

Wat Thai Norway

- buddhistisk praksis i et thailandsk tempel i
Norge



Ingvild Stende Johnsen

Masteroppgave i religionshistorie | Institutt for kulturstudier
og orientalske språk

Universitetet i Oslo | vår 2010



Forord

En masteroppgave er et stort prosjekt som involverer langt flere mennesker enn kandidaten alene. Jeg ønsker å rette takk til mennesker som har tatt del i de ulike deler av denne prosessen.

Først av alt vil jeg takke mine informanter. Uten deres imøtekommenhet og samarbeidsvilje ville ikke feltarbeidet som ligger til grunn for denne oppgaven vært mulig å gjennomføre.

Veilederen min, Hanna Havnevik, skal ha en stor takk for god oppfølging og inspirerende innspill, og for å uttrykke en utrettelig tro på oppgaven.

Sist men ikke minst fortjener min samboer, mine foreldre og min søster en stor del av æren for tilblivelsen av denne oppgaven. Uten deres evne til å motivere, korrigere og insistere ville jeg ikke skrevet disse ordene i dag.

Takk!

Ingvild Stende Johnsen, Oslo 21.06.2010.

Sammendrag

Det finnes i dag rundt 12 000 personer med bakgrunn fra Thailand som lever i Norge. Thailandske innvandrere er spredt over hele landet, og det finnes flere lokale buddhistiske templer og foreninger. Buddhister i Norge, og særlig de som har bakgrunn fra ikke-vestlige land, har fått lite oppmerksomhet rundt sin religiøse praksis i media. Jeg opplever at medier har en tendens til å gi en ensidig fremstilling av thailandske innvandrere i Norge, der deres religion og kulturelle identitet ofte er utelatt.

Tema for oppgaven er religiøs praksis blant thailandske buddhister i Norge i og rundt det thai-norske tempelet Wat Thai Norway. Den største thai-buddhistiske foreningen, med omkring 3700 medlemmer, er Den thailandske buddhistforeningen. De fleste medlemmene er thaier bosatt i Norge, og de fleste av disse er kvinner. I senter for trossamfunnets aktiviteter står tempelet Wat Thai Norway i Sørums kommunen. Jeg har fokusert på tempelet som arena for utøvelse av buddhistisk praksis, som også fungerer som et sosialt samlingssted for en stor gruppe thaier som bor i Norge. Jeg har studert seremonier og arrangementer i Den thailandske buddhistforeningens lokaler, i tillegg til å ha intervjuet mennesker med forskjellig grad av involvering i foreningen.

Den thailandske buddhistforeningen inne i en viktig prosess. De har bygget et buddhistisk tempel fra grunnen av og dermed befeste sin stilling som et buddhistisk samfunn som er kommet til Norge for å bli.

Innhold

Forord.....	3
Sammendrag	5
1 Innledning.....	11
1.1 Tema.....	11
1.1.1 Den thailandske buddhistforeningen.....	12
1.1.2 Diaspora	13
1.2 Problemstilling.....	14
1.3 Språkbruk	15
1.4 Kapittel for kapittel	16
2 Metode.....	19
2.1 Kvalitativ metode	19
2.2 Feltarbeidet	20
2.3 Informantene	22
2.4 Etikk og anonymisering	23
2.5 Språkbarrierer og forskerrollen.....	24
2.6 Tidligere forskning.....	25
3 Thailandsk religion	29
3.1 Theravāda-buddhisme	29
3.1.1 Den buddhistiske kanon	30
3.1.2 De fire edle sannheter og Kamma-doktrinen.....	31
3.1.3 De fire vanlige sannheter	32
3.2 Buddhismens historie i Thailand	32
3.3 Buddhisme og stat.....	34
3.4 Teoretiske implikasjoner	36
3.4.1 Ortodoksi og ortopraksi	39

3.5	Kvinneroller i thai-buddhismen	40
3.5.1	Mae chii.....	43
3.6	Buddhismen i Norge.....	45
4	Den thailandske buddhistforeningen og Wat Thai Norway.....	47
4.1	Historie.....	47
4.2	Buddhistforbundet.....	47
4.3	Formål og organisering	48
4.4	Tempelets beliggenhet	50
4.5	Tempelets utforming	50
4.6	Munker i Wat Thai Norway	52
4.7	Lekfolk i Wat Thai Norway	52
4.8	Forholdet mellom lekfolk og munkere i Wat Thai Norway.....	53
4.8.1	Tham bun	54
4.8.2	Donasjon	55
4.8.3	Almisserunde	56
4.9	Amuletter	58
4.10	Åndehus	59
4.11	Et tempel drevet av kvinner?	60
5	Hverdag og høytid i Wat Thai Norway.....	62
5.1	Hverdagsliv i tempelet	62
5.2	Buddhistiske helligdager	64
5.2.1	Resitering	66
5.2.2	De tre tilflukter.....	66
5.3	Munkeordinasjon	69
5.4	Den buddhistiske kalender	71
5.4.1	Regntid	71
5.5	Thai-buddhistiske høytider	73
5.5.1	Visakha Bucha	73

5.5.2	Wan Saat	75
5.5.3	Kathin	75
6	Diaspora	77
6.1	Minner og myter	80
6.2	Tanker om tilbakevending til hjemlandet	82
6.3	Familieliv og nye kjønnsrollemønstre	83
6.4	Kollektive konsekvenser	85
6.5	Kontinuitet og endring	86
7	Avslutning.....	93
	Litteraturliste.....	97

1 Innledning

1.1 Tema

Tema for oppgaven er religiøs praksis blant thailandske buddhister i Norge. Tall fra Statistisk Sentralbyrå forteller at pr 1.1.2010 fantes det 12 268 personer med bakgrunn fra Thailand¹ som levde i Norge. I Norge er de thailandske innvandrere spredt over hele landet, og det finnes flere lokale buddhistiske templer og foreninger. Den største foreningen, med omkring 3700 medlemmer, er likevel til Den thailandske buddhistforeningen (DTB). De fleste medlemmene er thaier bosatt i Norge, og siden de fleste av disse igjen er kvinner som er gift med norske menn har DTB også en liten gruppe norske medlemmer. Jeg har valgt å konsentrere meg om Den thailandske buddhistforeningens medlemmer og de aktiviteter som arrangeres av gruppa. I senter for trossamfunnets aktiviteter står det nylig ferdigstilte tempelet, Wat Thai Norway²(WTN), i Sørums kommun. Jeg har fokusert på tempelet som arena for utøvelse av religion, men også som et samlingssted for en stor gruppe thaier som bor i Norge. Jeg har studert seremonier og arrangementer i Den thailandske buddhistforeningens lokaler, i tillegg til å ha intervjuet mennesker med forskjellig grad av involvering i foreningen.

En grunn til at jeg har valgt å diskutere dette temaet er at jeg har funnet at buddhister i Norge, og særlig de som har bakgrunn fra ikke-vestlige land, har fått lite oppmerksomhet i akademia og media rundt sin religiøse praksis. Medier har en tendens til å gi en ensidig fremstilling av thailandske innvandrere i Norge, der deres religion og kulturelle identitet ofte er utelatt. Når det gjelder akademia har jeg ikke funnet noe forskning gjort i Norge på thailandske buddhister her i landet. Da jeg oppdaget Den thailandske

¹ Tallet inkluderer innvandrere og norskfødte med innvandrerforeldre. Kilde: <http://www.ssb.no/innvbef/tab-2010-04-29-07.html>

² *Wat* er det thailandske ordet for tempel. Wat Thai Norway kan oversettes med Thailandsk tempel i Norge. DTB sier Wat Thai Norway når de snakker om hele tempelområdet ikke bare selve tempelet. Det thailandske navnet de bruker på tempelbygget er Somdej Budtajarn.

buddhistforeningen fant jeg dessuten et trossamfunn som var inne i en viktig prosess. De var i gang med å bygge et buddhistisk tempel fra grunnen av og dermed befeste sin stilling som et buddhistisk samfunn som er kommet til Norge for å bli. Jeg har vært så heldig å få følge denne prosessen over flere år, fra tempelet ble påbegynt og gjennom det første året etter at det ble innviet.

1.1.1 Den thailandske buddhistforeningen

Den thailandske buddhistforeningen, heretter DTB, ble stiftet i 1991 som en undergruppe av trossamfunnet Buddhistforbundet, og med et demokratisk valgt styre satt sammen av lekfolk. DTB har medlemmer fra hele Norge, men har sin hovedbase på Frogner i Sørums kommuner der et småbruk er bygget om til et thailandsk kultursenter og et thai-buddhistisk tempel er reist fra grunnen. Prosjektet Wat Thai Norway ble ferdigstilt 7. juli 2007 og inkluderer et nyreist tempel i tillegg til småbrukets renoverte bolighus for munkene. Innvielsen av det nye Wat Thai Norway markerte også 100-årsjubileumet for den thailandske kong Chulalongkorn Rama Vs besøk i Norge. Han var den første thailandske konge til å besøke Norge, og på sin vei mot Nordkapp skal hans kortesje ha passert tomten der Wat Thai Norway nå er etablert.

DTB har som mål å ivareta de religiøse behovene til thailandske buddhister i Norge. De viktigste høytidene er i følge DTBs nettside *Visakha Bucha*³ som er en feiring av Buddhas liv og levned, *Wan Saat*; seremoni til minne om de døde og *Thot Kathin* som markerer avslutningen av regntiden. I tillegg til feiring av høytider kan religiøse seremonier arrangeres etter medlemmenes behov.

Tempelområdet består av en munkebolig, som er et ombygget bolighus, og et tempel som er reist fra grunnen av og som sto ferdig i juli 2007. Eiendommen er på om lag 12 mål og har en stor gårdsplass mellom munkeboligen og tempelet som er skjermet fra veien. En hage med

³ Pali: Vesak

meditasjonssti⁴ og en grønnsakshage på området er under planlegging. DTB har tilknyttet seg to fastboende munkere fra Thailand som bor i munkeboligen på Sørsum. I tillegg er det åpent for midlertidig ordinering⁵ av både menn og kvinner i tempelet. I den perioden jeg utførte mitt feltarbeid⁶ var det fire munkere og et vekslende antall lekfolk som bodde på tempelområdet. Det var også en rekke besøkende munkere som oppholdt seg i tempelet i perioder. De fastboende munkene ved Wat Thai Norway driver en utstrakt reisevirksomhet for å tilby sine tjenester til den thailandske befolkningen i hele Norge.

Selve tempelbygget på Wat Thai Norway er på tre etasjer der den øverste etasjen er innredet som tempelhall hvor de fleste religiøse seremonier finner sted. Første etasje huser det thailandske kultursenteret som har tilbud både til thaier i Norge og til andre med interesse for thailandsk kultur, språk og historie. Her finner vi blant annet en fast utstilling med bilder fra norgesbesøket til kong Rama V i 1907. I første etasje finnes biblioteket, kjøkkenet og et stort fellesareal som brukes til spisesal under større samlinger og til kurs- og meditasjonsrom. I underetasjen finnes enkle overnattingsrom for besøkende.

1.1.2 Diaspora

Den thailandske buddhistforening har i all hovedsak medlemmer av thailandsk opprinnelse. Derfor har jeg valgt å ta utgangspunkt i teorier fra diasporaforskningen. Diaspora er et omstridt begrep innen religionsforskningen, mye på grunn av sine negative konnotasjoner. Det har tradisjonelt sett vært forbundet med jødernes situasjon; i eksil fra hjemlandet, med ønske om å returnere til det opprinnelige, "ekte" religiøse hjemstedet (Vertovec 2000: 142). I dag er det problematisk å bruke begrepet på grunn av

⁴ Meditasjonssti er vanlig å finne ved thailandske klostre og brukes til å praktisere gående meditasjon, en form for konsentrasjonsøvelse.

⁵ Midlertidig ordinering er vanlig praksis i den thailandske buddhismen. En person kan tilbringe en avgrenset periode som munk eller nonne ved å avlegge bestemte løfter. Perioden kan vare fra bare én dag til flere måneder.

⁶ Oktober 2006 til oktober 2008.

denne konnotasjonen. Tanken om et folk som er feilplassert i et område de ikke vil være i stemmer ofte ikke med immigrantenes identitetsfølelse eller ønsker. I dag ser vi at diasporabegrepet brukes innen akademia når vi undersøker situasjonen immigrantenes religioner befinner seg i. Vi tenker oss med andre ord at det er religionen som er i diaspora og ikke nødvendigvis menneskene knyttet til den.

Knut Jacobsen (2005) peker på at diasporabegrepet ikke lenger handler om ønske om tilbakevending, men om identitet og forhold til tradisjoner. ”Diaspora betegner en gruppes situasjon, men det er også en holdning, en praksis og egentlig et prosjekt.” (Jacobsen 2005: 10). Fordi det varierer hvor mye de enkelte individer innen en innvandrerguppe deltar i en slik praksis er det lettest å se det diasporiske prosjektet i forsamlingslokalene, hevder Jacobsen. Disse er gjerne grunnlagt for å holde fast ved religiøse tradisjoner fra hjemlandet ut i fra et ønske om å overføre disse til neste generasjon (ibid.). På samme måte kan vi se Den thailandske buddhistforeningen og deres tempelbygging som et eksempel på et diasporisk prosjekt.

Knut Jacobsen peker på at religionen ofte får nye funksjoner i diaspora. I diaspora blir religiøs identitet en viktig pådriver for å bevare kulturelle tradisjoner fra hjemlandet, i følge Jacobsen. Etablering av hellig sted blir avgjørende for å beskytte og bevare både kultur og religion, og et tempel kan symbolisere at religionen fra hjemlandet har fått permanent fotfeste. Templer og moskéer i Norge fungerer ikke bare som steder for utøvelse av religion, men også som møtesteder der kulturell identitet vedlikeholdes (Jacobsen 2005: 20). Gjennom hele oppgaven vil jeg komme tilbake til temaer som diasporaprojekt og religiøs og kulturell identitet, men først av alt skal jeg gjøre det klart hva jeg egentlig har ønsket å adressere med min undersøkelse. Tiden er inne for å presentere oppgavens problemstilling.

1.2 Problemstilling

Det overordnede spørsmålet jeg stiller og søker å finne svar på i denne oppgaven er: Hvordan praktiserer thailandske buddhister i Norge sin religion?

Utgangspunktet er enkelt. Utfordringen ligger i å finne de rette innfallsvinkler til å svare på spørsmålet på en slik måte at de tidligere nevnte temaer blir belyst. Jeg forsøker å beskrive den religiøse praksisen i DTB, både fra synspunktet til foreningens ledende personer og fra de vanlige medlemmene. Veien videre er tema for neste kapittel, men først noen klargjøringer av oppgavens mål og retning.

Jeg ønsker å drøfte tempelets stilling som et diasporisk fenomen, en nyskaping som har sprunget ut av sin plassering. Jeg vil bruke teorier fra diasporaforskning for å sette DTBs praksis inn i et større bilde. Min problemstilling har to mål; å beskrive de thailandske buddhistenes religiøse praksis og å diskutere DTB og Wat Thai Norway som et diasporaprojekt. Jeg er med andre ord interessert i den enkelte thaibuddhists forhold til sin religiøse praksis, samtidig som jeg har sett på DTB som et religiøst samfunn i en prosess hvor det etableres og tilpasses norske forhold. I Thailand er samfunnet på mange måter bygget opp rundt buddhisme. Hvordan kan praksisen overføres til en norsk kontekst? Hvordan løses dette av enkeltmennesket og hvordan løses det av foreningen?

Jeg har valgt å fokusere på Den thailandske buddhistforeningen for å forsøke å finne svar på mine spørsmål. Jeg har med andre ord ikke ambisjoner om å kartlegge praksis hos alle thailandske buddhister i Norge, men jeg er overbevist om at praksisen i DTB representerer en stor gruppe buddhister i Norge.

1.3 Språkbruk

Theravāda-buddhismens språk er pāli. Jeg vil bruke pāli på etablerte buddhistiske termer som *dhamma*, *kamma* og *nibbana*, i stedet for sanskritversjonene av de samme konseptene: *dharma*, *karma* og *nirvana*. Når det gjelder spesifikke thailandske begreper vil jeg, så langt jeg finner det hensiktsmessig, bruke thai. Det gjelder for eksempel ord for seremonier som *Visakha* (pāli: Vesak) og termer som *mae chii*, et begrep på thai som tilsvarende *nonne* på norsk, men som vi ikke finner igjen på pāli. Jeg vil forsøke å bruke

begrepene slik de bruker dem i Wat Thai Norway og, der jeg finner det relevant, legge til en oversettelse til pāli eller thai. Ettersom det ikke finnes noen fasit for hvordan vi skriver thai med latinske bokstaver, har jeg truffet på et stort antall ulike stavemåter av thai-begreper i litteraturen jeg har brukt. Dette har til tider vært forvirrende, for ikke å si frustrerende, men jeg har kommet frem til at jeg vil bruke stavemåter fra nyere litteratur skrevet av mennesker som er mer thai-kyndige enn meg. Jeg har funnet at litteraturen av Pierre Wiktorin, Monika Lindberg Falck og Marte Nilsen har samsvarende staving, og jeg har vært konsekvent på å bruke disse som kilder der jeg har vært usikker.

1.4 Kapittel for kapittel

I det følgende kapittelet (2 Metode) presenteres metodebruk for oppgaven. Jeg diskuterer fordeler og ulemper ved kvalitativ metode, observasjon og intervju. Videre presenterer jeg feltarbeidet jeg har gjort og gir en kort oversikt over informanter. Tanker om etikk, anonymisering og egne refleksjoner rundt forskerrollen vil også inngå i kapittel 2, som avrundes med en presentasjon av tidligere forskning på thailandsk religion og diaspora. Kapittel 3 (Thailandsk religion) er en gjennomgang av sentrale begreper innen theravāda-buddhismen og teoretiske perspektiver fra tidligere forskning på området. Jeg vil forsøke å plassere oppgaven min i en teoretisk sammenheng og begrunne mitt valg av kildemateriale. Den thailandske buddhistforeningens historie, oppbygging og målsettinger vil presenteres grundigere i kapittel 4 (Den thailandske buddhistforeningen). Her gir jeg blant annet en oversikt over foreningens styresett, medlemsmasse og lokaler. Tempelet Wat Thai Norway og forholdet mellom munk og lekfolk vil også drøftes. Thai-buddhistisk praksis i Wat Thai Norway er tittel på kapittel 5. Her lister jeg opp og presenterer praksis i tempelet i hverdagen og ved høytider. Kapittel 6 (Diaspora) er satt av til en drøfting av diasporabegrepet og religionens betydning for identiteten til thai-buddhister i diaspora. Her vil jeg å undersøke om Den thailandske buddhistforeningen og Wat Thai Norway kan sees som et diasporaprojekt i et

religionspluralistisk Norge. Det siste kapittelet (7 Konklusjon) bruker jeg til å oppsummere oppgaven og forsøker meg på noen avsluttende konklusjoner.

2 Metode

Min studie av religiøs praksis blant medlemmer i Den thailandske buddhistforening (DTB) er basert på et feltarbeid som ble påbegynt høsten 2006 og avsluttet høsten 2008. Under feltarbeidet utførte jeg en rekke dybdeintervjuer med informanter jeg selv tok initiativ til å kontakte, eller som tok kontakt med meg. I tillegg var jeg til stede ved flere seremonier i regi av DTB som observatør og i varierende grad som deltaker. Jeg deltok også på et kurs som foreningen arrangerte høsten 2007 som tok for seg thailandsk kultur og religion og trening i *vipassanā*-meditasjon⁷.

Jeg valgte tidlig i feltarbeidet å oppholde meg mest mulig i tempelet på hverdager; da hadde jeg gode muligheter til å omgås både lekfolk og munkere i mer avslappede rammer enn ved de buddhistiske festdagene. Det var på slike hverdager jeg gjennomførte de fleste dybdeintervjuene og de mer spontane intervjuene. Jeg deltok i samtaler rundt matbordet og fikk være med på både religiøse ritualer og mer praktiske oppgaver utført av munkere og lekfolk. På denne måten føler jeg at jeg sitter igjen med et helt unikt innblikk i det daglige virket til menneskene som bruker tempelet.

2.1 Kvalitativ metode

Jeg har samlet inn materiale til oppgaven ved bruk av kvalitativ metode. Det vil si at jeg har benyttet meg av en kombinasjon av intervju og observasjon for å få tilgang på informasjon. Dette for å skape et mest mulig dekkende bilde av den buddhistiske praksisen til DTB og foreningens medlemmer. ”Det kvalitative forskningsintervjuet og observasjon er prosessar der ein lærer andre menneske å kjenne. Ein vert deltakande i deira tankar, haldningar, kunnskapar, opplevingar, kjensler og håp” (Fonneland 2006: 223). Målet med den kvalitative metoden er for forskeren å bli kjent med menneskene man studerer for på den måten å kunne skildre informantenes virkelighet i hverdagen.

⁷ *Vipassanā* er den mest vanlig brukte meditasjonsformen i theravāda-buddhismen.

”Intervju og observasjon vert på denne bakgrunnen teknisk som saman kan gje oss bilete av levande religiøsitet, religiøsitet slik den eksisterer i menneske sine kvardagsliv, religiøsitet i praksis” (Fonneland 2006: 223). Gjennom intervju får forskeren tilgang til informantens forståelse og tolkning utifra sin egen virkelighet. Ved observasjon har forskeren mulighet til å se med egne øyne hvordan en informant eller en gruppe praktiserer.

For meg har det vært avgjørende å være med i religiøse seremonier og i mer hverdagslige situasjoner for å se og delta i det informantene beskrev, men også for å få et realistisk inntrykk av hva som faktisk ble praktisert. Jeg kan ikke garantere at det bildet av religiøs praksis i DTB som jeg presenterer her gir et adekvat bilde av religionsutøvelsen i tempelet, men jeg vil strebe mot å fremstille det jeg har blitt fortalt og det jeg har sett på en mest mulig nyansert måte. Siden jeg har hatt muligheten til å kombinere intervjuer med observasjon mener jeg at jeg kan gi en mer nøyaktig og omfattende beskrivelse enn om jeg hadde begrenset meg til kun én fremgangsmåte. Samtidig innser jeg at kulturforskjeller og språkproblemer kan ha ført til begrensninger i informasjonsinnsamlingen min. I og med at jeg ikke snakker thai hadde jeg svært liten forutsetning til å forstå det som ikke ble meg forklart. På den måten ble jeg langt på vei avhengig av å stole på mine informanter. Likevel har jeg tillit til at jeg har fått samlet inn nok oversettelser, historier og forklaringer til å presentere et bilde av thai-buddhistisk praksis i tempelet i Sørumsund som er grundig nok til å besvare de spørsmål som utgjør min problemstilling.

