

Buddhismus und gesellschaftliche Entwicklung in Kambodscha seit der Niederschlagung des Pol-Pot-Regimes im Jahre 1979

Heike Löschmann

Nach der Niederschlagung des Pol-Pot-Regimes im Januar 1979 sahen die Führungskräfte der Volksrepublik Kampuchea (VRK), von denen einige zwischen 1975 und 1978 selbst zur Armee der Khmers Rouges¹ gehört hatten, die reale Möglichkeit zur Fortführung der nationaldemokratischen Entwicklung, welche zwischen 1970 und 1975 (insbesondere zwischen 1970 und 1972) in den vom Widerstand gegen Lon Nol kontrollierten Gebieten Kambodschas eingeleitet worden war. Diese nationaldemokratische Entwicklung sollte vertieft und eine Alternative zum kapitalistischen Weg in Angriff genommen werden.

Aufgrund der besonderen historischen Bedingungen (Zerschlagung des Pol-Pot-Regimes durch vietnamesische Militärverbände) befand sich die VRK von der Stunde ihrer Gründung an in weitgehender Abhängigkeit von Vietnam. Die außenpolitische Isolierung der Volksrepublik durch die westlichen Staaten brachte es mit sich, daß die Regierung sich bei der Realisierung des Wiederaufbaus des Landes auf der Grundlage ihrer Gesellschaftsprogrammatik im wesentlichen nur auf die Länder des vermeintlichen Sozialismus stützen konnte. Das verhinderte eine Vertiefung der Auseinandersetzung mit durchaus vorhandenen Ansätzen einer konstruktiven Kritik des realen Sozialismus² und begünstigte die Übernahme administrativ-bürokratischer Strukturen und aller damit verbundenen entwicklungsdeformierenden Erscheinungen nach dem Vorbild der osteuropäischen Länder und des allgegenwärtigen vietnamesischen Nachbarn. Darüber hinaus bleibt die Frage, ob eine solche schwierige innenpolitische Situation (drohende Hungersnot, permanenter Kriegszustand, völlige Zerstörung der Infrastruktur und des gesellschaftlichen Lebens), vor der die neuen politischen Machthaber standen, die Schaffung von zentralisierten und andere Interessen ausschließenden Machtstrukturen zeitweilig nicht sogar erforderte. Oder umgekehrt, existieren unter den gegebenen historischen Umständen in Kambodscha nach 1979 überhaupt Voraussetzungen für eine demokratische Entwicklung der Gesellschaft? Es handelt sich hierbei um eine Problematik, die für die Aufarbeitung der Geschichte der sozialistischen Länder von allgemeiner Bedeutung ist. Diese Frage wurde dort bisher im allgemeinen bejaht und lediglich angeführt, daß der Moment verpaßt worden sei, in dem man zu einer Demokratisierung hätte übergehen können und müssen.

Doch sowohl die Psychologie der Macht (ob positiv oder negativ determiniert) als auch die Geschichte aller autoritären Regimes zeugen davon, daß sich einmal geschaffene autoritäre und diktatorische Strukturen nicht von selbst auflösen, sondern daß dazu revolutionäre Erhebungen erforderlich sind. Solche Machtmechanismen sind zu innovativen Strategien kaum in der Lage, geschweige denn dazu, sich selbst in Frage zu stellen. Für die Länder der Dritten Welt kommt noch hinzu, daß hier bisher kaum demokratische Traditionen existieren.

Mit der Politik der Perestroika durch Gorbatschow erhielten jene politischen Kräfte innerhalb der kambodschanischen Führung Aufschwung, die Wirtschaftsreformen und eine allgemeine Demokratisierung des gesellschaftlichen Lebens für notwendig hielten. Spätestens 1987 konnten sich diese Kräfte, repräsentiert durch und gruppiert um Hun Sen, sowohl mit ihrer innenpolitischen (Wirtschaftsreformen) als auch außenpolitischen Linie durchsetzen. Dadurch wurden im Vergleich zum vorangegangenen Zeitraum wesentlich mehr Kompromißbe-

reitschaft von Seiten der Regierung in Phnom Penh sichtbar und zeitweilige Fortschritte in den Verhandlungen um eine dauerhafte Lösung des Kambodscha-Konfliktes erreicht, wenngleich um endgültige Ergebnisse nach wie vor hart gerungen wird. Begleitet wurde dieser Prozeß der wirtschaftlichen und politischen Öffnung und Flexibilisierung von einer zunehmend mutigeren Emanzipation von vietnamesischer Bevormundung und vietnamesischem Interessendiktat hin zu nationaler Interessenartikulation und -vertretung. Auf der Negativseite war damit gleichzeitig eine starke Zunahme von Amtsmißbrauch und Korruption durch Funktionäre der Revolutionären Volkspartei Kampuchéas (RVPK) und ein Vertrauensverlust der Bevölkerung in die Regierung Hun Sen zu verzeichnen.³

An der dominierenden Rolle der RVPK in Staat und Gesellschaft wird bisher weiterhin festgehalten (siehe hierzu Anm.2). Massenorganisationen wie Gewerkschaften, Frauen-, Kinder- und Jugendverbände sowie Organe der Nationalen Einheitsfront dienen in erster Linie der Durchsetzung der parteipolitischen Richtlinien in allen gesellschaftlichen Bereichen, wenngleich sie auf einigen Gebieten über eigenen Handlungsspielraum verfügen und die Tendenz zu einer weiteren Liberalisierung des politischen Systems anhält.⁴

Am Beispiel von Buddhismus und einer am Sozialismus orientierten Gesellschaftsprogrammatik soll im folgenden gezeigt werden, wie einerseits die politischen Führungskräfte Religion für die Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse entsprechend ihren Vorstellungen fruchtbar machen und in den Kampf um sozialen Fortschritt integrieren können, wie andererseits aber auch religiöse Autoritäten und Institutionen selbst in Auseinandersetzung mit ihrem Wirken und ihrer Funktion in der Vergangenheit und durch eine zeitgemäße, d.h. auf die konkreten Probleme dieser Entwicklungsphase zugeschnittenen Interpretation buddhistischer Lehrinhalte und Traditionen, zur Entwicklung in den verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen beitragen.

Die Ausführungen sind schwerpunktmäßig auf den Zeitraum zwischen 1979 und 1986/87 bezogen, da für diese Etappe aufgrund eines einjährigen Studienaufenthaltes der Verfasserin in Kambodscha detaillierte Untersuchungen zur Problematik angestellt werden konnten.⁵ Aktuellere Daten und Informationen, die Auskunft über Veränderungen der letzten drei bis vier Jahre geben, dokumentieren den Reformprozeß der kambodschanischen Führung auf dem Gebiet der Religionspolitik.

Der Vergleich von Erscheinungen der Vergangenheit (Sihanouk- und Lon-Nol-Ära) mit denen der Gegenwart dient der Verdeutlichung des Traditionsbezugs der kambodschanischen Führung.

