MIT DEM EVANGELIUM NACH KAMBODSCHA: EINE EMPIRISCH-THEOLOGISCHE UNTERSUCHUNG DER RELIGIÖSEN ANSPRECHBARKEIT DER RURALEN KHMER MIT BESONDEREM FOKUS DER LOKATION SNOUL IN KRATIE, KAMBODSCHA

(WITH THE GOSPEL TO CAMBODIA: EMPIRICAL-THEOLOGICAL RESEARCH INTO THE RELIGIOUS RESPONSIVENESS OF THE RURAL KHMER PEOPLE, WITH SPECIAL REFERENCE TO SNOUL IN THE PROVINCE OF KRATIE, CAMBODIA)

by

GERHARD WIEBE

submitted in accordance with the requirements for
the degree of

MASTER OF THEOLOGY

in the subject

MISSIOLOGY

at the

UNIVERSITY OF SOUTH AFRICA

SUPERVISOR: PROF J REIMER

June 2011

Danksagung

Ich bin in erster Linie Gott dankbar für das Vorrecht, dass ich in dem Prozess dieser Arbeit ein wenig mehr von ihm und seiner Welt lernen durfte.

Mein herzlicher Dank gilt meiner Frau Lilli, die mich durch den ganzen Prozess mit Ermutigung und Stärkung begleitet hat. Ich bin meinem Supervisor und Lehrer Prof. Dr. Johannes Reimer sehr dankbar, der mein missionstheologisches Denken und Handeln nachhaltig geprägt hat. Danken möchte ich auch der ÜMG/OMF International, die mich ermutigt und unterstützt haben, den kambodschanischen Missionskontext zu analysieren und mir die benötigte Zeit dafür zur Verfügung stellten.

Danken will ich ebenso meinen kambodschanischen Freunden, die mich in besonderer Weise in ihre Welt eingeführt haben und von denen ich viel lernen durfte. Dies gilt ausdrücklich meinem Khmerlehrer *Tha*, der mein Lernen kritisch begleitet hat.

Danke auch an Elfi Schmidt, die diese Arbeit Korrektur gelesen hat und durch hilfreiche Hinweise, mir zu Seite stand.

Gummersbach, Juni 2011

Zusammenfassung

Diese Arbeit untersucht die religiöse Ansprechbarkeit der ruralen Khmer in der Lokation Snoul, Kratie in Kambodscha.

Nachdem die methodologischen Voraussetzungen, missiologisch als auch empirisch erörtert sind, werden ein historischer Überblick und die religiösen Entwicklungen dargelegt. Mit den Methoden der qualitativen Sozialforschung und anhand der Dimensionen von Glock wird die Religiösität der ruralen Khmer eruiert, die das Ritual, Erfahrung, Wissen, Sinn im Leben (Ideologie) und das ethische Verhalten betreffen.

Die empirischen Ergebnisse zeigen, dass religiöse Erfahrungen zentral für die Religiösität der Khmer sind, in der nach *Freude, Glück und Gelingen* (FGG) gestrebt wird. Die religiöse Erfahrung ist aber zweigeteilt: Die eine auf die Gegenwart fokussiert, während die andere zukunftorientiert ist.

In der missionstheologischen Reflektion wird festgestellt, dass eine missionale Begegnung mit dem religiösen Kontext, einen ganzheitlichen Zugang verlangt, welche sowohl eine narrative Theologie, eine geistliche Begegnung mit den bösen Mächten und ein inkarnatorischen Dienst als das Evangelium für die Armen, beinhaltet.

Schlüsselbegriffe

Rurale Khmer, religiöse Ansprechbarkeit, qualitative Sozialforschung, ganzheitliche Mission, Kambodscha, Religiösität, Transformation, indigene Religion, Buddhismus.

Abstract

This study explores the religious responsiveness of the rural Khmer in the location of Snoul, Kratie in Cambodia.

After setting a methodological framework, both missiologically and empirically, a historical overview and religious developments are presented. With the methods of qualitative social research, the religiosity of the rural Khmer is elicited, by using the religious dimensions of rituals, experience, knowledge, meaning of life and ethics as described by Glock.

The empirical results demonstrate that religious experience is central to the religiosity of the Khmer, through which they hope to achieve *joy, peace and success*. The religious experience is, however, twofold. One is focused on the present life; the other is future-oriented.

Reflecting the empirical findings missiologically, it will be argued, that the missional encounter to the religious context requires a holistic approach: a narrative theology, spiritual encounter with evil powers, and an incarnational ministry as good news to the poor.

Title of thesis

WITH THE GOSPEL TO CAMBODIA: EMPIRICAL-THEOLOGICAL RESEARCH INTO THE RELIGIOUS RESPONSIVENESS OF THE RURAL KHMER PEOPLE, WITH SPECIAL REFERENCE TO SNOUL IN THE PROVINCE OF KRATIE, CAMBODIA.

Key words

Rural Khmer, religious responsiveness, qualitative social research, holistic mission, Cambodia, religiosity, transformation, indigenous religion, Buddhism.

Statement

Student number: **3530-439-1**

I declare that MIT DEM EVANGELIUM NACH KAMBODSCHA: EINE EMPIRISCH-THEOLOGISCHE UNTERSUCHUNG DER RELIGIÖSEN ANSPRECHBARKEIT DER RURALEN KHMER MIT BESONDEREM FOKUS DER LOKATION SNOUL IN KRATIE, KAMBODSCHA is my own work and that all the sources that I have used or quoted have been indicated and acknowledged by means of complete references.

_____ 25.09.2011____

SIGNATURE DATE

(Mr G Wiebe)

INHALTSVERZEICHNIS

Abbildungsverzeichnis **8**
Tabellenverzeichnis **8**
Verzeichnis der Abkürzungen **8**

1. EINLEITUNG **9**
1.1 Anlass und Zweck der Arbeit **9**
1.2 Stand der Forschung **10**
1.3 Aufbau der Arbeit und Forschungsmethode **11**

2 METHODOLOGISCHE VORAUSSETZUNG **13**
2.1 Missiologischer Rahmen **13**
2.1.1 Missionstheologisch *13*
2.1.2 Gesellschaftstransformatorisch *14*
2.1.3 Kontextuell *17*
2.2 Empirisch-qualitativer Rahmen **20**
2.2.1 Empirisch-qualitativ *20*
2.2.2 Religion und Religiösität *21*
2.2.3 Religiöse Dimensionen bei Charles Y. Glock *24*
2.2.4 Leitfadeninterview *25*
2.2.4.1 Leitfaden und Inhalt des Interviews *25*
2.2.5 Auswahlverfahren und Datenanalyse *29*

3 GESCHICHTLICHER HINTERGRUND **32**
3.1 Geschichtlicher Abriss Kambodschas **32**
3.1.1 Prä-Angkor Zeit *32*
3.1.2 Angkor Reich *34*
3.1.3 Post Angkor *36*
3.1.4 Kolonisation und Unabhängigkeit *37*
3.2 Hintergrund Snoul **39**
3.2.1 Entstehung und Entwicklung Snouls *39*
3.2.2 Lokation und Einwohner *40*
3.2.3 Ökonomie *41*
3.2.4 Sprache *42*
3.2.5 Soziale und strukturelle Bedürfnisse *43*
3.2.6 Fazit *48*

4 KHMER IN BEGEGNUNG MIT RELIGIONEN – RELIGIÖSER HINTERGRUND UND ENTWICKLUNG **50**
4.1 Indigene Religion der Khmer **50**
4.2 Hinduismus **51**
4.3 Buddhismus **57**
4.4 Gegenwärtige Religionspraxis der Khmer **60**
4.4.1 Feste, Zeremonien und Rituale *61*
4.4.2 Der Wat, Mönche und Atschas *67*
4.4.3 Medizin und Heilung *69*
4.4.4 Ahnen und territoriale Geister *71*
4.4.5 Religiöse Expressionen *72*
4.4.6 Kosmologie *76*

4.4.7 Hochzeit und Bestattung ... *77*
4.5 Christentum in Kambodscha ... **78**
4.5.1 Anfänge und Entwicklung ... *78*
4.5.2 Protestantische Mission in Kambodscha ... *79*
4.5.3 Christen im Snouldistrikt ... *81*
4.5.4 OMF Gemeindegründung in Snoul ... *82*
4.6 Fazit ... **84**

5 EMPIRISCHE DATENANALYSE UND BEFUND ... **85**
5.1 Prätest ... **85**
5.2 Auswahl der Probanden ... **87**
5.3 Datenanalyse ... **88**
5.4 Fallanalysen ... **99**
5.5 Empirischer Befund und Theoriebildung anhand der Typenbildung ... **110**
5.6 Fazit ... **114**

6 MISSIONSTHEOLOGISCHE REFLEKTION ... **116**
6.1 Ganzheitlichkeit in der religiösen Ansprechbarkeit ... **116**
6.1.1 Truth encounter ... *118*
6.1.1.1 Epistemologische Wahrnehmung ... *119*
6.1.1.2 Theologie im Kontext ... *121*
6.1.1.3 Leben als Teil einer Geschichte - Ein biblisches Metanarrativ ... *122*
6.1.1.4 Religion lernen als narratives Geschehen ... *126*
6.1.2 Power encounter ... *128*
6.1.2.1 Erfahrung als Grundlage religiöser Bildung ... *129*
6.1.2.2 Herrschaftsanspruch Gottes in low religion ... *130*
6.1.2.3 Gottes Wirken als Zentrum der missionarischen Verkündigung ... *131*
6.1.2.4 Power encounter in der Gebetspraxis ... *132*
6.1.2.5 Symbole und Rituale entwickeln ... *133*
6.1.3 Empirical encounter: Jesus verkörpern ... *135*
6.1.3.1 Weltbilder ... *135*
6.1.3.2 Das Evangelium für die Armen ... *136*
6.1.4 Fazit ... *139*

7 BIBLIOGRAPHIE ... **140**

8. ANHANG ... **149**
8.1 Interviewverzeichnis ... **149**
8.2 Leitfadeninterview ... **150**

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1 Prozentualer Anteil von Familien mit Wasserzugang innerhalb 150m ..43
Abbildung 2 Durschnittliche Anzahl von Grundstückskonflikten pro Dorf.....45
Abbildung 3 Prozentanteil der Mädchen, die nicht zur Schule gehen.....46
Abbildung 4 One case Model 99
Abbildung 5 Struktur der Religiösität „junge Person“ 100
Abbildung 6 Struktur der Religiösität "alte Person"……..110
Abbildung 7 Struktur der ruralen Khmer.....111
Abbildung 8 The flaw of the excluded middle 117
Abbildung 9 Metanarrative Israels und der Khmer 123

Tabellenverzeichnis

Tabelle 1 Bevölkerungsentwicklung Snouls.....40
Tabelle 2 magische Rituale und deren Bedeutungen.....66
Tabelle 3 Prätestpersonen 85
Tabelle 4 Probandentabelle.....88
Tabelle 5 Variablenanalyse.....91
Tabelle 6 Code Relation Browser.....94
Tabelle 7 Textretrieval.....96
Tabelle 8 Code Relation Browser.....105
Tabelle 9 Typologische Einordnung der Khmer.....112
Tabelle 10 Narrative Theologie 125
Tabelle 11 Armutdefinition nach Myers.....137
Tabelle 12 Kontextuelle Mission.....139

Verzeichnis der Abkürzungen

CRN – Cambodian Research Network

C&MA – Christian & Missionary Alliance

EFC – Evangelical Fellowship of Churches in Cambodia

FCC – Fellowship Churches of Cambodia

KEC - Khmer Evangelical Churches. Gemeindeverband der C&MA in Kambodscha

NGO – Non Government Organisation

OMF – Oversees Missionary Fellowship, früher CIM (China Inland Mission)

TEE – Theological Education in Extension

ÜMG – Überseeische Missionsgemeinschaft (deutscher Zweig von OMF)

1. EINLEITUNG

1.1 Anlass und Zweck der Arbeit

Ich arbeite seit 2006 mit der Missionsgesellschaft OMF-International in Kambodscha. Ein wichtiger Schwerpunkt der OMF ist Gemeindegründungsarbeit in Gebieten, in denen es bisher noch keine, oder nur unzureichend christliche Gemeinden gibt. Nach zwei Jahren Sprach- und Kulturstudium in der Hauptstadt Phnom Penh, zog ich mit meiner Familie in die Kleinstadt Snoul, in die Provinz Kratie im Osten Kambodschas, um dort mit einem OMF-Team eine Gemeindegründungsarbeit zu beginnen.

Die Welt der Khmer ist geschichtlich bis in die jüngste Vergangenheit enormen Einflüssen und Veränderungen sowohl politisch, kulturell als auch religiös unterworfen worden. Sie reichten von den indischen Einflüssen im Hinduismus und der Einführung des Therevada Buddhismus während des Aufstieges und Unterganges des Angkor Reiches um die erste Jahrtausendwende, bis hin zu den Kolonialeinflüssen Frankreichs in der Neuzeit, dem Völkermord durch die „Roten Khmer“ sowie der Ankunft in der globalisierten Welt des 21. Jahrhundert als eines der ärmsten Länder der Welt. All das hat Spuren auf die Identität der Khmer hinterlassen und prägt ihre heutige religiöse Praxis.

Das Evangelium kontextbewusst auf die religiöse, politische, soziale und ökonomische Lebenswirklichkeit der Menschen zugeschnitten zu verkünden und Gottes Herrschaft ganzheitlich Wirklichkeit werden zu lassen, ist die große missionarische Herausforderung der heutigen Kirchen und Missionsgesellschaften für Kambodscha. Mit Hesselgrave (1991:237) ist festzustellen, dass die Missionsbemühungen in der Vergangenheit in Ländern, die über viele Jahrhunderte vom Hinduismus und vom Buddhismus geprägt gewesen waren, wenig Erfolg erzielt haben. Einen wesentlichen Grund sieht er (:237) in der mangelnden Bemühung, das hinduistisch-buddhistische Weltbild zu verstehen und dass daher Missionare nicht fähig gewesen sind, das Evangelium effektiv zu kommunizieren.

Diese Studie soll meinem Anliegen für Gemeindegründungsarbeit, welche in die gegebene Gesellschaft hineinwirkt, die nötige Grundlage geben. Anhand eines empirisch-theologischen Zuganges, ist es das erklärte Ziel, die religiöse Lebenswelt der ruralen Khmer (Lokation Snoul) zu eruieren, um anschließend einen adäquaten

Zugang und missionstheologischen Ansatz für eine Missionsarbeit in dem volksbuddhistischen Kontext zu suchen.

In dieser Arbeit beschränke ich mich auf die ethnische Volksgruppe der Khmer und lasse die drei weiteren Stämme (Cham, Stieng und Phnong, vgl. Punkt 3.2) wegen ihrer gesonderten religiösen und sozialen Entwicklung außen vor.

Die Hauptfrage lässt sich wie folg formulieren: Wie kann das Evangelium auf dem sozialen und religiösen Hintergrund in ruralen Kontexten Wurzeln schlagen?
Diese Forschungsfrage lässt sich wie folgt aufgliedern:
1. Wie religiös ist die Lebenswelt der Khmer? In welchen Bereichen des alltäglichen Lebens, überschneiden sich religiöse Praktiken und Lebenserwartungen der Khmer? In welchen Lebensbereichen spielt Religion eine wichtige Rolle? Wie lernen Khmer Religion?
2. Welche Kategorien müssen für die religiöse Ansprechbarkeit in Betracht gezogen werden?
3. Welche Rückschlüsse ergeben sich daraus für die Kommunikation des Evangeliums und für eine Gemeindearbeit, die in die gegebene Gesellschaft hineinwirken möchte?

1.2 Stand der Forschung

Eine empirisch-theologische Untersuchung für den kambodschanischen Kontext im Allgemeinen liegt noch nicht vor. Kreg Mallow hat in seiner Studie im Jahre 2002 die kulturelle Veränderungsbereitschaft der ethnischen Minderheit Krung im Norden Kambodschas empirisch untersucht. Zahlreiche Untersuchungen gibt es von unterschiedlichen NGO´s im Bereich der Entwicklungshilfe, vor allem im ökonomischen und sozialen Bereich. Eine aufschlussreiche Studie bietet die empirische Untersuchung von Moira O´leary und Meas Nee in „*Learning for Transformation: a study of the relationship between culture, values, experience and development practice in Cambodia*“ im Jahre 2001, in der untersucht wird, warum es bisher wenig Erfolg „in fostering genuine change (transformation)“ bei „capacity building, primarily through training (:V)“ gab. Eine missionstheologische Arbeit, die sich mit der kambodschanischen Kultur aus katholischer Perspektive beschäftigt, ist von Gerard G. Ravasco im Jahre 2004 mit dem Titel *Towards a Christian Pastoral Approach to Cambodian Culture* als Masterarbeit eingereicht worden. Die inhaltlich aufschlussreichste Auseinandersetzung mit dem religiösen Kontext ist der

Sammelband von Marston, John A. & Guthrie, Elizabeth *"History, Buddhism, and new religious movements in Cambodia*." im Jahre 2004 im Auftrag der Universität von Hawaii erschienen. Dort wird die religiöse Entwicklung Kambodschas vor allem ab dem 19. Jahrhundert durch eine Reihe von Forschern untersucht. Es liegt weiterhin eine Reihe von kambodschanischen Schriften vor, die sich mit der Religionspraxis der Khmer beschäftigen (Ponn 2007a/b, 2008; Püen & Tschai 2002). Zusätzlich bietet die systematische Untersuchung des kambodschanischen Buddhismus` von Ian Harris (2005) die ausführlichste Studie. Nennenswert ist auch das Essay von Ashley Thompson in *Buddhism in Cambodia: Rupture and Continuity*, das 2006 im Sammelband *Buddhism in World Cultures* erschienen ist. Sonstige Arbeiten sind vor allem historischer (Golzio 2003; Chandler 1996; Hansen & Chandler 2008), politischer (Harris 2001), soziologischer und anthropologischer Art (1995 im Sammelband „Cambodian culture since 1975" herausgegeben von Ebiharer & Ledgerwood).

Obwohl evangelikale Missionsorganisationen zurzeit einen Großteil der Missionare stellen, ist bisher wenig in kontextbewusste theologische Forschung investiert worden. Für den allgemeinen buddhistischen Kontext in Ostasien findet sich aus evangelikaler Seite zwar eine Reihe von Tagungsbänden vom jährlich konsultierenden SEANET Forum (Lim & Spaulding 2005). Aber auch dort lässt sich ebenfalls noch keinen Beitrag für den kambodschanischen Kontext finden.

Im Rahmen der Evangelical Fellowship of Churches (EFC)[1] in Kambodscha wurde 2009 die Initiative „Mission Kambuchea 2021" gestartet, in deren Zusammenhang eine quantitative Untersuchung gestartet wurde, die das zahlenmäßige Wachstum und die Verteilung der vorhandenen protestantischen Gemeinden und Christen in ganz Kambodscha zu ermitteln sucht. Trotz einiger Schwierigkeiten im Untersuchungsverlauf, liegen erste Ergebnisse vor, die ich aufgreifen werde.

1.3 Aufbau der Arbeit und Forschungsmethode

Die Nachweise von Zitaten und Quellen für die Arbeit werden nach der UNISA-Havard Methode gemäß Sauer (2004a/b) angeführt. Literaturangaben aus Büchern, die nur in der Khmersprache vorliegen, werden ins Deutsche übersetzt und mit der Angabe „Khmerausgabe" bezeichnet. Alle biblischen Verse und Stellenangaben

[1] Der kambodschanische Zweig der Weltweiten Evangelischen Allianz

werden, wenn nicht anders angegeben, der *Einheitsübersetzung 1984* entnommen. Zitate aus den Interviews werden mit der Absatzzahl belegt. Als Quellennachweis wird ein gesondertes Interviewverzeichnis im Anhang angelegt.

Einleitend führe ich in Anlass und Zweck der Arbeit ein und lege ferner den Aufbau der Arbeit und den Stand der Forschung dar. Im zweiten Kapitel beschreibe ich die methodologische Voraussetzung und die angewandten Instrumente. Der missiologische Rahmen enthält eine missionstheologische Grundlegung, das Anliegen ganzheitlich-transformatorisch in die Gesellschaft hineinzuwirken sowie einen kontextuellen Ansatz in der Theologie. Der empirische Rahmen besteht aus der Klärung des qualitativen Ansatzes in der empirischen Forschung und dem intradisziplinärem Zugang nach van der Ven (1990) und Faix (2007) und die anschließende Korrelation zu Religion und Religiösität. Weiterhin wird der empirische Ansatz nach dem Vorbild von Charles Y. Glock (1969) und seinen fünf Dimensionen in der empirischen Religionsforschung erläutert. Methodisch bediene ich mich des Leitfadeninterviews innerhalb der qualitativen Sozialforschung.

Im dritten Kapitel wird der historische Hintergrund Kambodschas in wesentlichen Zügen skizziert und die sozialen Entwicklungen und Hintergründe des Ortes Snoul dargelegt. Anschließend beschreibe ich in Kapitel vier die religiösen Entwicklungen der Khmer. Neben den Wurzeln in den indigenen Religionen (4.1), umreiße ich die historischen Einflüsse des Hinduismus` (4.2) und die Entwicklung des Buddhismus in Kambodscha (4.3), bevor ich im Folgenden die gegenwärtige Religionspraxis der Khmer (4.4) und die Entfaltung des Christentums in Kambodscha (4.5) in ihren Grundzügen beschreibe.

Das fünfte Kapitel erschließt die Datenanalyse nach den Methoden der *grounded theory* und stellt den empirischen Befund anhand der Typenbildung dar. Im sechsten Kapitel komme ich zu der missionstheologischen Verarbeitung der Ergebnisse und suche sie missiologisch für den gegebenen Kontext fruchtbar zu machen.

2 METHODOLOGISCHE VORAUSSETZUNG

2.1 Missiologischer Rahmen

2.1.1 Missionstheologisch

Welches Interesse hat eine Studie, die die religiöse Ansprechbarkeit untersucht? Das ist eine grundlegende Frage, die beantwortet werden muss. Wenn das Interesse bei den vergleichenden Religionswissenschaften liegt, dann könnte der Zweck eine möglichst genaue Darstellung der religiösen Facetten sein und wie Menschen diese im Enkulturationsprozess erlernen.

Diese Untersuchung wird im Interesse der christlichen Mission durchgeführt. Wie Bosch (1991:2) in seinem Werk „*Transforming Mission*“ feststellt, ist die christliche Mission im letzten Jahrhundert in eine Krise geraten, die uns herausfordert, erneut nach der Rechtfertigung einer christlichen Mission zu fragen. Selbst in den „eigenen Reihen“ wurde christliche Mission nicht mehr als das angenommen, was es einmal war (:2). Diese Kritik drängt erstens darauf, ein adäquates Missionsverständnis darzulegen und zweitens, die eigene Geisteshaltung klarzustellen.

Eine Definition der christlichen Mission haben Botha, Kritzinger & Maluke vorgelegt (in Kritzinger 2002:150):

> "We understand Christian mission to be a wide and inclusive complex of activities aimed at the realization of the reign of God in history. It includes evangelism but is at the same time much wider than that. Perhaps one could say that mission is the cutting edge of the Christian movement - that actives streak in the church's life that refuses to accept the world as it is and keeps on trying to change it, prodding it on towards God´s final reign of justice and peace."

Missionstheologisch zu arbeiten bedeutet, dass die theologische Arbeit im Interesse oder in der Perspektive der Mission geführt wird, die sich aus der biblischen Offenbarung nährt und sich der Welt zuwendet. Mission ist damit die Agenda und die Triebkraft jener Theologie, die in der Welt transformatorisch wirken und verändern will. Das Leitbild findet die Missionstheologie biblisch in der Reich Gottes Vorstellung Jesu und der ersten Gemeinde, die Gottes Herrschaft im Gebet (Mt 6:10), im ganzheitlichen Dienst und in der Leitung des Heiligen Geistes, dass sie im jeweiligen Kontext zu leben suchte. Trinitarisch ausgedrückt, muss christliche Mission nach Bosch (1991:390) als „being derived from the very nature of God“ verstanden werden und damit der *Missio Dei*. Der Vater sendet den Sohn und der

Sohn sendet den Heiligen Geist. Das aber ist „expanded to include yet another movement: Father, Son and Holy Spirit sending the church into the world“ (Bosch 1991:390). Kirche hat somit keine eigene Mission. Sie ist berufen an der Mission Gottes teilzunehmen.

Damit komme ich zur zweiten Frage: Aus welcher Haltung heraus muss christliche Mission betrieben werden? Wurden früher auch mal Missionare, neben Soldaten im Geiste des Kolonialismus` und Imperialismus`, geschickt, um andere Zivilisationen zu „erobern“ und die westliche fortgeschrittene Lebensweise aufzubürden[2], so ist diese Vorgehensweise zu Recht unter Kritik geraten[3]. Hiebert (1994:55) stellt fest, dass

> „Missionaries too were affected by the spirit of their times. They equated Christianity with Western culture, and the West´s obvious superiority over other cultures proved the superiority of Christianity over other pagan religions”.

Trotz der berechtigten Kritik[4] ist die christliche Mission auch im 21. Jahrhundert nicht immer völlig frei von dem Geist der Superiorität[5]. Deswegen ist folgender Aufruf von Bosch (1991:489) auch im 21. Jahrhundert noch aktuell:

> “This is not opting for agnosticism, but for humility. It is however, a bold humility – or a humble boldness. We know only in part, but we do know. And we believe that the faith we profess is both true and just, and should be proclaimed. We do this, however, not as judges or lawyers, but as witnesses; not as soldiers, but as envoys of peace; not as high-pressure salespersons, but as ambassadors of the Servant Lord”.

2.1.2 Gesellschaftstransformatorisch

Dass der christliche Glaube darauf dringt, Gesellschaften nach dem Bilde Gottes zu verändern, ist unbestreitbar. Das fußt auf dem Verständnis, dass alles Geschaffene im Fokus von Gottes Heilshandeln steht. Der Mensch als Ganzes mit Leib, Seele und Geist[6] ist das Ebenbild Gottes und bekommt den Auftrag, das Leben auf der ganzen

---

[2] Es soll nicht der Eindruck vermittelt werden, dass in der Kolonialzeit der ausschließliche Weg, christliche Mission zu betreiben, mit unlauteren Methoden bedeutete. Die Geschichte zeigt eine ganze Reihe von positiven Beispielen, die der besagten Versuchung des jeweiligen Zeitgeistes nicht erlegen waren.

[3] Vgl. zur Verknüpfung von christlicher Mission und Kolonialisierung auch Hardmeier (2009)

[4] In den Worten eines Asiaten hört sich die Kritik wie folgt an: “Mission, however, became ambiguous and questionable when it got married to throne and sword, to conquest and colonialism, to capitalist exploitation and armament accumulation […] while the Gospel is liberation and life“ (Rayan, Samuel S. J. 1993)

[5] Roland Hardmeier stellt noch 2009 (:5) fest, dass „die Verquickung von Mission und Kolonialisierung, […] noch nicht überwunden ist“.

[6] Wenn man eine Dreiteilung des Menschen bevorzugt.

Erde nach Gottes gerechten Maßstäben zu gestalten (Gen 1:29). Diesen ganzheitlichen Heilscharakter machte Gott im Leben der Israeliten zu missionalen Identitätsmerkmalen, an denen sie von anderen erkannt werden sollten. Dies hat Wright (2006) aus evangelikaler Perspektive neu herausgearbeitet[7]. Folgende sollen repräsentativ skizziert werden:

Exodus: Wright (2006:265ff) sieht den Exodus als primäres Beispiel im Alten Testament für Gottes umfassende Erlösung, welche sowohl die politische, ökonomische, soziale und spirituelle Dimension umfasst. Zusammenfassend erklärt Wright (:271): „In the exodus God responded to *all* the dimensions of Israel´s need".

Jubeljahr[8]: Wright (2006:289) beschreibt das Jubeljahr als „Gottes Modell der Restauration bzw. Wiederherstellung"[9]. Das Jubeljahr beschrieben in Levitikus 25 ist Gottes Weg, um die sündhaften gesellschaftlichen Zwänge, wie z.B. in der Wirtschaft, Einhalt zu gebieten und gesellschaftliche Gerechtigkeit für jede neue Generation zu ermöglichen. Oder in Wrights (:300) Worten: „It […] set a temporal limit on unjust relations – they would not last forever. The jubilee brought hope for change".

Propheten: Gott berief Propheten, die Israel auf die gesamtgesellschaftlichen Dimensionen der Bundesbeziehung mit Gott aufmerksam machen und zur Umkehr rufen sollten. Zahlreiche Beispiele, wie Amos 4-5, Sacharia 7:9-14 und Jesaja 1:10-17; 58:6, machen klar, dass Gott keine geistlichen Übungen oder Rituale ohne Gesellschaftstransformation dulden kann. "[…] Beneath their noses and under their feet, the poor were uncared for at best and tramped on at worst. Spiritual religion flourished amidst social rottenness. And God hated it" (Wright 2006:288).

Aber auch das Neue Testament "addierte nicht eine geistliche Dimension zu dem ansonsten materialistischen Verständnis des Alten Testaments" (Wright 2006:286)[10]. Vielmehr macht Jesus Gottes Absicht auf eine gerechte Gesellschaft in seinen Zeichen, Wundern und Tischgemeinschaften mit Verstoßenen, Realität. Im Nazarener

---

[7] Vgl. auch die missiologische Perspektive des Alten Testaments bei Glasser (2003), Senior & Stuhlmüller (1983) und Bosch (1991). Riecker hat 2008 einen Forschungsüberblick über die neueren Entwicklungen einer Mission aus dem Alten Testament vorgelegt.
[8] Vgl. die ausführliche Abhandlung des Jubeljahres bei Wright (2006:289-323).
[9] "Übersetzt von G.W.".
[10] „Übersetzt von G.W.".

Manifest (Lukas 4:18ff) greift Jesus bewusst das Jubeljahr auf und macht es zu seiner eigenen Mission[11].

Sogar im Missionsbefehl des Matthäusevangeliums geht es nach Reimer (2009:175) „um [die] Transformation sozio-kulturellen Raumes." Dass die frühe Gemeinde in Jerusalem die gesamtgesellschaftliche Dimension verstand, zeigt ihr Einsatz für die Armen, indem sie dafür sorgten, dass es unter ihnen keinen Notleidenden gab (Apg 4:34). Damit verknüpfte sie ihr Handeln mit der Sabbats- und Jubeljahreshoffnung in Deuteronomium 15, in dem beansprucht wird, dass es „unter euch keine Armen geben soll" (vgl. Wright 2006:302f).

Mit Wright muss klargestellt werden, dass "the scope of our mission must reflect the scope of God's mission, which in turn will match the scale of God´s redemptive work" (2006:265). Oder neutestamentlich ausgedrückt: "If faith without works is dead, mission without social compassion and justice is biblically deficient (:288).

Trotz der Vielzahl und Eindeutigkeit der biblischen Belege für eine gesellschaftstransformatorische Theologie, scheint "*evangelical and social transformation* in the same sentence […] at first like an oxymoron (Tizon 2002:1). Tatsächlich gab es im Evangelikalismus des letzten Jahrhunderts eine theologische Bewegung hin zu einem dualistischen Verständnis, das der Proklamation des Evangeliums und dem persönlichen Heil Vorrang vor den gesellschaftlichen Aspekten gab. Das war wohl auch eine Auswirkung auf einige Entwicklungen des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) und dem Aufkommen des *Social Gospel*, in denen man die geistliche Dimension des Evangeliums als zu wenig beachtet sah. Doch mit dem Start der Lausanner Bewegung 1974, trat eine Wende im Missionsverständnis ein. Besonders die Stimmen von nichtwestlichen Missiologen, wie René Padilla, Samuel Escobar, Orlando Costas und anderen, die als „radikal evangelikal" bezeichnet werden (Schnabel 1993; Berneburg 1996; Hardmeier 2008; Reimer 2009), verhalfen den noch vom Westen bestimmten Konsultationen eine ganzheitliche Perspektive zurückzugewinnen. Seitdem entdecken Evangelikale weltweit "the richness of an understanding of mission as transformation" (Tizon

---

[11] Paul Hertig sieht Jesu Verkündigung im Lukasevangelium ganzheitlich in folgenden vier Aspekten dargestellt:

1. "It is both proclaimed and enacted
2. it is both spiritual and physical
3. it is both Israel and the nations
4. it is both present and eschatological"

Hinzufügend müsste man sagen: 5. es ist sowohl individuell als auch gesellschaftlich.

2002:4). Obwohl die Diskussionen in den Debatten nicht spannungsfrei verliefen, konnte man sich 1983 in Wheaton ausschließlich dem Thema der Transformation widmen. Dort wurde Gesellschaftstransformation wie folgt verstanden (Wheaton '83 Statement 1999:269-71):

> "Social transformation refers to the collective, political dimension of the church's mission, which reflects God's intentions for the world and everyone in it. Socially speaking, God's intention is, in Jesus Christ, to establish his reign of love, righteousness, justice, and peace amidst fallen human structures, structures that oppress and marginalize people. God's intentions are both to show compassion upon the oppressed and marginalized— the poor— as well as to challenge social structures to conform to the kingdom".

Damit ist eine geeignete Grundlage für gesellschaftstransformierendes Handeln gelegt. Für diese Studie der religiösen Ansprechbarkeit ist es wichtig, die Menschen nicht nur als isolierte Individuen zu sehen, sondern als Teil einer Gesellschaft, die in ihrer bestimmten eigenen Art Religiösität lebt. Vor allem die missionstheologische Verarbeitung wird dem gesamtgesellschaftlichen Aspekt Rechnung tragen müssen, wenn gefragt wird, wie das Evangelium den Khmer in ihrer sozialen, sowie individuellen Lebenswirklichkeit begegnen kann.

2.1.3 Kontextuell

Ein weiteres Instrumentarium für diese Arbeit ist die Kontextuelle Theologie. Theologie hermeneutisch kontextuell zu betreiben, ist eine relativ neue Art zu theologisieren und kommt einem Paradigmenwechsel gleich. Bosch (1991: 420) sieht in den historischen Paradigmen der Mission, Kontextualisation als eins der wichtigen Merkmale des neuen ökumenischen Missionsparadigmas. Der neue Weg, Theologie im Kontext zu betreiben, entstand mit der Einsicht, dass im Zuge der westlichen Vorherrschaft in Politik und Wirtschaft, auch Theologie „both suprahistorical and supracultural" begriffen wurde (Bosch 1991:421). Damit erhob sich die westliche Denkweise auch in der Theologie als überlegen im Vergleich zu anderen Betrachtungsweisen und „were designed to […] legitimize the world as it now exists" (:424). Mit Recht wurden Stimmen in der sog. Dritten Welt laut, die nach der politischen Entkolonialisierung, auch eine ideologische und theologische Befreiung

aus der „Umarmung“ des Westens verlangten[12]. Wo es früher nur eine „universale Theologie“ gab, die man dann als zweiten und zweitrangigen Schritt[13] in die Anwendung bzw. in den Kontext führte, muss jetzt jede Theologie von ihrem Wesen her kontextuell verstanden werden, (Bosch 1991:425) unabhängig von ihrer Herkunft. “The gospel always comes to people in cultural robes. There is no such thing as a ‘pure’ gospel, isolated from culture“(:297). Wurde früher westliche Theologie „missionarisch“ in die Welt exportiert, wird heute gefordert, Theologie im Kontext zu treiben und damit das Verhältnis von Text und Kontext gänzlich neu zu bestimmen. Damit enthob man der westlichen Theologie ihren imperialen Thron.

Ein weiteres wesentliches Merkmal kontextueller Theologie ist die Betonung auf eine „Tat-Theologie“ (Bosch 1991: 424-25). In dieser Theologie gehören Theorie und Praxis aufs Engste zusammen. Theologie, die nicht auf Aktion und Veränderung der Lebenswirklichkeit nach Gottes Absicht ausgerichtet ist, verfehlt ihr ureigenes Ziel und ist damit irrelevant. Für eine Gesellschaftstransformation formuliert Tizon es wie folgt (2002:2):

> „any study in social transformation must finally be contextual to be relevant; it must take seriously the specifics of a given culture for which social change is planned.”

Nach Bosch (1991:424) muss kontextuelle Theologie des weiteren a) mit den Leidenden zusammen, b) aus der Verpflichtung für die Armen und Ausgestoßenen, oder als eine Theologie „from below“ betrieben werden c) darf die Welt nicht mehr als statisches Gebilde, das nur erklärt wird sehen, denn „the point, however, is to change it“ (:424). So verstanden wird theologisch-wissenschaftliches Handeln […] auch politisches, soziales und wirtschaftliches Handeln (Faix 2003:29).

Wenn mit Kontextualisierung ein Weg gegangen wird, das dem Evangelium kulturrelevant so Ausdruck verliehen wird, dass Menschen und ihre kontextbedingten Lebensfragen ganzheitlich wahrgenommen und aus biblischer Perspektive beantwortet werden, dann erfüllt sie ihre missionarisch-theologische Bestimmung und wird zum „theologischen Imperativ“ (Bevans 1992:1). Nach Reimer (2009:203) will

---

[12] Orlando Costas (1974:13) kann es als südamerikanischer Missiologe wie folgt formulieren: „What is hard to take however, is the way that the values undergirding the imperialistic philosophy and practice of these nations make their way into the church, distorting the gospel sometimes beyond recognition, and setting up, what some of my Latin American friends would call ideological and/or cultural roadblocks to the understanding of biblical faith”.

[13] „Übersetzt von G.W.“ aus Bosch (1991:421)

sich Kontextuelle Theologie als Handlungstheorie verstehen, „die auf die Umsetzung der gewonnen Erkenntnisse in die theologische Praxis der Gemeinde drängt“.

Nachdem einige wesentliche Eckdaten der kontextuellen Theologie skizziert wurden, muss gefragt werden, wie die Praxis der Kontextualisation aussehen muss. Bevans (1992) stellt die viel diskutierten fünf Modelle[14] vor, die in der heutigen Praxis Beachtung und Anwendung finden. Jedes Modell hat ihre theologischen Schwerpunkte und muss von ihrer angewandten Zielsetzung her beurteilt werden. In den meisten Modellen geht es primär um die Frage, wie Text und Kontext zu einander korrelieren und von welchem biblischen Motiv das Modell geleitet wird[15].

An der UNISA wurde aufbauend auf Holland und Henriot ein „praxis cycle“ in der Missiologie entwickelt, welches ein geeignetes Modell für die Kontextualisierung bietet. Methodisch werden folgende fünf Schritte im theologischen Prozess begangen, die zyklisch angeordnet sind (Kritzinger 2002:149)[16]: 1. Involvement 2.Context Analysis 3. Theological Reflection 4. Spirituality 5. Planning.

Ein wesentlicher Vorteil liegt darin, dass die Kontextuelle Theologie nach diesem Modell zyklisch angelegt ist und das Projekt damit niemals fertig wird, sondern immer wieder hinein in eine neue Kontextanalyse, in eine neue Reflektion, die von unserer Glaubenspraxis begleitet, in neue einzelne Planungsschritte gehen kann[17]. Aufbauend auf dieser Grundlage, füge ich den Heiligen Geist als Leiter des Kontextualisierungsprozesses hinzu, der uns mit dem Wort Gottes und seiner Anwesenheit in die *Missio Dei* führen will. Ohne den Heiligen Geist fehlt das notwendige Korrektiv und Leitungsorgan der Mission in der Kontextuellen Theologie.

---

[14] Anthropologisches Modell, Praxismodell, Übersetzungsmodell, Synthetische Modell und das transzendentische Modell.

[15] Bevans (1992:16) unterscheidet die Modelle nach folgenden zwei Orientierungen: dem „creation centered“, das eher das Gute der Kultur betont, oder die „redemption centered theology“, das eher die Erlösungsbedürftigkeit der Kulturen betont.

[16] Vgl. auch Reimer 2009:200ff

[17] Kritzinger (2002:151) weist auf mehrere „shortcuts“ hin, die es zu vermeiden gilt. Besonders folgende Verkürzung findet sich in der evangelikalen Mission häufig wieder, die Kritzinger als die „Missionary activist option“ beschreibt, „ …which limits itselfs to involvement, spirituality and planning. Many Christians with very good intentions and a huge amount of spiritual energy ignore social analysis and theological reflections in their Christian activism thus reducing their praxis to a spiritualising shortcut. But doing so they often repeat the mistakes of earlier generations of missionaries, because they do not take the time to learn lessons from history or to think through the ideological implications of the choices they make or the methods they employ”. Verkürzungen solcher Art sollen mit dieser Studie entgegengewirkt werden.

2.2 Empirisch-qualitativer Rahmen

2.2.1 Empirisch-qualitativ

Die zweite „Säule“ der methodologischen Voraussetzung ist der empirisch qualitative Rahmen dieser Untersuchung. Diese unterscheidet sich von der missiologischen Voraussetzung dadurch, dass es in der empirischen Forschung um „das Wissen und Handeln“ (Flick 2005:19) des Religiösen geht.

Die Forschungsfrage der religiösen Ansprechbarkeit begegnet mehreren methodischen Problemstellungen. Die erste Frage, die beantwortet werden muss, ist die nach der "Messbarkeit von Glauben". Wie kann man Glauben fassen oder messen, wenn sich die Theologie im Wesentlichen mit einem Gott beschäftigt, der transzendent wirkt und für uns nicht (wissenschaftlich) zugänglich ist? Gewöhnlicherweise wurden in der Geschichte heilige Texte und Traditionen wissenschaftlich mit exegetischen Mitteln und einer entsprechenden Hermeneutik untersucht, was aber nichts über die jeweilige Glaubenspraxis aussagt (Faix 2003:10). Meßmethoden variieren nach dem Messgegenstand. Gesucht wird also ein Messverfahren, das dem Messgegenstand "religiöser Glaube" entspricht und verwertbare Daten liefert.

Da sich das Untersuchungsobjekt (die Religiösität der ruralen Khmer) im sozialen Gefüge befindet, bieten sich die Sozialwissenschaften mit ihren empirischen Methoden an. „Empirische Sozialforschung ist die systematische Erfassung und Deutung sozialer Tatbestände“ (Atteslander 2003:4). In der Empirie wird also soziale Wirklichkeit methodisch und systematisch beobachtet. Ziel der empirischen Forschung in der Missionswissenschaft ist "ein wirklichkeitsnahes Vorwissen" zu schaffen (Faix 2003:28). In der Tat wurde in der Missiologie und vor allem in der Praktischen Theologie schon lange mit empirischen Daten aus den Sozialwissenschaften gearbeitet, dennoch nur als reine Anwendungswissenschaft, die keine eigene Methodologie entwickelt hatte (vgl. Faix 2009:119). Da aber die Theologie andere Grundvoraussetzungen mitbringt als die Sozialwissenschaften, erkannte man die Notwendigkeit, dass die Theologie selbst empirisch werden müsse und somit ein neues, intradisziplinäres Verhältnis zwischen Theologie und Empirie

entstünde.[18] Worum es in der sogenannten Empirischen Theologie geht beschreibt Faix (2009a:118) wie folgt:

> „Um die gelebte Religion geht es innerhalb der Empirischen Theologie, sie beobachtet den Menschen, wie er seine Religion lebt, erfährt und glaubt und wie sie ihn verändert."

Für mein missionstheologisches Anliegen lässt sich dieses intradisziplinäres Denken wie folgt fruchtbar machen:

> „Empirische Missionswissenschaft möchte […] untersuchen, was Menschen glauben, was sie fühlen und denken und wie man sie bestmöglich mit christlichen Glauben in Begegnung bringen kann (Faix 2004:28)."

Die empirischen Methoden werden gewöhnlich in quantitative und in qualitative Arbeitsweisen unterteilt, die in der Anfangsphase noch konkurrierend gegenüberstanden. Während die quantitativen Methoden von außen mit standardisierten Erhebungen „harte quantitative und statistische Fakten" schafften, bemühte sich die qualitative Forschung um einen offenen Zugang, der, „weiches" von innen verstehendes und interpretatives Beschreiben sucht (Flick 2005:20-21).

Der qualitative Zugang scheint für die Fragestellung der religiösen Ansprechbarkeit geeignet zu sein, denn sie bietet die Möglichkeit das religiöse Erleben der Menschen in der Tiefe und in der Ganzheitlichkeit erfassen und verstehen zu können. Ihre Geschichten und Deutungsmuster können in den qualitativen Befragungen besser zutage kommen.

2.2.2 Religion und Religiösität

Um Religiösität empirisch messen zu können, braucht es eine geeignete Kategorisierung, mit der sich gelebte Religion umfassend beschreiben lässt. Dass dies kein leichtes Unterfangen ist, zeigt erstens die Diskussion um eine Sachklärung des Begriffs „Religion", zweitens die Unterscheidung im deutschen Raum von Religion und Religiosität und drittens das Problem der empirischen Annäherung dessen.

---

[18] Zum intradisziplinärem Verhältnis von Theologie und Empirie vgl. Faix (2003, 2009a/b) und Van der Ven (1994). Faix hat sich vor allem der empirisch-theologischen Forschung gewidmet und einen empirisch-theologischen Praxiszyklus aufbauend auf Van der Ven entwickelt, der dem intradisziplinärem Denken Gestalt gibt. Andere Ansätze zwischen der Theologie und den Sozialwissenschaften sind Monodisziplinarität, Multidisziplinarität und Interdisziplinarität (Faix 2003:57-60).

Die vorhandenen Definitionen von Religion sind so breit gefächert wie die gelebte Religion selbst. Das spiegelt sich auch im breitgefächerten Gebiet der Religionswissenschaften selbst wider[19]. Bröking-Bortfeldt (:42) beklagt eine „gravierende Unschärfe“ in der Verwendung des Begriffes in den Religionswissenschaften. Das würde durch den alltäglichen und populären Gebrauch von „Religion“ und „religiös“ in den Medien begünstigt. Dies hat sich mit dem Beginn der Postmoderne und der aufkommenden religiösen Pluralität, nicht nur im Bezug auf die großen Weltreligionen, sondern auch auf jegliche Art von Spiritualität, Jenseitsgläubigkeit, unterschiedlichen Mischformen von neuer Religiösität, in der Komplexität gesteigert[20].

Grundsätzlich unterscheidet man in den Religionswissenschaften zwischen dem Substantialistischen (auf die Substanz oder den Inhalt bezogenen) und dem Funktionalistischen (auf die Funktion der Religion bezogenen) Religionsbegriff. Als exemplarische Definition des Substantialistischen Begriffes, kann die von Gustav Mensching gelten (in Figl 2003:67): „Religion ist erlebnishafte Begegnung mit dem Heiligen und antwortendes Handeln des vom Heiligen bestimmten Menschen". Beispielhaft für ein funktionalistisches Verständnis steht folgende Definition von Emile Durkheim (in Figl 2003:67):

> "Religion ist ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf das Heilige, d.h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören".

Nach Glock beschränkt sich Religion bei Durkheim und Tillich aber nicht nur auf etwas „Heiliges, Übernatürliches oder Göttliches“, sondern kann auch einfach eine bestimmte Wertordnung sein, der man sich zutiefst und letztlich verpflichtet fühlt (1969:158)[21].

Die Religionssoziologie hat von ihrem Wesen her vor allem ein Interesse an einer funktionalistischen Definition, um die soziologischen Auswirkungen von Religion auf

---

19 Angel nennt folgende Teilgebiete: Religionspädagogik, Religionssoziologie, Religionspsychologie, Religionsphilosophie. Zu addieren wären noch Religionsphilologie, Religionsökonomie und Theologie als eigenständigen Bereich.

20 Angel (2009) versucht Klarheit in die Bedeutungsvielfalt und den wissenschaftlichen Gebrauch von Religiösität zu bringen.

21 Demnach könnten auch Atheisten religiös sein. Jakobs spricht auch von religiösen Elementen im Sport, z.B. im Fan-tum oder auch im Körperkult (:75ff). Das triff jedoch nur zu, wenn ein solches „nicht ausschließlich transzendentes, übernatürliches oder göttliches“ Religionsverständnis zugrunde liegt.

die Gesellschaft, wie „Kontingenzbewältigung, Integrationsfähigkeit, Begründung von Normen, ideologische Funktion usw.“ zu untersuchen (Jakobs 2002:78). Jakobs (:78) weist aber zu Recht darauf hin, dass ein funktionalistisches Verständnis nicht ausreicht und mit einem „normativ-theologischen“ Standpunkt ergänzt werden müsse[22]: „Aus christlich-theologischer Sicht beschränkt sich Religion aber nicht nur auf das Funktionieren, sondern produziert Unterbrechungen – deren deutlichstes Zeichen das Kreuz ist“. Gebraucht wird also ein ganzheitliches Verständnis von Religion, das sowohl den Inhalt und die Substanz, als auch die beabsichtigte Funktion einschließt. Glock (1969:168) schlägt sogar vor,

> „dass wir schließlich anstelle einer Definition von Religion ein ganzes System von operationalen Definitionen von Religion entwerfen müssen, indem berücksichtigt wird, dass die sozialen Korrelate und Wirkungen der Religion sehr unterschiedlich sein können“.

Das würde dem komplexen Sachverhalt von Religion eher entsprechen[23].

Der zweite Punkt ist die zunehmende Unterscheidung von Religion und Religiösität im deutschen Raum.[24] Religion stellt nach Angel (2009) eine Systemgröße dar, die sozial greifbare Formen ausgedrückter Religiosität vereint. Religiösität hingegen wird als anthropologische Größe verstanden: sie ist Bedingung für Religion, der Ort von Religion im Menschen (in Jakobs:75f). Hemel (2002:12) sieht Religion als das „Objektivierbare“, wobei Religiosität das „subjektiv-biographische“ darstellt. Eine Unterscheidung macht wohl dann Sinn, wenn man bei der Erforschung nicht primär „die Religion“ untersucht, sondern sich vor allem den religiösen Glauben der Menschen widmet. Denn die Verortung der Religion im Leben des Einzelnen oder auch ganzer Gesellschaften kann sich enorm von der offiziellen und institutionalisierten Religion unterscheiden, obwohl sie den gleichen Namen trägt. So kann ein bekennender Buddhist, wissend oder auch unwissend, gleichzeitig andere lokale Gottheiten verehren, obwohl es nicht Teil des Buddhismus ist.