2.2 Feltarbeidet

Fordi oppgaven min handler om aktivitet i og rundt et religiøst senter, nemlig det thai-buddhistiske tempelet i Sørumsund kommune, har jeg foretatt mesteparten av min informasjonsinnsamling der⁸. Tempelets stilling som arena for sosialt samvær så vel som religiøs praksis sikret en jevn tilstrømning av lekfolk og munkar som jeg hadde muligheten til å snakke med. Wat Thai Norway var

⁸ Da jeg først tok kontakt med DTB brukte de gymsalen på Dønski videregående skole i Bærum som samlingslokale, og jeg overvar to seremonier der høsten 2006.

derfor et naturlig tilholdssted for meg under hele feltarbeidet, og tempelet ble min base. Jeg ble gitt mulighet til å bruke tempelets bibliotek som leserom og som en stille krok der jeg kunne gjennomføre intervjuer og uformelle samtaler. I tillegg deltok jeg i samtaler rundt matbordet under lunsj og var med på ulike arbeidsoppgaver i tempelet. Jeg ble tidlig klar over at den beste måten å få svar på mine spørsmål var ved å være med på så mange aktiviteter som mulig, både religiøse og praktiske oppgaver i og rundt tempelet, for på den måten å kunne se med egne øyne hvordan religionen ble praktisert og å ha mulighet til å komme med konkrete spørsmål til det som ble gjort. Jeg tok beslutningen delvis på grunn av språkproblemer, særlig i samtale med munkene, som gjorde det langt enklere å snakke ut i fra konkrete situasjoner enn å spørre om noe jeg hadde sett, hørt eller lest tidligere og ønsket forklaring på. Den andre grunnen, og den mest avgjørende, var at jeg så langt det var mulig ville prøve å unngå det mye omtalte problemet med at forskeren får servert offisielle svar og forklaringer i stedet for et realistisk bilde av hva som faktisk blir praktisert. Finn Sivert Nielsen (1996) beskriver problemet som mer eller mindre ubevisst løgn i felten: "Enda mer problematisk blir det av at informantene kan "lyve" uten å ville det selv: ved å si det de tror antropologen vil høre, referere idealet som virkelighet, eller fortelle "sannheter" som de tar med "en klype salt", men som vi tar bokstavelig." (Nielsen 1996: 144-145). Jeg ville dessuten unngå å gi informantene mine følelsen av at jeg med mine forkunnskaper, som de for øvrig hadde store forventninger til, forventet at de som lekfolk hadde store kunnskaper om sin religion. Jeg ville ikke at de skulle føle seg presset til å komme med normative og offisielle beskrivelser av religionen sin for å gi meg inntrykk av at de kunne mer. Da jeg presenterte meg som student og fortalte om oppgaven jeg skulle skrive fikk jeg ofte høre at "Da kan du sikkert mye mer om dette enn oss" og "Kanskje vi kan lære mye av deg". Jeg vil ikke avfeie at gjensidig læring kan være en verdifull effekt av et feltarbeid, men jeg ønsket at informantene skulle se på seg selv som eksperter og se at jeg var avhengig av deres erfaringer for å forstå det jeg selv hadde studert. En slik måte å snakke på var til alt hell samsvarende med måten de snakket om sin egen religion. At buddhismen må erfares og praktiseres, at den ikke kan forstås gjennom kun å lese bøker, var en oppfatning flere av mine informanter delte og ga uttrykk for. Dermed ble min presentasjon av meg selv ofte besvart med

spørsmål om jeg selv var buddhist og om jeg selv mediterte. Jeg var i begynnelsen av feltarbeidet så heldig at jeg fikk delta på et meditasjonskurs i tempelet. Dette tolket flere av informantene mine som at jeg var åpen for å prøve å forstå noe av deres religiøse praksis og bidro til at flere ønsket å snakke med meg om egne erfaringer fra meditasjon.

2.3 Informantene

Jeg hadde forut for feltarbeidet mitt bestemt meg for å forsøke å finne informanter som representerte de ulike gruppene av thaier i Norge som er medlemmer i DTB. De skulle være voksne, altså over 18 år gamle, både menn og kvinner, eldre og yngre og med ulik grad av involvering i tempelet. Jeg ville med andre ord forsøke meg på et representativt utvalg. Etter hvert som feltarbeidet skred frem og jeg hadde tilbrakt en del tid i tempelet, ble det klart for meg at den idéen var nytteløs. Skulle jeg finne et slikt utvalg ville det kanskje være representativt for medlemmene av DTB, men siden jeg ville konsentrere meg om hverdagen i tempelet virket det mest riktig for meg å snakke med de som faktisk oppsøkte tempelet de dagene jeg var tilstede. Dermed ble utvalget av informanter noe mer tilfeldig enn først planlagt. Når det er sagt, ble dette tilfeldige utvalget likevel variert når det kom til både alder og hyppighet av besøk, og innimellom alle de kvinnelige informantene fikk jeg snakket med et og annet mannlig medlem av foreningen. At mine informanter består av et flertall kvinner er da også en naturlig følge av en svært skjev kjønnsfordeling blant thaier i Norge, som nevnt innledningsvis. Et representativt utvalg som utgangspunkt for et kvalitativt feltarbeid kan da også sees på som noe av en selvmotsigelse. Innen kvalitativ metode handler det nettopp om å være seg bevisst at det er umulig å finne et bilde som er fullstendig dekkende, og heller konsentrere seg om enkeltmennesker og deres fortellinger.

Alt i alt har jeg gjennomført samtaler med et tyvetalls thailandske lekkvinner, seks av dem regner jeg som hovedinformanter, og omtrent ti thailandske menn, inkludert munk og noviser. I tillegg har jeg snakket med

representanter for andre nasjonaliteter i tempelet⁹. Hovedinformantene har jeg gjennomført dybdeintervjuer med, og resten av de overnevnte personene har jeg hatt kortere samtaler og ofte med vekt på andre temaer enn de jeg drøftet med hovedinformantene. Jeg har for eksempel intervjuet flere munkar om deres livssituasjon og forhold til lekfolk og diasporatilværelsen, men velger å bruke dem som sekundære informanter da det først og fremst er lekfolks religiøse praksis som er mitt fokus. I tillegg til hovedinformanter og tilfeldige samtalepartnere har jeg vært i kontakt med ledende skikkelser i Buddhistforbundet, Den thailandske buddhistforeningen og det thailandske miljøet forøvrig, noe som har hjulpet meg til å komme i kontakt med flere av mine informanter og åpnet dører som har vært avgjørende for utførelsen av denne oppgaven.

2.4 Etikk og anonymisering

I en oppgave som går tett innpå et lite samfunn som Den thailandske buddhistforeningen, er det viktig å sørge for at opplysninger som kan føre til at informantene kan gjenkjennes behandles med varsomhet. En liten del av min ervervede kunnskap fra DTB er basert på uformelle og ofte kortere samtaler med personer jeg ikke kjenner navn eller nøyaktig alder på. På grunn av faren for å ubevisst røpe deres ekte navn har jeg unngått å bruke oppdiktede navn. Når det gjelder informanter jeg kjenner bedre, vil jeg i tillegg til å utelate navn være vag i omtalen av alder, yrke, rolle i DTB og familieforhold.

I arbeidet med å forberede feltarbeidet, og spesielt intervjuene, reflekterte jeg mye rundt hvilke temaer som kunne være følsomme eller ubehagelige for informantene. Jeg ville ikke presse dem til å si noe de kunne komme til å angre på, eller som kunne frembringe negative følelser. Samtidig ønsket jeg at informantene skulle forstå at jeg var ute etter akkurat deres tanker om egen religion og religiøs praksis, og at jeg ikke var der for å teste ut deres kunnskaper om buddhistisk lære. Under intervjuene brukte jeg ikke en detaljert

⁹ I tillegg til et betydelig antall nordmenn har DTB medlemmer med opprinnelse fra Kambodsja, Burma og Bangladesh. Jeg traff dessuten på et knippe vestlige konvertitter i tempelet under mitt feltarbeid.

spørreguide, men introduserte temaer som jeg ønsket å berøre. Deretter kunne jeg ofte la informantene snakke fritt. Ofte opplevde jeg at informanten og jeg var interessert i de samme temaene slik at jeg fikk svar på mine spørsmål uten å behøve å stille dem. Andre ganger ble jeg presentert for interessante problemstillinger som jeg ikke selv hadde forutsett. Jeg føler meg trygg på at intervjuene foregikk på en slik måte at informantene følte seg komfortable med samtaleemner, og jeg har sørget for at de var inneforstått med hva opplysningene skulle brukes til.

2.5 Språkbarrierer og forskerrollen

I tempelet er thai det absolutt rådende språk. Under observasjonsdelen av feltarbeidet skulle mine sviktende språkkunnskaper vise seg å bli en større hindring enn jeg hadde forventet. Ikke bare foregikk alle seremonier på enten thai eller pāli, men alle taler og øvrig informasjon ble utført på thai. En større utfordring var det likevel at alt av sosial interaksjon foregikk på et for meg fremmed språk. Thai ble brukt rundt matbordet ved lunsjen, over kjelene i kjøkkenet, og ved småprat mellom munk og lekfolk. Jeg fikk forståelsen av at språket var en av de største grunnene til at thaiene besøkte tempelet og var i begynnelsen skeptisk til å skulle trenge meg på med norsk. Etter hvert forsto jeg at det var umulig å gjøre annet. Språket ble en barriere under feltarbeidet som aldri riktig forsvant, i og med at jeg ikke gikk inn for å lære meg thai. Når det er sagt følte jeg meg alltid velkommen som gjest i tempelet og ble invitert med på alle måltider og de fleste aktiviteter. Både munk og lekfolk viste interesse for meg og min oppgave og ville gjerne bidra med å svare på spørsmål. Det var naturlig nok lettere å be om oversettelser og forklaringer ved seremonier enn av private samtaler, og selv om jeg forsøkte å delta i sosial omgang, ble jeg aldri riktig klok på hva folk i tempelet snakket med hverandre om.

Resitasjon på pāli var enklere å forholde seg til, og jeg fikk raskt forståelse av det mest vanlige innholdet i seremoniene. Det fantes hefter i tempelet med tekst i latinske bokstaver og med oversettelse til engelsk, slik at jeg hadde mulighet til å følge resitasjonen i de tilfeller der den nedskrevne

”oppskriften” på seremonien faktisk ble fulgt. Utover de mest grunnleggende versene som thai-buddhister flest kan utenat, og til en viss grad forstår innholdet i, er pāli et uforståelig språk for lekfolk og de fleste munkar, og jeg la ikke større vekt på å forstå alt som ble sagt.

2.6 Tidligere forskning

Det har ikke lyktes meg å finne tidligere forskning på Den thailandske buddhistforeninga eller thailandsk religion i Norge. Det finnes imidlertid et kapittel i Knut A. Jacobsens *Verdensreligioner i Norge* fra 2001 som omtaler theravāda-buddhister i Norge og derunder en kort redegjørelse for Den thailandske buddhistforeningens organisering og aktiviteter i tiden før etableringa av Wat Thai Norway. Jacobsens beskrivelse er riktignok svært kort, som forventet av et oversiktsbilde av religioner i Norge. Samtidig er opplysningene hans noe utdaterte, og jeg mener at vi har behov for mer oppdatert og utfyllende kunnskap om de thailandske buddhister i Norge.

Når det gjelder thailandsk buddhisme i diaspora har jeg funnet frem til noen få utgivelser fra andre vestlige land. *Dansk dharma* av Jørn Borup (2005) presenterer et bredt bilde av buddhismen i Danmark. Kapittelet om thailandske buddhister beskriver praksis i to templer i København-området, og det har vært interessant og verdifullt å sammenligne deres praksis med DTBs praksis. Borup innleder dessuten med historien om buddhismens inntog i Danmark og setter opp et interessant skille mellom de praktiserende buddhistene og det han kaller ”buddhismebrukere”. Første gruppe inneholder hovedsakelig danske konvertitter og asiatiske innvandrere. ”Buddhismebrukerne” på sin side er dansker som bekjenner seg til kristendommen, men hvis religiøse praksis er ispedd buddhistiske elementer og praksis (meditasjon). Forfatteren viser til at såkalte ”brukere” av buddhismen, som også omfatter en rekke forfattere, idrettsstjerner, musikere og kongelige, har vært med på å øke det danske folks interesse for religionen.

En annen utgivelse som handler om thailandsk religion i Vesten er Wendy Cadges *Heartwood – The First Generation of Theravada Buddhism in America* (2005). Cadge forteller historien om theravāda-buddhismen i USA og

drøfter likheter og forskjeller ved et tradisjonelt thai-buddhistisk tempel (Wat Phila) og et theravāda-buddhistisk meditasjonssenter (The Cambridge Insight Meditation Centre) i USA. Wat Phila er et tempel og trossamfunn grunnlagt av buddhistiske førstegenerasjons innvandrere hovedsakelig fra Thailand og har mange likheter med Den thailandske buddhistforening og Wat Thai Norway, mens The Cambridge Insight Meditation Centre består av en gruppe amerikanske konvertitter. Det er først og fremst Cadges beskrivelse av praksis i førstnevnte tempel som har vært aktuell å vise til i denne sammenheng.

I mangel på kilder til grundig gjennomgang av thailandsk buddhisme i diaspora, har jeg valgt å trekke inn noe forskning på andre diasporagrupper. Charles S. Prebish og Martin Baumanns oversiktsverk *Westward Dharma* (2002) beskriver buddhismens inntog i Europa og USA. I en studie gjort av Fenggang Yang og Helen Rose Ebaugh ("Transformations in New Immigrant Religions and Their Global Implications" 2001) beskrives og analyseres tre prosesser for forandring i nye immigranternes religioner i USA, og disse tilbyr noen interessante perspektiver. Jeg har også tatt i bruk flere artikler om andre religioner i diaspora, for eksempel Kim Knotts (1991) "Bound to Change? The Religions of South Asians in Britain", Gerd Baumanns (1992) "Ritual implicates 'Others': Rereading Durkheim in a Plural Society" og Stephen Vertovecs *The Hindu Diaspora* (2000). De overnevnte forfatterne kommer med utspill om identitet, endring og utvikling som jeg mener er fruktbare i studier av alle religioners diaspora. Eksempler på synkretisme, anti-synkretisme og multikulturalisme i moderne samfunn er analysert i *Syncretism/Anti-Syncretism* (1994) redigert av Charles Stewart og Rosalind Shaw, og flere av artiklene i denne samlingen har vært nyttige kilder for min analyse.

Fordi jeg har vært interessert i å finne ut hvilke eventuelle endringer den religiøse praksisen hos thailandske buddhister i Norge har gjennomgått, har jeg valgt å innlede neste kapittel med en gjennomgang av buddhismens historiske og nåværende situasjon i Thailand. En grundig beskrivelse av religiøs praksis i et jordbrukssamfunn på landsbygda i Thailand finner vi i Stanley J. Tambiahs klassiker *Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand* (1970). Av nyere litteratur om thailandsk samfunnsliv og om forhold

mellom munker og lekfolk i nåtidens Thailand vil jeg trekke frem Pierre Wiktorins *De villkorligt frigivna* (2005), som handler om forholdet mellom munker og lekfolk, og Monika Lindberg Falcks *Making Fields of Merit* (2002) om kvinner som lever som *mae chii*,¹⁰ deres situasjon og forhold til lekfolk.

For en teoretisk og systematisk fremstilling av theravāda-buddhismen i Sørøst-Asia har jeg hatt stor nytte av verkene til Melford E. Spiro (*Buddhism and Society* 1970), Donald Swearer (*Becoming the Buddha* 2004) og Peter A. Jackson (*Buddhadāsa-Theravada Buddhism and Modernist Reform in Thailand* (1987)).

¹⁰ *Mae chii* er et thailandsk begrep for kvinner som lever som ordinerte, men uten samme status og rettigheter som munker.

3 Thailandsk religion

3.1 Theravāda-buddhisme

Theravāda blir ofte kalt sydlig buddhisme og er den grenen av buddhismen vi finner i land som Thailand, Kambodsja, Burma, Laos og Sri Lanka. I tillegg er den spredt over store deler av Asia, Europa og USA. Når jeg snakker om buddhisme i denne oppgaven er det theravāda-retningen jeg sikter til, dersom ikke annet er spesifisert. Theravāda betyr ”De eldstes lære”, en tittel som henspiller på munkeordenen som har som oppgave å ta vare på tradisjonen og føre den videre. En vanlig oppfatning er at theravāda, som navnet tilsier, er en konservativ retning. Tilhengere av theravāda-buddhismen vil ofte argumentere for at de følger den originale læren slik Buddha har formulert den (Gombrich 1988: 3). Tanken om at theravāda er en renere form for buddhisme stammer delvis fra de vestlige konvertittbuddhister som i forrige århundre ville reformere buddhismen ved å fjerne alt de så på som folkelig overtro. Målet deres var å unngå sammenblanding med lokale tradisjoner som de mente ikke passet sammen med den buddhistiske læren. Theravāda er riktignok en tradisjon som legger stor vekt på at den stammer direkte fra Buddha selv, gjennom en ubrutt tråd av munkeordinering, men religionen er også blitt tilpasset lokal kultur og folkelig tradisjon overalt hvor vi møter den (Thelle 1999: 241- 242).

Buddhister som tilhører theravāda-tradisjonen begynner hver seremoni med å resitere sin tilflukt til de tre juveler; Buddha, Dhamma¹¹ og Sangha¹². Denne resiteringen kalles ”å ta de tre tilflukter”. De tre tilflukter er felles for buddhistiske tradisjoner og kan kalles buddhismens trosbekjennelse. Det å ta de tre tilflukter definerer et menneske som buddhist, i følge Richard Gombrich (1988: 1). I Wat Thai Norway som i andre thailandske templer, kan de fleste i forsamlingen de tre tilfluktene på pāli utenat, og hver seremoni i tempelet begynner med at de blir resitert av munkene og forsamlingen i kor.

¹¹ Dhamma i buddhismen er Buddhas lære.

¹² Sangha er munkeordenen; det hierarkiske systemet av munkes innenfor theravāda-buddhismen. I Thailand fungerer Sangha som det høyeste buddhistiske råd.

3.1.1 Den buddhistiske kanon

Buddhismens hellige tekst er Tipitaka¹³. Ordet betyr «tre kurver», og kommer av at den buddhistiske kanon er inndelt i tre hoveddeler, eller kurver (*pitaka*), som heter Vinaya, Sutta og Abhidhamma¹⁴. Vinaya Pitaka består av regler for livet som ordinert munk eller nonne, og fungerer som de styrende retningslinjer for det monastiske livet den dag i dag. Her finner vi dessuten Pātimokkha, det juridiske systemet av regler for munkesamfunnet som også angir straff ved overtredelse. Sutta Pitaka er en nedtegning av Buddhas samtaler og taler, forklaring av omstendighetene rundt dem og beretninger om Buddhas liv. Disse tekstene blir ofte regnet som hovedkilden til Buddhas lære, og de er sortert etter lengden på tekstene. Den største delen er samlingen av korte tekster som teller nesten ti tusen (Jacobsen 2000:105-106). Abhidhamma Pitaka inneholder kommentarer til, og systematisering av, Buddhas lære. Man regner med at disse tekstene har kommet til senere enn de to foregående. Theravāda-buddhismen opererer med syv Abhidhamma-tekster (ibid.: 107).

Nedtegnelsen av de hellige tekstene i buddhismen ble gjort etter Buddhas død. Det ble avholdt et rådsmøte i byen Rājargha, og det sies at 500 munkere deltok. Målet var å gjengi Buddhas lære slik den var blitt dem fortalt, for deretter å skrive den ned og sette stopper for intern uenighet om hva læren besto i. Ānanda, Buddhas mest betrodde disippel, skal til sist ha brukt syv måneder på å oppsummere læren ved å resitere alt som deretter ble systematisk nedtegnet og kom til å utgjøre Tipitaka (ibid.:102).

Fordi deler av buddhismens hellige tekster kom til lenge etter Buddhas død, regner man med at mye av den opprinnelige læren har gått tapt i muntlig overlevering og senere tilpassing til tiden den ble nedtegnet i. Et kjent eksempel er at kvinnerollen så annerledes ut i Buddhas dager enn da tekstene ble nedtegnet (Havnevik 1986: 14). Kvinnesyn og kjønnsroller i buddhismen er et tema jeg kommer tilbake til senere. Vi skal også undersøke hvordan

¹³ Sanskrit: Tripitaka

¹⁴ Sanskrit: Sutra og Abhidharma

munkene som er tilknyttet Wat Thai Norway etterstreber et liv i tråd med Vinaya-reglene, og hvilke utfordringer det byr på i møte med nye kulturelle og sosiale omgivelser. La oss først se nærmere på hvordan Buddhas lære forvaltes og forhandles hos lekfolk i dagens thai-buddhisme.

3.1.2 De fire edle sannheter og Kamma-doktrinen

De fire edle sannheter i buddhistisk doktrine utgjør rammen for all høyere forståelse innen buddhismen, og er kun tilgjengelig for den som allerede har den rette åndelige innstilling, i følge Peter Harvey (1990). Den første edle sannhet er vissheten om at det finnes lidelse. Den andre sannheten handler om lidelsens opphav. Den tredje forteller at lidelsen kan kureres og den fjerde edle sannhet beskriver veien ut av lidelsen (Harvey 1990: 47). Lidelsen det refereres til i de fire edle sannheter er ikke bare relatert til sykdom eller fysisk smerte, men også til fysisk og psykisk begjær som aldri blir mett. Kun ved å frigjøre seg fra begjæret kan mennesket se verden for det den er og strebe etter å oppnå opplysning og endelig frigjøre seg fra videre gjenfødelse; å oppnå *nibbāna*. Den åttedelte veien ut av lidelse er middelveien som forklarer hvordan man skal leve slik at *nibbāna* er oppnåelig. Veien er bygget opp i tre ledd: moral (*sīla*), meditasjon (*samādhi*) og visdom (*pañña*). De tre leddene er igjen delt inn i åtte veier: rett tale, rett handling og rett levevei er knyttet til moral, rett anstrengelse, rett oppmerksomhet og rett konsentrasjon er knyttet til meditasjon, mens rett syn og rett intensjon knyttes til visdom (ibid.: 68).

Mine informanter brukte aldri begrepet ”de fire edle sannheter”, men henviste ofte til læren om at alt i livet er forgjengelig og at vi mennesker må innse dette for å bli lykkelige. Informantenes forklaring handlet riktignok alltid om lykke i dette livet. Lekfolk i tempelet snakket, så vidt meg bekjent, aldri om *nibbāna* som et mål som var tilgjengelig for dem. Det var vanligere å referere til religiøs fortjeneste, som genereres gjennom gode og velmente handlinger, med *kamma*-læren som rettesnor. *Kamma* er summen av gode og dårlige handlinger og intensjoner som avgjør hvilken gjenfødelse et menneske får. Heller enn å strebe etter å oppnå en fordelaktig gjenfødelse, oppga informantene mine at deres mål var å leve på en måte som kom til gode for en

selv og ens medmennesker. Liv og gjenfødelse knyttes ikke nødvendigvis til noe negativt, slik de fire edle sannheter kan gi inntrykk av. Thaiere flest er opptatte av at livet skal være godt her og nå, og spøk og latter er nærliggende både for munkene og lekfolk. Doktrinen om de fire edle sannheter er ikke ukjent for thailandske buddhister, men har større akademisk betydning enn empirisk, i følge Pierre Wiktorin, som lanserer fire nye sannheter han hevder er mer i tråd med thai-buddhistenes egentlige verdensbilde.

3.1.3 De fire vanlige sannheter

Pierre Wiktorin (2005) sammenfatter den thailandske majoritetsbuddhismen i fire vanlige sannheter som utgjør et minimum for hva tilhengerne har felles. De fire sannheter om hva thai-buddhistene tror på er som følger: Troen på Buddha og at hans lære er den absolutte sannhet, troen på *kamma*-læren og de konsekvenser den innebærer for dette livet og fremtidige gjenfødsler, troen på at verden er "befolket" av gjenfødte vesener som mennesker, dyr, ånder, spøkelseser og guder og at disse har større eller mindre grad av innflytelse på hverandres liv og troen på at man kan skape religiøs fortjeneste for å påvirke sin *kamma*, og at Buddhas ord, relikvier, statuer og amuletter, i tillegg til munkene, besitter lagret fortjeneste de kan "tappes" for (Wiktorin 2005:68-69). Informantene mine er altså helt i tråd med det Wiktorin refererer til som thailandsk majoritetsbuddhisme i det de setter oppnåelser knyttet til dette livet foran oppnåelsen av *nibbāna*. Hvordan thai-buddhistene praktiserer de fire vanlige sannhetene i Wat Thai Norge er tema for neste kapittel, men før vi kan gå videre med å undersøke livet som thai-buddhist i Norge, bør vi imidlertid vie oppmerksomhet til buddhismens bakgrunn og posisjon i Thailand.

