

SOPHIE STÄDING

„ROTE HOCHZEITEN“

EINE ETHNOLOGISCHE UNTERSUCHUNG KAMBODSCHANISCHER
HEIRATSBIOGRAPHIEN AUS DER ZEIT DER KHMER ROUGE

GISCA Occasional Paper Series



Number 2, 2016, ISSN: 2363-894X



GEORG-AUGUST-UNIVERSITÄT
GÖTTINGEN

GISCA
göttingen institute
for social and cultural
anthropology

GISCA OCCASIONAL PAPER SERIES

The GISCA Occasional Papers Series publishes the work in progress of staff and associates of the Institute for Social and Cultural Anthropology (Institut für Ethnologie) at Göttingen University, as well as a selection of high-quality BA and MA theses.

EDITORS

Elfriede Hermann
Andrea Lauser
Roman Loimeier
Nikolaus Schareika

MANAGING EDITOR

Jovan Maud

ASSISTANT MANAGING EDITOR

Jelka Günther

TYPESET AND DESIGN

Friedlind Riedel

How to cite this paper: Städing, Sophie. 2016. „Rote Hochzeiten“: Eine ethnologische Untersuchung kambodschanischer Heiratsbiographien aus der Zeit der Khmer Rouge. *GISCA Occasional Paper Series*, No. 2. Göttingen: Institute for Social and Cultural Anthropology. DOI: 10.3249/2363-894X-gisca-2

This paper was originally submitted as a MA thesis to the Faculty of Social Sciences, Georg-August University, Göttingen, 2015. It was supervised by Prof. Dr. Elfriede Hermann and Dr. Jovan Maud.

© 2016 by the author

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License. <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

ISSN: 2363-894X

DOI: 10.3249/2363-894X-gisca-2

GISCA göttingen institute
for social and cultural
anthropology

Göttingen Institute for Social and
Cultural Anthropology

Theaterstr. 14
37073 Göttingen
Germany

+49 (0)551 - 39 27892
ethno@sowi.uni-goettingen.de

www.uni-goettingen.de/GISCA

INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung	5
1. Theorie und Methodologie	9
1.1 Theoretische Konzepte	9
1.2 Reflexionen zur Methodologie und Forschung	11
2. Sozialer und historischer Hintergrund	15
2.1 Das Demokratische Kampuchea	15
2.2 Die Familienpolitik des DK	18
2.3 Die Heiratspolitik des DK	21
3. Akteur_innen der Heiraten im DK	24
3.1. Die Rolle <i>Angkars</i>	25
3.2 Heiratsanfragen	26
3.3 Einfluss der Familie	29
3.4 Heirat mit Kriegsversehrten	31
3.5 Status	32
3.6 Alter und Gender	34
3.7 Zusammenfassung	36
4. Handlungsmacht während der Hochzeitszeremonie	37
4.1 Die Paare	37
4.2 Zeitpunkt und Ort der Eheschließungen	40
4.3 Ablauf der Zeremonien	43
4.4 Widerstand gegen eine KR-Heirat	48
4.5 Nach der Hochzeit	49
5. Die aktuelle Aufarbeitung der Khmer Rouge-Heiraten	53
5.1 Die Rolle von Nichtregierungsorganisationen	54
5.2 Die diskursive Präsentation der Heiraten	57
6. Fazit	64
Über die Autorin	68
Literaturverzeichnis	69
Akronyme	74
Glossar der verwendeten Khmer und englischsprachigen Begriffe	75
Interviews	77
Alter der Paare zum Zeitpunkt ihrer Heirat im DK nach Geschlecht	78

Sophie Städing

„ROTE HOCHZEITEN“

EINE ETHNOLOGISCHE UNTERSUCHUNG KAMBODSCHANISCHER
HEIRATSBIOGRAPHIEN AUS DER ZEIT DER KHMER ROUGE

ABSTRACT

Das Regime der Khmer Rouge (1975-1979) in Kambodscha führte eine spezielle, staatlich verordnete Heiratspraxis ein. Die aktuell zirkulierenden Diskurse zum Thema Heirat im Khmer Rouge-Regime zeigen meist eine eindimensionale Darstellung der damaligen Heiratspraxis als „Zwangsheiraten“. Die zentrale Frage, der die Arbeit in einer detaillierten Untersuchung unter Einbezug von Sherry Ortners handlungstheoretischem Ansatz zu „Agency“ nachgeht, ist, welches Handlungsvermögen die unterschiedlichen Akteur_innen im Kontext der Khmer Rouge-Heiraten besaßen. Basierend auf im Rahmen einer mehrmonatigen Feldforschung in Kambodscha erhobenen narrativen Interviews, ermöglicht die Autorin Einblicke in die Heiratsbiographien von betroffenen Kambodschaner_innen. Sie gelangt zu dem Schluss, dass in gängigen Diskursen das Handlungsvermögen der betroffenen Personen unterschätzt wird. Die von den Beteiligten geschilderten Heiratsrealitäten zeichnen ein weitaus komplexeres Bild der Heiraten im Regime der Khmer Rouge. Es existierten – wenn auch in unterschiedlichem und teils sehr begrenztem Ausmaße – Einfluss- und Handlungsmöglichkeiten der Akteur_innen auf lokaler Ebene. So hatten nicht nur die regionalen und lokalen Kader der Khmer Rouge einen wichtigen Einfluss auf die Umsetzung der Heiratspolitik, sondern auch die heiratenden Frauen und Männer sowie ihre Familien verfügten über Handlungsmacht und versuchten eigene Heiratsprojekte zu verfolgen.

The Khmer Rouge regime (1975-1979) in Cambodia introduced a special state-ordained type of marriage. The currently circulating discourses about the weddings under Khmer Rouge mainly illustrate a one-dimensional account of the Khmer Rouge weddings as “forced marriages”. The central question this work investigates in detail, making use of Sherry Ortner’s action-theoretical approach, is what kind of “agency” the various protagonists in the context of the Khmer Rouge weddings possessed. Based on narrative interviews collected during several months of field research in Cambodia, the author enables us to gain insights into marriage biographies of affected Cambodians. She draws the conclusion that current discourses underestimate their capacity of action. The descriptions of the realities of marriage under the Khmer Rouge draw a far more complex picture of the weddings at that time. Back then there existed – though to a varying and limited extent – opportunities of influence and action for protagonists on a local level. Both regional and local cadres of the Khmer Rouge had an important influence on the implementation of national governmental marriage policies. Women and men as well as their families possessed agency and they sought to pursue their own marriage projects.

EINLEITUNG

Das Regime, das die Khmer Rouge (KR) am 17. April 1975 in Kambodscha etablierten und welches bis zum 7. Januar 1979 andauerte, gilt als eines der brutalsten und tödlichsten kommunistischen Regime der jüngeren Geschichte. Fast 2 Millionen Kambodschaner_innen¹ – ein Viertel der Bevölkerung – starben in Folge der Politiken und Aktionen des Regimes (Chandler 2008: 259). Die KR installierten ein totalitäres Herrschaftssystem, welches zum Ziel hatte, seine Subjekte einer absoluten Kontrolle zu unterwerfen. Ein Bereich ihrer Politik beschäftigte sich mit der Kontrolle und Transformation der sozialen Beziehungen. Die KR versuchten, den Bereich der Heirat den Familien zu entreißen und stattdessen staatlich organisierte Gruppenheiraten einzuführen.

Das Regime der KR wurde 1979 faktisch durch eine Besetzung Vietnams beendet. Nach der Machtübernahme Vietnams agierten die KR jedoch weiterhin als eine Untergrundbewegung, die von verschiedenen Ländern unterstützt wurde, bevor sie sich 1998 endgültig auflösten. Obwohl das Ausmaß der menschlichen Katastrophe des Regimes der KR oder auch Demokratisches Kampuchea (DK) mit den Jahren eine immer größere Öffentlichkeit fand, ignorierte der Westen lange Zeit die Verbrechen der KR. 1979 initiierte die vietnamesische Besatzung einen Schauprozess gegen zwei Anführer der KR, Pol Pot, „Bruder Nr. 1“, und Ieng Sary, „Bruder Nr. 3“. Beide wurden in Abwesenheit zum Tode verurteilt. Die neue Regierung Kambodschas, die *Peoples Republic of Kampuchea* (PRK) strebte einen internationalen Prozess gegen die Führungsebene der KR an. Der Plan fand jedoch keine Beachtung von den USA, China, Thailand und anderen westlichen Staaten, für die Kambodscha einen stellvertretenden Schauplatz des Kalten Krieges verkörperte (Amer 1990; Fawthrop und Jarvis 2004; Hinton 2008). Diese Länder unterstützten die KR und besonders die USA setzte sich erfolgreich dafür ein, dass die KR auch nach 1979 ihren Sitz in der UN behalten durften, den die KR daraufhin noch bis 1990 innehatten.

Nach dem politischen Ende der KR in den 1990 Jahren gab es erneute Debatten um die Installation eines Internationalen Gerichtshofs zur Aufarbeitung der Verbrechen der KR. Nach langen Verhandlungen zwischen den Vereinten Nationen und der Regierung Kambodschas unterzeichneten beide schließlich 2003 ein Abkommen zur Einrichtung eines Tribunals. Im Jahr 2006, mehrere Jahrzehnte nach dem Ende der Herrschaft der KR, wurde mit Unterstützung der Vereinten Nationen ein sogenannter „hybrider Gerichtshof“ in Phnom Penh eingerichtet, der zwar in das juristische System von Kambodscha integriert ist, jedoch einen stark internationalen Bezug hat.

Die Aufarbeitung der Verbrechen der KR vor Gericht ist auch für die Heiraten im DK von Belang. 2009 reagierte das Gericht auf die Forderungen von zivilen Kläger_innen und

¹ Der Gender Gap dient als Mittel der sprachlichen Darstellung aller sozialen Geschlechter und Geschlechtsidentitäten. Er soll auch jene abseits des gesellschaftlich hegemonialen binären Geschlechtersystems umfassen.

deren Anwält_innen und nahm die KR-Heiraten in den Fall 002² auf (Akyol 2011). Mit dem Gerichtsprozess und insbesondere durch Organisationen der Zivilgesellschaft, die sich der Aufarbeitung des DK angenommen haben, fand die Thematik der KR-Heiraten in den letzten Jahren vermehrt Eingang in den öffentlichen Diskurs in Kambodscha. Dabei werden die Heiraten im DK in der Berichterstattung der Medien, Nichtregierungsorganisationen (NRO) und des Gerichts ausschließlich unter dem Terminus „Zwangsheiraten“ verhandelt, ein Begriff, der auch in vielen wissenschaftlichen Quellen zu finden ist (Kogure 2011; Locard 2004; Mam 2006; Nakagawa 2008; Studzinsky 2009). Der Diskurs der Zwangsheiraten basiert auf bestimmten Bildern und Annahmen von Heirat, die unter anderem von globalen und westlichen Konzepten einer freien „Liebesheirat“ beeinflusst sind. Innerhalb des Diskurses ist von den Betroffenen fast ausnahmslos als Opfern eines Heiratsbefehls der Führungselite der KR die Rede. Die Führungsebene wird für die Durchführung der Heiraten verantwortlich gemacht, womit Verantwortlichkeiten und Handlungsvermögen auf lokaler Ebene unsichtbar werden.

Ich möchte daher in dieser Arbeit der Forschungsfrage nachgehen, welches Handlungsvermögen die unterschiedlichen Akteur_innen im Kontext der KR-Heiraten besaßen. Für die Beantwortung dieser übergeordneten Frage, muss zunächst in einem ersten Schritt geklärt werden, welche Akteur_innen überhaupt in eine Heirat im DK involviert waren. In einem zweiten Schritt sollen dann die Einflussmöglichkeiten sowie die Grenzen, die den jeweiligen Akteur_innen sowohl vor als auch während der Hochzeit gegeben waren, betrachtet werden. Schließlich stellt sich die Frage, inwiefern der Diskurs der „Zwangsheirat“ (neues) Handlungsvermögen der Akteur_innen sowohl ermöglicht als auch begrenzt.

Um der Frage nach dem Handlungsvermögen nachzugehen, habe ich im Rahmen einer ethnologischen Feldforschung in Kambodscha in einem Zeitraum von zwei Monaten – von Ende Januar bis Ende März 2014 – narrative Interviews mit 18 Frauen und Männern, die im DK zwischen 1975 und 1979 geheiratet haben, geführt. Ergänzt wurden diese Daten durch zahlreiche informelle Gespräche mit Kambodschaner_innen und Expert_innen der KR-Heiraten, sowie Recherchen in Archiven vor Ort.

In der wissenschaftlichen Debatte und journalistischen Aufarbeitung des Regimes der KR wurde die Heiratspraxis im DK, obwohl diese ein wichtiges politisches Herrschaftsinstrument der KR in den Jahren 1975 bis 1979 darstellte und landesweit verbreitet war, kaum thematisiert und wenn meist nur am Rande erwähnt (Becker 1998: 153, 162, 224, 257; Dy 2007: 32–34; Locard 2004: 254, 257, 266–268; Mam 2006: 136–139; Ponchaud 1978: 125–126; Ponchaud 1989: 166–167). Darüber hinaus gibt es einige Autobiographien von Kambodschaner_innen in der Diaspora, die uns aus der Sicht von Betroffenen einen Einblick in die damaligen Heiraten vermitteln (Chan 1996; Criddle und Mam 1987: 188–196; Hoa 1984; Ngor 1989: 292). Des Weiteren finden sich in den Berichten zivilgesellschaftlicher Organisationen hin und wieder Passagen, die die KR-Heiraten behandeln (Braaf 2014: 24–30; Duong 2011: 2, 6–7, 18, 46–48; Nakagawa 2008: 13–19; Natale 2011: 13–18; So 2011: 2, 6, 8, 20–21, 88, 115; Tan 2008: 48). Es widmen sich jedoch nur wenige Quellen den KR-Heiraten als zentralem Thema (de Langis et al. 2014; Yim 2012). Die Mehrzahl der eben genannten Veröffentlichungen aus dem zivilgesellschaftlichen Spektrum, befassen sich mit *Gender Based Violence*³ (GBV) im DK, wozu auch die KR-Heiraten gezählt werden. Eine Ausnahme bildet eine Studie von Peg LeVine, die sich eingehender mit den Hochzeiten in der Zeit des DK befasst (2007, 2010). Ihr Werk ist von zentraler Bedeutung für die Auseinandersetzung mit den KR-Heiraten, da es die bislang umfangreichste Analyse darstellt. LeVine verfasste ihre Dissertation über Rituale, Hochzeiten und Geburten im DK und veröffentlichte ihre Erkenntnisse in

² Im Fall 001 wurde Kaing Guek Eav, „Duch“, der Leiter des Foltergefängnisses S-21, angeklagt. Er wurde am 26. Juli 2010 zu 35 Jahren Haft verurteilt. Die Berufungskammer erhöhte das Strafmaß inzwischen auf lebenslänglich.

³ Die Richtlinien des IASC definieren GBV als einen „umbrella term for any harmful act that is perpetrated against a person's will, and that is based on socially ascribed (gender) differences between males and females“ (Inter-Agency Standing Committee 2007: 7).

der Monographie „Love and Dread in Cambodia: Weddings, Births and Ritual Harm Under the Khmer Rouge“ (2010). Im Rahmen ihrer Studie befragte sie fast 200 Kambodschaner_innen.

Ich hatte mich bereits in meiner Bachelorarbeit, ausgehend von Foucaults Konzept der Bio-Macht, ausführlicher mit der Biopolitik und Heiratspraxis der KR in Kambodscha befasst. In dieser Arbeit habe ich zum einen gezeigt, wie die KR über Machttechniken der Heiratspolitik versuchten, sich die Körper ihrer Bevölkerung gefügig zu machen (Städig 2012). Anhand von Ethnographien und Beschreibungen von Khmer-Heiraten vor dem Regime der KR habe ich zum anderen analysiert, welche Parallelen und Differenzen zwischen den Hochzeiten der Khmer vor der Machtübernahme der KR 1975 und den Hochzeiten im DK bestanden (2012).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass es bis heute kaum wissenschaftliche Veröffentlichungen gibt, die sich eingehender mit den Heiraten der KR auseinandersetzen. Die stark begrenzte Anzahl von Veröffentlichungen zu der Thematik, die meist aus der Feder von NROs stammen, belegt die Wichtigkeit, sich gerade auch aus wissenschaftlicher Perspektive mit dem Thema zu befassen. Eine solche Perspektive kann neue Sichtweisen auf die damaligen Heiraten, die noch heute den Alltag vieler Kambodschaner_innen beeinflussen, eröffnen.

Ich möchte daher in dieser Arbeit an die wissenschaftliche Debatte und meine Bachelorarbeit anschließen und dabei mit dem theoretischen Konzept des Handlungsvermögens nach Ortner die Heiraten im DK einer mikroskopischen Analyse unterziehen, die den Raum für individuelles und kollektives Handeln in stark repressiven Systemen, wie dem der KR, untersucht (1996, 1999, 2006). Ich werde mich im nachfolgenden auf Sherry Ortners Konzept von Handlungsvermögen beziehen, demzufolge sich die Akteur_innen in kulturell organisierten sozialen Episoden bewegen, innerhalb derer sie ein Maß an Handlungsvermögen besitzen (1996: 12). Heiraten im Regime der KR wurden staatlich stark reglementiert und kontrolliert. Das bedeutet jedoch nicht, dass es im Kontext einer Heirat keine Akteur_innen gab, die eigene Strategien verfolgten. Aus diesem Grund ist es wichtig, die lokale Dimension der Heiratspraxis in den Fokus zu nehmen. Heirat wurde im politischen Projekt des DK zu einer umstrittenen Arena, die sich um verschiedene „Achsen der Macht“ (Ortner 2006: 148) – Staat, Mitglieder der KR, Familie und die Heiratspartner_innen – drehte. Kultur konstruiert nach einem praxistheoretischen Verständnis Subjekte als sozial Handelnde, die in ihrem Leben anhand verschiedener Praktiken ihre Kultur reproduzieren oder transformieren. Das Projekt der KR ist ein Beispiel dafür, wie eine Gruppe von Revolutionären versuchte, die kambodschanische Gesellschaft und Kultur umfassend zu verändern und eine neue soziale Ordnung zu etablieren.