Für die hier aufgestellte Fragestellung muss klargestellt werden, dass es um die Religiösität der Einzelnen geht und nicht um die Untersuchung des Buddhismus *per*

---

[22] In der evangelikalen Theologie wird oft der substanzielle Inhalt des Glaubens auf Kosten der Funktion des Glaubens hervorgehoben. Nicht selten resultiert es in Dogmatismen und fundamentalistischen Ausprägungen des Glaubens. Z.B. wird das Dogma Erlösung allein durch Gnade betont, ohne die daraus beabsichtigte Funktion „die guten Werke zu tun, die Gott für uns im Voraus bereitet hat.“ (Epheser 2:10)

[23] Siehe weitere Behandlung bei „religiöse Dimensionen bei Glock“ unter Punkt 2.2.3

[24] Im Englischen wird der Begriff für Religiösität „religiousity oder religiousness“ weniger gebräuchlich. Geläufiger ist „spirituality“.

se. Anders ausgedrückt: Es wird die Religiösität des Buddhisten und nicht die Religion des Buddhismus` empirisch untersucht.

2.2.3 Religiöse Dimensionen bei Charles Y. Glock

Um Religiösität empirisch messen zu können, braucht es eine geeignete Kategorisierung, mit der sich gelebte Religiösität beschreiben lässt. Es wird ein Modell gesucht, das einerseits Religiösität umfassend genug empirisch erfassen kann, um verwendbare Resultate zu eruieren und andererseits operational bleibt, um die Übersichtlichkeit für eine sinnvolle Verarbeitung der Daten zu gewährleisten.

Verschiedene Klassifizierungsvorschläge lassen sich dafür unter anderem bei Lenski[25], Jakobs[26] und Angel[27] finden.

Eine geeignete Kategorisierung für die Messung von Religiösität in der Religionssoziologie lässt sich, für die Untersuchung der religiösen Ansprechbarkeit der Khmer, in dem von Charles Y. Glock entwickelten fünf Dimensionen von Religiösität (Glock 1969) finden. Trotz wiederholter Kritik[28], haben sich seine fünf Dimensionen der Religiösität durchgesetzt und waren Grundlage wesentlicher Studien (Faix 2006:122).

Religiösität lässt sich nach Glock demnach wie folgt unterteilen:

1. Die erlebnismäßige Dimension religiöser Erfahrung
2. Die ritualistische Dimension des religiösen Vollzuges
3. Die ideologische Dimension religiösen Erschließens
4. Die intellektuelle Dimension der religiösen Konstruktion[29]
5. Die Dimension der Glaubenskonsequenzen (Ethik)

---

[25] Lenski (in Glock 1969:153) teilt Religion in ritual participation, doctrinal orthodoxy (religious belief), devotionalism (religious experience), und associationism (religous self-segregation).

[26] Jakobs (2002:81) schlägt folgende Dimensionen für die empirische Religionsbeschreibung vor: anthropologisch, soziologisch, historisch, theologisch.

[27] Angel (2009:12) sieht die Religiösität in den folgenden drei Komponenten verortet: Soziokulturelle (Religiöse Sozialisation), Zustimmungskomponente (religiöse Identifikation) und die biologische Komponente (fundamentale Religiösität).

[28] Eine ausführliche Diskussion der Dimension von Charles Y. Glock lässt sich bei Ursula Boos-Nünning (1972) finden. Sie versucht sein Modell weiterzuentwickeln und fügt die Dimension der parochialer (Pfarr-)Bindung hinzu. Vgl. auch Beile (1998).

[29] Glock´s (1969:151) Erstentwurf enthielt nur vier Dimensionen. Die intellektuelle Dimension wurde auf Anregung von Y. Fukuyama eingeführt.

Die Glock´schen Dimensionen bieten einen geeigneten Rahmen für die empirische Arbeit an der religiösen Ansprechbarkeit der Khmer. Für diese Arbeit nehme ich sie als Grundlage der Befragung.

2.2.4 Leitfadeninterview

In der qualitativen Sozialforschung besteht eine breite Methodenvielfalt, um die erforderlichen Daten aus dem Untersuchungsfeld zu generieren. „Insbesondere Leitfadeninterviews haben größere Aufmerksamkeit erfahren und werden in breitem Maße angewendet“ (Flick 2005:117). Auch in dieser Untersuchung empfiehlt es sich, das Leitfadeninterview als halbstandardisierte Variante für das Datenerhebungsverfahren zu wählen. Diese Methode ermöglicht den Wissensstand und die subjektiven Theorien, über die der Informant zum Thema der Untersuchung verfügt, zu befragen (:127). Die Vorteile eines halbstandardisierten Leitfadeninterviews gegenüber eines standardisierten Verfahrens oder Fragebogens passen zum qualitativen Charakter der Untersuchung. Die Fragen werden „weich“ und offen genug formuliert, um eigenes Erleben frei erzählen und darzustellen zu können, ohne die Antworten in ein vorgefertigtes Schema pressen zu müssen. Das Interview kann sich sogar über mehrere Termine verteilen, falls die Situation des Befragten es erfordert. Dennoch bleibt sie geleitet und kann nach Exkursen wieder zurück zur beabsichtigten Fragestellung kommen. Somit kann ein Vertrauen in der Beziehung zwischen den Interviewer und dem Informanten entstehen, und der Befragte fühlt sich nicht dem Druck ausgesetzt Fragen „richtig“ beantworten zu müssen. Das ist im interkulturellen Kontext von enormer Wichtigkeit.

Das Leitfadeninterview (siehe Punkt 8.2) habe ich in Deutsch vorformuliert und anschließend in die Landesprache Kambodschas, *Khmer*, übersetzt. Nach einer eigenen Übersetzung, habe ich einen Sprachlehrer konsultiert, um an der Verständlichkeit der Übersetzung zu arbeiten, um sicher zu gehen, dass rurale Khmer die Fragen nicht nur sprachlich verstehen, sondern auch die Art der Fragen kulturell und der Situation angemessen und verständlich sind. Dies ist notwendig, um „Antwortverzerrungen“ soweit wie möglich vermeiden zu können (Schnell, Hill & Esser 2008:356).

2.2.4.1 Leitfaden und Inhalt des Interviews

Nachdem der Rahmen für die religiöse Ansprechbarkeit mit den Glock´schen Dimensionen gefunden und der Charakter der Befragung als Leitfadeninterview festgelegt worden sind, beschreibe ich im Folgenden Leitfaden und Inhalt des Interviews anhand der fünf Dimensionen von Charles Glock.

Dimension der Erfahrung

Religiöse Menschen machen religiöse Erfahrungen und Erlebnisse bestimmter Art. Sie reichen von Erfahrungen von Trost, inneren Frieden und Sicherheit, über geschichtliche Ereignisse, die religiös gedeutet werden[30], bis hin zu Kraftwirkungen wie Wunder, Magie, Heilungen oder Prophetie und Zungenrede. Zudem sind oft heilige Ort oder Kultstätten, wie Tempelanlagen, Berge oder große Bäume, Lokalitäten, in denen sich religiöses Erfahren festmachen lässt.

In den Interviews möchte ich herausfinden, welche religiösen Erfahrungen die Menschen in Snoul gemacht haben.

Folgende Fragen sind wichtig[31]:

- Welche religiösen Erfahrungen haben Sie in Ihrem Leben gemacht?
- In welchen Situationen treten diese Erfahrungen auf?
- Sehnen Sie sich nach religiösen Erfahrungen? Wenn ja, was tun Sie, damit Sie religiöse Erfahrungen machen?
- Wie wichtig sind Ihnen solche religiösen Erfahrungen für Ihr Leben?

Die ritualistische Dimension

In Formen und Ritualen vollzieht sich religiöses Leben. Viele sind normativ vorgegeben, wie z.B. Gottesdienst, Gebet, Taufe, Feste, Zeremonien, Eucharistie und Beichte. Lebensabschnittsübergänge wie Taufe bei der Geburt, Hochzeit zum Start der Ehe und Begräbnis nach dem Sterben. Sie alle sind Symbole, an denen sich etwas Heiliges, ein nichtprofanes Ereignis an dem Glaubenden vollzieht. Die Funktion solcher Rituale beschreibt Luther (1992) wie folgt:

> „Rituelle Strategien haben die Funktion das Destabilisierungspotenzial solcher Übergansphasen zu absorbieren oder zumindest zu kanalisieren um so letztlich Kontinuität zu

[30] Z.B. Der Angriff auf die Zwillingstürme des World Trade Centers am 11. September 2001 und der Tsunami am 26. Dezember 2004 wurden von Seiten des Christentums und des Islams immer wieder religiös gedeutet.

[31] Hier werden nur einige Leitfragen angegeben. Für das ausführliche Interview, siehe Anlage I.

gewährleisten. Aber jeder Übergang ist auch ein Durchgang durch die Diskontinuität, eine Passage durch die Antiordnung."

Asiatische Religionen sind enorm reich an Ritualen und religiösen Zeremonien.[32] Folgende Fragen sind wichtig:

- Welche religiösen Rituale praktizieren Sie[33]?
- An welchen religiösen Ritualen (Zeremonien, Feste, …) nehmen Sie teil?
- Welche Bedeutung haben diese Rituale für Sie?

Die ideologische Dimension

Mit der ideologischen Dimension erschließt sich der religiöse Mensch seinen Glauben. Damit werden die wichtigsten und unaufgebbaren Glaubensaussagen getroffen, auf die sich die Religiösität stützt. Sie bilden das Fundament der Religion. Darin werden fundamentale Sachverhalte geklärt wie z.B. das Wesen und die Existenz Gottes, der Welt und der Menschen, das Wesen von Sünde und das Erlangen des Heils. Diese Dimension ist im Leben des Religiösen nicht immer sichtbar und schwer erfragbar, weil sie für den allgemeinen Gläubigen zu theoretischer Natur sind. Vielmehr treten sie in bestimmten Lebenssituationen auf und können von dort aus analysiert werden. Oft werden in Krisenzeiten (Krankheit, Leid, Unglück, der Tod steht bevor, …) Entscheidungen getroffen, die die tiefsten religiösen Überzeugungen zutage treten lassen. Hier gibt es eine enge Korrelation zwischen der ritualistischen und der ideologischen Dimension. Rituale offenbaren oftmals tiefe religiöse Überzeugungen in der Lebenswirklichkeit.

Folgendes fiktive Ereignis soll es verdeutlichen: Die Ehefrau eines christlichen Leiters wurde krank. Andere christliche Leiter und Missionare kamen, um für sie zu beten und zu helfen. Da es ihr nach einigen Tagen nur geringfügig besser ging, beschloss sie den traditionellen Medizinmann[34] zu rufen, um seine Hilfe in Anspruch zu nehmen. Dieser vollführte traditionelle Rituale und gab ihr Medizin, die ebenfalls durch kraftvolle Rituale produziert wurden, um sie dadurch heilen zu können.

---

[32] Einige religiöse Rituale und ihre Bedeutung gibt es unter Punkt 4.4.3 religiöse Praxis der Khmer, erläutert.

[33] Auf der Suche nach einem geeigneten Begriff für „Ritual" in der Sprache der Khmer, musste ich feststellen, dass es zwar ein Wort dafür gibt, es aber weitgehend unbekannt ist. Daher musste ich eine entsprechende Umschreibung suchen, welche wörtlich übersetzt „religiöse Gewohnheiten" heißt. Es wird erforderlich sein, die Bedeutung durch Beispiele zu erklären, damit die Befragten dem Verständnis von Ritual näher kommen können.

[34] Genannt „Kru-khmer"

Wenn man dieses Ehepaar nach ihren religiösen Grundüberzeugungen gefragt hätte, wäre wohl nicht herausgekommen, dass sie neben dem christlichen Glauben auch der Kraft des traditionellen Medizinmannes vertraut hätten.
Folgende Fragen sind in der ideologischen Dimension wichtig:

- Was sind Ihre wichtigsten religiösen Überzeugungen?
- Was ist der Sinn des Lebens?
- Was tun Sie / Was ist Ihnen wichtig / Worauf hoffen Sie, wenn die Sicherheiten des Lebens, wie z.B. Gesundheit, Erfolg, Glück gefährdet sind?
- Was müssten Sie tun, damit sie am Ende Ihres Lebens sagen können: „Ich hatte ein gutes Leben."
- Was sind Ihre wichtigsten Ziele im Leben?

Die intellektuelle Dimension

Die intellektuelle Dimension beschreibt das wirkliche Wissen des Religiösen über seinen Glauben. Dieses erschließt er sich in den Schriftreligionen, wie z.B. dem Christentum, dem Islam und zu einem gewissen Grad auch im Buddhismus über die Heiligen Schriften. Aber auch sonstige religiöse Literatur kommt in Betracht. Seit ungefähr zwei Jahrzehnten spielen auch andere Medien, wie Radio, Musik, Fernsehen und Filme eine immer wichtigere Rolle in der Religionspädagogik. Im Christentum könnte man fragen, wie oft der Gläubige die Bibel liest. Aber in einer Gesellschaft, wie die der ruralen Khmer, die vom Analphabetismus[35] geprägt ist, nehmen mündliche Traditionen wohl die wichtigste Rolle ein.
Folgende Fragen sind in der intellektuellen Dimension wichtig:

- Was wissen Sie über Ihren Glauben?
- Woher haben Sie das Wissen?
- Haben Sie jemals religiöse Literatur gelesen?
- Was haben ihre Eltern und Großeltern sie über den Glauben gelehrt?
- Kennen Sie Geschichten, die Sie etwas über Ihren Glauben gelehrt haben?

Die Dimension der Glaubenskonsequenzen

[35] Hiermit schließe ich den Analphabetismus, sowie den funktionalen Analphabetismus mit ein. Zur näheren Behandlung siehe Punkt unter 3.2.5 „soziale Bedürfnisse".

Diese Dimension beschreibt den ethischen Verhaltenskodex des religiösen Menschen. Solche sind in allen Religionen evident. In den Schriftreligionen sind sie oft als ein Regelwerk gefasst, wie z.B. der Dekalog. Auch im Buddhismus gibt es die eine ethische Richtschnur, an welcher das Verhalten des Gläubigen gemessen wird[36]. Folgende Fragen sind in der Dimension der Glaubenskonsequenzen wichtig:

- Welche Konsequenzen hat ihr religiöses Leben in Ihrem Alltag?
- Welche ethischen Gebote sind Ihnen wichtig?
- Welche versuchen Sie zu befolgen?

2.2.5 Auswahlverfahren und Datenanalyse

Nachdem geklärt ist, was und mit welchen Mitteln empirisch untersucht wird, muss jetzt bestimmt werden, wer gefragt wird. Das sogenannte Auswahlverfahren oder Sampling beschreibt „Wege, um ein Feld zu erschließen“ (Flick 2005:114). Grundsätzlich stehen in der empirischen Forschung folgende drei Richtungen der Auswahlverfahren zur Verfügung:

Eine Vollerhebung aller Personen oder Gesamtheit aller Fälle“[37], also eine völlige Übereinstimmung der Befragten mit der Grundgesamtheit. Z.B. werden alle Bewohner eines Haushaltes zu einem nur für diesen Haushalt relevanten Thema befragt.

---

[36] Die buddhistischen Grundregeln, die von den religiösen Laien einzuhalten sind umfassen die fünf Gebote. Weitere drei Gebote werden an den „weekly sacred days“ befolgt und alle folgenden zehn werden von Mönche und besonders hingegebenen Personen verlangt (Hammalawa Saddhatissa 2004:59-80):
1.„I undertake the precept to abstain from the taking of life.
2. I undertake the precept to take that which is not given.
3. I undertake the precept to abstain from misconduct in sensual actions.
4. I undertake the precept to abstain from false speech.
5. I undertake the precept to abstain from liquor that causes intoxication and indolence” .
6. “I undertake the precept to abstain from taking untimely meals.
7. I undertake the precept to abstain from dancing, singing, music, watching grotesque mime, from using garlands, perfumes, cosmetics and personal adornments.
8. I undertake the precept from using high seats.
9. The ninth precept concerns the use of high seats.
10. I undertake the precept to abstain from accepting gold and silver”. Vergleiche auch Bond (1996), der zwei unterschiedliche Verhaltenslisten des Therevada Buddhismus miteinander vergleicht.

[37] Das kann nur in solchen Untersuchungen stattfinden, in denen es eine relativ kleine Anzahl an Fällen gibt (Kromrey & Strübing 2009).

Repräsentativer Stichproben, nach Quoten[38], Anwesenheit, Zufall, Klumpenstichporben und anderen Verfahren[39]. Dabei ist die „Stichprobe ein *verkleinertes Abbild* einer angebbaren Grundgesamtheit“ (Kromey 2009:262).
Theoretisches Sampling und ähnliche Varianten[40]*:* Es werden so viele Informanten gefragt, bis es zu einer „theoretischen Sättigung“ kommt und keine weiteren relevanten Informationen mehr zu erwarten sind (Flick 2005:104).

Im Gegensatz zur quantitativen Forschung, wird in der qualitativen Vorgehensweise nicht mit einer möglichst großen Anzahl an Befragten, die zahlenmäßig die Zielgruppe repräsentieren soll, gearbeitet. Viele qualitative Interviews arbeiten mit einer vergleichsweise niedrigen Zahl an Befragten, was nicht heißt, „dass hier prinzipiell kleine Datenmengen verarbeitet würden“ (Kromney & Strübing 2009:295). Die Auswahlstrategie entscheidet, ob ein „Feld in der Breite zu untersuchen ist oder möglichst tiefgründige Analysen“ angestrebt werden (Flick 2005:111). Bei einer tiefgründigen und interpretativen Untersuchung muss mit weniger Subjekten gearbeitet werden, weil jeder einzelne Fall, eine vielfach größere Datenmenge generiert, die dann in Interpretationsverfahren analysiert wird. Insofern ist der Bezug auf kleinere und anders generierte Samples in der qualitativ-interpretativen Forschung nicht ein Mangel, sondern ein konsequentes Ergebnis einer anderen Forschungsperspektive (Kromrey & Strübing 2009:295).

Die qualitative Sozialforschung ist vor allem vom *theoretical sampling* von Glaser und Strauss (2009) geprägt. Der Vorteil dieser Auswahlstrategie ist die Flexibilität und die Integration von Auswahl und Interpretation. So wird nicht im Vorfeld ein Stichprobenplan festgelegt, sondern erst „nach und nach“ werden Stichproben gefunden, die für die erforderliche Theoriebildung notwendig sind. So kommt es zu einem zyklischen oder auch parallelen Arbeiten von Datenerhebung und –analyse. Dieser Vorgang ist dann beendet, wenn es eine „theoretische Sättigung“ erreicht ist und keine neuen, relevanten Daten zu erwarten sind (Flick 2005:105).

Im Einfluss des *theoretical sampling* stehend, werden auch bei anderen qualitativen Auswahlmethoden das Grundprinzip „die Auswahl von Fällen […] statt

[38] Z.B. Alter, Geschlecht, Religionszugehörigkeit, ethnische Zugehörigkeit, Parteizugehörigkeit, Bildungsstand, Besitz, Berufstand, Lebenstand, usw.
[39] Vgl. Schnell (2008:267ff) und Kromrey & Strübing (2009:251ff)
[40] Die *Einzelfallstudie*, in welcher nur ein einziges Objekt Untersuchungsgegenstand ist, ist eine volle Erhebung, was wohl sehr selten vorkommt. Kromrey & Strübing (2009:296) sehen es als Teil der qualitativ-interpretativen Forschung.

abstrakt methodologischer Kriterien, nach ihrer Relevanz statt nach ihrer Repräsentativität“ beibehalten, aber neu konzeptualisiert (:106f).

Eine dieser neueren Vorschläge scheint für meine Untersuchung am besten geeignet zu sein. Dieser Zugang versucht das Feld „von innen her, aus dem Zentrum“ zu erschließen, indem es schrittweise typische Fälle auswählt (:109). Die Untersuchungsfrage angewandt auf dieses Auswahlverfahren für das Interview lautet dann: ***Wie lebt und versteht der typische rurale Khmer in Snoul seinen religiösen Glauben?***

Bei der Auswahl der Personen sind zudem folgende Kriterien wichtig:

- Die Befragten sollen alle Altersgruppen und Gesellschaftsschichten abdecken, sofern es möglich ist.
- Die Befragten sollen mehrere Berufsgruppen abdecken (wie z.B. Bauer, Verkäufer, Lehrer, Mechaniker, usw.)
- Aufgrund der Fragestellung der Studie und um die nötige Tiefe zu erreichen, müssen die befragten Personen der Volksgruppe der Khmer angehören und dürfen nicht zum Christentum konvertiert sein.

Für die Befragung muss der Informant folgende zwei Voraussetzungen erfüllen[41]:

- Die Person muss Zeit und Bereitschaft zum Interview haben.
- Die Person muss ihre eigene Religiosität zu einem Mindestmaß artikulieren können.

Die Datenanalyse erfolgt nach den Methoden des Auswahlverfahrens. Die methodischen Schritte der Datenanalyse in der *grounded theory* vollziehen sich im Wesentlichen im Dreischritt von offenem Kodieren, axialem Kodieren und selektivem Kodieren (vgl. Flick 2005, Charmez 2009). Die Vorgehensweise wird in der Analyse näher beschrieben (vgl. Punkt 5).

[41] Hans Merkens (2004:171) spricht von sechs Voraussetzungen für einen geeigneten Informanten. Mir scheinen die Anforderungen für meinen ruralen Kontext aber zu hoch gelegt und ich beschränke mich auf die benannten zwei Punkte.

3 GESCHICHTLICHER HINTERGRUND

Nachdem der missiologische und empirische Rahmen abgesteckt ist, steige ich in die Kontextbeschreibung der Lokation Snoul ein. Dies geschieht in zwei Schritten: Nach einem ersten historischen Abriss der Geschichte Kambodschas (3.1), widme ich mich im zweiten Schritt (3.2) dem Hintergrund der Lokation Snoul.

3.1 Geschichtlicher Abriss Kambodschas

Die Geschichte Kambodschas kann in vier Zeitepochen aufgeteilt werden. Die erste ist die *Prä-Ankgor Zeit*, die Zeit der frühen Khmer bis zur Bildung eines Staates. Die zweite Ära ist die Zeit des *Angkor-Reiches*, sowie der Aufstieg und die Expansion durch die Angkorkönige. Die dritte Epoche ist die der *Post-Angkor Zeit* und der Zerfall des Reiches. Die Vierte Phase ist die der Kolonialisierung, Erringung der Unabhängigkeit 1948, des Khmerregimes und Wiederaufbaus in den jüngsten Jahren.

Diese Epochen und ihre wesentlichen Vorgänge sollen hier kurz skizziert werden.

3.1.1 Prä-Angkor Zeit

Die Prä-Angkor Zeit war geprägt von zwei Reichen. Einmal die große Handelsmacht „Funan“ vom dritten bis zum siebten Jahrhundert. Das zweite Reich wurde beherrscht von den Königen von Zhenla, welches dieses ab dem sechsten bis zum achten Jahrhundert geprägt haben. Beide Reiche hatten Kontakte zum chinesischen Hof des Kaisers.

Die Prä-Angkor Zeit war in kultureller, staatspolitischer und religiöser Hinsicht enormen indischen Einflüssen, „Indisierung“ genannt, unterworfen (Golzio 2003:19).

a) Funan

Das Reich Funan bestand aus anfangs „mehr oder weniger großen politischen Einheiten“ bevor später chinesischen Quellenangaben nach, von einem vereinten „Königreich Funan“ gesprochen wurde, das wohl das moderne Kambodscha, das Mekong Delta, die Südwestküste Vietnams und Teile Thailands und des südlichen Laos umfasste (Golzio 2003:22). Dennoch lassen fehlende Beweise Zweifel aufkommen, dass Funan wirklich ein vereinigtes Reich war. Es wird vermutet, dass es

sich eher um kleine Fürstentümer handelte, die sich von Zeit zu Zeit zusammenschlossen und China um Beistand und Schutz baten (Chandler 1993:15). Chandler dazu (:15):

> „It is possible that Funan was thought to be a major kingdom because the Chinese wanted it to be one and later because the French scholars were eager to find a predecessor for the highly centralized kingdom of Angkor".

Der erste König von Funan war der Legende nach ein Brahmane namens Huntian im dritten Jahrhundert. Er träumte, dass er in der Ferne einen Bogen finden werde und kam auf seinen Reisen nach Funan. Die dortige Königin Liuye griff ihn an. Er besiegte und heiratete sie (Golzio 2003:22).

Der chinesischen Quelle *Nan Qi shu* nach wurden die Staatsgeschäfte einem General mit dem Namen Fan *Shiman* übergeben, der „mit seinen Armeen die benachbarten Königreiche unterworfen und dann mit einer Flotte zehn weitere Reiche […] botmäßig gemacht und damit sein Territorium auf fünf- oder sechstausend Li erweitert" hat (Golzio:23-24). Anschließend gab es mehrere Machtkämpfe in Form von gewaltsamen Thronkämpfen, in denen die Machthaber von Familienangehörigen oder Generälen umgebracht wurden. Aufgrund von Berichten chinesischer Gesandtschaften lässt sich ein Bild von den Bewohnern des Funan Reiches machen (in Golzio 2003:26):

> „Dort gibt es befestigte Dörfer, Paläste und Wohnungen. Die Menschen sind alle hässlich und schwarz, ihr Haar ist Kraus; sie tragen weder Kleider noch Schuhe. Ihr Wesen ist einfach und sie zeigen überhaupt keine Neigungen zum Diebstahl. Sie betreiben Landwirtschaft. Sie säen einmal im Jahr und Ernten dreimal. Außerdem gravieren sie gerne Ornamente und meißeln auch gerne. Viele ihrer Speisegeräte sind aus Silber. Steuern werden in Gold, Silber, Perlen und Parfüm bezahlt. Es gibt Bücher und Aufbewahrungsorte für Archive und andere Dinge. Ihre Schriftzeigen erinnern an die der Hu."

Der Fund und die Ausgrabung der Hafenstadt *Oc Eo* um 1940, legte die globalen Handelsbeziehungen Funans offen. Dabei konnte festgestellt werden, dass Funan weite Handelsbeziehungen zu China, Indien und sogar zu Europa pflegte. Unter den Funden gab es römische Münzen, unter anderem des Antoninus Pius aus dem Jahre 152 (Golzio 2003:26). Weitere Funde beweisen die intensiven Beziehungen zu Indien.

Die meisten Informationen über Funan kommen aus Berichten chinesischer Gesandtschaften, die teilweise widersprüchlich und schlaglichtartig sind und in der

heutigen Geschichtsforschung als nicht sehr zuverlässig gelten (Golzio 2003:21ff; Chandler 1993:13ff).

b) Zhenla

Neben Funan entstanden mehrere kleine Reiche im Binnenland Kambodschas mit dem Namen Zhenla[42]. Funan wurde dann im siebten Jahrhundert von Zhenla unterworfen. Der König musste aus der Hauptstadt *Temu* fliehen. Auch Zhenla war wahrscheinlich kein einheitlicher Staat, der sich über ganz Kambodscha streckte[43]. Einige dieser Fürsten (auch „Könige von Zhenla" genannt) tauschten mit dem chinesischen Kaiser Gesandtschaften aus (Golzio 2003:33).

3.1.2 Angkor Reich

Mit dem Beginn des Angkor Reiches entwickelte sich im neunten Jahrhundert politisch ein neues Großreich, das nach Chandler (1993:29) „the mightiest kingdom in Southeast Asia" war. Inschriften lassen den Anfang des Angkor Reiches nicht genau bestimmen. Dennoch wurde gewöhnlich die Angkor Zeit von Experten von 802 n.Chr. bis zum Jahre 1431 angeführt.[44] Dieses Reich wurde nach der gleichnamigen Stadt Angkor (abgeleitet von *Nagara*, was in Sanskrit *Stadt* heißt) benannt, die im Jahre 889 zur Hauptstadt wurde. Jayavarman II, der Anfang des neunten Jahrhunderts regierte, sah sich nach einem Ritus auf den Kulen Gebirge nördlich von Angkor, als „universaler Monarch". Aus diesem Anspruch heraus schmiedete er Allianzen unter lokalen Machthabern (Chandler 1993:34f) und leistete somit wegweisende Vorarbeit für das mächtige Angkor Reich. Obwohl er von späteren Königen als der Begründer von Angkor geehrt wird, sieht Golzio (2003:52) seinen Nachfolger Indravarman, der im Jahre 877 n. Chr. auf den Thron kam, als den eigentlichen Gründer des Großreiches. Mit ihm begannen rege Bautätigkeiten, die für die Angkor Zeit charakteristisch waren. Indravarman konnte sein Herrschaftsterritorium erweitern und

---

[42] Zhenla wurde in der chinesischen Historiographie zum Standartname für Kambodscha (Golzio 2003:33).

[43] Golzio kommt nach Auswertung der Inschriften zu dieser Überzeugung. Vgl. die ausführliche Diskussion bei Golzio (2003:32).

[44] Vgl. die Diskussion bei Chandler (1993:29) und bei Golzio (2003:48ff). Chandler (:31) weist darauf hin, dass die Inschriften wenig brauchbare Informationen für eine Beschreibung des Reiches hergeben. Die meisten Inschriften geben die Namen der jeweiligen Herrscher an und die jeweiligen Bautätigkeiten, vor allem Tempel, die zu Ehren von Göttern und Verwandten erstellt wurden. Sobald die Inschriften aber mehr Informationen enthalten, bieten sie sehr großen Interpretationsspielraum, welche bei Forschern zu unterschiedlichen Schlussfolgerungen führen.

verlegte seine Residenz nach „Yasodharapura, d.h. das eigentliche Angkor“ (Golzio 2003:52). Dort baute er mehrere Tempel, die er seinen Vorgängern weihte sowie ein großes Regenwasserreservoir.

Seine Nachfolger[45] folgten diesem Vorbild mit unzähligen religiösen Bauten und Tempeln. Politisch wurde das Reich neben dem König von einer wachsenden Elite regiert, die administrative und religiöse Vollmachten besaß. „A Cambodian king […] could rule only by extending networks of patronage and mutual obligations outward from his kingdom“ (Chandler 1993:48). Der König war als Erdbesitzer berechtigt Land an seine loyalen Bediensteten der herrschenden Klasse zu verschenken, was häufig vorkam (Golzio 2003:60). Dass Volk war neben vielen Handelsbeziehungen zu den Nachbarvölkern wie Champa, China und Vietnam in der Landwirtschaft tätig. Unter Suryavarman I. (1001-1040) wurden die Khmer gezwungen, die Produktion zu erhöhen, weil eine jährliche Ernte für den gesamten Staatsapparat nicht mehr ausreichte (:44).

Obwohl es bei den Regierungsübergängen immer wieder zu Machtkonflikten zwischen mehreren Prinzen kam, konnten Könige das Land vereinen, um es wirtschaftlich und politisch zu stärken. Das elfte bis dreizehnte Jahrhundert wird als die große Blütezeit Angkors gezählt, in der kambodschanischer Kultureinfluss bis zur malaiischen Halbinsel reichte (Golzio 2003:64). Diese Zeit war einmal gekennzeichnet von kriegerischen Auseinandersetzungen und Expansionen. Die Könige Harsavarman III. (1066-1080), Suryavarman II. (1112-1155) und der bekannteste unter ihnen König Jayavarman VII. (1181-1220), waren verstärkt mit kriegerischen Konfrontationen mit den Nachbarn (vor allem Champa, Dai Viet[46] und Cham) beschäftigt[47].

Das zweite Kennzeichen des Aufstiegs von Angkor war die rege Bautätigkeit von zahllosen Kunstbauten zu religiösen Zwecken, von denen *Angkor Wat*[48], *Bayon*[49] und *Angkor Thom*[50] und zu den Bedeutendsten zählen.

Der bekannteste König Angkors war Jarvarman VII. (1181-1220), der mit seiner Hinwendung zum Mahayana Buddhismus und neuem Verständnis vom Königtum als Bodhisattva, das Land reformierte und sich stärker als seine Vorgänger dem Volk

[45] Vgl. die chronologische Auflistung der Angkorkönige bei Golzio (2003:171-72)
[46] Eine frühere Bezeichnung für das gegenwärtige Vietnam
[47] Vgl. die Ausführungen von Golzio (2003:70-79)
[48] Unter Suryavarman II. erbaut und hieß Visnuloka
[49] Unter Jayavarman VII. erbaut
[50] Unter Jayavarman VII. erbaut

zuwendete. „His program of public works, indeed, was probably more extensive than any other Cambodian king" (Chandler 1993:60). Mit seinen militärischen Operationen erreichte Jayvarman VII. den höchsten politischen Einfluss in der Geschichte Kambodschas. Chandler schreibt (1993:61):

> "By the beginning of the thirteenth century, in fact, Angkor was extracting tribute from much of what is now Thailand and southern Laos as well as from Champa, occupying the coastal areas of central Vietnam".

3.1.3 Post Angkor

Über die Zeit nach Jarvarmans Tod liegen nur wenige Inschriften über das Angkor Reich vor, was wiederum auf eine Veränderung und einen Rückgang der Angkormacht schließen lässt. Von chinesischen Quellen wird berichtet, dass Kambodschas Abhängigkeit von dem großen Nachbarn China, durch vermehrte Tributmissionen größer wurde (Chandler 1993:78). Golzio (2003:84) stellt fest:

> „Das gesamte südostasiatische Festland erlebte in diesem 13. Jahrhundert einen tiefgreifenden politischen, wirtschaftlichen und religiösen Wandel, der hauptsächlich durch die starke Einwanderung der Thai oder Siamesen und ihre Staatsbildungen verursacht wurde" (:84).

Zudem ließen die Bautätigkeiten in Angkor rapide nach. Im Jahre 1440 wurde Angkor als Hauptstadt verlassen und der Schwerpunkt in den Süden nach Phnom Penh verlegt. Dennoch sprechen Historiker nicht vom Niedergang des kambodschanischen Königreiches, „auch wenn es seine ehemals imperiale Ausdehnung verloren hatte" (Golzio 2003:93). Mit der Hauptstadt in Phnom Penh wurden die strategischen Handelswege durch den Mekong dem Tonle Sap und der Nähe zum Ozean für den Überseehandel gewählt.

Ab dem 16. und 17. Jahrhundert wurde die politische Stärke von Vietnam und Thailand zunehmend größer und bedrohte Kambodschas Stellung. Es folgten viele Jahre unzähliger Kriege mit den beiden Nachbarn. Jeweils Thailand und Vietnam eroberten Kambodscha und lieferten sich bis zu der Zeit der Kolonialisierung durch Frankreich, einen Wettstreit um die Vorrangstellung im südlichen Mekong Gebiet.

3.1.4 Kolonisation und Unabhängigkeit

Das französische *Protektorat* begann in Kambodscha im Jahre 1863, nach dem Frankreich Südvietnam erobert und das Augenmerk auf das angrenzende Kambodscha gerichtet hatte. Nach Drängen des französischen Bischofs Miche, der als apostolischer Vikar in Kambodscha arbeitete, intervenierte Frankreich einen königlichen Machtkampf und zwang König Norodom am 11. August 1863 einen „Proketoratsvertrag zu unterzeichnen, in dem er Frankreich Rechte an der Holzwirtschaft und der Ausbeutung von Minen abtrat“ (Golzio 2003:117).

Frankreich ließ die Monarchie weiterhin bestehen und versuchte seinen Einfluss durch den König wahrzunehmen. Somit wurde auf Druck Frankreichs die Hauptstadt von Udong wieder nach Phnom Penh verlegt. Andere politische Reformen stießen aber auf erheblichen Widerstand, so dass Frankreich in Erwägung zog, den König auszutauschen. Hinzu kam, dass „the Cambodians had not seen the importance of paying for French protection” (Chandler 1993:143), so dass Frankreich ab 1892 die direkten Steuern selbst einzog und weitere Verfügungsrechte, wie Ernennung von Beamten, indirekte Steuern, Verpachtungen und den Erlass königlicher Diskrete, an den französischen Residenten übergaben (Golzio:119f). Reformen, wie die Abschaffung der Sklaverei und die Reform der Besitzverhältnisse, stießen auf starken Protest bei der kambodschanischen Elite, welche ihren Status gefährdet sah. Erst nach dem Tod von König Norodom 1904, konnte Frankreich mit ihrer *mission civilitrice* ein öffentliches Gesundheitssystem, einige feste Straßen und Elektrizität fördern (:120). Zwischen den Weltkriegen gab es mehrere Proteste aus der Bevölkerung, die sich wegen zu hoher Steuern der Franzosen, beim König beschwerten[51].

Mit dem zweiten Weltkrieg kam Bewegung in die französische Vormachtstellung in der Region. Thailand konnte sich in militärischen Auseinandersetzungen drei begehrte Provinzen (Battambong, Siem Riap und Sisophon) sichern. Dazu kamen mehrere Protestbewegungen, die sich unter anderem in der gegründeten Zeitschrift *Nagara Vatta* (Angkor Wat) artikulierte, die anschließend verboten wurde. 1943 beschloss der französische Resident, dass „Khmer-Alphabet durch ein lateinisches mit Diakritika für die Phonetik des Khmer zu ersetzen“ (Golzio 2003:127). Dies führte zu weiterem Missfallen unter den Khmer, die ihre Tradition als gefährdet sahen. Das

[51] Vgl. Chandler (1993:153-58), der die hohen Steuerbelastungen für die arme Bauernschaft beschreibt). Golzio (2003:123) berichtet von dem Vorfall, dass 1925 der Provinzresident Felix Louis Bardez begann, „Steuern in einem Dorf mit Gewalt einzutreiben, indem er Säumige ins Gefängnis steckte und ihnen nichts zu essen gab, während er selbst einen Imbiß einnahm“.

Projekt konnte nicht abgeschlossen werden, weil Frankreich 1945 vorerst die Kolonialmacht an Japan verlor, welches ihr verstärktes Interesse an Indochina und antikolonistischen Bewegungen zeigte. Erst nach der Niederlage Japans im zweiten Weltkrieg, konnte Frankreich mit Hilfe der Briten ihre Vorherrschaft in Kambodscha wieder herstellen. Daraufhin schaffte Frankreich den Begriff „Protektorat" ab und führte in Kambodscha eine neue Regierungsform ein, indem demokratische Wahlen für das Jahr 1946 beschlossen wurden. Das konnte aber den Widerstand, vor allem der militanten Gruppierung *Khmer Issarak* (freie Khmer), die sich mit vietnamesischen Bewegungen zusammenschloss, nicht brechen. 1954 musste Frankreich die Unabhängigkeit Kambodschas auf der Genfer Indochinakonferenz akzeptieren.

Politisch blieb Kambodscha auch nach der Unabhängigkeit instabil und fiel 1975 schließlich der militanten und kommunistischen Guerillagruppe *Rote Khmer*, die von Pol Pot angeführt wurde, in die Hände. Mit der Machtergreifung wurde das existierende Gesellschaftsgefüge vollständig zerschlagen und die gesamte Bevölkerung Phnom Penhs geleert, um sie in den Provinzen zur landwirtschaftlichen Arbeit zu zwingen. Infolge dessen starben viele Khmer an Hunger, Krankheit und Unterernährung. Potentielle Regimegegner, wie Intellektuelle, Lehrer, Mönche oder Menschen mit Fremdsprachenkenntnissen wurden hingerichtet[52]. 1979 griff Vietnam militärisch ein und konnte die Roten Khmer zum Rückzug zwingen. Unter *Samrin* wurde die *Volksrepublik Kambodscha* gegründet, die aber nur von wenigen Staaten anerkannt wurde. China, die USA und die ASEAN-Staaten erkannten aber die von Prinz *Sihanuk* angeführte Widerstandsbewegung *Demokratische Kampuchea* an, welche sich aus den *Roten Khmer* und Anhängern *Sihanuks* gebildetet hatte. Dies führte zu lang anhaltenden Bürgerkriegen, in denen die Roten Khmer von den Vietnamesen und den Truppen der Volksrepublik zurückgedrängt werden konnte (Golzio 2003:154). 1990 vereinbarte der Premierminister Hun Sen mit Prinz Sihanuk die künftige Präsenz der UNO, welche ein Abkommen der Bürgerkriegsparteien entgegennahm und die Verwaltung des Landes als *United Nations Transitional Authority in Cambodia* (UNTAC) vorübergehend antrat. Ziel der *Vereinten Nationen* war es einen Demokratisierungsprozess einzuleiten, der zu den ersten freien Wahlen im Mai 1993 führte (Golzio:157f). Seitdem führte der Premierminister Hun Sen bis heute fast ununterbrochen die kambodschanische Regierung.

[52] Vorsichtige Schätzungen zufolgen starben mindestens 800.000 bis eine Millionen Menschen an den unmenschlichen Behandlungen der Khmer (Golzio 2003:152).

3.2 Hintergrund Snoul

3.2.1 Entstehung und Entwicklung Snouls

Der Ortsname „Snoul“ hat seine Herkunft von dem gleichnamigen Baum.
Das Snoulgebiet[53] war ursprünglich ein Waldgebiet, das vorwiegend von den zwei Volksstämmen der Stieng und Phnong bewohnt wurde[54]. In den 20er Jahren entdeckte die französische Kolonialregierung den fruchtbaren „roten Boden“ Snouls für Kautschukplantagen und startete mit der Bepflanzung von Kautschukbäumen in der Region. Dies erforderte eine große Anzahl von Arbeitern, die aus vielen Provinzen des Landes, aber vor allem aus der Nachbarprovinz Kompung Cham, nach Snoul einsiedelten. Im Zuge dessen wurde immer mehr Wald abgeholzt und der Lebensraum der Urstämme Stieng und Phnong beschnitten, die sich in die nicht entwickelten Nachbarregionen, z.B. in die Nachbarprovinz Mondulkiri, verdrängt sahen.

Pol Pot verschleppte mit seinem Regime zwischen 1975-1979 viele Einwohner aus der Nachbarprovinz Kompung-Cham nach Snoul, um sie für die Feldarbeit zu gebrauchen. Nach der Ablösung der Roten Khmer 1979, blieben nur wenige zurück, um sich eine neue Existenz aufzubauen. Snoul wurde in den anschließenden Jahren überwiegend von mächtigen Dorf- und Armeechefs kontrolliert, die ohne Gesetzesgrundlage ihre Interessen mit Gewalt durchsetzten. Zudem bestanden noch andauernde Konflikte mit den Roten Khmer, die immer noch wesentliche Gebiete in Snoul beherrschten[55].

Snoul wird in der Zeit bis 1993/94 als ein sehr gefährlicher Ort beschrieben, indem Morde, Raubüberfälle und gewalttätige Ausbeutung die Tagesordnung bestimmten[56]. Aber mit der positiven Entwicklung nach 1993 kamen vermehrt Zuwanderer aus anderen Provinzen, die in ihren Heimatorten keine Einkommensmöglichkeiten sahen und in Snoul einen Neubeginn versuchten. Das waldreiche Gebiet stand den Zuwanderern zur Verfügung, um es für die Agrarwirtschaft zu nutzen[57]. Bis dahin gab

---

[53] Vgl. Die geographische Karte des Snouldistrikts unter dem Namen Kracheh, Snoul auf *The Atlas of Cambodia.* (2007). Online im Internet: URL: http://www.cambodiaatlas.com/map [Stand 2011-04-28] einsehbar.
[54] Über die Entstehung und Entwicklung des Ortes Snoul liegen keine schriftlichen Belege vor. Informationen über die Entwicklung habe ich von Befragungen mit dem Chef und dem ehemaligen Chef der Kommunen.
[55] Diese Informationen entstammen aus einem Interview mit dem Distriktchef vom 13 Mai 2010.
[56] Interview mit dem Distriktchef vom 13. Mai 2010
[57] Interview mit dem Distriktchef vom 13. Mai 2010

es faktisch noch keine Infrastruktur jeglicher Art, wie z.B. asphaltierte Straßen, Schulen, Strom- oder Telefonverbindungen.

3.2.2 Lokation und Einwohner

Snoul ist ein Kreis mit fünf Kommunen in der Provinz Kratie, das im Osten Kambodschas an Vietnam grenzt. Die einzelnen Kommunen bestehen aus Snoul, Sray Chah, Pi Thnou, Khsim und Svay Chreah. Verbunden wird Snoul durch die Nationalstraße 7, die seit 2004 erste und bisher einzige asphaltierte Straße im Kreis, und liegt ca. 265 Kilometer von der Hauptstadt Phnom Penh entfernt. Nordöstlich grenzt Snoul and die Provinz Modulkiri und südwestlich an Kompung-Cham.

Die Bevölkerung Snouls wächst stetig. Folgende Tabelle zeigt die Bevölkerungsentwicklung des Snouldistriktes in den letzten Jahren[58]:

Tabelle 1 Bevölkerungsentwicklung Snouls

Jahr:	2004	2005	2006	***2007***
Familien:	8381	8468	9055	***10003***
Gesamt Population:	41842	42319	44508	***48565***

Snoul wird neben den Khmer von drei ethnischen Minderheiten, den Stieng, Cham und den Phnong, bewohnt. Gesicherte Zahlen liegen nicht vor, aber die Stieng scheinen die größte Minderheit in Snoul zu bilden[59]. Die Minderheiten leben meist in ihren eigenen Dörfern, aber vermischen sich zunehmend mit den Khmer durch Mischehen und dem Verkauf von Land[60].

Wegen der geographischen Nähe sind auch Vietnamesen in Snoul wohnhaft, von denen aber keine genaue Anzahl vorliegt. Im Gegensatz zu den Khmer praktizieren die ethnischen Minderheiten keinen Buddhismus. Die Stieng und die Phnong folgen animistischen Glaubensvorstellungen, wobei die Cham eine schiitische Version des Islams befolgen[61].

---

[58] Lokalbehörde Snoul (2008:5) im Zustandsbericht des Snoul Distrikts.
[59] Die höhere Anzahl der Stiengdörfer legen dies nahe, ohne dass eine genaue Anzahl untersucht ist.
[60] Hierbei ist anzumerken ist, dass die ethnischen Minderheiten in ihrer kulturellen, sprachlichen und religiösen Identität bedroht sind und ein Prozess der „Khmerisierung“ der Minderheiten stattfindet. (vgl. dazu die Behandlung der Minderheiten in der Provinz Ratanakiri von Kreg Mallow in „Perception of Social Change among the Krung hilltribe of Northeast Cambodia“ (2002).
[61] Die Website http://www.joshuaproject.net/peopctry.php, die Informationen über kleine ethnische Gruppierungen sammelt, fasst die religiöse Entwicklung der Western Cham wie folgt zusammen “At

3.2.3 Ökonomie

Die wirtschaftliche Tätigkeit in Snoul lässt sich in drei Kategorien einteilen: Die wichtigste Einnahme ist die traditionelle Landwirtschaft. Weitere Wirtschaftszweige sind der Handel und die Kautschukplantagen einer privatisierten Firma in der Region. Sie sollen kurz beleuchtet werden.

a) Landwirtschaft

Wie die kambodschanische Ökonomie im Allgemeinen, ist auch der Snouldistrikt enorm von der Landwirtschaft abhängig. Der Distrikt berichtet, dass 86,81% der Snoulbevölkerung ihr regelmäßiges Einkommen aus der landwirtschaftlichen Betätigung bezieht[62]. Die meisten Bauern investieren in Reis[63], andere in Kautschukanbau, Pfeffer, Mehlkartoffeln[64], Cashewnüsse und andere Gemüse und Fruchtsorten. Die meisten Felder werden als Privatbesitz von den einzelnen Bewohnern bewirtschaftet.

b) Kautschukplantagen und Produktion

Ein anderer signifikanter Wirtschaftsfaktor in der Region ist die Kautschukplantage und Produktion, die als eine Firma Arbeiter und Angestellte in Anbau, Administration und Produktion beschäftigt. Fünf Dörfer sind administrativ durch Beschäftigung, Bildung, Gesundheitsversorgung, Behausung und Dorfgestaltung mit der Firma verbunden. Bis zum Jahre 2008 war sie ein Staatsunternehmen. Anschließend wurde sie privatisiert und an einen chinesischen Investor aus Hongkong verkauft.

c) Handel und Marktverkauf

In Snoul gibt es einen Handelsmarkt für den ganzen Distrikt[65]. Fast die ganze Population lebt von den Waren, die auf dem Snoulmarkt gehandelt werden. Andere

---

the climax of the Champa Empire, two cultural influences predominated: the Hindu culture of India and the Islamic culture of the Malay. Consequently, the Cham practice a distorted version of Shi'ite Islam. A special tradition is the burying of their dead twice. Immediately after death, the person is buried in a temporary grave. After a year has passed, his bones are removed and taken to a permanent place to be buried with his rings".

[62]Lokalbehörde (2008:6) im Zustandsbericht des Snoul Distrikts.

[63] Vgl. die Reisproduktion im Kommunenvergleich bei Department of Planning (2006:5).

[64] Die sogenannten *Domloung Mi*, aus denen Mehl produziert wird.

[65] Es gibt auch mehrere kleine Märkte z.B. einer in der Kommune von Khsim und mehrere Standverkäufer vor ihren Häusern, aber sie bekommen ihre Waren fast ausschließlich vom Snoulmarkt. An den Grenzgebieten zu anderen Distrikts mag das aus geographischen Gründen anders liegen.

Einkommensmöglichkeiten sind die Holzfällerei[66], Tätigkeiten als Mechaniker, Fahrdienstleistungen, private Kliniken usw. Um ein ausreichendes Einkommen für die Familie zu erwirtschaften, werden mehrere Tätigkeiten gleichzeitig aufgekommen, wie z.B. die Landwirtschaft neben einem kleinen Verkaufsstand oder andere Dienstleistungsangebote.

