

Kultur



Kambodschanische



អរិយធម៌ខ្មែរ

*Studiengemeinschaft
Kambodschanische Kultur e.V.*

Schriftenreihe Heft Nr. 8

Berlin 2003

ISBN
3.8

KAMBODSCHANISCHE KULTUR

Heft 8

Redaktion:
Claudia Götze-Sam
Wibke Lobo
Sivaro Sisowath

Schriftenreihe

KAMBODSCHANISCHE KULTUR

ISSN 0179-2695

Redaktion für Heft 8

Claudia Götze-Sam, Wibke Lobo, Sivaro Sisowath

Umschlagentwurf

Sivaro Sisowath

Vertrieb

Studiengemeinschaft Kambodschanische Kultur e.V.

c/o Wibke Lobo, Ethnologisches Museum, Arnimallee 27, 14195 Berlin

Alle Rechte vorbehalten. — Der Nachdruck ist, auch auszugsweise, nur mit Zustimmung des Herausgebers und der Autoren gestattet.

Copyright

Studiengemeinschaft Kambodschanische Kultur e.V.

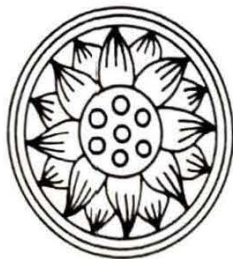
Druck

Bernd Ellinghoven, Königstraße 3, 52064 Aachen

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	5
Die Geschichte vom Einsiedler, der Gold stahl aus dem Khmer übersetzt von Lars Hinrichs	7
Extra Clausal Constituents (ECCs) im Khmer Eine Untersuchung zur satzexternen Organisation von Informationen im Khmer Claudia Götze-Sam	11
Die Rollen von Frauen im Roman „Tum Teav“ und in einigen Volkserzählungen Sam Samnang	33
Annual Ceremony and Rituals of the Khmer Village in Northeastern Thailand - A Case Study of the Village of Phluang in Surin Province - Yasuyuki SATO	49
ពិធីទាក់ដំរីព្រៃរបស់អ្នកស្រុកភ្នំក្រវ៉ាញខេត្តពោធិ៍សាត់ Die Elefantenfang-Zeremonien der Einwohner in der Region des Kardamom-Gebirges der Provinz Pursat ម៉ៅ សោភ័ណ និង រស់ សំណាង Mao Saopon und Ros Samnang	72
ប្រវត្តិវត្តភ្នំប្រុស Die Geschichte des Klosters Phnom Proh ស្រី កានឿន Srey Kanoen	85
Kambodschach Work in Progress zur Geschichte des Schachspiels in Kambodscha Bernd Ellinghoven	91
Auf Beschaffungsreise in Kambodscha Christina Grune	123

Neuerwerbungen der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz – April 2000 – Oktober 2002 Christina Grune	129
Kambodscha aus der Sicht der Deutschen Was Europäer und insbesondere Deutsche über Kambodscha, Laos und Vietnam wissen Wilfried Lulei	139
Die Khmer aus thailändischer Sicht Martin Schalbruch	159
9. Internationale Konferenz der „European Association of Southeast Asian Archaeologists“ vom 27. Mai bis 2. Juni 2002 Wibke Lobo	171
Symposium über die deutschen, japanischen und französischen Bemühungen, das Weltkulturerbe Angkors zu bewahren 22. – 23. April 2002 Wibke Lobo	172



Vorwort

In dem vorliegenden Heft stellen die Autoren Beiträge zu Kambodscha aus verschiedenen Bereichen vor.

Eine Übersetzung der „Geschichte vom Einsiedler, der Gold stahl“, einem Märchen, aus der Sammlung alter Khmer-Märchen des Buddhistischen Instituts liefert Lars Hinrichs.

Mit den verschiedenen pragmatischen Funktionen von Wörtern, die in den Äußerungen auftreten, aber im Rahmen der Satzgrammatik nicht analysiert werden können, befasst sich der Artikel von Claudia Götze-Sam.

Anhand von Romanen und Märchen, die im 19. Jh. und am Anfang des 20. Jhs. aufgeschrieben wurden, untersucht Sam Samnang die unterschiedlichen Rollen, die Frauen in der kambodschanischen Gesellschaft einnehmen.

Durch den Vergleich verschiedener Zeremonien zeigt Yasuyuki Sato, dass die Khmer-Dorfbewohner im Nordosten Thailands hauptsächlich an den himmlischen Geist (tevoda) glauben und dass der Geist der Vorfahren, des Reises und des Landes derselbe und dem himmlischen Geist untergeordnet ist. Er vergleicht den Geisterglauben der Khmer mit dem Glauben anderer Volksgruppen in Nordthailand und der Laoten im Norden und Nordosten Thailands.

Die zahlreichen Zeremonien, die die Bewohner des Kardamom-Gebirges in der Provinz Pursat vor und während des Fangs wild lebender Elefanten durchführen, werden von Mao Saophoan und Ros Samnang beschrieben.

Gegenstand des Beitrags von Srey Kanoeun ist die Geschichte des Klosters Phnom Proh in der Provinz Kampong Cham.

Der Schachexperte Bernd Ellinghoven beleuchtet in dem Artikel „Kambodschach“ die verschiedensten Aspekte von Schach in Kambodscha. Dabei werden historische und aktuelle Quellen herangezogen: Sandsteinreliefs in Angkor, Marco Polos Reisebeschreibungen, das Khmer-Märchen „Thnenh Chey“, Briefmarken, das Internet und vieles mehr.

Christina Grune beschreibt die „Buchlandschaft“, die sie im Frühjahr 2002 in Phnom Penh vorfand, und die Spezifik der Beschaffung khmersprachiger Literatur für die Staatsbibliothek zu Berlin Preußischer Kulturbesitz, die Südostasien als

Sondersammelgebiet hat. Es schließt sich eine Liste von Neuerwerbungen der Staatsbibliothek zu Kambodscha bzw. der Khmer-Sprache des Zeitraumes April 2000 bis Oktober 2002 an.

Die folgenden beiden Beiträge befassen sich mit der Sicht anderer Völker auf Kambodscha bzw. die Khmer. Das, was Deutsche über Kambodscha und die Khmer wissen, ist Gegenstand des Beitrags von Wilfried Lulei. Der Autor wertet sowohl ältere als auch neuere Quellen aus. Martin Schalbruch beschreibt, wie die Thai vor dem Hintergrund der Aufnahme der Hochkultur des Angkorreichs einerseits und der wachsenden politischen Rolle Thailands nach dem Untergang des Angkorreichs andererseits Kambodscha wahrnehmen.

Über Beiträge mit Bezug auf Kambodscha bei der 9. internationalen Konferenz der „European Association of Southeast Asian Archaeologists“ und über das Symposium zu den deutschen, japanischen und französischen Bemühungen, das Weltkulturerbe Angkors zu bewahren, berichtet Wibke Lobo.

Herr Pou Thonevath und Herr Sam Samnang haben sich in vielfältiger Weise an dem Entstehen dieses Heftes beteiligt. Die Redaktion schuldet beiden großen Dank für ihre Mitarbeit.

Die Redaktion



Die Geschichte vom Einsiedler, der Gold stahl¹

aus dem Khmer übersetzt von Lars Hinrichs

Es gibt eine Geschichte, die erzählt Folgendes:

Es gab einmal eine Einsiedelei, in der vier Eremiten lebten und meditierten. Dort saßen sie nun; voneinander abgewandt blickte ein jeder in eine andere Himmelsrichtung. Als eines Tages ein Brahmane an diese vier mit der Bitte herantrat, für ihn 10.000 Damlöng² Gold aufzubewahren. Die Eremiten gestatteten ihm, sein Gold inmitten ihrer Einsiedelei abzulegen. Danach ging der Brahmane fort. Von den vier Einsiedlern jedoch, die einander sogleich wieder den Rücken zugekehrt und ihre Meditation fortgesetzt hatten, schlich sich einer zu jenem Gold und stahl es, ohne dass die anderen drei es bemerkten. Als der Brahmane nun die vier aufsuchte und sie bat, ihm sein Gold zurückzugeben, ließen sie ihn ein, auf dass er sein Gold von dort holen könne, wo er es zuvor abgelegt hatte. Doch plötzlich war das Gold nicht mehr aufzufinden. Daraufhin forderte der Brahmane die vier auf, ihn zum Richter zu begleiten, auf dass er Klage gegen sie führen könne.

Der Richter aber, der nun den Prozess leitete, konnte zu keinem Urteil gelangen und brachte daraufhin den Brahmanen und die vier Einsiedler zum König, dem sie die Geschichte in allen Einzelheiten vortrugen. Der Brahmane senkte ehrfurchtsvoll sein Haupt und hob an zu erzählen: „Eure Majestät, ich bat diese vier Einsiedler 10.000 Damlöng meines Goldes in ihrem Hause, wo sie immer meditieren, aufzubewahren. Sie gestatteten mir auch, das Paket inmitten dieses Hauses unterzustellen, welches ich danach wieder verließ. Etwas später kehrte ich zurück und bat die vier, mir mein Gold auszuhändigen, allerdings konnten wir es nun nirgendwo mehr entdecken. Sodann forderte ich sie auf, nach meinem Golde zu suchen, doch konnten sie es nicht mehr finden. Deshalb nun bringe ich diese vier vor Eure Majestät mit der untertänigsten Bitte, zu überlegen, wo das Gold zu suchen sei, denn, wenn keiner der

¹Die Idee zur Übersetzung dieses Märchens kam während des Seminars „Märchen und Mythen in Südostasien“, das von Herrn Thomas Engelbert im Sommersemester 2002 an der Humboldt Universität zu Berlin geleitet wurde. Ich danke Frau Claudia Götze-Sam für die Möglichkeit, die Übersetzung im Khmer-Kurs zu diskutieren.

²Alte kambodschanische Maßeinheit für Edelmetalle, ein Damlöng entspricht 37,5g.

vier das Gold genommen hat, so kann nur Euer Land mein Gold verschlungen haben.“ Der König seinerseits befragte nun die vier Einsiedler: „Nun, ihr Asketen, wie stellt sich die Angelegenheit aus eurer Sicht dar?“ Nun war es an den vier Einsiedlern zu antworten: „Der Brahmane brachte uns das Gold zur Aufbewahrung und hinterlegte es inmitten unserer Klausur, insofern entspricht seine Schilderung der Wahrheit, allerdings saßen wir voneinander abgewandt in unsere Meditation vertieft und wissen nicht, wer sich einschlich, das Gold zu stehlen.“ Der König besprach den gesamten Vorgang mit seinen Ministern, konnte aber nicht sagen, wo das Gold war. Ihm wurde eng ums Herz und er dachte unaufhörlich an diese Angelegenheit.

Zu jener Zeit lebte die Prinzessin mit Namen Pichit Sarey. Sie war ausgesprochen schlau und besonders gut kannte sie sich in allem, was das Dharma betraf, aus. Sie sprach zu ihrem königlichen Vater: „Oh, mein königlicher Vater, macht Euch keine Sorgen, sondern lasst mich das Gold für Euch suchen!“ Schon richtete die junge Prinzessin sich mit einer Erzählung an die vier Einsiedler: „Es war einmal eine Jungfrau, die bei einem Eremiten die Kunst der Zauberei und allerlei magische Formeln studierte. Als sie nun ihre Studien abgeschlossen hatte, kam die Zeit, da sie sich von ihrem Lehrer verabschieden und nach Hause zur Mutter zurückkehren wollte. Also sprach sie zu ihrem Lehrer, dem Eremiten: „Ich habe nichts, mit dem ich Euch meinen Dank vergelten könnte, Lehrer, daher bitte ich Euch, lasst mich Euch etwas versprechen: Sobald meine Mutter mir einen Ehemann findet, werde ich ihn verlassen, um mich mit Euch, meinem Lehrer zu vereinigen. Hernach werde ich zu ihm zurückkehren. Nachdem das junge Mädchen dieses gesagt hatte, verabschiedete es sich von seinem Lehrer und ging heim zur Mutter.“

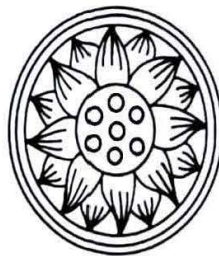
Nachdem nun die Mutter ihrer Tochter einen Ehemann ausgesucht hatte, ging diese zu ihrem neuen Mann, schlief aber nicht mit ihm. Daraufhin erzählte das Mädchen seinem Mann von dem Versprechen, welches es seinem Lehrer gegeben hatte. Es verabschiedete sich von seinem neuen Ehemann und bereitete sich darauf vor, den Eremiten aufzusuchen, um das ihm gegebene Versprechen einzulösen. Der Ehemann seinerseits hielt es nicht zurück, sondern stellte ihm frei zu gehen. Daraufhin kleidete es sich in seine schönsten Gewänder und legte sein kostbarstes Geschmeide an. Auf dem Weg begegnete es plötzlich einem großen Tiger, der sich schon anschickte, das Mädchen zu fressen. Sogleich erzählte das Mädchen seine ganze Geschichte und dass es nun seinen Ehemann verlassen hatte, um seinen Lehrer, den Eremiten, aufzusuchen. So sprach es: „Wenn ich dann von meinem Lehrer zurückkehre, so dürft Ihr mich fressen.“ Da das Mädchen so sprach, traute sich der Tiger nicht mehr und ließ es ziehen. Als das Mädchen weiterging, traf es auf einen

Dieb, der es auf sein kostbares Geschmeide abgesehen hatte, also erzählte es ihm dasselbe wie dem Tiger und beendete seine Rede, indem es sprach: „Wenn ich erst von meinem Lehrer, dem Eremiten, zurückkehre, so kann ich mich dann auch all meines Schmuckes entledigen und ihn Euch überlassen.“ Sobald das Mädchen in dieser Weise gesprochen hatte, verließ den Strolch der Mut und er ließ das Mädchen gehen. Als das Mädchen schließlich bei seinem Lehrer, dem Eremiten, eintraf, erinnerte es ihn an das Versprechen, welches es ihm gegeben hatte. „Mein liebes Mädchen,“ sprach daraufhin der Eremit. „Ich bin sehr glücklich, dass du das mir gegebene Versprechen halten und wahrhaftig auch einlösen willst. Aber bitte verstehe, dass ich dies nicht von dir verlangen kann, da du doch daheim schon einen Mann hast, kann ich auf unser beider Vereinigung nicht bestehen. Kehre zurück zu deinem Mann!“ Daraufhin verabschiedete sich das Mädchen von dem Eremiten, der einst sein Lehrer gewesen war, und machte sich auf den Heimweg, auf dem es weder dem Tiger noch dem Dieb begegnete und kehrte wohlbehalten zu seinem Ehemann zurück.“

Nachdem die vier Einsiedler die Erzählung von dem schönen Mädchen gehört hatten, wandte sich die Prinzessin mit einer Rätselfrage an dieselben: „Ich habe Euch allen diese Geschichte erzählt, um eine Frage an Euch zu richten: Wer hat sich denn nun in dieser Geschichte am besten verhalten?“ Einer der Einsiedler antwortete: „Ich bin der Ansicht, dass der Ehemann, der seine junge Ehefrau einfach fortgehen ließ, sich am besten verhielt.“ Ein anderer Einsiedler antwortete: „Ich glaube das Verhalten des Tigers war am besten, denn, obgleich er großen Hunger litt, verschonte er das Mädchen.“ Ein anderer wiederum antwortete: „Ich halte das Verhalten des Diebes für das beste, da er doch seiner Gier widerstand, nachdem er die Geschichte des Mädchens gehört hatte.“ Der letzte der vier Einsiedler schließlich antwortete: „Als das Mädchen zu seinem Lehrer, dem Eremiten, kam, hätte er es voller Wonne empfangen und die Einlösung seines Versprechens fordern können, doch er überwindet sein lustvolles Verlangen und anstatt es zu empfangen, schickt er es heim zu seinem Ehemann. Das halte ich für das beste Verhalten.“ Nachdem Prinzessin Pichit Sarey nun die Antworten der vier Einsiedler angehört hatte, war sie sehr zornig; erkannte sie doch in demjenigen, der das Verhalten des Ehemannes für das beste gehalten hatte, einen eifersüchtigen Menschen, in dem Einsiedler, der das Verhalten des Tigers für das beste gehalten hatte, erkannte sie einen Menschen, der keine Angst hat, Sünden zu begehen, indem er Tieren nach dem Leben trachtet. In dem dritten Einsiedler wiederum, der das Verhalten des Diebes für das beste gehalten hatte, erkannte sie jenen gierigen Mann, der nach dem Hab und Gut anderer trachtet. Nun wusste sie, dass es nur dieser Einsiedler gewesen sein konnte, der das

Gold des Brahmanen gestohlen hatte. In der Antwort des letzten der Einsiedler, der das Verhalten des Lehrers als das beste betrachtete, erkannte sie einen Menschen mit dem geheimen Wunsch, die Frau eines anderen zu verführen. Sie sprach zu jedem der Einsiedler: „Ihr Einsiedler, wenn Ihr im Besitz von irgendwelchen Reichtümern, Gold, Silber und Juwelen seid, so kommt zu mir und ich werde Eure Gemahlin!“ Der diebische Einsiedler, der sich in die junge Prinzessin verliebt hatte, glaubte, sie nähme ihn tatsächlich zum Gemahl, daher nahm er die 10.000 Damlöng Gold, das er dem Brahmanen gestohlen hatte und brachte es der Prinzessin, die wiederum sprach: „Ihr habt also tatsächlich das Gold des Brahmanen gestohlen!“ Daraufhin nahm sie das Gold und überreichte es dem König, der sogleich den Brahmanen, also den Besitzer dieses Goldes, herbeirufen ließ. Als der König dem Brahmanen nun die gesamten 10.000 Damlöng Gold zurückgeben wollte, verneigte sich dieser nur voller Respekt, nahm lediglich 4.000 Damlöng und verabschiedete sich.

Übersetzt aus dem Kambodschanischen (*Prachum Rueang Preng Khmaer*, Märchensammlung Institut Bouddhique, Phnom Penh, Band III, Märchen Nr. 12)



Extra Clausal Constituents (ECCs) im Khmer

Eine Untersuchung zur satzexternen Organisation von Informationen im Khmer

Claudia Götze-Sam

1. Problemstellung
2. Theoretische Ansätze für die Beschreibung der Erscheinung „Fremdkörper in Sätzen“
3. Typen von ECCs im Khmer
 - 3.1. „Interaction management“
 - 3.2. Diskursorganisation
 - 3.3. Ausdruck eines momentanen emotionalen Zustands oder eines Gedankens des Sprechers
4. Zusammenfassung und Ausblick
5. Abkürzungen
6. Bibliographie

1. Problemstellung

In beschreibenden schriftlichen Texten des Khmer sind die grammatischen Beziehungen zwischen den Satzelementen in der Regel eindeutig. Die satzsemantischen Funktionen der Elemente wie Agens, Handlung, Betroffener usw. können festgestellt werden. Ein Geschehnis kann in einen temporalen oder lokalen Rahmen eingeordnet werden. Handlungen oder Prozesse lassen sich entsprechend ihrer Verlaufsform näher charakterisieren. Die Funktionen von Wörtern, die Aktanten näher kennzeichnen, können auch festgestellt werden. Pragmatische Funktionen, die in den Sätzen auftreten (given–new, definit–indefinit, Deixis, Topik, Fokus), sind beschreibbar.

Wenn man aber eine mündliche face-to-face-Kommunikation verfolgt bzw. einen Text liest, der eine direkte Kommunikation zwischen zwei oder mehreren Kommunikationspartnern wiedergibt, dann scheint es jedoch, als ob die grammatischen Beziehungen zwischen den Satzelementen manchmal nicht so klar sind. In der mündlichen, direkten Kommunikation findet man oft Ausdrücke, die folgendes Verhalten aufweisen: Sie sind inhaltlich auf eine bestimmte Weise mit einem Satz verbunden, doch trotz dieser Verbundenheit mit dem Satz wirken sie darin wie ein Fremdkörper. Ein Beispiel:

<i>m̄ae</i>	<i>m̄ae</i>	<i>sdūn</i>	<i>pān</i>	<i>ḡunmān</i>	<i>hoey?</i>
Mutter	Mutter	anpflanzen	erreichen	wie viel	bereits?

„Mutter, wie viel hast du beim Anpflanzen der Reissetzlinge geschafft?“

(phk̄a srapon, S. 34)

In dieser Äußerung kommt zweimal das Wort *m̄ae* (Mutter) vor. Einmal kann *m̄ae* (Mutter) weggelassen werden, ohne dass die Äußerung ungrammatisch oder unverständlich wird.

---	<i>m̄ae</i>	<i>sdūn</i>	<i>pān</i>	<i>ḡunmān</i>	<i>hoey?</i>
---	Mutter	anpflanzen	erreichen	wie viel	bereits?
<i>m̄ae</i>	---	<i>sdūn</i>	<i>pān</i>	<i>ḡunmān</i>	<i>hoey?</i>
Mutter	---	anpflanzen	erreichen	wie viel	bereits?

Der Ausdruck *m̄ae* (Mutter) scheint hier satzsemantisch gesehen einmal überflüssig zu sein, denn das Prädikat *sdūn* (anpflanzen von Reissetzlingen) verlangt in diesem Kontext nur einen Aktanten, der die Funktion Agens hat. Da die Äußerung trotz der „Verletzung“ der Valenzbestimmung des Prädikats völlig grammatisch und verständlich ist, muss die Beschreibung der Funktion des „überflüssigen“ Ausdrucks *m̄ae* (Mutter) auf einer anderen grammatischen Ebene als der des Satzes beschrieben werden.

Ausdrücke, deren Funktionen nicht auf der Ebene des Satzes festgestellt werden können, sind ihrem Verhalten nach sehr vielfältig. In der Äußerung

<i>cās</i>	<i>khñum</i>	<i>ghoēn</i>
ja (f. weibl. Personen)	ich	sehen

„Ja, ich habe es gesehen“

weist der Ausdruck *cās* (ja) satzsemantisch betrachtet keine Ähnlichkeiten mit dem Ausdruck *m̄ae* (Mutter) des vorangehenden Beispiels auf. *cās* (ja) kann nicht wie *khñum* (ich) die Funktion Agens übernehmen. Hier kann man die Frage nach der Verletzung der Valenzbestimmung des Prädikats nicht stellen. Und doch weist *cās* (ja) Gemeinsamkeiten mit *m̄ae* (Mutter) auf. Beide Ausdrücke haben viel mit den ihnen folgenden Sätzen zu tun und sind doch Fremdkörper in diesen Sätzen. Sie könnten weggelassen werden.

Einige der Ausdrücke, die einerseits zum Satz gehören, andererseits keine grammatische Funktion im Satz aufweisen, werden auch in den Khmer-Grammatiken behandelt. Abhängig von den Vorstellungen der verschiedenen Khmer-Grammatiker werden sie den Präpositionen, Konjunktionen oder Interjektionen zugeordnet (Pou Um 1950, S. 46, 49, 50–51; Uy Chuon 1958, S. 129–130, 137–139, 155–157, 163–164; You Chin 1959, S. 74–77, 105–107, 111–112; Tho Thun 1965, S. 199, 201; Leang Hap An 1965, 37, 45, 50–52, 56; Khiev Chum 1966, S.54, 93–95; veyyākar(ṅ) thnāk' dī 6 1982, S. 45–47). Maspero behandelt einige als Interjektionen (Maspero 1915, S. 397–398). Pannetier und Menetrier sehen einige dieser Ausdrücke als Adverbien der Affirmation und der Negation an und rechnen andere den Interjektionen zu (Pannetier und Menetrier 1922, S. 77, 109); Khin Sok betrachtet einige dieser Ausdrücke als Adverbien der Affirmation, andere als Interjektionen oder als „Introducteur (Interpellation)“ (Khin Sok 1999, S. 399–402, 507–513, 493, 497–502). Auch Gorgoniyev ordnet einige dieser Ausdrücke den Interjektionen zu (Gorgoniyev 1966, S.108). Ebenso tut es Huffman. Er unterscheidet jedoch auch „Responsives“. Nach Huffman gehören Interjektionen und „Responsives“ zur Lexemklasse „Isolatives“ (Huffman 1970, S. 141–144, vgl. auch Huffman 1984, S. 46–47). Allen genannten Autoren gemeinsam ist die Tatsache, dass sie diese „Fremdkörper“, wie ich sie vorläufig nenne, unter Wortarten behandeln. Oft geben die Autoren auch an, in welchen Situationen diese Ausdrücke benutzt werden und wo sie im Satz stehen.

Da die Anzahl der Wortarten und der syntaktischen Beziehungen in den bisherigen Khmer-Grammatiken sehr begrenzt ist, können sprachliche Ausdrücke, die bereits einmal einer Wortart zugerechnet werden, die sich aber in den Sätzen so verhalten, dass sie nicht mit den Begriffen der syntaktischen Funktionen erfasst werden können, grammatisch nicht beschrieben werden.

Im allgemeinen wird die Existenz folgender Wortarten im Khmer angenommen: Nomen/Substantive, Adjektive, Pronomen, Numeralien, Verben, Adverbien, Präpositionen, Konjunktionen, Interjektionen.

Die teilweise unterschiedliche Unterteilung der einzelnen Wortarten oder die Einteilung bestimmter Wortarten bzw. Elemente der oben genannten Wortarten in eine neue Wortart wie z.B. „Relators“ (Präpositionen und Konjunktionen), „Isolatives“ („Responsives“ und Interjektionen), „Auxiliaries“ (Huffman 1970), „Introducteur“ (Khin Sok 1999), Partikel (Huffman 1970 u.a.) hängt davon ab, welche Kriterien (semantische, distributionelle oder funktionale) der jeweilige Autor bei der Beschreibung der Wortarten zu Grunde legt. Die syntaktischen Beziehungen in den Khmer-Sätzen beschränken sich auf Subjekt, Verb/Prädikat, Objekt, Adverbialbestimmungen, Attribut.

In folgendem Beispiel, dass bereits weiter oben einmal angeführt wurde, werden die Grenze der Beschreibungsleistung der genannten Khmer-Grammatiken sichtbar:

<i>m̄ae</i>	<i>m̄ae</i>	<i>sdūn</i>	<i>pān</i>	<i>ḷunmān</i>	<i>hoey?</i>
<u>Mutter</u>	Mutter	anpflanzen	erreichen	wie viel	bereits?

„Mutter, wie viel hast du beim Anpflanzen der Reissetzlinge geschafft?“

(phkā srapon, S. 34)

Der Ausdruck *m̄ae* (Mutter), der zweimal auftritt, kann nach den Khmer-Grammatiken entweder zu den Nomen oder zu den Pronomen (Anrede) gehören. Weitere Beschreibungsmöglichkeiten gibt es dafür im Rahmen der Wortartenlehre des Khmer nicht. Auch syntaktisch kann nach diesen Grammatiken einer der beiden Ausdrücke *m̄ae* (Mutter) nicht beschrieben werden, denn das Prädikat *sdūn* (anpflanzen) verlangt nur ein Subjekt. Das heißt, dass nur einer der beiden Ausdrücke *m̄ae* (Mutter) Subjekt sein kann. Der andere Ausdruck muss daher unbeschrieben bleiben.

Dieses Beispiel stellt nur einen Fall von vielen „Fremdkörper“-Fällen dar, die nicht zum Untersuchungsgegenstand der bisherigen Khmer-Grammatiken gehören. In diesem Artikel möchte ich den Versuch unternehmen, die Gründe für das Auftreten bzw. die Funktionen einiger „Fremdkörper“ in, vor oder nach Sätzen näher zu beleuchten. Bei diesem ersten Schritt der Annäherung strebe ich keine vollständige Darstellung des Problems an.

2. Theoretische Ansätze für die Beschreibung der Erscheinung „Fremdkörper in Sätzen“

Da die Khmer-Grammatiken, die in der Regel traditionell ausgerichtet sind, keine geeigneten Instrumentarien für die Beschreibung der Erscheinung „Fremdkörper in

Sätzen“ bieten, weil sie sich hauptsächlich mit den Satzelementen und deren Beziehungen untereinander befassen, stellt sich die Frage, welche linguistischen oder außerlinguistischen Bereiche Begrifflichkeiten anbieten, mit deren Hilfe die genannte Erscheinung im Khmer beschrieben und erklärt werden können.

Die Idee für die Suche nach Beschreibungsansätzen liefert u.a. die Khmer-Grammatik selbst. Bei der Behandlung der Interjektionen z.B. wird angegeben, in welchen Situationen bestimmte Interjektionen verwendet werden (z.B. *yī* staunen, *qī yās* 'sich erschrecken'). Das sind Angaben zu den Funktionen dieser Ausdrücke in bestimmten kommunikativen Situationen. Die Durchsicht meiner Sammlung von „Fremdkörpern“ des Mittel- und des Modernen Khmer bestätigte mich in der Vermutung, dass die Funktionen dieser „Fremdkörper“ nicht auf der Ebene der Satzgrammatik sondern nur mit Hilfe von theoretischen Vorstellungen über Beziehungen, die über die satzinternen Beziehungen hinausreichen, beschrieben und erklärt werden können.

In Betracht kommen Vorstellungen über kommunikativ-pragmatische und diskursgrammatische Beziehungen, denn viele „Fremdkörper“, die ich fand, haben damit zu tun, dass ein Sprecher eine andere Person anspricht, dass er ihre Aufmerksamkeit erwecken möchte, seine momentanen Gefühle zum Ausdruck bringen möchte usw. Die Ziele dieser Handlungen (Ansprechen usw.) bestehen oft darin, jemanden in ein Gespräch zu verwickeln, das Gespräch aufrechtzuerhalten, den Gesprächspartner an das Gespräch zu binden, das Gespräch zu beenden usw. Andere „Fremdkörper“ wiederum haben mit der Gestaltung des Gesprächs zu tun.

Einen fruchtbaren Ansatz für die Beschreibung der Erscheinung „Fremdkörper in Sätzen“ fand ich in der Functional Grammar (FG) von Dik (Dik 1997a, 1997b). Dik nennt diese Erscheinung „Extra-clausal constituents“ (ECCs) (Dik 1997a, S. 310–311; Dik 1997b, S. 379–407).

„... in spoken discourse, ..., we often produce a variety of expressions which can be analysed neither as clauses nor as fragments of clauses. These expressions may stand on their own, or precede, follow, and even interrupt a clause, being more loosely associated with it than those constituents which belong to the clause proper. These expressions will ... be called extra-clausal constituents (ECCs).“ (Dik 1997b, S. 379).

Dik gibt drei Grundmerkmale an, mit denen ECCs festgestellt werden können. Erstens, ECCs werden vom Satz durch Abbruch oder einen pausenähnlichen Tonfall in der prosodischen Kontur ausgeklammert. Zweitens, ECCs sind für die internen

Beziehungen im Satz nicht wesentlich. Drittens, ECCs werden von grammatischen Regeln, die innerhalb eines Satzes wirken können, nicht erfasst (Dik 1997b, S. 381). In manchen Sprachen kann die Konstituentenordnung auch von Relevanz sein (Dik 1997b, S. 381–383).

Dik unterteilt die ECCs nach ihren positionellen Besonderheiten und nach ihren Funktionen in den Diskursereignissen. Interessant ist die Beschreibung der Funktionen im Rahmen von „interaction management“, „attitude specification“, „discourse organization“ und „discourse execution“ (Dik 1997b, S. 383–407).

Ich halte Diks Ansatz für die Beschreibung der Funktionen von ECCs für geeignet, weil darin die kommunikativ-pragmatischen und diskursorganisatorischen Zusammenhänge, die für das Auftreten verschiedener ECCs verantwortlich sind, berücksichtigt werden.

3. Typen von ECCs im Khmer

3.1. „Interaction management“

Viele Kommunikationsakte eines Sprechers zielen darauf, die Aufmerksamkeit des Adressaten zu gewinnen, ihn in ein Gespräch einzubeziehen oder ihn an das Gespräch zu binden. Diese Akte sind also die Mittel der Gestaltung von Interaktionen zwischen den Kommunikationspartnern. Verschiedene ECCs haben mit der Gestaltung bestimmter Kommunikationsakte zu tun.

3.1.1. ECC [Summons]

Ein Khmer-Sprecher, der jemandes Aufmerksamkeit erwecken und gleichzeitig signalisieren möchte, dass er jener Person etwas mitteilen will (diese Person also als Gesprächspartner gewinnen/ zum Adressaten seiner Mitteilung machen möchte), kann eine Reihe von sprachlichen Ausdrücken einsetzen, die diesem Ziel dienen. Hierzu zählen Ausdrücke, die viele Autoren der Khmer-Grammatiken als Interjektionen bezeichnen. Da diese Ausdrücke sowohl prosodisch als auch satzgrammatisch von dem Satz, mit dem sie zu tun haben, getrennt sind, können sie als ECC angesehen werden. Ihre Funktionen im Rahmen der Gestaltung von Interaktionen sind nach Dik [Summons].

hai [Summons] *putr* *dāṃṅ* *lay*

ECC [Summons] Kinder alle

<i>ṅae!</i>	<i>qnak</i>	<i>prus</i>	<i>thlai!</i>	<i>mtec</i>	<i>kă</i>	<i>ṫiel</i>
ECC [Summons]	Person	männlich	teuer	warum	Part.	schlecht machen
<i>srī</i>	<i>ṽāñ</i>	<i>ṫūcneḥ</i>	<i>viñ?</i>			
Frau	Art	solche	hingegen			

Teuerster, warum reden Sie so herablassend zu mir?

(*nāy ṣay loeñ sthānsuo(r)g*, S. 24)

<i>ḡuṃ</i>	<i>qhā</i>	<i>2 thñai dīt ...</i>	<i>panlae</i>
älterer Onkel	ECC [Summons]	2 Tage weiter ...	Gemüse

<i>khñuṃ</i>	<i>cpās'jā</i>	<i>qālāy</i>	<i>hoey.</i>
ich	ganz sicher	verdorben	schon

Tante, ... in 2 Tagen wird mein Gemüse ganz bestimmt verdorben sein.

(*Kim Pech Pinun*, S. 37)

3.1.2. ECC [Address]

ECCs [Address] dienen einem Sprecher dazu, eine andere Person anzusprechen. Der anderen Person wird signalisiert, dass die Äußerung des Sprechers ihr gilt. ECCs [Address] können in Form von Eigennamen, Personen-Deixis (2. Person) oder von Klassenbezeichnungen erscheinen.

3.1.2.1.ECC [Address]: Eigennamen

<i>qāvī</i> [Address]	<i>aeñ</i>	<i>paṅtoy</i>	<i>kamphai</i>
Anrede-Vy [Address]	du	lassen	Kamphay

<i>ṫām</i>	<i>ḡtāt</i>	<i>tae</i>	<i>mnāk' aeñ</i>	<i>min koet te</i>
------------	-------------	------------	------------------	--------------------

pflanzen Kdat¹ nur allein nicht möglich

„Vy, du kannst die Kamphay doch nicht allein Kdat pflanzen lassen.“

(phkā srapon, S. 51)

3.1.2.2. ECC [Address]: Personen-Deixis (2. Person)

<i>qnak</i>	អ្នក	„Sie“ (für Männer und Frauen)
<i>lok</i>	លោក	„Sie“ (für Männer)
<i>pañ</i>	បង	„älterer Bruder/ältere Schwester“
<i>bū</i>	ពូ	„jüngerer Onkel“
<i>mññ</i>	មី	„jüngere Tante“
<i>m̄ae</i>	ម៉ែ	„Mutter“
<i>lok grū</i>	លោកគ្រូ	„Herr Lehrer/Lehrer“

usw.

ECC [Address] in Form von Anredewörtern können vor oder nach einem Satz oder zwischen den Elementen eines Satzes stehen.

m̄ae [Address] *m̄ae* *sdūñ* *pān* *p̄unmān* *hoey?*
 Mutter [Address] Mutter anpflanzen erreichen wie viel bereits?

„Mutter, wie viel hast du beim Anpflanzen der Reissetzlinge geschafft?“

(phkā srapon, S. 34)

¹Arum indicum

pañ gāt' dau juoy sdūñ māe cik² [Address]
 Bruder er gehen helfen anpflanzen Mutter Vater [Address]
 „Der Bruder ging Mutter beim Anpflanzen der Reissetzlinge helfen, Vater“
 (phkā srapon, S. 30)

sampatti manuss qāy mās [Address] goey [Expressive]
 Reichtum Menschen hier Gold [Address] ECC [Expressive]

mān tic kanlañ
 existieren wenig sehr

„Die Reichtümer der Menschen, Liebste, sind so wenig (in Vergleich zu meinem Reichtum)“

(Kaki 30b)

3.1.3. ECC [Bindung]

Im Khmer treten Ausdrücke auf, die anzeigen, dass der Sprecher am Überlegen ist, dass er gleich dem Adressaten weitere Information über ein Geschehnis liefern will. Solche ECCs sollen den Adressaten an das Gespräch binden. Das heißt, dass der Adressat weiter zuhören und sich an dem Gespräch beteiligen soll. Da bei Dik diese Funktion nicht vorkommt, führe ich sie mit der Bezeichnung [Bindung] ein.

nae 𑄢𑄣 äh, hm

qā 𑄢𑄣 äh, hm

hqā 𑄢𑄣 äh, hm

²cik (chin.) nach VK, S. 195 Onkel (väterlicherseits). Kambodschaner chinesischer Abstammung verwenden cik oft als Anrede für ihre Väter. So auch in dem vorliegenden Beispielsatz aus dem Roman "Phka Srapon", den die Tochter zu ihrem Vater sagt.

Beispiele:

gāt' jhmoh ... nae ... sāmīt.

Er heißen ... ECC [Bindung] ... Samit

Er heißt ... hm ... Samit.

<i>min</i>	<i>maen</i>	<i>vatt</i>	<i>samboñ jăy</i>	<i>de</i>
Part. (Neg.)	wirklich	Kloster	Sampong Chey	Part. (T.v.Neg.)

<i>... hqī ...</i>	<i>vatt</i>	<i>qī</i>	<i>khñuṃ niyāy</i>	<i>meñ noḥ?</i>
... ECC [Bindung] ...	Kloster	welches	ich sprechen	eben jenes

Nicht das Kloster Sampong Chey ... hm ... Welches Kloster war das? Ich habe doch eben davon gesprochen.

3.1.4. ECC [Minimal Response]

Durch bestimmte Äußerungen kann ein Khmer-Sprecher dem Gesprächspartner mitteilen, dass das, was der Gesprächspartner gesagt hat, bei ihm korrekt angekommen ist. Er kann durch diese Äußerungen auch seine Zustimmung zu dem geben, was der Gesprächspartner sagt. Zustimmung und Bestätigung des korrekten Empfangs der Mitteilung des Gesprächspartner müssen jedoch nicht zusammenfallen. Mit der Äußerung dieser ECCs versucht der Gesprächspartner in der Regel nicht die Rolle des Mitteilenden in einem Gespräch zu übernehmen, sondern er signalisiert damit nur, dass er sich am Gespräch beteiligt. Die Funktion solcher ECCs nennt Dik [Minimal Response]. ECCs [Minimal Response] treten allein auf. Die wichtigsten ECCs [Minimal Response] im Khmer sind:

pāt ឃ្លា „ja“ (für männliche Personen)

cās ឃ្លា ស្រី „ja“ (für weibliche Personen)

qoe ឃ្លា ខ្ពស់ „ja“ (von einer sozial höher gestellten Person zu einer rangniedrigeren Person oder unter guten Freunden)

qoe អ៊ែ (wie qoe)

3.2. Diskursorganisation

In diesem Artikel möchte ich zwei der diskursorganisatorischen Funktionen, die im Khmer von ECCs angezeigt werden, darstellen. Das sind die Funktionen „Theme“ und „Tail“.

3.2.1. ECC [Theme]

„Theme“ bestimmt Dik wie folgt: „A constituent with Theme function specifies an ensemble of entities with respect to which the following clause is going to present some relevant information“ (Dik 1997a, S. 389).

Als Beispiele zu „Theme“ gibt Dik:

„That guy, is he a friend of yours?“

„That trunk, put it in the car!“

„As for the students, they won't be invited.“

(Dik 1997a, S. 389)

„That guy“, „that trunk“ und „as for the students“ sind Konstituenten, die Topik-Funktion haben. Die Betrachtung solcher ECCs als Theme erfolgt in Anlehnung an Li; Thompson (1976). Li; Thompson unterscheiden zwischen subjekt-prominenten, topik-prominenten Sprachen und Sprachen, die beides enthalten und Sprachen, die weder subjekt- noch topik-prominent sind. In Topik-prominenten Sprachen werden Konstruktionen mit Topik-Konstituente vor dem Anfang eines Satzes mit großer Frequenz verwendet, dass sie keinen markierten Charakter aufweisen. „... there is no reason to view topic-comment sentences in Topic-prominent languages as „marked“ or otherwise special“ (Li; Thompson 1976, S. 482).

Zwei Beispiele aus Li; Thompson 1976, S. 462:

Lahu:

<u>hɔ</u>	<u>̄</u>	na-qhô	yì	ve	yò
elephant	topic	nose	long	prt.	declarativ marker

„Elephants (topic), noses are long.“

Mandarin:

<u>neì-xie</u>	<u>shùmu</u>	shù-shen	dà
those	tree	tree-trunk	big

„Those trees (topic), the trunks are big.“

Dik betrachtet diese Topikarten bei Li; Thompson in seiner FG als „Theme“. In der FG besteht der Unterschied zwischen „Theme“ und „Topik“ nur darin, dass „Topik“ satzinternen und „Theme“ satzexternen Konstituenten zugewiesen wird (Dik 1997a, S. 390).

Im Khmer kann das Auftreten einer ECC [Theme] aus unterschiedlichen diskursorganisatorischen Gründen erfolgen. Es kann sich um eine besondere Art der Wiedereinführung eines Topiks handeln („ResTop“). Man kann solch eine Vorgehensweise als „verweilende“ Wiedereinführung eines Topiks ansehen. Das heißt, dass der Sprecher dem Adressaten mit dem Einsetzen von ECC [Theme] mitteilt, dass der Sprecher nun wieder über einen im Diskurs bereits bekannten Referenten redet. Doch der Sprecher fügt nicht sofort Informationen über diesen Referenten hinzu, sondern verweilt vorerst noch einen Moment bei dem Referenten. Dann übernimmt die Anapher, die sich auf die ECC [Theme] bezieht im Hintergrund die semantische Funktion des Hauptaktanten (Aktant-1). Anhand ihrer Besonderheit ([Theme], [Top] + [Top]) könnte man diese Art der Wiedereinführung von Topik als „Doppel-Topik“-Konstruktion ansehen. Die Wiedereinführung eines Topiks muss aber nicht unbedingt in Form einer solchen „Doppel-Topik“-Konstruktion vorgenommen werden.

<i>knun</i>	<i>velā</i>	<i>noḥ</i>	<i>ke</i>	<i>Ḵ</i>	<i>samḷen</i>	<i>sqk</i>
in	Zeit	jene	man	hören	Klang	dumpf

<i>nālikā</i>	<i>vāy</i>	<i>ṃon</i>	12	<i>qđhrāt.</i>
Uhr	schlagen	Uhrzeit	12	Mitternacht.

yāy nuon [Theme] [Top] *gāt'* [Top] *nau* *sñtem laen* *sdī.*
 Frau Nuon [Theme] [Top] sie [Top] bleiben still nicht mehr reden.

gāt' *prae khluon dau* *mkhañ* *hoey nidrā* *lak' dau.*
 sie sich drehen [Richtungsanzeiger] eine Seite und schlafen einschlafen.

„Jetzt hört man zwölf dumpfe Klänge, mit denen die Uhr Mitternacht ankündigt. Frau Nuon, sie ist still geworden, redet nicht mehr. Sie dreht sich auf die andere Seite und schläft ein.“

(phkā sraon, S. 24)

Beispiel aus dem Mittel-Khmer:

<i>oy</i>	<i>yoen khñuṃ raksā</i>	<i>duk</i>	<i>rājaputrā</i>	<i>bises</i>	<i>mān</i>
lassen wir	aufbewahren	behalten	Königssohn	außerordentlich	haben

puny pāramī *brah pād* *vimalarājadhīpatī* [Theme][Top] *sṭec* [Top]
 Macht Zauberkraft. Anrede *vimalarājadhīpatī* [Theme][Top] König [Top]

<i>trās' dau</i>	<i>khmī oy</i>	<i>nāṃ</i>	<i>putr pān</i>	<i>mak ṭal'.</i>
sagen deikt. Marker	sofort Imperativ-Marker	bringen	Sohn erreichen	ankommen.

„ ‘... lasst uns bitte den königlichen Sohn pflegen’. König *vimalarājadhīpatī* erwiderte sofort: ‘bringe ihn (den Sohn) her’.“

(Khyang Sangkh 39b–40b)

ECC [Theme] kann auch der Etablierung eines Topiks dienen.

purās neḥ kāl poe ṭ putrī khluon thā ṭucnoḥ hoey
 Mann dieser als hören Tochter Körper sagen so bereits

kă ṭak ṭaṅhoem dham̄ tae nau sñem
 daraufhin einatmen tief aber bleiben still

min ceñ sđī thā qvī loey.
 Part. (Neg.) herauskommen äußern sagen was Part. (T.v. Neg.)

cik p̄un than niḥ [Theme][Top] gāt' [Top] qāyu
 Vater Bun Than dieser [Theme][Top] er [Top] Alter

hāsip plāy chnām hoey.
 fünfzig mehr Jahr bereits.

„Dieser Mann, als er dies von seiner Tochter erfuhr, atmet er bedrückt tief durch, bleibt aber ruhig, sagt nichts. Dieser Herr Bun Than ist schon über fünfzig.“

(phkā srabon, S. 30)

Der formale Unterschied zur Wiedereinführung eines Topiks besteht darin, dass bei der Etablierung eines Topiks ein deiktischer Marker (in diesem Beispiel *niḥ*) hinzu gesetzt wird.

Die Beziehung zwischen ECC [Theme] und dem Hauptteilnehmer an einem Geschehnis (Aktant-1) kann unterschiedlicher Natur sein.

Sie kann eine [Top] - [Top]- Relation sein. Das heißt, es kann sich um eine anaphorische Beziehung handeln, bei der sich die Anapher über den stark identifizierten ECC-Ausdruck auf denselben Referenten, der die Funktion [Top] aufweist, bezieht.

<i>braḥ pād</i>	<i>vimalarajadhipatī [Theme][Top]</i>	<i>ṣṭec [Top]</i>	<i>trās'</i>
<u>Anrede</u>	<u>vimalarajadhipatī</u> [Theme][Top]	er [Top]	sagen
<i>dau</i>	<i>khmī oy</i>	<i>nām</i>	<i>putr</i>
deiktischer Marker	sofort Imperativ-Marker	bringen	Sohn
<i>pān</i>	<i>mak ʔal'</i>		
erreichen	ankommen.		

„König vimalarajadhipatī erwiderte sofort: ‚Bringe ihn (den Sohn) her‘“
(Khyang Sangkh 39b–40b)

Oder, es kann sich um eine Beziehung von der Art Topik und Sub-Topik handeln.

<i>srae</i>	<i>neḥ [Theme][Top]</i>	<i>tī [SubTop]</i>	<i>lq</i>	<i>ṇās'</i>
<u>Reisfeld</u>	<u>dieses</u> [Theme][Top]	Boden [SubTop]	gut	sehr.

„Dieses Reisfeld hat sehr fruchtbaren Boden.“

<i>nān</i>	<i>neḥ [Theme][Top]</i>	<i>lakḥaṇā mārayād [SubTop]</i>	<i>hmat' hmañ</i>
<u>Frau</u>	<u>diese</u> [Theme][Top]	Charakter [SubTop]	einwandfrei

„Diese Frau hat einen einwandfreien Charakter“
(rīoeñ mā yoeñ, S. 6)

Ob noch andere Relationsarten vorliegen, soll Gegenstand weiterer Forschungen sein.

Ein Ausdruck mit der pragmatischen Funktion „Theme“ kann vor einem Satz oder zwischen den Elementen eines Satzes auftreten. Bei den obigen Beispielen handelt

es sich um ECCs [Theme], die vor einem Satz auftreten. Im folgenden ein Beispiel für ECC [Theme] zwischen den Elementen eines Satzes.

nau jit khān yāy nuon [Theme][Top] gāt' [Top]

Neben an Frau Nuon [Theme] [Top] sie [Top]

sramuk krok krāk krok krāk.

schnarchen kraok krak kraok krak.

„Nebenan schnarcht Frau Nuon ununterbrochen.“

(phkā srapon, S. 26)

3.2.2. ECC [Tail]

Die pragmatische Funktion [Tail] trägt ein ECC, der einem Elementen in einem Satz folgt. Gewöhnlich schließt sich ECC [Tail] an das Satzende an. Zwischen dem ECC [Tail] und dem Element des Satzes bestehen in der Regel anaphorische Beziehungen. Das heißt, dass das Element im Satz eine Anapher ist, welche sich auf denselben Referenten wie ECC [Tail] bezieht. ECC [Tail] dient dazu, mögliche Zweifel über den Referenten, auf den sich die Anapher in dem Satz bezieht, auszuräumen.

Zu „Tail“ schrieb Dik:

„Just as a clause may be preceded by an Orientation which, in a sense, ‘sets the scene’ for the interpretation of the clause, so it may be followed by loosely adjoined constituents which add bits of information which may be relevant to a correct understanding of the clause. Such constituents may also be added to parts of a clause, for example, to terms. To such constituents we assign the pragmatic function Tail, defined in general as characterizing constituents which present information to clarify or modify (some constituent contained in) the unit to which they are adjoined“ (Dik 1997b, S. 401).

Einige Beispiele für Tail im Khmer:

tāk' vā m̄tañ dau qā-kpāl khūc hnjñ [Tail]
 Hauen er einmal Imperativ-Marker Pej.-Kopf-frech dieser
 „Hau ihm eins über, diesem frechen Bengel!“

thū ge raval' grap' gnā tae m̄tañ
 Tho man beschäftigt sein alle Personen

prabundh toy prabundh [Tail] ptī toy ptī [Tail]
 Ehefrau für Ehefrau [Tail] Ehemann für Ehemann [Tail]

kūn toy kūn [Tail]
 Kinder für Kinder [Tail]

„Tho, bei dir sind alle sehr beschäftigt, die Frau, der Mann, die Kinder“
 (phkā srapon, S. 66)

3.3. Ausdruck eines momentanen emotionalen Zustands oder Gedankens des Sprechers

Der Khmer-Sprecher kann mit Hilfe einer Reihe von ECCs sein Gefühl der Verwunderung oder des Staunens, des Erschreckens, des Schmerzens, der Bewunderung, des Sich-Bewusstwerdens eines Sachverhalts usw. zum Ausdruck bringen. Diese ECCs können sowohl in Verbindung mit einer nicht-partnerorientierten als auch einer partnerorientierten Äußerung auftreten. Im Fall des Auftretens in Verbindung mit einer nichtpartnerorientierten Äußerung fungieren sie ausschließlich als sprachliches Ventil für starke Gefühle, die aufgrund bestimmter Wahrnehmungen, Erlebnisse oder aufgrund der Berührung mit bestimmten Gedanken plötzlich auftreten. Treten sie in Verbindung mit einer partnerorientierten Äußerungen auf, so können sie Funktionen im Rahmen der Gestaltung der Interaktion übernehmen. So wird der Ausdruck von Schmerz wie z.B. *qūy*, *qūy jūy* oder *qī jūy* insbesondere bei Kindern nicht nur in der Funktion des sprachlichen Ventils für das Schmerzgefühl, sondern auch als Hilferufe verwendet. Diese zweite

Funktion ist die Funktion [Summons]. Sie ist eine Funktion im Rahmen der Gestaltung von Interaktionen. Für die Beschreibung der ECCs, die als sprachliches Ventil für ein Gefühl dienen, übernehme ich die Beschreibung von Dik, nämlich ECC [Expressive]. Weist ein ECC die Verbindung beider Funktionen auf, so wird sie auf folgende Weise dargestellt ECC [Expressive]+[Summons].

Im folgenden einige ECCs [Expressive], die häufig in mündlichen Diskursen bzw. in Texten (direkte Kommunikation oder Selbstgespräch), vorkommen:

<i>yoe / yoes</i>	ឃើ / ឃើស	Verwunderung, Staunen; Zorn, Wut
<i>me</i>	មេ	Verwunderung, Staunen
<i>yī / yīh</i>	ឃី / ឃីះ	Verwunderung, Staunen, Zorn
<i>cum / cam</i>	ចុំ / ចំ	Verwunderung, Staunen
<i>qī yās'</i>	អីយ៉ាស់	durch plötzlich auftretenden Schmerz erschrocken sein
<i>qī yā</i>	អីយ៉ា	etw. Unerwartetem begegnen
<i>päi</i>	ប៉ៃ	sich erschrecken
<i>o</i>	ឱ	sich einer Sache bewusst werden; etwas bemitleiden; Betonung eines tiefen Gefühls
<i>qoey</i>	អើយ	Betonung eines tiefen Gefühls
<i>hqoey</i>	ហើយ	Betonung eines tiefen Gefühls
<i>qūy / qūy / qūy</i>	អូយ? អូយ? អូយ	Schmerz
<i>yūy</i>	យ៉ូយ	Schmerz

<i>qūy yūy</i>	អ្វីយ៉ូយ	Schmerz
<i>qī yūy</i>	អីយ៉ូយ	Schmerz; Bewunderung
<i>hī</i>	ហី	Widerwillen
<i>hī</i>	ហី	Stöhnen
<i>hquy</i>	ហ្នឹយ	Bewunderung

Beispiele:

yoes! *qnak nān* *nau e nā min* *sgāl' ŝay!*
 [Expressive] Person Mädchen wo Part. (Neg.) kennen Soy
 „Gibt's denn so was! Mädchen, wer kennt denn Soy nicht!“
 (*nāy ŝay loen sthānsuo(r)g*, S. 22)

qīyās'! *qīyās'!* *sāc' srī sruk neh kă*
 Aua [Expressive] Aua [Expressive] Fleisch Frau Land dieses Part.

riñ khlāmñ mleh?
 fest stark Part.

„Oh! Oh! Die Frauen sind hier aber hart!“
 (*nāy ŝay loen sthānsuo(r)g*, S. 23)

qūy yās'! *qūy yās'!* *lok mcās' thlai qoey*
 Aua [Expressive] Aua [Expressive] Herr Besitzer teuer [Emphase]

pāk' *joen* *khñum* *hoey!*
 brechen Fuß ich Part.

„Aua! Aua! Oh Herr, mein Fuß bricht gleich.“

(*nāy ſay loen sthānsuo(r)g*, S. 23)

o! *khluon khñum khūc joen pūñnoh qs' phlūv hoey.*
 Ach [Expressive] Körper ich kaputt Fuß nur nichts geht mehr

„Ach! Ich Armer, mit so einem kaputten Fuß geht gar nichts mehr.“

(*nāy ſay loen sthānsuo(r)g*, S. 24)

hī! *tek bipāk nās' qñguy qñceh doeb sam.*
 Ach [Expressive] liegen schwierig sehr sitzen so dann passend

Ach, liegen ist sehr unbequem. So sitzen sieht besser aus.

(*nāy ſay loen sthānsuo(r)g*, S. 17)

4. Zusammenfassung und Ausblick

Das Khmer kennt vielfältige Typen von ECCs. In dem vorliegenden Beitrag wurden 7 Typen skizziert. Es konnte aufgezeigt werden, dass manche ECCs allein oder in Verbindung mit partnerorientierten oder nichtpartnerorientierten Äußerungen auftreten. Einige ECCs können eine oder zwei Funktionen haben. Nicht selten treten mehrere ECCs in Verbindung mit einer einzigen Äußerung auf. Einige der in dem Beitrag aufgeführten ECCs übernehmen Funktionen im Rahmen der Gestaltung der Interaktionen und der Diskursorganisation. Andere fungieren als sprachliches Ventil für einen bestimmten emotionalen Zustand des Sprechers.

Weitere ECC-Typen und deren Funktionen sowie die vielfältigen diskursgrammatischen Relationen zwischen den ECCs und den Sätzen, mit denen sie zu tun haben, müssen künftigen Untersuchungen vorbehalten werden.