Die Rolle des Buddhismus in der gesellschaftlichen Entwicklung Kambodschas nach der Niederschlagung des Pol-Pot-Regimes

a. Das Bedingungsgefüge für die Ausrichtung und Umsetzung der Religionspolitik der VRK-Regierung nach 1979

Die neue kambodschanische Führung sah sich nach ihrer Machtübernahme bei der Konzipierung und Realisierung ihrer Religionspolitik mit verschiedenen besonderen Bedingungen und Erscheinungen konfrontiert:

Der Buddhismus in seiner institutionalisierten Form war als eine unmittelbare Folge der Herrschaft des Pol-Pot-Regimes liquidiert. Als den Weg, der ihrer "permanenten Revolution" den effektivsten Erfolg gewähren und am schnellsten zur Verwirklichung ihrer Vorstellungen führen sollte, betrachteten die radikalen Kräfte der Khmers Rouges die Vernichtung "nicht integrierbarer Teile der Bevölkerung", die systematische Ausrottung alles Alten und die Zerstörung all jener Mechanismen und Institutionen, durch die eine Gesellschaft ihre Werte formt und überträgt. Die Auffassung, daß die Mönche Träger jener "ansteckenden Krankheit" waren, die Kultur, Bildung, Tradition, ja Vergangenheit überhaupt hieß, daß sie die "Hauptschuld" daran trugen, daß sich das von religiösen Wertvorstellungen und traditionellen Verhaltensmustern geprägte Bewußtsein der Bauern so schwer überwinden und für die Realisierung ihrer Gesellschaftskonzeption gewinnen ließ, und daß sie eine "unproduktive Bevölkerungsgruppe" darstellten, welche auf Kosten des Volkes lebt und es "ausbeutet", wurde zur Grundlage ihrer Strategie gegenüber dem Buddhismus. Obgleich bestimmte Elemente des Buddhismus partiell durchaus kritische Überlegungen und Haltungen zulassen mögen, führten eine einseitige Betrachtungsweise, die den Buddhismus und seine Rolle in der kambodschanischen Gesellschaft aus dem historischen Kontext völlig herauslöst, und die daraus gezogenen Schlußfolgerungen in Verbindung mit der Gesellschaftskonzeption der Führer der Khmers Rouges zu einer Politik, die auf die Beseitigung des Buddhistischen Ordens (Sangha) und die völlige Auslöschung des Glaubens und der religiösen Traditionen im Bewußtsein der Menschen gerichtet war und die Ermordung eines großen Teiles der Mönche nach sich zog. Obwohl zwischen 1975 und 1979 die Liquidierung des Sangha realisiert werden konnte, gelang es jedoch nicht, den buddhistischen Glauben und seine jahrhundertealten Traditionen, die für das Khmervolk innere Überzeugung und bewährte Lebenspraxis bedeuteten, zu beseitigen. Nach der Niederschlagung des Pol-Pot-Regimes durch vietnamesische Militärverbände begannen die Menschen spontan ihren Glauben und die mit ihm verbundenen Traditionen und Riten wiederzubeleben. Die Geschwindigkeit und Tiefe, mit der sich diese spontane Reaktivierung des Buddhismus in allen Teilen des Landes vollzog, brachten allerdings eine Reihe von Problemen mit sich, insbesondere das der selbständigen und ungesetzlichen Ordination.

Die meisten buddhistischen Feste als ein Hauptbestandteil der religiösen Praxis sind ohne Mönche nicht denkbar. Sie sind gewissermaßen das "Objekt", an dem sich die Gläubigen durch ihre Spenden Verdienst im Sinne des buddhistischen Karma erwerben.

Infolge der Liquidierung des Sangha konnten die Wats (Klöster) ihre Funktionen als Kommunikations-, Informations-, juristische, religiöse, kurz: gesellschaftliche, Zentren insbesondere in den ländlichen Siedlungsgemeinschaften nicht mehr ausüben, so daß ein Vakuum in der Vermittlung der sozialen Beziehungen entstanden war.

Die geistige Atmosphäre und ideologische Situation war zum einen durch eine außerordentliche Sensibilisierung der Volksmassen gegenüber jeder staatlichen Erklärung und Maßnahme geprägt. In historisch kurzer Zeit hatte das kambodschanische Volk feudale Zustände, koloniale Abhängigkeit, nationalen Befreiungskampf, eine relativ unabhängige Entwicklung des Landes mit einem mehr national orientierten Kapitalismus, ein proamerikanisch-republikanisches System, das den Krieg ins Land brachte, und zuletzt ein linksradikales, totalitäres Regime erlebt. Keine der politischen Gruppierungen konnte ihre Vorstellungen

und Versprechungen erfolgreich verwirklichen. In diesem Kontext wird verständlich, daß die beiden einzigen politischen Forderungen, die die Mehrzahl der Überlebenden an die neuen Machthaber stellte, darin bestanden, daß diese sie nicht mit politischen Erklärungen und Programmen konfrontieren und das Recht auf Leben garantieren sollten.

Zum anderen muß bei der Charakterisierung der ideologischen Situation berücksichtigt werden, daß für viele Intellektuelle die Suche nach Identität mit der eigenen Geschichte und ihren Wurzeln und nach einem tragfähigen Gesellschaftskonzept sowie auch die Orientierung in einer komplizierten und verworren erscheinenden Welt durch die Herrschaftszeit Pol Pots unterbrochen worden war. Dennoch war es für die neuen Machthaber notwendig, das Volk nicht nur für den Kampf um die Normalisierung des Lebens schlechthin zu gewinnen, sondern auch dafür, den gesellschaftlichen Wiederaufbau mit der oben gekennzeichneten Entwicklungsrichtung in Angriff zu nehmen, denn die geplanten Veränderungen in den Grundstrukturen der Gesellschaft können nur dann tatsächlich Gestalt annehmen, wenn sie durch die Mehrheit des Volkes getragen bzw. vollzogen werden.

Im Jahre 1979 wurden die Organisationsstrukturen der Revolutionären Volkspartei Kampuchreas, die sich als Nachfolgepartei der 1951 aus der Kommunistischen Partei Indochinas hervorgegangenen Revolutionären Volkspartei Khmer versteht und sich von der Kommunistischen Partei Pol Pots distanziert, landesweit wieder aufgebaut.⁶ Diese Partei besitzt jedoch keinen sehr großen Einfluß unter den Menschen. Verschiedene Wege der RVPK, ihren Einfluß zu erhöhen (z.B. die Bewegung *coh mulethan* - "an die Basis gehen" oder über die Nationale Einheitsfront), konnten und können nicht den gewünschten Erfolg erbringen. Die Gewinnung des Sangha für ihre politischen Ziele hatte damit einen klaren bündnispolitischen Hintergrund.

b. Begünstigende Faktoren für eine politische Instrumentalisierung des kambodschanischen Buddhismus

Alle diese spezifischen Bedingungen und Erscheinungen führten nicht nur zu einer durch die Führungskräfte kontrollierten Wiederbegründung des Sangha und damit des Buddhismus in seiner institutionalisierten Form, sondern sie erklären auch deren umfassende und allseitige Beschäftigung mit dem Buddhismus und seine Förderung (so daß eine mögliche Alternative, nämlich den Sangha nicht neu zu gründen, sondern die Wiedergeburt des Buddhismus auf seine Laienanhängerschaft zu beschränken, nicht in Betracht gezogen wurde).

Nach der Auffassung der kambodschanischen Führungskräfte sollte der neugegründete Sangha neben der Erfüllung seiner traditionellen Aufgaben der buddhistischen Praxis in den Pagoden dazu beitragen, die materiellen Interessen des Volkes ideell umzusetzen, d.h. diese Interessen mit potentiell progressiven buddhistischen Lehrinhalten und Traditionen zu verbinden und den Menschen den politischen und sozialen Inhalt der neuen Gesellschaftsprogrammatik auch religiös vermittelt so vorzuführen, daß daraus Leitbilder für praktische Aktionen zur Umgestaltung der Gesellschaft entstehen können. Den Führungskräften ging es also nicht nur darum, der Gefahr der Unterwanderung des Sangha, die durch die Ausnutzung des Mönchsstatus möglich wäre (und in einigen Fällen auch wurde) und damit der Unterminierung der Gesellschaft entgegenzuwirken.