3.2.4 Sprache

Die Landesprache in Kambodscha ist Khmer, wie die Bezeichnung der Volksgruppe der Khmer und ist Teil der Mon-Khmer Familie. „The first written evidence of the Cambodian language is on stone inscriptions from the 7th century“ (Herbert 1989:51). Die Khmersprache wurde während der Frühzeit bis zur Angkorzeit im 15. Jahrhundert, enorm von indischen Einflüssen geprägt. So wurde die indische Sprache *Sanskrit*, die Sprache der Khmerelite (:51). Mit der Einführung des Therevada Buddhismus` im 14. Jahrhundert, bekam zudem die mittelindische Sprache *Pali* einen enormen Einfluss. Bis heute bilden *Sanskrit* und *Pali* einen wesentlichen Teil der Khmersprache, vor allem im religiösen und politischen Sektor. Herbert (1989:51) weist darauf hin, dass in der Notwendigkeit neuen Ideen und Konzepten im 20. Jahrhundert sprachlich Ausdruck zu verleihen, das *Buddhistische Institut* in Phnom Penh, viele neue Wörter schuf, die aus dem *Pali* abgeleitet worden sind. Zudem sind viele Begriffe aus dem Französischen (vorwiegend aus der Medizin) und Englischen (vorwiegend aus den Bereichen von IT und Technologie) eingeflossen.

In Snoul wird überwiegend Khmer gesprochen. Auch die Minderheiten (Cham, Stieng und Phnong) sprechen im öffentlichen Leben Khmer. Ihre eigenen Sprachen verfügen über keine eigene Schrift und drohen verloren zu gehen[67]. In der Schule wird ebenfalls nur Khmer gelehrt und gesprochen. Die Landbevölkerung in Snoul hat aber ihre eigene Umgangsprache und ihren eigenen Dialekt, der sich von Dorf zu Dorf unterscheiden kann.

[66] Die Abholzung einiger Waldgebiete im Snouldistrikt ist illegal.
[67] Die Sprache der Cham ist darin wahrscheinlich eine Ausnahme, weil es noch weitere große Chamgemeinschaften in anderen Teilen des Landes gibt.

3.2.5 Soziale und strukturelle Bedürfnisse

Die Snoulregion ist in vielfacher Hinsicht eine strukturschwache Gegend. Strukturelle Bedürfnisse und soziale Nöte gehen meist Hand in Hand und bedingen einander. Ich skizziere hier einige wesentliche Bedürfnisse, die vor allem aus eigenen Umfragen der staatlichen Behörden entnommen worden sind.

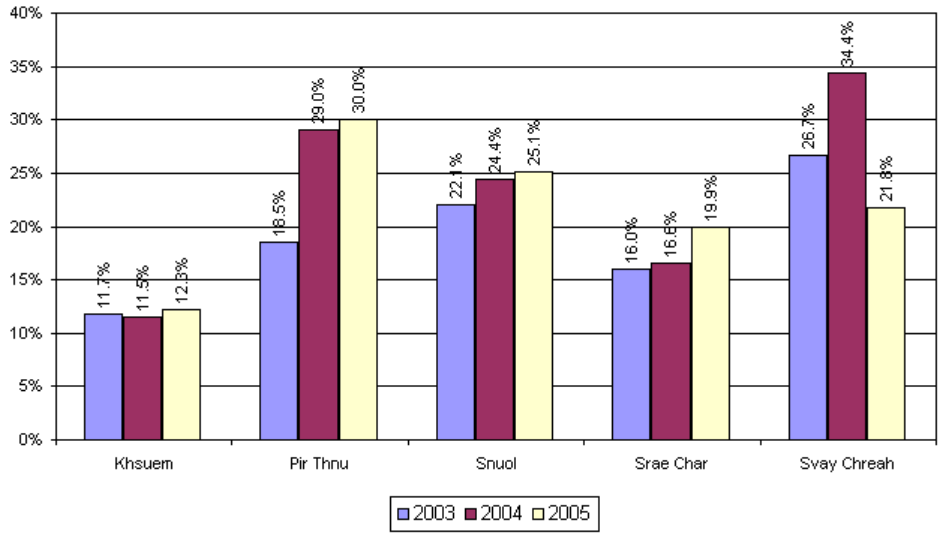
I. Strukturelle Bedürfnisse

a) Wasserversorgung

Die Wasserversorgung ist eine der grundlegendsten Bedürfnisse. Die Untersuchung vom Department of Planning (2006:37) hat die Wasserversorgung der Bevölkerung untersucht und festgestellt, dass durchschnittlich über 70% der Bevölkerung keinen Zugang zu Wasser innerhalb von 150 Metern haben (vgl. Abbildung 1). Die am wenigsten versorgten Familien leben in der Kommune Khsuem, wo nur etwas über 12% der Familien einen Wasserzugang innerhalb von 150 Metern Entfernung hat.

Aus der Kommune Svay Chreah ist ersichtlich, dass die Wasserversorgung enorm sinken kann. Gründe dafür sind nicht angegeben, aber könnten durch nicht gewartete Brunnen oder Wasserleitungen erklärt werden.

Abbildung 1 Prozentualer Anteil von Familien mit Wasserzugang innerhalb 150m



b) Umweltprobleme

Dieses Problem ist nicht weniger eine individuelle Angelegenheit, als eine der ganzen Gesellschaft. Der Snoul Distrikt besitzt bis jetzt keine Entsorgungssystem für Abfall jeglicher Art. Müll wird normalerweise am Straßenrand, auf den Feldern, im Wald

und in Flüssen entsorgt oder am Straßenrand verbrannt. So ist z.B. die Marktgegend in Snoul an vielen Stellen mit Abfällen übersät. Die Umweltbehörde hat eine geplante Abfallentsorgung bisher noch nicht eingeführt.

c) Korruption

Snoul ist wie Kambodscha im Allgemeinen stark von Korruption geprägt. Im Jahr 2006 stellte eine Studie (*National Integrity System Study of Cambodia*) der Organisation Transparency International fest, dass Korruption „has pervaded almost every sector of the country" (:9). Dem Bericht zufolge müssen für Leistungen im Gesundheitssystem, im Bildungssektor und sogar für Geburtsurkunden inoffiziell gezahlt werden. Niedrige Löhne für die Staatsbediensteten in der unteren Ebene fördern korruptes Verhalten im gesellschaftlichen Leben. Besonders auffällig wird Korruption in Snoul in den Bereichen von Eigentumszertifikaten für Grundstücke und illegale Holzfällerei, aber auch in der Schulbildung. *Global Witness* eine Menschenrechtsorganisation, beschreibt in dem Bericht „*Cambodia´s Family Tree´s – illegal logging and the stripping of public assets (2007)*" mit vielen Details, wie die kambodschanische Elite um Premierminister Hun Sen strategisch und illegal große Teile der Naturresourcen für ihren Privatbesitz veräußert haben sollen.

Im Ländervergleich fällt Kambodscha im *Corruption Perceptions Index* von Transparancy International im Jahr 2009 auf Rang 158 von 180. Von möglichen 10 Punkten erhält Kambodscha nur 2[68].

d) Eigentumskonflikte

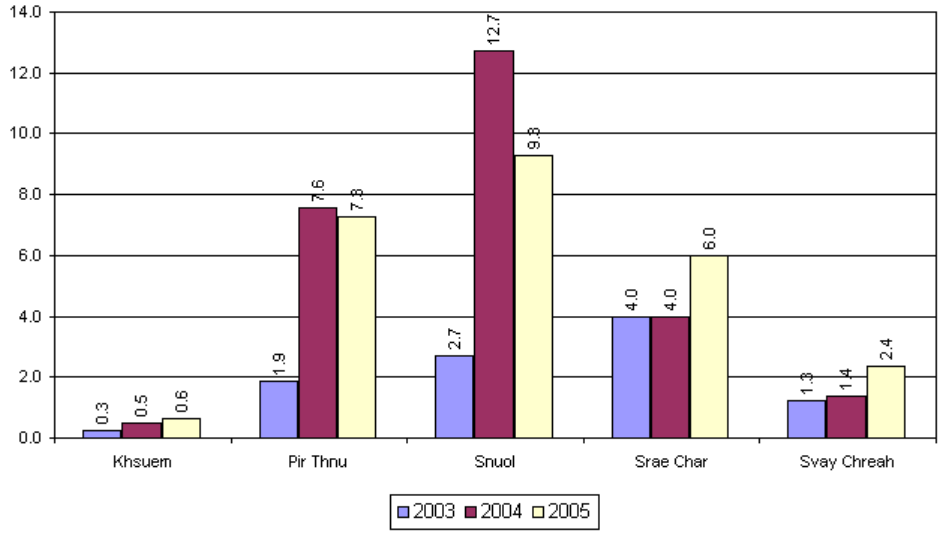
Eigentumskonflikte liegen meist wegen Land- und Grundstückseigentum vor. Viele Besitzer haben keine schriftliche Bestätigung darüber, dass ihr Grundstück ihnen gehört, oder haben es ohne Besitzerweis von anderen käuflich erworben. Aber selbst, wenn Landeigentümer einen schriftlichen Beleg besitzen, kann es ihnen streitig gemacht werden. In einem typischen Fall erwarb ein Käufer, mit einem schriftlichen Beleg vom Dorfschef, ein Stück Land von der Kommune, welches er anschließend bearbeitet und für den landwirtschaftlichen Gebrauch vorbereitete. Nach einiger Zeit erhob ein Beamter der Distriktbehörde einen Anspruch auf das Land mit der Begründung, dieses Land gehöre dem Distrikt und nicht der Kommune. Der Käufer

[68] Transparency International. Online im Internet: URL: http://transparency.org/policy_research/surveys_indices/cpi/2009/cpi_2009_table [Stand 31.03.2010]

musste letztendlich zweimal den Kaufpreis für sein Stück Land bezahlen und hat selbst nach einigen Jahren noch immer noch keinen gültigen Besitznachweis, der von allen Behörden anerkannt wird[69].

Dass ähnliche Fälle nicht selten sind, zeigt das Ergebnis der Studie „District Trends“ vom Departmenf of Planning (2006:53) in folgendem Schema:

Abbildung 2 Durschnittliche Anzahl von Grundstückskonflikten pro Dorf



II. Soziale Bedürfnisse

a) Bildung und Analphabetismus

Bildung scheint eines der größten sozialen und strukturellen Probleme in Kambodscha zu sein, besonders in ländlichen Gebieten. Snoul ist hierin keine Ausnahme. Die Verzahnung von strukturellen Mängeln und sozialen Nöten, zeigt sich in keinem anderen Aspekt so deutlich, wie in der Bildung. Es gibt im ganzen Snoul Distrikt 56 Schulen, 242 Klassenräume, 277 Schulklassen und 317 Lehrer[70].

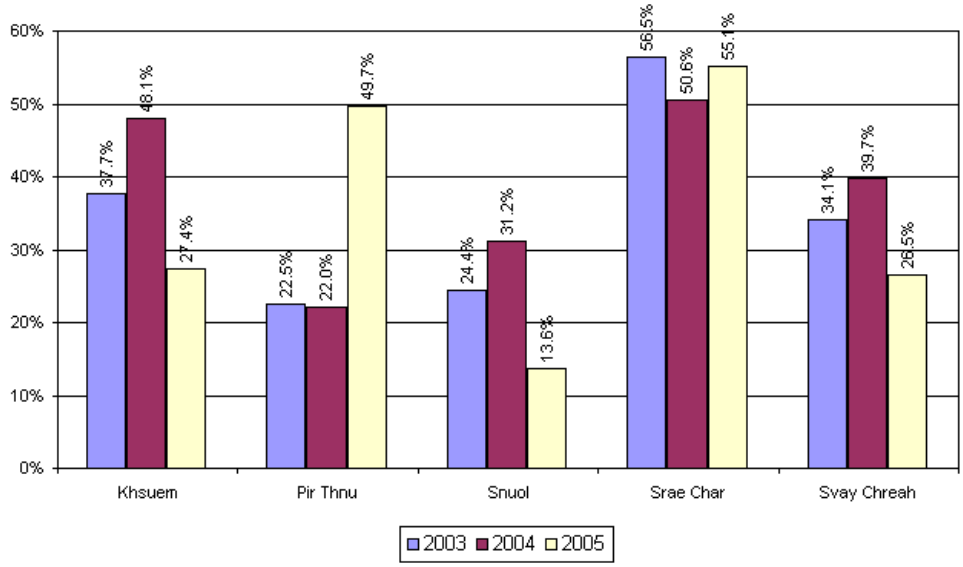
Die Bildungsschwierigkeiten im Snoul Distrikt beruhen auf mehreren Fakten, die zu berücksichtigen sind.

Der wichtigste Indikator für die die Bildungslage ist der prozentuale Anteil der Kinder, die keinen Zugang zur Schule haben. Gemäß des Department of Planning (2006:54) ergibt sich folgende Statistik für Mädchen[71], die nicht zur Schule gehen.

---

[69] Das ist mir von dem Käufer Mtschah Pdeah persönlich in einem Gespräch am 21. April 2009 geschildert worden.
[70] Lokalbehörde (2008:26) im Zustandsbericht des Snoul Distrikts.
[71] Diese Daten beinhalten auch die Mädchen, die die Schule in der Vergangenheit besucht haben, dies aber nicht mehr tun. Es liegt auch eine Statistik für die Jungen vor, die leicht bessere Daten, als die der

Abbildung 3 Prozentanteil der Mädchen, die nicht zur Schule gehen



Die Schulabbrecherquote im Jahr 2006 in der Snoul Kommune weist nach dem Armutsbericht, hohe Prozentanteile auf (Lokalbehörde 2006:75): Folgende vier Gründe werden von den Familien im Armutsbericht für den Ausstieg angegeben (Lokalbehörde 2006:37-38):

1. Hilfe bei der Einkommensbeschaffung für die Familie 27,2 %
2. Die Familie ist zu arm 24,9 %
3. Das Schulkind muss zuhause mithelfen 23,6 %
4. Das Schulkind will nicht lernen 14,7 %

Ein weiterer Punkt in der Schulbildung sind eine unzureichende Anzahl der Lehrer, die den Schülern zu Verfügung stehen. Während des Jahres 2005 hatten die Grundschulen einen Durchschnitt von einem Lehrer für ungefähr 54 Schüler[72].
Die Kommune Sray Char hatte den höchsten Wert von 75 Schülern für einen Lehrer. Trotz dieser negativen Werte konnten sich vier von fünf Kommunen graduell und stetig in dem Lehrer-Schüler Zahlenverhältnis verbessern.

Ein weiterer Aspekt sozialer Nöte im Bildungssektor ist die enorm hohe Analphabetenrate im Snouldistrikt. Gemäß der Lokalbehörde (2008:30) im Zustandsberichtes des Snoul Distrikts liegt die Analphabetenrate im Jahre 2006 im

Mädchen aufweist. Das entspricht der weltweiten Feststellung, dass Mädchen in der Bildung den Jungen schlechter gestellt sind.
[72] Department of Planning (2006:25)

Alter von 25-60 Jahren bei 34,54%, wobei Frauen mit 20,16% überdurchschnittlich betroffen sind.
Die Differenzen zwischen den einzelnen Kommunen sind enorm hoch. Obwohl zwei Kommunen (Khsim und Pir Thnu) sich graduell verbessern konnten, stagnieren die zahlen der übrigen Kommunen. Die Kommune Sray Char belegt mit 50-60% die höchste Analphabetenrate (Department of Planning 2006:33).

Weil in diesen Studien nicht zwischen Alphabeten und Funktional-Alphabeten[73] unterschieden wird, muss davon ausgegangen werden, dass die Anzahl der Analphabeten höher liegt, als diese Daten aufzeigen. Ebenso muss ein nicht unerheblicher Teil zu den sekundären Analphabeten gehören, die „nach dem Erwerb der Schriftsprache, diese […] späteren Jahren wieder verlernt" haben (Mainz 2008:9).

b) Gesundheitsversorgung

Die Gesundheitsversorgung ist in Kambodscha ein enormes Problem. Dieses reicht von einem mangelhaften allgemeinen Basiswissen der Bevölkerung in Sachen Hygiene und gesunder Ernährung, über teilweise falscher Informationen und Behandlungen, bis hin zu fehlenden Kliniken, notwendigen Ausstattungen und gut ausgebildetem Gesundheitspersonal. Ländliche Gebiete wie Snoul sind besonders betroffen. Daten, wie von der WHO (World Health Organization), UNICEF und anderen, zeichnen ein deutliches Bild. Einige wenige ausgewählte Daten sollen die Situation skizzieren: Laut WHO liegt die Lebenserwartung des kambodschanischen Durchschnittsbürgers bei 59/65 (m/f) Jahren[74]. Im Jahre 2006 überlebten 82 von 1000 Kindern das fünfte Lebensjahr nicht. Laut den World Health Statictics der WHO (2009:96), stehen in Kambodscha statistisch zwei Ärzte für 10.000 Bewohner zur Verfügung[75].

---

[73] Die UNESCO definiert 1962 den Funktionalen Alphabetismus wie folgt (Döbert, Hubertus 2000:18): „Funktionaler Alphabet ist eine Person, die sich an all den zielgerichteten Aktivitäten ihrer Gruppe und Gemeinschaft, bei denen Lesen, Schreiben und Rechnen erforderlich sind, und ebenso an der weiteren Nutzung dieser Kulturtechniken für ihre eigene Entwicklung und die Ihrer Gemeinschaft entwickeln kann".

[74] World Health Organization 2011. Cambodia. Online im Internet: URL: http://www.who.int/countries/khm/en/ [Stand 2011-05-04].

[75] WHO (2009:96). Der Wert wurde auf dem Bemessungszeitraum von 2000-2007 erschlossen. Damit liegt Kambodscha weit unter dem regionalen Durchschnitt von 5 Ärzten auf 10.000 Einwohner in ganz Südostasien. Der deutsche Wert liegt als Vergleich bei 34 Ärzten auf 10.000 Einwohner (:98).

In der Kommune Snoul sind Dengue, Malaria, Typhus und Frauenkrankheiten die häufigsten Erkrankungen[76]. Der Snoul Distrikt verfügt über ein Krankenhaus, einige staatliche Gesundheitsstationen und eine Klinik der Kautschukfabrik. Behandelt werden aufgrund fehlender Ausbildung und Ausstattung nur leichte Erkrankungen. Für operative Eingriffe z.B. müssen Patienten in die Nachbarprovinz Kompung Cham oder in die Hauptstadt Phnom Penh reisen. Die überwiegende Gesundheitsversorgung wird von privatem Gesundheitspersonal, z.B. Hebammen, sowie traditionellen Medizinmännern geleistet[77].

d) Gewalt und Kriminalität

Es liegen bis jetzt noch keine zuverlässigen Daten zu Gewalt und Kriminalität vor. Dennoch ist anzunehmen, dass z.B. häusliche Gewalt häufig vorkommt. In der Auflistung der grundlegenden Bedürfnisse aus dem Jahre 2008, wird auch häusliche Gewalt als ein erkanntes, soziales Problem erwähnt[78].

3.2.6 Fazit

Die Beschreibung des Hintergrundes zeigt, dass die sozialen und strukturellen Schwierigkeiten im Snoul Distrikt, alle Bereiche des Lebens tangieren. Wesentliche Stützen einer Gesellschaft, wie adäquate Gesundheitsversorgung, Zugang zu und Mindestqualität an Bildung sowie eine integre Regierungsführung, sind in ihrer aktuellen Situation fragil. Nachwirkungen der Roten Khmer aus den Jahren 1975-1979 sind noch sehr eminent. Obwohl es Anstrengungen seitens der Behörden und ansässiger NGO´s gibt, ist es noch ein weiter Weg bis zur Erfüllung der acht Milleniumsziele der UNO[79] bis 2015. Dennoch ist aus historischer Perspektive festzustellen, dass der Distrikt Snoul seit 1994 vor allem in struktureller Hinsicht eine positive Entwicklung vollzogen hat. Snoul hat sich infrastrukturell, durch den Bau der Nationalstraße 7 (von Kampung Cham nach Kratie und Stung Treng in den Norden, der einzigen Verkehrsanbindung zur nordöstliche Provinz Mondulkiri und

---

[76] Lokalbehörde Snoul (2006:57) im Armutsbericht der Kommune Snoul.

[77] Anzumerken ist, dass staatlich angestellte Ärzte und Gesundheitspersonal ein sehr geringes Einkommen erzielen und sie zusätzlich privat arbeiten.

[78] Der Distrikt erstellte für das Jahr 2009 eine Bedarfsliste von grundlegenden Bedürfnissen. Das soziale Problem der häuslichen Gewalt wurde von in allen fünf Kommunen mehrfach genannt Bedarfsliste der grundlegenden Bedürfnisse in Snoul (2009:14).

[79] United Nations 2010. Keeping the promise: United to achieve the millennium development goals. General Assembly. 65th session. Online im Internet: URL: http://www.un.org/en/mdg/summit2010/pdf/mdg%20outcome%20document.pdf [PDF-Datei][Stand 2011-05-04].

strategischen Nähe zu Vietnam) zu einem potenziellen wirtschaftlichen Knotenpunkt für den Westen Kambodschas entwickelt. Für viele Bewohner wurde Snoul ein Ort, indem eine neue wirtschaftliche Existenz aufgebaut werden konnte.

4 KHMER IN BEGEGNUNG MIT RELIGIONEN – RELIGIÖSER HINTERGRUND UND ENTWICKLUNG

4.1 Indigene Religion der Khmer

Über die indigene Religion der Khmer ist nicht viel bekannt. Die häufig angenommene Dominanz des Hinduismus` und des Buddhismus` haben Forscher schnell schlussfolgern lassen, dass indigene Elemente mehrheitlich verdrängt worden sind. Diese Annahme konnte sich aber in jüngeren Forschungen nicht bestätigen. „Der in früheren Arbeiten häufig vernachlässigte indigene Kulthintergrund wird zu Recht von modernen Autoren wie Jacob und Vickery betont“ (Golzio 2003: 46) Daher stellt Golzio (:46) zu Recht fest: „Es ist nicht gerechtfertigt, die religiösen Kulte der Khmer als primär hinduistisch oder buddhistisch zu betrachten, da häufig die indische Gestalt nur eine Fassade für indigene lokale Glaubensinhalte bildete“. Anstatt die religiöse Praxis der Khmer ausschließlich aus buddhistischer und evtl. hinduistischer Perspektive zu betrachten, hat es sich bewährt, die indigenen Kulte der Khmer als Grundlage für die weiteren Entwicklungen zu sehen.

Die Zeit der indigenen Kultpraktiken liegt vor der „Indisierung“ Kambodschas, die schon mit der Zeitenwende begann und bis hinein in die Zeit der Handelsmacht Funan (drittes bis siebtes. Jahrhundert) und Zhenla (sechstes bis achtes Jahrhundert) reichte. Die meisten Religionspraktiken der Khmer haben sich aber im Verlauf der Geschichte mit Elementen indischer Einflüsse vermengt und bestimmen nun den Volksbuddhismus der Gegenwart. Eine klare Trennung ist daher kaum noch vorzunehmen.

Trotz der Bemühungen, beginnen die historischen Beschreibungen Kambodschas meist mit der Indisierung und lassen uns nur wenig über Kultur und Religion der „prehistoric Cambodians“ (Chandler 1993:2) wissen. Einige Religionspraktiken aus Geschichte und Gegenwart lassen aber darauf schließen, dass sie weder aus dem Hinduismus, noch aus dem Buddhismus stammen, und verhelfen dazu eine Vorstellung vom dem zu gewinnen, was die ursprüngliche religiöse Welt der Khmer gewesen sein könnte. “Einige Vorstellungen entsprechen wie z.B. bei der Verwendung des Wortes *Varna* (Kaste) nicht dem indischen Vorbild, und bestimmte Bräuche, wie die rituelle Defloration junger Mädchen, verletzen sogar die hinduistischen Normen“ (Golzio 2003:46).

So berichtet Golzio (2003:46f), dass die meisten Orte ihre eigenen Götter hatten „und einige von ihnen hatten überregionale Bedeutung, wie etwa Amratakesvara, *Herr der Mangos*, der hauptsächlich entlang des Mekong verehrt wurde“. Gemäß Chandler (1993:11) sind “the associations of ancestor spirits (nat ta) with stones, the calendar, and the soil; the believe in „water-spirits”, or dragons; the idea that tattoos protect the wearer” religiöse Elemente, die sich seit einigen tausend Jahren nicht wesentlich geändert haben.

Eine kurze Beschreibung der gegenwärtigen Religionspraxis und der vielfache Bezug zur indigenen Religion wird unter Punkt 4.4 dargestellt.

Das Überleben indigener Religionspraktiken ist wohl der andauernden Praxis der Landbevölkerung zu verdanken, die in weiten Teilen dem indischen Einfluss nicht indem Maße ausgesetzt war, wie die obere Bevölkerungsschicht. Es ist auch anzunehmen, dass die Kulte der Khmer zu weiten Teilen vorbehaltlos neben indischen Einflüssen bestehen konnten.

4.2 Hinduismus

Die große Aufmerksamkeit in der Literatur bekommt Kambodscha mit dem Beginn der Indisierung, „a process that lasted more than a thousand years“ (Chandler 1993:11). Der Hinduismus mit seinen unterschiedlichen Färbungen kam mit der Zeit der „Indianization“ (Chandler), die kurz nach der Zeitenwende begann. Golzio (2003:46) macht darauf aufmerksam, dass in der modernen Forschung zu den indigenen Kulten der Khmer, die Tendenz besteht,

> „den Beitrag der indischen Religionen gänzlich herunterzuspielen, obwohl es genügend Beispiele (besonders der Angkor Periode) in Sanskrit-Inschriften und bildlichen Darstellungen gibt, die sich auf die indische Mythologie, aber auch auf religiöse Texte aus Indien beziehen.“

Wie die Inder nach Südostasien kamen, ist umstritten. Einige Forscher argumentieren (unter anderem auch Golzio 2003:19), dass indische Händler und Abenteurer nach Indochina immigrierten und indische Waren und Religion mitbrachten. Harris (2005:5) sieht aber auch die fähigen Seefahrer Indochinas als mögliche Importeure mittels ihrer Handelsreisen nach Indien.

Der Legende nach soll ein sogenannter *Jiou Zhenru* aus Indien, von einer übernatürlichen Stimme den Auftrag bekommen haben, über Funan zu herrschen. Bei

der Ankunft wurde er mit Freuden empfangen. Dieser änderte viele Gesetze, um sie mit den Bräuchen Indiens in Einklang zu bringen (Golzio 2003:27).

Der hinduistische Einfluss lässt sich durch mehrere Inschriften belegen. So sind aus dem sechsten Jahrhundert Schriften bekannt, die visnuitischer und sivaitischer Natur sind. Demnach soll der Gott Visnu die Königin des Landes beschützen. Zudem war es „Brauch des Landes den Gott Mahesvrara (Siva) zu verehren, der beständig vom Berg Modan in der Nähe der Hauptstadt heruntersteigt“ (Golzio 2003:30) Golzio (:30) hält den Brauch für eine Verbindung von einheimischem Bergkult mit einer speziellen Form des Hindugottes Siva Girisa (Siva, der Bergbewohner). Zudem wurden vermehrt Statuen von Visnu, oder einer Kombination von Vishnu und Shiva gefunden.

Das religiöse Leben in der frühen Zeit bis nach Angkor zeigte sich auch im Verhalten der Herrscher, die sich gerne den Namen *varman,* was Schutz bedeutet, gaben. Chandler (1993:18) beschreibt den Zusammenhang wie folgt:

> „The overlords themselves thought that they could not live without supernatural protection, and most of them sought this, in part, through their devotion in Siva. Here they were assisted, for a time at least, by a group of Indian Brahmans. […] These wandering ascetics preached that personal devotion to Siva were more rewarding than meticulous to brahmanical rituals or to the law of destiny, or karma”.

Weiter stellt Chandler (:18) fest „The transmission of Siva´s potency via the overlord and his ritual acts to the people and the soil was an important source of cohesiveness in Cambodian society“. Das führte dazu, dass die Könige bis heute als Erdbesitzer gelten, die durch Fruchtbarkeitsrituale die Ernte sichern. Solche Rituale zu Beginn des jährlichen Erntejahres, haben aber der frühen Zeit der Funan auch Menschenopfer beinhaltet. Aus dem „Sui shu“ (in Golzio 2003:35) wird von einem Kult berichtet, der den Zeitraum von 589-618 beschreibt:

> „In der Nähe der Hauptstadt befindet sich ein Berg namens Lingjiabopo, auf dessen Spitze ein Tempel errichtet wurde, der immer von fünftausend Soldaten bewacht wird. Östlich der Stadt ist der Gott namens Poduoli, dem Menschenopfer dargebracht werden, bewacht von tausend Mann. Jedes Jahr geht der König selbst zu diesem Tempel, um während der Nacht ein Menschenopfer durchzuführen “.

Der Gott *Poduoli* und der Name *Lingjiabopo* verweisen auf eine sehr populäre Form des Hindu-Gottes Shiva (Golzio 2003:35). Dass der Zusammenhang zwischen dem

Menschenopfer und der göttlichen Rolle des Königs für die Ernte nicht nur in der Zeit des Hinduismus` vorherrschend, sondern weit bis in die Zeit der französischen Kolonisation gegenwärtig war, bezeugt Chandler`s (1993:18) Feststellung, dass „as late as 1877, human sacrifices to a consort of Siva were conducted at Ba Phnum at the beginning of the agricultural year".

Mit dem Hinduismus kam auch die sakrale Sprache *Pali* und *Sanskrit* nach Kambodscha, die nachhaltig die Sprache der Khmer bis zur Gegenwart beeinflusste. Dabei haben sich die beiden Sprachen anfangs noch nicht miteinander vermischt. „According to the inscriptions, Cambodian society was divided, informally at least, into those who understood Sanskrit and those who understood only Khmer (Chandler 1993:21). Sanskrit war demnach eine Sprache der Elite und der religiösen Fachleute wie die Brahmanen. „Sanskrit was used in inscriptions that spoke directly to the gods"(:21). Dagegen wurde die Khmersprache für die nichtsakralen Texte genutzt, wie Administrationen und an die Tempelbauarbeiter bzw. Sklaven. *Sanskrit* war als heilige Schrift und Sprache von besonderer Bedeutung, so dass die Texte oft in poetischer Form geschrieben wurden, um die Götter und Könige für ihre Taten zu ehren. Zudem wurden wichtige Sanskrittexte auf Stein[80] gemeißelt. „Stone was not used in secular sites […] stone was associated with permanence […]. In incising the stones, Cambodians were speaking collectively to their ancestors" (Chandler 1993:22). Ian Harris (2005:7) fast die Religiösität der Khmer vor der Angkorzeit wie folgt zusammen:

> „ …both Buddhism and Brahmanism were supported by influential figures; however, the presence of Buddhist artefacts and inscriptions from Funan is greatly outweighed by those of influenced by Brahmanism. […] For most of it's time Funan had some of the characteristics of a Hindu state".

Mit dem Anbruch des Angkor Reiches im neunten Jahrhundert wurde der Hinduismus, mit der großen Anzahl an Tempeln und den damit verbundenen religiösen Einrichtungen, institutionalisiert und erreichte seinen Höhepunkt in der Geschichte Kambodschas. Obwohl einige Könige zum Buddhismus (insbesondere zu der Mahayana Version) konvertierten, war die Zeit überwiegend hinduistisch geprägt.

Die Bedeutung der Religiösität in der Angkorzeit kommt, neben den Priestern und Mönchen, vor allem den Angkorkönigen zu. Sie waren niemals weltlich-säkuläre

[80] „Stone, the medium of the gods" (Chandler 1993:22).

Herrscher, sondern verstanden ihr Amt durchweg religiös. Die Religiösität der Angkorkönige zeigte sich vor allem in zwei Tätigkeiten: einmal in königlichen Zeremonien und Ritualen, die den Herrschaftsanspruch der Könige legitimierten und zweitens in dem Bau von sakralen Gebäuden, allen voran von Tempel.

a) Königliche Zeremonien und Rituale

Indravarmans Vorgänger, Jayarvarman II, bekam durch einen Ritus des *Devaraja* Kult[81], der mit dem indischen Gott Siva verbunden war, eine besondere Berufung zum „universalen Monarchen“ (Chandler 1993:34). Durch den Kult (Devaraja ist ein Sanskrit Begriff, der „Gottkönig“ oder „König der Götter“ bedeutet), bekamen die Könige einen göttlichen Status, welcher ihr Machtverständnis prägte (Mertens 2005:5). Indravarman selbst gründete seinen Herrschaftsanspruch religiös, was in folgender Aussage zum Ausdruck kommt (Inschrift Bakon, Vers 22 in Golzio 2003:52):

> „Weil der Schöpfer anscheinend keinen Gefallen mehr daran fand, so viele Könige zu erschaffen, erschuf er diesen einzigartigen König Indravarman zur Zufriedenheit der drei Welten“.

Neben den schon erwähnten *Devaraja* Kult ist auch der *Lingakult* praktiziert worden. Der *Lingakult* war ein verbreiteter Ritus in der hinduistisch geprägten Angkorzeit, der auch in Verbindung mit dem *Devaraya* Kult gebracht wird (Mertens 2005:12). „Linga, der einen Phallus darstellt und in den Tempeln abgebildet wird, gilt als Machtsymbol für Shiva“ (Kuhn-Saptodewa 2006:34). Jayavarman II weihte ein Linga auf dem Berge Mahendraparvata, um Schutz für sich und sein Reich von Shiva zu erwerben. Dem Kultverständnis nach liegt das innere Wesen des Königs in dem Linga, „der genau im Mittelpunkt der Hauptstadt des Reiches und damit genau im Zentrum des Kosmos stand“ (:34).

Rituale bestimmten weithin das religiöse Leben der Angkorkönige und legimitierten ihren Herrschaftsanspruch. Chandler (1993:47) beschreibt ihre Funktion wie folgt: "Ceremonies were the vehicles through which his lordliness – in which he also believed- was acted out”. So sieht Chandler (:46) die Rolle des Königs: “[It] is to see it in terms of the king´s repeated and ritual enactment of lordliness and superiority

[81] Golzio (2003:54) sieht in der späteren Zufügung des Titels einer indischen Gottheit *vrah*, einen Hinweis darauf, dass es sich um eine Khmer Gottheit handelte. Vgl. auch Jochen Mertens (2005:12)

in battle, sexuality, poetry, possessions, ceremony, and so forth". Demnach waren Rituale nicht nur die Legimitation, sondern sie stellten auch die Mittel der Herrschaftsausübung in den genannten Bereichen dar. Zudem mussten Zeremonien einer genauen Anordnung folgen um wirksam zu sein (Chandler 1993:46).

b) sakrale Bautätigkeiten

Die Religiösität der Angkorkönige zeichnete sich zweitens durch intensive Bautätigkeiten aus. Unzählige Tempelanlagen[82], wurden in der Angkorzeit erbaut und bezeugen das religiöse und kulturelle Selbstverständnis der damaligen Welt. Die meisten Bauten sind hinduistischen Göttern geweiht, von denen Angkor Wat die größte und bekannteste Tempelanlage ist.

Aus den enorm reichen Tempelbauten der Khmer während der Angkorzeit entnimmt David Chandler (1993:52), der sich auf die Analyse von Eleanor Moron verlässt, dass der zu Vishnus Ehren erbaute Angkortempel nicht nur ein großartiger Tempel mit einer ebenso erstaunlichen Baukunst ist, sondern, dass die Architektur „was in fact a coded religious text that could be read by experts moving along its walkways from one dimension to the next". Grund dazu geben die Maße, nach denen der Tempel, gebaut wurde. Moron maß demnach für die Entfernungen von dem zentralen Turm und den vier Haupteingängen folgende Längen: 1728 hat, 1296 hat, 867 hat, und 439 hat[83] (:51). Chandler erklärt weiter (:51): „Moron then argued that these figures correlated to the four "ages", or yuga, of Indian thought", welche jeweils 1728000 Jahre, 1296000 Jahre, 867000 Jahre und das letzte Zeitalter 432000 Jahre anhalten würden.

> "The last age is the Kali Yuga, in which we are living today. At the end of this era, it is believed, the universe will be destroyed, to be rebuild by Brahma along similar lines, beginning with another golden age" (Chandler 1993:51).

Damit soll der Architektur nach, der Besucher, der den Haupteingang zum Hauptturm geht, vom Westen weg, was nach der Khmerbedeutung die Richtung des Todes bedeutet[84], sich zurück zu der Zeit bewegen, an der die Zeit der Inder begann.

---

[82] Die genaue Anzahl ist nicht bekannt, weil ein Teil nur als Ruinen übrig geblieben ist. Dennoch sind Überreste von über 1000 Bauten ersichtlich. Für die Beschreibung einzelner Tempel und ihrer Funktionen vgl. Freeman & Jaques 2003.

[83] *Hat* ist die kambodschanische Maßeinheit, die in der Bauzeit gebraucht wurde.

[84] Chandler macht darauf aufmerksam, dass die westliche Richtung, die Richtung des Todes war und selbst im modernen Khmer das Wort „West" sinken, oder ertrinken meint (:51). West heißt in Khmer លិច, dazu passt dass „links" (កើត) in Khmer „Geburt" oder „Beginn" heißt.

Aber auch andere astrologische Korrelationen sind am Angkor Wat entdeckt worden. Wenn der Besucher am 21. Juni, dem Start des Solar Jahres indischer Astrologen, im Westeingang steht, kann er den Sonnenaufgang direkt über dem Hauptturm aufgehen sehen. Dieser Tag „was sacred to a king whose name, Suryavarman, means „protected by the sun“ and who was a devotee of Vishnu“ (Chandler 1993:52). Somit ist der Angkor Wat mit seinem ausgeprägten religiösen Symbolismus „a completely realised microcosm of the Hindu universe, culminating in the five peaks of Mount Meru“ (Freeman & Jacques 2003:46). Die Tempelanlagen sind zudem mit unzähligen Reliefs aus verschiedenen Szenen der hinduistischen Mythologie mit Apsaras und Tevedas geschmückt[85].

Zusätzlich zu den Tempelanlagen bauten Angkorkönige auch Wasserleitungen und Reservoirs, die neben landwirtschaftlichen Zwecken auch religiöse Symbolik beinhalteten. So erbaute Indravarman während seiner Herrschaft (877-889) ein Wasserreservoir, das 300 Hektar betrug. Die religiöse Bedeutung dieses Sammelbeckens beschreibt Chandler (1997:37) wie folgt:

> „ [The] purpose of such reservoirs was to indicate the extent of a kings power, and of the alliances with the gods, by recreating on earth geographical features associated in people's mind with the mythical home of the gods, Mt. Meru, where lakes surrounded the central mountain"[86].

Anders als die Einflüsse anderer Länder wie Vietnam, Thailand und Frankreich, wurde der Einfluss Indiens sehr positiv aufgenommen. Das spielt für die religiöse Entwicklung der Khmer eine nicht zu unterschätzende Rolle. Grund dafür, könnte die Art des Einflusses Indiens sein, die keine kriegerische Auseinandersetzung mit Kambodscha suchten. Vielmehr wird davon berichtet, dass Inder sich den Khmern Normen anpassten und unter dem Volk lebten[87] (Golzio 2003:21). Das hat dazu beigetragen, dass bis heute indische Einflüsse eine wesentliche Rolle spielen. Dazu Chandler (1993:12-13):

> "In the nineteenth century, for example, Cambodian peasants wore recognizable Indian customs, and in many ways they behaved more like Indians than they did like their closest neighbours, the Vietnamese. Cambodians ate with spoons and fingers, for example and carried

[85] vgl. dazu die Behandlung von Roveda & Poncar 2007
[86] Vgl. auch die kosmologische (aber auch teilweise buddhistische) Bedeutung des Wassers und der Wasserleitungen bei Jayavarman VII. bei Harris (2005:19-20).
[87] Golzio (2003:21) berichtet auch, dass ein König im 4. Jahrhundert den gekommenen Brahmanen einen Opferpfosten aufstellte und Geschenke überreichte.

goods on their heads; they wore turbans rather straw hats and skirts rather than trousers. Musical instruments, jewellery, and manuscripts were also Indian in style".

Ein weiterer Grund für den starken Einfluss des Hinduismus` ist der enorme wirtschaftliche und politische Aufschwung, den Kambodscha unter dem hinduistischen Einfluss erlebte. Das lässt Khmer noch in der Gegenwart auf einen König hoffen, der durch seine religiöse und messianische Funktion dazu fähig sein wird, das alte Reich Kambodschas zu einem Neuen aufleben zu lassen, dass politisch und religiös dem Angkor Reich gleicht (Thompson 2004a).

4.3 Buddhismus

Die ersten buddhistischen Spuren lassen sich schon sehr früh datieren. Mit der Indisierung kamen neben hinduistischen Einflüssen auch bald buddhistische Elemente nach Südostasien (vgl. 4.2). Wann der Buddhismus Kambodscha erreichte ist jedoch unklar. Dennoch weisen einige Funde, wie Statuen, Stein, Holz, Glas, Ton und Metall, die in einem bestimmten Gebiet gefunden wurden, darauf hin, dass der Buddhismus schon in den frühen Jahren (viertes bis siebtes Jahrhundert teilweise Einzug hielt (Harris 2005:4). Berichte über Beziehungen nach China geben bekannt, dass unter Funan der Brahmanismus und der Buddhismus florierten. Dennoch lag der Schwerpunkt darin „to worship the god Mahesvara (Siva)" (:5-6).

Im Zhenlareich wurde Buddhismus neben den hinduistischen Religionen praktiziert, bis nach einem Dokument "a wicked king expelled and exterminated them all, and there are no members of the Buddhist brotherhood at all" (Harris 2005:9).

Während der Angkorzeit gab es mehrere Könige, die zum Buddhismus konvertierten und buddhistische Tempel errichteten. Dennoch konnte sich der Buddhismus nicht langfristig durchsetzen. Oft existierten hinduistische neben buddhistischen Elementen. Offensichtlich war Religiösität niemals exklusiv auf eine Tradition beschränkt, sondern konnte tolerant neben einem anderen religiösen System bestehen. Von religiösen Machtkämpfen oder Konvertierungsversuchen wird in dieser Zeit nicht berichtet[88].

[88] Hier muss aber angemerkt werden, dass es keine Religionsfreiheit im modernen Sinne gab, wo ein jedes Individuum seinen persönlichen religiösen Überzeugungen frei und offen folgen konnte. Die religiöse Loyalität wurde mehrheitlich vom König vorgegeben.

Mit Jaryavarman VII. kam 1181 der bekannteste buddhistische König an die Macht. Er modifizierte das Königsverständnis nach dem Mahayana Buddhismus nach und verstand sich als „Bodhisattva der Gnade“ (Golzio 2003:80). Er betrachtete sich als „eine mitfühlende Vaterfigur, die sich in der Rolle als Bodhisattva sehr stark um das Wohlbefinden all seiner Untertanen kümmert[e]“ (:80)[89]. Golzio sieht in seinen Bautätigkeiten und seiner Politik „ein Programm zur nationalen Wiederaufrichtung und radikalen Erneuerung“ im „buddhistischen Ideale des Bodhisattva“. Unter ihm wuchs die Stellung der Mönche, so dass das *Ta Prohm* (Zentrum einer religiösen Organisation, für ein Bildnis seiner Mutter), „die Einkünfte von 3400 Dörfern zu ihrem Unterhalt einforderte“ (Golzio 2003:81; vgl. Harris 2005:19). Ein Großteil seiner Bauten sind buddhistisch, wie unter anderem das *Bayon*, das aus Türmen mit menschlichen Gesichtern[90], die in alle vier Himmelsrichtungen sehen, zeigt. „Dieses große Heiligtum stellte eine konkrete Versinnbildlichung der sakralen Welt dar, einer Welt, die der König in seiner Rolle als Bodhisattva heiligen und retten konnte“ (Golzio 2003:81)[91].

Harris (2005:22), der die wichtigsten Bauten, wie Bayon, Ta Prohm, Preah Khan, Banteay Chmar und Wat Nokor, zudem die Flüsse und errichteten Teichen unter Jayavarman VII untersucht, kommt zu folgendem Resultat über seine religiösen Ambitionen.:

> „They each act as three-dimensional cosmograms symbolizing the restoration of order through the power of a righteous king […]. Through their construction and accompanying rites, the kingdom was transformed into an ideal realm. […] Symbolically, then, the Angkorian state has become coexistensive with the entire world. Jayavarmann VII´s cult of state was undoubtedly the high-water mark for the Mahayana in Cambodia”.

Die Gründe für eine langsame Öffnung Kambodschas zum Therevada-Buddhismus liegen nach Harris (2005:23) auch daran, dass ein Sohn Jayavarman`s VII., der in Ceylon in den Therevada-Orden ordiniert worden war, in Burma starb, bevor er nach Kambodscha kommen konnte. Harris (:23) sieht darin eine Verbindung zu der Tatsache, „that Angkor now felt the need to reach out, both diplomatically and spiritually, to other influential regions of the Therevada world“. Jedenfalls häufen sich

[89] Vgl. auch die Beschreibung von Jayavarman VII unter Punkt 3.1.2
[90] Die Gesichter stellen Lokesvara Samantaukha dar, was übersetzt heißt: „des Weltherrn, der in alle Richtungen Gesichter hat“ (Golzio:82). Vgl. Harris (2005:21).
[91] Vgl. auch die Interpretation der vier-Gesichter-Türme bei Thompson (2004:29-30).

Hinweise, die vermehrte Kontakte des Königshauses mit Ländern wie Ceylon vermuten lassen. Ebenso lässt sich in Buddha-Statuen und anderen religiösen Geräten der stetige Wechsel zum Therevada-Buddhismus erkennen (:25).

Wesentliche "agents of change" scheinen missionarische Bemühungen von den "Mon-language parts of Siam, from Burma, and Ceylon […] to learn about Therevada Buddhism and obtain clerical credentials", als auch "the growing influence of Mon- and Thai-speaking peoples, who were already Therevada-Buddhists, on the people of Angkor" (Chandler 1993:69). Damit bestieg das kambodschanische Reich religiöses Neuland, welches das Nationalbewusstsein und die Identität der Khmer bis zur Gegenwart wesentlich prägte. Dennoch ist festzuhalten, dass der Bruch mit den hinduistischen Religionen niemals abrupt war und trotz der Unterschiede auch eine erhebliche Kontinuität vorlag. Thompson (2004a:29) argumentiert am Beispiel des Tempels von Bayon, dass auch die späteren Könige sich in der Tradition der hinduistischen und mahayanischen Elemente sahen, indem sie versuchten „to reincarnate … the four faced tower", welches als Sinnbild der Herrschaft von Jayavarman VII. von späteren Königen mehrfach imitierend erbaut wurde, allerdings im Errettungskonzept einer Therevada Version[92]. So kommt Thompson (2004a:31) zu folgender Schlussfolgerung:

> „The Middle-period kings established their cities and their legitimacy by integrating themselves into a historical lineage of descent from the Angkorian kings. In this way, they revived an ancient Angkorean tradition of performatively established continuity across inter-reign ruptures and at the same time bridging the gab caused (or at least symbolized) by the fall of Angkor".

Zu den goldenen buddhistischen Zeiten des Mittelalters zählt die Herrschaft von König Dhammaraja (1486-1504), der als Herrscher viel Gutes tat, indem er z.B. die Steuern für drei Jahre erließ, einer Buddha-Reliquie ein neues Zuhause gab und anschließend selbst als Mönch dort lebte (Harris 2005:32). Er kannte die Schrift der

[92] Anzumerken ist, dass der mahayanische Buddhismus und der des Therevadas teilweise entgegengesetzte Lehren vertreten, die sich vor allem in der Existenz und Funktion eines Bodhisattvas zeigen. Dennoch müssen sich meiner Beurteilung nach entgegenstehende religiöse Konzepte in asiatischen Kulturen nicht unbedingt ausschließen. Dies zeigt die Erwartung und Präsenz eines *Maitreyas*, der als kommender König einen messianischen Status im kambodschanischen Buddhismus genießt (vgl. Thompson 2004).

Tripitaka[93] auswendig und spendierte dem Orden 21 männliche und 21 weibliche Sklaven, die sich um die Pflege der gesamten Tempelanlage kümmerten (:32).

Zu der Zeit nach Angkor und vor der Kolonialisierung durch die Franzosen, beeinflussten sich die Khmer und Thai in religiöser Hinsicht. Die Thai zeigten großes Interesse an dem religiösen Reichtum der Khmer, indem sie religiöse Schriften aufnahmen und unter anderem die Architektur Angkor Wat studierten, um für den eigenen Tempelbau inspiriert zu werden (Harris 2005:32). Mit dem wachsenden politischen Einfluss Thailands wuchs dann auch das religiöse Gewicht der Thai, die in den besetzen Nordgebieten von Battombong, Sisophon und Siam Reap, während der Kolonialzeit, auch religiöse Feste und Reformen einführten (:106). Dies führte im 19. und 20. Jahrhundert auch zu der wachsenden Rivalität zwischen den beiden monastischen Orden (Thommayut und Mahanikay) in Kambodscha[94].

Unter Pol Pot erlitt der organisierte Buddhismus schwere Einschränkungen und Verfolgungen. Die Mönche wurden in ihrer Tätigkeit gehindert und häufig zusammen mit anderen gebildeten Menschen umgebracht. „Alle religiösen und kulturellen Institutionen [wurden] zerstört, Buddha-Statuen zertrümmert, Pagoden und Bibliotheken, […] in Schweineställe verwandelt“ (Golzio 2003:149f). Das monasteriale Leben kam schließlich zum völligem Erliegen. Eine Religion außerhalb der kommunistischen Ideologie durfte nicht bestehen bleiben. Rückblickend kann mit Harris (2005:229) festgestellt werden, dass „no form of Buddhism came so close to total extinction as that in Cambodia during the late 1970s“

Der Wiederaufbau des organisierten religiösen Lebens nach dem Pol Pot Regime ging nur langsam voran. Grund dafür waren die wenigen überlebenden Mönche und die vietnamesisch gestützte Regierung (Harris 2005:229).

4.4 Gegenwärtige Religionspraxis der Khmer

Die gegenwärtige Religionspraxis der Khmer ist sehr vielfältig. Sie nährt sich aus allen drei religiösen Einflüssen der Geschichte (Indigene Religion, Hinduismus und Buddhismus), wobei die ursprüngliche indigene Religion der Khmer die religiöse Gegenwart vielfältig bestimmt.

---

[93] *Tripika* ist der älteste überlieferte Kanon der Lehrreden von Buddha in der Pali Sprache, der in drei Teile eingeteilt ist.

[94] Vgl. die ausführliche Beschreibung von Harris, der die Kluft als Traditionalismus versus Modernismus bezeichnet (2005:105-122).

Es sollen hier einige Religionspraktiken der Gegenwart erläutert werden, die für die gegenwärtige Religiösität bedeutend[95]. Ich beschränke mich auf Praktiken und Merkmale, die in der Literatur Erwähnung finden.