5. Abkürzungen

ECC	Extra-Clausal Constituent
FG	Functional Grammar
Neg.	Negation
Part.	Partikel

ResTop	Resumed Topik (wieder eingeführtes Topik)
SubTop	Sub-Topic (Untertopik)
Top	Topik
T.v.	Teil von

6. Bibliographie

- Cpap Dhammapal (cpāp' dhammapāl)*. 1988. in Pou, Saveros (Hrsg.): *Guirlande de cpāp'*. vol. II, Cedoreck, S. 136–168
- Kaki (rīoēn kākī – Kaki l'infidèle)*. 1940. Phnom Penh: brah̄ rājapaṇṇālāy
- Khiev Chum (khīev-juṃ). 1966. *veyyākar(ṇ) yoen (Unsere Grammatik)*. Phnom Penh: dīen-huñ-señ
- Khyang Sangkh (rīoēn khyān sāṅkh Histoire de Khyang-Saing)*. 1961. 1. Auflage, Phnom Penh: buddhsāsana paṇḍity
- Kim Pech Pinun (kīm bejr bīnan'). 1984. *bū guṇ kasikar (Onkel Kun, der Bauer)*. 1. Auflage, Phnom Penh
- Leang Hap An (lāñ-hāp'-qān). 1965. *khemaraveyyākar(ṇ) saṅkhep samrāp' pekkhajan praḷaṅ saññāpātr ḍīplom (kurze Khmer-Grammatik für Diplom-Examenskandidaten)*. 3. Auflage. Phnom Penh
- Li, Charles N.; Sandra A. Thompson. 1976. „Subject and Topic: New Typology of Languages“. in Charles N. Li (Hrsg.): *Subject and Topic*. New York: Academic Press, INC.
- Lim Sarat; Chun Ra (lim sārāt; jūn rā): 1967. *nāy śay loēn sthānsuorg (Soy geht ins Paradies)*. Phnom Penh.
- Nou Hach (nū-hāc). 1960. *phkā srapon (Die verwelkte Blume)*. Phnom Penh: roñ bumb rasmī
- Pou Um (pūv-ḡum). 1945. *veyyākar(ṇ) khmaer thnāk' majjhimaṭṭhān-uttamaṭṭhān (Grammatik des Khmer, Mittel- und Oberstufe)*. Phnom Penh
- Tho Thun (thū-than). 1965. *veyyākar(ṇ) ṇiñ qkkharāvīrudthi (Grammatik und Orthographie)*. Phnom Penh: paṇṇāgār ghun-thai-śāñ
- Uy Chuon (ḡuy-juon). 1958. *veyyākar(ṇ) bises samrāp' sissjān' paṭhamabhūmi paṃbeñ vijjā ṇiñ paṭhamabhūmi jān' khbas' (Besondere Grammatik für Schüler der Mittel- und Oberstufe und der höheren Grundstufe)*. Phnom Penh: roñ bumb gīm-gī
- veyyākar(ṇ) thnāk' dī 6*. 1982. Phnom Penh
- You Chin (yū-jin). 1959. *vithī sambanth khmaer (Méthode d'Analyse Khmère)*. Phnom Penh: paṇṇāgār ḍuc-jī

Die Rollen von Frauen im Roman „Tum Teav“ und in einigen Volkserzählungen

Sam Samnang

1. Einleitung

Bevor ich zu den Erkenntniszielen dieses Artikels komme, möchte ich einige Worte zur Wahl des Romans „Tum Teav“ als Informationsquelle der Analyse sagen. Die Geschichte von Tum und Teav beruht auf einer wahren Begebenheit aus dem 16. Jahrhundert, der Longvek-Zeit. In den Königlichen Chroniken des Khmer-Reiches erfährt man, dass sich etwa im 4. Regierungsjahr des Königs Borom Indra Reachea (1571) verschiedene Ereignisse zugetragen haben, die nicht nur zum Zerreißen der Familie des Mädchens Teav, sondern auch zum offenen Konflikt zwischen dem König als zentrale Macht und dem Provinzgouverneur von Tbong Khmum geführt haben. Über drei Jahrhunderte wurde diese Geschichte mündlich weitergegeben. Am Anfang des 20. Jahrhunderts haben verschiedene Khmer-Autoren die alten Überlieferungen von Tum und Teav literarisch aufgearbeitet und die Geschichte in Verse gefasst. Die zwei bekannten Versionen aus dem 20. Jahrhundert sind die des Mönchs Som aus dem Jahr 1915 und die von Nu Kan aus dem Jahr 1942. Da die literarische Ausgestaltung der Überlieferung die Authentizität der sozialen und politischen Beziehungen im Kambodscha des 16. Jahrhunderts nicht mindert, betrachte ich den Tum-Teav-Text des Mönchs Som als eine der wertvollsten Quellen für die Erforschung der sozialen Geschichte Kambodschas der Nach-Angkor-Zeit. Der Text des Mönchs Som wurde vom Buddhistischen Institut in mehreren Auflagen herausgegeben. Ich ziehe diesen Text dem von Nu Kan vor, weil er älter ist. Damit hoffe ich, dass ihm nicht zu viel Modernes anhaftet. Der Text der Königlichen Chroniken (Das Reich des Königs Borom Indra Raja, S. 360–367) dient dabei als eine Quelle zur Überprüfung der Authentizität der sozialen Relationen jener Zeit.

Mit der Analyse des Romans „Tum Teav“ unter dem Gesichtspunkt der Rollen von Frauen möchte ich mir vor allem anschauen, wie die weibliche Bevölkerung Kambodschas nach der Angkor-Zeit lebte, welche Ausbildung sie hatte und welche Berufe sie ausübte. Interessant ist auch herauszufinden, wie die Frauen ihre Ehepartner fanden und was sie zu Hause tun mussten und zu sagen hatten.

Nach dieser Analyse möchte ich einen Vergleich der Kompetenzen der Frauen im Roman „Tum Teav“ mit den der Frauengestalten in einigen anderen Werken der Khmer-Literatur, die hauptsächlich die Verhältnisse im alten Kambodscha beschreiben, anstellen. Auch „Cpap Srey“ („Normen für Frauen“) wird hierbei zu Rate gezogen. Zum Schluss möchte ich wissen, ob Grundzüge der Frauenrollen in den Romanen und alten Erzählungen auch im Kambodscha der Gegenwart zu finden sind.

2. Frauengestalten in „Tum Teav“ und ihre Rollen

Um denjenigen, die die Geschichte noch nicht kennen, das Verstehen der Beziehungen zwischen den Akteuren zu erleichtern, gebe ich ein kurzes Resümee. All jene, die „Tum Teav“ schon kennen, mögen diesen Abschnitt überspringen.

Die Geschichte von Tum und Teav soll sich, wie schon oben erwähnt, im 16. Jahrhundert zugetragen haben. Tum, ein junger Mönch (Khmer: Nen), begegnete Teav, der Tochter einer reichen Witwe, die in der Provinz Tbong Khmum (heute Teil der Provinz Kompong Cham) lebte. Zwischen Tum und Teav entstand eine unzerbrechliche Liebe. Teav war jedoch schon von ihrer Mutter dem Moeun Nguon, dem Sohn des Gouverneurs der Provinz Tbong Khmum, versprochen. Tum verließ den Sangha und suchte Teav auf. Das Schicksal wollte es, dass sich Tum und Teav ohne das Wissen anderer Personen treffen konnten. Nur Noo, die Dienerin von Teav, wusste davon. Doch dann mussten sich beide Liebende wieder trennen, denn der König hatte von Tums Begabung als Sänger (smoot) gehört und ließ ihn nach Longvek holen. Tum wurde Moeun Ek, Sänger des Palastes. Einige Zeit später ließ der König eine schöne Frau suchen, die er zu seiner Gemahlin (Mohesey) machen wollte. Die Gesandten des Königs suchten das ganze Land ab und fanden schließlich Teav in Tbong Khmum. Sie wurde zum König gebracht. Glückliche Umstände führten jedoch dazu, dass der König, der von der Beziehung zwischen Tum und Teav erfuhr, die beiden nicht bestrafte, sondern sie miteinander verheiratete. Teavs Mutter gab jedoch ihren Plan, Teav mit dem Sohn des Provinzgouverneurs zu verheiraten, nicht auf. Mit einer List lockte sie ihre Tochter von Longvek nach Tbong Khmum. Als Teav von den Absichten der Mutter erfuhr, berichtete sie Tum in einem Brief davon. Tum kam nach Tbong Khmum mit einem Schreiben des Königs an den Provinzgouverneur, das die Hochzeit verhindern sollte. Doch Tum wurde von den Leuten des Provinzgouverneurs getötet. Der Gouverneur und seine Leute wussten, bevor sie Tum getötet hatten, nichts von dem Schreiben. Nachdem Teav von Tums Tod erfahren hatte, nahm sie sich das Leben. Noo, ihre Dienerin, folgte ihr in den Tod. Als der König von dem Mord an Tum hörte, wertete er dies als

einen Akt, der sich gegen seine Macht richtete. Der Provinzgouverneur, sein Sohn und viele namentlich nicht genannte Familienmitglieder wurden mit dem Tod bestraft. Die Verwandten des Provinzgouverneurs wurden versklavt. Man nannte sie „Neak Ngear“.

Die weiblichen Hauptgestalten in diesem Roman sind Teav, ihre Mutter und Noo, die Dienerin. In Nebenrollen finden wir:

die Mutter von Tum,

die Adoptivmutter von Tum (Mday Thoar),

die Frau des Provinzgouverneurs Archoun,

die Frauen, die die Ehefrau des Gouverneurs zu Teavs Familie schickte, um um Teav zu werben, die Frauen des Königs (Mohesey oder Snam),

die Dienerinnen des Königs (Phileang),

die Sängerinnen am Königshof (Pul Piphat),

die Dienerinnen von Teavs Mutter u.a.

Damit der Zusammenhang zwischen den Gestalten und dem Roman erhalten bleibt, möchte ich die Frauen in der Reihenfolge, wie sie im Roman eingeführt werden, behandeln. Demnach ist die **Mutter von Tum** die erste Frauenfigur. Aus dem Roman erfahren wir Folgendes über sie: Sie **war verheiratet** und wohnte in Baphnom (heute Teil der Provinz Prey Veng). Sie hatte Tum aufgezogen und ihn später zur Ausbildung in ein Kloster gebracht. Zu der Zeit, als der König Tum aus Tbong Khmum nach Longvek holte, war sie schon ziemlich **alt**, sie war **arm** und lebte **allein**. Wir wissen, dass sie mit dem Sangharaja, dem Obersten Mönch, des Klosters Vihear Thom verhandelte. Dies geschah, als sie Tum zur Ausbildung in das Kloster geben wollte, und ein anderes Mal, als Tum selbst nicht wagte, den Sangharaja zu bitten, ihn aus dem Sangha zu entlassen. Welchen Beruf sie ausgeübt hat und wie sie hieß, wissen wir nicht.

Den Sohn in das Kloster zu schicken, setzte voraus, dass die Mutter die Kompetenz besaß, über die Art der **Ausbildung ihres Kindes** zu entscheiden. Da in dem Roman sie allein diese Entscheidung traf (Tum Teav, S. 5), ist davon auszugehen, dass eine Absprache darüber mit ihrem Mann oder mit einer anderen Respektsperson in der Familie nicht erforderlich war. Vielleicht war sie bereits zu dem Zeitpunkt Witwe. Oder ihre Position bezüglich dieser Frage war durch längere Abwesenheit ihres Mannes, wodurch sie dann **Haupternährer** der Familie gewesen sein könnte.

gestärkt. Dass Frauen die Familie ernährten, war damals nicht unüblich. So schrieb z.B. der spanische Missionar San Antonio, der Kambodscha gegen Ende des 16. Jahrhunderts bereiste, in seinem Reisebericht: „... die Frauen (aus dem gemeinen Gemeinvolk – d. Verf.) bearbeiten den Boden, während ihre Ehemänner Krieg führen ...“ (nach Chandler 1983, S. 86).

In einer armen kambodschanischen Familie des 16. Jahrhunderts betraf die Entscheidung über die Ausbildung eines Kindes auch die Frage der Verteilung der **Arbeitskräfte**, denn hier handelte es sich ja um die Freistellung einer Arbeitskraft. Sogar in der Gegenwart kann man besonders auf dem Lande, wo die Landwirtschaft mit sehr veralteten Arbeitsmitteln betrieben wird, wo neben Reisanbau nur wenige andere Tätigkeiten die Grundlage der Familiernahrung bilden und wo es Warenaustausch nur im geringen Maße gibt, beobachten, dass Eltern die Arbeitskraft ihrer Kinder dringend benötigen. Unter Umständen kann es natürlich auch eine Entlastung für die Familie sein, wenn ein Kind in das Kloster gegeben wird. Dem Romantext zufolge war dies aber nicht die Motivation von Tums Mutter (Tum Teav, S. 5).

Die Tatsache, dass Tums Mutter ohne den Umweg über einen männlichen Verwandten direkt mit dem Sangharaja über die Ausbildung ihres Sohnes und später über seine Entlassung aus dem Sangha sprechen konnte und der Sangharaja sie offensichtlich wie einen Mann **ernst nahm**, erlaubt den Schluss, dass sie eine geachtete Stellung in der Gesellschaft hatte.

Kommen wir zu **Noo**, der **Dienerin** in Teavs Familie. Die Bezeichnung für Dienerin in dem Roman ist Phileang. Noo kümmerte sich hauptsächlich um Teavs Wohlbefinden. Da Teav, die gerade die Pubertät erreicht hatte, Noo mit Bang (ältere Schwester) anredete, können wir daraus schließen, dass Noo auch noch ziemlich **jung** war.

Von Noo wissen wir, dass sie Teavs Anweisungen **ausführte** (Tum Teav, S. 13, 46–47, 96); dass sie Teav sofort alle Neuigkeiten **berichtete** (Tum Teav, S. 8–9, 94); dass sie Teav in ihrem Liebeskummer **Trost** spendete (Tum Teav, S. 58). Obwohl sich Noo ebenfalls sehr in Tum verliebt hatte, ermöglichte sie es Teav, sich mit Tum im Haus der Mutter zu treffen; und sie hütete das Geheimnis der Liebesbeziehung der beiden (Tum Teav, S. 8, 49). Was Noo für Teav tat, wäre umgedreht nie geschehen. Es wäre undenkbar gewesen, dass Noo Teav Anweisungen erteilt hätte. Hier wird Noos Abhängigkeit von Teavs Familie deutlich. Noo war an keiner Stelle des Romans an irgendeiner Entscheidung der Familie beteiligt. Sie hatte nur die

Pflicht, Teav und der Familie zu **dienen**. Aus geschichtlichen Überlieferungen wissen wir, dass arme Eltern oft ihre Töchter als Dienerinnen verkaufen mussten oder sie als Pfand für Geldanleihen in solche Abhängigkeitsverhältnisse brachten (Troeng Ngea, S. 76).

Nun ist **Teav**, die hübsche Tochter der reichen Witwe aus Tbong Khmum, an der Reihe. Im Verlauf der Romanhandlung erfahren wir, dass sich Teav der Chol-Mlub-Zeremonie unterzog. Das besagt, dass sie gerade die **Pubertät** erreicht hatte. „Chol Mlub“ bedeutet direkt übersetzt: „in den Schatten treten“. Diese Zeremonie veranstalteten reiche Familien für ihre Töchter, wenn diese die ersten Zeichen des Erwachsenseins, wie die Menstruation, erlebten. Während der Zeit der Chol-Mlub-Zeremonie durften die Mädchen tagsüber ihr Zimmer nicht verlassen, sie durften keine Gäste empfangen und nicht mit Männern sprechen. Die Zeremonie dauerte 3 bis 6 Monate. In der Regel wurde Chol Mlub durchgeführt, um die Mädchen für eine Heirat „reif“ zu machen (siehe Kin Nan, S. 5–37), d.h. sie auf das Leben vorzubereiten. Dieser Brauch wurde erst in den 30er oder 40er Jahren unseres Jahrhunderts aufgegeben (Kin Nan, S. 13).

Teav hatte nicht wie Tum eine **Ausbildung** im Kloster erhalten. Sie war nur zu Hause (Tum Teav, S. 39). Für Teav stellte die Chol-Mlub-Zeremonie eine intensive Ausbildungszeit dar. Während der Chol-Mlub-Zeit lernten die Mädchen „Cpap Srey“ („Normen für Frauen“) kennen, sie lernten Vichea Me Phteah (wörtl. „Hausarbeitslehre“, also Hausarbeiten wie Nähen, Stricken, Weben usw.) und anderes, was sie bisher noch nicht gelernt hatten. Die Töchter hatten keinen Einfluss darauf, ob für sie die Chol-Mlub-Zeremonie durchgeführt wurde oder nicht. Die Entscheidung trafen die Eltern. In der Regel wurde sie nur für die älteste Tochter der Familie durchgeführt. Nur sehr reiche Eltern taten das auch für die jüngeren Töchter, um damit das Ansehen der Familie in der Gesellschaft zu heben. Arme Eltern konnten sich solche Zeremonien, die die Freistellung einer Hilfskraft bedeuteten und für die Familie einen großen Aufwand darstellte, nicht leisten (vgl. Kin Nan, S. 15).

Während der Chol-Mlub-Zeit war die **Bewegungsfreiheit** der Tochter sehr eingeschränkt. Teav durfte weder Tums smoot-Veranstaltung besuchen, noch selbst den Mönch Tum nach Hause einladen, damit dieser in dem Haus ihrer Mutter den Gesang vorträgt. Sie musste ihre Mutter bitten, ihn einzuladen. Die Mutter erfüllte die Bitte der Tochter (Tum Teav, S. 9). Später, als Teav mit Tum verheiratet war, vergrößerte sich ihre Bewegungsfreiheit. So durfte sie für längere Zeit ihren Mann verlassen, um ihre angeblich kranke Mutter in dem fernen Heimatort zu besuchen (Tum Teav, S. 73–74).

Teav konnte über einen Teil des **Vermögens** der Familie verfügen. Es wird berichtet, dass sie Tum Stoffe, Betel und Zigaretten geben ließ (Tum Teav, S. 12–13). Außerdem konnte Teav den Dienerinnen im Haus der Mutter **Anweisungen** geben.

Teav durfte ihren künftigen **Lebenspartner** nicht selbst auswählen. Ihre Gefühle für Tum musste sie streng geheim halten – auch oder gerade vor ihrer Mutter (Tum Teav, S. 23). Äußerste Geheimhaltung galt auch für die Zusammenkünfte mit Tum. Die Mutter entschied, ihre Tochter an den Sohn des Gouverneurs von Tbong Khmum zu geben, und die Gesandten des Königs ordneten an, Teav zum König zu bringen (Tum Teav, S. 63–64). Auf Teavs Wunsch, mit Tum zu leben, nahm keiner Rücksicht. Es wird zwar berichtet, dass Teavs Mutter den Brautwerbern des Gouverneurs sagte, dass sie ihre Tochter erst fragen wolle. Sie fragte tatsächlich und ging selbstverständlich davon aus, dass ihre Tochter zustimmen würde. Doch als Teav sagte, dass sie den Sohn des Gouverneurs nicht heiraten wolle, setzte die Mutter ihre Pläne gegen den Willen der Tochter durch (Tum Teav, S. 44–45). Teav wagte nichts dagegen zu unternehmen. Trotz tiefster Trauer wagte sie auch nicht, sich den Gesandten des Königs zu widersetzen (Tum Teav, S. 64).

Dass die Entscheidung des Königs, Teav und Tum miteinander zu verheiraten, nachdem er von der Liebe der beiden erfahren hatte, im Interesse der beiden lag, ist nicht zu bezweifeln. Diese Entscheidung zeugte zugleich von der Verfügungsgewalt des Königs über seine Untertanen und gibt Auskunft darüber, wie wenig Teav bezüglich ihres Lebenspartners zu entscheiden hatte. Teavs Entscheidung darüber, wen sie heiraten wollte, wurde vom König vorweggenommen (Tum Teav, S. 70–71).

Ich möchte noch einige Worte zu Teavs **Unselbständigkeit** sagen. Obwohl Teav schon mit Tum verheiratet war und Tum so sehr liebte, dass sie ihm später sogar in den Tod folgte, wagte sie nicht, sich der Entscheidung der Mutter zu widersetzen, sie mit Moeun Nguon zu verheiraten. Nach barschen Beschimpfungen der Mutter, beugte sich Teav der Entscheidung ihrer Mutter, nur damit sich die Mutter wieder beruhigte (Tum Teav, S. 73–76). Sie ist nicht weggelaufen, was z.B. ein Ausweg gewesen wäre, sondern blieb und schrieb Tum von der Hinterlist der Mutter und von ihrer Trauer (Tum Teav, S. 76–77). Teav nahm sich letztlich das Leben. Sie hatte von Anfang an keine Strategien entwickelt, um ihre Probleme zu lösen. Sie war zu unselbständigem Denken und Handeln erzogen. Das beobachten wir sogar heute noch in Kambodscha, auch unter Söhnen.

Jetzt schauen wir uns an, welche **Machtposition** die **Mutter von Teav** besaß. Aus dem Text geht nicht hervor, wie sie hieß. In Theaterinszenierungen und Hörspielen hat man ihr den Namen Yeay Phann „Großmutter Phann“ gegeben.

Wie wir bereits erfahren haben, war Teavs Mutter eine sehr **reiche Witwe** und lebte in der Provinz Tbong Khmum. Über ihren eventuellen Beruf und ihre Wirtschaftsgrundlage sagt uns der Romantext nichts. Als **Hausherrin** hatte sie sehr viel zu sagen.

Die Einladung des Mönchs Tum auf die Bitte ihrer Tochter hin (Tum Teav, S. 9–10) können wir als ihre Entscheidung über die Inanspruchnahme einer **Dienstleistung** (hier: smoot) betrachten.

Sie bestimmte die Art der **Verwendung ihres Eigentums**. Beispielsweise beim Empfang Tums – die Mutter ordnete an, dass ein Raum in ihrem Haus hergerichtet wurde und verschiedene Vorbereitungen getroffen wurden. Dem eingeladenen Mönch wurde vieles angeboten (Tum Teav, S. 10–11). In ihrem Haus konnte nur sie darüber entscheiden, welcher Gast sich wie lange bei ihr aufhielt (Tum Teav, S. 50–51).

Sie entschied auch über den Einsatz der **Arbeitskräfte** in ihrem Haus (Tum Teav, S. 39, 97–98) und über die Ausbildung ihrer Tochter (Chol Mlub).

Sie bestimmte den **Lebenspartner ihrer Tochter**. Dass Teav ihre Beziehung zu Tum auch vor der Mutter geheim hielt, zeugt davon, dass Teav ihre Lage richtig einschätzte. Sie wusste, dass ihre Mutter die Beziehung niemals geduldet hätte (Tum-Teav, S. 23). Wer Teav für seinen Sohn zur Frau haben wollte, musste mit der Mutter verhandeln (Tum Teav, S. 42–44). Der Brauch der Brautwerbung besteht in Kambodscha bis heute. Die Eltern haben sehr viel Macht bei der Auswahl der Ehepartner ihrer Kinder. Natürlich hat sich im Laufe der Zeit das Brautwerbungszeremoniell auch verändert. Heutzutage ist es einfacher und kürzer geworden und viele Eltern fragen ihre Tochter wirklich, ob sie damit einverstanden ist, einen bestimmten Mann zu heiraten. Es ist sehr interessant zu sehen, wie Teavs Mutter reagierte, als sich Teav nicht mit dem Vorschlag zur Heirat mit dem Moeun Nguon einverstanden zeigte. Es fielen harte Worte. Sie beschimpfte ihre Tochter und drohte ihr (Tum Teav, S. 44–45).

Doch auch die Mutter musste sich bei der Partnerwahl für ihre Tochter einer **höheren Entscheidung beugen**. Sie konnte dem Befehl des Königs, Teav zum König zu bringen, nicht widersprechen (Tum Teav, S. 63–64). Als der König Teav mit Tum in Longvek verheiratete, musste sie sich der Entscheidung des Königs

unterordnen (Tum Teav, S. 70–71). Eine Heirat ihrer Tochter mit einem armen Mann wie Tum hätte sie ohne Eingriff des Königs nie zugelassen. Sie bemühte sich dann aber, Teav von Tum zu trennen. Trotz der bestehenden Ehe mit Tum wäre es ihr fast gelungen, ihre Tochter doch mit dem Sohn des Gouverneurs zu verheiraten (Tum Teav, S. 71–76, 85). Die Heiratspläne der Mutter für Teav scheiterten nur an dem Selbstmord der Tochter.

Teavs Mutter hatte eine geachtete Stellung. Als künftige Schwiegermutter seines Sohnes wurde ihre Meinung von dem Gouverneur geachtet (Tum Teav, S. 85–88, 92–94).

Die Ansammlung der Entscheidungskompetenzen von Teavs Mutter über die Verteilung und Verwendung ihres Vermögens, der Arbeitskräfte in ihrem Haushalt und die Art der Ausbildung ihrer Tochter sowie die Wahl von deren Lebenspartner lässt sich nur aus ihrer Stellung als alleinige Herrin des Hauses erklären. Sie war Witwe und alles in dem Haus gehörte ihr. Ihr Reichtum und Alter könnten eine große Rolle dafür gespielt haben, dass sie in Tbong Khmum hohe Anerkennung genoss.

Wenden wir uns jetzt der **Ehefrau des Gouverneurs** von Tbong Khmum zu und versuchen herauszufinden, was sie im Vergleich zu der Mutter von Teav zu sagen hatte.

Mit ihr besprach der Gouverneur die **Wahl der Partnerin für den Sohn**. Sie **organisierte** die Entsendung der Brautwerbungsleute. Bei der Vorbereitung der Heirat führte sie nur die Anordnungen ihres Mannes durch. Entscheidungen über die Beschaffung von Dingen, die für die Heirat benötigt wurden, und über die Verteilung der Arbeitskräfte bei der Vorbereitung und Durchführung der Heirat traf ihr Mann. Das waren wichtige Entscheidungen, die das **Vermögen** und die **Arbeitskräfte** der Familie betrafen. Ihre Kompetenz beschränkte sich hauptsächlich auf **ausführende** Tätigkeiten.

Nun zu den **Frauen des Königs** (Mohesey). Sie wurden entweder auf Befehl des Königs von ihren Familien geholt (wie Teav), oder ihre Eltern gaben sie dem König als Snam. Freie **Partnerwahl** bestand für diese Frauen nicht.

Die Mohesey hatten nicht das Recht, den König daran zu hindern, weitere Mohesey zu nehmen. In diesem Roman fragte sie der König nur, ob Teav schön sei (Tum-Teav, S. 68).

Die Mohesey oder die Snam hatten im Palast offensichtlich nicht viel zu entscheiden. Für Palastangelegenheiten gab es zu jener Zeit den „Okngna Veang“, den Palastminister (Troeng Ngea, S. 54). Die Mohesey konnten den König aber bitten, das eine oder andere im Palast zu ändern.

3. Frauengestalten in anderen Werken der Khmer-Literatur

Aus der Analyse der Tätigkeiten und Entscheidungskompetenzen der Frauengestalten im Roman „Tum Teav“ wird ersichtlich, dass die Menge der Entscheidungskompetenzen der Frauen mit ihrer **spezifischen Stellung** in der Familie und in der Gesellschaft zu tun hat, d.h. ihre Stellung als Frau, als Ehefrau, als Mutter, als alleinige Hausherrin, als Tochter, als Dienerin usw. Mit dem Blick auf die unterschiedliche familiäre und gesellschaftliche Stellung der Frauen möchte ich nun die Erkenntnis aus „Tum Teav“ mit den Tätigkeiten und Kompetenzen der Frauenfiguren in anderen Werken der Khmer-Literatur vergleichen.

Als Vergleichsgrundlage habe ich folgende Werke ausgewählt: „Thnenh Chey“; „Die Schlange Keng Kang“; „Kong, der Mutige“; „Der Dieb mit gutem Herz“; „Der wählerische Schwiegervater“; „Egal ob Katz oder Hund, gibt sie ihm“; „Der Faulpelz und seine vollkommene Frau“; „Langer Aal, langer Topf“; „Die goldene Pfau-Frau“; „Die falsche Frau, die die Ingwer-Wurzel aus der Erde riss“; „Die wahre Frau, die wahre Mutter, der wahre Vater“; „Die Frau, die wie eine schlimme Ratte ist“; „A Pang und Neang Tey“. Ich denke, dass diese Geschichten einen kleinen Überblick über die sozialen Verhältnisse der Frauen im alten Kambodscha geben können.

Mir ist bewusst, dass der Vergleich zwei Probleme aufwirft, nämlich das Problem der Datierung der literarischen Werke und das Problem der Authentizität der Figuren. Das Problem der Datierung entsteht dadurch, dass die genannten Erzählungen, die man seit dem 19. Jahrhundert auf Papier aufgeschrieben hat, weder Autoren noch Zeitangaben enthalten. Die Datierung wird teilweise auch dadurch erschwert, dass einige Erzähler bei der mündlichen Überlieferung Elemente ihrer Zeit in die Handlung einflochten, um die Geschichte eindrucksvoller zu machen. Trotzdem können die Erzählungen sehr wohl Informationen über die traditionellen Grundzüge der sozialen Verhältnisse der Frau in Kambodscha liefern. So kann man herausfinden, ob die Situation der Frau in „Tum Teav“ etwas Einmaliges in der sozialen Geschichte Kambodschas war, oder ob sie die allgemeine kambodschanische Tradition verkörpert. Ebenso bin ich der Ansicht, dass man anhand des Vergleichs von gesellschaftlichen Institutionen und Relationen in den genannten Werken mit anderen Quellen sehen kann, dass die fiktiven Gestalten und

Handlungen in den Volkserzählungen den wahren Charakter der sozialen Situation im alten Kambodscha nicht schmälern.

In den Volkserzählungen fällt auf, dass die genannten **Staatsämter** ausschließlich von **Männern besetzt** waren. Es gab keinen Ministerialposten, der von einer Frau bekleidet wurde. Die Frauen im Königspalast waren entweder Mitglieder der königlichen Familie oder Dienerinnen. Die Situation in den Erzählungen deckt sich fast vollkommen mit den Fakten zur politischen Geschichte des Landes. In der Geschichtsschreibung Kambodschas kennt man nur drei Königinnen. Die erste war nach einer Legende über das Reich Funan Königin Liv Yi, die von einem Inder namens Hun Tien besiegt und später von diesem geheiratet wurde. Die zweite war Königin des Reichs Chenla und hieß Jaya Tevi (681?–713). Die dritte war Königin Ang Mey (1834–1840). Eine weitere herausragende weibliche Persönlichkeit in der Angkor-Zeit war Indra Tevi, die Frau des Königs Jayavarman VII. Indra Tevi ist bekannt als eine Gelehrte, die Sanskrit und verschiedene Wissenschaften beherrschte. Ein wichtiges Staatsamt in der Nach-Angkor-Zeit war das der Rajani, das in der Regel die Königin Mutter inne hatte. Sie hatte ihren eigenen Königshof, ihren eignen Beamtenapparat und Provinzen, die ihr unterstanden. Im Vergleich zum König und zu den zwei anderen Königshöfen, dem Upayovaraja und dem Uparaja, war ihre Macht jedoch gering. Nur in Zeiten der Schwäche der zentralen Macht, dem Raja, und bei der Wahl eines neuen Königs, konnte die Macht der Rajani spürbar werden.

Beim einfachen Volk sieht die **Arbeitsteilung in der Familie** nach den Volkserzählungen wie folgt aus: Die Männer waren die Haupternährer der Familien. Sie übten verschiedene Berufe aus wie Bauer, Wahrsager, Beamter am Königshof, Perlenhändler usw. Die Frauen kümmerten sich um Hausarbeiten wie Einkaufen, Reisstampfen, Wasserholen, Kochen, Nähen. Selbst die Frau eines reichen Sethey hatte, wie in der Geschichte Thnenh Chey dargestellt wird, viel zu tun. Sie webte und kümmerte sich um das Essen für ihren Mann. Hinsichtlich des Kochens gab es eine Ausnahme. In der Geschichte „Langer Aal, langer Topf“ bereitete der Mann das Essen für seine offensichtlich kochunkundige Frau vor.

Die Frauen waren in den Erzählungen **geschäftsfähig**. Einkaufen war etwas Alltägliches. In der Geschichte „Die falsche Frau, die die Ingwer-Wurzel aus der Erde riss“ konnte die Hauptdarstellerin sogar einen Menschenhandel mit einem Kapitän betreiben. Sie verkaufte vier Diebe an ihn. Die Frau des Wahrsagers in „Thnenh Chey“ tätigte die Geschäfte ihres Mannes während seiner Abwesenheit. Ob ihr Mann dies erlaubt hätte, soll dahingestellt sein. Dass die Khmerfrauen sehr

geschäftstüchtig waren und das Handelsgeschäft beherrschten, erfährt man aus den Berichten des chinesischen Gesandten Chou Ta Kuan aus dem 13. Jahrhundert.

Die Stellung der **Ehefrauen** in den Erzählungen scheint ziemlich stark zu sein. In „Die falsche Frau, die die Ingwer-Wurzel aus der Erde riss“ entschied die Frau selbst, etwas Besonderes für eine Mahlzeit zu kaufen, ohne den Ehemann vorher zu fragen. Es gibt aber den Fall, bei dem die Frau die Ausgaben für ein besonderes Essen mit ihrem Mann besprach, wobei der Mann dem Vorschlag problemlos zustimmte. Da die Frauen den Einkauf tätigten, kann man annehmen, dass sie, wie es heute noch gang und gäbe ist, die **Finanzen der Familie** verwalteten.

Die Frau eines reichen und hohen Beamten verwaltete das Haus. In der Geschichte „Thnenh Chey“ erteilte die Frau des Sethey den Dienern des Hauses die **Anordnungen**, bestimmte Aufgaben zu erfüllen. Sie hatte auch die Macht, über einen Teil des **Vermögens** der Familie zu verfügen. So gab sie beispielsweise dem Thnenh Chey einen Korb Ambok (eine Art Puffreis), nachdem dieser ihr ein heruntergefallenes Webschiffchen brachte. Wie weit die Verfügungsmacht über das Familienvermögen reicht, kann aus der Erzählung nicht erschlossen werden.

Bei der Entscheidung darüber, **an wen die Tochter gegeben** wird, hatte die Ehefrau und Mutter genau so viel zu sagen wie der Ehemann und Vater. In der Geschichte „Der wählerische Schwiegervater“ besprachen die Eltern des Mädchens jeden Abend, wie sie den unliebsamen Bewerber ihrer Tochter wieder loswerden konnten. In dieser Geschichte schien die Mutter des Mädchen im Vergleich zum Vater ziemlich einflussreich gewesen zu sein, denn der Vater des Mädchen führte bei der Prüfung des Charakters des Bewerbers nur das, was seine Frau vorgeschlagen hatte, aus.

Trotz ihrer weitreichenden Befugnisse in der Familie ist die Frau dem **Ehemann untergeordnet**. Dies zeigt sich sehr deutlich, wenn man „Cpap Srey“ („Normen für Frauen“) konsultiert. Danach darf die Frau nicht als Gleichgestellte mit ihrem Mann reden. Sie darf sich nicht mit ihm streiten, ihn nicht beschimpfen und nicht verachten. In allen Fällen soll sie angemessene, liebevolle Worte wählen. Wenn der Ehemann mit ihr schimpft oder schroffe Worte zu ihr sagt, dann hat sie das auszuhalten und den Zorn zu unterdrücken. Sie soll nicht widerreden. Eine gute Ehefrau merkt sich die Ratschläge ihres Mannes. Sie darf ihren Mann nicht übertrumpfen, um selbst in besserem Licht zu erscheinen. Sie führt das sofort aus, was ihr der Ehemann sagt. Die Frau muss ihren Mann fördern und sein Gesicht wahren. Sie kümmert sich um sein Wohlbefinden. Seinen Kopf darf sie nicht

berühren, ohne sich vorher mit zusammengelegten Händen, die sie über ihrem Kopf hält, zu entschuldigen. Sie darf nicht über seine Beine steigen. Sie darf dem Mann beim Schlaf nicht den Rücken zuwenden. Die Frau darf nicht vor ihrem Mann essen.

Frauen als **alleinige Ernährerinnen** der Familie schienen genauso viele Kompetenzen wie Männer zu haben. Die Mutter von Thnenh Chey konnte die Dienstleistung eines Wahrsagers (das Wahrsagen) in Anspruch nehmen. Sie war zugleich in der Lage, für diese Dienstleistung die Gegenleistung zu erbringen. Dass ein Wahrsager nicht nur von mitgebrachten Kerzen und Räucherstäbchen lebte, sondern eher von anderen Opfergaben für den Meister (Tronib Kru) wie Naturalien oder Geld, ist anzunehmen. Die Erbringung der Gegenleistung setzt voraus, dass die Mutter von Thnenh Chey die Befugnis besaß, das **Eigentum** ihrer Familie als Gegenleistung zu verwenden. Dass sie auf Drängen ihres Sohnes Geld vom Sethey lieh und als Pfand Thnenh Chey als Sklave (Khgnom) des Sethey einsetzte, sagt uns, dass sie selbst einen **Vertrag** über eine Anleihe mit dem Sethey schließen konnte. Sie wurde also von dem Sethey ernst genommen. Thnenh Chey an den Sethey wegzugeben, das war eine eindeutige Entscheidung über die Verwendung der **Arbeitskraft** der Familie. Diese Fülle von Entscheidungskompetenzen ist vergleichbar mit der von Teavs Mutter in dem Roman „Tum Teav“.

Zu den einfachen Frauen, die die wenigsten Rechte hatten, gehörten die Töchter des Hauses und die Dienerinnen.

Die **Töchter** in den Erzählungen wuchsen zu Hause auf. Ihr **Bewegungsradius** beschränkte sich auf ihr Haus und ihr Dorf. Sie genossen keine **Ausbildung** in einem Kloster wie die Jungen. Sie lernten hauptsächlich das, was ihre Mütter ein Leben lang taten, nämlich Haushaltsarbeit, Brennholzsuche, Essenszubereitung (Puah Keng Kang). Die patriarchalisch geprägte Arbeitsteilung setzte sich auf diese Weise fort. In „Cpap Srey“ kann man die Ziele der Ausbildung für eine Tochter sehen. Dort weist eine ideale Ehefrau vier Eigenschaften auf: Sie ist dem Ehemann wie eine Mutter, eine Freundin, eine große Schwester und eine Sklavin. Die häusliche Ausbildung bereitet die Tochter auf ein Leben als Ehefrau und Mutter vor. Das Erlernen eines Handwerks der Männer war somit aus „beruflicher Perspektive“ für die Frauen des Volkes uninteressant. Bis heute kann man beobachten, dass aus demselben Grund viele Eltern lieber ihren Söhnen eine höhere Schulbildung angedeihen lassen als ihren Töchtern.

Töchter hatten nicht das Recht, einen **Lebenspartner** selbst auszusuchen. In den ausgewählten Texten wurden sie von ihren Eltern verheiratet („Der wählerische

Schwiegervater“; „Egal ob Katz oder Hund, gibt sie ihm!“; „Thnenh Chey“; „Chao Kambet Bantuah“; „Die wahre Frau, die wahre Mutter, der wahre Vater“). Das stimmt völlig mit „Tum Teav“ überein. Die Kontrolle und die Sanktionen der Gesellschaft waren so stark gewesen, dass die Töchter die Entscheidung ihrer Eltern immer akzeptierten. Sie waren nicht dazu erzogen, darüber nachzudenken, wie sie ihren Lebenspartner auswählen sollten.

Freie Partnerwahl gab es nur bei den Geistern in der Geschichte „A Pang und Neang Tey“. Dort konnte sich Neang Tey, ein weibliches Gespenst, jeden Abend zur Hütte des jungen Mannes A Pang begeben, um seinem Lautenspiel zuzuhören. Als sich beide ineinander verliebten, brachte Neang Tey den jungen Mann zu ihrer Gespensterfamilie, die ihn wohlwollend aufnahm.

Auf der untersten Stufe standen die **Dienerinnen im Haushalt der hohen Beamten** (Tiasa Tiasey). Diese Frauen hatten ausschließlich die Anweisungen ihres Herrn oder ihrer Herrin zu befolgen. Sie konnten nicht selbst entscheiden („Thnenh Chey“; „Der Dieb mit gutem Herz“). Hier sind die Parallelen zu der Dienerin mit dem Namen Noo im Haus der Mutter der Teav unverkennbar.

Bevor ich diesen Abschnitt beende, sollen die sozialen Verhältnisse der Frauen im Königspalast, wie sie sich in den Volkserzählungen zeigen, erwähnt werden.

Rechtlos wie die Dienerinnen im Haushalt der Beamten waren auch die **Dienerinnen des Palastes** (Menum Meneang). Auch sie konnten nicht darüber entscheiden, ob etwas getan wurde oder nicht. Sie handelten stets nach dem Befehl des Königs (siehe „Thnenh Chey“).

Auch **andere Frauen im Palast** hatten sehr wenige Rechte. Aus der Aussage in „Thnenh Chey“, dass der König dem Thnenh Chey erlaubte, eine Frau des Palastes als seine Gemahlin auszusuchen, kann man entnehmen, dass die Palastfrauen keine Freiheit bei der **Partnerwahl** hatten.

Die Snam, **die Frauen des Königs**, waren in der Geschichte „Thnenh Chey“ an keiner wichtigen Entscheidung des Königs beteiligt. An einer Stelle kann man aber lesen, dass sie den König wegen Thnenh Cheys zweideutiger Beschimpfungen baten, Thnenh Chey nicht mehr den unteren Teil des Palastgebäudes fegen zu lassen. Hieraus kann abgeleitet werden, dass die Snam indirekt – über den König – auf die Verteilung der **Arbeitskräfte** des Palastes einwirken konnten.

Die Verhältnisse der Frauen im Königspalast in den ausgewählten Volkserzählungen zeigen keinen grundlegenden Unterschied zu den Verhältnissen in „Tum Teav“.

4. Schlusswort

Der Vergleich der Frauenrollen in „Tum Teav“ mit denen in anderen Werken der Khmer-Literatur zeigt viele Gemeinsamkeiten, wie z.B. die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung im politischen wie im familiären Bereich und die Entscheidungskompetenzen der Frauen in unterschiedlichen sozialen Situationen. Aus der Analyse der ausgewählten literarischen Quellen wird ersichtlich, dass die alleinigen Ernährerinnen am meisten zu sagen hatten. Sie besaßen eine Fülle von Entscheidungsgewalt über die Verteilung und Verwendung von Vermögen und Arbeitskräften des Hauses sowie über die Ausbildung und die Partnerwahl der Kinder. Ihnen folgen die Ehefrauen des einfachen Volkes. Die Ehefrauen hatten viel zu sagen, auch wenn sie ihren Männern untergeordnet waren. Sie verwalteten das Haus und beteiligten sich an wichtigen Entscheidungen der Familie. Die Frauen des Königs, die Mohesey und die Snam, scheinen im Vergleich zu den Ehefrauen des einfachen Volkes weniger als letztere zu sagen zu haben. Zu denen, die sehr wenig zu sagen hatten, gehören die Töchter des Hauses, die in ihrer Bewegungsfreiheit sehr eingeschränkt waren und nicht das Recht hatten, den Partner selbständig zu wählen. Auf der untersten Stufe waren die Dienerinnen in den Haushalten der einfachen Leute, der Beamten und am Königshof. Bis in die Gegenwart sind die Grundzüge der Arbeitsteilung zwischen Mann und Frau und die Entscheidungskompetenzen der Frauen in unterschiedlichen Situationen, wie sie in den Werken der Literatur auftreten, zu finden. Diese Züge werden um so deutlicher, wenn man die Stadt verlässt und sich in ländliche Gebiete begibt.

Bibliographie

- A Pang und Neang Tey. – In: *Sammlung alter Khmer-Märchen*, Bd. 2, 3. Auflage, Phnom Penh 1990, S. 145–146 (Khmer)
- Chandler: *A History of Cambodia*. – Westview Press 1983
- Chao Kambet Bantuah. – In: *Sammlung alter Khmer-Märchen*, Bd. 2, 3. Auflage, Phnom Penh 1990, S. 21–38 (Khmer)
- Cpap Srey (Normen für Frauen). – In: *Guirlande de CPÂP'*, Hrsg.: Saveros Pou, Cedoreck, Paris 1988, S. 97–116 (Khmer)

- Das Reich des Königs Borom Indra Raja (Phaendey Preah Borom Indra Raja). – In: *Dokumente über die großen Persönlichkeiten der Khmer – Die Königlichen Chroniken des Khmer-Reiches* (Ekasa Moha Boras Khmer – Preah Raja Pungsavada Khmer), Bd. 2, Blatt-Nummer 23, Hrsg.: Eng Sot, Phnom Penh 1969, S. 360–367 (Khmer)
- Der Dieb mit gutem Herz (Chao Chet Chea). – In: *Sammlung alter Khmer-Märchen*, Bd. 1, 3. Auflage, Phnom Penh 1990, S. 65–71 (Khmer)
- Der Faulpelz und seine vollkommene Frau (Boras Kamchoel Mian Prapun Krub Leak). – In: *Sammlung alter Khmer-Märchen*, Bd. 1, 3. Auflage, Phnom Penh 1990, S. 117–119 (Khmer)
- Der wählerische Schwiegervater (Ovpuk-khmek Roes Kon-prasa). – In: *Sammlung alter Khmer-Märchen*, Bd. 1, 3. Auflage, Phnom Penh 1990, S. 72–79 (Khmer)
- Die falsche Frau, die die Ingwer-Wurzel aus der Erde riss (Srey Miayia Dak Khgney). – In: *Sammlung alter Khmer-Märchen*, Bd. 1, 3. Auflage, Phnom Penh 1990, S. 141–143 (Khmer)
- Die Frau, die wie eine schlimme Ratte ist (Srey Kandor La-aoch ku Kandor Bamphlagn). – In: *Sammlung alter Khmer-Märchen*, Bd. 2, 3. Auflage, Phnom Penh 1990, S. 107–108 (Khmer)
- Die goldene Pfau-Frau (Srey Kra-ngaok Meas). – In: *Sammlung alter Khmer-Märchen*, Bd. 1, 3. Auflage, Phnom Penh 1990, S. 129–130 (Khmer)
- Die Schlange Keng Kang (Puah Keng Kang). – In: *Sammlung alter Khmer-Märchen*, Bd. 1, 3. Auflage, Phnom Penh 1990, S. 13–16 (Khmer)
- Die wahre Frau, die wahre Mutter, der wahre Vater (Strey Poet Mday Poet Ovpuk Poet). – In: *Sammlung alter Khmer-Märchen*, Bd. 2, 3. Auflage, Phnom Penh 1990, S. 71–84 (Khmer)
- Egal ob Katz oder Hund, gebt sie ihm! (Chma Ka Daoy Chkae Ka Daoy Aoy Vea Toev!). – In: *Sammlung alter Khmer-Märchen*, Bd. 9, Phnom Penh, Buddhistisches Institut, 1974, S. 9–15 (Khmer)
- Kin Nan: *Kramom Chol Mlub noeung Pithi Roeus Kou Sraka*. – Verlag Reaksmeay Padivath 1991 (Khmer)
- Kong, der Mutige (Kong Hian). – In: *Sammlung alter Khmer-Märchen*, Bd. 1, 3. Auflage, Phnom Penh 1990, S. 17–21 (Khmer)

-
- Langer Aal, langer Topf (Antung Veng Chnang Veng). – In: *Sammlung alter Khmer-Märchen*, Bd. 2, 3. Auflage, Phnom Penh 1990, S. 84–85 (Khmer)
- Tum Tiav* (Roeung Tum Teav; Die Geschichte von Tum und Teav), 5. Auflage – Phnom Penh, Buddhistisches Institut, 1964 (Khmer)
- Thnenh Chey*, 2. Auflage – Phnom Penh, Buddhistisches Institut, 1972 (Khmer)
- Troeung Ngea: *Pravatisastra Khmer* (Geschichte der Khmer) Bd. 2. – Phnom Penh 1974 (Khmer)



Annual Ceremony and Rituals of the Khmer Village in Northeastern Thailand

- A Case Study of the Village of Phluang in Surin Province -

Yasuyuki SATO

Introduction

Nowadays we have a great deal of studies on Buddhism such as those on famous monks' ideas and activities, monks' organizations as a whole and recent well-known sect' movements, but only a few studies on spirit beliefs. Mr Anuman Rajadhon is an especially outstanding specialist in the area(1961, 1968). Mr. Mikio Mori has also published many papers on Tai belief systems (Mori 1978, 1991, 1992, 1996). Both researches included Khmer beliefs but did not exclusively treat Khmer beliefs as a system. It is, anyway, hard to say that the studies on Thai conventional beliefs have identified belief systems of Khmers in Thailand.

Mr Smet also conducted a survey on spirit belief in the villages of Phluang nua and Phluang tai in the late 1980s. The village of Ban Phluang was divided into two administrative villages called Phluang nua and Phluang tai in 1981. Here I will put together these villages to name the village of Phluang. He researched how deeply the villagers believed in various spirits but did not compare Khmer spirit belief with that of other ethnic groups (Smet 1988). He put emphasis on spirit beliefs, not ceremonies and rituals. He determined that the villagers believed in and were afraid of spirit belief just because old people had often talked about it.

It is a coincidence that Mr. Smet as well as Mr. Iwata carried out their fieldworks in the village of Phluang. Mr Keiji Iwata carried out a survey in the village of Ban Phluang, Prasat district in Surin province from 1964 to 1965, and pointed out religious features of the Khmers in comparison with those of the other ethnic groups. In particular, he researched many rituals in the village called Ban Phluang focusing on spirit beliefs. As a result, he found out that an ancestor spirit is also transformed into a rice spirit but is not transformed into a land spirit in Khmer spirit beliefs (Iwata [1970] 1990: 205). The Khmer villagers worship a pair of male and female idols in a small shrine while Thai villagers worship a male spirit called *pu ta* in a

shrine where there are no divine idols. He came to the conclusion that Khmer spirit beliefs are different from Thai spirit beliefs (Iwata [1970] 1990: 203–4).

On the other hand Mr. Iwata tried to consider Khmer beliefs as a system. In that sense, it is worthwhile that Mr. Iwata described the processes of various Khmer rituals in details. Even now, Mr. Iwata's data on the processes of Khmer rituals are worthy of note. In respect of characteristics of Mr. Iwata's study method, one can see that he distinguished a spirit from god and Buddhism. However, I find some problems in his research¹ (Iwata [1970] 1990).

Mr. Iwata thought that religious ideas generally developed from the idea of a natural spirit to the idea of a god. It is right that he classified spirit beliefs as original or natural, and his idea of historical evolution from a spirit to a god is also right. He identified the rice spirit, the ancestor spirit and the land spirit as three features of spirit beliefs. He compared these spirits in Japan, the village of Phluang and a village in Laos by examining the unification and separation of the rice spirit, the ancestor spirit and the land spirit. He concluded that these three spirits were unified in Japan, while the land spirit was separate and the other two factors were unified in the Khmer spirit belief.

Mr. Iwata assumed that primitive spirit beliefs preceded the birth of Buddhism or Christianity in the development of religious idea but did not examine Buddhist ceremonies for spirit beliefs. He should have paid more attention to Buddhist ceremonies, because Buddhism has overlapped with spirit beliefs. Thus, I will identify spirit beliefs embedded in Buddhist rituals in the Khmer village of Phluang.

According to my research so far, the heaven spirit called *thewada* apparently played an important role in Khmer religious ideas. The beliefs of the Thai and the Khmer are both different from those of the Kui, although Mr. Iwata did not discuss this matter at all. Accordingly, I insist that we should add the heaven spirit to the above three spirit in studying spirit beliefs, because the Kui do not believe in the heaven spirit, *thewada*.

At the outset of this paper, I will briefly identify all the annual ceremonies and rituals held in the village of Phluang. One aim of this paper is to describe the annual ceremony and every ritual in the Khmer village, because it has not yet been described as a whole. Another aim of this paper is to make sense of the spirit belief of the Khmer by examining a new house building ritual and the ritual of entrance into monkhood, for which some use the term "ordination". Mr. Iwata did not report on these rituals.

In this paper, I conclude that the Khmer villagers believe mainly in the heaven spirit, that the ancestor spirit is also the rice spirit as well as the land spirit, and these spirits are subordinated to the heaven spirit, *thewada*. Finally, I briefly compare the spirit beliefs of the Khmers with those of people in northern Thailand and of the Laos in north-northeastern Thailand.

1 Annual Ceremony and Spirit Belief Ritual

The villagers have lived in the village called Sro Phluang in Khmer since ancient times. They began to call Ban Phluang in Thai in the place of Sro Phluang since the 1960s. The village of Phluang is located around 4 kilometers south of Prasat district about 40 kilometers south of Surin, and about 30 kilometers from the border of Cambodia. There is a Khmer ruin called *Prasat* Ban Phluang which was constructed in the late twelfth century (Smitthi *et al.* 1992: 205). Phluang is in a strategically significant location as regards the protection of the Thai population from Cambodia. For that reason, a camp of the Thai border soldier has been located in the village of Phluang since 1967.

The Thai monarchy and government were unable to introduce Buddhism into villagers' lives in rural areas before the Chakri Reform in King Chulalongkorn's reign (1868–1910). Thai villagers generally started to believe in Buddhism beginning in this period.

The village of Phluang was set up as an administrative village based on the Local Administrative Act of 1915. The Ban Phluang temple of the *maha* sect was built in 1891 in the village of Phluang (Smet 1987: 28). Neighboring temples called *wat pa* (which literally means temples in forests, illegal sect) were built during the past several decades. One was built around 1960, another around 1975, while the latest one was built around 1993. When the government carried out "the investigation of present sangha (group of monks)" in 1900 before the Ruling Sangha Act of 1902 that Prince Wachirayan tried to enforce, there were already 6,400 private or small temples in the northern region alone (Ishii 1975: 150).

Furthermore, an elementary school was set up in 1934 in Ban Phluang in accordance with the elementary school law of 1921. The villagers started to learn Thai language beginning in 1934. People were unable to learn the Khmer language in public schools.

Here I must omit the family and community structure of the village of Ban Phluang (cf. Sato 1999; 2000).



Picture 1: A *sen ta prasat* ritual

1-1 Annual Ceremony System

First, I will explain the meanings of *kamoi* in Khmer (*phi* in Thai)², *tiwada* (*thewada*), and *prung* (*khwan*). “The *thewada* (*devata*) are divine angels benevolent in nature, who live in heaven (*sawan*); the *phii* are malevolent agents, either free-floating, localized in the world of human beings, or condemned to hell” (Tambaih 1970: 59). The *khwan* is a soul which brings the energy of life into the body.

I distinguish between the annual ceremony, seasonal agricultural rituals, life celebration rituals, and new house building rituals and healing rituals. I will go on to separate the annual ceremony from another kinds of rituals.

First, I will examine the annual ceremony in the village of Phluang. The annual ceremony, which is conducted in the village of Ban Phluang in Table 1, can be observed in every Thai village, because the annual ceremony is almost consisted of the Buddhist ceremonies. I will separate seasonal agricultural rituals, the *don ta* ritual and a series of the rituals from the annual ceremony. As many books on Buddhist ceremonies have been published (cf. Wells 1975), no further comment is required here.

However, I will go on to examine spirit rituals apart from Buddhist ceremonies. For example, the villagers conduct a village guardian spirit ritual. This ritual is conducted in every Thai village. While it is called *pu ta* in non-Khmer Thai villages, it is called *sen don ta* in Khmer villages. This ritual is different from those of other Tai ethnicities in several senses. And the Ban Phluang ruin exists in this village and the ritual is called *sen tala* (Picture 1). These two rituals are the only non-Buddhist ceremonies, or spirit rituals. The ritual of *sen tala* was started in 1995.

Table 1 Annual Ceremony in the Village of Phluang

Day of Ritual	Name of Ritual
Lunar calendar written in Thai [Christian Day]	
khun 1 kham dwan 5 [3.17]	climbing the mountain called <i>phukao sawai</i>
4.13-15	(song krang) (rot nam kon kae, rot nam phra, ruam trot) {work-free from khun 1 kham dwan 5 to the end of April, nowadays work-free period has decreased from three to seven days}
wan putmonkol [5.08]	

rem 1 kham dwan 6 [5.10]	(wisa kabucha)
rem 1 khaam dwan 8 [7.09]	(kao pansa)
[9.27-]	preparation for (oog pansa)
[10.05]	kor kao thip(khwan kao thip)
[10.06]	(oog pansa), (thak bat teo)
[10.08-18]	(krong kan pathibat tham) in another temple
[10.24]	(thod kathin)
[11.03]	(loi kratong)
[12.31]	(song ta phi kao), (pha pa)
[1.01]	phi mai
	sen len chanam tamai (sen suwan phi mai)
[1.02-3]	(tambun srimonkol phi mai)
	(tambun nimon phura in past decades)
[1.15]	sen ta (liang ta yai)
khun 3 kham dwan 3 [1.19]	sen tala
khun 15 kham dwan 4 [3.01]	(wan makabucha)
[3.07]	tuk chiad (thet maha chat)

Note: The description outside the parentheses () is written in Khmer, but description inside the parentheses () is written in Thai. The rituals were conducted on the date inside [] from 1998 to 1999.