3.2 Buddhismens historie i Thailand

De første spor av sivilisasjon vi kjenner til i området som nå utgjør Thailand er mon-folket. Arkeologiske funn i det nåværende Sentral-Thailand viser at religionen de praktiserte var påvirket av både buddhisme og indisk brahmanisme. Under Kong Sūryavarman av Angkors styre (1010-1050) kom

Siam, som var datidens navn på Thailand, under kambodsjansk kontroll, og Angkor-tiden varte til rundt 1260. Buddhistiske templer fra denne perioden viser at også hinduismen hadde stor innflytelse. På denne tiden begynte thai-folket å bevege seg fra Kina og inn i dagens Thailand, og sammen med lao- og shan-folkene slo de seg ned og tok gradvis over mon-folkets religion, theravāda-buddhisme.

Da Sukhotai-kongeriket frigjorde seg fra Khmer-regimet gjorde Kong Rāma Khamheng theravāda-buddhismen til offisiell religion. Hans barnebarn Rāma Lü Thai inviterte en rekke munkar fra Ceylon, som senere fikk navnet Sri Lanka, for å hjelpe til med struktureringen av sanghaen og staten etter singalesisk modell. Sukhotai-perioden endte i 1350, da thai-kongeriket Ayutthaya tok kontrollen i området, og dette regimet beholdt makten frem til 1767. I denne perioden var thaiene sterkt preget av den kambodsjanske Khmer-kulturen som var gjennomsyret av brahminske ritualer, og Kong Trailok reorganiserte kongeriket etter modell fra Angkor-riket. Senere Ayuttaya-regenter var opptatt av å støtte opp om munkevesenets posisjon, og i løpet av perioden ble det sikret en kongelig utgave av Tipitaka og bygget helligdommer rundt Buddhas fotspor som besøkes den dag i dag. Under siste halvdel av 1700-tallet blomstret buddhismen opp i Siam, og i 1950 ble en delegasjon av thai-munkar sendt til Ceylon, der sanghaen var blitt så utvannet at de trengte hjelp fra den siamesiske sanghaen til å gjennomføre ordinasjon av munkar og dermed gjenopprette ordenen (Bunnag 1984: 159). De siamesiske munkene ble boende flere år i Ceylon og ordinerte munkar som kom til å forme Syam Nikāya som i dag er den mest tallrike monastiske tradisjonen i Sri Lanka (Gombrich 1988: 140).

I 1767 ble byen og kongeriket Ayutthaya invadert av burmesiske tropper og lagt i ruiner. Kong Taksin (1767-82) grunnla en ny hovedstad, Thonburi, og gjenopprettet landets selvstendighet, men ble etter få år avkronet og erstattet av Rāma I (1782- 1809) som flyttet hovedstaden til Bangkok. Rāma I var den første konge av Chakri-dynastiet som regjerer i Thailand i dag.¹⁵ Både Kong Taksin og Rāma I bidro til reformer i munkesystemet og

¹⁵ Thailands nåværende regent er den niende konge i Chakri-dynastiet; Rāma IX Bhumibol

sørget for å samle religiøse skrifter. Rāma I tok dessuten initiativet til å nedsette regler for ritualer for å sikre at rituell praksis ikke var i strid med buddhistisk doktrine. Det er likevel Kong Mongkut, Rāma IV (1851-68), som har blitt stående som den største reformatoren av thailandsk buddhisme. Han levde som munk i 27 år før han ble kronet til konge, og i løpet av sin tid i munkekappe grunnla han reformistbevegelsen Dhammayuttika¹⁶-Nikāya, som skulle følge en strengere disiplin enn den regjerende Māhānikāya (Bunnag 1984: 159-160).

Den thailandske kongen som er blitt stående som den mest populære frem til i dag er Mongkuts etterfølger, Rama V Chulalongkorn, som regjerte fra 1868 til 1910. Han er kjent for å ha avskaffet slaveriet og for å ha ført landet inn i den moderne æraen. Han ble født på en tirsdag, og hver tirsdag kveld samles en folkemengde for å hylle hans statue i Bangkok (Wiktorin 2005: 70). Chulalongkorn var den kongen som i 1907 besøkte Norge og passerte tomten hvor Wat Thai Norway ligger. En statue av kongen er utstilt i tempelets oppholdsrom, sammen med flere fotografier fra norgesreisen hans.

3.3 Buddhisme og stat

I forbindelse med en omfattende modernisering av samfunnet skiftet landet i 1939 navn fra Siam til Thailand, thai-folkets land. Dette var en uttalt strategi for å beskytte seg mot påvirkning fra Vesten, men også for å markere seg som en stat for buddhister, på tross av et betydelig antall muslimske innbyggere i landet¹⁷. Siden den gang har thailandske statsoverhoder fortsatt å henvise til Sukhothai-perioden (ca. 1200-1400), da thai-buddhismen regjerte i et samfunn uforurenset av ytre påvirkning, som nasjonens storhetstid. Den dag i dag omtales buddhismen som en av det thailandske samfunnets tre pilarer, de

¹⁶ Thai: Thammayut

¹⁷ Man regner med at ca. 4 % av befolkningen i dagens Thailand er muslimer. I de sydlige provinsene, nær grensen til Malaysia, utgjør den muslimske befolkningen mellom 60 og 80% (Wiktorin 2005: 86).

andre to er nasjonen og monarkiet.¹⁸ Det er vanlig å si at det å være thai er å være buddhist, et utsagn som åpent ekskluderer landets kristne og muslimske minoritetsbefolkning. Buddhismens dominans i samfunnet kommer tydelig frem i skoleundervisningen, der hver dag begynner med flaggheising akkompagnert av nasjonalsangen, etterfulgt av resitering av pāli-vers (Wiktorin 2005: 86).

Thailandsk buddhisme har tradisjonelt sett vært preget av et nært forhold mellom sanghaen som religiøs elite og staten. Munkesystemet er en institusjon under statlig kontroll, organisert etter samme hierarkiske prinsipp som den statlige administrasjonen. På toppen av organisasjonspyramiden sitter sanghaens øverste råd ledet av patriarken som er utnevnt av kongen. Myndighetene i Thailand har rett til å kontrollere og gripe inn i sanghaens anliggender. En konsekvens av dette er at studier av Buddhas lære er institusjonalisert fordi den er tilpasset sanghaens undervisning. Dermed legges det stor vekt på å studere Buddhas lære og mindre vekt på å praktisere ikke-målbare aktiviteter som meditasjon (Bunnag 1984: 161).

Som resultat av moderniseringen på 1930-tallet ble kommunikasjonen forbedret mellom Bangkok og resten av landet, og sanghaens virksomhet ble heretter kontrollert fra hovedstaden. På landsbygda var det tidligere vanlig at munkene deltok i land- og jordbruksarbeid, men sanghaen i Bangkok så dette som uverdigg og forbød munkene å arbeide. Wiktorin påpeker at selv om sammenkoblingen av religiøs og nasjonal identitet og moderniseringen av munkerollen var med på å befeste sanghaens stilling i samfunnet, var utviklingen ikke ensidig positiv sett fra munkenes side. Moderniseringen har ført til at stadig færre unge menn rekrutteres til sanghaen (ibid.: 87). I 1927 besto befolkningen av 6 % munkene og 3,9 % noviser. I dag regner man med at rundt 300 000 personer utgjør den thailandske sangha, og dette tallet tilsvarer kun 1 % av Thailands befolkning på 63 millioner. Tidligere ble munkene rekruttert fra alle lag av samfunnet og alle deler av landet, men fordelingen er blitt ujevn. Flesteparten av munkene som slutter seg til sanghaen i dag er

¹⁸ 'De tre pilarer' i Thailand er nasjon, religion (buddhismen) og monarkiet (thai: *chat, sasanaa og mahakasa*). Uttrykket ble lansert av den nasjonalistiske Rama IV Wachirawut, monark 1910-1025 (Wiktorin 2005: 86).

sønner av bønder med lite utdannelse. Dette har ført til at munkestanden har tapt sin status som intellektuell elite til mennesker med høyere utdannelse fra mer privilegerte familier. De nye intellektuelle identifiserer seg med vestlige verdier og tar avstand fra det tradisjonelle landsbylivet og fra munkene som de ser som del av den gamle kulturen (ibid.: 88-89).

3.4 Teoretiske implikasjoner

I en ofte sitert passasje i Mahāparinibbāna Sutta, som omhandler Buddhas død, forklarer han sin favorittdisippel Ānanda at etter Buddhas død er det Dhamma og Vinaya som skal være hans disipler. Dette tolkes gjerne som støtte for den sentrale theravāda-doktrinen som sier at Buddha var et opplyst menneske, ingen guddommelig skapning. Buddha skal hylles som en respektert lærer av Dhamma, men er ikke et objekt å dyrke som gud (Swearer 2004: 3).

Donald Swearer (2004) hevder likevel at det er en misforståelse at theravāda lærer at Buddha kun var et vanlig menneske uten guddommelige trekk. Hans studie fra Nord-Thailand forteller ham tvert i mot at i moderne thailandsk buddhisme florerer tro og praksis som dyrker avbildinger av Buddha som skal inneha magiske og beskyttende egenskaper (ibid.). Denne type buddhabilder har ofte mytiske historier tilknyttet seg, og de representerer ikke bare den historiske personen Buddha, men hele hans liv og lære. En buddhastatue eller en amulett symboliserer tilstedeværelse av Dhamma, som er blitt innstallert i buddhabildet under innvielsesritualet. Swearer stiller spørsmålet om vi som konsenvens av denne typen praksis må behandle buddhismen i Thailand som en splittet religion der sanghaens religion, blir sett på som den "originale", høymoralske og åndelige versjonen, i motsetning til folkelig buddhisme som er ispedd og forurenset av magiske elementer. Nei, sier Swearer, en slik oppdeling kommer fra en logisk tenkning som er uforenlig med religiøs tro. Vestlige forsvarere av den ikke-teistiske og såkalt rasjonelle buddhismen tar ikke høyde for den mindre ryddige tradisjonen som leves ut av majoriteten. Det finnes paradokser i thailandsk buddhisme som ikke kan rasjonaliseres inn i et system (Swearer 2004: 3).

Robert Redfield lanserer i *Peasant Society and Culture* (1956) skillet “Great Tradition” og “Little Tradition”. Han fremstiller en teori om at vi finner en stor tradisjon og en liten tradisjon i alle samfunn og sivilisasjoner. Den store tradisjonen tilhører en fåtallig gruppe i samfunnet, gjerne bestående av en elite av prester, teologer og litterære som har liten kjennskap til den øvrige befolkningens liv. Den lille tradisjon derimot hører til majoriteten av befolkningen i et samfunn. Den store og Den lille tradisjonen fungerer ikke som ekskluderende enheter, men som sammenvevde og gjensidig avhengige faktorer; ”two currents of thought and action, distinguishable, yet ever flowing into and out of each other” (Redfield 1956 i Obeyesekere 1963: 139).

Stanley Tambiah gjorde et omfattende feltarbeid i en landsby i Nordøst-Thailand i 1965 og 1966. Hans utgangspunkt har vært å beskrive religion gjennom ritualer. Han inndeler ritualene i landsbyen i fire kategorier som han mener beskriver det religiøse feltet. Den første kategorien inneholder ritualer som utføres av munkene og som regnes som ”buddhistiske”, de tre andre kategoriene av ritualer er knyttet til behandling av ånder som beskytter landsbyen, onde og truende ånder, samt åndene til avdøde landsbyboere. Slike typer ritualer utføres av landsbyens eldre eller spesielt utnevnte eksperter (Tambiah 1970: 1).

Melford E. Spiro foreslår i *Buddhism and Society* (1970) en inndeling av theravāda-buddhismen i tre systemer som er separate, men likevel gjensidig avhengige. To av systemene er soteriologiske, herunder en normativ og en ikke-normativ retning, mens det tredje systemet er ikke-soteriologisk. Sistnevnte system kaller han apotropaisk buddhisme, det vil si at det er konstruert for å gi beskyttelse mot ondskap og fare. Apotropaisme innebærer gjerne bruk av magi mot naturlige og overnaturlige onde krefter, som for eksempel rituell resitering, eksorsisme og helbredelse. De soteriologiske systemene er nibbansk og kammatisk buddhisme, og disse er primært rettet mot frelse eller forbedring av egen gjenfødsel. Den normative retningen nibbansk buddhisme er, i følge Spiro, relatert til lære og praksis hos en religiøs elite innen sanghaen som sikter mot endelig frigjøring fra gjenfødsel. Den ikke-normative kammatiske buddhismen dreier seg om å leve og praktisere slik at en sikter mot et godt liv og en bedre gjenfødsel gjennom å forbedre sin

kamma. Spiro understreker at systemene bør forstås som analytiske konstruksjoner på den ene siden, men at de på den annen side gjenspeiler kategoriene som de burmesiske buddhistene, som han har studert, selv benytter. Selv om de ikke identifiserer alle kjennetegn ved hvert system, mener Spiro at de kjenner til og er i stand til å skille fra hverandre de store trekk i hvert system (Spiro 1970: 12). En analytisk tredeling av buddhistisk tro og praksis kan være et nyttig verktøy for å forstå de ulike formene religionen kan ta. Det forklarer for eksempel hvordan de thailandske buddhistene, som har vært mine informanter plasserer seg selv innen en annen kategori av buddhismen enn de plasserer enkelte munkene. Det er ingen selvfølge at alle mennesker har samme utgangspunkt og derfor lik mulighet til religiøse prestasjoner. Når det gjelder praktisering av apotropaiske ritualer, var de fleste av mine informanter inneforstått med slik praksis, og de fleste ga uttrykk for tro på ånder og spøkelser. Apotropaisk praksis var ikke oppmuntret i tempelet, men heller ikke forbudt. En stor del av de oppmøtte ved seremonier bar amuletter rundt halsen, men de hadde ingen funksjon i ritualene som ble praktisert i tempelet.

De analytiske verktøyene diskutert ovenfor har vært fruktbare å bruke for å sortere inntrykk fra feltarbeidet i WTN. I en verden der språk og uvante tradisjoner kan virke forvirrende trenger vi å sortere det vi ser. Det er en fallgrube for feltarbeideren at man søker bekreftelse på egne forutforståelser og ubevisst eller bevisst unngår konflikterende bevis. Er man bevisst en tradisjons ulike praktiske manifesteringer er det forhåpentligvis mulig å unngå denne fellen. Spiros apotropaiske, kammatiske og nibbaniske buddhisme var lett å få øye på i WTN. Amuletter var en viktig del av mine informanternes praksis. Samtaler om ånder, spøkelser og mennesker med synske evner var svært populære. Den kammatiske buddhismen er en kategori som alle mine informanter kunne identifiserte seg med. De nibbanske mål hos den religiøse elite var noe mange likte å snakke om, uten å trekke linjer til sin egen praksis. Flere informanter snakket med stor beundring om praksisen hos den thailandske skogsmunktradisjonen. Disse munkene ble sett på som spesielt vellykkede, og enkelte av mine informanter så på disse munkene som bevis på at løsrivelse, eller *nibbāna*, kunne finne sted. Informantene mine plasserte ikke

de mer urbane munkene innenfor den nibbanske kategorien. Det betyr ikke at de var kritiske til dem, tvert i mot hadde de stor respekt for munkene som rituelle eksperter og rådgivere, noe jeg kommer til å diskutere i neste kapittel. Jeg fikk heller inntrykk av at skogmunkene ble sett på som om de tilhørte en annen verden, idealiserte mennesker som sysselsatte seg med åndelige aktiviteter som overgår lekfolks fatteevne. Som Spiro skriver, ble de plassert i en annen kategori.

Analytiske skiller og kategorier har sine åpenbare begrensninger i møte med levende menneskers praksis, slik Swearer understreker, og å ta for seg paradoksene vi finner i den thailandske religion, som i andre religioner, er interessant, men omfattende. De overnevnte perspektiver er likevel interessante å bære med seg gjennom oppgaven, og i min mening er det imperativt å vise informantene og forskningsfeltet den respekten å gi et mest mulig nyansert og reflektert bilde av deres religiøse praksis.

3.4.1 Ortodoksi og ortopraksi

Thailandsk buddhisme er en religion som kjennetegnes av ortopraksi, der vekten på rett praksis og gjennomføring veier tyngre enn rett tro og doktrine, i følge Peter A. Jackson (1987). Han hevder at det gjennom theravāda-buddhismens historie i Thailand først og fremst har oppstått uenighet om praksis, ikke om doktriner. Da den reformistiske munkeordenen Thammayut¹⁹ brøt ut fra den tradisjonelle Māhānikaya-ordenen var det som følge av diskusjon om munkenes levesett og praksis. Forskjellene på de to ordenene dreier seg blant annet om formen på ordineringsseremonien, måten de ordinerte tar i mot almisser på, hvordan de håndterer penger og hvordan de bærer munkekappene²⁰ (Jackson 1987: 19). Jackson mener at den thailandske buddhismens sterke ortopraktiske forankring kan forklares utifra tre faktorer.

¹⁹ Thammayut-ordenen ble etablert av Kong Mongkut (Rama IV, monark 1851-1868)

²⁰ Munker fra Thammayut-ordenen skulle dekke begge skuldre med munkekappen, mens den tradisjonelle påkledningen hos Mahanikaya-ordenen kun dekket én skulder (Jackson 1987: 20). I dag kler munkene fra begge ordener seg likt, og det er ikke lenger mulig å se forskjell på dem (Bunnag 1984: 162).

For det første blir Kamma-læren tolket som en garanti for at rett praksis leder til religiøs fortjeneste, og de buddhistiske skrifter gir detaljerte beskrivelser av konsekvensene av gode eller dårlige handlinger.²¹ En annen grunn ligger i den store autoritet som tilskrives Vinaya Pitaka, teksten som på særdeles grundig vis utlegger reglene for praksis og levesett for munkevesenet. For det tredje er *nibbāna*, i følge buddhistisk doktrine, innsikt og opplysning som ikke nåes på annen måte enn gjennom mental trening, eller meditasjon. I buddhismen er ikke frelsen tilgjengelig gjennom tro, men krever åndelige oppnåelser som kun gjøres ved hjelp av den korrekte religiøse praksis (ibid.: 20- 21). Som nevnt ovenfor er informantene mine inneforstått med at mennesker har ulike muligheter til å forfølge sine religiøse mål. Et påfallende eksempel fra Wat Thai Norway, der brorparten av lekfolk som brukte tempelet var kvinner, er viljen til å akseptere at menn og kvinner har svært ulike muligheter til å praktisere thai-buddhisme. La oss se nærmere på hvordan kjønnskonseptet forklares i thailandsk religion.

3.5 Kvinneroller i thai-buddhismen

Kvinnens stilling i buddhismen er et omfattende tema som det ikke er rom for å uttømme i denne sammenheng. Da de fleste av mine informanter er kvinner er det naturlig at kjønnsperspektivet danner et bakteppe, selv om dette perspektivet kommer tydelig frem enkelte steder i teksten og mindre tydelige andre steder.

For å forstå kvinnesynet i buddhismen er det nødvendig å se tilbake på omgivelsene religionen oppsto i, den før-buddhistiske epoken i India. Det indiske samfunnet karakteriseres av kulturell kontinuitet, og bildet av indiske kvinners sosiale situasjon har forandret seg minimalt gjennom historien. Selv om buddhismen oppsto delvis som en reaksjon og en protest mot samtidens brahmanske sosiale og religiøse institusjoner, tok de buddhistiske tekstene opp

²¹ Eksempel på dette finner vi i Culakammavibhangasutta: "The killing of living beings leads to a short life... the persecution of living beings leads to a sickly life... Irascibility, anger or hatred leads to an ugly figure or a bad complexion..." (Jackson 1987: 20)

og videreførste datidens forståelse og beskrivelser av kvinners natur (Havnevik 1986:14)

Den vediske perioden i indisk historie varte omtrent fra 500 f. Kr til 500 e. Kr og ble erstattet, og delvis overlappet, av den brahmanske perioden som varte omtrent fra 200 f. Kr til 900 e. Kr. I vediske tider regner man med at kvinner hadde større personlig uavhengighet sammenlignet med den brahmanske epoken. Den vediske kvinne kunne tilegne seg religiøs utdanning og undervise i religion, men hennes viktigste religiøse og rituelle ansvar ble oppfylt i ekteskapet. Kvinners natur er i indisk kultur beskrevet som erotisk og styrt av drifter. I enkelte tekster går det frem at kvinner ikke kan holdes ansvarlige for sine handlinger fordi det er så vanskelig for dem å kontrollere seg selv. Det ligger også latent i kvinners natur å kunne vilde menn og gjøre dem til «slaver av lyst og vrede» (Tuxen 1944 i Havnevik 1986:15).

I brahmansk litteratur finnes det en rekke beskrivelser av kvinner som erotiske, misunnelige, utpekerte og upålitelige av natur. Den sosiale posisjonen kvinner hadde i klassisk indisk tid henger direkte sammen med denne type beskrivelser. I før-buddhistisk tid hadde kvinner i India lav status uten ære. En datter betydde store utgifter for faren som måtte betale høy medgift for å gifte henne bort, samtidig som døtre ikke hadde noen seremoniell funksjon ved farens kremeringsrituale slik sønner hadde. Kvinner hadde først og fremst verdi som ektefeller og bærere av barn, fortrinnsvis sønner, og det å føde et guttebarn var kvinnens eneste mulighet til å vinne respekt (Horner 1975: 1). Selv om monogami var den mest praktiserte ekteskapsformen, ble en mann anbefalt å gifte seg med en ny kone i tillegg til den første dersom hun ikke viste seg i stand til å føde ham sønner (Havnevik 1986: 18). På den ene siden ble kvinnen utsatt for avsky på grunn av sin ukontrollerte erotiske natur. På den annen side ble den indiske kvinnen prisert for sin rolle som mor og husmor.

Den buddhistiske perioden i indisk historie begynner med Kong Asokas styre som varte omtrent fra 273 til 232 f. Kr (Horner 1975: xxiii). På denne tiden opplevde kvinner i India høyere grad av likestilling og respekt. Kvinnen som ektemake og husmor fikk større autoritet i hjemmet. Hun ble sett

på som likestilt med sin mann i forholdet til sanghaen og hadde ofte ansvar for å gi donasjoner til de ordinerte (ibid.: 31) Når det kommer til morsrollen fikk denne mindre oppmerksomhet enn i den før-buddhistiske tiden. Morskap var ikke sett på som hellig i buddhismen, snarere som en tilknytning til *samsara*, den jordiske tilværelsen styrt av gjenfødelse. Det å føde barn knyttet moren til denne verden og fjernet henne fra målet om å oppnå *nibbāna*. På denne tiden var kvinnelig asketisme akseptert, mens kvinnen som kone og seksualpartner ble sett på som en trussel mot den mannlige munkeordenen (Havnevik 1986: 23). I avsnittet om *mae chii* nedenfor vil jeg se på hvordan dyrking av morsrollen har vunnet nytt terreng i dagens Thailand, etter at kvinnelig asketisme ble avskaffet som ideal.

