

Prediger der Revolution: Der buddhistische Mönchsorden in Laos und seine Verbindungen zur Kommunistischen Bewegung (1957–1975)

We have to understand what being a revolutionary meant at particular times and in particular places and why there were revolutionaries of that particular sort there and then.¹

But indeed most politicians, even the most ardent reformers and modernizers, have felt the imperative need to ally themselves with the revival of Buddhism and to declare their political aims as being consistent with Buddhism.²

1959 zelebrierte man in vielen buddhistisch geprägten Ländern der Welt den 2500. Geburtstag Buddhas. In Laos wurden die Feierlichkeiten jedoch von der äußerst angespannten politischen Situation überschattet. Erst 1953 von den französischen Kolonialmächten in die Unabhängigkeit entlassen, wurde das Land immer tiefer in den zweiten Indochinakonflikt hineingezogen. Ähnlich wie Vietnam war Laos politisch und gesellschaftlich in zwei fluktuierende Zonen gespalten: Die kommunistische Bewegung *Pathet Lao* (Land Laos, PL) war vor allem in den Gebirgsregionen in der Nähe der vietnamesischen Grenze einflussreich; sie verwaltete dieses als »Befreite Zone« bezeichnete Gebiet gemeinsam mit ihrer 1956 gegründeten Massenorganisation *Neo Lao Hak Sat* (Laotische Patriotische Front, NLHS). Die meist im Verborgenen agierende PL und die öffentliche NLHS waren teilweise aus der Kommunistischen Partei Indochinas und der antikolonialen Befreiungsbewegung *Lao Idsala* (Freies Laos) hervorgegangen und wurden von der Kommunistischen Bewegung in Vietnam unterstützt.³ Die Provinzen am Mekong und die Hauptstadt Vientiane befanden sich dagegen unter der Kontrolle der Königlich Laotischen Regierung (KLR) und

Frühere Versionen dieses Beitrags profitierten von Anmerkungen von Oliver Tappe, James Laidlaw und Grant Evans. Dank für Anregungen geht auch an die Teilnehmer des Doktorandenseminars im Institut für Sozialanthropologie der Universität Cambridge, insbesondere Mathew Carey und Hugo Reinert. Christine Achdjian und Karin Jaeger danke ich für die Überarbeitung des Texts.

1 John Dunn: *Modern Revolutions. An Introduction to the Analysis of a Political Phenomenon*. 2. Aufl. Cambridge 1989, S. 12.

2 Stanley Tambiah: *World Conqueror and World Renouncer*, Cambridge 1976, S. 521.

3 Zur Genese der kommunistischen Bewegung in Laos siehe Volker Grabowsky: *Kommunismus und Opposition in Laos*, in: Ulrich Mähler u. a. (Hg.): *Jahrbuch für Historische Kommunismusforschung* 20 (2007), S. 55–62. Die materielle und ideologische Abhängigkeit von der kommunistischen Bewegung in Vietnam wird gut dargelegt in MacAlister Brown / Joseph Zasloff: *Apprentice Revolutionaries. The Communist Movement in Laos 1930–1985*, Hoover 1986.

damit indirekt der USA, die im Kontext der »Eindämpfungspolitik« die KLR finanziell und militärisch stark unterstützten.⁴

Der zweite Indochinakonflikt (Vietnamkrieg) war ein ideologischer Propagandakrieg, der sich auch in der laotischen Religionspolitik widerspiegelte. Dem Theravada-Buddhismus als Staatsreligion kam dabei eine besondere Bedeutung zu, denn die Ausübung von Herrschaft und deren religiöse Legitimierung durch den buddhistischen Mönchsorden (*sangha*) sind in vielen indisierten Teilen Festlandsüdostasiens historisch eng miteinander verknüpft.⁵ Obwohl Laos ethnisch wie auch religiös sehr heterogen ist⁶ und die Veränderungen der kolonialen und postkolonialen Periode dieses Herrschaftsmodell schon geschwächt hatten, war eine buddhistische »Unterfütterung« von Herrschaft und politischen Bewegungen weiterhin von Bedeutung.

Dieser Beitrag beschäftigt sich mit dem Engagement der kommunistischen Bewegung von Laos in Bezug auf den Buddhismus und skizziert, in welchem konkreten gesellschaftlichen und religionspolitischen Kontext es der PL gelang, einen Teil des Mönchsordens zu politisieren und organisatorisch zu integrieren. Ich werde mich hier vor allem auf einige zentrale Figuren des *sangha* und deren Verbindungen zur PL und ihren Führungspersonlichkeiten konzentrieren. Im Mittelpunkt der Darstellung steht die Situation in der laotischen Hauptstadt Vientiane und in der Befreiten Zone, wobei ich mich vor allem auf die wichtige Periode von 1957 bis Anfang der Sechzigerjahre beziehe. Darüber hinaus werde ich kurz die Reaktionen der KLR auf die Infiltrierung des *sangha* durch die PL und die religionspolitische Situation bis zur offiziellen landesweiten Machtübernahme der PL 1975 darstellen. Es soll der Frage nachgegangen werden, welche Rolle der Buddhismus in der Massenmobilisationsstrategie der PL spielte und welche Funktionen die politisierten Mönche in der kommunistischen Bewegung ausübten. Die propagandistischen Aufgaben dieser »Revolutionäre in Roben« in der Befreiten Zone zeigen, dass neben dem zweifelsohne entscheidenden militärischen und direkten politischen Kampf auch der Aspekt der kulturellen Hegemonie für die Strategie der PL bedeutend war. Theoretisch werde ich meine Analyse auf Antonio Gramscis Konzept des »traditionellen Intellektuellen« stützen, um die Rolle des laotischen Buddhismus in der letztlich erfolgreichen Hegemonie-Konstruktion der PL zu erläutern.

4 Zur Rolle der USA und deren Einflussnahme auf die KLR in diesem »geheimen Krieg« siehe Jean Deuve: *La guerre secrète au Laos contre les communistes 1955–1964*, Paris 1995. Für eine Analyse der massiven militärischen und ökonomischen Unterstützung der USA siehe Timothy Castle: *At War in the Shadow of Vietnam. United States Military Aid to the Royal Lao Government 1955–75*, New York 1993.

5 Zum Prozess der Indisierung von Südostasien, der auch für die Herausbildung größerer politischer Entitäten eine wichtige Rolle spielte, siehe Georges Coedès: *The Indianized States of Southeast Asia*, Honolulu 1968.

6 Laos gehört zu den ethnisch heterogensten Ländern Südostasiens. Siehe dazu Laurent Chazee: *Atlas des ethnies et des sous-ethnies du Laos*, Vientiane 1995, S. 15. Diese Heterogenität spiegelt sich auch im religiösen Feld wider. Die Sektion für Religionsfragen der Nationalen Front für Wiederaufbau gab mir gegenüber 2007 an, dass ca. 65 % der Bevölkerung Buddhisten seien – diese Zahl erscheint mir etwas zu hoch gegriffen. Bis 1975 war der Buddhismus jedoch Staatsreligion – dies gibt auch Auskunft über die traditionelle ethnische und religiöse Hierarchie: Die buddhistischen Lao sind auch heute noch die dominante ethnische Gruppe, ihr entstammten auch viele Führer der PL.