Source: Author's participant observation.

The *don ta* ritual is the most famous one and a typical representative of Khmer cultural characteristics. The *don ta* ritual is not found in other Tai rituals; it is specific to the Khmers. I will describe how the villagers conduct the *don ta* ritual. The name *don* means female ancestor and *ta* means male ancestor. However, the word *don ta* means ancestors of both lineages. What I notice is that Khmers make much of both husband and wife lineages and both sexes.

Table 2 *Don ta* Ritual and a Series of Rituals

Day of Ritual	Name of Ritual
Lunar calendar written in Thai [Christian Day]	
khun 15 kham dwan 10 [9.05]	ben toi (sart noi)
rem 14 kham dwan 10 [9.19]	don ta
rem 15 kham dwan 10 [9.20]	ben tom (sart yai), (thin hai phi ta yai)
[9.23]	spread glutinous rice called <i>bai ben</i> in fields

Note: Ibid.

Source: Ibid.

The *don ta* ritual is held on *kham* 14 *dwan* 10 every year. The villagers place food, a pillow, *kinma* and boiled chicken on bed facing east. The man places a set of candles and incense sticks called *trawi* on a gold-gilt tray. And he chants a charm to invite ancestors, or *don ta*. In the *don ta* ritual, I did not observe a sword and gun bound the pillar around the bed. The *don ta* ritual is definitely different from Khmer other rituals in this point. It is said to be unique and specific.

The *don ta* ritual would be held in each household, but it is actually not so. After the villagers conduct the *don ta* ritual, they go and pray to a village guardian spirit in the village shrine called *kratom ta* in Thai. This action suggests that the ancestors have become a village guardian spirit which protects the villagers from outside malevolent spirit.

Mr. Iwata thought that the ancestor spirit has few characteristics of the land spirit. However, I infer that a land spirit is regarded as an ancestor spirit of the whole village. In the case of the village of Sawan in the Roi-et province, the villagers worshiped the ancestors who originally pioneered this land. As the village of Phluang was founded in ancient times, the villagers were unable to remember the ancestors who pioneered this land and had no legends about it. One would see that village guardian spirits include land pioneer ancestor spirits, although one cannot apparently image the characteristics of land spirits.

Furthermore, I would like to refer to a water spirit belief in relation to a land spirit. The name of *don ta* often causes confusion, as it is refer to a pair of idols *don ta* in village shrine. A village guardian spirit ritual is held in a small shrine to worship an ancestor spirit and the shrine is always built near a big pond. The stones from the

pond were often placed there as a divine entity in Khmer various villages. A village guardian spirit (*sen ta*) is thought to be a water spirit as well. It is an important aspect which helps us understand the character of Khmer spirits. The villagers regularly go to pray to a village guardian spirit shrine for rainfall, if there is no rain.

I go on to examine the meaning of *don ta* ritual in a series of rituals from *ben toi (sart noi)* to *ben tom (sart yai)*. As far as I observed a series of rituals (Table 2), it is most important to understand the characteristics of the rituals between *ben toi (sart noi)* to *ben tom (sart yai)*. On the day of *sart yai* ritual, villagers bring glutinous rice dumplings (*bai ben*) to main hall in the temple. Monks pray over the rice, and turn toward the east to look up to the sun, chanting three times. Villagers bring the glutinous rice back to their homes, and scatter it on rice fields with grown seedlings. That action means that villagers scatter the glutinous rice embedded with a Buddhist conjuration because they believe the rice is beneficial to the rice crop. Several days later, they make small ships with leaves of bananas, and then put the rice, food and confectionery in the ships and go on to float them on puddles. This is a ritual of sending an ancestor spirit away; it is called *thin hai ta yai* in Thai.

The *don ta* is the ritual to welcome an ancestor spirit, which is to be held on the day before the ritual. Accordingly, a series of *sart* rituals show that Buddhism provides meditation for an ancestor spirit visiting from the other world, and a series of rituals play a role in connecting an ancestor spirit with a rice spirit. This is why it is symbolized in the fact that they scatter the glutinous rice prayed over by monks on paddy fields. One can see in a series of rituals that the ancestor spirit and the rice spirit are metamorphosed through the mediation of Buddhism.

1-2 Seasonal Agricultural Rituals

Table 3 shows seasonal agricultural rituals. One can see that the Khmers believe the rice spirit and the ancestor spirit are essentially the same, because the villagers worship the ancestor spirit by worshiping the rice spirit.

At the beginning of the annual agricultural ceremony, the villagers conduct the ritual, called *cho sare*, of pulling a plow over a field. In this ritual a couple has to conduct the ritual as hosts. Second, they conduct a planting first rice ritual called *phiti chap dam pui*. Then, they conduct a rain calling ritual called *sort muon trai patoa* if there is no rain. After that, they conduct a series of *sart* rituals on September.

Table 3 Seasonal Agricultural Rituals in the Village of Phluang

Day of Ritual	Name of Ritual
Lunar calendar written in Thai [Christian Day]	
cho sare (long na)	= ritual of pulling a plow over a field
phiti chap dam pui (phiti lek na)	= first planting rice ritual
sort muon trai patoa (kanpuria), hen nam maeo	= calling rain ritual
yo gai sare (ao wan kao)	= first harvesting ritual
sen bok surao (sen nuad kao)	= threshing ritual
hao prung surao (riak khwan kao)	= rice spirit inviting ritual

Note: Ibid.

Source: Ibid.

After that, people hold a first harvesting ritual called *yo gai surao (ao wan kao)* and a threshing ritual called *sen bok surao (sen nuad kao)*. At the end of a series of agricultural ceremonies, a rice spirit (*khwan kao*) inviting ritual is conducted in the rice granary of each house after villagers' conduct a village guardian spirit ritual at the small village shrine on one day. That is to say, villagers go and pray to a village guardian spirit at the small shrine and come back to conduct a rice spirit inviting ritual in each rice granary. This ritual is called *hao prung surao (riak khwan kao)*. There is a custom that a couple has to conduct this ritual as hosts.

Accordingly, a rice spirit ritual is necessarily connected with a village guardian spirit. Since the village guardian spirit is also the land spirit and the ancestor spirit, an ancestor spirit can be also a rice spirit. One can see a doll of *don ta* in a *san phra phum* built in a lot. As a *san phra phum* is a shrine for a lot spirit, this fact means the ancestor spirit and the land spirit are the same. For the villagers the ancestor spirit is, consequently, the rice spirit and the land spirit.

1-3 Life Celebration Rituals

I will explain the seasonal agricultural rituals of the Khmer.

The villagers have life celebration rituals besides the annual ceremony. I show them in Table 4. The ritual of entrance into monkhood called *buad* and the ritual of exit from monkhood to the secular life called *sa luk (suk phra)* are conducted in the

Buddhist manner by monks (Picture 2). As far as I observed them, these rituals preceded by a spirit inviting ritual called *riak khwan*. It surprises me that no one has referred to a spirit inviting ritual before and after becoming a monk.

Life celebration rituals are spirits inviting rituals for longevity. For instance, monks conduct a topknot cutting ritual. The Khmer believes that the soul resides in the front hair, and if the soul is removed, the person will pass away. For that reason, the Khmer conducts life celebration rituals. All life celebration rituals entail a spirit inviting ritual called *riak khwan*. The Khmers believe that people cannot live without a soul. This belief is the same as among other Tai ethnicities.

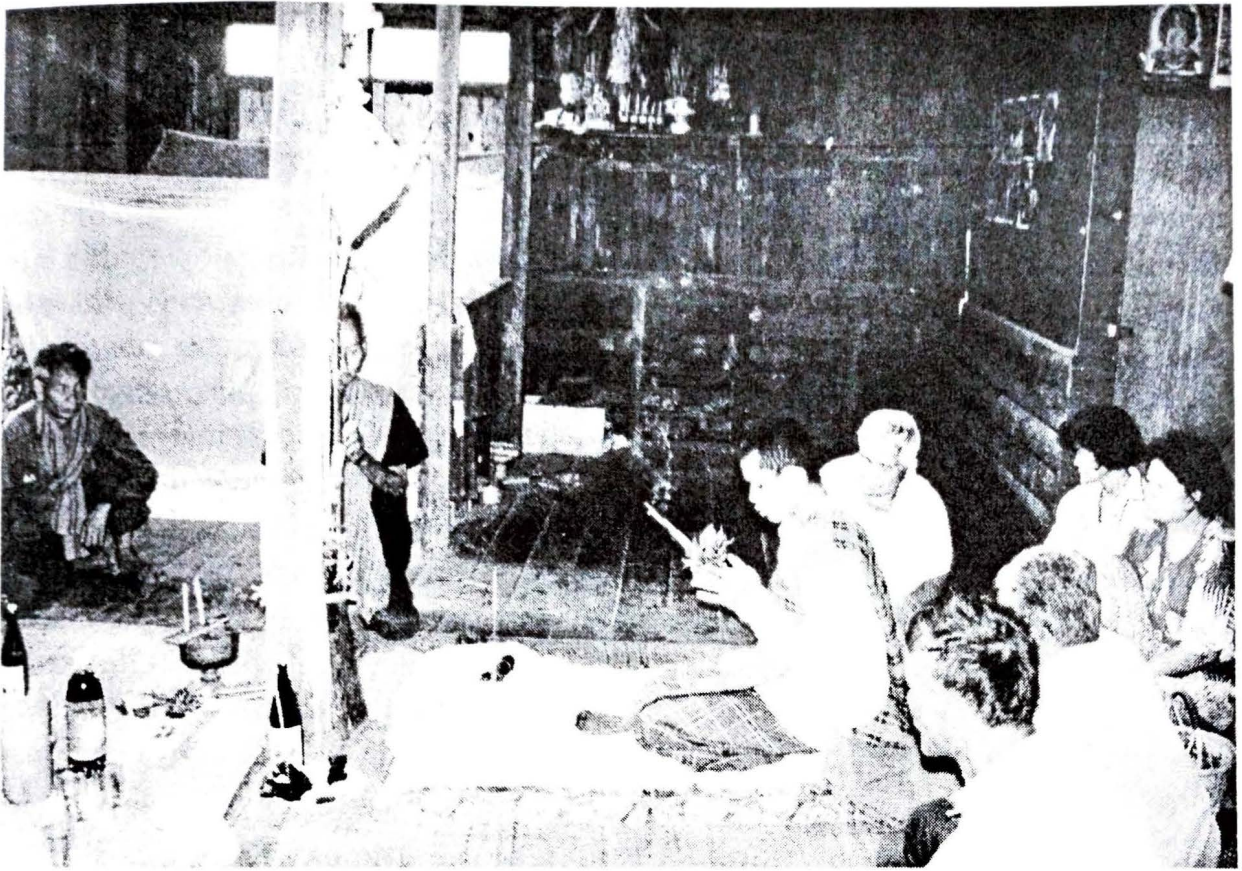
Table 4 Life Celebration Rituals in the Village of Phluang

Day of Ritual	Name of Ritual
phiti tok kanpoi, rup chamop (wai pom chu, wai kunpoi)	= a ritual of clipping hair apart from front hair
phiti surai ka (wai mo tam yae)	= a ritual of celebrating the midwife
kon chu (kon chu)	= a topknot cutting ritual
buad	= ritual of entrance into monkhood
sa luk (suk phra)	= ritual of exit from monkhood to the secular life
phiti sen gan (phiti tengan)	= wedding ceremony
phiti ayo tom (phiti ayu to)	= ritual for longevity
wan kamoï (ngan sop)	= funeral ceremony

Note: Ibid.

Source: Ibid.

Besides these rituals, they conduct wedding ceremonies and funeral ceremonies. Compared with another wedding ceremony in the North, the Khmer one has several different characteristics: for example a sword and gun bound a pillar, *kinma* on the pillow and other things. These goods can be found in Khmer other rituals. What I notice is that people conduct a spirit inviting ritual in the beginning of almost every Khmer ritual.



Picture 2: A *suk phra* ritual

1-4 A New House Building Ritual

Villagers believe that a spirit resides everywhere. So they conduct a new house celebration ritual, rituals of building the first pillar of a new house and of building the first pillar of a rice granary in Table 5. Priests called *achan* know Buddhist rituals very well and carry out these rituals.

It is necessary to conduct a ritual to obtain permission from a land spirit before conducting any ritual. They make a doll of the mother spirit of land called *mae trani* or a land spirit, and bury it under the ground with offerings. As Mr. Iwata did not mention this, it seems to me that he was misled on this point. In a spirit inviting ritual, they temporarily erect a pillar called *phra phum* in the center of a room for the ritual. I will describe the process of this ritual later. Some villagers explained to me that the *phra phum* is *chao thi* in Thai, and it is the temporary place of advent for the heaven spirit. In short, the heaven spirit comes down to be united with a land spirit.

Mr. Iwata described that the Khmer villagers made light of the land spirit, yet they make much of the land spirit as well as the ancestor and the rice spirit.

I often saw houses with *san phra phum* in lots, but I seldom saw *san phiang ta* several decades ago. One rarely sees the *san phiang ta* in Khmer villages. If people become sick or have an accident, they explained to me that they could build the *san phiang ta* in lots. In the case of the village of Kwashinarin Mu1 people build *san phiang ta* according to a medium called *mo phi*, while *san phra phum* is *prahm* or *thewada*. In the case of the village of Nongkong people explain me that *san phiang ta* is *chao thi* or a land spirit and *ta yai*, or ancestor, while *san phra phum* is the place of *ta yai* or *thewada*. In the case of Ban Phluang there are a small number of the *san phiang ta*, and it was usually built according to *bor*'s fortune telling (*kao son* in Thai) after villagers go to ask her to resolve troubles by her fortune telling. Considering these facts, the villagers have only *san phra phum*, and did not have *san phiang ta* originally. Then *san phra phum* and *san phiang ta* are the same in character; they protect the outside of the house from malevolent spirit. In this sense the heaven spirit *thewada*, the land spirit *chao thi*, and the ancestor *ta yai* are the same in function: the highest spirit is *thewada*, supposing that the Shiva God that controls every spirit.

Table 5 New House Building Rituals in the Village of Phluang

Day of Ritual	Name of Ritual
ran san phra phum (khun san phra phum)	= a land spirit house building ritual
khun patia tanmai (khun ban mai)	= a new house building ritual
sen prung tasor (phiti yok sao)	= a first pillar building ritual
phiti khrong kharing (phiti yok sao yun chan kao)	= a first pillar building ritual in rice storage
phiti ooi bai krong pali (hai kao mae torani)	= praying spirits of land by priest

Note: Ibid.

Source: Ibid.

1-5 Healing Rituals

There are healing rituals in Table 6. In one type of healing rituals, the *achan pao* breathes (*pao* in Thai) on the diseased part, reciting a charm. In the other type, a psychic prays for healing. The latter is classified into several forms. The methods of

removal of evil spirit to get rid of misfortune are classified into the following names of rituals; for example *kae krua* (*sad khro* in Thai). *Bor* (*kao son*) conducts a spirit inviting ritual that is called *hao prung* or *som prung* in Khmer (*riak khwan* in Thai) for the patient. *Bor*, whom I observed in the village of Phluang, is female and tells fortunes as well. When the villagers have trouble such as sickness or anything else, they go to hear a god speak through *bor*.

The villagers recently used to ask *bor* living in neighboring villages, as there are no *bor* in Ban Phluang. In conducting the removal of a malevolent spirit, a medium psychic delivered *chao po*'s message to the diseased. People believe that *chao po* is a spirit who resides in *sawan* or the sky, and controls everything in this world. With regard to *chao po*, as Mr. Mori reported before (Mori 1978: 49–54), I do not need to refer to it. Around the village of Phluang a young female psychic has been trained to communicate with *chao po* in Bangkok.

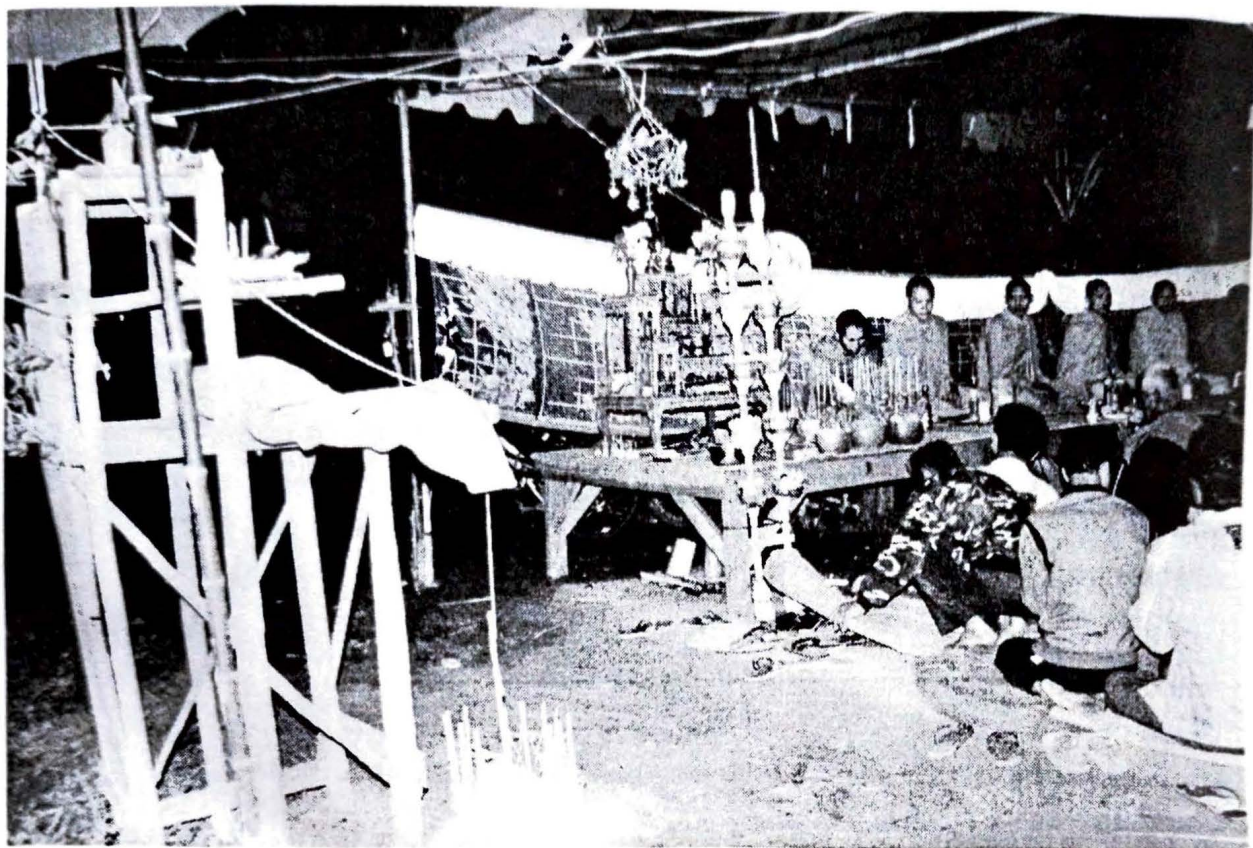
Another type of shaman is called *chor mamuat* (*kao son*) living near the village of Phluang and in a village near the border of Cambodia. When the villagers are not healed even if they go to hospital, they go to *achan plom*. *Achan plom* breathes on the diseased part with a spell. These rituals express the fact that Khmers strongly believe in a spirit world.

Table 6 Healing Rituals in the Village of Phluang

Day of Ritual	Meaning of Ritual
<i>kae krua</i> (<i>sad khro</i>)	= clear away evil spirit by priest or monk
<i>phiti dain priang</i> (<i>phiti tham phram</i>)	= clear away evil spirit by <i>chor mamuat</i>
<i>phiti suroi tok muong</i> (<i>phiti rod nam mon</i>)	= clear away death spirit by priest
<i>phiti bunko yamrai</i> (<i>phiti sia kro kae sadiat chanrai</i>)	= clear away evil spirit by priest
<i>phiti plom</i> (<i>pao</i>)	= clear away evil spirit by <i>achan plom</i>
<i>sen kanoi</i> (<i>sen phi</i>)	= clear away evil spirit by priest
<i>phiti kun phra phum</i>	= building a new guardian house lot

Note: Ibid.

Source: Ibid.



Picture 3: A *liang takan* in a funeral ceremony

2 A Process of New House Building Ritual

Villagers begin by asking a priest when they should conduct a new house celebration ritual. They get permission by conducting a ritual of begging permission from the land spirit on the evening of the previous day or early in the morning of that day. This ritual is called *phiti ooi bai krong pali* in Khmer (*phiti hai kao mae torani* in Thai) and is conducted by a priest. A doll of the land spirit called *mae trani*, which means a mother, is made from rice powder, and the priest buries it in the ground with rice, food and liquor after praying. He dusts sand over it and stands three sticks, candles and incense sticks there. Villagers have to conduct this ritual to get permission from the land spirit called *mae trani* before most of ceremonies in advance.

On the day of a new house building ritual, they place *liang takan* in the eastern part of the house lot and serve delicious food on it, then the priest begins to pray *thewada* by lighting the candle and incense (Picture 3). The *liang takan* is called *san phiang*

ta, which means “a shrine at eye level” in central Thailand (Terwiel 1994:143). But the word *liang takan* literally means a place to treat guests. The *liang takan* can be found in the funeral ceremony, the new house building ritual (*kun ban mai* in Thai), and the topknot cutting ritual. Compared with that in central Thailand for *liang takan*, one can see that the name differs between the central region and the northeast.

On *liang takan* there are a white cloth, a pillow and an umbrella on it, the same items as in the Khmer village. However, the priest and the villagers explained to me that it was a place to welcome the *thewada*. The person performing the prayer and others hope that the heaven spirit called *thewada* comes down from heaven and is seated on it during the ritual.

According to Terwiel, villagers in the central say, “It is said that this gift is for *Phaya Nak*, the lord of the serpents.”(Terwiel 1994: 145). At that time, a priest chants an invocation to invite spirits such as *phra phum* or *phra trani*.

Then, the Khmer villagers have a rule for conducting some rituals. When a husband passes away, his wife asks his brother to take the place of her dead husband. This is just because a couple must head the ritual. One can observe that it is necessary for a couple to conduct some fixed rituals.

After that, the family and relatives go around the house three times clockwise holding furniture and food in their hands, and finally enter at the front door. A lid of an earthen pot and leaves hang on the front door, and people must wash their legs with water before going into the house. The earthen pot indicates that they can keep money and gold in the pot, and the leaves of *klang* indicate that they can hide their assets.

At the front door, the priest plays the role of *thewada* appeared a while ago, and a priest plays the role of *prahm*, while another man plays the role of an attendant who holds an umbrella over him. Then questions and answers take place between the two.

The conversation in this case is as following:

“*Ta prahm* (old man, Shiva). Where are you from?” “I am from the bud of a mushroom.” “What are you looking for?” “I heard that Buddha would speak, so I came here to ask him a question about sutra. I have just come here to say to you; Buddha is great.” “Please come in.” At the closing, a *prahm* comes into the house chanting the Buddhist invocation to praise Buddha. Then, the priest conducts *hao*

prung or *som prung* (*riak khwan*) to invite a spirit into the room after all the people have entered the house.

At first they erect a pillar called *phra phum* in a room, and bind a set of sword and gun to it. A set of sword and gun represents the importance of agreement between a couple as well as the message that if a partner who violates, it will be used to kill. It also has the meaning of removing the evil spirit. The priest lights the incense and the candles in the basket bound to a pillar and under a pillar, when the ritual begins. Boiled chicken, incense, candles and liquor are kept in a basket. They explained that the things in the basket were offerings to welcome the heaven spirit, *thewada*. This fact suggests that a *phra phum* is a place to welcome *thewada*.

Bedclothes are spread in front of a pillar, and a hoe for betel called *kinma* and a receptacle for lime are placed on the pillow. These are prepared to welcome an ancestor spirit. The host couple comes to the bed and bows three times to a spirit tied onto a pillar, when they hand over the liquor and the silver dish, containing a set of *trawi* (incense and candles), to the priest before the ritual starts. At first, the priest prays by himself, and then he swings white hemp thread like a pendulum to tickle the wrists of the couple seven times to eliminate evil spirits. People serve three types of spirit, an ancestor spirit, a malevolent spirit and the whole spirit, with rice, food, liquor and juice three times. They put part of the foods in a vinyl bag and take it away three times. These procedures are the same in a spirit inviting ritual called *riak khwan*.

The priest tickles the couple's wrists with white hemp thread 19 times and calls to invite *prung* (*khwan*). The priest says to the surrounding people, "Is everyone here?" The surrounding people recite, "This place is full of people and so crowded". They cry "Oh" in falsetto. This symbolizes the advent of the heaven spirit. The priest binds the white thread around the couple's wrists to finish this ritual. The above-mentioned procedures are seen in every inviting spirit ritual, *hao prung* or *som prung* (*riak khwan*). The only difference is that the king's calendar is put on the wall. They put up the king because he is the strongest winner of all. This is not observed in other rituals.

After that, instead of the alternate couple, the female host and her daughter come to the futon and hand the dish of *trawi* to the priest. The ritual starts again. A priest binds the thread around the two persons' wrists, and then the women hand the dish (with money on it) to the priest. The priest recites a Buddhist invocation and sprinkles the saint water (*nan mon*) on the hosts before finishing the ritual.

By the way, the priest insists that the advent time of *thewada* is different according to the day of the week, as we can see in Table 7. The time for conducting a spirit inviting ritual differs depending on day of the week.

Table 7 Advent Time of *Thewada*

Day	Monday	Tuesday	Wednes- day	Thursday	Friday	Saturday	Sunday
Advent time of <i>Thewada</i>	8-9 a.m.	noon	2 p.m.	3-4 p.m.	6 a.m.	7 a.m.	6 a.m.

Source: Author's Interviews.

Besides, at the funeral ritual the priest communicates with four young girls called *kanchanakaon*, who wear white clothes. The priest ask them "Where are you from?" "What purpose are you here for" etc. At the day of cremation the four young females bring coconuts to the crematory. I did not observe this scene, representing a kind of god called *kanchanakaon*, in my fieldwork in the northern Thailand. This apparition of the god suggests that Khmers hold strong spirit beliefs.

3 Rituals of Entrance into Monkhood and of Exit from Monkhood to the Secular Life

Most males carry out a ritual of entrance into monkhood in Thailand. But nowadays many males have not carried it out. I noticed that the Khmers conducted a spirit inviting ritual in the outset of this ritual. No one has described this ritual when referring to the ritual of entrance into monkhood. I shall describe every process of this ritual.

On the morning of that day, a priest conducts a spirit inviting ritual for the candidate in the room. Then, his forelock is trimmed outside the house. After this is finished that morning, they move outside to conduct the afternoon ritual. *Bai si*, which is like Mount Meru in the Khmer legend, is made of food and cakes on seven tiers standing outside the room. As a silk cloth covers *bai si*, nobody can see inside it. On the top of *bai si* white rice and boiled eggs are placed wrapped in the leaves of bananas. The idol of Vishnu spirit called *phram si na* ride on the bird called *krut*, which the priest made from rice powder.

The ritual starts again when five Buddhist monks chant an invocation in the evening. When the monks leave, a priest continues to conduct the ritual. A priest binds 19 candles together and walks around the candidate 19 times, and blows the smoke at him at once. He mixes eggs and coconut water in *bai si* and puts it into his mouth.

He binds the saint thread around his wrist and sprinkles the saint water over him. The way of conducting this ritual differs a little according to the priest. On the next day, the priest goes to a temple with the candidate and conducts the final procedure of the ritual of entrance into monkhood. In general, a newly ordained monk usually resides in a temple for three months.

Then, he returns to the secular life after holding a ritual of exit to the secular life from monkhood. One day before the ritual, he goes around to tell the villagers about his return to secular life. When the ritual of exit from monkhood to the secular life is held at a hall in the temple, his family and his kin come to watch. He changes the yellow monk's garments for monk for the clothes of ordinary man, after the leading monks conduct a ritual of exit from monkhood to the secular life at a hall in the temple. Outside the hall a priest goes with him to a border between the site of the temple and the road. He recites the priest's prayers, turning to the east. The priest burns a stretched white thread with candle fire, and then he walks over it. A stretched white thread means the border between the secular and the holy life, and this action symbolically signifies his crossing the border. The family and kin come back to his house, with someone holding an umbrella over him, in the same way as when coming to the temple.

After he returns to his house, the priest conducts a spirit inviting ritual in the house. This ritual is called *sa luk (suk phra)* for him. This procedure is the same as I have already introduced it. This is the way to return to the secular life, that of an ordinary man, from the monkhood. After it finished, the surrounding people eat the dishes. Though I read about the ritual in northern Thailand, I had no chance to observe this scene. I only saw the scene in the temple where I referred to the *buad* ritual before. This suggests that the Khmers strongly adhere to their indigenous ritual.

4 Conclusion

The Khmer ceremonies which Mr. Iwata reported were as follows: a wedding ceremony, a village guardian spirit ritual, a topknot cutting ritual, a first pillar building ritual, a ritual for pregnant women, new year's events (climbing a mountain near the city of Surin and dancing which is called *ruam trot*), a rice spirit inviting ritual, a first threshing ritual, a ritual of removal of malevolent spirits, which is called *kae krua (sado khro)* in Thai, and a bone-washing ritual. His description on these rituals is highly valuable as data in itself (Iwata 1966 [1975]). Nevertheless, he did not report Buddhist rituals such as the funeral ceremony, the ritual of entrance into monkhood and others. That was because Mr. Iwata thought that Buddhist ceremonies did not involve indigenous beliefs. However, even if this were true of

Buddhist ceremonies, they have been complexly integrated with indigenous spirit beliefs to some extent. I think it is possible to determine some characteristics of indigenous beliefs in Buddhist ceremonies.

Here I summarize the findings of this paper.

For the Khmer villagers, a *thewada* is the highest spirit in the world, and controls every spirit. A *thewada* is a kind of variation of the Shiva God, who created everything in this world. The following describes how people treat the *thewada* spirit.

According to Mr. Iwata, the ancestor spirit is related to the rice spirit, but not so related to the land spirit. In all my observations of a series of *sart*, I was unable to observe this aspect, because they conduct a *don ta* ritual before doing a village guardian spirit ritual. Furthermore, they conduct a rice spirit inviting ritual called *hao prung surao (riak khwan kao)* after conducting a village guardian spirit ritual on the same day, which spirit is also the land spirit as well as the water spirit. These facts mean that the ancestor is the rice spirit as well as the land spirit. Accordingly, his notion is mistaken, although Mr. Iwata thought that the ancestor spirit is not so related to the land spirit.

The Khmers believe that the ancestor spirit is both the rice spirit and the land spirit. The heaven spirit of *thewada* plays the most important role in every ritual. And then it could turn to be the ancestor spirit, the rice spirit and the land spirit or water spirit according to conditions of villages. So, I come to the conclusion that a *thewada* is essentially every spirit.

In addition, I deduce from the Thai king's traditional rituals that Hinduism is connected with the land spirit. As Mr. Mori identified, the Thai royal family conducted a *lak muang* ritual when it dominated the country. A *lak* means a post and a *muang* means a country. The king could control the land spirit of another country by burying the post into earth. This ritual had been integrated with the Khmer beliefs. I do not need to refer to this respect any more, as Mr. Mori described it in details (Mori 1991, 1992, 1996).

Then, in the case of a new house building ritual, a priest begins to pray to *liang takan*. This is because the villagers must first welcome *thewada* from the heaven. The holy thread spreads from *liang takan* to *phra phum*, and the *thewada* moves from the heaven through *liang takan* to *phra phum* or *bai si*. The *thewada* brings a house spirit into a house through the saint thread. A *prahm* (Brahma, so-called Shiva God) seen in a new house building ritual is a representative of the heaven spirit who

comes to celebrate a new house. What I observed was the apparition of *prahm*. One can observe the concrete apparition of *prahm* in rituals except the Khmer ones. When the priest and the participants often speak in a strange falsetto voice, this symbolizes the advent of a kind of god. The god is the representative of *thewada*. And then what I observed is the *prahm* prays to the subordinate Buddha. That is because Buddhism has influenced their spirit beliefs. Anyway, I did not observe a concretely visible appearance in any rituals but those of the Khmer.

In cases of spirit inviting rituals of *don ta* ritual, the ritual of entrance into monkhood, the rice spirit inviting ritual and the new house building ritual etc., the villagers usually put *kinma* and its equipment on a pillow. This *kinma* and its equipment symbolize the ancestor spirit. This means that a spirit is an old person, namely an ancestor, because old people usually chew *kinma*. An ancestor is a representative of *thewada* in this case.

The Shiva God called *plom, si na* is a concrete representative of *thewada* in the ritual of entrance into monkhood. I think that Shiva is only emphasized among the Khmer. I did not observe this anywhere but among the Khmer. These actions are the characteristic of the Khmer beliefs. One observes that *thewada* occupies in the central position in their religious world, which is a characteristic of Khmer belief.

In northern Thailand the ritual of *riak khwan* is called *suu khwan*. Many scholars, such as Kingshill, Davis and others, have argued about Buddhism and spirit beliefs in northern Thailand. However, they rarely referred to the position of *thewada* in the belief system. In the Khmer belief, the representative of *thewada* is extremely outstanding compared with those of Tai other ethnicities.

Finally, I will compare the above data with another data in northern and north northeastern Thailand. People's worldview is essentially the same in both northern and northeastern Thailand (Anuman 1988: 39–40). That is to say, Tai ethnicities have the same worldview. However, the procedures of conducting the rituals are different, and so I think there are some differences between their beliefs.

I experienced Buddhist monks conducting a new house celebration ritual (*kun ban mai*) in northern Thailand. I was unable to observe a spirit inviting ritual. Monks often conducted a life celebration ritual (*phiti suu chara chibit*) for the hosts at the same time. Mr. Tambaih observed that people held a new house building ritual in Buddhist style in a village of Khon Kaen Province in the northern region of northeastern Thailand (Tambaih 1970: 338). I observed that people also held the ritual in the Buddhist style in northern Thailand. A new house building ritual in the

village that he researched does not include a spirit inviting ritual. I cannot find it in his description. In addition, a ritual of entrance into monkhood cannot be seen to include a spirit inviting ritual in the village, as far as I gather from research report.

Compared with Mr. Tambaih's description (Tambaih 1970) and Onozawa's description (Onozawa 1982) of the ritual of entrance into monkhood called *tham khwan nahk* in central Thailand, the villagers in the central region conduct a spirit inviting ritual with *bai si*. I only saw it in northern Thailand. However, I cannot find a spirit inviting ritual with *phra phum* in their reports. What I emphasize is that the spirit inviting ritual, which they hold in almost every ritual, represents the characteristic of the Khmer culture. The Thai people, including Thai royal family's rituals, have historically been influenced by Khmer beliefs. The notion of heaven in the Khmer belief system is more apparent and predominant than in that of Tai ethnicities. The belief system of the Khmer is characterized by three stages; the sky (*sawan*) where *thewada* resides, the tree and the earth. You would easily understand this fact if you compare it with Kui's belief system, since the Kui only believes spirit beliefs (cf. Seidenfaden 1952).

The importance of the couple is shown in the symbolic form of a man and woman as deity idols called *don ta* in the shrine called *kratom ta*. It can also be seen that only a couple is allowed to conduct in many rituals as hosts. In Khmer villages, as I mentioned before, the couple is highly valued, as emphasized in the Khmer wedding ceremony. This is very remarkable compared with those of the other regions. This means that women are valued as much as men.

Note

- 1 Mr. Iwata's idea of methodology shifts. I treated the first stage of his research.
- 2 The word inside the parentheses () is Khmer and the word outside the parentheses () is Thai in this paper.

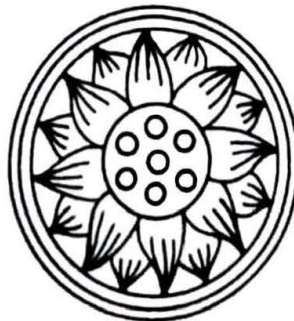
Acknowledgement

I conducted my research in the villages of Phluang nua and Phluang tai with the financial support of The Japan Foundation from September 1998 to March 1999. I would like to sincerely express the author's appreciation to Prof. Director Plubplung Konchana of the Institute of Asian Pacific Studies of Srinakarinwirot University who was my host, and President Dr. Achara Phanurat of Rachabhat Institute Surin who helped the author's research on the location, and every villager in the village of Phluang.

References Cited

- Anuman R., 1961. translated and edited by Gedney W.J., *Life and Ritual in Old Siam*. Westport: Greenwood Publishers.
- Anuman R., [1968]1988. *Essays in Folk Beliefs*, Bangkok: Thai Inter-Religious Commission for Development & Sathirakoses Nagapradipa Foundation.
- Davis Richard, 1984. *Muang Metaphysics*. Bangkok: Pandora.
- Ishii, Yoneo, 1986. *Sangha, State, and Society: Thai Buddhism in History*. Honolulu: The University of Hawai Press.
- Iwata, Keiji, 1966. *Nihonbunka no Furusato* [The Root of Japanese Culture], Tokyo: Kadokawa Publisher. {1975. *Nihonbunka no Kigen* [The Root of Japanese Culture] Tokyo: Kadokawa Publisher.}
- Iwata, Keiji, 1970. *Kami no tanjo* [Birth of God].Tokyo: Tankosha. {1990. *Kami no tanjo* [Birth of God].Tokyo: Kodansha Press.}
- Kingshill, K. 1960. *Ku Daeng -A Village Study in Northern Thailand-*. Bangkok: Suriyaban Publishers.
- Mori, Mikio, 1978. *Southeast- Research on Indigenous World-*. Tokyo: Heibunsha.
- Mori, Mikio, 1991. "Notes on the Cults of the lak muang among the Tai Peoples (Part 2)", *Journal of Asian and African Studies*, No. 41. Tokyo Foreign Language University. pp.125-136.
- Mori, Mikio, 1992. "Notes on the Cults of the lak muang among the Tai Peoples (Part 3)", *Journal of Asian and African Studies*, No. 43. Tokyo Foreign Language University. pp.123-147.
- Mori, Mikio, 1996. "Notes on Indra Post (Part 2)", *Journal of Asian and African Studies*, No. 52. Tokyo Foreign Language University. pp.137-150.
- Onozawa, M. 1982. "Shukyo to Sekaikan [Religion and World View]", ed. by Ayabe, Tuneo and Nagaseki, Akira. *Motto Shiritai Tai*. [Want to know Thai More] pp. 103-147.
- Sato, Yasuyuki, 1999. Change and Continuity of Community and Family in Thai-Khmer -Through Comparative Socio-Historical Perspective-, *Asian Rural Sociology*, Vol.1. Souel and Bangkok: Asian Rural Sociological Association. pp.51-69.

-
- Sato, Yasuyuki, 2000. On the Khmer Family System in Thailand-Its Historical Change and Ritual Characteristics-, *Tai Culture*, Vol.5. No.1. Berlin: SEACOM. pp.104–116.
- Seidenfaden, Erik. 1952. “The Kui People of Cambodia and Siam”, *The Journal of Siam Society*. No. 39-2. pp. 144–180.
- Smet Konsawan, 1987. *Kwaam chuwa kong chao ban pluang tanbon ban kanaeng amphu prasat cagwat surin* [Belief System of Villagers of Ban Phluang in Kanaeng Subdistrict, Prasat District, Surin Province]. prinyaniphon mahawitayarai srikrinthon wirot mahasarakam.
- Smitthi S. Elizabeth M. & Freeman M.1992. *Palaces of the Gods -Khmer Art & Architecture in Thailand-*, Bangkok: River Books.
- Tambaih, S. 1970. *Buddhism and the Spirit Cult in North-east Thailand*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Terwiel B.J. 1994. *Monks and Magic -An Analysis of Religious Ceremonies in Central Thailand-*. Bangkok: White Lotus Publisher.
- Wells, E. Kenneth. [1939] 1975. *Thai Buddhism -Its Rites and Activities-*. Bangkok: Suriyaban Publishers.



ពិធីទាក់ដំរីព្រៃ
របស់អ្នកស្រុកភ្នំក្រវាញខេត្តពោធិ៍សាត់

ម៉ៅ សោភ័ណ និង រស់ សំណាង

មន្ទីរវប្បធម៌ និងវិចិត្រសិល្បៈ ខេត្ត ពោធិ៍សាត់

„Die Elefantenfang-Zeremonien der Einwohner in der Region des Kardamom-Gebirges der Provinz Pursat“ von Mao Saopoan und Ros Samnang

In dem Beitrag werden verschiedene Rituale, Glaubensvorstellungen und Fertigkeiten, die mit dem Fang, der Zähmung und der Haltung von wilden Elefanten in der Region des Kardamom-Gebirges in Beziehung stehen, beschrieben. Der Leser wird darüber informiert, dass man sich grundsätzlich nur zwei Mal im Jahr, nämlich im Monat kadik (November–Dezember) und im Monat pisak (April–Mai) zum Elefantenfang begibt. Vor Beginn werden Opfergaben dargeboten und die Seele des Meisters gerufen, damit er den bei dieser Zeremonie hergestellten Hauptfangriemen besetzt und somit den Erfolg des Fanges sichert. Die Leute nennen diese Zeremonie „pda prakam“. Danach veranstaltet man die Zeremonie der Zusammenlegung des Riemens. Man nennt sie „phnaen prakam“. Für den Elefantenfänger und seine Ehefrau gelten in der Zeit, in der sich der Elefantenfänger auf dem Fang befindet, zahlreiche strenge Verbotsregeln. Die Verletzung dieser Regeln kann, so glaubt man, zu Misserfolgen, Unfällen oder Krankheiten führen. Wird ein Elefant gefangen, finden schon während des Fangprozesses verschiedene Rituale statt. Später, in der Zeit der Zähmung, werden ebenfalls verschiedene Rituale durchgeführt. Nach der einjährigen Zähmungszeit findet die Abschlusszeremonie „saen phdach prey“ (Vom-Wald-Entreißen-Zeremonie) statt. Der Elefant ist jetzt ein Nutztier geworden. Elefanten-Kenner bewerten die Qualität eines Elefanten nach den angeborenen körperlichen Merkmalen und dem antrainierten Verhalten. Ein Elefantenhalter muss sich auch in Elefantenkrankheiten und deren Heilung auskennen.

. ភាពផ្សារភ្ជាប់គ្នារវាងមនុស្ស និងធម្មជាតិ មនុស្សនិងជំនឿ សាសនា ប្រពៃណី ទំនៀម ទម្លាប់ចងក្លាប់សង្គមខ្មែរមិនអាចស្រាយបាន ។ ជាក់ស្តែងគ្រាន់តែនៅក្នុងមុខរបរទាក់ដំរីតែមួយ

រហូតដល់ព្រឹត្តិការណ៍វេញចូលជាឆ្នុងមួយរូបរាល់ជាស្ថាពរ ។ ឯថាហេតុអ្វី ទើបបានជាគេចាំបាច់ ដាក់ពងមាន់ដូច្នោះ នោះគ្មានការអះអាងពិតប្រាកដអាចឆ្លើយបានឡើយ គឺធ្វើទៅតាម ទម្លាប់ចាស់ៗប្រាប់តៗគ្នាមកតែប៉ុណ្ណោះ ។ ចំពោះព័ត៌មានប្រកាសសម្រាប់ទ្រមាត់ដំរីនិងគង្វាល គឺគេគោរពបូជាបំផុត ដូចនេះហើយទើបប្រកាសនេះឯងគេឱ្យឈ្មោះរហូតដល់ទៅបីតាមកាល កំណត់នីមួយៗ ទីមួយនៅពេលមិនទាន់វេញជាឆ្នុងគេហៅថាព្រឹត្តិ *ទារ* នៅពេលវេញបញ្ចូលជា ឆ្នុងដោយមានហោមពិធីរូបរាល់គេហៅថា *ប្រកា* ទីបីនៅពេលគេនាំយកទៅព្រៃដើម្បីទាក់ដំរី គេឱ្យឈ្មោះមួយទៀតហៅថា *លោកត្រូ* ។ ពាក្យថាលោកត្រូនេះគឺមានអត្ថន័យបំផុតសម្រាប់ពួកគេ គ្រប់ឧបសគ្គដែលកើតមានឡើងនៅក្នុងព្រៃពេលកំពុងបំពេញភារៈ ទ្រមាត់ដំរី ហ្មនិងគង្វាល គេប្រយ័ត្នណាស់ទោះត្រូវបិទបិទដំរីស្ត្រីខ្លាំងតែប្រវាយទាញអូសព្រឹត្តិយ៉ាងណាក្តី គង្វាលនិងហ្មត្រូវ តស៊ូការពារក្រាញននាលធ្វើយ៉ាងណាមិនឱ្យដំរីព្រៃវាទាញយកព្រឹត្តិទាំងកន្ទុយទៅទេ ទោះព្រឹត្តិត្រូវ ដាច់ជាប៉ុន្មានកំណាត់ក៏ដោយត្រូវតែបានខ្លះត្រឡប់មកវិញ នោះស្មើនឹងពាក្យថាស្មោះស្ម័គ្រនិងត្រូ ។ ផ្ទុយទៅវិញបើដំរីព្រៃអូសយកព្រឹត្តិទៅបាត់ហ្មនិងគង្វាលតស៊ូដណ្តើមមកមិនបាននោះហ្មនិងគង្វាល នោះ គេចាត់ទុកថាមិនបានការ មើលងាយត្រូ បណ្តាលឱ្យបាត់ ត្រូវទទួលទណ្ឌកម្មជា យថាហេតុក្នុងពេលជាក្រោយមិនទៀង អាចនៅក្នុងឧបត្តិវគ្គហេតុណាមួយក្នុងមុខរបរនេះ បើមិនស្លាប់ហ្មក៏ស្លាប់គង្វាល មិនលែងឡើយ ហើយគ្មានវិធីជួយស្រោចស្រង់កែកុនបានឡើយ ។

• **ពិធីភ្នែងប្រកា :**

ក្រោយពេលដែលប្រកា ត្រូវបានគេវេញកើតជារូបរាងគ្រប់លក្ខណៈហើយ ព្រឹត្តិប្រកាត្រូវរៀបចំឡើងនូវពិធីមួយទៀតឱ្យឈ្មោះថា ពិធី ភ្នែងប្រកា ពិធីភ្នែងប្រកាគឺជា ពិធីបន្តរក្សាបំពេញពិធីប្រកាដែរ ។ អំពីព្រឹត្តិប្រកាសម្រាប់ហ្ម ស្រុកភ្នំក្រវាញគេច្រើនប្រើប្រកាមាន ប្រវែងពីម្ភៃម៉ែត្រទៅហាសិបម៉ែត្រ នៅក្នុងពិធីភ្នែងប្រកា ហ្មធំរៀបចាត់ចែងហ្មធម្មតា និងគង្វាលដែលមកចូលរួមជួយប្រឡាយប្រកាចែកជាពីរទៅតាមវែង ឬខ្លី ម្ខាងមួយក្រុម ហើយគេចាប់ ផ្តើមភ្នែង (ឆ្ងាយរង្វេល) ដោយប្រើរង្វង់មុខកាត់មួយម៉ែត្រជាមួយនឹងការសូត្រព្រោះព្រំរបស់ហ្ម

រហូតដល់ព្រឹត្តិការណ៍ត្រូវវេញចូលជាឆ្នុងមួយរូបរាល់ជាស្ថាពរ ។ ឯថាហេតុអ្វី ទើបបានជាគេចាំបាច់ដាក់ពងមាន់ដូច្នោះ នោះគួរការអះអាងពិតប្រាកដអាចឆ្លើយបានឡើយ គឺធ្វើទៅតាមទម្លាប់ចាស់ៗប្រាប់តៗគ្នាមកតែប៉ុណ្ណោះ ។ ចំពោះព័ត៌មានប្រកាសសម្រាប់ទ្រមាក់ដំរីនិងគង្វាលគឺគេគោរពបូជាបំផុត ដូចនេះហើយទើបប្រកាសនេះឯងគេឱ្យឈ្មោះរហូតដល់ទៅបីតាមកាលកំណត់នីមួយៗ ទីមួយនៅពេលមិនទាន់វេញជាឆ្នុងគេហៅថាព្រឹត្តិ **ទារ** នៅពេលវេញបណ្តូលជាឆ្នុងដោយមានហោមពិធីរូបរាល់គេហៅថា **ប្រកា** ទីបីនៅពេលគេនាំយកទៅព្រៃដើម្បីទាក់ដំរីគេឱ្យឈ្មោះមួយទៀតហៅថា **លោកត្រូ** ។ ពាក្យថាលោកត្រូនេះគឺមានអត្ថន័យបំផុតសម្រាប់ពួកគេគ្រប់ឧបសគ្គដែលកើតមានឡើងនៅក្នុងព្រៃពេលកំពុងបំពេញភារៈ ទ្រមាក់ដំរី ហ្មនិងគង្វាលគេប្រយ័ត្នណាស់ទោះត្រូវបិះហ្មងដំរីស្ត្រីខ្លាំងតែប្រវាយទាញអូសព្រឹត្តិយ៉ាងណាក្តី គង្វាលនិងហ្មត្រូវតស៊ូការពារក្រាញននាលធ្វើយ៉ាងណាមិនឱ្យដំរីព្រៃវាទាញយកព្រឹត្តិទាំងកន្ទុយទៅទេ ទោះព្រឹត្តិត្រូវដាច់ជាប៉ុន្មានកំណាត់ក៏ដោយត្រូវតែបានខ្លះត្រឡប់មកវិញ នោះស្មើនឹងពាក្យថាស្មោះស្ម័គ្រនឹងត្រូ ។ ផ្ទុយទៅវិញបើដំរីព្រៃអូសយកព្រឹត្តិទៅបាត់ហ្មនិងគង្វាលតស៊ូដណ្តើមមកមិនបាននោះហ្មនិងគង្វាលនោះ គេចាត់ទុកថាមិនបានការ មើលងាយត្រូ បណ្តាលឱ្យបាត់ ត្រូវទទួលទណ្ឌកម្មជាយថាហេតុក្នុងពេលជាក្រោយមិនទៀង អាចនៅក្នុងឧបត្តិវគ្គហេតុណាមួយក្នុងមុខរបរនេះ បើមិនស្លាប់ហ្មក៏ស្លាប់គង្វាល មិនលែងឡើយ ហើយគ្មានវិធីជួយស្រោចស្រង់កែកុំបានឡើយ ។

• **ពិធីភ្នែងប្រកា :**

ក្រោយពេលដែលប្រកា ត្រូវបានគេវេញកើតជារូបរាងគ្រប់លក្ខណៈហើយព្រឹត្តិប្រកាត្រូវរៀបចំឡើងនូវពិធីមួយទៀតឱ្យឈ្មោះថា ពិធី ភ្នែងប្រកា ពិធីភ្នែងប្រកាគឺជាពិធីបន្តរក្សាបំពេញពិធីផ្កាប្រកាដែរ ។ អំពីព្រឹត្តិប្រកាសម្រាប់ហ្ម ស្រុកភ្នំក្រវាញគេច្រើនប្រើប្រកាមានប្រវែងពីម្ភៃម៉ែត្រទៅហាសិបម៉ែត្រ នៅក្នុងពិធីភ្នែងប្រកា ហ្មធំរៀបចាត់ចែងហ្មធម្មតានិងគង្វាលដែលមកចូលរួមជួយប្រឡាយប្រកាចែកជាពីរទៅតាមវែង ឬខ្លី ម្ខាងមួយក្រុម ហើយគេចាប់ផ្តើមភ្នែង (ឆ្ងាយរង្វល) ដោយប្រើរង្វង់មុខកាត់មួយម៉ែត្រជាមួយនឹងការសូត្រព្រោះព្រំរបស់ហ្ម

ជំ ។ គេភ្នែកប្រកាំដោយការប្រុងប្រយ័ត្នបំផុតព្រោះខ្លាចព័ន្ធភាពមិនត្រឹមស្មើល្អ អាចផ្តល់ការលំបាកនៅពេលលើកដាក់លើខ្នងជីវិត ម្យ៉ាងអាចមានការលំបាកនៅពេលទាក់ដីព្រៃ សូមបញ្ជាក់ថា ប្រកាំនៅខាងកន្ទុយម្ខាងគឺគេមានធ្វើឈើខ្លែងរបៀបស្នែងប្រើសហោថា កន្ទុយខ្យងងាយដាក់កូននិងដីឱ្យអូសទាក់ជាប់ទៅនឹងឫសឈើធំនៅពេលដែលដីព្រៃវាអូសខ្លាំង នេះ គឺជាមធ្យោបាយសម្រាប់ការពារមិនឱ្យបាក់ធ្លុះ ។

មុនរបរទាក់ដីព្រៃគេច្រើនធ្វើឡើងនៅរដូវរំហើយ ខែកក្កដាមួយខែ និងខែពិសាខ មួយខែប៉ុណ្ណោះ បើខុសពីខែនេះកម្រមានគង្វាលណាចេញទៅទាក់ដីព្រៃណាស់ ព្រោះហ្វូងដីព្រៃវាមិនងាយនឹងចេញរកស៊ីទីវាលផ្តេសផ្តាសទេ ។ ដូច្នេះកាលបើរដូវកាលមកដល់ហើយ ហ្វូងឬក៏ដង្ហែគេធ្វើមរៀបចំចាត់ចែងឱ្យហ្វូងម្នាឬគង្វាលបីបួននាក់ចេញដំណើរទៅស៊ើបព្រៃ ជាមុនសិន គេមិនចុះព្រាវទេ ក្រោយពីបានទទួលដំណឹងច្បាស់ការហើយនោះ ទើបដង្ហែ ឬហ្វូងចាំប្រកាសប្រាប់ឱ្យហ្វូងម្នានិងគង្វាលទាំងអស់បានដឹងពីថ្ងៃកំណត់ ចេញដំណើរ និងរៀបចំស្បៀងត្រៀមបម្រុងទុកជាស្រេច ម្យ៉ាងសម្រាប់ទុកឱកាសឱ្យហ្វូងនិងគង្វាល ទាំងអស់ត្រៀមខ្លួនរៀបចំពិធីចូលកាន់ត្រណម ។ នៅក្នុងពិធីចូលកាន់ត្រណម មិន មានរៀបរយណាស់សែនព្រេនអ្វីច្រើនពោរពាសឬធំដុំ អធិកអធមនោះទេ គេគ្រាន់តែមានរៀបចំស្វាធម៌ ដូងទុំមួយគូ ស្វាធម៌ដៃព្រៃមួយគូ បារីប្រាំ ស្វាប្រាំ ទឹកមួយកែវ រៀបចំទុកដាក់នៅលើហ្នឹង តាមផ្ទះរៀងៗខ្លួនមិនច្រឡកច្រឡំគ្នាទេ ប្រពន្ធហ្ម្នាក់ៗជាអ្នកថែរក្សាយ៉ាងស្ងៀមស្ងាត់ តឹងរ៉ឹងរៀងរហូតដល់ប្តីវិលមកពីគង្វាលវិញទើបធ្វើពិធីសែនចេញលែងកាន់ត្រណមបាន ។ សកម្មភាព ទាំងនោះមាន :

• មធ្យោបាយសម្រាប់ប្រពន្ធនៅផ្ទះមាន :

- ហាមលាបប្រេងម្សៅ - ធ្វើឱ្យព្រំព្រៃដីនៅឯព្រៃអិលទាក់ដីមិនជាប់ ។
- ហាមយកវែកជ្រោយបាយគងមាត់ធ្នាំង - ធ្វើឱ្យផ្ទៃដីដើររកទាក់ដី មិនជាប់ ។