Obwohl die spezielle Heiratsform im DK gezielt von den Machthabenden eingeführt und für ihre Politiken genutzt wurde, werde ich zeigen, dass es weitere Akteur_innen gab, die im Kontext einer Heirat eine wichtige Rolle einnahmen. Hier sind zuerst die Individuen, die verheiratet wurden, die Familien und die lokalen Kader der KR zu nennen. Diese Akteur_innen geraten zumeist aus dem Blick, wenn es um das Thema der KR-Heiraten geht. Der analytische Blick auf individuelle und kollektive Akteur_innen kann jedoch zeigen, dass auch und gerade in stark repressiven Systemen, wie dem der KR, das Leben der Menschen niemals vollständig von den formalen Strukturen determiniert wird. Der Diskurs der Zwangsheiraten verschleierte daher nach meinem Dafürhalten Handlungsvermögen, da er eine eindimensionale Sichtweise der KR-Heiraten reproduziert. Damit ist keineswegs gemeint, dass die KR-Heiraten kein einschneidendes und stark repressives Erlebnis für die Betroffenen darstellen, sondern es soll vielmehr die Multiplizität der Heiratspraxis im DK aufgezeigt werden. Ich werde anhand der Heiratsbiographien meiner Interviewpartner_innen die Vielschichtigkeit der Heiraten aufzeigen ebenso wie den Versuch der KR, die Heiratspraxis und in diesem Zuge auch die Stellung der Familie zu transformieren. Ein Versuch, der, wie ich darlegen werde, keinen vollständigen Erfolg hatte.

Um meine Argumentation darzulegen, werde ich zunächst einführend in Kapitel 1 die angewandten theoretischen Konzepte und die Methoden der Forschung vorstellen. Als theoretisches Konzept wird hier in erster Linie Sherry Ortners Konzeptualisierung

von Handlungsvermögen, die sie als „serious games“ versteht, eingeführt (1996, 2006). Anschließend folgt eine Reflexion der methodologischen Grundlagen meiner Forschung und der Durchführung der Forschung in der Praxis.

In Kapitel 2 erfolgt eine Einordnung der Heiraten in den damaligen historisch-politischen und soziokulturellen Kontext. Die Kenntnis dieser Zusammenhänge ermöglicht ein tieferes Verständnis der nachfolgenden Ausführungen.

Das dritte Kapitel entwirft anhand eigener, in Gesprächen und Interviews mit Männern und Frauen über ihr Heiraterleben gewonnener, empirischer Daten sowie der Erkenntnisse aus der Literatur ein komplexes Bild der damaligen Heiraten. Ein Schwerpunkt liegt auf den an einer Heirat beteiligten Akteur_innen. Es wird untersucht, welche Akteur_innen es gab und wer über eine Heirat entscheiden konnte. Dabei wird der Frage nachgegangen, wie die beteiligten Akteur_innen – die Familien, die heiratenden Frauen und Männern, die lokalen Kader – versuchten Einfluss auf eine Heiratsentscheidung zu nehmen und eigene Projekte verfolgten. Ich werde zeigen, dass das Handlungsvermögen der Akteur_innen von diversen Faktoren wie Status, Alter oder Geschlecht der Person beeinflusst wurde.

In Kapitel 4 werde ich ein weiteres zentrales Element der Heiraten vorstellen. Hier geht es um den Rahmen und den Ablauf der Hochzeitszeremonien. Die KR transformierten die Hochzeitsfeier zu einem kurzen und nüchternen staatlichen Ritual, in dessen Rahmen regionale Kader der Partei Ansprachen hielten, die die Menschen an ihre revolutionären Pflichten – Loyalität, harte Arbeit, Reproduktion der Bevölkerung – erinnerten und von den anwesenden Paare verlangten, einen Eid abzulegen. Es wird anhand von Interview-Auszügen deutlich werden, wodurch Handlungsvermögen für Personen beschränkt oder ermöglicht wurde. Zudem werde ich thematisieren, welche Widerstandsformen es gegen eine KR-Heirat gab. Schließlich beinhaltet das Kapitel einen kurzen Ausblick auf die Entwicklungen nach der Eheschließung.

Kapitel 5 behandelt die aktuelle Aufarbeitung der KR-Heiraten. Der Prozess der Aufarbeitung des DK Regimes ist ein weiterer wichtiger Bezugsrahmen für eine Auseinandersetzung mit der Heiratspraxis indem zivilgesellschaftliche Organisationen als wichtige Akteure auftreten. Daher wird in diesem Kapitel die diskursive Konstruktion der KR-Heiraten sowie die Bedeutung zivilgesellschaftlicher Organisationen für die öffentliche Wahrnehmung der KR-Heiraten einerseits und die juristische Aufarbeitung andererseits erörtert.

Abschließend werden die zentralen Ergebnisse der Arbeit noch einmal zusammengefasst und die These untermauert, dass die KR-Heiraten einen gezielten Angriff des Regimes auf die Familienstrukturen der Gesellschaft darstellten, der jedoch keinen uneingeschränkten Erfolg im Sinne einer allumfassenden Transformation sozialer Beziehungen und revolutionärer Ideologie hatte, sondern von den Strategien diverser Akteur_innen mitgestaltet und beeinflusst wurde.

1. THEORIE UND METHODOLOGIE

Bevor ich mich ausführlicher dem Thema der Heiraten im DK widme, möchte ich auf einige theoretische und methodische Grundlagen meiner Arbeit eingehen. Da es sich um eine empirische Forschung handelt, soll ebenfalls kurz der Forschungskontext skizziert und reflektiert werden.

1.1 Theoretische Konzepte

Eingangs habe ich die These aufgestellt, dass der Diskurs der Zwangsheiraten lediglich eine bestimmte Sichtweise auf die Heiratspraxis im DK zulässt und in dieser diskursiven Konstruktion Handlungsmacht auf der Akteursebene unsichtbar wird.

Nach Foucault produzieren und konstruieren Diskurse gesellschaftliches Wissen und gesellschaftliche Wirklichkeit (Foucault 1973, 1976a, 1976b, 1977). Als institutionalisiertes Wissen finden sich Diskurse sowohl in Texten als auch in biographischen Erzählungen. Diskurse können bis in einzelne Lebens- und Handlungsgeschichten hinein wirkmächtig sein.⁴ Diskurse üben Macht über ihre Subjekte und ihre Adressaten aus. Macht ist in Foucaults Schriften ein zentraler Begriff. Foucault begreift Macht nicht als vorwiegend repressiven Zwang, sondern als produktiv und fluid. Ein bestimmter Diskurs, argumentiert Foucault, ermächtigt einige Akteur_innen etwas zu äußern und darzustellen, während er andere Akteur_innen entmachtet dasselbe zu tun (Foucault 1973). Einem Diskurs wohnen Grenzen und Regeln inne. Er legt fest, was in welchem Kontext gesagt werden darf und was nicht, was wahr und was falsch ist. Trotzdem sind in einer Arena bei eingehender Betrachtung vielfältige, verknüpfte, miteinander konkurrierende Diskurse vorhanden (Clarke 2012: 198). Der hegemoniale Diskurs über die Heiraten im DK ist der Diskurs der Zwangsheiraten. Dieser Diskurs lässt bestimmte Aussagen zu, während andere Aussagen kein Gehör finden. Meiner Ansicht nach entsteht so ein blinder Fleck in der Wahrnehmung der KR-Heiraten. Es gibt andere konkurrierende Sichtweisen, die in diesem Diskurs marginalisiert werden. Mein Ziel ist eine Betrachtung der lokalen Sichtweisen auf die KR-Heiraten mit Fokus auf das Handlungsvermögen der unterschiedlichen Akteur_innen. Handlungsvermögen ist ein wichtiges Konzept der Praxistheorie, das in der akademischen Debatte verschieden konzeptualisiert wird. Bei Foucault werden Machtwirkungen so verstanden, dass sie durch Handlungen entstehen. Foucaults Machtkonzeption nach ist Macht nicht auf die Interaktionen von Akteur_innen beschränkt, sondern wirkt in vielfältigen lokalen Beziehungen und Kräfteverhältnissen.

⁴ Vgl. Schäfer und Völter 2005 zur Verbindung von Biographie- und Diskursanalyse.

Eine häufig diskutierte Frage ist, ob Foucaults Konzept überhaupt Raum für Handlungsvermögen lässt. Meines Erachtens schließt er Handlungsvermögen nicht aus, legt seinen Fokus jedoch stärker auf omnipräsente Diskurse, von denen die Gesellschaft durchdrungen ist, als auf die Handlungen einzelner Subjekte in der Praxis. Sherry Ortner übt ebenfalls Kritik an Foucaults Theoretisierung von Macht. Ihrer Ansicht nach werden Fragen nach der Bedeutung⁵ und Kultur von Macht in seinem Ansatz nicht ausreichend berücksichtigt (Ortner 2006: 137–39, 158.). Dieser Lücke möchte sie begegnen, indem sie eine andere relevante Seite von Macht, die von Handlungsvermögen und Widerstand, beleuchtet (Ortner 1999).

Ortner entwickelte aus ihrer Kritik an den bestehenden praxistheoretischen Ansätzen ein neues Konzept von Handlungsvermögen, das sie „serious games“⁶ nennt, auf welches ich im nachfolgenden rekurriere und das ich daher an dieser Stelle kurz erläutern möchte. Soziales Leben ist diesem Verständnis nach ein „ernsthaftes Spiel“, das aktiv „gespielt“ wird (Ortner 2006: 129). Es orientiert sich an kulturell konstituierten Zielen und Projekten und umfasst sowohl Routinepraktiken als auch intentionalisierte Handlungen (2006: 129). Besonders zwei Aspekte rücken in Ortners Konzept in den Fokus der Aufmerksamkeit: Zum einen komplexe soziale Beziehungen, insbesondere Beziehungen von Macht, und zum anderen komplexe Dimensionen der Subjektivität der sozialen Akteur_innen (2006). Ortners Modell der „serious games“ besagt, dass die Akteur_innen, die sie als „Spieler“ benennt, nicht frei agieren (2006: 145, 152). Sie bewegen sich in kulturell organisierten sozialen Episoden, innerhalb derer sie ein Maß an Handlungsvermögen besitzen (Ortner 1996: 12). Struktur und Handlung werden von ihr nicht als eine Opposition betrachtet (Sewell 1992: 20), sondern soziale Akteur_innen sind immer in multiple soziale Beziehungen involviert und können gar nicht außerhalb sozialer Relationen agieren (Ortner 2006: 130, 134). Doch was verstehen wir unter dem Begriff Handlungsvermögen? Ortner schreibt über Handlungsvermögen:

„Agency is not an entity that exists apart from cultural construction [...]. Every culture, [...] every historical moment constructs its own form of agency, its own modes of enacting the process of reflecting on the self and the world and of acting simultaneously within and upon what one finds there“ (2006: 57).

In diesem Zitat werden zwei wichtige Punkte – kulturelle und historische Konstruiertheit – aufgegriffen, die zeigen, wie Handlungsvermögen nach Ortners Verständnis definiert wird. Andere wichtige Aspekte ihres Konzeptes setzen sich mit den Fragen auseinander, ob Handlungsvermögen an sich „Intentionen“ beinhaltet und wie die Beziehung zwischen Handlungsvermögen und „Macht“ organisiert ist (Ortner 2006: 134–139). Für Ortner beinhaltet Handlungsvermögen, ob bewusst oder unbewusst, Intentionalität (2006: 134–139). Handlungsvermögen ist universell und immer kulturell und historisch hervorgebracht (2006: 134–139). Es weicht in verschiedenen Machtregimen voneinander ab und ist mehr oder weniger ausgeprägt (2006: 137). Handlungsvermögen in einem totalitären Regime, wie dem des DK, gestaltet sich z.B. anders als in einem demokratischen System.

Aber auch das Handlungsvermögen der verschiedenen Akteur_innen gestaltet sich unterschiedlich. Sewell, auf den Ortner sich bezieht, schreibt:

„[...] agency exercised by different persons is far from uniform, [...] agency differs enormously in both kind and extent. What kinds of desire people can have, what intention they can form, and what sorts of creative transpositions they can carry out vary dramatically from one social world to another [...]. Structures [...] empower agents differentially, which also implies that they embody the desires, intentions, and knowledge of agents differentially as well. Structures, and the human

⁵ Ortner definiert Bedeutung im Geertzchen Sinne als „set of culturally constructed and historically specific guides, frames, or models of and for human feeling, intention, and action“ (Ortner 1992: 137).

⁶ Ihr Konzept hat nichts mit formalistischen Spieltheorien zu tun.

agencies they endow, are laden with differences of power“ (Sewell 1992: 20–21; zit. n. Ortner 2006: 138).

Sewell legt dar, wie Machtdifferenzen sowohl die Strukturen als auch das menschliche Handlungsvermögen beeinflussen. Ziel von Ortners Konzeption ist es, Handlungsvermögen in den Blick zu nehmen, um Transformationsprozesse sichtbar zu machen. Ortners Konzept fokussiert auf die Mikroebene der sozialen Akteur_innen, bleibt jedoch nicht auf die Mikroebene beschränkt. Anhand der Betrachtung der Mikroebene soll die Makroebene der Formationen und Transformationen des sozialen Lebens fassbar werden (Ortner 2006: 130).

Für das vorliegende Forschungsvorhaben bedeutet dies, dass die lokale Ebene der Akteur_innen betrachtet wird, um herauszuarbeiten, ob es entgegen des gängigen Diskurses der Zwangsheiraten Einflussversuche und Einflussmöglichkeiten von den lokalen Kadern der KR, den Paaren oder ihren Familien auf eine Heirat gab. Akteur_innen sind immer in potentielle solidarische Beziehungen – Familie, Verwandtschaft, Freund_innen, Ehepartner_innen, Kinder, Eltern – involviert (2006: 130–131). Gleichwohl sind sie ebenfalls in omnipräsente Beziehungen von Macht, Ungleichheit und Wettbewerb verweben (2006: 130–131). Die Praktiken menschlicher Subjekte stehen in einer dynamischen, machtvollen und teils transformativen Beziehung mit den sie umgebenden Strukturen der Gemeinschaft, Kultur und Geschichte (2006: 133).

Ortner differenziert zwischen zwei Formen von Handlungsvermögen: „agency of power“ und „agency of (cultural) projects“, wobei diese beiden Formen in der Praxis oft nicht voneinander zu trennen sind (2006: 142–147, 152–153). Die erste Form, „agency of power“, ist eng mit Ideen und Vorstellungen von Macht verbunden. Sie umfasst sowohl Herrschaft als auch Widerstand. Die zweite Form der kulturell konstituierten Projekte umfasst menschlich intentionales Handlungsvermögen (2006: 143–144). Es bezieht sich auf das Vermögen von Personen, Projekte zu inszenieren oder sich innerhalb von Projekten zu engagieren (2006: 143–144). Die Verfolgung von Projekten vonseiten bestimmter Akteur_innen bedeutet oftmals die Unterordnung der Projekte anderer Subjekte. Jene subordinierten Projekte besitzen indes selbst Macht und verfolgen ihre eigenen Projekte (2006: 144, 151–153).⁷ Widerstand ist eine Möglichkeit, dominante Projekte in Frage zu stellen und eigene Projekte zu verfolgen.

Aus meiner Perspektive kann Heirat daher als ein „ernsthaftes Spiel“ nach Ortner betrachtet werden. Im nachfolgenden wird gezeigt, welche verschiedenen Akteur_innen an dem „Spiel“ Heirat beteiligt waren und welche Projekte sie innerhalb dieses „Spiels“ verfolgen.

1.2 Reflexionen zur Methodologie und Forschung

Zu Beginn eines Forschungsvorhabens stellt sich immer die Frage, welches methodische Vorgehen zur Beantwortung der eingangs gewählten Forschungsfrage angemessen erscheint. Methoden sind Werkzeuge, mit denen wir Wissen erlangen wollen. Um eine Antwort auf meine Ausgangsfrage nach dem Handlungsvermögen der Akteur_innen im Kontext einer KR-Heirat zu finden, habe ich narrative Interviews als Methode gewählt. Narrative Interviews sind ein Weg, soziale Phänomene und soziale Gemeinschaften sowie deren Handlungspraxen verstehen und nachvollziehen zu können. Dem liegt die Sichtweise zugrunde, Personen als Produzent_innen von Bedeutungen, als „meaning-makers“ zu betrachten, die aus einem Repertoire kulturellen und persönlichen Wissens schöpfen und mithilfe dieses Wissens ihr soziales Leben verstehen und gestalten.⁸

⁷ Vgl. auch James Scotts „hidden transcripts“ (1990).

⁸ Darüber hinaus bieten Interviews gegenüber einer klassischen Feldforschung den praktischen Vorteil, dass es auch in einem begrenzten Zeitraum möglich ist, empirische Daten zu gewinnen.