1. Die politische Bedeutung des *sangha*

Trotz erheblicher regionaler Unterschiede und der Veränderungen, die während der Kolonialzeit und danach durch die Bildung unabhängiger Nationalstaaten stattfanden, blieb die Allianz von Mönchsorden und Machteliten weiterhin ein wichtiges Merkmal der Herrschaft in den buddhistisch geprägten Ländern Südasiens. In Kambodscha, Thailand, Myanmar und Laos finden sich bis heute Konzepte der Legitimierung politischer Macht, in denen der buddhistische Mönchsorden und die jeweiligen Machthaber sich gegenseitig Legitimation verschaffen. Der Buddhismus funktioniert hier als »ideologischer Staatsapparat« und verleiht dem Herrscher eine religiös-kosmologische Amtslegitimation, während dieser wiederum den Buddhismus durch Spenden, den Bau von Klöstern und Monumenten fördert. Diese Beziehung ist allerdings auch oft von Konflikten geprägt: Um ihre Machtansprüche zu untermauern, buhlen konkurrierende politische Fraktionen um die Gunst des *sangha* oder bemühen sich um Einflussnahme, z. B. durch eine fördernde oder restriktive Religionspolitik.⁷

Auch einige linksgerichtete Bewegungen stützten sich auf eine Synthese von Marxismus und Buddhismus, und Modelle eines buddhistischen Sozialismus wurden in der frühen postkolonialen Phase z. B. auch in Myanmar und Kambodscha propagiert. Viele dieser Bewegungen waren aber weniger durch eine theoretisch durchdachte Verbindung von marxistischer Ideologie und buddhistischer Lehre und Praxis gekennzeichnet, sondern eher durch eine wirkmächtige symbolische Assoziation beider Weltanschauungen.⁸ Obwohl sich in Laos keine wirklich organisierte, breite Bewegung des buddhistischen Sozialismus entwickelte, zielten die Massenmobilisierungsstrategien der kommunistischen Kräfte darauf ab, den Mönchsorden zu politisieren und in den »antiimperialistischen Befreiungskampf« einzubinden. Die PL und die NLHS hofften, so auf tief verwurzelte kulturelle, aber auch institutionelle Ressourcen zurückgreifen zu können.

Ein Aspekt der traditionellen Assoziation von weltlicher mit religiöser Macht ist das hohe Ansehen, das Mönche in den vom Theravada-Buddhismus geprägten Gesellschaften bei der Bevölkerung genießen. Dieses beruht nicht nur auf der angesehenen religiösen und symbolischen Position des *sangha*, sondern hat oft auch ganz praktische und institutionelle Gründe: Auch für die hier dargestellte Periode in Laos gilt, dass der Klerus über ein weites Netzwerk von Klöstern verfügte, das quasi einen Parallelapparat zu den Institutionen des Staates bildete.⁹ Neben ihrer traditionellen religiösen Bedeutung hatten laotische Tempel

7 Als aktuelles Beispiel für die politische Rolle des Klerus sei hier nur kurz auf die Demonstrationen der Mönche in Burma im Jahre 2007 verwiesen.

8 Für Myanmar siehe Manuel Sarkisyanz: *Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution*, Den Haag 1965. Für Kambodscha siehe Norodom Sihanouk: *Notre Socialisme Dhammique*, Phnom Penh 1960. Weitergehende Studien zu einer »politischen Theologie« des Buddhismus und seinen Verbindungen zum Marxismus stehen leider noch aus. Ansatzweise dazu siehe Trevor Ling: *Buddha, Marx and God: Some Aspects of Religion in the Modern World*, London 1979.

9 Zur Organisation des laotischen Klerus in dieser Periode siehe Keovong Pathoumxad: *Organisation du clergé Bouddhique*, in: *France-Asie* 116–118 (1956), S. 328–337. 1958 hatte der *sangha* ca. 17 000 Mitglieder (ca. 1,5 % der Gesamtbevölkerung). Siehe Asia Foundation: *Report on Buddhism and Buddhist Programming in Laos*, San Francisco 1966, S. 8. Siehe dazu auch Joel Halpern: *Government, Politics, and Social Structure in Laos. A Study of Transition and Innovation*, New Haven 1964, Anm. 50.

wie Mönche in den Fünfziger- und Sechzigerjahren gesellschaftliche Funktionen, die heute größtenteils säkulare, staatliche Institutionen übernehmen.

Vor allem in ländlichen Gegenden war die laotische Gesellschaft zur damaligen Zeit fast ausschließlich durch Subsistenzwirtschaft und eine traditionelle Sozialorganisation geprägt, in der Mönche hohen Respekt genossen und in der nur ansatzweise zwischen einem säkular ausgerichteten staatlichen Feld und einem religiösen Feld differenziert wurde. In Gemeinschaften der ethnischen Lao repräsentierte der Tempel das soziale Zentrum; eine Vielzahl von sozialen und auch politischen Beziehungen kreuzten sich dort,¹⁰ und es fanden Entscheidungsprozesse auf lokaler Ebene statt. Der Tempel war oft das größte Gebäude im Dorf und das einzige aus Stein und wurde zugleich als Schule, Versammlungssaal und Bibliothek genutzt. Auch waren die Mönche in der Lage, bei Ritualen und Predigten größere Menschenmengen dort zu versammeln. Viele Mönche besaßen Wissen über traditionelle Medizin und Rechtsprechung, sie wurden von den Dorfbewohnern zu einer Vielzahl von religiösen, aber auch praktischen Problemen befragt. Zumindest in den ländlichen Regionen fungierten sie z. B. als Schullehrer und verfügten bei lokalen Entscheidungsprozessen über eine gewichtige Stimme. Yoneo Ishiis Darstellung der Rolle von Mönch und Tempel im vormodernen Thailand trifft auf das heutige Laos nicht mehr zu, liefert uns aber für die damalige Periode ein recht genaues Bild: »While the welfare, lodging, social, recreational storage, and administrative function amount to no more than the secular use of the monastery's facilities, the educational, medical, judiciary, and artistic functions can be regarded as evidence that monks were society's intellectual elite. In secular matters as well as religious they were more knowledgeable than laymen.«¹¹

Noch in den Siebzigerjahren beschrieben Entwicklungsexperten den *sangha* und seine Institutionen als »the only permanent vertical functional organisation which reaches into the Lao rural population«.¹² Der Mönchsorden repräsentierte daher bis zu einem gewissen Grad auch die staatliche Zentralmacht, er muss zumindest als Bindeglied zwischen politischem Zentrum und Peripherie gesehen werden. Die religionspolitische Strategie der NLHS und der PL zielte also auf einen Apparat, der hervorragende Strukturen für eine Massenmobilisierung der buddhistischen Bevölkerungsteile zur Verfügung stellen konnte. In einer späteren Propagandaschrift der NLHS wird dieses Potenzial des Buddhismus und seiner Institutionen auch offen genannt.¹³

10 Zum Tempel und seiner zentralen Position im sozialen Raum siehe Georges Condominas: *Le Bouddhisme au village*, Vientiane 1998, S. 37. Zur wichtigen Rolle von Mönchen im Schulsystem von Laos siehe Christian Taillard: *Essai sur la bipolarisation autour du vat et de l'école des villages Lao de la plaine de Vientiane: Le bouddhisme populaire confronté au développement économique*, in: *Asie du Sud-est et Monde Insulinien* 5 (1974), H. 3, S. 91–104. Für weitere religionswissenschaftliche Einzelheiten zum laotischen Buddhismus siehe Marcel Zago: *Rites et cérémonies en milieu bouddhiste Lao*, Rom 1972.

11 Yoneo Ishii: *Sangha, State and Society. Thai Buddhism in History*, Honolulu 1986, S. 26 f.

12 Vongsavanh Boutsavath / Georges Chapelier: *Lao Popular Buddhism and Community Development*, in: *Journal of the Siam Society* 61 (1973), H. 2, S. 15. Es muss jedoch berücksichtigt werden, dass diese Information nur für die buddhistischen ethnischen Lao gilt.

13 Siehe Phoumi Vongvichit: *Le Laos et la lutte victorieuse du peuple Lao contre le néo-colonialisme Américain*, Vientiane 1964, S. 24 f.

