibt es seither keine Stellungnahme dieses höchsten buddhistischen Gremiums im Lande. Man kann dieses Schweigen dahingehend deuten, dass die Bruchlinie innerhalb der Mönche in Unterstützer und Opponenten der Regierung auch dieses oberste Gremium des burmesischen Buddhismus erfasst hat.

Die gewaltsam wiederhergestellte, relative Ruhe im Land nach den Protesten hat – nach den Worten von Hans-Bernd Zöllner – »zwei Pyrrhus-Siege« gebracht, die teuer erkaufte waren.<sup>35</sup> Für die Militärregierung war die Unterdrückung der Mönche und der Bevölkerung nur dadurch möglich, dass sie direkte Gewalt gegen Mönche, Klöster und Pagoden eingesetzt hat, was eine neue Vorgehensweise war; dadurch ist ein kaum zu überwindender Riss zwischen der Regierung und der buddhistischen Bevölkerung des Landes entstanden. Die Mönche ihrerseits können als moralische Sieger der Auseinandersetzung gelten, allerdings haben sie in realer Weise durch diesen »Sieg« keine Veränderung der politischen Unterdrückung und Gefährdung des Buddhismus oder der wirtschaftlichen Not des Landes herbeiführen können. Aufgrund der direkten Konfrontation und des direkten Vorgehens der Staatsvertreter gegen Klöster ist aber auch das Verhältnis zwischen Sangha und Staat nachhaltig beschädigt worden.

## Zusammenfassung

Das Kräftespiel um die Rolle des Buddhismus in den gegenwärtigen Problemen Myanmars ist nicht entschieden. Trotz dieser Bruchstellen kann der Weg zu einer Neuorientierung Myanmars für die Zukunft nur ein gemeinsamer sein, den unterschiedliche Mönchsgruppen und die verschiedenen politischen Gruppen, d. h. Militärregierung und politische Opposition, gehen. Wie dieser Weg in nächster Zeit gelingen wird, ist offen. Der Buddhismus hat sich bei vielen Ereignissen seit der Unabhängigkeit als gesellschaftliche und politische Kraft im Land gezeigt, wobei

---

<sup>35</sup> Vgl. Zöllner, Safran, S. 79 f.

das Wohlergehen der burmesischen Gesellschaft von der Harmonie zwischen den Mönchen und den Herrschenden abhängt. Ob sich diese Harmonie jedoch wiederum einstellen wird, scheint fraglich zu sein. Im Mai 2008 hat die Naturkatastrophe, die der Tropensturm Nargis über den Süden des Landes gebracht hat, das reale Scheitern der Regierung im Katastrophenmanagement gezeigt, indem unmittelbare Hilfestellung für die Betroffenen in erster Linie von Mönchen geleistet worden ist.<sup>36</sup> Dies gilt für viele Menschen in Myanmar als neuerlicher Hinweis darauf, dass ein harmonisches und gemeinsames Handeln von Religion und Politik kaum mehr existiert, so dass die burmesische Militärregierung ihren letzten Rückhalt im Land verloren hat. Interpretationen der Katastrophe sehen darin nämlich ein übernatürliches Zeichen dafür, dass die Regierung erschüttert wird.<sup>37</sup> Denn Nargis wird als übernatürliches Eingreifen in die Geschichte Myanmars gewertet, das eine letzte Warnung für die schlechte Regierung darstelle: Falls die Regierung nicht einlenkt und ihr Verhalten ändern wird, werde sie sich einer neuerlichen Naturkatastrophe gegenüber sehen, die allerdings nicht mehr das Irrawaddy-Delta und die Landbevölkerung betrifft, sondern zentral die Hauptstadt Naypyidaw und die Familien der Regierungsmitglieder bestrafen werde. Auf diesen Ausgleich warten manche buddhistische Mönche wie Laien, um dadurch ihre Hoffnung nach Veränderung des politischen Geschicks des Landes auszudrücken. Nach einer solchen Veränderung werde eine neue Regierung den Mönchen wiederum in Harmonie und Wertschätzung gegenüber treten. Denn der Zyklon Nargis habe als Tropensturm nicht nur Bäume gefällt und Menschen in den Fluten weggeschwemmt, sondern auch begonnen, die politischen Urheber der Gewalt gegen die Mönche im September 2007 zu beseitigen.