Prozessuale Ansätze gehen davon aus, dass Lebensgeschichten in grundlegenden Prozessen menschlichen Lebens verortet sind. In ihnen werden kollektive Bedeutungssysteme und ihre Dynamiken, Kommunikation und Entdeckung zwischen Selbst und Anderen, soziale Beziehungen und die Bildung von Sozialität und Selbstformierung verhandelt (Peacock und Holland 1993). Auch Rosenthal weist darauf hin, dass eine biographische Erzählung mehr als bloß ein einzelner Fall oder ein rein individuelles Produkt ist, da sie „[...] Gesellschaftliches in seiner Wirkung und Entstehung im Handlungsvollzug auf[zeigt]“ (2005: 172). In den Lebensgeschichten von Individuen lassen sich folglich historische und gesellschaftliche Bezüge wieder finden. Es ist möglich, nicht bloß Aussagen über das individuelle Erleben, sondern darüber hinaus auch über gesellschaftliche Realitäten zu treffen. Lebensgeschichten sind kulturelle, soziale und psychologische Konstruktionen, die einerseits soziale, kulturelle und psychologische Dynamiken schaffen und zugleich von ihnen erschaffen werden (Peacock und Holland 1993: 373–377). Dabei ist auch die Frage nach der Funktion der Darstellung des Erlebens für die interviewte Person in ihrem aktuellen sozialen und kulturellen Kontext von Bedeutung (Rosenthal 2005: 174).

Die von mir geführten narrativen Interviews waren ein Weg, Einblick in die erlebte und erzählte Geschichte der Frauen und Männer, die während des DK Regimes geheiratet haben, zu erhalten. Während meines zweimonatigen Feldaufenthalts habe ich 14 narrative Interviews und eine Gesprächsrunde mit Frauen und Männern, die zwischen 1975 und 1979 im DK verheiratet wurden, geführt. Meine Kontakte erhielt ich zum einen über das *Cambodian Defenders Project (CDP)*, die Betroffene der KR-Heiraten betreuen, und zum anderen über Freund_innen und meinen Forschungsassistenten. In beiden Gruppen gab es sowohl Personen, die immer noch mit ihrem damaligen Partner oder ihrer damaligen Partnerin zusammenlebten als auch Personen, die sich von ihrem Ehemann oder ihrer Ehefrau aus der KR-Zeit getrennt hatten.

Zunächst einmal werde ich kurz auf den Interviewkontext eingehen, der relevant ist, um meine späteren Ausführungen nachvollziehen zu können. Da ich die Landessprache nicht fließend beherrsche, hat mir bei einigen Interviews eine kambodschanische Freundin übersetzt, während ich bei anderen Gesprächen mit einem kambodschanischen Studenten zusammengearbeitet habe.⁹ Das Vorgehen bei meinen ersten Interviews gestaltete sich so, dass ich, nachdem ich mich und mein Vorhaben kurz vorgestellt habe, die Person bat, mir über ihre Erlebnisse und ihre Erfahrungen im Kontext ihrer Heirat im DK zu erzählen. Den Personen sollte möglichst viel Raum gelassen werden. Ihnen sollte ohne vorgefasste Kategorien begegnet werden, um ihre eigenen Geschichten und Relevanzsetzungen zu erfahren. Während meiner ersten Interviews stellte ich jedoch fest, dass viele meiner Gesprächspartner_innen auf Fragen warteten und ihnen mein offenes Interviewkonzept fremd war, sodass kein Erzählfluss entstand. Nach dieser Erkenntnis habe ich meine Vorgehensweise in den folgenden Gesprächen modifiziert und die Erzählungen, wann immer es notwendig erschien, mit Fragen unterstützt.

Den Großteil meiner Interviews habe ich in fünf verschiedenen Dörfern und einer Stadt in drei Provinzen des Landes – Koh Kong, Takeo und Kampong Speu – geführt. Die Kontakte in den Regionen Koh Kong und Kampong Speu ergaben sich daher, dass das *CDP* Klient_innen in diesen Regionen besitzt. Weitere Kontakte in Kampong Speu und in Takeo entstanden über meinen Forschungsassistenten sowie engere Kontakte zu einer kambodschanischen Familie. Die Regionen in denen ihre KR-Heiraten stattgefunden haben, umfassen Sihanoukville, Takeo, Kampong Speu, Kampong Chhnang, Kampot, Rattanakiri und Kandal.

Ich suchte die Männer und Frauen, mit denen ich sprach, meist an ihrem Wohnort auf. Einige zogen es vor, sich bei Nachbar_innen, Freund_innen oder Verwandten mit mir zu

⁹ In der begrenzten Zeit, die für diese Forschung möglich war, blieb keine Zeit zunächst meine Sprachkenntnisse soweit zu verbessern, dass ich die Interviews vollständig in Khmer hätte führen können. Obwohl während der Feldforschung als auch später bei der Auswertung der Daten wurde mir immer wieder die zentrale Bedeutung von Sprache bewusst. Eine Übersetzung kann bereits als eine erste Form der Interpretation des Gesagten verstanden werden.

treffen. Die Gespräche fanden überwiegend vor dem Haus statt, wo wir auf einer hölzernen Plattform (*kdaa ngeur*) an einem schattigen Platz saßen oder manchmal auch im Haus auf einer Matte sitzend.¹⁰ Häufig waren noch andere Personen bei den Gesprächen zugegen: Familienangehörige, Verwandte, Freund_innen, Nachbar_innen, Dorfoberste kamen und gingen während des Gesprächs und kommentierten das Geschehen. Einmal habe ich auch eine Gesprächsrunde zu den KR-Heiraten geführt, an der mehrere Frauen und Männer, die zur Zeit der KR verheiratet wurden, teilnahmen, aber auch Personen aus der Nachbarschaft und Verwandte, die ebenfalls im DK gelebt hatten, mitdiskutierten.

Interviews sind intersubjektive Begegnungen bei denen die Beziehung zwischen Erzähler_in, Übersetzer_in und Interviewer_in auf mikrosozialer Ebene sowie die Zuhörerschaft eine nicht zu vernachlässigende Rolle einnimmt. Es ist ein Unterschied, ob mir eine Geschichte alleine oder in Anwesenheit des Ehepartners oder der Ehepartnerin,¹¹ im Kreis der Familie oder in Anwesenheit von Nachbar_innen oder des Dorfobersten (*mae phoum*) erzählt wurde. In Anwesenheit des Ehepartners wurde z.B. weniger offen über Eheprobleme gesprochen als mit mir und meiner Übersetzerin oder meinem Übersetzer allein. Überdies brachte der jeweilige Erfahrungs- und Familienhintergrund meiner beiden Übersetzer unterschiedliche Erzählungen hervor. Dabei kam es teils zu einem gegenseitigen Austausch von Familiengeschichten unter KR zwischen meiner Freundin oder meinem Assistenten und unseren Gesprächspartner_innen.

Feldforschung ist als eine soziale Interaktion zu verstehen, weshalb es unabdingbar ist, formelle und informelle Verhaltenskodex, Verhaltensnormen und Konventionen zu reflektieren. Soziale Interaktion ist, wie Mauss darlegte, ein ständiges Geben und Nehmen, bei der Gabe und Gegengabe in impliziter oder expliziter Form eine wechselseitige Verpflichtung schaffen und soziale Beziehungen aufrechterhalten (1978). Im Kontext meiner Feldforschung war mir bewusst, dass mir gegenüber soziale Erwartungen existierten. Reziprozität ist in Kambodscha ein wichtiger Bestandteil sozialer Beziehungen.¹² Selten kommt ein Gast mit leeren Händen zu einem Besuch. Ich fand mich bei meinen Interviews häufiger mit der Erwartung konfrontiert, Geld an Interviewpartner_innen zu zahlen. Ich habe immer vermieden direkt Geld an meine Interviewpartner_innen zu bezahlen, da dies im Gegensatz zu meiner Forschungsauffassung von teilnehmender Beobachtung steht.¹³ Stattdessen habe ich, gemäß den Höflichkeits- und Respektregeln vor Ort, kleine Geschenke, wie Obst und Alltagsgegenstände, die in jedem Haushalt gebraucht werden (ein *krama*,¹⁴ Seife, Waschmittel, Shampoo, Telefonguthaben etc.), mitgebracht oder mehrere tausend Riel¹⁵ überreicht, um Ausgaben wie Anfahrtskosten, zu decken.

Nicht zuletzt seit der Postmoderne wird in der Ethnologie verstärkt über den Hintergrund des Forschenden diskutiert. Wirklichkeit ist stets als eine vom Menschen konstruierte Wirklichkeit zu fassen, wovon die wissenschaftliche Erkenntnisbildung nicht ausgenommen ist. So ist die Perspektive des Beobachtenden ebenfalls von der Subjektivität der forschenden Person geprägt. Geschlecht, geographische Herkunft, Weißsein, Klasse, Alter, Beruf sind Kategorien, die meinen Zugang zum Feld teils erleichterten oder auch erschwerten. Meine Erfahrung war, dass Frauen mir gegenüber aufgrund meiner Position als Frau meist offener und mitteilbarer waren als Männer. Der überwiegende Teil meiner Interviewpartner_innen waren Frauen, wofür es mehrere Gründe gibt. Zum einen waren Frauen schneller bereit mir ihre Erzählungen anzuvertrauen, wohingegen ich es erlebte,

¹⁰ In Kambodscha spielt sich ein Großteil des Lebens außerhalb des Hauses ab.

¹¹ Dabei handelte es sich teils um den Ehemann oder die Ehefrau aus dem DK, teils aber auch um den oder die Partner_in einer späteren Ehe.

¹² Sedara Kim beschreibt in einem Aufsatz über Reziprozität im kambodschanischen Kontext, wie alltägliche soziale Interaktionen von Reziprozität gekennzeichnet sind, die eine wichtige Rolle für die rurale Ökonomie von Familien, Haushalten und das soziale Netzwerk des Dorfes spielen (2011).

¹³ Der Wunsch von Interviewpartner_innen für ihre Unterstützung bezahlt zu werden ist nachvollziehbar, schließlich handelt es sich bei Informationen um eine Form von Ressourcen. Jedoch halte ich es für problematisch für die wissenschaftliche Arbeit, wenn Erkenntnisse nur an die Meistbietenden verkauft werden.

¹⁴ Ein *krama* ist ein Schal.

¹⁵ 4.000 Riel entsprechen etwa einem US-Dollar.

dass Männer zurückhaltender waren oder ein Gespräch mit mir gänzlich ablehnten. Ein Grund für ihre Zurückhaltung mag sein, dass der Bereich Heirat ein Thema ist, das stärker in den Händen der Frauen liegt. Frauen sind es, die als Heiratsvermittler_innen (*che chau*) agieren und in den Gesprächsrunden der Frauen sind Heiraten und Beziehungen ein häufiges und beliebtes Gesprächsthema. Männer hingegen verweisen häufiger an (ihre) Frauen, wenn das Thema Heirat zur Sprache kommt. Farina So, die sich mit den Erfahrungen und Erlebnissen von weiblichen Cham-Muslima¹⁶ im DK beschäftigt hat, vertritt die Position, dass sowohl die damaligen Erfahrungen von Frauen und Männern unterschiedlich waren, als auch die Art, wie sie über ihr Erleben sprechen (So 2011: 17).¹⁷ Frauen sprechen eher über ihr direktes Umfeld, welches meist von Haushalt und Familie bestimmt ist. Sie artikulieren ihre persönliche Erfahrungen und Emotionen. Männer hingegen dominieren die öffentliche Sphäre und berichten daher eher über ihre Rolle im größeren Kontext von Krieg und Politik (2011: 17). Ihre Wahrnehmung der Cham-Frauen deckt sich mit meinen Erfahrungen mit Kambodschaner_innen, obwohl meine Interviewpartnerinnen in der Regel Khmer-Frauen waren. Zudem mag es eine Rolle spielen, dass kambodschanische Frauen von Heiraten anders betroffen sind als Männer – sie sind diejenigen, die schwanger werden und Kinder gebären, für sie ist eine Scheidung mit größeren Hürden (drohende Armut, soziale Stigmatisierung) verknüpft etc. – und es daher für sie ein relevanteres Thema ist.

Bevor ich in aller Ausführlichkeit auf die Akteur_innen einer Heirat im DK zu sprechen komme, soll zunächst der soziale und historische Kontext indem die Heiraten zu verorten sind, betrachtet werden. Das Regime der KR bildet die Struktur, die mit politischen Maßnahmen wie der Transformation von Heirat einen starken Einfluss auf das soziale Leben der Bevölkerung ausübte. Sie ist somit eine nicht zu vernachlässigenden Macht, die Handlungsvermögen in vielen Bereichen und auch im Bereich der Heirat stark einschränkte. Doch auch in einem totalitären Regime, wie das der KR, verfügen Menschen über Handlungsvermögen. Wie später genauer erläutert wird, verfolgte die Bevölkerung auch im DK eigene (kulturelle) Projekte.

¹⁶ Die Cham in Kambodscha auch Khmer-Islam genannt sind die zweitgrößte ethnische Minorität in Kambodscha. Es leben 500.000-700.000 Cham in Kambodscha.

¹⁷ Farina So hat im Rahmen des „The Cham Muslim Oral History Project“ des Documentation Center Cambodia (DC-Cam) semistrukturierte und unstrukturierte Interviews mit Cham Frauen und Männern geführt (2011).

2. SOZIALER UND HISTORISCHER HINTERGRUND

Kambodscha befand sich seit der zweiten Hälfte der 1960er Jahre in einem zunehmenden Zustand der Instabilität, der am 17. April 1975 in die Machtübernahme der KR¹⁸ mündete.¹⁹ Die KR begannen sofort nach ihrer Machtübernahme mit einer umfassenden Transformation der kambodschanischen Gesellschaft (Chandler 1991: 236; 2008: 255; Hinton 2002: 24). Innerhalb der nicht einmal vier Jahre, die sie an der Macht waren, starben etwa 1,7 Millionen Kambodschaner_innen in Folge von Verhungern, Überarbeitung, Mangelernährung, Krankheiten und direkten Exekutionen (Chandler 1991; Kiernan 2008).²⁰

2.1 Das Demokratische Kampuchea

Unverzüglich nach ihrer Machtübernahme, die mit der Einnahme der Hauptstadt Phnom Penh am 17. April endgültig besiegelt wurde, begannen die KR mit der Evakuierung der Städte (Dy 2007; Hinton 2008). Die städtische Bevölkerung wurde zum Arbeiten aufs Land evakuiert und die privaten landwirtschaftlichen Produktionsverhältnisse wurden kollektiviert und durch staatlich geleitete Kooperativen (*sahakors*) ersetzt. Die KR wollten die gesamte Gesellschaft radikal verändern und eine neue kommunistische Nation erschaffen. Ihre Ideologie basierte auf globalen Einflüssen maoistischer und marxistisch-leninistischer Ideen, die sich mit lokalen kulturellen Konzepten vermischten. In der Folge entstand eine wechselseitige Beeinflussung der unterschiedlichen Konzepte (Hinton 2005: 23).²¹

¹⁸ Als KR werden die Angehörigen der Kommunisten Partei Kampuchreas (KPK) bezeichnet. Die Führer_innen der KPK ließen die Bevölkerung lange im Unklaren, wer hinter der Organisation, die sie als Angkar bezeichneten, stand. 1977 erklärte Pol Pot in einer Rede erstmals öffentlich die Existenz der KPK (Chandler 1987: 166).

¹⁹ 1970 hatte der von den USA unterstützte General Lon Nol mit einem Militärputsch den bis dahin amtierenden König Sihanouk abgelöst. Das Land wurde zudem zu einem Nebenschauplatz des Vietnamkriegs. Die Destabilisierung Kambodschas durch den Vietnamkrieg trug sowohl nach Ansicht David Chandlers als auch nach Ben Kiernans Meinung entscheidend zur Machtübernahme der Khmer Rouge bei (Chandler 2008: 236; Kiernan 2008: 16).

²⁰ Kambodscha hatte zur Zeit der KR nach Schätzungen etwa 7,9 Millionen Einwohner_innen. Es gibt jedoch keine verlässlichen Bevölkerungszahlen, weshalb die Anzahl der angegebenen Toten je nach Quelle zwischen 1,3 und 3,3 Millionen Menschen schwankt. Das Yale Genozid Projekt und andere wissenschaftliche Quellen geben eine Zahl von 1,7 Millionen Toten an (www.yale.edu; Chandler 1991; Kiernan 2008).

²¹ Ohne eine lokale Anpassung wären diese Ideen unverständlich und unattraktiv für die Bevölkerung geblieben. Hinton legt in „Why did you kill?“ dar, wie z.B. kulturelle kambodschanische Modelle von unverhältnismäßiger Rache bei der Exekution von Menschen aufgegriffen wurden (2005).

Um eine Erneuerung der Gesellschaft herbeizuführen, wurde mit den bis dato existierenden politischen, ökonomischen, religiösen und sozialen Strukturen gebrochen und eine Reorganisation der Gesellschaft propagiert (Chandler 1996; Hinton 2011; Kiernan 2008). Die Familie als Produktions- und Konsumtionseinheit zählte zusammen mit der Dorfgemeinschaft, Verwandten und Nachbar_innen, die nicht nur eine gemeinsame Identität teilten sondern sich oftmals gegenseitig unterstützten, zu den Kernelementen des bäuerlichen Lebens (Ebihara 1968, 1990). Darüber hinaus spielte der Buddhismus sowie Geisterglaube²² und Ahnenverehrung eine wichtige Rolle. Die Pagode bildete das soziale, moralische und erzieherische Zentrum der Gemeinschaft (1968, 1990). Das Zusammenspiel verschiedener religiöser Aspekte ließ sich insbesondere bei rituellen Praktiken anlässlich von Feierlichkeiten wie Hochzeiten oder Beerdigungen beobachten. Das Regime der KR dagegen war stark antireligiös geprägt. Religion galt offiziell als „reaktionär“ und „ausbeuterisch“ und insbesondere der Buddhismus²³ verkörperte für die neuen Machthaber_innen ein alternatives konkurrierendes Zentrum von Macht und Loyalität, welches sie gleich zu Beginn ihrer Herrschaft entmachteten. Trotzdem vereinnahmten die KR selbst oftmals buddhistische Symboliken und Konzepte in ihre Politiken (Harris 2005: xiii, 144, 181–189; Ponchaud 1989: 172–173).