Das öffentliche Gesicht der PL, die NLHS, präsentierte sich weniger als straff organisierte kommunistische Kaderorganisation, sondern vielmehr als patriotische Befreiungsbewegung, die auch buddhistisch geprägte Propaganda nutzte, um in der Bevölkerung Gehör zu finden. Um ihre Strategie der Massenmobilisierung umzusetzen, versuchten die NLHS und die PL schon sehr früh, Mönche in ihre Reihen zu integrieren.¹⁴ Besonders zwei Führungsfiguren der NLHS, die den Brückenschlag zwischen Politik und Religion vollzogen, müssen hier erwähnt werden: Prinz Suphanuvong und Phoumi Vongvichit. Beide gehörten zum Kern der PL und sollten auch nach der Revolution von 1975 eine wichtige Rolle in der laotischen Politik spielen. Suphanuvong¹⁵ (1909–1995), als charismatischer Führer der wichtigste Vertreter der PL in der Öffentlichkeit, bezog sich in seinen Reden wiederholt explizit auf den Buddhismus, zum Beispiel in einer 1962 gehaltenen Radioansprache, in der er die Befreiung des Landes von der »imperialistischen Besatzung« der USA mithilfe der buddhistischen Dreifaltigkeit (der Buddha, seine Lehre und der *sangha*) zu einer quasi heiligen Aufgabe erklärte: »With the help of the struggle of the Lao people, of all its ethnic groups and classes and with the mysterious might of the Buddha, Dhamma, the monks and His Majesty the King, we will eventually be able to achieve final victory in our struggle.«¹⁶ Phoumi Vongvichit (1909–1994) war neben Suphanuvong einer der intellektuellen Köpfe der PL. Er vereinte revolutionäres Engagement und buddhistischen Glauben miteinander und unterhielt schon früh gute Kontakte zu führenden Mönchen in Vientiane.¹⁷

2. Koalition und Korruption: Die Politisierung des Mönchsordens

Eine ausgezeichnete Chance, den *sangha* weiter zu politisieren und Mönche zu rekrutieren, ergab sich 1957. Nach der Genfer Konferenz, auf der die Frage der laotischen Neutralität verhandelt wurde, fanden in Laos Wahlen statt, an denen die NLHS als politische Partei teilnahm. Die Nachwahl im Mai 1958 brachte ihr zwei Ministerposten. Das Ministerium für Planung ging an Suphanuvong, das Ministerium für Religion und Künste an Phoumi Vongvichit.¹⁸ Letzteres war für die Beziehungen zum Klerus verantwortlich und arbeitete

14 Die Mitgliederlisten der kommunistischen Bewegung enthalten schon ab Mitte der Fünfzigerjahre Namen von Mönchen, die am laotischen Präfix »pha« identifiziert werden können. Weitere Mitglieder hatten Titel (»maha«), die auf eine längere Karriere im Klerus schließen lassen. Siehe Joseph Zasloff: *The Pathet Lao. Leadership and Organization*, Lexington 1973, S. 117f. Fotos aus der befreiten Zone in der Provinz Huaphan zeigen PL-Führer wie den späteren Präsidenten Kayzone Phommavhane mit Mönchen bei Parteitreffen.

15 Zu Suphanuvongs Karriere und Hintergrund siehe Geoffrey Gunn: *Prince Souphanouvong. Revolutionary and Intellectual*, in: *Journal of Contemporary Asia* 22 (1992), H. 1, S. 529–536.

16 Zitiert nach Brown / Zasloff: *Apprentice Revolutionaries* (Anm. 3), S. 223.

17 Zu Vongvichits Karriere siehe Geoffroi Crunelle: *In Memoriam. Phoumi Vongvichit (1909–1994)*, in: *Péninsule* 28 (1994), H. 1, S. 9f. Siehe auch sein späteres Werk, in dem Sozialismus und buddhistische Moral eng miteinander verbunden werden: *Phoumi Vongvichit: Khwamsabsombat mai lae silatam phativat* [Der neue Besitz und die revolutionäre Moral], Vientiane 1995, S. 163f. u. 206–208.

18 Zum politischen Kontext dieser Wahlen siehe Grant Evans: *A Short History of Laos. The Land in Between*, Crows Nest 2002, S. 110.

eng mit den Führern des Mönchsordens zusammen.¹⁹ Obwohl diese Koalitionsregierung nur von kurzer Dauer war, schaffte es Vongvichit in wenigen Monaten, vor allem jüngere und gut ausgebildete Mönche auf die Seite der NLHS zu ziehen. Aber auch einige ältere Mitglieder des *sangha* wie z. B. der ranghöchste Mönch der Hauptstadt, Pha Khun Manivong²⁰ (1898–1968), und der Leiter der größten Mönchsschule in Vientiane, Pha Buakham Voraphet²¹ (1909–1996), befürworteten das Programm der PL und hatten schon früher Kontakte zur antikolonialen *Lao Idsala* unterhalten. Khamdtan Thepbuali²² (geb. 1922), der 1958 gerade seine religiöse Ausbildung in einem Kloster in Thailand beendet hatte und nach Laos zurückgekehrt war, schilderte 2004 in einem Interview anschaulich die damalige Situation: »1958 war ich ein junger Mönch, und ich erinnere mich gut an die Zeit, als Vongvichit den Ministerposten erlangte. Es gab häufig Treffen, und Vongvichit unterhielt sich mit Pha Manivong oft über die Situation in Vientiane. Wir, die jungen Mönche, saßen meistens nur in den hinteren Reihen und hörten anfangs nur zu. Vongvichit erwähnte viele Themen und redete über die Situation in Vientiane, den Einfluss der Amerikaner, den Wandel und den Verfall der laotischen Kultur. Er sagte, dass es nun an der Zeit sei, eine Regierung zu bilden, die es den Mönchen ermöglichen würde, die buddhistische Moral zu predigen und nach den wirklichen Regeln des buddhistischen Ordens zu leben. [...] Zu dieser Zeit wussten wir wenig über Politik, aber wir hörten alle aufmerksam zu. Dann fragte Vongvichit auch uns, die jüngeren Mönche, und verwickelte uns in Diskussionen über Politik und Religion. Daran waren wir sehr interessiert, und die Mönche stimmten Vongvichit in vielen Punkten ja auch zu. In den folgenden Jahren wurde ich dann ein Revolutionär; ein Revolutionär in Mönchsroben, könnte man sagen.«

Zu dieser Zeit waren nur wenige Mönche mit dem kommunistischen Hintergrund der NLHS vertraut. Sie fühlten sich eher von deren nationalistischem und wertkonservativem Gedankengut angezogen, das ihrer oft konservativen moralischen Orientierung entgegenkam. Die Betonung traditioneller laotischer Etikette und Überlappungen in Bezug auf die propagierten moralischen Werte (Selbstlosigkeit, Respekt für Ältere, Einhaltung der fünf moralischen Grundgebote des Buddhismus etc.) waren hierbei wichtige Bezugspunkte. Viele Angehörige des *sangha* sympathisierten auch mit der eher neutralistisch ausgerich-

19 Dazu siehe auch Martin Stuart-Fox/Rod Bucknell: Politicization of the Buddhist Sangha in Laos, in: *Journal of Southeast Asian Studies* 13 (1982), H. 1, S. 60–80.

20 Pha Khun Manivong war Vorsteher des *sangha* (*sangkhanayok*) und ein offener Befürworter der Politik der Pather Lao. Siehe Asia Foundation: Report on Buddhism (Anm. 9), S. 21 f. Für seine Biografie siehe Somdet Phra Loukeo Khoun Manivong [Der Mönchspatriarch Khoun Manivong], Pakse 1969 [keine Autorenangabe].

21 Pha Buakham Voraphet war schon vorher politisch aktiv und hatte während seiner Ausbildung in Phnom Penh an antikolonialen Aktivitäten des *sangha* teilgenommen. Dazu und zu seinem weiteren politischen Engagement siehe Bounthavy Vilaychakre: *Sivid lae phonngan khong phra maha thera ha ong* [Das Leben und das Wirken von fünf großen laotischen Mönchen], Vientiane 2001, S. 22–37. Das Buch enthält auch interessante politische Biografien von anderen Mönchen, die mit der PL kooperierten.

