



Journal of Current Southeast Asian Affairs

Rehbein, Boike (2009),
Religion und Globalisierung in Laos, in: *Journal of Current Southeast Asian
Affairs*, 28, 1, 9-29.

ISSN: 1868-4882 (online), ISSN: 1868-1034 (print)

The online version of this article can be found at:

www.CurrentSoutheastAsianAffairs.org

Published by

GIGA German Institute of Global and Area Studies, Institute of Asian Studies and
Hamburg University Press.

The *Journal of Current Southeast Asian Affairs* is an Open Access publication.
It may be read, copied and distributed free of charge according to the conditions of the
Creative Commons Attribution-No Derivative Works 3.0 License.

To subscribe to the print edition: <ias@giga-hamburg.de>

For an e-mail alert please register at: <www.CurrentSoutheastAsianAffairs.org>

The *Journal of Current Southeast Asian Affairs* is part of the GIGA Journal Family which
includes: Africa Spectrum • Journal of Current Chinese Affairs • Journal of Current
Southeast Asian Affairs • Journal of Politics in Latin America •
<www.giga-journal-family.org>



Religion und Globalisierung in Laos

Boike Rehbein

Religion and Globalization in Laos

Abstract: According to Eurocentric sociology, modernization is supposed to make religion secular, a functional system, or a private matter. A closer analysis of the impact of contemporary globalization on religion in Laos shows that these tendencies can only be observed in certain social groups and in certain realms of religion. Some social groups preserve or reinvent religious traditions, others construct a new identity, and some do tend towards secularism or differentiation. The paper investigates these tendencies, referring to an empirical case study. It proposes to explain them within a conceptual framework adapted to societies of the global South which focuses on the concepts of social structure, division of work, socioculture, and institution. On the basis of these concepts, the paper proposes to distinguish between different religious realms, namely, belief, performance, and knowledge. In each of these three realms, different tendencies and social distributions can be observed.

■ Manuscript received October 22, 2008; accepted December 02, 2008

Keywords: Laos, religion, social change, globalization, village studies

PD Dr. Boike Rehbein is a director of the Global Studies Programme (Freiburg, Bangkok, Buenos Aires, Durban, New Delhi). His research focuses on Southeast Asia, social structure, theory and globalization. Recent book publications include *Globalization, Culture and Society in Laos*, London/ New York: Routledge 2007; *Theorien der Globalisierung* (with Hermann Schwengel), Constance: UVK (UTB) 2008; *Globalization and Emerging Societies* (ed. with Jan Nederveen Pieterse), Basingstoke: Palgrave Macmillan 2009.

E-mail: <brehbein@gmx.de>

1 Einleitung

Das Verhältnis von Globalisierung und Religion ist derzeit von besonderem Interesse, weil religiöse Traditionen wiederbelebt werden und religiös inspirierte Konflikte auftreten, obwohl wir nach gängiger Lehrmeinung eine Säkularisierung zu erwarten hätten.¹ Diese Lehrmeinung ist in der Wissenschaft seit Langem umstritten, hat aber erst durch die jüngste „Rückkehr der Religionen“ (Riesebrodt 2000) ihre Überzeugungskraft verloren. Noch ist keine ähnlich umfassende und überzeugende Theorie an ihre Stelle getreten. Ich möchte im Folgenden argumentieren, dass eine Theorie dieser Art dem Gegenstand auch gar nicht gerecht werden kann, weil eine allgemeine, unilineare und evolutionäre Entwicklung der Religion nur für einen sehr beschränkten zeitlichen und gesellschaftlichen Rahmen und auf einem sehr hohen Abstraktionsniveau plausibel wirkt (vgl. Rehbein und Schwengel 2008: 124ff.). Betrachtet man die Entwicklung von Religion mit empirischer Detailtreue, erkennt man, dass sie sich in unterschiedlichen sozialen Umgebungen unterschiedlich vollzieht.

Am Beispiel der jüngsten Globalisierungstendenzen in Laos möchte ich etwas genauer analysieren, welche sozialen Gruppen zur Säkularisierung, welche zur Wiederbelebung oder Aufrechterhaltung von Traditionen und welche zur Rekonfiguration von Traditionen tendieren. Hierzu werde ich in Abschnitt 2 kurz auf die Theorien der Säkularisierung und Modernisierung eingehen, um im Abschnitt 3 eine meines Erachtens angemessenere Begrifflichkeit auf Geschichte und Gegenwart der laotischen Gesellschaft anzuwenden. Im Abschnitt 4 präsentiere ich einige empirische Ergebnisse zur jüngsten Entwicklung von Religion(en) in Laos auf der Basis der neuen Begrifflichkeit.

1 Dieser Aufsatz entwickelt Gedanken weiter, die in Rehbein (2007 und 2009) vorgebracht wurden. Sie stützen sich auf Feldforschung in verschiedenen Regionen von Laos zwischen den Jahren 2002 und 2006, die teilweise gemeinsam mit Professoren der National University of Laos durchgeführt wurde. Diese gemeinsame Forschung konzentrierte sich auf die Dörfer Ban Pha Khao (vgl. Ayabe 1961) und Ban Saphang Meuk (vgl. Branfman 1978) rund 10 km nördlich von Vientiane. Sie war als Lehrforschung für die Professoren der Universität gedacht und wurde in Laos als Buch veröffentlicht (Evans, Rehbein und Simmalavong 2006). Für die hier vorgebrachten theoretischen Überlegungen und Folgerungen sowie für die Interpretation des Materials bin ich allerdings allein verantwortlich.

2 Modernisierung und Religion

Wenn wir von Religion sprechen, meinen wir zumeist die so genannten Weltreligionen. Wir schließen alle anderen Arten des Glaubens an Transzendentes aus und bezeichnen sie als Animismus oder gar Heidentum. Diese Unterscheidung ist aus mehreren Gründen problematisch. Erstens enthalten alle Weltreligionen einen beträchtlichen Anteil an animistischen Elementen. Zweitens sind die Hauptkriterien der Unterscheidung Größe und Herrschaft, also zufällige Faktizitäten, die nicht mit einer begrifflichen Bestimmung verknüpft sind. Drittens können die neuen religiösen Bewegungen auf der Grundlage dieser Unterscheidung kaum verstanden werden. Ich teile zwar die Meinung, dass es einen Unterschied zwischen hoch institutionalisierten Religionen, die an einen Gott oder ein Pantheon glauben, und lokalen Systemen des Geisterglaubens gibt. Aber die Grenzen zwischen beiden sind alles andere als klar. Selbst wenn wir zeitgenössische Religionen betrachten, erblicken wir ein chaotisches Gewebe von Praktiken, Interpretationen, Institutionen, sozialen Gruppen und Organisationen. Daher möchte ich zunächst von einer sehr weiten Definition von Religion als Streben ausgehen, durch Rituale und mit ihnen verknüpften Glauben einen Einfluss auf die Wirklichkeit auszuüben.

Aus der Perspektive dieser Definition vermag die Erzählung von einer Rationalisierung der Welt und insbesondere der Religion nicht zu überzeugen. Die Erzählung wurzelt in Max Webers monumentaler Religionssoziologie (1978). In der Einleitung zum Werk argumentiert er, dass die Modernisierung vor allem durch Rationalisierung charakterisiert sei. Das beinhaltet eine *Säkularisierung*, die Verdrängung von Ritualen und mit ihnen verknüpften Überzeugungen durch rationale Handlungsweisen, insbesondere Wissenschaft und Technik. Der starken Interpretation von Webers These zufolge ist die Religion ein Instrument der Rationalisierung, das effizienteren Instrumenten weichen muss, während sie nach der schwachen Interpretation zu einem gesellschaftlichen Bereich neben anderen – wie Finanzmärkten oder der Hiphop-Szene – wird (Hefner 1998). Peter L. Berger (1980) hat eine Variante der schwachen Interpretation entwickelt. Er argumentiert, dass Religion zu einer Privatangelegenheit wird, da die wachsende Arbeitsteilung einen von allen geteilten Glauben unmöglich macht.