Alan Sponberg (1992) foreslår fire ulike tolkninger av kvinnesynet i gamle buddhistiske tekster, som et utgangspunkt for å forstå kvinnens rolle i buddhismen. Den første er soteriologisk inkludering; det bekreftes at kjønn ikke er en barriere for oppnåelse av *nibbāna*, uten at det utelukker et hierarkisk system basert på kjønn (Sponberg 1992: 8). Den andre retningen er institusjonell androsentrisme som viser til at kvinner er avhengige av en institusjon som er strukturert av mannlige autoritet og kvinnelig underordning for å forfølge en religiøs karriere (ibid.: 13). Asketisk misogyni, eller asketisk kvinnehat, har trolig røtter i før-buddhistisk tro på at kvinner er farlige og urene individer ute av stand til å kontrollere egen seksualitet (ibid.: 18). Det fjerde temaet i buddhismens kvinnesyn er, i følge Sponberg, soteriologisk androgyni. Denne tenkemåten er mest lovende for kvinner, fordi den argumenterer for at det å skille mellom kjønnene strider mot buddhistisk doktrine. Å si at det er forskjell på mulighetene til frelse hos menn og kvinner går i mot tanken om ikke-selv. Skal en rive seg løs fra jordiske roller og kategorier, slik Buddha sier, er kjønn irrelevant (ibid.: 24).²²

I Thailand tenker man på kjønn som en del av kamma. Gjenfødelse som mann er sett på som mer heldig enn gjenfødelse som kvinne. Det kommer av at den beste måten å skaffe seg religiøs fortjeneste på er å leve som munk. Det

²² Soteriologisk androgyni knyttes gjerne til den tantriske retningen i buddhismen. Se Sponberg 1992: 24-29.

monastiske livet var tidligere åpent for både kvinner og menn. Mens ordinasjonslinjen for kvinner i theravāda-tradisjonen døde ut, overlevde den i kinesisk mahāyāna-tradisjon. En buddhistisk feministisk bevegelse forsøker å gjeninnføre full ordinasjon for kvinner i alle buddhistiske tradisjoner, men møter sterk motstand, særlig blant konservative theravāda-munker. I Thailand blir kvinner nektet full ordinasjon som *bhikkhuni*, den feminine varianten av *bhikkhu*, som betyr fullt ordinert munk (Falck 2002: 4).

Selv om det ikke finnes en *bhikkhuni*-orden i Thailand velger en del kvinner likevel å forlate tilværelsen som lek gjennom å fjerne håret fra hodet, kle seg i hvitt og avlegge fem, åtte eller ti løfter for lekfolk. I motsetning til lekfolk, holder mange thai-kvinner disse lekløftene på permanent basis. Slike kvinner kalles *mae chii*. Termen finner man ikke i eldre theravāda-buddhistiske tekster, men tradisjonen har lange historiske røtter i Thailand. I status kan ikke *mae chii*-kategorien måle seg med fullt ordinerte nonner (*bhikkhunier*) eller noviser (*samanera*), men ettersom ordinasjon til sanghaen i henhold til Vinaya-reglene nektes kvinner i theravāda, fyller *mae chii* et tomrom etter de manglende kvinnene i det monastiske systemet (Falck 2002: 90). I neste avsnitt skal vi se nærmere på livet som ordinert lekkvinne i Thailand.

3.5.1 Mae chii

Fordi de ikke tilhører sanghaen offisielt har *mae chii* ikke den samme status eller de samme rettigheter som munkene. De regnes verken som del av munkesystemet, eller som lekmennesker. På den ene side får de for eksempel ikke tilbud om gratis utdanning og legebehandling, eller reduserte billettpriser på busser slik munkene får. På den annen side er de ikke lenger regnet som lekfolk og har mistet retten til å stemme ved valg. Med andre ord får *mae chii*-kvinnene ikke nyte det monastiske systemets fordeler, men rammes likevel av dets begrensninger (Wiktorin 2005: 142).

Det er om lag 20 000 *mae chii* som lever i templer og klostre i Thailand i dag, men det er trygt å gå ut i fra at dette tallet er unøyaktig ettersom de ikke

har monastisk status og klostrene kun rapporterer om antall tilknyttede munkar og noviser (ibid.: 66). I mange templer i Thailand lever *mae chii*-kvinner i egne samfunn innanfor tempelets administrative struktur. I følge tradisjonell theravāda-praksis lever menn og kvinner adskilt på tempelområdet. På 90-tallet fantes det 850 slike samfunn for nonner i Thailand, og de fleste av dem tilhørte templer eid av sanghaen (Falk 2002: 28).

Mae chii-kvinnene har i løpet av siste halvdel av 1900-tallet gradvis oppgradert sin posisjon ved å forfine sin praksis, øke sin utdanning og trekke flere skillelinjer mellom seg selv og lekfolk. Gjennom denne prosessen har det blitt dannet grupper av kvinner som har flyttet vekk fra munkenes klostre og grunnlagt egne klostre og templer. De har styrket sin tidlige marginaliserte posisjon i samfunnet og har sakte men sikkert oppnådd økt religiøs legitimitet (ibid.: 2-3).

I en periode av mitt feltarbeid i Wat Thai Norway var det tre kvinner som bodde i tempelet som *mae chii*. To av dem var eldre kvinner som var kommet fra Thailand, mens den tredje var en yngre kvinne som hadde bodd i Norge i mange år og som hadde forlatt familie og arbeid for noen månader for å leve i tempelet. I WTN var det vanlig at lekkvinner i tempelet kledde seg i hvite klær og fulgte åtte regler for lekfolk på buddhistiske helligdager.²³ Kvinnene som levde som *mae chii* skilte seg fra de andre lekkvinnene fordi de i tillegg til å kle seg i hvitt hadde fjernet hodehår og øyenbryn. En *mae chii* fortalte at hun hadde avlagt åtte løfter i tempelet flere ganger tidligere uten å ta skrittet fullt ut og tilbringe en lengre periode i de hvite klærne. Hun så på tiden som *mae chii* som et pusterom fra en travel hverdag, hvor hun sto fri til å studere buddhismen og utforske sitt åndelige potensiale gjennom meditasjon, resitering og Dhamma-studier. Flere av mine informanter snakket om å fjerne håret som en stor barriere fordi det betydde å gi avkall på sin feminitet og forfengelighet. Særlig var det sett på som et drastisk skritt å fjerne øyenbryn, og jeg ble fortalt at en del kvinner i Thailand barberte seg på hodet, men beholdt øyenbrynene for utseendets skyld.

²³ Se avsnitt om *uposatha* og de åtte regler for lekfolk i kapittel 4.

I buddhismen dominerer synet på kvinnens viktige rolle som mor og er med på å opprettholde et bilde av kvinnen som sekulær, siden morskap i følge buddhismen tilhører den sekulære verden. *Mae chii* har fått en tvetydig rolle i buddhismen fordi de faller mellom to stoler, den religiøse og den sekulære verden. De er ikke del av sanghaen, men de tilhører ikke lekfolkets verden heller ettersom de har gitt avkall på sin verdslige tilværelse og identitet for å leve et tilbaketrukket liv i bønn og meditasjon. De har fått en marginalisert posisjon i samfunnet, men Falcks studie viser at *mae chii*-kvinnene i Thailand har begynt å ta tak i sin situasjon og bruke sin stilling mellom to verdener for å bedre sin situasjon. Kvinnenes ”innblanding” i den monastiske verden utfordrer først og fremst den tradisjonelle oppfatningen av at deres plass er i den sekulære og ikke den religiøse verden, hevder Falck. Med andre ord er steget ut av familielivet mer avgjørende og i tradisjonell forstand mer oppsiktsvekkende enn steget inn i det monastiske livet (Falck 2002: 4).

I Thailand har lekkvinnene en aktiv rolle i templene. Det er vanlig at flertallet av de besøkende i templene er kvinner, så det er ikke oppsiktsvekkende at thai-kvinner i Norge er spesielt religiøst aktive. Kvinners rolle i religionen bærer likevel preg av å være en forsørgerrolle. Man ser oftest kvinner som ofrer mat og forbereder mat til munkene. I ritualer oppnår de ikke bare religiøs fortjeneste for seg selv, men overfører også slik fortjeneste videre til familie og avdøde slektninger. Det er alltid et element av morskap i lekkvinnens religiøse praksis. Dette fungerer som et tabu eller en barriere mot å gå fullt inn for å følge egne religiøse ambisjoner, og kanskje til og med strebe mot opplysning. Det er en selvfølge at menn skal kunne tilbringe tid som munk, selv familiefedre og forsørgere har denne muligheten. Men at en kvinne skal overgi sin familie, selv om barna er voksne, blir sett på som svik. Det er da også vanligst at eldre kvinner som er blitt enker lar seg ordinere som *mae chii*.

3.6 Buddhismen i Norge

Buddhismens etablering i Norge kommer av at ”personer fra buddhismens tradisjonelle utbredelsesområder har innvandret til Norge” (Jacobsen 2001: 29)

Tilhengere av buddhismen fra land som Vietnam, Thailand og Tibet har etablert seg i Norge gjennom å opprette tempelklostre med fastboende munkar eller nonner. I 2001 ble en relikvie av Buddha innviet i det vietnamesiske tempelet på Lørenskog; en befestelse av Norge som buddhistisk land. Selv om de fleste buddhister i Norge har asiatisk bakgrunn, finnes det også mange norske konvertitter. Disse har særlig funnet tilhørighet i den tibetanske og den japanske tradisjonen og har lite å gjøre med de asiatiske innvandrerne (ibid.: 29-30).

Flere av de buddhistiske gruppene i Norge er tilknyttet Buddhistforbundet, som paraplyorganisasjon. Ofte er likevel tilknytningen til den etniske og verdensomspennende diasporaen viktigere for foreningene og deres medlemmer enn tilknytning til det norske trossamfunnet. Jacobsen nevner at de vietnamesiske buddhistene er organisert i en verdensomspennende forening og lederne reiser gjerne til andre europeiske land for å vedlikeholde det internasjonale nettverket (Jacobsen 2001: 47). Som vi skal se i neste kapittel er også munkene og styret i DTB ofte på reisefot for å opprettholde thai-buddhistiske forbindelser i utlandet.

I følge Knut A. Jacobsen (2001) har kjønnsfordelingen i de fleste diasporareligionene i Norge forandret seg over tid. De første hinduer og muslimer som kom til Norge var menn, og når forholdene var tilrettelagt kom konene og barna deres etter (Jacobsen 2001: 20). I den thailandske buddhismen har mønsteret vært motsatt; kvinnene kom først, som ektefeller til nordmenn, mens barn fra tidligere ekteskap og i visse tilfeller foreldre ofte har kommet etter gjennom familiejenforening. Stadig flere norske menn gifter seg med utenlandske kvinner. Tall fra Statistisk sentralbyrå forteller at thailandske kvinner er mest populære som ektefeller, deretter kommer kvinner fra Russland og Filippinene. På begynnelsen av 90-tallet ble det hvert år inngått mellom 100 og 150 ekteskap mellom norske menn og thailandske kvinner, men fra slutten av 90-tallet har vi sett en kraftig vekst i antall ekteskapsinngåelser.

4 Den thailandske buddhistforeningen og Wat Thai Norway

4.1 Historie

Den thailandske buddhistforeningens historie startet i 1991 med bare ti lekfolk som medlemmer. Foreningen tilknyttet seg etterhvert en buddhistisk munk med utdannelse fra Thailand. De første fire årene fikk den thailandske munken bare oppholdstillatelse i Norge i tre måneder av gangen, men etter å ha reist mellom Norge og Thailand i fire år fikk han varig oppholdstillatelse i 1997. Siden den gang har munken vært fast bosatt i Norge, først i en enebolig på Billingstad i Asker, som ble det første samlingsted for thailandske buddhister i Norge. Munkeboligen i Asker fungerte snart som tempel og fikk navnet Wat Thai. Munkens har tittelen Phra Khru²⁴ og har fungert som religiøs leder for Den thailandske buddhistforeningen i Norge frem til i dag (Jacobsen 2001: 64).

I 2003 gikk DTB til innkjøp av en ny eiendom i Frogner i Sørums kommunen med det for øye å reise et thailandsk tempel fra grunnen av. Eiendommen hadde en enebolig som ble omgjort til munkebolig og en låve som ble revet for å gjøre plass til det nye byggeprosjektet. Munkeboligen rommet et mindre tempelværelse, der det var mulig for noen få mennesker å samles av gangen, men ved større seremonier leide foreningen lokaler ved ulike skoler på Østlandet. Det nye tempelet, Wat Thai Norway, sto ferdig sommeren 2007, reist fra grunnen av som et tempel med tydelige thailandske kjennetegn, men som i form og farge er tilpasset omgivelsene.

4.2 Buddhistforbundet

Buddhistforbundet ble stiftet i 1979 og er i dag et registrert trossamfunn og samarbeidsorgan for tolv buddhistiske samfunn og foreninger i Norge. Per

²⁴ Phra Khru er thai for abbed.

1.1.2009 hadde Buddhistforbundet til sammen 10 742 medlemmer fordelt på de ulike medlemsorganisasjonene. Den thailandske buddhistforeningen er altså en undergruppe av trossamfunnet, ikke et selvstendig trossamfunn. I følge buddhistforbundets hjemmeside er deres formål å ”samle buddhister og buddhistvenner i en landsomfattende fellesorganisasjon.” Videre skal Buddhistforbundet arrangere feiring av buddhistiske høytider, bidra med buddhistiske synspunkter og sørge for informasjon og riktig fremstilling av buddhismen i skolens religionsundervisning. Buddhistforbundet har et felles register for medlemmene i trossamfunnet. Det er gratis å være medlem og åpent for alle. De ulike hovedretningene innen buddhismen er alle representert i Buddhistforbundet. Av alle buddhister i Norge som er medlem av et trossamfunn er 90 % tilsluttet Buddhistforbundet. På grunn av den store oppslutningen har Buddhistforbundet fått oppgaven å representere landets buddhister overfor myndighetene og andre institusjoner.

Medlemsorganisasjonene som er tilsluttet Buddhistforbundet kan deles inn i to grupper. Den gruppa er samfunn som representerer tradisjonell buddhisme i de landene deres medlemmer kommer fra, slik som Den thailandske buddhistforeningen, Det vietnamesiske buddhistsamfunn og Tisarana buddhistforening (Sri Lanka). Den andre gruppa består av foreninger som har sprunget ut blant etniske nordmenn, slik som Dharmagruppen, Rinzai zen senter og Den vestlige buddhistordens venner. Av de tilsluttede foreningene har Den vietnamesiske buddhistforbund den største medlemsmassen bestående av om lag 4500 personer, deretter følger Den thailandske buddhistforening med sine 3693 medlemmer (tall fra 2009).²⁵

4.3 Formål og organisering

Den thailandske buddhistforeningen har utformet en rekke vedtekter som tar for seg foreningens formål, forholdet til Buddhistforbundet og regler for medlemskap og styresett.²⁶ I første del som handler om foreningens formål

²⁵Kilde: www.buddhistforbundet.no

²⁶ Kilde: www.watthainorway.com

heter det i § 1. 1 at: ”Foreningen skal samle thailandske buddhister i Norge til felles innsats.” Neste punkt utbroderer hva som er ment å springe ut av en slik felles innsats, nemlig et tempel som skal etableres ved hjelp av innsamlede midler og offentlig støtte og som skal være lokalisert nær Oslo. Det åpnes for at det senere kan opprettes underavdelinger til tempelet i andre deler av landet. § 1 tredje ledd forteller at: ”Foreningen skal bedre mulighetene for å praktisere Dhamma og øke kunnskapene om buddhismen både hos buddhister og interesserte.” Dette kan tolkes som at DTB er opptatt av møter mellom thailandsk og norsk kultur og religion. Det kan også sees som et tegn på at foreningen åpner for å drive misjonsvirksomhet, dog mer passiv enn oppsøkende. Videre sier vedtektene at foreningen har ansvar for munkenes livsnødvendigheter og at det er styret i DTB som forvalter tempelets midler og er bindeledd mellom tempel, herunder munkene, og medlemmer. Foreningen har ansvar for å arrangere feiringer av buddhistiske høytider i henhold til thailandsk tradisjon.

Vedtektene til DTB uttrykker enighet med Buddhistforeningens formål og har derfor valgt å inngå en tilknytningsavtale med trossamfunnet. Det betyr at styret i DTB, slik Buddhistforbundet krever, er demokratisk valgt. Styret står ansvarlig overfor Buddhistforbundet for at tildelte midler brukes til buddhistisk virksomhet og krever at styret leverer årlig regnskap til forbundet. Samtidig har Den thailandske buddhistforeningen status som egen menighet.

Styret i DTB består av formann og nestformann, kasserer, sekretær og to styremedlemmer samt varamedlemmer. Hvert medlem er demokratisk valgt for en periode på fire år. Ved årsmøte i foreningen legges regnskap og årsrapport frem, og det avholdes eventuelle valg av styremedlemmer.

Medlemmer i Den thailandske buddhistforeningen må melde seg inn i Buddhistforbundet og samtidig melde tilhørighet til DTB. Det stilles ikke krav om medlemskontingent, og alle over femten år som er bosatt i Norge og ikke er medlem av et annet trossamfunn kan bli medlemmer. Dersom innmeldingen gjelder barn under femten år må begge foreldre, eller den forelder som har foreldreansvar skrive under på blanketten.

4.4 Tempelets beliggenhet

Wat Thai Norway, eller Somdej Budtajarn som er tempelets offisielle thailandske navn, ligger i Sørums kommun i Akershus, et lite stykke utenfor Kløfta. Beliggenheten er ingen tilfeldighet, men omhyggelig valgt ut med tanke på tilgjengelighet og omgivelser. Nærheten til Oslo og flyplassen på Gardermoen var avgjørende i beslutningen. De fleste medlemmene av DTB er bosatt i Østlandsområdet, og tanken er at besøkende skal ha enkel adgang fra både flyplass og med tog og buss. Kløfta er stoppested for lokaltog fra Oslo og Gardermoen, i tillegg passerer flere busser tempelet og det finnes bussholdeplass rett utenfor tempeldøra.

Det var et utgangspunkt for DTB at omgivelsene for tempelet skulle være rolige og landlige, ble jeg fortalt, fordi det skulle være et sted for stillhet og meditasjon. Samtidig var det avgjørende å finne en stor tomt der videre utbygging kunne gjennomføres hvis nødvendig og der hage og meditasjonssti kunne anlegges. Tanken er at tempelet skal kunne forandres og videreutvikles av nye generasjoner av medlemmer. Fra begynnelsen av var det enighet i styret om at tempelet skulle være et slags blankt ark som skulle formes videre av demokratiet i foreningen. Derfor ble det forholdsvis enkelt dekorert og møblert, sammenlignet med templer i Thailand, og alle innvendige vegger er hvite. På denne måten var tempelet tenkt å være åpent for impulser fra den oppvoksende generasjon heller enn å være et produkt ferdig til levering. En annen effekt av den enkle stilen er at det oppleves som mer tilpasset sine omgivelser og at stilen forhandler mellom norsk og thailandsk tradisjon både innvendig og utvendig.

4.5 Tempelets utforming

Thailandske buddhisttempler (*wat*) har gjerne store forskjeller i ytre utseende når det kommer til størrelse og arkitektur, men det vanligste er at en *wat* er et tempelområde med flere større eller mindre bygg med ulike funksjoner. Wat Thai Norway er også et tempelområde. Det består av en enebolig og et tempelbygg, og det sistnevnte omtaler jeg som ”tempelet” fordi det er naturlig på norsk å tenke på et tempel som ett bygg, i motsetning til det thailandske *wat* som kan være ett eller flere hus. *Saalaa* er tempelhallen i en thailands *wat*.

Her foregår de fleste store religiøse seremonier og andre store samlinger, og det er åpent for både munkene, nonner og lekfolk. *Vihara* er et rom hvor munkene kan ta i mot lekfolk og tilby ulike religiøse tjenester. *Uboosot* er en egen bygning på tempelets område som først og fremst brukes til ordinasjoner og andre seremonier for munkene (Falck 2002: 28). I Wat Thai Norway er disse tre funksjonene dekket i ett og samme rom, nemlig det store rommet i annen etasje som huser den største buddhastatuen. For enkelhelts skyld omtaler jeg i fremtiden dette rommet som tempelhallen selv om det altså har flere funksjoner enn en *salaa* i et større tempel i Thailand. Thailandske templer har ofte en *chedi*, eller *stupa*, på tempelområdet. Det er et tårn formet som en bjelle som inneholder relikvier. WTN har ingen slike relikvier foreløpig. Det finnes vanligvis egne bygninger hvor munkene og nonner bor, det være seg en stor sovesal eller enkle, små hytter som kalles *kuti* (ibid.).

Munkene på WTN bor i eneboligen som står igjen fra det som var et småbruk på tomte i Frogner. I tillegg til at de to fastboende munkene har egne soverom, finnes det et stort rom i underetasjen som ofte brukes av *mae chii* eller lekkvinner som oppholder seg i tempelet under *uposatha*-helger.²⁷ Munkeboligen inneholder også et tempelrom med flere buddhastatuer, og det var dette som ble benyttet som tempel mens det nye bygget var under planlegging og oppføring. Under feltarbeidet observerte jeg at dette rommet ble brukt til alt fra bønn og meditasjon til arbeidsrom for Den thailandske buddhistforeningens frivillige. Jeg deltok selv i et omfattende dugnadsprosjekt i tempelrommet for å få sendt ut invitasjoner til alle DTBs medlemmer i anledning en større feiring i WTN. Både lekkvinner, *mae chii* og enkelte munkene²⁸ var involvert i arbeidsoppgavene, og bunker av papirer og konvolutter var spredd utover rommet. Denne type verdslig aktivitet ville være utenkelig i tempelhallen i det nye bygget.

²⁷ *Uposatha* er buddhistiske helligdager. Se kapittel 4 for grundig gjennomgang.

²⁸ Ved denne anledningen deltok en yngre, nylig ordinert munk og den yngre fastboende munken i arbeidet. Jeg har aldri sett abbeden arbeide med lekkvinner og *mae chii*. Han er forøvrig interessert og involvert i utendørs arbeid, som ved planting av trær i hagen og bygging av åndehus, og han samarbeider gjerne med både norske og thailandske lekmenn.

Andre elementer som ofte finnes i et thailandsk buddhisttempel er en utstilling av Tipitaka, de buddhistiske tekstene, et *bodhi*-tre²⁹ på gårdsplassen, en egen kremasjonsovn og en skolebygning (ibid.). WTN har en antikk utgave av Tipitaka på pāli utstilt i et glasskap i bilblioteket i tempelets første etasje. Verken *bodhi*-tre eller kremasjonsovn fantes ved WTN under mitt feltarbeid, og disse elementene var heller ikke planlagt å anskaffe.

4.6 Munker i Wat Thai Norway

I perioden jeg utførte mitt feltarbeid i Wat Thai Norway, var det fire munkers som virket ved tempelet. To av munkene er fast tilknyttet Den thailandske buddhistforening, hvorav én er abbed og religiøs overhode, mens den andre er en yngre munk med noe lavere status. De to andre munkene var midlertidig ordinerte, og hadde færre rituelle oppgaver enn de faste munkene. De tre buddhistiske praksisene konsentrasjon (*samādhi*), visdom (*pañña*) og moral (*sīla*), er veien ut av lidelsen i følge den fjerde av de edle sannehter, og ligger følgelig til grunn for det monastisk liv. Moral sies å være fundamentet som de to andre bygger på. De ordinerte skal lære seg å handle moralsk ved å studere buddhistiske tekster og reglene for munkers og nonners (Falk 2002: 27). Munkene er de religiøse spesialistene som dirigerer kommunikasjonen mellom denne verden og ånde verdenen. Borup beskriver munkene som mellomledet som sender bønnene til Buddha og gir velsignelser tilbake. De er med på å garantere for at religiøse handlinger belønnes med fortjeneste (Borup 2005: 54) I Wat Phila, det thai-buddhistiske tempelet i USA studert av Wendy Cadge (2005), er fellesritualer for donasjon og annen religiøs opptjening bindemiddelet som holder lekfolk og munkers sammen. (Cadge 2005: 122).

4.7 Lekfolk i Wat Thai Norway

Theravāda-tradisjonen er basert på tekster ment for munkers og nonners, og det å lete etter en lektradisjon er en misforståelse, hevder Richard Gombrich. Var

²⁹ *Bodhi*-tre er den type tre som Buddha satt under da han oppnådde opplysning, noe som har gitt det sin spesielle status.

den en lekreligion ville den ikke bli kalt 'de eldstes doktrine'. Buddhas lære viser at han nærmest tok det for gitt at flertallet av hans etterfølgere ville slutte seg til Sanghaen. De fem reglene han etablerte for lekfolk ligner mye på idealer fra andre religioner, og som deres tilhengere er også buddhistenes utfordring å tilpasse dem til det daglige liv (Gombrich 1988: 88).