22 Thepbuali sollte in den nächsten Jahren eine entscheidende Rolle in der Politisierung des *sangha* spielen. In einem späteren Interview (Vientiane, Januar 2008) erwähnte er auch, dass er Kontakte zur damals im thailändischen Exil lebenden *Lao Idsala* unterhielt und sich schon während seiner Mönchsausbildung in Thailand mit revolutionärer Literatur beschäftigte.

teten *Santhiphap*-Partei, die zeitweise mit der NLHS kooperierte und sich in den Wahlen von 1958 als Koalitionspartner angeboten hatte.²³ Die PL betrieb eine sehr geschickte Religionspolitik, sodass ein amerikanischer Beobachter 1959 in einem Bericht an die Asia Foundation erwähnte: »The *Pathet Lao* is well organized, trained and energetic in Buddhist matters.«²⁴

Es war jedoch nicht nur die Strategie der PL, die für einen Zulauf von Sympathisanten aus dem *sangha* sorgte. Die maßgebliche Unterstützung der KLR durch die USA und die Folgen von deren antikomunistischer Eindämmungspolitik – meist im Geheimen von der CIA und vom United States Information Service (USIS) ausgeführt – stießen in den ärmeren Schichten der Bevölkerung und im laotischen Mönchsorden auf Ablehnung. Man empörte sich vor allem über die Bildung einer kleinen, aber mächtigen und korrupten Oberklasse in der Hauptstadt, deren neu erworbener Reichtum schnell sichtbar wurde. Grant Evans vermerkt hierzu: »In a few short years millions of dollars had rained down like manna from heaven on the cities of Laos. This sent shivers of cultural anxiety down the spines of its leaders and cultural institutions such as the Buddhist sangha.«²⁵ Viele der oft aus ärmeren Gesellschaftsschichten stammenden Mitglieder des *sangha* standen dem damit in Verbindung gebrachten »kulturellen Verfall« und der eher laizistischen Grundhaltung der rechtsgerichteten Oberschicht sehr kritisch gegenüber.²⁶ Es war daher leicht für die NLHS, die KLR zu diskreditieren. Ende der Fünfzigerjahre tourten Vongvichit und Suphanuvong durch die Tempel in Vientiane und präsentierten dort ein Bild der NLHS, das ihren Zielen und ihrem Programm Respekt verschaffte, indem es an traditionelle buddhistische Werte anknüpfte: »It was a respect that owed much to Buddhist values: the renunciation of the revolutionary was akin to the renunciation of the ascetic; both eschewed material rewards, both took to the forest, both exercised self-discipline, both followed a strict moral code. Most Lao in the Mekong towns and surrounding villages were disgusted by the corruption and nepotism, the destruction of traditional culture and values that had resulted from the unholy alliance between the United States and the great families of the political right in Laos.«²⁷

Obwohl der Versuch, eine neue, von der NLHS beeinflusste Mönchsorganisation zu gründen, wegen interner Differenzen in der Mönchsgemeinschaft fehlschlug und ein Tref-

23 Die Santhiphap-Partei (Friedenspartei) war zeitweise die dritte Kraft im laotischen Indochinakonflikt und berief sich auch auf buddhistisch-sozialistisches Gedankengut. Siehe dazu Bong Souvannavong: *Doctrine Lao ou socialisme dhammique (sangkhom dhammadhipatai) pour l'instauration de la paix*, Genf 1961. Ihr Profil war jedoch neutralistisch und unterschied sich trotz sozialistischer Rhetorik von der NLHS, mit der sie zeitweise kooperierte. Sie verlor Anfang der Sechzigerjahre – vor allem nach der Ermordung ihres Führers Kinim Pholsena 1961 – zunehmend an Bedeutung.

24 Siehe Asia Foundation: *Report on Buddhism* (Anm. 9), S. 22.

25 Evans: *A Short History* (Anm. 18), S. 102.

26 Zwei Quellen leiten diese eher laizistische Grundhaltung aus der französischen Erziehung der Oberschicht ab. Siehe Halpern: *Government* (Anm. 9), Anm. 50; Asia Foundation: *Report on Buddhism* (Anm. 9), S. 13. Im Gegensatz dazu setzte sich der *sangha* oft aus ärmeren Bevölkerungsschichten zusammen, da in ländlichen Regionen der Tempel oft die einzige Institution war, in der Männer in den Genuss von Bildung kommen konnten.

27 Martin Stuart-Fox: *Buddhist Kingdom, Marxist State. The Making of Modern Laos*, Bangkok 1996, S. 129.

fen von mehreren Hundert Mönchen im November 1958 keine weiteren institutionellen Veränderungen brachte,²⁸ hatte die NLHS unbestreitbar Erfolg mit ihrer Strategie, wie eine Einschätzung des Repräsentanten der Asia Foundation in Laos im Jahr 1959 bestätigt: »Perhaps seventy to eighty percent of the bonzes [monks] are opposed to the government [...] and as much as ten to twenty have strong *Pathet Lao* inclinations.«²⁹

Die Reaktion der KLR auf die kommunistische Infiltration des *sangha* ließ nicht lange auf sich warten. Nach dem Zusammenbruch der Koalitionsregierung und der Entlassung von Vongvichit aus dem Ministerium für Religion brachte die Machtübernahme durch General Phoui Sananikone einen Rechtsruck. Die neue Regierung versuchte eine weitere Politisierung zu verhindern, den *sangha* zu neutralisieren und die buddhistische Religion in ein »Bollwerk gegen den Kommunismus« zu verwandeln. Das Ministerium wurde neu besetzt und ging nun dazu über, antikommunistische Propaganda zu verbreiten.³⁰ Im Mai 1959 wurde ein neues Gesetz erlassen, das die Unabhängigkeit des Mönchsordens stark beschnitt und ihn durch Kontrollmechanismen stärker an die Regierung binden sollte. Den höchstrangigen Mönch von Vientiane und NLHS-Sympathisanten Pha Khun Manivong entthob diese ohne öffentliche Begründung seiner Position.³¹ Um den Einfluss der PL in den Reihen des Mönchsordens einzudämmen, griff die KLR auch auf den vom USIS finanzierten laotischen Geheimdienst zurück. Ein interner Bericht des Geheimdienstes von 1959 kategorisierte die Tempel in Vientiane nach verschiedenen Infiltrierungsgraden. Mehrere gut ausgebildete Mönche, die als KLR-Sympathisanten galten, wurden rekrutiert und als Lehrer in die Klosterschulen von Vientiane gesandt, um dort Informationen zu sammeln und die Mönche davon zu überzeugen, dass die PL und die NLHS den Buddhismus nur missbrauchen und zerstören wollten.³² Die administrative Restrukturierung des *sangha* und diese eher unorthodoxen Maßnahmen der KLR wurden ohne Konsultation des nationalen buddhistischen Rates durchgeführt, was viele Mitglieder des Ordens in ihrer Abneigung gegen die von den USA unterstützte Regierung nur bestärkte. Dementsprechend gab Robert Blum von der Asia Foundation 1959 folgende Einschätzung ab: »In general, the feeling is that Buddhism in Laos is far from being a bulwark against Communism and that the *Pathet Lao* is making considerable inroads among the Buddhist clergy.«³³

28 Zu weiteren Einzelheiten siehe Khamdtan Thepbuali: *khanmueang lae phutasasana* [Politik und Buddhismus], Vientiane 1976, S. 22 f.

29 Asia Foundation: Report on Buddhism (Anm. 9), S. 22.

30 Im Informationsblatt des Religionsministeriums finden sich ab 1959 eine Reihe von Texten, die die Bedrohung des Buddhismus durch den Kommunismus thematisieren. Siehe z. B. *khao khasuang thammakhan* [Informationsblatt des Ministeriums für Religion] 7–8 (1959), o. S. Siehe zu weiteren Einzelheiten auch Deuve: *La guerre secrète* (Anm. 4), S. 23 u. 59.

31 Für den genauen Text des Gesetzes siehe Königliches Dekret Nr. 160, 25. Mai 1959. Für eine Einschätzung der eher gegenteiligen Wirkung dieser Kontrollintensivierung siehe Halpern: Government (Anm. 9), S. 50 und Asia Foundation: Report on Buddhism (Anm. 9), S. 144. Für die Perspektive von mit der PL sympathisierenden Mönchen: Khamdtan Thepbuali: *phrasong lao kap khanphativad* [Die laotischen Mönche und die Revolution], Vientiane 1976, S. 51 f.