4.4.1 Feste, Zeremonien und Rituale

Feste, religiöse Zeremonien und Rituale spielen im religiösen Leben der Khmer eine wichtige Rolle. Es gibt eine Vielfalt und reiche Tradition von unterschiedlichen Festen, die im ganzen Land gefeiert werden. Ein religiöses Fest wird in Khmer *bonnj*[96] genannt, womit auch die guten Taten oder Meriten als religiösen Verdienst für das nächste Leben bezeichnet werden.

a) Pschum Ben

Gemäß der buddhistischen Glaubensvorstellungen der Khmer, werden Verstorbene wieder reinkarniert, aber „due to bad karma, some souls are not reincarnated but rather remain trapped in the spirit world“ (Say 2003:1)[97]. Jedes Jahr werden sie für fünfzehn Tage von der Geister Welt freigelassen, „to search for their living relatives, meditate and repent“ (:1). Während dieser fünfzehn Tage, gewöhnlich im September jeden Jahres, findet das Fest „Pschum Ben“[98] statt, an dem die Gläubigen an ihre Vorfahren denken und durch Opfergaben, wie Essen und Räucherstäbchen, ihr Leiden zu verkürzen suchen. Say (2003:1)[99] beschreibt es wie folgt:

> „The fifteen-day observance of Prachum Benda, or Ancestors' Day, is a time for living relatives to remember their ancestors and offer food to those unfortunate enough to have become trapped in the spirit world. Furthermore, it is an important opportunity for living relatives to meditate and pray to help reduce the bad karma of their ancestors, thus enabling the ancestors to become reincarnated and leave the torment and misery of the spirit world“.

---

[95] Jeder Bereich verdient eine ausführliche Behandlung in eigenständigen Untersuchungen. Bis jetzt wurden aber nur wenige religiöse Praktiken in den Religionswissenschaften untersucht. Hier kann ich aber nur wesentliche Richtungen skizzieren, um die Vielfältigkeit der religiösen Welt der Khmer aufzuzeigen. Neben sprachlichen Erläuterungen religiöser Praktiken und deren Bedeutungen, beschränke ich mich mehrheitlich auf Praktiken, die in der Literatur Erwähnung finden. Vereinzelt werden auch mündliche Erklärungen der Khmer aufgegriffen.

[96] In Khmer បុណ្យ Weitere Begriffe wie Kosang Meakphol (in Khmer: កសាងមគ្គផល), oder Sonsom Kosol (សន្សំកុសល) werden für den religiösen Verdienst gebraucht, aber nicht für die Zeremonie.

[97] http://www.khmerinstitute.org/ [Stand 2010-04-08)

[98] In Khmer ភ្ជុំបិណ

[99] Khmerinstitute in http://www.khmerinstitute.org/ [Stand 2010-04-08]

Proschum Benda, ist eines der wichtigsten religiösen Feste der Khmer im buddhistischen Kalender. „Pschum Ben“ heißt übersetzt „sich zu versammeln, um Opfer zu bringen“. Die Zeremonien starten am ersten Tag und erreichen am fünfzehnten Tag dem Pschum Ben, ihren Höhepunkt. Die zweiwöchige Zeit davor wird *Kann Ben*[100] (heißt: eine Zeremonie veranstalten) genannt, in der die Familien einen Festakt in möglichst sieben verschiedenen Tempeln ihrer Gegend, für ihre Ahnen veranstalten, damit man sicher sein kann, dass sie den Geist ihrer Ahnen auch wirklich antreffen und das Opfer seine Funktion erfüllt. Dies ist mit mehreren Vorbereitungen verbunden: die Urne der Verstorbenen wird von der Familie gereinigt und in den Tempel gebracht, die Namen der Ahnen werden auf Einladungslisten geschrieben, noch vor dem Sonnenaufgang spezielles Essen für die Ahnengeister vorbereitet. Am Abend führen dann die Mönche mit Meditation und Chanting[101], in Anwesenheit der Familie, die Zeremonie durch. „The monks will then pass on the Buddha's teachings, as well as offer blessings and guidance to those present“ (Say 2003:4)[102]. Die Vormittagszeremonie findet wie folgt statt (Say 2003:6)[103]:

> „Before noon on Kann Ben, candles and incense are lit and the various dishes are offered to the monks. The prepared list of names is then recited and burned. The reading and burning of the list is a ritual performed to alert and direct the wandering souls to the location of their families. It is an invitation for the ancestral spirits to join their living relatives as they commemorate life. After consuming the proffered meal, the monks continue to chant blessings, sprinkling (or showering) holy water onto the families and their visiting ancestral spirits”.

Zusätzlich wird *bai ben*[104] (gedampfter Klebereis mit Sesamkernen vermischt) in den umliegenden Tempelhof verstreut. „This mixture is an offering to the hungry souls who have been forgotten or no longer have living relatives to make them offerings” (Say 2003:5).

---

[100] In Khmer: កាន់ចិណ

[101] Der englische Begriff für eine Art religiösen und in einigen Fällen auch magischen Sprechgesanges, der von Mönchen oder Atschas durchgeführt wird. In Khmer heißt es Southoa សូត្រធម៌

[102] Khmerinstitute in http://www.khmerinstitute.org/ [Stand 2010-04-08]

[103] Khmerinstitute in http://www.khmerinstitute.org/ [Stand 2010-04-08]

[104] In Khmer: បាយចិណ

Der fünfzehnte Tag, der Pschum Pen, ist der Tag der Finsternis für die Geister, die ein stark negativ belastetes Karma haben, so dass sie Licht scheuen. Say (2003:7) beschreibt den Tag folgendermaßen:

> "On the fifteenth day, the traditionally observed Pchum Ben, families in the local area gather to perform the same ritual of ancestral remembrance and offer an immense communal feast. This day is especially important because if any ancestors are unfortunate enough to have become Priad spirits, it is the only day that they may receive offerings of food and benefit from the good karma earned by their relatives. Priads are the most miserable of all souls due to their exceptional bad karma. Unlike other spirits, Priads fear light and can only receive prayers, food and be reunited with their living relatives during the darkest day of this lunar cycle, the day of Pchum Ben".

Während dieser Festtage werden die meisten alltäglichen Arbeiten liegen gelassen. Es ist auch eine Zeit, in der man Familien und Verwandte besucht, um ihre Ahnen zusammen zu verehren.

b) Khmer Neujahr[105]

Khmer Neujahr, als das Choul Tschnam Thmei[106], was übersetzt heißt, „ins neue Jahr eintreten", gehört zu den wichtigsten Feiertagen der Khmer. Gemäß dem traditionellen lunaren Khmer Kalender, wird es drei Tage lang im April (gewöhnlich vom 14.-16. April) gefeiert und markiert das Ende der Erntezeit. Während der drei Feiertage, stärken Khmer ihre sozialen Kontakte, vor allem innerhalb der Familien und Verwandtschaft.

Neben der sozialen Komponente, ist das Khmer Neujahrsfest auch religiös bedeutsam. Jeder der drei Tage hat seine eigene Funktion und seinen eigenen Namen.

Der erste Tag ist der *Maha Sahgkrant*[107] und ist der Eintritt in das neue Jahr. An diesem Morgen, kurz vor dem Sonnenaufgang, wird der neue *Teveda*[108] für das neue Jahr erwartet. Für diesen Anlass wird vor jedem Haus eine Opferstelle aufgestellt, indem einige Kerzen, Früchte, Getränke, Reis und Blumen arrangiert werden.

---

[105] Die Aufteilung des Festes und deren Bedeutungen sind mir von meinem Sprachlehrer (Votha 2009) erläutert worden.

[106] In Khmer ចូលឆ្នាំថ្មី

[107] In Khmer: មហាសង្ក្រាន្ត

[108] In Khmer: តេវតា (meint ein Bote in geistlicher Gestalt; häufig als Engel übersetzt, kann aber auch genauso Dämon heißen)

Während des Tages besuchen die Khmer den Tempel, was mit mehreren Aktivitäten verbunden ist, wie z.B. Opfern von gefertigtem Essen für die Mönche, Erstellung von kleinen Sandbergen oder Körperwaschungen die Gesundheit und Glück für das neue Jahr bringen sollen.

Der zweite Tag ist der *Vana Bat*[109], an dem Geschenke an Familie und Verwandte, vor allem an die Eltern und Großeltern, überreicht werden, um ihren Respekt und Dank auszudrücken. Zusätzlich werden auch Wohltätigkeiten und Gaben an die Armen und Bedürftigen gespendet.

Der dritte und letzte Tag ist der *Loeung Sack*[110], der durch Waschungen mit parfümiertem Wasser an den Buddha-Figuren geprägt ist. Khmer glauben, dass es ihnen Glück und Erfolg bringen wird. Dieses Ritual symbolisiert aber ebenso die Hoffnung auf ausreichenden Regen für das kommende Jahr. Ferner werden, der Tradition gemäß, Eltern und Großeltern von ihren Kindern mit Wasser gewaschen, um ihren Respekt auszudrücken um Weisheiten und Ratschläge für das Leben zu erhalten.

c) Königliche Pflüge Zeremonie

Die königliche Pflüge Zeremonie[111] ist ein Fest, das der brahmanischen Tradition nach, den Beginn der Reissaison markiert. Diese alljährliche Zeremonie wird im Mai durchgeführt, wobei das exakte Datum von den *Haura*[112], den traditionellen Astrologen, jedes Jahr festgelegt wird[113].

Während der Zeremonie werden zwei sakrale Kühe in einem Joch zusammengebunden, damit sie eine Pflügfurche über ein sakrales Feld legen, während Brahmanen das Feld säen. Anschließend werden die Kühe zu einer Futterstelle mit unterschiedlichem Futter geführt. Je nachdem, was die Kühe fressen, wird von brahmanischen Wahrsagern prophezeit, wie die Ernte im kommenden Jahr ausfallen wird. Diese Zeremonie wird gewöhnlich vom König selbst zelebriert, der als Herr der Bodens die Fruchtbarkeit der Erde sicherzustellen hat (vgl. 4.2).

---

[109] In Khmer: វ៉ៃ:ង៉ីនបត

[110] In Khmer: វ៉ៃ:ឡើងសក្ដិ

[111] In Khmer: Pisak Boutchie ពិសាកបូជា

[112] In Khmer: ហោរា

[113] Vgl. die Beschreibung der Zeremonie an den übersetzten religiösen Schriften bei Jacob (1986:2)

In der kambodschanischen Kultur, die im Wesentlichen von der Landwirtschaft abhängig ist, dient die Zeremonie als ein wirksamer Ritus, der das Überleben sicherstellen und damit den Erfolg der Nation durch eine religiöse Strategie gewährleisten soll.

d) Bonnj Kathen

Bonnj Kathen[114] ist ein Fest, an dem Gläubige den Mönchen Opfergaben überreichen, die für die Mönche selber sind, (z.B. Mönchskleidung) oder die der Tempelanlage zugute kommen. Veranstaltet wird dieses Fest von Gläubigen selber, die dann Familie, Freunde und Nachbarn zu Spenden einladen[115]. Stattfinden kann *Bonnj Kathen* nur während eines bestimmten Monates (Oktober), und zwar genau einem Monat nach Beendigung der Fastenzeit. Den Teilnehmer und vor allem dem Veranstalter, wird dafür viel positives Karma gutgeschrieben[116].

e) Riten und Kultus

Ein weiteres Element religiöser Praxis der Khmer sind Riten, die im Alltag angewandt werden, um gewünschte Wirkungen zu erzielen. Sie sind gewöhnlich magischer Art, indem Symbole, Rituale und Vorgänge genutzt werden, von dem sich die Teilnehmenden erwarten, übernatürliche[117] Mächte für eigene Zwecke nutzbar machen zu können. In der klassischen Ethnographie wird in diesem Zusammenhang von *Mana* gesprochen, als eine „unpersönliche Kraft, die dennoch immer mit einer Person verbunden ist, die diese Kraft lenkt“ (Codrington, in Käser 2004:72-73). In der Khmersprache gibt es einige Begriffe, die solche Kraftwirkungen beschreiben[118].

Grundsätzlich können alle wichtigen Entscheidungen und Pläne in Abstimmung solcher Rituale gefällt werden. Vorrangig geht es hier um das Erlangen von Glück, Erfolg und Schutz im eigenen Leben und in dem der Angehörigen. Unter anderem

---

[114] In Khmer: បណ្ឍកឋិនទាន (bonnj Kathen Tien)

[115] Es kann mit einer modernen Sponsoring-Veranstaltung verglichen werden, die dann dem Tempel zugute kommt.

[116] Ein Gesprächspartner (Tha 2009) wies mich darauf hin, dass viele Khmer dieses Fest sogar dem großen Fest Bonnj Pschum Ben bevorzugen, weil es dem persönlichen Karma zugute kommt und nicht dem der Ahnen.

[117] Obwohl klargestellt werden muss, dass es für die meisten Khmer keine Unterteilung zwischen natürlich und übernatürlich gibt. Solche Unterteilung entspringt eher einem westlichen Weltbild, das von der Aufklärung und der Säkularisierung geprägt ist.

[118] Wie z.B. Klang Pukai ខ្លាងពូកែ, Omnatch tchesda អំណាចចេសតា, Munakum មន្តអគម, Tip ទិព្ធ.

gibt es einen Konzept, genannt *Riesei*[119], das als Glück, oder positives Schicksal übersetzt werden kann.

Das *Joan*[120] ist ein magisches Muster, das vor allem auf Stoffe und Metalle abgebildet wird, um eine gewünschte Wirkung zu erzielen. In der Religionspraxis der Khmer gibt es viele unterschiedliche Muster, um eine vielfältige Wirkungen zu erzielen. Sie reichen von Schutz vor bösen Geistern, Flüche, Krankheiten und weiteres (Ponn 2007a:86ff). Verwendung finden Joanmuster z.B. im Auto, oder in den öffentlichen Verkehrsmitteln wie ein Bus, im Dachgiebel eines Hauses, oder als zusammengerollte Metallplättchen um den Hals, Hand oder die Hüfte von Kleinkindern gebunden.

Einige Rituale und magische Bedeutungen, die Teil der religiösen Welt der Khmer sind, werden hier exemplarisch erwähnt (Püen & Tschai 2002; Ponn 2007a; 2007b; 2008).

Tabelle 2 magische Rituale und deren Bedeutungen

Ritual	**Bedeutung und Nutzen**
Heilungsrituale	Eine Reihe von unterschiedlichen magischen Ritualen zur Heilung von Krankheiten.
Wasserbesprengung, Srautsch Tik[121]	Dient zur Anhebung des Glücks. Grund dafür ist gewöhnlich ein zu niedriges *Riesei*, was sich in Unglück[122] und Misserfolg zeigen kann.
Hauseinweihung[123]	Das Haus steht auf dem Territorium eines Geistes und braucht dessen Zuneigung und Segen.
Regenritual	Wenn der Regen für die Ernte zu lange ausfällt, werden Rituale durchgeführt, um es regnen zu lassen.
Haustiere	Gewisse Haustiere oder im Haus lebende Tiere bringen Glück und Erfolg, andere aber Unglück und Krankheit
Amuletten, Armbänder, Armringe und kleine Buddhafiguren	Vielseitigen Schutz gegen Krankheit

[119] In Khmer រាសី

[120] In Khmer: យ៉ន

[121] In Khmer ស្រោចទឹក

[122] In Khmer wird dafür z.B. das Wort Tschongrai ចង្រៃ benutzt.

[123] In Khmer: Bonnj laeng Pteah បណ្ឋាយឡើងផ្ទះ

4.4.2 Der Wat, Mönche und Atschas

Der *Wat*[124] ist in den ruralen Kontexten in Kambodscha der zentrale Ort, in dem religiöses Leben ausgeübt wird. Es stellt ebenso die Wohnstätte der Geistlichen (Mönche) dar, die für den religiösen Kultus zuständig sind. Khmer Wats unterscheiden sich in Architektur, Stil, Kunst und Konstruktion von denen der benachbarten Therevada-Buddhismus-Ländern wie Laos und Thailand (Sou; Hean & Hun 2005:18).

> "In a Khmer wat there is always a temple located at the centre, and this is the place where the monks or the lay Buddhists gather to recite prayers, preach sermons and organise various kinds of traditional ceremonies or religious practices. The gathering hall is arranged for the congregation to organise ceremonies or make food offerings to the monks."

Zudem gibt es gewöhnlich eine Bibliothek und Häuser für die Mönche und "stupas, chedis (cetiyas) to enshrine departed people´s ashes and a shelter for *Neak Ta* (local guardian spirit) for local people´s worship can also be found" (:19). Die Wats sind gewöhnlich auf Anhöhen gebaut, („it should be higher than the villager´s houses") und an ruhigen Plätzen errichtet und mit einer Mauer umgeben, um eine angemessene Atmosphäre für Meditation und Zeremonien zu schaffen (:19). In manchem Wat befindet sich auch eine öffentliche Schule.

Der Wat nimmt in der lokalen Gesellschaft eine bedeutende Rolle ein. In der Vergangenheit waren die Wats die einzigen Bildungseinrichtungen, die religiöse Bildung in der Khmersprache sowie Literatur anboten. Es wird auch berichtet, dass bis in die Gegenwart Notleidende oder Waisen aufgenommen werden und Menschen in Not geholfen wird (Sou; Hean & Hun 2005:21). Der Wat ist zudem ein Ort der Gemeinschaft, indem die Khmer zu religiösen Anlässen kommen und wo als Dorfgemeinschaft gefeiert wird. Ein ebenso wichtiger Aspekt ist, dass der Wat als feste religiöse Institution, die reiche Tradition und Identität der Khmer aufrecht zu erhalten sucht.

Das religiöse Leben ist auch in Snoul an die Präsenz des Wats gebunden, obwohl die Anzahl der Besucher in den jeweiligen Wat während der großen Feste stark

---

[124] In Khmer: វត្ត

variiert[125]. In Snoul werden zurzeit einige Tempel in den verschiedenen Wats errichtet, die die vorherigen, eher hüttenähnlichen Errichtungen ersetzten sollen.

Das Mönchtum ist im Zusammenhang mit dem Wat die zentrale religiöse Einrichtung des buddhistischen Glaubens in Kambodscha. Die Mönche, genannt *Lok Song*[126], leben in Wats und führen ein Leben nach den Vorschriften Buddhas und nach der Therevada Tradition. Als Geistliche führen sie eine leitende gesellschaftliche Funktion aus, indem sie sich vornehmlich auf ihre religiösen Pflichten konzentrieren, wie das Lehren, Chanting[127] und Gebet[128], Segen aussprechen, Rituale durchführen und darauf das buddhistische Ideal als Vorbildfunktion in der Gesellschaft vorzuleben.[129]

In der Gesellschaft genießen Mönche Respekt und ein hohes Ansehen. „People whatever rank bow to the monks (Sou; Hean & Hun 2005:20). Das Mönchtum steht jedem jungen Manne offen. Die meisten werden es für eine kurze Zeit von einem halben bis zwei oder drei Jahren, andere für erheblich längere Zeit und einige wenige für die gesamte Lebenszeit ausleben. Nach dem Ideal der Khmer sollte aus jeder Familie ein Sohn Mönch werden. Das verschafft der Familie ein erhöhtes Ansehen und es spiegelt eine bekannte Aussage aus der Antike wider, in der Tissa Moggaliputta in seinem Rat an dem König verlauten ließ: „One is not closely connected to Buddhism, unless one is ordained or has his child(ren) ordained“ (in Sou; Hean & Hun 2005:40). Vor allem in den Städten eröffnet sich den werdenden Mönchen eine Möglichkeit zur Bildung, auch in modernen Bereichen wie EDV und Englisch. „Furthermore, ordination makes merit to repay their parents, to promote a

---

[125] Genaue Anzahlen von Besuchern liegen nicht vor, aber in Gesprächen mit Besuchern wird oft klar gestellt, dass einige Wats beliebter sind als andere. Gründe dafür können das gebotene Programm, die Beliebtheit der Mönche oder auch an die Effektivität oder Macht der jeweiligen Buddha-Figur bzw. des Rituales sein.

[126] In Khmer: Mönch spricht den Gläubigen Segen und Glück aus, das aus der guten Tat, dem Opfern, Teilnahme am Ritual erwächst. In den Ritualen wird dafür das Wort gebraucht, das „Freude geben“ bedeutet. In Khmer: (Anuvotenie) អនុមោទនា

[127] Genannt *Southoa* សូត្រធម៌

[128] In Khmer: *Bueng Sueng* ប្ជុងសួង

[129] Für detaillierte Beschreibung der Aufgaben und Zeremonien der Mönche in Kambodscha verweise ich auf Sou; Hean & Hun 2005. Ordination Ceremony of Buddhists Monks in Cambodia.

happy life …“ (Sou; Hean & Hun 2005:21), was für religiöse Eltern und Großeltern das Hauptmotiv darstellt, den Sohn in das Mönchtum zu schicken[130].

Um Mönch zu werden, muss der Kandidat gemäß der Ordinationszeremonien ordiniert[131] werden, die Siddhatta Gotamas „Great Departure“ als Leitmotiv für das Verlassen der Welt darstellen und das Eintreten ins Mönchtum symbolisieren soll (:39-40). Mönche nehmen in Kambodscha nicht nur die Stellung von religiösen Experten ein, die religiöses Wissen und Rat an die Laien weitergeben, sondern besitzen durch ihre Kenntnisse von magischen Schriften, Texten und Zeremonien Macht und Einsichten, die auf Magie beruhen. Der Khmer Begriff *South munakum*[132] wird dafür gebraucht.

Eine weitere wichtige religiöse Rolle nehmen die Atschars[133] in der Gesellschaft ein. Atschars sind weise alte Männer, die sich durch ihre Weisheit und vorbildliche Lebensweise, Respekt in der Gesellschaft verdient haben und über gründliche religiöse Kenntnisse verfügen. Atschars arbeiten eng mit Mönchen zusammen und sind die religiösen Fachleute unter den Laien. Nicht selten waren die Atschas in früheren Jahren selbst für eine Zeit lang Mönche und genießen daher viel Respekt und verfügen über überdurchschnittliches Wissen. In vielen Zeremonien und Festen sind sie die Organisatoren und fungieren als Mittelsperson zwischen dem gewöhnlichen Gläubigen und dem ordinierten Geistlichen (Mönch).

4.4.3 Medizin und Heilung

Heilung und Religiösität sind in der Khmerkultur eng miteinander verknüpft (vgl. Ponn 2007a/b). Die Khmer unterscheiden in der Medizin zwischen der modernen westlichen und ihrer traditionellen Medizin. Beide haben für ihren Alltag Bedeutung.

---

[130] Eine bekannte Legende, die in Kambodscha in Predigten und Zeremonien gebraucht wird, verdeutlicht die Bedeutung von Jugendlichen, die in das Mönchtum eintreten. „ …once upon a time, there was a boy from a poor family which survived through hunting. During his life, his father never did a good deed or performed any religious practice, and neither did his mother. However, as a result of the merit of their son gained by admission to the order, the two were saved from suffering in hell and “Preta” (the world of ghosts and evil spirits) and finally their were reborn in heaven” (Sou; Hean & Hun 2005:149).

[131] Ordination für Mönche in Khmer: បំបួសនាគ: (Bombusniekea)

[132] In Khmer: សូត្រមន្តអាគម

[133] In Khmer អាចារ្យ

Wenn die moderne Medizin nicht Wirkung zeigt, geht man zum *KruKhmer*[134], oder auch zu einem Mönchen, der zusätzlich als Medizinmann fungiert und aus traditionellen Mitteln Medizin entwickelt und sie am Patienten anwendet (Ponn 2007a:66-67). Somit werden die Geistlichen auch auf dem Gebiet der Medizin, als kompetent wahrgenommen und konsultiert. "When they were sick, they asked the monk healer to treat their illness" (Sou; Hean & Hun 2005:20).

Gewöhnlich werden durch Kruhaura[135], oder Krutiei[136] (Wahrsager) festgestellt, was die Ursache des Unheils ist. Es kann die Präsenz böser Geister sein, sowie das Nachlassen von Opfern an Geister oder auch Ahnen (Ponn 2007a; 2008). Ein Kru-Khmer oder Mönche können Rituale und magische Sprüche sprechen oder Mittel verordnen, dass aufgrund der Krankheit Wirkung versprechen soll (Ponn 2007a:184).

Um das Verhältnis von Medizin[137] und Religion zu verstehen, muss zudem das Konzept von *Pralung*[138] beachtet werden (Ponn 2007a:155f). Gemäß dieser Vorstellung besitzt jede Person 19 *Pralung* (Choulean 2004). *Pralung* ist der Khmerbegriff und kann als „Seele" oder „Geist" übersetzt werden[139]. Das Individuum braucht diese *Pralung*, für sein Wohlbefinden. Laut Choulean ist das wesentliche Merkmal der *Pralung* ihre Fragilität. Die Bedeutung dafür erklärt er wie folgt (:2): „Through the smallest unusual occurence or event, some of the pralung can leave the body, thus causing the person to become ill". Für diesen "nichtphysischen" Vorgang kann daher auch keine moderne Medizin helfen, die auf anatomisch-phyikalischen Gesetzen beruht.

> „In popular belief, such a condition can result when spirits from the forest lure some of the pralung out of the body and into the forest by conjuring up false and seductive images of their domain which is, in reality wild and harsh" (Ang Choulean 2004:2).

---

[134] In Khmer: គ្រូខ្មែរ

[135] In Khmer: គ្រូហោរา

[136] In Khmer: គ្រូទាយ

[137] Der Begriff Medizin ist hier im Sinne von Heilungsmethode im allgemeinen Sinne gebraucht und schließt animistische Methoden und Anwendungen mit ein, die nicht nach westlich-wissenschaftlichen Methoden erfasst werden. (vgl. dazu den Gebrauch des Begriffes „Medizin" in ethnologischen Arbeiten wie z.B. bei Lothar Käser (2005))

[138] In Khmer: ប្រលឹង

[139] Um den Begriff von der christlichen Konnotation abzugrenzen, hat Ang Choulean (2004:2) es mit „vital spirits" übersetzt.

Zur Heilung der Krankheit wird ein Ritual durchgeführt, dass mit „Rückruf der Geister"[140] bezeichnet wird (Ponn 2007a; 2008). Es beinhaltet unter anderem Gesänge, in denen der Name des Geistes oder der Geister zur Rückkehr gerufen wird (Choulan 2004:156). Damit soll das Wohlwollen des Einzelnen wiederhergestellt werden. Falls der Geist aber nicht wieder zurück findet, kann sich die Krankheit enorm verschlimmern und gefährlich für den Betroffenen werden.

4.4.4 Ahnen und territoriale Geister

In Kambodscha ist der religiöse Alltag von der Präsenz von Ahnengeistern und territorialen Geistern geprägt. Grundsätzlich kann man die geistigen Wesen in vier unterschiedlichen Gruppen einteilen.

Die erste Gruppe sind die **Ahnengeister** oder Neak Ta[141]der verstorbenen Vorfahren. Ponn (2007a:186) behauptet, dass die Verehrung der Ahnengeister noch vor der westlichen Zeitrechnung (Chr.) begann. Demnach sind sie Teil der indigenen Religionspraxis. Chandler (1993:36) stellt fest, dass „Cambodian folk thinking has always placed great emphasis on the veneration of ancestors, or *nak ta*, associated with particular places". Eine gesonderte Opferstelle ist gewöhnlich im Haus eingerichtet, dass den Nachfahren an ihre Existenz erinnert. Die Verehrung der Eltern und Ahnen wird als Mindestforderung an jedem Khmer gestellt und ist wichtiger als alle anderweitigen religiösen Aktivitäten[142]. Ahnen können je nach Behandlung Segen und Fluch verbreiten, der alle Lebensbereiche betreffen kann (Ponn 2007a:187). Ein Altar mit Bildern Verstorbenen dient als Verehrungs- und Erinnerungsdenkmal der Vorfahren. An religiösen Festtagen, wie *Pschum Benn*, Khmer Neujahr, *Thnay Sil* und anderen werden den Geistern der Vorfahren Obst mit angezündeten Räucherstäbchen dargebracht. Neak Ta´s fungieren auch als **territoriale Geister**, die in einem bestimmten Gebiet existieren und Einfluss ausüben (Ponn 2007a:288). Wenn ein Haus gebaut wird, sollte der Geist kontaktiert werden, um sein Wohlwollen zu sichern und die Bewohner des Hauses keine Gefahr bringen. Gewöhnlich gibt es auch Neak

---

[140] In Khmer: Hau Proling ហៅប្រលឹង

[141] In Khmer: អ្នកតា

[142] Diese Aussage machte mein Khmerlehrer Votha (2009). Vgl. auch Ponn (2007a:177-80)

Tas, die für eine ganze Ortschaft zuständig sind und an religiösen Feiertagen wie Neujahr besondere Verehrung erfahren[143] (vgl. Ponn 2007a; Püen & Tschai 2002).

Ein weiterer Aspekt der territorialen Geister sind die praktizierten Höhenkulte in Kambodscha. Große Bäume und Berge waren immer Anziehungspunkte für religiöse Aktivitäten, in denen man geistigartige Wesen ansässig sah, die besondere, magische Kräfte besitzen (vgl. Ponn 2007a:53). In den Legenden und Sagen der Khmer spielen Höhenkulte ebenso eine wichtige Rolle[144]. In Kambodscha werden fast alle Tempel soweit möglich auf Anhöhen gebaut und Opferstellen für *Neak Ta`s* bevorzugt unter großen Bäumen gestellt.

Eine zweite Gruppe sind die ***Tevedas***[145]. Sie sind die Engel oder Dämonen des neuen Jahres, die zum Khmerneujahr erwartet und empfangen werden.

Die dritte Gruppe von Geistern sind die ***Areak***[146] und ***Kmautsch***[147]. Beides sind generelle Begriffe für Geistwesen. *Kmautsch* werden auch die Toten und ihre Geister genannt, die aus dem verstorbenen Körper treten (vgl. Ponn 2007a).

4.4.5 Religiöse Expressionen

Die religiöse Praxis der Khmer findet ihren Ausdruck in vielfältiger Weise. Diese Expressionen dienen zur Kommunikation und Vergegenwärtigung religiöser Inhalte für die Praxis. In der oralen Kultur Kambodschas entwickelten sich Formen der Kultur und Religion, die sakrale Vorgänge und Inhalte in die alltägliche Welt der Menschen transportierten und damit erlebbar gemacht wurden.

Drama, Musik und Tanz sind wesentliche Elemente der Khmer Kultur. Musik und Tanz sind schon seit Beginn der Khmer Geschichte mit Religiösität in Verbindung gebracht worden[148]. Dazu Banham (1999:20):

> „Indigenous elements probably contributed to the ritual importance to the court performance in Khmer courts. As early as the 7th century, dance was a feature of the funeral rites of the

[143] In Snoul gibt es einen *Neak Ta* für den zentralen Ort Snoul, der in der Nähe des Marktes unter einem großen Baum verehrt wird.

[144] Vgl. die Sagen und Legenden bei Sacher (1988)

[145] In Khmer: ទេវតា Vgl. dafür die Beschreibung des Khmer Neujahr unter Punkt 1.5.4 b) Khmer Neujahr

[146] In Khmer: អារក

[147] In Khmer: ខ្មោច

[148] Um 243 a.d., zur Zeit der Funan, welches das Vorgängerreich der Khmer war, wurden Musiker als Teil einer Gesandtschaft zum chinesischen Herrscher gesandt (Brandon & Banham 1999:19).

> kings – a court tradition continued into this century. A palace dance-ritual, a weekly ceremonial salutation to teachers and spirits, was thought to promote good luck. More elaborate ceremonies might be staged to promote rain and fertility … Such rites show the link between performance and communication with the supernatural common in Southeast Asia".

Besonders während der Angkorzeit blühte der Tanz in Verbindung zum Tempel auf (Banham1999:19). Die viele Abbildungen von Tänzerinnen an den Wänden der Tempel aus der Angkorzeit zeichnen ein klares Bild von der enormen Bedeutung von Musik, Tanz und Drama, die während dieser Zeit in Verbindung der antiken Mythologie entstanden sind. Hieraus sind die klassischen Tänze entwickelt worden, die bis heute die Religiösität der Khmer auszeichnen. Folgende Beschreibung von David Roche (1996:34) kann dafür exemplarisch dienen:

> "In traditional Khmer historical chronicles, the god-king reigned as the chief patron of dance, immersing himself in the rarefied atmosphere of prophetic ritual while constantly surrounded by his corps de ballet, the apsara (anglic) dancers. Vestiges of belief in the spiritual power of dance as national policy continued until the time of Prince Shihanouk´s fall in 1970".

Bis in jüngster Zeit wurden Tänze gebraucht, um magische Kräfte auf die Natur auszuüben. "As late as 1967 royal classical dancers performed at the Prince´s behest to influence the rain during a devastating drought" (Roche 1996:34).

Hinzu kommt noch eine weitere Ebene der Musik und des Tanzes, die auf dörflicher Ebene in Verbindung mit der gelebten Religion steht. Brandon und Banham (1999:19) berichten, dass im Kontext von Dorftänzen, die rituelle Funktion eine wichtige Rolle einnimmt, indem z.B.

> „dancers impersonating deer and hunters, accompanied by musicians, go from house to house dancing and collecting payment. The dance is said to end drought and brings luck at the beginning of the New Year. The deer is conceived as a demonic creature, related to the ogre who assumes the guise of a golden deer in the *Ramayana*."

Die Tanz und Dramaformen der Khmer entstanden neben den indigenen Ursprüngen auch durch ausländische Einflüsse von Indien, Indonesien, Malaysia und Thailand (Brandon & Banham 1999:20)[149].

[149] Hier kann nur auf die wichtige Verbindung von Religion und Musik, Tanz und Drama hingewiesen werden, ohne jeglichen Details zu beschreiben. Diese lassen sich aber bei Peter Fletcher, James R. Brandon & Martin Banman (1999) und Denise Heywood (2009) finden.

Sagen und Legenden bilden ein weiteres Element kultureller Expressionen, die das religiöse Weltbild der Khmer formte. Sie „erlauben nicht nur [einen] Einblick in die Geschichte des einst mächtigen Khmerreiches aus der Sicht des Volkes, sondern überliefern auch auf besonders prägnante Art die Identität des südasiatischen Volkes“ (Sacher 1986:214). In diesen von Generationen mündlich übertragenen Geschichtserzählungen, verbinden die Erzähler historische Bezüge, die dem „Zuhörer ihre Wertung geschichtlicher Ereignisse und gesellschaftliche Verhältnisse“ vermitteln sollen mit einmal realörtlichen Bezügen oder historisch belegten Personen und zweitens mit dem religiösen Element, dass „aus den alten Religionen der Mon-Khmer […] aus der indischen Mythologie und in den Rudimenten alten Geisterglaubens“ (:215) entstehen. So entstehen Erzählungen, die bewusst keine Grenzen zwischen der Historie und der Mythologie, der realen und der imaginären, der spirituellen und der materiellen Welt zieht. Erst in der Kombination von Historie und Mythologie, entsteht der Sinn der Geschichten, die das Weltbild und die Identität der Khmer entscheidend beeinflusst.

Trotz der Vielfalt an Erzählungen, kristallisieren sich immer wiederkehrende Elemente heraus. Das erste ist die Präsenz von Königen im Khmerreich. Dazu Sacher (1986:217):

> „Der König repräsentierte im Khmerreich die Zentralgewalt und wurde durch seine Abstammung legimitiert. Die rechtmäßige Machtlinie führten die Khmer auf ihren alten Mondgott zurück, den Ahnen der Khmerdynastie. […] Dieser Ahn forderte die Bewahrung der Unabhängigkeit und Freiheit der Khmer, und dies angesichts eines so mächtigen Nachbarn wie China“.

Somit handeln zahlreiche Legenden davon, wie die Herrscher des Khmerreiches durch göttlichen Beistand die Existenz der Nation sicherstellten und Bedrohungen mit außergewöhnlichen Kräften entgegenwirken konnten.

Ein zweiter Themenbereich, der von den Sagen und Legenden der Khmer erzählt werden, sind die Entstehung oder Benennung von Orten, Bergen und Seen (Sacher 1988). Da gewisse Orte und vor allem Berge, nach dem Weltbild der Khmer, eine besondere religiöse Bedeutung haben, werden sie mit Entstehungsgeschichten beschrieben, die die Bedeutung herausstellen. Magische Kräfte, Erscheinungen, oder auch Umwandlungen von Menschen und Tieren sind gewöhnliche

Geschichtselemente. Bis heute werden solchen Bergen magische Kräfte zugeschrieben, die von vielen Gläubigen als Pilgerstätten besucht werden.

Sprüche und Sprichwörter sind eine weitere signifikante Art, Lebensweisheiten und Erfahrungen der Khmer kurz und prägnant auszudrücken. Sie bilden ein alltagstaugliches Lehrsystem mit kulturellen, ethischen, sozialen und religiösen Werten, die in allen Gesellschaftsebenen vielfach zur Traditionsvermittlung und Alltagsgestaltung Anwendung finden. Sprüche, die religiöse Werte vermitteln, fungieren als dogmatische und ethische Kurzaussagen, die wichtige Kennzeichen des religiösen und sozialen Weltbildes zusammenfassen. Die drei folgenden Sprüche sollen exemplarisch die religiöse Bedeutung und Verwendung illustrieren[150]:

„Der Einzelne kann sich nur auf sich selbst verlassen"[151].
Diese Aussage hat sowohl eine religiöse als auch eine soziale Komponente. Im Religiösen kann es erklären, dass jeder letztlich seinen eigenen Weg zu gehen hat und sich nicht auf die Güte, Gnade oder Barmherzigkeit des anderen verlassen kann. Der Einzelne ist angehalten Gutes zu tun, religiöse Verdienste zu sammeln und nicht zu hoffen, dass es Hilfe von außerhalb geben kann.

„Wer Gutes tut empfängt Gutes, wer Böses tut, empfängt Böses."[152]
Gutes zu tun, ist eine religiöse Tugend, die das religiöse Verständnis der Khmer umfassend bestimmt. Dabei ist das Gute-tun nicht notwendig auf den Nächsten gerichtet. Den Geistern zu opfern, an religiösen Aktivitäten teilzunehmen oder Mönch zu werden, sind gute Taten, die Gewicht haben. Wer sich in Guten Taten übt, wird auch Gutes empfangen, indem die Person z.B. Erfolg im Beruf, Ansehen in der Gesellschaft, oder Reichtum ansammeln kann. Dagegen kann Unglück und Armut ein Zeichen von bösen Taten sein, die im selben Leben oder im früheren Leben vollzogen wurden. Diese Aussage entspricht der buddhistischen Karmalehre.

---

[150] Vgl. die Sprüchesammlung der Khmer von Michael Hill (2008) und ihre Bedeutungen. *An Anthology: Cambodian Proverbs and Sayings*.

[151] ខ្លួនទីពឹងខ្លួន (Kluen Ti pin kluen)

[152] ធ្វើលបានលៃ ធ្វើអាក្រក់បាបអាក្រក (Twe la ban la, twe akrok ban akrok)

"*Einen Körper zu haben heißt Leid zu haben.*"[153]
Dieser Spruch ist der Aussage Buddhas entnommen, dass Leben Leiden bedeutet. Dem kommt eine weitere Aussage gleich, die besagt: „*Einen Körper zu haben heißt Karma zu haben*".[154] Dies besagt, dass der Körper ein Zeichen dafür ist, dass der Individuelle nach dem buddhistischen Verständnis (noch) nicht erleuchtet sei und sich dem Karma und Leid zu beugen habe.

4.4.6 Kosmologie

Die Khmer besitzen eine ausgeprägte Kosmologie. Sie sehen das Leben in einer Abhängigkeit zu den Elementen der Kosmologie, wie Erde[155], Wind[156], Wasser[157], See[158], Sonne[159], Mond[160], Feuer[161] und Regen[162]. Die Naturverbundenheit der Khmer ist aber nicht in dem Sinne des modernen Umwelt- und Klimaschutzes zu verstehen. Vielmehr sind die benannten Elemente die Quelle oder die Energie des Lebens, aus der sich jedes Individuum versorgt. Demnach erhalten sie göttliche Qualitäten und sind Objekte der Verehrung. In der Khmersprache werden sie alle mit dem göttlichen Präfix *Preah*[163] ausgestattet. Je nach Berufsausübung werden die jeweiligen göttlichen Elemente verehrt.[164] Die Kosmologie der Khmer ist stark an den Hinduismus angelehnt und wird auch in den sakralen Bauten erkennbar, wie z.B. im Angkor Wat (vgl. Punkt 4.2).

---

[153] មានរូបមានទុក្ខ (Mien rub mien kam)

[154] មានរូបមានកម្ម (Mien rub mien kam)

[155] In Khmer: Preah Torenei ព្រះធរណី

[156] In Khmer: Preah Piej ព្រះពាយ

[157] In Khmer: Preah kongkie ព្រះគង្គា

[158] In Khmer: Preah Sako ព្រះសាគរ

[159] In Khmer: Preah Atit ព្រះអាទិត្យ

[160] In Khmer: Preah Tchan oder Preah Kai ព្រះច័ន្ទ oder ព្រះខែ

[161] In Khmer: Preah Aki ព្រះអគ្គី

[162] In Khmer: Preah Phirun ព្រះភិរុន

[163] In Khmer: Preah ព្រះ

[164] Der Landwirt ist demnach von den göttlichen Wesen der Erde, des Regens und des Windes abhängig, wobei der Seefahrer und Fischer den göttlichen Wesen des Wassers und der See verpflichtet ist.

4.4.7 Hochzeit und Bestattung

Hochzeiten werden in Kambodscha von mehreren religiösen Zeremonien begleitet. Zwei davon, die auf die Religiösität der Khmer hinweisen, sollen kurz skizziert werden.

Die Reinigungszeremonie, genannt *Kat Sok*[165], was Haare schneiden heißt, wird durchgeführt, bevor das Ehepaar offiziell verheiratet ist. Sänger, die Lieder[166] und den Tanz der Tevedas repräsentieren, „cleanse and purify the bride and groom to bring good fortune, beauty, and grace for the rest of their lives" (Pin & Ahrens 2002:4). Die dadurch repräsentierten Engel schneiden die Haare und rasieren den Bart, "throwing away any excesses and misfortunethat may have lingered", bevor sie wieder zu der Wohnstätte der Götter und Ahnen zurückkehren (:4).

Eine zweite Zeremonie ist die sogenannte *Sain Doun Ta*[167], was übersetzt, den Ahnen zu opfern oder den Ahnen zu rufen heißt. Die Unterstützung der Ahnen wird durch die Zeremonie mit folgendem Text erbeten (:4):

"*Today is a beautiful day*
And the arrangements are ready.
We offer these gifts
Inviting you to join us
And shower us with your blessings"

Auch die Beerdigung hat in der kambodschanischen Welt, wie in allen Kulturen, religiöse Bezüge[168]. Der Khmertradition gemäß, wird der Verstorbene entweder an einen Ort des Friedens[169] gebracht, gewöhnlich mit „Himmel"[170] übersetzt, oder in

---

[165] In Khmer: កាត់សក់

[166] Ein Teil des Lieds hat folgenden Text (Pin & Ahrens 2002:4):
O, look at the bride,
The gods must have helped prepare you!
The gods cut first,
Your parents afterwards
Then the achar to finish
It is all good now, and fitting, too.

[167] In Khmer: សែនដូនតា

[168] Auch in atheistisch geprägten Kulturen

[169] In Khmer: សន្តិភាព

[170] In Khmer: ស្ថានសួគ៌

einen Ort des Leidens (mit „Hölle“ übersetzt[171]) versetzt, bevor sie in das neue Leben reinkarniert werden. Dort büßt der Tote die Konsequenzen des (negativen) Karmas. Die Hinterbliebenen (Familie und Verwandte) nehmen die Verantwortung wahr, das Leiden des Toten soweit wie möglich abzumildern, indem religiöse Rituale durchgeführt werden, die Verdienste (*bonnj* oder *meakphol*) für den Verstorbenen generieren sollen[172].

Der Khmertradition nach werden die Rituale nach folgendem Muster durchgeführt: An den Tagen eins bis drei wird die Bestattung durchgeführt; an den Tagen sieben und 100 werden weitere Rituale, speziell Gebete und Opfergaben von Atschas und Mönchen durchgeführt.

4.5 Christentum in Kambodscha

4.5.1 Anfänge und Entwicklung

Nachdem die asiatischen Religionspraktiken und deren Einfluss auf Kambodscha skizziert wurden, werden nun die Anfänge des Christentums und die Ausbreitung in dem Land umrissen.

Für eine frühe missionarische Präsenz im Kambodscha des ersten Jahrtausends, gibt es keine Belege, aber einige Hinweise. Vor allem Paul Ellison lässt vermuten, dass syrische Missionare den Weg nach Indochina gefunden haben und christliche Gemeinden entstanden sind (in Maher 2009:1). Ellison führt an,[173] dass zu einer Konferenz in Damaskus repräsentative, christliche Leiter eingeladen wurden, die mindestens 70,000 Christen in Indochina vertreten sollten. Außerdem sieht er in der Nutzung des Kreuzsymbols gegen böse Geister, Geschichten von Schöpfung, Sündenfall und der Flut unter den Stammesvölkern und Begriffe für Vater, Sohn und Heiligen Geist unter den Cham, genügend Hinweise auf eine frühe missionarische Bemühung in Kambodscha (:1-2).

Die Anfänge der christlichen Mission liegen ab dem 16. Jahrhundert ganz in römisch katholischer Hand. Der erste Missionar, der im Jahre 1556 kambodschanischen Boden betrat, war der aus „Malakka an den Hof von An Can in

---

[171] In Khmer: ស្ថានឋនរក

[172] Vgl. auch Pschum Ben unter Punkt 4.5.1

[173] Ellison führte seine These während der *Cambodian Christian Service Conference* in San Jose 1991 aus.

Lovek gekommene portugiesische Dominikaner Gaspar Da Cruz“ (Golzio 2003:94). Aber nach nur einem Jahr verließ er Kambodscha wieder „disappointed by his inablility to make converts, and chose to blame the superstitions of the people and their loyalty to Buddhist monks“ (Chandler 1993:82). Der nächste Missionar war ebenfalls ein portugiesischer Dominikaner mit dem Namen Sylvestre DÁzevedo, der 1574 nach Kambodscha kam und 22 Jahre dort blieb. Seine Arbeit war erfolgreicher. „He learned the local language, built a church and wrote a book on Christian religion in the Khmer language“ (Ravasco 2004:19). Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts entstand in Kambodscha ein blühender Handel, was auch europäische Kaufleute veranlasste, dort Handel zu treiben. Chandler (1993:97) berichtet von Händler aus Spanien und Portugal zu denen sich im 17. Jahrhundert auch Holländer und Engländer dazugesellten. „Der spanische Missionar Gabirel Qquiroga de San Antonio schrieb 1604 einen Bericht über das Königreich Kambodscha, indem er den Reichtum des Landes betonte.“ Das lässt darauf schließen, dass die katholische Mission in dieser Zeit ihre Missionstätigkeiten durch die Möglichkeiten des Handels intensivierte. Am Anfang des 17. Jahrhunderts kamen nach Ravasco´s (2004:19) Beschreibung ebenfalls römisch-katholische Japaner, die in Kambodscha siedelten und darüber hinaus katholische Gläubige, die aus Indonesien flüchteten. Der nächste römische Priester war Levavasseur aus Frankreich der zwischen 1768-1777 neben einigen Gründungen von „religious communities“ auch ein Khmer-Latein Wörterbuch erstellte (:19). Die ersten missionarischen Erfolge wurden aber bald durch den Dauerkriegszustand zwischen Kambodscha und den beiden Nachbarn Vietnam und Thailand, zerstört. Christen mussten fliehen, wurden deportiert und die frühe Kirche Kambodschas musste um ihre Existenz fürchten. Erst mit dem Beginn der französischen Kolonialisierung Kambodschas, konnte die katholische Kirche einen Zuwachs von vietnamesischen Christen verzeichnen und einige Kirchengebäuden errichten.[174]

4.5.2 Protestantische Mission in Kambodscha

Die protestantische Mission begann erst im Jahre 1923, als C&MA zwei amerikanischen Missionsehepaare David Ellison und Arthur Hammond nach Kambodscha aussendete. Hammond begann die Arbeit an einer Bibelübersetzung

[174] Eine Kirche wurde während der französischen Kolonialisierung auch in Snoul gebaut. Heute steht sie aber nicht mehr. Eine weitere große Kirche entstand in Phnom Penh, die aber zur Zeit der Roten Khmer völlig zerstört wurde.

während Ellison eine Bibelschule gründete. Die „Hammond-Übersetzung“, die direkt aus der King James Version übersetzt wurde, konnte in Zusammenarbeit mit Katholiken aus Battambong im Jahre 1934 als Neues Testament und 1940 als gesamte Bibelausgabe übersetzt werden (Ravasco 2004:19; Maher 2009:3), sie wurde aber erst 1953 veröffentlicht.[175] Begleitet von Anfeindungen und Verfolgung, wuchs die Zahl der Christen nur langsam an. Im Jahre 1928 verbot König Monivong evangelistische Tätigkeiten der protestantischen Christen und sperrte Bibelschulstudenten ins Gefängnis. Don Cormack schreibt (2001:64): „To be a Christian in a Cambodian society was to be a social pariah, misunderstood and ill-treated, a convenient scapegoat for blame and abuse”. Während des *Issarak Aufstandes* von 1942-1952, wurden sowohl Katholiken als auch Protestanten umgebracht (CRN 2007:19). Anschließend gab es eine ruhige Zeit für die Christen, bevor 1965 alle amerikanischen Missionare das Land verlassen mussten. Zwischen 1970 und 1975 erlebten Christen und Missionare während der Bürgerkriege wieder eine Freiheit. Viele Gemeinden konnten gegründet werden, so dass vor dem Roten Khmer Regime ungefähr 10.000 evangelikale Christen geschätzt wurden (CRN 2007:19). Mit dem Beginn des Terrorregimes der Roten Khmer am 17. April 1975, mussten alle Missionare und Ausländer aus dem Land flüchten und überließen eine erstarkte Christenheit dem Terror der Roten Khmer. So wie viele andere religiöse und gebildete Khmer, fielen auch viele Christen dem Regime zum Opfer. Nach der Ablösung der Roten Khmer 1997, “only a few hundred Christians out of 10.000 remained, along with just three pastors” (CRN 2007:19).