De fem reglene for lekfolk, som skal følges i hverdagen, kalles *pañca sīla* på pāli og lyder som følger:

1. Å avstå fra å ta liv
2. Å avstå fra å stjele
3. Å avstå fra urett seksuell handling
4. Å avstå fra urett tale
5. Å avstå fra å innta berusende midler

(Wijayaratna 1990: 166)

4.8 Forholdet mellom lekfolk og munk i Wat Thai

Norway

En vanlig oppfatning blant thailandske buddhister er at for at buddhismen skal kunne praktiseres trengs det minst én munk og én lekperson (Cadge 2005: 139). Seremoniene som avholdes i tempelet har en form som forutsetter deltakelse av både munk og lekfolk, og utveksling dem imellom er sentral i ritualer så vel som i det daglige. Munkene trenger mat og annen materiell støtte, mens lekfolk ønsker seg tilgang til munkenes lære og rituelle tjenester. Dette utvekslingsforholdet knytter de praktiserende thai-buddhistene til tempelet idet det krever at munk og lekfolk lever i nærheten av hverandre og at de møtes jevnlig. Wendy Cadge (2005) har funnet ut at limet som holder samfunnet av thai-buddhister i USA sammen og som trekker dem til tempelet

er ønsket om å skape religiøs fortjeneste eller *tham bun*³⁰ (ibid.). For å forstå relasjonen mellom munk og lekfolk må vi se nærmere på dette begrepet.

4.8.1 Tham bun

Den fjerde av de fire edle sannheter er sannheten om at veien ut av lidelsen består av moral, meditasjon og visdom. Buddhister anser at det motsatte av selviskhet er generøsitet som er fundamentet for all moral (Gombrich 1986: 33). I thailandsk kultur anses gavmildhet og generøsitet for å være de viktigste dyder et menneske kan ha, i følge Monika Lindberg Falck (2002: 163), og generøse handlinger som skaper religiøs fortjeneste har en sentral rolle i den buddhistiske praksisen til lekfolk. Uttrykket *tham bun* refererer til et spekter av gode og velmente handlinger som er med på å forbedre personens *kamma*. *Kamma*-doktrinen sier at hver eneste gode gjerning vil bli belønnet, enten i dette livet eller i en senere eksistens. Aktører som utfører en god handling (*bun*) kan dessuten dele den religiøse fortjenesten med sin familie og venner. Ved seremonier der religiøs fortjeneste deles med andre brukes vann som et symbolsk hjelpemiddel for å flytte fortjenesten fra et sted til et annet.

Visse mennesker ansees å inneha, eller eie, religiøs fortjeneste (*mii bun*). Disse menneskene har gjennom sine gjerninger opparbeidet et lager av god *kamma*. Det gjelder særlig munk og lekfolk som er kjent for dyp meditasjonsinnsikt og kjennskap til buddhistisk lære. Mennesker i maktposisjoner anses også å inneha *bun*.

Lekfolk søker å oppnå religiøs fortjeneste fordi man tror at konsekvenser av moralske handlinger fører til redusert lidelse (Falck 2002: 163). Det er gode muligheter for lekfolk i Thailand til å utføre slike fortjenesteskapende handlinger. Lekfolk bidrar med gaver til munkesystemet bestående av alt fra små måltider til munkene til store pengegaver til sanghaen i forbindelse med bygging av nye templer og klostre. Å gjennomføre

³⁰ *Bun* er thai for religiøs fortjeneste og *tham bun* betyr å utføre gode gjerninger som fører til religiøs fortjeneste. *Bâp* er det motsatte av *bun* og er resultatet av dårlige gjerninger, eller tap av religiøs fortjeneste (Falck 2002: 264).

ordinasjon, meditasjon eller å delta ved buddhistiske seremonier er andre måter å oppnå religiøs fortjeneste på (Falck 2002: 164). *Tham bun* er alltid til stede i en thai-buddhists hverdag, i følge en av mine informanter:

”Det er ikke alt du gjør som er enten *bun* eller *bàp*, men vi tenker ofte etter om noe vi vil gjøre er riktig eller galt. Man kan skape *bun* ved å gå i tempelet, å gi mat til munkene, eller ofre til Buddha, men det viktigste er å ha et godt hjerte. Hvis man gjør gode gjerninger uten riktig innstilling mister de sin verdi, og blir *bàp* i stedet.”
(Kvinne, ca. 40 år).

Mens *tham bun* refererer til det å skape religiøs fortjeneste, betyr begrepet *aw bun* å ta i mot *bun*, noe som er en nødvendig og god gjerning i seg selv. *Bun* er ikke bare et resultat av donasjonen i seg selv, men av munkens vilje til å ta i mot det som gis. Man ser det slik at den som tar i mot en donasjon er overodnet giveren fordi giveren er avhengig av en mottaker for at *tham bun* skal finne sted (Tambiah 1970: 53). Donasjon fra lekfolk til munk er altså mer komplekst enn det kan se ut ved første øyekast og krever en nærmere granskning.

4.8.2 Donasjon

Den vanligste formen for donasjon blant buddhister i Thailand er matdonasjon til munkene som går almisserunde om morgenen. Motivet bak donasjonshandlingen er å kvitte seg med ting som knytter en til denne verden og å frigjøre seg fra grådighet (Falck 2002: 165). Thaibuddhister flest mener at det er *bun* å gå i tempelet og å donere gaver, men det skal ikke gjøres med det i tankene at man selv skal tjene på det. Et eksempel på det er at mat som doneres til munkene tradisjonelt sett skulle være rester fra andres måltider. Når thaier lager mat om morgenen passer de på at det er nok til å gi når munkene kommer på almisserunde, men det er et poeng å ikke lage et måltid kun for å gi til munkene (ibid.)

I WTN legges det til rette for donasjon ved alle de store markeringene. I tempelet står alltid en donasjonsboks fremme slik at besøkende kan legge igjen penger. Munkene tar også i mot donasjoner på forespørsel. Dersom

lekfolk som kommer i tempelet har behov for spesielle ritualer utført av munkene, donerer de alltid til den eller de munkene som deltar i ritualen. Dette kan for eksempel være lekfolk som ønsker å få utført et ritual for overføring av *bun* til en avdød slektning. Donasjon av mat til munkene gjennomføres i tempelet daglig ved at lekfolk har med seg råvarer til lunsj som tilberedes i tempelkjøkkenet og doneres før måltidet. Den viktigste måten å donere mat til munkene på er imidlertid under munkenes almisserunde. I Thailand finner dette ritualen sted hver morgen, men for medlemmene av DTB har det vært nødvendig med en tilpassing til norske forhold.

4.8.3 Almisserunde



Tradisjonelt sett har den religiøse hovedoppgaven til thai-buddhistiske lekfolk vært å støtte de omvandrende munkene med livsnødvendigheter. I dag lever de fleste munkene i Thailand i klostre i byer og landsbyer, men almisserundene er beholdt som ritualer og "tiggerskålene" munkene bærer er et viktig symbol for gjensidighetsforholdet de har til landsbyens lekfolk (Tambiah 1970: 143)

Livet til munker og *mae chii* er altså basert på almisser fra lekfolk. Sentralt i thailandsk buddhisme står de daglige almisserundene munker og nonner går hver morgen. Disse rundene er del av den viktige daglige kontakten mellom lekfolk og ordinerte. Å gi almisser eller donasjoner består i å gi de ordinerte livsnødvendigheter som mat, drikke og hygieneartikler (Falck 2002: 164).

For munkene i Wat Thai Norway er daglige almisserunder uhensiktsmessig å gjennomføre. Området tempelet ligger i er forholdsvis tynt befolket, og de få naboene tempelet har er nordmenn som ikke vil ha de samme motiver for å donere til munkene som thaiene har. Det betyr at Den thailandske buddhistforening har et ansvar for å organisere donasjonsinnsamlinger til gode for både lekfolks religiøse inntjening og munkenes ve og vel. Et viktig element ved alle DTBs religiøse arrangementer er dermed at de innledes med en almisserunde utenfor tempelet.³¹ Her stiller lekfolk seg opp i en stor sirkel med armene fulle av matretter og andre gaver. Munkene som er til stede går etter hverandre på rekke rundt og samler inn alle donasjonene. Munken som har høyest status, enten det er abbeden eller en besøkende munk med høyere rang, går alltid foran etterfulgt av de andre munkene og novisene. I Thailand er det ikke uvanlig at *mae chii* går på almisserunder, men jeg så aldri at de ordinerte kvinnene som oppholdt seg i WTN deltok i dette ritualet. Ved en Visakha Bucha³² jeg deltok på var to besøkende koreanske *bhikkhunier* med på ritualet, og de gikk sist i rekken ved almisserunden som en demonstrasjon av deres underordnede posisjon i forhold til munker og noviser.

Lekfolk som stå klare med gaver porsjonerer dem ut slik at alle munkene får noe i bollen sin. Jeg observerte variasjon i hvordan lekfolk overrakk donasjoner. Enkelte tok av seg skoene og gikk ned på kne når munkene kom forbi, andre resiterte på pāli mens de ga, og andre igjen småpratet og spøkte med munkene. Felles for de aller fleste var at de hilste

³¹ Eventuelt kan almisserundene gjennomføres ved andre lokaler der seremonier avholdes. Da jeg deltok i en seremoni i gymsalen på Dønski skole i Bærum, ble almisserunde gjennomført på fotballbanen utenfor.

³² Feiring av Buddhas fødsel, oppvåkning og død. Omtales under avsnitt 4.3.2

respektfullt på thailandsk vis med håndflatende mot hverandre foran ansiktet og at de ga til alle munkene.

Donasjoner som ble gitt under almisserundene i WTN var oftest mat og frukt eller ferdigpakkede kurver med hygieneartikler som såpe, barbersaker, deodorant og tannkrem. Slike kurver ble gjerne solgt under seremoniene av frivillige fra DTB. Jeg ble fortalt at det flotteste du kunne donere ved en seremoni var nye munkekapper, og disse pakkene var også de dyreste varene som ble tilbudt solgt til lekfolk i tempelet. En egen tilpasning ved almisserunden er at maten og gavene lagres i tempelet til senere bruk i stedet for at de går rett til frokost slik det er vanlig i Thailand. Dette er et eksempel på en ny tradisjon skapt av diasporasituasjonen til DTB og som ikke finnes i Thailand.

4.9 Amuletter

For de fleste thaier er amuletter en viktig del av tilværelsen. Små bilder av Buddha, eller av en spesielt høytstående munk, er gjerne gullforgylte og henger i et kjede rundt halsen. Disse er ment å virke beskyttende overfor onde makter, og det å bære dem skaper *bun*, positiv religiøs fortjeneste (Borup 2005: 53- 54).

Bruk av amuletter som representerte Buddha eller høytstående thailandske munk er utbredt blant lekfolk som besøker WTN. Ved seremonier og større samlinger bar et flertall av de oppmøtte amuletter sammen med festantrekket. Ved første øyekast kan disse dekorative anhengene oppfattes som smykker, ettersom de blir tatt frem til feiring, men flere informanter viste til at de omga seg med lykkebringende amuletter til daglig. En observasjon jeg gjorde var at flere av de norske ektemennene som deltok ved arrangementer ofte bar amuletter når de var pyntet til fest. Enkelte jeg snakket med forklarte at de så amulettene sine mer som souvenirer fra Thailandsopphold som de bar fordi det passet inn i tempelet. Andre norske ektemenn fortalte engasjert om munkene eller tempelet som var avbildet på amuletten sin og var tydelig interessert i den magiske beskyttende effekten.

4.10 Åndehus



Så godt som alle bolighus og bygninger i Thailand har et åndehus på tomten, og disse er "lavishly decorated, small houses on pedestals, and they are the residences of *phrá phum jâo thîi*, the guardian spirits of the house" (Nilsen 2005: 68). På samme måte som amuletter, er åndehusene et eksempel på det Melford E. Spiro kategoriserer under apotropaisk religion, altså knyttet til beskyttelse mot onde krefter (Spiro 1970:12). De gode åndene vokter over

huset og dets beboere, og det er helt avgjørende for thaier flest å opprettholde et godt forhold til åndene gjennom daglig donasjon av for eksempel blomster, røkelsespinner og likør. Åndehuset som tilhører War Thai Norway har sin beliggenhet i utkanten av tomten, ved parkeringsplassen. Det er nærliggende for mange besøkende å vise respekt for de beskyttende ånder i forbifarten på vei inn til tempelet. Å behandle åndene og åndehuset godt er dessuten en måte å produsere *bun*, eller religiøs fortjeneste.

4.11 Et tempel drevet av kvinner?

Selv om organisasjonen også ledes av munk og lekmenn er det kvinnene i Wat Thai Norway som er involvert i flest sider av tempellivet. Kvinner lager måltidene til munkene og leder ofte aktiviteter, som resitering og meditasjon. På meditasjonskursene jeg deltok på var tre fjerdedeler av deltakerne kvinner. Sammen med munkene er lek kvinner involvert i planlegging og gjennomføring av de buddhistiske høytidene i tempelet. Kvinnene samler inn donasjoner, selger blomster, lys og røkelsespinner som brukes til ritualene, samtidig som de tar hovedansvaret for å ta vare på munkene til daglig. I tillegg til å handle og tilberede mat hjelper de munkene med innkjøp av klær og medisiner. Lekmenn på sin side ser ut til å ta ansvaret for vedlikehold av bygningsmassen som tilhører tempelet. Ved flere anledninger observerte jeg at norske eller thailandske lekmenn samarbeidet med munkene om arbeidsoppgaver ute i hagen. Munkene sto selv for planting av trær og planter i hagen. En annen viktig oppgave som uten unntak ble administrert av lekmenn var å avlaste munkene med å bære donerte matvarer under almisserunde. En grunn til at menn, og ikke kvinner, tok seg av denne jobben kan vi finne i Vinaya-reglene.

Kvinnenes rolle i tempelet og deres omgang med munkene er regulert av Vinaya-reglene som styrer munkelivet, og til daglig krever dette konstant forhandling rundt kjønnsroller. Vinaya-reglene er detaljerte når det kommer til omgang mellom munk og kvinner. De sier blant annet at en munk ikke skal være i enerom med en kvinne, det skal ikke forekomme noen form for fysisk kontakt mellom en munk og en kvinne, og de må ikke ha private forhold.

Disse reglene tolkes forskjellig av ulike munk og lekfolk, og tolkningene er ofte basert på hvor respekterte eller høytstående de involverte partene er. Ideelt sett er en munk aldri sammen med en kvinne uten at en annen munk, eller helst både en annen munk og en annen lekkvinne, er tilstede (Cadge 2005: 177).

Munker og kvinner må heller aldri røre ved hverandre, og dersom en kvinne skal gi noe til en munk eller omvendt må gjenstanden alltid berøre en nøytral overflate mellom dem (ibid.). Munkene i WTN bærer med seg små oransje tøybiter under seremonier, som legges frem dersom de skal gi eller motta ting fra kvinner. Alternativt kan et bord eller et papirark gjøre samme nytte. Kvinner og munk berører hverandre aldri, men en gang i blant kan en munk overrekke noe til en kvinne uten å legge det ned først, eller han kan slipp tingen i hendene hennes slik at luften fungerer som det nøytraliserende feltet.

I dagliglivet er det forventet og anbefalt at lekfolk søker råd fra munkene, men dette skal alltid skje i tempelhallen eller andre steder der andre mennesker befinner seg. Dersom en kvinne skal besøke boligen til munkene må hun ha med seg en annen person, og de skal helst ikke gå inn i munkenes private rom.

Den største gruppen av besøkere i Wat Thai Norway er kvinner som kommer til tempelet på egen hånd, uten sine ektemenn eller barn. Mange av disse kvinnene forklarte at ektemennene deres ikke snakket thai og derfor ikke hadde muligheten til å følge aktivitetene i tempelet. Andre fortalte at de satte pris på å ha tiden i tempelet for seg selv og ikke ønsket å ha med seg barn eller ektemenn. For alle kvinnene i tempelet, men spesielt for de som var gift med en ikke-thai, ble tiden i tempelet beskrevet som en ukentlig sjanse til å treffe andre thaier, snakke språket og spise thailandsk mat.

5 Hverdag og høytid i Wat Thai Norway

5.1 Hverdagsliv i tempelet

En viktig målsetning i tempelet er at det skal være åpent fra morgen til kveld for å ta i mot alle som ønsker å komme på besøk. Besøkende kommer og går som de vil. Det betyr en frihet også for *mae chii* og munkene i tempelet fordi de kan utføre sine plikter og gjøremål og må ikke underholde gjestene. Likevel er det vanlig at munkene og de ordinerte kvinnene dukker opp for å snakke med de som er innom, og for de fleste av mine informanter er samværet med de ordinerte en viktig motivasjon bak et besøk i tempelet. I perioden jeg utførte mitt feltarbeid ved Wat Thai Norway var mellom fem og ti lekfolk innom daglig.

Det viktigste måltidet i tempelet er lunsj. Måltidet tilberedes av lekkvinner og eventuelle *mae chii* som er til stede og serveres mellom klokken elleve og tolv hver dag. Dette er de ordinertes siste måltid for dagen og har et seremonielt preg med samme mønster hver dag. Til måltidet dekker lekkvinnene på til munkene, som sitter ved et eget bord. Når maten er satt frem og munkene har tatt plass rundt bordet, kneler resten av de tilstedeværende inntil bordet, og munkene leder bønner. *Mae chii* setter seg så ved et annet bord.³³ Lekfolkene som er til stede kneler også ved dette bordet og ber igjen sammen mens munkene spiser. Etter at munkene og *mae chii* har spist ferdig kan lekfolk sette seg til bords for å forsyne seg av maten som er igjen etter de ordinertes måltid. *Mae chii* eller lekkvinner rydder av bordet etter munkene og senere etter seg selv. Under mitt feltareid var det vanlig at et sted mellom fem og ti lekfolk var med på å tilberede måltidet og å spise lunsj i tempelet. Jeg opplevde også å være eneste lek til stede, og ved de tilfellene spiste jeg sammen med *mae chii*. Til lunsj møtte som regel alle de tilstedeværende ordinerte opp, både fastboende og besøkende munk og *mae chii*.

³³ Munkene i WTN spiser ved et eget bord som er spesialbestilt fra Thailand. Bordet er rundt og laget av tre med utskjæringer og skiller seg klart fra øvrige møbler i oppholdsrommet. Jeg så aldri andre enn munk sitte eller spise ved dette bordet. *Mae chii* satt ved samme type bord som lekfolk brukte.

Måltidet midt på dagen er et høydepunkt både for ordinerte og lekfolk. Munkene spiser gjerne i stillhet, men det hender også at praten går fritt. Lekkvinner sitter av og til på kne ved munkenes bord og småprater med dem under måltidet. Dette avhenger riktignok av hvilke munkes som er til stede. I de tilfeller der det er flere besøkende munkes til stede er stemningen noe mer høytidelig. Et eksempel på dette var da en svært gammel og høyt respektert munk var på visitt fra Thailand. Ellers er det ikke spesielt strenge regler for oppførsel under måltidet. Besøkende kommer og går, munkene spør gjerne om maten smaker godt.

Som gjest i tempelet ble jeg alltid invitert til å spise lunsj sammen med de besøkende lekfolk. Hvis det ikke var andre lekfolk tilstede ble jeg enten sittende alene til bords eller sammen med *mae chii*. I tilfeller da det var lite folk i tempelet virket det som om det ble lempet litt på reglene, og jeg ble av og til tilbudt mat samtidig som munkene. Slike dager kunne enkelte av de yngre munkene kunne finne på å sette frem matskåler til meg og de ordinerte kvinnene. Jeg opplevde også at de yngste, nylig ordinerte munkene hjalp til med å rydde av bordet, mens jeg fortsatt satt. Som gjest har jeg opplevd at den thailandske generøsiteten og gjestfriheten kan synes å oppheve forholdet mellom lekfolk og munkes til en viss grad. Det er en indikasjon på at munkes og lekfolk føler seg mindre bundet til kodeks i en diasporasituasjon enn de ville gjort i Thailand.

En annen forklaring kan være at jeg som norsk kvinne, feltarbeider og ikke-buddhist innehar en annen rolle enn thailandske lekfolk. Jeg oppfører meg annerledes mot munkene enn thaikvinnene gjør og munkene oppfører seg annerledes mot meg. Jeg har for eksempel opplevd å bli tilbudt kaffe og drikke av munkene, noe som antakelig ville overrasket og provosert i et thailandsk tempel. Et annet eksempel var da jeg besøkte tempelet for første gang og en norsk mann tilknyttet DTB hadde vist meg rundt i tempelet. Da vi ble sittende i samtale etter omvisningen la jeg merke til at abbeden, som forøvrig holdt seg i bakgrunnen, virket svært brydd over at jeg ikke hadde blitt tilbudt mat eller drikke og så seg nødt til å gripe inn. Uten unntak har jeg ved mine besøk blitt tilbudt mat med det samme jeg har ankommet tempelet, som regel utenom de planlagte måltidene. Lekfolk og ordinerte ser ut til å dele ansvarsfølelsen for at

gjester skal føle seg velkommen og ivaretatt. Pierre Wiktorin beskriver et møte mellom turister og munker i et tempel i den thailandske byen Chiang Mai. Her har munkene satt av en time daglig til turistenes disposisjon, slik at de kan samtale med munker, stille spørsmål og lære om buddhistisk praksis. Ved disse møtene serverer munkene te til turistene, og møtene kalles gjerne tetimen (Wiktorin 2005: 82). Disse opplevelsene taler for at munkene i WTN og Chiang Mai behandler ikke-buddhister på en annen måte enn buddhistiske lekfolk. Jeg tolker dette som at ønsket om å formidle religionen til utenforstående, og dermed skaffe grobunn for buddhismens vekst, i en gitt situasjon veier tyngre enn behovet for å skille sterkt mellom ordinerte og ikke-ordinerte. Som nevnt ovenfor er Den thailandske buddhistforening svært opptatt av å informere om og skape interesse for thailandsk tradisjon og buddhisme i Norge.

5.2 Buddhistiske helligdager

Gombrich (1986) hevder at buddhismen er den religionen som er mest sentrert rundt sine geistlige, det vil si munkene, og flere av de store høytidene handler utelukkende om de ordinerte. I tillegg feires så godt som alle høytider i tempelet eller klosteret. De to viktigste begivenheter i den monastiske kalenderen er *uposatha*³⁴ og regntiden.

Uposatha-dager faller på dager med fullmåne og dager med nymåne, det vil si hver fjortende dag i tillegg til dager som er midt i mellom full- og nymåne. Det betyr at det er en *uposatha*-dag hver uke. De fleste buddhister legger imidlertid størst vekt på å overholde *uposatha*-dagene ved fullmåne og nymåne, og av disse to er fullmånedagen den viktigste. Den vanligste måten lekfolk markerer *uposatha* på er ved å intensivere sin religiøse praksis gjennom å besøke et tempel, studere Dhamma eller meditere. Gode gjerninger fører til ekstra stor fortjeneste når de begås på *uposatha*-dager, og dårlige gjerninger er ekstra uheldige (Gombrich 1986: 41). I Wat Thai Norway er det vanlig at lekfolk donerer til munker på *uposatha*. I tillegg vil en del lekfolk

³⁴ *Uposatha* er pāli-termen for buddhistisk helligdag. På thai heter det *ubosot* eller *wan phra*.

ikle seg hvite klær og tilbringe en stor del av dagen i tempelet, eller til og med overnatte. De tar del i munkenes daglige ofring av mat foran buddhastatuen, resitering og eventuelt Dhamma-studier og meditasjon. Ved innledningen til et slikt opphold i tempelet avlegges åtte løfter under resitasjon som ligner reglene munkene avlegger permanent. De åtte reglene kalles *uposatha-sīla*:

1. Avstå fra å ta liv
2. Avstå fra å stjele
3. Avstå fra all form for seksuell handling
4. Avstå fra urett tale
5. Avstå fra berusende midler
6. Avstå fra å spise etter kl. 12.
7. Avstå fra dans, sang og annen underholdning, samt å pynte seg med klær, smykker eller parfyme.
8. Avstå fra å bruke høye og myke stoler og senger

De fem levereglene for lekfolk inngår som vi ser i *uposatha-sīla*, men den tredje er endret fra å avstå fra urett seksuell handling til å avstå fra all form for seksuell aktivitet (Wijayaratna 1990: 181).