- ហាមដើរកន្លងទីដំណាក់ប្តី (ទាំងប្រពន្ធកូននិងអ្នកផង) - ធ្វើឱ្យជួបសត្វសាហាវ ។
- បើភ្ញៀវមកលេងត្រូវស្រែកហៅពីចម្ងាយទើបអនុញ្ញាតឱ្យឡើងផ្ទះ - ជៀសវាងឡើងមកជួបវាក់មុខគ្នាដោយគ្មានដំណឹង - ប្តីនៅឯព្រៃនឹងដើរទៅវាក់ជួបនឹងសត្វសាហាវដោយគ្មានដំណឹងដូចគ្នា ។
- ដណ្តាំបាយមិនត្រូវយករងើកភ្លើងគោះគ្នា - ដីវដែលទាក់បានពីព្រៃ កើតជម្ងឺចាក់ក្រចក ។
- ហាមអង្គុយពាំងមាត់ជណ្តើរ - ដូចគ្នានឹងយកវែកបាយមកគងលើមាត់ឆ្នាំង ។
- ហាមប្រពន្ធមានសាហាយ - ហូនៅឯព្រៃមិនមានគ្រោះថ្នាក់អ្វីទេ ប៉ុន្តែដីវធ្លាក់វាចេះតែដើរខ្ពុតដី (ធ្វើរបៀបពាក់មេ) ទាំងនេះក៏រំខានដល់ការទាក់ដីវដែរ ។
- ហាមប្រពន្ធលេងប្រលែងគ្នា - ប្តីត្រូវជួបហូងដីវព្រៃដេញគ្នាឆ្អើលរត់ ពពាក់ពពូនរកចូលទៅជិតដើម្បីធ្វើការទាក់មិនបាន ។
- ហាមឈរជជែកទល់មុខគ្នា - ដីវព្រៃវាមិនខ្លាចវាហ៊ានឈរទល់មុខនឹងធ្លាក់ដូចគ្នា ។
- កំហុសឆ្គងទាំងឡាយរបស់ប្រពន្ធ គឺមិនមានវិធានការណ៍ណាអាចជួយបញ្ចៀសបានឡើយ បើកើតហើយគឺត្រូវតែប្រព្រឹត្តទៅតាមដំណើរហូតដល់ទីបំផុត ។
- ត្រណមសម្រាប់ហូ ឬគង្វាល (ជាជនស្ម័គ្រចិត្តទៅតាមហូ បើមានគ្រោះថ្នាក់ឱពុកម្តាយមិនរករឿងទេ)
 - ហាមដើរស្រែកច្រៀងជាពាក្យផ្តោះផ្តងស្នេហារវិញរវាងនៅក្នុងព្រៃ ។
 - មិនត្រូវប្រើពាក្យច្រងើងច្រងាំង សំដីអាសសង្គ្រាមមិនស្គាល់ខ្ពស់ទាបនៅក្នុងព្រៃ ។
 - ហាមមុជទឹកប្រឡែងគ្នាធ្វើដូចជាទាលេងទឹក ។

បើធ្វើឱ្យមានកំហុសដូចបានរៀបរាប់ទាំងបីចំណុចខាងលើនេះ គេឱ្យឈ្មោះថា ធ្វើឱ្យចង្រៃវាចូល ព្រោះម្រេញគង្វាល ដែលគេជឿថាជាអ្នកថែរក្សាព្រៃព្រឹក្សានោះ គេលង ។ កាលបើ វាលងហើយដូចជាអ្នកស្រែកច្រៀងនឹងត្រូវរកស្រែកឱ្យឡាគ្មានឈប់ឈរ បើមុជទឹក វិញគឺរកវិក្កងទឹកឈូក់ប្រកាច់ប្រកិន តែនៅតែធ្វើរបៀបនេះមិនព្រមឡើងគោកឡើយ អ្នកនិយាយផ្តេសផ្តាសនឹងត្រូវប្រកាច់ប្រកិននិយាយវកវីបែកពពុះមាត់ (បានន័យថាបើខុសគឺធ្លាក់) ដើម្បីកែកុន វិធីដើម្បីស្រោចស្រង់អ្នកជម្ងឺបានគឺ ហូដែលជាហ្មធុក្នុងក្រុមចាត់គង្វាល ឬហូទៅជា មួយចាប់អ្នកជម្ងឺមកធ្វើឧបកិច្ចដូចជា ធ្វើទណ្ឌកម្មវាយនឹងរំពាត់ ជូនវាយមួយរយរំពាត់ ទោសធ្ងន់ ត្រូវប្រហារជីវិត សំឡុតធ្វើយ៉ាងណាឱ្យអ្នកទោសស្តុកព្រមចុះចាញ់ ហើយហ្មធុព្រោះព្រំគាថាដាស់ស្មារតី ទើបជាសុខស្រួលឡើងវិញ ការធ្វើបែបនេះគឺមានប្រសិទ្ធិភាពបំផុត តែបើមិនធ្វើឧបកិច្ចទេនោះ អ្នកជម្ងឺនឹងត្រូវធ្លាក់រហូតកែលែងបាន ។

• **របៀបនិងដំណើរការទាក់ដំរីព្រៃ :**

កាលបើដល់ថ្ងៃកំណត់ហើយ ក្រុមទ្រមាក់ដំរីធ្វើដំណើរតាមគ្នាជាក្បួនចេញពីភូមិ ក្នុងដំរីធ្លាក់មួយក្បាលមានហ្មម្នាក់ និងគង្វាលម្នាក់នៅជាមួយគ្នាដោយភាពស្ងៀមស្ងាត់ បើអជ្ញក គេកម្រស្រែកច្រៀងណាស់ព្រោះខ្លាចខុសត្រណាម ដូចនេះគង្វាលណាក់ដូចគង្វាលណាសឹងចេះផ្តុំប៊ុកក ប៊ុំអរ តែសព្វខ្លួនដើម្បីកំដរអារម្មណ៍ ។ នៅពេលទៅដល់ព្រៃដែលជាទិសម្ចាស់ថាមាន ដំរីព្រៃហើយគេមិនចូលទៅជិតឱ្យរំខាននោះទេ ហូឆ្វេងគេចាត់ឱ្យរៀបចំចោះជំរុំស្នាក់នៅជាទី ប្រាកដប្រជានិរន ហើយការកិច្ចទាំងអស់គឺគង្វាលជាអ្នករ៉ាប់បម្រើដូចជា ធ្វើរោងសំណាក់ គង្វាលធ្លាក់ រៀបចំចាត់ចែងដណ្តាំបាយស្ងួត បាយហូបក្រោយហូ ដេកក៏មិនអាចដេកឱ្យស្មើនឹងហូបានដែរ ។ របៀបទាក់ដំរីនៅខេត្តពោធិសាត់គេច្រើនរៀបចំទាក់នៅពេលយប់ព្រោះស្រួលលបចូលទៅជិតហូង ដំរីព្រៃ ម្យ៉ាងទៀតធ្លាក់ក៏ត្រូវជ្រើសយកជើងដែលពូកែៗដែរ ។ ដើមឡើយនៅខេត្ត ពោធិសាត់ធ្លាក់ដែលល្អ ពូកែ មានតែប្រាំក្បាលគត់គឺ ÷

១ - ដំរីធ្លាក់ឈ្មោះ **មេជកម៉ែ** ធ្លាក់របស់ឈ្មោះហូ **ហ៊ុន សុគម** មេឃុំរកាត

២ . ធ្លាក់ឈ្មោះ **អាស្តម្ព** ធ្លាក់របស់ឈ្មោះហូ **ធី** (**ជានុវរាត**)

៣ . ធ្លាក់ឈ្មោះ **មេកន្ទង់** ធ្លាក់របស់ឈ្មោះហូ **ធីល** (**ឪពុកហូធី**)

៤ . ធ្លាក់ឈ្មោះ **អាគ្សេម** ធ្លាក់របស់ឈ្មោះហូ **ចិត** ហៅថា **ជំទៅកានិម**

៥ . និងធ្លាក់ឈ្មោះ **អាស្រង់** ធ្លាក់របស់ឈ្មោះហូ **មឿន** (**លោកតា ចង់ មឿន**)
គឺជាធ្លាក់ដូរបានមកពីខេត្ត កំពង់ស្ពឺ ដ៏រធម្មតាបួនដូរបានដ៏ធ្លាក់នេះមួយ ។

ពេលយប់ហូទាំងអស់គ្នានិងគង្វាលត្រូវសម្រាករង់ចាំស្តាប់សន្ធឹកនិងសម្រែកមេហូងដ៏វិប្រៃ
កាលបើបានឮហើយ ទើបគេយកជើងឈូសហៅគ្នា (គេមិន យកដៃកេះទេ) ហើយស្រែកប្រាប់គ្នាថា
" **ឆាប់ឡើងទើយ! លោកមានព្រះឪសទើយ** " នោះទើបហូ និងគង្វាលទាំងអស់
ចាប់លើកប្រកាំដាក់លើខ្នងធ្លាក់ ហើយស្រូតដំណើរទៅកាន់ទីដែលបានឮសម្រែកមេហូងដ៏វិ
ទាំងអស់គ្នាគឺស្តាប់តែហូថាវ ឬហូឆ្លងដែលដឹកនាំទៅម្នាក់គត់ ហើយការលបចូលទៅជិតទៀតសោត
គេមិនចូលពីលើខ្យល់ទេ គឺគេទៅពីក្រោមខ្យល់ព្រោះដ៏វិញតែស្រង់ក្លិនណាស់ ។ នៅ
ពេលចូលទៅបានកៀកហើយ ហូទាំងអស់ត្រូវបញ្ជាធ្លាក់រៀងៗខ្លួនឱ្យចោលសម្រុក
ចូលទៅទាក់យកកូនចារឹសណាមួយដែលហូមានបំណងចង់បាន គេមិនទាក់យកមេដ៏
ឬដ៏វិធំពេញកម្លាំងពេកនោះទេ ព្រោះពិបាកនឹងទាក់ ម្យ៉ាងទាក់បានមកហើយពិបាកនឹងបន្ស៊ាប
គេច្រើនទាក់យកដ៏វិស្មារមួយបួន ។ នៅពេលធ្លាក់កំពង់គត់សម្តុកកូនចារឹស ហូត្រូវយក **ទក**
រុញប្រកាំបញ្ចូលទៅក្នុងជើងកូនចារឹសភ្លាម ពេលនោះអ្វីៗគឺមិនប្រក្រតីឡើយ
ជូនទាក់ជាប់ជើងកូនចារឹសហើយ មេដ៏ចូលមកប្រយុទ្ធនឹងធ្លាក់ដើម្បីដណ្តើមកូនរបស់វាវិញក៏មាន
ដូចនេះជាហេតុអ្វីឱ្យកូនចារឹស ដែលកំពុងត្រូវធ្លាក់សំឡុតប្រាសរត់គេចទៅទាំងប្រកាំនៅជាប់នឹងជើង
ពេលនោះគង្វាលត្រូវតែឆ្លាត កាលបើកូនចារឹសវារត់នាំយកទាំងប្រកាំទៅ គង្វាលត្រូវលោតចុះហើយ
កាន់កន្ទុយខ្នុរ រត់យកទៅចងនឹងគល់ឈើធំណាមួយ ឬបើគ្មានដើមឈើអាចចងបាន
គេត្រូវយកកន្ទុយខ្នុរដាក់ភ្នំដ៏វិញតដល់ទាក់ជាប់នឹងបួសឈើណាមួយ ទើបរកវិធី

កែកុនច្រៀងទៀតដើម្បីចងទុកឱ្យបាន នេះគឺជា **វិធីស្តុដើម្បីការពារគ្រូ** ហេតុការណ៍ទាំងអស់នេះ កម្រនឹងកើតមានណាស់ បើមានគឺកើតមកពីការដំណាមមិនបានរបស់ប្តីឬប្រពន្ធស្រី និងគ្មានណាមួយប៉ុណ្ណោះ ។

កាលបើចង់ឬទាក់ចាប់រាស់ជាប់នឹងគល់ឬឫសឈើណាមួយហើយ គេបង្កកស្បែកប្រមូលគ្នាភ្លាមដើម្បីយកធ្នាក់មកគាបកូនចាស់ធ្វើពិធី **ចាស់ទាម** ។ ក្នុងពិធីចាប់ទាមគេមិនរៀបចំសំណែនសែនព្រេនទេ ព្រោះវាជាកិច្ចការមួយចាំបាច់ និងបន្ទាន់ កាលបើធ្នាក់មកជួបជុំគ្នាហើយ (**គេប្រើធ្នាក់បួន**) សម្រាប់ការពារ ដាក់ជុំវិញកូនចាស់ មុខមួយក្រោយមួយចំហៀងស្តាំមួយ ចំហៀងឆ្វេងមួយ ដើម្បីចាប់ទាមចូលទៅក្នុងកូនចាស់ ហើយដោះយកប្រកាំចេញពីជើង ។ ព្រំត្រូវទាម ដែលចង់នឹងកូនចាស់ត្រូវចងល្មមដែលដោះមិនរួចតែអាចបង្វិលបានជួរល្មម ហើយឱ្យធ្នាក់ទាំងបួនបរកៀងអូសទៅចងទុកនឹងគល់ឈើណាមួយដែលយើងសង្ឃឹមថាមិនអាចនឹងបាក់ងាយ នៅពេលកូនចាស់វារី ។ មួយវិញទៀតនៅពេលដែលគេយកកូនចាស់ទៅចងជាប់នឹងគល់ឈើហើយ គេផ្ដើមពិធីមួយទៀតហៅថា **វិធីចក់ទាម** ពិធីចក់ចាស់បានន័យថា ជាពិធីចងបង្កត់ស្មៅ បង្កត់ទឹកចំពោះកូនចាស់ ។ គេធ្វើរបៀបនេះចំនួនប្រាំថ្ងៃ ក្នុងមួយយប់មួយថ្ងៃគេធ្វើពិធីប្តូរនេះម្តង គឺដូរពីដើមឈើមួយទៅដើមឈើមួយទៀត គេធ្វើរហូតដល់កូនចាស់ទន់ក (ចុះខ្សោយកម្លាំង)នេះសម្រាប់កូនចាស់ដែលខ្លាំងកូនចាស់ខ្សោយអាចតែត្រឹមបីថ្ងៃប៉ុណ្ណោះទន់កហើយ ។ នៅពេលដែលកូនចាស់ទន់កហើយ ទើបគេអាចប្រើធ្នាក់អូសកូនចាស់យកមកផ្ទះបាន ភាគច្រើនក្នុងការទាក់ដំរី គេមិនមែនទាក់យកតែមួយហើយត្រឡប់មកផ្ទះវិញនោះទេ គេច្រើនទាក់នៅពេលយប់ ហើយយកមកធ្វើពិធីចក់ចាស់នៅពេលថ្ងៃ លុះដល់យប់គេចេញទៅទាក់ទៀត ធ្វើរបៀបនេះរហូតបានដំរីច្រើនតាមប្រាថ្នាហើយ ទើបគេនាំយកមកផ្ទះម្តង ក្នុងម្តងអាចទាក់បានពីបួនទៅប្រាំក្បាលចំពោះហ្វូងដែលពូកែ ។

កូនចារឹកសំខាន់ៗដែលត្រូវបានគេដឹកយកមកពីព្រៃមកដល់ស្រុកហើយ គេត្រូវធ្វើ
 ពិធីប្រោសវាដោយឱ្យឈ្មោះថា **តិធីចាប់ដើម** ។ ជាដំបូងគេត្រូវជ្រើសរើសរកទីកន្លែងវាលល្អ
 ដែលមានដើមឈើពីរ ដើមឈើធំល្មមមានចម្ងាយពីគ្នាប្រមាណពីពីរទៅបីម៉ែត្រ បើគ្មាន
 គេគ្រាន់តែរើសរកទីវាលហើយយកសសរពីរដើមមកដឹកកប់ឱ្យមាំទាំជំនុស រួចគេយកឈើ
 ពីរចំរៀកទៀតទំហំមុខកាត់ $0,95^{\prime\prime} \times 0,95^{\prime\prime}$ ចងបណ្តោយធ្វើឃ្នឹង បង្គាប់បណ្តោយឈើមួយ
 ក្រោមមួយ ដោយប៉ាន់ស្មានតម្រូវមួយដាក់ត្រឹមពោះកូនដំរីចារឹក និងមួយទៀតដាក់ត្រឹមខ្នង
 ទីនោះគេឱ្យឈ្មោះថា ទីបន្ទាំង ។ បច្ចុប្បន្នទីបន្ទាំងគេច្រើនធ្វើថែរក្សាទុកជាស្រេច ហើយកំណត់
 ជាកម្មសិទ្ធិ ឧទាហរណ៍ ដូចមានទីបន្ទាំងរបស់ហ្មធើ ។ ល។ នៅក្នុងពិធីចាប់ដើមកូនចារឹក
 គ្រឿងសំណែនក្នុងពិធីមាន ÷ ស្នាធម៌ដៃព្រៃមួយគូ មានស្មៅមួយគូ បាយសម្បត្តិរស្តក បង្អែមនំគម
 នំអន្សមជ្រូក ស្រាតាមលទ្ធភាពដែលមាន ។ ប៉ុន្តែ ប្រសិនបើមានគង្វាលណាម្នាក់
 ចង់ក្លាយខ្លួនទៅជាហ្មធើដោយចាប់យកមុខរបរនេះពិតប្រាកដនោះ រណ្តាប់រៀបមួយជាពីរព្រោះ
 ត្រូវអញ្ជើញហ្មធើ (ហ្មធើវប្បធើធ្វេង) ចូលរួមដូចនេះគេឱ្យឈ្មោះមួយទៀតថាជា **តិធីចុះការ** ព្រោះ
 ជាពិធីបញ្ជី និងពិធីនេះធ្វើឡើងស្មើនឹងពិធីធ្វើធ្មេញបំពេញលក្ខណ៍ក្នុងពិធីមង្គលការដែរ
 ជាពិធីបំពេញសិទ្ធិគង្វាលឱ្យទៅជាហ្មធើម្នាក់ តែខុសត្រង់ថាការរៀបចំបំពេញលក្ខណ៍កូនក្រមុំក្នុង
 ពិធីជាមង្គលគេយកលក្ខណ៍ក្រឡង់បុកលាបលើធ្មេញកូនស្រី ឯហ្មធើវិញគឺហ្មធើធំយកអាចម៍កូន
 ដំរីចារឹក និងបន្ទាគ្រប់មុខច្រចាច់លាយ ពូតជាបីពុំនូត មកបញ្ចុកក្នុងមាត់ហ្មធើឱ្យទំពារស៊ី
 ដើម្បីបំពេញកិច្ចបញ្ជាក់ឱ្យហ្មធើដឹងថាចាប់ពីថ្ងៃនេះទៅរស់ជាតិនៃដំរី គឺយើងបានភ្នាក់រួចហើយ
 ប្រកបដោយបទពិសោធន៍ ។ ចប់ពិធីចុះការនេះហើយ ទើបគេចាប់ផ្តើមកិច្ចនៃពិធីចាប់ដើមកូន
 ចារឹកបន្ត ។ រៀបចាប់ដើមចារឹក ជាដំបូងគេយកដំរីធ្មាក់ដឹកអូសកូនចារឹកចូលមក
 កាន់កន្លែងបន្ទាំងដោយធ្វើយ៉ាងណាឱ្យវាលរអែបនឹងឈើឃ្នឹង ដើម្បីហ្មធើនឹងយកព្រំត្រចង
 កូនចារឹកភ្ជាប់នឹងឃ្នឹង រួចហើយគេយកព្រំត្រខ្លីមួយទៀតមកចងដើមមុខម្តងមួយ
 ហើយធ្វើភ្ជាប់គ្នាល្មមអាចដើរបានតិចៗ រួចគេចងដើម ខាងក្រោយធ្វើរៀបដូចដើមមុខម្តងទៀត ។
 ក្រោយពីចងដើមមុខក្រោយរួចរាល់ហើយ គេផ្តើមស្រាយខ្សែព្រំត្រតៀមខ្លួននឹងកចេញហើយ

លែងវាឱ្យដើរទៅតាម តែចិត្តវាចង់ទៅ ក្នុងរយៈពេលពេញមួយយប់មួយថ្ងៃ ទើបម្ចាស់បរធ្លាក់ចេញទៅ
 រកចាប់កូនចារឹកសំ មកវិញហើយផ្ដើមយកព្រំត្រទាក់កស្រាយទន្លឹងជើងចេញ ម្ដង
 នេះគេមិនត្រឡប់មកកាន់ទីបន្ទាំងចាស់វិញទេ គេត្រូវរកទីកន្លែងថ្មីនៅក្នុងព្រៃ ដើម្បីធ្វើទីបន្ទាំង
 ហើយបង្រៀនចាប់ជើងដូចកាលលើកដំបូង គេធ្វើរបៀបនេះពេញមួយឆ្នាំ រហូតទាល់តែវា
 ទៅជាទម្លាប់ ក្រាន់តែហូលើកទន្លឹងបង្ហាញ វាលើកជើងដាក់ចូលដោយខ្លួនវាភ្លាមមិនចាប់បង្ខំ ។
 ក្នុងការបន្ទាំងនេះសម្រាប់អ្នកស្រុកភ្នំក្រវាញគឺគេធ្វើទៅតាមសម្រួលមិនវាយដំខ្លាំងក្លាទេ
 តែសំខាន់គឺមិនឱ្យវាស៊ីនិងផឹកច្រើនទេ គេឱ្យវាស៊ីនៅពេលដែលវាព្រមចូលទន្លឹងដោយ
 ស្រួលដើម្បីលើកទឹកចិត្តវា ។ ក្រោយពីដំរីចារឹកសំវាសំអាចធ្វើអ្វីបានតាមការបង្រៀនហើយនោះ
 ហូម្ចាស់ដំរីត្រូវរៀបចំពិធីមួយទៀតជាពិធីចុងបញ្ចប់នោះគេឱ្យឈ្មោះថា ពិធី **សែនផ្កាចម្រែ** ។
 រាល់ដំរីព្រៃទាំងឡាយដែលទាក់បានមក សម្រាប់អ្នកស្រុកភ្នំក្រវាញ គេអាចលក់ឬជួរបន្តបាន
 ដ៏រាប់ណាគេត្រូវពិធីសែនផ្កាចម្រែជាមុន ទើបអាចយកទៅប្រើការបាន ។ ក្នុងហ្វូងដំរីមានពីប្រភេទ
 ចែកដាច់ពីគ្នាគឺ ហ្វូងដំរីស្ក ទាំងហ្វូងដំរីភ្នក ដំរីស្កគឺជាក្រុមដំរីដែលមានដុះតែត្រឹមថៃ
 (ដូចភ្នកដែរតែតូចហើយខ្លីប្រវែងប្រមាណបីឬបួនតិកប៉ុណ្ណោះ) តាំងពីតូចដល់ធំគឺមាន
 តែចែឈ្មោលក៏មាន ញឹក៏មាន ។ រីឯដំរីភ្នកក៏ដូចគ្នាដែរឈ្មោលក៏មានភ្នក ញឹក៏មានភ្នក ភ្នកគឺដុះចេញ
 មកជាក្នកតែម្ដង ។ ចំណែកហ្វូងដំរីមេដែលគ្មានកូនវិញគេឱ្យឈ្មោះថា **មេកន្ទុរលោត** ។
 ដំរីធម្មតាមានកូនតូចពងដូចគោក្របីដែរ គឺវាមិនមានកើតកូនម្ដងច្រើនទេ វាកើតក្នុងម្ដងមួយៗ
 ជាធម្មតា ។

តាំងពីដើមរៀងមក ក្នុងជីវភាពសង្គមខ្មែរគេតែងគិតជានិច្ចពីអំពើអាក្រក់ ឬល្អ ត្រជាក់
 ត្រជុំឬមួយក៏ចង្រៃឧត្យាត គិតចាប់តាំងពីរបស់ប្រើប្រាស់ ផ្ទះសំបែង ដីធ្លី សត្វធាតុដែលចិញ្ចឹម
 ឡើងទៅ យ៉ាងណាម៉ិញសត្វដំរីក៏ដូចគ្នាដែរ ។ វាមិនខុសអំពីគោឬក្របីទេ វាមានចំណុចសម្គាល់
 លក្ខណៈល្អឬអាក្រក់របស់វាមានជាអាទិ ។

៣ . **គៀបឃ្លាង** : មានស្នាមរណ្តៅនៅលើស្បែកហៅថាខ្មោចដែរ ប៉ុន្តែ វាមានពីរចាក់ស្រប គ្នាដូចជា + មានស្នាមរណ្តៅខ្មោចមួយនៅត្រង់ផ្ចឹងជំនីស្តាំ ហើយមានស្នាមរណ្តៅខ្មោចមួយទៀត នៅត្រង់ផ្ចឹងជំនីឆ្វេង ស្របគ្នាដូចស្នាមចាក់ឆ្វាយពីម្ខាងទៅម្ខាងដូច្នោះឯង ។

៤ . **យោលយក្ស** : នៅពេលត្រឡប់មកពីណាម្តងៗ វាមិនឈប់នៅឈរស្ងៀមទេ វាធ្វើខ្លួន យោលទៅមុខបន្តិច ថយក្រោយបន្តិច ហើយក្បាលងាកឆ្វេង ស្តាំៗមិននៅមួយកន្លែងទេ ។

៥ . **ឆាក់ស្រមោល** : នៅពេលឈប់ស្ងៀមម្តងៗ វាតែងយកជើងក្រោយឆាក់ទៅខាង ដែល ស្រមោលខ្លួនវាចាំងទៅជានិច្ចយូរៗម្តង ។

៦ . **ជាន់លែង** : នៅពេលឈប់ស្ងៀមវាតែងរើសលើកជើងដូចបម្រុងឈានទៅមុខតែវា បោះជើងទៅហើយបម្រុងនឹងដាក់ជាន់តែវាដកមកវិញ ហើយជន្មធ្វើម្តងទៀតទើបវាជាន់ ។

៧ . **ក្រេបសមុទ្រ** : ជាធម្មតាសត្វដំរីនៅពេលវាផឹកទឹកម្តងៗ វាតែងយកប្រមោយបិតយក ទឹកបានហើយទើបវាព្រួសបព្វលទៅក្នុងមាត់ តែវាមិនធ្វើដូច្នោះទេគឺវាលក់ជង្គង់ឱនបិតទឹកផឹក នឹងមាត់ផ្ទាល់តែម្តង ។

• **អំពីភាពរាងឆ្មារនិងជម្ងឺរបស់ដំរី :**

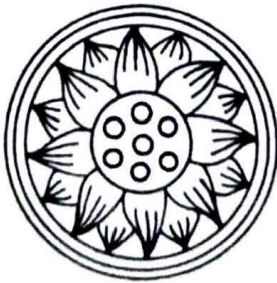
ក្នុងដំណើរជីវិតរបស់សត្វដំរី គឺមានជម្ងឺបីប្រភេទ ដែលហួនិងគង្វាលចងចាំគ្រប់ៗគ្នាគឺ ÷

១ . **ជម្ងឺរាត** : ជម្ងឺរាតច្រើនកើតនៅលើដំរី នៅពេលដែលម្ចាស់វាឱ្យស៊ីនេះ ស៊ីនោះមិនរើស ជាហេតុបណ្តាលឱ្យទាស់ចំណី ជម្ងឺប្រភេទនេះគេព្យាបាល ដោយយកជំរអាចម៍ល័ក្តជុំក្រឡង់ ប៉ុនកូនដៃសៀតក្នុងដើមអំពៅ ហើយឱ្យវាស៊ីទៅ នឹងជាហោង ។

២ . **ជម្ងឺសា** : សាគឺជាជម្ងឺចាញ់ពោះ វាតែងកើតលើសត្វគោ ក្របី ដំរី សេះជាធម្មតា សម្រាប់ហួស្រុកភ្នំក្រវាញគេមិនប្រើថ្នាំព្យាបាលទេ គេប្រើអាគមគាថាទំនាមូស្វាស្តោះផ្លុំ ព្រួសទឹក

ទៅលើសត្វ វានឹងភ្ញាក់ចាញ់អាចម៍មក ជាក្លាម (បច្ចុប្បន្នមិនមានអ្នកចេះចាំបាលីនេះនៅសេសសល់ ឡើយ) ។

៣ - ជំម្ងិសម្រុត : សម្រុត គឺជាការស្រុតចុះថមថយនៃកម្លាំងសត្វអាចបណ្តាលឱ្យស្លាប់បាន ជម្ងិសនេះច្រើនកើតទៅលើជីវរបស់ហ្ម ឬដង្ហោណាដែលចេះតែប្រើហើយមិនយកចិត្តទុកដាក់ថែវា ។ ជាការពិបាកសម្រាប់ការថែរក្សាសត្វជីវ ព្រោះថា បើយើងបំប៉នវាខ្លាំង វានឹងឡើងកម្លាំងខ្លាំង អាចទៅជាកើតជម្ងិសចុះប្រេង ដែលជាការលំបាកក្នុងការបង្ក្រាប តែបើមិនយកចិត្តទុកដាក់ បំប៉នវាទេនោះ វានឹងកើតជម្ងិសស្លាប់បង់អាសាជាមិនខាន ។ ដូចមានជីវរបស់ដង្ហោ ជី ប្រពន្ធ ឈ្មោះ ដាំ (ទាំងពីរនាក់ស្លាប់) ត្រូវជាឪពុកម្តាយលោកអាចារ្យ សេង (បច្ចុប្បន្ន នៅរស់) អ្នកដែលត្រូវជីវដង្ហោ ជី ចុះប្រេងជាន់ស្លាប់ឈ្មោះ បាំង ហិន នៅ ភូមិរកាត ឃុំរកាត ស្រុកភ្នំក្រវាញ ខេត្ត ពោធិសាត់ នេះគឺមកពីការឆ្វេសប្រហែសរបស់ហ្ម និងដង្ហោ ហើយជីវទៀតសោតកាលនោះ គ្មានហ្មណាអាចបង្ក្រាបបានឡើយ ក្រៅពីត្រូវទាហ៊ានចារាំងស្នាក់ចាញ់សម្លាប់ចោលបង់អាសា ។ សរុបសេចក្តីមក បានន័យថា ការទាក់ជីវ និងប្រើប្រាស់ជីវមិនមែនអាចធ្វើទៅបាន និងប្រើប្រាស់ បានដូចជាសត្វដទៃទៀតឡើយ ។



ប្រវត្តិវត្តភ្នំប្រុស

ស្រី កានឿន

មន្ទីរធម្មការ និងសាសនា ខេត្ត កំពង់ចាម

„Die Geschichte des Klosters Phnom Proh“ von Srey Kanoen

Der Beitrag erzählt vom Bau und von der Nutzung verschiedener Gebäude des Klosters Phnom Proh, das sich im Kreis Kampong Siem, Provinz Kampong Cham befindet. Zwar gab es auf dem Berg Phnom Proh, schon bevor der Mönch Keo So im Jahr 1919 mit dem Aufbau des Klosters begann, eine kleine alte Pagode und einen Stupa aus Sandstein, doch keiner weiß, wer die Pagode und den Stupa wann errichten ließ. Verschiedene Generationen von Kloostervorstehern, Mönchen und Laien bauten im Laufe der Zeit auf und an dem Berg Phnom Proh verschiedene Gebäude. So hatte man 1945 mit dem Bau einer neuen Pagode im südlichen Bereich des Klosters begonnen, die 1956 eingeweiht wurde. 1951 erbaute ein Mönch namens Ung Khim am Fuße des Berges eine Meditationsgebäude. Kurz nach Ausbruch des Krieges Anfang der 70er Jahre stand das Kloster leer. In der Zeit der Roten Khmer (1975-79) wurde es als Verwaltungsgebäude und Exekutionsort genutzt. Von 1979 bis 1994 wurde das Kloster wieder aufgebaut.

វត្តភ្នំប្រុសមាននាមដូរការហៅថា វត្តសុវណ្ណគិរីរតនៈភ្នំប្រុស មានទីតាំងស្ថិតនៅក្នុង ក្របខ័ណ្ឌព្រំប្រទល់រដ្ឋបាល ឃុំក្រឡា ស្រុកកំពង់សៀម ខេត្តកំពង់ចាម ជាប់នឹងចូលជាតិលេខ ៧ ចម្ងាយពីទីរួមខេត្តកំពង់ចាមប្រមាណជា ៧ គ.ម ។ នៅទិសខាងកើតភ្នំប្រុស ចម្ងាយប្រមាណ ៨០០ ទៅ ១០០០ ម៉ែត្រ មានភ្នំមួយទៀត ដែលមានទំហំតូចជាង ប៉ុន្តែខ្ពស់ស្រួចជាងភ្នំប្រុស គឺភ្នំស្រី ។ ហើយនៅខាងជើង ភ្នំស្រី មានជួរភ្នំរកេតរកូតជាច្រើនទៀត ដែលមានឈ្មោះហៅថា ភ្នំដងរែក ភ្នំបាលី ភ្នំឈូក ។ ល ។

គន់មើលពីផ្លូវជាតិលេខ ៧ ទៅ ឃើញផ្លូវទៅកាន់វត្តភ្នំប្រុស ដែលមានរាងជំរាលបន្តិច
 ប្រវែងប្រមាណ ៥០០ម៉ែត្រ អាចបើករថយន្តបូជិះម៉ូតូឡើងបាន និងមានកំពូលព្រះវិហារ
 ខ្ពស់ត្រដែតត្រដឹម គឺកំពូលប្រាង្គដែលយកគំរូពីកំពូលប្រាសាទបន្ទាយស្រី និងមានដងទង់ជាច្រើន
 នៅលើមុខព្រះវិហារនិងព័ទ្ធជុំវិញ មើលទៅគួរឱ្យគយគន់ក្រៃលែង ។

ពេលឡើងទៅដល់លើកំពូលភ្នំប្រុស គេបានឃើញច្បាស់ នៅទីនោះមានព្រះវិហារពីរ
 សង់ឡើងទន្ទឹមគ្នានៅលើខឿនខ្ពស់មួយ ដែលកំពស់ប្រមាណ ២.៥០ម គឺព្រះវិហារចាស់
 សង់ឡើងក្នុងសម័យសង្គមរាស្ត្រនិយម ដែលយើងមើលឃើញកំពូលពីចម្ងាយ និងព្រះវិហារមួយ
 ទៀតកំពុងសាងសង់ លើខឿនព្រះវិហារចាស់ពីមុន ដែលរបបប៉ុលពតបានបំផ្លាញ " បូកជញ្ជាំង
 ចាក់ពិដានក្រាលអិដ្ឋរូចហើយ ប៉ុន្តែពុំទាន់ដាក់ដំបូលនៅឡើយ នៅក្រោមព្រះវិហារមានគំនរ
 ចេតិយចាក់បែកមួយ ដែលត្រូវដាក់មិនបំផ្លាញដោយរបបប៉ុលពត គឺជាចេតិយមួយធំកំពស់ ប្រមាណ
 ១៥ ម៉ែត្រកសាងដោយព្រះត្រចៅអធិការទី ១ ព្រះនាម កែវ សួរ ។ នៅមុខ ព្រះវិហារ ជ្រុងខាងជើង
 ក៏មានចេតិយថ្មមួយទៀត ដែលត្រូវចាក់បែកដោយសារដាក់គ្រាប់មីនបំផ្លាញក្នុងរបបប៉ុលពតដែរ
 នៅទីធ្លាថ្នាក់ក្រោម មានកុដិថ្មិនិងកុដិឈើមួយដែលដាច់ចម្រេះភ្នំបែកខាងជើង ។ នៅចម្រេះ
 ភ្នំបែកខាងកើតមានជណ្តើរថ្មចាក់បែកមួយ ចុះទៅកាន់សមាធិស្ថាន ប៉ុន្តែបច្ចុប្បន្នត្រូវបោះបង់ចោល
 ពុំមានព្រះសង្ឃគង់នៅទេ ព្រោះក្នុងសម័យ ៣ ឆ្នាំ ៨ ខែ ២០ ថ្ងៃ ត្រូវបនប៉ុលពតប្រែ
 ក្លាយទីនោះទៅជាវាលពិឃាត ដ៏គួរឱ្យកកស្កក ហើយសាលាបុណ្យ តូបសមាធិ របស់ព្រះសង្ឃ ដូនដី
 ភាជីរាប់រយ កូនសាឡុំសម្រាប់បរិវាសកម្ម ចេតិយត្រូវបំផ្លាញចោលអស់ នៅសល់ចេតិយធំៗពីរ បី
 ប៉ុណ្ណោះ ។ បច្ចុប្បន្នទីនេះត្រូវដុះព្រៃជិត ហើយផ្ទៃដីមួយចំនួនត្រូវបានប្រជាជនខ្ចីធ្វើចំការ ។

បច្ចុប្បន្ននេះ វត្តសុវណ្ណគិរីរតនៈភ្នំប្រុស ដឹកនាំដោយព្រះត្រចៅអធិការ មួយព្រះអង្គព្រះនាម
 ស សន ព្រះជន្ម ៦៩ ឆ្នាំ ដែលជាអតីតគ្រូសូត្រស្តាំ ក្នុងសម័យសាធារណរដ្ឋខ្មែរ និងមាន
 ភិក្ខុសាមណេរចំនួន ៨ អង្គ ។

តាមការស្រាវជ្រាវអំពីប្រវត្តិនៃការកើតវត្តភ្នំប្រុសតាមរយៈនៃការសាកសួរព្រឹទ្ធាចារ្យ ដែលបានដឹងអំពីប្រវត្តិរបស់វត្តនេះ បានឱ្យយើងដឹងដូចខាងក្រោម :

នៅខែកក្កដា ឆ្នាំ រក ព.ស ២៤៦៣ គ.ស ១៩១៩ មានព្រះភិក្ខុមួយអង្គ ព្រះនាម កែវ សួរ បានមកគង់នៅលើកំពូលភ្នំប្រុស ហើយចាប់កសាងទីនេះជារៀងរហូតមក ។

តាមចាស់ទុំនៅទីនោះ បានឱ្យដឹងថា មុនពេលព្រះភិក្ខុ កែវ សួរ បាននិមន្ត មកនៅលើភ្នំប្រុស នៅទីកន្លែងនោះមានកូនព្រះវិហារឈើមួយ ទំហំប្រមាណ ៤ម គុណ ៦ម និងមានចេតិយមួយធ្វើពីថ្មបាយក្រៀម នៅពីក្រោយព្រះវិហារតូច នៅលើកំពូលភ្នំស្រី ក៏មានព្រះវិហារ និងចេតិយដូចគ្នានេះដែរ ។

តាមប្រសាសន៍ លោកតា រដ្ឋ យឹង អាយុ ៧២ ឆ្នាំ នៅភូមិជើងគោក ឃុំ អំបិល និង លោក ពូ សួង ហ៊ុន អាយុ ៦៣ ឆ្នាំ នៅភូមិបេង ឃុំ អំបិល បានឱ្យ ដឹងថាកូនព្រះវិហារទាំងពីរ ដែលនៅលើកំពូលភ្នំប្រុស ភ្នំស្រី គឺបានកសាងយូរមកហើយ តែពុំមានអ្នកណាដឹងឡើយ ។ ពួកគេសុំនិយាយថា មានលោកពុទ្ធក្នុងមួយអង្គ ព្រះនាម អ៊ុង មានអាស្រ័យនៅក្បែរជើងភ្នំស្រី ប៉ុន្តែលោកតែងនិមន្តឡើងទៅចង្រ្កមការនាលើកំពូលភ្នំនេះ ក្រោយមកលោកក៏បានចាកចេញ ពីទីនេះចាត់ទៅ ។

មុនពេលមកគង់នៅកសាងវត្តភ្នំ ព្រះភិក្ខុ កែវ សួរ ក៏ធ្លាប់បានធ្វើដំណើរ ទៅមកដើម្បី មកគោរព បូជានមស្សការ និងចង្រ្កមការនាអស់ជាច្រើនឆ្នាំ ។

ព្រះចៅអធិការ ស សន បានបញ្ជាក់ថា ពេលដែលលោកគ្រូ កែវ សួរ បានមកគង់នៅទីនោះ មានមន្ត្រីជាន់ខ្ពស់មួយរូបគឺលោក ឧកញ៉ា ឡូ កន បានប៉ុនប៉ងកសាងវត្តនេះប្រគេនដល់ព្រះសង្ឃ គណៈធម្មយុត្តិកនិកាយ ប៉ុន្តែដោយលោកគ្រូ កែវ សួរ បានសុំច្បាប់មុន ហើយត្រូវរើស៊ីដង ស៊ីបបើរយី "ហៅលោកក្រចាំក" ប្រចាំនៅខេត្ត សម្រេចប្រគល់ឱ្យលោកផង ទើបលោក ឧកញ៉ា ឡូ កន បានដក ខ្លួនចេញ ហើយទៅផ្តើមកសាងវត្តជ្រោយថ្មវិញ បច្ចុប្បន្នគឺវត្តសុទ្ធសុទ្ធនាម ។

ព្រះតេជគុណ កែវ សួរ ដែលមានលោកគ្រូ ឈឹម មិញ ជាគ្រូសូត្រស្តាំ និងលោកគ្រូ ម៉ៅ ជួង ជាគ្រូសូត្រទ្វេង បានដឹកនាំកសាងកូនវិហារចាស់ដែលទ្រុឌទ្រោមឡើងវិញដោយ មានការចំណាយថវិកាផ្ទាល់ពីលោក ហុង ហូត នៅភូមិ ក្រឡា ឃុំ ក្រឡា ស្រុកកំពង់សៀមនិងដឹកនាំ ពុទ្ធបរិស័ទ សម្រួលទីធ្លា ដែលកំពឹកកំពក រដីប រដុប រាបស្មើ ដោយដីជាថ្នាក់ៗ ។

- ឆ្នាំ ចរ ឆស័ក ព.ស ២៤៨៨ គ.ស ១៩៤៧ លោកគ្រូចៅអធិការ កែវ សួរ បានចូលទីវង្គត ។

- លោកគ្រូ ឈឹម មិញ បានត្រូវតែងតាំងជាចៅអធិការបន្ត មានលោកគ្រូ ម៉ៅ ជួង គ្រូសូត្រស្តាំ លោកគ្រូ ស្រី ស៊ុន គ្រូសូត្រទ្វេង ។

លោកគ្រូចៅអធិការអង្គនេះបានដឹកនាំកសាងវិហារខាងត្បូងនៅឆ្នាំខាល ទោស័ក ព.ស ២៤៨២ គ.ស ១៩៤៥ ហើយបានបចុះសីមានៅឆ្នាំ រកា ព.ស ២៥០០ គ.ស ១៩៥៦ ។

- ព.ស ២៤៩៥ គ.ស ១៩៥១ ព្រះគ្រូបញ្ញាវិសុទ្ធិមុនី អ៊ុង ឃឹម និមន្តពីវត្តកោះប៉ែន បានផ្ដើមកសាងសមាធិស្ថាននៅជើងភ្នំប្រុស ដោយការជួយឧបត្ថម្ភពី អ៊ុងចាំលខោល ។ ក្រោយមកទីនេះបានក្លាយជាសមាធិស្ថានផង ជាកន្លែងសិក្សាបរិយក្ដិធម៌ផង ។

- ឆ្នាំ ឆ្នូវ ត្រីស័ក ព.ស ២៥០៥ គ.ស ១៩៦១ ព្រះតេជគុណ ឈឹម មិញ ចូលទីវង្គត លោកគ្រូ ស្រី ស៊ុន ត្រូវបានតែងតាំងជាចៅអធិការបន្ត ។

លោកគ្រូ ម៉ៅ ជួង ជាគ្រូសូត្រស្តាំ ដែលត្រូវឡើងជាចៅអធិការ បានសុគតមុនចាត់ទៅហើយ ។

- ឆ្នាំ រោង ឆស័ក ព.ស ២៥០៧ គ.ស ១៩៦៣ លោកគ្រូចៅអធិការ ស្រី ស៊ុន បានដឹកនាំកសាងព្រះវិហារខាងជើង ដែលព្រះសព សួរ បានជូនជូលឡើងវិញ ។ ព្រះវិហារ នោះមានជញ្ជាំងរៀបពីថ្នល់ទាំង និង ជំបូលបេតុង ដែលមានក្បាច់ដូចកំពូលព្រះសាទបន្ទាយស្រី ជាមួយគ្នានេះ លោកគ្រូ ស្រី ស៊ុន ក៏បាននាំកសាងចេតិយថ្មមួយ ដែលស្ថិតនៅខាងមុខ ប៉ែកខាងជើង ព្រះវិហារ ។

- ឆ្នាំ ព.ស ២៥១៦ គ.ស ១៩៧២ ព្រះចៅអធិការ ស្រី ស៊ុន បានចូលទីវង្គត ។

- ឆ្នាំ ១៩៣៣ ដល់ឆ្នាំ ១៩៧៩ វត្តភ្នំបានត្រូវបោះបង់ចោល គ្មានព្រះសង្ឃគង់នៅ ។

- ឆ្នាំ ១៩៧៥ ដល់ឆ្នាំ ១៩៧៩ ទីនោះត្រូវពួកខ្មែរក្រហមយកមកធ្វើជាកន្លែងធ្វើការ និង សម្លាប់មនុស្ស ។

- ឆ្នាំ ១៩៧៩ ដល់ ឆ្នាំ ១៩៩៤ វត្តភ្នំត្រូវបានកសាងឡើងវិញបណ្តើរៗរហូតមក តែនៅពុំទាន់មានលក្ខណៈដូចដើមនៅឡើយទេ ។

- រឿងរាល់ថ្ងៃបុណ្យប្រពៃណីជាតិ ដូចជាបុណ្យចូលឆ្នាំ បុណ្យភ្ជុំបិណ្ឌ សំពះព្រះខែ អកអំបុក មាយបូជា វិសាខបូជា គេតែងសង្កេតឃើញមានប្រជាជន ប្រុស ស្រី ក្មេង ចាស់ច្រើនណែនណាន់ កាន់តាប់ មកធ្វើបុណ្យសន្ទុំទាន និងទស្សនកិច្ចលេងកំសាន្ត នៅទីនោះ ។

ក្រៅពីថ្ងៃបុណ្យទាំងនេះ គេក៏សង្កេតឃើញមានភ្ញៀវបរទេស ឬ យុវជន-យុវនារី ជនជាតិ យើង តែងនាំគ្នាទៅលេងលំហែកំសាន្តយកខ្យល់អាកាសនៅទីនោះដែរ ។



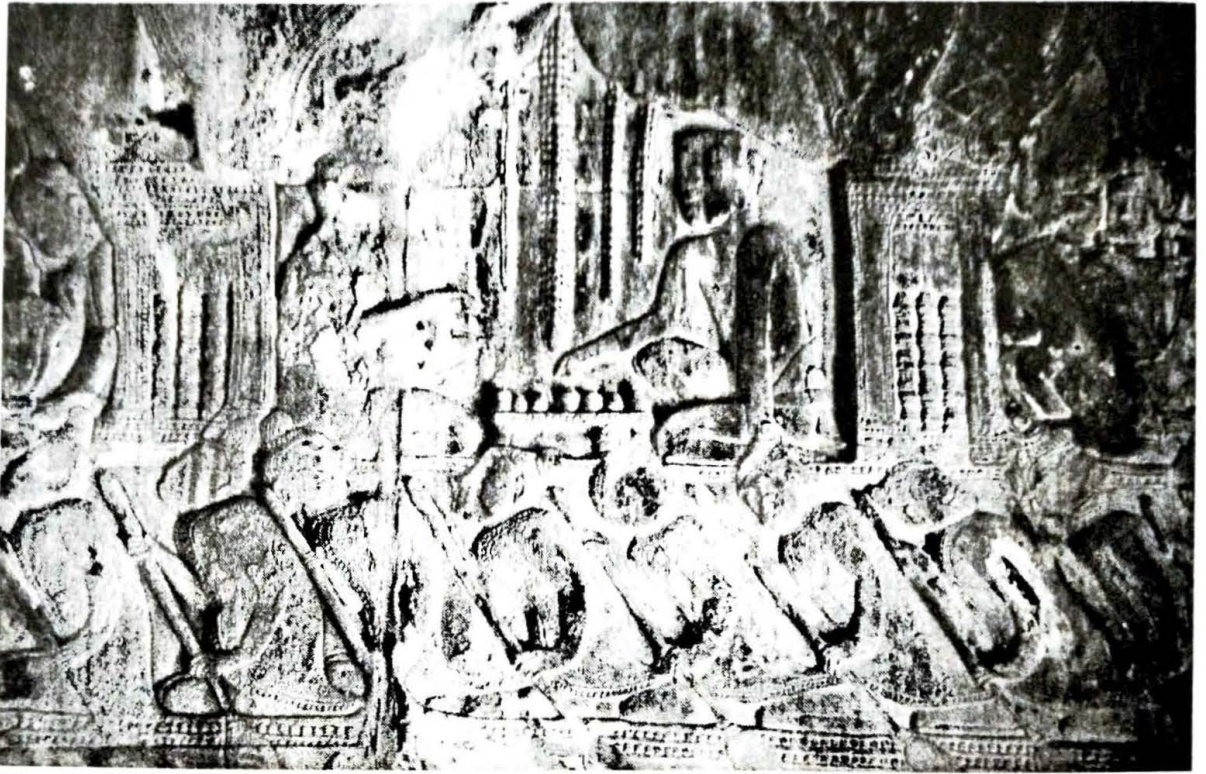


Abb.1: Angkor Wat, Südwest-Pavillon, 12.Jh. (Detail des Spielbretts siehe Abb.27)

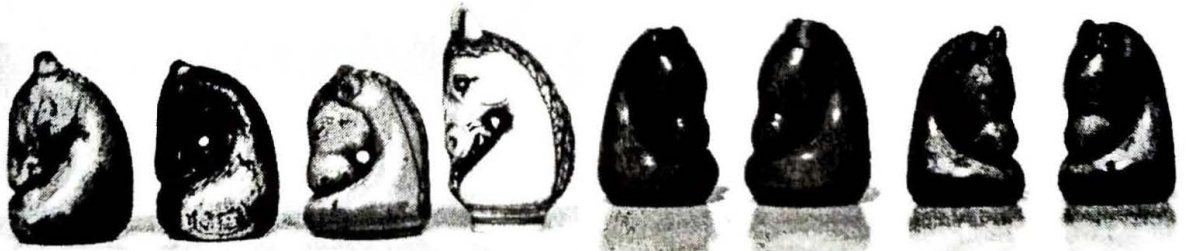


Abb.2, 3: kambodschanische Springer aus der Sammlung KME, Elfenbein, 17./18.Jh.(?)

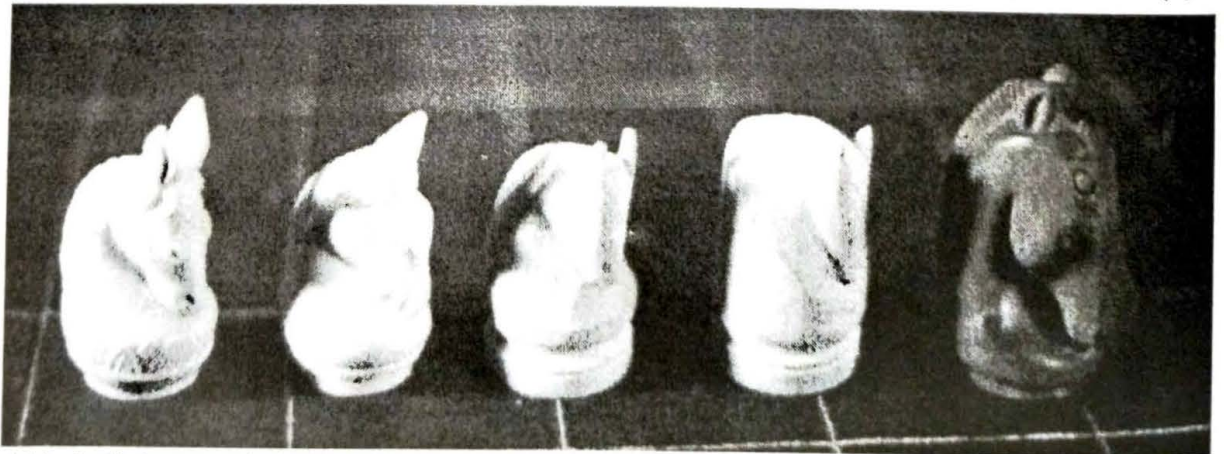


Abb.4: links: zwei thailändische Plastik-Springer; Mitte: zwei kambodschanische Holz-Springer; rechts: kambodschanischer Springer aus dem "buldinh"-Set, alle Ende 20.Jh.

Kambods~~ch~~ach¹

Work in Progress zur Geschichte des Schachspiels in Kambodscha

von Bernd Ellinghoven² - Christine Gruber³ gewidmet

Vorbemerkung

Dieser Aufsatz versammelt und beleuchtet die unterschiedlichsten Aspekte von Chess&Cambodia – man könnte auch sagen: Schach in Kambodscha im letzten Jahrtausend; es geht also um ein Stück kambodschanischer Kultur. Dabei werden verschiedenartigste „Medien“ bemüht: Sandstein-Reliefs in Angkor, Marco Polos Reisebeschreibung, das Khmer-Märchen *Thneh Chey*, Schachmotive auf Briefmarken, Abbildungen historischer Schachfiguren, Zitate aus Reiseführern und Büchern über Angkor, Schachregeln und Urschachforschung, das Internet – und schließlich einige persönliche Impressionen als Reisender in Kambodscha.

Dieser Spagat ist also interdisziplinär, ungeordnet („work in progress“) und somit durchaus als Steinbruch nutzbar. Es soll aber auch eine spannende Entdeckungsreise dokumentiert werden. Dabei bleibt vieles unklar: so stütze ich mich hauptsächlich auf die Literatur in unserem Bücherschrank, das Internet und die Hilfe vieler (Problemschach-)Freunde und Experten (Urschach-Forscher, Schachhistoriker)⁴; eine systematische Untersuchung aller vorhandener Literatur, namentlich älterer französischer, hätte möglicherweise neue alte Erkenntnisse zutage gefördert, schlimmstenfalls aber weitere (unnötige?) französische Zitate hinzugefügt.⁵

¹ Titel nach einer Idee von Egbert Meissenburg, die ich gern selber gehabt hätte!

² FIDE-Meister für Schachkomposition, Internationaler Preisrichter der FIDE, deutscher Delegierter bei der *Permanenten Kommission der FIDE für Schachkomposition*.

³ Christine Gruber organisierte alle unsere Kambodscha-Reisen und war in vielen Fällen hilfreiche Partnerin bei meinen Forschungsinteressen, nicht zuletzt auf sprachlichem Gebiet.

⁴ Mein Dank für viele wertvolle Hinweise und Hilfe geht an die KK-Herausgeberinnen Claudia Götz-Sam und Wibke Lobo, an Christine Gruber und Irmgard Heidler und an Barbara Holländer, Maria Schetelich, Jean-Louis Cazaux, Thierry Depaulis, Manfred Eder, Hans Holländer, Egbert Meissenburg, Vittorio Roveda, Ulrich Schädler, Hanspeter Suwe.

⁵ Zitate sind kursiv gesetzt, fettgedruckte *Schach*-Stellen Hervorhebungen vom Autor. „Schach“, „chess“, „échecs“ meint immer die lokale Schach-Variante in Südost-Asien, die sich vom FIDE-Schach unterscheidet. Spielfiguren lokaler Schach-Varianten werden mit den FIDE-Bezeichnungen (z.B. Springer) benannt. FIDE (Fédération Internationale des Échecs) = „Welt“-Schachverband für „westliches“ Schach. Länder in Südost-Asien (Hinterindien / Indochina) „v.l.n.r.“: Burma (Birma); Thailand (Siam); Kambodscha = Khmer-Reich; südliches+mittleres Vietnam (Champa, Reich der Cham); Vietnam (Annam).

Einleitung – was Reiseführer & Bildbände über Schach in Angkor erzählen...