Tatsächlich lassen sich für jede der drei Interpretationen empirische Beispiele aus der Gegenwart anführen. Gleichzeitig aber sehen wir eine Wiederbelebung von Religionen, die allen drei Interpretationen widerspricht. Die Wiederbelebung umfasst Typen religiösen Glaubens, die weder besonders rational noch besonders beschränkt auf einen gesellschaftlichen Bereich noch besonders privat sind (Kessler 2008). Mit anderen Worten, die eindeutige Evolution von der religiösen zur säkularen Gesellschaft scheint sich empirisch

nicht (mehr) bestätigen zu lassen. Laut Talal Asad (2003: 1) ist das die einzig gesicherte Erkenntnis zum Thema.

Wie sollen wir die Wirklichkeit dann interpretieren? Einigen Theorien der Globalisierung zufolge kommt es zu einem Kampf der Kulturen, bei dem jede Kultur ihre Traditionen gegen die Feinde wiederbelebt. Diese These wird vor allem in zwei Versionen vorgebracht. Eine Version geht von einer Homogenisierung oder Amerikanisierung der Welt aus, die den Widerstand anderer unterworfenen Kulturen zur Folge hat. So spricht Benjamin Barber (2001) vom Widerstand des „Jihad“ gegen „McWorld“. Die zweite noch prominentere Variante geht von mehreren kulturellen Blöcken aus, die durch die Globalisierung immer stärker interagieren und dadurch immer stärker miteinander in Konflikt geraten (Huntington 1996). Tatsächlich lassen sich auch für diese beiden Interpretationen Beispiele aus der Gegenwart anführen. Allerdings vermögen sie nicht die wachsende Vielfalt zu erklären, die mit der Globalisierung erwächst. Es wohnen zwar schon seit vielen Jahrzehnten Laoten in Hamburg, aber inzwischen führen deutsche Bewohner Hamburgs laotische Heilrituale durch, während zahlreiche Laoten in Laos sich den Zeugen Jehovas angeschlossen haben. Diese Phänomene hat man als Hybridisierung bezeichnet (z.B. Nederveen Pieterse 2004). Die mit dem Terminus verknüpfte Argumentation lässt sich kaum von der Hand weisen. Unterschiedliche Kulturen kämpfen nicht nur gegeneinander, sondern tauschen auch Elemente miteinander aus. Dadurch ändern die Elemente zumindest ihren Bedeutungshorizont und werden zu Hybriden. Je mehr die ethnologische Forschung diesbezüglich an zeitlicher und geografischer Tiefe gewinnt, desto mehr zeigt sich, dass letztlich alle kulturellen Merkmale Hybride sind (vgl. die Diskussion in Schirmer, Saalman und Kessler 2006).

Die Annahme eines komplexen Verhältnisses von Hybridisierung und Konflikt ist auf theoretischer Ebene sinnvoll. Um einen Kampf der Kulturen, eine Homogenisierung oder eine Rationalisierung begründen zu können, müsste man klare Kriterien angeben, um die Begriffe zu definieren und abzugrenzen. Dabei würde offensichtlich, dass die Begriffe nicht nur verschwommen, sondern auch historisch kurzsichtig und ethnozentrisch sind. Daher hat Shmuel Eisenstadt (2000) den Begriff „multiple Modernen“ eingeführt. Eisenstadt ist Experte für Weber und hat sich intensiv mit Weltreligionen beschäftigt. Seine Interpretation weicht in einem kleinen, aber wichtigen Detail von Weber ab. Im Gegensatz zu Weber meint er nicht, dass für jede Moderne dieselbe Liste von Charakteristika gilt, sondern dass in jeder Kultur die Moderne unterschiedliche Charakteristika umfasst. Die Hamburger Moderne unterscheidet sich von der islamischen und der laotischen Moderne. Lediglich ein allgemeines Charakteristikum der Modernisierung will Eisenstadt gelten lassen, die zunehmende soziale Differenzierung.

Eisenstadts Aufsatz hat eine wegweisende Wirkung gehabt. Wie jede Pionierleistung haften ihr jedoch noch viele Aspekte des Alten an. In ethnologischer Hinsicht wurde der Begriff der Hybridisierung gegen Eisenstadt ins Feld geführt. Wie Weber, Huntington und Barber deutet Eisenstadt Kulturen als relativ einheitliche Blöcke. Es gibt jedoch keine einheitliche Hamburger, islamische oder laotische Kultur, sondern jeweils „multiple Kulturen“, die einander überkreuzen und durchdringen (vgl. Randeria 2006). Nun gilt es, die Vielheit soziologisch und ethnologisch aufzuschlüsseln (vgl. Rehbein 2007). Das möchte ich im Folgenden an einem empirischen Beispiel tun. Dabei werde ich auf die Begriffe Tätigkeit, Tätigkeitsteilung, Sozialstruktur, Soziokultur und Institution zurückgreifen.

Zunächst spreche ich im Anschluss an Hannah Arendt (1967) ganz allgemein von Tätigkeit und nicht allein von (beruflicher) Arbeit. Arendt schreibt, Menschen verfolgten unterschiedliche Arten von Tätigkeit. Nur Arbeit im Sinne von Marx zielt auf die Sicherung des Überlebens ab. Mit der Durchsetzung des europäischen Kapitalismus habe sich diese Form menschlicher Tätigkeit zunehmend als einzige Form menschlichen Verhaltens etabliert und reduziere damit den Reichtum menschlicher Möglichkeiten auf ökonomische Knechtschaft. Arendt hat meines Erachtens plausibel argumentiert, dass die Arbeitsteilung auch die Teilung von Tätigkeiten wie Konsum, Freizeit und politischem Engagement umfasst. Der von Smith zu seiner heutigen Bedeutung erhobene Begriff der Arbeitsteilung bezieht sich nur auf den gesellschaftlich und historisch recht kleinen Bereich organisierter Arbeit. Um Gesellschaften wie die von Laos historisch und sogar gegenwärtig zu untersuchen, benötigt man daher einen Begriff wie den der Tätigkeitsteilung.

Von der Tätigkeitsteilung ist die Sozialstruktur zu unterscheiden, die den *Zugang* zu Tätigkeiten bestimmt. Die Sozialstruktur umfasst die Handlungsvoraussetzungen der sozialen Akteure. Das können ökonomischer Besitz und Einkommen, aber auch Wissen, ein bestimmtes Geschlecht oder Alter, ein guter Name oder auch Humor sein. Ihre Bewertung ist sozial und historisch relativ. Alle Voraussetzungen dienen dem Zugang zu Bereichen oder Positionen in der Tätigkeitsteilung. Eben deshalb sind die Voraussetzungen mit der Tätigkeits- oder Arbeitsteilung nicht identisch. Unterhalb der kapitalistischen Arbeitsteilung bestehen alte Tätigkeitsteilungen und Sozialstrukturen fort. Daher sollte von ihnen eine dritte im Grunde historische Dimension unterschieden werden, die ich als die der *Soziokulturen* bezeichnen möchte. Die Felder werden nicht nur durch die gegenwärtige Tätigkeitsteilung bestimmt, sondern auch durch frühere Formen von Tätigkeitsteilung und Sozialstruktur. Der Blick auf empirische Gesellschaften deutet darauf hin, dass sich Soziokulturen in vielgestaltigen *Konfigurationen* oder *Kaleidoskopen* entwickeln. Die Verteilung der Tätigkeiten entspricht der Tätigkeitsteilung,

die historisch gewachsenen Formen der Tätigkeiten entsprechen der Soziokultur und die Zugangsmöglichkeiten zu den Tätigkeiten entsprechen der Sozialstruktur. Alle haben eine Grenze. Eine mögliche Grenze des Feldes ist der Nationalstaat. Daneben aber gibt es zahlreiche andere Ebenen, die unterschiedliche Grenzen ziehen. In den meisten Fällen werden Grenzen institutionell oder politisch gezogen. Daher sollte man als vierte Dimension die der *Institutionen* unterscheiden. Institutionen sind Bemühungen von Befugten (sei es durch pure Macht oder gar Gewalt, sei es durch Legitimation oder Anerkennung), Bereiche sozialen Handelns abzugrenzen und ihre Regeln zu bestimmen.