Vielmehr sollte (laut Programmatik der kambodschanischen Führung) die Entwicklung eines den Progreß allseitig fördernden Buddhismus vorangetrieben werden. Deshalb richtete man sich auf die Herausbildung eines Sangha aus, der in seiner Mehrheit nicht ausschließlich neutrale oder passive Positionen vertritt (wie das in der Vergangenheit häufig der Fall war), sondern als eine *aktive* Stütze der neuen Machthaber mit seinen Mitteln und Möglichkeiten das Programm des Aufbaus eines Kambodscha mitträgt, das sozialen Fortschritt verwirklicht. Vier Faktoren begünstigen die Inangriffnahme dieser Programmatik:

1. Der kambodschanische Sangha hatte nur in sehr beschränktem Umfang Grundeigentum oder andere größere Besitztümer erworben. Privatbesitz und -eigentum einzelner Mönche, auch an Grund und Boden, hat es zwar gegeben, war aber für den kambodschanischen Sangha nicht kennzeichnend. So entwickelte er sich zu keiner Zeit zu einem ökonomischen Faktor (wie die europäische Kirche im Mittelalter oder die schiitische Geistlichkeit im Iran). Nach der Pol-Pot-Zeit konnte von ehemaligen Angehörigen des Sangha insofern auch kein Anspruch auf Grundeigentum geltend gemacht werden, so daß den Zielen der kambodschanischen Führung keine spezifischen ökonomischen Interessen bzw. ein aus ihnen resultierendes Macht- und Oppositionspotential des Sangha entgegenwirkten.

2. In der gesamten Geschichte bis zum Beginn der 60er Jahre hat der kambodschanische Sangha (im Gegensatz zu anderen Theravada-Ländern wie Sri Lanka und Burma) kaum in das politische Geschehen eingegriffen, sieht man einmal von vereinzelt Beispielen einer Beteiligung am nationalen Befreiungskampf ab. In der Folgezeit geriet der Sangha aufgrund der Versuche Sihanouks und vor allen Lon Nols, die aktive Unterstützung der Mönche für ihre Politik zu gewinnen, in Überschreitung traditioneller Wirkungssphären in das Spannungsfeld zwischen engagierter sozialer Betätigung und politischer Stellungnahme. Auf der anderen Seite gab es aber gleichzeitig Versuche des Staates zur Eindämmung und Begrenzung dieser von ihm selbst initiierten Aktivitäten auf ein "vertretbares Maß". Außerdem sah sich der Sangha gezwungen, auf die veränderten Existenzbedingungen (beginnende Kapitalisierung), die zunächst zu einem Rückgang des Einflusses der Mönche und zu neuen Erscheinungen und Prozessen auf allen Ebenen des gesellschaftlichen Lebens führten, mit dem Versuch zu reagieren, seine Tätigkeitsfelder zu innovieren und auf Gebiete auszudehnen, in denen er traditionell bisher nicht wirksam geworden war. Sowohl die in der Sihanouk-Ära entworfene und propagierte Sangkum-Ideologie des "Buddhistischen Khmer-Sozialismus" als auch die Spaltung des Sangha während der Lon-Nol-Zeit, die durch den Kampf zweier gegensätzlicher politischer Gruppierungen hervorgerufen worden war, trugen ebenfalls zu einer Politisierung des Sangha bei, so daß die kambodschanische Führung in bestimmtem Maße an ein gesellschaftsbezogenes und politisches Empfinden und Denken der Mönche und Laienanhänger anknüpfen konnte und mit ihrer Zielorientierung gegenüber dem Sangha nicht jenseits jeglicher potentieller politisch-ideologischer Inanspruchnahme der Mönche lag.

Allerdings wirkten mehrere Faktoren der Politisierung des Sangha, insbesondere auf dem Lande, entgegen und schränkten eine eigenständige politische Wirksamkeit weitgehend ein. Dies sind erstens die zahlreichen gesetzlich geregelten Kontrollmechanismen und Einflußmöglichkeiten des Staates, die er sich in seinem Verhältnis zum Orden der Mönche im Laufe der Zeit geschaffen hatte

(die Sihanouk ausbaute und Lon Nol übernahm), zweitens die ständige Beschränkung der politischen Tätigkeit der Mönche durch den Staat, drittens die Klassendifferenzen nivellierenden und Widersprüche verdeckenden Elemente des "Buddhistischen Khmer-Sozialismus" und viertens hauptsächlich zwei Momente der buddhistischen Lehre: die relativ starke Ausrichtung auf das Individuum (Stufenethik) und die Tugend des *upekha* (Begierde- und Teilnahmslosigkeit gegenüber jeder Art von weltlichen Freuden und Leiden) und die mit ihnen verbundene, weit verbreitete Tradition der Nichteinmischung der Mönche in weltliche, politische Angelegenheiten. Der Sangha hatte daher kaum *eigene* Formen und Methoden der politischen Tätigkeit hervorgebracht oder nachdrücklich *eigene* politische Forderungen artikuliert.

Beide Umstände bzw. gegenläufige Entwicklungen, sowohl die partielle Politisierung als auch die Verhinderung einer eigenständigen politischen Wirksamkeit des Sangha, stellen begünstigende Faktoren für die Umsetzung des Religionskonzeptes der kambodschanischen Führung dar!

3. In der Gestaltung des Verhältnisses von Staat und Sangha konnten die Führungskräfte auf zahlreiche traditionelle Elemente aus der Zeit vor der Liquidierung des Ordens während des Pol-Pot-Regimes zurückgreifen und sich damit einerseits ein Instrumentarium schaffen, das eine Lenkung und Kontrolle des Sangha ermöglichte, und sich andererseits dem Vorwurf entziehen, eine Bevormundung und absolute Beherrschung des Sangha anzustreben.

4. Bei der Herausbildung eines Sangha, der den Anforderungen des Umbruchs in der Gesellschaft gewachsen sein würde, mußte die VRK-Führung nicht völlig brachliegendes Neuland betreten, sondern es konnte an die Traditionen der kambodschanischen Mönche im Kampf um nationale Unabhängigkeit und insbesondere an die Erfahrungen angeknüpft werden, die in der Phase der Zusammenarbeit von Teilen des Sangha und patriotischen Kräften im Kampf gegen das Lon-Nol-Regime (1970 bis 1972 in den "befreiten Gebieten") gesammelt wurden.

c. Religionspolitik der Regierung in Phnom Penh

Die Maßnahmen der kambodschanischen Regierung konzentrierten sich auf folgende Schwerpunkte:

1. Im Vordergrund stand die Regelung der Ordination einschließlich der Lösung des schwierigen Problems der selbständigen und ungesetzlichen Ordination. Dabei wurden vielfältige Bemühungen zur Bewältigung dieser Aufgaben unternommen:

- die Durchführung einer Weihezeremonie für ehemalige Mitglieder des kambodschanischen Sangha durch Theravada-Mönche aus Vietnam (die der in Südvietnam lebenden Khmer-Krom-Minderheit angehören und in der Tradition des kambodschanischen Buddhismus stehen) zur Schaffung der wichtigsten Voraussetzung für die Wiederbegründung des Sangha auf eigenständiger, nationaler Grundlage,
- die Einsetzung von Provinz-Weihekommissionen infolge der zahlreichen Anträge auf Ordination (wobei die in der Vergangenheit übliche Praxis der ausdrücklichen Ernennung ordinationsberechtigter Mönche wieder aufgenommen wurde,⁷

- die Reduzierung der nach buddhistischem Reglement vorgesehenen Mitgliederzahl einer Weihekommission von mindestens zehn auf fünf Mönche (wegen der insgesamt geringen Anzahl von Mönchen mit ausreichenden Kenntnissen der Lehre und Riten),
- die Einführung der Vorlage eines Lebenslaufes bei der Abgabe eines Ordinationsgesuches (wobei es sich auch bei dieser Maßnahme um eine Modifikation der traditionellen Praxis handelte),⁸
- die schrittweise Festlegung des Ordinationsalters auf mindestens 50 Jahre, die einerseits - aufgrund des Männermangels - für den wirtschaftlichen Wiederaufbau, die Landesverteidigung und die Funktionstüchtigkeit der Familienbeziehungen zunächst notwendig erschien, andererseits den Traditionen und Lebensgewohnheiten der Khmer grundsätzlich widerspricht,
- die Inangriffnahme des Problems der Kurzzeit-Ordination⁹ sowie
- Bemühungen der Führung um Zugeständnisse des Sangha hinsichtlich der umstrittenen Forderung nach Nichtzulassung von Behinderten zur Ordination (Einheit von Körper und Seele - körperliche Versehrtheit wird im Zusammenhang gesehen mit der Zerstörung der Seele).