Flere av informantene mine i Wat Thai Norway hadde avlagt de åtte løftene i forbindelse med fødselsdagen sin, årsdagen for en slektnings død, eller i forbindelse med egen sykdom. En av mine informanter hadde tidligere vært alvorlig syk, og da jeg traff henne i tempelet hadde hun gått hvitkledd en hel dag. Hun hadde bedt til Buddha om å bli frisk, og nå som sykdommen var på tilbakegang var det nødvendig for henne å vise respekt for Buddha og ”betale” ham tilbake gjennom å følge de åtte reglene i en dag.

Flere av mine informanter hadde avlagt løftene om å følge de åtte levereglene for lekfolk én eller flere ganger, men de færreste gjorde dette jevnlig, og ingen jeg snakket med avla løftene hver *uposatha*-dag. Spesielt populært var det å avlegge *uposatha*-løfter i forbindelse med den thailandske

kongen eller dronningens fødselsdager. I Thailand er kongens fødselsdag offisiell farsdag og dronningens fødselsdag morsdag, og det er en vanlig skikk å overføre religiøs fortjeneste til sin mor eller far på disse dagene. Spesielt betydningsfullt er overføringen av *bun* til avdøde foreldre. Helgene etter kongeparets fødselsdager ble det arrangert ”tilbaketreknings” i WTN for lekkvinner som ville avlegge *uposatha-sila* og tilbringe helgen i tempelet. I løpet av en slik helg kunne opp til tjue hvitkledde kvinner oppholde seg og overnatte i tempelet. Det var åpent for alle å delta ved slike opphold, og jeg ble ved flere anledninger invitert til å være med.

5.2.1 Resitering

I Wat Thai Norway legges det stor vekt på resitering av buddhismens hellige tekster. Både munkene og lekfolk oppga at de satt pris på resitering under seremonier, og det avholdes faste resiteringer i tempelet morgen og kveld. Om morgenen møtes munkene i tempelhallen for å resitere en fast morgenbønn klokken seks. Tolv timer senere, klokken seks om kvelden, er det kveldsresitasjon som står for tur. Om morgenen er det stort sett bare munkene og de ordinerte lekfolkene som har overnattet i tempelet som deltar i resitasjonen, men til kveldsresiteringen er ofte et titalls lekfolk innom. Når munkene er ferdige med å resitere er det satt av tid til en halvtimes meditasjon i fellesskap. Etter meditasjonen samles deltakerne gjerne til kaffedriking og samtale i oppholdsrommet. Under seremonier kan munkene etter tur, eller i kor gjerne resitere i en halvtime av gangen. I neste avsnitt ser vi nærmere på innholdet i bønner og resitasjonen.

5.2.2 De tre tilflukter

De tre tilflukter, eller den tredelte tilflukt,³⁵ er felles for tilhengere både av theravāda- og mādāyana-buddhisme. Både munkene og lekfolk resiterer disse uavhengig av hvilken tradisjon de tilhører. Vi finner den første referansen til tilfluktene i Vinaya-reglene i historien om to kjøpmenn som ga mat til Buddha og tok tilflukt i Buddha og hans lære. Disse mennene ble de første lekdisipler

³⁵ Pāli: *ti-sarana-gamana*

av Buddha. Hendelsen fant sted før Buddha hadde fått sine første etterfølgere, og det fantes ingen sangha eller munkeorden. Først etter Buddhas aller første preken i Sarnath fikk han etterfølgere som oppga sitt dagligliv, og deretter ble de tre juveler,³⁶ Buddha, Dhamma og sangha fokus for buddhismen (Lamb 1994: 11- 12).

I Wat Thai Norway begynner hver seremoni i tempelhallen med at den tredelte tilflukt resiteres i kor av munk og lekfolk. De aller fleste i forsamlingen kan fremsi de tre tilfluktene på pali utenat, også en del av barna. Resitasjonen begynner vanligvis med en innledende setning: *namo tassa bhagavato, arahato, sammá-sambuddhasa*, ("Praise to the Blessed One, the Arahant, the Perfectly Enlightened One", Lamb 1994: 13). Denne setningen resiteres tre ganger av munkene og forsamlingen i kor og etterfølges av de tre tilflukter som også resiteres tre ganger:

*"Buddham saranam gacchámi, dhamman saranam gacchámi,
Sangham saranam gacchámi"*.

("Jeg går til Buddha for tilflukt, jeg går til Dhamma for tilflukt, jeg går til sangha for tilflukt")

Etter første linje sier man *dutiyam pi* som betyr "for andre gang" og så *tatiyam pi*, "for tredje gang" til man har resitert hver av de tre tilfluktene tre ganger (ibid.:14). Under resiteringen sitter lekfolk i Wat Thai Norway på kne vendt mot buddhastatuen med føttene under seg, pekende bakover, og baken hvilende på føttene. Deretter avsluttes den tredelte tilflukt med et "trippelbukk" før man setter seg i en mer komfortabel stilling med baken i gulvet og beina til siden, men alltid med føttene pekende bakover. Trippelbukk er måten man viser respekt for Buddha. Det brukes av både lekfolk og munk foran buddhastatuen, men også i seremonier av lekfolk foran munk og av yngre munk foran eldre munk. Mine informanter var svært opptatt av å vise Buddha respekt ved å bukke straks de kom inn i tempelhallen, og mer enn én gang ble jeg instruert i hvordan jeg skulle forholde meg foran buddhastatuen.

³⁶ Pali: *ti-ratana*

Den vanligste måten å ankomme tempelhallen, utenom ved seremonier, var å gå frem til statuen, sette seg på kne med føttene pekende bakover og håndflatene mot hverandre i thailandsk hilsen, eller *wai*.³⁷ Trippelbukket utføres ved å bøye overkroppen frem og ned mot gulvet og legge håndflatene i gulvet foran seg, pekende mot buddhastatuen. Hendene samles i *wai* hver gang man setter seg opp. Etter å ha berørt gulvet tre ganger avsluttes trippelbukket i sittende stilling med håndflatene mot hverandre. Jeg observerte at det var individuelt og situasjonsbetinget hvordan de praktiserende utførte trippelbukk. Noen ganger ble det bukket med stor konsentrasjon og eleganse, andre ganger med raske bukk, nesten som i refleks, og med håndflatene så vidt ut fra kroppen. Under seremonier kunne det være liten plass til å strekke armen fremfor seg, og trippelbukkene ble som konsekvens redusert til svært små bevegelser.

Betydningen av det å ta de tre tilfluktene er et svært personlig spørsmål, i følge informantene til Wendy Cadge. Kanskje fordi det er som å spørre hva man skal med religion? Å ta tilflukt er litt som å be om hjelp. Man vender seg til Buddha, Dhamma og sangha for støtte. Andre tenker på det som beskyttelse. Andre igjen ser på de tre tilflukter som påminnelser på sine forpliktelser overfor Buddha, sin oppvekst i Thailand eller familien sin. I bøker kan man ofte lese at det å ta de tre tilfluktene er en måte å stadfeste at man er buddhist, men ingen av Cadges thailandske informanter brukte en slik forklaring (Cadge 2005: 155). De tre tilflukter kan også fungere som en overgang fra normal tale til resitasjon, og målet er at man skal tenke over meningen med tilfluktene (Harvey 1994: 11). Slik opplevde jeg det i WTN. Mine informanter kunne de tre tilfluktene utenat, og alle deltok i resitasjonen i kor med resten av forsamlingen. På denne måten gikk man inn i rituallet som en del av fellesskapet og markerte at seremonien var begynt. Stemningen var også mer høytidelig enn under taler eller Dhamma-undervisning.

³⁷ *Wai* er den særegne thailandske hilsningen der håndflatene trykkes sammen foran brystet eller ansiktet. Høyden på hendene avgjøres av hvor høy status den man hilser på har. Yngre mennesker hilser eldre med hendene mot ansiktet, mens eldre har hendene lavere, mot brystet. I møte med munkar hilser lekfolk med hendene foran ansiktet, men en munk gjengjelder aldri en *wai*, ikke engang fra Kongen, noe som understreker de ordinertes høye status.

Bortsett fra de tre tilflukter, sto munkene for all resitasjon under morgen- og kveldsseremonien. Det ble utdelt opptrykte hefter med pāli-tekstene transkribert til thai og latinske bokstaver og med engelsk oversettelse. Disse heftene hadde jeg som lite språkkyndig i thai og pāli stor glede av, selv om det kunne være vanskelig å følge mønsteret i seremonien og rekkefølgen på tekstene. Informantene mine kunne fortelle at det ga god fortjeneste å delta eller bare lytte til resitering selv om man ikke forsto betydningen. Munkenes dype stemmer og monotone messing hadde en meditativ effekt som skal få tilhørerne til å reflektere over Dhamma, og enkelte mente at man kunne føres inn i dyp meditasjon kun ved å lytte til munkenes resitasjon. Munkene har avgjørende rituelle og seremonielle oppgaver overfor lekfolk, og hva en lekmann må gjennom for å kalle seg munk er tema for neste avsnitt.

5.3 Munkeordinasjon

Vinaya-reglene, som gjelder det monastiske liv, sier at i et land der buddhismen er utbredt og alle de fire klassene av disipler³⁸ er representert, trengs det ti munkers for å utføre en munkeordinasjon. I et land der buddhismen er i mindretall trengs kun fem munkers, eller fem munkers og fem *bhikkhuni* (Lamb 1994: 16).

I Wat Thai Norway praktiseres to typer ordinasjon; munkeordinasjon, eller høyere ordinasjon, og noviseordinasjon, lavere ordinasjon. Lavere ordinasjon innebærer at en unggutt får status som novise. Denne tradisjonen er svært utbredt i Thailand, og en gutt kan ordineres fra han er åtte år gammel. Ordinasjonsseremonier begynner med at kandidaten er kledd som lek bærende på den gule kappen. Han må be tre ganger om å bli mottatt som novise før lederen av ordinasjonen, vanligvis den mest erfarne munken i forsamlingen, tar i mot kappen og knyter et gult bånd om halsen på kandidaten. Samtidig resiteres en tekst som handler om det forgjengelige ved menneskekroppen. Kandidaten trekker seg deretter tilbake for å skifte til sin gule kappe, mens han

³⁸ De fire disippelklassene er *bhikku*, *bhikkuni*, *uposaka* og *uposika*, altså munkers (mannlige og kvinnelige), lekmenn og lekkvinner.

resiterer at han vil bruke den med ydmykhet og ikke for å vise seg frem. Deretter må han fremfor forsamlingen be om å få dele sin religiøse fortjeneste med lederen for ordinasjonen. Dette skjer to ganger etter hverandre før han kneler og fremsier de ti leveregler (Lamb 1994: 17- 18). I Wat Thai Norway kan gutter som ønsker noviseordinasjon få dette i skolens sommerferie. Da arrangeres det Dhamma-studier for unge gutter ved tempelet. Det er opp til hver enkelt gutt og hans familie i hvilken grad han ønsker å delta, men enkelte har latt seg ordinere og deretter tilbrakt dager og uker i tempelet.

Når en mann har fylt tjue år kan han motta høyere ordinasjon og bli munk. Seremonien følger i så tilfelle direkte etter den lavere ordinasjonen. I ordinasjonsseremonien skal en mann alltid gjennom den lavere ordinasjon før den høyere kan utføres. Til sammenligning må kvinner som ønsker høyere ordinasjon i andre tradisjoner enn thai-buddhismen gå gjennom to års prøvetid før de kan motta full ordinasjon. Ordinasjonsseremonien fortsetter med at kandidaten, som nå er novise, kneler og tre ganger ber lederen om å være hans overordnede. Lederen svarer bekræftende og novisen resiterer tre ganger at han nå er fornøyd og fra nå av er hans oppgave å adlyde sin overordnede. Novisen får deretter en almisseskål bundet fast på ryggen og går frem foran forsamlingen hvor en av de andre munkene sammen med den ledende munken stiller ham spørsmål om hans egnethet. Han blir spurt om han er fri fra sykdom og gjeld, om han er uten familiære eller militære plikter, om han er fylt tjue år og så videre. Etter at spørsmålene er besvart på tilfredsstillende vis kneler kandidaten og ber munkene om ordinasjon. Igjen går munkene gjennom hans egnethet og spør forsamlingen om det finnes innvendinger mot at kandidaten skal motta ordinasjon. Deretter konstaterer forsamlingen at kandidaten er egnet og at han nå er fullt ordinert munk og medlem av Sanghaen. Til slutt blir den nyordinerte munken instruert i de mange Vinaya-reglene han som munk forventes å følge (Lamb 1994: 19-20). Til sist reiser kandidaten seg og ber en tredje gang om at den religiøse fortjenesten deles med hans leder og at han selv får ta del i sin leders fortjeneste (Lamb 1994: 18). Det finnes ingen nedre eller øvre grense for hvor lang tid en mann kan tilbringe i munkekappe. I Wat Thai Norway traff jeg unge menn som ønsket å la seg ordinere med det for øye å leve som munk på ubestemt tid, men jeg fikk vite at de fleste thailandske

menn så på tiden som munk som et avbrekk fra hverdagslivet som varte noen uker eller måneder, eller i visse tilfeller kun en dag eller to.

Sammenlignet med andre religioner har buddhismen få livsriter. Det betyr ikke at overganger i livet ikke feires, men at de gjerne sees på som kulturelle og sosiale hendelser heller enn religiøse. Et eksempel på dette er at ekteskapet betraktes som en sosial kontrakt som ikke har noe å gjøre med den religiøse sfære (Lamb 1994: 10). Midlertidig ordinasjon av unge menn til sanghaen kan likevel betraktes som en livsrite. I Thailand er det vanlig å snakke om ordinasjon som en overgang fra gutt til mann som innebærer løsrivelse fra familien. Dette synet vil imidlertid justeres utifra alderen til den som skal ordineres. Under feltarbeidstiden deltok jeg i ordinasjonen av en eldre lekmann, og selv om det utvilsomt var en stor begivenhet han som ble ordinert, kan det neppe sees på som noen overgang en livsfase til en annen i alle tilfeller.

5.4 Den buddhistiske kalender

Alle buddhistiske festivaler følger månekalenderen, og med unntak av nyttårsfeiringen faller alle festivalene på fullmånedager. Siden buddhistiske kalendre følger både sola og månen er den en oppgave for spesialister å finne riktig dag for feiringene (Gombrich 1986: 40). I Wat Thai Norway er det vanlig at de store seremoniene flyttes til nærmeste lørdag eller søndag for at flest mulig skal ha mulighet til å delta. Det er som nevnt større religiøs fortjeneste å hente jo flere oppmøtte det er til seremoniene. På DTBs hjemmeside kan interesserte finne en kalender for alle årets merkedager, samt når feiringen vil finne sted.

5.4.1 Regntid

Regntiden³⁹ er en pålagt hvileperiode for munkene i den thailandske sanghaen som alle de tilsluttede må overholde i tre måneder. På Buddhas tid begynte

³⁹ Thai: *phansa*

monsunregnet i Nord-India tidlig på sommeren. Regnet gjorde veiene oppdemmet og vandringen vanskelig for munkene. De dårlige forholdene førte til at munkene søkte ly og ga opp sin omvandring i regntidsperioden. Denne praksisen la grunnlaget for den strenge monastiske disiplinen som etter hvert ble etablert: enhver munk skal ha ett fast bosted og holde seg i ro der under hele regntidens varighet. Kun ved nødstilfelle kan munken forlate klosteret i opp til syv dager (Tambiah 1970: 70).

Stanley Tambiah (1970) forklarer hvordan det rituelle året i thailandsk buddhisme henger sammen med økonomien på landsbygda. Økonomi er knyttet til dyrking av ris, og det sies at Buddha forbød munkene å reise rundt i regntiden for at de skulle unngå å trække på og drepe spirende planter og smådyr. I dagens Thailand er det vanlig at munkereiser fra tempel til tempel av ulike grunner. Noen ønsker for eksempel å være nær venner og familie eller å studere under en spesiell læremester. I regntiden derimot skal munkene holde seg til ett tempel de tre månedene den varer (ibid.). Lekfolk har også spesielle regler de overholder under regntiden. De skal blant annet unngå å holde bryllupsfester eller innflyttingsfester i denne perioden (Falk 2002: 182).

I Wat Thai Norway ble en munk og en *mae chii* ordinert for regntidsperioden. En gutt som ikke hadde fylt 20 år fikk ordinasjon som novise i vente på sin fødselsdag og deretter høyere ordinasjon. Kvinnen som avla *mae chii*-reglene og novisen fortalte regnet med å forlate tempelet etter regntidens slutt, mens munken som ble ordinert var innstilt på å fortsette i munkens kapper på ubestemt tid. Det regnes som svært uheldig å forlate det monastiske livet i løpet av regntiden, så er man ordinert og vil tre fra sin posisjon, blir man anbefalt å vente til regntidens slutt. Det er heller ikke vanlig at ordinasjonsseremonier finner sted i denne perioden. (Falk 2002: 182) En ung mann som ønsket å ordineres som munk i Wat Thai i regntiden ble i stedet tildelt samme hvite klær som bæres av lekfolk i tempelet og fikk bli i tempelet som hjelper for munkene frem til regntidens slutt. De faste munkene og de nylig ordinerte munkere og *mae chii* fortsatte sin sedvanlige reisevirksomhet, upåvirket av regelen om å holde seg hjemme. Jeg ble fortalt at det å reise rundt

Pāli: *vassa*

for å tilby sine tjenester til medlemmer i andre deler av landet og å besøke andre templer de samarbeider med rundt om i Europa, er en så viktig geskjeft at det gjøres unntak fra regelen for munkes i diaspora. Dette er et av flere eksempler på at munketilværelsen får en annen og til tider friere form i Norge enn den ville hatt i Thailand. Samtidig har vi ikke regntid i Norge, og det kan argumenteres for at regelen mister sitt motiv utenfor land med slike værforhold.

5.5 Thai-buddhistiske høytider

Høytidene Den thailandske buddhistforeningen selv trekker frem som de tre viktigste er Visakha Bucha, Wan Saat og Thot Kathin. Visakha Bucha er feiringen av Buddhas fødsel, opplysning og død. Wan Saat er en seremoni til minne om avdøde venner og slektninger. Thot Kathin markerer slutten på regntiden. Disse tre seremoniene er, i tillegg til å være de viktigste for DTB, representanter for tre ulike men sentrale sider av den thailandske buddhismen. Feiringen av Buddhas liv finner vi igjen i alle de buddhistiske retninger og representerer den offisielle buddhismen, som Robert Redfield kaller Den store tradisjon (Redfield 1956 i Obeyesekere 1963: 139). Wan Saat er en seremoni som er spesifikk for thailandsk religion og inneholder magiske elementer som stammer fra folketro og er dermed et eksempel på Den lille tradisjon. Visakha Bucha handler om de hendelser i den historiske Buddhas liv, som førte til at han etablerte buddhismen. Thot Kathin-feiringen er rettet mot de ordinerte og mot reetablering av forholdet mellom munkesystemet og lekfolk. Dette gjør Visakha Bucha og Thot Kathin til markeringer av den thailandske buddhismens offisielle side, Den store tradisjon.

5.5.1 Visakha Bucha

Feiringen av Buddhas liv, hans fødsel, oppvåkning og død, er sentral i alle de buddhistiske retninger. Han fremstår som læremester, eksempel og i enkelte buddhistiske retninger guddommelig. I theravāda-tradisjonen er det allikevel grunnleggende å se Buddha som et menneske med likt utgangspunkt og

potensial som alle andre mennesker. Visakha Bucha er en feiring som representerer Den store tradisjon; dette er felles for alle buddhistiske retninger. Samtidig inkluderer thaienes feiring av Buddhas liv elementer som vi ikke finner i andre buddhistiske tradisjoners feiring. I Thailand feires Visakha i månedskiftet mai-juni. Det sentrale elementet i Visakha-feiringen er lys, og ved solnedgang går forsamlingen i prosesjon rundt tempelet med stearinlys, røkelse og blomster i hendene. ”They go around three times, clockwise: Once for the Buddha, once for the Doctrine, once for the Order” (Gombrich 1986: 50). Her ser vi hvordan buddhismens tre juveler er sentrale i ritualet.

Jeg deltok våren 2006 ved Visakha-feiringen i en gymsal som Den thailandske buddhistforeningen leide Dønski videregående skole i Bærum. Feiringen jeg vil beskrive fant sted før Wat Thai Norway sto ferdig, og alle store feiringer ble holdt i leide lokaler, oftest idrettshaller. Samlingen begynte som vanlig med at munkene gikk almisserunde på plassen utenfor skolen. Som beskrevet fra WTN ovenfor hadde lekfolk stilt seg opp i en stor sirkel, og de seks oppmøtte munkene gikk runden og tok i mot mat og kurver med livsnødvendigheter. Inne i salen ble det holdt taler av lekfolk og munker, og flere av dem inneholdt historier fra Buddhas liv. Lokalet var pyntet med illustrasjoner fra Buddhas fødsel, opplysning og død, samt flere stearinlys og en stor buddhastatue plassert foran forsamlingen. Stemningen var lystig, og det virket ikke som man dvelte ved Buddhas død som en trist begivenhet. Det var snarere en feiring av hans liv og oppnåelser. Etter taler og resitering skulle forsamlingen gå i prosesjon. I stedet for å sirkle rundt bygget, som jeg var forberedt på, gikk forsamlingen anført av munkene tre runder langs veggene inne i gymsalen. På den måten sirklet vi også rundt buddhastatuen. Alle deltakere hadde blitt utdelt og bar hver sin bukett bestående av ett stearinlys, én røkelsespinne og én blomst. Bukettens tre elementer skulle symbolisere buddhismens tre juveler. Hendene ble holdt i *wai* foran brystet, med buktene klemte mellom fingrene. Etter prosesjonen gikk først munkene, så lekfolk frem til buddhastatuen, og én etter én viste sin respekt ved *wai* og la ned bukten foran statuen.

5.5.2 Wan Saat

Wan Saat er en seremoni tilegnet de døde. Ettersom døde venner og slektninger er svært tilstedeværende i thaiers daglige liv, inneholder de fleste thai-buddhistiske høytider ritualer knyttet til overføring av religiøs fortjeneste fra de levende til de døde. Seremonien markerer en magisk kontakt mellom de levende og de døde som av mange betraktes som ubuddhistisk. Wan Saat-seremonien kan sees som et eksempel på den delen av thailandsk religion som beveger seg utenfor det man vil regne som offisiell buddhisme. Det betyr ikke at seremonien ikke inneholder elementer fra offisiell buddhistisk praksis. Jeg har vært så heldig å få delta to ganger i seremoni knyttet til denne høytiden, begge år ved Wat Thai Norway. På vanlig måte ble ritualet innledet med de tre tilflukter, ledet av munk. Resten av seremonien besto av resitering og den spredning av vann. En munk helte vann fra en kanne over i en skål, for å symbolisere at den religiøse opptjening fra seremonien ble overført fra forsamlingen til avdøde venner og slektninger. En informant forklarte at de oppmøtte hadde én eller flere avdøde mennesker i tankene som de ville overføre *bun* til. Dette ville bidra til å gi de avdøde en bedre gjenfødelse.