3 Soziokulturelle Rekonfigurationen der Religion in Laos

Religion ist eine bestimmte Art von Tätigkeit, die im dörflichen Rahmen an Spezialisten delegiert, dann im städtischen Rahmen von einer Organisation angeeignet und schließlich im Nationalstaat zunehmend in ein relativ autonomes Feld (Bourdieu 2001) oder in ein religiöses System (Beyer 1994) verwandelt wird. Die historischen Bedingungen dieser sozialen Erscheinungsformen von Religion bestehen im heutigen Laos jedoch als Soziokulturen fort. Sie müssen verstanden werden, um die gegenwärtigen Reaktionen auf die Globalisierung im Bereich der Religion zu interpretieren. Denn es zeigt sich, dass die Reaktionen in den Soziokulturen wurzeln.

Religionen – vom Animismus bis zur Hochreligion – bilden und bildeten in Südostasien ein Mosaik, das so komplex ist wie die ethnolinguistische Landkarte (Franke und Pye 2006). Die Tai-Völker, zu denen die Lao gezählt werden, dürften erst im 13. Jahrhundert in das Gebiet des heutigen Laos eingewandert sein, während die Mon-Khmer weit früher und die Miao-Yao weit später kamen (vgl. hierzu immer noch Terwiel 1978). Es scheint jedoch, als seien alle der heute im Gebiet von Laos siedelnden Gruppen Immigranten gewesen, die zum Zeitpunkt ihrer Einwanderung keiner indischen Hochreligion anhängen (Higham 1989: 59ff.). Die Tai-Völker, auf die sich wegen sprachlicher (Un-)Fähigkeit meine Feldforschung beschränkt, waren sicherlich so genannte Animisten (vgl. Bourlet 1907: 619).

Ein Dorf der Tai (*baan*) hat eine recht klare Sozialstruktur, die sich in erster Linie durch Verwandtschaft bestimmt (vgl. Potter 1976: 35; Rehbein 2004: 34). Alle oder fast alle Dorfbewohner sind miteinander verwandt. Sie sprechen einander in Verwandtschaftsbezeichnungen an, die eine soziale Hierarchie implizieren (Jullien 1995: 18). Im Falle der Lao kommt dem Älteren und dem Mann relativ mehr Respekt zu. Diese Sozialstruktur kann als *personal* bezeichnet werden. Mit ihr ist eine Tätigkeitsteilung verbunden, die weder

sehr ausgeprägt noch sehr verbindlich ist. Tätigkeiten werden meist von den Personen ausgeübt, die am geeignetsten für sie gehalten werden. Neben Alter und Geschlecht sind persönliche Fähigkeiten für diese Zuschreibung von Bedeutung. Der Lebenszyklus und das Geschlecht bilden eine Art allgemeines Raster für die Verteilung der Tätigkeiten, während besondere Fähigkeiten für besondere Tätigkeiten qualifizieren. Die dörfliche Kultur kann im Anschluss an James Scott (1976) Subsistenzethik genannt werden. Die Dorfbewohner sind nicht an Profitmaximierung oder Herrschaft interessiert, sondern vorrangig an einer hinreichenden Versorgung bis zur nächsten Ernte. Sie erreichen das Scott zufolge durch gegenseitige Hilfe, Familienbande und Traditionalismus. Vor diesem Hintergrund könnte man die Tätigkeitsteilung eines Tai-Dorfes als *subsistenzuell* bezeichnen.

Diese Tätigkeitsteilung umfasst einige spezialisierte Tätigkeiten: Dorfchef, Schnapsbrauer, Mundorgelspieler, Geistheilerin und vielleicht Schamane. Diese Tätigkeiten sind keine Berufe, da alle Dorfbewohner in erster Linie Bauern sind. Allerdings ist die Ausübung derartiger Tätigkeiten stets an ein bestimmtes Individuum gebunden, das sie besonders gut beherrscht und sie oft über Jahrzehnte verkörpert, und kann seinen sozialen Status anheben. Die Konkurrenz um diese Tätigkeiten ist gering, sobald sie von einem Individuum verkörpert wird. Tai-Dörfer haben normalerweise Spezialisten für Magie, während manche Rituale (wie die Pflege des Hauses für den Dorfgeist bzw. das Dorfgeistpaar) vom gesamten Dorf gemeinsam durchgeführt werden. Mit der Einführung des Buddhismus haben die meisten Tai-Dörfer ein Kloster errichtet, in dem zumeist mindestens ein Mönch lebt.

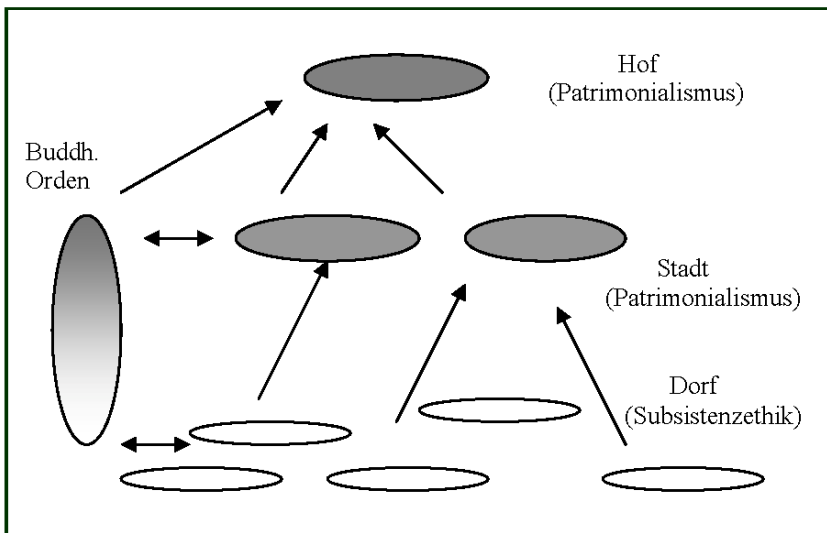
Mit dem Anwachsen des Handels entwickelten sich manche Dörfer zu Marktplätzen und später zu Städten (Brown 1996: 19; Higham 1989: 99, 210). In den Städten entstand eine Teilung der Arbeit – zwischen Bauern, Händlern und Handwerkern. Wenn die Städte unter die Herrschaft eines Hofes kamen, wurde die Tätigkeitsteilung zunehmend mit der Sozialstruktur identisch. Daher bezeichne ich sie als *sozialstrukturelle* Tätigkeitsteilung. Sie bildete sich nicht selten in der Aufteilung der Stadtviertel ab, wobei Klöster, Markt und Hof meist das Stadtzentrum einnahmen (Grabowsky 2004: 78, 125). Befestigte Städte, die Höfe und Klöster beherbergten, sind lange vor Ankunft der Tai im Gebiet des heutigen Thailand und Laos entstanden (Brown 1996: 21). Sozialstruktur und Tätigkeitsteilung haben sich jedoch trotz ethnolinguistischer Verschiebungen auch nach der Entstehung der ersten Tai-Fürstentümer im 13. Jahrhundert kaum verändert.

In den ersten Fürstentümern von Lan Na und Sukhothai waren Dörfer von Städten abhängig, die wiederum von Fürsten beherrscht wurden, welche höheren Fürsten oder gar dem chinesischen Kaiser tributpflichtig waren. Oliver Wolters (1999) hat diese Struktur für das festländische Südostasien

ganz allgemein als *mandala* charakterisiert, während Jana und Oliver Raendchen (1998) sie etwas spezifischer mit dem Tai-Terminus *baan-müang* belegt haben. Er spiegelt die Abhängigkeit der Dörfer (*baan*) von *müang* wider, was sowohl Stadt wie auch Fürstentum und Land bedeuten kann. Diese Mehrdeutigkeit wird der Sache gerecht. Ferner beinhaltet der Terminus den Fortbestand der dörflichen Soziokulturen, da die Dörfer wegen der schlechten Infrastruktur zumeist eine gewisse Eigenständigkeit und nicht selten völlige Unabhängigkeit bewahrten.