Unser erster Besuch in Angkor war eine dreitägige gebuchte Reise mit Führer und Fahrer von Bangkok aus. Nach dem obligatorischen Besuch des Bayon am frühen Morgen (wegen des guten Fotolichts) und den Erläuterungen des Führers zu den Reliefs (Schlachten der Khmer gegen die Cham, aber auch sog. Alltagsszenen wie Küche, Geburt, Akrobaten, Hahnenkampf) stand schon der nächste „Programm-punkt“ auf der Tagesordnung. Da fragte ich ihn, ob es nicht auch, rein zufällig, eine Darstellung mit Schachspielern gäbe. Ja natürlich, „there is chess“ (Abb.5): da spielen offenkundig zwei Leute ein Brettspiel - mit Figuren, die den Essensportionen auf dem Relief daneben (Abb.6) recht ähnlich sehen, aber die Gestik der Beteiligten drückt deutlich aus, daß es hier nicht ums Essen geht, sondern um ein ernsthaftes Spiel. Mein Interesse war geweckt, und wir schauten in diversen Büchern nach. Schon die Reiseführer im Gepäck beschrieben die Reliefs so detailliert, daß sie auch die Spielszenen erwähnten: „*Es folgen Szenen, auf denen zwei Leute **Schach spielen**, zwei Eber zum Kampf aufeinander losgelassen werden, Frauen auf dem Markt Fisch verkaufen und schwatzen und ein Hahnenkampf stattfindet.*“ (Loose, S.591); „*Palace scenes depict wrestlers, **chess players**, sword fighters, and princesses partying with their suitors.*“ (Buckley, S.553)

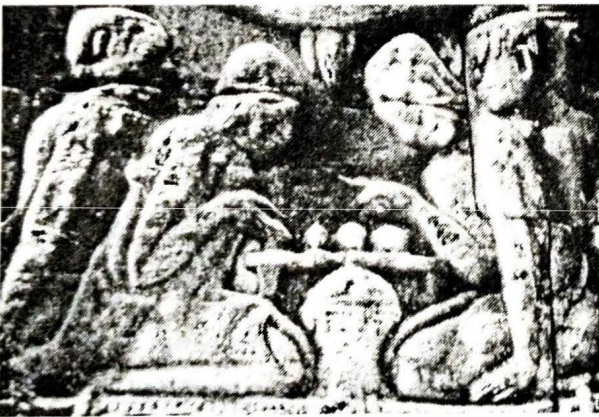


Abb.5: Bayon (Detail von Abb.8)

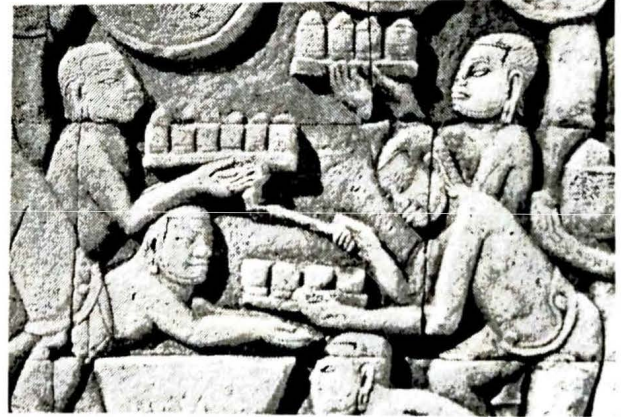


Abb.6: Bayon, Essenszubereitung

Es stand also alles geschrieben – nur: wer liest schon so genau die Reiseführer vor einer Besichtigung? Besser ist doch: im Nachhinein lesen und nochmal hinfahren! Das ist zwar unökonomisch, aber letztendlich spannender und genauer. Hätten wir nur Rooney (S.145) gelesen: „*A fishing scene follows: people on board one of the boats **play a board game**; a scene of a cockfight; above, fishermen on Tonle Sap Lake and below, women fishmongers. Scenes of the palace follow-princesses surrounded by their suitors, wrestlers, sword fighters, **chess players** and fight between wild boars.*“ Dann wäre klar geworden, daß es am Bayon sogar zwei Darstellungen von Spielszenen gibt! Für zusätzliche Verwirrung sorgte dann (später zuhause) Madeleine Giteau. Sie bringt in ihrem schönen Buch *Angkor* (1976) beide Spielszenen der Bayon-Galerie mit folgenden Bildunterschriften:



Abb.7: „Große Dschunke. Bayon, äußere Südgalerie; Ende 12./Anfang 13.Jh. Die aus Planken gebaute Dschunke legt an. Der Matrose an der Ankerwinde wirft den Anker aus, andere reffen die Segel aus geflochtenen Matten. Der Steuermann beim Ruder erteilt seine Befehle. An den Mastspitzen erkennt man eine Art Mastkorb für den Ausguck. Die Wimpel flattern im Wind, Vögel umfliegen das Schiff, und auf dem Deck spielen zwei Männer Schach.“ (Giteau, S.81) - Detail des Spielbretts siehe Abb.11

Madeleine Giteau, die uns vor allem das Volk der Khmer, deren Alltag und Lebensumstände nahebringen will, scheint zum Fabulieren zu neigen. Bei ihr ist plötzlich die Rede von Schachspielern in Angkor Wat – und hätte man bei Rooney aufmerksam gelesen (S.100, Beschreibung des Südwest-Eckpavillons von Angkor Wat: „*Water festival; two ships (superimposed) with apsarās; chess players (top ship).*“ – ja, dann wäre die Überraschung nicht so groß gewesen, aber auch nicht die Vorfreude auf den nächsten Besuch in Angkor. Zudem spricht Giteau davon, daß die Form an moderne Schachfiguren erinnere!/? Wie soll das gemeint sein?

Im Text entwirft sie dann eine fast schon poetische Beschreibung dessen, was sie auf den Reliefs der Schachspieler auf den Booten assoziiert (S.167f):

„Wenn sich die Sonne dem Horizont zuneigt, nutzt der Hausherr vielleicht die kühlere Tageszeit, um auf der Veranda zu sitzen, deren Vorhänge die Diener hochgezogen haben. Dort spielt er mit einem Angehörigen oder einem Freund in aller Ruhe eine **Partie Schach**. Sie knien beide an einem niederen Tischchen, auf

dem **das Schachbrett** steht. Völlig in seine Überlegungen und Berechnungen versunken, schickt sich einer der Spieler zu einem Zug an und greift zögernd nach einer der elfenbeinernen Figuren; geduldig wartet der Gegenspieler, bis er wieder an der Reihe ist. Aber **das Schachspiel** ist nicht nur ein angenehmer abendlicher Zeitvertreib in den Häusern der Wohlhabenden, sondern verkürzt auch lange Reisen zu Wasser. Auf einem Relief am Südwestpavillon von Angkor Vat haben sich **Schachspieler** auf dem Deck eines Bootes, im Schatten eines kleinen, mit Schnitzereien geschmückten Holzpavillons, niedergelassen.

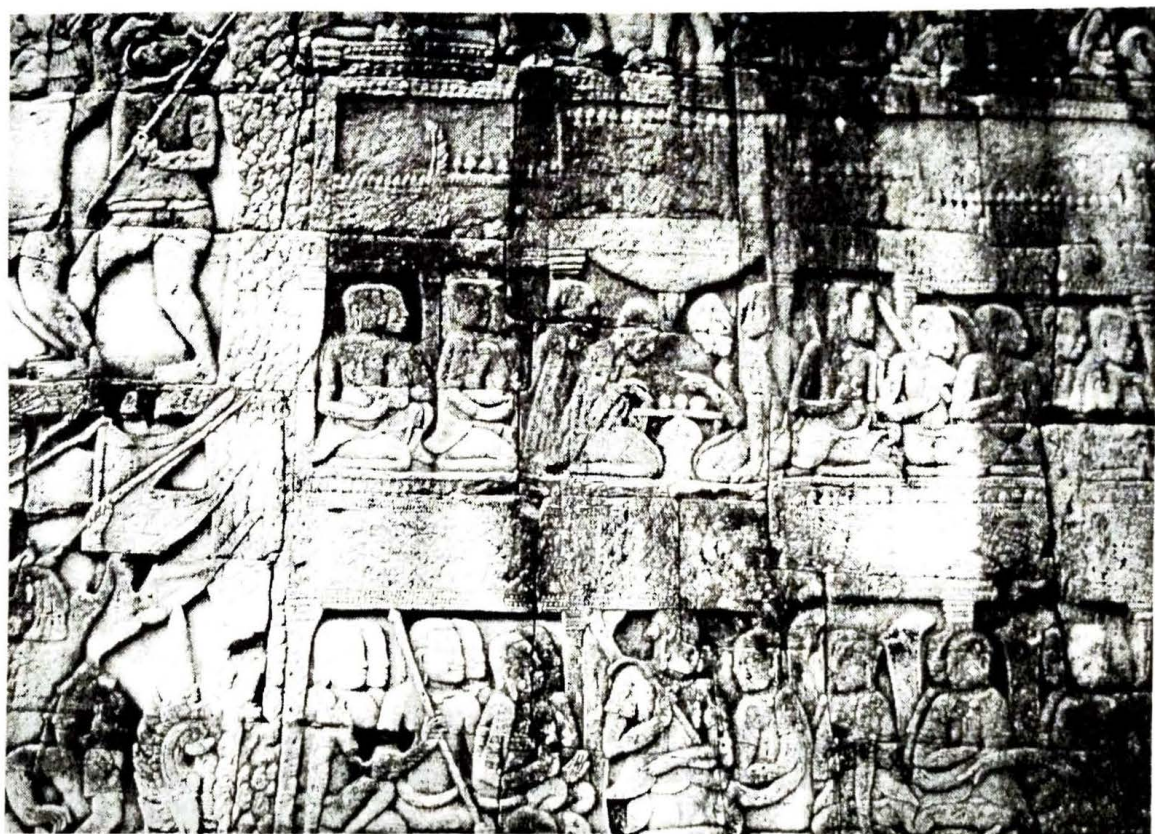


Abb.8: „Schachspieler. Bayon, äußere Südgalerie; Ende 12./Anfang 13.Jh. Im Schutz eines Pavillons spielen zwei auf den Fersen kauende Männer **eine Partie Schach**. Einer von ihnen überlegt mit erhobener Hand und geneigtem Kopf den nächsten Zug. Hier sind es weniger und größere **Schachfiguren** als auf den Darstellungen von **Schachspielen** in Angkor Vat, aber die Form ist die gleiche und erinnert an **moderne Schachfiguren**.“ (Giteau, S.169) - Detail des Spielbretts siehe Abb.5

Die Schachpartie dauert lange, die Nacht bricht an. Diener eilen herbei und entzünden die Kerzen in bronzenen Leuchtern oder die Lampen, deren Baumwolldochte mit Palmöl getränkt sind. In den Haupträumen tauchen große bronzene Wandleuchter, wie wir sie auf den Reliefs von Banteay Chhmar sehen, alles in helles Licht. Der Hausherr schiebt **das Schachbrett** zurück; jetzt möchte er sich

mit seinen Freunden unterhalten. An Gesprächsstoff fehlt es nicht. Über seine familiären Probleme, über die Nutzung seiner Ländereien, vielleicht auch über einen Prozeß oder über die Pflichten seines Amtes bei Hofe, zu denen er morgen zurückkehren wird, und schließlich über die vielen Hofintrigen kann man endlos reden.“ (Giteau, S.169)

Das ist fraglos einfühlsam und eindringlich geschildert, aber worauf stützt sie sich? Fraglich ist z.B. ihre Feststellung, warum es sich um „elfenbeinerne Figuren“ (und nicht um Holzfiguren) handeln soll.

Nun kannten wir also schon drei Darstellungen von Spielszenen in Angkor, die als Schachspiel gedeutet werden können, und durch Vittorio Roveda kam eine weitere hinzu - auf einem Türsturz im Tempel Preah Khan (Abb.9):



Abb.9: „The pediments of the Western gopura of the third enclosure have, on the East face, a scene of people involved in a 'chess game on a boat' (like at Angkor Wat and the Bayon), and on the West face, an episode of the 'battle of Lanka'.“ (Roveda: *Khmer Mythology*, S.150 – ohne Foto). - Detail des Spielbretts siehe Abb.10

Dies als Schach-Darstellung zu erkennen erfordert schon einen ziemlich geschulten Blick, wahrscheinlich hat das Boot ihm geholfen! Roveda ist aber vorsichtiger als Giteau, er setzt „chess game on a boat“ in Anführungszeichen; und auch bei der Beschreibung des Reliefs in Angkor Wat (siehe Abb.1) hütet er sich, konkret

von Schach zu sprechen. Auf meine Frage, wer damals Schach spielte - und warum so oft auf Booten - antwortete er: *"I cannot tell who were the people playing the chess game but certainly they belonged to the elite. The fact that they are depicted mainly on boats, means the game was a leisure game, and only rich people or gods could afford boats and be depicted in reliefs."*

Die vier Schach-Reliefs in Angkor: Angkor Wat, Preah Khan und Bayon

Allem Anschein nach unterliegen die meisten "westlichen" Angkor-Besucher und -Autoren dem Irrtum, daß in Kambodscha und in den angrenzenden Ländern (damals wie heute) Schach nach den ihnen bekannten europäischen Regeln gespielt wird – wie schon 1687 La Loubère. Tatsächlich spielt man aber in Kambodscha (und in Thailand) eine eigenständig weiterentwickelte Schach-Variante, die ihren Ursprung höchstwahrscheinlich in Indien oder Persien hat. Die spannende Frage ist - und wird bleiben -: Wann kamen von wo welche Schachregeln und Spielsteine nach Angkor und wurden wie modifiziert!

Obwohl noch nicht zweifelsfrei geklärt ist, ob es sich bei den vier Spielszenen in den Angkor-Tempeln wirklich um Schach bzw. um die lokalen Schachvarianten *Ouk Chatrang* oder *Makruk* (oder eine Vorform davon) handelt, soll der Einfachheit halber von Schach-Darstellungen gesprochen werden.

I) Angkor Wat (1113-1150; erbaut unter Suryavarman II, 1112-1152)

Relief (Sandstein) im Südwest-Pavillon der großen Galerie von Angkor Wat: zwei Spieler, auf dem Boden sitzend, unter einem Baldachin auf einem Boot, sieben Spielsteine auf dem Brett – Abb.1, Detail Abb.27

Von den vier Schachdarstellungen ist dies wohl die früheste und gleichzeitig am besten erhaltene (wahrscheinlich, weil das Relief nicht so sehr der Witterung ausgesetzt war), obwohl der Körper des linken Spielers arg zerstört ist (Abplatzungen durch Erosion). Seine Beinhaltung und vor allem sein ausgestreckter Arm zum Schachspiel hin lassen aber eindeutig den Schluß zu, daß er mit dem rechten Spieler in ein Spiel involviert ist; dieser Eindruck wird durch den sie umrahmenden Baldachin, der sich zentral auf dem Boot befindet, verstärkt. Der rechte Spieler (sehr gut erhalten) stützt sich bequem mit seinem linken Arm auf den Boden, während er mit dem rechten Arm im Begriff ist, einen der Spielsteine anzufassen, um einen Zug zu machen. Das Spielbrett (in Seitenansicht) ist als mehrere Zentimeter dicke Holzplatte auf (vier?) Füßen zu erkennen. Dieser „Tisch“ erhebt sich klar über die Bootsplanken, hat aber seitlich umlaufend die gleichen Verzierungen wie die Planken und die Reling des Schiffes. Von den sieben Spielsteinen sind (v.l.n.r.) der erste, vierte, fünfte und siebte klar als runde, bauchige Schachsteine, gekrönt von einer kleinen Kugel, zu erkennen. Besonders beim vierten und fünften Stein sind sogar differenzierte Abstufungen zu sehen,

wie sie beim Drechseln von Holz entstehen. Vor allem bei der dritten, aber auch bei der sechsten Figur (v.l.) könnte es sich um vereinfachte (idealisierte?) Springer handeln, dies ist aber nicht genau zu bestimmen. Immerhin scheint es dem Bildhauer darauf angekommen zu sein, möglichst unterschiedliche Figuren-Typen darzustellen: kein Spielstein gleicht dem anderen, sie sind in Höhe und Ausformung verschieden, entsprechen also den verschiedenen im Schachspiel verwendeten Offizieren. Eine Farbzurordnung ist nicht möglich. Dies ist auch nicht verwunderlich, denn auch Elfenbeinspiele aus späteren Jahrhunderten unterscheiden sich nur minimal durch kleine Farbmarkierungen. Und selbst wenn verschiedene Holzsorten für die beiden Parteien angenommen werden können: der Sandstein läßt diese Differenzierung natürlich nicht zu. Doch dürften wichtige Teile der Reliefs damals bunt bemalt (oder vergoldet) gewesen sein.

Die Ähnlichkeiten zwischen den im Relief dargestellten Spielfiguren und den in späteren Jahrhunderten belegten Schachfiguren-Typen in Südost-Asien sind jedenfalls groß. Selbst zu den heute in Kambodscha (beim *Ouk Chatrang*) und in Thailand (beim *Makruk*) verwendeten Spielfiguren besteht eine so große Nähe, daß man hier von Darstellungen eines lokalen Schachspiels sprechen kann (vgl. z.B. Abb.20/21 mit Abb.27).

Die Geschichten, die in der großen Galerie von Angkor Wat dargestellt sind, folgen vor allem den Mythen und Legenden, die in den über 2000 Jahre alten indischen Epen *Ramayana* und *Mahabharata* beschrieben wurden und die mit dem Hinduismus auch nach Kambodscha kamen. In den langen Galerien werden hauptsächlich die alten Mythen bildlich nacherzählt oder die Schlachten der Khmer(-Könige) dargestellt, während in den Eckpavillons (nur die beiden vorderen sind ausgearbeitet) verschiedene Einzelmotive wiederholt und andere hinzugefügt wurden, ohne jedoch den religiösen Kontext bzw. die Hofberichterstattung zu verlassen.

Im Südwest-Pavillon, in dem auch die Schachspieler zu finden sind, werden unterschiedliche Quellen für die verschiedenen Darstellungen auf den Reliefs vermutet; Roveda (*Sacred Angkor*, S.122ff) faßt zusammen und führt auch weitere Deutungsmöglichkeiten an:

Although for years French scholars - George Coedès (1911) and Maurice Glaize (1963), for instance - have suggested analogies between this relief and the Dvaravati water festival, it is not clear whether it was meant to depict an earthly event or the mythological enactment of that event. The relief contains clear references to the description of the festival in the Harivamsa but it also includes local, Khmer elements such as the poses and detailing of the main figures, as well as abundant fish and crocodiles in the water, which are not mentioned in the text. Roveda beschreibt den Baldachin auf dem drachenköpfigen Boot: This construction is more likely meant to represent one made of wood, and possibly decorated

with gold. Under a canopy are two personages, male judging from the hairstyle, without crowns, **playing a chess-type game** with counters on a low table. [...] Today, the local guides at Angkor believe that the scene is a sumptuous festive occasion of rich local Chinese merchants on the barays or the Tonlé Sap. In fact, it was Moura in 1883 who first suggested that the main figures in this relief were Chinese, but the idea was refuted early by Coedès (1911: 99). Later, Bernard Philippe Groslier (1973: 172) pointed out that the boats and all the occupants are Khmer in appearance. Only the orchestra of one boat of the relief is identical to that of the boat of the Bayon's relief (SE outer gallery) presenting a lord wearing a 'Chinese' hat and dress (an ambassador?), probably attending a royal ceremony. Groslier was convinced that this relief depicted a scene evoking the pleasures of the celestial city of Dvaravati, symbol of the royal capital (of Angkor). At Bayon, the Chinese pleasure boat is accompanied by a large Chinese junk with sailors **playing chess**. This raises questions as to the importance and role of the Chinese at Angkor. It may have been purely commercial, involving the arrival of a Chinese ambassador for important events, like the investiture of a Khmer king. [...] When read according to the Harivamsa's description, this lower register's boat with royal insignia and larger size would be for Krishna and his wives, accompanied by a noisy brigade of court maidens and servants, while the other boat is for Balarama, **playing chess**, surrounded by his courtesans. This interpretation, although tentative, seems more likely than the inclusion of a single secular scene of a Khmer water festival amongst the programme of otherwise mythological scenery. (Roveda: *Sacred Angkor*, S.126)

II) Preah Khan (1184-1191 Weihung; erbaut unter Jayavarman VII, 1181-1201)
- siehe Abb.9 und Detail Abb.10

Relief: Türsturz (Sandstein), dritte Umgrenzung (teilweise zerstört): zwei Spieler auf kleinem Boot mit Drachenkopf und einigen Ruderern unter einem Baldachin. Vom linken Spieler ist das konzentrierte Gesicht (und Teile des Oberkörpers) erhalten, Beinhaltung nur noch angedeutet, Arme fehlen; vom rechten Spieler ist nur die Beinhaltung und der sich aufstützende Arm (wie im Relief von Angkor Wat) teilweise erhalten, der Rest fehlt. Das Spielbrett ist ein dicker Block, der auf drei rundgewölbten Füßen steht, darauf etwa drei - vier bienenkorbartig gewölbte Spielsteine. Das könnten z.B. auch Essensportionen oder ähnliches sein, einzig der ernste Gesichtsausdruck des linken Spielers läßt auf intensivere Beschäftigung als Essen, nämlich Spiel, schließen. Roveda spricht von einem Schachspiel und setzt es in Zusammenhang mit einem Türsturz vis-a-vis, der die Schlacht von Lanka darstellt (Zitat s.o., vgl. Bayon), ohne jedoch eine literarische Quelle in den indischen Epen für das Schachmotiv angeben zu können.

III & IV) Bayon (1191-1219; erbaut unter Jayavarman VII, 1181-1201)
 Reliefs (äußere Südgalerie): zwei Motive mit Spielern (Sandstein).



Abb.10: Preah Khan (Detail von Abb.9)



Abb.11: Bayon (Detail von Abb.7)

III) Bayon (Abb.7 und Detail Abb.11): Auf einer „Großen Dschunke“ (Giteau) hocken zwei Spieler mit gestikulierenden Armen vor einem Spieltischchen, das aufgrund der Verwitterung nur noch als Block wahrzunehmen ist, ganz vage ist der obere Teil dieses Blocks als abgesetztes (Holz?)Brett zu erkennen. Die fünf Spielsteine, die die ganze Breite des Bretts ausfüllen, sind als differenzierte Offiziere deutlich wahrnehmbar: dickbauchige, rund erscheinende Figuren (vor allem die rechten drei), ein Springer ist nicht auszumachen; wenn er vorhanden ist, dann sollte es die erste (spitze) oder, wahrscheinlicher noch, die zweite Figur von links sein. Die Gesichter der Spieler sind verwittert, aber ihr Gestus verrät eindeutig eine intensive Auseinandersetzung mit dem Spielgeschehen. Der linke Spieler greift gerade nach einer Spielfigur, um zu ziehen, während der Arm des rechten Spielers nur knapp darüber schwebt, so als wolle er sofort den (vorher schon überlegten) nächsten Zug machen. Diese Spielszene ist am Rand auf dem offenen Deck des großen Schiffes angeordnet (kein Baldachin), die beiden Spieler sind völlig versunken in ihr Spiel und nehmen von dem regen Treiben auf dem Boot keine Notiz (vgl. Beschreibung von Giteau, s.o.), selbst der unmittelbar hinter dem linken Spieler arbeitende Matrose, der mithilfe einer Winde den riesigen Anker hochkurbelt, scheint sie nicht zu stören. Im Zentrum sitzen höhergestellte Persönlichkeiten (größere Figuren) unter den geflochtenen Segeln, die gerade eingeholt werden. Das Seeschiff mit den deutlich ausgearbeiteten Holzplanken kommt offensichtlich von einer längeren Reise zurück und wird von Händlern auf kleinen Booten empfangen. Möglicherweise handelt es sich um chinesische Kaufleute (vgl. Roveda s.o.).

Folgt man der „Bild-Erzählung“ der Süd-Galerie weiter nach links⁶, so sehen wir eine Art Gebäude, umrankt von Pflanzen, durch Säulen in *Séparées* geteilt mit verzierten Baldachinen (ähnlich unterteilt wie ein Comic, nur ohne Spruchblasen), von Roveda als mehrstöckiger Königspalast beschrieben (pro Stock ein Register). Es werden diverse Sportarten und Freizeitvergnügen vorgestellt: Bärenkampf, Ringkampf, Speerkampf, Akrobaten, Tänzerinnen... Unter einem der Baldachine, nicht weit von der großen Dschunke entfernt, findet sich erneut eine Schachszene. Unmittelbar drauf folgt die große Darstellung einer Seeschlacht zwischen den Khmer und den Cham (Ende 12.Jh.), bei der der Khmer-König Angkor zurückerobert hat. Wenn auch diese Schachszene die (bisher) einzige bekannte ist, die nicht auf einem Boot stattfindet, so ist sie doch eingebunden in die Vorbereitungen zu einer Seeschlacht, sei es im Sinne militärischer Ausbildung (Training von Körper und Geist), sei es als Beispiel für sinnvolle Freizeitgestaltung.

IV) Bayon (siehe Abb.8 und Detail Abb.5): Das Sandstein-Relief ist an dieser Stelle der Bayon-Galerie besser erhalten. Klar erkennbar sind zwei Spieler und zwei Beobachter („Kiebitze“) oder Lehrmeister. Frisuren (kurze Haare = Khmer), Halsketten mit Amulett und Kleidung sind deutlich auszumachen – sogar die durch schwere Ohrringe langgezogenen Ohrläppchen, die wir von Buddha-Darstellungen kennen. Zwischen den Knien der beiden auf dem Boden knienden Spieler steht ein geflochtener (Reis?)Korb mit Deckel, der aber auch als Behältnis für die Spielfiguren gedeutet werden kann. Dahinter steht ein eher graziles als stabiles Tischchen mit dünnen Standbeinen, das als Spielbrett dient. In der Realität dürfte die Holzplatte einige cm dick und die Füße etwa 15-20 cm hoch gewesen sein. Auf dem Brett befinden sich vier differenzierte Spielsteine, die aufgrund der Gesamtsituation nicht als Reisküchlein gedeutet werden können. Der linke Spieler greift wieder mit der rechten Hand zu der ihm am nächsten stehenden Figur, um mit ihr einen Zug zu machen. Möglicherweise von Bedeutung ist die Haltung seines linken Arms: Er ist unter die Achsel des rechten (spielenden) geklemmt. Der Spieler rechts hat wieder seinen linken Arm auf den Boden gestützt; seine rechte Hand schwebt über dem Schachbrett, entweder um zu ziehen, wahrscheinlich aber sogar – darauf läßt der ausgestreckte Zeigefinger schließen –, um seinem Gegner zu signalisieren: Obacht! Wenn du diesen Zug machst, dann bist du verloren! Sein ernstes Gesicht unterstreicht diese Deutung. Vielleicht diskutieren die beiden sogar eine Endspielstellung? Wie eine vergleichbare Essensszene dargestellt wurde, ist an den Bayon-Reliefs auch mehrfach zu sehen. An einer Stelle gibt es gleich zwei Variationen des

⁶ Pilger umkreisen die einzelnen Ebenen der Tempel im Uhrzeigersinn.

gleichen Themas nebeneinander (Abb.12). Hier knien die Männer in ziemlich ähnlicher Weise einander gegenüber, selbst der sich aufstützende Arm der jeweils rechten Personen ist mit den „rechten Personen“ der Schachspieler identisch. Statt eines Spieltischchens steht zwischen den Männern aber ein deutlich zu erkennender geflochtener Korb mit klar erkennbaren kleinen Früchten darin. Damit aber nicht genug: Der Bildhauer verdeutlicht gekonnt, daß es sich hier um Essen handelt, auch unzweifelhaft dadurch, daß die jeweils linke Person die rechte Hand (oder beide) zum Mund führt.



Abb.12: Bayon; Essensszene

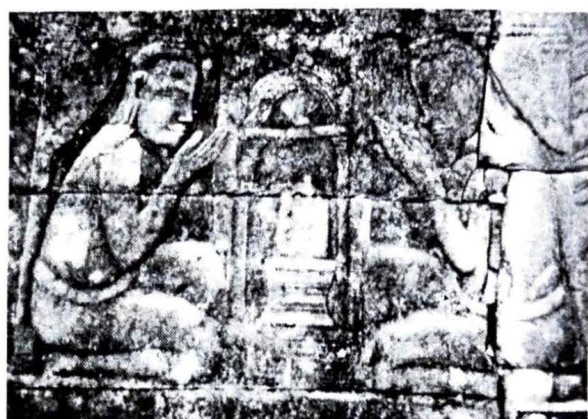


Abb.13: Banteay Chhmar; Priester(?)

Eine ähnliche Szene (Abb.13) findet sich im Tempel von Banteay Chhmar (Ende 12./Anfang 13.Jh.). Hier sitzen sich zwei Männer gegenüber, in der Mitte steht ein Behältnis (für Speisen?), beide Personen führen eine Hand zum Mund. Vielleicht handelt es sich hier aber auch um ein religiöses Zeremoniell zweier hochgestellter Personen (Priester?). Leider ist der größte Teil der Galerien in Banteay Chhmar zerstört (Teile wurden illegal abtransportiert und dem „internationalen Kunstmarkt zugeführt“); die Reliefs sollen ein ähnliches Repertoire wie am Bayon gehabt haben, möglicherweise sogar Kopien der Bayon-Reliefs gewesen sein. Dann sind hier mögliche Schachdarstellungen unwiederbringlich verloren (es sei denn, sie tauchen in irgendeiner „Privatsammlung“ wieder auf...).

Schlußfolgerungen

Allen bekannten Schach-Varianten in Südost-Asien liegt ein 8x8-Brett zugrunde. Auf den Reliefs wird aber durch die Anzahl der dargestellten Figuren, die das ganze Brett ausfüllen, eine kleinere Brettform suggeriert: I) Angkor Wat: 7x7-Brett, II) Preah Khan: ?x?, III & IV) Bayon: 5x5. Es muß offen bleiben, ob es sich hier um ein anderes Spiel handelt, eine Abart oder Vorform, oder eine symbolische Darstellung (mit Beschränkung auf das Wesentliche). Ich neige zu letzterem: das 8x8-Brett ist gemeint, in den Reliefs dargestellt sind Vereinfachungen durch den Bildhauer, Abstraktionen.

Unter der Annahme, daß es sich bei den vier beschriebenen Reliefs wirklich um Darstellungen eines lokalen Schachspiels (*Makruk / Ouk Chatrang*) handelt, kann geschlossen werden, daß dieses Spiel von so großer Wichtigkeit war, daß es in bedeutenden Tempeln im Zusammenhang mit religiösem, mythologischen oder geschichtlichen Zusammenhängen abgebildet wurde – und zwar mit relativ eindeutiger Ikonografie (z.B. Brettgestaltung, Art der Spielfiguren, Sitzhaltung, Armbewegung). Dies läßt zweifelsfrei auf ein höheres Alter des Spiels schließen als es die Zeit, in der es in Sandstein gemeißelt wurde (12.Jh.), nahelegt.

Für die meisten Reliefs in den Tempeln lassen sich mehr oder weniger eindeutige (literarische) Quellen ausmachen, teilweise sogar anhand der mitgelieferten Sanskrit-Inschriften. Für das Schachmotiv (auf dem Boot!) fehlt diese Quelle. Entweder ist sie verschollen oder noch zu finden – oder das Motiv gehört in den Bereich „Beschreibung des Khmer-Alltags“ (wie etwa der Hahnenkampf). Dem widerspricht aber, daß die früheste Darstellung in Angkor Wat in quasi-religiösem Zusammenhang auftaucht. Aber selbst wenn es sich „nur“ um eine Alltagsszene handeln sollte, so war sie anscheinend doch so bedeutsam, daß sie ins Repertoire aufgenommen werden konnte – was auch den Schluß nahelegt, daß es sich bei diesem Schachspiel um ein längst etabliertes Spiel handelt (mit Wiedererkennungswert für den Betrachter, der wahrscheinlich auch die Regeln kannte).

Die Abwesenheit einer eindeutigen Springer-Figur ist so erstaunlich wie bedauerlich; wahrscheinlich ist sie in abstrahierter Form vorhanden (und als solche nicht klar erkennbar). Die Vermutung, daß der Sandstein nur limitierte Darstellungsmöglichkeiten bietet, sollte verworfen werden, denn die Khmer-Bildhauer waren durchaus in der Lage, sehr feine Sachverhalte differenziert abzubilden.

Bevor wir auf die Schachdarstellungen von Angkor und zurückkommen, hier zunächst zwei Exkurse in den Bereich der Literatur.

Marco Polo: *Il Milione / Le Devisement du monde / Die Aufteilung der Welt*

Auf einer Internetseite von Jean-Louis Cazaux⁷ findet sich ein Zitat aus Marco Polos Reisebericht, der auf seiner Rückreise von China im Jahre 1285 das Königreich "Cyamba" (Champa, Reich der Cham, heute südliches und mittleres Vietnam) besucht habe und Schachfiguren erwähne - *it is very likely that Marco Polo saw a cousin of the Cambodian Chess.* (Cazaux)

Dies wollte ich natürlich in unserer deutschen Ausgabe (*Die Reisen des Venezianers Marco Polo im 13. Jahrhundert*, bearbeitet und herausgegeben von Dr. Hans

⁷ Autor von *Guide des échecs exotiques et insolites* und *L'Univers des échecs*;
viele Informationen zu Schach in Südost-Asien: www.chez.com/cazaux/cambodian.htm

Lemke, 1908) verifizieren. Im 3. Buch, 6. Kapitel „Von dem Lande Ziamba...“ führt Lemke in einer Anmerkung aus: „Die Bezeichnung Ziamba, welche wahrscheinlich indischen Ursprungs ist, scheint in früheren Jahrhunderten von den Westasiaten einem Königreiche beigelegt zu sein, das die ganze Küste zwischen Ton-king und Kambodscha umfaßte. Es wurde von den Chinesen Tschen-tsching genannt.“ (S.428)

Laut Marco Polo ist das Land sehr reich und groß, werde von einem eigenen König regiert und habe seine besondere Sprache. Die Einwohner seien Götzenanbeter. Kublai Khan habe um 1268 begonnen, das Königreich zu erobern. Der alte König Akkambale wolle sein Land vor der Verwüstung retten und unterwarf sich dem Großkhan, indem er einen jährlichen Tribut an Elefanten und Aloeholz zahlte. Der König nahm junge Mädchen (vor ihrer Heirat) und junge Männer (zur militärischen Ausbildung) an seinen Hof, bevor er sie mit einer Art Aussteuer ins Leben entließ. „Marco Polo besuchte im Jahre 1280 diesen Platz, zu welcher Zeit der König dreihundertfünfundzwanzig Kinder, männliche und weibliche, hatte. Viele der ersteren hatten sich als tapfere Soldaten ausgezeichnet. Das Land ist reich an Elefanten und Aloeholz. Es gibt auch viele Wälder von Ebenbäumen, deren Holz von schöner schwarzer Farbe ist und zu verschiedenen **schönen Gerätschaften** verarbeitet wird. Weiter gibt es nichts Besonderes hier zu melden.“

Daraufhin segelte Marco Polo weiter nach Java..... (Lemke, S. 430)

So märchenhaft diese Schilderungen auch sind – von Schachfiguren ist in der Ausgabe von Lemke nicht die Rede. Das ist nicht verwunderlich, denn von Marco Polos Buch gibt es etwa 140 verschiedene Versionen und Übersetzungen, selbst der Titel (*Il Milione; Le Devisement du monde; Die Wunder der Welt* etc.) ist unklar. Das Original, 1298-99 von Rustichello da Pisa in altfranzösisch aufgeschrieben, diktiert von Marco Polo in der Genueser Gefangenschaft, ist verschollen. Es existieren also nur Kopien (von Kopien), die Editions-geschichte ist kompliziert. Laut *Kindlers Literatur-Lexikon* wurden Rekonstruktionen des Urtextes durch vergleichende Textkritik versucht (Luigi Foscolo Benedetto 1928).

„Schöne Gerätschaften“ – aber kein Schach!? Ich bat Thierry Depaulis⁸ (dem Entdecker der Textstelle, auf den sich Cazaux bezieht) um Aufklärung. Hier die Zusammenfassung seiner Ausführungen zu Marco Polos Reisebericht, die er freundlicherweise zur Verfügung stellte. Als seriöse Quellen bezeichnet er die Ausgaben von Benedetto und Badel, die auf zwei frühen Manuskripten basieren, welche sich in der Bibliothèque Nationale Française (BNF, Paris) befinden:

⁸ Mitherausgeber von *Board Games Studies, International Journal for the Study of Board Games*. Leiden University, Niederlande. www.boardgamesstudies.org

I) BNF, Mss. Fr 1116 – Anfang 14.Jh., laut Badel (Introduction, S. 33) die Fassung, die dem Rustichello-Manuskript am nächsten kommt. Hierauf basiert die erste historisch-kritische Ausgabe von Luigi Foscolo Benedetto: *Marco Polo, Il Milione* (Florenz, 1928) – die betreffende Textstelle in *Chap. CLXIII, "Ci devise de la contree de Ciamba"*, lautet: « *En cel reigne a leofans ["olifants" = éléphants] en grandissime quantité. Il ont leigne [bois, italien legno] aloé [d'aloès] en grant abondance. Il ont maint bosches [bosquets] dou leigne que est appellés bonus, que est mout noir, dou quel se font les escace e les calamans.* »

Auf Mss. Fr 1116 basierend, jedoch unter Einbeziehung diverser anderer Versionen, beruht die englischsprachige Ausgabe: *Marco Polo, The description of the world*, Hrsg.: A.-C. Moule / P. Pelliot, London, 1938. Diese wurde ins Altfranzösische „rückübersetzt“: *Marco Polo, Le Devisement du monde / Le Livre des merveilles*, version française de Louis Hambis, d'après le texte anglais établi par A.-C. Moule et P. Pelliot, Paris, 1955 : « *Dans ce royaume, il y a des éléphants en grandissime quantité. Ils ont aussi maintes forêts du bois appelé bonus [= ébène], qui est très noir et noble bois, dont on fait les plus belles pièces noires d'échecs et les plus beaux encriers, et maintes autres choses.* »

II) BNF, Mss. Fr 5649 – Auf diesem Manuskript von 1467 (Badel, Introduction, S. 38) basiert: *Marco Polo, La description du monde*. Edition, traduction et représentation par Pierre-Yves Badel. Paris : Le Livre de Poche, 1998. Die betreffende Stelle (S. 390f) lautet : « *CLXI. Cy commence encore a deviser de la Mendre Ynde [Inde mineure] (...) et devise premierement de la province de Cyamba [Champa] et est de la terre ferme. (...) Il y a olifans assez en ce royaulme et si ont aussi lingaloes [bois d'aloès!] assez et si ont moult grant planté de grans bois et si ont fust [bois] noir que l'en appelle ybenus et dont l'en fait les eschiez noirs.* »

Von Badel in modernes Französisch übersetzt: « *Il y a des éléphants en quantité dans ce royaume, ils ont aussi du bois d'aloès en quantité, ils ont en très grande quantité de grandes forêts, ils ont du bois noir appelé ébène dont on fait les pièces noires des échecs.* »

Depaulis merkt an, daß zu dieser Zeit in Europa Ebenholz sehr wenig bekannt war und selten benutzt wurde (keinesfalls für Schachfiguren). Zudem habe man keine „schwarzen“ Figuren gekannt, sondern die Figuren aus Knochen, Elfenbein, Horn oder Holz waren „uniform“, eine Partei blieb naturbelassen, die andere wurde (rot oder grün) gefärbt. « *Il s'agit donc ici, sans conteste, d'une allusion à des pièces d'échecs locales, khmères ou chames.* » Mehr dazu zu sagen sei schwierig, allenfalls, daß die Chinesen für ihre Schachsteine kaum Ebenholz benutzt haben dürften, was auch Banaschak bestätigt. Für Depaulis scheint klar, daß verschiedene Holzsorten für die beiden Schachparteien im thailändischen Schach traditionell

seien, und zweifellos auch beim Schach der Khmer. So sei dieser Brauch möglicherweise auch zu den Cham gekommen. Daß Moule/Pelliot speziell „nobles Holz“ und „schwarze Steine“ erwähnen, mag von einer anderen Manuskript-Version herrühren (für Badel ist diese Edition jedenfalls eine „Karikatur“, Introduction, S. 36).

Ob man aufgrund dieser Textstellen auf die Verwendung verschiedenartiger Holzsorten für schwarze und weiße Schachfiguren schließen kann, ist also ungewiß. Sicher scheint aber, daß im 13.Jh. in Südost-Asien Schachfiguren aus (Eben-)Holz benutzt wurden. Depaulis hält es für relativ unwahrscheinlich, daß ein Kopist oder Kompilator im 14./15.Jh. die (schwarzen) Ebenholz-Figuren „hinzugedichtet“ hat, sind doch solche Schachspiele in Europa frühestens ab dem 16.Jh. bekannt⁹.

Laut Depaulis gibt es in allen ihm bekannten Versionen des *Il Milione* keine einzige weitere Stelle zu Schach- oder Kartenspielen, obwohl Marco Polo einige Länder bereist hat, in denen Schach gespielt wurde. So hätte er z.B. das chinesische Schach erwähnen können, das sich ja deutlich von dem (ihm wahrscheinlich bekannten) europäisch-arabischen unterschied, hielt er sich doch lange am Hofe des Kublai Khan auf. Auch der Unterschied zwischen chinesischen Spielfiguren (einfarbig aus Elfenbein) und denen der Champa (aus Ebenholz) wäre eine Bemerkung wert gewesen, wenn er sich für dieses Thema (z.B. als wertvolles Handelsgut) interessiert hätte. Marco Polo dürfte Angkor übrigens mit ziemlicher Sicherheit nicht gesehen haben - das hätte ihm doch einige Zeilen mehr abgenötigt! Aber weder er, noch der chinesische Gesandte Chou Ta-Kuan erwähnen in *The Customs of Cambodia* die unterschiedlichen Spielgebräuche, obwohl letzterer ausführlich über Religion, Sprache, Justiz, Landwirtschaft, Handel, Militär, Eßgewohnheiten etc. der Khmer berichtet – aber eben nicht von deren „Freizeitgestaltung“ (zu der auch das Schachspiel gehört hätte). So sind die Reliefs in Angkor das wichtigste Zeugnis für die Existenz des Schachspiels (in welcher Form auch immer) im mittelalterlichen Khmer-Reich – und Marco Polos Erwähnung von (schwarzen) Ebenholz-Schachfiguren im benachbarten Champa-Reich liefert die Zusatzinformation, daß man mit Holzfiguren spielte, und zwar nicht das chinesische *Xiangqi*, sondern „Caturanga“ (*Makruk / Ouk Chatrang*).

⁹ Suwe ist da anderer Meinung, denn es sei auch denkbar, daß Marco Polo seinem Schreiber von verschiedenen Dingen aus Ebenholz (Figuren, Plastiken) berichtete und daß der Schreiber aus Ermangelung eines treffenden Begriffes oder aus der Absicht, diese alle zusammenzufassen, die Vorstellung geschnittener Schachfiguren findet. Er verwendet deshalb den Terminus „*escace*“, den der zeitgenössische Leser dann so verstand, sich eben schwarze Figuren vorzustellen. Zudem sei es in ganz Europa um diese Zeit üblich gewesen, bei (Neu-)Drucken etwas hinzuzudichten, wie auch das Schachspiel; z.B. beim *Eulenspiegel*: 1515 ohne Schachstelle, 1519 mit Schachstelle.

Die Geschichte des Thnenh Chey (Ruang Thnenh Chey)

Eine weitere (eventuell viel spätere) Information zur Spielfigur Springer liefert die kambodschanische Erzählung *Thnenh Chej*. Schon Murray erwähnt sie (1913, S.118) zu Schach in Annam: „*The pieces probably resemble the Siamese, for among a number of other stories we read in the "Riddles of Thménh Chei" how once Thménh Chei was bidden by his royal master to follow him into a certain forest with a horse, and not being able to find one in the flesh, he appeared with a Horse from the chessboard in his hand, a misinterpretation of the king's command such as might have been anticipated from the famous jester of Indo-China.*”

In der deutschen Übersetzung von Ruth Sacher (*A Chej*, 1981) lautet die Episode folgendermaßen: „[...] Der König wußte nichts zu erwidern, aber er ging sehr zufrieden davon. Am Nachmittag kam er zurück, um sich schlafen zu legen. Da dachte er in seinem Herzen: ‚Dieser A Chej ist sehr klug‘, und beim Überlegen, wie er diese Klugheit übertreffen könnte, kam er zu dem Schluß, daß er sie noch einmal herausfordern mußte. So ließ der König seine Mandarine und Minister, seine Pagen, Leibwächter und Konkubinen rufen, alle, die im Königreich hohe Dienste versahen, sollten am folgenden Tag zu ihm in den Wald kommen. Sie erhielten Befehl, zu Pferde zu erscheinen. »Wer kein Pferd hat, um herzureiten, ist schuldig und wird bestraft!« hieß es. Thon Chej aber durfte von allem nichts wissen, er sollte erst am nächsten Tag erfahren, daß er ein Pferd brauchte. Als der Morgen angebrochen war und der König heraustrat, kam der königliche Zug angeritten. Da ließ der König Thon Chej rufen und befahl ihm: »A Chej, nimm dir ein Pferd und reihe dich in den Zug ein! Wagst du es, dich ohne Pferd fortzubewegen, bist du schuldig, und ich werde dich bestrafen!« Thon Chei nahm den Befehl entgegen, er lief herum und suchte ein Pferd für sich, aber keiner hatte ein Pferd, das Thon Chej hätte reiten können. Der König setzte schon den Zug in Bewegung, aber Thon Chei hatte immer noch kein Pferd. Da nahm er ein kleines **Pferd vom Schachspiel** in die Hand und folgte damit dem König. An der Tribüne angekommen, sah sich der König nach Thon Chei um, aber er konnte ihn nicht entdecken. Thon Chej war weit zurückgeblieben, und als er meinte, jetzt würde der König ihn bemerken, rannte er, so schnell er konnte. Er blieb vor dem König stehen und erwies ihm seine Ehrerbietung. Der fragte ihn: »Wo ist dein Pferd, A Chej? Ich habe dir doch befohlen, du sollst mir zu Pferde folgen, nun muß ich sehen, daß du ohne Pferd gekommen bist.« »Mein Gebieter, hier ist das Pferd, mit dem ich Euch gefolgt bin«, sagte Thon Chej und zeigte dem König das Pferd vom Schachspiel. Der König schwieg, er wußte nicht, was er sagen sollte. Darauf kehrte er in den königlichen Palast zurück.“ (S.18/19)

Die genaue Entstehungszeit der Schwankdichtung ist nicht bekannt. Die ältesten datierten Manuskripte stammen aus der 2.Hälfte des 19.Jh.s. Bereits bei Aymo-

nier, *Textes khmêrs* von 1878, ist *Thnenh Chey* in Khmer abgedruckt (C. Götze-Sam in *Kindlers Neues Literaturlexikon*, S.779f). Nur soviel kann gesagt werden: In dieser „Nach-Angkor-Zeit“ gehörte es zur Selbstverständlichkeit, ein Pferd von einem Schachspiel zu erwähnen; jedermann konnte eine bestimmte Schachfigur, ob abstrakt oder figürlich, als Springer (Sanskrit: „Ma“) identifizieren. Zur Zeit der Entstehung des Märchens kann man also die Kenntnis des Schachspiels voraussetzen. In der *Geschichte von Thnenh Chey (Ruang Thnenh Chey*, Phnom Penh 1972, S.14) wird das Wort "chatrang" verwendet. "*Thnenh Chey nahm ein Pferd, eine Schachfigur, in die Hand...*" (*seh kon chatrang*). (C.Götze-Sam)

Da Märchen und Schwänke über Generationen mündlich tradiert und verändert wurden, bevor man sie aufschrieb, kann nicht bestimmt werden, ab wann es in Kambodscha ein Schachspiel („chatrang“) mit „Springern“ gab (naheliegend: Spielfigur Springer als Skulptur). Interessant wäre auch zu untersuchen, ob in den verwandten „Eulenspiegelereien“ der Nachbarländer Thailand (*Si Thanon Tschai*), Vietnam (*Kuin*), Laos (*Tschian Miang*), die Ruth Sacher erwähnt, diese Schach-Geschichte auch vorkommt.

Was Briefmarken erzählen und was nicht – der „kambodschanische Springer“

Auf der Suche nach indischen Vorbildern für die Schachdarstellungen von Angkor (Ikonografie, Konnotation) stößt man unvermeidlich zunächst auf die Spielszene auf der Stupa von Bharhut (150-100 v.Chr.), aber hier sind vier Spieler, wahrscheinlich mit Würfeln, an einem Spiel- oder Rechenbrett dargestellt (5x6 Felder), das durch einen Riß in der Erde geteilt ist (Caturanga? Würfel-Vierschach?) – möglicherweise eine falsche bzw. „zu frühe“ Fährte. Auch weitere indische Reliefs wie das ähnliche von Bodhgaya (100 vor Chr.?) führen ins Leere! Tatsächlich sind aus Indien vor 1200 n. Chr. keine Abbildungen von Spielszenen bekannt, die mit denen der Angkor-Reliefs auch nur entfernt verwandt wären.

Eine den Angkor-Reliefs relativ ähnliche Darstellung von zwei Schachspielern findet sich witzigerweise – auf einer ceylonesischen Briefmarke!¹⁰ (Abb.14 und 15, Detail). Im Katalog von Burnett (*Chess on Stamps*, S.15), steht dazu - Ersttag: „5th July 1963. To commemorate the Golden Jubilee of the Ceylon Co-operative movement an issue of a single 60c stamp was made by the Ceylon post office. The design of the stamp depicted rural activities and in the bottom row can be seen two figures playing a board game. It is not clear on the stamp the game that is being played but it has been confirmed by the Ceylon post office that the intention was to show two **chess players**.“ Nach welcher Realvorlage diese (für Briefmarken typische) Abstraktion erstellt wurde, konnte bisher nicht herausgefunden

¹⁰ Merci an Hanspeter Suwe für diesen Hinweis, Quelle und Briefmarke!

werden. Entweder handelt es sich um eine Darstellung aus einem ceylonesischen Tempel oder um einen pseudo-altertümlichen Entwurf eines Grafikers. Es gibt aber deutliche Unterschiede zu den Spielszenen von Angkor: Der linke Spieler stützt sein Kinn auf den angewinkelten rechten Arm (Denkerpose), auch die Armhaltung des rechten Spielers ist anders: mit dem rechten (langen) Arm macht er einen Zug auf dem Spielbrett, sein linker Arm ist angewinkelt, er stützt sich nicht auf dem Boden ab, weil anscheinend beide Spieler auf Stühlen(!) sitzen. Soweit der Exkurs ins Reich der Briefmarken¹¹.



Abb.14: Briefmarke, Ceylon, 5.7.1963

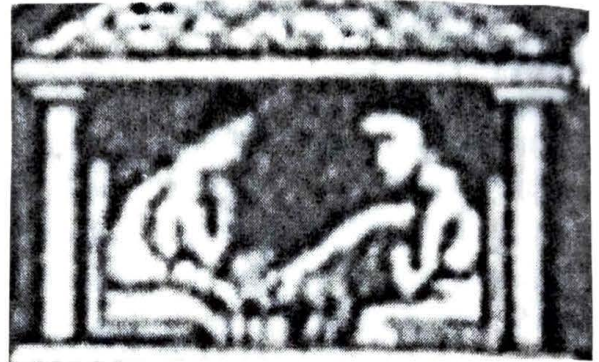


Abb.15: Detail von Abb.14

Woher aber kommt die spezifische kambodschanische Springer-Form, die jeder sofort wiedererkennt (vgl. Abb.2, 3) und die *A Chej* wohl seinem König gezeigt haben mag? Vorbilder finden sich z.B. in den Reliefs in Angkor Wat, diesmal im Nordwest-Eckpavillon - vgl. die beiden Reliefs mit der Darstellung von Chandra und Surya (Sonne/Mond), beide mit Pferdegespannen (Abb.16).

¹¹ Und was passierte – ganz *en passant* bemerkt – philatelistisch in Kambodscha? Es gibt mindestens drei Schach-Briefmarken-Sätze (von 1986, 1990, 1994) – mit westlichen „FIDE“-Motiven! Also keine Spur von Nationalbewußtsein hinsichtlich der eigenen Schachkultur! Die kambodschanische Post reiht sich damit ein in die Gruppe von Ländern (wie Laos, Vietnam, Nicaragua, Kongo, Tschad, Mali...), die Motiv-Briefmarken zu rein kommerziellen Zwecken und nur für Sammler hat herstellen lassen. Der Vorsitzende der deutschen Schachmotiv-Sammler (die gibt es wirklich!) am Telefon: *Diese Briefmarken werden in Deutschland (Taunus) gedruckt, von da an die Sammler verschickt und haben Kambodscha nie gesehen!*

Da mußte ich ihn korrigieren, denn zwei der Marken-Sätze haben wir im Hauptpostamt in Phnom Penh – allerdings am Philatelie- und Postkarten-Schalter – gekauft. Als Beispiel sei hier eine Marke von 1994, Emanuel Lasker, 1000 Riel – mit FIDE-Schachfiguren abgebildet.





Abb.16: Angkor Wat - Chandra (Mond)



Abb.17: Bayon, südl. Ostgalerie

Abb.18: Bayon, Detail von Abb.17,
„Springer-Portrait“Abb.19: Borobudur (um 800)
„Acker-Gaul“

Die Pferde haben die typischen lauscherartig hochgestellten Ohren, wie sie traditionell die kambodschanischen Schach-Springer haben. Oder – noch viel ähnlicher! – am Bayon (südliche Ostgalerie) – siehe Abb.17. Separiert man von diesem Schlachtroß mit Reiter den Pferdeköp – quasi als Pferde-Portrait (und die zufällige Begrenzung des Sandsteinblocks scheint diesen „Bildausschnitt“ noch ungewollt zu verstärken! – Abb.18) - dann wird er deutlich sichtbar, *der Springer, der sich in den Bauch beißt* (Lothar Schmid) und der in späteren Jahrhunderten das Aussehen kambodschanischer Schachspiele am sinnfälligsten prägt. Er

unterscheidet sich deutlich von (viel älteren) chinesischen Pferde-Köpfen aus Keramik und ist sehr verschieden von dem eher ungrazilen Schlachtroß auf einem Relief des Borobodur (Abb.19). Auch wenn die Vorbilder von Angkor Wat und vor allem vom Bayon für den typisch kambodschanischen Springer evident sind – ein direkter Zusammenhang läßt sich nicht herstellen.

Die frühesten erhaltenen kambodschanischen Spielsteine sind aus viel späterer Zeit. Die Formulierung ist hier absichtlich vage gehalten, weil eine genaue Datierung schwierig ist. In der Literatur finden sich viele Beispiele:

Mackett-Beeson, bei dem allerdings Vorsicht geboten ist, weil er die Entstehung des Caturanga in Indien auf 2500 v.Chr. datiert, führt aus: *„In Kambodscha wurde Schach 500 Jahre lang mit einfachen aber gut ausgeführten Figuren gespielt. Schachfiguren aus Kambodscha halten sich alle an denselben Grundentwurf: Sie sind klein, kompakt und ganz zweckbestimmt. Könige, Damen, Läufer und Türme sind schlicht gedrechselte Figuren von paarweise völlig gleicher Gestalt. Die Springer sind gut geschnitzte Pferdeköpfe (die immer mit dem Unterkiefer auf dem Hals sitzen), und die Bauern mal kleine, gewölbte Scheiben, mal flache Muscheln. Gewöhnlich, doch nicht immer, sind die Symbolfiguren der Dame kleiner als die anderen Offiziersfiguren - eine höchst ungewöhnliche Erscheinung, die sich nur bei Schachspielen aus Kambodscha und Siam findet. Sehr geteilt sind die Meinungen über einige Schachspiele, die Siam zugeschrieben werden. Thai-ländische Altertumsforscher versichern, daß der einzige Schachspieltyp, der nachweislich in Siam ausgeführt und in den letzten 600 Jahren verwendet worden ist, einem in Kambodscha üblichen Typ sehr ähnelt. Alle Figuren sind muschelartig gedrechselt, nur der König erscheint in figürlicher Darstellung.“* (1969, S.103f)

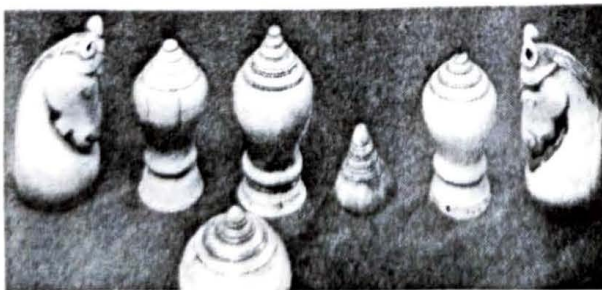


Abb.20 (links): *„Set of Chessmen, 18.Jh. Cambodia, ivory, wood and segments of shell“* (Wichmann, Abb. 120, Ausschnitt) Abb.21 (rechts): *“Cambodian wood chessmen, shaped in seashells, late nineteenth/twentieth century.“* (Keats, S.191)

H. und S. Wichmann beschreiben (1960, S.301f) ein kambodschanisches Schachspiel (18.Jh.) aus der Sammlung Jean Maunoury, Paris (Abb.20): Weiße Spielsteine aus Elfenbein, schwarze aus Holz, „Bauern“ aus Muschelsegmenten: *“The two sides have only slight differences in form. The one, of wood, is darker in tone, and the Pawns are hemispherical in shape. This set shows the emergence of a type*

which we can trace right into the twentieth century (cf. a set of almost similar shape: New York, Metropolitan Museum of Art, presented by G. A. Pfeiffer 1953; Cat. No. 53.71.203 - twentieth century). The ascription to the eighteenth century, based on the change in colour of the ivory and the traces of being severely worn, is therefore only tentative. The set might, actually, belong to an earlier period.”