32 Die Originale dieser Berichte sind abgedruckt im Anhang von Deuve: *La guerre secrète* (Anm. 4), S. 257–262.

33 Siehe Asia Foundation: Report on Buddhism (Anm. 9), S. 20.

3. Proteste und die Spaltung des Mönchsordens: Der Marsch in die Befreite Zone

Kurz nach dem Inkrafttreten der Gesetzesänderung fand im Mai 1960 in Vientiane eine Demonstration statt. Mehrere Hundert Mönche protestierten gegen die restriktive und in ihren Augen willkürliche Religionspolitik. Es war das erste Mal, dass sich der Klerus öffentlich gegen die Regierung wandte. Die traditionelle Elite war geschockt. Die PL und die NLHS feierten diese Demonstration als Ausdruck des antiimperialistischen Kampfs der Mönche. Im heutigen offiziellen Geschichtsbuch der Demokratischen Volksrepublik Laos wird sie als Protest gegen die Inhaftierung der PL-Führer interpretiert: Phoumi Vongvichit, Prinz Suphanuvong und andere PL-Mitglieder waren nach dem Zusammenbruch der Koalitionsregierung verhaftet worden und zu dieser Zeit in Vientiane inhaftiert, konnten jedoch kurze Zeit später entkommen.³⁴

Zu einer weiteren folgenreichen Spaltung der Mönchsgemeinschaft kam es schließlich im August des Jahres 1960 im Kontext des *coup d'état* des Neutralistengenerals Kong Le. Der Krieg, bis dahin nur in den Provinzen von Laos ausgetragen, kam nun nach Vientiane. Durch den Einsatz von US-gestützten Truppen in der Stadt gelang es General Sananikone, die Macht wiederzuerlangen.³⁵ Trotz mehr als 500 Toten und 1000 Verletzten in der Stadt war die Herrschaft des Regimes zwar wieder gefestigt, aber alle Hoffnungen auf die Neutralität von Laos im Indochinakonflikt waren erloschen. Hier tat sich für die PL eine ideale Rekrutierungschance auf: Da in Vientiane der Druck auf linksgerichtete Kräfte wuchs, entschieden sich dort viele PL- und NLHS-Sympathisanten zu einem Schulterschluss mit den Kräften, die in der Befreiten Zone aktiv waren. Darunter befanden sich auch Ordensmitglieder wie z. B. der heutige [2008] Patriarch des laotischen Buddhismus, Pha Vichit Singhalat (geb. 1931). Dieser schildert den Kong-Le-Coup als Auslöser, sich der PL in der Befreiten Zone anzuschließen. Er und andere linksgerichtete Mönche – unter ihnen der oben erwähnte Pha Khamdtan Thepbuali – verließen Vientiane und schlossen sich in Xieng Khouang, einer Provinz im Nordosten Landes, der PL an. In Singhalats Memoiren findet sich eine heroisch-patriotische Beschreibung des Marsches der Mönche in die Befreite Zone.³⁶ Es war jedoch nur eine Minderheit des Klerus, die die Hauptstadt verließ. Viele seiner weniger radikal gesinnten, doch sympathisierenden Mitglieder blieben

34 Für eine Beschreibung der Demonstration und die Reaktion der rechtsgerichteten Oberschicht siehe Halpern: Government (Anm. 9), S. 50. Im heutigen laotischen Geschichtsbuch liest man: »Einige Hundert Mönche arrangierten ein Treffen im Sithon-Neua-Tempel und verlangten die Freilassung der Führer der Patriotischen Front von Laos.« Siehe Ministerium für Information und Kultur: Phavatsad Lao [Laotische Geschichte], Vientiane 2000, S. 876. Danke an Oliver Tappe für diese Referenz. Nähere Einzelheiten dazu in Oliver Tappe: Geschichte, Nationsbildung und Legitimationspolitik in Laos: Untersuchungen zur laotischen nationalen Historiographie und Ikonographie. Münster 2008, Seite 209–234.

35 Zu den Hintergründen des Coups und den Gefechten in Vientiane siehe Evans: A Short History (Anm. 18), S. 116–119 und Martin Stuart-Fox: A History of Laos, Cambridge 1997, S. 112–118.

36 Siehe das Kapitel »Reasons to join the revolution« in Pha Vichit Singhalat: Memoirs, Vientiane 1998, S. 6–8 [unveröffentlichtes Manuskript]. Natürlich gab es auch Mönche, die sich den nun auch in der befreiten Zone agierenden Neutralisten anschließen wollten, was retrospektiv von linientreuen Klerusmitgliedern nicht gerne zugegeben wird. Die eher neutralistisch gesinnten Mönche wurden nach der Marginalisierung der Santhiphab-Partei und anderer neutraler Kräfte oft von der PL assimiliert.

in Vientiane, hielten sich aber von nun an politisch weitgehend bedeckt und mussten sich den Kräften im *sangha* beugen, die weiterhin mit der KLR kooperierten.

Die Mönche aus Vientiane wurden in Khang Khay, dem Hauptsitz der Opposition, von der Führung der kommunistischen Kräfte offiziell empfangen. Sie trafen hier auf eine eher kleine Gruppe von Ordensmitgliedern, die größtenteils schon in die PL integriert waren. Die Gesamtzahl der Mönche, die sich nun in der Befreiten Zone aufhielten, war sicherlich gering,³⁷ da diese Gebiete von Laos größtenteils von nichtbuddhistischen ethnischen Minoritäten besiedelt waren. Des Weiteren war ein großer Teil der männlichen Bevölkerung für die Armee und für Arbeitsbrigaden rekrutiert worden, und nur wenigen Männern war es überhaupt möglich, in den Orden einzutreten. Kurz nach der Ankunft in Khang Khay im Jahre 1960 wurde jedoch von der Führung der PL und sympathisierenden Mönchen beschlossen, eine neue Mönchsorganisation zu gründen. Was zwei Jahre zuvor in Vientiane wegen Differenzen im *sangha* nicht gelungen war, konnte nun leicht umgesetzt werden: 1961 wurde von PL-Kadern und hochrangigen Mönchen (darunter Vichit, Thepbuali und Voraphet) die *Ongkhan Phutasasana Samphan Lao* (Vereinte Organisation der Laotischen Buddhisten) gegründet.³⁸ Sie ähnelte in ihrer Struktur den anderen Massenorganisationen der PL und war in deren Verwaltungsapparat integriert. Obwohl es weiterhin sporadische Kontakte zwischen dem Klerus in Vientiane und dem in der Befreiten Zone gab, waren diese nun sowohl räumlich als auch organisatorisch voneinander getrennt. In den folgenden Jahren nahm der Buddhismus dann im politischen Programm der NLHS einen offiziellen Platz ein. Mönche wurden Mitglieder in den verschiedenen Gremien der PL und vertraten die NLHS z. B. auf Religionskonferenzen in anderen kommunistischen Staaten.³⁹

4. Der traditionelle Intellektuelle als Prediger der Revolution: Die Aufgaben der Mönche in der Befreiten Zone

Die PL war sich des symbolischen Kapitals, das sie durch die Allianz mit Teilen des laotischen *sangha* erworben hatte, durchaus bewusst. Sowohl die kommunistische Bewegung in Vietnam als auch die PL verstand es, den traditionell hohen Status von Mönchen mit neuen politischen Rollen zu verbinden. Zum Beispiel spielten Teile des vietnamesischen Klerus während der sogenannten buddhistischen Krise in Vietnam (1963) eine entschei-

37 Offizielle Mitgliederzahlen aus dieser Periode existieren meines Wissens nicht, aber in Interviews mit älteren Klerusmitgliedern in den betroffenen Provinzen wurde eine Zahl von ca. 1000 Mönchen angegeben.

38 Zu Details in Bezug auf Struktur und Personal der Organisation siehe Singhalat: *Memoirs* (Anm. 36), S. 9 f. und Boun Rasdavong: *A History of Lao Buddhism*, unveröffentl. Magisterarbeit, Maha Chulalongkorn Universität Bangkok 2005, S. 43–45.

39 Siehe z. B. *Programme Politique Du Front Patriotique Lao*, Sam Neua 1968, S. 10. Hier wird die Bewahrung des Buddhismus und laotischer Kultur als wichtiger Punkt aufgeführt. Zur Partizipation von Mönchen an internationalen Konferenzen wie z. B. in China 1964 siehe Asia Foundation: *Report on Buddhism* (Anm. 9), S. 23 und Marcel Zago: *Le Bouddhisme Lao contemporain. Aspects du Bouddhisme Lao*, in: *Bulletin des Amis du Royaume Lao* 9 (1973), H. 1, S. 134.

Dieses Foto kann aus urheberrechtlichen Gründen in der Online-Ausgabe des JHK nicht angezeigt werden.