Die KR erklärten das Jahr ihrer Machtübernahme zum Jahr Null, dem Beginn einer neuen Ära, die das Ende der seit mehr als 2000 Jahre andauernden kambodschanischen Geschichte der Unterdrückung bedeuten sollte (Chandler 1991, 2008). Innere und äußere Feinde des Regimes sollten vernichtet werden. Die revolutionäre Organisation war von nun an die einzige bedeutsame Kraft im Land. Ziel des neuen Staates war es, angelehnt an radikale marxistisch-leninistische und maoistische Gesellschaftsideen, eine homogene, rurale, klassenlose und egalitären Gesellschaft zu schaffen. Die drei Säulen, die vernichtet werden sollten, waren Feudalismus, Kapitalismus und Imperialismus (Harris 2005: 175). Ausbeuterische Klassen, Privilegien und Individualismus gehörten demnach „ausgerottet“ (Chandler 1987: 168). Zu ihren Umstrukturierungsmaßnahmen zählten die Abschaffung von Religion, Geld, Märkten, Gerichten und Privatbesitz genauso wie die fast vollständige Abschaffung von Schulbildung. Das Land schottete sich nach außen hin ab und der Bevölkerung war es weder erlaubt das Land zu verlassen, noch sich frei im Land zu bewegen oder ihren Wohnsitz frei zu wählen. Die KR schufen ein System aus Angst, Paranoia und absoluter Kontrolle, in dem die Partei eine enorme Macht über die Bevölkerung besaß.²⁴

Die Organisation der Kommunistischen Partei Kambodschas (KPK) bezeichnete sich als *Angkar*. Der Begriff setzt sich zusammen aus dem Pali Wort *anga*, welches einen „Bestandteil des Körpers, ein Gliedmaß“, bezeichnet und dem Khmer Wort *ângk*, das in erster Linie „Körper, Struktur, Körperbau“ bedeutet, aber auch für *mana* besitzende Objekte wie Mönche, Könige, religiöse Statuen, Shivalingams verwendet wird (Hinton 2005: 127). *Angkar* wurde und wird von der Bevölkerung als eine omnipräsente, allwissende, mythische, transformierende und besitzende Entität erlebt (Hinton 2005: 128, 2011: 73; LeVine 2010: 13; Locard 2004: 112–113). Einige Zeitzeug_innen berichteten mir im Gespräch, dass sie *Angkar* immer noch fürchteten und *Angkar* für sie immer noch präsent sei. *Angkar* wurden übernatürliche Kräfte zugeschrieben. *Angkar* symbolisierte ein gottähnliches Wesen, auf das von den KR mit Begriffen wie „rein“, „intelligent“, „wachsam“ und „erleuchtet“ referiert wurde (Harris 2005: 176, 244). *Angkar* verkörperte nach Ansicht von Harris einige Merkmale einer neuen Religion (Harris 2005: 176). Die Partei operierte im Geheimen, und erklärte erst 1977 offiziell ihre Existenz (Ball 1999: 100–101). Das mag eine Erklärung dafür sein, dass *Angkar* ein Mysterium blieb und in der Bevölkerung eine

²² Die Geister der Ahnen werden als *neak ta* bezeichnet. Die *neak ta* sind die Besitzer des kambodschanischen Territoriums, welches von den Herrschern nur „konsumiert“, aber nicht besessen werden kann (Harris 2005: 49).

²³ Führende Mönche wurden eliminiert. Diese Politik erstreckte sich auch auf die religiösen Führer der Khmer Islam. Konkurrierende Machtsysteme sollten ausgeschaltet werden.

²⁴ Ben Kiernan schreibt über das DK Regime: “[It] probably exerted more power over its citizens than any state in the world history. It controlled and directed their public and private lives more closely than government had ever done” (Kiernan 2008: 464).

große Unsicherheit herrschte, was *Angkar* eigentlich war und wen *Angkar* repräsentierte (Chandler 1987: 168; Mam 2006: 119). Das Zentrum der KR bildete ein enger Kreis einer Führungselite, deren prominentestes Mitglied Pol Pot war.²⁵ Das Machtsystem der KR war ein lokales System, da Macht sich nach kambodschanischer Vorstellung in potenten Zentren konzentriert, um welche sich ein Patronage System bildet. Das Parteizentrum der KR installierte sich als ein mächtiges Zentrum, welches von einer Peripherie, einem Netzwerk von Anhänger_innen umgeben war (Hinton 2005: 97–98).

Die Familie musste sich der Organisation der Partei, *Angkar*, unterordnen. Verwandtschaftliche Beziehungen wurden durch nach Geschlecht und Alter getrennte Arbeitskooperativen ersetzt, die das Alltagsleben – Arbeiten, Essen, Schlafen etc. – gemeinschaftlich organisierten (Mam 2006: 124–131). Kinder wurden häufig von den Eltern getrennt erzogen, um ihre Verbindung zu ihren Eltern zu schwächen und sie im Sinne der Revolution zu erziehen (2006: 125–129). Der ökonomische Plan der KR sah vor, Kambodscha innerhalb weniger Jahre von einem „rückständigem“ zu einem „fortschrittlichen“ und „modernen“ Agrarstaat zu entwickeln und langfristig den Aufstieg zu einer Industrienation zu vollziehen. Diese Ziele sollten durch eine Steigerung der Reisproduktion erzielt werden. Der in der Reisproduktion angestrebte Überschuss war für den Export bestimmt, der kurzfristig monetäre Ressourcen für Importe erzielen sollte und langfristig gesehen die Industrialisierung Kambodschas finanzieren könnte (Chandler 1988: 124, 2008: 257). Mehrmalige Ernten im Jahr, die Kultivierung neuer Anbauflächen, der Bau von Bewässerungsanlagen sowie längere und härtere Arbeitszeiten sollten zur Erfüllung dieser Ziele führen (Chandler 1988: 39). Die KR regierten als eine anatomische Macht, da sich ihre Herrschaft auch auf den individuellen Körper und dessen Zurichtung auf ihre Ziele erstreckte. Sie versuchten die körperlichen Kräfte der Bevölkerung voll auszuschöpfen und ihre Nützlichkeit für ihr politisches Projekt zu steigern.

Die KR führten ein neues Klassensystem ein, welches die Menschen nach ihrem sozialen Hintergrund, Ethnizität und ihrer Loyalität *Angkar* gegenüber einteilte. Die Bevölkerung wurde in die zwei Kategorien „base people“ (*bracheachon mouladthan*) oder „old people“ (*bracheachon chas*), „17th April people“ (*puok dap brampir mesa*) oder „new people“ (*bracheachon tmej*). Als „base people“ wurden die Teile der Bevölkerung bezeichnet, die schon während der letzten Jahre in von den KR kontrollierten Gebieten lebten. Als „17th April people“ wurden die Teile der Bevölkerung bezeichnet, die in den anderen Zonen des Landes gelebt hatten. Zum großen Teil waren die „17th April people“ Städter, die nach der Machtübernahme der KR aufs Land umsiedeln mussten. Städte wurden von den neuen Machthabenden als die Bastionen des Kapitalismus verurteilt. Zur urbanen Bevölkerung wurde auch die große Anzahl derer gezählt, die während des Krieges vom Land in die Stadt geflohen waren. Personen, die zwar in von den KR kontrollierten Gebieten gelebt hatten, aber enge Verbindungen zu Personen aus den anderen Gebieten des Landes, die noch unter der Herrschaft des Premierministers Lon Nol standen, besaßen, wurden mitunter auch als „reserve people“ bezeichnet. Zu diesen Verbindungen zählte Verwandtschaft in dem Gebiet des Gegners, ein hoher gesellschaftlicher Status im alten System oder wenn man direkt als Offizier oder Soldat der Lon Nol-Regierung gedient hatte. Die „base“ oder „old people“ sollten das Fundament bilden auf der die Revolution „stehen“ sollte, daher auch die Bezeichnung „base people“ (Hinton 2005: 205). Ihr Status war dementsprechend höher als der Status der „new people“ oder der „reserve people“.

Des Weiteren fand eine Stratifikation der Mitglieder einer Kooperative nach ihrer politischen Einstellung statt. Es gab die „full rights people“ (*penh sith*), „candidates“ (*triem*) und „depositees“ (*bannhau*) (Ebihara 1987: 25). Erstere durften der Armee und der Partei beitreten, konnten politische Positionen innerhalb der Kooperative einnehmen und erhielten volle Essensrationen. „Candidates“ waren den Personen mit vollen Rechten untergeordnet, konnten aber niedrigere politische Positionen einnehmen wohingegen die „depositees“ keinerlei politischen Rechte besaßen, die letzten bei der Essensausgabe

²⁵ Pol Pot trat erst 1976 erstmals öffentlich in Erscheinung und war von da an das populäre Gesicht der Partei. Bilder von ihm hingen z.B. in kommunalen Essens-Sälen.

waren und die ersten auf den Exekutionslisten (1987: 25).²⁶ Außerdem gab es die lokale Miliz (*chlob*). Hierzu zählten Menschen, die zwar nicht der Partei angehörten, aber wichtige Überwachungsfunktionen für die KR übernahmen und andere Menschen für die KR ausspionierten. Gegen das allgegenwärtige Misstrauen, jemand könnte ein Klassenfeind sein, war niemand gefeit, egal zu welcher Bevölkerungsgruppe man gehörte oder ob man Parteimitglied war. Doch es gab größere Vorbehalte gegenüber den „17th April people“, denen ein anderer Klassenhintergrund und Loyalität zu dem verhassten Regime Lon Nols nachgesagt wurden (Ball 1999: 104).²⁷ Um ihre Ideologie eines neuen Staates durchzusetzen und ihre Macht zu etablieren, wendeten die KR massiven Zwang und Terror an (Ball 1999: 107–108; Hinton 2005: 126, 2011: 61). Kiernan beschreibt das Regime des DK als einen „prison camp state“, der die gesamte Bevölkerung – 8 Millionen Menschen – in Haft hielt (2008: 8–9). Ihre Herrschaft war für die Bevölkerung geprägt von harter Arbeit, Hunger, Krankheit und Seuchen, Exekutionen und dem Gefühl ständiger Unsicherheit und Angst (Ball 1999: 107–109; Chandler 1996, 2008: 255–276).

Ihre Herrschaftszeit endete am 7. Januar 1979 als vietnamesische Truppen, unterstützt von kambodschanischen Rebellen, Kambodscha binnen weniger Wochen einnahmen, wobei sich ihr politischer Einfluss bis weit in die 1990er Jahre fortsetzte.

2.2 Die Familienpolitik des DK

Familie und Verwandtschaft bildeten ebenso wie das Dorfleben, Religion, Status und König bis zur Machtübernahme der KR die wesentlichen Bestandteile der sozialen Organisation der Khmer, die den Großteil der kambodschanischen Bevölkerung ausmachen (Ebihara 1968, 1990; Zucker 2008). Der überwiegende Teil der kambodschanischen Bevölkerung lebte auf dem Land.²⁸ Reziprozität war ein wichtiges Element der dörflichen Gemeinschaft, in deren Zentrum der Austausch von Arbeit für den Reisanbau stand (Kim 2011: 155). Die Nuklearfamilie²⁹ oder in vielen Fällen die erweiterte Familie bildete eine Gemeinschaft, die gemeinsam lebte und arbeitete, Ressourcen teilte und durch emotionale Bande miteinander verbunden war (Ebihara 1987: 28). Die damalige Gesellschaft war hierarchisch strukturiert und an ihrer Spitze standen der König³⁰ und der buddhistische *Sangha*,³¹ die die politische und moralische Autorität des Landes bildeten (Ebihara 1968: 2–29). In den Dörfern (*phoum*) und Kommunen (*khum*) des Vorkriegskambodschas existierten jedoch keine formellen ökonomischen, politischen oder religiösen Institutionen und so bildeten die Familie, der Haushalt und enge Freunde als informelle Institutionen die einzige permanente soziale Organisation (Delvert 1961; Ebihara 1968).³² Die Familien trugen die Verantwortung für eine Heirat. Sie leiteten den Prozess einer Heirat ein, der nach erfolgreichem Abschluss mit den Riten einer Hochzeit besiegelt wurde.

Mit dem Ziel, ihre Ideologie eines neuen kommunistischen Staates umzusetzen, versuchte das Regime des DK von Beginn an die Bevölkerung einer umfassenden Kontrolle zu unterwerfen. Sie entwarfen einen stark reglementierenden und repressiven

²⁶ Im Gegensatz zu dem permanenten Status als „base“ oder „new people“ war es in dieser Hierarchie möglich auf- oder abzustiegen.

²⁷ Laut Kiernan lag die Zahl der Exekutionen in der Gruppe der „base people“ mit etwa 15 Prozent nur wenig geringer als die 21 Prozent in der Gruppe der „new people“ (2008: 458).

²⁸ Es gibt keine Forschungen zum urbanen Leben in Kambodscha aus der Zeit.

²⁹ In den Städten bestand ein Haushalt meist aus der Nuklearfamilie, während auf dem Land ein erweiterter Familienkreis, der aus der Nuklearfamilie sowie einem erweiterten Kreis von Angehörigen, die nicht unbedingt verwandt sein mussten, einen Haushalt bildete.

³⁰ König Sihanouk wurde 1970 von einem Militärputsch von der Regierung abgelöst und ging ins Exil. Er spielte jedoch weiterhin eine wichtige politische Rolle.

³¹ Buddhistischer Orden

³² Chandler legt dar, wie die französischen Kolonisatoren die sozialen Strukturen der Khmer verunglimpften und die Minderwertigkeit dieser gegenüber ihren eigenen „rationalen“ zentralisierten Organisation betonten (2008: 126).

Staatsapparat. Neben Techniken ideologischer Indoktrination und Führung basierte ihre Machtausübung auf Gewalt- und Zwangsmechanismen, mit deren Hilfe sie versuchten, die Kontrolle bis in die Körper ihrer Subjekte hinein zu erlangen (Städling 2012: 6). Im Gegensatz zu dem Argument, dass das DK keine speziellen Politiken einführte, die den Einfluss der Familie schwächen sollten (Vickery 1985: 175–177), gehen die meisten Quellen davon aus, dass die KR sehr wohl spezielle Politiken einführten, die darauf abzielten, die bestehenden Familienstrukturen zu zerstören (Ball 1999: 95; Becker 1998; Edwards 2008: 215; Ponchaud 1989). Die KR benutzten verschiedene Methoden, um Familienmitglieder zu segregieren und die Familienstrukturen zu schwächen, wozu Zwangsumsiedlung, Kollektivierung der Arbeits- und Lebenszusammenhänge, Kontrolle des Kontakts zwischen Familienmitgliedern und Exekutionen zählten (Hinton 2002: 24). Das Regime versuchte alte Loyalitäten anzugreifen und selbst Funktionen der Familie zu übernehmen und emotionale Bindungen und Gefühle, die zwischen den Mitgliedern einer Familie existierten zu ersetzen, indem sie eine neue Form der Verbundenheit der Menschen zur Revolution anstrebten (2002: 24). An die Stelle der Familienbande sollten Bande zur Revolution und absolute Loyalität gegenüber *Angkar* treten (Mam 2006: 120–121). Mit dem Ziel, sich selbst als alleinige Autorität zu etablieren (Locard 2004: 251–252), versuchten die KR, die Kontrolle über familiäre Beziehungen zu erlangen und die „traditionelle Khmer Familie“ zu zerstören (Mam 2006). *Angkar* inszenierte sich als Eltern der Kinder ihrer Nation (Ebihara 1987: 31; Hinton 2005: 129–131; Mam 2006: 136). *Angkar* bezeichnete sich selbst auch als *puk-mae*, das bedeutet „Vater-Mutter“ und war eigentlich die Anrede von „Kindern“ gegenüber den Eltern (Hinton 2005: 130; Mam 2006: 142). *Angkars* grenzenlose Güte (*kun*) gegenüber der Bevölkerung wurde in zahlreichen Liedern idealisiert (Shapiro-Pim 2002). Lokale Partei-offizielle ließen sich mit Verwandtschaftstiteln, wie *mae* (Mutter) oder *ta*³³ (Großvater) anreden (Hinton 2005: 130). Die KR bedienten sich der vorherigen Praxis der Khmer sich mit Verwandtschaftsbezeichnungen anzusprechen, um einander Respekt zu erweisen und passten diese kulturelle Praxis ihren Absichten und Bedürfnissen an (2005: 130). Derselbe Grad an Loyalität, Respekt, Unterstützung, Verbundenheit und Gehorsam, der Eltern entgegengebracht wurde, sollte nun *Angkar* allein gelten (2005: 130).³⁴ Familie, eheliche und emotionale Bindungen galten den KR als reaktionär und sollten geschwächt werden, die einzige anerkannte Bindung und Loyalität war die der Partei und der Revolution gegenüber (Ebihara 1987: 30).

Absoluter Gehorsam gegenüber dem Regime und das Töten oder Denunzieren von Menschen wurden oftmals aneinander gekoppelt (Bizot 2004: 54; Hinton 2005: 131, 262).³⁵ Das alte System von Verwandtschaft, Status und (Alters-)Hierarchien sollte durch ein neues egalitäres System ersetzt werden. Kambodscha teilt viele der südostasiatischen bilateralen Traditionen (Errington 1990: 3). Verwandtschaft der Khmer ist bilateral organisiert (Ebihara 1968: 52–53; Ledgerwood 1995).³⁶ Der Haushalt, zu dem die Mitglieder der Familie zählten, der aber auch Nichtverwandte umfassen konnte, stellte bislang, insbesondere in den überwiegend dörflichen Strukturen Kambodschas, die sozioökonomische Einheit innerhalb derer Produktion (Reisanbau) und Konsumtion

³³ Ein Beispiel hierfür ist Ta Mok einer der Führer der KR, der in Kambodscha unter dem Namen Ta Mok (Großvater Fausthieb) und wenig unter seinem bürgerlichen Namen Ek Choeun bekannt ist.