Der Widerspruch zwischen der Notwendigkeit der Begrenzung des Ordinationsalters und der Ordinationszahl auf der einen und den Traditionen auf der anderen Seite besteht fort, wenngleich die Festlegung des Mindestalters von Ordinationskandidaten auf 50 Jahre per Gesetz Mitte 1988 wieder aufgehoben wurde. Durch ein zwar liberalisiertes Antragssystem behalten sich die Kommunen aber nach wie vor die Auswahl der zur Ordination zugelassenen Kandidaten und damit auch deren zahlenmäßige Begrenzung - allerdings auf wesentlich höherem Niveau (1986: 6.000 Mitglieder des Ordens, 1990: 14.000 ab 15 Jahre) - vor.¹⁰

2. Der Sangha wurde ohne die beiden traditionellen Nikayas (Ordinationsrichtungen) wiederbegründet. Die Bildung eines einheitlichen Sangha wurde in der Propaganda von Partei und Regierung mit dem Ziel verbunden, die Herstellung und Wahrung der nationalen Einheit zu unterstützen, die angesichts der anhaltenden destabilisierenden Aktivitäten der Dreier-Koalitionsregierung und ihrer operierenden militärischen Einheiten sowie in Anbetracht der zahlreichen Flüchtlingslager an der Grenze zu Thailand Priorität besitzen würde.

Eine tiefgreifende Veränderung in der gesellschaftlichen Stellung der Mönche stellt der Beschluß dar, den Mönchen die vollen staatsbürgerlichen Rechte und Pflichten zuzuerkennen und ihnen damit auch das aktive und passive Wahlrecht zu gewähren, das ihnen in der Vergangenheit verwehrt war und in den anderen Theravada-Ländern (mit Ausnahme von Laos) bis heute verwehrt ist. Der bewußte und offene Bruch mit dem Grundsatz, daß Mönche sich nicht am politischen Leben, schon gar nicht an Wahlen beteiligen dürfen, erwuchs einerseits aus dem Anspruch der Führungskräfte, die im religiösen Denken noch fest verwurzelten Menschen und vor allem die Mönche als ihre religiösen Führer schrittweise aus hemmenden, traditionellen Denk- und Verhaltensmustern herauszulösen, ihre Hinwendung zu Vernunft und Rationalität zu fördern, sie zu politischem Durchdringen von Vorgängen anzuhalten und ihnen die Auffassung und die Fähigkeit zu vermitteln, daß sie ihre Lebensverhältnisse selbst mitgestalten können. Andererseits bildet ihre Gleichstellung mit den übrigen Staatsbürgern eine wesentliche Voraussetzung dafür, die in sie gesetzten Erwartungen zu erfüllen. Das Wahlrecht ist dabei auch als ein Angebot an die Mönche zu verste-

hen, dessen Inanspruchnahme der Entscheidung des einzelnen obliegt (denn im traditionellen Verständnis stellen die Teilnahme an einer Wahl und das Mönchsdasein, das ja eine Abkehr von Weltlichem beinhaltet, einen Widerspruch dar). Dazu, inwieweit die Mönche das aktive Wahlrecht bisher genutzt haben, liegen der Verfasserin zum gegenwärtigen Zeitpunkt keine konkreten Angaben vor. Das Wahlverhalten der Mönche zu untersuchen, bleibt ein äußerst interessanter Gegenstand für die Zukunft.

Die gesetzlich verankerte Gleichberechtigung und die Möglichkeit zur Wahrnehmung eines Mitspracherechts der Mönche im heutigen Kambodscha drückt sich auch darin aus, daß ein Mönch Mitglied einer Partei sein kann und daß zahlreiche Mönche in den neugeschaffenen Machtorganen, nicht nur auf höchster, gewissermaßen auf Vorzeigeebene, sondern auch in den Kommunen, vertreten sind. Es ist anzumerken, daß das Selbstbewußtsein und der Bildungsgrad der Mönche in den letzten Jahren gewachsen sind (vgl. dazu die Ausführungen weiter unten). Damit verbunden ist, daß die Bhikkus die gegebenen Rahmenbedingungen nunmehr mit mehr eigenem Profil und eigener Interessenartikulation ausfüllen. Das trifft in erster Linie für die in den Städten lebenden Bhikkus zu.

Die Herangehensweise an religionspolitische Aufgaben und die entsprechenden Maßnahmen der kambodschanischen Führung weisen einerseits einen starken Traditionsbezug auf (vgl. oben den zweiten begünstigenden Faktor) und zeigen, daß sie den widersprüchlichen Prozeß der Aufhebung von Traditionen in seinen drei Realisierungsebenen Bewahren - Überwinden - Fortentwickeln in Angriff genommen haben und ihn schöpferisch, wenn auch nicht ohne Widersprüche, zu steuern vermögen. Andererseits wird aus ihnen ersichtlich, daß sie darum bemüht sind, neue Traditionen zu schaffen und zu verbreiten, die alte ersetzen und sozialen Fortschritt unterstützen sollen.

Ein Wort zur Gestaltung des Verhältnisses von Staat und Sangha, denn hier *scheint* mit der Wiederaufnahme des Staatsreligionsparagrafen, wie ihn die Verfassungen des Königreichs Kambodscha und der Republik Khmer kannten, in die Verfassung des Staates Kambodscha im April 1989 ein grundlegender Wandel der Religionspolitik der Volksrepublik Kampuchea vollzogen worden zu sein. Ein Vergleich der Kontrollmechanismen und Eingriffsmöglichkeiten, die sich die Machtorgane nach 1979 gegenüber dem Mönchsorden geschaffen hatten, mit denen der Regierung Sihanouks bzw. Lon Nols verdeutlicht jedoch, daß sich das Verhältnis zwischen Staat und Sangha in den zehn Jahren der Entwicklung der VRK *formell* kaum verändert hatte. Der Staat verfügte und verfügt in Kambodscha heute wie in der Vergangenheit über ein vielfältiges Instrumentarium, um den Sangha zu lenken und seine Aktivitäten zu kontrollieren. So gingen die Führungskräfte um Hun Sen aufgrund von real- und bündnispolitischen Erwägungen und Notwendigkeiten mit diesem Schritt lediglich von ihren (sicher auch durch die vietnamesischen Verbündeten beeinflussten) Säkularisierungsbestrebungen ab, und die ohnehin existierende enge Verflechtung von Staat und Mönchsorden wurde damit nachträglich sowohl politisch als auch ideologisch sanktioniert. Nach außen hin sichtbar wird dies z.B. durch eine häufigere Präsenz von Vertretern der Regierung und des Politbüros oder des Zentralkomitees der RVPK bei buddhistischen Festen oder Massenveranstaltungen (u.a. *roab-bat*-Zeremonie zum Neujahrsfest, Weihe eines Stupa vor dem Bahnhofsvorplatz, in

das im Mai 1989 - nach Inkrafttreten der Verfassung des Staates Kambodscha und Wiedereinführung des Staatsreligionsparagrafen - sterbliche Reste des Buddha eingelassen wurden; diese Zeremonie war mit einem riesigen Festumzug durch die ganze Hauptstadt verbunden, an dem das gesamte Politbüro sowie Vertreter der Regierung teilnahmen). Damit ist eine traditionelle Praxis aus der Regierungszeit Sihanouks und Lon Nols wieder aufgenommen worden. Diese religionspolitischen Reformen wurden durch den Druck der Dreierkoalitionsparteien gefördert, die selbst - einschließlich der Khmers-Rouges-Gruppierung - ein eigenständiges Religionskonzept entwickelten, waren aber ursächlich nicht einzig dadurch bedingt.