Die allgemeine politische Struktur (siehe Abbildung 1) entspricht der Sozialstruktur, die man als geschichtet oder genauer in Anlehnung an Max Weber als *patrimonial* (Jacobs 1971) bezeichnen kann. Soziale Beziehungen wurden nach dem Vorbild von Verwandtschaftsbeziehungen gedeutet, obwohl sehr viele Stadtbewohner nicht miteinander verwandt waren. Mehrere Untergeordnete waren einem Übergeordneten zu Loyalität und Diensten verpflichtet, der sie mit Sicherheit und Lebensnotwendigem versorgte. Bis zum obersten Fürsten waren alle Übergeordneten ihrerseits einem Übergeordneten auf die gleiche Weise verbunden. In einigen Fürstentümern wurde das System so weit perfektioniert, dass jedem Menschen seinem Rang gemäß eine Nummer zukam (Terwiel 1983: 1-16).

Abbildung 1: Die *baan-müang*-Struktur



Quelle: Eigene Darstellung.

Der buddhistische Orden bildete zum Teil ein Element dieser Struktur, zum Teil eine Parallelgesellschaft. Es ist wahrscheinlich, dass der Buddhismus sich zuerst durch Missionierung von Indien und Sri Lanka aus verbreitete. In der Region des heutigen Laos, Kambodscha und Thailand scheint der Buddhismus etwa zeitgleich mit den ersten befestigten Städten aufgetaucht zu sein (Higham 1989: 282). Der Buddhismus war ganz zweifellos ein Mittel für die Herrscher, ihre Macht auszubreiten und zu konsolidieren (Terwiel 1975: 13). In den meisten Perioden war der Orden unmittelbar parallel zur weltlichen Verwaltung organisiert: Jedem administrativen Rang entsprach ein geistlicher Rang (Zago 1972: 42). Die Fürsten tendierten dazu, sich auch die Herrschaft über den Orden anzumaßen und die höheren Mönche zu ernennen (ebd.). Der Orden hatte jedoch normalerweise auch eine eigene Hierarchie, die auf Verdiensten und der Mitgliedszeit beruhte, und er war mit den jeweiligen Bereichen der Gesellschaft verknüpft, da jedes Kloster mit der sozialen Entität verknüpft war, auf deren Boden es sich befand.

Nach der thailändischen Eroberung im Jahr 1827/28 löste sich der buddhistische Orden in Zentrallaos auf und wurde erst nach der französischen Machtübernahme im Jahr 1893 wiederhergestellt. Die Kolonialzeit änderte die laotische Gesellschaft nachhaltig, obwohl sich die französische Herrschaft kaum auf die ländlichen Gebiete erstreckte. Der Kolonialismus schuf einen Nationalstaat mit klar definierten Grenzen, einer integrierten, staatlich kontrollierten Gesellschaft, einer kapitalistischen Wirtschaft und einer bürokratischen Verwaltung (Gay 1995).

Die Manipulation des buddhistischen Ordens wurde im Laufe der Kolonialzeit und insbesondere nach dem Eingreifen der USA verschärft. Das ist einer der wichtigsten Gründe dafür, dass so viele Mönche sich während des Zweiten Indochinakriegs den Kommunisten anschlossen (Ladwig 2007). Ein weiterer wichtiger Grund dürfte in der Verwestlichung des städtischen Lebens liegen. Ferner galt die königliche Regierung als korrupt. Im Gegensatz zu ihr sahen die Kommunisten in den von ihnen kontrollierten Gebieten von einer Kontrolle der Mönche ab und stützten sich auf eine ähnliche Moral (ebd.). Nach ihrer Machtübernahme im Jahr 1975 versuchten sie jedoch nicht, Buddhismus und Kommunismus zu versöhnen (Evans 1998: 51ff.). Wenngleich sie keine Säuberungen im Stile Pol Pots durchführten, hielten sie an der marxischen Interpretation von Religion als „Opium des Volkes“ fest und trieben die Säkularisierung voran (ebd.). Mönche mussten politische Seminare besuchen und die Ideologie der Partei verbreiten. Bald erhielt das neue Regime die Qualität von *bor muan* („nicht lustig“), für Laoten eine der schlimmsten Eigenschaften. Die Religionspolitik stieß weder bei den Mönchen noch bei der ländlichen Bevölkerung, den Städtern und den Eliten auf Begeisterung (ebd.). Schon nach wenigen Jahren musste die Regierung ihre Politik revidie-

ren. Und bald darauf erkannte sie das Potenzial des Buddhismus für eine nationale Identitätspolitik (vgl. die Beiträge in Rehbein, Rüländ und Schlehe 2006 für ähnliche Tendenzen in ganz Asien).

Nach 1975 kehrte Laos im Wesentlichen zu einer Bauernökonomie zurück, die eher der alten subsistenzuellen Soziokultur als dem sowjetischen Vorbild entsprach (Evans 1990). Obwohl der Aufbau einer sozialistischen Gesellschaft nicht gelang, wurde die Gesellschaft erneut tief greifend verändert. Ein Großteil der gebildeten Elite hatte das Land verlassen, ein Drittel der Bevölkerung war innerhalb von Laos migriert und die Herrschaft der Partei reichte in jeden Winkel des Landes. Laos war jetzt ein integrierter, moderner Nationalstaat – wenn auch mit wenigen intellektuellen und ökonomischen Ressourcen. Die präkoloniale *baan-müang*-Struktur bestand unter der Oberfläche eines Ein-Parteien-Staats fort. Im Jahr 1986 folgte Laos dem sowjetischen Vorbild und begann mit der Einführung einer Marktwirtschaft. Die internationale Gemeinschaft wurde zum neuen Partner des Landes beim Ausbau des modernen Nationalstaats. Damit wird Laos in globale Strukturen integriert, was die Differenzierung der Tätigkeiten in Felder zur Folge hat. Diese Differenzierung kann als *funktionale* Tätigkeitsteilung gedeutet werden. Welche Folgen sie für die Sozialstruktur hat, ist noch unklar.

Der schwachen Interpretation Webers zufolge differenziert sich der Buddhismus zu einem sozialen Feld neben anderen aus. Diese Tendenz lässt sich tatsächlich beobachten. Gleichzeitig aber ist der Buddhismus ein Organ des Staates mit dem Ziel der Kontrolle und der Ausbildung des Nationalstaats. Ferner lässt sich beobachten, dass Formen der Religion fortbestehen, die den verschiedenen Soziokulturen der *baan-müang*-Struktur entsprechen, also eine dörfliche, eine städtische, eine höfische und eine gleichsam professionalisierte, buddhistische. Schließlich sollte man nicht vergessen, dass Religion auch ein System in sich bildet (besser gesagt: eine Vielzahl miteinander verflochtener Hybride), also einen Glauben, der eine eigene, nicht völlig auf soziale Strukturen zurückführbare Dynamik entwickeln kann. Diese Tendenzen möchte ich im Folgenden am Beispiel eines laotischen Dorfes genauer betrachten.

4 Rekonfigurationen der Religion im heutigen Laos

Im heutigen Laos bildet der Buddhismus einen integralen Bestandteil des Nationalstaats. Die laotische Führung betrachtet ihn als ein Bollwerk gegen die Einflüsse der „Globalisierung“ und als ein Mittel zur Kontrolle. Sie konzentriert sich jetzt auf einen Kreuzzug gegen den Animismus, der bislang ebenso erfolglos ist wie ihr früherer gegen den Buddhismus (Evans 1998: 68). Der Buddhismus kann mit den Vorstellungen der Partei in Einklang gebracht

werden, was beim Animismus nicht möglich ist (Evans 1998: 71f.). Sie ergreift Maßnahmen gegen den Animismus und seine Repräsentanten. Allerdings ist für die Bevölkerung unklar, welche Traditionen „echt“ und „gut“ sind und welche nicht, da viele Elemente des Animismus mit dem Buddhismus verschmolzen sind. So entstehen erneut Spannungen zwischen Orden und Partei, da sie sich über Definitionen – und Kontrolle – nicht einigen können.