³⁴ Wie Malarney in seiner Monographie über Kultur, Ritual und Revolution in Vietnam feststellte, müssen neue Regime neue Ideen und Praktiken etablieren und zugleich alte Ideen und Praktiken delegitimieren, um zu verhindern, dass das Land in seinen prärevolutionären Status zurückfällt (2002: 4). Diese Beobachtung lässt sich auf das nationale und kommunistische Projekt des DK übertragen, wenn wir Phänomene wie die Veränderung der Heiratspraxis oder den veränderten Status der Familie im revolutionären System betrachten.

³⁵ Zur Loyalität der Partei gegenüber gehörte auch die Bereitschaft die eigenen Eltern oder enge Verwandte zu denunzieren oder zu exekutieren (Hinton 2005). Hinton schildert einige Berichte von Zeitzeug_innen, die nach erfolgreicher Indoktrination ein Elternteil, Geschwister oder andere Verwandte töteten (2005).

³⁶ Es gibt in der Wissenschaft eine Debatte darüber, ob die Verwandtschaftsstruktur der Khmer bilateral (Ebihara 1968; Ebihara and Ledgerwood 2002; Ledgerwood 1995) oder matrilinear (Népoté 1992; Porée-Maspero 1958) organisiert ist. In der aktuellen Debatte dominiert die Charakterisierung der Khmer-Verwandtschaft als bilateral.

stattfanden, dar. Die Zusammenarbeit und gegenseitige Unterstützung der Familie beim Reisanbau, bildete ein System familiärer Solidarität (*kruosa samaki*) (Lee 2006: 42). Land und Produktionsmittel befanden sich in privatem Besitz. Dieses Konzept des Haushalts sollte im DK destabilisiert und durch nach Geschlecht und Alter separierten Arbeitsteams als neue grundlegende Wirtschaftseinheit ersetzt werden (Ebihara 1993, 2002).

Für die Umsetzung ihres Projekts veränderten die KR die dörflichen Strukturen, indem sie Kommunen und Arbeitskollektive (*sahakors*) einführten, in denen die Menschen in drei unterschiedlichen nach Geschlecht und Alter getrennten „Einheiten“ (*kang*) für die Gemeinschaft arbeiten und leben mussten.³⁷ Die kollektiven Arbeitsteams wurden auch als Solidaritätsgruppen (*krom samaki*) bezeichnet (Lee 2006: 33). Erwachsene Frauen und Männer arbeiteten in als *senah chun* bezeichneten Arbeitsteams (Mam 2006: 125–126). Die zweite Gruppe bildete die mobilen Arbeitsteams (*kang chalat*), die aus jungen, unverheirateten Teenagern und Erwachsenen zwischen 14 und 50 bestanden (2006: 125–126). Sie mussten die besonders schweren Arbeiten, Feldarbeit, Bau von Kanälen oder Dämmen, Holzfällen etc. ausführen und arbeiteten häufig außerhalb des Dorfes (Ebihara 1990: 27; Mam 2006: 126). Die Gruppe der Frauen wurde *kang neary* und die der Männer *kang boroh* genannt (Mam 2006: 126). Verheiratete arbeiteten ebenfalls hart, aber sie blieben in der Regel in den Dörfern und arbeiteten für die Kooperative (2006: 126).

Das DK ist ein Beispiel für ein Projekt des „social engineering“: Gruppen von Personen wurden als homogene Einheiten mit bestimmten Charakteristika konzeptualisiert, die wie wissenschaftliche Variablen manipuliert werden konnten, um am Ende ein gewünschtes Ziel, „eine von feindlichen Elementen gereinigte Nation“, zu erreichen (Hinton 2002, 2005: 126, 2011: 61; Bauman 1991; Scott 1998).

Familie stellte genau wie der Buddhismus eine Bedrohung für das Gesellschaftsprojekt der KR dar. Familienbände erzeugten Verbundenheit und Loyalität und konnten dadurch in den Augen *Angkars* insbesondere auf die junge Generation, die im Sinne der Revolution erzogen werden sollte, negativ wirken. Emotionale Verbundenheit erschwerte es, Familienmitglieder örtlich voneinander zu trennen, eine Praxis, die häufig für Arbeitseinsätze angewandt wurde. Es gab Fälle, in denen die Loyalität junger Menschen auf die Probe gestellt wurde, indem sie Mitglieder der eigenen Familie töten mussten. Loyalität, Verbundenheit und Gehorsam sollten jedoch ausschließlich auf *Angkar* gerichtet sein (Hinton 2005: 126–133). Die Rolle der Familie sollte außer Kraft gesetzt werden, indem ihre sozialen und ökonomischen Funktionen geschwächt und ersetzt wurden und an ihre Stelle sollte die Partei treten (Becker 1998: 229; Hinton 2005: 129). Familien wurden durch eine ganze Reihe von Maßnahmen voneinander getrennt. Fanden zuvor soziale Aktivitäten wie Kindererziehung, Mahlzeiten und tägliche Interaktionen im Kreis der Familie statt, so wurde im DK eine Reihe von neuen Maßnahmen eingeführt, die das Familienleben betrafen. Es wurden gemeinschaftliche Mahlzeiten eingeführt, ein Großteil des Tages (teils auch Wochen oder Monate) wurde außerhalb der Familie in getrennten Arbeitskollektiven verbracht, nach den langen Arbeitstagen gab es häufig noch politische Versammlungen der Gemeinschaft. Zudem wurden Familien durch Umsiedlungen, Reisebeschränkungen, Krankheit und Tod voneinander isoliert. Kinder wurden zum Teil gänzlich von den Eltern getrennt erzogen (Locard 2004: 251) oder sie mussten tagsüber arbeiten, kehrten jedoch abends zu ihren Familien zurück. Mir wurde von Zeitzeug_innen berichtet, dass Kinder in der Regel ab einem Alter von fünf Jahren in eigenen Arbeitseinheiten arbeiten mussten und kleinere Kinder tagsüber kollektiv beaufsichtigt wurden, während die Eltern arbeiteten. Kinder galten den Führern der KR als rein und unverdorben und daher als besonders leicht im Sinne der revolutionären Ideologie zu formen (Ball 1999: 105; Chandler 2008: 258; Ebihara 1987: 30; Kogure 2011: 6; Shapiro-Phim 2002). Die revolutionäre Organisation versuchte das Land zu transformieren und sich an die Stelle der Familie zu setzen. Ein neues Zeitalter sollte beginnen. Altershierarchien, die ein zentraler Bestandteil des sozialen

³⁷ Die Arbeitsgruppen waren wie beim Militär in verschiedene Einheiten unterteilt und wurden auch mit den militärischen Bezeichnungen benannt. Militärische Metaphern waren omnipräsent im Diskurs der KR (Hinton 2005: 10).

und kulturellen Lebens eines Dorfes waren, wurden abgeschafft.³⁸ Die ältere Generation galt als Überbleibsel eines reaktionären, veralteten Regimes der Vergangenheit, während die Kinder und die Jugend die Zukunft eines neuen revolutionären Staats repräsentierten. Ihnen wurde das größte Potential, ein revolutionäres Bewusstsein zu entwickeln, zugesprochen, wenn auch Kinder der „base people“ als prädestinierter hierfür galten als die der „17th April people“.

Die Kontrolle der Familien sowie der Zugriff auf die Körper der Menschen, insbesondere auf ihre Sexualität und Reproduktion, waren ein fundamentales Instrument der Bio-Macht der KR. Der Begriff Bio-Macht wird hier im Sinne Agambens verstanden. Agamben begreift an Foucaults Analyse anknüpfend, Bio-Macht als die Herrschaft einer Souveränität über das „nackte Leben“, die einen totalitären Zugriff auf jeden Einzelnen beinhaltet (Agamben 2002: 127).

2.3 Die Heiratspolitik des DK

Eine der staatlich initiierten Reformen des DK war die Reform der Heiratspraktiken. Die prärevolutionären Heiratspraktiken waren in den Augen der Partei eine feudale Praxis, die abgeschafft gehörte. Einer der Bestandteile der Sozialpolitik des DK war die Gleichberechtigung der Geschlechter, da es im neuen sozialistischen Kambodscha keine Klassen- oder Geschlechterunterschiede mehr geben sollte (Frieson 2011: 179-180). So besagte Artikel 13 der neuen Verfassung: „Men and women are equal in every respect. Polygamy and polyandry are prohibited“ (Ponchaud 1978: 223).

Ebihara beschreibt die Heiraten der Vor-KR-Periode als Ereignisse, denen eine enorm wichtige soziale, kulturelle und religiöse Bedeutung zukam (1968). Wichtige Akteure einer Heirat waren Eltern, Familie, Ältere, Ahnen, Wahrsager, Mönche, Musiker und die Dorfgemeinschaft. Vor der Machtübernahme der KR wurden im Kontext einer Eheschließung Gaben zwischen den zwei beteiligten Familien ausgetauscht. Die Zahlung des Brautpreises war die wichtigste dieser Transaktionen, der lange Verhandlungen zwischen den Familien vorausgingen.³⁹ Eine Eheschließung hat immer auch eine ökonomische Bedeutung, da die Familie ein produktives Familienmitglied verliert (van Gennep 2005: 121-122, 136). Die zukünftige Braut erhielt von der Seite des Mannes einen Brautpreis, der in Gold, meist in Form von Schmuck, bezahlt wurde.⁴⁰ Braut und Bräutigam übernahmen in den rituellen Praktiken, die im Kontext einer Hochzeit stattfanden, komplementäre Rollen. Zumindest nach außen hin waren bei den Hochzeiten im DK die Rollen der Geschlechter egalitär: Es gab die gleiche Kleidung für Männer und Frauen und bei der Zeremonie wurden keine Standes- oder Geschlechterhierarchien sichtbar. Die revolutionären Politiken waren gegen eine Brautpreiszahlung, Brautpreiszahlungen und Ausgaben, die zuvor im Allgemeinen im Kontext einer Heirat getätigt wurden, wurden daher im DK-Regime abgeschafft.⁴¹

Spielte zuvor die Familie die zentrale Rolle bei dem Arrangieren einer Heirat, so übernahmen von 1975 an die Vertreter des Regimes diese Funktion. Zum politischen Projekt des DK gehörte es, dass *Angkar* allein die Heiratspaare, den Ort und Zeitpunkt

³⁸ Ponchaud vertritt die Ansicht, dass Altershierarchien in Kambodscha vor der Machtübernahme der KR eine größere Rolle spielten als Geschlecht (1989: 162).

³⁹ Bis in die 1940er Jahre wurde der Brautpreis häufig in Form von Brautdienst des zukünftigen Ehemanns bei seinen Schwiegereltern abgeleistet (Ebihara 1974: 317-318; Heuveline und Poch 2006: 101; Ledgerwood 1995: 252).

⁴⁰ Das Gold wurde in der Regel in Form von Schmuck an die Braut gegeben. Die Menge richtete sich nach dem Status der Braut bzw. des Bräutigams. Domlang und dschie sind die Einheiten für Gold in Kambodscha. Heute entspricht ein domlang etwa 350 US-Dollar. Kleinere Mengen werden in dschie angegeben. Eine wohlhabende Familie bezahlte bspw. einen domlang (muay domlang) Gold und eine weniger wohlhabende um die fünf dschie (bram dschie) als Brautpreis. Die Ausgaben für die Hochzeitsfeier teilten sich die beiden Familien.

⁴¹ Auch im sozialistischen Vietnam wurde die Zahlung eines Brautpreises verboten (Malarney 2002: 158-161).

der Eheschließung sowie den Ablauf der Hochzeitszeremonie bestimmen sollte. In der sozialen Praxis, wie im nachfolgenden erläutert wird, hatte dieses Projekt jedoch keinen gänzlichen Erfolg. Die Umsetzung der Heiratspolitik variierte und hing von den lokalen und regionalen Kadern ab. Zudem zeigen meine Forschungsdaten über die Heiraten zur Zeit der KR, dass Individuen und Familien diese Politik nicht in allen Fällen widerstandslos akzeptierten. Sie versuchten der staatlichen Politik zu entgehen, indem sie nach Wegen suchten, eigene Heiratsinteressen zu verfolgen oder unliebsamen Heiratsarrangements aus dem Weg zu gehen.

Zunächst einmal soll gezeigt werden, welche Charakteristika kennzeichnend für eine Eheschließung im DK waren und welche Intentionen die Heiratspolitik verfolgte. In der Regel wurden mehrere Paare in einer gemeinsamen Zeremonie von den lokalen Kadern der Partei verheiratet. Häufig erfuhren die Frauen und Männer erst am Tag ihrer Hochzeit von ihrer bevorstehenden Heirat. Aus Angst vor einer potentiellen Bestrafung mit Gefängnis, Vergewaltigung, Gewalt oder Exekution im Falle einer Ablehnung der Heirat, fügten sich etliche der Paare. Der Vollzug der Ehe wurde in vielen Fällen angeordnet und die Einhaltung des Befehls durch Spione der KR überwacht. Diese Form der Eheschließung unterschied sich maßgeblich von den vorherigen Heiraten der Khmer, die von den Familien des Paares arrangiert wurden. Mit der Einführung der Gruppenheiraten eigneten sich die KR einen wichtigen Einflussbereich an, der bisher der Familie vorbehalten war. Soziale und familiäre Bindungen waren in ihren Augen nicht nur überflüssig, sondern behinderten ihre Machtausübung, die eine absolute Kontrolle der Bevölkerung implizierte. Ihre Herrschaft war in vielerlei Hinsicht panoptisch, was auch in dem lokalen Sprichwort der Bevölkerung „Angkar has the eyes of a pineapple“ (*Angkar mean phnek mnoah*) deutlich wird. Harris schreibt, *Angkar* verkörperte einige Merkmale einer neuen Religion (Harris 2005: 176; Hinton 2008: 72, 128). Eine Ananas besitzt „Augen“, die in jede Richtung blicken können, ihnen bleibt nichts verborgen. Diese Zuschreibung war auch eine Selbstzuschreibung. Die KR behaupteten von sich selbst alles zu sehen und zu wissen und hellseherische Fähigkeiten zu besitzen (Hinton 2008: 72).

Heiraten wurde zu einer Pflicht dem System gegenüber, wie die Pflicht hart zu arbeiten und Angkar in jeder Hinsicht zu dienen und zu gehorchen. Die emotionalen Verknüpfungen einer Ehe waren unerwünscht, da die Menschen nur der Partei und nicht ihrem Ehepartner oder ihrer Ehepartnerin, Verwandten oder Freund_innen gegenüber loyal sein sollten. Eine Ehe sollte funktionalen Aspekten dienen – der Reproduktion der Bevölkerung, um neue Arbeitskräfte und reine noch unverfälschte Kinder, die zu Revolutionären erzogen werden konnten, zu produzieren (Mam 2006: 137-138; Studzinsky 2009: 59). Staatliche Kontrolle ist einfacher auszuüben, wenn sich die Mitglieder der Bevölkerung nicht auf Solidarität oder Vertrauen und Sicherheit sozialer Bindungen stützen können, sondern isoliert sind und ihr Leben von Furcht und Unsicherheit geprägt ist (Hinton 2005: 241). In einem totalitären System, wie dem des DK, sollten die Menschen zu einer homogenen Einheit werden, die die Befehle des Staates befolgen, ohne Freiheiten, Privatsphäre, Individualität (2005: 241). Die Energie der kambodschanischen Bevölkerung sollte sich im Wesentlichen auf die Arbeit konzentrieren.

Ziel der Heiratspolitik war es, die Kontrolle über den Bereich der Reproduktion der Bevölkerung zu gewinnen und einen Bevölkerungsanstieg zu erreichen. Hochzeiten waren nicht mehr wie zuvor festliche und rituelle Ereignisse, die über einen Zeitraum von mehreren Tagen zelebriert wurden, sondern dienten einem rein funktionalen Zweck. So schreibt Mam, die Heiraten seien ebenso eine Pflicht dem System gegenüber gewesen, wie die Pflicht zu arbeiten oder in den Krieg zu ziehen (2006: 138). Das DK brauchte Arbeitskräfte, um seine ehrgeizigen Pläne zum Umbau des Landes zu verwirklichen. Zu diesen Plänen gehörte die Steigerung der landwirtschaftlichen Produktion, die in erster Linie Reisanbau umfasste. Statt der angestrebten Bevölkerungsexpansion sahen sich die KR jedoch mit einem nicht zuletzt durch Hunger, Krankheiten und Exekutionen selbst verursachten Bevölkerungsrückgang konfrontiert. Das ist möglicherweise auch ein Grund, weshalb es nach Ansicht einiger Studien einen Anstieg der Gruppenheiraten in den späteren Jahren des Regimes gab (de Langis et al. 2014: 13; LeVine 2010: 176), denn

speziell 1978 gab es einige große sogenannte Säuberungswellen der KR bei denen viele Menschen getötet wurden. In der zweiten Hälfte des Jahrs 1978 wurden besonders viele Heiraten von den KR durchgeführt (de Langis et al. 2014: 13).

Die Heiraten könnten folglich eine Maßnahme des Regimes, die zu einem Anstieg der Geburtenrate führen und die Produktion durch eine Expansion der Bevölkerung steigern sollte, gewesen sein. Die KR-Heiraten waren eine landesweite Politik, auch wenn es regionale Unterschiede gegeben hat. Die amtierenden Richter der *Extraordinary Chambers in the Court of Cambodia (ECCC)*, so lautet die offizielle Bezeichnung des Tribunals in Kambodscha, fanden Belege, dass die KR-Heiraten in Masseneremonien während der gesamten Periode des Regimes in nahezu allen Zonen des Landes stattfanden (ECCC 2010). Es existieren keine schriftlichen Dokumente über die KR-Heiraten, daher ist eine genaue Zahl der Heiraten schwer zu bestimmen. Die genannten geschätzten Zahlen beziehen sich lediglich auf Frauen⁴² und schwanken zwischen 100.000 und 250.000 Frauen (Braaf 2014: XII; Immigration and Refugee Board of Canada 2003; McGrew 1999). Auch wenn die genaue Zahl der Verheirateten unklar bleibt, ist bekannt, dass die Gruppenhochzeiten in den meisten Regionen des Landes in den Dörfern und Arbeitslagern stattgefunden haben.⁴³

⁴² Das zeigt wie weit verbreitet die Auffassung ist, dass lediglich Frauen Opfer der KR-Heiraten waren. Hier findet eine einseitige Viktimisierung der Frau statt, die auch darin deutlich wird, dass sich die Mehrzahl der Studien den betroffenen Frauen und nicht den Männern widmet.