Abb. 1:
Demonstration in der
Befreiten Zone (Khang Kay)
1962. Mönche in der ersten
Reihe, dahinter Suphanuvong
(im weißen Anzug) und andere
PL/NLHS-Führer

dende Rolle in der Mobilisierung der Opposition gegen das US-gestützte Diem-Regime.⁴⁰ Auch in der Befreiten Zone in Laos nahmen Mönche regelmäßig an Parteiveranstaltungen und Demonstrationen teil. Aufgrund ihrer gehobenen Position in der Gesellschaft gehen Mönche in Laos in Umzügen an vorderster Stelle und sitzen bei Veranstaltungen in den ersten Reihen. Auf einer Vielzahl von Fotos aus der Befreiten Zone sind Mitglieder des *sangha* bei offiziellen Veranstaltungen zu sehen, und ihre Partizipation in der PL lässt sich durch ihre Teilnahme an Mitgliederversammlungen der NLHS und Wahlen bezeugen.⁴¹ Auch auf der Ebene internationaler Medienpräsenz brachte die Beteiligung von Mönchen an Demonstrationen sicherlich einen beträchtlichen Imagegewinn.

In der lokalen buddhistischen Bevölkerung dürfte die PL damit gleichfalls an Zustimmung gewonnen haben. In einem Interview erläuterte ein Mitarbeiter der staatlichen Religionsbehörde der Provinz Xieng Khouang 2007 den propagandistischen Wert der kooperierenden Mönche offen und ohne Umschweife:⁴² »Die öffentliche Wahrnehmung war zu dieser Zeit von dem Bild geprägt, dass der Kommunismus der Religion feindlich gegenüberstand. Wir, die Mönche, zeigten, dass dies nicht der Fall war und der Buddhismus Teil der laotischen Befreiungsbewegung sein konnte. Wir wurden von Khang Khay aus in die

40 Mark Moyer merkt zur Rolle der vietnamesischen Mönche in der buddhistischen Krise von 1963 an:

»The Buddhist movement was engaged in covert action, and in a highly effective fashion of that. Rarely has an opposition movement undermined multiple governments so effectively and with so few resources.« (Political Monks. The Militant Buddhist Movement during the Vietnam War, in: Modern Asian Studies 38 [2004], S. 754). Siehe auch seine Anmerkungen zur Wirksamkeit von Mönchsdemonstrationen auf das amerikanische Fernsehpublikum (ebd., S. 758). Moyers Analyse ist jedoch etwas einseitig und sollte auch im Kontext der neutralistisch gesinnten Bewegung im Klerus gesehen werden. Siehe dazu Robert Topmiller: The Lotus Unleashed. The Buddhist Peace Movement in South Vietnam 1964–1966, Lexington 2002.

41 Bilder von Parteikongressen der NLHS und der PL in der Befreiten Zone zeigen immer wieder Mönche mit hochrangigen Kadern, z. B. bei der ersten Gründungssitzung der NLHS 1956.

42 Der Interviewpartner war in der Zeit von 1960 bis 1975 Mönch in der Befreiten Zone und verließ nach der Revolution von 1975 den sangha, um bei der staatlichen Religionsbehörde zu arbeiten. Interview November 2007, Xieng Khouang.

verschiedenen Provinzen geschickt, um dort die Propaganda der PL zu verbreiten und den Kampf auf unsere Art zu unterstützen. [...] Wenn Mönche sich so verhielten und für die Sache der PL eintraten, war es sehr wahrscheinlich, dass die Bevölkerung unserem Beispiel folgen würde, weil wir [als Mönche] hohen Respekt genossen.«

Wie konnten die traditionellen Rollen des Mönchsordens und sein institutionelles Netzwerk genutzt werden, um die Hegemonie in der Befreiten Zone weiter auszubauen und zu festigen? Die PL folgte hier einer Strategie, die an Antonio Gramscis Idee des »traditionellen Intellektuellen« erinnert: Um eine umfassende kulturelle Hegemonie zu verwirklichen, ist es nach Gramsci nötig, auch traditionelle Intellektuelle wie Priester und andere Mitglieder des Klerus zu politisieren, damit diese dann im Gegenzug ihren hohen Status in der Bevölkerung in den Dienst der sozialistischen Hegemonie stellen können. Die organische Entwicklung der kulturellen Hegemonie einer kommunistischen Bewegung ist nach Gramsci nur mithilfe der Intellektuellen möglich.⁴³

Politische Bewegungen wie die PL wiesen der Propagandapolitik entscheidende Bedeutung zu. In ihren Augen führten die meisten Mitglieder der landwirtschaftlich geprägten und isolierten Gesellschaft ein Leben in Unwissenheit und Ignoranz und konnten nur durch die »Aufklärungsarbeit« der Revolutionäre in »neue sozialistische Menschen« transformiert werden. Die praktischen Mittel für den Aufbau eines Propagandaapparats waren in den Gebirgsregionen von Laos in den Fünfziger- und Sechzigerjahren jedoch beschränkt. Die Integration des *sangha* in diesen Apparat und die Fusion der Aufgaben der Mönche als traditionelle Intellektuelle mit einem Diskurs der revolutionären Erweckung konnte daher nur als Vorteil gesehen werden. Mönche waren traditionell die Produzenten von Diskursen, die sich mit zentralen Begriffen wie Moral und Gerechtigkeit befassten und in legitimatorischer Wechselwirkung mit weltlichen Machthabern standen. Der hohe Status von Mönchen, ihr sprachliches Können – geschult durch die Praxis des Predigens im Tempel und das Schreiben von Palmblattmanuskripten⁴⁴ –, ihre erzieherische Rolle in Tempelschulen und ihr Einfluss in lokalen Entscheidungsprozessen waren ideale Ressourcen für den Propagandaapparat der PL.

Von der »Revolutionsbasis« in Khang Khay aus wurden Mönche in andere Regionen geschickt, die noch nicht unter sicherer Kontrolle der PL standen, um dort mit anderen Ordensangehörigen und buddhistischen Gläubigen in Kontakt zu treten und diese über die Ziele der PL zu informieren. Bei Ritualen in Tempeln oder Häusern wurden in den obligatorischen Predigten traditionelle Inhalte mit Politik und Propaganda für den Befreiungskampf der PL gemischt. Viele Flugblätter und Zeitungstexte wurden von

43 Natürlich ist Gramscis Idee eines kulturellen Revolutions- und Hegemoniebegriffs auf die Situation in Süditalien ausgerichtet. Zur umfassenden Rolle des Priesters als traditionellen Intellektuellen und zur Rolle der Religion im Prozess der Hegemoniegewinnung siehe Antonio Gramsci: *Selections from the Prison Notebooks*, New York 1971, S. 61–65. Seine interkulturellen Verweise auf Intellektuelle in außereuropäischen Kontexten zeigen jedoch, dass das Konzept für eine internationale Revolutionstheorie gedacht war (siehe ebd., S. 23–25); weiterhin Hugues Portelli: *Gramsci et la question religieuse*, Paris 1974.

44 Zu dieser Zeit war die Analphabetenrate in der ländlichen Bevölkerung sehr hoch. Vor der Einführung eines staatlichen Schulsystems gehörten Mönche und diejenigen Männer, die eine gewisse Zeit im Kloster verbracht hatten, zu den wenigen, die lesen und schreiben konnten.

Dieses Foto kann aus urheberrechtlichen Gründen in der Online-Ausgabe des JHK nicht angezeigt werden.

Abb. 2:
Buddhistischer Mönch auf
Sendung, Radiostation der PL
in Khang Kay (1961)

Mönchen geschrieben, die statt eines militärischen Einsatzes oft für die Propagandaabteilung der NLHS arbeiteten. Die PL verfügte auch über eine recht effektive Radiopropaganda, die bis nach Vientiane reichte. Pha Vichit Singhalat und Pha Khamdtan Thepbuali erwähnten mir gegenüber, dass sie und andere Mönche Anfang der Sechzigerjahre häufig als Sprecher für die PL-Radiostation in Khang Khay tätig waren. Die Effektivität dieser Propaganda wird auch durch die heftigen Reaktionen des Religionsministeriums der KLR belegt.⁴⁵

Die Mönche, die ihre religiösen Aufgaben weiterhin erfüllten, wurden auch in praktische Arbeitsbereiche der Entwicklungsprogramme der PL eingebunden, zum Beispiel Alphabetisierungskampagnen oder die Anwendung traditioneller Medizin. Oft wurden diese Arbeiten und die politische Propaganda von PL-Mitgliedern und von Mönchen selbst mit einer neuen Ausrichtung des Buddhismus verbunden. Diese wandte sich gegen die traditionell starken synkretistischen Elemente des laotischen Buddhismus, beispielsweise die Verehrung einer Vielzahl von Geistern, die sich auch aus lokalen und vorbuddhistischen Religionen speist. Stattdessen betonte sie Rationalität, Arbeitsethik, Nationalismus und praktisches Engagement.⁴⁶ Diese moderne Version des Buddhismus, die sich am wissenschaftlichen Marxismus-Leninismus orientieren sollte, wurde vor allem von einer kleinen Elite von Mönchen propagiert, die sehr eng an die PL angebunden war.