In den 1970er Jahren fand Terwiel (1975) heraus, dass die städtischen Mittelklassen in Thailand dazu tendierten, eine reine Schriftreligion zu vertreten und den Animismus innerhalb des Buddhismus zu verurteilen. Gegenwärtig scheinen die städtischen Mittelklassen von Thailand den Animismus, den Aberglauben und die Geisteiler wiederzuentdecken (Swearer 1995: 5-61). Diese Tendenz lässt sich auch in Laos beobachten. Neben der Identitätspolitik der Partei erschwert sie eine klare Analyse der Religion in Laos. Einige Gruppen der Mittelklassen üben animistische Rituale aus, während andere aus verschiedenen Gründen eine „reine“ Schriftreligion bevorzugen.

Die Tendenzen habe ich im Dorf Ban Pha Khao, etwa 10 km nördlich der Hauptstadt Vientiane gelegen, teils alleine, teils mit laotischen Kollegen und Kolleginnen studiert. Das Dorf wurde ausgewählt, weil der japanisch-US-amerikanische Ethnologe Tsuneo Ayabe in den 1950er Jahren einen kurzen Bericht über es angefertigt hat (Ayabe 1961). Ayabe zufolge wurde das Dorf in der Zeit unmittelbar nach dem Jahr 1860 gegründet, als die Gegend noch rein ländlich und Vientiane nach der Zerstörung durch die Thais im Jahr 1827/28 selbst nur ein Dorf war. Das Dorf lag an einer Straße, heute die Nationalstraße 13 nach Pakse. Das Land ist flach und eignet sich für den Anbau von Nassreis. Im frühen 20. Jahrhundert wurde das Dorf um etwa 500 Meter von der Straße entfernt, um die jährliche Überflutung zu vermeiden. Damit ging die unmittelbare Anbindung an Vientiane verloren.

Zur Zeit von Ayabes Besuch waren die meisten erwachsenen Männer im Dorf Reisbauern (siehe Tabelle 1). 90% der Menschen waren im Dorf geboren worden und die Mehrheit hatte innerhalb des Dorfes geheiratet. Seit Ayabes Besuch ist das Dorf enorm angewachsen, hauptsächlich durch Einwanderung aus anderen laotischen Provinzen. Rund 20% der Migranten gaben im Jahr 2005 an, sie seien (auch) wegen des Arbeitsangebots durch die Fabriken der Umgebung gekommen, 25% nannten die Universität (die nur wenige Kilometer entfernt ist), aber fast die Hälfte nannte als einen der Gründe die traditionelle Motivation, nämlich die Verfügbarkeit von Land. Noch 2005 gaben 50% der Dorfbewohner an, Reis sei ihre wichtigste Einkommensquelle. Darüber hinaus sind heute allerdings fast alle Arten von Berufen in Ban Pha Khao repräsentiert. Das Dorf beginnt zu verstädtern.

Tabelle 1: Ban Pha Khao

Jahr	1958	2003
Einwohner	402	3.000
Bauern	90%	20%
Reisernte pro Jahr	200 Tonnen	375 Tonnen
Mönche	2	2
Fabriken	3	50

Quelle: Ayabe 1961; eigene Erhebung.

Dieser Prozess ist mit der verbesserten Infrastruktur verknüpft. Das Dorf ist wieder bis an die Nationalstraße Nummer 13 gewachsen, die heute an diesem Abschnitt eines der wichtigsten Industriegebiete des gesamten Landes ist. Zahlreiche Unternehmen haben sich hier angesiedelt, die der Dorfbevölkerung Arbeit geben. Das Angebot besteht fast ausschließlich aus niederen Arbeiten und wird größtenteils von Frauen wahrgenommen. Im Dorf ist der Anteil arbeitender Frauen stark gestiegen, während immer weniger Frauen in der Landwirtschaft arbeiten. Die Hälfte der Bevölkerung hat höchstens Grundschulbildung, während 10% Studierende oder Hochschullehrer sind.

Zu Ayabes Zeit war die Dorfwirtschaft eng mit dem Reiszyklus verknüpft. Das deutet auf eine subsistenzuelle Tätigkeitsteilung hin, die ergänzt wurde durch „moderne“ Berufe wie Lehrer und Polizist. Ayabe berichtet, dass die meisten Haushalte aus matrilocalen und matrilinearen Kernfamilien bestanden. Der soziale Status wurde seines Erachtens durch Alter, Leistung und Besitz bestimmt, während der Dorfchef, der Lehrer und der Schamane einen relativ höheren Status genossen. Auch in der Sozialstruktur wurde die personale Struktur von späteren Formen überlagert. Heute sind alle früheren Formen als Soziokulturen in Ban Pha Khao präsent. Sie überkreuzen und durchmischen sich, was sich im Bereich der Religion zeigt.

Als Ayabe das Dorf besuchte, gab es im Kloster zwei Mönche und vier Novizen. Von männlichen Dorfbewohnern wurde erwartet, dass sie wenigstens ein paar Tage im Kloster verbrachten. Ayabe behauptete, Buddhismus und Animismus hätten eine große Rolle im Leben der Dorfbewohner gespielt (ohne das allerdings empirisch zu belegen). Ayabes Beschreibung trifft auch auf die Gegenwart zu. Selbst die Zahl der Mönche und Novizen war im Jahr 2005 identisch. Die Dorfbewohner leugneten zwar anfangs, animistische Überzeugungen zu hegen; sie leugneten sogar, ein Haus für den Dorfgeist zu besitzen. Im Laufe der Zeit stellte sich aber heraus, dass sie das Haus gerade renoviert hatten und mindestens eine große Zeremonie pro Monat sowie ein jährliches Ritual mit nahezu der gesamten Dorfbevölkerung vor dem Haus stattfand. Auch das Kloster war renoviert worden und verfügte nun über die

Statue eines bedeutenden Mönchs, der Abt von Ban Pha Khao gewesen und unlängst verstorben war.

Die Forschung hat ergeben, dass soziale Unterschiede nicht in jeder Hinsicht mit vergleichbaren religiösen Unterschieden verknüpft sind. Man muss zumindest zwischen Performanz, Glauben und Wissen unterscheiden. Mit Performanz ist die Teilnahme (einschließlich der Anwesenheit) im Bereich von Ritualen gemeint. Als Glauben soll hier das Für-Wahr-Halten von Überzeugungen gelten, die mit den Ritualen verknüpft sind. Das Wissen schließlich ist die Kenntnis von Ritualen und Glaubensinhalten, ohne dass Performanz und Glauben damit (notwendig) verbunden wären. Es hat sich gezeigt, dass die sozialen Trennlinien auf diesen drei Ebenen unterschiedlich und nicht miteinander homolog sind.

Die Performanz variiert nach Alter, Geschlecht und Beruf. Im Dorf behaupten 100% der Älteren, Buddhisten zu sein, während nur 93% der gesamten Dorfbevölkerung diese Angabe machten. Das bedeutet nicht, dass die jüngere Generation nicht mehr buddhistisch ist, sondern die „Nicht-Buddhisten“ sind fast allesamt Immigranten aus anderen ethnolinguistischen Gruppen von Laos, die der jüngeren Generation angehören. Allerdings ist durchaus zu beobachten, dass die ältere Generation sehr viel regelmäßiger an den Aktivitäten im Kloster teilnimmt als die Generation bis zum Alter von 60 Jahren. Das gilt besonders für das regelmäßige buddhistische Ereignis, den *van sin*, der gleichsam dem christlichen Sonntag entspricht. Das tägliche Engagement im Kloster hingegen ist stark nach Geschlechtern differenziert. Die Laien, die täglich das Kloster aufsuchen, und diejenigen, die den Mönchen auf ihrem täglichen Rundgang das Essen geben, sind fast ausschließlich Frauen. Das bedeutet allerdings nicht, dass der Buddhismus heute nur noch eine Sache der Alten und der Frauen wäre. Jüngere und mittelalte Männer, die sich als Buddhisten bezeichnen und nicht regelmäßig das Kloster aufsuchen, gaben zu über 90% an, dass ihre Berufstätigkeit ihnen keine Zeit und Energie für ein Engagement ließe. Dieses Ergebnis deckt sich mit Terwiels Forschungsergebnissen im Thailand der 1970er Jahre (Terwiel 1975: 56).