Auf der Flucht vor den Roten Khmer, gelangten viele Kambodschaner zur Thaigrenze, um dort Zuflucht zu suchen. In den dort erstellten *Refugee-Camps*, die auch von christlichen Organisationen betreut wurden, konvertierten eine große Anzahl an Flüchtlingen zum Christentum. Das *Cambodian Research Network* (2007:19) berichtet von dem Camp „Kao I Dang“, in dem mehrere tausend Khmer Christen wurden. Selbst nach der Befreiung aus der Hand der Roten Khmer, gab es unter den kommunistischen Vietnamesen keine Freiheit für öffentliche Aktivitäten der Christen. Erst am 4. April 1990, nach dem Rückzug der Vietnamesen, gab es eine offizielle Annerkennung der kambodschanischen Regierung für christliche Kirchen und Gruppierungen. Missionsorganisationen bekamen damit wieder die Genehmigung in

[175] Grund waren mehrere Revisionen der Übersetzungen.

Kambodscha zu arbeiten. 1993 wurde in der neuen Verfassung die Religionsfreiheit festgeschrieben. Seitdem wächst die Anzahl der Christen und Kirchen stetig an. OMF konnte in den frühen 90er Jahren wieder nach Kambodscha zurückkehren, bevor sie von dem *Ministry of Cult and Religion* 1994 den Status als Missionsorganisation erhielt.

Unterschiedlichen Schätzungen zufolge könnte die Anzahl der Christen in Kambodscha bei 250.000 liegen (CRN 2007:20). Die Evangelical Fellowship of Churches (2009:2) in Cambodia, hat eine Untersuchung im Jahre 2009 unter dem Namen „Mission Kampuschea 2021" angeleitet, welche aber nur etwas über 120.000 Christen in 2324 Gemeinden verteilt gezählt hat[176].

4.5.3 Christen im Snouldistrikt

Unter den christlichen Gemeinden in Snoul sind vor allem die Gemeinden der Volksgruppe Stieng eine nennenswerte Gruppe[177]. In den beginnenden 90er Jahren kam ein Khmer Namens *Mau* in Snoul durch einen verwandten Pastor einer KEC[178] Gemeinde in Phnom Penh zum christlichen Glauben. Durch *Mau* konvertierten anschließend weitere Stieng zum Christentum, unter anderem auch der aktuelle Leiter der Stieng-Gemeinden *Düen* in Snoul. Die dadurch entstandenen christlichen Gruppierungen wuchsen bis zum Jahre 1996 bis zu sechs kleinen Hausgemeinden an. Die Leiterschaft wurde dann von Jeff Williams von C&MA in den Jahren 1996-97 durch regelmäßiges TEE-Training unterstützt. Anschließend wurden sie von Khmerleitern aus der Nachbarprovinz Kompung Cham begleitet. Hinzu kamen gelegentliche Kontakte zu Stieng Leiter, der KEC Gemeinden in Vietnam, die sie zu gelegentlichen Konferenzen und anderen Angelegenheiten einluden. Seit der Gründung bis heute, entwickelten sich die Gemeinden selbstständig und ohne ansässige Präsenz von Missionaren. 2010 gab es unter den Stieng ungefähr zehn bis zwölf kleine Gemeinden mit regelmäßigen Gottesdienstbesuchern zwischen zehn bis 35 Personen. Bis heute werden regelmäßig TEE-Trainings für Konvertierte und angehende Leiter angeboten.

Neben der Stieng-Gemeinden gibt es vereinzelt noch andere Gruppierungen im Distrikt, die Kontakte zu dem amerikanischen Missionar Steve Hydes und seiner

[176] Es ist aber auch bemerkt worden, dass es bei der Untersuchung zu Unregemäßigkeiten gekommen ist und einige Daten erst verspätet angekommen sind.
[177] Die Informationen beruhen sich auf Gesprächen mit dem Leiter der Stieng-Gemeinden in Snoul Düen und einem Telefongespräch vom 31.03.2010 mit dem C&MA Missionar Jeff Williams.
[178] Khmer Evangelical Churches von C&MA

Leiterschaftsausbildung *Antioch Institute*, sowie zu dem bekannten einheimischen christlichen Leiter Barnabas haben.

4.5.4 OMF Gemeindegründung in Snoul

OMF arbeitet seit 1995 in der Provinz Kratie. In der Provinzhauptstadt Kratie wurde eine Gemeinde gegründet, die sich dem FCC-Netzwerk[179] der OMF-Gemeinden anschloss. Die Gemeindearbeit ist schon seit dem Jahr 2007 vollständig in die Hände der einheimischen Leiter gelegt worden und OMF Missionare haben die Arbeit wieder verlassen. Des Weiteren sind eine große Anzahl von christlichen Leitern herangezogen worden, die jetzt in anderen Gemeinden zum Teil vollzeitig tätig sind. Neben der Gemeindegründungsarbeit unterstützte OMF die lokale Regierung in der Alphabetisierungsarbeit und betreute mehrere Lese- und Schreibkurse in abgelegenen Dörfern.

Ende 2005 begann OMF mit einer Gemeindegründungsarbeit in Snoul Distrikt, das außer den Stieng Gemeinden, weitgehend vom Evangelium unberührt geblieben war. Erste Kontakte gab es durch die Lese- und Schreibkurse, die OMF auch nach Snoul brachten. Das OMF Team sah die Notwendigkeit, Gemeinden auch in Snoul zu gründen und schickte den Missionar Joachim König mit seiner Familie und weiteren Teammitgliedern nach Snoul. Aktivitäten umschlossen Programme für Kinder, Bibelkreise für Interessierte, Besuche in den umliegenden Dörfern mit evangelistischen Programmen, Erweiterungen der Lese- und Schreibkurse in abgelegenen Dörfern in Snoul, Partnerschaften mit lokalen christlichen Leitern in Gebetstreffen und Jugendveranstaltungen.

Im Jahre 2008 kamen neue Missionare nach Snoul, die die bestehende Arbeit, den Snouldistrikt mit dem Evangelium zu erreichen, weiterführten. Zu den sozialen Projekten, die durchgeführt wurden, zählen folgende:

<u>Projekte:</u>

a) Lese- und Schreibkurse

Die Lese- und Schreibkurse[180], versuchen auf die Not des schwachen Bildungssystems zu reagieren[181], um einen signifikanten Beitrag zur Bildungsentwicklung zu leisten. Um Kinder und Familien aber in der Grundausbildung unterstützen zu können, schloss OMF in Snoul ein Abkommen mit

[179] FCC – Fellowship Churches of Cambodia
[180] Englisch mit „Literacywork“ beschrieben.
[181] Vgl. unter Punkt 3.2.5 soziale und strukturelle Bedürfnisse

der lokalen Schulbehörde, um sie als Partner bei dieser Herausforderung zu unterstützen. OMF unterstützt finanziell unausgebildete Lehrkräfte, die aber die Fähigkeit und Mindestanforderung mitbringen, um mit der Primarausbildung zu beginnen. Jedes Jahr findet eine Schulungswoche für die eingestellten Lehrkräfte statt, in welcher sie für ihre Aufgaben vorbereitet werden. Während des Schuljahres werden die Lehrer von der lokalen Schulbehörde und OMF betreut, um den Erfolg des Projekts sicher zu stellen. Im Jahre 2009 unterstützte OMF neun Lehrer an neun Schulen in sieben unterschiedlichen Dörfern. 2010 erhöhte sich die Anzahl auf elf Lehrer an Primarschulen in sieben verschiedenen Dörfern.

b) Analphabetenkurse

Durch die guten Beziehungen mit der Schulbehörde, wurde OMF angefragt auch Analphabetenkurse für Erwachsene zu unterstützen. Nach einer Evaluierung, stimmte OMF dem Projektvorschlag der lokalen Behörde zu, und unterstützt seitdem Analphabetenkurse für Erwachsene (Mindestalter der Teilnehmer ist 15 Jahre), die weder lesen noch schreiben können. Ziel dieses Projektes ist es, der Generation, die schon aus dem Schulalter heraus ist, aber aus unterschiedlichen Gründen keine Schulbildung bekommen hat, einen zweiten Bildungsweg zu ermöglichen und ihnen die Chance zu ermöglichen, Grundkenntnisse im Lesen und Schreiben nebenberuflich zu erwerben[182]. Die Kurse finden an jedem Abend in den einzelnen Dörfern statt und beginnen gewöhnlich im Januar und schließen dann Ende Mai oder Juni ab. Regelmäßige Besuche und Betreuung von OMF und der lokalen Schulbehörde, sollen die Qualität und das Gelingen des Projektes sicherstellen. Zum Abschluss eines erfolgreichen Kurses, bekommt jeder Teilnehmer eine Ausgabe des *Easy bible readers* in der Khmerausgabe, für den Start ins Leseleben.

c) Bibliotheken in Kommunen und Schulen

Durch den Einsatz und die Partnerschaft mit der lokalen Schulbehörde, startete OMF ein weiteres Projekt, indem es den Kommunen und Schulen verhilft, Bibliotheken aufzubauen, um der Bevölkerung Zugang zu Literatur und eigenständige Bildung zu ermöglichen. Zurzeit betreut und unterstützt OMF in zwei Kommunen im Snouldistrikt (Svay Chreah und Khsim) zwei Bibliotheken in Partnerschaft mit den

[182] Das Konzept der Kurse ist mit den deutschen Volkshochschulkursen vergleichbar.

lokalen Schulbehörden und einer französischen Nichtregierungsorganisation *Sipar*. Diese Bibliotheken fungieren als Bildungszentren in den Kommunen, die jeweils von zwei Bibliothekaren betreut werden. Da aber viele Einwohner in weit abgelegenen Dörfern wohnen, wurden mobile Bibliotheken eingerichtet, indem der Mitarbeiter mit dem Motorrad die Bücher zum Verleih in abgelegene Dörfer anbietet. Zusätzlich startete OMF im Jahre 2009 eine Schulbibliothek in der Kommune Snoul im Jahr 2009, und begann mit fünf weiteren Schulbibliotheken, um den Schulen und Schülern einen Zugang zu Literatur zu ermöglichen.

4.6 Fazit

Die Religiösität der Khmer ist sehr vielfältig und umfasst alle Lebensbereiche. Die religiöse Welt ist von enorm vielen Ritualen und Zeremonien bestimmt, die religiöse Lösungen zu alltäglichen Problemen bieten sollen. Eingebettet im Therevada Buddhismus und dem ursprünglichen Hinduismus (vor allem dem Brahmanismus, Vishnuismus und dem Shivaismus) bis zum Ende der Angkorzeit, besitzt die religiöse Praxis der Khmer in Musik, Tanz, Sagen, Theater, Ikonographie, Legenden, Sprüchen und Architektur eine breite Expressionsmöglichkeit, die die orale Kultur Kambodschas zum Ausdruck kommen lässt.

Das Christentum kam relativ spät nach Kambodscha. Missionarische Bemühungen wurden durch Kriege, stetige Ausweisungen ausländischer Missionare und starke Verfolgungen der einheimischen Christen erheblich erschwert, so dass das Christentum erst zur dritten Jahrtausendwende in Kambodscha Fuß fassen konnte.

5 EMPIRISCHE DATENANALYSE UND BEFUND

Nach der Betrachtung und Analyse der religiösen Entwicklung in Kambodscha, sowohl der indigenen Religionen als auch den Einzug des Christentums im 20. Jahrhundert, wird nun die empirische Datenanalyse zur religiösen Ansprechbarkeit der Interviews forciert.

5.1 Prätest

Prätests dienen im empirischen Forschungsprozess der Erhellung des soziokulturellen Hintergrunds, damit die Fragen sowie die angesprochene Thematik, zum Forschungsfeld passen. Jeder Forscher kommt mit einem Vorverständnis oder mit Vorinformationen zu dem Feld, dass er erschließen möchte und welches durch das Forschungsinteresse konstituiert wird. In meinem Fall, ist es durch die Tatsache begründet, dass ich im Forschungsfeld lebe und arbeite. Durch die vielen Gespräche und Kontakte zum Feld, ergaben sich ein natürlicher Bezug und ein Interesse an der Forschungsfrage nach der Religiösität der Khmer. Durch die Untersuchung der Geschichte Kambodschas, die Beschreibung der Religionen und gegenwärtigen Praktiken der Khmer, erschließt sich mir ein Vorverständnis, das in den Kapiteln drei und vier geschildert ist. Diese Vorinformationen helfen, relevante Fragen für die Religiösität der Khmer zu formulieren, die mit den sozialen und religiösen Vorkommnissen kompatibel sind.

Als nächsten Schritt, wurden drei qualitative Interviews nach den Methoden des Leitfadeninterviews, wie im empirisch-qualitativen Rahmen (unter Punkt 2.2) vorgestellt, durchgeführt. Dies soll sicherstellen, dass der gewählte Zugang für die Forschungsfrage geeignet und relevant ist.

Für das Prätestinterview wurden folgende Personen gewählt:

Tabelle 3 Prätestpersonen

Name	Geschlecht	Alter	Berufliche Tätigkeit	Familienstand
Jei	weiblich	72	Bäuerin, Verkäuferin, Ruhestand	Witwe mit mehreren Kindern und Enkelkindern
Pet Roan	Männlich	48	Bauer, praktiziert privat als unausgebildeter Arzt	Familie mit vier Kindern

Dari	Weiblich	25	Ausbildung, Schreibkraft im Distriktbüro	ledig

Die drei Interviews wurden in der Analyse anhand der Methoden der *grounded theory* codiert.

Die Interviews haben gezeigt, dass die befragten Testpersonen zu allen fünf Dimensionen von Glock (vgl. Punkt 2.2.3) relevante und reichhaltige Informationen zu ihrer gelebten Religiösität geben konnten. Das ist notwendig, um festzustellen, dass die Daten für die Fragestellung *reichhaltig* genug sind und genügend Informationen für den weiteren Prozess liefern (Charmaz 2006:13)[183].

Nach den ersten Kodiervorgängen, haben sich folgende Kernkategorien herausgebildet, die sich ebenfalls an dem Leitfadeninterview orientieren:

Ritualdimension
Intellektuelle Dimension
Ideologische Dimension
Ethische Dimension
Erfahrungsdimension

Durch das offene Kodieren entstanden noch weitere Kategorien, deren Beziehung zu den fünf Kernkategorien bislang ungeklärt geblieben sind.

Das sind folgende fünf:

Alter
Kritik
Armut
Freude, Glück und Gelingen
Gebet

Der Kodebaum nach den ersten Kodiervorgängen der drei Testpersonen, sah folgendermaßen aus:

Kodesystem

Freude, Glück und Gelingen

[183] Es ist anzumerken, dass in diesem Stadium es noch nicht zur Generierung einer Theorie kommen soll und der endgültige Kodiervorgang noch nicht abgeschlossen ist.

Gebet
Ritualdimension
    Mediator
    Feste, religiöse Veranstaltungen
        Khmer Neujahr
        Regelmäßigkeit
        Pschum bennj
    Opfern
        Siltage
        Räucherstäbchen verbrennen
            Riesei
    Tradition
        Khmerglaube
        in den Tempel gehen
Intellektuelle Dimension
    religiöse Bildung in der Schule
    Unterweisung und Vorbild von den Eltern
Ideologische Dimension
    Neak Ta (territorialer Geist)
    Meriten
    Ich glaube nicht an
Ethische Dimension
    Silgebote
    Gut sein
Erfahrungsdimension
    Ahnenkult
    positive Macht/Erfahrung
    Macht
        Magie
        negative Macht/Erfahrung
    übernatürliche Erscheinung

5.2 Auswahl der Probanden

Die methodischen Schritte der Probandenauswahl, wurden unter 2.2.5 dargelegt. Die meisten der befragten Personen, sind mir durch Kontakte und Gespräche zum Teil bekannt. Dies verhalf den Probanden, sich auf die inhaltlichen Fragen zu konzentrieren und dem Interview zu folgen, anstatt die Aufmerksamkeit auf mich zu lenken. Mit allen Probanden habe ich mindestens ein Vorgespräch geführt, in dem ich ihnen den Zweck, Inhalt und die Vorgehensweise des Interviews erklärt habe.
Bei der Auswahl wurde darauf geachtet, dass ein ausgewogenes Verhältnis folgender Variablen wie Geschlecht[184], Alter und berufliche Tätigkeit, vorhanden ist. Die Religionszugehörigkeit ist bei allen Befragten der Buddhismus. Zum Christentum

[184] Das Geschlechterverhältnis ist aus kulturellen Gründen mit 5:8 nicht ganz ausgeglichen.

konvertierte Khmer wurden im Auswahlverfahren nicht berücksichtigt, weil sie andere methodische Schritte und nach einer anderen Forschungsfrage verlangen würden. Aufbau und Inhalt des Leitfadeninterviews sind unter 2.2.4 dargestellt und im Anhang hinterlegt.

Überblick der Probanden mit relevanten Informationen

Tabelle 4 Probandentabelle

Name[185]	**Geschlecht**	**Alter**	**Berufliche Tätigkeit**	
Jei	Weiblich	72	Ruhestand, früher Bäuerin und Verkäuferin	
Minglukdou	Weiblich	45	Verkäuferin, Bäuerin	
Mehkhum Thscha	Männlich	61	Bauer, ehemaliger Distriktchef, ehemaliger Mönch	
Mtscha Pdeah	Männlich	45	Bauer/Landwirtschaft	
Dari	Weiblich	24	Lernkraft und Studentin in der lokalen Behörde	
Votha	Männlich	27	Schullehrer für die Sekundarstufe Fach: Khmer	
Pet Roan	Männlich	56	Bauer, unausgebildeter Sanitäter/Arzt	
Tschieng Plüeng	Männlich	40	Elektriker, Bauer	
Ming	Weiblich	57	Bäuerin, Köchin	
Atcha	Männlich	58	Fabrikarbeiter, Bauer	
Tha	Männlich	32	Motorradmechaniker	
Davi	Männlich	25	Lernkraft	
Jeilukdou	Weiblich	73	Bäuerin, Verkäuferin, Köchin	

5.3 Datenanalyse

Die Datenanalyse gehört zum Kern empirischen Arbeitens. In der qualitativen Forschung wurden die analytischen Methoden von Strauss und Glaser und ihrer „grounded theory“ ausführlich diskutiert und weiterentwickelt (vgl. Charmaz 2006,

[185] Die erwähnten Namen entsprechen nicht in allen Fällen den wirklichen Namen der Probanden.

Strauss & Corbin 1997). Die Untersuchung lehnt sich an das methodische Werkzeug der „grounded theory“ an. Die Daten werden anhand des Softwareprogramms MAXQDA Version 10 kodiert und analysiert. Die *grounded theory* arbeitet vornehmlich mit dem methodischen Dreischritt des offenen Kodierens, dem axialen Kodieren und dem selektiven Kodieren (vgl. Flick 2005).

Beim offenen Kodieren werden Texte in Segmente eingeteilt, um Daten und Phänomene in Begriffe zu fassen. Kathy Charmez (2006:43) beschreibt diesen Vorgang wie folgt: „Coding means categorizing segments of data with a short name that simultaneously summarizes and accounts for each peace of data.” Anhand der Kodes wird der erste Blick auf den kodierten Datenkorpus sichtbar, der sich als Baumstruktur von Kategorien und Unterkategorien präsentiert. Die Daten wurden als erstes deduktiv anhand der Fragen des Leitfadenbogens und der fünf Kategorien erstellt. Als zweites wurden die Texte induktiv kodiert und nach zusammenfassenden Kategorien geordnet. Drittens wurden abduktiv *invivo Kodes* erstellt, die inhaltliche Begriffe oder Konzepte aus dem Munde des Probanden aufnehmen: Folgende *in vivo* Kodes wurden erstellt: „Riesei“, „zum Tempel gehen“, „Siltage“, „Glück und Gelingen“.

Analyse anhand von Variablen

Das Programm MAXQDA ermöglicht auch nach Variablen zu analysieren. Variablen haben quantitativen Charakter und bieten die Möglichkeit, einige relevante Informationen übersichtlich zu darzustellen. Das ist eine Art der Dimensionalisierung. Die Kodes werden dadurch in Dimensionen (negativ, positiv und gegebenenfalls auch spezifischer) eingeteilt. Da diese Arbeit aber vor allem qualitativen Charakter hat, beschränkt sich die Auswahl quantitativer Daten. Variablen wurden für Daten verwendet, die zum einen relevant für die Fragestellung sind, für die zum anderen aber keine komplette Übereinstimmung bei allen beteiligten Interviews vorliegt. Einige Varianten ergeben sich aus der Tatsache, dass die befragten Personen eine gewisse Auswahl von Antworten gegeben haben, ohne, dass ihnen diese Auswahl als Frage oder Antwortmöglichkeit in der Befragung im quantitativen Sinne gegeben wurde.

Folgende Variablen konnten als Dimensionen entwickelt werden:

1. Alter: Hier wurde zwecks Übersichtlichkeit, das Alter der befragten Personen in jung (bis 39 Jahre), mittel (40-57 Jahre), und alt (ab 58 Jahre) eingestuft.[186]
2. Geschlecht des Probanden[187] nach der internationalen Bezeichnung.
3. Bildung: Der Bildungsstand der Probanden mit dreifaltiger Stufung: „niedrig" für einige Schuljahre, „mittel" für mehrere Schuljahre bis zur *highschool* und „hoch" für den Abschluss der *highschool* und eine weiterführende Bildung.
4. Religiöse Verpflichtungen: Das ist der Status von den religiösen Menschen, die sich dem buddhistischen Lebenswandel verpflichtet haben.
5. Gebrauch von magischen Dingen im Alltag:. Amuletten, das magische Tuch *Joan*, oder anderes.
6. Besuche bei Schamanen (Kruh) oder anderen Mediatoren, die konkrete Lösungen für den Alltag mittels Magie anbieten.
7. Tempelbesuche: Wie regelmäßig werden Tempelbesuche durchgeführt? Nur zu religiösen Festveranstaltungen oder regelmäßig?
8. Wie wurde das religiöse Wissen erworben? Hierzu gibt es zwei Auswahlmöglichkeiten: Überwiegend formelles oder informelles Lernen[188].
9. Visuelle Geisterfahrung: Auswahlmöglichkeit „Ja" ankreuzen.
10. Konkrete Hilfe durch magische Rituale erfahren: Hier wird die Person aufgeführt, die anhand eines konkreten Beispiels überzeugt ist, dass es eine übernatürliche Erfahrung in Form von Hilfe, Erleichterung, Genesung, oder ähnliches erlebt hat.
11. Worauf wird in Notsituationen die Hoffnung gesetzt als ideologische Stütze gesetzt? Auf Ahnen, gute Taten & Meriten oder auf einem selbst.
12. Kritik an der Religiösität. Einige Interviewpartner haben im Laufe des Interviews Kritik an der Religiösität der Khmer geübt. Dies kann Auskunft über die Einordnung ihrer eigenen Religiösität in der gesellschaftlichen Gemeinschaft geben und sie als religiös Außenstehende erkennen lassen.

---

[186] Die Altereinstufung zwischen „mittel" und „alt" könnte auch bei 60 liegen. Aber ich habe versucht die Einschätzung der Khmer von „alt" zu nehmen, die eine interviewten männliche Person, die 58 Jahre alt ist, als „alt" bezeichnet, obwohl er noch im normalen Arbeitsalltag steht, aber eine Frau zählt sich mit 57 noch nicht als zu den „Alten". Es ist auch anzumerken, dass der Status „alt" in der Khmerkultur nicht ausschließlich dem biologischen Alter entspricht, sondern andere Merkmale beinhaltet, wie Enkel zu haben und keine Kinder mehr selbst versorgen zu müssen.
[187] Nach der international üblichen Bezeichnung von *f* für weiblich und *m* für männlich.
[188] *Formell* schließt planmäßiges und strukturiertes Lernen im Zusammenhang von Schulkontexten oder bewusstem Selbststudium an Büchern, das akademischen Charakter hat, ein. *Informell* ist Lernen durch sporadische Unterweisungen von Eltern oder anderen Autoritätspersonen und durch das eigene Erleben und Beobachtungen z.B. anhand von Vorbildern.

Das Resultat wird anhand des Alters sortiert, weil es eine entscheidende Wende des religiösen Lebens bildet.

Das Resultat der Variablen sieht wie folgt aus:

Tabelle 5 Variablenanalyse

Dokumenten-Name	Gender	Alter	Bildung	Wie wurde Religion gelernt	religiös verpflichtet	Tempelbesuche	Besuch bei Kruhs	gegenwärtigen Gebrauch von magischen Instrumenten	ideologische Stütze	Hilfe durch Rituale erfahren?	Visuelle Geisterfahrung gemacht?	Kritik an der Religiösität
Mekhum Tschah Interview Transkription	m	alt	mittel	informell und formel	ja	regelmäßig	-	-	sich selbst & Meriten	_	_	Magie ist irreal/ unreligiös
Atcha Interview Transkription	m	alt	niedrig	informell und formell	ja	regelmäßiger	Ja	beschränkt	Magische Rituale	ja	_	_
Jei Lukdou Interview Transkription	f	alt	niedrig	informell und formel	ja	regelmäßig	Ja	-	sich selbst & Karma	ja	_	_
Jei Interview Transkription	f	alt	niedrig	Informell und formell	ja	regelmäßig	Ja	-	sich selbst, Meriten & Buddha	ja	ja	-
Ming Interview Transkription	f	mittel	niedrig	informell	_	Nur an Festtagen	_	-	Karma & Ahnen	_	_	Magie ohne Ethik ist wirkungslos
Minglukdou Interview Transkription	f	mittel	niedrig	informell	_	Nur an Festtagen	Ja	Joan	Magische Rituale	ja	ja	-
Pet Roan Interview Transkription	m	mittel	niedrig	informell	_	Nur an Festtagen	Ja	Joan	Ahnen	ja	ja	Mehr Loyalität zu den Ahnen
Tschieng Plüeng Interview Transkription	m	mittel	niedrig	informell	_	Nur an Festtagen	ja	Amuletten	sich selbst	ja	_	_
Mtschah Pdeah Interview Transkription	m	mittel	mittel	informell	_	Nur an Festtagen	ja	gelegentlich Joan	nicht sicher	ja	ja	Buddhistisch Ethik ist lebens-feindlich
Tschieng Tha Interview Transkription	m	jung	niedrig	informell	_	Relativ regelmäßig	Ja	Amuletten	Magische Rituale	_	_	_
Dari Interview Transkription	f	jung	hoch	informell	_	Überwiegend an Festtagen	Ja	Ja, unspezifisch	Magische Rituale	ja	ja	-
Votha Interview Transkription	m	jung	hoch	informell und formel	_	Nur an Festtagen	Ja	Joan, Amuletten	sich selbst	ja	_	_
Davi Interview Transkription	m	jung	hoch	informell	_	Nur an Festtagen	Ja	Joan	sich selbst	_	_	_

Der Inhalt der Tabelle gibt in einem Überblick wertvolle Hinweise auf religiöse Strukturen in der Gesellschaft in Snoul. Es fallen folgende Merkmale auf:

1. Das auffälligste Merkmal ist die unterschiedliche religiöse Praxis zwischen den jungen bzw. mittelaltrigen und den alten Leuten. Alle vier Personen der Kategorie alt haben sich dem religiösen und ethischen Lebenswandel verpflichtet. Die Regelmäßigkeit von Tempelbesuchen ist bei den alten Khmer am höchsten. Atcha kann seine relativ unregelmäßigen Tempelbesuche damit entschuldigen, dass er noch arbeiten muss und es ihm daher noch nicht möglich ist, diesen Anspruch völlig zu erfüllen[189]. Ein weiterer Unterschied ist die Abwesenheit von magischen Instrumenten im gegenwärtigen Leben der „Alten". Eine Ausnahme bildet Atcha, der in seiner religiösen Funktion solche magischen Rituale mitorganisiert und sich daran beteiligt.[190] Alle jungen und mittelaltrigen Leute nutzen regelmäßig magische Elemente, welche Teil ihrer alltäglichen Lebensgestaltung sind. Ein weiterer Aspekt des Alters ist auch das Lernen. Neben dem informellen Lernen, haben sich auch vier von fünf „Alte" auch formell religiöses Wissen angeeignet. Das hängt vor allem mit den Tempelbesuchen zusammen, bei denen sie von Mönchen gelehrt werden. Bei Jeilukdou bestand auch ein persönliches Interesse, das sie zum formellen Lernen motiviert hat[191].

2. Die allgemeine Bildung der Khmer nimmt mit den jüngeren Generationen zu. Ob sich aber Bildung aber auf das religiöse Leben auswirkt, kann anhand dieser Liste nicht eindeutig gesagt werden. Die Daten weisen eher darauf hin, dass Bildung wenig oder keinen direkten Einfluss auf das religiöse Leben hat. Alle drei Befragten, die höhere Bildung genossen, nehmen die Dienste von Schamanen in Anspruch und nutzen magische Instrumente, wie z.B. Amuletten, zu ihrem Schutz. Zwei von ihnen haben konkrete Hilfe durch magische Rituale erfahren und eine Person hat selbst visuelle Geisterfahrung erlebt. Das entspricht dem groben Durchschnitt der befragten Personen.

3. Die religiöse Bildung ist bei fast allen Probanden nach eigenen Angaben durch informelles Lernen geschehen. Nur bei den „Alten" haben alle vier Personen neben informellen auch durch formelles Lernen religiöse Inhalte gelernt. Nur eine weitere

---

[189] Atcha begründet es wie folgt (:209): *Das würde heißen, dass ich mich ganz dem religiösen Leben, mit ganzer Hingabe widmen müsste und das Leben ablegen (Leahbong). Aber soweit bin ich noch nicht, weil ich noch eigene Lebenswünsche habe und noch arbeiten muss*.

[190] Atcha scheint sich, aufgrund seiner religiösen Rolle und seines sich sowohl den magischen Elementen verpflichtet zu wissen, als auch den buddhistischen Lehren folgen zu wollen.

[191] *Man muss sich anstrengen und auch die Lehren des Buddhas lesen und studieren. Ich habe das Buch von (sie nennt ein bestimmtes Buch), der die Lehre Buddhas beschreibt und den Buddhismus darstellt (:178).*

Person (Votha) hat durch formelles Lernen religiöse Inhalte dazugelernt, was aber durch seinen Beruf als Khmerlehrer bedingt ist.

4. Die „Alten“ fallen vor allem durch ihre religiösen Verpflichtungen auf. Alle vier Personen haben sich dem religiösen Leben als Buddhisten verpflichtet, indem sie sich an die Fünferverpflichtungen/ Achterverpflichtung halten wollen. Auch hier spielt Atcha eine Sonderrolle, denn er lebt in der Balance noch regelmäßig arbeiten zu müssen, aber dennoch die Fünferverpflichtung wegen seiner religiösen Tätigkeit zu halten zu wollen. Dennoch kann er sich noch nicht offiziell als ein religiös geweiht nennen, weil er noch arbeiten geht, und damit die zusätzliche Erwartung der regelmäßigen Tempelbesuche nicht völlig einhalten kann.

5. Drei von vier „Alten“ lehnen den Gebrauch von Magie im Alltag ab. Dies ist nicht ein Kennzeichen für eine geringere Religiösität, sondern beruht darauf, dass die „Alten“ sich dem religiösen Lebensstil verpflichten und sich dem Leben und ihren Wünschen zu entsagen haben. Magische Rituale verhelfen gegenwärtige Schwierigkeiten zu lösen und die Bedürfnisse des Lebens wie Schutz, Freude, Glück und Gesundheit zu befriedigen. Dies wird inhaltlich weiter zu erläutern sein. Die Absage von diesen Bedürfnissen, ist Bestandteil der buddhistischen Religiösität.

6. Dass religiöse Erfahrungen im Leben der Khmer einen sehr wichtigen Bestandteil bilden zeigt die Tatsache, dass neun von 13 Befragten angeben, sie hätten konkrete Hilfe durch Rituale schon persönlich erlebt.

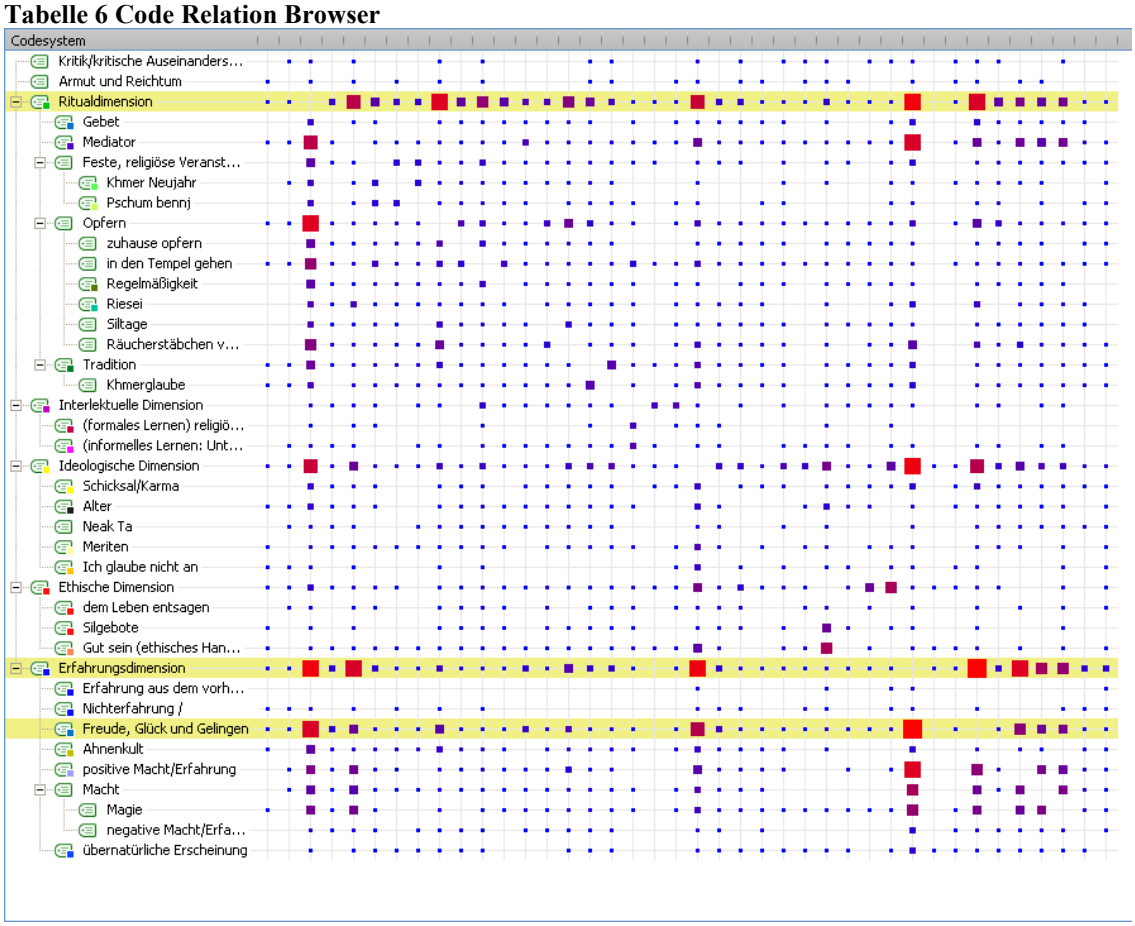
7. Die ideologische Stütze antwortet auf die Frage „Worauf verlassen Sie sich in Krisensituationen- oder Zeiten?“ Obwohl es keine Auswahlmöglichkeit gab, sind die Antworten überraschend ähnlich. Sechs Personen geben an, dass sie sich letztlich nur auf sich selbst verlassen können, teilweise gepaart mit dem Verweis auf ihr Karma oder ihren Meriten, die wesentlichen Einfluss auf ihr Schicksal haben. Vier Personen verlassen sich in Krisensituationen auf magische Rituale und ihren Kräften. Zwei Personen erhoffen sich Hilfe von ihren Ahnen. Außer bei den magischen Ritualen haben weder Alter noch Bildungsstand die Antworten wesentlich beeinflusst.

Beim *axialen Kodieren* wird das *offene Kodieren* verfeinert und differenziert, indem man die Kategorien in Beziehung zueinander setzt. Es ist Teil des axialen Kodierens, welches „relates categories to subcategories“ (Charmaz 2006:60). Für diesen Schritt verfügt das Softwareprogramm MAXQDA (Version 10) einen *Code Relation Browser*, der die einzelnen Kodes in Beziehung zueinander stellt. Hierbei wird der Kodebaum als X und Y Achse gegenübergestellt, um die Beziehung der

einzelnen Kodes anhand der Überschneidungshäufigkeit grafisch mit der Punktgröße und Farbe darzustellen.

Folgende Ergebnisse lassen sich daraus entnehmen:

Tabelle 6 Code Relation Browser



Die grafische Darbietung stellt das Beziehungsnetz der einzelnen Kategorien und Kodes dar und gibt einen Überblick über die wichtigsten Kodes und deren Verlinkungen. Es ist anzunehmen, dass die Häufigkeit der Kodes ein Indiz für die Relevanz und Wichtigkeit des Religiösitätsverständnisses der Khmer darstellt. Aus dieser grafischen Abbildung fallen auf den ersten Blick drei Merkmale auf, die sich auf den markierten Zeilen befinden: Einmal finden sich auf der Erfahrungsdimension mindestens fünf auffällige Beziehungen zu anderen Kategorien (zur Ritualdimension, zum Mediator, zur ideologischen Dimension, zu Freude, Glück und Gelingen und zu positive Macht/Erfahrung) auf. Zweitens weist die Ritualdimension eine relativ hohe Beziehungsdichte zu den meisten Kategorien auf. Keine andere Kategorie ist inhaltlich so gut mit den anderen Kategorien vernetzt, wie die der Rituale. Drittens

weist die Unterkategorie Freude, Glück und Gelingen die höchste Überschneidung mit der der Erfahrungsdimension auf (85 mal). Dieses Beziehungsgeflecht muss inhaltlich aufgearbeitet werden.

Als weiteren Schritt, verwende ich die Standartanalyse des Programms MAXQDA welche die Überschneidungen und Überlappungen von Kodes an dem Textmaterial anzeigt. Dieser Schritt ist bedeutend, wenn man annimmt, dass eine höhere Kodierungsdichte von Texten mehr Aufschluss auf die Theorie der Religiösität gibt. Z.B. ist die Aussage „*Ich ging zum Tempel, um am Fest teilzunehmen*“ mit den folgenden Kodes „zum Tempel gehen/Tempelbesuche“ und „religiöse Veranstaltung“ zu markieren. Für die Theoriebildung ist aber der folgende Beispielsatz eines Probanden wesentlich aufschlussreicher: „*Ich gehe zum Tempel, um beim Fest teilzunehmen, weil ich Meriten sammeln will und Glück und Gelingen mir für meine Ernte davon erwarte.*“ Diese Aussage kann unter anderem mit folgenden Kodes belegt werden: „zum Tempel gehen/Tempelbesuch“, „religiöse Veranstaltung“, „Meriten“, die Erfahrungskategorie „Glück und Gelingen“. Hier kommt das Motiv der Handlung zutage und sortiert den gesamten Handlungsstrang in eine Bedeutungsebene, die zur Theoriebildung einer Religiösität führt.

Die Analysestrategie der Überschneidungen muss mit dem Ergebnis des *Code Relation Browsers* gepaart werden, das schon im Überblick die wesentlichen Beziehungsnetze darstellt (vgl. Tabelle Nr 6). Dadurch kann die Kernkategorie, die für das selektive Kodieren von Bedeutung ist, herausgefunden werden. Daher sind folgende drei Kategorien für die Analyse wichtig:

- „Erfahrungsdimension“
- „Ritualdimension“
- Die Kategorie „Glück und Gelingen“

Um die Beschreibungen in einen Sinnzusammenhang zu stellen, füge ich die ideologische Kategorie hinzu. Die Frage ist also: Wo treten bei diesen Kernkategorien hohe Überschneidungen zutage?

Im Programm MAXQDA (Version 10) wird eine Textretrievalfunktion angeboten, in der man gezielt Kodierungen in bestimmten Interviews und in selbst bestimmten Zusammenhängen suchen kann. Die Textretrievalfunktion lässt sich für beliebige Interviews markieren und sie kann nach den gewählten Kodierungen suchen.

Die Suche nach Textsegmenten, die alle vier Kodierungen betreffen, weisen folgende Ergebnisse tabellarisch auf:

Tabelle 7 Textretrieval

Dokument	Anfang	Ende	Segment
Davi Interview Transkription	16	16	Das wird deswegen gemacht, damit die Person, wenn sie dann z.B. sterben muss das Sterben leichter wird. Damit die Person den Weg findet und nicht darunter leiden muss.
Davi Interview Transkription	34	34	Am Siltag opfere ich aber Räucherstäbchen, bete um Gesundheit und Wohlergehen, damit ich keine Krankheit oder Verfolgungen erleiden muss, meinen Lebensunterhalt verdienen kann. So dass es mir gut geht und ich gesund bleibe.
Davi Interview Transkription	82	82	Davi: Ja, z.B. Wenn jemand krank wird, dann suchen wir den Arzt auf. Dazu rufen wir, die an Geister und territoriale Geister glauben auch den Kruhkhmer und den Wahrsager hinzu oder jedes zur Verfügung stehendes Lösungsversuch, damit man die Krankheit überwinden kann.
Davi Interview Transkription	94	94	Davi: Ja, dann wenden wir uns an die zuständigen Geister der Erden- und Wasserbesitzer und opfern ihnen mit Räucherstäbchen, damit sie uns helfen bei dem Reisanbau und es dann auch funktionieren kann. Es soll verhindern, dass aus irgendwelchen Gründen die Ernte ausfällt. Es wird durchgeführt, damit alles zum Erfolg führt. Das alles hat mit unserem Glauben zu tun
Davi Interview Transkription	98	98	Davi: Ja, damit er [Kruh] kommt und durch seine Methoden, … äh ich will mal sagen, dass z.B. wenn uns ein Unglück oder ein Unfall in den nächsten Tagen bevorsteht, vom dem wir nichts wissen. Deswegen suchen wir nach Methoden und religiösen Wegen, wie dem Schamanen, damit wir vor diesen Unglück bewahrt und gerettet werden, dass unser Leben schaden will.
Davi Interview Transkription	100	100	Davi: Wie z.B. mit dem „Wasserbesprengungsritual", damit man sein „Riesei" anheben lassen kann.
Tschieng Tha Interview Transkription	22	24	Tha: ja, damit wir unser Lebensunterhalt verdienen können und wir Glück und Freude erleben können. [der Fernseher im Cafe wird laut gestellt, aber dann auf Bitten wieder leise gedreht] Frage: Ah, ja. Tha: Damit es uns weiterhin gut gehen kann und wir uns in Zukunft besser gehen wird.
Tschieng Tha Interview Transkription	71	71	Tha: Damit wir arbeiten können, um unseren Lebensunterhalt zu verdienen. Diese Praktiken helfen, damit wir unseren Lebensunterhalt immer weiter steigern können. Deswegen pflegen wir die Rituale mit den Räucherstäbchen und versuchen gute Taten zu tun.
Tschieng Tha Interview Transkription	90	93	Frage: Du erzähltest, dass die Rituale mit den Räucherstäbchen Dir helfen deinen Lebensunterhalt zu sichern, die Glück und innerlichen Frieden zu geben. Würdest Du sagen, dass diese Rituale Wirkung zeigen? Tha: Ja, sie haben Wirkung. Frage: Du meinst, sie helfen wirklich? Tha: Ja, sie helfen wirklich. Die Räucherstäbchenverbrennungen helfen wirklich. Es hilft uns, unser Ansehen zu sichern.
Tschieng Tha Interview Transkription	95	96	Tha: Ja, ansonsten müssen wir Angst haben, dass die Kunden wegbleiben. Aber es hilft mir auch, dass ich nicht so viel Kopfschmerzen habe und gesünder bin. Deswegen gehen wir ja auch zu Wasserbesprengungsritual. Frage: Ah, ja. Am Siltag.
Tschieng Tha Interview Transkription	102	103	Frage: Aber was würdet ihr tun, wenn ihr solche Schwierigkeiten [erleben würdet? Tha: Dann würden wir Räucherstäbchen] als Opfer verbrennen, um die Ahnen anzurufen, damit sie uns vor dem Schicksal befreien und uns beschützen. Das ist die religiöse Tradition der Khmer. So ist das.
Tschieng Tha Interview Transkription	105	113	Tha: Ja, oder sie tragen magische Bänder um die Hüfte. Frage: trägst du auch solche Hüftbänder? Tha: Ja trage ich auch. Frage: Welchen nutzen bringen sie? Tha: Sie bringen nutzen und zwar gewähren sie Schutz. Frage: Schutz? Wovor? Tha: Sie beschützen uns vor bösen Nachbarn oder Leute, die uns etwas böses wollen. Frage: Oh wirklich? Tha: Ja.
Tschieng Tha Interview Transkription	132	134	Tha: ja, bevor wier hierhingezogen sind, haben wir den Kruhkhmer konsultiert, damit er uns sagen kann, ob dies ein guter Ort und ein gutes Haus zu leben sei. Er versicherte uns, dass es sehr gut sei und wir uns keine Sorgen zu machen

			brauchten. Frage: Ah, ja. Tha: Ja, Kunden werden gerne zu uns kommen, sie werden uns lieben, so dass wir genug Kundschaft für unseren Unterhalt haben werden.
Tschieng Tha Interview Transkription	150	151	Tha: Am Siltag beten wir. Dann beten wir, dass wir in Frieden und Gesundheit leben könne und dass uns nichts Böses geschieht, wie Krankheit oder so. Frage: Ah, ja.
Tschieng Tha Interview Transkription	175	176	Tha: Oder über den Siltag und die Freude und den Frieden, der damit verbunden ist. Frage: Ah, ja wirklich?
Atcha Interview Transkription	156	156	Wir, die wir daran glauben können dann Heilung erfahren.
Atcha Interview Transkription	174	175	Atcha: ja, haben sie. Man kriegt nichts verkauft oder der Verkauf läuft zwar, aber nicht so gut, wie bei den anderen. Dann fragt man sich, welche Kruh (Schamane) hat viel Macht und kann ein wirksames Amulett für mich herstellen. Man sucht dann einen auf, der einem ein Amulett anfertigt und vielleicht auch das „Wasserbesprengungsritual" durchführt und andere Dinge, die dazu führen, dass andere einen mögen und zu dem eigenen Verkaufsstand gezogen werden. Dann werden die Leute kommen und dort viel einkaufen und die Umsätze steigen dann in die Höhe. Frage: Ah wirklich?
Ming Interview Transkription	114	116	Ming: ja deswegen ist mein Glaube etwas anders. Wenn man zu Tempel geht und viele gutes mit den Ritualen tut, aber sich anderen nur böse behandelt, woher soll denn das Gute kommen? Frage. Ah, ja. Ming: Deswegen gehe ich nicht so oft. Ich gehe zwar, aber nicht so oft. Ich folge schon noch die Traditionen und Gewohnheiten der Khmer, weil es ohne ja auch nicht geht.
Tschieng Plüeng Interview Transkription	122	125	Frage: Du hattest vorhin erwähnt, dass ihr das eurer Glück und Gelingen (Riesei) anheben lässt. Wie machst du das? Tschieng Plüng: Ja, wir sehen nach unserem Zustand und was wir brauchen. Dann rufen wir zwei oder drei Mönche, oder Atschas, die kommen sollen und bitten sie, unser „Riesei" anzuheben, indem sie die notwendigen Rituale durchführen, wie z.B. das Wasserbesprengungsritual, weißt du? Frage: Ja. Tschieng Plüng: Damit man von allen Dinge befreit wird. Das machen wir gemäß des alten Khmerglaubens.
Votha Interview Transkription	30	30	Votha: Ja, Der Dorfgeist (Neak Ta), ist derjenige der das Dorf versorgt. Wenn wir ihn dann unseren Respekt bekunden und ihm Räucherstäbchen verbrennen, dann bitten wir ihm, dass er uns helfen und beistehen soll. Beistehen soll, damit wir Gesund und glücklich sein können.
Votha Interview Transkription	45	45	Das wird gemacht, damit unsere Reise oder unser Ausflug keine Schwierigkeiten bringt oder ein Unfall passiert. Wir bitten ihm dann dass er uns hilft und sich um uns kümmert.
Mtschah Pdeah Interview Transkription	95	95	Wir warten nicht bis ein Festtag kommt oder so, sondern wann und wie es auf den Feldern brauchen. Es ist bei mir z.B. so, dass ich wenn ich mit der Arbeit beginne, für sie [die Geister] opfere und bitte, dass sie mir Gesundheit und Glück/Gelingen bescheren mögen. Und wenn wir mit der Arbeit aufhören, dann bitten wir, dass sie uns weiter versorgen usw.
Mtschah Pdeah Interview Transkription	99	99	Aber wenn wir z.B. unsere Ahnen verehren, nutzen wir drei oder auch fünf Stäbchen. Nach der chinesischen Tradition werden fünf Stäbchen geräuchert. Fünf Stäbchen sollen bewirken, dass der Verdienst für den Lebensunterhalt hoch ausfällt.
Mtschah Pdeah Interview Transkription	168	168	Mtschah Pdeah: Ah, davon sprichst du. Es hat was mit dem Lebensunterhalt zu tun. Wenn man arbeitet oder was machen will, aber es niemals gelingt. Ich will z.B. etwas kaufen, aber es geht sofort kaputt, suche etwas und finde nur das falsche, Oder ich mache mir Gedanke über eine Sache, aber komme nicht auf einen grünen Zweig. Dann rufe ich den Mönch oder einen anderen Magiemeister, damit er magische Texte betet, um mein Glück und Erfolg zu sichern und dann den Lebensunterhalt wieder bestreiten kann. Es gibt da zwei: Einmal das „Glück anheben" und von „Schicksalsschläge befreien
Minglukdou Interview Transkription	121	121	Äh, wir haben dem Vemau geopfert damit er uns beschützt und versorgt, damit es uns gut geht und Gesund sind und so, damit wir Erfolg und Segen erleben werden.
Minglukdou Interview Transkription	129	129	Antwort: Dort gehen wir hin, um Opferrituale mit Räucherstäbchen und solche Rituale durchzuführen, um Segen und Erfolg zu sichern, und so weiter.
Minglukdou Interview	220	220	Antwort: Deswegen haben wir Khmer die Tradition, dass wir uns ganz sehr bemühen und Rituale, Feste und Meriten für sie sammeln und alles dafür tun, dass

Transkription			es ihnen besser geht. So ist das.
Minglukdou Interview Transkription	241	249	Antwort: Ich gehe dann dahin, wenn ich es mal brauche. Fragesteller: [verstehendes] Ah, ja Antwort: Vor allem gehe ich meistens dann zum Mönch. Fragesteller: [verstehendes] Ah, ja Antwort: Ja, Manchmal führt er dann das Wasserbesprengungsritual durch Fragesteller: [verstehendes] Ja, ja Antwort: oder weitere Rituale und Beratungen, damit ich meine Umsätze wieder steigern kann. Fragesteller: [verstehendes] Ah, ja Antwort: So dass die Kunden mich sehr mögen und gerne bei mir Kleidung einkaufen kommen. Ja, das mache ich wirklich.
Jei Lukdou Interview Transkription	80	85	rage: Ah. Dann geht es wieder aufwärts. Dann gibt es aber magische Praktiken und Rituale, die den Level des Glücks und Erfolgs „Riesei" anheben wollen. Jeilukdou: Ja, ja, das gibt es. Wir selber können nicht unser „Riesei" anheben. Frage: ja. Jeilukdou: Aber Atschas oder solche religiösen Lehrmeister können das machen. Dafür sprechen sie Gebete und Texte, die bewirken, dass das „Rieseilevel" angehoben wird. Frage. Ah, ja. Jeilukdou: Dann nutzen sie das Wasserbesprengungsritual. Ja das gibt es, um es eben anzuheben.
Jei Lukdou Interview Transkription	85	85	Jeilukdou: Dann nutzen sie das Wasserbesprengungsritual. Ja das gibt es, um es eben anzuheben.
Jei Lukdou Interview Transkription	144	144	Denn das Leben ist ja umgeben von Geistern und territorialen Geistern, die uns belästigen und uns verfolgen.
Dari Interview Transkription	133	133	Was wir dann machen ist, dass wir das „Ritual des Schicksalsanhebung (Riesei)" mit der Wasserbesprengung anwenden. So ist es dann unsere Tat, dass wir erfolgreicher werden. So denken wir.
Pet Roan Interview Transkription	71	71	Dieses Pismoka-Ritual wird durchgeführt, damit nicht ein Unglück am Haus passiert, indem das Haus zusammenfällt, einstürzt oder so etwas. Das Pismoka-Ritual hilft, damit es uns gut geht.
Pet Roan Interview Transkription	77	77	Pet Roan: Ja, so ist das. Es geht ja darum, dass wir versorgt sind und es uns gut geht.
Pet Roan Interview Transkription	108	108	Wer die Güte seiner Vorfahren schätzt, der wird in seinem täglichen Leben auch nicht vorwärtskommen und seinen Lebensunterhalt nur schwerlich bestreiten können.
Pet Roan Interview Transkription	112	112	Deswegen haben viele Leute auch kein Geld und Einkommen, weil sie sich nicht daran halten [Ahnenkult die Rede], wie es meiner Familie damals auch erging.
Jei Interview Transkription	66	66	Antwort: Ja genau. Das Glück wird angehoben, damit wir kein Unfall erleben. Deswegen holen wir den Mönch, damit er Gebete spricht, damit wir vor Unglücken beschützt bleiben. Und falls die Familie Unglücke erlebt, wird der Mönch geholt um vor weiteren Unglücken zu schützen.
Jei Interview Transkription	91	91	Also wenn ich einen Unfall habe oder etwas anderes schlimme passiert, dann opfere und verbrenne Räucherstäbchen für ihn, damit dieser mir dann auch hilft wieder Wohlbefinden zu haben. Oder wenn ich verkaufen will und der Lande schlecht läuft, dann benutze ich auch die Räucherstäbchen so ungefähr 5 oder 6. Und wenn es dann geholfen hat dann mache ich ein

Das Resultat dieser Textretrievalfunktion weist auf ein Phänomen, das zentral für die Religiösität der Khmer ist. Um diese Kernkategorie[192] werden im axialen Kodiervorgang die anderen Kategorien hinzu geordnet und in Beziehung gesetzt. Da aus der Dimensionalisierung und der Variablen der Faktor des Alters[193] als entscheidendes Kriterium für unterschiedliche Religiösität entdeckt wurde, werden

[192] Bestehend aus „Erfahrungsdimension" „Ritualdimension" und die Kategorie „Glück und Gelingen"
[193] Auf das Alter und die wechselnde Religiösität weisen 47 Textinhalte in den Interviews auf.

nun beide Kategorien als Achse gebildet. Exemplarisch soll es an zwei Fällen aus beiden Alterkategorien analysiert und dargestellt werden.