Keats (1985, S.190ff) zeigt ein kambodschanisches Schachspiel aus Holz und Muscheln (spätes 19./Anfang 20.Jh.) – Abb.21: *“Some chess pieces are made from ivory or hardwood and are of abstract design with the exception of the horses’ heads used as knights. The pawns are cowrie shells on one side and crimped stone disks on the other. The boards are of hardwood, sometimes inlaid with mother-of-pearl. The opposite sides of the board have extensions, usually with scroll-shaped ends, and have carrying handles. Generally, pieces from these countries are made by local players and are all of similar shapes. Thus, pieces apparently of Siamese make may turn out to be of Cambodian origin. The pieces in [Abb.21] consist of small turned wood-shaped seashells. The horse’s head which represents the knight is the only easily recognized piece to the Western eye. [...]*

As is normal in all genuine Cambodian chess sets, identical pebble-shaped pieces are used as pawns, but in many superior sets, including those made in Siam, the pieces are elaborately carved from ivory.”

Abb.2 (aus der Sammlung KME = Karin und Manfred Eder) zeigt einige weitere schöne Beispiele für den „bauchbeißenden“ kambodschanischen Springer, vorwiegend aus Elfenbein, Datierung ungewiß (ca. 17. bis 18.Jh. – nach Eder).

Eder, Urschachforscher und Sammler, stellt einem Elfenbein-Spiel ein recht ähnliches Schachspiel aus Bronze (Alter?) gegenüber – beide aus Burma (Abb.22, 23). Seiner Meinung nach wurden die Metall-Figuren auch als Gewichtsteine genutzt (nur wann?). Ob dies ein möglicher Grund für verschieden große (und demzufolge unterschiedlich schwere) Schachfiguren war? Der „bauchbeißende Springer“ als höchstes Gewicht?? Immerhin sei zu den übrigen „abstrakten“ Figuren auf die auch heute noch in Burma handelsüblichen Lackarbeiten hingewiesen: Dosen, Reistöpfle etc. aus Bambus oder Bambus mit Pferdehaar, mehrfach lackiert mit kunstvoll eingeritzten Mustern, in ziemlich ähnlicher Ausformung wie die runden, dickbauchigen Spielsteine, nur etwas größer.

Ein sehr interessantes Ensemble stellte Eder in einem Vortrag vor¹²: Terrakotta-Schachsteine aus Burma (im Besitz des italienischen Sammlers Rodolfo Pozzi) – siehe Abb.24. Er interpretiert (v.l.n.r.) – oben: Dame, Läufer, Springer, König; unten: Turm und drei Bauern. Inzwischen sei an der Universität Mailand im

¹² Manfred Eder: *Zum gegenwärtigen Forschungsstand über die ältesten Schachfiguren*, vorgetragen beim 9. Kongress von *Chess Collectors International*, 23.-28.Mai 2000 in Florenz, Italien.

Institut für Materialwissenschaft eine Thermolumineszenz-Analyse durchgeführt worden, die ziemlich zweifelsfrei das 14.Jh. als Entstehungszeit bestätigte (laut Auskunft von Pozzi). Eder weist in seinem Vortrag darauf hin, daß diese Terrakotta-Gruppe ihren formalen Ursprung eindeutig aus frühen indischen Spielsteinen (Abb.25 und 26) beziehe. Zu unserer großen Überraschung weist der direkte Vergleich zwischen diesen Terrakotta-Figuren (Abb.24) und den Spielsteinen des Reliefs von Angkor Wat (Abb.27) sogar eine noch viel frappantere Übereinstimmung auf! Wenn Eders Zuordnung der Spielfiguren stimmt, sehen wir im Angkor-Relief einen Bauern (zweiter Stein von links) und einen Springer (dritter Stein von links) – dies ist der einzige asymmetrische Spielstein auf dem Brett. Im Prinzip erklärt diese Entdeckung zudem, daß in Angkor im 12.Jh. auch der Springer eine abstrakte Figur war, und daß der „bauchbeißende Springer“ möglicherweise erst einige hundert Jahre später eingeführt wurde (vielleicht nach Vorlagen, die schon in den Bayon-Reliefs zu finden sind) – wann und warum bleibt weiter im Dunkeln.

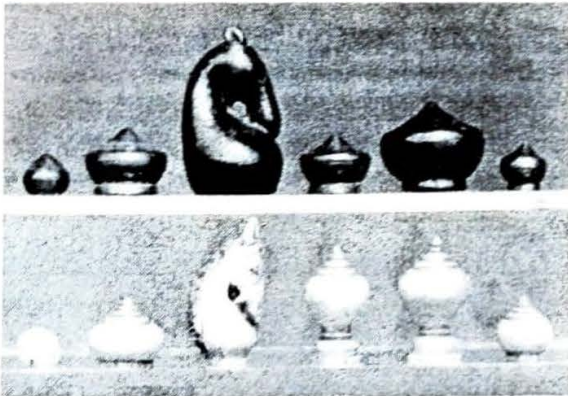


Abb.22, 23: burmesische Spielssets aus der Sammlung KME (Alter unbestimmt), oben Bronze, unten Elfenbein (zitiert nach Eder)

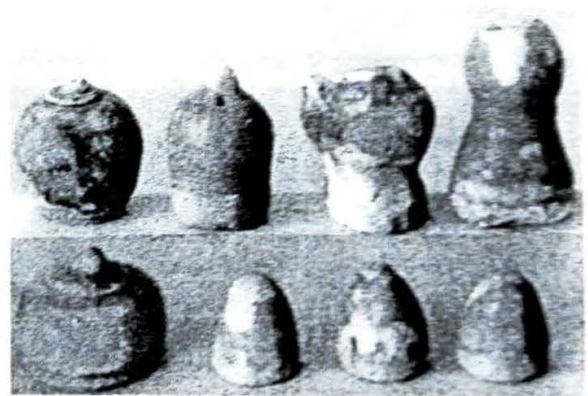


Abb.24: Terrakotta-Figuren, Burma, 14. Jh. Sammlung Rodolfo Pozzi, Italien (zitiert nach Eder)

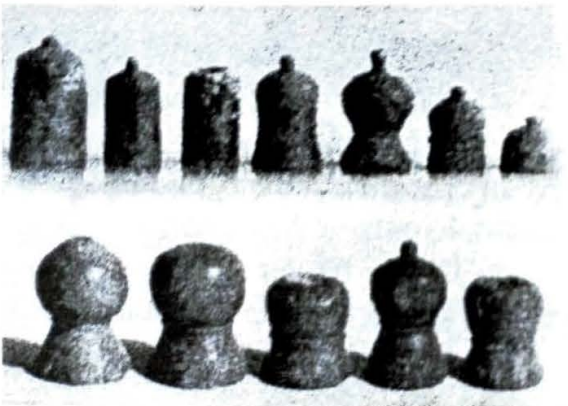


Abb.25, 26: klassische indische Spielsteine (Alter unbestimmt - zitiert nach Eder)

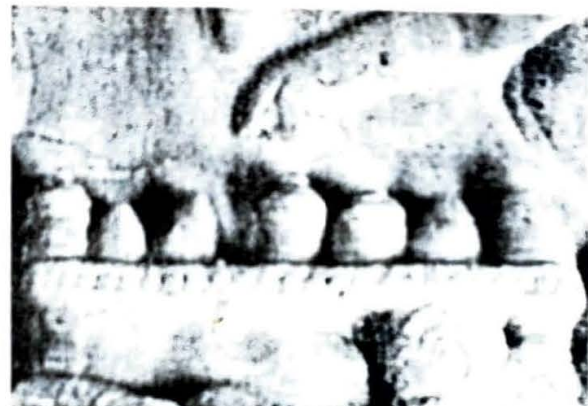


Abb.27: Angkor Wat, 12. Jh., Schachspiel. Südwest-Pavillon - Detail von Abb.1

Einige Anmerkungen zur Geschichte des Schachspiels, auf Angkor bezogen

Die meisten Schachhistoriker gehen davon aus, daß sich das Schachspiel in Indien oder Persien vor 800 n. Chr. herausgebildet hat. Indien galt und gilt vielen als Erfinder-Land; das Problem ist nur, daß es dafür keine gesicherten Quellen gibt, die das Spiel (Caturanga) beschreiben. Hingegen gibt es persische Quellen (die älteste wird auf das frühe 7.Jh. datiert), die das Spiel (Satranj) erwähnen, allerdings als indische Erfindung.

Nach van der Linde und Murray ist die wohl früheste Erwähnung eines lokalen Schachspiels in Südost-Asien von La Loubère, französischer Gesandter von Louis XIV am siamesischen Hof 1687-8. In seinem 1691 in Paris erschienen Buch *Du royaume de Siam* schreibt La Loubère, die Siamesen « *jouent aux échecs à nôtre manière, et à la manière chinoise* ». Dies zeigt zunächst, daß man in Siam im 17. Jh. zwei verschiedene Arten von Schach spielte, eine chinesische (Xiangqi) und eine thailändische (Makruk) Form. Van der Linde merkt an, daß sich der Berichtersteller aber irrte, wenn er die Regeln des Makruk mit denen des europäischen Schachs gleichsetzt. Immerhin kann man feststellen, daß die Makruk-Spielfiguren den europäischen wohl sehr ähnlich waren und heute noch sind.

In der „Leipziger Illustrierten Zeitung“ von 16.4.1864 schreibt Dr. Adolf Bastian, daß sich das siamesische Schach (*Makruk*) vom burmesischen (*Sittuyin*) vor allem durch die Art des Spielbeginns unterscheidet: Bei den Burmesen stehen in der Partieanfangsstellung nur die Bauern auf dem Brett, die Offiziere werden erst im Spielverlauf hinzugefügt; bei den Siamesen stehen alle Figuren bei Spielbeginn auf dem Brett, die Bauern jedoch in der dritten bzw. sechsten Reihe. Ohne jetzt auf Regel-Unterschiede zwischen den Schach-Varianten aus Burma, Thailand und Kambodscha eingehen zu wollen, kann vermutet werden, daß die Spielfiguren von *Sittuyin*, *Makruk* und *Ouk Chatrang* ziemlich ähnlich ausgesehen haben. Es handelt sich ja trotz (oder wegen) diverser Kriege zwischen diesen Ländern um einen gemeinsamen Kulturkreis.

Schon Murray scheitert bei dem Versuch, das Thai-Wort „Makruk“ etymologisch zu erklären. Bei „Ouk Chatrang“ sind sich aber fast alle einig, daß es vom indischen „Caturanga“ (Sanskrit) bzw. vom persischen „Satranj“ abgeleitet ist. Im „*Dictionnaire khmêr*“ von Aymonier findet sich jedoch „*chhêu trâng*“ für „Schach“, wobei „*chhêu*“ für „Holz“ steht, was suggeriere, daß Schach mit Holz-Figuren gespielt werde (nach Murray, S.117).

Einigkeit besteht wohl darin, daß das Sanskrit-Wort „Caturanga“ zunächst die vier Heeresteile der indischen Armee bezeichnete, dann wohl auf das indische Würfel-Vierschach (vier Spieler) angewendet wurde, bevor es zur Bezeichnung von Schachspiel allgemein wurde, also auch für das lokale Schach, das zwei Personen

mit zwei Farben spielten. Aus dem „Streitwagen“ (FIDE-Name: Turm) des festlandorientierten Indien wurde in einem Land wie Kambodscha, in dem sich die Hälfte des Lebens auf dem Wasser abspielt, das „Boot“. Auch die „Fische“ (FIDE-Name: Bauern, im Caturanga: Fußsoldat) sind so zu erklären.

Es ist also vieles unklar bzw. mehrdeutig; insbesondere kann anscheinend die Etymologie (bezogen auf Südost-Asien) bei der Suche nach dem Ursprung des Schachspiels kaum weiterhelfen (wann? wo? – Indien, Persien oder gar China?), ganz zu schweigen von den komplizierten Relationen zwischen weiteren Schach-Varianten in Asien: javanesisches Schach, malaiisches Schach (*Main chator*), chinesisches Schach (*Xiangqi*), koreanisches Schach (*Changgi*), japanisches Schach (*Shōgi*) – mit diversen Variationen. Dies alles muß Gegenstand weiterer Untersuchungen sein und bleibt einem zweiten Teil vorbehalten.

Die Tempel-Architektur der Khmer ist eine Weiterentwicklung indischer Vorbilder von der Idee des Weltenbergs Meru. Die Khmer übernahmen von den Indern nicht nur die Religion, sondern auch die Kultur (Sanskrit, große Epen der Mythologie, Mathematik, Astronomie, Technik). Besonders in der Tempel-Architektur (etwa zwischen 800 & 1200) ist die gegenüber Indien eigenständige Entwicklung deutlich. Höchstwahrscheinlich wurden Ideen, die König Jayavarman II im 8.Jh. aus Java mitbrachte, Auslöser für neue architektonische Projekte. Java war seit dem 7.Jh. eine starke Seemacht (Handel mit Indien und China), Zentraljava war politisches und religiöses Zentrum. Um 800 wurde dort der Borobudur erbaut, das gigantische buddhistische Bauwerk, das den kosmischen Berg Meru symbolisiert – mit vielen Reliefs. Ein Schachspiel ist dort nicht abgebildet (wohl aber ein Nard-Spiel - Backgammon).

Ob das Schachspiel in Indien, Persien oder China „erfunden“ wurde & wie es nach Angkor (bzw. in den südost-asiatischen Raum) kam, läßt sich anhand der Reliefs in Angkor (12.Jh.) nicht klären eingedenk intensiver Handelsbeziehungen mit allen infrage kommenden Ländern zu Wasser und Land seit mehr als 2000 Jahren. Frühere Hinweise zum Schach in Kambodscha (und im gesamten südost-asiatischen Raum) scheinen zu fehlen, Funde von möglichen Schach-Figuren sind nicht bekannt. Bei einem indischen Ursprung des Schachspiels hat das Spiel sich von Nordindien aus nach Hinterindien (Burma, Kambodscha, Thailand ...) verbreitet. Die dortigen Formen des Schachspiels sind in der Literatur nicht gut aufbereitet (Banaschak). Zu untersuchen wäre auch die Verbreitung des Spiels auf dem Seeweg über Java – hierzu gibt es so gut wie keine Literatur.

Abgesehen von den vier Reliefs in Angkor gibt es nur den fragwürdigen Hinweis von Marco Polo (12.Jh.) und das Märchen *Thnenh Chey*, das in der Nach-Angkor-Periode die Existenz einer Springerfigur bezeugt, die wie ein Miniatur-Pferdekopf ausgesehen haben mag.

Schach in Kambodscha heute – überall spielt man *Ouk Chatrang (Makruk)*

Auf diversen Reisen in Kambodscha (und Thailand) sahen wir immer wieder Leute, die Ouk Chatrang oder Makruk spielten, meist auf der Straße bei Händlern oder Handwerkern, oft auf abenteuerlichen Brettern mit ebensolchen bunten, „zusammengewürfelten“ Figuren, sehr oft bei Barbieren – also da, wo man(n) auf den Frisör oder die Rasur wartet. Am Schachbrett sitzen zwei Spieler, fast immer umringt von Zuschauern, aber im Gegensatz zu den uns bekannten „Kiebitzen“ schalten sich diese Zuschauer oft aktiv in das Spielgeschehen ein, es wird heftig diskutiert und gestikuliert; nur bei „Meisterspielern“, die die Aura wissender Respektspersonen verbreiten, bleiben die Herumsitzenden auffallend ruhig. Die meisten Kambodschaner auf der Straße spielen jedenfalls sehr ausdrucksstark: Figuren werden nicht „gezogen“, sondern, vor allem in Verbindung mit einem Schachgebot, laut aufs Brett „geknallt“¹³, was kraftvolles Spiel ausdrücken soll, was oft aber nur (vor allem wegen der begrenzten Zugmöglichkeiten der Offiziere) ein Sturm im Wasserglas ist, denn die Verteidigungszüge (meist zieht der „König“ einfach weg) werden ebenso lautstark beantwortet. Dies ist durchaus vergleichbar mit den uns bekannten „Kaffeehauspielern“, wobei es in beiden Fällen auch um Geld gehen mag. Es wäre auch nicht verwunderlich, wenn die Zuschauer auf ihre „Matadore“ wetten würden, wie es die Kambodschaner auch bei Hahnenkämpfen gern machen.

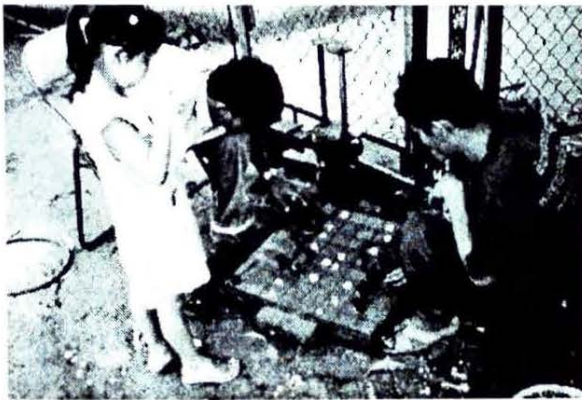


Abb.28: Phnom Penh 2000; Handwerker am Wat Ounalom, Holzfiguren, Muscheln, Kronkorken



Abb.29: Kampong Chhnang 2000; Holzfiguren

¹³ Dabei sagt der Spieler „ouk“. Dieses „ouk“ bedeutet „aufknallen“, „mit Wucht auf etwas stoßen“. Dieses Wort steckt ja auch in „leng ouk“, was umgangssprachlich für „Schach spielen“ verwendet wird (leng - spielen). Das Wort „chatrang“, das eher in der Hochsprache verwendet wird, kommt von „caturanga“ (Sanskrit), was bedeutet „vier Teile habend“, „aus vier Teilen bestehend“. Dem einsprachigen Khmer-Wörterbuch nach soll es sich auf die vier Einheiten der Armee beziehen: Einheit der Armee auf Elefanten, Einheit der Armee auf Pferden, Einheit der Armee auf Wagen, Einheit der Armee zu Fuß. (Claudia Götze-Sam)

Tim Krabbé, niederländischer Meisterspieler und Betreiber einer Internetseite „chess curiosities“¹⁴, hat seine Erlebnisse sehr plastisch im Internet geschildert und liefert auch gleich die Regeln mit, die bei Makruk und Ouk Chatrang identisch sind; hier einige Auszüge:

When I was in Cambodia a few years ago, I was happy to discover that chess was very popular there. Everywhere in the streets of Phnom Penh, on the sidewalks in front of barbershops, at rickshaw waiting stations, at flea markets, there were groups of excited men standing around two players slamming pieces into the board. Everybody kibitzed, nobody minded, touch was not move - everybody was touching the pieces, and sometimes a kibitzer simply took over a game begun by somebody else.

It was not the international chess they played but Makruk, the Thai variant, which however is close enough for a western chessplayer to learn it quickly. I'll explain the rules below. When I thought I knew them, and saw a game going on outside a barbershop, I gestured to some bystanders that I would like to play too. The game was immediately stopped, no matter how I protested that I would be glad to watch until it was my turn. And when I sat down and put my little stained and torn rucksack on the dusty sidewalk, somebody got a piece of cardboard, and put it underneath.



Abb.30: Kampong Chhnang 2000;
Holzfiguren, Muscheln, Kronkorken



Abb.31: Phnom Pennh 2002;
Holzfiguren, Muscheln

I was amply provided with excuses for all the losses I was bound to suffer. The different board (64 brown squares, separated only by thin lines) and the pieces, some of which moved differently and all of which looked differently. King and queen looked like bishops of the old Viennese model, one fat and the other thin, the bishop itself was some sort of a toadstool, the rooks were small stocky candles, and the pawns were checkermen. After promotion to queen they were turned upside down, but the difference was not too clear to my western eyes. Sometimes the pawns were cowrie shells, mouth-down as long as they were pawns, mouth-up after promotion. Many sets were far from complete, and sometimes I had to play with pebbles of different sizes for missing pieces, or bottlecaps for pawns. These too were turned upside down upon promotion, but to keep track of the

¹⁴ www.xs4all.nl/~timkr/chess/makruk.htm

havoc an overturned bottlecap could wreak in my position was often too much for me, and more than once I had to slap my forehead and mutter something like: 'Ah, yes, of course, bottlecap e3!'

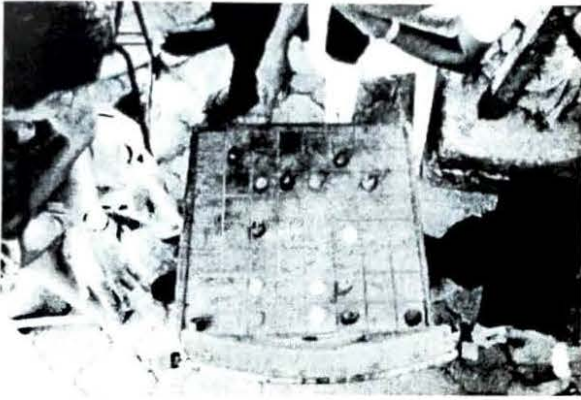


Abb.32: Phnom Penh 2003, am Psah Kandal;
Holzfiguren, Muscheln, Kronkorken

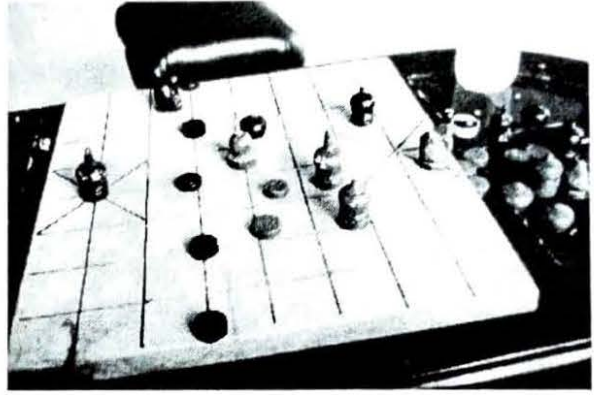


Abb.33: Kampot 2003, Hotel Phnom Kamchay;
rote und schwarze, verzierte Holzfiguren,

In one game, I was certain I was going to beat quite a strong guy (the other guys around our board made it clear he was their champion), because the difficult pieces had been exchanged, and we were down to two Rooks and Knight for me versus one of each for him. Then he sacrificed his Knight for no reason that I could see. I thought it might be some funny, perhaps typically Cambodian way to resign, but with his next move, he also gave away his remaining Rook, triumphantly declaring the game was now a draw. A happy laughter broke out, and everybody agreed I'd been had. I did not doubt their honesty (we only started to play for money after that - yes, maybe he wanted to hustle me, but then he'd have let me win) so I guessed I was the victim of some rule I didn't know, and the language barrier didn't help. Later I found out my opponent had made use of the Makruk equivalent of the fifty-move rule.

It was strange and touching to see that in those streets where chess was played so passionately, on the one hand no one had heard of Kasparov or the Sicilian, while on the other hand their chess-machismo was exactly that of the analysis rooms and chess cafes here. That leaning back in triumph, with a spread-out hand: 'See, patzer?'; that lifting of a rook about to be speared into its decisive square, that joyful malice with which a forbidding bottlecap was shoved precisely to the middle of a square and then screwed into it.

How good these players were at their own game is hard to say, but sometimes just the western pieces remained, and I did see a street champion mishandle King+Rook vs. King. After the first day, I occasionally beat some local patzers, but against the real players I had no chance. The barbers and rickshaw riders were reputed to be especially good players, but I heard about a player in Phnom Penh who, I was told in awe, boasted that whoever beat him, had the right to kill him. The people I stayed with tried to arrange a meeting or even a game with this living legend of Cambodian Makruk, and it is a pity it didn't happen, because it would have been interesting to know if his boast worked the other way, too.

The rules are, as said, close to those of International Chess. King, Rook and Knight are placed and move as in International Chess, but the white King starts on d1 and there is no castling. Pawns behave like our pawns, but they start on the third rank, have no double move, and they promote (to Queen only) on the sixth rank. The Queen, the weakest piece, is the medieval queen or firzan: a one-square bishop. The Bishop moves like this queen, but it can also go one square straight forward, making it a rather strong piece, probably not much weaker than the knight...

Die Schachspiele, die benutzt werden, spiegeln in gewisser Weise das Niveau der Spieler wider. In den Provinzstädten findet man einfache Holzfiguren, die Bauern (Fische) sind gelegentlich noch Muscheln, meist aber Kronkorken, bei roten Spielsteinen „CocaCola“, bei schwarzen Steinen „Angkor“- oder ähnliche Bier-sorten. Vereinzelt finden sich auch komplett selbstgeschnitzte Steine, gelegentlich buntbemalte. Abb.28-33 zeigen einige Beispiele von unseren Reisen.

Natürlich wollte ich diese Schachspiele kaufen. Von Thailand wußten wir, daß Plastikfiguren mit Papierplanen ein paar Bath kosten und überall zu haben sind: rot-weiße oder schwarz-weiße, meist ziemlich unschön gegossene Figuren, die es auch in Kambodscha auf den Märkten gibt; aber sie sind mit 2 \$ doppelt so teuer (weil importiert aus Thailand) als die heimischen Holzfiguren aus dunklem und hellem Holz, die es im Plastikbeutel ohne Brett für ca. 1 \$ gibt – je nach Verhandlungsgeschick. Hierfür scheint es eine richtige Industrie zu geben: verschiedene Manufakturen produzieren sie ähnlich massenweise wie die überall im Land zu findenden ewiggleichen, kitschigen Souvenirs wie Buddha-Statuen, Jajavarman-Köpfe etc. Es gibt einige unterschiedliche Grundformen, gemeinsam ist allen, daß sie sehr rudimentär ausgearbeitet sind (vor allem die asymmetrischen Springer) und eher als Vorschläge zur weiteren Bearbeitung gedacht zu sein scheinen. Tatsächlich findet man gelegentlich polierte und sogar bemalte und verzierte Spiele, aber auch die „rohen“, unverschönerten Holzfiguren sind in Gebrauch.

Die „schönen Spiele“ zu finden war schwieriger als erwartet. Es gibt in Kambodscha so gut wie keine Läden (oder Märkte), die man als Antiquitätengeschäfte bezeichnen könnte. Lediglich in Siem Reap werden „Antiquitäten“ an Touristen verkauft. Auf dem „Russenmarkt“ (Psah Tuol Tom Pong) in Phnom Penh oder dem Alten Markt (Psah Chah) in Siem Reap finden sich nur noch gelegentlich antike Stücke. Ein Händler in Phnom Penh auf meine Standardfrage nach antiken Schachspielen und warum es soetwas nicht gibt: „*Pol Pot – Bumm Bumm!*“. Und was von den Roten Khmer nicht zerstört worden ist, haben wohl die Angehörigen der UNTAC und andere bei ihrer Souvenirjagd außer Landes gebracht (vgl. Neuhauser, zu Psah Tuol Tom Pong, 1999, S.207).

Aber so schnell wollte ich meine Suche nicht aufgeben: Wenn schon keine kambodschanischen Figuren, dann doch wenigstens schöne chinesische. In Phnom

Penh beim Busbahnhof nahe dem Psah Thmei, dort wo man Taxis mit Fahrern anheuern kann, hatte ich Xiangqi-Spieler gesehen. Als ich mein obligatorisches Foto machte, bemerkte ich, daß die Spieler vor dem Café „Black&White“ saßen, und schon rief mich aus dem Inneren jemand hinein. Ob ich mich für Schach interessiere, ob ich spielen wolle usw. Es stellte sich in ziemlich abenteuerlichem Englisch vor: Mr. You, Taxifahrer und Schachspieler. Ich sagte ihm, daß ich Ouk Chatrang – Spiele und Spieler suche. Er war überrascht, wollte mich aber sofort für 3 \$ genau dahin fahren, wo ich finden würde, was ich suchte, und zwar mit seinem Auto, nicht etwa, wie in Phnom Penh üblich, mit dem Moped-Taxi. Ich wollte erstmal die Adresse, aber er meinte (unter schallenden Gelächter der übrigen Gäste und Schachspieler), das wäre unmöglich zu erklären, das sei hinten bei der Russischen Botschaft, er kenne da einen wirklichen Schachmeister, der eine Schule habe und der vor allem die besten Schachfiguren in ganz Kambodscha schnitze; die seien zwar nicht billig, so ca. 150 \$, aber aus wunderschönem, edlen Holz, allein für einen einzigen Springer brauche er mehrere Tage, er werde der „Zopfträger“ genannt. Nun gut, mein Interesse war größer als die Bedenken, in irgendeiner obskuren Gegend zu landen, ich handelte ihn auf 2 \$ herunter und wir rasten quer durch Phnom Penh zu einem mir schon vom Vorbeifahren bekannten Gebäude am Samdech Sothearos Boulevard, dem ich mich aber nie freiwillig genähert hätte. Es sieht aus wie ein ausgebranntes Slum-Gebäude (Abb.34), langgezogen und abbruchreif. Wie ich später erfuhr, hieß der von den Franzosen errichtete Wohnblock „Front du Bassac“, wird aber von den Kambodschanern schon seit den 60er Jahren "buldinh" genannt (nach dem engl. Wort "building").

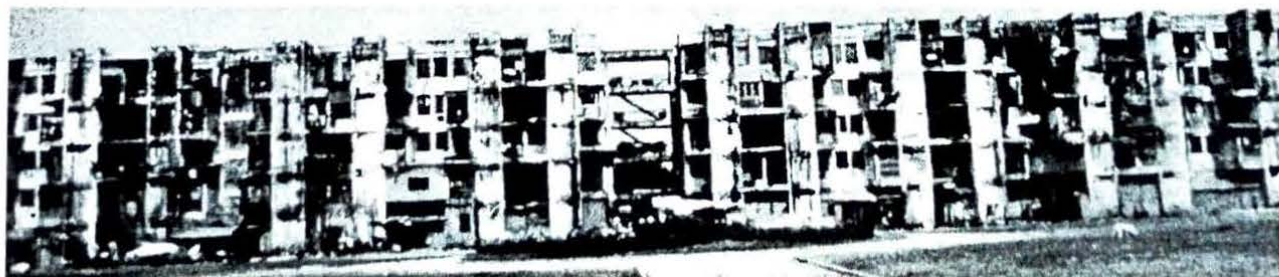


Abb.34: Phnom Penh: "buldinh". Die Spieler sitzen unter dem Treppenhaus (Bildmitte).

Mein Erscheinen in dieser abseitigen Gegend Phnom Penhs erregte große Aufmerksamkeit - und da saßen sie dann, die "richtigen Schachspieler", unter dem Treppenhaus, vor der untergehenden Sonne durch eine grüne Plastikplane geschützt, und sie spielten mit wunderschönen Holzfiguren. Schnell wurde der Meister aus seiner Wohnung hergeholt, er brachte auch gleich ein neues Schachspiel mit, das er für einen Kunden angefertigt hatte, der es aber noch nicht abgeholt habe. Es sei aber sehr teuer, weit über 100 \$. Ich sagte, daß ich soviel

Geld nicht dabei habe und wiederkommen würde. Lieber genoß ich die völlig unerwartete, im Abendlicht fast traumhaft anmutende Szenerie: an etwa vier Brettern spielten völlig seriöse Herren ernst und ruhig Ouk Chatrang – inmitten des allgemeinen Treibens, das so ein Hauseingang mit angeschlossener „Spielhölle“ (Billard etc.) so mit sich bringt. Ich erfuhr, daß die Schachspiele für 1 \$ pro Tag ausgeliehen werden, daß die Herstellung eines solchen Schachspiels Wochen dauere und daß allein das verwendete Holz ein Drittel des Kaufpreises ausmache. Solche Sachen muß man ja nur zum Teil glauben, wenn man als Verhandlungspartner nicht gleich „sein Gesicht verlieren“ will. Bereits am nächsten Tag waren wir wieder da, in „der Höhle des Löwen“, diesmal mit Moped-Taxis, freudig begrüßt als alte Bekannte.

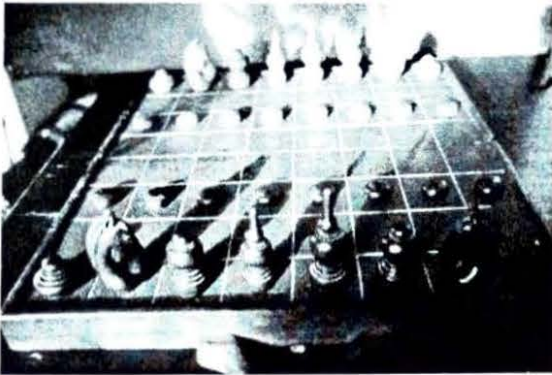


Abb.35: Das im „buldinh“ erhandelte Schachspiel



Abb.36: Spieler im „buldinh“

Schon morgens wurde Schach gespielt (siehe Abb.36), der Meister brachte sein neues Schachspiel und seinen Sohn, der englisch sprach. Bei den langwierigen Verhandlungen über den Preis schalteten sich wildfremde Leute ein (u.a. einer der Moped-Taxi-Fahrer), es ging hin&her zwischen English&Khmer. Wenn man Zeit hat und geduldig ist, können solche Verhandlungen richtig Spaß machen. Ich verblüffte meinen Gegenüber damit, daß ich das „neue“ Spiel zu teuer fand und stattdessen lieber eines von den in Gebrauch befindlichen kaufen wolle. Der Schnitzer fand sein neues Spiel zwar „viel schöner“ und ästhetisch differenzierter, suchte aber gleich aus den herumstehenden „alten“ Spielen die jeweils besten Figuren heraus, indem er einfach den gerade Spielenden die Figuren vom Brett klaubte oder austauschte; er war hier der King, die Spieler nahmen es gelassen. Kurz: wir einigten uns auf etwa die Hälfte des Ausgangspreises, mir wurde bescheinigt, daß ich ein „knallharter Verhandlungspartner“ sei - und ich dachte mir meinen Teil: Ein wirklich schönes Schachspiel für 65 \$ (etwa drei Monatsgehälter in Kambodscha). Das neue Spiel wäre zwar teurer gewesen, aber das ca. acht Jahre alte und täglich „gespielte“ mit der „Patina des Antiken“, abgeschliffen und blankgespielt: das fand ich besser (siehe Abb.35). So war jeder

zufrieden! Das verwendete Holz ist von guter Qualität, gehörig schwer, eben Tropenholz. Die Figuren sind gedrechselt, die Springer wirklich gelungen: echte Miniatur-Skulpturen, der kambodschanischen Tradition folgend.

Später dann, auf der Rückreise über Thailand, kamen ein paar neue Erkenntnisse hinzu: Auch die Händler in Bangkok haben kaum noch antike Schachspiele zu bieten, alles längst verkauft. Nur im „River City“ neben dem Sheraton Hotel wurden wir fündig. Dies ist ein riesiges Kaufhaus über mehrere Etagen, ein Antiquariat reiht sich ans nächste, viele schick und teuer, manche Geschäfte sind wie kleine Museen eingerichtet: erlesen, ästhetisch, minimalistisch. Hier kann man sie kaufen, die Apsara-Fragmente in Sandstein „aus der Angkor-Periode“ (wird wohlweislich nicht genauer spezifiziert), und hier gibt es auch die kambodschanischen Schachfiguren aus dem 17./18.Jh.(!?), natürlich in Elfenbein, zu Preisen um die 2-4000 \$. Aber abgesehen von Zweifeln an der Echtheit: der Elfenbein-Handel ist ja sowieso sehr problematisch...

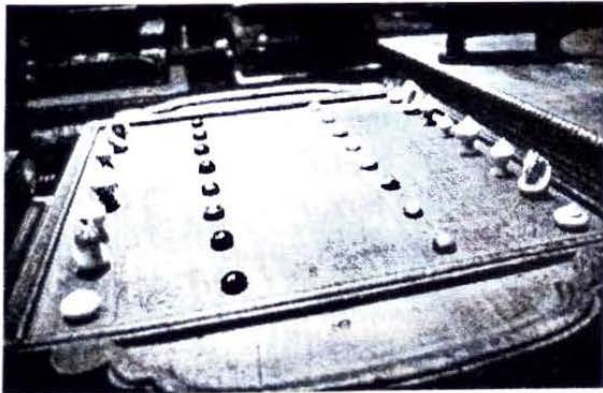


Abb.37, 38: Bangkok, „River City“; kambodschanische Elfenbein-Schachspiele, „18.Jh.“

Literatur

- Michael BUCKLEY: *Moon Travel Handbooks: Vietnam, Cambodia and Laos*. (o.J.)
- Stefan LOOSE: *Traveller Handbuch: Vietnam Kambodscha*. Travel Publications, 1994 (= Lonely Planet Publications: *Cambodia* by Daniel Robinson / Tony Wheeler, 1992)
- *Andreas NEUHAUSER: *Kambodscha*. Reise Know-How Verlag, Peter Rump GmbH, Bielefeld, 3.Auflage, 1999
- *A Chej, Ein kambodschanischer Schelmenroman*. 1981, Gustav Kiepenheuer Verlag, Leipzig und Weimar (mit einem Nachwort von Ruth SACHER)
- *Die Reisen des Venezianers Marco Polo im 13. Jahrhundert*. Bearbeitet und herausgegeben von Dr. Hans LEMKE, Reprint der Ausgabe von 1908, Parkland Verlag, 2001
- *The Customs of Cambodia* by CHOU TA-KUAN (ZHOU DAGUAN), tl. into English from the French version by Paul Pelliot of Chou's Chinese original by J. Gilman d'Arcy Paul. The Siam Society, Bangkok, 2nd edition, 1992

- Peter C. BURNETT: *Chess on Stamps*. Picton Publishing: Chippenham, Wilts., 1972
- Bedřich FORMAN: *Borobudur, Das buddhistische Heiligtum, Abbild der geistigen Welt*. Dausien, Hanau/M o.J. (tl. aus dem Tschechischen: Aventinum Verlag, Praha, 1980)
- Bernard-Philippe GROSLIER: *Angkor*. DuMont Schauberg, Köln o.J. (= tl. der franz. Originalausgabe *Angkor*. Arthaud, Paris, 1956)
- Madeleine GITEAU: *Angkor*. Kohlhammer, 1976 (= tl. der franz. Originalausgabe *Angkor – Un Peuple – Un Art*. Office du Livre, Fribourg, 1976)
- Dawn F. ROONEY: *Angkor, An Introduction to the Temples* (Photography by Michael Freeman). Asia Books, 1994
- Claude JACQUES: *Angkor*. Köhnenmann, Köln, 1999 (= tl. der franz. Originalausgabe *Angkor*. Bordas S.A., Paris, 1990)
- Claude JACQUES, Suzanne HELD: *Angkor*. Hirmer, München, 1997 (= tl. der franz. Originalausgabe *Angkor. Vision de palais divins*. Éditions Hermé, Paris, 1997)
- Gisela BONN: *Angkor, Toleranz in Stein*. Dumont, Köln, 1996
- Vittorio ROVEDA: *Khmer Mythology, Secrets of Angkor*. River Books, Bangkok, 3.Auflage, 2000
- Vittorio ROVEDA: *Sacred Angkor, The Carved Reliefs of Angkor Wat* (Photography by Jaro Poncar). River Books, Bangkok o.J. [2001?]
- Jean LAUR: *Angkor, An Illustrated Guide to the Monuments*. Flammarion, 2002 (= tl. der franz. Originalausgabe *Angkor: Temples et monuments*. Arthaud, Paris, 2002)
- Henri STIERLIN (Hrsg.): *Angkor (Architektur der Welt)*. Benedikt Taschen Verlag (= tl. der franz. Originalausgabe; Compagnie du Livre d'Art, Lusanne) – beides o.J.
- A. E. J. MACKET-BEESON: *Schachfiguren*. Ariel Verlag Frankfurt/M (o.J.) (= tl. der engl. Originalausgabe *Chessmen*. George Weidenfeld and Nicolson Ltd., London, 1969)
- Hans & Siegfried WICHMANN: *Chess, The Story of Chesspieces from Antiquity to Modern Times*. Paul Hamlyn, London, 1964 (= *Schach, Ursprung und Wandlung der Spielfigur*. Verlag Georg D. W. Callwey, München, 1960)
- Victor KEATS: *Chessmen for Collectors*. B.T.Batsford Ltd, London, 1985
- Antonius VAN DER LINDE: *Geschichte und Litteratur des Schachspiels*. Nachdruck der Ausgabe Berlin (Springer) 1874; Edition Olms Band 20, Zürich, 1981.
- Harold J.R. MURRAY: *A History of Chess*. Oxford University Press, 1913
- Ernst STROUHAL: *acht x acht, Zur Kunst des Schachspiels*. Springer-Verlag Wien New York, 1996
- Peter BANASCHAK: *Schachspiele in Ostasien, Xiangqi, Changgi, Shōgi*. Diss., Iudicium Verlag GmbH, München, 2001

Zudem wurden diverse Publikationen von Schachhistorikern verwendet – einige Autoren: Pavle BIDEV, Ricardo CALVO, Manfred EDER, Gerhard JOSTEN, Isaak LINDER, Egbert MEISSENBURG, Joachim PETZOLD, Renate SYED; *Initiativgruppe Königstein* = Gruppe internationaler Schachhistoriker (www.mynetcologne.de/~nc-jostenge/igk.htm).

Fotos von Christine Gruber, Manfred Eder (Sammlung KME) und vom Autor. Abb.20 (Ausschnitt) ist dem Buch von Wichmann (1964) entnommen, Abb.21 dem Buch von Keats (1985). Zweckdienliche Hinweise erwünscht sich der Autor: be.fee@t-online.de

Auf Beschaffungsreise in Kambodscha

Christina Grune

Germanisten gibt es unzählige, die für sie sammelnden Bibliotheken sind zahlreich. Die Anzahl der sich mit Kambodscha befassenden Wissenschaftler in Deutschland kann an einer Hand abgezählt werden ebenso die Zahl der Bibliotheken, die für diesen kleinen Kreis an Fachleuten Literatur – d.h. Publikationen auf Khmer – erwerben und für die Benutzung zur Verfügung stellen. Die Nachfrage nach Veröffentlichungen aus und über Kambodscha ist demzufolge äußerst gering. Dazu kommt, dass im gewöhnlichen Bibliotheksalltag solch kleine Wissenschaftsdisziplinen wie Khmeristik kaum Beachtung finden. Im Bibliotheksdeutsch zählen derartige Fachgebiete zu den sogenannten „exotischen“ Fächern bzw. „exotischen“ Sprachen. Der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) ist es zu danken, dass dergleichen „fremdartige“ und unbequeme Fächer von den Bibliotheken nicht einfach übersehen werden können, sondern dass zumindest eine Bibliothek durch die Zuweisung des entsprechenden Sondersammelgebietes sanft gezwungen wird, den Literaturbedarf diesbezüglich im Sinne der wenigen Spezialisten zu bedienen. Dafür erhält die „ausgewählte“ Bibliothek von der DFG großzügig finanzielle Unterstützung zur Beschaffung dementsprechender Literatur. Der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz – wurde u.a. das Sondersammelgebiet Südostasien zugewiesen, dessen praktische Umsetzung dem Referat Südostasien in der Orientabteilung obliegt. Innerhalb des genannten Sondersammelgebietes gehört Kambodscha – im Vergleich zu den anderen Staaten dieser Region – zu den Ländern mit einer eher zurückhaltenden Buchproduktion, lässt aber, falls die Stabilisierung des Landes so fortschreitet wie in den vergangenen zehn Jahren, einiges diesbezüglich erhoffen. Für den Bibliothekar, der kambodschanische Bücher erwerben soll und möchte, treten die ersten Probleme bereits bei der Suche nach geeigneten Informationsmaterialien über Neuerscheinungen auf, aus denen wissenschaftlich relevante Publikationen ausgewählt werden können. Das Verlagssystem in Kambodscha ist im Aufbau begriffen, eine Nationalbibliographie wurde bisher noch nicht erarbeitet und Angebotslisten publizierender Institute tauchen nur vereinzelt auf. Gelangen diese seltenen Erwerbungsunterlagen durch glückliche Umstände in die richtige, d.h. eine khmersprachige Literatur sammelnde Bibliothek, muss ein zuverlässiger Lieferant in besagtem Land gefunden werden, der die Buchbestellungen

annimmt und realisiert. Wurde Widererwarten ein Lieferant gefunden, sollte dieser über ausreichende finanzielle Rücklagen verfügen, um auf die für die Bibliothek verauslagten Gelder einige Zeit verzichten zu können. (Bibliotheken zahlen gewöhnlich erst nach Erhalt der Ware!). Die eben genannten Punkte beschreiben im Groben die allgemein übliche Vorgehensweise der Bibliotheken bei der Literaturbeschaffung. Leider kann bei der Erwerbung aus den meisten südostasiatischen Ländern nicht nach dieser Methode verfahren werden, da in 90% aller Fälle das Ziel – die Bucherwerbung für die Bibliothek – so nicht zu erreichen ist. Es müssen also andere, erfolgversprechende Wege beschritten werden, um die gewünschte Literatur für den potentiellen Benutzer in die Bibliothek zu bekommen. Ein geeigneter Weg zur Erlangung südostasiatischer Publikationen ist (wie schon einige Male glücklich erprobt!) die Durchführung sogenannter Beschaffungsreisen. Der zuständige Bibliothekar begibt sich folgerichtig in das Ursprungsland der für ihn vom Schreibtisch aus schwer zu beschaffenden Literatur und kauft – den Erwerbungsprinzipien des Sondersammelgebietes gemäß – dort erschienene Literatur vor Ort auf. Zu diesem Zweck hielt sich die Verfasserin während einer Beschaffungsreise nach Südostasien vom 12. bis 21. April des Jahres 2002 in Phnom Penh auf und konnte dort ca. 200 verschiedene Titel in Kambodscha – überwiegend ab 1999 – neu herausgegebene Werke für die Staatsbibliothek zu Berlin erwerben. (Von diesen Publikationen sind für den Benutzer leider erst sehr wenige über die Ausleihe erhältlich, da die Einarbeitungszeit – trotz moderner Technik – vor allem wegen fehlenden bibliothekarischen Fachpersonals beträchtlich ist.)

Große Unterstützung bei der Erwerbung khmersprachiger Literatur habe ich von Frau Chantha Yem erfahren, die in Berlin Germanistik studiert hat und jetzt wieder mit ihrer Familie in Phnom Penh lebt. Bereits im Vorfeld meines Aufenthaltes in Kambodscha hatte sie – nach vorhergehenden, detaillierten Absprachen über die fachliche Abgrenzung der zu erwerbenden Schriften – begonnen, kambodschanische Publikationen, insbesondere Romane und Kinderliteratur, für die Orientabteilung anzukaufen.

Die „Buchlandschaft“, die ich im Frühjahr des Jahres 2002 in Phnom Penh vorfand, hält keinen Vergleich zu den Bedingungen stand, unter denen ich 1993, meiner ersten Beschaffungsreise nach Kambodscha, versucht habe, neue, khmersprachige Literatur aufzuspüren und für die Staatsbibliothek zu Berlin zu erwerben. Die im Handel befindlichen Bücher waren '93 fast ausschließlich an Kiosken oder Marktständen erhältlich. Ein großer Teil des Angebotes bestand aus Nachdrucken zum Teil älterer Werke aus der Vor-Pol-Pot-Zeit (vor 1975). Viele Veröffentlichungen –

vor allem Schulbücher – zeigten einen unverkennbar starken vietnamesischen Einfluss. „Echte“ kambodschanische Erstveröffentlichungen waren kaum zu finden. In der Zwischenzeit haben sich auf dem kambodschanischen Buchmarkt einige bemerkenswerte Veränderungen vollzogen. Wer möchte, kann nach wie vor Bücher an Marktständen kaufen, an denen durchaus interessante literarische Entdeckungen zu machen sind. Man kann aber auch in gut ausgestattete, moderne Buchhandlungen gehen, um dort sowohl in der einheimischen als auch in ausländischer Buchproduktion zu stöbern oder um die eine oder andere Veröffentlichung zu kaufen. Wer den Preis herunterhandeln möchte, geht besser auf den Markt „Literatur einkaufen“. In den Buchhandlungen gelten die auf den Umschlägen der Bücher ausgezeichneten Preise, gehandelt wird nur sehr selten und die meisten Ausländer kommen erst gar nicht auf die Idee, dass der Preis hier heruntergehandelt werden könnte. Der Kaufpreis für kambodschanische Veröffentlichungen auf Khmer ist relativ gering, dagegen entsprechen die Preise für Publikationen auf Englisch denen unseres Buchmarktes. Im Durchschnitt beträgt der Preis für einen Khmer-Roman etwa 6000 Riel. Bei einigen, auch wissenschaftlichen Veröffentlichungen, scheinen die finanziellen Möglichkeiten des potentiellen Käufers in die Preisgestaltung einbezogen worden zu sein, z. B. : Chan Sophal: Land tenure in Cambodia, Phnom Penh 2001; Ausgabe auf Khmer, 76 S.: 10000 Riel; auf Englisch, 66 S.: 10,00 USD. Im Sortiment der Marktbuchstände befinden sich hauptsächlich Werke auf Khmer, wenige zweisprachige, diese sind meistens auf Englisch und Khmer, und vereinzelt finden sich Veröffentlichungen nur in englischer Sprache. Einen Besuch wert ist in jedem Fall die am Norodom Boulevard gelegene Buchhandlung „Monument Books“. Sie ist als „internationale“ Buchhandlung ausgelegt, die Räumlichkeiten sind modern und hell, die Ausstattung übersichtlich, zudem kann problemlos mit der Kreditkarte bezahlt werden, alles in allem: ein Anlaufpunkt auch für Touristen. Unter „international“ ist die englischsprachige Literatur – vorwiegend Werke aus den USA, aus Australien, Neuseeland und vereinzelt aus Großbritannien – zu verstehen. Fachlich überwiegen im Angebot aus den obengenannten Ländern englische Wörter- und Sprachlehrbücher, Fachliteratur über Computertechnik, Literatur und Kartenmaterial für den in Kambodscha Reisenden; relativ hoch ist auch der Anteil an englischsprachigen Kinderbüchern. Diese Publikationen werden so werbewirksam angeboten, dass leicht der Eindruck entstehen kann, mindestens 70% des Sortiments würde aus ausländischen Publikationen bestehen. Die Veröffentlichungen auf Khmer sind gegenüber den zumeist hübsch anzusehenden, englischsprachigen Ausgaben eher bescheiden und zurückhaltend, dicht nebeneinander im Regal aufgestellt, wie es im traditionellen Buchhandel üblich ist, und

fallen deshalb nicht sofort ins Auge. Schaut man sich diese Regale genauer an, sind die wichtigen Neuerscheinungen auf Khmer sehr wohl vorhanden, vor allem Publikationen zum geltenden Recht sind vergleichsweise stark vertreten. Neuerscheinungen auf dem Gebiet der Belletristik finden sich hier – im Gegensatz zu den Angeboten an den Marktständen – nur vereinzelt. Französische Publikationen sind in Phnom Penh ebenfalls gut erhältlich. Im Zentrum der Stadt befindet sich eine französische, auch für Touristen gut ausgestattete Privatbuchhandlung. Die Buchhandlung dient vor allem der Propagierung des französischen Buches. Das Sortiment besteht fast ausschließlich aus Publikationen, die in Frankreich oder in Kambodscha herausgegeben wurden: französischsprachige Neuerscheinungen, hauptsächlich auf den Gebieten der Belletristik, Kultur, Sprache und Wirtschaft; zweisprachige Veröffentlichungen (auf Französisch und Khmer) und einige Schriften nur auf Khmer. Daneben sind auch englischsprachige Publikationen, die in Kambodscha verlegt wurden, im Sortiment vertreten (z.B. „The Cambodia Yellow Pages 2001“, auf Englisch und Khmer von Interquess Enterprises im Auftrag des Ministry of Post and Telecommunications of the Kingdom of Cambodia herausgegeben.) Diese Buchhandlung hat noch eine kleine, aber sehr feine Filiale im Hotel „Cambodiana“. Hier ist das Sortiment vor allem an den Literaturbedürfnissen der Touristen und Geschäftsreisenden ausgerichtet, d.h. die englischsprachige Literatur überwiegt in der Auslage, gefolgt von französischen Publikationen, und nur ein kleiner Teil des Sortiments besteht aus khmersprachigen Veröffentlichungen. (Zu meiner Überraschung befand sich darunter eine Bibel auf Khmer.) Sowohl im Hauptgeschäft als auch in der Hotelfiliale werden Kreditkarten zur Bezahlung der Bücher akzeptiert.

Zu Dank verpflichtet bin ich auch Herrn Dr. Sam Samnang für die fachmännische Führung zu Buchhandels- und Bibliothekseinrichtungen in Phnom Penh, insbesondere für die Einführung in das Cambodia Development Resource Institute (CDRI). Derzeit gehört dieses Institut, dem auch eine gut eingerichtete Bibliothek angeschlossen ist, zu den bedeutendsten wissenschaftlichen Einrichtungen in Kambodscha und besticht vor allem durch die relativ hohe Anzahl an Publikationen zu aktuellen Problemen des Landes. Das Institut wurde 1990 mit dem Ziel gegründet, nach der Pol-Pot-Katastrophe und dem Sozialismus-Experiment vietnamesischer Prägung eine Einrichtung für die Schulung und Ausbildung künftiger, kambodschanischer Führungskräfte auf dem Gebiet der Politik und Wirtschaft zu schaffen. Es hat sich dann in der kurzen Zeit seines Bestehens zu einer Institution gewandelt, an der sich kambodschanische und ausländische Wissenschaftler mit den komplizierten sozialen und wirtschaftlichen Problemen des Landes auseinandersetzen und somit versuchen, einen Beitrag zur Gesundung des Landes zu

leisten. Um diesem Anspruch gerecht zu werden, publiziert das Institut verschiedene Schriftenreihen vorrangig auf den Gebieten Wirtschaft, Politik und Gesellschaft. Von fast allen Heften gibt es eine khmer- und eine englischsprachige Ausgabe, von wenigen Einzelheften – zumeist religiösen Inhalts – erscheint nur die kambodschanische Version. Für die Entscheidung zur Zweisprachigkeit sind die im Institut Verantwortlichen nicht hoch genug zu loben, da diese Vorgehensweise als ein praktischer Beitrag zur Pflege und für den Schutz der kambodschanischen Sprache betrachtet werden kann.

Zum Ende meiner kurzen Beschreibung der Phnom Penher Buchhandelsszene möchte ich das Institute of Arts and Culture – „Reyum“ – nicht zu erwähnen versäumen. Dieses Institut widmet sich vorrangig der Pflege und Förderung kambodschanischer Kultur und Kunst. Es hat eine rege Publikationstätigkeit entfaltet und veröffentlicht unter dem Verlagsnamen „Reyum“ vor allem Titel, die inhaltlich im weitesten Sinne der Kunst und Kultur Kambodschas verpflichtet sind. Verpflichtet fühlt sich das Institut auch dem künstlerisch gut gestalteten Buch (wie leicht an den Veröffentlichungen zu erkennen ist!). Neben der Verlagstätigkeit werden Ausstellungen erarbeitet, deren begleitende Kataloge oft die einzigen Quellen zum Schaffen und Leben bildender Künstler Kambodschas darstellen. Die Zweisprachigkeit in den Publikationen – Khmer und Englisch – wird allerdings nicht so konsequent wie im CDRI praktiziert. „Reyum“ verfügt im Zentrum Phnom Penhs über ansprechende Ausstellungsräumlichkeiten, in denen eigene und auch Veröffentlichungen anderer Verlage käuflich erworben werden können. Trotz der starken Konkurrenz moderner Medien, wie dem Internet, wird das Buch sicher nicht von der „Ladenfläche“ verschwinden. Der Vorteil des Buches liegt vielleicht in seinen Gebrauchseigenschaften: Es ist handlich, die Benutzung wird nicht durch Störanfälligkeiten technischer Geräte getrübt und elektrische Energie ist zum Studium und zum vergnüglichen Lesen desselben auch nicht nötig. Möglicherweise liegen hier die Überlebenschancen des Buches.