⁴³ Wenn man von 500.000 Heiraten ausgeht, so waren dies etwa zwei Gruppenhochzeiten pro Dorf (*Immigration and Refugee Board of Canada* 2003). Diese Zahl ist allerdings meines Erachtens sehr vage, da die Anzahl der Paare, die in einer Zeremonie verheiratet wurde, stark schwankte.

3. AKTEUR_INNEN DER HEIRATEN IM DK

Zu den zentralen Aspekten, die im Kontext der KR-Heiraten von Belang sind, zählt wer verheiratet wurde und wie und von welchen Akteur_innen die Heiraten organisiert wurden. Im Folgenden soll zum einen analysiert werden, ob *Angkar* die alleinige Instanz war, die über die Wahl der Heiratspaare entschied, wie vielfach angenommen wird. Oder verfügten die Frauen und Männer selbst über Handlungsmacht, indem sie z.B. ein Mitspracherecht bei der Entscheidung hatten oder eine Heirat ablehnen konnten. Es soll untersucht werden, ob die Familien in der Realität gänzlich von einer Heiratsentscheidung ausgeschlossen wurden, wie es die Politik der KR intendierte oder ob es nach wie vor Fälle gab, in denen die Familien Einfluss auf die Heirat ihrer Familienmitglieder nehmen konnten.

Meine These lautet, dass sich die Heirats- und Familienpolitik der Partei, die einen Bruch mit der vorherigen sozialen Praxis der kambodschanischen Bevölkerung bedeutete, nicht überall und vollständig durchsetzen konnte. Stattdessen hielten sich zum Teil bekannte und vertraute lokale Heiratspraktiken und Familienstrukturen. Einige der Faktoren, die ich im Verlauf der Forschung entwickelt habe, die das Handlungsvermögen der Akteur_innen im Kontext einer Heirat beeinflussten, sind Status, soziale Netzwerke, Ethnizität, Alter und Gender. Mit dreien von ihnen, Status, Gender und Alter, habe ich mich eingehender auseinandergesetzt. Diese Aspekte werden in den nachfolgenden Ausführungen anhand von Quellen über das DK und eigener Forschungsergebnisse erläutert und diskutiert.

Die Genehmigung der Partei für eine Heirat im DK, darin stimmen die verschiedenen Quellen überein, war obligatorisch (Becker 1998; Braaf 2014; Criddle 1987; Ebihara 1987; Nakagawa 2008; Locard 2004). Ohne eine Genehmigung konnten keine Heiraten geschlossen werden. Es war jedoch in Einzelfällen der Familie oder der Person selbst möglich, eine Heirat zu initiieren (Becker 1998; Criddle 1987; Ebihara 1987: 29; Nakagawa 2008; Locard 2004). Dies deckt sich mit den Erkenntnissen meiner Forschung, innerhalb derer alle Personen, mit denen ich sprach, sowohl diejenigen, die selbst von den Heiraten betroffen waren, als auch weitere Zeitzeug_innen berichteten, dass es nicht möglich war, ohne die Zustimmung der staatlichen Autoritäten zu heiraten. Phhoung heiratete Ende 1978 im Distrikt 18,⁴⁴ der Provinz Kampong Chhnang gemeinsam mit neun anderen Paaren. Sie war damals 18 und ihr Mann 19 Jahre alt. Phhoung hat wegen ihrer Heirat Nebenklage beim *ECCC* eingereicht. Sie erzählte:

„At the time of the Khmer Rouge, they arranged the weddings without informing us and we didn't love those men. They didn't even inform our parents. They wanted to control us and everything about us. However, the marriage nowadays gets known by everyone. There are our relatives and villagers joining the marriage. It's much different from the time of the Khmer Rouge“ (Interview 7, Kampong Speu, 08.03.2014).

⁴⁴ Die KR teilten das Land in sechs verschiedene Zonen und 32 Regionen, die mit Zahlen benannt wurden.

Phoung spricht zum einen davon, wie eine Heirat ohne das Wissen und die Zustimmung der Beteiligten in die Wege geleitet wurde. Darüber hinaus nennt sie aber noch einen weiteren wichtigen qualitativen Unterschied der KR-Heiraten zu den heutigen Heiraten, der auch für die Heiraten vor der KR-Zeit galt – den Stellenwert, den eine Heirat im sozialen Leben des Dorfes einnimmt. Heutzutage und auch vor 1975 waren Hochzeiten ein wichtiges soziales Ereignis bei dem Verwandte und Dorfbewohner_innen zusammen kamen.

Im DK waren es die lokalen Vertreter_innen *Angkars*, die Leitenden der Arbeitskooperativen oder Distriktoberste, also Kader auf der regionalen und lokalen Ebene, die Heiratsentscheidungen trafen oder einer Heirat zustimmten (Ye 2011: 470). Im Folgenden wird argumentiert, dass es jedoch keine so große Bindung an einen Heiratsbefehl der Führungselite gab, wie häufig angenommen wird, wenn von einem allmächtigen *Angkar* gesprochen wird. Stattdessen existierten eine relativ große Handlungsmacht und Einflussmöglichkeiten auf regionaler Ebene.

Hinton beschreibt, wie das Parteizentrum immer wieder versuchte, die Politik des Landes zu diktieren, aber ihren Befehlen nicht immer exakt Folge geleistet wurde, und wie groß der Einfluss regionaler Autoritäten häufig war (2005: 134–136). Die regionalen und lokalen Kader konnten allerdings für ihre Umsetzung der Heiratspolitik *Angkar* als eine Legitimation für ihr Handeln heranziehen und so eine eigene Verantwortung von sich weisen. Obwohl meine Daten nicht repräsentativ sind, deuten sie darauf hin, dass es mehr Varianz in der Heiratspraxis der KR gegeben hat, als gemeinhin angenommen wird. Sie zeigen, wie entweder die lokalen Kader der Partei, die Person selbst oder in Ausnahmefällen die Familie eine Ehe arrangierten. In den Fällen, wo die Familie oder die Person selbst ihren Partner wählte, holte sie die Zustimmung *Angkars* ein. Der soziale Status der Person oder der Familie war ein weiterer Faktor, der eine Rolle beim Zustandekommen einer Heirat spielen konnte.

In meiner Forschung erzählten mir etwa zwei Drittel der Interviewten, d.h. 10 Personen, dass *Angkar* ihre Ehe arrangiert habe. In einem Fall war es die Familie, die die Heirat arrangierte und mindestens einmal war es der Mann, der eine Heiratsanfrage an *Angkar* gestellt hatte. Ich spreche von mindestens einem Fall, da einige meiner Gesprächspartner_innen nicht genau wussten, ob *Angkar* allein ihre Heirat arrangiert hatte oder ob ihr Ehemann eine Heiratsanfrage an *Angkar* gestellt hatte. Auch wenn es nur in einem Fall gesichert ist, dass der Mann die Heiratsanfrage an *Angkar* gestellt hat, wurde mir in einer Gesprächsrunde berichtet, dass diese Praxis häufiger vorkam und vom Status der Person, nicht jedoch vom Geschlecht der Person abhängig war. Meine Daten sind nicht repräsentativ, aber die genannten Beispiele könnten ein Indiz dafür sein, dass Männer häufiger die Initiative ergriffen.

Männer und Frauen, die aktiv – z.B. als Soldat_in oder Aufseher_in eines Arbeitskollektivs für *Angkar* arbeiteten – hatten häufiger ein Mitspracherecht bei einer Heiratsentscheidung als gewöhnliche „base people“ oder „new people“. Aber auch „base people“ schienen häufiger einen Einfluss auf eine Heiratsentscheidung nehmen zu können als „new people“, was nicht verwundert, wenn man bedenkt, dass „new people“ generell mit größerem Misstrauen behandelt wurden.

3.1. Die Rolle *Angkars*

Angkar verkörperte die wichtigste Instanz bei einer Heirat im DK. Viele Interviewte berichteten mir, dass *Angkar* ihre Heirat arrangierte – oftmals mit einem ihnen unbekanntem Partner oder einer unbekanntem Partnerin. Im Extremfall konnte dies bedeuten, dass sie ihren zukünftigen Ehemann oder ihre zukünftige Ehefrau noch nie zuvor gesehen hatten. Manche Paare kannten sich vom Sehen oder stammten aus dem gleichen Dorf oder der gleichen Region. Die Intention der Heiratspolitik des DK war es, die Familie beim Arrangieren der Heiraten abzulösen und die bislang praktizierten Heiratszeremonien durch staatlich inszenierte Eheschließungen zu ersetzen.

Die Rolle *Angkars* bei einer Eheschließung wird in der Erzählung meiner Interviewpartnerin Kunthea⁴⁵ folgendermaßen charakterisiert:

„When *Angkar* arranged the marriage, the parents didn't know about it because the *Angkar* said that the people are *Angkar's* children. People had to do what *Angkar* wanted to. Rejection was not possible” (Interview 6, Kampong Speu, 08.03.2014).

Angkar organisierte demnach die Heiraten, indem sie die Position der Eltern für sich beanspruchten. *Angkar* erscheint in Kuntheas Zuschreibung allmächtig, eine Vorstellung, die immer wieder in Zeitzeugenberichten über das DK zu finden ist. Anhand solcher Vorstellungen werden bestimmte Bilder erzeugt, die dem Projekt des DK dienten. Eine allmächtige, allwissende Organisation, die über übermenschliche Kräfte und Fähigkeiten verfügt und in der Lage ist, jeden Einzelnen bis in seine tiefsten Gedanken zu durchschauen. Zugleich negieren sie jedoch auch jegliche Verantwortung oder Einflussmöglichkeiten der Akteur_innen für ihr damaliges Handeln. Die Bevölkerung sollte sich ganz in die Hände seiner neuen Führer begeben und wie das Kind nach dem kulturellen Ideal vor der Machtübernahme der KR den Eltern Loyalität und Gehorsam schuldet, so sollte die Zivilbevölkerung nun der Partei Gehorsam leisten. Andere enge zwischenmenschliche Bande, wie die innerhalb einer Familie, standen diesem Ziel im Wege. Daher wurden die Eltern meist nicht über eine bevorstehende Heirat ihrer Kinder informiert. Sie sollten keinerlei Interventionsmöglichkeiten erhalten.

Chan, die zur Kategorie der „base people“ zählte, wurde 1978 in Kampong Speu verheiratet. Sie zählt nicht zu den Nebenkläger_innen im Fall 002. Chan kennt zwar das Tribunal aus dem Fernsehen, aber ihr war nicht bekannt, dass die Heiraten aus der KR-Zeit dort verhandelt werden sollen. Sie erzählte uns:

„At that time, we had to follow *Angkar*. They told us to marry – we had to marry. However, there were some couples who got into conflict and were killed” (Interview 12, Kampong Speu, 08.03.2014).

Ihre Hochzeit wurde von *Angkar* arrangiert. Für sie war es keine Option, die Ehe zu verweigern, obwohl sie den Mann, den die regionalen Kader für sie ausgewählt hatten, nicht heiraten wollte. Sie wusste, dass es Paare gab, die sich dem Gehorsam gegenüber der Partei verweigerten und deshalb getötet wurden.

Angkar versuchte sich selbst zum neuen „Wohltäter“ zu stilisieren, der – wie zuvor die Eltern für ihre Kinder sorgten – für die Bevölkerung sorgte, sie beschützte und verheiratete (Hinton 2005: 130).

3.2 Heiratsanfragen

In einigen Fällen war es möglich, dass der Mann oder die Frau selbst ihre_n Partner_in auswählte und eine Heiratsanfrage an die lokale Vertretung der Partei stellte. Manchmal informierte die Person, welche die Heiratsanfrage stellte, zugleich auch die zukünftige Ehepartnerin. In einigen Fällen übernahm der oder die Vertreter_in *Angkars*, meist die Leiter der Arbeitseinheit der Person, die Rolle des Mittlers und informierte die Braut über die Anfrage (Ebihara 1987: 29). Im prärevolutionären Kambodscha initiierte entweder der Bräutigam oder seine Familie den Kontakt zu der Familie der potentiellen Braut. In der Regel ist eine ältere von der Gemeinschaft respektierte Person, meist eine Frau, als Vermittlerin (*che chau*), die eine akzeptable Partie vorschlägt involviert. Diese wurde von der Familie des jungen Mannes zu der Familie der Frau gesendet, um ein Heiratsangebot zu unterbreiten und zwischen den beiden an einer Heirat beteiligten Familien zu vermitteln

⁴⁵ Zu Kunthea s. auch Kap. 6.2.

(Ebihara 1974: 315; Ledgerwood 1996: 144; Ponchaud 1989: 163 Steinberg 1959: 81). Die KR griffen hier einen vor ihrer Machtübernahme gängigen Brauch auf, den sie für ihre Politik transformierten.

Ein Ehepaar, das 1978 in einem Dorf in der Provinz Takeo verheiratet wurde und bis heute zusammenlebt, erzählte, dass in ihrem Fall ihr Mann Gefallen an ihr gefunden hatte. Daraufhin stellte er eine Heiratsanfrage an den Chef der Kommune. Der folgende Gesprächsausschnitt stammt aus einer Gesprächsrunde⁴⁶ an der das Ehepaar teilnahm:

Sopheak: „She (Sophie) also wants to know when Pol Pot gave you a marriage, did you know each other?”

Chey (wife): „He loved me, but I said I reject.” [Everyone laughs]

Heng (husband): „Pol Pot never forced us.”

Chey (wife): „They also asked me. The male side [of his family] made a request to me.”

Heng (husband): „We made a request to each other. But there were some forced cases. “

Sopheaks mother: „If a female comrade (*mith*) working in the mobile work force of *Angkar* was loved by a normal man, the man needed to make a request to her. They [*Angkar*] would arrange the marriage as long as the woman agreed with the request; however, if a male soldier was loved by a normal woman, the woman must request the man and the *Angkar* if she wanted to marry him.”

Heng (husband): „We had to request the person we want to get married to and the chief of the community.”

Sopheaks mother: „We did not request the parents, but *Angkar*.”

(Gruppendiskussion, Takeo, 15.02.2014)

Heng stellte eine Heiratsanfrage an *Angkar* und an die Frau, die er heiraten wollte. Sie wurde nicht direkt von ihm, aber von seiner Familie mittels einer Vermittlerin (*che chau*) gefragt. Sie wollte ihn nicht heiraten, da sie ihn nicht mochte, aber wagte es aus Angst vor möglichen negativen Konsequenzen nicht abzulehnen. Nach der Heirat, erzählte sie, lernte sie es ihn zu lieben. Heng und Chey wurden in einer exklusiven Zeremonie ohne weitere Paare verheiratet. In ihrem Fall war die Familie aktiv am Prozess der Heirat beteiligt. Die Eltern des Brautpaares durften auch bei der Hochzeit anwesend sein, jedoch lediglich als Zuschauer. Heng und Chey wurden zur Kategorie der „base people“ gezählt, da sie nicht erst nach 1975 zugezogen waren, sondern schon seit langem in der Region lebten. Diese Zugehörigkeit war nach ihrer eigenen Aussage der Grund dafür, dass sie mehr Rechte besaßen als „17th April people“. Ihre Lebenssituation war besser als die der „17th April people“ und sie besaßen größere Einflussmöglichkeiten. Daher war es ihnen auch erlaubt, einen Heiratswunsch gegenüber *Angkar* zu äußern. Auffallend ist, dass besonders Heng direkt zu Beginn der Unterhaltung klar stellte, dass sie nicht von den KR zwangsverheiratet wurden. Für ihn gehört die Zeit der KR der Vergangenheit an:

„I don't feel regret because it was the situation of society at that time. It's over“ (Gruppendiskussion, Takeo, 15.02.2014).

⁴⁶ An dem Gespräch nahmen außerdem noch ein weiterer Mann, der im DK verheiratet wurde Teil, die Familie meiner Freundin, die das Gespräch vermittelt hatte, meine Freundin sowie weitere Verwandte und Nachbar_innen teil, die teils die gesamte Zeit präsent waren oder zwischendurch hinzukamen.

Die beiden zählten nicht zu den Klient_innen des CDP und haben keine Nebenklage vor Gericht eingereicht. Ihre Sichtweise auf ihre Heirat im DK unterscheidet sich von vielen der Präsentationen meiner Interviewkontakte, die über das CDP zustande kamen. Eigeninitiative im Kontext von Heirat spielt in ihrer Präsentation eine weitaus größere Rolle. Der Diskurs der Zwangsheiraten ist ihnen bekannt, wird aber für ihr eigene Heirat abgelehnt.

Ponchaud schreibt 1978 über die Organisation von Heiraten in der Zivilbevölkerung der KR. Er gibt an, dass junge Männer und Frauen im DK gleichberechtigt waren und die Freiheit besaßen, ihren Partner selbst zu wählen (1978: 145).⁴⁷ Der Mann stellte eine Anfrage an die Leiterin der Arbeitseinheit der jungen Frau, die seine Frage der Frau übermittelte und ihre Antwort an ihn weiterleitete. Wenn eine Frau heiraten wollte, fragte sie zuerst ihre Gruppenleiterin, die ihre Anfrage an den Leiter der Arbeitsgruppe des Mannes, den sie heiraten wollte, weiterleitete und der wiederum gab sie an den Mann weiter. Eltern hatten demnach kein Mitspracherecht bei der Partnerwahl. Natale wurde in ihrer Studie ebenfalls von einer Zeitzeugin berichtet, dass Männer im DK eine Braut wählen durften und ihre Wahl von *Angkar* unterstützt wurde, sodass die Frauen sich in die Heirat fügen mussten (2011: 38).