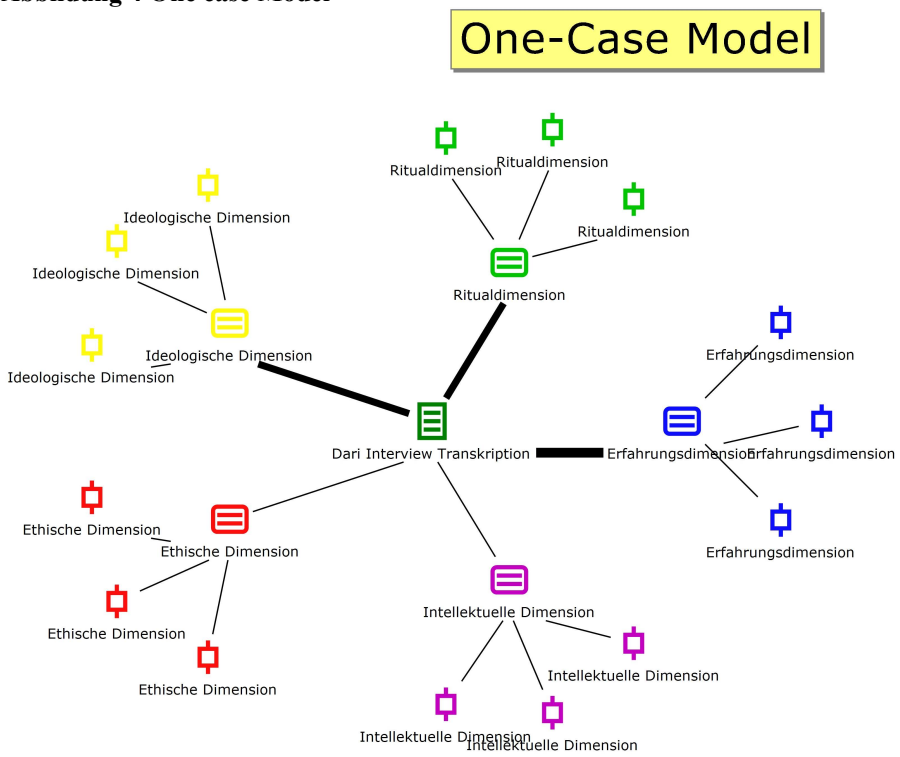
5.4 Fallanalysen

a) Evaluation Dari

Alter: jung

Um einen Überblick zur Profilsstruktur Dari`s zu schaffen, erstelle ich ein *One-Case Model* mit dem Softwareprogramm MAXQDA, das die Schwerpunktlinien gemäß der Kodehäufigkeit anhand der Linienstärke darstellt.

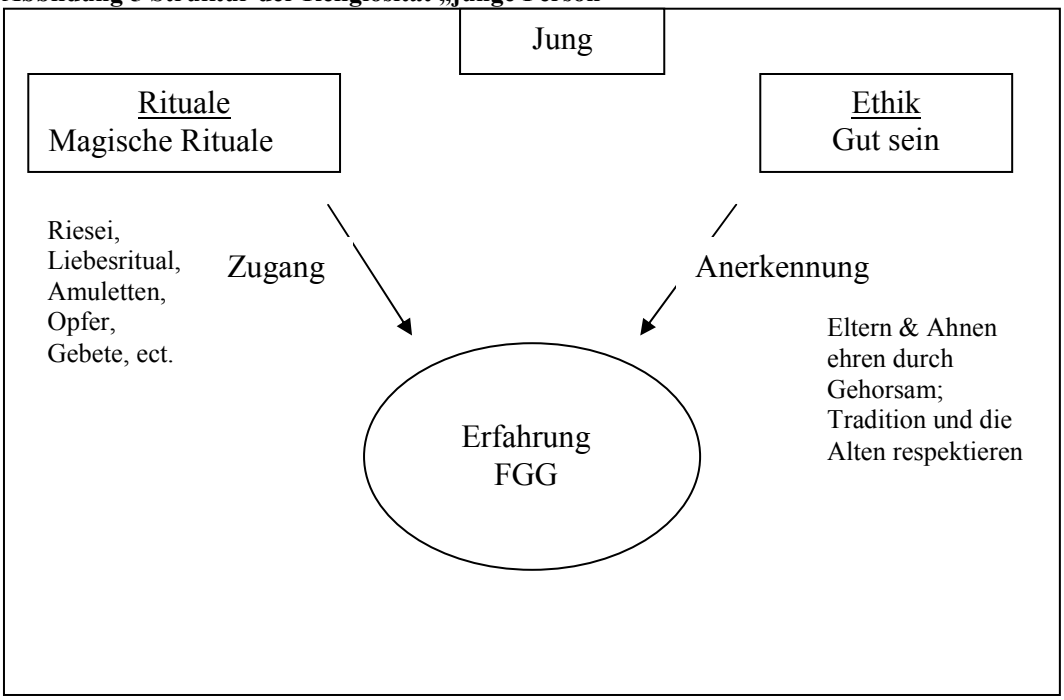
Abbildung 4 One case Model



Ersichtlich ist, dass Dari ihre Religiösität schwerpunktmäßig auf der Erfahrungsdimension erlebt. Das deckt sich mit der Textretrievalanalyse (Tabelle Nr: 7), die religiöse Erfahrungen beschreibt.

Die Religiösität der Dari kann in einem Schaubild verdeutlichen, das das ideologische Feld beschreibt. Das ideologische Feld ist das eines jungen Khmer.

Abbildung 5 Struktur der Religiösität „junge Person“



Das Zentrum besteht in religiösen Erfahrungen. Und zwar speziell in solchen Erfahrungen, die das Leben gelingen lassen, Glück sichern, Erfolg garantieren, Sicherheit und Schutz bieten. Dies ist mit der Abkürzung *FGG* (Freude, Glück und Gelingen) beschrieben. In den Worten Daris (:10) hört es sich wie folgt an[194]:

> *Gebete sprechen wir zum Beispiel dann, wenn wir zum Tempel gehen, weil wir einen Segen brauchen oder uns etwas fehlt. Dann gehen wir zum Tempel, weil wir was brauchen und Räucherstäbchen verbrennen und dann sprechen wir: „Bitte gebt mir Frieden und Glück, bewahre mich vor Schwierigkeiten. Wenn es nicht weiter gehen kann, wäre das vorherige Leben auch ok.“ Das ist dann so ein Gebet, indem wir um Frieden und Glück bzw. Gelingen bitten, dass uns kein Unheil widerfährt und dass wir unser Leben weiterführen können.*

An einer anderen Stelle drückt sie es wie folgt aus (:71):

> *So machen wir es meistens, wenn ich an einen neuen Ort komme, dass ich kurz sage: „hier bin ich, Neak-ta (territorialer Geist), weil ich hier vorbeikomme und eine Pause machen will. Bitte beschütze mich vor Krankheit und gewähre mir Glück, Frieden und Gesundheit.*“

[194] Zitate aus den Interviews werden anhand der Zeilennummer angegeben.

Dari glaubt, auf Berufung der Khmertradition, dass Geister territorial gegenwärtig und wirksam sind. Beim Betreten dieser territorialen Räume, kann Gefahr von ihnen ausgehen. Sie beschreibt es wie folgt (:56-57):

> *Denn wir Khmer glauben, dass wenn wir wohin kommen, der Geist uns nicht kennt, wir dann krank werden können oder uns ein anderes böses Schicksal treffen kann. Aber wenn wir uns ankündigen und ein kleines Opfer darbringen, dann können sie uns beschützen.*

Das Gebet und die Rituale, um Glück, Gelingen und Frieden zu bekommen, sind für Daris Religiösität von zentraler Bedeutung. Ihr Leben ist von Unsicherheiten geprägt, denn sie ist in Armut aufgewachsen. Sie beschreibt ihre Situation wie folgt (:137):

> *Die anderen Kinder waren auch nicht so arm wie ich es war, ich gehörte zu den wirklich Armen. Die anderen waren gut bestellt und hatten ein relativ gutes Leben, obwohl ich natürlich auch nicht weiß, welche einzelnen Schwierigkeiten sie hatten. Aber grundsätzlich ging es ihnen materiell besser als uns, aber haben doch weniger in der Schule gelernt als ich. Ich war ein Mädchen in einer sehr verarmten Familie und konnte dennoch weit lernen (12 Schulklassen). Auch selbst in meiner Familie war ich die einzige, die so hoch lernen konnte. Also wirklich hoch. Es wurde damit erklärt, dass es meine Bestimmung war.*

Angesichts dieser Situation, ist das Sehnen nach einem gelingenden Leben, indem alle Bedürfnisse zufriedenstellend gedeckt werden, selbstverständlich und wird zur bestimmenden Größe der Religiösität.

Die nächste Frage, die sich aufdrängt, ist: Was ermöglicht es dem religiösen Khmer, diese Erfahrungen zu erleben, um seinen Lebensunterhalt sichern zu können? Aus Daris Interview ist ersichtlich, dass es die Rituale sind, die meist im Zusammenhang mit Magie genutzt werden. Oft werden Rituale dann wahrgenommen, *„wenn wir einen Segen brauchen oder uns etwas fehlt“* (Dari:10). Die Religiösität bietet eine ganze Bandbreite von Ritualen für unterschiedliche Gelegenheiten an. Dari nutzte als Kind Amuletten, die sie von den Eltern angezogen bekam, die Schutz vor Angriffen und Unglück bieten sollten. Weiterhin gebraucht sie das Wasserbesprengungsritual, um ihr „*Riesei*“ anzuheben. *Riesei* meint ein persönliches Glückslevel, das in gewissen Zeiten steigen, aber auch fallen kann. Wenn es fällt,

merken Khmer, dass sie von Unglück und Pech verfolgt werden. Durch ein Ritual des Mönches, kann das Riesei wieder steigen und damit auch der „Erfolg“[195]. Dari antwortet auf die Frage, ob sie in gewissen Nöten auch das Liebesritual[196] nutzt, wie folgt (:133):

> *Dari: Nein, also wenn ich für mich spreche und für meiner Familie. Wir versuchen da etwas zu differenzieren und das größere Bild zu sehen. Was wir dann machen, ist, dass wir das „Ritual der Schicksalsanhebung (Riesei)“ mit der Wasserbesprengung anwenden. So ist es dann unsere Tat, dass wir erfolgreicher werden. So denken wir.*

Weitere Rituale in Daris Leben sind unter anderem Gebete oder gewisse Opfergaben bei Festveranstaltungen, die aus Platzgründen nicht weiter ausgeführt werden kann. Rituale haben die Funktion, dass sie Zugang zu Kräften schaffen, anhand derer die religiöse Person ihren Lebensunterhalt und Schutz sicher stellen will.

Rituale sind sehr stark von der Tradition bestimmt, denn sie sind Teil der gesellschaftlichen Erfahrung. Dari (:179) verweist dreimal darauf hin, dass sie Rituale aus der gesellschaftlichen Erfahrung und der Tradition wahrgenommen hat.

> *Aber als ich als Kind zum Tempel gegangen war, habe ich die anderen Leute gesehen, wie sie ihren Glauben gelebt haben und dann habe ich es ihnen nachgemacht und sie darüber ausgefragt.*

Dies sagt in den Ohren der Khmer mehr aus, als eine effektive pädagogische Lernmethode. Es weist darauf hin, dass sie an den Erfahrungen der Vorfahren teilhat und für sich selbst deklariert. Dennoch ist auch ihre eigene Erfahrung im Lernprozess sehr wesentlich. Das wird im folgenden Kommentar deutlich (:181):

> *Letztlich wissen wir nur den Weg, den wir selber gehen und das, was wir selbst erlebt und angewandt haben. Gerade als Kinder lernen wir, indem wir alten Leuten zusehen und sehen, was sie machen und es dann auch erleben.*

Hier verbindet sie ihre persönlichen Erfahrungen, die Grundlage für ihre Glaubenspraxis dient, mit den Erfahrungen der Vorfahren (hier die ältere Generation),

---

[195] Vgl. dazu auch das Interview mit Jeilukdou.

[196] Das Liebesritual ist ein weiteres Ritual, dass verliebte oder auch Kaufleute nutzen, damit sie für gezielte Personen attraktiver werden. Das Ritual ist bei den Khmer nicht beliebt, weil sich jeder als Opfer davor fürchtet (Dari).

auf der sie sich berufen kann. Rituale dienen somit nicht nur der Glaubenserfahrung, sondern auch als zentrale Lernmethode (informelles Lernen).

Der zweite Bereich der Religionspraxis bei jungen Leuten ist, wie im Schaubild verdeutlicht, das ethische Handeln. Auch die Ethik und die Verpflichtungen dienen dazu, gewünschte Erfahrungen herbeizuführen. Die ethischen Gebote sind für die jungen Khmer nur von begrenzter Bedeutung. So versucht Dari (:28) einige Regelungen zu befolgen[197], weist aber darauf hin, dass sie sich noch nicht den Verpflichtungen gewidmet hat und somit nicht daran gebunden ist.

> *Aber für mich ist das so, weil ich noch so jung bin, habe ich mich noch nicht den religiösen Verpflichtungen gewidmet. Weil in meinem Alter haben wir uns noch nicht vom „Sein oder Existieren-wollen" abgesagt, uns noch nicht völlig aufgegeben.*

Dennoch ist das ethische Bedürfnis „gut sein" zu sein und Sünden vermeiden zu wollen, da. Offensichtliche Sünden wie Rauben, Stehlen und andere, lehnt sie ab. Aber auch eigene Vorteile auf Kosten anderer Menschen, verurteilt sie als Sünde und hält es für nicht akzeptabel[198]. Ein weiteres ethisches Merkmal bei den jungen Khmer ist die Loyalität zu den Eltern, Ahnen und anderen älteren Leuten. Dari (:44-46) beschreibt ihre Kindespflicht darin, dass sie bei dem Neujahrsfest und dem Pschum Benn ihren Platz im Ritual erfüllen muss, um die Ahnen zu ehren.

> *Es geht dann nämlich so, dass jedes Kind dann selber seinen Platz einnimmt.*
> *Frage: Ah, ja, das passiert dann bei Pschum Benn.*
> *Dari: Ja, bei Pschum Benn und beim Neujahrsfest.*

Indem Dari dem Beispiel ihrer Eltern und Ahnen folgt, leistet sie damit Gehorsam und erfüllt die elterlichen Erwartungen.

---

[197] Beispielsweise wird sich darum bemüht, gewisse buddhistische Gebote zu halten, z.B. nicht zu töten, auch keine Tiere, weil sie Leben inne haben. Auch beim Gehen wird versucht darauf zu achten, dass kein Leben umgebracht wird (Dari:14).

[198] Auf die Frage, ob sie das magische Liebesritual nutzen würde sagt sie*: Grundsätzlich will ich ja keinen beeinflussen und dazu zwingen. Das ist dann ja auch Sünde gegenüber dem anderen (:105).*

Die Rolle der Alten und Ahnen im religiösen Leben von Dari, wird auch in einem Erlebnis deutlich, als sie durch einen Schamanen Kontakt zu ihrem verstorbenen Vater aufnimmt. Sie beschreibt ihr Handeln anschließend wie folgt (:149):

> *Ich verehrte ihn während dieser Zeit mit Räucherstäbchen und er sagte mir, dass ich weiterlernen sollte und er würde mir auch helfen eine offizielle Arbeitstelle zu bekommen.*

Sichtbar wird hier, dass die Verehrung der Eltern/Ahnen als ethisches Gebot im Leben von Dari dazu führte, dass sie eine religiöse Erfahrung erlebte, die zum Gelingen des Lebens (FGG) geführt hat. Somit ist auch das ethische Handeln davon motiviert, dass junge Khmer religiöse Erfahrungen machen, die Freude, Glück und Gelingen (FGG) im Leben sichern können.[199]

b) Evaluation: Jei Lukdou

Alter: Kategorie alt

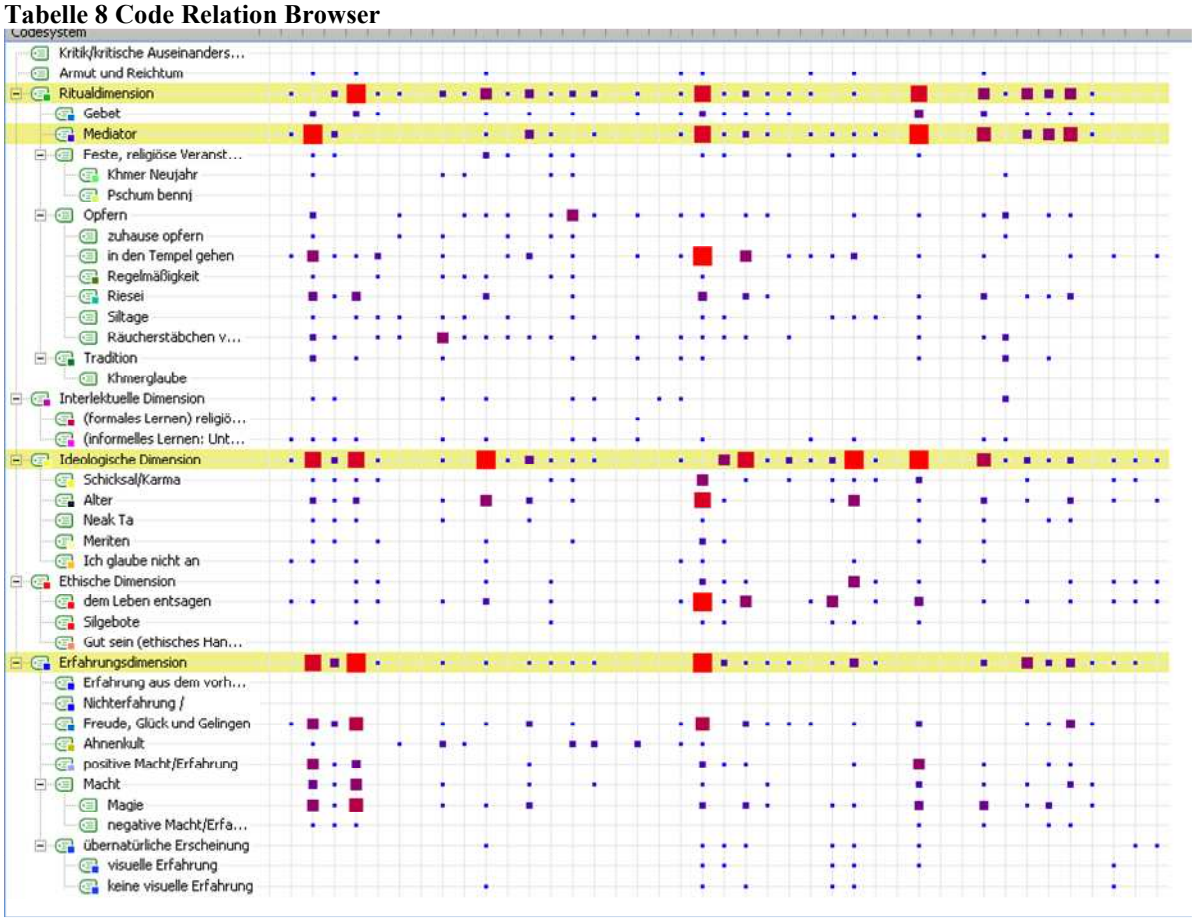
Für die zweite Modellbetrachtung der Interviews nehme ich eine Person aus der Kategorie „alt“ (vgl. Variablenliste), um die Religiösität zu analysieren, die im Alter nachweislich anders gelagert ist. Das Grundmuster beschreibt auch in dieser Analyse das ideologische Feld des Religiösen. Sowohl junge, als auch alte Khmer verweisen in den Interviews 47 mal darauf, dass es bei den „Alten“ um einen anderen Schwerpunkt in der Religiösität gibt. Worin die Andersartigkeit liegt, soll aus dieser exemplarischen Modellbeschreibung ersichtlich werden.

Die Übersicht des „Code Relation Browsers“[200] des MAXQDA Programmes zeigt einen Schwerpunkt Religiösität bei *Jeilukdou* in folgenden drei Dimensionen, die gelb markiert dargestellt sind: Einmal die Ritualdimension und die Unterkategorie Mediatoren, die existentiell für Rituale sind. Zweitens die ideologische Dimension, in der sie beschreibt, dass ihre religiöse Weltsicht als alte Person im Vergleich zu jungen Leuten verändert ist. Die dritte Dimension, die sich ausgeprägt bei Jeilukdou darstellt ist die Erfahrungsdimension.

---

[199] Bei anderen Interviewpartnern kommt die Verbindung teilweise noch stärker zum Ausdruck.
[200] Der Code Relation Browser stellt die Häufigkeiten der Kodestellen anhand von Punktgrößen und ihren Überschneidungen an.

Tabelle 8 Code Relation Browser



Wie sich die Schwerpunkte inhaltlich darstellen, zeigt die folgende Analyse und Beschreibung ihres religiösen Profils.

Jeilukdou bezeichnet sich als eine religiöse Frau, die sich dem religiösen Verhaltenskodex des Buddhismus verpflichtet hat. Sie ist die einzige Person unter den Interviewpartner der Kategorie „alt“, die sich dem Achtergebot unterstellt hat. Die anderen verpflichten sich nur den ersten fünf Geboten[201]. Für Jeilukdou heißt das, dass sie an den vier religiösen Feiertagen im Monat (Siltage) abends fastet (:44). Die Verpflichtung an die religiösen Gebote des Buddhismus` weist nach Jeilukdou (:185) darauf hin, dass eine besondere Ebene des menschlichen Wesens verändert wurde.

> *Jeilukdou: Als ich dann älter wurde, konnte ich mich dann mit vollem Bewusstsein dem religiösen Lebenswandel verpflichten, mich selbst „erkennen“ und alles entsagen.*

[201] Die Tatsache, dass sie höhere ethische Maßstäbe zu halten sucht, weist empirisch darauf hin, dass sie religiöser als die anderen Interviewpartner sein könnte. Es ist zu hoffen, dass sich darin deutlichere Unterschiede zu der jungen Khmer Generation herausarbeiten lassen, und deshalb von besonderer Bedeutung für die Untersuchung ist.

Die religiösen Verpflichtungen sollen demnach nicht nur ein Gebot zum Verzicht von einigen Wünschen oder Verhaltensweisen sein, sie sollen vielmehr den Entschluss darstellen, dass der Gläubige sich und seiner körperlichen Bedürfnisse und Wünsche entsagt (:112).

> *In diesem Alter hat man nicht mehr die Kraft und die Möglichkeit sich seinen Lebensunterhalt selbst zu verdienen. Dann gibt man das Bedürfnis auf, dass man etwas haben will und dass man etwas sein will*[202].

Demnach ist die Erwartung einer alten Person an das religiöse Leben das menschliche Begehren, die Wünsche und den Lebensdurst zu negieren. Dies entspricht der buddhistischen Lehre vom *Dharma und dem Nicht-Selbst*[203].

Die ethische Komponente ist in dem Leben der alten Khmer vor allem mit der rituellen Dimension gepaart. Das geweihte Leben von Jeilukdou ist von Ritualen gekennzeichnet, die ihr helfen, ihre Konzentration auf die Lehre Buddhas und das religiöse Leben als Buddhistin zu setzen, was für ihre Meriten bedeutend ist (:20).

> *Ich nehme an allen teil, die hier veranstaltet werden. Damit ich Meriten sammeln kann, ganz im Sinne des Buddhismus*.

Sie beschreibt ihre wesentliche Aufgabe als geweihte Buddhistin wie folgt: *Ab dann gibt es nur noch eine Sache, die wichtig ist. Das ist die buddhistische Religion und der Gang zu Tempel (:75)*. Der Gang zum Tempel ist ein Synonym für die vielen Rituale und Zeremonien, an denen sie teilnimmt. Neben Tempelbesuchen an den vier Siltagen im Monat (vgl. Jeilukdou:30-36), sind für sie auch alle anderen religiösen Feste Bestandteil ihres religiösen Lebenswandels.[204]

---

[202] Ersichtlich wird es auch in der Aussage Daris, in der vorherigen Beschreibung, die diesen Punkt deutlich beschreibt: *Weil in meinem Alter, haben wir uns noch nicht vom „Sein oder Existieren-wollen" abgesagt, uns noch nicht völlig aufgegeben* (Dari:28).

[203] Vgl. Schmidt-Glintzer (2005:18) und Frauwallner (2010:17)

[204] *Jeilukdou: Ja, z.B. Bonnj, botschaik buen, Bonnj Tschak, Bonnj Sda buesda, Bonnj Kathen.*
Frage: Nehmen Sie an all diesen Veranstaltungen und Zeremonien teil?
Jeilukdou: Ja, daran nehme ich teil.
Frage: Ah, ja.
Jeilukdou: (Sie zählt noch mal die genannten auf) Ich nehme an alle teil, die hier veranstaltet werden. Damit ich Meriten sammeln kann, ganz im Sinne des Buddhismus (:16-20).

Auf die Frage, ob Jeilukdou (:132) auch magische Rituale an sich vollziehen lässt oder sie in Anspruch nimmt, drückt sie den Kontrast in der religiösen Praxis zwischen den *Alten* und *Jungen* aus:

> *Jeilukdou: Ja, ich glaube nur an den Buddhismus und an den Jahresengel. Seitdem ich mich selbst erkenne, mich dem religiösen Leben verpflichtet habe und zum Tempel gehe, glaube ich an all dies [animistische] nicht mehr. Ich habe den Glauben an diese Dinge abgelegt und glaube jetzt nur noch dem Buddhismus.*

Der Wechsel zum geweihten Leben schließt somit auch die Welt des Animismus aus, die ihr früheres Leben geprägt hatte[205]. Um sicherzugehen, dass ich ihre Antwort richtig verstanden habe, fragte ich sie nach magischen Ritualen, wie dem „Riesei". Ihre Antwort bestätigt die Annahme und deutet auf ihre neue religiöse Praxis hin (:87)[206]:

> *Jeilukdou: Nein, mein „Riesei" ist schon erloschen. Es wird auch nicht mehr aufkommen. Die Zeit dafür ist schon vorbei. Da kann man machen, was man will. Das einzige, was jetzt wichtig ist, ist zum Tempel zu gehen.*

Jeilukdou setzt diesen Wechsel der Religionspraxis auf den Wechsel der Anforderungen an das Leben selbst, indem sie sagt (:140):

> *Jeilukdou: Daran glaube ich nicht. Aber jüngere Leute glauben daran, wie Geister, Dämonen, Territoriale Geister und so weiter. Daran glauben sie. Als ich jünger war, habe ich das auch viel praktiziert. Ich habe andere gesehen,*

---

[205] *Jeilukdou: Als ich dann älter wurde, konnte ich mich dann mit vollem Bewusstsein dem religiösen Lebenswandel verpflichten, mich selbst „erkennen" und alles entsagen. Wie an den Siltagen abends nicht mehr essen, uns so weiter. Ich gehe nicht und sage allen, dass ich jetzt religiös geworden bin und mich dazu verpflichtet habe. Wenn man dann aber nicht mal etwas über die Lehren Buddhas weiß, dann bringt das ja auch nichts (:185).*

[206] Vgl. auch die folgenden Aussagen (:125-130):
Frage: Praktizieren Sie magische Rituale?
Jeilukdou: Das muss ich erst mal erklären. Da ich ja zum Tempel gehe, glaube ich an nichts. Mit mir ist es nicht wie bei den meisten Menschen, die noch was jünger sind, dass man an magische Dinge glaubt, wie Geister, Dämonen oder andere übernatürliche Wesen, oder an Kruhkhmer, Zauberdoktoren, Wahrsager, aber auch territoriale Geister, oder an „Riesei" das sich hebt oder wieder fällt.
Frage: Ah, ja
Jeilukdou: Das ist für jüngere Leute. Was mich betrifft, glaube ich das nicht. Ich glaube einfach nur an den Buddhismus.
Frage: Ah wirklich?
Jeilukdou: Ja, genau.

wie sie es praktiziert haben und so habe ich es auch so gemacht. Dann musste man seinen Lebensunterhalt verdienen und mit dem Leben klarkommen. Aber seit dem ich zum Tempel gehe, habe ich damit aufgehört.

Ihre Begründung für die magischen Elemente der religiösen Praxis setzt sie in den Zusammenhang zu ihrer persönlichen Lebensbewältigung, der sie ausgesetzt war. Der Drang, am Leben bleiben zu müssen, bewog sie dazu, die Gegenwart mit magisch-animistische Religionspraktiken zu bewältigen. Den neuen religiösen Lebensabschnitt als alte Person beschreibt sie als mit „zum Tempel gehen".

Der Übergang zum buddhistischen Glauben hat einen Konversionscharakter, der sich darin erweist, dass sich die religiöse Person an den ethischen Maßstäben des Buddhismus halten will und das rituelle Leben von der Magie auf Belehrung und Meritensammlung wechselt. Trotz der deutlichen Aussagen Jeilukdous zum veränderten religiösen Leben, hat sie sich nicht völlig aus dem magisch-animistischem Denken verabschiedet. In absoluten Notsituationen kann der buddhistisch Gläubige zum früheren Verhaltensmuster zurückfallen. Das kommt in folgender Aussage zum Ausdruck (:162-166):

Wenn aber Tabletten, Spritzen und alles andere nicht hilft, dann gehe ich zum „Kruhkhmer".
Frage: Ah, dann gehen Sie doch zum Kruhkhmer?
Jeilukdou: Ja, der Kruhkhmer gehört ja auch irgendwie zum Buddhismus dazu.
Frage: Ah, ja.
Jeilukdou: Ich lasse dann den Kruhkhmer sehen, warum ich nicht gesund werde und was die Ursachen dafür sind. Wenn er es dann auch nicht erklären kann, dann muss es ausschließlich eine Sache des Karmas sein.

Es muss gefragt werden, welche Funktion die veränderte Religiösität einnimmt und was damit beabsichtigt wird. Zielt auch diese Religiösität, wie bei den jungen Khmer (vgl. Dari), auf religiöse Erfahrungen ab? Jeilukdou äußert sich dazu wie folgt (:116-120):

Jeilukdou: Ja, jetzt komme ich dazu. Wenn man sich dem völlig hingibt, so habe ich es erlebt, dann bekam ich innerhalb eines oder zweier Monate einen

Traum, indem ich mich und mein Karma gesehen habe. Ja, das war mein Traum.
Frage: Ah, ja.
Jeilukdou: Oder wenn ich dann abends anbete und meditiere, dann sehe ich mich selber und mein Karma, sofort. Auch wenn ich kein Karma habe, sehe ich es sofort.
Frage: Ah, ja.
Jeilukdou: Ja, das ist der Buddhismus. Das heißt also, wenn man sich selbst dem religiösen Leben weiht, dann kann man sich selbst erkennen.

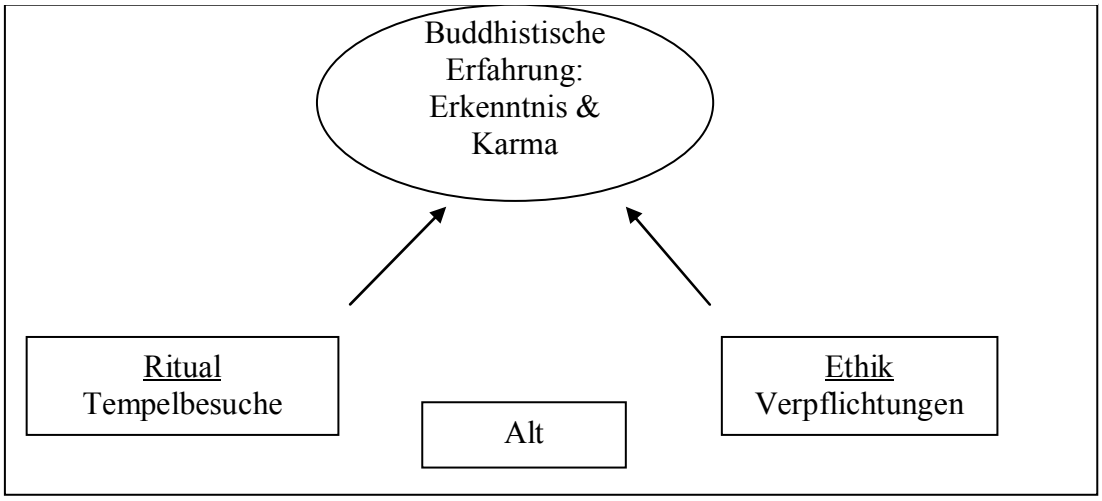
Die Religiösität der *alten* Khmer zeigt nach dem Beispiel von Jeilukdou, dass auch die buddhistische Variante des Glaubens auf eine religiöse Erfahrung abzielt, aber anders charakterisiert wird.

- Futuristisch: Die Erfahrung ist auf das Karma und in der Konsequenz auf die Zukunft ausgelegt.
- Spirituell: Die Selbsterkenntnis wird als eine Erfahrung wahrgenommen in Form von Meditation und Träume.

Auch das Leben der „alten" Khmer ist somit im ideologischen Feld auf eine Erfahrung gerichtet, die aber wesentlich vom buddhistischen Gedankengut (Erkenntnis, & Karma) geprägt ist. In Bezug zu dem Karma ist auch die Sorge, um den Erfolg für das nächste Leben nicht auszuschließen.[207]
Das religiöse Profil von Jeilukdou kann grafisch wie folgt dargestellt werden:

[207] Das würde bedeuten, dass auch „alte" Khmer ihren Wunsch nach Freude, Glück und Gelingen (FGG), wie bei den „jungen" nicht ganz ablegen, sondern es in die Zukunft projizieren.

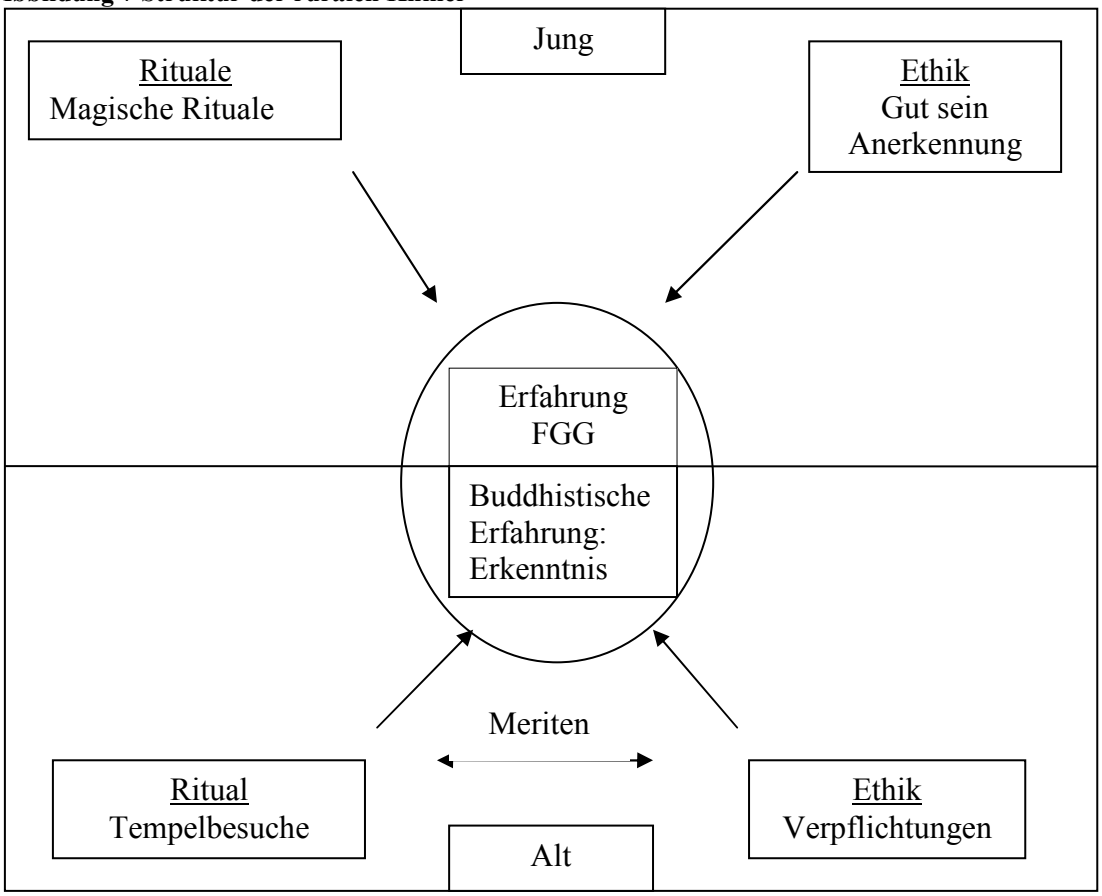
Abbildung 6 Religiösität der "alten Person"



5.5 Empirischer Befund und Theoriebildung anhand der Typenbildung

Nachdem das religiöse Profil der Khmer anhand der Kodierungsvorgänge, der Variablenliste und die exemplarische Herausarbeitung von zwei spezifischen Fällen dargestellt wurde, müssen nun die Ergebnisse zusammengetragen werden. Diese lassen sich anhand von Typenbildung darstellen. Demnach werden beide Grafiken als Ergebnisse der zwei typischen Religionsprofile wie folgt zusammengestellt:

Abbildung 7 Struktur der ruralen Khmer



Aus der Analyse der beschreibenden Dimensionen im vorherigen Kapitel und aus den zwei Typen ergibt sich ein Gesamtbild der Religiösität, das als die resultierende Theorie gelten kann.

Auffällig ist, dass beide Gruppierungen „alt“ und „jung“ zueinander kompatibel sind. Das ist auch zu erwarten, denn sie leben beide als Teile einer Volksgruppe, eines religiösen Systems und sind voneinander abhängig. Die „Alten“ können soziologisch ihren Glauben und ihre Religionspraxis nur deshalb ausüben, weil es die jüngere Generation gibt, die einen anderen religiösen Schwerpunkt, und zwar eine auf die Problemlösung der Gegenwart bezogene Religionspraxis, ausübt. Beide sind aufeinander bezogen und bedingen einander. Auffällig ist auch, dass sowohl die „jungen“ als auch die „alten“ zwischen den beiden Religionssysteme unterscheiden.[208] Inmitten dessen, dient die religiöse Lebensführung eines Mönchs/Schamane als Ideal der Religionspraxis und als Mediator.

[208] Vgl. die Profildarstellungen von Dari und Jeilukdou

Die religiösen Charakteristiken der beiden Typen können tabellarisch wie folgt aufeinanderbezogen werden:

Tabelle 9 Typologische Einordnung der Khmer

Charakteristikum	**Typ 1**	**Typ 2**
Alter	jung-mittel	alt
Religiöses Lernen	informell	eher formell
Religiöse Beschreibung	Khmerglaube	Buddhismus
Ritual	magische Rituale	Tempelbesuch für Lehre und Meriten
Zeitliche Orientierung	Gegenwart	Zukunft
Bedürfnisse	befriedigen	negieren
Religiöse Fokussierung	magisch-animistisch	buddhistisch
Ethik	gut sein, Anerkennung	Einhaltung der ethischen Verpflichtungen
Erfahrungsschema	magisch-animistisch	meditativ
Ideologische Ausrichtung	Gegenwärtige, materielle Lebensausrichtung	Meriten und Karma
Weltbild	animistisch	Dharma
Religiöse Erfahrung	Freude, Glück & Gelingen	(Selbst-)Erkenntnis
Religiöser Fokus	diesseitig	jenseitig/nächstes Leben
Materie	körperlich, Überlebenskampf	geistig, transzendent
Mediator	Schamane	Mönch
Kritik	unterbewertende Ethik	lebensuntauglich

In der Khmerperspektive hat die veränderte Religiösität zwischen den jungen und den alten Khmer eher einen Entwicklungsprozess von einem magisch-animistischem Denken hin zu einem buddhistischen Denken, das das leiblich-irdische Leben hinter sich lässt und nach dem geistig-transzendent orientierten Leben trachtet. Das gewinnt vor allem an Bedeutung, wenn bedacht wird, dass der Khmerbegriff für *alt* auch als *reif* verstanden werden kann.

Die Religiösität der Khmer ist nicht unbedingt homogen und in den Interviews kam auch Kritik auf, die sich an beide religiöse Praktiken richtet. Zwei sollen kurz erläutert werden:

Von Ming wird eine Religionspraxis kritisiert, die sich vornehmlich auf Rituale und deren magische Wirkung als Lösungsansatz beruft, die aber die Ethik vernachlässigt[209]. Sie benutzt ein kambodschanisches Sprichwort „Wenn ich Gutes tue, werde ich auch Gutes ernten", und verweist auf das Karmaprinzip, bei dem das zukünftige Glück vom gegenwärtigen ethischen Handeln abhängt. Obwohl sie persönliche Vorlieben für das buddhistische Religionsverständnis aufbringt, hat sie sich noch nicht dazu entschlossen dem ganz zu folgen.

Weiterhin ein Kritikpunkt, der von Mtschah Pdeah an das buddhistische Modell gerichtet ist. Er behauptet, dass diese Religiösität lebensuntauglich sei. Er ist hin und her gerissen zwischen dem Anspruch, dass er als Familienvater für seine Kinder und Familie sorgen muss und dem religiösen Anspruch, dass die buddhistische Religion Gebote ernennt, die dem entgegenstehen[210]. Aus diesem Grunde ist es verständlich, dass die Mehrheit der jungen und mittelaltrigen Khmer, die mitten im Leben stehen, sich überwiegend dem Religionsmodell zuwenden, das auf die Gegenwart bezogen ist.

Die Analyse zeigt aber auch auf, dass die Trennung der beiden Modelle in der Praxis nicht unbedingt genau eingehalten wird. Selbst Jeilukdou, die sich strikt vom animistischen Modell abgewandt hat, kann in Notfällen dennoch auf deren Wirkungsweisen zurückgreifen. Ein weiteres Beispiel dafür ist Atcha, der sowohl der

---

[209] Ming: ja. Viele denken, dass man viele Rituale und Opfer bringen muss und so weiter, aber ich denke, dass es letztlich auf mich ankommt. Wenn ich Gutes tue, werde ich auch Gutes ernten. Wenn man aber andere bestiehlt, belügt, hintergeht und beraubt, dann hilft auch kein Opfer oder andere Rituale. (:56)

[210] *Mtschah Pdeah*: *Aber wenn man die ganze Zeit die Ursache und Wirkung des Karmas und der Meriten im Auge hat, dann kommt man absolut nicht voran. Es ist einfach zu weit, zu langfristig. Erst wenn ich alt bin, und nichts mehr machen kann, dann werde ich über den Zusammenhang von Karma und Meriten nachdenken.*
Frage: Wirklich?
Mtschah Pdeah: Ja, wenn wir unser Leben führen und Geld verdienen müssen, verfolgt uns immer die Angst, dass man dauernd sündigt. Dauernd ist die Angst dabei, dass man dabei sündigt [lacht]. Wenn man was versucht oder was anfangen will, geht es nicht [man betritt automatisch religiöse Tabuzonen]
Frage: Es geht nicht?
Mtschah Pdeah: Genau, es geht nicht. Deswegen sage ich, dass ich noch nicht religiös bin. Wenn ich das wäre, hätte ich dauernd Angst zu sündigen. Genauso wie meine Mutter, wenn sie dann spazieren geht oder mal wohin gehen will und dann auf Stellen tritt, die kein Weg sind und dabei auf Pflanzen oder andere Getier tritt, ist das auch Sünde. Wir können nichts wirklich anfassen. Selbst eine Ameise zu töten ist Sünde (:137-142).

buddhistische Lebensweise verpflichtet ist, aber dennoch magische Rituale selbst praktiziert und sie für sich in Anspruch nimmt (vgl. Tabelle 5: Variablenanalyse). Es kann daher in der Praxis gelegentlich auch das buddhistische Modell, dem magisch-animistischen Modell als weitere Schicht hinzugefügt werden, weil es die Lebenssituation verlangt, auch wenn es nicht dem religiösen Ideal entspricht. Das wird Auswirkungen auf das Konversionsverhalten der Khmer haben[211].

5.6 Fazit

Die Interviews geben ein zweiteiliges Bild der Religiösität, das sich sowohl kompatibel zueinander (vgl. Tabelle 9: Typologische Einordnung der Khmer), als auch zum sozialen Kontext erweist und deutliche Spuren in der historischen Entwicklung hinterlässt.

Die Kompatibilität der gegenwärtigen Religiösität deckt sich mit dem sozialen Umfeld des ruralen Kontextes von Snoul. Wie in der Kontextbeschreibung (3.2) deutlich wird, leidet die große Mehrheit der Bevölkerung an struktureller und persönlicher Armut, die sich in schwachen Bildungssystemen, ungenügender Infrastruktur und sozialer Ungerechtigkeit zeigt. Um dieser lebensbedrohlichen Situation Herr zu werden, braucht es eine Religiösität, die konkrete Antworten und Lösungsansätze auf solche Fragen bietet. Offensichtlich scheint die buddhistische Lehraussage, dass alles Leben Leid sei für die „jungen“ Khmer nicht ausreichend zu sein. Der „Lebensdurst“ lässt sich nicht völlig negieren, sondern will gestillt werden. Die volle Bandbreite von magischen Ritualen bieten einen Rahmen, in dem der Lebenswirklichkeit der Khmer begegnet werden kann und zwar im magisch-animistischen Weltbilde, welches ihren Ursprung in der indigenen Religion der Khmer wiederfindet[212].