Wünschen wir dem kambodschanischen Verlags- und Buchhandel – trotz (oder gerade wegen) aller Unkenrufe in Bezug auf den Fortbestand der Buchkultur – viel Erfolg für die Zukunft!



Zeitungsstand mit Buchverkauf in einer Straße von Phnom Penh



Neuerwerbungen der Staatsbibliothek zu Berlin

– Preußischer Kulturbesitz –

April 2000 – Oktober 2002

Anmerkungen für den Bibliotheksbenutzer:

Es wurden nur Titel ausgewählt, in denen Kambodscha bzw. die Khmersprache überwiegend dargestellt wurde. Alle genannten Titel stehen zur Benutzung zur Verfügung.

Signaturen von Titeln, die mit OLS ... beginnen, befinden sich im Orientlesesaal der Staatsbibliothek und können nicht ausgeliehen werden.

Ist der Signatur ein „(NfLS)“ angefügt, bedeutet das für die Benutzung des Werkes: Nur für den Lesesaal unter Aufsicht.

[Zeitschrift]

Adaya : journal of Khmer studies = Udaya. – Phnom Penh : Aājādha Apsarā, Nr. 1.2000 – Text in engl., franz. u. khmer

ZDB-ID: 20888284

[Zsn 115742]

Aiev Kies: Bhāsa Khmair : kāralpan binitya tauy rakahetuphal / Aiv-Kīes nakriepin. – Bhnām Beñ : Buddhasāsanapanditya, 1995. – 367 S. Parallelsacht.: La langue Cambodgienne. – Erscheinungsjahr 2539b.s. – In kambod. Schr., Khmer

[4 A 9584]

Angkor / Claude Jacques in Zusammenarbeit mit René Dumont. Fotogr. von Luc Ionesco ... Vorw. von Federico Mayor. [Hrsg.: Odile Berthemy]. – Köln : Könnemann, 1999. – 189 S. : zahlr. Ill., Kt. ; 33 cm

Einheitssacht.: Angkor <dt.>. – Aus dem Franz. übers.

ISBN 3-8290-0503-2 (Gewebe)

[1 B 80014]

- Avoir 20 ans à Phnom Penh / photographies de John Vink. Textes de Kong Sothanrith et de Frédéric Amat. Préface de Rithy Panh. – Paris : Éditions Alternatives, c 2000. – 95 S. : überw. Ill. ; 25 cm ISBN 2-86227-262-0
[1 A 462707]
- Ayres, David M.: Anatomy of a crisis : education, development, and the state in Cambodia, 1953–1998 / David M. Ayres. – Honolulu : University of Hawai'i Press, c 2000. – xi, 256 p. ; 24 cm
Includes bibliographical references (p. 229–249) and index ISBN 0-8248-2238-2
[1 A 404091]
- Barbier, Sandrine: Cambodge : (1991–1993) ; MIPRENUC, APRONUC / Sandrine Barbier. – Paris : Montchrestien, 1999. – xii, 227 p. ; 22 cm
(L'ONU et les opérations de maintien de la paix)
Includes bibliographical references
ISBN 2-7076-1170-0
[1 A 422022]
- Blanchard, Michel: Vietnam-Cambodge : une frontière contestée / Michel Blanchard; préface de Jean-Luc Domenach. – Paris : Harmattan, c1999. – 171 p. : maps. ; cm (Collection Points sur l'Asie)
Includes bibliographical references (p. 143–[147])
ISBN 2-7384-8070-5
[1 A 422702]
- Bringing democracy to Cambodia : peacekeeping and elections / Australian Defence Studies Centre. Ed. by Viberto Selochan and Charlyle A. Thayer. – Canberra, 1996. – VII, 136 S.
ISBN 0-7317-0315-4
[1 A 406186]
- [Mehrteiliges Werk]
- Bruguier, Bruno: Bibliographie du Cambodge ancien / Bruno Bruguier. – Paris : Ecole Française d'Extrême-Orient, 1998–
ISBN 2-85539-566-6
[OLS Cc SOA kamb 40]

- Buv Aum: Veyyākaran Kmair bistār / Buv Aum. – Bhn̄am Beñ, 1998. – 194 S.
Erscheinungsjahr 2511b.s. – In kambod. Schr., Khmer
[4 A 11859]
- Cambodia : change and continuity in contemporary politics / ed. by Sorpong Peou.
– Aldershot [u.a.] : Ashgate, 2001. – XXI, 574 S. : Ill., graph. Darst. ; 25cm
(The international library of social change in Asia Pacific) Includes bibliographical references
ISBN 0-7546-2119-7
[1 B 76492]
- Cambodia : enhancing governance for sustainable development / Toshiyasu Katō
.... – Phnom Penh : Cambodia Development Resource Inst., 2000. – V, 43 S.
(Working paper / Cambodia Development Resource Institute ; 14)
[1 B 77744]
- Cambodia : the years of turmoil ; [1973–1999 witness to war, misery and hope] /
photographed by Roland Neveu. Text and captions ed. by Ben Davies. –
Bangkok : Asia Horizons, 2000. – 156 S. : überw. Ill.
ISBN 974-85839-9-6*(Hard-cover) – ISBN 974-85796-8-9*(Soft-cover)
[1 B 74766]
- Cambodian architecture : eighth to thirteenth centuries / by Jacques Dumarçay and
Pascal Royère. Transl. and ed. by Michael Smithies. – Leiden [u.a.] : Brill,
2001. – XXIX, 121, [152] S. : zahlr. Ill., graph. Darst., Kt.
(Handbuch der Orientalistik / hrsg. von B. Spuler. Unter Mitarb. von H.
Franke ... ; Abt. 3: Indonesien, Malaysia und die Philippinen, unter Ein-
schluß der Kap-Malaien in Südafrika / hrsg. von H. Kähler ; Vol. 12) In-
cludes bibliographical references and index. – Text dt., engl., franz., aram.
ISBN 90-04-11346-0 – ISSN 0921-5239
[305053-3,12]
- Chhim, Kristina: Die Revolutionäre Volkspartei Kampuchea 1979 bis 1989 : eine
Analyse der politischen Herrschaft einer nach der vietnamesischen Inter-
vention reorganisierten kommunistischen Partei / Kristina Chhim. –
Frankfurt am Main [u.a.] : Lang, 2000. – 455 S. : Kt. ; 21 cm
(Europäische Hochschulschriften : Reihe 3, Geschichte und ihre Hilfs-
wissenschaften ; Bd. 888)
Zugl.: Berlin, Humboldt-Univ., Diss., 2000
ISBN 3-631-37380-5
[1 A 424725]

- Les collections du Musée National de Phnom Penh : l'art du Cambodge ancien / Nadine Dalsheimer. – Paris : École Française d'Extrême-Orient [u.a.], 2001. – 304 S. : zahlr. Ill., Kt.
ISBN 2-85539-616-6 – ISBN 2-914330-17-0
[1 B 76528]
- Colisson, Pascale: Laos, Cambodge : guide pratique pour tous les budgets ; [avec un guide détachable sur Angkor] / Pascale Colisson; Olivier Carpentier. – 1. éd. – Paris : Éd. Ango, 1998. – 477 S. : Ill., Kt. + 1 Beil. LXVI S Beil. u.d.T.: Angkor & Siem Reap
ISBN 2-905050-79-9
[1 A 458860]
- Daniel, Alain: L'écriture cambodgienne : manuel d'apprentissage / Alain Daniel. – Phnom Penh : Kraingmeas, 2000. – 87 S.
[1 A 427500]
- Dreyfus, Paul: Pol Pot, le bourreau du Cambodge / Paul Dreyfus. – Paris : Stock, 2000. – 350 S. : Kt.
ISBN 2-234-05299-8
[1 A 467595]
- Fidelin, Benoît: Prêtre au Cambodge : François Ponchaud, l'homme qui révéla au monde le génocide / Benoît Fidelin. – Paris : Michel, 1999. – 263 S., [6] Bl. : Ill., Kt.
ISBN 2-226-10774-6
[1 A 428550]
- Fifield, Adam: A blessing over ashes : the remarkable odyssey of my unlikely brother / Adam Fifield. – 1. ed. – New York, NY : W. Morrow, c 2000. – VIII, 326 S. ; 25 cm
ISBN 0-380-97680-3
[1 A 405968]
- Freeman, Michael: Ancient Angkor / Michael Freeman, Claude Jacques. – London : Thames & Hudson, 1999. – 232 p. : col. ill., maps, plans. ; 26 cm.
Includes index
ISBN 0-500-97485-3
[1 B 73158]

- Füßer, Ulrich: Der 3. Indochinakonflikt im Spiegel der wissenschaftlichen Forschung und von vier deutschsprachigen Tageszeitungen / Ulrich Füßer. – Münster : Lit, 1997. – 424 S. : Ill., Kt. ; 21 cm
(Bonner Beiträge zur Politikwissenschaft ; Bd. 9)
Zugl.: Bonn, Univ., Diss., 1997
ISBN 3-8258-3524-3
[1 A 409303]
- Pol Pot: Genocide in Cambodia : documents from the trial of Pol Pot and Ieng Sary / ed. by Howard J. DeNike; John Quigley and Kenneth J. Robinson, with the assistance of Helen Jarvis and Nereida Cross. – Philadelphia : Univ. of Pennsylvania Press, c 2000. – XVIII, 559 S. : Ill. ; 25 cm (Pennsylvania studies in human rights)
Includes bibliographical references (p. [553]–554) and index
ISBN 0-8122-3539-8
[1 A 419984]
- Grandjean, Jean-Pierre: Angkor / fotogr. by Jean-Pierre Grandjean. – Genève : Ed. Olizane, 2000. – [32] Bl. : überwiegend Ill.
Text in franz., engl., dt., ital.
ISBN 2-88086-250-7
[1 A 431145]
- Hantzen, Bernard: La difficile réconciliation du Cambodge / Bernard Hantzen. – Nice : Ed. France Europe, 2001. – 75 S. : Ill., Kt.
ISBN 2-913197-43-4
[1 A 440642]
- Higham, Charles: The civilization of Angkor / Charles Higham. – London : Weidenfeld & Nicolson, 2001. – XV, 192, [16] S. : Ill., Kt. ; 20 cm
Includes bibliographical references and index. – Originally published: London: Cassell, 2000
ISBN 0-297-82457-0
[1 A 433436]
- Hughes, Caroline: Nature and causes of conflict escalation in the 1998 national election / Caroline Hughes. – Phnom Penh : Cambodia Development Resource Inst. [u.a.], 2000. – III, 99 S. : graph. Darst.
[1 B 77627]

- Imam, Vannary: *When elephants fight : a memoir / Vannary Imam.* – St Leonards, NSW, Australia : Allen & Unwin, 2000. – xix, 347 S. : Ill., Kt. ; 23 cm A
Sue Hines book
ISBN 1-86508-298-8
[1 A 421905]
- Jacques, Claude: *Angkor : cité khmère / Claude Jacques; Michael Freeman.* – Genève : Éd. Olizane, 2000. – 232 S. : zahlr. Ill., Kt.
ISBN 2-88086-253-1
[1 B 81711]
- Kamm, Henry: *Cambodia : report from a stricken land / Henry Kamm.* – 1.ed. – New York : Arcade Publ., 1998. – XXIV, 262 S. : Ill., Kt. ; 24 cm
Includes index
ISBN 1-559-70433-0
[1 A 378172]
- Kotte, Heinz: *Der Traum von Angkor : Vietnam, Kambodscha, Laos / Heinz Kotte; Rüdiger Siebert.* – Bad Honnef : Horlemann, 2000. – 245 S. : Ill., Kt. ; 21 cm
Literaturverz. S. 244 – 245
ISBN 3-89502-111-3
[1 A 409453]
- Lafreniere, Bree: *Music through the dark : a tale of survival in Cambodia / Bree Lafreniere ; [Daran Kravanh].* – Honolulu : University of Hawai'i, c 2000. – 156 S. : Ill. ; 22 cm
(Intersections)
ISBN 0-8248-2227-7
[1 A 420566]
- Lān HapaAn: *Khemar veyyākaran sankhēp : samrāp pralan diplūm / Lān Hāpaān.* – Pauhumba ĩēk di 2. – Bhnām Beñ : Raunbumb Sīṅ Haun, 1965. – 100 S.
Erscheinungsjahr: 2508b.s. – In kambod. Schr., Khmer
[4 A 12563]
- [Mehrteiliges Werk]
- Laws of Cambodia : [1993 – 1998] / Cambodian Legal Resources Development Center. Ed. by Sok Siphana. – Phnom Penh, 1998. – 22 cm
„Adopted by the National Assembly of the Kingdom of Cambodia“ – Cover.
– Erschienen: 1 – 2
Schlagwoerter: *Kambodscha ; Recht
[1 A 445215-1.2.]

- Locard, Henri: Le „Petit livre rouge“ de Pol Pot ou Les paroles de l'Angkar ; entendues dans le Cambodge des Khmers Rouges du 17 avril 1975 au 7 janvier 1979 = Bāksaslauk, subhāsīt rabas Aṅgakār / Henri Locard. – Paris : L'Harmattan, 1996. – XV, 263 S.
(Recherches asiatiques)
ISBN 2-7384-4326-5
[1 A 441829]
- Loung Ung: Der weite Weg der Hoffnung / Loung Ung. Aus dem Amerikan. von Astrid Becker. – Berlin : Argon-Verl., 2001. – 344 S.
Einheitssacht.: First they killed my father <dt.>
ISBN 3-87024-538-7
[1 A 464469]
- Morris, Stephen J.: Why Vietnam invaded Cambodia : political culture and the causes of war / Stephen J. Morris. – Stanford, Calif. : Stanford Univ. Press, 1999. – XIII, 315 S. : Ill., Kt. ; 23 cm
ISBN 0-8047-3049-0 – ISBN 0-8047-3050-4
[1 A 379563]
- The national policy for women : Cambodia / Asian Development Bank. – Manila, 1996. – IV, 70 S.
[1 A 466884]
- Nhek Dim: Nhek Dim. – Phnom Penh : Lors Chinda Art Publ., 2001. – XII, 146 S. : überw. Ill.
[1 B 77632]
- Partridge, Larry: Flying tigers over Cambodia : an American pilot's memoir of the 1975 Phnom Penh airlift / by Larry Partridge. – Jefferson, NC [u.a.] : McFarland, 2001. – VIII, 196 S. : Ill., graph. Darst., Kt.
ISBN 0-7864-0768-9
[1 A 458463]
- Pellegrin, Paolo: Cambogia / Paolo Pellegrin. Testo di Christian Caujolle. – Milano : Motta, 1998. – XIII, 57 S. : überw. Ill.
(Motta fotografia)
ISBN 88-7179-172-X
[1 A 452761]

-
- Prasad, M. Nagendra: Indonesia's role in the resolution of the Cambodian problem / M. Nagendra Prasad. – Aldershot [u.a.] : Ashgate, c 2001. – XII, 213 S. Includes bibliographical references (p. 168–185) and index. – Teilw. zugl.: Tirupati, Univ., Diss.
ISBN 0-7546-1606-1
[1 A 437549]
- Preah Reach Samphear / transl. by Dik Keam – Phnom-Penh : Inst. Bouddhique, 1968. – 17 Palms.
Aus dem Khmer übers.
[1 A 297332 (NfLS)]
- Cambodian proverbs / transl. by Dik Keam. – Phnom-Penh : Inst. Bouddhique, 1967. – 8, 4 Palms.
Aus dem Khmer übers.
[1 A 297333 (NfLS)]
- La fondation de Phnom Penh d'après la chronique Khmère / (trad. Georges Coedès). – Phnom-Penh : Inst. Bouddhique, 1967. – 21 Palms. Aus dem Khmer übers.
[1 A 297334 (NfLS)]
- Proverbes Khmers / trad. Pannetier. – Phnom-Penh : Inst. Bouddhique, 1967. – 12 Palms.
Aus dem Khmer übers.
[1 A 297335 (NfLS)]
- Proverbes Khmers / trad. Pannetier. – 2. éd. – Phnom-Penh : Inst. Bouddhique, 1971. – 12 Palms.
Aus dem Khmer übers.
[1 A 297336 (NfLS)]
- Richer, Philippe: Le Cambodge : une tragédie de notre temps / Philippe Richer. – Paris : Presses de Sciences Po, 2001. – 221 S. : Kt.
(Collection académique)
ISBN 2-7246-0854-2
[1 A 432170]
- Riddle, Tom: Cambodian interlude : inside the United Nations' 1993 election / Tom Riddle. – Bangkok : White Orchid Press, 1997. – XIV, 181 S. : Ill., graph. Darst., Kt.
ISBN 974-8299-36-8
[1 A 439216]

- Roberts, David Wesley: Political transition in Cambodia 1991 – 99 : power, elitism and democracy / David W. Roberts. – New York : St. Martin's Press, 2001. – XXIII, 259 S. : Kt. ; 23 cm
Includes bibliographical references (p. 248 – 255) and index
ISBN 0-312-23855-X
[1 A 436351]
- Sok Siphana: The legal system of Cambodia / by Siphana Sok and Denora Sarin. – Phnom Penh : CLRDC, 1998. – 188 S.
[1 A 445219]
- Solomon, Richard H.: Exiting Indochina : U.S. leadership of the Cambodia settlement & normalization of relations with Vietnam / Richard H. Solomon; foreword by Stanley Karnow. – Washington, DC : United States Institute of Peace Press, 2000. – xx, 113 S. : ill., map. ; 23 cm
Includes bibliographical references (p. 105–107) and index
ISBN 1-929223-01-3
[1 A 458028]
- Sundararaman, Shankari: Cambodia, the lost decades / Shankari Sundararaman. Introduction by Jasjit Singh. – New Delhi : Knowledge World in association with Institute for Defence Studies and Analyses, 2000. – XVIII, 201 S. : Kt. ; 24 cm
Relates to the 1980s and 1990s. – Includes bibliographical references (p. [177]–198) and index
ISBN 81-8601931-6
[1 A 465279]
- Thibault, Christel: Siem Reap-Angkor : une région du Nord-Cambodge en voie de mutation / Christel Thibault. – 2. éd. – Paris : Pôle de Recherche pour l'Organisation et la Diffusion de l'Infomation Géographique, 2000. – 151 S. : Ill., graph. Darst., Kt.
(Grafigéo ; 5)
ISBN 2-901560-36-9
[1 B 80631]
- Y, Ly: Heaven becomes hell : a survivor's story of life under the Khmer Rouge / Ly Y. Ed. by John S. Driscoll. – New Haven, Conn. : Yale Univ. Southeast Asia Studies, c 2000. – X, 224 S. : Ill., Kt. ; 23 cm
(Monograph / Yale Southeast Asia Studies ; 50)
ISBN 0-938692-73-9 – ISBN 0-938692-74-7
[1 A 418366]

- Yū Jin: Vidhi sambandha Khmair : samrāp krap thnāk nai madhyam siksā =
Méthode d' analyse Khmère / Yū Jin. – Bñam Beñ : Pannākār Duc Jhiṅ,
1959. – 134 S.
Erscheinungsjahr 2502b.s. – In kambod. Schr., Khmer
[4 A 11594]
- Yung, Peter Wai-chuen: Angkor : the Khmers in ancient Chinese annals / text and
photography by Peter Yung Wai-chuen. – Oxford ; New York : Oxford Univ.
Press, 2000. – 164 S. : überw. Ill., Kt.
Includes index
ISBN 0-19-592009-0
[1 B 81594]
- Zepp, Ray: A field guide to Cambodian pagodas / by Ray Zepp. – Phnom Penh :
Bert's Books, 1997. – 69 S. : zahlr. Ill.
[1 B 77636]
- Zepp, Ray: A field guide to Siem Reap pagodas / by Ray Zepp. – [S.l.], 2000. – 62
S. : Ill., graph. Darst.
[1 B 77375]



Kambodscha aus der Sicht der Deutschen

Was Europäer und insbesondere Deutsche über Kambodscha, Laos und Vietnam wissen

Wilfried Lulei

1. Was, Sie wollen nach Kambodscha fahren?

In den letzten Jahrzehnten ist die Welt weit und offen geworden. Schnelle Flugzeuge, Funk und Fernsehen, Handys, Internet und andere wissenschaftlich-technische Neuerungen machen ein weltweites System internationalen politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Austausches möglich. Heißt das auch, dass unser Wissen über Völker anderer Kontinente größer geworden ist? An ausgewählten Beispielen, nicht auf der Basis umfassender und allseitiger Untersuchungen, will dieser Beitrag einige Überlegungen anstellen, was die Deutschen über Kambodscha wissen und wie sich ihr Wissen verändert.

Kambodscha, Laos und Vietnam sind Nachbarn in Südostasien. Alle drei Völker verfügen über eine lange Geschichte und Kultur, auch wenn Laos in dieser Hinsicht mit Kambodscha und Vietnam nicht völlig mithalten kann. Kambodscha und Vietnam können über viele Jahrhunderte auf das Bestehen großer Reiche und deren hervorragende Leistungen in Gesellschaft, Wirtschaft und Kultur verweisen.¹ Beide haben einen beachtlichen Beitrag zur Entwicklung der Menschheit geleistet, wovon nicht nur jene Stätten zeugen, die die UNESCO als Weltkulturerbe anerkennt. Das erste selbständige laotische Reich beziffern Historiker zwar erst auf das Jahr 1353 (Lane Xang Hom Khao), doch war das Territorium bereits vorher Bestandteil bedeutender Reiche und Kulturen.² Alle drei Länder und Völker waren aber auch wiederholt in heftige kriegerische Auseinandersetzungen verwickelt, die nicht selten

¹Vgl. Le Thanh Khoi, 3000 Jahre Vietnam. Schicksal und Kultur eines Landes. München 1969, S. 19 ff.; Chandler, David: A history of Cambodia. Chiang Mai 1993, S. 9 ff.; Dahm Bernhard/Ptak, Roderich: Südostasienhandbuch. München 1999, S. 98 ff.; Giesenfeld, Günter: Land der Reisfelder. Vietnam, Laos Kampuchea. Geschichte und Gegenwart. Köln 1988, S. 17 ff.

²Vgl. Schultze, Michael: Die Geschichte von Laos. Hamburg 1994, S. 15–17.

den Rahmen regionaler Kriege sprengen.³ Insbesondere in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts haben die Ereignisse in dieser Region die Medien in der Welt immer wieder zu ausführlichen Meldungen veranlasst. Von der Quantität her kann man feststellen, dass über diese drei Länder überdurchschnittlich viel berichtet wurde.

Angesichts dieser Ausgangslage ist es verwunderlich, dass viele Deutsche, ebenso wie viele andere Europäer, ein sehr oberflächliches oder einseitiges Bild haben. Das wird immer wieder an Fragen von Touristen und Dienstreisenden deutlich, die nach Südostasien reisen wollen. „Was, Sie wollen nach Kambodscha fahren? Und dort auch noch arbeiten?“ So wird man ungläubig gefragt. „Was tun Sie in diesem Land, wo Krieg, Terror, Gewalt, Korruption und Not herrschen und niemand seines Lebens sicher ist?“ Nun ist dieses triste Bild, das viele Menschen auch von Laos und Vietnam haben, ja leider nicht von ausländischen Journalisten erfunden worden. In den letzten Jahrzehnten widerspiegelte es weitgehend die tatsächliche Situation. Krieg, Gewalt und Not bestimmten das Leben der Menschen. Aber wird dieses Bild wirklich diesen Ländern und Völkern in ihrer Ganzheit und Vielseitigkeit gerecht? Dass die Völker Südostasiens eine sehr unterschiedliche Geschichte haben, dass ihre sozialökonomische Entwicklung nicht erst seit der Entstehung der „Kleinen Drachen“ bzw. „kleinen Tiger“ unterschiedlich verläuft, dass Kultur, Religionen, Sitten und Bräuche, Lebensweise usw. eine ganze Reihe von Gemeinsamkeiten, aber auch zahlreiche Unterschiede aufweisen, ist vielen kaum bekannt. Manche Leute glauben, dass es zwischen den drei Ländern und Völkern kaum Unterschiede gibt. Touristen, aber auch Geschäftsleute sind oft erstaunt, dass die Sprachen und Schriften, die Kleidung, die Essgewohnheiten, die Sitten- und Bräuche, die religiösen Lehren sich oft beträchtlich unterscheiden. Angesichts des immer noch bestehenden Eurozentrismus in der Ausbildung und der einseitigen Themenwahl in den Medien verwundert das nicht. Dabei waren Kambodscha, Laos und Vietnam noch verhältnismäßig häufig in den Medienberichten präsent, allerdings meist nach dem Motto „Nur eine schlechte Nachricht ist eine gute Nachricht“ mit Kriegsberichten, Meldungen über Konflikte, Naturkatastrophen, Hungersnöte usw. Nur so

³Vgl. Draguhn, W./Schier, P.(Hrsg.) Indochina. Der permanente Konflikt? Hamburg 1987, insbesondere die Beiträge von The Quyen Vu, S. 9–38 und P. Schier, S. 271–304; Lulei, Wilfried: Konflikte in Südostasien und Grundprobleme ihrer Beilegung. In Weidemann, Diethelm./Lulei, Wilfried: Kambodscha: Innere und äußere Aspekte einer Konfliktregelung. Pfaffenweiler 1998, S. 39–60.

ist es zu erklären, dass Kambodscha, Laos und Vietnam von manchen Deutschen noch als relativ ähnliche Teilglieder Indochinas gesehen werden. Nur wenigen ist bekannt, dass dieses „Indochina“ ein künstliches Konstrukt französischer Kolonialpolitik war, mit dem Ziel, die nationale Identität der drei Völker vergessen zu machen und sie durch eine Neuschöpfung zu ersetzen. Bezeichnenderweise wurde „Indochina“ von den Kolonialbehörden in das Protektorat Tongking, die Königreiche Annam, Laos und Kambodscha und die Kolonie Cochinchina unterteilt. Die Grenzen wurden ziemlich willkürlich festgelegt, was bis zur Gegenwart Anlass zu Streitigkeiten bietet.

Bis heute glauben viele Leute, dass Kambodschaner⁴, Laoten und Vietnamesen im Wesentlichen eine gleiche oder zumindest sehr ähnliche Herkunft und Entwicklung aufzuweisen hätten, dass sie nicht nur Nachbarn seien, sondern eher enge Verwandte.

Diese Auffassung wurde genährt in der Zeit des antikolonialen Widerstandskampfes, in dem die Kämpfer für die Unabhängigkeit verständlicherweise bestrebt waren, dem in allen drei Ländern tätigen Kolonialregime auch koordinierte Aktionen der antikolonialen Bewegungen in allen drei Ländern entgegenzusetzen. Auf Druck der Komintern wurde 1930 die Kommunistische Partei Vietnams in eine Kommunistische Partei Indochinas umgewandelt⁵, mit dem Ziel, den Zusammenschluss der antifranzösischen Widerstandskräfte in ganz Indochina voranzutreiben. Die offizielle Linie lautete immer, enge Zusammenarbeit selbständiger nationaler Organisationen, doch deutete der lange Zeit kursierende Begriff der „besonderen Beziehungen“ schon an, dass es auch weitergehende Vorstellungen gab, und zwar keineswegs nur bei Vietnamesen. Mancher europäische Journalist berichtete über die Wünsche und Visionen antikolonialer Führer, als ob sie allgemeine Realität seien, ohne sich ein exaktes Bild über die Wirklichkeit zu machen. Tatsächlich haben viele Europäer bis heute ein sehr unscharfes Bild von der nationalen Identität und staatlichen Selbständigkeit von Kambodscha, Laos und Vietnam. Die meisten „Asienkenner“ beziehen sich auf China und Japan, vielleicht noch auf Singapur und Thai-

⁴Den Begriff „Kambodschaner“ benutze ich für alle Bürger des Landes unabhängig von ihrer ethnischen Zugehörigkeit; während ich „Khmer“ für die ethnische Majorität und staatstragende Mehrheit verwende.

⁵Vgl. Lulei, Wilfried: Die nationalen Einheitsfrontorganisationen in Vietnam. Berlin 1979, S. 69–70; Khe Nguyen Thanh: Die historische Entwicklung und Bedeutung der Volksmacht in Vietnam. Frankfurt a.M. 1984, S. 53.

land. Sie glauben, wer China kennt, kommt auch in Vietnam zurecht, und wer in Vietnam klar kommt, braucht sich auf Kambodscha nicht speziell vorzubereiten. Ein Irrtum, der oft verhängnisvolle Folgen hat.

2. Was fällt Ihnen zu „Kambodscha“ ein?

Fragt man normale deutsche Bürger, was ihnen zu „Kambodscha“ einfällt, sind die häufigsten Antworten: Not, Elend, Krieg, Gräueltaten, ökonomische Rückständigkeit, Rote Khmer, Konflikt mit Vietnam. Manchem fällt noch „Angkor“ oder „Mekong“ ein und die Namen „Sihanouk“ und „Pol Pot“. Dann wird es bei den meisten schon ruhig. Ein gebildeter Kambodschaner hat in der Regel schon etwas von Goethe, Mozart, Marx und Einstein gehört. Und natürlich kennt er Mercedes, Siemens und die Namen deutscher Universitäten. Doch welcher Deutsche kennt Namen berühmter Kambodschaner des geistig-kulturellen Lebens oder eines kambodschanischen Unternehmens? Dabei ist es nicht so, dass keine Informationsmöglichkeiten vorhanden wären. Es gibt eine vielseitige Literatur, die man in Bibliotheken ausleihen oder in Buchhandlungen bestellen kann. In der Deutschen Staatsbibliothek ist „Kambodscha“ Sondersammelgebiet. Fachleute aus Kambodscha, Frankreich, den USA und anderen Ländern haben zahlreiche Überblickswerke, aber auch Spezialliteratur verfasst.⁶ Allerdings sollte man nicht nur in die Regale gucken, sondern intensiv nachfragen. Es gibt Fachzeitschriften, wie „Asien“, „südostasien aktuell“, „südostasien informationen“, „Contemporary Southeast Asia“, „Internationales Asienforum“, „Far Eastern Economic Review“ u.a. sowie auch manch guten Fernsehbericht. Auch hier muss man wieder gezielt suchen. Dabei sollte man besonders auf Arte und 3-Sat achten, aber man wird auch öfter als erwartet bei anderen Sendern fündig. Außerdem findet man im Internet vielfältige Möglichkeiten zur Information. Auch zahlreiche Universitäten bieten Lehrveranstaltungen an, die sich mit Asien befassen. Allerdings werden diese von China, Japan, Indien, Indonesien dominiert. Kambodscha wird oft nur am Rande einbezogen. Nur die Humboldt-Universität zu Berlin bietet in ihrem Seminar für Südostasienstudien noch regelmäßig Khmer-Unterricht an.⁷ Das Fachgebiet „Khmeristik“, das zu DDR-Zeiten an dieser Universität bestand, gibt es leider nicht mehr.

⁶ Interessenten lassen sich am besten in der Deutschen Staatsbibliothek Berlin bei Frau Christina Grune oder in der Institutsbibliothek des Instituts für Asien- und Afrika-Wissenschaften der Humboldt-Universität beraten.

⁷ Vgl.: Asien. Deutsche Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Kultur. Nr. 79 (April 2001), S. 156 ff. und Nr. 83 (April 2002), S. 134 ff.

Man sollte nicht allzu sehr enttäuscht sein, dass diese Möglichkeiten, Kambodscha kennen zu lernen, nur wenig genutzt werden. Auch der durchschnittliche Kambodschaner weiß nicht sehr viel über Deutschland und die Deutschen. Auch sein Bild ist oberflächlich und mit vielen Klischees behaftet. Allerdings sind seine Informationsmöglichkeiten wesentlich geringer. Die Deutschen werden in der Regel mit einer viel größeren Menge an Wissen und Informationen „versorgt“. Bei der Frage, was Deutsche über Kambodscha wissen, muss man unterscheiden, zwischen denen, die nur allgemein am Weltgeschehen interessiert sind und für die andere Länder vor allem als billige und bequeme Urlaubsziele interessant sind, und jenen, die sich dienstlich oder privat ernsthaft für andere Regionen, Länder und Kulturen interessieren. Für die ersteren ist Kambodscha völlig uninteressant: weite Reise, wenig ausgebaute Touristikindustrie, relativ gering entwickelte Infrastruktur. Für diese Leute, für die das fremde Land, seine Menschen, seine Geschichte und Kultur nur eine Beigabe sind und für die moderne Hotels und Urlauberresorts mit allen Annehmlichkeiten und internationalem Ambiente (was auch heißt, sie sollen sein wie Hotels überall in der Welt), mit Swimming Pool, Souvenir-Shops mit Schmuck und Parfüm und möglichst deutsche Speisen und Deutsch sprechendes Personal am wichtigsten sind, ist Kambodscha zurzeit noch ungeeignet. Die werden höchstens von Thailand, Singapur oder Vietnam aus einen Abstecher nach Phnom Penh und Angkor unternehmen.⁸ Und sie werden sich auch kaum die Mühe machen, sich vorher etwas ausführlicher über das Land zu informieren. Eine strittige Frage ist, ob Kambodscha sich bemühen soll, für diese Gruppe attraktiver zu werden. Es gibt viele Argumente, die dagegen sprechen (Umweltschutz, sanfter Tourismus, Erhaltung der kulturellen Identität usw.), aber ein gewichtiges Argument dafür: Geld. Für viele Länder ist die Touristikbranche ein wichtiger Wirtschaftszweig und eine bedeutende Einnahmequelle, und da muss man sich gezwungenermaßen an internationale Trends halten. Beim Massentourismus steht Kambodscha aber erst am Anfang und Touristen aus Deutschland sind eine verschwindende Minderheit.

Für die zweite Gruppe ist Kambodscha dagegen objektiv ein sehr erstrebenswertes Ziel: ein wunderschönes Land mit herrlichen Landschaften, günstigem Klima, interessanter Kultur und Geschichte, liebenswerten, fleißigen Menschen und guten Voraussetzungen für eine erfolgreiche wirtschaftliche Entwicklung. Es ist ein Land,

⁸In diese Richtung gehen zurzeit auch noch die meisten Angebote der Reiseunternehmen. Vgl. zum Beispiel „Reise&Preise. Special Laos, Kambodscha, Vietnam“ Nr. 3/2002, S. 16 ff.; „In Asien. Reis, Kultur, Wirtschaft“ Heft 4/02 (Juli/August), S. 63.

das gerade dabei ist, seine schwere Vergangenheit zu überwinden und einen neuen Weg in eine bessere Zukunft zu finden. Wer Interesse an alten Traditionen und neuen Entwicklungen hat, Unternehmensgeist und ein bisschen Abenteuerlust verspürt, anderen Kulturen gegenüber aufgeschlossen ist und wer Schwierigkeiten auch als Herausforderung begreift, wird sich für Kambodscha interessieren. Die Zahl dieser Interessenten nimmt zu, ist aber insgesamt noch gering. Und leider sind es noch zu wenig Unternehmer. Diese sehen zu geringe Chancen für aussichtsreiche Geschäfte. Dabei braucht Kambodscha dringend ausländische Geschäftsleute und Investoren. Noch aber ist die Lage so, dass das neue „Handbuch Business-Training Südostasien“ Indonesien, Malaysia, Philippinen, Thailand und Vietnam mit spezifischen Länderartikeln aufnimmt, aber nicht Kambodscha⁹. Viele Geschäftsleute hält das Kriegs- und Krisen-Image immer noch ab, sich intensiver mit dem Land zu beschäftigen. Das gilt selbst für Leute, die schon unterwegs nach Kambodscha sind. Meist haben sie zwar einen Reiseführer in der Tasche, diesen aber nur oberflächlich angesehen.

3. Reiseführer können nützlich sein

Viele Reiseführer sind gut und hilfreich. Sie erleichtern den Einstieg in ein Land. Man muss nur einen neuen kaufen, der die Veränderungen seit der Unterzeichnung des Friedensvertrages von Paris bereits berücksichtigt. Da ist z.B. „Kambodscha Reise Know-How“ von Andreas Neuhauser, und zwar die aktualisierte Ausgabe aus dem Jahr 2001¹⁰. Der Band ist keine tiefeschürfende wissenschaftliche Arbeit über Kambodscha und will es auch nicht sein. Er ist ein Reiseführer im guten Sinne, der dem Reisenden nicht nur Tipps gibt, wie er die täglichen Gegebenheiten in Kambodscha am besten meistert, wo er günstig wohnen, wo er gut und preiswert essen kann und welche Sehenswürdigkeiten er unbedingt besuchen sollte, sondern der auch viel Informationen über das Land und die Menschen vermittelt. Neuhauser beschönigt nichts, aber er vermeidet die überhebliche Besserwisserei, die man in vielen Berichten über Kambodscha vorfindet. So schreibt er z.B. über die gegenwärtige Situation: „Einiges hat sich zum Besseren gewandelt, doch eine friedliche Zukunft steht noch auf tönernen Füßen.“¹¹ Er betont, dass eine konsequente Vergangenheitsbewältigung noch aussteht, gibt aber zu bedenken: „Durch die große

⁹Kessel, Angela (Hrsg.): Handbuch Business-Training Südostasien. Kultur determinanten, Wirtschaft und Gesellschaft. Geschäftlicher Umgang. Berlin 2000, S. 14 ff.

¹⁰Neuhauser, Andreas: Kambodscha Reise Know-How. Bielefeld 2001. S.9 ff.

¹¹Ebenda, S.116.

Verstrickung der kambodschanischen Politik in den Fall Rote Khmer besteht bei einer schonungslosen Vergangenheitsbewältigung die Gefahr, dass die gerade mühsam erlangte Stabilität wieder gefährdet wird und es zu neuen Unruhen und Bürgerkrieg kommt.¹² Und er fügt hinzu, dass man nicht vergessen darf, dass die USA, China und Thailand zeitweilig die Roten Khmer unterstützt haben. Andere Reiseführer sind weniger ausführlich, wie z.B. „Kambodscha“ vom Stefan Loose Verlag (Autor: Nick Ray).¹³ Teilweise beziehen sie sich neben Kambodscha auch auf Laos und Vietnam, dem Trend vieler Touristen folgend, bei dieser weiten Reise mehrere Länder zu besuchen.¹⁴ Natürlich ist ihr Aussagewert über Kambodscha dem Charakter des Reiseführers entsprechend auf bestimmte Sachgebiete konzentriert, und nicht jede Einschätzung kann man teilen. Für eine erste Grundinformation und um das Interesse an weiterer Literatur zu wecken, sind sie recht nützlich. Wer aber zum Beispiel mehr über den „Kambodschakonflikt“ und seine Regulierungschancen und -möglichkeiten wissen möchte, sollte zu Spezialliteratur greifen. Zu empfehlen wären hier u.a. „Kambodscha. Innere und äußere Aspekte einer Konfliktregelung“, ein Sammelband mit Studien ausgewiesener Fachleute zu den unterschiedlichen Aspekten des Problems¹⁵, die Artikel von Peter Schier in „Indochina. Der permanente Konflikt?“, in „südostasien aktuell“, dem „Jahrbuch Dritte Welt“ und anderen Publikationen¹⁶, „Der Traum von Angkor. Kambodscha, Vietnam, Laos“ von Heinz Kotte und Rüdiger Siebert¹⁷ oder „Frieden für Kambodscha. Entwicklungen im Indochina-Konflikt seit 1975“ von P. Opitz¹⁸. Gerade die unterschiedlichen Sicht-

¹²Ebenda, S. 117.

¹³Nick, Ray: Kambodscha. Berlin 2001 (Stefan Loose Travel-Handbücher).

¹⁴Vgl. z.B. Insider's Vietnam, Laos und Kambodscha Guide. Bern 1995 oder Nelles Guide Kambodscha Laos (Autorin Annaliese Wulf). München 2002.

¹⁵Weidemann, Diethelm/Lulei, Wilfried (Hrg.): Kambodscha. Innere und äußere Aspekte einer Konfliktregelung. Pfaffenweiler 1998.

¹⁶Arbeiten von Peter Schier unter anderem in: Draguhn, Werner/Schier Peter: Indochina. Der permanente Konflikt. Hamburg 1987; südostasien aktuell, die Nummern 3 (Mai 1989), 5 (September 1986), 8 (Januar 1989), 10 (Juli 1991), Jahrbuch Dritte Welt. München 1982; Aus Politik und Zeitgeschichte. Bonn 1983 sowie Opitz, P.: Frieden für Kambodscha? Entwicklungen im Indochina-Konflikt seit 1975. Frankfurt a.M. 1991.

¹⁷Kotte, Heinz/Siebert, Rüdiger: Der Traum von Angkor. Kambodscha, Vietnam, Laos. Bad Honeff 2000.

¹⁸Opitz, P. J.: Frieden für Kambodscha? Entwicklungen im Indochina-Konflikt seit 1975. Frankfurt a.M. 1991.

weisen und Schwerpunktsetzungen der Autoren vermitteln ein relativ umfassendes Bild.

4. Der Schock der Roten Khmer

Die Roten Khmer sind im Kambodscha-Verständnis der Deutschen ein sehr heikler Punkt. Sieht man von einigen Schilderungen früherer Reisender ab (wir kommen darauf noch zurück), werden die Kambodschaner stets als freundlich, zukommend, gutmütig, friedfertig, fleißig, kompromissorientiert und hilfsbereit beschrieben. Alles positive Eigenschaften also; ein bisschen negativ wird höchstens vermerkt, dass sie nicht genug Durchsetzungswillen, Zielstrebigkeit, Flexibilität beweisen würden. Aggressivität und Bereitschaft zur gewaltsamen Durchsetzung eigener Ziele wird eher den thailändischen und vietnamesischen Nachbarn nachgesagt, niemals den Kambodschanern¹⁹. Auch in der Geschichtsbetrachtung erinnert man häufiger an die Grausamkeiten der Vietnamesen, Thai und Cham und kaum der Khmer. Dann aber kamen die Roten Khmer und ihr Völkermord am eigenen Volk. Wie passte das zu Kambodscha? Michael Sontheimer, Mitbegründer der TAZ, nannte sein 1990 erschienenes Buch „Kambodscha – Land der sanften Mörder“. Er spricht von einer „Tragödie ohne Ende“. „Die Tugenden einer zivilen Gesellschaft, wie die Fähigkeit zum Kompromiss, sind nach zwanzig Jahren ausgerottet, was zählt ist nicht Moral oder Vernunft, sondern Gewalt.“²⁰ Zum Glück hat sich Sontheimer geirrt. Bestätigt hat sich dagegen die These einer Forschungsgruppe an der Humboldt-Universität, „dass trotz aller Hemmnisse und Widersprüche für eine Regulierung in Form tragbarer Kompromisse reale Chancen vorhanden sind.“²¹ Richtig war aber auch, dass dem aber ausdrücklich hinzugefügt wurde, dass das Pariser Abkommen von 1991 „nur der Beginn eines langen, komplizierten und durch zahlreiche Rückschläge gekennzeichneten Prozesses ist.“²² Nicht nur deutschen Beobachtern fällt es noch immer schwer, an die Fortdauer und Beständigkeit dieser positiven Tendenz zu glauben. Zu tief sitzt der Schock der Ereignisse zwischen 1975 und 1979. Um so wichtiger sind Informationen über die Fortschritte in Richtung Frieden, sozialökonomische Stabilisierung, Stärkung der Demokratie, Hebung des Lebensniveaus und seien die Schritte noch so klein.

¹⁹Vgl. u.a. Weggel, Oskar: Indochina. Vietnam – Kambodscha – Laos. Aktuelle Länderkunde. München 1990, S. 40–48.

²⁰Sontheimer, Michael: Kambodscha – Land der sanften Mörder. Reinbeck 1990, S. 233.

²¹Weidemann, Diethelm/Lulei, Wilfried (Hrsg.): a.a.O. S. 369.

²²Ebenda, S. 371.

5. Kambodscha in Nachschlagewerken und Lehrplänen

Der ernsthaft an Kambodscha interessierte Bürger findet ausreichend Informationen, wenn er gezielt und hartnäckig danach sucht. Was aber kommt bei der Mehrheit der deutschen Bevölkerung an? Tatsächlich sind die Bildungsangebote an den Schulen sowie die Informationstätigkeit der Medien noch immer europazentristisch orientiert. Beispiel Nr. 1: Im „Neuen Universallexikon“ von Bassermann aus dem Jahre 1999 findet man die äthiopische Königstochter „Andromeda“ aus der griechischen Sage, aber nicht „Angkor“.²³ Und unter dem Stichwort „Kambodscha“ liest man im gleichen Buch die überraschende Mitteilung „Die Khmer waren ein kriegerisches Volk, das im 15. Jahrhundert die Selbständigkeit verlor; das Land fiel größtenteils an die Annamiten und die Thai. 1884 unter frz. Kolonialherrschaft als Protektorat; 1941 bis 1945 von Japan besetzt ...“²⁴ Es folgen Angaben über weitere militärische Auseinandersetzungen. Und auch hier wird Angkor nicht erwähnt. Der Leser erfährt nichts über kulturelle und wirtschaftliche Leistungen. Er muss die Khmer für ein rückständiges, ungebildetes und kriegerisches Volk halten. In der voluminösen „Chronik der Weltgeschichte“ von Bertelsmann gibt es nur ein Stichwort zu Kambodscha, und zwar zu Angkor und dem alten Khmerreich.²⁵ Besser sieht es aus, wenn man das „Lexikon Geschichte“ von Bertelsmann zur Hand nimmt. Kambodscha ist dort mit einem Artikel vertreten, der wichtige Daten und Fakten vermittelt. Es gibt auch Stichwörter zu Angkor, Jayavarman, Sihanouk²⁶. „Der Große Ploetz. Die Daten-Enzyklopädie der Weltgeschichte“ hat von seinen über 2000 Seiten immerhin knapp zwei Seiten für Kambodscha von 1945–1997 bereit gestellt. Für ganz Südostasien von Anbeginn bis 1945 stehen nur gut 4 Seiten (ca. 250 Zeilen) zur Verfügung, davon für Kambodscha weniger als 20 Zeilen, für Korea bis 1945 dagegen 150 Zeilen.²⁷ Die Aussagen in den Nachschlagewerken sind also von Umfang und Inhalt her sehr unterschiedlich und insgesamt nicht befriedigend.

Sieht man sich die Lehrbücher der allgemeinbildenden Schulen an, stellt man nicht nur in Geschichte und Geographie erhebliche Ungleichgewichte zwischen den verschiedenen Weltregionen fest, sondern auch in der Literatur, der Kunst, der

²³Bassermann, Das neue Universallexikon. Niederhausen 1999, S. 23.

²⁴Ebenda, S. 192.

²⁵Bertelsmann: Chronik der Weltgeschichte. Gütersloh 2002, S. 220.

²⁶Bertelsmann Lexikon Geschichte. Gütersloh 1991, S. 409–410 u.a.

²⁷Der Große Ploetz. Die Daten-Enzyklopädie der Weltgeschichte. Freiburg im Breisgau 1998, S. 1228 bis 1232 und S. 1763 bis 1765.

Musik. Außerdem hat der Lehrer noch Auswahlmöglichkeiten. Kambodscha wird er in der Regel – wenn überhaupt – nur in Zusammenhang mit den Indochina-Kriegen und den Roten Khmer erwähnen, günstigstenfalls noch mit Angkor. Aus meiner langjährigen Tätigkeit am Südostasieninstitut der Humboldt-Universität Berlin weiß ich, dass selbst an Universitäten die Beschäftigung mit solch exotischen Ländern wie Kambodscha bei den Vertretern anderer Fachdisziplinen zwar immer Interesse, oft auch Bewunderung ausgelöst hat, dass diese aber häufig als sogenannte „Orchideenwissenschaft“ betrachtet wird, die außerhalb des Forschungsrahmens der eigenen Disziplin liegt. Interkulturelles Verständnis und interkulturelle Zusammenarbeit setzen Wissen und Interesse voraus. In Diskussionen mit Historikern, Ökonomen, Literaturwissenschaftlern, Philosophen ist es mir wiederholt passiert, dass Erfahrungen südostasiatischer Länder zwar interessiert angehört, aber als „untypische Besonderheiten“ aus der Bewertung bestimmter Prozesse und Erscheinungen weitgehend ausgeklammert wurden. Und asiatische Kollegen müssen manchmal die Erfahrung machen, dass man ihnen wissenschaftliche Ernsthaftigkeit und Seriosität abspricht, wenn sie nicht westlichen Denkschemata und Lehrsätzen folgen. Bei der Bewertung von Diplom-, Magister- oder Doktorarbeiten habe ich mehrmals festgestellt, dass Kollegen bemängelten, wenn sich der Kandidat nicht an in Europa gängige Definitionen hielt. Sie wollten z.B. nicht akzeptieren, dass der Kandidat den zahlreichen Definitionen, was eine „Nation“ ist, noch eine ganz andere, „asiatische“ Sichtweise hinzufügte. Oder eine kambodschanische Doktorandin, die über „Probleme der Armut und ihre Überwindung in Kambodscha 1979 bis Anfang der 90er Jahre“ schrieb, berichtete über die Schwierigkeiten, den Begriff „Armut“ jeweils den konkreten Bedingungen entsprechend zu bestimmen. Sie wies mit Recht darauf hin, dass in Industrieländern wie Deutschland Armut vor allem an Geldeinkommen, Vermögen, Konsummöglichkeiten gemessen wird. In Entwicklungsländern wie Kambodscha sind andere Faktoren wichtiger, wie Ernährung, Lebenserwartung, Gesundheitsversorgung, Einschulungsquote.²⁸ Wachsenden Lebensstandard in Kambodscha an der Zahl der Autos, der Mopeds und Handys oder am Warenangebot in den Städten abzulesen, wäre ebenso irreführend, wie auf dem Lande das Geldeinkommen als Grundlage für die Armutsbestimmung zu nehmen. Selbst erfahrenen Asienkennern fällt es schwer nachzuvollziehen, wie eine durchschnittliche kambodschanische (oder laotische oder vietnamesische) Familie ihren

²⁸Prom Tevy: Probleme der Armut und ihrer Überwindung in Kambodscha 1979 bis Anfang der 90er Jahre – ein Beitrag zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte des Landes. Diss. an der Humboldt-Universität Berlin 1996, S. 10 ff.

Lebensunterhalt bestreitet, weil er immer Einnahmen und Ausgaben im Geldwert im Hinterkopf hat, während sich die ökonomischen Beziehungen zu einem großen Teil im nichtmonetären Bereich (Tauschhandel, Arbeit in der Familie, Schattenwirtschaft) vollziehen. Die Frage „Was verdienst du im Monat?“ ist weitgehend sinnlos.

6. Demokratie und Menschenrechte

Ein anderes Beispiel ist die Diskussion um Demokratie und Menschenrechte. Die Kambodschaner wissen, dass in ihrem Land, wie in anderen Ländern der Region, in der Vergangenheit Demokratie wenig praktiziert und Menschenrechte oft verletzt wurden und es in der Gegenwart einen schwierigen Entwicklungsprozess gibt, der noch lange nicht abgeschlossen ist. Trotzdem kann man Sontheimer nicht zustimmen, wenn er schreibt: „Die europäische Idee der Menschenrechte, die den Respekt vor Gewissen, Freiheit und Leben des Individuums zur Richtschnur des politischen Handelns macht, hat in ganz Asien kaum Tradition. In Kambodscha dient sie vor allem als propagandistisches Vehikel für die Darstellung im westlichen Ausland.“²⁹ Richtig ist, dass die gegenwärtigen Formen und Methoden des Ringens um Demokratie und Menschenrechte weitgehend aus der konkreten historischen Entwicklung der westlichen Industrieländer herausgewachsen sind und auf deren Erfahrungen basieren. Aber man kann diese Ideen weder allein den Europäern zuschreiben und so tun, als ob hier alles zum Besten stünde, und gleichzeitig aus den anderen Traditionen Asiens ableiten, dass diese Völker kein Verständnis für Menschenrechte und Demokratie entwickeln könnten. Die meisten Kambodschaner befürworten diesen Prozess, doch sie machen auch darauf aufmerksam, dass aus den konkreten Bedingungen des Landes heraus die Prioritäten manchmal anders gesetzt werden als in Europa. Überwindung des Hungers und der Arbeitslosigkeit, Schutz des Lebens, Recht auf Wohnung, Recht auf Bildung sind für die meisten Bürger noch wichtiger als Pressefreiheit, Versammlungsfreiheit oder Recht auf freie Entfaltung der Persönlichkeit. Noch leben die meisten Asiaten mehr in „Wir-Gesellschaften“ als in „Ich-Gesellschaften“, das heißt, die Interessen der Gemeinschaft sind ihnen wichtiger als die Interessen des Einzelnen. Wenn es also Diskussionen um die Menschenrechtskonvention der UNO gibt, dann nicht weil man ihre Grundsätze nicht anerkennt, sondern weil diese oft aus westlicher Sicht interpretiert wird

²⁹Sontheimer, Michael: a.a.O., S. 233-234

und die Bedingungen der Entwicklungsländer zu wenig berücksichtigt werden.³⁰ Wir Europäer müssen sehr sensibel zur Kenntnis nehmen, dass sich in Asien ein allmählicher Wertewandel vollzieht, der für die meisten Betroffenen nicht einfach in der Ersetzung des Alten (sprich: Tradition) durch das Neue (sprich: Moderne) besteht, sondern in einer möglichst harmonischen Verbindung beider Komponenten. In dieser Hinsicht ist die Herangehensweise zu unterstützen, wie sie in der Asienkonzeption des Auswärtigen Amtes der Bundesrepublik Deutschland (Variante Südostasien) formuliert ist: „Der Schutz der Menschenrechte bleibt ein unabdingbarer Teil unserer Anliegen auch an jene Staaten Südostasiens, die bereits demokratisch und gewaltenteilig verfasst sind, da selbst dort in der Praxis noch Defizite vorhanden sind. Gerade diesen Staaten gegenüber ist es wichtig und vertrauensschaffend, wenn wir uns der Diskussion über die tatsächliche Lage auch bei uns stellen, z.B. in Bezug auf rechtsradikale Übergriffe auf Ausländer in Deutschland, die für sie das Menschenrechtsverständnis in unserer Gesellschaft in Frage stellen.“³¹ Konkret zu Kambodscha heißt es in diesem Strategiepapier des Auswärtigen Amtes u.a.: „Kambodscha sucht unsere Hilfe und die Hilfe der EU, nicht nur materieller Art, um auf dem selbstgewählten Weg der Demokratisierung, der Marktwirtschaft und des Rechtsstaats weiter voranzukommen.“³² Und an anderer Stelle schreiben die Autoren: „Ländern mit noch immer staatswirtschaftlichen Strukturen müssen wir Maßnahmen zur Öffnung und die Schaffung marktwirtschaftlicher Instrumente immer wieder erläutern und empfehlen, müssen sie bei der Durchführung beraten. Wegen ihrer noch schwachen Wirtschaftskraft raten wir ihnen zur stärkeren regionalen Zusammenarbeit.“³³

Diese Materialien zeugen von Sachkenntnis der Verfasser und von der Bereitschaft zu Hilfe und Zusammenarbeit unter Wahrung der selbständigen Entscheidung aller Partner. Verständlicherweise sind die Aussagen in diesem Positionspapier ziemlich allgemein, doch ist es begrüßenswert, dass das Auswärtige Amt eine Asienstrategie formuliert, in der erstens sowohl die deutschen Interessen als auch die der asiatischen Länder angesprochen werden und in der zweitens zumindest ansatzweise der Versuch gemacht wird, nicht alle asiatischen Staaten gleichzusetzen, sondern die

³⁰Auswärtiges Amt: Aufgaben der deutschen Außenpolitik. Südostasien sowie Australien, Neuseeland und Pazifische Inseln am Beginn des 21. Jahrhunderts. Berlin, Mai 2002, S. 7.

³¹Ebenda.

³²Ebenda, S. 8.