5.5.3 Kathin

Kathin er en seremoni som markerer slutten på den tre måneder lange regntiden, *pansa*. Seremonien er først og fremst knyttet til det monastiske livet. Etter regntiden, da munkene har holdt seg mest mulig i ro i tempelet, er Kathin tiden for å gi gaver til de ordinerte, og det er ved denne seremonien tradisjon for at lekfolk donerer nye klær til munkene. Den religiøse inntjeningen som gjøres under Kathin sees på som ekstra verdifull. Det thailandske uttrykket *kathin* kommer fra *kathina* som er pāli for ramme. Munkene ville i gamle dager sette tøybitene som ble donert til dem på en ramme mens de sydde bitene sammen til munkekapper. Munkene som tildeles kappene under Kathin må ha høyere ordinasjon og ha hele regntiden som munk bak seg. Noviser og *mae chii* blir tradisjonelt sett ikke tildelt nye klær under seremonien (Falk 2002: 182).

Igjen har vi å gjøre med en seremoni som omhandler den institusjonelle, offisielle delen av religionen. Det monastiske liv feires, og det

gjensidige avhengighetsforholdet mellom munkar og lekfolk reetableres. Kathin-perioden faller sammen med slutten på regntiden i Thailand i midten av oktober. På grunn av donasjon av de kostbare munkekappene anser thaier at Kathin er en av det årets beste muligheter for inntjening av religiøs fortjeneste (Falk 2002: 181). Så også i Wat Thai Norway. Selv om jeg ikke hadde gleden av å overvære seremonien, og derfor ikke har førstehåndsopplevelse av den, har jeg forstått av mine informanter at det er en stor begivenhet i det rituelle året.

6 Diaspora

I innledningen til oppgaven var jeg innom diskusjonen av begrepet diaspora, og tiden er inne for å utdype og drøfte temaet diaspora mer utførlig. Stephen Vertovec (2000) hevder at selve begrepet er lite spesifikt. " 'Diaspora' is the term often used today to describe practically any population which is considered 'deterritorialized' or 'transnational'" (Vertovec 2000: 141).

I artikkelen "Diasporas" (1994) bruker James Clifford en type definisjon av diaspora der det listes opp kriterier som et minoritetssamfunn må oppfylle for å kunne kalles diaspora. Eksempelet Clifford bruker er William Safrans definisjon hentet fra hans artikkel "Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return" (1991):

"Expatriate minority communities" (1) that are dispersed from an original "center" to at least two "peripheral" places; (2) that maintain a "memory, vision, or myth about their original homeland"; (3) that "believe they are not- and perhaps cannot be- fully accepted by their host country"; (4) that sees the ancestral home as a place of eventual return, when the time is right; (5) that are committed to the maintenance or restoration of this homeland; and (6) of which the group's consciousness and solidarity are "importantly defined" by this continuing relationship with the homeland." (Safran i Clifford 1994:304-305)

Selv om en slik definisjon kan være nyttig som teoretisk modell, advarer Clifford mot å bruke den ukritisk fordi den legger til rette for gradering av diasporasamfunn. Antall kriterier som oppfylles får avgjøre hvor diasporisk en gruppe er, og teoretisk sett kan det skapes en idealtipe som utgjør den "reneste" formen for diaspora. I praksis vil likevel ingen samfunn oppfylle alle kriteriene, understreker Clifford (Clifford 1994: 306).

Selv om definisjonen ovenfor har store begrensninger, slik Clifford påpeker, kan den brukes som et utgangspunkt for en diskusjon av diasporabegrepet. På den ene siden sier Safrans definisjon oss noe om hvilke elementer som har vært sentrale i diasporastudier frem til nå. På den annen side kan kritikken og motforestillingene mot en slik måte å snakke om

diaspora være med på å bestemme veien videre for forskning på diasporasamfunn. I den forbindelse vil jeg snart fortsette å snakke utifra Safrans definisjon når jeg presenterer mine informaners tanker om diasporatilværelsen, men jeg vil forsøke å beholde et kritisk blikk for å unngå fallgruvene nevnt ovenfor. Før jeg går videre med å drøfte hvorvidt mine informaners praksis og tanker passer inn Safrans definisjon, vil jeg undersøke om jeg også kan gjøre bruk av Stephen Vertovecs tre meninger i diasporabegrepet.

Vertovec oppsummerer diasporabegrepet i dagens akademiske forskning ved å skille ut tre meninger: diaspora som sosial form, diaspora som en type bevissthet og diaspora som kulturell reproduksjon (Vertovec 2000: 144). Diaspora som sosial form viser til en gruppe mennesker som er knyttet sammen av historie og geografi, og som opprettholder en kollektiv identitet også etter migrasjon til nye land. Denne identitetsfølelsen er et resultat av at gruppa tar vare på og opprettholder bånd til hjemlandet. På tvers av landegrenser knyttes nettverk mellom minoritetsgrupper med samme opprinnelse, og institusjoner opprettes både lokalt, nasjonalt og internasjonalt samtidig som det dyrkes kontakt med hjemlandet (Vertovec 2000: 142-143). Denne meningen av begrepet er nærliggende å overføre til Den thailandske buddhistforeningen og målsetningen for deres praksis i Norge. Foreningen kan sees som et nettverk bygget opp for på den ene siden å pleie kontakten med hjemlandet og å videreføre dets kultur, og på den andre siden å sikre et nettverk av thai-buddhister i en ny geografisk plassering. Dette fører oss videre til Vertovecs neste punkt, der samholdet og fellesskapsfølelsen som gjerne oppstår innen et slikt nettverk er tema.

Diaspora som bevissthetstype refererer altså til en tankemåte, en følelse av identitet og en oppmerksomhet som ofte oppstår i transnasjonale samfunn. Denne bevisstheten har en tosidig natur fordi den kan vekkes av negative opplevelser, som diskriminering og utestengelse, eller av positive følelser knyttet til identifisering med historisk arv, kultur eller politikk (ibid.: 146-147). Slik kan de kvinner med bakgrunn fra Thailand, som av ulike grunner befinner seg i Norge, finne sammen gjennom religiøs tilhørighet. Gjennom Den thailandske buddhistforening møtes mennesker som har som fellesnevner

at de befinner seg i en særstilling, både innenfor og utenfor en diskurs på samme tid.

Paul Gilroy beskriver det å leve i diaspora som å være "home away from home" (Gilroy i Vertovec 2000: 147) Gilroy setter ord på tosidigheten i å føle seg hjemme flere steder og samtidig fremmed overalt. Mine informanter i Wat Thai Norway var opptatt av å trekke frem fordeler i stedet for ulemper ved sin situasjon, på samme måte som Robin Cohen antyder en positiv effekt av en slik bevissthet: "An identification with a diaspora serves to bridge the gap between the local and the global" (Cohen i Vertovec 2000: 147). På denne måten kan vi se diaspora som et fenomen som holder det flerkulturelle samfunnet sammen, fordi diasporasamfunnet ikke kan eksistere uten å forhandle mellom ulike identiteter og bevisstheter.

I nyere forskning finner man, i følge Vertovec, flere positive resultater for individet i diaspora. Forståelsen av immigranter som ofre, som ikke finner sin plass noe sted, er blitt erstattet av anerkjennelse av individers evner til å passe inn i flere ulike kontekster på samme tid (Vertovec 2000: 148). I dette ligger et ansvar for å bevare kultur og religion som en del av et kollektivt minne i gruppa, og Gerd Baumann har funnet at blant diasporagrupper i London fungerer religion stadig som den viktigste markøren i lokalsamfunnet (ibid.: 151). Det er denne tendensen jeg mener å se i det thailandske tempelet i Sørsum kommune. Et felles prosjekt har drevet foreningen fremover; nemlig etablering av et levedyktig trossamfunn og et fungerende og levende thailandsk tempel, motivert av et ønske om å gjøre sin religion og kultur gjeldende i Norge.

Denne type studier har fokus på diaspora som det Vertovec kaller en type kulturell reproduksjon. Stuart Hall skriver: "Diaspora identities are those which are constantly producing and reproducing themselves anew, through transformations and difference" (Hall i Vertovec 2000: 154).

Med diskusjonen ovenfor som bakteppe, vil jeg gå videre til å drøfte situasjonen til de thailandske buddhister i Norges med utgangspunkt i to ulike nivåer: individuelle og kollektive. Med det individuelle nivået mener jeg det som angår mine informanters identitet, personlige mål og forhold til familien.

Den thailandske buddhistforeningen, med Wat Thai Norway i sentrum, representerer en kollektiv diasporatilværelse. Jeg vil se på foreningen og tempelet som et diasporaprojekt; en felles platform for thailandsk religion og kultur. Det pluralistiske samfunnet omgir både kollektiv og individuell diasporatilværelse, og bakteppene vil nødvendigvis overlapse hverandre, men jeg ønsker å skille mellom individuelle følelser og kollektive mål for å beholde nyansene i det empiriske materialet mitt. Feltarbeidet som ligger til grunn for oppgaven bygger på kvalitativ metode, og for å ta hensyn til begrensningene det gir vil jeg unngå å gjøre informantenes personlige uttalelser representative for hele den thailandske diaspora i Norge. I innledingen til denne oppgaven stilte jeg spørsmål om hvordan Den thailandske buddhistforeningen og det enkelte medlem kan overføre sin praksis til en norsk kontekst, og hvorvidt en noe nytt kan springe ut av et slikt prosjekt. Tiden er inne for å undersøke hvordan diasporabegrepet kan benyttes for å svare på mine spørsmål.

De thailandske buddhistene i Norge vil antakelig ikke oppfylle alle kriteriene i William Safrans diasporadefinisjon. Samfunnet av thailandske buddhister i Norge oppleves ikke som en homogen gruppe. Det vil uansett være store forskjeller mellom hvordan enkeltpersoner ser på sin situasjon i diaspora. Derfor er det interessant at vi finner igjen flere av Safrans punkter i måten informantene mine definerer situasjonen de er i.

6.1 Minner og myter

I det første kriteriet i definisjonen til William Safran hevder han at et diasporasamfunn må være geografisk flyttet fra ett opprinnelig sentrum til minst to perifere steder. Som nevnt tidligere i denne sammenheng finner vi organiserte samfunn etablert av buddhister fra Thailand i alle de skandinaviske landene, i tillegg til USA og Nord-Europa. Det første kriteriet må sies å være oppfylt. De neste to kriteriene krever at deltakerne i diasporasamfunnet opprettholder minner og myter fra hjemlandet og tror at de ikke er, og kanskje aldri vil bli, fullt ut akseptert av vertslandet. En fruktbar bruk av disse to punktene forutsetter at vi skiller mellom individet og det kollektive samfunnet. Diasporasamfunnet, i denne sammenheng representert av Den thailandske

buddhistforening, har ved å bygge et tempel som er utformet og utsmykket etter thailandsk tradisjon valgt å videreføre tradisjon eller minner fra hjemlandet. Foreningen har dessuten hentet inn thailandske munkere, som jeg vil hevde er representanter for noe thailandsk som aldri vil bli norsk. Munkene har valgt å ikke integreres i det norske samfunnet, blant annet gjennom å ikke lære norsk språk. På samme måte er munkene heller ikke en integrert del av det thailandske samfunnet fordi de ikke har stemmerett ved valg. Skillet mellom lekfolk og munkere i Thailand er videreført i diaspora, men i tillegg finner vi et skille mellom lekfolk som deltar i det norske samfunnet og munkene som oppleves som symboler for det originale thailandske som aldri vil bli norsk. Jeg mener dermed at rollen munkene har i Thailand er videreført i norsk kontekst, og kan sees som et eksempel på det Safran kaller minner, visjoner eller myter om hjemlandet.

På det individuelle plan opplevde jeg at informantene jeg traff i Wat Thai Norway enten var godt integrert i det norske samfunnet eller hadde et sterkt ønske om å bli det. De fleste kvinnene jeg traff i tempelet hadde norske ektemenn eller kjærester, og flere av parene hadde barn sammen. Mange snakket godt norsk, hadde jobber og barn i skole eller barnehage, og sa selv at de følte seg som en del av det norske samfunnet. Flere av informantene mine fortalte at de nøt stor frihet i Norge, noe som ikke var en selvfølge i Thailand, til å jobbe utenfor hjemmet og til å ha fritid. Friheten og fritiden de hadde fått i Norge bidro igjen til at de hadde mulighet til å ta opp interessen for å praktisere buddhismen ved å oppsøke tempelet. "Wat Thai er på en måte et lite stykke Thailand i Norge", slik en av informantene mine beskrev det. Flere informanter oppga at de brukte tempelet som et fristed fra hverdagens mas og krav. WTN ble et sted de kunne praktisere buddhismen, snakke morsmålet sitt og spise thailandsk mat i omgivelser som sendte tankene til oppveksten i Thailand og familien de savnet. Jeg mener altså at de to kriteriene til Safran som er gjengitt ovenfor kan beskrive Den thailandske buddhistforeningens mål og ambisjoner, men ikke nødvendigvis deres medlemmers virkelighet. Foreningen ønsker å fremstå som en representant for Thailand i Norge, der tempelet og munkene er de tydeligste markørene. DTB og Buddhistforbundet forholder seg til det norske samfunnet på vegne av tempelet og munkene, for

eksempel under byggeprosessen, og som del av et trossamfunn med både retningslinjer og rettigheter gitt av den norske staten. Medlemmene av DTB setter pris på muligheten til "å besøke Thailand i Norge", men de jeg snakket med oppga at de ikke følte seg utenfor det norske samfunnet selv om de var del av et thailandsk samfunn i Norge.

6.2 Tanker om tilbakevending til hjemlandet

Det fjerde kriteriet Safran bruker i sin definisjon handler om viljen til å vende tilbake til hjemlandet "når tiden er inne". Dette kriteriet er en naturlig følge av det forrige som innebærer at personer i diasporasamfunn ikke føler at de passer inn i vertslandet. Enten det er et stadig underliggende ønske, eller det oppstår etter en tid i det nye landet, mener Safran at behovet for å reise tilbake til hjemlandet vil melde seg. Så også for de thailandske buddhistene i Norge. De fleste jeg snakket med ville svært gjerne flytte tilbake til Thailand en gang i fremtiden. Alle informantene mine reiste jevnlig på lengre ferieturer til Thailand. Enkelte hadde hus eller leiligheter på hjemstedet til familien sin, eller ved kjente turistmål. Alle informantene mine pleiet kontakt med venner og familie i Thailand, sendte penger til dem og savnet dem. Flere av kvinnene som var gift med nordmenn hadde møtt ektefellen sin mens han ferierte i Thailand, og enkelte var overbevist om at mannen hadde tilstrekkelig kulturforståelse og kjærighet til landet til å ville flytte dit "når tiden var inne", som Safran beskriver det. Slike tanker er i uoverenstemmelse med de samme kvinners tanker om friheten og velstanden i Norge, og i deres egne fremstillinger var veien kort fra å hylle Norge til å avskrive landet til fordel for Thailand. Argumentene som ble lagt til grunn for å ville flytte tilbake var likevel ikke oppsiktsvekkende. De fleste mente at etter et langt yrkesliv i Norge ville de ha spart opp nok penger til å leve godt som pensjonister i Thailand, gjenforent med familien sin, i et behagelig klima der de kunne praktisere religionen sin og nyte respekt fra yngre på en annen måte enn de opplevde at det er tradisjon for i Norge.

Jeg velger å ikke problematisere dette punktet ytterligere og går videre til det femte og sjette kriteriet som tar for seg engasjement blant medlemmer

av diasporasamfunn for å opprettholde eller gjenoppbygge hjemlandet sitt, samt en bevissthet og solidaritet som defineres av forholdet til hjemlandet. Dette er punkter som er vanskelig å tilpasse til de thailandske buddhistene jeg har studert. Jeg tviler ikke på at mine informanter har solidaritet med hjemlandet sitt. Et eksempel på thaienes patriotisme er engasjementet og begeistringen for den thailandske kongefamilien. Men selv om Thailand er et land som har store utfordringer på det økonomiske og demokratiske plan, er det neppe et land som har behov for "gjenoppbygges" på samme måte som krigsherjede land. Likevel kan det tenkes at en del thaier i diaspora tar med seg verdier som kan påvirke familielivet ved en eventuell tilbakevending.

6.3 Familieliv og nye kjønnsrollemønstre

Jeg mener å ha slått fast at Den thailandske buddhistforeningen kan sees på som et samfunn innenfor rammene av det diasporadiskursen. Dermed kan vi gå videre til å se på hvilke konsekvenser det har for foreningens medlemmer. Herunder vil jeg forsøke å svare på spørsmålet om mine informanter har lykkes i å videreføre sin religiøse praksis til en norsk kontekst, og hvorvidt de har bygget opp noe nytt for senere generasjoner.

Alle informantene mine var opptatt av å formidle buddhistiske verdier til sine barn. Dette kommer tydelig til syne i antall unge gutter som lot seg ordinere til noviser hver sommer. Unge jenter som praktiserer thailandsk dans i tempelet og tenåringer som deltar i seremonier er med på å videreføre foreldrenes sosiale nettverk, samtidig som de bygger egne nettverk og etablerer tilknytning til tempelet. Likevel nevnte flere av informantene mine at de ikke ønsket at barna skulle presses, men selv komme til tempelet når de var klare for det. I løpet av feltarbeidet i Wat Thai Norway traff jeg flere unge voksne med thailandsk mor som oppsøkte tempelet i Norge for første gang. Datteren til et særdeles ivrig DTB-medlem fortalte meg at det å besøke tempelet hadde vært en aktivitet moren hennes hadde for seg selv, som ikke involverte resten av familien. Selv hadde hun vokst opp i Norge, med norsk far, og vært lite opptatt av sin thailandske kulturarv før hun ble voksen. Nå som hun selv var etablert med mann og barn, ønsket hun å lære mer av kultur,

språk og religion fra morens hjemland, fordi det var noe hun kunne tenke seg å føre videre til egne barn.

De thailandske kvinnene jeg intervjuet i WTN oppga at de hadde lært om buddhisme fra sin familie, og først og fremst fra sine kvinnelige familiemedlemmer. De fortalte at det de lærte om buddhismen i stor grad knyttet seg til mat. Deres mødre og bestemødre deltok oftere i livet rundt tempelet enn de mannlige slektningene gjorde, og det var først og fremst kvinnene i familien som fortalte dem om buddhismen som barn.

Kvinner er i mange samfunn konservative tradisjonsbærere. Informantene til Wendy Cadge mente at det var matens viktige rolle som gjorde at så mange flere kvinner enn menn kom fast til tempelet. Denne rollen hadde kvinnene i deres familier også i Thailand. Dette henger sammen med at tradisjonelt sett er menn på arbeid hele dagen mens kvinner har ansvar for hjem og barn. Matlaging hjemme og i tempelet var del av kvinnes hverdag i Thailand fordi det var de som hadde tid til det. Mennene som kom hjem fra arbeid var slitne og ville ikke gå i tempelet, mens kvinnene tok seg tid til dette i løpet av dagen. Denne tradisjonelle arbeidsfordelingen i templene har blitt videreført av kvinnene i USA fordi det er slik mødrene deres har lært dem det. Menns tilknytning til buddhismen stammet mest fra deres midlertidige opphold i templer som munkertidligere i livet i Thailand. Selv om menn også hadde lært om buddhismen fra mødrene sine i barndommen fremhevet de tiden i munkeklær (Cadge 2005: 180-181).

Meninger om kjønnsroller i Wat Thai Norway er splittet. En del, både kvinner og menn, mener at det er riktig at rollene fra Thailand skal opprettholdes, mens andre ser positivt på lekkvinnenes økte ansvar i tempelet. For eksempel har enkelte kvinner fått ansvar for å lede resitasjon for lekfolk, noe de ikke er vant til fra thailandske templer. Selv om det thailandske tempelet i USA prøver å likne et tempel i Thailand viser forandringene i kjønnsrollene seg som en sentral del av religionens tilpasning til de nye omgivelsene (Cadge 2005: 182).

Av de som regelmessig besøker Wat Thai Norway er majoriteten kvinner. Derfor blir kjønn et sentralt element for organisasjonens struktur.

Cadge spurte sine thaibuddhistiske informanter hvordan de tolket Buddhas lære knyttet til kvinner og menn. Alle svarte at Buddha åpner for like muligheter til begge kjønn, men i det thailandske tempelet har kvinner og menn ulike roller. Menn er munk og kvinner gjør det meste av det frivillige arbeidet (Cadge 2005: 172). Lekfolk jeg snakket med i WTN nevnte av og til kvinnelige munk og nonner, og de fleste var enige med Buddhas bekymring og uttalelse om at munkelivet er mer krevende for kvinner enn for menn. Det at kvinner jobber for å gjenopprette *bhikkhuni*-ordenen i Sri Lanka og i Thailand hadde kvinnene i tempelet ikke spesielt sterke meninger om. Bortsett fra noe snakk om nonner på Buddhas tid ble religiøse doktriner om forskjeller mellom kvinner og menn lite diskutert i uformelle samtaler i tempelet.

6.4 Kollektive konsekvenser

I en studie gjort av Fenggang Yang og Helen Rose Ebaugh ("Transformations in New Immigrant Religions and Their Global Implications" 2001) beskrives og analyseres tre prosesser for forandring i nye immigranternes religioner i USA. Forskerne hevder at immigrantene adopterer struktur og ritualer fra etablerte menigheter i USA i stedet for å etablere strengere organiserte trossamfunn. Den andre prosessen er å gå tilbake til religionens teologiske fundament og den tredje å strekke seg forbi tradisjonelle etniske og religiøse grenser for også å inkludere andre grupper. Kjennetegn for menighetene som beskrives er et fokus på lokalsamfunn og frivillig deltakelse av lekfolk i sentrale religiøse funksjoner, i kontrast til den tradisjonelt hierarkiske struktur som er typisk for trossamfunn (Yang og Ebaugh 2001: 273). Disse funnene støtter opp under paradigmet i religionssosiologien som går i mot sekulariseringsteorier og sier at religionspluralisme fører med seg forandringer som revitaliserer og styrker religionenes posisjon i stedet for å svekke den. Jeg vil undersøke hvilke konsekvenser diasporatilværelsen har hatt for den thai-buddhismen som praktiseres i Wat Thai Norway, og om funnene til Yang og Ebaugh kan gjenfinnes i etableringen av den thailandske buddhismen i Norge.

Wendy Cadge (2005) beskriver etableringen av tempelet, Wat Phila, i USA som en forhandling mellom modeller fra religiøse organisasjoner i USA

og Thailand. Det var lekfolk som tok initiativ til å forme foreningen og samle inn penger til å hente inn de første munkene fra Thailand (Cadge 2005:59). På samme måte som i eksempelet fra Wat Phila, var det lekfolk som samlet seg og etablerte Den thailandske buddhistforeningen. Medlemmene hentet inn munker fra Thailand, men selv etter at abbeden gikk inn som religiøs leder av foreningen, fortsatte lekfolkenes involvering. Det var lekfolk som ble pådrivere for å bygge det nye tempelet, som forhandlet med kommune og naboer, og som i ettertid har ansvaret for drift av tempelet, å brødfø munker og å arrangere seremonier og aktiviteter i og rundt Wat Thai Norway. Alt i alt har medlemmene i DTB langt større ansvar og innvirkning enn lekfolk ville hatt i et buddhistisk tempel i Thailand. I så måte stemmer mine funn overens med Yang og Ebaughs om at trossamfunn i diaspora kontrasterer den tradisjonelt hierarkiske struktur fra hjemlandet.

6.5 Kontinuitet og endring

Etter å ha diskutert diasporafenomenet Wat Thai Norway, både fra informantenes private og individuelle motivasjoner og ut i fra Den thailandske buddhistforeningens kollektive mål, er det på sin plass å oppsummere. Hvilke endringer religionen som praktiseres har vært utsatt for, og i hvilken grad den har beholdt en kontinuitet fra opprinnelseslandet er avsluttende tema i dette kapittelet.