Die zweite Religiösität der „Alten“ Khmer, angelehnt an die Therevada Version des Buddhismus`, greift einen weiteren Punkt auf, welcher sich um die Lebensfragen des Karmas, um Selbsterkenntnis, persönlicher Schuld und Chancen auf ein gelingendes Leben in der Zukunft, dreht. Die Fragen sind existentieller Natur, denn

---

[211] Das Atcha sicher dieser Tatsache bewusst ist zeigt folgende Aussage von Ihm (:209): *Das würde heißen, dass ich mich ganz dem religiösen Leben, mit ganzer Hingabe widmen müsste und das Leben ablegen müsste (Leahbong). Aber soweit bin ich noch nicht, weil ich noch eigene Lebenswünsche habe und noch arbeiten muss.*

[212] Vgl. *4.1 Indigene Religionen der Khmer* und *4.5 Gegenwärtige Religionspraxis der Khmer*

sie umschließen Themen wie den Sinn des Lebens, Gerechtigkeit, Leid, Schuld und Zukunft.

6 MISSIONSTHEOLOGISCHE REFLEKTION

Bevor die missionstheologische Reflektion dargestellt wird, muss methodisch gerechtfertigt werden, wie und worauf diese Reflektion beruht. Dies ist wesentlich in Kapiteln der methodologischen Vorrausetzungen (Kapitel 2) geklärt und muss nun für das abschließende Kapitel zusammengefasst werden, um den *roten Faden* des Forschungsablaufes vergegenwärtigen zu können. Das lässt sich auf folgende drei Punkte verkürzen:

- Die Religiösität der Khmer versucht lebenswichtige und zentrale Fragen der Lebenswirklichkeit zu lösen/beantworten, ansonsten wäre die religiöse Praxis irrelevant (vgl. 2.2.2).
- Mit den methodischen Schritten einer empirischen Untersuchung und der Beachtung der geschichtlichen Entwicklung und Praxis, nähert sich die Untersuchung den zentralen Fragen der religiösen Lebenswirklichkeit und versucht sie zu formulieren (vgl. empirischer Befund).
- Die missionstheologische Verarbeitung will auf den religiösen Kontext mit ihren existenziellen Fragen, die Bedeutung des Evangeliums für die missionarische Begegnung herausarbeiten (vgl. 2.1).

6.1 Ganzheitlichkeit in der religiösen Ansprechbarkeit

Wie kann aus diesem Religionsbild ein missionarischer Zugang abgeleitet werden, der erstens dem biblischen Missionsverständnis entspricht und zweitens dem Kontext in vollem Maße Rechnung trägt? Das betrifft die viel diskutierte Frage nach der Korrelation von Text und Kontext, beziehungsweise der Wirkung vom Text im Kontext[213].

Die zweigeteilte Religiösität der Khmer zeigt auf, dass beide religiösen Systeme die Lebenswirklichkeit nicht ganz und befriedigend beantworten können. Die buddhistische Variante negiert leibliche und materielle Bedürfnisse und die animistische Religiösität beantwortet sowohl die Zukunftsfrage, als auch die Thematik von Gerechtigkeit und Armut nicht zufriedenstellend. Wie kann das

[213] Vgl. 2.1.3 Kontextuell

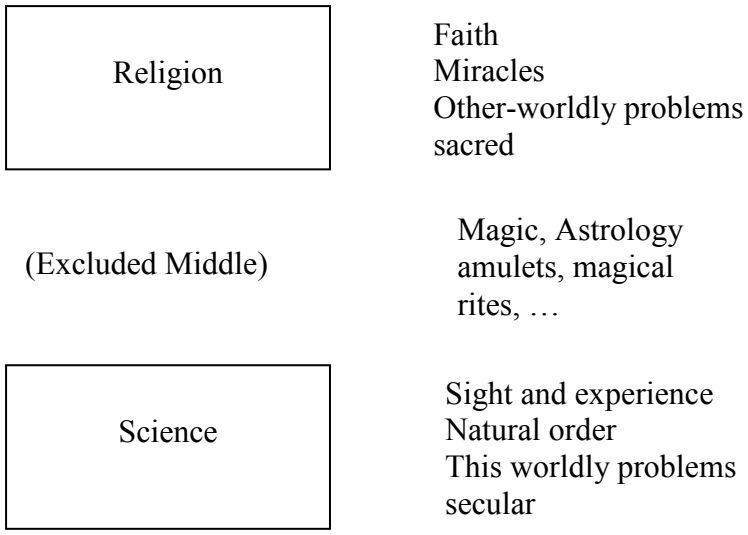
Evangelium auf die Problematik so eingehen, dass dem ganzheitlichen Lebensbezug von Gegenwart und Zukunft Rechnung getragen werden kann?

Eine ganzheitliche Sicht des Lebens ist nicht nur eine biblisch geforderte Lebensführung (vgl. Kapitel 2.1.2), sondern wird auch dem religiösen Kontext der Khmer gerecht.

Der Missionsanthropologe Paul Hiebert (1994) beschreibt in seinem vielbeachteten Aufsatz "The flaw of the excluded middle" das Problem, dass Missionare und westliche Ärzte keine Antworten auf Fragen haben, die mit Magie, Flüchen und anderen Kräften von Geistern korrelieren, denn sie sind nach dem westlichen Weltbild nicht existent. Weil Geister und ihre Macht aber ein wesentlicher Teil vieler Kulturen dieser Welt sind, stehen Missionare in der Gefahr, diese Dimension der Wirklichkeit zu negieren.

Um wieder eine ganzheitliche Weltsicht zu bekommen, entwickelte Hiebert (:196) folgendes Basismodell[214]:

Abbildung 8 The flaw of the excluded middle



Demnach wird die Welt in drei Ebenen unterteilt. Die untere ist die empirische und sichtbare Ebene menschlicher Wahrnehmung, die man wissenschaftlich messen und nachvollziehen kann. Die obere Ebene ist die der „high religion", die Welt von

[214] Hiebert (1994) präsentiert zwei Diagramme (:194 und 196), die ich für diese Erklärung zusammenbringe, aber unvollständig lasse.

Göttern, Engeln und der Transzendenz, die für die menschliche Wahrnehmung nur in außernatürlichen Erfahrungen (z.B. in Wundern), wahrgenommen werden kann. Die Trennung zwischen den beiden Welten wird als *natürlich* und *übernatürlich* beschrieben. Zwischen den beiden Ebenen ist die Stufe der „Folk or Low Religion", die sich mit lokalen Gottheiten, Ahnen, Dämonen, bösen Geistern usw. beschäftigt (Hiebert 1994:194). Diese Ebene gehört wie die obere zu der unsichtbaren und übernatürlichen Welt, wobei sie sich andererseits, wie die untere Ebene, als diesseitig versteht.

Wie die empirische Analyse und der historische Blick auf die religiöse Entwicklung der Khmer zeigt, ist gerade die mittlere Ebene die Triebkraft der religiösen Welt der Khmer, vor allem die des jüngeren/mittleren Alters.

Die Negierung der mittleren Ebene von „low religion" hat nach Hiebert (:197) folgendes Problem mit sich gebracht:

> "It should be apparent why many missionaries trained in the West had no answers to the problems of the middle level – they often did not even see it. When tribal people spoke of fear of evil spirits, they denied the existence of the spirits rather than claim the power of Christ over them. The result, Lesslie Newbigin has argued, is that Western Christian missions have been one of the greatest secularizing forces in history."

Damit sieht Hiebert in der westlichen Weltsicht, die eine mittlere Ebene nicht vorsieht, einen wesentlichen Grund für eine Misskommunikation des Evangeliums in Kulturen nichteuropäischer Länder.

Welche Implikationen hat es für die Missionstheologie und Praxis? Ganzheitliche Mission fordert, dass missionarische Projekte, wie Gemeindegründung nicht nur auf einer Ebene (wie in diesem Fall „high religion") stattfinden dürfen. Wenn das ganze Evangelium auf kambodschanischem Boden fruchten soll, dann ist es unerlässlich, dass die Fülle der Herrschaft Gottes auf allen drei Ebenen verkündet und verkörpert wird.

Hiebert führt alle drei Ebenen und ihre missionarische Begegnung, wie folgt auf: *truth encounter*, *power encounter* und *empirical encounter*. Ich nehme diese Aufteilung und ihre Implikationen auf, um ein Modell der religiösen Ansprechbarkeit der Khmer auf das Evangelium herauszuarbeiten.

6.1.1 Truth encounter

Im *truth encounter* geht es nach Hiebert (1994:199) um die *kosmische Geschichte.* „The ultimate story of the origin, purpose, and destiny of the self, society, and universe". Diese betreffen damit die ideologischen Fragen auf der Ebene von "high religion". Was heißt dies nun für die missionarische Begegnung mit den Khmer?

6.1.1.1 Epistemologische Wahrnehmung

Wenn religiöse Personen von Wahrheit sprechen, dann ist es wichtig zu wissen in welchem erkenntnistheoretischen Rahmen sie ihren Anspruch erheben. Das hat vor allem dann Relevanz, wenn von einer christlichen Wahrheit des Evangeliums gesprochen wird. Die vorherrschende philosophische Annahme bis ins 21. Jahrhundert war in der Wissenschaft vom Positivismus bzw. naiven Realismus geprägt[215]. Wissenschaft und Theologie wurden in der Annahme betrieben, dass ihre wissenschaftlichen Erkenntnisse eine exakte Beschreibung der Wirklichkeit seien (Hiebert 1994:20). „Many missionaries adopted the same view of theology, and assumed that western theology, properly crafted, was absolutely true" (Yung 1997:63); und somit bestand nur noch die Aufgabe darin, die gewonnene Wahrheit unverändert ins Missionsfeld zu tragen. Das hat einmal zur Folge, dass missionarische Kommunikation oft von christlichen Dogmen geprägt ist, die einen westlich-rationalen Charakterzug tragen.[216] Zweitens, führt es zu der Gefahr, dass Missionare ihren Wahrheitsanspruch aus einem Überlegenheitsgefühl heraus kommunizieren, und somit die missionarische Kommunikation des Evangeliums kolonialistische Züge trägt. Drittens, beinhaltet dieser erkenntnistheoretische Ansatz eine fundamentalistische Weltsicht, die Dialog und demütige Lernbereitschaft mit Andersdenkenden ausschließt. Viertens, transferiert das fundamentalistische Modell von Wahrnehmung vorprogrammierte Konflikte an einheimische Leiter und deren Kirchen, sobald es Meinungs- und Verständnisunterschiede gibt.[217] Fünftens, nimmt

---

[215] Yung (1997:63) greift die Behandlung des Themas bei Hiebert auf und bringt diese beiden Begriffe zusammen, wobei er sich auf Ian Barbour 1974 beruft. Vgl. die intensive Auseinandersetzung zu dem Thema in dem Sammelband von Andrew Kirk und Kevin Vanhoozer (1999) mit dem Titel: *To stake a claim – Mission and the Western crisis of knowledge.*

[216] Das wohl bekannteste Beispiel evangelistischer Kommunikation sind die „vier geistlichen Gesetze". In Kambodscha widerspiegelt sich diese Denkweise auch teilweise im TEE-Programm zu Ausbildung einheimischer Leiter.

[217] Solche vorprogrammierte Konflikte sind in protestantischen Kirchen von Kambodscha schon mehrfach aufgetreten. Ein bekanntes Beispiel ist die Diskussion um neuere Bibelübersetzungen, die genau darin ihren Ursprung hat.

es die Erfahrungen und Fragen der Khmer nicht ernst, denn die Antwort für ihr Leben ist schon formuliert, bevor der Dialog begonnen hat.

Hiebert schlägt in seinem Aufsatz den Kritischen Realismus als epistemologischen Ansatz vor, der die Wahrnehmung des Missionars als kulturell, historisch und persönlich gefärbt sieht, und somit subjektiven Charakter hat[218]. Dennoch lässt sich Wahrheit aus reflektierter Perspektive erkennen, wenn auch nur zum Teil und wie durch ein Glas verdunkelt.

In den Worten von David Bosch (1991:489), muss die missionarische Kommunikation im Rahmen eines kritischen Realismus`, vor allem demütige Züge tragen:

> "Such language boils down to an admission that we do not have all the answers and are prepared to live within the framework of penultimate knowledge, that we regard our involvement in dialogue and mission as an adventure, are prepared to take risks, and are anticipating surprises as the Spirit guides us in to fuller understanding. This is not opting for agnosticism, but for humility. It is however a bold humility – or a humble boldness. We know only in part, but we do know. And we believe, that the faith we profess is both true and just and should be proclaimed. We do this, however not as judges and lawyers; not as soldiers, but as envoys of peace; not as high pressure salespersons, but as ambassadors of the servant Lord."

Ähnlich formuliert es auch der asiatische Theologe Peter Phan (2008:189), der die missionarische Praxis vieler westlicher Missionare wegen ihres Selbstverständnisses als bloße Wahrheitsvermittler kritisiert und zu einem neuen Zugang aufruft:

> "… missionaries ought not to share the Christian faith as if they owned it, dictating thereby the terms by which it must understood, lived and celebrated, but ought to share their faith as a gift from God of which they are not owners but stewards."

In den Worten von Paulus, muss die missionarische Begegnung immer in dem Wissen stattfinden, dass die eigene Erkenntnis in der Verkündigung nur Stückwerk ist (1 Kor 13:9). Das führt unmittelbar zum nächsten Punkt in der missionarischen Begegnung mit dem kambodschanischen Kontext.

---

[218] Hiebert (1994:25) beschreibt den kritischen Realismus wie folgt: „Like instrumentalism, critical realism makes a distinction between reality and our knowledge of it, but like naive realism, it claims that knowledge can be true. Theories are not regarded as photographs of reality, but as maps or blueprints, Just as it takes many blueprints to understand a building, it takes many theories to comprehend reality."

6.1.1.2 Theologie im Kontext

Die Notwendigkeit einer kontextuellen Theologie ist in Kap 2.1.3 reflektiert worden und ist unmittelbar mit der epistemologischen Fragestellung verbunden. Das ist insofern von Bedeutung, wenn man annimmt, dass Theologie die Wahrheit über Gott und sein Wirken beschreiben will.

Hermeneutisch gesehen, ist das aber eine große Herausforderung, denn es stellt sich die Frage, *wer* die Wahrheit über Gott und sein Wirken zu beschreiben hat. Dies ist bis in jüngster Vergangenheit, fast ausschließlich von westlicher Hand geschehen. Peter Phan (2008:198) stellt fest, dass "Christianity still remains very much a foreign religion in Asia". In Kambodscha bestätigt sich Phan`s Aussage in dem Vorwurf der Khmer an einheimische Christen, dass sie an den Gott der Ausländer glauben würden. Warum eine westliche Theologie dem asiatischen Kontext ungenügend erscheint, erklärt Hwa Yung (2002:2) wie folgt:

> „Western theologies are the product of the histories, cultures and the realities of the West. They cannot, therefore, adequately address the existential realities of the rest of the world because these differ so much from those of the West."

Die unausweichliche Frage ist dann, wie eine Theologie, die dem asiatischen Kontext Rechnung trägt, entwickelt werden kann? Die erste Antwort ergibt sich aus dieser Studie selbst, nämlich, dass der Kontext und die Lebenswirklichkeit analysiert werden müssen, um theologische Antworten formulieren zu können, die kontextrelevant sind. Das muss gleichzeitig im Hören und Dialog mit asiatischen Stimmen durchgeführt werden, die ihren Kontext selbst reflektiert haben. Einer der bekanntesten Stimmen im asiatischen Raum ist Kosuko Koyama, der viele Jahre in Thailand gearbeitet und mit dem bekannten Werk „Water Buffalo Theology" bekannt wurde. Er verlangt, dass eine asiatische Theologie, sich auch um folgende Fragestellungen bemühen muss (1989:217): Relation or relevance of Christ to revolutionary social change, widespread poverty, ethnic and economic minorities, both the positive and negative aspects of culture, the plurality of religions, and ecclesiastical divisions.

Für den Snouldistrikt, in dem die empirische Studie durchgeführt wurde, lassen sich mehrere Punkte bestätigen. Vor allem die Frage nach der sozialen Veränderung, Armut, ethnischen und ökonomischen Minderheiten.

Auf die Missionspraxis bezogen heißt es, dass die Themen und Fragestellungen des Kontextes nicht *nur* mitbedacht werden müssen, sondern dass sie die Perspektive

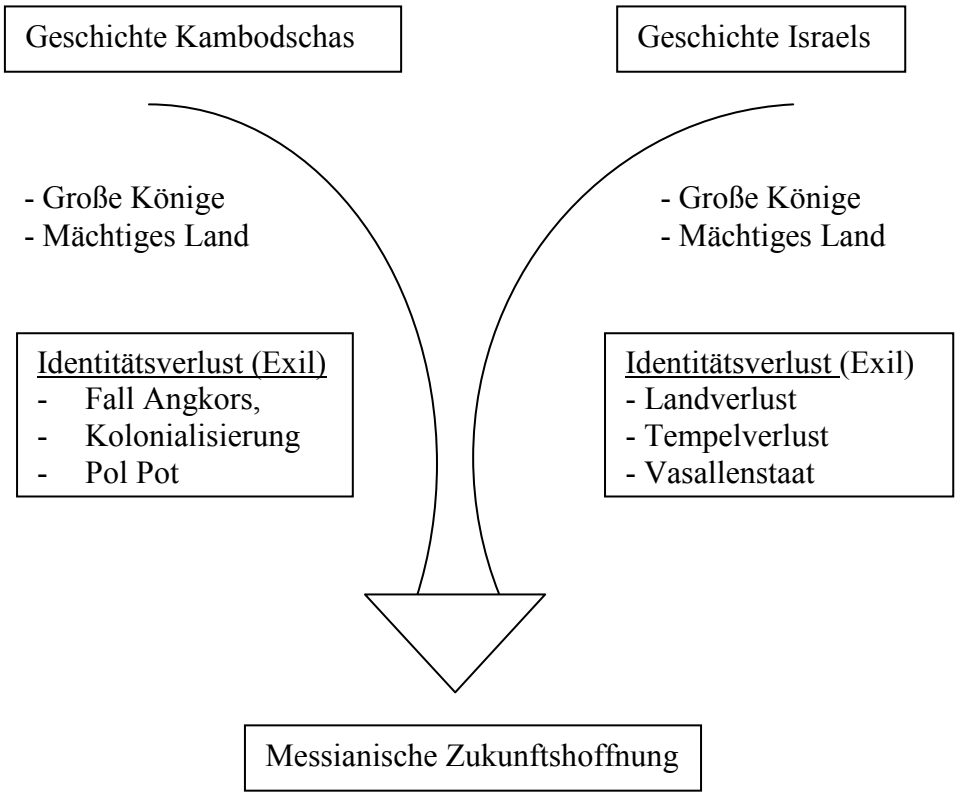
und den Verständnisrahmen für die Theologie darstellen muss. In Jüngerschaftsprogrammen, in den Bibelkreisen für Interessierte, müssen die Themen und Lebensfragen der Khmer Priorität haben und aus biblischer Sicht beleuchtet werden.

6.1.1.3 Leben als Teil einer Geschichte- Ein biblisches Metanarrativ

Ein weiterer Punkt einer Theologie im Kontext, ist die Geschichte, in der eine Volksgruppe lebt und sich versteht. Die religiöse Geschichte der Khmer ist durch die nationale Geschichte und dem religiösen Anspruch der Könige geprägt (vgl. Kapitel 3 & 4). Die nationale Geschichte hat aus der Perspektive der Khmer heilsgeschichtlichen Charakter, da sie durch die Zeit des Leidens und Unterdrückung auf ihren königlichen Retter warten[219]. Somit kann die Geschichte Kambodschas in der eigenen Wahrnehmung eine Parallele zur Geschichte Israels sein, die man anhand eines Schaubildes wie folgt darstellen kann:

[219] Vgl. die religiöse Bedeutung und das Selbstverständnis der Angkorkönige in 3.1.2 und 4.2, das bis heute messianische Erwartungen mit einem König der Zukunft verbindet. Vgl. auch den Aufsatz von Ashley Thompson (2004a) The Future of Cambodians Past – A messianic middle-period of Cambodian Royal Cult.

Abbildung 9 Metanarrative Israels und der Khmer



So wie auch Israel, war Kambodscha ein mächtiges und religiöses Land mit von Gott berufenen (Israel) und religiös legitimierten (Kambodscha) Königen, die mächtig und klug waren (Architektur im Tempel Salomos und Angkor Wat). Der religiöse und politische Erfolg der Könige, bildeten für beide Länder die Identität des Landes (König David & Salomo und König Jayavarman VII). Beide Länder erlebten einen Identitätsverlust, den man als Exil bezeichnen kann. Kambodscha verlor mit dem Fall Angkors die Vormachtstellung in Südostasien und musste sich von den Nachbarstaaten und anderen Völkern (z.B. Cham, Thai, …) bekämpfen lassen. Intrigen in der Thronnachfolge, waren Zeichen eines verfallenen Königtums und seines religiösen Anspruchs. Israels Abstieg war ebenso religiös bedingt, denn es verlor mit dem Land, Tempel und seinem König seine religiöse Daseinsberechtigung. Der Fall Angkors weckte messianische Hoffnungen auf einen König, der Kambodscha in Zukunft wieder zur glorreichen Nation machen würde (Thompson 2004a). Auch die Zeiten der Kolonialisierung und des Pol Pot Regimes gleichen der

Geschichte Israels, die mit Vasallenkönigen unter der Herrschaft großer Nationen fremd- und fehlgeleitet wurden.

Was lässt sich aus dieser offensichtlichen Parallele beider Nationen für die missionarische Begegnung gewinnen?

Wie schon beschrieben, befinden wir uns hier auf der Metaebene der „high religion". Khmer haben ihre Religiösität im Rahmen ihrer eigenen nationalen Geschichte verstanden[220]. Aus dieser Tatsache lässt es sich theologisch rechtfertigen, dass die Geschichte Israels als ein biblisches Motiv oder eine Analogie für die Kommunikation und Identifikation des Evangeliums dienen darf. Mike Griffiths (2009) hat in seinem wertvollen Aufsatz *Transformation as Homecoming – Exile and Return as a paradigm for an Integrated approach to Mission,* das Motiv von Exil und Heimkehr für einen ganzheitlichen Zugang für Mission beschrieben[221]. Seine Beschreibung richtet sich an Schicksale von Individuen und ihre persönliche Geschichte. In meiner Betrachtungsweise, nehme ich das Motiv auf und richte es aber auf die religiöse Identität der Khmer als Nation, in die sich der individuelle Khmer stellt[222].

Nach Walter Brüggemann (1997:2), kann das Motiv Exil in seinem Buch *Cadences of Home* nicht nur geographisch, sondern auch sozial, moralisch und kulturell verstanden werden. Für Israel und Kambodscha, muss es aber auch theologisch und religiös eingeordnet werden. Die Geschichte Israels kann für die Khmer als ihre Geschichte erzählt und interpretiert werden, wobei die Sehnsüchte und Schicksalsschläge beider Nationen berechtigt nebeneinander stehen können und auf ihre Erfüllung warten[223]. Beide Nationen haben eine eschatologische Erwartung, die von einem Königreich und einem Messias geprägt ist. Der Bezug zu einer Geschichte

---

[220] In der empirischen Analyse zeigt es sich darin, dass ihr Glaube immer wieder in Begriffen von „unser Khmerglaube" identifiziert wird.
Das ist vielleicht auch die Erklärung dafür, dass zwischen Kambodscha und Thailand trotz der gemeinsamen Religion des Therevada Buddhismus, keine Sympathie herrschte, sondern vielmehr eine Rivalität im nationalistisch-religiösen Sinne.

[221] Griffiths (:11) sieht in dem Motiv eine Fülle von biblischen Geschichten gebettet. 1. Exil aus dem Garten Eden und die Verheißung auf „Rückkehr". 2. Exil im Land von Ägypten vor der Heimkehr ins verheißende Land. 3. Exil Judas in Babylon und partielle Rückkehr. 4. Jesu Verkündigung vom Reich Gottes und die Auferstehung als Heimkehr in eine neue Schöpfung und 5. Das Exil der ganzen Schöpfung bei Paulus in Römer 8 und ihre erwartungsvolle Befreiung zur Neuschöpfung.

[222] Richtungweisend ist auch der Untertitel „Homeland and Exile" des Buches von Ebihara; Mortland & Ledgerhood (1995), die dieses Motiv als prägendes Merkmal der kambodschanischen Kultur seit 1975 begreift.

[223] Schon im Alten Testament wird deutlich, dass Jahwe auch andere Völker geführt hat und ihnen seine Heilsabsichten offenbarte (vgl. Amos 9:7).

auf einer Metaebene, ermöglicht den Khmer ihre Identität als Khmer nicht nur zu wahren, sondern sie auch aktiv zu leben.

Worin kann die Zukunftshoffnung liegen? Was zeichnet sie aus? Ist die biblische Zukunftshoffnung mit den Fragen der Lebenswirklichkeit der Khmer kongruent?

Die Propheten des Alten Testaments präsentieren mehrere Texte, die Modell für die Zukunftshoffnung stehen könnten. Ein klassischer Text steht in Jeremia 31:1-14[224], mit der Hoffnung auf Wiederherstellung von Heil im eigenen Land. Ebenso beschreibt Micha (4:1-8) die Zukunftshoffnung Israels auf eine Rückkehr aus dem Exil, als die Königsherrschaft Gottes, welches über die geographische Bedeutung hinaus weist.

Die Botschaft von der Zukunftshoffnung kann auf das Volk der Khmer wie folgt passen:[225]

Tabelle 10 Narrative Theologie

Micha 4: 1-4[226]	**Kambodscha**
V 1-2a Am Ende der Tage wird es geschehen: Der Berg mit dem Haus des Herrn steht fest gegründet als höchster der Berge; er überragt alle Hügel. Zu ihm strömen die Völker. Viele Nationen machen sich auf dem Weg. Sie sagen: kommt, wir ziehen hinauf zum Berg des Herrn und zum Haus des Gottes Jakobs	- Berge sind sakrale Orte in der kambodschanischen Religiösität. - Gottes Berg und Tempel haben universale Bedeutung und überragen alle anderen Mächte und Götter, die die Lebensexistenz der Khmer bedrohen. - Kambodscha erkennt die Bedeutung des Berges und zieht mit anderen Völkern hinzu.
2b Er zeige uns seine Wege, auf seinen Pfaden wollen wir gehen. Denn von Zion kommt die Weisung, aus Jerusalem kommt das Wort des Herrn. Er spricht Recht im Streit vieler Völker, er weist mächtige Nationen zurecht [bis in die Ferne]	- Kambodscha hört erneut nach den vielen Jahren von Krieg, Chaos und Unterdrückung auf die Weisungen des Königs. - Der König bringt endlich Gerechtigkeit in die Beziehung Kambodschas mit seinen Nachbarn. - Der König weist ungerechte Regime (Pol Pot, Kolonialmächte) zurecht. - Gottes Weisungen haben folgende Auswirkungen:
Dann schmieden sie Pflugscharen aus ihren Schwertern und Winzermesser aus	- Waffen werden zu Nutzwerkzeugen umfunktioniert. Aus Werkzeugen der

[224] Walter Brueggemann nennt seine Jeremia-Auslegung „Exile and Homecoming“. Vgl auch das Kapitel „Walter Brueggeman and Israel´s storying“ in Bradt (1997:121ff).

[225] Das ist keine exegetische Ausarbeitung des Textes aus Micha, sondern soll vielmehr als Analogie gelten und aus der Perspektive der Khmer für ihre Situation gelesen werden. Hier werden nur die ersten vier Verse skizziert, um die Relevanz des Textes zu illustrieren. Die Verse 6-8 könnten dementsprechend weitergeführt werden und die tiefen Bedürfnisse der Khmer ansprechen.

[226] Nach der Einheitsübersetzung 1980

ihren Lanzen	*Destruktion*, werden Werkzeuge der *Konstruktion*
Man zieht nicht mehr das Schwert, Volk gegen Volk, und übt nicht mehr für den Krieg	- Kambodscha braucht keine Kriege mehr zu fürchten - Keine Ressourcen (Zeit, Geld, Menschen) werden mehr dafür investiert.
Jeder sitzt unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum und niemand schreckt ihn auf.	- Shalom wird praktiziert: - Die existentiellen Bedürfnisse kann jeder selber befriedigen. - Soziale und ökonomische Gerechtigkeit breitet sich aus. - Unterdrückung, Ausbeutung und Ausgrenzung findet nicht mehr statt.
Ja, der Mund des Herrn der Heere hat gesprochen	- Der König steht mit seiner Autorität und seinem Namen dafür ein.

In dem Licht der Geschichte Kambodschas und der Erwartung auf die Erfüllung der Zukunftshoffnung, kann die Botschaft von Gottes universalem Königreich und seinem Messias gesprochen werden, welcher Kambodscha aus dem religiösen Exil führen will.

6.1.1.4 Religion lernen als narratives Geschehen

Eine weitere Frage war, wie Khmer ihren Glauben lernen. In der Altersstufe der Jungen bzw. Mittelaltrigen lernen die Khmer vor allem informell und auf Erfahrung bezogen. Das entspricht dem Profil von Snoul (vgl. 3.2), welches mit einer hohen Anzahl von Khmer als Analphabeten auch als *orale Kultur*[227] bezeichnet werden kann. Der Erfahrungsaspekt muss in der mittleren Ebene (6.1.2) besprochen werden.

Informelles Lernen geschieht besonders in der natürlichen Begegnung, im Dialog, und in der Erzählung von Geschichten. Geschichten haben darüber hinaus nicht nur die Funktion als Anknüpfungspunkt in der Kommunikation oder „an art form or literary genre, but an epistomology way of structuring thought“ (Kevin Bradt 1997:233). Bradt sieht Geschichten „as a way of knowing“[228] und „ …a way by which and through which we come to know and understand ourselves, others, and the world around us” (in Cole 2005:24).

[227] Aus dem englischen Begriff „oral culture“ entnommen.
[228] Wie schon der Titel seines Buches offenbart: „Story as a way of knowing“

Welche Implikationen hat dies für die evangelistische Praxis? Es zeigt auf, dass die Kommunikation des Evangeliums vor allem auf der narrativen Ebene stattfinden muss. Biblische Geschichten und Erfahrungsberichte werden eine Hauptfunktion in der evangelistischen Verkündigung übernehmen müssen. Dass der narrative Zugang auch als Grundlage für Theologie und für einen hermeneutischen Zugang zu Bibel selbst gilt, ist ausführlich diskutiert worden (Charles Van Engen 1996; Kevin Bradt 1997)

Die Kommunikation des Evangeliums nach westlichen Evangelisationsmethoden, hat vor allem die proklamatorische Verkündigung in rationalen und dogmatischen Lehrsätzen betont[229]. Cole (2005:26-27) illustriert nachweislich die Tatsache mit einem Beispiel von Rubem Alves:

> „Please tell us stories, the villagers said to the newcomers. The villagers were all silent and smiled as the Enlightened began telling the truth. But they did not tell stories. They opened thick books, treatises, commentaries, confessions – the crystallized result of their work […]. When they finished telling the truth of history and interpretation, the villagers returned to their homes. And no matter how hard they tried, they could not remember the stories they used to tell."

Der Kommunikationsweg erweist sich für den kambodschanischen Kontext als nicht kompatiblen missionarischen Zugang. Aus diesem Grunde wurden in den letzten Jahren in der ÜMG und in anderen evangelikalen Missionsorganisationen, ein Fokus auf das sogenannte *bible-story telling* gelegt. Es soll den Missionar und den einheimischen Mitarbeiter befähigen, biblische Geschichten kurz und pointiert erzählen zu können, sowohl in Veranstaltungen, als auch im persönlichen Dialog.

Wenn erzählte Geschichten kontextuelle Berührungspunkte finden (z.B. nationale Geschichte, persönliche Geschichte, existentielle Lebensfragen …), haben sie das Potenzial, sowohl individuell als auch gesellschaftlich transformatorisch zu wirken (vgl. Cole 2005)[230].

---

[229] Ein Beispiel dafür ist der Gebrauch des Katechismus als Lehrmaterial, welches nach dem Frage-Antwort Prinzip systematisch theologisches Wissen zu vermitteln versucht und in Kambodscha in der evangelistischen Verkündigung Anwendung findet. Ein ähnlicher Zugang ist das Verteilen von Traktaten, die dogmatische Lehrsätze zu vermitteln versuchen.

[230] Cole (2005) erläutert folgende 10 Charakteristiken eines narrativen Zuganges, die Einfluss auf die evangelistische Verkündigung haben: 1 Storytelling is a way of knowing. 2 Stories are used to construct and reconstruct reality. 3 Stories are useful for reaching and teaching in a postmodern society. 4 The bible is a story book. 5 Storytelling is a universal form of communicating. 6 Stories are effective with oral societies. 7 Stories are effective for concrete-relational thinker. 8 Stories are effective for

6.1.2 Power encounter

Die empirische Analyse hat gezeigt, dass die religiöse Ansprechbarkeit insbesondere in den Erfahrungen von Freude, Glück und Gelingen (FGG) liegt. Diese liegen auf der Ebene von *Power-encounter*, denn zur Sicherung des Lebens und Erfolges suchen Khmer magische Rituale, durch deren Kraft sie sich Schutz und Erfolg versprechen.

Hiebert (1994:197) konstatiert mit Newbigin, dass die Folgen der Nichtbeachtung der mittleren Ebene nicht geringer sind als, „that Western Christian missions have been one of the greatest secularizing forces in history". Alle Fragen, die der mittleren Ebene von Power-encounter, wie Sicherheit, Glück, Erfolg und Gesundheit, wurden auf die untere Ebene der wissenschaftlichen Wahrnehmung verschoben. Kusch (2009:56) stellt fest, dass da, „wo das übernatürliche Eingreifen göttlicher und dämonischer Kräfte aufgrund des eigenen Weltbildes nicht existieren darf, muss es aus der Lebensrealität wegrationalisiert werden"[231]. Besonders deutlich tritt dies im Gesundheitsverständnis der westlichen Missionen zutage, die von den enormen Erfolgen der modernen westlichen Medizin geprägt war und das System eins zu eins auf die Lebenswelt der dritten Welt transferiert haben (:59f). Dass aber Fragen bezüglich Krankheit und Schicksalsschlägen in vielen animistischen Kulturen, vor allem auch ein religiös-magisches Problem darstellt, wurde als Aberglaube abgetan. Einheimische Christen waren daraufhin mit der Beantwortung dieser Fragen aus biblischer Perspektive auf sich allein gestellt und nahmen daraufhin die Dienste der Schamanen und Medizinmänner ihrer ursprünglichen Religion an. Somit wurde in vielen Ländern, in denen das Christentum wuchs, der christliche Glaube als ein Wissen auf der *Truth-Ebene* weitergegeben; aber die existentiellen Fragen nach Macht und Erfahrung, die den Alltag bestimmten, synkretistisch mit traditionellen Religionen gefüllt.

Die Missionsgeschichte zeigt damit, dass die protestantischen Missionen in der missionarischen Begegnung mit animistisch geprägten Kulturen oftmals nicht die

---

evangelism. 9 Stories are effective in cross-cultural education. 10 Stories connect with our imaginations and emotions.

[231] Kusch weist darauf hin, dass die westliche Mission von einem westlichen Gesundheitsverständnis geprägt war, das bis in die sechziger Jahre hinein von den riesigen Erfolgen der modernen westlichen Medizin beeinflusst war, welches die mittlere Ebene negiert. Eben dieses Gesundheitsverständnis wurde in die Kulturen der Dritten Welt gebracht, ohne es auf dem biblischen Hintergrund zu reflektieren.

religiöse Ansprechbarkeit der Einheimischen nutzte[232]. Kusch kritisiert die gängige evangelikale Missionspraxis zu Recht, wenn er behauptet, dass sie sich vornehmlich mit der Wahrheitsfrage im kognitiven Sinne, anstatt mit der Powerfrage beschäftigt hat (2009:55).

Wie Hiebert ausgeführt hat, muss dieser Raum wieder in die missionstheologische Diskussion aufgenommen werden, um die Fragestellung und Relevanz für den Missionskontext wieder herstellen zu können. Folgende Überlegungen lassen sich aus dem empirischen Befund schließen.

6.1.2.1 Erfahrung als Grundlage religiöser Bildung

Die empirische Analyse hat gezeigt, dass Erfahrungen ein wesentlicher Lernprozess für die Religiösität darstellen. Knapp 70 Prozent der befragten Personen gaben an, dass sie religiöse Erfahrungen gemacht haben. Die Erfahrungen drehen sich alle um Fragen nach der Lebensexistenz und des Erfolges. Durch Rituale und die Macht der Geister und Ahnen[233] sollten Kräfte mobilisieren werden, die z.B. den Erfolg bei der Ernte gewähren und den Schutz vor Unfällen, Schicksalsschlägen und Gefahren sicherstellen sollen. Es geht hier um ein nichtwissenschaftliches Gebiet der Alltagssituation, welches nach spirituellen Ursachen von Unglück, Schicksal, aber auch Erfolg sucht. So kann eine Krankheit im empirischen Bereich der unteren Ebene, als eine Übertragung eines Viruses durch ein Mosquito, wissenschaftlich festgestellt werden. Aber in der mittleren Ebene wird gefragt, warum ausgerechnet *dieses* Mosquito *diese* Person sticht[234]. Um sich davor zu schützen gebrauchen Khmer in ihrer traditionellen Religiösität magische Rituale, die Schutz versprechen.

Der informelle Lerncharakter der Khmer hängt insbesondere an der Praxisorientierung des Wissens zusammen. Was in der Praxis nicht erforderlich ist, muss man auch nicht (unbedingt) wissen oder als Wahrheit anerkennen. Khmer leben ihre Religiösität im Weltbild ihrer traditionellen Religion und ordnen die Ereignisse dementsprechend ein. Wenn in der eigenen Einschätzung die magischen Rituale

---

[232] Das bestätigt auch die Untersuchung von Klaus Fiedler, der feststellte, dass die Mission in Afrika ihre Chance, das Evangelium in ganzheitlicher Weise durch das Gesundheitswesen zu verdeutlichen, bei weitem nicht nutzte (1992:528).

[233] Der Ahnenkult verdient im kambodschanischen Kontext eine gesonderte Behandlung, die in dieser Arbeit nicht gewährleistet werden kann.

[234] Das ist nur ein Beispiel aus dem Gesundheitsbereich, das man mit vielen anderen (Ernte, Regen, Unfälle, Bildung, Arbeit, Verkaufsstrategien, Begegnung mit den Ahnen, …) ergänzen kann.

funktionieren und Wirkung gezeigt haben, sind sie wahr bzw. erfüllen den Zweck. In den Aussagen Daris wird es deutlich, dass Khmer vor allem das glauben, was funktioniert und wirkt (vgl. empirischer Befund). Da die traditionelle Religion der Khmer eine Bandbreite von unterschiedlichen Ritualen und Kombinationen bietet, gibt es genügend Ausweichmöglichkeiten zu Ritualen und Schamanen, die mehr Wirkung versprechen. So sind Khmer auf gewisse Weise offen für neue religiöse Praktiken, wenn ihre alten nicht die erhoffte Wirkung zeigen.

Was heißt das nun für die religiöse Ansprechbarkeit bezüglich des Evangeliums? Es heißt, dass in der missionarischen Praxis die reflektierte Rückgewinnung der mittleren Ebene für die Kommunikation des Evangeliums unerlässlich ist. Erstens auf der Basis des religiösen Lernens und zweitens als sichtbarer Zuständigkeitsanspruch Gottes für die Khmer. Das ist theologisch aus der Tatsache zu entnehmen, dass Gott auch in diesem Bereich seinen Herrschaftsanspruch geltend macht.

6.1.2.2 Herrschaftsanspruch Gottes in low religion

Gottes Anspruch als König im Alten Testament, wurde neben der Metaebene, auch in dem Bereich der täglichen Lebensbewältigung erhoben. Auf einige Fakten soll hiermit hingewiesen werden:

Der Exodus ist als nationstiftendes Heilshandeln auch auf dieser Ebene zu verstehen, denn Gott sah das Elend Israels in Ägypten und versprach es hinaus in ein Land zu führen, in dem Milch und Honig fließen werde (Exodus 3:17). Nach dem Auszug aus Ägypten, versorgte er sie mit Wasser, Manna und Fleisch und führte sie erfolgreich durch Feindesländer. In den Gesetzen verbietet Gott den Israeliten ausführlich die Dienste der Nachbargötter zu nutzen und auf ihre eigenen Kräfte zu bauen (Deut:13:2-5), denn Gott ist für alle Bereiche des Lebens zuständig. Gott will das Volk segnen und sie sollen von ihm alles erwarten (Deut 14:24). Der Segen ist im Alten Testament oft das, was die Khmer mit ihrer Sehnsucht nach Frieden, Glück und Gelingen (FGG) ausdrücken. Gott ist derjenige, der die Arbeit gelingen lässt und die Ernte segnet (Deut 16:15), damit sein Volk ihm Ehre dafür erweist (Deut 16:10).

Auch die Propheten sprechen auf dieser Ebene zum Volk und ermahnen es, dass der Wetter- und Fruchtbarkeitsgott Baal[235] (1 Könige 18:18) von Jahwe nicht toleriert

[235] Das Online-Bibellexikon der deutschen Bibelgesellschaft beschreibt Baal wie folgt: „Die schöpferische Lebenserhaltung durch die Gabe von Regen und Tau ist die zentrale Funktion des

wird, denn Gott ist der Herr der gesamten Schöpfung (Psalm 115:15; inklusiv Wetter und Fruchtbarkeit).

Gottes Zuständigkeit und Wirkungsbereich in der mittleren Ebene von *low religion* ist auch im Neuen Testament ungebrochen. Die Reich-Gottes-Verkündigung Jesu war von Zeichen, Wunder und Austreibungen gekennzeichnet. Der Anspruch seiner Botschaft war die Herrschaft über alle Lebensbereiche hinweg. Das setzt sich, in der Sendung des Heiligen Geistes, der auf die Jünger kommt und sie führt und begabt, fort. Auch unter den Geistesgaben werden einige aufgelistet, die genau auf der mittleren Ebene wirken sollen, (wie Heilung, Prophetie, Erkenntnis, …) und das missionarische Leben der Gemeinde ausfüllen (Apostelgeschichte 5:12-16; 8:13).

Weil Gott als Herr der Schöpfung in den Bereich der *low religion* hineinspricht, kann ihm keine andere Macht diesen Anspruch streitig machen. Jesu Sendungsbewusstsein ist davon geprägt, das Leben *in Fülle* zu geben (Joh 10:10).

Gottes unmittelbares Wirken, losgelöst von seinem Herrschaftsanspruch, verkommt zur bloßen Magie, die nur zur Eigennützigkeit und zum Selbstprofit verfällt (Apg 8:18ff; 19:11ff)[236]. Deswegen kann mit Greenslade folgendes festgestellt werden (in Wright 2010:): „Jesus calls all his disciples away from a faith in which God is available to bless their business into a faith in which disciples are available to God to be part of his business".

Für die missionarische Ansprechbarkeit der Khmer muss daher folgendes geschlussfolgert werden: 1. Die missionarische Begegnung muss die mittlere Ebene von *low religion* ansprechen, weil Gott dafür zuständig ist. 2. Der Heilige Geist schenkt der missionalen Gemeinde Gaben und führt Menschen in diesem Bereich. 3. Gottes Wirken muss im kambodschanischen Kontext als das Wirken des Schöpfers und Herren über alles Leben dargestellt und erfahrbar gemacht werden, der das ganze Leben in Fülle geben und segnen will.

6.1.2.3 Gottes Wirken als Zentrum der missionarischen Verkündigung

Die religiöse Erfahrung und das Bewusstsein, dass magische Elemente im kambodschanischen Kontext die Lebensbewältigung möglich machen, fordern die

---

ugaritischen Wettergottes Baal." http://www.bibelwissenschaft.de/nc/wibilex/das-bibellexikon/details/quelle/WIBI/zeichen/b/referenz/14309/cache/6daa1d449d851aad789930cba5cce115/#h1 [Stand: 2011-02-21].

[236] Dies lässt sich auch in der Berufung des Mose erkennen, indem Gott nicht seinen Namen preisgibt, um sich dem magischen Gebrauch dessen zu entziehen (Exodus 3:13-15).

missionarische Verkündigung heraus. Die Frage ist, wie sollte sich die Verkündigung der Erfahrungsdimension widmen? Zur Rückgewinnung der mittleren Ebene von *low religion* ist dies unerlässlich. Ist die Erfahrungskategorie doch die Dimension, die eine religiöse Ansprechbarkeit mit dem Evangelium möglich macht. Wie die Verkündigung dann aussehen kann, hat der Asiate Kong (1994:16) wie folgt beschrieben: "The preaching is the explanation of the happening; if nothing is happening, there is nothing to preach."

Erfahrungen und Geschehnisse sind damit nicht nur Illustrationen oder Beispiele, sondern bilden den wesentlichen Teil der missionarischen Verkündigung. Das lässt sich auch an neutestamentlichen Beispielen, wie Jesus und in dem Wirken der Apostel erkennen, die die Fragen der Menschen aufnahmen und in ihrer Verkündigung das Geschehene ins Licht des Evangeliums stellten (Lukas 10:25ff; Apostelgeschichte 2:14ff, 37ff[237]; 3:11ff). Wenn aber nichts passiert und die christliche Existenz und Begegnung keine Fragen aufwerfen, wird es nach Kong wenig zu predigen geben. Eine missionarische Verkündigung, die auf keinerlei Erfahrung fußt, oder Erfahrungen nicht in das Licht des Evangeliums stellt, wird für das Leben der Khmer irrelevant, weil es ihre existentiellen Fragen nicht ernst nimmt.

6.1.2.4 Power encounter in der Gebetspraxis

Der Anspruch Jesu auf alle Gewalt und Macht in der Mission (Matth 28:18), ist nicht eine theoretische Idee, sondern muss sichtbar und konkret werden. Das entspricht Jesu Dienst in den Zeichenhandlungen, Wundern und Austreibungen. Als Jünger Jesu, stehen Missionare in der Berufung, Gottes Gegenwart auf der Ebene von *low religion* zu verkörpern. Da im kambodschanischen Kontext Krankheit als ein Paradebeispiel für die Kraftwirkung von Geistern gilt, lohnt es sich, einen biblischen Zugang auf die Frage nach Krankenheilung exemplarisch als Element von *Power encounter* zu formulieren.

Auf der Suche nach Heilung, wendet sich der kranke Khmer gewöhnlich an Schamanen, die Zugang zu Mächten ermöglichen, die die Gesundheit dieser Person

[237] Die bedeutende Pfingstpredigt von Petrus stellt sogar einen Dialog dar, indem Petrus die Fragen nach dem ungewöhnlichen Benehmen der anderen Apostel aufklärt und daraufhin weist, dass sich die Schrift erfülle und der Heilige Geist auf sie ausgegossen worden sei. Das traf sie mitten ins Herz (V37) und sie stellen daraus die weitere Frage, was sie jetzt tun müssten, um am Wirken Gottes teilhaben zu können. Das ist die nächste Vorlage für die weiteren Erklärungen von Petrus und die Konversion von über 3000 Personen.

wieder herstellen sollen. Krankheit ist somit im jungen bis mittleren Alter vor allem eine Frage von Geistern und Mächten, deren Wirkungen man ausgesetzt ist.

Das biblische Gebet um Heilung und Wiederherstellung setzt genau dort an, wo der kraftsuchende Anhänger der traditionellen Religion steht und ist ein biblischer Weg, wie Gottes Gegenwart und seiner heilenden Kraft begegnet werden kann. Der kranken Person kann durch den Prozess des Gebets und der Heilung seine existentielle Not auf einer Art und Weise beantwortet werden, die er verstehen kann (Kusch 2009:63). Kusch (:63) beschreibt den Transformationsprozess eines Heilsuchenden, der Gottes Kraft erlebt hat, wie folgt:

> „Durch die Genesung wird ihm deutlich, daß Jesu Kaft ihm persönlich gilt. Auf einmal begreift er, daß er mit diesem Jesus - der sich ihm so mächtig und gnädig erwiesen hat - auch den anderen Herausforderungen des Lebens gewachsen ist. Durch die erlebte Heilung vollzieht sich eine innere Wandlung: Statt wie ehedem in steter Furcht und Angst vor den Eingriffen und Unwägbarkeiten der menschlichen Mitwelt und der Welt der Ahnengeister zu leben, hat er jetzt selbst erlebt, daß er durch und in Christus das Böse überwinden kann: Sein neu gefundener Glaube ist nicht nur objektiv wahr, sondern auch subjektiv lebensverändernd, befähigend und kraftgebend, im Sieg über alle Mächte und Gewalten zu leben."

In diesem Prozess passen Text und Kontext zusammen, weil es einmal die biblische Botschaft von der Herrschaft Gottes auf der *low religion* Ebene erfahrbar macht und zweitens die existentiellen Fragen der Khmer nach Glück, Frieden und Sicherheit aufnimmt und im Lichte Gottes stillt.

6.1.2.5 Symbole und Rituale entwickeln

Rituale[238] und religiöse Symbolik ist Teil der Religiösität der Khmer. Sie verhelfen dem religiösen Leben Platz im Alltag zu schaffen und wichtige Lebensstationen als Glaubensgemeinschaft zu markieren.

Die noch sehr junge Christenheit in Kambodscha ist dabei, ihren eigenen Rhythmus in Ritualen und Symboliken als Teil ihrer Identität zu finden. Ein Herausbrechen aus dem Leben der Khmerriten und Gewohnheiten, wirft den Konvertiten in ein soziales und religiöses Loch, wenn er oder sie keine etablierte Gruppe von Menschen mit neuen Identitätsformen findet. Die christliche Gemeinschaft braucht Rituale, die einmal mit ihrem sozialen und religiösen Kontext

[238] Hiermit meine ich Rituale, die nicht unbedingt magisch besetzt sind. Burnett (2000:98) listet elf Unterscheidungsmerkmale auf, die von William Goode entwickelt worden sind.

in Berührung stehen und biblische Bedeutung haben. Die Agrargesellschaft Israel´s wurde von Gott frühzeitig mit sozial und religiös bedeutenden Ritualen und Festen ausgestattet, nach denen sie ihren Rhythmus als Volk Gottes leben konnten. Diese betrafen alle wesentlichen Aspekte des Lebens, vor allem für die Ernte, sowie die Schuldvergebung und Gottes befreiendes Handeln am Exodus im Passahmahl.