In diesem Zusammenhang scheint es der Verfasserin wichtig, darauf zu verweisen, daß Repräsentanten der kambodschanischen Regierung oder der RVPK selbst - wenn auch in unterschiedlichem Maße - mit buddhistischen Traditionen verwurzelt sind, da sie entweder einen Teil ihrer Bildung im Wat erhielten oder selbst einmal für bestimmte Zeit im Wat als Mönch gelebt haben.¹¹ Man sollte diese Rückkehr zu traditionellen Formen des Miteinander und der gegenseitigen Abhängigkeit im Verhältnis Staat-Sangha also keineswegs ausschließlich als zweckgebundenes, rein pragmatisches Anpassen an traditionell Gegebenes betrachten, sondern darin auch einen Schritt hin zu nationaler Emanzipation und einer Rückbesinnung auf eigene Werte im Zuge innen- und außenpolitischer Reformen und weg von vietnamesischer Bevormundung oder auch falsch verstandenem vietnamesischem Vorbild sehen.

Der konkrete Beitrag der Mönche zur Mitgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse ist einerseits Ergebnis der Bemühungen und Maßnahmen sowohl der Führungskräfte als auch der Leitung des Sangha und zahlreicher Mönche zur Wiederbegründung eines Ordens, der sozialen Fortschritt aktiv fördert, und ergibt sich andererseits aus der Fortsetzung traditioneller Aktivitäten bzw. ihrer teilweisen inhaltlichen Neubestimmung. Er umfaßt unter anderem:

- die Organisation öffentlicher Bauarbeiten (Schulen, Brücken, Wege, Bewässerungsanlagen) und - gestützt auf ihre traditionelle Autorität - die Mobilisierung der Menschen dafür; dabei handelt es sich nicht um ein völlig neues Betätigungsfeld des Sangha nach der Befreiung, sondern um einen Schwerpunkt der Aktivitäten der Mönche und damit gewissermaßen um eine neue Tradition;
- umfassende Bemühungen zur inhaltlichen Neubestimmung der buddhistischen Spendenfeste, die so ausgerichtet werden, daß die Spendenerlöse für den Bau von öffentlichen Einrichtungen und für die Instandsetzung und -haltung der Pagoden verwendet werden bzw. wohltätigen Zwecken zufließen können¹²;
- die erzieherische und politisch-ideologische Tätigkeit; trotz vieler Initiativen der Führungskräfte zur Erhöhung der politischen Bildung der Mönche übersteigen Inhalt und Anspruch der insbesondere auf den Mönchskongressen formulierten Aufgaben oft deren Möglichkeiten und Fähigkeiten; darüber hinaus befinden sich derartige Erwartungen im Widerspruch zu den Absichten und der traditionellen Rolle der Mönche;
- die Beteiligung an der landesweiten Alphabetisierungskampagne, insbesondere an der Erwachsenenbildung, wobei ihr Beitrag aufgrund ihrer geringen Zahl und ihres zumeist fortgeschrittenen Alters bisher begrenzt geblieben war.

Während in den Materialien (Reden, Rechenschaftsberichte) der Mönchskongresse und in den zwischen 1979 und 1986/87 herausgegebenen Rundschreiben zu religionspolitischen Fragestellungen eine allzu starke Ausrichtung der Mönche auf ihre erzieherische und politisch-ideologische Wirksamkeit unter den Gläubigen zutage tritt, spielt in jüngst erschienenen Aufsätzen über die Rolle des Buddhismus in Kambodscha, in Zeitungsberichten über buddhistische Feste und Aktivitäten des Sangha usw. diese starke ideologische Ausrichtung und politische Überfrachtung der Mönche keine so vordergründige Rolle mehr. Man konzentriert sich in den Betrachtungen stärker auf die traditionellen und kulturellen Werte des Buddhismus und betont ihn als untrennbaren Bestandteil des Lebens und der Weisheit des Khmervolkes. Täglich werden im kambodschanischen Rundfunk und Fernsehen Gebetszeremonien oder buddhistische Festlichkeiten aus allen Teilen des Landes übertragen. Die Verbindung von Religion und Politik wird nach wie vor bewußt gesucht, jedoch dezenter angeboten und nicht mehr so vordergründig gefordert und propagiert.

Ein Problem, das von der kambodschanischen Regierung lange Zeit nicht erkannt und erst in jüngster Zeit in Angriff genommen wurde, betrifft die Bildung und Ausbildung der Mönche und Achars. Im Interesse der Erhaltung ihres Ansehens im Volk, das in beträchtlichem Maße von ihren Kenntnissen der buddhistischen Lehre, ihrer Geschichte und Texte, des Pali sowie des Zelebrierens der zahlreichen Festzeremonien abhängt, müssen Maßnahmen ergriffen werden (Gründung buddhistischer Lehrinrichtungen auf verschiedenen Ebenen), um den Rückgang an buddhistischer Bildung, der gleichzeitig mit einem Verlust an zu bewahrenden traditionellen Werten verbunden ist, aufzuhalten. Dies zumal der Buddhismus eine wesentliche Quelle der historischen Identität des Khmervolks und einen nicht unbedeutenden Faktor bei der Entwicklung des Nationalbewußtseins darstellte und darstellt.

Um so erfreulicher ist es, daß im Jahre 1990 insgesamt 26 Pali-Schulen eröffnet wurden, an denen in Anlehnung an das Bildungsprogramm entsprechender Schulen in den 50er bis 70er Jahren gelehrt wird. Heute kann aufgrund des Lehrermangels und eines Defizits an entsprechenden Unterrichtsmaterialien das Ausbildungsniveau der Sihanouk-Ära natürlich noch nicht erreicht werden, der Lehrbetrieb wurde allerdings in den traditionellen Kursstufen wieder aufgenommen (1. Stufe 1-3 Jahre, 2. Stufe 4 Jahre, 3. Stufe 10 Jahre). Unterrichtsinhalte sind Pali, Geschichte, Geographie, Mathematik und verschiedene naturwissenschaftliche Fächer. Pro Pali-Schule werden zwischen 40 und 50 Schüler im Alter zwischen 15 und 30 Jahren ausgebildet.

Aufgrund der zum gegenwärtigen Zeitpunkt bereits gestiegenen und in Zukunft weiter steigenden Zulassungsquote zur Ordination einerseits und als Ergebnis der erwähnten Maßnahmen zur Eröffnung von Aus- und Weiterbildungsmöglichkeiten für ausgewählte befähigte Vertreter des Ordens andererseits wird es zu einer Differenzierung der Mönche hinsichtlich ihres Bildungsgrades und verbunden damit auch hinsichtlich ihrer Stellung im Orden kommen. Dem wurde im Verlaufe des Jahres 1991 mit einer weiteren Angleichung der inneren hierarchischen Ordnung des Sangha an seine traditionellen Strukturen entsprochen. Hier ist in erster Linie die Wiedereinführung der Institution des Mönchsrates in den einzelnen Wats mit Vorsteher und "rechtem" und "linkem" Stellvertreter (d.h. erster und zweiter Stellvertreter in hierarchischer Folge) zu nennen,

die es während der gesamten 80er Dekade (wahrscheinlich aufgrund der zu geringen Zahl von Mönchen, im Landesdurchschnitt drei pro Wat) nicht gegeben hatte.