Khamdtan Thepbuali beschreibt aufschlussreich, wie sich sein neues Leben in der Befreiten Zone und seine politische Bildung mit den Aufgaben eines Mönchs verbanden:

45 Zur Effektivität der Radiopropaganda siehe Arthur Dommen: *Conflict in Laos. The Politics of Neutralization*, New York 1971, S. 91 f. Im Informationsblatt des Ministeriums für Religion findet sich ein langer Artikel, der sich vehement gegen die Radiopropaganda der PL wendet. Siehe khao khasuang (Anm. 30) 22 (1961), o. S.

46 Zur Propagierung eines eher orthodoxen Buddhismus in der Befreiten Zone siehe Vanina Boute: *En miroir du pouvoir. Les Phounoy du Nord Laos. Ethnogenèse et dynamiques d'intégration*, unveröffentl. Dissertation, EHSS, Paris 2005, S. 199–201. Zu diesem reformistischen Buddhismus siehe auch Vongvichit: Khwamsabsombat (Anm. 17), S. 110 u. 200 f.

»Während des Tages verrichtete jeder die Arbeiten, die ihm zugewiesen worden waren. Wir, die Mönche, unterrichteten die Kinder und die Erwachsenen im Lesen und Schreiben. Abends gab es dann Sitzungen, in denen die Ergebnisse des Tages, aber auch theoretische Sachen diskutiert wurden. Die Mönche lernten zusammen mit den anderen, wie Soldaten und Bauern, und hörten den Reden der schon fortgeschrittenen Genossen gut zu. Wir lernten so die Theorien von Marx, Lenin und anderen kennen. Nach diesen Sitzungen diskutierten wir Mönche dann unter uns weiter und verbanden das, was wir gelernt hatten, mit dem, was wir über den Buddhismus wussten. So fanden wir heraus, dass die Ideen des Buddhismus und die Theorien der Revolutionäre vieles gemeinsam hatten; sie wurden nur in einer anderen Sprache ausgedrückt, weil sie sich in anderen Zeiten und Gesellschaften ausgebildet hatten.«⁴⁷ Es wurde beispielsweise propagiert, dass die Kritik des Buddhismus am indischen Kastensystem auch als frühe Form des Klassenkampfes gesehen werden könne, dass sowohl Buddhismus als auch Kommunismus dem Leiden (Pali: *dukkha*) der Menschen ein Ende setzen wollen und beide einen Weg der Befreiung aufzeigen. Der Lebensweg des Buddha – als Prinz, der dem Reichtum des Palasts entsagt und sich auf eine asketische Wahrheitssuche begibt – wurde dem eines Revolutionärs gleichgestellt und der *sangha* als urkommunistische Gemeinschaft präsentiert, in der Besitz weitgehend kollektiviert ist.⁴⁸ Für die Landbevölkerung und weniger indoktrinierte Mönche bedeuteten diese Neuinterpretationen sicherlich einen partiellen Bruch mit alten kulturellen Mustern. Potenzieller Widerstand gegen das Reformprogramm und die daraus resultierende Rekonfiguration des säkularen und des religiösen Feldes dürfte aber dadurch entschärft worden sein, dass mit der grundlegenden Zustimmung der PL zum Buddhismus eine gewisse Kontinuität gewährleistet war. Das enge Überwachungsnetzwerk der PL ließ zwar wohl wenig Raum für offenen Widerstand, war aber in Bezug auf die nichtöffentliche Ausübung von Ritualen, etwa zur Geisterverehrung, vermutlich durchlässig.

Durch diese Vermischung von Marxismus und buddhistischer Lehre, die Einbindung in administrative Strukturen und Propagandaarbeit wurden die Mönche in das verwandelt, was Gramsci den »organischen Intellektuellen« nennt – den Typus des agitatorischen und proaktiven Intellektuellen, der den »unterdrückten Klassen« eine Stimme verschafft und damit die Ziele der Partei unterstützt.⁴⁹ Die Mönche sollten in der Befreiten Zone ihre

47 Interview in Vientiane, Januar 2008. Nähere Einzelheiten zu seiner Theorie eines revolutionären Buddhismus finden sich in seinen später gedruckten Werken. Siehe Thepbuali: phrasong lao (Anm. 31) und ders.: khammueang (Anm. 28). Für eine kritische Einschätzung des erstgenannten Werks siehe die Besprechung von Saveng Phinith: *Compte rendu: Pha Song Lao kap khanpatiwat*, in: *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient* 64 (1977), S. 317–323.

48 Zu den Parallelen der Lehren des Buddhismus und kommunistischer Ideologie siehe Thepbuali: phrasong lao (Anm. 31), S. 3–9 u. 17.

49 Gramsci versteht den organischen Intellektuellen als »permanent persuader« im Kampf um die Hegemonie. Siehe Gramsci: *Selections* (Anm. 43), S. 10. Kurtz definiert ihn in Anlehnung an Gramsci folgendermaßen: »Organic intellectuals are agents who tend to represent and direct the interests of subaltern populations who are being exploited and to provide them with counter-hegemony to resist their exploitation.« Siehe Donald Kurtz: *Hegemony and Anthropology: Gramsci, Exegeses, Reinterpretations*, in: *Critique of Anthropology* 16 (1996), H. 2, S. 108.

traditionellen intellektuellen Aufgaben in den Dorfgemeinschaften mit neuen Funktionen verbinden und dadurch die Hegemonieansprüche der PL unterstützen.

Durch den sich ausweitenden Krieg wurde das Leben in der Befreiten Zone allerdings immer schwieriger. Vor allem nach 1964 bombardierten die USA immer offensiver und flächendeckender die nordöstlichen Provinzen von Laos. Wie der Rest der Bevölkerung lebten die Mönche in Höhlen oder im Wald. Die meisten Dörfer und damit auch die Tempel wurden im Laufe der Kriegsjahre zerstört und die Feste des rituellen Kalenders konnten nur selten gefeiert werden. Wegen der Gefahr, von Aufklärungsflugzeugen entdeckt zu werden, mussten zum Beispiel die zahlreichen Bestattungsrituale ohne traditionell vorgeschriebene Verbrennung durchgeführt werden.⁵⁰ In diesem Ausnahmezustand veränderte sich der Buddhismus sowohl in seiner religiösen Ausübung als auch in Bezug auf die Aufgaben der wenigen Mönche, die sich weiterhin in der Befreiten Zone aufhielten.⁵¹ Einige der hochrangigen Mönche wie Pha Buakham Voraphet gingen nach Vietnam und arbeiteten dort mit Teilen des vietnamesischen *sangha* zusammen, während andere Mönche den PL-Führern nach Vieng Say in die Provinz Huaphan folgten, wo die PL bis 1975 ihr Hauptquartier in vor Bomben geschützten Höhlensystemen hatte.

5. Die Rückkehr nach Vientiane und die ›Reinigung‹ des *sangha*

Als sich 1973 mit dem beginnenden Rückzug der USA das Ende des zweiten Indochinakriegs ankündigte und die Befreite Zone nun fast das ganze Land abdeckte, kehrten Pha Khamdtan Thepuali und einige andere Mönche nach Vientiane zurück. Dort hatte inzwischen der PL-Sympathisant Maha Khu Suvannamethi (1911–1992) das Religionsministerium in der gerade etablierten Koalitionsregierung übernommen. Die radikalen Mönche der PL, vorher in der Minderheit und isoliert in der Befreiten Zone, bereiteten in den nächsten zwei Jahren die Machtübernahme in der Administration des *sangha* vor. In der Hauptstadt trafen sie auf Mönche, die teilweise mit der PL sympathisiert hatten, aber in Vientiane verblieben waren. Diejenigen, die sich nicht hatten politisieren lassen oder eher der Linie der KLR gefolgt waren, standen jetzt angesichts der veränderten politischen Lage vermehrt unter Druck. Viele verließen den *sangha* oder zogen sich von ihren

50 Für eine eindrucksvolle Beschreibung der Auswirkungen dieses Kriegs auf die laotische Bevölkerung in der befreiten Zone siehe Fred Branfman: *Voices from the Plain of Jars. Life under an Air War*, New York 1972. Die Bestattungsrituale ohne Verbrennungen und die durch den Krieg erzwungene Einschränkung religiöser Aktivitäten wurden während zahlreicher Interviews erwähnt, die ich im November 2007 mit älteren Mönchen und gläubigen Laien in Sam Neua (Provinz Huaphan) führte.