Die meisten Männer, die an den regelmäßigen buddhistischen Zeremonien teilnehmen, sind entweder arbeitslos, relativ alt oder als Bauern tätig. All diese Gruppen haben hinreichend freie Zeit. Aber sie haben ein unterschiedliches Verhältnis zum Glauben. Ältere Menschen haben überall auf der Welt mehr Interesse an Religion und einen stärkeren Glauben als jüngere Leute, was vermutlich nicht nur auf ihrer freien Zeit beruht. Zweifellos spielt auch die Nähe des Todes eine Rolle. Darüber hinaus ist in Laos das Kloster eine Art Gemeindezentrum, insbesondere für ältere Menschen. Anders als die Alten geben die Bauern zumeist an, sie besuchten das Kloster, um die Traditionen ihrer Vorfahren zu pflegen. Alle Bauern (100%) meinten, sie

verhielten sich im Bereich der Religion so, wie es ihre Vorfahren getan hatten. Das deutet außerdem auf eine weiterhin starke Verankerung der subsistenzuellen Kultur in dieser Gruppe hin.

Bei der Teilnahme an bedeutenderen Zeremonien lässt sich eine klare soziale Differenzierung erkennen, die auf Zeit, Geld und Bildung beruht. Terwiel (1975: 196) hat bemerkt, dass sich arme Bauern nicht an allen Aktivitäten beteiligen konnten, die für den Erwerb von *bun* (Verdienst) notwendig sind. Denn *bun* hängt nicht zuletzt von der Menge Geldes ab, die zu diesem Zweck dargeboten wird, beispielsweise in Form einer Spende an das Kloster oder der Ausrichtung einer Feierlichkeit. Alle Bewohner von Ban Pha Khao stimmen dieser Bemerkung Terwiels zu. Gleichzeitig aber haben, wie oben argumentiert wurde, die Ärmeren weit mehr Zeit als die Reichen – besser gesagt, ihr Zeitkorsett ist weniger eng. Das schließt beispielsweise Arbeitslose, Bauern, Ältere, viele Frauen und Kleinhändler ein. Ungelernte Arbeiter hingegen haben weder Zeit noch Geld. Sie stellen rund 10% der Dorfbewölkerung, sind beiderlei Geschlechts und größtenteils zwischen 18 und 30 Jahre alt. In dieser Gruppe befinden sich auch die meisten Migranten und Nicht-Buddhisten des Dorfes. Es verwundert also nicht, dass in dieser Gruppe die Performanz von Religion einschließlich der Beteiligung an Aktivitäten mit dem Ziel von *bun* besonders gering ist. Am anderen Ende des Spektrums der Performanz stehen die Gruppen mit relativ viel Zeit, wobei die Aktivitäten mit dem Ziel von *bun*, insbesondere große Feste (ebenfalls *bun* genannt) im Kloster, bei denen viel Geld gespendet wird, eine Sonderrolle einnehmen, weil sich reiche Dorfbewohner, die größtenteils männlich und mittleren Alters sind, fast immer beteiligen.

Von der Performanz ist der Glaube zu unterscheiden. Seit Ayabes Besuch hat sich der Prozentsatz der Dorfbewohner, die offiziell erklären, an Animismus zu glauben, kaum verändert. Der prozentuale Anteil von Buddhisten ist hingegen gesunken. Ayabe hat die Eigenschaften und die soziale Differenzierung des Glaubens leider nicht untersucht. Heute lässt sich beobachten, dass die Intensität und der Status des Glaubens mit dem Alter zu- und mit der Bildung abnehmen, und zwar sowohl im Hinblick auf den Animismus als auch auf den Buddhismus. So geben 70% der Dorfbewohner an, der Dorfgeist verfüge über magische Fähigkeiten (wie Töten, Heilen und Schützen). Immerhin die Hälfte meint, der Dorfgeist übe einen bedeutenden Einfluss auf das Dorf und das Leben seiner Bewohner aus. Es ist interessant, dass etwas weniger Dorfbewohner dem Kloster diese Fähigkeiten zuschreiben. Diese Zuschreibungen nehmen proportional zum erreichten Bildungsstand ab.

Ältere und weniger gebildete Dorfbewohner glauben sehr viel häufiger an die buddhistische Hölle, an Verdienst (*bun*), an Geister und an die Macht der Tradition. 10% der Dorfbewohner behaupten sogar, bereits einen Geist

gesehen zu haben. Die überwiegende Mehrheit glaubt jedoch nicht aus diesem Grund an Geister, sondern weil schon die Eltern an sie geglaubt haben. Alle Dorfbewohner ohne Grundschulbildung glauben an Geister, sehr viele Geschäftsleute und Bauern ebenfalls. Gering verbreitet ist der Glaube unter Verwaltungs- und Büroangestellten, Hochschullehrern und Studierenden. Die Korrelation zwischen Geisterglauben und geringer Bildung ist also sehr deutlich. Keine Korrelation kann hingegen zwischen Einkommen und Geisterglauben ermittelt werden. Schließlich glauben viele Kinder und Alte an Geister, während die mittleren Altersgruppen eine geringere Ausprägung des Glaubens aufzuweisen haben.

Von Glauben und Performanz ist letztlich auch das Wissen zu unterscheiden. Einige Menschen wissen sehr viel über Religion, glauben aber nur an wenige oder gar keine ihrer Glaubenssätze und beteiligen sich nicht an der Performanz. Andere hingegen wissen wenig, sind aber bei allen Ritualen anwesend. Eine interessante Beobachtung ist beispielsweise die Haltung zu den fünf buddhistischen Geboten. Zu ihnen gehört das Verbot zu töten. Fast alle Dorfbewohner kannten es, aber 100% von ihnen meinten, das Töten sei notwendig – außer vielleicht am *van sin*. Wissen und Performanz stehen hier also in einem vollkommenen Widerspruch zueinander, der den Menschen sogar bewusst ist. Ein Widerspruch besteht auch mit Bezug auf das Verbot zu lügen.

Man könnte sagen, dass die Gebote – wie in jeder Weltreligion – für den menschlichen Alltag zu streng sind, um befolgt zu werden. Das trifft sicher teilweise zu. Aber der Widerspruch ist vielleicht noch etwas tiefer anzuedeln, wenn Wissen und Performanz sich voneinander ablösen. Die Lehre des Buddha über den Zyklus von Geburt, Tod und Wiedergeburt, der direkt von *bun* abhängt, war fast allen Dorfbewohnern bekannt. Viele jüngere Leute glaubten jedoch nicht daran, weil sie meinten, in der Praxis beobachten zu können, dass schlechtes Handeln zu Reichtum und Glück führe, nicht aber zu Bestrafung. Die religiösen Traditionen im Sinne ritueller Performanz sind Bauern und Gebildeten im Dorf am besten bekannt. Andere Gruppen verfügen in dieser Hinsicht über weit weniger Wissen. Mit zunehmendem Bildungsniveau wird das Wissen umfassender und systematischer, verliert aber gleichzeitig den unmittelbaren Bezug zur eigenen, gelebten Praxis. Besonders gering ist das Wissen bei den Gruppen ausgeprägt, die auch in der Performanz am wenigsten beteiligt sind, bei Immigranten und ungelerten Arbeitern.