---

36 Vgl. Gil, Role, S. 10.

37 Die Einschätzung beruht auf Informationen von Personen aus Myanmar, die ich per email im Laufe der letzten Monate erhalten habe, wobei hier bewusst die Nennung einzelner Namen und Daten der email-Kontakte unterbleibt. Phänomenologisch lässt sich die Katastrophendeutung als Eingreifen einer »übernatürlichen Macht« mit Vorgängen aus Indonesien vergleichen, wo jüngere Naturkatastrophen als göttliches Eingreifen oder als göttliche Warnung verstanden werden. Der verheerende Tsunami vom 26. Dezember 2004, der weite Teile Indonesiens betroffen hat, wird von radikalen Muslimen als Strafe Gottes gesehen, der mit dem unmoralischen Verhalten der Indonesier nicht einverstanden sei (vgl. Susanne Schröter, Religiöser Pluralismus in Indonesien, in: Fritz Schulze / Holger Warnk (Hrsg.), Religion und Identität. Muslime und Nicht-Muslime in Südostasien, Wiesbaden 2008, S. 1-22, hier S. 18). Ähnlich deuten streng gläubige Muslime auch eine Reihe von Naturkatastrophen (Erdbeben und ein Ausbruch des Vulkans Merapi), die Zentraljava in der Mitte des Jahres 2006 heimgesucht haben, als Strafe Gottes (vgl. Judith Schlehe, Religion, Natur und die aktuelle Deutung von Naturkatastrophen auf Java, in: Judith Schlehe / Boike Rehbein (Hrsg.), Religion und Modernität von Traditionen in Asien. Neukonfiguration von Götter, Geister- und Menschenwelten, Münster 2008, S. 207-234, hier S. 226 f.).