51 Normalerweise verrichten Mönche keine schweren körperlichen Arbeiten, sondern erhalten ihre Nahrung als rituelle tägliche Gaben von Gläubigen. In der Befreiten Zone wurde dieses System jedoch geschwächt. Mönche arbeiteten auch körperlich, und der Lebensstil von Klerusangehörigen wurde dadurch quasi normalisiert. Georges Chapelier und Jean van Malderghem sprechen davon, dass in dieser Hinsicht religiöses Verhalten eingeschränkt wurde, lehnen es aber ab, von einer offenen Unterdrückung des Buddhismus zu sprechen; die Veränderungen waren ihrer Ansicht nach größtenteils dem Ausnahmezustand geschuldet, der mit dem Krieg einherging. Siehe Georges Chapelier / Jean van Malderghem: *Plain of Jars. Social Change under Five Years of Pathet-Lao Administration*, in: *Asia Quarterly* 1 (1971), S. 70.

Positionen zurück. Als 1975 die PL in Vientiane einzog und am 2. Dezember die Demokratische Volksrepublik Laos ausrief, war der buddhistische Orden schon größtenteils »gereinigt« worden. Aus Angst vor einer ungewissen Zukunft unter dem neuen Regime flohen manche Mönche nach Thailand und fanden dort in Klöstern Unterschlupf.⁵² Wer eher unpolitisch geblieben war und sich entschied zu bleiben, musste Umerziehungs- und Indoktrinierungsmaßnahmen über sich ergehen lassen und zeigen, dass er mit der Linie des neuen Regimes übereinstimmte. Viele hielten dem Druck nicht stand und gaben ihr Mönchsleben auf.⁵³

Für die PL war es nun einfach, den Verwaltungsapparat des *sangha* mit gut ausgebildetem linientreuen Personal zu besetzen. Alle wichtigen Positionen im neuen Orden wurden von Mönchen übernommen, die mit der PL in der Befreiten Zone aktiv gewesen waren oder zumindest für diese in Vientiane gearbeitet hatten.⁵⁴ In der höchst unsicheren und restriktiven Konsolidierungsphase des neuen Regimes wurde 1977 unter der Aufsicht von Phoumi Vongvichit der erste nationale Kongress des neuen *sangha* – nun die »Vereinigte Organisation der laotischen Buddhisten« – abgehalten. Vongvichit blieb auch in den folgenden Jahren ein wichtiges Verbindungsglied zwischen der Kommunistischen Revolutionären Volkspartei und der Gemeinschaft der Mönche. Pha Khamdtan Thepbuali wurde 1977 Vorsteher der nun landesweit eingeführten Organisation des *sangha*, die 14 Jahre zuvor in der Befreiten Zone gegründet worden war. Von 1975 bis ca. 1980 fuhr das neue Regime einen harten Kurs, auch gegenüber dem *sangha*: Im Vergleich zur Situation vor der Revolution war der buddhistische Orden in der frühen Phase der Demokratischen Volksrepublik Laos zwar organisatorisch integriert, aber eher in einer marginalen Position. Laos verfolgte nun eine multiethnische Politik.⁵⁵ Der Buddhismus war keine Staatsreligion mehr, ihm wurde unter dem neuen Regime vielmehr ein klar definiertes, aber eingeschränktes Feld zugewiesen. Mönche konnten viele ihrer traditionellen rituellen Aufgaben weiterhin wahrnehmen, aber Staatsrituale und die Ikonografie von Laos wurden größtenteils »entbuddhistisiert«, von nun an dominierten sozialistische Diskurse und Symbole.

52 In den ersten Jahren nach der Machtübernahme verlor Laos ca. 10 % seiner Bevölkerung. Der größte Teil der alten Oberschicht und auch viele Mönche verließen das Land und fanden entweder im Nordosten von Thailand, der Laos kulturell und sprachlich sehr nahe steht, oder in anderen Ländern Asyl. 1978 flüchteten der ranghöchste Mönch von Luang Prabang und einige seiner Berater nach Thailand. Siehe dazu Marcel Zago: *Un bonze accuse*, in: *Pôles et Tropiques* (Juni 1978), S. 132–143.

53 Als Beispiel sei hier nur Pha Khamphun Philavong († 2005) genannt, vor der Revolution einer der profiliertesten Mönche in Vientiane, Lehrer an der größten buddhistischen Schule und Autor zahlreicher Bücher zum Buddhismus. Er »verschwand« 1975 und tauchte erst 1977 wieder in der Hauptstadt auf. Nach über 30 Jahren als Mönch verließ er den Orden, heiratete und eröffnete eine Buchhandlung.

54 Pierre-Bernard Lafont merkt z. B. an, dass die radikalen politischen Veränderungen kurz nach der Revolution vom Klerus mit überraschend wenig Widerstand akzeptiert wurden. Dies lag sicherlich an der »Entleerung« der alten Struktur und deren Ersetzung durch neues, schon indoktriniertes Personal. Pierre-Bernard Lafont: *Buddhism in Contemporary Laos*, in: Martin Stuart-Fox (Hg.): *Contemporary Laos*, London 1982, S. 157. Siehe dazu auch Martin Stuart-Fox: *Marxism and Theravada-Buddhism. The Legitimation of Political Authority in Laos*, in: *Pacific Affairs* 56 (1983), H. 3, S. 428–454.

55 Siehe dazu Vatthana Pholsena: *Nation / Representation: Ethnic Classification and Mapping Nationhood in Contemporary Laos*, in: *Asian Ethnicity* 3 (2002), H. 2, S. 175–197.

Obwohl der Buddhismus in Laos seit der Reformphase (ab 1986) wieder massiv an Bedeutung gewinnt⁵⁶ und sozialistische Rhetorik im *sangha* und der Gesellschaft als Ganzem auf dem Rückzug ist, bleibt die Anbindung des Mönchsordens an die Kommunistische Partei und deren Massenorganisation, die Nationale Wiederaufbaufront von Laos, sehr eng.⁵⁷ Dies spiegelt sich auch in der Personalpolitik des Klerus wieder: So hat z. B. Pha Vichit Singhalat, der heute 77-jährige Patriarch des laotischen Buddhismus, 15 Jahre seines Lebens mit der PL in der Befreiten Zone verbracht und prägt seit mehr als 30 Jahren die Religionspolitik des Landes. Seine Karriere und die der anderen revolutionären Mönche zeigt, dass auch heute noch die Stellung des Buddhismus und die Entwicklung der Kommunistischen Bewegung in Laos eng miteinander verknüpft sind. Das folgenreiche Aufeinandertreffen von Buddhismus und Kommunismus in Laos wirkt bis in die Gegenwart hinein und bestimmt weiterhin den Rahmen, in dem sich die weitgehend von der Partei gesteuerte Revitalisierung des Buddhismus abspielt.

56 Staatsrituale werden meist im Beisein von Mönchen durchgeführt und buddhistische Symbole haben seit den Neunzigerjahren die des Sozialismus weitgehend ersetzt. Siehe die Einschätzung zur »Rebuddhisierung« der laotischen Gesellschaft von Grant Evans: *The Politics of Ritual and Remembrance. Laos since 1975*, Honolulu 1998, S. 67 f.

57 Siehe dazu Patrice Ladwig: *Between Cultural Preservation and This-worldly Commitment: Modernization, Social Activism and the Lao Buddhist Sangha*, in: Yves Goudineau / Michel Lorillard (Hg.): *Nouvelles recherches sur le Laos* (Etudes thématiques n° 18), EFEO Paris / Vientiane 2008, S. 481 f.