Sowohl die von mir Interviewten als auch Quellen wie Ponchaud und Natale geben an, dass es Männern und Frauen möglich war, einen Heiratspartner auszuwählen. In den Fällen meiner Forschung konnten Männer häufiger einen Einfluss auf die Partnerwahl nehmen. De Langis, Strasser, Kim und Taing gelangten zu der gleichen Erkenntnis (2014: 76). Ich fand in meiner Forschung keinen Fall, bei dem die Frau ihren Heiratspartner ausgewählt hatte. Möglicherweise deutet dieses Ergebnis darauf hin, dass Männer mehr Handlungsmacht im Kontext einer Heirat besaßen als Frauen. Dies könnte auf eine Kontinuität zur früheren Praxis der arrangierten Heiraten hindeuten, da bei einer arrangierten Heirat häufig Männer den Antrag initiierten. Sie hatten somit einen größeren Einfluss auf eine Heiratsentscheidung als Frauen, wie Ebihara darlegt:

„According to ideal custom, a young man makes his own choice as whom to marry, and, once having decided, asks his parents to begin negotiations with the girl's family“ (1968: 467).

Zur Klärung der Frage nach der asymmetrischen Machtverteilung bei einer Heiratsentscheidung im DK, müsste man eine umfangreichere Studie anstellen. In der Literatur über die KR-Heiraten fand ich lediglich eine Biographie eines Mannes, der berichtet, dass seine Frau eine aktive Rolle beim Zustandekommen ihrer Heirat einnahm, indem sie den Chef der Kooperative um die Erlaubnis bat ihn zu heiraten (Savorn 2011: 18). Insgesamt ist Handlungsfähigkeit der Frauen und Männer, die verheiratet wurden, sehr wenig präsent. Der Diskurs der Zwangsheiraten marginalisiert andere Darstellungen der Heiraten im DK.

In einigen Fällen blieb es unklar, ob der Mann eine Heiratsanfrage an *Angkar* gestellt hatte oder *Angkar* allein die Entscheidung traf. Phhoung berichtete, sie wisse nicht genau, wie ihre Heirat zustande gekommen ist, ob die lokalen Kader *Angkars* allein ihre Ehe arrangierten oder ihr Mann gegenüber der Partei den Wunsch geäußert hatte, sie zu heiraten:

„I didn't know him because he was in the group of people working actively for *Angkar*. If a man worked very active and loved a girl, *Angkar* must give him the permission to marry with the girl. *Angkar* liked the active people the most. They gave us the marriage, and we didn't know who the man was. No need to request to the *Angkar*. The *Angkar* just arranged [marriage] for them [active people]“ (Interview 6, Kampong Speu, 08.03.2014).

⁴⁷ Ponchaud ist ein Missionar, der lange Jahre in Kambodscha gelebt hat und die Machtübernahme der KR als Augenzeuge miterlebt hat. Er schrieb in seinem 1977 erstmals erschienenen Buch als erster über den Massenmord der KR. Schon damals schilderte er die Heiratspraxis der KR. Schrieb er damals, dass Ehen unter der normalen Bevölkerung gleichberechtigt und frei eingegangen wurden, so änderte sich seine Argumentation in seiner späteren Veröffentlichung. Dort verweist er auf die strikten Regeln, die für eine Eheschließung galten (Ponchaud 1989).

Sie erhielt von *Angkar* die Order zu heiraten, ohne zu wissen, ob ihr Mann sie ausgewählt hatte. Es wäre jedoch aufgrund seines Status als junger Mann, der aktiv für *Angkar* arbeitete, durchaus denkbar gewesen, dass er sich seine Braut selbst wählen durfte. Die Formulierung, er habe aktiv für *Angkar* gearbeitet bedeutet, dass er entweder selbst zu den KR gehörte oder sie zumindest aktiv unterstützte.

Ratana Huy gibt in einem Aufsatz über die KR-Heiraten an, dass es nur wenigen Kadern und „base people“, die als unverfälschte Revolutionäre angesehen wurden, erlaubt war selbst einen Heiratskandidaten vorzuschlagen oder einen für sie ausgewählten Partner abzulehnen (2002: 27). Auch Nakagawa berichtet von einigen Fällen in denen Soldaten oder Kader der KR das Privileg hatten, als Belohnung für ihre treuen Dienste für die Revolution, eine Frau auszuwählen (2008: 19). Sie zitiert einen Fall, bei dem ein Kindersoldat der KR sich eine Braut wählen durfte (2008: 19). Dieser erzählte ihr, dass er zuerst die Frau fragen musste, ob sie ihn heirate und anschließend *Angkar* um Erlaubnis bat, aber dass die Frau im Grunde keine Wahl gehabt hätte, da sie im Falle einer Weigerung von *Angkar* gezwungen worden wäre, ihn zu heiraten (2008: 19).

Die verschiedenen Quellen sowie die Ergebnisse meiner Forschung zeigen, dass die Heiratspolitik nicht alle Bevölkerungsteile in gleicher Weise betraf. Vielmehr gab es für Personengruppen, die eine bevorzugte Stellung im System des DK besaßen, wie Soldat_innen der KR, „base people“ oder besonders aktive Unterstützer der Revolution, teils das Recht, selbst eine_n Heiratspartner_in zu wählen oder eine für sie geplante Heirat abzulehnen. Darüber hinaus werden die Heiratsbiographien von den Interviewpartner_innen auf verschiedene Weise präsentiert. Einige positionieren sich mit ihren Erzählungen innerhalb des Zwangsheiratsdiskurses, andere dagegen außerhalb des gängigen Diskurses. Damit verfügen sie heute über ein Handlungsvermögen ihr eigenes Erleben in der Vergangenheit unterschiedlich zu rahmen. Diejenigen, die sich außerhalb des Zwangsheiratsdiskurses positionieren, schreiben sich selbst häufig mehr Handlungsmacht zu als die Personen, die ihre Erzählungen innerhalb des Zwangsheiratsdiskurses ansiedeln.

3.3 Einfluss der Familie

Die Familie war vor 1975 die wichtigste Institution im Kontext einer Heirat. Doch wie sah die Rolle der Familien in der Realität des DK aus, einem Regime, dessen politische Ziele beinhalteten, die Macht der Familien zu brechen? Gelang es *Angkar* sich als „Eltern“ der Bevölkerung zu etablieren und somit die alleinige Instanz bei Heiratsentscheidungen und Eheschließungen zu repräsentieren?

Meist wird davon ausgegangen, dass *Angkar* sich erfolgreich gegen den Einfluss der Familien im Kontext einer Heirat durchsetzen konnte. Wenn man sich jedoch Beispiele von Heiraten im DK näher anschaut, gab es auch Fälle in denen die Familie sehr wohl einen Einfluss auf eine Heirat hatte. Braaf erwähnt in ihrer Studie den Fall einer Heirat im DK bei dem die Familie der Braut und des Bräutigams die Heirat arrangierten (2014: 27). In meiner Untersuchung gab es ebenfalls einen Fall, in dem die Familie die Ehe arrangierte.

Im Fall von Sophal, der 1978 in der Provinz Takeo verheiratet wurde, war es die Familie, die maßgeblich an der Heiratsentscheidung beteiligt war. Seine Familie führte, wie es der vor dem Regime der KR gängigen Praxis entsprach, Verhandlungen mit der Familie der Braut. Nach dem erfolgreichen Abschluss der Heiratsverhandlungen, baten sie den Leiter der Arbeitskooperative um die Heiratserlaubnis für Sophal. Er war Teil derselben Gesprächsrunde wie auch das Ehepaar Heng und Chey. Er ist ebenfalls kein Nebenkläger vor dem *ECCC*. Sophal erzählte uns:

„At that time, Pol Pot⁴⁸ didn't give me the marriage. My parents made a request to the chief of the local work force, but I didn't know anything because I was working in the mobile work force. Old people [of his family] arranged it. Then they requested to the chief of the forces. After that, they [*Angkar*] sent me a letter to ask me to come back home. When I arrived at home, my aunt said 'you are given a marriage.' And I replied 'No, I don't want. Who is my partner?' She said 'If you don't agree, they [*Angkar*] will take your sister to get punished" (Gruppendiskussion, Takeo, 15.02.2014).

Bei der Heiratstransaktion fungierte seine Tante als Heiratsvermittlerin (*che chau*). In der Regel wurden die Heiraten vor dem DK von der älteren Generation ausgehandelt, wobei die Verhandlungen in erster Linie in den Händen der Frauen der Familie lagen (Ebihara 1974: 315; Ponchaud 1989: 163; Steinberg 1959: 81). Sophal hatte bei der Entscheidung kein Mitspracherecht, sondern wurde vor vollendete Tatsachen gestellt. Trotzdem sieht er seine Heirat nicht als erzwungen an. So sagte er: „Old people made a request; they didn't force us“ (Gruppendiskussion, Takeo, 15.02.2014). Da er zu der Zeit als Teil eines mobilen Arbeitskommandos außerhalb seines Heimatorts arbeitete, erfuhr er erst am Tag der Heirat von seiner Tante von der bevorstehenden Heirat, nachdem er mittels eines Briefs in sein Heimatdorf beordert wurde. Die lokalen Kader der Partei stimmten dem Heiratswunsch der Familien zu und arrangierten die Eheschließung. Die Zeremonie leiteten der Chef des Dorfes und der Chef der Kommune. Seine Tante, die ebenfalls an unserem Gespräch teilnahm, sagte, ihre Befürchtung damals war es, dass die gesamte Familie getötet werde, wenn er die Heirat abgelehnt hätte.

Seine Erzählung kann jedoch auch so gelesen werden, dass die im DK allgegenwärtige Angst plötzlich bestraft oder getötet zu werden von der Familie als Druckmittel benutzt wurde, Sophal zu einer von der Familie arrangierten Heirat zu drängen. Das wiederholte abrupte Verschwinden von Personen, ohne erkennbaren Grund, das die Bevölkerung im DK erlebte, schuf eine Angst vor dem „Verschwinden“ (Kamm 1998: 128). Sophals Ablehnung wird in der Erzählung als eine Gefahr für die gesamte Familie dargestellt. Dieses Beispiel zeigt, wie *Angkar* bzw. die Vorstellung von *Angkar* als einer Instanz, die bedingungslose Loyalität und Gehorsam erfordert, einer Instanz, die die Macht besaß über Leben und Tod zu entscheiden, auch für eigene Projekte benutzt wird. Hier wird das nebulöse Bild *Angkars*, das keine Informationen über die konkret für die Situation Verantwortlichen gibt, reproduziert. Sophal fügte sich letztlich, da er Angst vor möglichen negativen Konsequenzen für sich und seine Familie im Falle einer Weigerung befürchtete, in die Heirat. Er wurde zusammen mit fünf oder sechs anderen Paaren verheiratet. Er hat zwei Kinder aus dieser Ehe, aber nach drei Jahren, 1981, trennte er sich von seiner Frau.

Die Literatur über das DK bietet wenig Anhaltspunkte bezüglich der Rolle der Familien bei einer KR-Heirat. Eine Vielzahl von Quellen vertreten die Position, die Politik der KR, die Familien zu zerstören, sei erfolgreich gewesen (Ball 1999: 95; Becker 1998; Ebihara 1990; Ebihara 1993; Ponchaud 1989). Mam dagegen argumentiert, dass der Versuch des Regimes, den Einfluss der Familien zu untergraben, keinen Erfolg hatte (2006). Familienbande und das Ideal der Familie waren auch während der KR Herrschaft weiterhin zentrale Bezugspunkte für die Bevölkerung (2006). Das DK Regime hielt sich nicht lange genug, um ihre Politiken erfolgreich umzusetzen und die soziale Institution der Familie zu zerstören. Die Bevölkerung des DK fand, wenn auch oft stille und versteckte Wege, die Politiken der KR zu umgehen und ihre eigenen Werte und Gewohnheiten aufrechtzuerhalten.

LeVine gibt an, dass eine von Familien arrangierte Heirat erlaubt wurde, wenn bestimmte Bedingungen, wie eine geteilte politische Allianz, erfüllt waren (2010: 25). Ihre Studie kommt zu dem Ergebnis, dass in den Jahren 1975 und 1978 signifikant mehr Heiratswünsche von Familien erfüllt wurden als in den Jahren 1976 und 1977 (2010: 20). Sie gibt keine Erklärung für dieses Phänomen. Eine mögliche Erklärung, weshalb 1975 die Familien mehr Mitspracherecht hatten als in den Folgejahren ist, dass zu Beginn der

⁴⁸ Pol Pot ist das bekannteste Gesicht der KR. Sein Name ist bei der kambodschanischen Bevölkerung häufig als Synonym für die Herrschaft der KR gebräuchlich.

Herrschaft der KR die Heiratspolitik weniger strikt umgesetzt wurde. Erst im Laufe der Zeit wurde die Heiratspolitik immer weiter verschärft. Dies erklärt jedoch nicht, warum im Jahr 1978 erneut mehr Heiratswünsche von Familien berücksichtigt wurden. Möglicherweise war dies ein erstes Anzeichen des kurz bevorstehenden Zusammenbruchs des Regimes.

Auch wenn einige Personen einen Einfluss auf die Wahl ihres Heiratspartners oder ihrer Heiratspartnerin hatten, so lag es letztlich immer in den Händen der regionalen oder lokalen Kader der Partei eine Ehe zu genehmigen oder abzulehnen. Die zuvor maßgebliche Rolle der Familien beim Arrangieren einer Heirat wurde zurückgedrängt, sodass es der Familie nur in seltenen Fällen möglich war, Einfluss auf eine Heiratsentscheidung zu nehmen. Gleichwohl ist es fraglich, ob die weit verbreitete Ansicht, es habe einen radikalen Bruch mit der vorherigen Heiratspraxis gegeben, nicht vereinfachend ist. Es war sehr wahrscheinlich die Intention der Führer(_innen)⁴⁹ des neuen Regimes mit den vorherigen Heiratstraditionen zu brechen. Die Familien versuchten jedoch eigene Projekte zu verfolgen. So versuchten sie z.B. selbst eine Heiratskandidatin auszuwählen und ihre Wahl gegenüber *Angkar* durchzusetzen. Wie der Fall von Sophal, in dem die Familie die Heirat arrangierte zeigt, konnten sich im DK auf lokaler Ebene zum Teil Kontinuitäten zu den alten Heiratspraktiken halten.

3.4 Heirat mit Kriegsversehrten

Nach den langen Jahren des Bürgerkriegs und der Bombardierung des Landes gab es zahlreiche Kriegsversehrte. Junge Frauen wurden im DK häufiger gezwungen Männer, denen in Folge des Krieges ein Arm oder Bein fehlte, zu heiraten (Dy 2007: 33; Jacobsen 2008: 230; Nakagawa 2008: 19; Ponchaud 1978: 145; Ponchaud 1989: 166; Tat 2010: 22). Nakagawa schreibt, dass Soldaten, die der Revolution treu gedient hatten und infolge ihrer Pflichterfüllung von einer Behinderung betroffen waren, sich als Belohnung für ihre Dienste eine Frau zur Heirat wählen durften (2008: 19). Sie zitiert eine Frau, die erzählte, dass ihr Mann beim Dammbau auf eine Mine getreten war und ein Bein verlor. Ihm wurde erlaubt selbst die Entscheidung zu treffen, welche Frau er heiraten wolle.⁵⁰ Einige dieser Frauen begingen Selbstmord (Dy 2007: 33). Ponchaud schreibt über die Heirat mit Kriegsversehrten:

„Ceremonies are said to have been held for military heroes and disabled veterans who had arbitrarily the right to choose wives from among the girls deported from towns.“ (1978: 145)

Er beschreibt, wie gerade zu Beginn des Regimes Kriegsversehrten erlaubt wurde, eine Braut unter den „*new people*“ zu wählen (1978: 145, 1989: 166). „Base people“ und (ehemalige) Kämpfer der KR genossen ein weit höheres Ansehen als „*new people*“, die aus den Städten, die als die „Zentren des Kapitalismus“ verhasst waren, kamen. Ponchaud schreibt aber weiter, dass diese Form der Heirat keine Regel, sondern eine Ausnahme darstellte (1978: 145).

In meinen Interviews gab es keinen Fall, in dem jemand mit einer behinderten Person verheiratet wurde. Aber mir berichteten einige Frauen davon, dass sie mit der Drohung unter Druck gesetzt wurden, wenn sie den für sie ausgewählten Heiratspartner ablehnten, würden sie mit einem Kriegsversehrten verheiratet werden. Non, die 1978 in einer Gruppenhochzeit mit insgesamt sechs Paaren in der Gegend von Sihanoukville heiratete, berichtete:

⁴⁹ Ich setze Führer_innen hier in Klammern, da zu dem höchsten Führungskreis der Partei nur wenige Frauen zählten. Ausnahmen waren die Ehefrauen Pol Pots, Ieng Sarys und Son Sens.

⁵⁰ In ihrem Beispiel bleibt offen, ob es sich tatsächlich um einen Soldaten der KR gehandelt hat oder lediglich eine Person, die bei ihrer Pflichterfüllung während eines Arbeitseinsatzes verletzt wurde.

„During that time, I was 17 years old. I was forced to get married. We [my husband and I] didn't know each other at all and didn't love each other. My group leader said if you don't get married, we would be taken to get married with disabled people. So all women thought if we will be married with disabled people, it would be hard. We didn't have time to take care of them. And we thought about our future – who feeds us? We were all women, if we wouldn't have kids it would be okay, but if we would have children, who would look after them? Who would look after our husbands? Finally, we forced ourselves to obey them. I was taken to get married with tears dropping, without suitable clothes, and no relatives knew this at all” (Interview 4, Koh Kong, 21.02.2014).