Durch den Einfluss westlicher Kirchen und Missionsorganisationen folgen die meisten Kirchen der Khmer dem westlichen Kalender und deren Feste, wie Weihnachten, Ostern und Pfingsten. „However, much of the Symbolism that is meaningful to a missionary from northern Europe can appear strange and alien in tropical Africa" (Burnett 2000:103). Dies erweckt in der Bevölkerung aber den Eindruck von einem Einfluss der westlichen Kulturen auf Kosten ihrer eigenen[239]. Einheimische Rituale zu etablieren sind von enormer Bedeutung und helfen den Khmer, kulturell heimisch zu werden. Burnett (:104) sieht drei Faktoren als entscheidend an, wenn es darum geht, christliche Rituale in der gegebenen Kultur zu entwickeln:

1. „The ritual must be an illustration of Christian teaching through the use of symbols that are relevant to the local culture.
2. Although the coming of Christianity challenges many social issues, appropriate rituals can strengthen family and social relations.
3. The rituals allow the people to participate in Christian worship in ways that are particularly relevant and meaningful to them".

An einem Beispiel soll eine kulturverankerte christliche Ritualisierung für den Khmerkontext erläutert werden. Das Pschum-Bennj-Festival (vgl. 4.4.1) ist in der empirischen Analyse neben dem Khmerneujahrsfest als größtes und bedeutendsten Festival in der Religiösität der Khmer festgestellt worden. Der Kultus besteht hauptsächlich darin, dass die Ahnen verehrt werden. Die Stellung der Eltern und auch der Ahnen ist in der kambodschanischen Kultur und Religiösität sehr hoch. Nicht selten wird das Christentum als eine Bedrohung für den Respekt der Eltern gesehen.

In der christlichen Gemeinschaft kann das Pschum Bennj Fest als ein Fest zur Ehrung und Dankbarkeit an die Eltern zelebriert werden, das in Verbindung zu dem

[239] Ein historischer Blick auf diese Feste (Weihnachten, Ostern und Erntedankfest) zeigt, dass diese Feste „were originally traditional festivals that were transformed to become a central part of Western Christianity" (Burnett 2000:103).

Gebot Jesu zur Fußwaschung (Joh 13:15) gestellt werden kann. Somit greift es eine kulturellen Wert auf, der durch das biblische Zeugnis der Elternehrung (Eph 6:1-2) bestätigt und gleichzeitig herausgefordert wird[240]. Das Ritual besitzt ein starkes missionarisches Potential, indem es den Eltern in der Kommune/Dorf einen Liebesdienst erweist und sie in ihrer elterlichen Identität bestärkt und ernst nimmt.

6.1.3 Empirical encounter: Jesus verkörpern

Die dritte Begegnung mit dem kambodschanischen Kontext ist die sichtbare und gegenwärtige Welt. Dieser Bereich umfasst alle Themen in der sozialen Welt, wie Ökonomie, soziale Gerechtigkeit und sozialethische Werte, Bildung, politisches Handeln, die Fragen nach Macht, Ausgrenzung, Armut, Integration und Identität. Wie spricht Gott in diesen Bereich hinein?

In der Menschwerdung Jesu setzt Gott seine Mission in einen inkarnatorischen Rahmen. Es war nicht das unvermeidbare Übel, sondern die Voraussetzung für das Kommen des Reiches Gottes. Jesus gibt seine Mission vom Reich Gottes auch unter dieser Prämisse an die Jünger weiter, wenn er sagt (Joh 20:21): „So wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch“. Paulus (Philipper 2) beschreibt die Sendung Jesu als ein kenotisches Prinzip der Entleerung und Entäußerung, welches als Modell für seine Nachfolger gilt. Die Inkarnation Jesu ist somit Leitmotiv einer Begegnung auf der empirischen Ebene. Damit christliche Mission wirklich inkarnatorisch werden kann, müssen einige Barrieren ausgeräumt und Wege gefunden werden, die diesem Anspruch entsprechen.

6.1.3.1 Weltbilder

Die erste Frage nach einem inkarnatorischen Zugang zum Kontext ist theologischer und philosophischer Natur. Denn der Grund, dass evangelikale Mission bis zur Gegenwart diesen Bereich vernachlässigte, liegt genau auf dieser Ebene (vgl. 2.1.2). Der asiatische Theologe Hwa Yung (1997:43) beklagt den westlichen Einfluss des Dualismus` auf die Missionstheologie, die Grundlagen der griechischen Philosophie in die Aufklärung aufnahmen. Dieser Punkt scheint für den inkarnatorischen Dienst

[240] Ich habe es in der Gemeindepraxis einmal miterleben dürfen, wie Khmer die Fußwaschung Jesu als Liebesdienst an die Eltern in ihrer lokalen Umgebung nutzten. Die Eltern waren sehr bewegt, als ihre Kinder und andere junge Leute ihre Füße wuschen und ihren Dank öffentlich bekundeten.

auf der *empirical encounter* relevant zu sein. Die platonische Körper-Seele, oder Geist - Materie[241] Dichotomie führte dazu, dass das Evangelium vergeistlicht wurde, selbst dort, wo konkret soziale und körperliche Aspekte zur Sprache kommen. Das Heilsverständnis wurde rein außerweltlich und geistlich verstanden und negierte die körperlich-soziale Komponente. Der Streit der letzten 30 Jahren innerhalb der evangelikalen Welt (Lausanner Bewegung) um das Verhältnis von Evangelisation und sozialer Aktion, drehte sich um dieses Heils- und Missionsverständnis (vgl. Reimer 2009, Hardmeier 2009, Berneburg 1997).

Das dualistische Weltbild der griechischen Philosophie muss einem biblischen Weltbild weichen, das keine Trennung zwischen Körper und Seele, Materie und Geist vornimmt, sondern die ganze Welt und den ganzen Menschen als Schöpfung Gottes wieder wahrnimmt. So wie die Sünde den ganzen Menschen und die ganze Schöpfung beeinträchtigte, so nehmen das Heil und die Mission Gottes die ganze Schöpfung und den ganzen Menschen in seiner geistlichen und sozialen Wesensart an (vgl. Punkt 2.1.2). Die Fleischwerdung Jesu ist mit einem dualistischen Verständnis nicht vereinbar, deshalb muss eine inkarnatorische Mission auch dem ganzheitlichen Weltbild der Bibel folgen.

6.1.3.2 Das Evangelium für die Armen

Die natürliche Folge eines ganzheitlichen Weltbildes ist Jesu Beschreibung seines Evangeliums für die Armen (Lukas 4:18ff). Armut ist, wie aus dem Hintergrund Snouls ersichtlich wird (vgl. 3.2), ein wesentlicher Faktor im sozialen Umfeld. Christliche Mission muss sich demnach dieser Frage nach Armut und Gerechtigkeit stellen, wenn sie dem biblischen Auftrage gerecht werden will. Mit Thompson (2008:12) muss folgendes festgestellt werden: „If Christianity is not good news for the poor, it is not good news for anyone".

Das Evangelium für die Armen weist bei Jesus mindestens drei Ebenen auf:

- Einmal demonstriert die freiwillige Armut Jesu am eigenen „Leib und Leben die Entbehrlichkeit alles dessen, was nicht Reich Gottes ist" (Benke 2007:19).
- Zweitens ergreift Gott Partei für die Armen und Ausgestoßenen, die in der Gesellschaft keine Stimme haben, um sie aus der sozialen Verlorenheit zu befreien (Lukas 4:18ff).

[241] Wobei in diesem Dualismus der Geist höher und die Materie niedriger bewertet werden.

- Drittens ist das Evangelium für die Armen das Gericht für die Reichen, die ihre soziale Verantwortung nicht wahrnehmen und ihrem Mammon dienen (Matthäus 6:24).

Missiologische Ansätze für die Begegnung von Armut sind in der jüngsten Vergangenheit enorm gewachsen (Myers 1999). Die Diskussion in evangelikalen Missionswerken wendet sich dem Problem der ansteigenden Abhängigkeit durch bloße Charität zu, die aber Arme in ihrer Ausweglosigkeit belässt (Rowell 2007). Um diese Problematik begegnen zu können, braucht es ein umfassendes Verständnis von Armut. Briant Myers (1999:86) hat in seiner Behandlung „Walking with the poor“ mit den Überlegungen zeitgenössischer Entwicklungsexperten, aus der biblischen Geschichte heraus eine Armutsbeschreibung entwickelt, die eine Grundlage für transformatorisches Arbeiten geben will: „Poverty is the absence of shalom in all it´s meanings“. Myers benennt die Dimensionen von *Shalom* auf vier Ebenen, welche in einem sozialen System von Politik, Wirtschaft, Religion, Global und Lokal eingebettet sind:

Tabelle 11 Armutdefinition nach Myers

Relationship	**self**
God	Other Gods, domesticated God
others	Violence, racism, God complexes, Domination
Community	Oppression, lack of access, moral poverty, web of lies
Environment	Overused land, poor land, no land

Myers sieht diese Beschreibung konsistent mit der narrativen Botschaft der Bibel (:87) „The scope of sin affects every one of the five relationships in which every human lives: Within ourselves, with community, with those we call ´other`, with our environment, and with God”.

Hierin wird erkennbar, dass ein biblischer Zugang zu Armut ebenfalls ein ganzheitlicher Prozess ist, der die narrative Ebene (*truth encounter*), die spirituelle Ebene (*power encounter*) und die materiell-sozialen Ebene (*empirical encounter*) beinhaltet.

Für die missionarische Arbeit in Snoul auf der *empirical level* sind folgende drei Aspekte wichtig:

a) Empowerment

Eine der wesentlichen Auswirkungen gestörten Beziehungen im Gesellschaftsleben ist die Entmachtung (Disempowerment) und Ausbeutung der schwächeren Personen in einer Gruppe. Myers (1999:73) nennt es ein *Gott-komplex*, dem die Mächtigen verfallen, indem sie meinen Gott in dem Leben der Schwachen spielen zu können. „These people create the narratives, structures, and systems that justify and rationalize their privileged position". Um die Armen aus dieser Gefangenschaft zu befreien, braucht es wirksame Werkzeuge, die sie wieder bevollmächtigen.

Die ÜMG hat in Kooperation mit der Bildungsbehörde Primarschulen, Analphabetenkurse und Gemeindebibliotheken gefördert, um die Armen mit einem Mindestmass zu bevollmächtigen, um u.a. ihre Rechte besser wahrzunehmen und verteidigen zu können (vgl. die Projektbeschreibung unter 4.5.4).

c) Gemeinschaftsorientiert

Die Projekte der ÜMG/OMF in Snoul sind gemeinschaftsorientiert. Sie sollen das Miteinander in Frieden und Liebe fördern, indem sie die Grenzen von Armen und Reichen, von Mächtigen und Schwachen sprengen. Die ÜMG arbeitet auf der einen Seite eng mit den Behörden zusammen, um gemeinsam nach Lösungen sozialer Probleme zu suchen. Auf der anderen Seite sucht die ÜMG durch stetige Besuchsdienste in den Dörfern die Situation und das Anliegen der Armen zu verstehen, um den Stimmen der Armen Gehör zu verschaffen. Die ÜMG möchte für beide Gruppen Ansprechpartner für gesellschaftliche Veränderung auf öffentlicher und privater Ebene sein.

b) Lebenswert

Armut ist mit unendlichem Leid verbunden. Lebensschicksale, Verluste, Ausbeutung, Krankheit und Tod bestimmen den Alltag vieler Armen in Snoul. Die ÜMG versteht sich nicht nur als technischer Begleiter für Entwicklung, sondern ebenso als Freund, Mitleidender und Trauernder (Matthäus 25:35ff), der an der Seite der Armen steht und Gottes Wertschätzung und Barmherzigkeit in Wort und Tat verkörpern will.

Das Evangelium spricht in die Lebenswirklichkeit der Khmer hinein, in welcher sie fühlen, erleben, wahrnehmen und unter welcher sie auch leiden. Die Frage nach einem lebenswerten Leben in einer von Gott gewollten Welt, bestimmt das Spektrum dieses *empirical encounters*.

6.1.4 Fazit

Die missionarische Begegnung im Kontext der Khmer fordert (1) einen ganzheitlichen Ansatz, der sowohl den *truth encounter* als narratives und kontextuelles Geschehen versteht, (2) den *power encounter* als eine spirituelle Begegnung mit den Mächten und Gewalten, durch die erfahrene Herrschaft Gottes im Leben verwirklicht und (3) dem *empirical encounter* als einen inkarnatorischen Zugang zum Kontext, geprägt von Armut und Ungerechtigkeit. Das bedeutet eine Hinwendung zu einem ganzheitlichen Paradigma in der missionarischen Begegnung der Khmer, das sich tabellarisch wie folgt abbilden lässt:

Tabelle 12 Kontextuelle Mission

Kontextuelle Mission	**Missionsparadigma der Moderne**	**Ganzheitliches Paradigma**
Truth encounter	Dogmatisch-fundamentalistisch	Narrative-kontextuell
Power encounter	ausgeschlossen	Gottes Kraft & Herrschaft erfahrbar; ersetzt die Abhängigkeit von willkürlichen Mächten
Empirical encounter	Vernachlässigt, säkularisiert oder vergeistlicht	Inkarnatorisch (Johannes 1; 20:21), Schalom

7 BIBLIOGRAPHIE

Alves, Rubem A. 1990. *The poet, the warrior, the prophet*. London, Philadelphia: SCM Press; Trinity Press International. (The Edward Cadbury lectures. 1990).

Angel, Hans-Ferdinand 2009. Was ist Religiösität? Online im Internet: URL: http://www.theo-web.de/zeitschrift/ausgabe-2002-01/angel02-1-2.pdf [PDF-Datei] [Stand 2009-12-19].

Atteslander, Peter & Cromm, Jürgen 2003. *Methoden der empirischen Sozialforschung.* 10. neu bearb. und erw. Aufl. Berlin: de Gruyter.

Beattie, Warren R. 2008. Evangelical Paradigms of Mission in Asia: The Influence of Biblical Foundations in Shaping a More Integrated Theology of Mission. *Mission Round Table* 4(1), 8–13.

Beer, Peter 1995. *Kontextuelle Theologie: Überlegungen zu ihrer systematischen Grundlegung*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.

Beile, Hartmut 1998. *Religiöse Emotionen und religiöses Urteil: Eine empirische Studie über Religiosität bei Jugendlichen*. Ostfildern: Schwabenverlag.

Bengsli, Björn 2003. The Cham: Religious diverstiy and change among the Cambodia´s Muslims. Dissertation. Norwegian University of Science and Technology, Trondheim.

Benke, Christoph 2007. *Kleine Geschichte der christlichen Spiritualität*. Freiburg: Herder.

Berkwitz, Stephen C. (Hg.) 2006. *Buddhism in world cultures: Comparative perspectives*. Santa Barbara, Calif.: ABC-CLIO.

Berneburg, Erhard 1997. *Das Verhältnis von Verkündigung und sozialer Aktion in der evangelikalen Missionstheorie*. Wuppertal: Brockhaus.

Bevans, Stephen B. 2005. *Models of contextual theology.* Rev. and expanded ed. 5. printing. Maryknoll, NY: Orbis Books. (Faith and cultures series).

Bond, George D. 1996. Therevada Buddhism´s two formulations of the Dasa Sila and the Ethics of the gradual path, in Hoffman, Frank J. & Mahinda, Deegalle (Hg.)*: Pali Buddhism*. Richmond: Curzon, 17–42.

Boos-Nünning, Ursula 1992. *Dimensionen der Religiösität: Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen*. München: Kaiser.

Bosch, David J. 1991. *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Maryknoll, New York: Orbis.

Bradt, Kevin M. 1997. *Story as a way of knowing*. Kansas City MO: Sheed & Ward.

Brandon, James R. & Banham, Martin 1999. *The Cambridge guide to Asian theatre.* Reprinted. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Bröking-Bortfeldt, Martin o.J. Empirische Annäherungen an das Konstrukt Religiösität. Online im Internet: URL: http://www.theo-web.de/zeitschrift/ausgabe-2002-01/broeking02-1.pdf [PDF-Datei][Stand 2009-12-18].

Brueggemann, Walter 1997. *Cadences of home: Preaching among exiles.* 1st ed. Louisville Ky.: Westminster John Knox Press.

Brueggemann, Walter 2003. *A commentary on Jeremiah: Exile and homecoming.* Repr. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.

Burnett, David 2000. *World of the spirits: A Christian perspective on traditional and folk religions*. London: Monarch Books.

Burnett, David 2003. *The Spirit of Buddhism*. Crowborough: Monarch Publisher.
Center for Advanced Study 1996. Interdisciplinary Research on Ethnic Groups in Cambodia. Final Draft Reports for Discussion at the National Symposium on Ethnic Groups in Cambodia, Phnom Penh.
Chandler, David P. 1993. *A History of Cambodia.* 2. ed. Boulder, Colo.: Westview Press.
Charmaz, Kathy 2009. *Constructing grounded theory: A practical guide through qualitative analysis.* Repr. Los Angeles, Calif.: SAGE.
Chester, Tim 2004. *Good news to the poor: Sharing the gospel through social involvement*. Leicester: Inter-Varsity Press.
Choulean, Ang 2004. *Brah Ling*. Phnom Penh: Reyum Publishing.
Cole, Harold 2005. Stories aren´t just for Kids anymore: A Case for Narrative Teachings for Missions. *JAM* 7(1), 23–38.
Cormack, Don 2001. *Killing Fields, Living Fields*. Toronto: Monarch Books.
Costas, Orlando E. 1974. *The church and its mission: A shattering critique from the Third World*. Wheaton Ill.: Tyndale House Publishers.
CRN - Cambodia research Network 2007. *The peoples of Cambodia.* 2nd ed, o.O.:s.n. und Online im Internet: URL: http://www.scribd.com/doc/24994328/Peoples-of-Cambodia-2nd-Edition [Stand 2011-04-21].
Department of Planning 2006. *District Trends from 2003 - 2005*. (Code 1005). Kratie: s.n.
Dinter, Astrid, Heimbrock, Hans-Günter & Söderblom, Kerstin 2007. *Einführung in die empirische Theologie: Gelebte Religion erforschen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
Distriktchef 2010. Interview mit dem Verfasser am 13 Mai. Snoul, Kambodscha.
Döbert, Marion & Hubertus, Peter 2000. *Ihr Kreuz ist die Schrift: Analphabetismus und Alphabetisierung in Deutschland.* Münster: Bundesverband Alphabetisierung.
Düen 2010. Interview mit dem Verfasser am 16 März. Snoul, Kambodscha.
Ebihara, May M., Mortland, Carol A. & Ledgerwood, Judy (Hg.) 1995. *Cambodian culture since 1975: Homeland and Exile.* 2nd printing. Ithaca: Cornell Univ. Press.
Edwards, Penny. Ethnic Chinese in Cambodia, in Center for Advanced Study: *Interdisciplinary Research on Ethnic Groups in Cambodia*. Phnom Penh, 109–175.
Evangelical Fellowship of Churches - EFC 2009. *Mission Kampuchea 2021: A Survey of Church Growth in Cambodia.* o.O.: s.n.
Faix, Tobias 2004. Der empirisch-theologische Praxiszyklus als methodologischer Ansatz innerhalb der Missionswissenschaft. MTh-Arbeit. Universitiy of South Africa, Pretoria.
Faix, Tobias 2007. *Gottesvorstellungen bei Jugendlichen: Eine qualitative Erhebung aus der Sicht empirischer Missionswissenschaft*. (DTh University of South Africa). Berlin: Lit. (Empirische Theologie, 16).
Faix, Tobias 2009a. Einführung in die Empirische Theologie anhand des empirisch-theologischen Praxiszyklus, in Faix, Tobias, Reimer, Reimer & Brecht, Volker (Hg.)*: Die Welt verändern: Grundfragen einer Theologie der Transformation*. Marburg: Francke-Buchhandlung. (Transformationsstudien, 2), 118–129.

Faix, Tobias 2009b. Gesellschaftstransformation: Mehr als ein interdisziplinärer Dialog?: Eine Einführung in die Interdisziplinarität, in Faix, Reimer & Brecht 2009, 99–110.
Faix, Tobias, Reimer, Johannes & Brecht, Volker (Hg.) 2009. *Die Welt verändern: Grundfragen einer Theologie der Transformation*. Marburg: Francke-Buchhandlung. (Transformationsstudien, 2).
Faix, Tobias & Stängle, Gabriel 2009. Warum wir über Transformation reden.: Gesellschaftstransformation: Eine Einführung, in Faix, Reimer & Brecht 2009, 11–21.
Figl, Johann 2003. *Handbuch Religionswissenschaft: Religionen und ihre zentralen Themen*. Göttingen: Tyrolia-Verlag.
Fletcher, Peter 2001. *World music's in context: A comprehensive survey of the world's major musical cultures*. Oxford: Oxford Univ. Press.
Flick, Uwe 2005. *Qualitative Sozialforschung: Eine Einführung.* 3. Aufl., vollst. überarb. und erw. Neuausg. Reinbek: Rowohlt (Rororo Rowohlts Enzyklopädie, 55654).
Flick, Uwe 2006. *An introduction to qualitative research.* 3. ed. London: SAGE.
Flick, Uwe, Kardorff, Ernst v. & Steinke, Ines (Hg.) 2004. *A companion to qualitative research*. London: SAGE.
Frauwallner, Erich, Franco, Eli & Preisendanz, Karin 2010. *Die Philosophie des Buddhismus.* 5. Aufl. Berlin: Akademie Verl.
Freeman, Michael & Jacqes, Claude 2003. *Ancient Angkor*. Bangkok: River Books.
Glaser, Barney G. & Strauss, Anselm L. 2009. *The discovery of grounded theory: Strategies for qualitative research.* 4. paperback printing. New Brunswick: Aldine.
Glasser, Arthur & Van Engen, Charles 2003. *Announcing the kingdom: the story of God`s mission in the bible*. Grand Rapids Mich.: Baker Academic.
Global witness 2004. *Taking a cut: Institutionalized Corruption and Illegal logging in Cambodia´s Aural Wildlife Sanctuary.* Washington D.C.: Global Witness Publishing.
Global witness 2007. *Cambodia´s Family Tree´s: Illegal logging and the stripping of public assets by Cambodia`s elite.* Washington D.C.: Global Witness Publishing.
Glock, Charles Y. 1969. Über die Dimensionen der Religiösität, in Matthes, Joachim (Hg.)*: Einführung in die Religionssoziologie: Kirche und Gesellschaft*. Reinbek: Rowohlt, 150–168.
Golzio, Karl-Heinz 2003. *Geschichte Kambodschas: Das Land der Khmer von Angkor bis zur Gegenwart.* München: Beck. (Beck'sche Reihe, 1516).
Grätz, Sebastian 2006. Baal. *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*. Online im Internet: URL: http://www.bibelwissenschaft.de/nc/wibilex/das-bibellexikon/details/quelle/WIBI/zeichen/b/referenz/14309/cache/6daa1d449d851aad789930cba5cce115/ [Stand 2011-02-05].
Griffiths, Mike 2009. Transformation as Homecoming: Exile and return as a paradigm for an Integrated Approach to Mission. *Mission Round Table* 5(1), 9–16.
Hansen, Anne 2004. Khmer Identity and Therevada Buddhism, in Marston, John A. & Guthrie, Elizabeth (Hg.)*: History, Buddhism, and new religious movements in Cambodia*. Honolulu: Univ. of Hawai'i Press, 40–62.
Hansen, Anne R. & Chandler, David (Hg.) 2008. *At the edge of the forest: Essays on Cambodia, history, and narrative in honor of David Chandler*. Ithaca, NY: Southeast Asia Program.

Hardmeier, Roland 2008. Das ganze Evangelium für eine heilsbedürftige Welt: Zur Missionstheologie der Radikalen Evangelikalen. DTh Dissertation. University of South Africa, Pretoria.
Hardmeier, Roland 2009. *Kirche ist Mission: Auf dem Weg zu einem ganzheitlichen Missionsverständnis*. Schwarzenfeld: Neufeld. (Edition IGW).
Harris, Ian (Hg.) 2001. *Buddhism and politics in twentieth-century Asia*. New York, London: Continuum.
Harris, Ian 2001. Buddhism in Extremis: The Case of Cambodia, in Harris, Ian (Hg.)*: Buddhism and politics in twentieth-century Asia*. New York, London: Continuum, 54–78.
Harris, Ian 2005. *Cambodian Buddhism: History and Practice*. Honolulu: Hawaii Press.
Hemel, Ulrich 2002. Religiosität. Online im Internet: URL: http://wwwuser.gwdg.de/~theo-web/Theo-Web/Wissenschaft%2002-1%20Texte/hemel02-1-2.pdf [PDF-Datei][Stand 2009-12-19].
Herbert, Patricia 1989. *South-East Asia, languages and literatures: A select guide*. Honolulu: University of Hawaii Press.
Hesselgrave, David J. 1991. *Communicating Christ cross-culturally: An introduction to missionary communication.* 2nd ed. Grand Rapids Mich.: Zondervan.
Heywood, Denise 2008. *Cambodian dance: Celebration of the gods*. Bangkok: River Books.
Hiebert, Paul G. & Meneses, Eloise H. 1995. *Incarnational ministry: Planting churches in band, tribal, peasant, and urban societies*. Grand Rapids Mich.: Baker Books.
Hiebert, Paul G. 1994. *Anthropological reflections on missiological issues*. Grand Rapids Mich.: Baker Books.
Hiebert, Paul G. 2008. *Transforming worldviews: An anthropological understanding of how people change*. Grand Rapids Mich.: Baker Academic.
Hiebert, Paul G., Shaw, R. Daniel, & Tiénou, Tite 1999. *Understanding folk religion: A Christian response to popular beliefs and practices*. Grand Rapids Mich.: Baker Books.
Hill, Michael 2008. *An Anthology: Cambodian Proverbs and Sayings*. Phnom Penh: s.n.
Himm, Sokreaksa S. 2004. *Die Tränen meines Herzens*. Basel: Brunnen.
Hoffman, Frank J. & Mahinda, Deegalle (Hg.) 1996. *Pali Buddhism*. Richmond: Curzon.
Holland, Joe & Henriot, Peter J. 1995. *Social analysis, linking faith with justice: Linking faith and justice*. Washington, D.C.: Center of Concern.
Jakobs, Monika 2002. *Religion und Religiosität als diskursive Begriffe in der Religionspädagogik* http://www.theo-web.de/zeitschrift/ausgabe-2002-01/jakobs02-1.pdf [PDF-Datei][Stand 2009-12-19].
Matthes, Joachim (Hg.) 1969. *Einführung in die Religionssoziologie: Kirche und Gesellschaft*. Reinbek: Rowohlt.
Kafton, Sheri 1987. Doing theology among the Cambodian Refugees. *International Journal of Frontier Missions* 4, 23–37.
Käser, Lothar 2004. *Animismus: Eine Einführung in die begrifflichen Grundlagen des Welt- und Menschenbildes traditionaler (ethnischer) Gesellschaften für Entwicklungshelfer und kirchliche Mitarbeiter in Übersee*. Bad Liebenzell: Verl. d. Liebenzeller Mission.

Käser, Lothar 2005. *Fremde Kulturen: Eine Einführung in die Ethnologie für Entwicklungshelfer und kirchliche Mitarbeiter in Übersee.* 3. Aufl. Neuendettelsau: Erlanger Verl. für Mission und Ökumene.

Kim, Sebastian C. (Hg.) 2008. *Christian theology in Asia*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kirk, J. Andrew & Vanhoozer, Kevin J. (Hg.) 1999. *To stake a claim: Mission and the Western crisis of knowledge*. Maryknoll, NY: Orbis.

Klammer, Bernd 2005. *Empirische Sozialforschung: Eine Einführung für Kommunikationswissenschaftler und Journalisten*. Konstanz: UVK Verl.

Kong, Wong K. 1994. Wholistic Mission: A Malaysian Model. *Transformation* 11(3), 15-17.

Koyama, Kosuke 1999. *Water buffalo theology.* 25th anniversary ed., revised and expanded. Maryknoll, NY: Orbis.

Kritzinger, J.J. 2002. A Question of Mission - A Mission of Questions: Who do you say that I am? *Missionalia* 30, 144–173.

Kritzinger, J.J., Meiring, Piet & Saayman, Willem A. (Hg.) 1984. *You will be my Witnesses: An Introduction to Methods of Mission*. Transvaal: NG Kerkboekhandel.

Kromrey, Helmut & Strübing, Jörg 2009. *Empirische Sozialforschung: Modelle und Methoden der standardisierten Datenerhebung und Datenauswertung.* 12. überarb. und ergänzte Aufl. Stuttgart: Lucius & Lucius.

Kuhnt-Saptodewo, Sri 2006. *Getanzte Geschichte: Tanz, Religion und Geschichte auf Java*. Wien: Lit.

Künkler, Tobias 2009. Wen oder was soll Gesellschaftstransformation eigentlich transformieren?: Ein Beitrag der Soziologie zur Gesellschaftstransformation, in Faix, Reimer & Brecht 2009, 111–117.

Kusch, Andreas 2009. Heilung durch Gebet in der dritten Welt: Weltbilder, Heilungskonzepte und Erfahrungen, in Kusch, Andreas, Kuberski, Jürgen & Scharfenberg, Roland (Hg.)*: Heilung durch Gebet: Heilungsverständnis und Heilungspraxis im weltweiten Kontext*. Nürnberg: VTR. (Korntaler Reihe, 6), 52–68.

Kusch, Andreas, Kuberski, Jürgen & Scharfenberg, Roland (Hg.) 2009. *Heilung durch Gebet: Heilungsverständnis und Heilungspraxis im weltweiten Kontext*. Nürnberg: VTR. (Korntaler Reihe, 6).

Langmead, Ross 2004. *The word made flesh: Towards an incarnational missiology*. Dallas Tex., Oxford: University Press of America.

Lausanne Committee for World Evangelization 1980. Christian Witness to Buddhists: Report of the Consultation on World Evangelization*:* Miniconsultation on reaching Buddhists. (Lausanne Occassinal Paper, 15). Pattaya. Online im Internet: URL: http://www.lausanne.org/pattaya-1980/lop-15.html [Stand 2009-04-20].

Lausanne Committee for World Evangelization 1980. Christian Witness to Traditional Religionists of Asia and Oceania: Report of the Consultation of World Evangelization: Miniconsultation on reaching Religionists (Asia and Oceania). (Lausanne Occassional Paper, 16). Pattaya. Online im Internet: URL: http://www.lausanne.org/all-documents/lop-16.html [Stand 2011-04-21].

Lausanne Committee for World Evangelization 1984. Social Transformation: The church in response to human need. Wheaton 83´ Statement. *Transformation* 1, 23-28.

Lausanne Committee for World Evangelization 2004. Towards the Transformation of our Cities/Regions. (Lausanne Occassional papers, 37) Pattaya. Online im Internet: URL: http://www.lausanne.org/documents/2004forum/LOP37_IG8.pdf [PDF-Datei][Stand 2011-04-28].

Lim, David & Neui, Paul H. 2006. *Communicating Christ in the Buddhist world*. Pasadena Calif.: William Carey Library.

Lim, David & Spaulding, Steve 2005. *Sharing Jesus holistically with the Buddhist world*. Pasadena Calif.: William Carey Library.

Lim, David, Spaulding, Steve & Neui, Paul H. 2005. *Sharing Jesus effectively in the Buddhist world*. Pasadena Calif.: William Carey Library.

Lin, David S., Lim, David & Spaulding, Steve (Hg.) 2003. *Sharing Jesus in the buddhist world*. Pasadena Calif.: William Carey Library.

Loewen, Jacob A. 1975. *Culture and human values: Christian intervention in anthropological perspective*. South Pasadena, Calif: William Carey Library.

Lokalbehörde Snoul 2006. *Armutsbericht der Kommune Snoul*. Khmerausgabe. Kratie: s.n.

Lokalbehörde Snoul 2009. *Bedarfsliste der grundlegenden Bedürfnisse von Snoul.* Khmerausgabe. Snoul: s.n.

Lokalbehörde Snoul 2008. *Zustandbericht des Snouldistrikts*. Khmerausgabe. Kratie: s.n.

Luther, Henning 1992. *Religion und Alltag: Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts*. Stuttgart: Radius-Verl.

Maher, Brian 2009. *A Thumbnail Sketch of Evangelical Cambodian Church History.* Online im Internet: URL: http://www.cambodianchristian.com/article/?p=125 [Stand 2011-04-28].

Mainz, Tina 2008. *Lesesozialisation: Grundlagen und Bedeutungen des Lesens von Kindern und Jugendlichen*. München: Grin.

Mallow, P. K. 2002. Perceptions of social change among the Krung hilltribe of Northeast Cambodia. M.A. Thesis. Wheaton College, Wheaton.

Marston, John A. & Guthrie, Elizabeth (Hg.) 2004. *History, Buddhism, and new religious movements in Cambodia*. Honolulu: Univ. of Hawai'i Press.

Merkens, Hans 2004. Selection Procedures, Sampling, Case Construction, in Flick, Uwe, Kardorff, Ernst v. & Steinke, Ines (Hg.)*: A companion to qualitative research*. London: SAGE, 167–174.

Mertens, Jochen 2005. *Die Sanskrit-Inschriften von Bat Chum (Kambodscha): Text mit Übersetzung und Kommentar und stilistischer Analyse*. Norderstedt: Books on Demand.

Myers, Bryant L. 1999. *Walking with the poor: Principles and practices of transformational development*. Maryknoll N.Y.: Orbis.

Neui, Paul H. (Hg.) 2008. *Communicating Christ in Asian cities: Urban issues in Buddhist contexts*. Pasadena Calif.: William Carey Library. (SEANET).

Neui, Paul H. & Lim, David (Hg.) 2008. *Communicating Christ through story and song: Orality in Buddhist contexts*. Pasadena Calif.: William Carey Library. (Communicating Christ in the Buddhist world).

Njoroge, Francis, u.a. *Umoja: Transforming Communities. Facilitator`s Guide.*

O´Leary, Moira & Nee, Meas 2001. *Learning for Transformation: A study of the relationship between culture, values, experience and development practice in Cambodia*. Phnom Penh: Krom Akphiwat Phum.

Peterson, Betsy (Hg.) 1996. *The Changing Faces of Tradition: A Report on the Folk and Traditional Arts in the United States*. Washington: National Endowment for the Arts. Research Division. (38).
Phan, Peter C. 2008. World Christianity and Christian Mission: Are they compatible?: Insights from Asian Churches. *IBMR* 32, 193-200.
Pin, Rita & Ahrens Russell 2002. Cambodian Wedding Ceremonies. Online im Internet: URL: http://www.khmerinstitute.org/culture/wedding/wed2a.html [Stand 2010-04-30].
Ponn, Mietch 2007a. *Sitten und Traditionen der Khmer.* Khmerausgabe Bd. 1. Phnom Penh: Angkor. (Buddhistisches Institut).
Ponn, Mietch 2007b. *Sitten und Traditionen der Khmer.* Khmerausgabe Bd. 2. Phnom Penh: Angkor. (Buddhistisches Institut).
Ponn, Mietch 2008. *Sitten und Traditionen der Khmer.* Khmerausgabe Bd. 3. Phnom Penh: Angkor. (Buddhistisches Institut).
Project Joshua 2010. *Western Cham*: *Cambodian of Cambodia*. URL: http://www.joshuaproject.net/peopctry.php [Stand 2010-03-03].
Provinzbehörde Kratie 2009. *Zustandsbericht Srok Snoul für das Jahr 2008.* Khmerausgabe. Kratie:s.n.
Püen, Njien & Tschai, Mom 2002. *Eine Spur der Khmertradition: Verschiedene Zeremonien und Feste gemäß der Khmer Tradition.* Khmerausgabe. Phnom Penh: Institute Buddhique.
Ravasco, Gerard G. 2004. Towards a Christian Pastoral Approach to Cambodian Culture. MTh-Thesis. South Africa Theological Seminary, Rivonia.
Rayan, Samuel S. 1993. *Towards A Holistic Understanding of Mission*. New Dehli. URL: http://www.idcrdialogue.com/seminars.php [Stand 2010-02-11].
Reimer, Johannes 2009. *Die Welt umarmen: Theologische Grundlagen gesellschaftsrelevanten Gemeindebaus*. Marburg: Francke-Buchhandlung. (Transformationsstudien, 1).
Riecker, Siegbert 2008. *Mission im Alten Testament: Ein Forschungsüberblick mit Auswertung*. Frankfurt am Main: Lembeck.
Roche, David 1996. Music and Cambodian classic Dance in America, in Peterson, Betsy (Hg.)*: The Changing Faces of Tradition: A Report on the Folk and Traditional Arts in the United States*. Washington: National Endowment for the Arts. Research Division. (38).
Roveda, Vittorio 2005. *Images of the gods: Khmer mythology in Cambodia, Thailand and Laos*. Warren, Conn.: River Books.
Roveda, Vittorio & Poncar, Jaroslav 2007. *Sacred Angkor: The carved reliefs of Angkor Wat*. Trumbull Ct: Weatherhill.
Rowell, John 2007. *To give or not to give: Rethinking dependency, restoring generosity, and redefining sustainability*. Tyrone: Authentic Pub.
Sacher, Ruth 1988. *Sagen und Legenden der Khmer*. Leipzig: Kiepenheuer.
Saddhatissa, Hammalawa 2004. *Buddhist ethics.* Rev. ed., Boston: Wisdom Publ.
Samuel, Vinay K. & Sugden, Chris (Hg.) 1999. *Mission as Transformation: A Theology of the whole Gospel*. Oxford: Regnum.
Sauer, Christof (Hg.) 2004a. *Form bewahren: Handbuch zur Havard-Methode:* (GBFE-Studienbrief 5). Lage: Gesellschaft für Bildung und Forschung in Europa e.V. 1. Auflage.

Sauer, Christof (Hg.) 2004b. *Wie schreiben [Stand* 2009-05-08]: Anforderungen an akademische Arbeiten. (GBFE-Studienbrief 4). Lage: Gesellschaft für Bildung und Forschung in Europa e.V. 1. Auflage.

Say, Vathany 2003. Prachum Benda: Ancestors Day [8 Absätze]. Online im Internet: URL: http://www.khmerinstitute.org/ [Stand 2010-04-08].

Scherer, James A. & Bevans, Stephen B. (Hg.) 1994. *New directions in mission and evangelization*. Maryknoll N.Y.: Orbis Books.

Schmidt-Glintzer, Helwig 2007. *Der Buddhismus.* Orig.-Ausg., 2., durchges. Aufl. München: Beck.

Schnabel, Eckhard J. 1993. *Das Reich Gottes als Wirklichkeit und Hoffnung: Neuere Entwicklungen in der evangelikalen Theologie*. Wuppertal: Brockhaus.

Schnabel, Eckhard J. 2002. *Urchristliche Mission*. Wuppertal: Brockhaus.

Schnell, Rainer, Hill, Paul B. & Esser, Elke 2008. *Methoden der empirischen Sozialforschung.* 8., unveränd. Aufl. München: Oldenbourg.

Schreiter, Robert J. 1985. Constructing Local Theologies. London: SCM Press.

Seila 2006. *District trends from 2003 to 2005 of Snoul.* Kratie: Department of Planning.

Senior, Donald & Stuhlmueller, Carol 1983. *The Biblical foundations for mission*. Maryknoll, NY: Orbis.

Shenk, Wilbert R. 2001. Recasting Theology of Mission: Impulses from the Non-Western World. *IBMR* 25, 98–107.

Smith-Hefner, Nancy J. 1994. Ethnicity and the force of faith: Christian conversion among Khmer refugees. Online im Internet: URL: http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-ADM/nancy.htm [Stand 2010-03-31].

Sophan o.J. Annual Khmer Buddhist Rituals. Online im Internet: URL: http://www.cambodianview.com/documents/newsletters/Khmer%20Annual%20Rituals.pdf [PDF-Datei][Stand 2010-04-30].

Sou, Ketya, Hean, Sokhom & Hun, Thirith 2005. *The ordination ceremony of Buddhist monks in Cambodia: Past and present.* 1. ed. Phnom Penh: Center for Advanced Study.

Stier, Winfried 1999. *Empirische Forschungsmethoden.* 2., verb. Aufl. Berlin: Springer.

Strauss, Anselm L. & Corbin, Juliet M. 1997. *Grounded theory in practice*. Thousand Oaks, Calif.: Sage.

Strauss, Anselm L. & Hildenbrand, Astrid 2007. *Grundlagen qualitativer Sozialforschung: Datenanalyse und Theoriebildung in der empirischen soziologischen Forschung.* Unveränd. Nachdr. d. 2. Aufl. 1998. München: Fink.

Sugden, Chris 2000. *Gospel, culture, and transformation: Seeking the Asian face of Jesus*. A reprint with a new introduction of part two Oxford U.K., Irvine Calif.: Regnum.

Sunquist, Scott W. (Hg.) 2001. *A Dictionary of Asian Christianity*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.

Tan, Kang S. 2006. God and the gods in pluralistic Asia: The Task of the Church in the midst of the Temple and the Mosque. Presentation at the Singapore bible college. Singapore.

Tha 2009. Interview mit dem Verfasser am 11. Oktober. Phnom Penh, Kambodscha.

The Atlas of Cambodia. 2007. National Poverty and Environment. Buch und CD-Rom. o.O.: SCW. Online im Internet: URL: http://www.cambodiaatlas.com/map [Stand 2011-04-28].
Thompson, Ashley 2004a. The future of Cambodian´s past: A messianic middle-period Cambodian royal cult, in Marston, John A. & Guthrie, Elizabeth (Hg.)*: History, Buddhism, and new religious movements in Cambodia*. Honolulu: Univ. of Hawai'i Press, 13–39.
Thompson, Ashley 2004b. The Suffering of Kings: Substitute Bodies, Healing, and Justice in Cambodia, in Marston & Guthrie 2004, 91-112.
Thompson, Ashley 2006. Buddhism in Cambodia: Rupture and Continuity, in Berkwitz, Stephen C. (Hg.)*: Buddhism in world cultures: Comparative perspectives*. Santa Barbara, Calif.: ABC-CLIO, 129–168.
Thompson, David M. 2008. Mapping Asian Christianity, in Kim, Sebastian C. (Hg.)*: Christian theology in Asia*. Cambridge: Cambridge University Press, 3-21.
Tizon, F. Albert. 2002. Filipino Protestant faith in revolutionary times: Historical elements in an Evangelical Theology of Social Transformation. *JAM* 4, 3–30.
Transparency International 2006. Corruption pervades all systems of Cambodia. Online im Internet: URL: http://www.transparency.org/news_room/latest_news/press_releases/2006/2006_12_19_nis_cambodia [PDF-Datei][Stand 2010-03-31].
Transparency International 2009. Corruption Perception Index 2009. URL: http://transparency.org/policy_research/surveys_indices/cpi/2009/cpi_2009_table [Stand 2010-03-31].
University of South Africa (UNISA) 2008. *Tutorial letter* (101/2008). Pretoria.
United Nations 2010. Keeping the promise: United to achieve the millennium development goals. General Assembly. 65th session. Online im Internet: URL:http://www.un.org/en/mdg/summit2010/pdf/mdg%20outcome%20document.pdf [PDF-Datei][Stand 2011-05-04].
Van der Ven, Johannes 1994. *Entwurf einer empirischen Theologie.* 2. Aufl. Weinheim/Germany: Kok; Dt. Studien-Verl.
Van Engen, Charles E. 1996. *Mission on the way: Issues in mission theology*. Grand Rapids Mich.: Baker Books.
Votha 2009. Interview mit dem Verfasser am 3. 5. und 10. November. Snoul, Kambodscha.
Williams, Jeff 2010. Telefoninterview mit dem Verfasser am 31. März. Snoul, Kambodscha.
Wing, Yin Lo 2009. A comparative study of Church planting approaches - with special reference to Cambodia. MA Dissertation. Redcliffe College.
Wolters, Oliver W. & Reynolds, Craig J. (Hg.) 2008. *Early Southeast Asia: Selected essays*. Ithaca, NY: Southeast Asia Program.
World Health Organization 2009. *World health statistics 2009.* Geneva: WHO Press.
World Health Organization 2011. Cambodia. Online im Internet: URL: http://www.who.int/countries/khm/en/ [Stand 2011-05-04].
Wright, Christopher J. 2006. *The mission of God: Unlocking the Bible's grand narrative*. Downers Grove Ill.: IVP Academic.
Wright, Christopher J. 2010. *The mission of God's people: A biblical theology of the church's mission*. Grand Rapids Mich.: Zondervan.
Yung, Hwa 1997. *Mangoes or bananas?: The quest for an authentic Asian Christian theology*. Oxford: Regnum. (Regnum studies in mission).

8. ANHANG

8.1 Interviewverzeichnis

Interview Nr. 1
Ersatznahme: Jei
Interviewt am 2010-02-18 *Alter: 72* *Geschlecht: w*

Interview Nr. 2
Ersatzname: Srei-psha, Minglukdou
Interviewt am 2010-02-19 *Alter: 50* *Geschlecht: w*

Interview Nr. 3
Ersatzname: Mekhum Chas
Interviewt am 2010-02-24 *Alter: 68* *Geschlecht: m*

Interview Nr. 4
Ersatzname: Pa-tong, Mtschah-Pdeah
Interviewt am 2010-02-24 *Alter: 45* *Geschlecht: m*

Interview Nr. 5
Ersatzname: Davi
Interviewt am 2010-02-25 *Alter: 25* *Geschlecht: w*

Interview Nr. 6
Ersatzname: Tha votho *Alter: 28* *Geschlecht: m*
Interviewt am 2010-03-03

Interview Nr. 7
Ersatzname: Pet roan *Alter: 50* *Geschlecht: m*
Interviewt am 2010-03-04

Interview Nr. 8
Ersatzname: Tchieng Plüeng *Alter: 40* *Geschlecht: m*
Interviewt am: 2010-03-03

Interview Nr. 9
Ersatzname: Tha *Alter: 32* *Geschlecht: m*
Interviewt am 2010-04-09

Interview Nr. 10
Ersatzname: Ming *Alter: 55* *Geschlecht: w*
Interviewt am 2010-04-20

Interview Nr. 11
Ersatzname: Tapus, Atschar *Alter: 63* *Geschlecht: m*
Interviewt am 2010-04-21

Interview Nr. 12
Ersatzname: Davi *Alter: 25* *Geschlecht: m*
Interviewt am 2010-05-14

Interview Nr. 13
Ersatzname: Jei Lukdou *Alter: 70* *Geschlecht: w*
Interviewt am 2010-05-19

8.2 Leitfadeninterview

Die erlebnismäßige Dimension religiöser Erfahrung

- Welche religiösen Erfahrungen haben Sie in Ihrem Leben gemacht?
- In welchen Situationen treten diese Erfahrungen auf?
- Sehnen Sie sich nach religiösen Erfahrungen? Wenn ja, wie tun Sie, damit Sie religiöse Erfahrungen machen?
- Was machen Sie, wenn in schwierigen Zeiten wie z.B.,
    - Das eigene Kind schreit ohne aufzuhören[242]
    - Unzureichende Gewinne bei Geschäften
    - Gefährdung des Einkommens
    - Lebensgefährliche Krankheit
    - Reis- und Plantagenanbau nicht gelingt oder andere Krisen
- Haben religiöse Maßnahmen Ihrer Ansicht nach geholfen?
- Was tun Sie, damit ihr Glück und Erfolg steigt?
- Haben Sie jemals einen Geist oder einen Dämon gesehen?
- Haben Sie jemals einen Wahrsager und Kru-khmer (traditionellen Medizinmann) zu Rate gezogen?
    - Wenn ja, wie oft?
- Wie wichtig sind Ihnen solche religiösen Erfahrungen für Ihr Leben?

Die ritualistische Dimension des religiösen Vollzuges

- Welche religiösen Rituale haben Sie?
- An welchen religiösen Ritualen (Zeremonien, Feste, …) nehmen Sie teil?
- Welche religiösen Rituale haben Sie
    - Zuhause

[242] Es ist ein verbreitetes Phänomen, dass Mütter ihren schreienden Kleinkindern Bänder mit magischen Bleiplättchen um den Hals binden, um es vor dem Einfluss böser Geister zu schützen.

    - Im Tempel
    - An anderen Orten
- Welche Verehrungsstellen für Geister haben sie an ihrem Haus und wie oft nutzen Sie sie?
- Welche Bedeutung haben diese Rituale für Sie?

Die ideologische Dimension religiösen Erschließens

- Was sind Ihre wichtigsten religiösen Überzeugungen?
- Was ist der Sinn des Lebens?
- Was tun Sie / Was ist Ihnen wichtig / Worauf hoffen Sie, wenn die Sicherheiten des Lebens, wie z.B. Gesundheit, Erfolg, Glück gefährdet sind?
- Was müssten Sie tun, damit sie am Ende Ihres Lebens sagen können, „Ich hatte ein gutes Leben."
- Was sind Ihre wichtigsten Ziele im Leben?
- Was ist das wichtigste für einen Khmer?

Die intellektuelle Dimension der religiösen Konstruktion

- Was wissen Sie über Ihren Glauben?
- Woher haben Sie das Wissen?
- Haben Sie jemals religiöse Literatur gelesen?
- Was haben ihre Eltern und Großeltern sie über den Glauben gelehrt?
- Kennen Sie Geschichten, die Sie etwas über Ihren Glauben gelehrt haben?
- Inwiefern kennen Sie die religiöse Geschichte Kambodschas?
    - Aus welchem Land stammt der Buddhismus?
    - Welche Religion wurde in Kambodscha praktiziert, bevor der Buddhismus eingeführt wurde?
    - Im Buddhismus gibt es die fünf, die acht und die 10 Gebote. Welche von denen kennen Sie?

Die Dimension der Glaubenkonsequenzen (Ethik)

- Welche Konsequenzen hat ihr religiöses Leben in Ihrem Alltag?
- Welche ethischen Gebote sind Ihnen wichtig?
- Welche versuchen Sie zu befolgen?