## Literatur

- Bechert, Heinz, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda-Buddhismus*. Bd. 2, Wiesbaden 1967.
- , Neue Buddhistische Orthodoxie. Bemerkungen zur Gliederung und zur Reform des Sangha in Birma, in: *Numen* 35 (1988), S. 24-56.
- , »Das Lieblingsvolk Buddhas.« Buddhisten in Birma, in: Bechert, Heinz / Gombrich, Richard (Hrsg.), *Der Buddhismus. Geschichte und Gegenwart*, München 1989, S. 169-189.
- Ma, Bo, Unterschiedliche Hindu-Gemeinschaften in Myanmar, in: Hutter, Manfred (Hrsg.), *Religionsinterne Kritik und religiöser Pluralismus im gegenwärtigen Südostasien*, Frankfurt am Main 2008, S. 101-109.
- Gil, Sylwia, *The Role of Monkhood in Contemporary Myanmar Society*, Bonn 2008.
- Huber, Friedrich, *Das Christentum in Ost-, Süd- und Südostasien sowie Australien*, Leipzig 2005.
- Hutter, Manfred, *Das ewige Rad. Religion und Kultur des Buddhismus*, Graz 2001.
- , Southeast and East Asia, Hindus in, in: Cush, Denise / Robinson, Catherine / York, Michael (Hrsg.), *Encyclopedia of Hinduism*, London 2008, S. 812-822.
- Jordt, Ingrid, *Burma's Mass Lay Meditation Movement. Buddhism and the Cultural Construction of Power*, Athens 2007.
- , Turning of the Bowl in Burma, in: *Religion in the News* 10/3 (2008), S. 1-6.
- Kyi, Khin Maung, Indians in Burma. Problems of an Alien Subculture in a Highly Integrated Society, in: Sandhu, Kernal S. / Mani, A. (Hrsg.), *Indian Communities in Southeast Asia*. Singapore 1993, S. 624-665.
- Kosalla, U., The Facilitator Role of the State in the Promotion and Protection of the Buddha-Sāsana, in: Ministry of Religious Affairs (Hrsg.), *World Buddhist Summit Souvenir Album. Mahā Pāsāna Cave, Kaba-Aye Hillock, 9-11 December 2004*, Yangon 2006, S. 424-430.
- Mabbett, Ian W., *Buddhismus im frühen Festland-Südostasien*, in: Bechert, Heinz u. a., *Der Buddhismus I. Der indische Buddhismus und seine Verzweigungen*, Stuttgart 2000, S. 441-470.
- Matthews, Bruce, *The Legacy of Tradition and Authority. Buddhism and the Nation in Myanmar*, in: Harris, Ian (Hrsg.), *Buddhism and Politics in Twentieth-Century Asia*, London 1999, S. 26-53.
- Mürmel, Heinz, *Buddhismus*, in: Antes, Peter (Hrsg.), *Die Religionen der Gegenwart. Geschichte und Glauben*, München 1996, S. 187-211.
- , *Buddhismus 2e: Buddhismus im 19. und 20. Jahrhundert*, in: RGG<sup>3</sup>, Bd. 1, Tübingen 1998, S. 1836-1838.
- Sarkisyanz, Manuel, *Die Religionen Kambodschas, Birmas, Laos, Thailands und Malayas*, in: Höfer, Andrés u. a., *Die Religionen Südasiens*, Stuttgart 1975, S. 384-560.
- Schlehe, Judith, *Religion, Natur und die aktuelle Deutung von Naturkatastrophen auf Java*, in: Dies. / Rehbein, Boike (Hrsg.), *Religion und Modernität von Traditionen in Asien. Neukonfiguration von Götter, Geister- und Menschenwelten*, Münster 2008, S. 207-234.
- Schober, Juliane, *Buddhism in Burma. Engagement with Modernity*, in: Berkwitz, Stephen C. (Hrsg.), *Buddhism in World Cultures. Comparative Perspectives*, Santa Barbara 2006, S. 73-99.



- Schreiber, Anne, *Zur Lage der Menschenrechte in Myanmar/Birma. Kirche unter Militärdiktatur*, Aachen 2004.
- , *Zur Lage der Menschenrechte in Myanmar/Burma. Erste politische Schritte einer Minderheitenkirche*, Aachen 2008.
- Schröter, Susanne, *Religiöser Pluralismus in Indonesien*, in: Schulze, Fritz / Warnk, Holger (Hrsg.), *Religion und Identität. Muslime und Nicht-Muslime in Südostasien*, Wiesbaden 2008, S. 1-22.
- Spiro, Melford E., *Buddhism and Society. A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*, New York 1970.
- Than, Tin Maung Maung, *Some Aspects of Indians in Rangoon*, in: Sandhu, Kernial S. / Mani, A. (Hrsg.), *Indian Communities in Southeast Asia*, Singapore 1993, S. 585-623.
- Yegar, Moshe, *Between Integration and Secession. The Muslim Communities of the Southern Philippines, Southern Thailand, and Western Burma/Myanmar*, Lanham 2002.
- Zöllner, Hans-Bernd, *Beschädigte Identitäten in einem beschädigten Land. Zur Situation von Muslimen in Birma/Myanmar*, in: Schulze, Fritz / Warnk, Holger (Hrsg.), *Religion und Identität. Muslime und Nicht-Muslime in Südostasien*, Wiesbaden 2008, S. 219-245.
- , *Die unvollendete Reform. Aung San und die Religion*, in: Hutter, Manfred (Hrsg.), *Religionsinterne Kritik und religiöser Pluralismus im gegenwärtigen Südostasien*, Frankfurt am Main 2008, S. 49-64.
- , *Weder Safran noch Revolution. Eine kommentierte Chronologie der Demonstrationen von Mönchen in Myanmar/Birma im September 2007*, Hamburg 2008.