Die traditionelle Ämter- und Titelhierarchie war mit dem Verweis auf die Gleichheit aller Mönche innerhalb des Ordens, wie sie Buddha selbst gefordert hatte, nach 1979 nicht wieder eingeführt worden. Aus einer Dokumentation zum Aufbau des Buddhismus im Staat Kambodscha vom Frühsommer 1990 geht allerdings hervor, daß den Vertretern der einzelnen Verwaltungsebenen bestimmte Titel zugeordnet worden sind, die dem umfänglichen "Fonds" von Ehrentiteln für Mönche entstammen. Traditionell existierten vier Klassen (*reachea khanac*) für beide Nikayas, und für jede Klasse war eine bestimmte Anzahl gleichrangiger Ehrentitel festgelegt (z.B. 1. Klasse drei, 2. und 3. Klasse sechs, 4. Klasse 20 für den Mahanikaya).¹³ Die den Mönchen in einer bestimmten Funktion zugeordneten Ehrentitel entsprechen allerdings nicht in jedem Fall dieser ursprünglichen "Listenordnung". So finden sich interessanterweise unter den Ehrentiteln der fünf Mitglieder des ordensobersten Mönchsrates zwei, die der Liste des früher existierenden Dhammayuttikanikaya entnommen sind. Dies obwohl offiziell nach wie vor an der Einheitlichkeit des Ordens festgehalten wird. Es ist aus der Ferne schwer einschätzbar, ob hier aus Unkenntnis gehandelt wurde, was wohl recht unwahrscheinlich ist, oder ob darin vielmehr ein Hinweis darauf zu sehen ist, Bestrebungen zur Wiedereinführung der zweiten traditionellen Ordinationsrichtung zu entsprechen. Die Bezeichnung für den derzeit ordensobersten Mönch (*Preahmohasometheathibadei*) ist in der traditionellen Titelliste gar nicht enthalten. Darin mag sich eine gewisse Distanz zur traditionellen Rolle und Machtbefugnis des Sangharaja als obersten Repräsentanten des Ordens ausdrücken. Bezüglich dieser Problematik endgültige Klarheit zu gewinnen, bleibt weiteren konkreten Feldforschungen vorbehalten.

d. Politische Instrumentalisierung des Buddhismus - einige Beispiele

Um eine konkrete Vorstellung davon zu vermitteln, wie Vertreter des Staates und des Mönchsordens buddhistische Lehrinhalte und traditionelle Vorstellungen zeitgemäß und im Interesse bestimmter gesellschaftspolitischer Ziele neu interpretieren und bewerten, abschließend dazu noch einige ausgewählte Beispiele:

1. Von den für Mönche und Laienbuddhisten gleichermaßen verbindlichen obersten fünf Geboten ist für eine kritische Analyse des buddhistischen Friedenspotentials das Prinzip des *ahimsa* von besonderem Interesse. Es verbietet das Töten, die Freude am Töten oder am Tod eines Lebewesens und das Lob, wenn andere getötet haben. Es liegt nahe, daß aus diesen dem *ahimsa* entspringenden Grundforderungen hauptsächlich - aber keineswegs ausschließlich - pazifistische Positionen erwachsen können. So äußerte beispielsweise ein hoher Würdenträger des kambodschanischen Sangha Ende der 50er Jahre zu diesem Problem: "Wir wissen heute, daß wir selbst dann lebende Wesen töten, wenn wir ein Glas Wasser trinken, um den Durst zu stillen. Aber das ist kein Willensakt. Unsere Handlung ist nur darauf gerichtet, ein Glas Wasser zu trinken, um den Durst zu stillen."¹⁴ Auf eine andere Ebene übertragen, konnten jene Mönche und Buddhisten, die sich am bewaffneten Kampf gegen Fremdherrschaft beteiligten

oder selbst an der Spitze von Widerstandsbewegungen standen, argumentieren, ihr "Willensakt" gelte der Unabhängigkeit des Landes und nicht der Tötung von Leben. Eben diese Argumentation wird auch in der Gegenwart von führenden Vertretern des kambodschanischen Sangha wie von einfachen Mönchen und buddhistischen Gläubigen angeführt. Auf die Frage nach der grundsätzlichen Haltung der kambodschanischen Buddhisten zur bewaffneten Gewalt eingehend, vertraten die beiden ordensobersten Würdenträger der 50er Jahre ebenso wie der höchste Repräsentant des kambodschanischen Sangha, Ehrwürden Tep Vung, im Jahre 1986 die Ansicht, daß ein Buddhist die gewaltlose Methode zwar stets der gewaltsamen vorziehen solle. Wenn der Feind jedoch keine andere Wahl lasse, sei auch die gewaltsame Methode nicht zu verurteilen. Im Hinblick auf diese Problematik trug ein thailändischer Staatsmann auf der Bandung-Konferenz unter Berufung auf Buddha vor, daß dieser den Krieg zwar verdammt habe, "nicht aber diejenigen, die um einer gerechten Sache willen in den Krieg ziehen, nachdem sie alle Mittel zur Erhaltung des Friedens versucht haben". Er habe zwar die vollkommene Aufgabe des Selbst, nicht aber die Unterwerfung unter die Mächte des Übels gelehrt.¹⁵ Es steht natürlich außer Zweifel, daß die verschiedensten politischen Kräfte an die buddhistische Friedenskonzeption anknüpfen und ihr Verständnis einer "gerechten Sache" bzw. ihre Charakterisierung der "Mächte des Übels" einbringen können.

2. Mit der Absicht, die Bereitschaft der Mönche zu wecken, sich mit der politischen Linie und den Beschlüssen der Nationalen Einheitsfront zu befassen und ihren Inhalt an die Gläubigen heranzutragen, greift Heng Samrin in seiner Rede vor den Delegierten des ersten Nationalen Mönchkongresses auf das Wirken des Buddha selbst zurück, "der sich 45 Jahre seines Lebens rastlos um die Verbreitung seiner Lehre mühte".¹⁶ Weiter heißt es dort, daß Buddha die Menschen gelehrt habe, in Eintracht und Solidarität miteinander zu leben, was Verständnis füreinander voraussetzt. Er habe die Menschen dazu angehalten, sich nicht in Parteien und Gruppen zu spalten, engstirniges Denken und Verhalten abzulegen und sich gegenseitig zu helfen. In diesem Sinne sollen die Mönche die Menschen auch in der Gegenwart erziehen. So wie Buddha unermüdlich seine Lehre verbreitete, sollen die Mönche sich heute für die Propagierung des Inhaltes der Politik der Partei und der Front einsetzen.