³³Ebenda, S. 10.

spezifische Situation der einzelnen Länder zu berücksichtigen.³⁴ Diese Herangehensweise ist auch deshalb sehr zu begrüßen, weil es in den Beziehungen zwischen der Bundesrepublik Deutschland und Kambodscha in den letzten vierzig Jahren nicht nur Höhepunkte gab. Als Sihanouk 1968 die DDR diplomatisch anerkannte und in Phnom Penh eine DDR-Botschaft eröffnet wurde, brach die Bundesrepublik ihre offiziellen diplomatischen Beziehungen ab und beließ nur Vertreter niederen Ranges in Kambodscha. Während der Herrschaft der Roten Khmer 1975–1979 gab es keine ausländischen Botschaften in Kambodscha. Von 1979 bis 1990 arbeitete die DDR-Botschaft wieder. Erst 1993, 25 Jahre nach dem Abbruch, nahm die Bundesrepublik die vollen diplomatischen Beziehungen wieder auf.³⁵ Diese „Beziehungen auf Sparflamme“ haben gegenseitiges Verständnis und Vertrauen nicht besonders gefördert. Zweifellos hat das deutsche Kontingent in den UNO-Truppen, die Anfang der 90er Jahre die Wahlen absicherten, nicht nur in Kambodscha positive Erinnerungen hinterlassen (insbesondere durch ihr Wirken bei der medizinischen Betreuung), sondern auch in Deutschland zu einem differenzierteren Kambodscha-Bild geführt. Dass Deutschland aus kambodschanischer Sicht ein wichtiger Partner ist, kommt auch darin zum Ausdruck, dass Deutschland eines der wenigen Länder in Europa ist, in denen Kambodscha eine Botschaft unterhält.

7. Ein Rückblick in die Vergangenheit

Bei genauerem Hinsehen wird also deutlich, dass es in Europa und Deutschland nicht nur die anfangs dargestellte, oberflächliche, undifferenzierte, überhebliche und von wenig Sachkenntnis getragene Betrachtung von Kambodscha, Laos und Vietnam gibt. Schon vor Jahrhunderten bemühten sich Forschungsreisende, Wissenschaftler, Missionare und Händler um eine möglichst exakte Schilderung. Leute aus dem Okzident, die Südostasien bereisten, dort arbeiteten und lebten, bemerkten sehr wohl, dass Kambodschaner, Laoten und Vietnamesen neben einer Reihe von Gemeinsamkeiten auch eine Vielzahl von Unterschieden aufwiesen.

Der interessierte Leser kann viele Schriften finden. Hier seien nur zwei Beispiele genannt. Im 1879 erschienenen Buch „Hinterindische Länder und Völker“ von

³⁴Vgl. auch: „Aufgaben der deutschen Außenpolitik – Südasiens (Afghanistan, Bangladesh, Bhutan, Indien, Malediven, Nepal, Pakistan und Sri Lanka) – am Beginn des 21. Jahrhunderts“. Berlin, Mai 2002 und „Aufgaben der deutschen Außenpolitik – Ostasien (Japan, Süd- und Nordkorea, Mongolei, China einschließlich Hongkong und Macau, Taiwan) – am Beginn des 21. Jahrhunderts“. Berlin, Mai 2002.

³⁵Neuhauser, Andreas: a.a.O., S. 23.

Friedrich von Hellwald ist der Autor bestrebt, unter Einbeziehung der Berichte von Missionaren und anderen Reisenden die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den Völkern Südostasiens genauer zu beschreiben. Dabei liefert er (u.a. unter Berufung auf Adolf Bastian) recht interessante Einblicke in die sozialen, ökonomischen und kulturellen Zustände, wobei er Kambodscha beträchtlichen Reichtum, Wohlstand und hohen Stand der Wirtschaft und Kultur bescheinigt. Der Leser erfährt viel Interessantes über gesellschaftliche Beziehungen, Lebensgewohnheiten, Religion, über die Stadt Phnom Penh, das Leben in den Städten und Dörfern, den Zustand der Wege und Straßen, Sitten und Bräuche usw.³⁶ Hellwald bezieht in sein Buch die Darstellungen verschiedener Reisender mit ein, z.B. des deutschen Ethnologen Adolf Bastian, des Franzosen Alexandre Henry Mouhot, dem „Wiederentdecker“ von Angkor, oder von Frank Vincent, der mehrere Länder Südostasiens besucht und ausführlich über seine Fahrten berichtet hatte³⁷. Unter Berufung auf Mouhot wird z.B. die Straße von Kampot nach der Hauptstadt Udong³⁸ und zwar nicht nur ihr baulicher Zustand, sondern auch das System von Karawansereien, Lastträgern usw. beschrieben. Und der Verfasser kommt zu der Ansicht, dass die Straße zumindest in ihrem letzten Abschnitt „eine ehrenvolle Probe von den Leistungen im Chausseebau, deren die Kambodschaner fähig sind, liefert.“³⁹ Man kann in diesem Buch auch Angaben über das System von Steuern und Abgaben im vorkolonialen Kambodscha und über die Stellung von Sklaven finden. Man erfährt, was „Königssklaven“, „verschuldete Sklaven“, „gekaufte Sklaven“ oder „immerwährende Sklaven“ sind und wodurch sie sich unterscheiden. Dabei wird durchaus deutlich, dass die damalige kambodschanische Gesellschaft nicht auf Sklaverei beruhte, sondern Sklaven eine ähnliche Rolle spielten wie in anderen Ländern der Region.⁴⁰ Hellwald bezieht sich übrigens häufig auf Adolf Bastian, auf den ich jedoch nicht näher eingehen will, weil Coralie Bajas in der Nummer 7 der „Kambodschanischen Kultur“ in einem besonderen Artikel seinen Beitrag zur wissenschaftlichen Erschließung von Angkor gewürdigt hat.⁴¹ Es sei jedoch betont,

³⁶Hellwald, Friedrich von: *Hinterindische Länder und Völker*. Leipzig 1879, S. 105–134.

³⁷Er war unter anderem in Burma (dem heutigen Myanmar), Kambodscha, Cochinchina (Südvietnam), Siam und Malaya; Vgl. Ebenda, S. 18, 22, 26, 40 und andere.

³⁸Udong war von 1618 bis 1866 Königssitz und Hauptstadt von Kambodscha.

³⁹Ebenda, S. 108.

⁴⁰Ebenda S. 112.

⁴¹Bajas, Coralie: *Angkor, ville royale redécouverte – Les récits allemands, des sources méconnues*. In: *Kambodschanische Kultur*. Schriftenreihe der Studiengemeinschaft

dass Bastian nicht nur zum Bekanntwerden von Angkor beigetragen hat, sondern auch zu Kambodscha allgemein publiziert hat.⁴² Doch zurück zum Buch von Hellwald. Der Leser erhält den Eindruck, dass Kambodscha zwar ein wirtschaftlich rückständiges, aber ökonomisch, kulturell und gesellschaftlich sehr bemerkenswertes Land ist.

Die Khmer kommen in Hellwalds Beurteilung jedoch manchmal ziemlich schlecht weg. Er zitiert Mouhot z.B. mit folgenden Worten: „Bis auf Ausnahmen bemerkte ich alle schlechten Eigenschaften, die bei den Nachbarvölkern vorkommen, aber keine der guten Eigenschaften der letzteren; sie waren hochfahrend plump, feig, Schelme durch und durch, hündisch-kriechend und über alle Beschreibung faul.“⁴³ An anderer Stelle behauptet er: die Haltung sei ungeschlachtet, der Oberkörper unverhältnismäßig lang, die Beine zu kurz und gekrümmt, der Mund weit und breit.⁴⁴

Allerdings geht es den Vietnamesen nicht besser. Hier zitiert Hellwald einen gewissen Binteau, nach dem seien die Annamiten⁴⁵ „verkommene Geschöpfe, beide Geschlechter abschreckend hässlich und über alle Beschreibung unsauber ... Ihre Sitten sind äußerst schlecht, die Frauen schamlos und hässlich ...“⁴⁶ Hellwald meint, dass die Annamiten ein „leichtsinniges, nachgiebiges, tapferes und lebhaftes Volk“ seien, „von dem die in der Kolonie lebenden Franzosen selbst behaupten, dass es unter allen Asiaten, was gewisse Eigenschaften betrifft, ihnen am ehesten gleichkomme.“⁴⁷ Diese Einschätzung seitens vieler Kolonialbeamter hat häufig zu einer Bevorzugung von Vietnamesen gegenüber Laoten und Khmer z.B. als niedere

Kambodschanische Kultur e.V. Heft Nr. 7; Berlin 2001, S. 56–80.

⁴²Genannt seien nur: Bastian, Adolf: Reise durch Cambodia nach Cochinchina, Die Völker des Östlichen Asien. Volume IV, Jena, 1868 und Bastian, Adolf: The Remains of Ancient Kambodia, Journal of the North-China Branch of Royal Asiatic Society. New Series No , Article VIII, p. 125–133, Shanghai, 1865.

⁴³Hellwald, Friedrich von: a.a.O, S. 110.

⁴⁴Ebenda, S. 112.

⁴⁵Der Begriff „Annamiten“ wurde von den Franzosen sowohl für die Bewohner von „Annam“ (Mittelvietnam), das formal Kaiserreich unter französischem Protektorat war, als auch allgemein für die Vietnamesen verwandt. Sie bezeichneten das vorkoloniale Vietnam ebenfalls als Annam.

⁴⁶Ebenda, S. 154.

⁴⁷Ebenda, S. 153.

Beamte geführt, was mit Sicherheit schon vorhandene Ressentiments verstärkt und neue aufgebaut hat.

8. Oskar Weggel über die „Asiaten“

Mehr als 100 Jahre später, nachdem alle drei Länder ihre Unabhängigkeit wieder gewonnen hatten und die „Indochinakriege“ beendet waren, versuchte Oskar Weggel, Mitarbeiter des Asien-Instituts in Hamburg, Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Khmer, Laoten und Vietnamesen zu analysieren. Als Gemeinsamkeiten nannte er große Ähnlichkeiten im Aussehen, zahlreiche Verhaltensweisen (z.B. Leidenschaftlichkeit, Bescheidenheit, Zurückhaltung, Improvisationsvermögen, Stolz), spezifischen Umgang mit Raum und Zeit.⁴⁸

Dann nennt Weggel drei fundamentale Unterschiede:

Erstens betont er die Gruppenbindung der Vietnamesen. Auch der moderne Vietnameser sei ein Gruppenmensch. Dagegen seien Kambodschaner und Laoten die reinsten „Individualisten“.

Zweitens würden die Vietnamesen zu einer Vierzahl von Wirtschaftstugenden erzogen (Leistungsanerkennung, Sparsamkeit, Korporativität und Marktgesinnung), während in Kambodscha und Laos noch die Subsistenzgesinnung herrsche.

Drittens würden durchschnittliche Kambodschaner und Laoten ausnahmslos Kompromisslösungen suchen, während Vietnamesen auch Kampfösungen nicht aus dem Weg gehen würden.⁴⁹

Insgesamt kommt Weggel zu dem Ergebnis, dass die Unterschiede überall mit den Händen zu greifen, die einheitsstiftenden Elemente dagegen nur mit der Lupe aufzufinden seien.⁵⁰ Ich weiß aus vielen Diskussionen, dass diese Thesen nicht nur in Asien zum Widerspruch reizen, aber sie haben auch oft zu interessanten und fruchtbaren Gesprächen angeregt. Und das vor allem bei Menschen, die in Südostasien tätig sind sowohl bei Leuten aus dem „Westen“ als auch bei denen, die mit Partnern aus unmittelbaren Nachbarländern zusammentreffen. Noch intensiver als in dem genannten Bändchen über Indochina hat sich Oskar Weggel in seinem Buch „Die Asiaten“ mit den Charakteristika der Bewohner dieses Kontinents und den

⁴⁸Weggel, Oskar: Indochina. Vietnam – Laos – Kambodscha. Aktuelle Länderkunde. München 1990, S. 40 ff.

⁴⁹Ebenda, S. 42 f.

⁵⁰Ebenda, S. 57.

Unterschieden zu den Europäern bzw. den „Westlern“ befasst.⁵¹ Er beschäftigt sich mit Verhaltenskultur, Volkscharakter, Wertesystem, Funktionsweise der Gesellschaft und der Wirtschaft und auch der außerordentlich wichtigen Frage, ob sich in der Gegenwart ein Wertewandel oder ein Werteverfall (Weggel nennt es Werteeinbruch) vollzieht. Und er muss letztlich zu der Einsicht kommen, dass es „die Asiaten“ ebenso wenig gibt wie „die Europäer“. Das Gute an seinen Überlegungen ist jedoch, dass der Leser zum Nachdenken und Nachforschen angeregt wird, z.B. ob Kambodscha tatsächlich durch „Geschichtslosigkeit und Identitätskrise“ gekennzeichnet ist, wie er provokativ in einer Zwischenüberschrift schreibt. Der nachfolgende Text relativiert diese Aussage wesentlich.⁵² Und eins muss man ebenfalls ganz wertfrei feststellen: Auch zwischen Khmer und Laoten gibt es deutliche Unterschiede, obwohl es sicher ein paar mehr Gemeinsamkeiten gibt als mit den Vietnamesen, wie der Autor mit Recht hervorhebt.

9. Kambodscha, Laos, Vietnam: Vorurteile und Klischees

Es ist eine weltweite Erscheinung, dass andere Völker häufig mit pauschalen Einschätzungen oder Vorurteilen belegt werden, die mit der Realität oft wenig zu tun haben. Das betrifft oft die Beziehungen zwischen Nachbarn. Auch in Europa gibt es dafür zahlreiche Beispiele. Ein solches Problem ist das Verhältnis zwischen Khmer und Vietnamesen.

Eines dieser pauschalen Vorurteile ist, dass die Beziehungen zwischen Vietnam und Kambodscha zu allen Zeiten durch Feindschaft, gegenseitige Beschuldigungen und bewaffnete Auseinandersetzungen geprägt waren. Das ist nicht völlig falsch, aber es ist auch nicht die ganze Wahrheit. Es gab häufig Konflikte, aber es gab auch viele Beispiele friedlichen, gutnachbarlichen Zusammenlebens. Ich habe in den 40 Jahren, die ich beide Länder aus eigener Erfahrung kenne, nicht nur häufige gegenseitige Akzeptanz, sondern in vielen Fällen auch ausgesprochene Hochachtung und Freundschaft kennen gelernt.

Trotzdem ist es notwendig, über die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen beiden Völkern nachzudenken, denn nicht alle Probleme lassen sich aus geschichtlichen, politischen und wirtschaftlichen Entwicklungen erklären. Interkulturelle Zusammenarbeit und Akzeptanz des Andersseins ist nicht nur eine Aufgabe zwischen Völkern unterschiedlicher Kontinente oder unterschiedlicher Hautfarbe.

⁵¹Weggel, Oskar: Die Asiaten. München 1989.

⁵²Weggel, Oskar: Indochina ... S. 53.

Sie kann auch eine Aufgabe zwischen Nachbarn sein. Außenstehende können dabei oft hilfreich sein. Das setzt aber Wissen und Verständnis voraus. Dazu ein Beispiel aus der Geschichte. Manche Deutsche glauben, dass sich Vietnam und Kambodscha in ihrer Geschichte stets als unversöhnliche Feinde gegenüberstanden.

Sie wissen nicht, dass sich vor ca. 1000 Jahren drei mächtige Reiche im Osten Festland-Südostasiens entwickelten: Das Khmer-Reich, das unter dem Namen Angkor weltberühmt wurde, Champa im heutigen Mittelvietnam und Dai Viet, das heutige Vietnam, das nach tausendjähriger Zugehörigkeit zum chinesischen Reich der Mitte seine Unabhängigkeit wiedergewann. Champa und Angkor waren Dai Viet anfangs an Reichtum und Glanz überlegen. Ausländische Reisende waren von ihrer wirtschaftlichen Stärke, ihren Schätzen und ihren prächtigen Bauten beeindruckt. Doch die Region war auch Schauplatz erbitterter bewaffneter Auseinandersetzungen: insbesondere Champa gegen Dai Viet und gegen Angkor, Dai Viet gegen Champa und China; Angkor gegen Champa und verschiedene Thai-Reiche. Zwischen Angkor und Dai Viet waren die Konflikte seltener, schon weil anfangs die unmittelbare Nachbarschaft fehlte. Vietnam war damals nur auf den heutigen Norden des Landes beschränkt. Diese Situation änderte sich, als Champa im Ergebnis zahlreicher Kämpfe aufhörte, als selbständiges Reich zu existieren, und Teil Vietnams wurde. Nach dem Niedergang Champas richtete sich der vietnamesische „Zug nach dem Süden“ (nam tien) auf die weiten fruchtbaren Ebenen des Mekongdeltas, die zum Khmer-Reich gehörten. Das glorreiche Angkor hatte indes an Stärke verloren, so dass es nicht nur dem Ansturm der erstarkenden Nachbarn Vietnam und Siam immer weniger Widerstand entgegensetzen, sondern kaum noch seine inneren Probleme bewältigen konnte. Anfang des 19. Jahrhunderts geriet Kambodscha in ernste Gefahr, zwischen Vietnam (das 1802 diesen Namen von Kaiser Gia Long bekam) und Siam (dem heutigen Thailand) zerrieben zu werden und seine Selbständigkeit zu verlieren. Die Herrscher beider Reiche waren nicht nur bestrebt, weitere Teile Kambodschas zu okkupieren, sondern den Nachbarn möglichst weitgehend unter ihre Kontrolle zu bringen.⁵³ Doch die Besetzung Südviets durch die Franzosen zwischen 1862 und 1867 und die Errichtung des französischen Protektorats über Kambodscha 1863 war für dieses Land alles andere als ein Glücksfall.

Die französische Kolonialverwaltung wandte nämlich in der 1887 gegründeten „Indochinesischen Union“ die altbekannte Methode des „teile und herrsche“ an,

⁵³Chandler, David: a.a.O., S. 77–136.

innerhalb derer den Khmer eine sehr untergeordnete Rolle zugeordnet war. Nach den Franzosen, die selbstverständlich umfangreiche Privilegien genossen, spielten Chinesen auf wirtschaftlichem Gebiet eine besondere Rolle. Als Soldaten wurden Angehörige ethnischer Minderheiten bevorzugt. Vietnamesen (häufig solche, die katholische Klosterschulen besucht hatten) wurden auf den unteren Stufen der Verwaltung eingesetzt, teilweise auch in Kambodscha und Laos. Noch nachhaltiger wirkte sich aber aus, dass die koloniale Umwandlung der bestehenden gesellschaftlichen und sozialökonomischen Verhältnisse in Kambodscha und Laos durch fehlende freie Arbeitskräfte erschwert war. In Vietnam dagegen gab es in den Ballungsgebieten einen Arbeitskräfteüberschuss. So kamen zahlreiche Vietnamesen nach Kambodscha: als Arbeiter auf den Kautschukplantagen, im Bereich des Handwerks und der Dienstleistungen, als Händler und Fischer. Die soziale Lage dieser „Kulis“ war oft extrem schlecht, ihr Kampf ums Überleben sehr hart. Doch gerade deshalb wurden sie von der einheimischen Bevölkerung meist als unerwünschte Fremdlinge und unangenehme Konkurrenz betrachtet. Die Franzosen bezeichneten die Kambodschaner als sehr freundlich, höflich, umgänglich, aber auch als passiv, gleichgültig, leichtgläubig⁵⁴. Die Vietnamesen wurden dagegen meist als fleißig, arbeitsam, anpassungsfähig, geschäftstüchtig, familienorientiert, aber auch als misstrauisch, hinterhältig, unzuverlässig charakterisiert.⁵⁵ Bewusst oder unbewusst belebten die Kolonialbehörden also alte Vorurteile und fügten neue hinzu. Die Deutschen, die in der Zeit der französischen Kolonialherrschaft sehr selten nach Indochina kamen⁵⁶, übernahmen viele dieser Pauschalurteile.

10. Kambodschaner in Deutschland

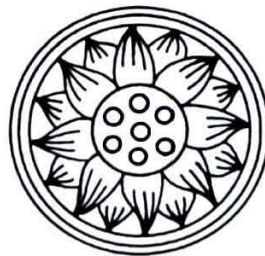
Wenn man darüber nachdenkt, was Deutsche über Kambodscha denken und wissen, muss man unbedingt die Rolle der Kambodschaner in Deutschland berücksichtigen. Ihre Zahl ist verhältnismäßig gering. Unter den 7,3 Millionen Ausländern, die in Deutschland leben (nicht gerechnet diejenigen, die die deutsche Staatsbürgerschaft

⁵⁴Bouault, J.: *Geographie de l'Indochine*. Band IV. Hanoi 1932, S. 23.

⁵⁵Ebenda, Band I, S. 16–18; Band III, S. 20.

⁵⁶Nach der Volkszählung von 1926 lebte im Königreich Annam kein einziger Deutscher. Vgl. Lulei, Wilfried: *Verpasster Anschluss oder neue Horizonte. Deutsch-deutsche Politik in Südostasien*. In: *südostasien informationen*, Nr. 4/1993, S. 8. Allerdings gab es einige deutsche Fremdenlegionäre, von denen einer sogar einen aufschlussreichen Bericht geschrieben hat: Geislinger, Jos.: *Meine Leidenszeit als Fremdenlegionär in Tonkin*. Minden o. J. (ca. 1913).

besitzen), fallen sie kaum ins Gewicht.⁵⁷ Selbst unter den Asiaten (ca. 12% der ausländischen Mitbürger) bilden sie eine kleine Minderheit. Japaner, Chinesen, Thai, Vietnamesen liegen zahlenmäßig weit vor ihnen. Sie gehen unauffällig ihrem Studium oder ihrer Arbeitstätigkeit nach und werden in der Öffentlichkeit pauschal als „Asiaten“ eingestuft. In ihrer unmittelbaren Umgebung, wo man sie kennt, sind sie beliebt, weil sie ruhig, fleißig, unauffällig, zurückhaltend sind. Dass sie in der Öffentlichkeit wenig in Erscheinung treten, liegt nicht allein an der geringen Zahl. Das entspricht auch ihrem Charakter, sich anzupassen und sich nicht in den Vordergrund zu drängen. Es ist jedoch auch eine Folge der Situation in der Heimat. Bevor sie nach Deutschland kamen, gehörten sie unterschiedlichen sozialen Schichten und politischen Gruppierungen an. Heute müssen sie viele Kompromisse eingehen: mit deutschen Behörden, mit den Behörden in Kambodscha, in das man eines Tages eventuell zurückkehren wird, und mit ihren Landsleuten, die ebenfalls in Deutschland leben. Die Zurückhaltung ist deshalb verständlich. Sie ist aber auch ein bisschen schade. Weil diese Menschen, die in Deutschland überwiegend eine geachtete Stellung einnehmen, noch mehr dazu beitragen könnten, unter den Deutschen ein differenzierteres, realistischeres und positiveres Bild von Kambodscha zu verbreiten. Ähnliches gilt für die Deutschen in Kambodscha, deren Zahl bisher noch sehr klein ist. Je länger sie dort leben, um so mehr beginnen sie das Land zu lieben, selbst wenn sie im Detail vieles zu kritisieren haben.



⁵⁷Vgl.: Facts about Germany. Berlin 1999, S. 12 ff.

Die Khmer aus thailändischer Sicht

Martin Schalbruch

Einleitung:

Thailand und Kambodscha sind kulturell eng verwandte Nachbarn. Die Beziehungen beider Länder zueinander waren jedoch selten friedlich. Seit dem Aufstieg des Reiches von Sukhothai bemühte sich die jeweilige Thai-Zentralmacht darum, die westlich des Mekhongs gelegenen Gebiete ihrem Einfluss zu unterwerfen. Die prekäre geopolitische Lage zwischen Siam und Vietnam zwang das Land der Khmer immer wieder in die Rolle des Vasallenstaates – manchmal, wie etwa unter König Rama I, mit Tributzahlungen an beide Großmächte gleichzeitig.

Die weitgehenden Übereinstimmungen zwischen Religion und Lebensweise der Khmer und der Thai legen eine enge Beziehung zwischen beiden Ländern nahe. Die Vorstellung eines partnerschaftlichen Bündnisses ist jedoch ein moderner Gedanke, der in einem überlieferten hierarchischen Weltverständnis keinen Platz hat. Enge Beziehungen waren nur vorstellbar als ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen Herrscher- und Vasallenreich.

Der Kampf um die Vorherrschaft in Südostasien war zu keiner Zeit ein Glaubenskampf und, bis zum Beginn des Kolonialismus, auch kein Kampf um Territorien. Es war ein Kampf um Menschen: Arbeitskräfte und Soldaten. Dabei war die kulturelle Verwandtschaft zwischen den einzelnen Reichen die *Voraussetzung* für eine erfolgreiche Konsolidierung der Vorherrschaft. Je größer die Übereinstimmung in Tradition, Lebensführung und Weltverständnis, umso besser gelang die Assimilierung der erbeuteten Menschen.

Der moderne Betrachter verbindet mit Bezeichnungen wie Burma, Thailand, Siam, Ayuthaya, das Reich von Angkor oder Kambodscha unwillkürlich die Vorstellung von fest umrissenen staatlichen Gebilden. Dies trifft für das vormoderne Südostasien nicht zu. Es gab, wie im kontinental-europäischen Mittelalter, kleinere und größere Reiche, die durch ein Netz von Gefolgschafts- und Schutzverpflichtungen miteinander verbunden waren.

Vorurteile und negative Einstellungen, die man bei den Thais gegenüber Kambodscha und den Khmer finden kann, haben ihren Ursprung in dieser vormodernen staatlichen Organisationsform und der ihr zugrunde liegenden Weltsicht. Noch heute stehen die Khmer bei den Thais im Ruf, unzuverlässig und nicht vertrauenswürdig zu sein, weil sie immer dann versucht haben, sich der siamesischen Vorherrschaft zu entziehen, wenn diese durch Kämpfe mit Burma geschwächt war. An prominenter Stelle im thailändischen Geschichtsbewusstsein steht dabei König Naresuans (1555 – 1605) langjähriger und zäher Kampf um die Befreiung Ayuthayas aus dem Vasallenverhältnis zu Burma, ein Kampf, der immer wieder durch Angriffe der Khmer auf siamesische Städte und die Verschleppung der Bevölkerung aus den eroberten Gebieten erschwert wurde. Die Frage, welche Ursachen und Umstände dem Verhalten der Khmer-Herrscher zugrunde lagen, spielen in einer solchen siam- oder thailandzentrierten Sicht der Dinge keine große Rolle. Die Notwendigkeit einer differenzierenden Betrachtung der Geschichte des kambodschanisch-thailändischen Verhältnisses ist einem starken und naturgemäß unkritischen Patriotismus nur schwer zu vermitteln – nicht nur dem thailändischen, sondern auch dem ebenso starken kambodschanischen Patriotismus. Eine vorurteilsfreie und genaue historische Darstellung der Beziehung beider Länder ist jedoch die Voraussetzung für den Abbau von Klischees und Ressentiments, die noch immer zwischen beiden Ländern herrschen.

Das Territorialprinzip und der Konflikt um Battambang, Siamreap und Srisophon:

Durch die kolonialen Interessen Frankreichs und Englands wurden die südostasiatischen Reiche gezwungen, sich dem modernen Prinzip der *territorialen* Bestimmung politischer Macht anzupassen und ihre Herrschaftsbereiche durch eine exakte Grenzziehung zu konturieren. Das Prinzip der Gefolgschaft und Personentreue im Verhältnis der Reiche zueinander wurde abgelöst durch das dem asiatischen Denken fremde Prinzip des territorialen Besitzes. Insbesondere das Verhältnis zwischen Siam und Kambodscha musste durch die Frage belastet werden, ob, und wenn ja in welchem Umfang, sich das alte Abhängigkeitsverhältnis in einer territorialen Bestimmung der Einflussphären fassen ließe.

Die Frage wurde forciert durch französisches Eingreifen. Unter dem Druck der Kolonialmacht verzichtete Siam 1867 auf seine Ansprüche auf die Vorherrschaft über Kambodscha, durfte aber weiterhin die Provinzen Battambang, Siamreap und

Srisophon zu seinem Herrschaftsgebiet zählen. 1907 wurden auch diese Provinzen an das französisch verwaltete Kambodscha abgetreten.

Die Eingliederung der kambodschanischen Westprovinzen in das französische Kolonialreich wurde nicht so sehr von Kambodscha, welches das französische Eingreifen eher als eine Rettung aus der siamesisch-vietnamesischen Klemme betrachtete, sondern von Siam als Demütigung und Eingriff in die politische Souveränität des Landes aufgefasst. Die politische Kränkung spielte einem Nationalismus in die Hände, der zunehmend aggressiver wurde und schließlich dazu führte, dass die Provinzen Battambang, Siamreap und Srisophon 1941 von Thailand besetzt und bis 1944 verwaltet wurden. Nach dem Muster der Nationalisierungsprogramme für ländliche Gebiete wurde die Verwaltung der drei Provinzen von thailändischen Beamten aus Bangkok übernommen. An den Schulen wurde Thai als Unterrichtsfach eingeführt.

Thailand hatte sich Frankreichs Niederlage gegen Deutschland im Jahre 1941 geschickt für seine Annexion zunutze gemacht und versuchte, unter der kambodschanischen Bevölkerung Sympathien zu gewinnen, indem es die Besetzung als einen Schritt zur Befreiung von der französischen Kolonialherrschaft ausgab. Die vierjährige thailändische Besetzung fiel jedoch in eine Zeit, in der sich, wie überall in Asien, auch in Kambodscha die Stimmung gewandelt und antikoloniale Befreiungsbewegungen formiert hatten. Thailand wurde nicht als Befreier von den französischen Kolonialherren gesehen, sondern als neuer Unterdrücker. Die thailändischen Beamten waren ebenso verhasst wie die französischen. Nicht ohne Berechtigung, denn mit seinem untrüglichen politischen Überlebensinstinkt hatte Thailand 1944 im letzten Augenblick die Fronten wechseln und sich auf die Seite der Sieger schlagen können. Die besetzten Gebiete wurden der wiedererstarkten Kolonialmacht zurückgegeben – als Bedingung für Thailands Mitgliedschaft in den Vereinten Nationen.

Allerdings ist in Thailand die Auffassung weit verbreitet, die Aufgabe der territorialen Ansprüche auf Battambang und Siamreap sei eher ein Akt des großmütigen Verzichtes als der Gerechtigkeit gewesen. So jedenfalls ist die Empfindlichkeit zu erklären, mit der Thailand auf die Entscheidung des internationalen Gerichtshofes reagierte, den *Phra-Viharn*-Tempel kambodschanischem Staatsgebiet zuzusprechen.

Das gegenseitige Misstrauen zwischen Thailand und Kambodscha wurde durch die historische Episode der Besetzung von Battambang, Siamreap und Srisophon nur

gefestigt. Immer wieder schlug den Besatzern und ihren Familien aus Bangkok die Anti-Thai-Stimmung der Khmer-Bevölkerung entgegen. Chitr Poumisak, der legendäre thailändische Intellektuelle, berichtet anschaulich davon, wie unklug es sein konnte, bei Boxkämpfen zwischen Thais und Kambodschanern in Battambang Partei für den Thai-Boxer zu ergreifen, und welche drohende Stille sich unter den Zuschauern ausbreitete, wenn einmal ein Thai-Boxer den Kampf gewann.¹ Chitr selbst, der als Heranwachsender in Battambang noch ganz dem thailändischen Nationalismus ergeben war, sauste aus dem Hinterhalt die Pistolenkugel eines kambodschanischen Soldaten um die Ohren, weil er die Stärke der kambodschanischen Armee in Zweifel gezogen hatte².

Im Kern werden hier die Ressentiments deutlich, die auch heute noch zwischen Thailand und Kambodscha herrschen. Die Kambodschaner halten die Thais für überheblich und dünkelhaft, die Thais halten die Kambodschaner für unkooperativ, hinterhältig und streitsüchtig.

Die Hof- und Hochkultur von Angkor und ihre Bedeutung für Siam

Die Wahrnehmung des modernen Kambodscha steht in keinerlei Verbindung zur Wahrnehmung der antiken Kunst und Kultur des Reiches von Angkor. Die Bedeutung der alten Khmer-Kultur für Thailand wird ohne Einschränkung anerkannt und ist in keiner Weise beeinträchtigt durch die eher zurückhaltende und misstrauische Einstellung zum modernen Kambodscha.

Die Spuren der Khmer-Kultur im heutigen Thailand sind vielfältig. Von Angkor Wat aus ragen die steinernen Zeugnisse der alten Hochkultur der Khmer weit nach Thailand hinein. Die thailändische Sprache ist durchsetzt mit Wörtern der Khmer-Sprache. Das Selbstverständnis des siamesischen Königtums ist das der Gottkönige von Angkor. In den Gebräuchen und Ritualen der Chakri-Dynastie ist das Reich von Angkor bis heute lebendig geblieben.

¹Der entsprechende Tagebucheintrag von Chitr Poumisak wurde in dem Artikel „Chitr Poumisak, wie ich ihn kenne“ von Thawee Woradilok (eigene Übersetzung des Titels und Romanisierung des Autornamens) in der Wochenausgabe der Zeitung *Matichon* vom 21. Mai 2002, S. 63 zitiert.

²Thawee Woradilok: „Chitr Poumisak, wie ich ihn kenne“. *Matichon* vom 21. Mai 2002, S. 63.

Die vielfältigen antiken und archaischen Elemente der aus dem Reich von Angkor stammenden siamesischen Hofkultur gelten noch heute bei der überwältigenden Mehrheit der thailändischen Bevölkerung als quasi heilig. Alle Herrscher der Chakri-Dynastie, auch (oder gerade) diejenigen, die das Reich westlichen Ideen und Einflüssen öffneten, fühlten sich der Vorstellung vom Gottkönigtum der Könige von Angkor verbunden und hielten die royalistischen Traditionen des alten Khmer-Reiches für einen wesentlichen Bestandteil ihres eigenen Königtums.³

Ende der 60er Jahre des 19. Jahrhunderts ließ König Mongkut (Rama IV) auf dem Gelände des Wat Phra Keow (der „Hofkapelle“ der Chakri-Könige) ein Miniaturmodell von Angkor Wat errichten⁴. Es handelte sich um einen politisch-symbolischen Akt, der, in dem Augenblick, als die Franzosen begannen, ihre kolonialen Machtinteressen durchzusetzen, den siamesischen Anspruch auf die Westprovinzen Kambodschas, insbesondere das Kernland des Reiches von Angkor, demonstrierte. Es war ein machtpolitisch wirkungsloser, aber symbolisch bedeutender Vorgang, der zeigt, dass sich der König der Verwurzelung seines Königtums in der Hofkultur des Reiches von Angkor genau bewusst war.

Die Kultivierung und Stilisierung der Traditionen von Angkor war gerade deshalb ein wichtiger Teil der verschiedenen Maßnahmen zur Herrschaftslegitimierung, weil die Neugründung des siamesischen Königreiches in Bangkok mit der Errichtung einer neuen Dynastie verbunden war. Der Anspruch auf Wiederherstellung der einstigen Macht und Größe Siams nach der Eroberung des Reiches von Ayuthaya durch die Burmesen im Jahre 1767 musste nicht nur durch die Demonstration neu gewonnener kriegerischer Stärke legitimiert werden. Um den Anspruch auf militärische Führung zum Anspruch auf die Königswürde zu erweitern, war die Wiederherstellung der kulturellen Traditionen und die Einordnung in das überlieferte, von der hinduistisch-mythologischen Kosmologie geprägte Rollen- und Weltverständnis notwendig. So versuchte König Rama I, die neue Königsresidenz Bangkok so genau

³König Chulalongkorn hat nicht etwa nur archaische Vorschriften gelockert oder abgeschafft, sondern auch alte Zeremonien wieder eingeführt. (vgl. Keyes 1989, S. 31).

Auch für König Bhumibol sind traditionelle Zeremonien ein Mittel, um Ansehen und Bedeutung der Monarchie, die seit der Einführung der konstitutionellen Monarchie ständig gesunken waren, zu demonstrieren und zu stärken. So führte er beispielsweise die brahmanische Zeremonie des Pflügens und der Aussaat auf dem Sanam Luang wieder ein.

⁴Vgl. Keyes 1991, S. 266.

wie möglich nach dem Vorbild Ayuthayas zu gestalten und auszubauen. Die Erstellung der umfangreichen und bis heute gültigen siamesischen Verfassung des *Ramayana* war für den König kein geistreicher Zeitvertreib, sondern ein staatspolitischer Akt der Herrschafts- und Machtlegitimierung, sah er sich als Rama doch selbst –wie schon die Herrscher von Angkor – in einer Verbindung mit dem mythischen Titelhelden.⁵

Kukrit Pramoj (1911-1995), ein Enkel von König Rama II., einer der einflussreichsten Politiker und Schriftsteller Thailands und sicherlich einer der besten Kenner der thailändischen Monarchie, hat in einem Vortrag über die Rolle der thailändischen Monarchie darauf hingewiesen, dass, als Folge der Eroberung Kambodschas durch Ayuthaya, „... the centre of the Empire was removed from Cambodia to Ayudhaya ...“⁶ Der Versuch, Ayuthaya in Bangkok wiederaufzubauen, bedeutete also auch die Restauration und Vereinnahmung der Idee des Gottkönigtums von Angkor.

Die Rezeption von Kunst und Kultur der Khmer

Hof- und Hochkultur sind Zeichen politischer Macht. Sie dienen nicht der Zierde und dem Zeitvertreib, sondern der Demonstration von Herrschaft. Im 19. Jahrhundert wurde, in Anlehnung an den Königspalast von Bangkok, der Königspalast von Phnom Penh errichtet. In diesem Vorgang zeigt sich, wie erfolgreich die Übernahme und Aneignung der Hof- und Hochkultur von Angkor in Siam verlaufen war; ihre steingewordenen Repräsentationen wurden auch in Kambodscha als modellhaft angesehen. Vor allem aber spiegelt die Dominanz des Prachtbaus von Bangkok die Machtverhältnisse der Zeit. Nach der völligen Zerstörung Ayuthayas durch die Burmesen war es Siam gelungen, die Vorherrschaft in der Region zurückzugewinnen, während Kambodscha den historischen Augenblick der Schwäche Siams nicht zu seinen Gunsten nutzen konnte. Dass sich die alte Hof- und Hochkultur von Angkor als Ausdruck realer politischer Macht nicht in Kambodscha, sondern in Bangkok entfaltete, musste für alle Zeitgenossen eine unbestreitbare Folgerichtigkeit haben.

Ein über die Demonstration aktueller Macht und Herrschaftsansprüche hinausgehendes historistisches und kunsthistorisches Forschungsinteresse setzte in Thai-

⁵Vgl. Keyes 1991, S. 265.

⁶Van Beek, 1983, S. 71

land, wie in Kambodscha, erst durch die archäologischen Untersuchungen französischer Forscher zu Beginn des 20. Jahrhunderts ein. Der bedeutende Historiker Prinz Damrong Rajanubhab, Bruder und Vertrauter König Chulalongkorns sowie als Innenminister eine der einflussreichsten Persönlichkeiten seiner Zeit, besuchte erst im November 1924, als er schon 62 Jahre alt war, Angkor Wat. Die Provinz Siamreap gehörte damals seit 17 Jahren zu dem französisch verwalteten Kambodscha. Vorher war es Teil des siamesischen Herrschaftsgebietes.⁷ Es ist auffällig, dass ein Historiker vom Range Prinz Damrongs Angkor Wat nicht besuchte, als es noch zu seinem eigenen Heimatland gehörte. Wahrscheinlich hatte er als Innenminister unter König Chulalongkorn wenig Zeit für solche Ausflüge. Hinzu kommt vielleicht aber auch, dass sich die Wahrnehmung der Ruinen von Angkor durch die Entdeckungen der französischen Forscher verändert hatte. Solange Tempel und Paläste nur als Repräsentationen von Herrschaftslegitimation und Herrschaftsansprüchen wahrgenommen wurden, erübrigten sich Forschungsreisen. Der Glanz des neuen Bangkok und die Ruinen von Angkor sprachen ihre eigene Sprache. Die Entdeckung Angkor Wats durch den Westen fügte ein neues, dem Historismus und dem Entdeckergeist des europäischen 19. Jahrhunderts verpflichtetes Erkenntnisinteresse hinzu. Dieser neue, an ästhetischen, kunsthistorischen und archäologischen Fragen orientierte Blick auf die Ruinen von Angkor mag der Grund gewesen sein, dass Prinz Damrong erst 1924 und

„[...] through the kind help of the French Government and her officials both of the Bangkok Legation and in Cambodia, and also of the members of the Ecole Française d'Extrême Orient.“ [Damrong 1962, S.97]

Angkor Wat besuchte.

Die neuen Gesichtspunkte der westlichen Forschung rücken auch die folgende Bemerkung in ein rechtes Licht:

„After seeing them [all the important monuments of Angkor] one begins to wonder at the striking connection with our own, [...]“ [Damrong 1962, S.97].

⁷Siamreap ist eine der Provinzen, die Ende des 18. Jahrhunderts, in der Anfangszeit der Ratanakosin-Ära, dem in Bangkok wiedererrichteten Siamesischen Königreich eingegliedert worden waren. Die Rückeroberung dieser kambodschanischen Westprovinzen nach dem Fall des Reiches von Ayuthaya war einer der wichtigen militärischen und politischen Erfolge von König Rama I, dem Begründer der Chakri-Dynastie.

Natürlich kannte Prinz Damrong den Zusammenhang zwischen den „eigenen“ Khmer-Tempelanlagen (also etwa *Phanom Rung* oder *Phimai*) und den Ruinen von Angkor. *Phanom Rung* und *Phimai* demonstrierten ursprünglich den Anspruch und die Ausdehnung der Herrschaft von Angkor. Ihr ruinöser Zustand war sprechender Ausdruck für den Verfall dieser Herrschaft. Die Formulierung *one begins to wonder at the striking connection with our own* bezieht sich also wohl weniger auf die machtpolitische Symbolik der Bauwerke als auf archäologische und kunsthistorische Aspekte.

Bis heute ist in Thailand der Sinn für den historischen Wert von Tempel- und Palastbauten und die damit verbundenen Anstrengungen zur Instandhaltung und historischen Wiederherstellung nicht sehr ausgeprägt. Dies gilt auch für die Khmer-Tempel auf thailändischem Boden. Erst in den siebziger Jahren begann man mit dem Wiederaufbau von *Phimai*. Später folgten *Phnom Rung* und *Muang Tam*. Als man in den achtziger Jahren plötzlich feststellte, dass sich ein besonders gut erhaltenes Steinrelief aus dem Tempel von *Phnom Rung* im Kunstmuseum von Chicago befand, war die nationale Entrüstung groß. Das Verschwinden des kostbaren Reliefs aus den Trümmern von *Phnom Rung* war unbemerkt geblieben. Die nach schwierigen diplomatischen Verhandlungen möglich gewordene Rückgabe des Kunstwerks und seine Einfügung über einem der Tore des mittlerweile wiederaufgebauten Tempels wurden als eine Art nationaler Triumph gefeiert. Der Vorgang macht deutlich, wie sehr das allgemeine Interesse an historischen Bauwerken und Kunstgegenständen, oft unter patriotischen Gesichtspunkten, in das Bewusstsein einer breiteren Öffentlichkeit vorgedrungen war. Dabei wurden die Zeugnisse der alten Khmer-Kunst ohne weiteres als Teil des kulturellen Erbes Thailands begriffen.⁸

Die begriffliche Trennung zwischen antiker Hochkultur und dem Kambodscha der Gegenwart

Die Selbstverständlichkeit, mit der die Bauwerke aus der Zeit von Angkor als Teil des thailändischen Kulturgutes betrachtet werden, ist nicht nur dem nationalstaatlichen Denken geschuldet. Sie ist vor allem deshalb möglich, weil in der thailändischen Wahrnehmung das Reich und die Kultur von Angkor nicht in Zusammenhang gebracht wird mit dem Staat Kambodscha und der Khmer-Bevölkerung der Gegenwart. Das unverbundene Nebeneinander der Vorstellungen von einer antiken Hochkultur der Khmer und einer historisch-politischen Ethnizität wird

⁸Vgl. Keyes 1991, S. 267-272.

durch den Gebrauch der beiden Wörter *khom* und *khamen (khmer)* deutlich. Noch Damrong gebraucht die Wörter synonym als Bezeichnung für die Urbevölkerung im Südosten.⁹ In McFarland's *Thai-English-Dictionary* bezeichnet *khom* daneben ausdrücklich das Khmer-Schriftsystem, das ausschließlich für die schriftliche Fixierung religiöser Texte bestimmt war.¹⁰ Daraus entwickelte sich eine Bedeutungserweiterung, die sich auf die kulturellen Hervorbringungen des Reiches von Angkor bezog. Manchmal wurde es auch für die das Reich und die Kultur von Angkor tragende Volksgruppe verwendet. In jedem Fall bezieht sich *khom* auf das antikulturelle Erbe, während mit *khamen (khmer)* das ethnisch-politische Kambodscha der jüngsten Zeit gemeint ist.

In seinem Reisebericht *Thok khamen* schreibt Kukrit Pramoj, einer der einflussreichsten politischen und intellektuellen Persönlichkeiten Thailands in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, das Reich von Angkor sei schlagartig und vollständig untergegangen.¹¹ Diese Feststellung stimmt überein mit der Auffassung, dass der Untergang von Angkor das Ende einer historischen Entwicklung war und dass sich keine direkte Verbindung zur Gegenwart herstellen lässt. Auch Kukrit geht also davon aus, dass die modernen Khmer und das heutige Kambodscha mit dem Reich von Angkor nichts zu tun haben. Dies bedeutet selbstverständlich nicht, dass Angkor vollkommen spurlos und ohne ein Nachfolgereich versunken sei. Auch wenn die Thai sich nicht im genealogischen Sinne als Nachfahren der *Khom*-Urbevölkerung verstehen, so gibt es doch keinen Zweifel daran, dass die Macht von Angkor auf die Reiche von Sukhothai, Ayuthaya und schließlich Bangkok übergegangen ist.

In der Zeit der forcierten Nationalstaatenbildung, insbesondere nach dem Wechsel zur konstitutionellen Monarchie im Jahre 1932, bot sich diese Auffassung zur nationalistisch-propagandistischen Überhöhung geradezu an. In *Ratchamanu*, dem zweiten seiner vielen populären Theaterstücke zur Stärkung der nationalen Gesinnung, lässt es Luang Wichit Wathakan¹² 1937 zu folgendem Dialog kommen:

Thai Soldiers: „Eh! Khmers and Thais look just the same, Sir.“

⁹Damrong 1962, S. 98.

¹⁰„*ខ្មែរ* kaum2 n. the Cambodian nation; the alphabet of the ancient Cambodians in which the sacred books of the Siamese are written, [...]“ McFarland 1944: 148.

¹¹Kukrit 2001 (1950), S. 73.

¹²Luang Wichit Wathakan (1898-1962) war Chefideologe der 1932 an die Macht gekommenen neuen politischen Elite.

Ratchamanu: „Of course, they're Thais like us! A long time ago they happened to occupy the old Khom territory and came to be called Khmers. In fact, we're all really Thai brothers.“ [Barmé. 1993: S. 125]

Die ideologische Vorbereitung einer Anschlusspolitik nach hitlerschem Vorbild ist hier unschwer zu erkennen. Glücklicherweise fanden mit dem Ende der Nazi-Diktatur und des Regimes des Feldmarschalls Pibulsongkram alle Bestrebungen einer thailändischen Irridenta ein Ende. Allerdings lässt sich in der Zeit des Kalten Krieges die Tendenz beobachten, mit zunehmender Verschlechterung des politischen Verhältnisses zwischen Thailand und dem unabhängigen Kambodscha die begriffliche Differenzierung zwischen *khom* und *khamen* (*khmer*) ideologisch zu benutzen

„[...] to disassociate the modern Khmer from the heritage of Angkor.“ [Keyes 1991, S. 277]

Durch das Ende der politisch-ideologischen Blockbildung hat diese Tendenz jedoch ihren Nährboden verloren.

Schluss

Die thailändische Wahrnehmung Kambodschas beruht im Wesentlichen auf folgenden grundsätzlichen Auffassungen.

1. Es gibt keine direkte Verbindung zwischen dem Reich von Angkor und dem Kambodscha der Gegenwart.
2. Das Reich von Angkor ist untergegangen. Seine Macht ist, mit kürzeren Unterbrechungen, auf die großen Thai-Reiche von Sukothai, Ayuthaya und Bangkok übergegangen.

Ausdruck dieses Machttransfers ist die Kontinuität vieler Elemente des Hofzeremoniells von Angkor in den Thai-Dynastien bis heute.

Über Jahrhunderte hinweg fanden die veränderten Machtverhältnisse seit dem Untergang von Angkor im Vasallenstatus der Khmer-Reiche ihren Ausdruck. Aus der Vorstellungswelt dieses Abhängigkeitsverhältnisses stammen die Ressentiments, die auch heute noch in Thailand gegenüber den Khmer herrschen. Sie lassen sich in dem zentralen Vorwurf der Illoyalität zusammenfassen. Im Verlauf der Entwicklung zum Nationalstaat in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts und während der ideo-

logischen Blockbildung nach dem Zweiten Weltkrieg fanden die thailändischen Ressentiments immer neue politisch-ideologische Nahrung. Das Ende der politischen Ideologien des 19. und 20. Jahrhunderts bietet nun die Chance, Vorurteile und Klischees in der gegenseitigen Wahrnehmung abzubauen und sich endlich der Gemeinsamkeiten in Kultur, Religion und Lebensweise zu besinnen und zum Fundament einer starken Gemeinschaft der südostasiatischen Staaten zu machen.

Literatur

1. Englischsprachige Literatur:

- Barmé, Scot. 1993. *Luang Wichit Wathakan and the Creation of a Thai Identity*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Hall, D.G.E. 1994 (1955). *A History of South-East Asia*. Houndmills et.al.: Macmillan Press.
- Keyes, Charles F. 1989. *Thailand. Buddhist Kingdom as Modern Nation-State*. Bangkok: Editions Duang Kamol.
- Keyes, Charles F. 1991. The Case of the Purloined Lintel: The Politics of a Khmer Shrine as a Thai National Treasure. In: Reynolds (ed.). 1991. *National Identity and its Defenders Thailand, 1939-1989*. Chiang Mai: Silkworm Books, S. 261-281.
- McFarland, George Bradley, M.D. 1944. *Thai-English Dictionary*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Phya Anuman Rajadhon. 1968. *Essays on Thai Folklore*. Bangkok: Duang Kamol.
- Rajanubhab, Prince Damrong. 1962. (1925). Angkor from a Siamese Point of View. In: *Miscellaneous Articles Written for the Journal of the Siam Society by His Late Royal Highness Prince Damrong*. Bangkok: Siam Society, S. 95-104.
- Van Beek, Steve. Ed. 1983. *M.R. Kukrit Pramoj: His Wit and Wisdom Writings, Speeches and Interviews*. Bangkok: Duang Kamol
- Winichakul, Thongchai. 1994. *Siam Mapped*. Chiang Mai: Silkworm Books.

2. Thaisprachige Literatur:

Pramoj, Kukrit. 2001 (1950). *Thok Khmer. (Discussing Khmer)*. Bangkok: Dok Yaa 2000. (Übersetzung des Titels und Transkribierung des Autorennamens von Martin Schalbruch)

Thaweeep Woradilok: „Chitr Poumisak, wie ich ihn kenne“. *Matichon weekly* vom 21. Mai 2002. (Übersetzung des Titels und Transkribierung des Autorennamens von Martin Schalbruch)



9. Internationale Konferenz der „European Association of Southeast Asian Archaeologists“ vom 27. Mai bis 2. Juni 2002

Wibke Lobo

Die „European Association of Southeast Asian Archaeologists“ führt seit ihrem Bestehen (1986) im Zweijahresrhythmus Konferenzen in verschiedenen Ländern Europas durch. Sie dienen dem Zweck, die neuesten Forschungsergebnisse auf den Gebieten der Ur- und Frühgeschichte, der Archäologie, der Kunstgeschichte und der traditionellen materiellen Kultur Südostasiens zu präsentieren und zur Diskussion zu stellen.

Es werden stets Wissenschaftler aus Asien zur Teilnahme eingeladen, um den Austausch zu fördern.

Die 9. Konferenz fand in Sigtuna, Schweden, statt. Wie üblich, werden die Konferenzbeiträge in der Reihe *Southeast Asian Archaeology* veröffentlicht.

Zu Kambodscha wurden sechs Vorträge gehalten, und zwar vier prähistorische und zwei kunsthistorische Themen.

Sirik Kada, Cambodia

Circular Earthworks in Eastern Cambodia, Distribution and Construction.

Vin Laychou, Cambodia

Find Distribution Analysis in Circular Earthwork Krek 52/62, Kompong Cham Province.

Ly Vanna, Cambodia

Recent Archaeological Research in the Floodplains of the Tonle Sap River. The Shell Midden of Samrong Sen and its Cultural Chronology.

Voen Vuthy, Cambodia

Fishbones from Archaeological Remains from the Prehistoric site of Angkor Borei.

William A. Southworth, England

The Dating of Angkor: the Problem of Angkor Wat.

Jacques Gaucher, France

Town Planning and Street System in the Ancient Capital of Angkor Thom.

**Symposium über
die deutschen, japanischen und französischen Bemühungen,
das Weltkulturerbe Angkors zu bewahren
22. – 23. April 2002**

Wibke Lobo

Das Japanisch Deutsche Zentrum Berlin hat dieses Symposium zusammen mit drei Institutionen, die in Angkor Konservierungsarbeiten durchführen, veranstaltet.

Es sind dies:

German Apsara Conservation Project (GACP)

Japanese Government Team for Safeguarding Angkor Monuments (JSA)

École Française d'Extrême Orient (EFEO)

Im Jahr 1992 wurde Angkor als Weltkulturerbe in die Liste der UNESCO aufgenommen. Daraufhin sind verschiedene Länder der Bitte der UNESCO gefolgt, die Konservierung und Restaurierung der unvergleichlichen Monumente Angkors in Angriff zu nehmen. Inzwischen arbeiten die Teams von acht Nationen in dem Gebiet (siehe Liste der Projekte im Anhang).

Das Ziel des Symposiums war es, zu untersuchen, wie sich die Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen in Angkor tätigen Teams entwickelt hat und wie sie zukünftig intensiviert werden kann. Zwischen dem japanischen und dem deutschen, ebenso wie zwischen dem französischen und dem deutschen Team gab es in den vergangenen Jahren einen sehr positiven wissenschaftlichen Austausch. Abgesehen davon sollte die Arbeit der Teams Fachkollegen und Politikern vorgestellt werden, da immer noch sehr wenig darüber bekannt ist.

Es wurden folgende Vorträge gehalten:

Ros Borath (APSARA)

International Cooperation in Angkor

Simon Warrack (GACP)

Conservation and Restauration of Khmer Cultural Monuments

Peter Schier (Konrad-Adenauer-Stiftung)

The Relevance of Underground Water Veins for the Lay-Out and Construction of the Temples in the Angkor Region

Hans Leisen (GACP)

Guidelines for Investigation and Conservation of Angkor Monuments - a Tool for International Cooperation

Yoshinori Iwasaki

Geotechnical Problems in Angkor and some Preliminary Results of Stone Weathering

Bruno Bruguier

The Inventory of the Archaeological Sites in Cambodia

Jaroslav Poncar

Modern Documentation Methods in the Preservation of Historical Monuments

Zuzüglich zu diesen Vorträgen hat der Staatssekretär im Ministerium für Kultur und Schöne Künste, SH Prinz Sisowath Panara Sirivuth, eine Ansprache gehalten, in der er die Rolle der kambodschanischen Regierung bei den Bemühungen, Angkor zu bewahren, erläuterte. Durch königliches Dekret war 1995 die kambodschanische Institution APSARA (Authority for the Protection and Management of Angkor and the Region of Siem Reap) gegründet worden. Eine ihrer wichtigen Aufgaben ist es, für die Ausbildung junger kambodschanischer Architekten und Restauratoren zu sorgen, die in Zukunft die Verantwortung für den Erhalt Angkors übernehmen können.

Anhang:

Zur Zeit arbeiten Teams aus folgenden Ländern an den Monumenten:

China:	Chau Say Tevoda	Japan:	Bayon
Deutschland:	Angkor Wat		Westzugang zum Angkor Wat
Frankreich:	Baphuon		Banteay Kdei
	Angkor Thom	Schweiz:	Banteay Srei
Indien:	Ta Prohm	*W.M.F. (USA):	Preah Khan
Italien:	Pre Rup		Ta Som
	Angkor Wat		*World Monument Fund