Auf der Basis der im Vorangehenden kurz skizzierten empirischen Ergebnisse ist eine Art soziale Typologie der Religion möglich, die sicher nicht nur für Ban Pha Khao, sondern für einen Großteil von Laos gilt (siehe Tabelle 2). Es lassen sich prinzipiell die alten Soziokulturen der Bauern, des

städtischen Patrimonialismus und des Ordens sowie der sie überlagernden sozialistischen Partei unterscheiden. Zu ihnen gesellen sich die Tendenzen der Globalisierung, die mit einer gewissen Modernisierung und Verwestlichung verknüpft sind. Die alten Soziokulturen entsprechen weitgehend Terwiels (1975) Analyse im Thailand der 1970er Jahre. Man kann nun Terwiels Typologie von ländlichem Synkretismus und städtischer Bevorzugung eines „reinen Buddhismus“ etwas genauer fassen. Im Rahmen der Subsistenzethik sind Wissen, Glauben und Performanz gleichermaßen ausgeprägt, während im Rahmen des Patrimonialismus alle drei stärker auf den Buddhismus bezogen sind als auf den Animismus und die Menschen relativ gesprochen mehr wissen und weniger aktiv praktizieren.

Die alte *baan-müang*-Struktur wurde von der Parteistruktur überlagert. Wer in den Parteiapparat integriert ist, bemüht sich um einen „reinen Buddhismus“, der sowohl praktiziert wie auch – zumindest nach außen – geglaubt wird. Allerdings ist das Wissen im Parteiapparat ebenso stark nach dem Bildungsniveau differenziert wie im Rest der Bevölkerung. Auf diesen „Bauernsozialismus“ (Evans 1990) wirken seit zwei Jahrzehnten die Tendenzen der Globalisierung. Es scheint auf den ersten Blick, als käme es mit dieser Differenzierung der Sozialstruktur zu einer Säkularisierung im Sinne Max Webers. Die städtischen Berufe (wie Angestellte, Arbeiter, Beamte) und die höheren Bildungsschichten zeichnen sich dadurch aus, dass in ihnen die Religiosität weit geringer ausgeprägt ist als im Rest der Bevölkerung, und zwar im Hinblick auf Glauben und Performanz.

Ein genauerer Blick zeigt jedoch, dass die Säkularisierung keine allgemeine Tendenz ist, sondern sich auf die genannten Gruppen beschränkt. Diese Gruppen sind auch für Weber die Träger der Modernisierung. Er hielt die „freie Lohnarbeit“ für eines der wesentlichen Charakteristika des westlichen Kapitalismus, der die Säkularisierung vorantrieb (Weber 1978, I: Einleitung). Im 20. Jahrhundert war man tatsächlich der Meinung, dass der westliche Kapitalismus im Sinne eines staatlich geregelten „Vertrags“ zwischen Kapital und Lohnarbeit die Moderne auszeichne und sich über die Welt ausbreite. Diese Auffassung überzeugt im 21. Jahrhundert nicht mehr. In Laos können nur rund 5% der Bevölkerung als Lohnarbeiter klassifiziert werden (Rehbein 2004: 262), ganz ähnlich wie in anderen Regionen des globalen Südens (vgl. Kumar 2008). Auch in Deutschland nimmt der Anteil regulär beschäftigter Lohnarbeiter ab. Damit schrumpft die Gruppe der Träger einer säkularisierten Weltanschauung. Die Gruppe der Kapitalisten hingegen ist überall klein, aber in Laos keineswegs Träger einer Säkularisierung. In dieser Gruppe fallen vielmehr die starke Verbreitung des Animismus und die Performanz zu Zwecken einer Vermehrung von *bun* auf. Aus der Tabelle 2 wird ersichtlich, dass keine zwei Gruppen dieselbe Haltung zur Religion haben.

Tabelle 2: Haltungen zur Religion

	Performanz	Glauben	Wissen
Subsistenzethik	+	+	+
Patrimonialismus	0	+	+
Sozialismus	+	+	-
Ungelernte Arbeiter	-	0	-
Angestellte	-	-	0
Intellektuelle	0	-	+
Geschäftsleute	- (große Feste: +)	+	-

Anm.: + bedeutet eine positive Korrelation, - eine negative und 0 eine geringe oder fehlende.

Quelle: Eigene Darstellung.

Auch die höheren Bildungsschichten folgen nicht eindeutig Webers Voraussage. Ein Teil der Bewohner von Ban Pha Khao mit einem Hochschulabschluss ist im Staatsdienst tätig und/oder bei der Partei in Amt und Würden. Diese Menschen müssen die offiziell gültige Haltung zur Religion verkünden. Wenn sie behaupten, nicht an animistische Elemente, sondern an einen reinen Buddhismus zu glauben, ist das mit Vorsicht zu genießen. Zumindest nimmt die gesamte Dorfbevölkerung an den jährlichen Ritualen für den Dorfgeist teil – wenn auch vielleicht eher aus sozialen als aus intellektuellen Gründen. Die anderen Intellektuellen tendieren tatsächlich zu einer säkularisierten Weltanschauung, die aber nicht genau der westlichen entspricht, sondern eher einer „anderen Moderne“, die laotisch-sozialistische und buddhistische Elemente umfasst.

5 Schluss

Die Bevölkerung von Laos wird von der Globalisierung wie von einem Naturereignis getroffen. Sie ist eher Objekt als Subjekt des Prozesses. Ihr Alltag verändert sich schneller als je zuvor in der Geschichte. Das führt zu Unsicherheit und Angst. Eine Möglichkeit, darauf zu reagieren, ist die Bewahrung oder Reaktivierung von Traditionen (vgl. Rudolph und Hoeber Rudolph 1967; Hobsbawm 1983). Das ist bei den Gruppen zu beobachten, die noch in die alten Soziokulturen integriert sind. Eine andere Möglichkeit ist die aggressive Schaffung einer „eigenen“ Identität. Sie ist das Programm der sozialistischen Partei, das einen beträchtlichen Teil der Bevölkerung erreicht. Eine weitere Möglichkeit ist die Annahme des Neuen im Sinne einer Säkularisierung und Modernisierung. Auch das lässt sich beobachten, vor allem bei Lohnarbeitern und Intellektuellen. Empirisch ergibt sich eindeutig weder eine

Säkularisierung der gesamten Gesellschaft (Weber 1978) noch ein Kampf der Kulturen (Barber 2001; Huntington 1996).

Laos bildet allerdings auch keine eigene, homogene Moderne (Eisenstadt 2000). Vielmehr beherbergt es selbst ein reichhaltiges Mosaik an verschiedenen Modernen und modernisierten Traditionen – und das ohne Berücksichtigung aller ethnolinguistischen Familien. Es scheint klar, dass langfristig die herrschende Klasse ihre Weltsicht als herrschende durchsetzen wird (Bourdieu 2001). Tatsächlich ist das Bild jedoch sehr uneinheitlich und es ist gar nicht klar, welche Klassen und Weltsichten die herrschenden sind und sein werden. Es entstehen Hybride aus Ost und West, Alt und Neu, Religion und Säkularisierung. In moderne laotische Weltanschauungen gehen kulturelle Elemente der eigenen Traditionen ein, beispielsweise Familienorientierung, soziale Gleichheit und Selbstbegrenzung. Wenn die Menschen nicht in Lethargie verfallen, was beispielsweise bei vielen Lohnarbeitern der Fall ist, mobilisieren sie diese kulturellen Elemente. Diese Elemente werden unsere globale Moderne in naher Zukunft mitbestimmen. Und sie sind aus laotischer Perspektive mindestens ebenso rational wie die Charakteristika, die Max Weber dem modernen Kapitalismus zugeschrieben hat. Wie sie sich weiterentwickeln werden, ist vollkommen unklar. Hier bedarf es weiterer empirischer und theoretischer Arbeit.