An anderer Stelle vergleicht Heng Samrin die Feinde der kambodschanischen Revolution mit den Horden Maras (der Verkörperung des Bösen, der Begierde und des Lebensdurstes, die von Erleuchtung und Nirvana wegführen) und leitet daraus ab: "Ihr Mönche habt die Aufgabe, den Mara unserer Revolution zu erkennen und ihn zu bekämpfen und niederzuwerfen, so wie Buddha Mara besiegte, damit er nicht länger Unfrieden stiften und Zerstörung anrichten kann."¹⁷

Das Wesen des Buddhismus sieht Heng Samrin darin, daß "er eine Religion der Gleichheit ist. Er verbietet es, sich etwa aufgrund der Rasse, der sozialen Stellung oder von Reichtum über andere zu erheben und sich besser zu dünken."¹⁸ Eine Grundaussage des Buddhismus bestehe darin, daß "nicht Herkunft, soziale Stellung, Macht oder Besitz wirkliche Werte des Menschen sind, sondern Moral, Tugendhaftigkeit und rechtes Handeln den wahren Wert eines Menschen bestimmen". Der Buddhismus kenne keinen Unterschied zwischen Menschen verschiedener Nationalität und Religionszugehörigkeit oder zwischen

Armen und Reichen, er sei auf ein Leben in der Gemeinschaft ausgerichtet, das Geringschätzung und Mißachtung anderer ausschließt, er sei eine Religion des demokratischen und kollektiven Miteinander, und er lehre die Menschen, sich durch eigenes Handeln und/oder gemeinschaftliche Anstrengungen vom Leiden zu befreien. Innerhalb der Charakterisierung des Wesens der buddhistischen Lehre bestimmt Heng Samrin auch ihren sozialen Inhalt näher: "Der Buddhismus ist eine Religion, die die Klassen beseitigt. Zu seinen Lebzeiten hat Buddha die Kasten abgeschafft ... Genauso verhält es sich heute mit der sozialistischen Revolution. Sie wird durchgeführt, um die Ausbeutung abzuschaffen."¹⁹

3. In einem Aufsatz unter dem Titel "Buddhismus und Vaterland" wird zur sozialen Komponente des Buddhismus folgendermaßen argumentiert: "Die Ausbeuterklassen haben unendlich viel Leid über die buddhistischen Gläubigen der ärmsten Schichten des Volkes gebracht. Die Armen sind es auch, die die größte Ungerechtigkeit erdulden müssen und die solidesten und dauerhaftesten Verehrer des Buddhismus sind. Deshalb ist es die Pflicht der Mönche, sich gerade diesen Menschen besonders zuzuwenden, sie zu unterstützen und vom Leiden der Jahrhunderte zu befreien."²⁰

Ausblick

Wie immer man derartige Versuche, religiöse Inhalte mit gesellschaftspolitischen Themen zu verbinden bzw. den Menschen Politik im "religiösen Gewande" vorzuführen, im einzelnen bewerten mag, man sollte sie zur Kenntnis und als authentische Zeitzeugnisse ernst nehmen. Sie sind Ausdruck des Bestrebens, Politik in eigene religiöse Kategorien und Systeme zu bringen. Für den außenstehenden Betrachter erschließt sich durch die Analyse solcher Interpretationsversuche die Möglichkeit, in Auseinandersetzungen über globale Probleme religiöse Gedankenmuster mit einzubeziehen oder daran anzuknüpfen und das gegenseitige Verständnis zu fördern.

Im Zuge der nationalen Aussöhnung und Konfliktlösung in Kambodscha sind auch auf religionspolitischem Gebiet weitere Veränderungen zu erwarten, und eine fortführende Untersuchung der Thematik ist damit ins Auge zu fassen.

Anmerkungen

- 1) Die ursprünglich von Sihanouk geprägte Bezeichnung der kampucheanischen Linken als "Khmers Rouges" hat sowohl in der Publizistik als auch in der wissenschaftlichen Literatur allgemeine Verbreitung gefunden. Nach Auffassung der Verfasserin findet der Begriff aber meist zu undifferenziert als Synonym für die gesamte linke Bewegung unter der Führung Pol Pots Verwendung, die zwar seit 1972/73 als Ergebnis innerparteilicher Machtkämpfe von ihm und seinen engsten Vertrauten dominiert wurde, ohne aber deshalb eine ihm ideologisch und politisch blind folgende, homogene Masse zu bilden. Eine unifizierende Verwendung des Terminus in dieser allgemein verbreiteten Weise wird der widersprüchlichen Geschichte und inneren Zerrissenheit der kambodschanischen Linken (auch nach 1975) nicht gerecht.
- 2) Sowohl kritisches und Reformdenken als auch grundsätzliche Zweifel daran, ob die Gesellschaftsprogrammatik einer sozialistischen Orientierung für Kambodscha überhaupt real und sinnvoll ist, hat es bereits in den frühen 80er Jahren gegeben. Allerdings ist das kaum publik geworden. Es drohten politische Isolation und Repression. Diese programmatische Zielsetzung

war von Anfang an eher eine Übernahme des Gedankenguts der vietnamesischen Besatzer als das Ergebnis eigener kambodschanischer Überlegungen, wurde aber von einem Teil der RVPK-Führung, zunächst auch aus ehrlicher Überzeugung, mitgetragen. Auf der Landeskonferenz der RVPK (kann laut Statut zwischen den Parteitag einberufen werden), durchgeführt Anfang April 1989, wurde die Empfehlung an die Nationalversammlung zur Verfassungsänderung vorbereitet. Auf dieser Parteikonferenz hatte man sich als Ergebnis heftiger Debatten und auf der Grundlage einer Analyse der Entwicklung der VRK innerhalb der letzten zehn Jahre schließlich unmißverständlich von der Zielorientierung "Aufbau des Sozialismus" verabschiedet. Die Änderung der Verfassung im Punkt der Eigentumsfrage hinkte ohnehin der Realität hinterher, denn die Privatwirtschaft hatte längst ausreichend Gelegenheit, ihre Überlegenheit gegenüber staatlichen Unternehmen unter Beweis zu stellen. Aber auch nach dieser Parteikonferenz und der Verfassungsänderung wurde in offiziellen Reden an den Beschlüssen des Parteitages festgehalten oder gar aus den Dokumenten zitiert, während in der Praxis längst eine andere Gangart üblich war. Dies ist einmal mehr Ausdruck innerparteilicher Auseinandersetzungen zwischen den Konservativen auf der einen Seite und realpolitischen Reformern auf der anderen, die vor allem in der Frage des Pro und Kontra Einführung eines Mehrparteiensystems kulminiert. So gibt es sowohl innerhalb der RVPK (z.B. Oun Phan - ehemaliger Minister für Post und Verkehr, Kong Samol - Vizepremier und in Kanada und den USA ausgebildeter Wirtschaftsexperte) als auch außerhalb (Khieu Khannarith - ehemaliger Chefredakteur der Zeitung **Phnom Penh** und derzeitiger Generalsekretär der Nationalen Einheitsfront, Chem Sgnun - Stellvertretender Minister für Justiz) patriotische Intellektuelle, die neben der RVPK eine demokratische Plattform schaffen wollen, um gesellschaftsgestaltend wirksam werden zu können. Ansätze, Ideen zur Gründung einer "Partei der fortschrittlichen Intelligenz" (hier gab es Berührungspunkte mit Vorstellungen in Tams, dem nach Kambodscha zurückgekehrten ehemaligen Parlamentspräsidenten während der Sihanouk- und Lon-Nol-Ära) oder einer Partei mit sozialdemokratischem Profil wurden durch eine Säuberungsaktion im Juni 1990, als 21 führende Funktionäre festgesetzt und ihrer Funktion entbunden wurden, zunächst im Keime erstickt. Ähnlichkeiten mit Ereignissen dieser Art in Vietnam sind sicher nicht zufällig.