I tillegg til feiring av buddhistiske og thailandske helligdager, markerer Den thailandske buddhistforeningen norsk nyttår og 17. mai, men avholder ingen spesielle arrangementer knyttet til julefeiring. Ingen jeg snakket med syntes det var galt av en buddhist å ta del i den norske julefeiringen, men de fleste hadde meninger om hvordan de kunne modifisere det kristne budskapet til sine egne verdier. Én informant mente at forholdsvis få nordmenn forbandt julen med kristendommen uansett, så hun valgte å tone ned det religiøse og heller se på jul som en norsk tradisjon på linje med feiring av 17. mai og nyttårsaften. En annen informant mente at man kunne se gleden i å gi gaver som en uselvisk handling som passet en buddhist like godt som en kristen, men at det var viktig å ikke la det materielle overskygge de gode verdiene.

Disse eksemplene viser hvordan mine informanter valgte å tenke på julen som religionsnøytralt for å kunne akseptere den, og arbeide den inn i sine egne buddhistiske verdier.

Særlig i Asia, men også andre deler av verden har ulike religioner levd side om side i århundrer, og det har ført til at en del feiringer har blitt felles, selv om de har røtter i en spesiell tradisjon eller religion. Et eksempel på det er den kristne julefeiringen som ofte markeres også av ikke-kristne. I India kan vi finne "julekort" med bilde av Krishna, og i Japan spiller mekaniske dukker julemelodier i desember og kinesiske nyttårs melodier på våren (Parrinder 1986: 1)

Et eksempel fra en annen diasporagruppe som belyser spenningsforholdet mellom endring og kontinuitet bruker Lale Yalçin-Heckmann i sin artikkel "Are Fireworks Islamic?" (1994). Hun skriver om tradisjonen for å sende opp fyrverkeri i Tyskland på nyttårsaften og hvordan tyrkiske muslimer forholder seg til denne tradisjonen, først og fremst for å tilfredstille sine barns ønsker om tysk nyttårsfeiring. En far forteller at folk fra det tyrkiske miljøet er kritiske til å kjøpe fyrverkeri til barna sine fordi "there's no such thing in our religion!". Selv begrunner han avvik fra egen religion og tilpasning til tyske tradisjoner med at: "we don't have the ability to explain that to a 7-year-old-child!" (Yalçin-Heckmann 1994: 184).

At man skal overta norske tradisjoner for barnas skyld, og i en del thai-kvinnens tilfelle for den norske ektemannens skyld, var for flere av mine informanter en selvfølge. I motsetning til Yalçin-Heckmanns tyrkisk-muslimske familier, består stort sett familiene til mine informanter av både thaier og nordmenn, og forhandling mellom kulturene er flyttet fra den offentlige og inn i den private sfæren. Derfor må vi se på hvilke motiver thai-buddhistene har for å flytte forhandlingen ut av den private sfære og inn i en forening.

Wendy Cadge har funnet at motivasjon for å besøke tempelet kan deles inn i tre: ønske om å lære om og å praktisere buddhismen, ønske om å møte likesinnede, og å delta i sosiale arrangementer med andre fra liknende bakgrunn som en selv, og ønske om å bearbeide en krise i livet, som for

eksempel et samlivsbrudd, tap av en av sine nærmeste, økonomiske problemer, rusproblemer eller andre omveltninger i livet. Cadge sammenfatter disse tre grupper av motivasjon til det Buddha ville kalt lidelse (Cadge 2005: 76). Hun understreker at de tre kategoriene motivasjon først og fremst gjelder for de som utgjør kjernegruppene av tilbedere, altså de som deltar jevnlig i tempelet. De mer perifere deltakerne i gruppa, de som kun deltar ved høytider og festivaler, er gjerne først og fremst motivert av det sosiale samværet. I det thailandske tempelet i USA er de perifere deltakerne ofte mest opptatt av å møte andre thaier, snakke morsmålet sitt og feire sin kultur (ibid: 79).

Jeg vil hevde at den andre motivasjonen Cadge nevner, å møte likesinnede, får en ekstra dimensjon i diaspora. Her kan vi regne med faktorer som språk, mat og andre kulturelle innslag som samlende, ikke bare religionen. Menneskene som bruker Wat Thai Norway er i mange tilfeller førstegenerasjons innvandrere som lever langt unna sitt kulturelle opphav og familie. Dette kan hos mange skape en følelse av ensomhet og isolasjon. Mange kommer til tempelet fordi de føler seg alene og ønsker å skaffe seg venner med samme bakgrunn som dem selv. En avgjørende motivasjon er språk og etnisk identifisering. I dagliglivet, både gjennom jobb og ofte også innen familien, er de fleste omgitt av mennesker med annen bakgrunn enn dem selv. I tempelet møter de kanskje fremmede mennesker, men det er mennesker med samme språk og tilsvarende kulturelle referanser som dem selv. Ritualene i tempelet er velkjente, og det går oftest raskt å finne seg til rette i gruppa. I tempelet er alle som én familie, hevdet en av mine informanter. En lekkvinne jeg traff i WTN en hverdag kom inn og hilste hjertelig på de andre lekkvinnene som oppholdt seg på kjøkkenet. Samtalen foregikk på thai, og hun spurte meg om ikke jeg hadde oppfattet dem som én familie eller i det minste gamle kjente da jeg så dem utenfra. Triumferende opplyste hun at dette var første gang hun hadde truffet de andre som var til stede. "Her i tempelet er alle én familie, og vi snakker til hverandre som gamle kjente allerede ved første møte."

En annen kvinne jeg intervjuet kunne fortelle at hun bare var innom tempelet en sjelden gang. Hun likte ikke å delta i seremonier og store samlinger, men var innom på en rolig formiddag for å be for et sykt

familiemedlem. Hun var oppgitt over kvinnene i tempelet, som etter hennes mening møtte opp for å sladre om andre thaier i Norge, spise mat og drikke kaffe.

Jeg observerte av og til at besøkende i tempelet virket usikre på hvordan de skulle oppføre seg og holdt seg i bakgrunnen i stedet for å delta i det sosiale samværet. På bakgrunn av dette vil jeg ikke uten forbehold slutte meg til Cadges overnevnte utsagn om at alle thaier kjenner seg igjen og føler seg komfortable med tonen i tempelet. Det er nødvendig å ta høyde for at thaiene i Norge har ulik bakgrunn og på ingen måte bør betraktes som en homogen gruppe. Flere av mine informanter har fortalt at de "oppdaget" buddhismen i Norge. De fortalte meg at de var opptatt av å leve et sekulært og mest mulig vestlig liv i Thailand, der hverdagen var fylt opp av karriere og materielle verdier. Først da de kom til Norge og ble mer bevisst på thailandske verdier og tradisjoner, fikk de øynene opp for buddhistisk praksis.

En forsker som har forfulgt dette fenomenet er Werne Schiffauer (1988) som tar for seg mennesker med samme kulturelle og religiøse opprinnelse som befinner i to forskjellige kontekster. Dette gjør han ved å studere innbyggere i en landsby i Tyrkia og utvandrede personer fra den samme landsbyen som nå er bosatt i Tyskland. Schiffauer finner fundamentale forskjeller mellom den religiøse praksisen blant innbyggerne i den tyrkiske landsbyen og utflytterne i Tyskland. Den største forskjellen, og den han vektlegger mest, er individualiseringen av religion. I dét de tyrkiske immigranterne tilpasser seg et liv som medlem av en minoritetsgruppe i et sekularisert land, blir de nødt til å forandre måten de behandler sin tro på. De tilhører ikke automatisk et religiøst fellesskap lenger, men har muligheten til å velge den organisasjon de ønsker å være medlem av. Denne valgfriheten medfører i mange tilfeller at immigranten på egenhånd tar stilling til trosspørsmål og formulerer sine religiøse følelser og tanker på en måte som ikke krevdes i landsbyen. Individet utenfor landsbyen må selv sørge for å finne den rette måten å praktisere islam på (Schiffauer 1988: 154).

Det interessante i forhold til mine informanter er at de uttrykker tilfredshet med å ha oppnådd en slik frihet til å tilnærme seg buddhismen på

sin egne måte. Likevel velger de å slutte seg til en forening som samler individer som alle hevder å eie sin egen tilnærming. Det er et menneskelig paradoks at man etter individuell frihet likevel føler behov for å tilhøre en større sammenheng.

Knut Jacobsen viser til at diasporatilværelsen har gitt hinduer i Norge en sterk følelse av religiøs identitet og tilhørighet. Dette har ført hinduer fra ulike hjemregioner sammen i Norge, og i møte med andre religioner har fellesskapet mellom dem gjort hinduene til en tettere organisert gruppe enn de ville vært i hjemlandene sine (Jacobsen 2003: 248). Slik er det for flere av informantene mine også. De setter pris på friheten til å velge, men velger like fullt den organiserte gruppa.

De praktiserende i Wat Phila oppga at tempelet i USA hadde større betydning for dem enn templer i urbane miljøer i Thailand, og mente at thaier i USA ble mer religiøse enn de var i Thailand. De fortalte, som mine informanter, at de hadde bedre muligheter til å lære om og å praktisere sin religion enn de ville hatt i Thailand og fortalte at familiemedlemmer i Thailand syntes de var heldige som fikk en slik sjanse (Cadge 2005: 137).

Kim Knott ("Bound to Change? The Religions of South Asians in Britain" 1991) har forsket på innvandrere av sør-asiatisk opprinnelse i Storbritannia og kommet fram til at religionen til etniske minoriteter har sterke dynamiske trekk. I møtet med et nytt sett tradisjoner og verdier vil immigrantenes egne oppfatninger og følelse av identitet og tilhørighet settes på prøve. Immigrantene er opptatt av å beholde sine tradisjoner og sin religiøse identitet for å kunne videreføre verdier både fra familien og hjemlandet. Det dynamiske i religionen til en minoritet vil derfor være et resultat av et krav om tilpasning til diasporasamfunnet så vel som til de nye omgivelsene. Knott viser også til at immigrantenes behov for å etablere organisasjoner som ivaretar tradisjon og religiøse interesser øker idet familien gjenforenes eller ny familie stiftes og det blir klart at oppholdet vil bli varig. På den ene side skjer en reetablering av verdier og religiøse tradisjoner fra hjemlandet, på den andre side et krav om tilpasning av egen religiøs og etnisk identitet til nye omgivelser (Knott 1991: 28-30). Kim Knott spør hva migrasjon gjør med

religionen og de som representerer den og hvordan religionen forandres idet etniske minoritetssamfunn utvikles. Et poeng hos Knott er at de etniske minoritetenes religion er dynamisk, den er alltid i bevegelse. Derfor kan vi ikke si noe om en religion uten å beskrive forandringene den har gjennomgått. Det gir ikke mening, i følge Knott, å studere religionens innhold uten å samtidig ta religionens kontekst med i betraktningen. Religion i minoritetssamfunn må forholde seg til tradisjoner i 'hjemlandet' samtidig som den forholder seg til tradisjoner i det 'nye' landet. Det holder ikke å kjenne til sikhenes historie for å forstå hva det betyr å være sikh i en britisk kontekst, men det kan være nyttig å kjenne til religionen slik den var før migrasjonen fant sted for å se hva forflyttingen til Storbritannia har gjort med religionen (Knott 1991: 88).

7 Avslutning

Den thailandske buddhistforeningens medlemmer og de aktiviteter som arrangeres av gruppa i og rundt tempelet Wat Thai Norway har stått i sentrum for min studie. Når jeg nå konkluderer og avslutter arbeidet med denne oppgaven er det over fire år siden jeg oppdaget Den thailandske buddhistforeningen. Jeg fattet interesse for en forening inne i en stor omstilling. Fra å tidligere ha leid lokaler i gymsaler og hatt munker boende i et boligfelt, skulle Den thailandske buddhistforeningen nå åpne det første thailandske buddhisttempel i Norge som var bygget til dette formålet. Mitt første møte med medlemmer av DTB var i en festpyntet gymsal i Bærum. Mitt foreløpig siste besøk var i et tempel og et kultursenter som informantene mine spøkefullt refererte til som ”et like stykke Thailand i Norge”, og slik har jeg også kommet til å se på det.

Da jeg oppdaget Den thailandske buddhistforeningen fattet jeg samtidig interesse for et trossamfunn som var inne i en viktig prosess. De var i gang med å bygge et buddhistisk tempel fra grunnen av og dermed befestet sin stilling som et buddhistisk samfunn som er kommet til Norge for å bli. Under feltarbeidet mitt reiste jeg ofte med buss til Sørumsdal, og siden bussholdeplassen ved tempelet var av det mindre besøkte slaget måtte jeg informere sjåføren om hvor han skulle stanse. Jeg ble gjerne sittende langt fremme i bussen for å passe på at det ble stoppet på rett sted. På disse turene passet ofte den som kjørte på å stille spørsmål om hva som egentlig foregikk i dette underlige huset som nesten var en norsk låve, dekorert med dragehoder på mønene. Etter hvert som tempelet fikk lengre fartstid og mer oppmerksomhet i lokalpressen, ble riktignok spørsmålene både færre og mer detaljerte. Den siste gangen jeg var med bussen til Wat Thai Norway kunne sjåføren fortelle at han og kona hans hadde deltatt på en thailandsk kulturdag i tempelet, hvor de hadde fått smake på thailandsk mat og sett tradisjonell danseoppvisning. Dette forteller meg at tempelet har fått fotfeste i lokalsamfunnet. Tempelet er blitt en møteplass for thailandske buddhister i Norge, noe som viser at thaibuddhismen både er representert og etablert i landet. Samtidig har Den thailandske

buddhistforening kanskje nådd sitt mål om å gjøre seg gjeldende i en norsk sammenheng.

Bakgrunn for valg av tema til denne oppgaven var ønsket om å presentere en gruppe religiøse utøvere som i Norge har fått lite oppmerksomhet for sin praksis. Spørsmålene jeg har forsøkt å svare på dreier seg om hvordan en religion som er så sterkt knyttet til et land og en kultur kan håpe på å overleve forflytting til en ny kontekst. I Thailand finner vi en kultur og et samfunn som er gjennomsyret av buddhismen. Religionen er synlig representert overalt hvor man snur seg, fra utsmykkede buddhastatuer til forseggjorte åndehus foran private og offentlige bygninger, til amuletter som selges til turister. Munkevesenet er også en synlig del av bybildet i Thailands urbane strøk. De ordinertes almisserunde om morgenen er et like naturlig innslag som soloppgang og hanegal.

Slike bilder er kanskje ikke mulig å gjenskape i diaspora, men Den thailandske buddhistforeningen har som ett av sine formål å skape en arena for praktisering av thai-buddhismens sentrale elementer. Herav fulgte byggingen av Wat Thai Norway. Herav følger organisering av religiøse høytider. Og kanskje viktigst av alt; herav følger underhold og tilstedeværelse av fastboende munkes som sikrer muligheten for at en thailandsk buddhist skal kunne praktisere sin religion. Det er i Thailand vanlig å si at for at buddhismen skal kunne praktiseres fullt ut er lekfolk og munkes gjensidig avhengig av hverandre. Mine seks hovedinformanter gir uttrykk for at de ikke bare har muligheten til å praktisere thailandsk buddhisme i Norge, men at forholdene her ligger til rette for at de kan etterstrebe oppnåelser innen sin egen religion som ikke var et alternativ i Thailand.

Forhandlingen mellom norsk og thailandsk kultur mellom familiemedlemmer innenfor den private sfæren har oppmuntret flere av informantene mine til å tilegne seg mer kunnskap om egen religion. De fleste hadde reflektert mer over buddhismen etter få år i Norge enn de hadde gjort før de forlot sitt liv i Thailand. De hadde fått mer fritid til å oppsøke Wat Thai Norway, og munkene som oppholder seg der har gjort lære og praksis tilgjengelig i hverdagen.

Jeg vil presisere, slik jeg innledet med, at empirien som ligger til grunn for denne oppgaven stammer fra observasjon av hverdagsliv og høytid i Wat Thai Norway, samt intervjuer og samtaler med et knippe medlemmer i Den thailandske buddhistforeningen. Fordi jeg tidlig i prosessen besluttet å begrense meg til å snakke om praksis i tempelet, som offisielt arrangeres av DTB, sitter jeg hovedsakelig igjen med et bilde av den praksis som finner sted der. Jeg kan med andre ord ikke påta meg å presentere et dekkende bilde av religiøs praksis blant alle thai-buddhister som lever i Norge. Forutsetningen for min undersøkelse har vært at buddhistisk praksis finner sted, og jeg har ikke stilt spørsmål om hvor utbredt buddhistisk praksis er blant alle de drøyt 12 000 thailandske innvandrere i Norge.

Det å basere en oppgave på empiri ved å svare på spørsmål ut i fra egeninnsamlet materiale, slik jeg har gjort i denne oppgaven, byr på både fordeler og ulemper. På den ene side har jeg førstehåndsinformasjon fra observasjoner, og annenhåndsinformasjon fra intervjuer. Disse er unike for denne oppgaven og innehar en egen autoritet. På den annen side har jeg måttet være kritisk til egne vurderinger og forståelser hele veien, for å sikre at materialet har en akademisk verdi og ikke bare uttrykker min personlige oppfatning. For å imøtegå denne utfordringen har jeg jobbet med å lage ulike innfallsvinkler til problemstillingen min i intervjuer med informantene. Jeg har av og til opplevd å ikke bli tilfreds med svarene jeg har fått, og jeg har ofte måttet innse begrensningene det medfører å samle inn informasjon fra mennesker med et svært personlig forhold til samtaleemnet.

En annen teknikk jeg har tatt i bruk for å prøve å kvalitetssikre det innsamlede materialet og etterstrebe rett forståelse av den, har vært å lese empiri fra forskere som har gjort feltarbeid som ligner mitt. I flere tilfeller har jeg funnet overensstemmelser mellom informasjon mine informanter har gitt meg og empiri jeg har funnet fra thailandske templer i USA og Danmark. Jeg har også prøvd å skape en utvidet forståelse av informantenes situasjon gjennom å bruke empiri fra feltarbeid i diasporiske samfunn der andre kulturer og religioner er rådende. Denne måten å jobbe på krever grundighet og evne til kritisk refleksjon utover bruk av etablert teori, og selv om det har vært krevende sitter jeg igjen med følelsen av å ha oppnådd en unik kjennskap til et

område som har vært svært givende å studere og formidle videre.

Litteraturliste

Borup, Jørn. 2005. *Dansk dharmabuddhisme og buddhister i Danmark*. Højbjerg: Forlaget Univers.

Bunnag, Jane. 1984 "The Way of the Monk and the Way of the World: Buddhism in Thailand, Laos and Cambodia" i Heinz Bechert og Richard Gombrich (red.) *The World of Buddhism*. London: Thames & Hudson Ltd., s. 159- 170.

Cadge, Wendy. 2005. *Heartwood: The First Generation of Theravada Buddhism in America*. Chicago: The University of Chicago Press.

Falck, Monika Lindberg. 2002. *Making Fields of Merit: Buddhist Nuns Challenge Gendered Orders in Thailand*. Gøteborg: Department of Social Anthropology, Gøteborg University.

Fonneland, Trude A. 2006 "Kvalitative metoder: Intervju og observasjon" i Siv Ellen Kraft og Richard J. Natvig (red.) *Metode i religionsvitenskap*. Oslo: Pax Forlag, s. 222- 242.

Gombrich, Richard. 1986 "Buddhist Festivals" i Alan Brown (red.) *Festivals in World Religions*. New York: Longman Group Limited, s. 31- 59.

Gombrich, Richard. 1988. *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. London: Routledge.

Harvey, Peter. 1990. *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices* Cambridge: Cambridge University Press.

Harvey, Peter. 1994 "Buddhism" i Jean Holm og John Bowker (red.) *Worship*. London: Pinter Publishers Ltd., s. 9- 34.

Havnevik, Hanna. 1986. *Tibetan Buddhist Nuns: History, Cultural Norms and Social Reality*. Magistergradsoppgave i Religionshistorie, Universitetet i Oslo.

Horner I.B. 1975 (1930). *Women Under Primitive Buddhism*. Delhi: Routledge

Jackson, Peter A. 2003. *Buddhadāsa: Theravāda Buddhism and Modernist Reform in Thailand*. Bangkok: Silkworm Books.

Jacobsen, Knut A. "Hinduismen i diaspora: Religiøs endring og norsk kontekst", i *Kirke og Kultur* 102 (4/5) 1997 s. 441-452. Gyldendal Norsk Forlag

Jacobsen, Knut A. 2000. *Buddhismen*. Oslo: Pax Forlag

Jacobsen, Knut A. 2001 "En flerreligiøs verden og religionsmangfoldet i Norge" i Knut A. Jacobsen (red.) *Verdensreligioner i Norge*. Oslo: Universitetsforlaget, s. 10- 28

Jacobsen, Knut A. 2001 "Buddhismen i Norge" i Knut A. Jacobsen (red.) *Verdensreligioner i Norge* Oslo: Universitetsforlaget s. 29- 75

Jacobsen, Knut A. 2003. *Hinduismen*. Oslo: Pax Forlag.

Knott, Kim. 1991 "Bound to Change? The Religions of South Asians in Britain" i Stephen Vertovec (red.) *Aspects of the South Asian Diaspora*. Oxford University Papers on India, bindvol. 2 del 2, s. 86-111.

Lamb, Christopher. 1994 "Buddhism" i Jean Holm og John Bowker (red.) *Rites of Passage*. London: Pinter Publishers Ltd., s. 10- 40.

Nielsen, Finn Sivert. 1996. *Nærmere kommer du ikke... Håndbok i antropologisk feltarbeid*. Bergen: Fagbokforlaget

Nilsen, Marte. 2005. *Buddhism and Magic: Questioning Theoretical Approaches to Religion and Magic in the Theravāda Buddhism of Northeast Thailand*. Cand. Philol. Thesis., Department of Culture Studies and Oriental languages, University of Oslo.

Obeyesekere, Gananath. 1963 "The Great Tradition and the Little in the Perspective of Sinhalese Buddhism" i *Journal of Asian Studies* 22 (2) s. 139-153

Schiffauer, Werner "Ch. 9: Migration and Religiousness", i Tomas Lithman og Yngve Georg (red.) *The New Islamic Presence in Western Europe*. 1988 s. 1446-158. Mansell Publishing Limited

Sponberg, Alan. 1992 "Attitudes Toward Women and the Feminine in Early Buddhism" i José Ignacio Cabezón (red.) *Buddhism, Sexuality and Gender*. Albany: State University of New York Press, s. 3- 36.

Spiro, Melford E. 1970. *Buddhism and Society: A Great Tradition and Its Burmese Vissitudes*. New York: Harper & Row Publishers.

Stuart, Charles og Rosalind Shaw. 1994. *Syncretism/ Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*. New York: Routledge.

Swearer, Donald. 2004. *Becoming the Buddha: The Ritual of Image Consecration in Thailand*. Princeton: Princeton University Press.

Tambiah, Stanley J. 1970. *Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand*. Cambridge: Cambridge University Press.

Thelle, Notto R. og Knut A. Jacobsen. 1999. *Hinduismen og buddhismen*. Kristiansand: Høyskoleforlaget AS.

Vertovec, Steven. 2000. *The Hindu Diaspora, Comparative Patterns*. London: Routledge.

Wijayaratna, Mohan. 1990. *Buddhist Monastic Life According to the Texts of the Theravāda Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wiktorin, Pierre. 2005. *De villkorligt frigivna: Relationen mellan munkar och lekfolk i ett nutida Thailand*. Lund: Sociologiska institutionen, Lunds universitet.

Yalçin-Heckmann. 1994 "Are Fireworks Islamic? Towards an understanding of Turkish migrants and Islam in Germany" i Charles Stuart og Rosalind Shaw. *Syncretism/ Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*. New York: Routledge, s. 178- 195.

www.buddhistforbundet.no

www.ssb.no

www.watthainorway.com