Literatur

- Arendt, Hannah (1967), *Vita activa*, München: Piper.
- Asad, Talal (2003), *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford: Stanford University Press.
- Ayabe, Tsuneo (1961), *The Village of Ban Pha Khao* (Laos Project Paper), Los Angeles: University of California Press.
- Barber, Benjamin (2001), *Coca-Cola und Heiliger Krieg (Jihad vs. McWorld)*, ergänzte Auflage, Bern/ München/ Wien: Scherz.
- Berger, Peter L. (1980), *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt/Main: S. Fischer.
- Beyer, Peter (1994), *Religion and Globalization*, London/ Thousand Oaks/ New Delhi: Sage.
- Bourdieu, Pierre (2001), *Meditationen*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Bourlet, Antoine (1907), Les Thay, in: *Anthropos*, II, 355-373, 613-632, 921-932.
- Branfman, Fred (1978), *The Village of the Deep Pond, Ban Xa Phang Meuk, Laos*, Amherst: Amherst University.
- Brown, Robert L. (1996), *The Dvaravati Wheels of the Law and the Indianization of South East Asia*, Leiden/ New York/ Köln: Brill.
- Eisenstadt, Shmuel (2000), Multiple Modernities, in: *Daedalus*, 129, 1, 1-29.

- Evans, Grant (1998), *The Politics of Ritual and Remembrance. Laos since 1975*, Chiang Mai: Silkworm.
- Evans, Grant (1990), *Lao Peasants under Socialism*, New Haven: Yale University Press.
- Evans, Grant, Boike Rehbein und Phut Simmalavong (Hrsg.) (2006), *Phon ngaan kaan khon khwa withanjaasaad sang khom korlanii siiksa baan pha khao lae baan saphangmeuk* [Sozialwissenschaftliche Forschungsergebnisse der Fallstudien von Ban Pha Khao und Ban Saphang Meuk], Vientiane: State Press.
- Franke, Edith und Michael Pye (Hrsg.) (2006), *Religionen Nebeneinander. Modelle religiöser Vielfalt in Ost- und Südostasien*, Berlin/ Münster: LIT.
- Gay, Bernard (1995), Notes sur le Laos sous le protectorat français (de 1893 à 1940), in: Nguyen The Anh und Alain Forest (Hrsg.), *Notes sur la culture et la religion en Péninsule indochinoise – en hommage à Pierre-Bernard Lafont*, Paris: L'Harmattan, 227-241.
- Grabowsky, Volker (2004), *Bevölkerung und Staat in Lan Na*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Hefner, Robert W. (1998), Multiple Modernities: Christianity, Islam, and Hinduism – a Globalizing Age, in: *Annual Review of Anthropology*, 27, 83-104.
- Higham, Charles (1989), *The Archaeology of Mainland Southeast Asia*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobsbawm, Eric (1983), Introduction: Inventing Traditions, in: ders. und Terence Ranger (Hrsg.), *The Invention of Traditions*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Huntington, Samuel (1996), *Kampf der Kulturen*, München: Europa-Verlag.
- Jacobs, Norman (1971), *Modernization without Development. Thailand as an Asian Case Study*, New York/ Washington/ London: Praeger.
- Jullien, Rachel (1995), Les restructurations économiques 1975-1992, in: Marie-Sybille de Vienne und Jacques Nepote (Hrsg.), *Laos 1975-1995. Restructuration et développement*, Metz: Péninsule, 7-72.
- Kessler, Christl (2008), Charismatic Christians: Genuinely Religious, Genuinely Modern, in: Judith Schlehe und Boike Rehbein (Hrsg.), *Religion und die Modernität von Traditionen in Asien*, Münster: LIT, 235-259.
- Kumar, Anand (2008), Paradoxes of Paradigm Shift: Indian Engagement with Liberalization and Globalization, in: Jan Nederveen Pieterse und Boike Rehbein (Hrsg.), *Emerging Futures*, Sonderband *Futures*, 40, 8, 762-766.
- Ladwig, Patrice (2007), Between Cultural Preservation and This-Worldly Commitment: Modernization, Social Activism and the Lao Buddhist Sangha, in: Yves Goudineau und Michel Lorrillard (Hrsg.), *Recherches nouvelles sur le Laos*, Paris: EFEO, 465-490.
- Nederveen Pieterse, Jan (2004), *Globalization and Culture: Global Mélange*, Lanham: Rowman & Littlefield.
- Potter, Jack M. (1976), *Thai Peasant Social Structure*, Chicago/ London: University of Chicago Press.

- Raendchen, Jana und Oliver Raendchen (1998), Present State, Problems and Purpose of baan-müang Studies, in: *Tai Culture*, III, 2, 5-11.
- Randeria, Shalini (2006), Civil Society and Legal Pluralism in the Shadow of Caste: Entangled Modernities in Postcolonial India, in: Dominique Schirmer, Gernot Saalman und Christl Kessler (Hrsg.) (2006), *Hybridising East and West. Tales Beyond Westernisation. Empirical Contributions to the Debates on Hybridity*, Münster/ Berlin: LIT, 97-124.
- Rehbein, Boike (2009 [im Erscheinen]), Monks and Magic Revisited, in: Thomas Engelbert und Volker Grabowsky (Hrsg.), *Unravelling the Myths of Southeast Asian Historiography*, Bangkok: White Lotus.
- Rehbein, Boike (2007), *Globalization, Culture and Society in Laos*, London/ New York: Routledge.
- Rehbein, Boike (2004), *Globalisierung in Laos. Transformation des ökonomischen Feldes*, Münster: LIT.
- Rehbein, Boike, Jürgen Rüländ und Judith Schlehe (Hrsg.) (2006), *Identitätspolitik und Interkulturalität in Asien*, Münster: LIT.
- Rehbein, Boike und Hermann Schwengel (2008), *Theorien der Globalisierung*, Konstanz: UTB (UVK).
- Riesebrodt, Martin (2000), *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*, München: C. H. Beck.
- Rudolph, Lloyd I. und Susanne Hoeber Rudolph (1967), *The Modernity of Tradition. Political Development in India*, Chicago/ London: University of Chicago Press.
- Schirmer, Dominique, Gernot Saalman und Christl Kessler (Hrsg.) (2006), *Hybridising East and West. Tales Beyond Westernisation. Empirical Contributions to the Debates on Hybridity*, Münster/ Berlin: LIT.
- Scott, James C. (1976), *The Moral Economy of the Peasant*, New Haven/ London: Yale University Press.
- Swearer, Donald K. (1995), *The Buddhist World of Southeast Asia*, Albany: State University of New York Press.
- Terwiel, Barend J. (1983), *A History of Modern Thailand 1767-1942*, St. Lucia: University of Queensland Press.
- Terwiel, Barend J. (1978), The Origin of the T'ai Peoples Reconsidered, in: *Oriens Extremus*, 25, 239-258.
- Terwiel, Barend J. (1975), *Monks and Magic*, Lund/ London: NIAS.
- Weber, Max (1978), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 Bände, 6. Auflage, Tübingen: Mohr.
- Wolters, Oliver W. (1999 [1982]), *History, Culture, and Region in Southeast Asian Perspectives*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Zago, Marcel (1972), *Rites et Cérémonies en Milieu Bouddhiste Lao*, Rom: Universitas Gregoriana.

Religion und Globalisierung in Laos

Zusammenfassung: Der eurozentrischen Soziologie zufolge wird Religion im Zuge der Modernisierung entweder säkularisiert oder privatisiert oder in ein funktionales System verwandelt. Eine genauere Analyse des Einflusses, den die gegenwärtige Globalisierung auf die Religion in Laos ausübt, zeigt jedoch, dass diese Tendenzen auf bestimmte soziale Gruppen und Aspekte der Religion beschränkt sind. Einige soziale Gruppen bewahren oder rekonstruieren religiöse Traditionen, andere konstruieren eine neue Identität und wieder andere tendieren zu Säkularisierung oder funktionaler Differenzierung. Der Aufsatz analysiert diese Phänomene am Beispiel einer Fallstudie auf der Basis eines an den globalen Süden angepassten Begriffsapparats, der um die Begriffe Sozialstruktur, Tätigkeitsteilung, Soziokultur und Institution kreist. Der Aufsatz schlägt vor, zwischen den religiösen Sphären des Glaubens, der Performanz und des Wissens zu unterscheiden. In jeder Sphäre lassen sich unterschiedliche Tendenzen und soziale Differenzen beobachten.

Schlagwörter: Laos, Religion, sozialer Wandel, Globalisierung, ländliche Sozialstruktur