- 3) Würden zum gegenwärtigen Zeitpunkt in Phnom Penh freie Wahlen durchgeführt, müßte die RVPK damit rechnen, landesweit nicht viel mehr als 10-20 % der Stimmen zu erhalten. Jeder weitere Tag bedeutet weiteren Stimmenverlust für die RVPK. Sihanouk dürfte 60-70 % der Stimmen auf sich vereinen und die Partei Son Sanns einen Anteil von etwa 5-7 % erreichen.
- 4) In der Verfassung des Staates Kambodscha, die im April 1989 in Kraft trat, heißt es dazu in Artikel 4: "Die RVPK ist die führende Kraft in Staat und Gesellschaft Kambodschas, und sie ist Kern der nationalen Einheit aller politischen Kräfte."
- 5) Siehe zur vorliegenden Thematik die Dissertationsschrift der Verfasserin **Die Rolle des Buddhismus in der gesellschaftlichen Entwicklung der Volksrepublik Kampuchea nach der Befreiung vom Pol-Pot-Regime 1979 bis Mitte der achtziger Jahre**, Humboldt-Universität Berlin, 2 Bde., Berlin 1988, in deren zweitem Band eine umfangreiche und für den Zeitraum zwischen 1979 und 1987 beinahe vollständige Sammlung von Originalquellen zur Religionspolitik der VRK-Regierung sowie weiteres Zahlen- und Faktenmaterial zur Entwicklung des kambodschanischen Buddhismus aufbereitet und dem deutschsprachigen Benutzer zugänglich gemacht wurden, während im ersten Band weiterführende Darlegungen zu den einzelnen Problemen des vorliegenden Aufsatzes nachgelesen werden können.
- 6) Auf dem II. Parteitag der KP Indochinas im Februar 1951 war der Beschluß gefaßt worden, "den veränderten historischen Bedingungen und nationalen Besonderheiten jedes der drei Länder Indochinas zufolge, eigenständige Parteien zu gründen. Von den ca. 2.000 Mitgliedern der nun gegründeten Revolutionären Volkspartei Khmer (RVPKhmer) waren allerdings nur ca. 200 gebürtige Kambodschaner, die überwiegende Mehrheit dagegen in Kambodscha lebende Vietnamesen. Die aus der Teilung der Kommunistischen Partei Indochinas hervorgegangene Partei der Werktätigen Vietnams unter Führung Ho Chi Minhs hatte ihren Führungsanspruch gegenüber der laotischen und kambodschanischen "Bruderpartei" darüber hinaus niemals aufgegeben, so daß die Gründung der RVPKhmer eher einem Etikettenschwindel gleichkam. Nach ihrer Rückkehr aus Frankreich engagierten sich einige der späteren radikalen Führer der Khmers Rouges innerhalb dieser Partei. Auf einem 1963 stattfindenden illegalen Parteikongreß wurde die Gründung der Kommunistischen Partei Kampucheas (KPK) beschlossen und Saloth Sar, der spätere Pol Pot, als deren Generalsekretär bestätigt, nachdem der Generalsekretär der RVPKhmer auf bis heute ungeklärte Weise verschwunden war. Die Existenz der KPK, die sich hinter der "revolutionären Organisation", der **angkar**, verbarg und deren Bestehen seit 1963 gab Pol Pot allerdings erst im Jahre 1978 bekannt. Die 1979 wieder aufgebaute Revolutionäre Volkspartei Kampucheas als Nachfolgepartei der RVPKhmer trat erst 1981 wieder an die Öffentlichkeit und zählte 1979 nur 62 Mitglieder.

- 7) Laut K.E. Wells durfte die Funktion des **upajihaya** (Würdenträger, der befugt ist, eine Ordinationszeremonie zu leiten) auch in Thailand nur von Bhikkus wahrgenommen werden, die vom staatlichen Department of Religious Affairs dazu ausdrücklich berufen wurden (**Thai Buddhism, Its Rites and Activities**, Bangkok 1960, S.182).
- 8) Vgl. ein Rundschreiben vom 12. Oktober 1920, auf das Jean Imbert in seinem Werk **Histoire des Institutions Khmeres**, verweist (Phnom Penh 1962, S.134, Anm.11).
- 9) Nach altem Brauch der Khmer ist es möglich, für wenige Stunden oder Tage durch vollständige Ordination in Übereinstimmung mit den buddhistischen Vorschriften dem Orden der Mönche beizutreten. Dies geschieht beispielsweise sehr häufig aus Anlaß des Todes eines nahen Angehörigen, um durch Eintritt in den Orden Verdienst im Sinne des buddhistischen Karma für sich oder den Verstorbenen zu erwerben. Diese Tradition wurde häufig benutzt, um zwar entsprechend den buddhistischen Vorschriften, aber ohne Zustimmung der staatlichen Behörden zu einem längerfristigen Verbleib im Mönchsstatus ordiniert zu werden und dann im nachhinein die Exordination zu verweigern, die nach buddhistischem Reglement nur auf eigenen Wunsch bzw. aufgrund von Vergehen gegen die Disziplinarordnung des Sangha erfolgen darf. Dadurch wurde es möglich, sich beispielsweise dem Wehrdienst oder anderen Verpflichtungen gegenüber der Gesellschaft oder der Familie zu entziehen oder aber auch sich den persönlichen (durchaus ehrlichen und religiös motivierten) Wunsch zu erfüllen, trotz eines Lebensalters unter 50 Jahren Mönch zu werden.
- 10) Im Vergleich dazu waren es 1957 82.000 und 1969 69.000 Bhikkus (vgl. Bd.2, Anlage II.3, S.39 der oben in Anm.5 zitierten Dissertationsschrift der Verfasserin). Die Progression der Ordinationszahlen hält auch gegenwärtig unvermindert an. In Abhängigkeit von der Gesamtentwicklung des Landes wird sich die Zahl ordiniert Bhikkus nach vorsichtigen inoffiziellen Schätzungen der zuständigen Phnom Penher Behörden früher oder später bei ca. 30.000 bis 40.000 einpendeln.
- 11) Das trifft z.B. zu für Heng Samrin oder Chea Sim, um nur zwei der etwas bekannteren kambodschanischen Regierungsbeamten zu nennen.
- 12) Für die Instandhaltung bzw. Restauration der Klöster müssen die Gläubigen die Mittel weitestgehend selbst aufbringen, da vom Staat kaum Zuschüsse gezahlt werden können. Um so erstaunlicher und zugleich sehr erfreulich ist es, feststellen zu können, daß die Zahl der wieder von Mönchen bewohnten Anlagen, d.h. also der in einem für die buddhistische Praxis notwendigen Mindestmaß hergerichteten Pagoden, in den letzten Jahren weiter gestiegen ist. 1969 gab es 3.370 Klöster beider Nikayas, 1990 werden von 3.078 noch stehenden Gebäuden 2.667 wieder für religiöse Zwecke genutzt, während es 1984 erst 1.895 waren (vgl. Bd.2, Anlage II.2, S.38 der in Anm.5 zitierten Dissertationsschrift der Verfasserin).
- 13) Vgl. Martini, F., "Organisation du clerge bouddhique", in: **France-Asie**, Saigon 10 (1959) 114/115, S.416-425.
- 14) Burchett, W., **An den Ufern des Mekong**, Berlin 1959, S. 109.
- 15) Itaaliander, R., **Die neuen Männer Asiens**, Düsseldorf 1964, S. 208.
- 16) Samrin, H., "Diskussionsbeitrag des Nationalrates der Einheitsfront für den Aufbau und die Verteidigung Kampuchreas", gehalten anläßlich des ersten Nationalen Mönchskongresses am 28. Mai 1982, in: **Dokumentensammlung des ersten Nationalen Mönchskongresses**, Phnom Penh 1982, S.8-26.
- 17) Vgl. ebenda, S.20.
- 18) Vgl. ebenda.
- 19) Vgl. ebenda, S.20f.
- 20) Einen größeren Auszug des Textes siehe in Bd.2, S.74ff. der in Anm.5 zitierten Dissertationsschrift der Verfasserin.