Sie und die anderen Frauen aus ihrer Arbeitseinheit, die ebenfalls für eine Heirat ausgewählt waren, fügten sich *Angkar*. Als Begründung gibt Non an, dass sie Angst hatten, ihre Lebenssituation würde sich verschlechtern, wenn sie sich um einen behinderten Mann kümmern müssten. Männer mit einer physischen oder psychischen Behinderung zählen in Kambodscha zu den am wenigsten begehrten Heiratspartnern, da davon ausgegangen wird, dass sie weniger gut als andere Männer die männliche Versorgerrolle erfüllen können. Non ist Nebenklägerin im Fall 002 und würde in ihrer Gegend gerne eine Beratungsstelle für Opfer der KR-Zeit aufmachen.

Chenda und ihre Mutter wurden auf ähnliche Weise unter Druck gesetzt. Chenda erzählte, wie die KR am Tag ihrer Hochzeit zu ihrem Haus kamen und mit ihrer Mutter sprachen:

„[...] they didn't inform [us] about the marriage. They just came to my home and asked whether somebody had asked me to marry. Then my mother said “No”. They told us that there was a letter from the leader that said that my name was selected for this marriage. They told my mother if I wouldn't agree, I would stay at home and Angkar would arrange a wedding with a handicapped person. Therefore I decided to go to my wedding because I was afraid to marry a handicapped person” (Interview 11, Kampong Speu, 09.03.2014).

Auch in diesem Beispiel wird die Drohung einer Ehe mit einem behinderten Mann als Druckmittel eingesetzt, um den Gehorsam der Person, die verheiratet werden soll, zu erzwingen. Beide Frauen, Non und Chenda sagten, sie hätten Angst empfunden und ihren für sie bestimmten Ehemann akzeptiert, um einem noch „schlimmeren“ Schicksal zu entgehen. Ihre Perspektive der Vergangenheit ist trotz der Ähnlichkeiten in ihren Heiratsbiographien sehr unterschiedlich. Direkt zu Beginn unseres Gespräches teilt Chenda uns mit, dass es keine Zwangsheiraten zur Zeit der KR gab. Chenda ist keine Nebenklägerin vor dem *ECCC*. Sie hat zwar schon einmal von dem Gericht gehört, weiß aber wenig darüber. Ihrer Ansicht nach sind die schlimmsten der Verantwortlichen schon verstorben und diejenigen, die heute noch am Leben sind, seien gar nicht so schlecht und hätten heute auch viel Gutes für die Bevölkerung getan. Sie lebt bis heute mit ihrem Ehemann zusammen und schätzt sich glücklich, ihn getroffen zu haben, da er ein guter Ehemann ist.

3.5 Status

Wie am Beispiel der Kriegsversehrten deutlich wurde, konnte der Status eines Menschen innerhalb des DK-Regimes einen entscheidenden Einfluss auf eine Heirat ausüben. Wie schon zuvor geschildert, gab es in einigen Fällen Ausnahmen für Soldat_innen, Kader der Partei oder „base people“. Personen, die zu einer dieser Kategorien zählten, durften zum Teil selbst eine Heiratskandidatin oder einen Heiratskandidaten vorschlagen, anstatt sich mit einer von der Partei für sie getroffenen Wahl abfinden zu müssen. Lokale Kader besaßen eine privilegierte Stellung. Ihre Hochzeiten unterschieden sich laut Huy von denen der „base people“ (2002: 28). Ein Narrativ, der auch mir gegenüber zur Sprache kam, besagt, dass schon verheiratete lokale Kader der Partei ihre Position ausnutzten, um

sich eine Geliebte zu nehmen.⁵¹ Diese Frauen wurden dann später von den Kadern an einen anderen Mann verheiratet, der die Heirat nicht ablehnen konnte, da er bei einer Weigerung bestraft worden wäre. Dies spricht für deutlich mehr Handlungsmacht der regionalen und lokalen Kader als das Bild eines alles kontrollierenden *Angkar* vermitteln soll.⁵² Doch auch andere Individuen konnten, abhängig von ihrem Status im neuen Regime, mehr oder weniger Einfluss auf eine Heiratsentscheidung nehmen.

Ehemalige Mönche waren eine der Gruppen, die spezifisch von den KR-Heiraten betroffen waren. Mönche wurden im DK dazu gezwungen ihre Gelübde aufzugeben und ihre Robe abzulegen. Sie mussten die gleichen Arbeiten wie alle anderen Menschen verrichten. Trotzdem versuchten viele von ihnen weiter den buddhistischen Regeln zu folgen, zu denen es gehörte, keine Ehe einzugehen. Harris schreibt, dass ihm von unterschiedlichen Strategien von Mönchen, einer Heirat zu entgehen, berichtet wurde. Er schildert, wie ein ehemaliger Mönch eine Krankheit vortäuschte, um nicht heiraten zu müssen. Es gab demnach Versuche von Personen einer unliebsamen Heirat zu entgehen.

Soldat_innen stellten eine Personengruppe dar, bei der sich Macht aufgrund ihrer Stellung sehr konkret manifestierte. Ponchaud berichtet von Fällen, bei denen einzelne männliche Soldaten ihren Status ausnutzten, um Druck auf die Eltern des Mädchens auszuüben, das sie heiraten wollten:

„Accounts [...] often refer to individual soldiers who exert pressure on the parents of the girl they want to marry (by offering small gifts); and it is hard to refuse anything to a man holding a gun. Sometimes girls move in with a man and claim to be married in order to avoid being paired with a soldier they don't like. Some have committed suicide“ (1978: 125).

Das Zitat zeigt, wie Soldaten ihre Position ausnutzten, um Druck auf die Familie eines Mädchens, das sie heiraten wollten, auszuüben. Es belegt aber auch, dass die frühere Heiratspraxis, in der die Familien diejenigen waren, die über eine Heirat entschieden, sowie die Altershierarchien nicht vollkommen außer Kraft gesetzt werden konnten. Die Soldaten wandten sich nicht direkt an die Frau, die sie heiraten wollten. Stattdessen wandten sie sich zuerst an die Eltern der Heiratskandidatin und brachten ihnen kleine Geschenke. Die Soldaten passten ihre Heiratsanfrage demnach an die ehemals kulturell gängigen Praktiken an, indem sie zuerst die Familie informierten und ihnen ihren Respekt erwiesen. Darüber hinaus geht aus dem Zitat hervor, welche unterschiedlichen Strategien Frauen anwandten, um einer unerwünschten Ehe zu entgehen. Ein Versuch, einer unerwünschten Ehe zu entgehen war es, vorzugeben bereits verheiratet zu sein. Andere begingen Selbstmord, um einer unerwünschten Ehe zu entgehen.

Ein weiterer Faktor, der für die Heiraten im DK eine Rolle spielen konnte, war die Zugehörigkeit zur Kategorie der „base people“ oder der „17th April people“. Ponchaud vertritt die Auffassung, dass es in der Regel nur möglich war innerhalb einer Kategorie zu heiraten:

From 1976 on, marriages were carried out according to strict guidelines [...]. Marriages were allowed only within set categories: young soldiers (*yotheas*), male or female, chose their spouse only from “within the ranks” (*khnong chuor*) – either other soldiers like themselves, or female guards (*senachon*), or members of district mobile troops (*dambân*), or even staff personnel belonging to various organisations. They were not allowed to wed anyone from the “new people.” Members of the “old people” usually married the same, though sometimes they could wed individuals designated as being from the “new people” (1989: 166, Hervorh. i. Orig.).

⁵¹ De Langis, Strasser, Kim und Tain berichten von ähnlichen Fällen (2014: 84–85).

⁵² Nach den offiziellen Regeln der Partei waren außereheliche Beziehungen und auch Vergewaltigungen strikt verboten und Zuwiderhandlungen wurden mit harten Strafen geahndet. In der Realität des DK gab es viele Fälle von sexueller Gewalt.

Seiner Ansicht nach kam es selten zu einer Mischung der beiden Gruppen „new people“ und „base people“. Auch schildert er, dass es Soldat_innen der KR unabhängig von ihrem Geschlecht möglich war, selbst eine Braut oder einen Bräutigam zu wählen. Demnach waren nur in Ausnahmefällen Heiraten zwischen Mitgliedern der verschiedenen Kategorien möglich. Mir berichteten Dorfbewohner_innen aus Takeo ebenfalls über die Unterschiede der damaligen Heiratsregeln für die verschiedenen Bevölkerungskategorien. Wie im Vorherigen schon erläutert wurde, gab es in der Zeit von Pol Pot⁵³ eine Einteilung der Bevölkerung in zwei Kategorien. Zur ersten Gruppe zählten die „base people“, die volle Rechte besaßen. Hierzu zählte das Recht, eine Heiratsanfrage zu stellen. Diese Sichtweise steht dem offiziellen Diskurs der „Zwangsheiraten“ entgegen, nachdem niemand aus der Bevölkerung das Recht hatte eine eigene Heiratswahl zu treffen. Die zweite Kategorie waren die „new people“ oder auch „17th April people“ genannt. Ihrer Ansicht nach war es nur möglich innerhalb einer dieser Gruppen zu heiraten. Auch Huy vertritt diese Sichtweise:

„One of the Khmer Rouge’s requirements for weddings was that brides and grooms had to be in the same social class. [...] Marriages were arranged between members of the same social class because new couples were thought to have the same level of class anger“ (2002: 26–27).

Im DK gab es Differenzierungen zwischen einzelnen Teilen der Bevölkerung, die auch bei einer Heirat Relevanz besaßen. Die Heiratspraxis konnte sich, je nachdem zu welcher Bevölkerungskategorie die Person gezählt wurde – „base people“ oder „17th April people“, Zivilist_in oder Soldat_in – unterscheiden.

Es gibt jedoch auch andere Stimmen. LeVine widerspricht der These, dass lediglich die Personen, die den gleichen Hintergrund teilten, einander heiraten durften. Sie zeigt anhand ihrer Interviews auf, dass es kein konsistentes Muster, welche Personengruppen einander heiraten durften, gegeben hat (LeVine 2010: 82, 87). Das einzige Muster, welches für sie sichtbar wurde ist, dass es eine geographische Komponente gegeben hat. Demnach wählten die Gruppenleiter Paare aus, deren Verwandtschaft im gleichen Distrikt oder in der gleichen Zone lebte (LeVine 2010: 84). Damit hielten die Gruppenleiter_innen eine Verbindung zur familiären Vergangenheit der Personen aufrecht, während sie gleichzeitig mit der vor 1975 gängigen Praxis, dass die Partner den gleichen sozialen Hintergrund und den gleichen Bildungsstand teilen sollten, brachen (2010: 84). Eine möglichst heterogene Wahl der Partner würde der Familienpolitik der KR entsprechen, da Individuen, die wenige Gemeinsamkeiten teilen, wahrscheinlich eine weniger enge Bindung zu ihrem Partner oder ihrer Partnerin eingehen. Folglich würde es keine konkurrierende Loyalität zur Partei geben.

Die Eindrücke, die ich während meines Feldaufenthaltes durch teilnehmende Beobachtung und narrative Interviews gewonnen habe, weisen jedoch darauf hin, dass es vermutlich weitaus häufiger vorkam, dass „base people“ und „new people“ innerhalb dergleichen Kategorie heirateten. Dies scheint jedoch keine strikte Regel gewesen zu sein, da es Heiraten zwischen Männern und Frauen, die nicht der gleichen Kategorie zugerechnet wurden, gab. Eine weitere mögliche Erklärung für die unterschiedlichen Angaben im Hinblick darauf, nach welchen Kriterien die Partner ausgewählt wurden, ist, dass die Praxis auch in diesem Punkt nicht landesweit einheitlich realisiert wurde. Viel Entscheidungsmacht und Interpretationsspielraum lag in den Händen der lokalen Kader.

3.6 Alter und Gender

Alter und Gender sind zwei weitere Aspekte, die auch im Kontext einer Heirat von Relevanz sind. Ebihara, die 1959–1960 in dem kambodschanischen Dorf Svay forschte, berichtet,

⁵³ Die gebräuchlichen Begriffe in der Bevölkerung für die KR bzw. die Zeit der KR, sind Angkar (ang kar), Pol Pot (*pol pot*) und KR (*khmer krohom*).

dass dort damals das Heiratsalter von Frauen in der Regel unter dem Heiratsalter der Männer lag (1974: 315). Männer heirateten mit Mitte 20, während Frauen höchstens Anfang 20 waren (1974: 315). Steinberg gibt an, dass kambodschanische Frauen im Alter zwischen 16 und 22 Jahren und Männer zwischen 20 und 25 Jahren heirateten (1959: 83). Das legale Heiratsalter lag zur damaligen Zeit für Frauen bei 14 und für Männer bei 17 Jahren (Ebihara 1974: 342). Auch der Zensus von 1962 besagt, dass die Altersdifferenz zwischen Frauen und Männern bei Ehepaaren im Durchschnitt drei Jahre betrug und Frauen bei ihrer ersten Heirat im Schnitt 21,3 Jahre alt waren (Heuveline 2006: 101–102).

Blieb das Heiratsalter im DK gleich oder veränderte es sich im Vergleich zu der Zeit davor? LeVine schreibt, dass die meisten Paare bei einer KR-Heirat zwischen 18 und 24 Jahre alt waren, wobei die Frauen in der Regel einige Jahre jünger waren als ihre Partner (2010: 20, 82). Demzufolge hat sich das Heiratsalter im DK im Vergleich zu der Zeit davor wenig verändert. Die Ergebnisse meiner Befragung zeigen hingegen eine weitaus größere Varianz bei der Altersstruktur. Fünf der Frauen, mit denen ich sprach, wurden mit jüngeren Männern verheiratet. In sieben Fällen war der Mann älter als seine Partnerin. Demnach kam es durchaus häufiger vor, dass die Frau mehrere Jahre älter als ihr Ehemann war. Die überwiegende Anzahl der Paare in meiner Befragung stammten jedoch aus einer ähnlichen Altersgruppe. So wurden in der Mehrzahl der Fälle junge Frauen mit jungen Männern verheiratet und verwitwete Frauen mit verwitweten Männern. Die Zahl der jungen Leute, die verheiratet wurden, überwiegt, aber es gab auch viele Fälle, in denen die Heirat im DK die zweite Ehe darstellte und das Alter der Heiratspartner daher weit über 20 oder 30 Jahre betrug. Die Frau mit dem geringsten Heiratsalter war 15 und die älteste Frau 40 Jahre alt. Bei den Männern lag das Alter bei ihrer KR-Heirat insgesamt etwas höher, der jüngste war 19 Jahre und der älteste 45 Jahre alt. Gender hatte demzufolge einen Einfluss auf das Heiratsalter.

Allerdings war die Kategorie Gender nicht nur für das Heiratsalter von Bedeutung. Nach der offiziellen Ideologie der KR waren Männer und Frauen im DK gleichberechtigt.⁵⁴ Die KR strebten eine Homogenisierung der Geschlechter an, die an verschiedenen Markern, wie einer Einheitskleidung für Frauen und Männer und einem einheitlichen Kurzhaarschnitt zu erkennen war.⁵⁵ Kleidung ist ebenfalls ein wichtiger Bestandteil einer Hochzeitszeremonie vor und nach dem DK. Meist wird über die festliche Kleidung der besondere Stellenwert einer Hochzeit sowie der Status der beteiligten Personen angezeigt. Im DK trugen die Paare während der Hochzeitszeremonie hingegen die schwarze Einheitskleidung, die von den KR für die gesamte Bevölkerung eingeführt wurde. Es gab keine speziellen Hochzeitskleider. Anhand der Kleidung sollten keine Geschlechts- oder Standesunterschiede erkennbar sein, ebenso wenig wie Reichtum oder Schönheit zur Schau getragen werden sollten. Die Kleidung im DK bestand aus einer schwarzen Hose und einem schwarzen Hemd, sowie einem *krama* und aus Autoreifen gefertigten schwarzen Sandalen – von der Bevölkerung heute noch als „Pol Pot-Schuhe“ bezeichnet.

In der Realität des DK wurde jedoch entgegen der offiziell propagierten Gleichheit der Geschlechter sehr wohl zwischen Männern und Frauen differenziert. So zeigen die Schilderungen der Einflussmöglichkeiten von einzelnen Männern auf die Wahl ihrer Heiratspartnerin, wie Männer in Abhängigkeit von ihrem Status eine größere Handlungsmacht als Frauen besaßen, wenn es um die Partnerwahl ging. Es wurde zwar berichtet, dass Frauen ebenso wie die Männer in Abhängigkeit von ihrem Status das Recht gehabt hätten, sich einen Heiratspartner zu wählen, jedoch sind mir keine Schilderungen von Fällen bekannt, in denen die Frau eine Heiratsanfrage an *Angkar* gestellt hat. Die Partei verkündete, dass Männer und Frauen gleichberechtigt waren, in der Praxis waren jedoch genderspezifische Differenzierungen vorherrschend. Männer genossen im DK ein höheres Ansehen als Frauen nicht zuletzt aus dem Grund, dass Arbeit einen extrem hohen

⁵⁴ Jacobsen argumentiert bspw., dass die Herrschaft der KR als die Periode Kambodschas angesehen werden kann in der die größte Gleichberechtigung zwischen den Geschlechtern herrschte (2003).

⁵⁵ In der Praxis bedeutete dies, dass sich die Frauen an die männliche Norm anpassen mussten.

Stellenwert besaß und Männern zugeschrieben wurde, sie könnten schwerere und härtere Arbeiten verrichten als Frauen.

3.7 Zusammenfassung

In die Organisation von Heiraten im DK waren verschiedene Akteur_innen involviert: staatliche Akteur_innen, die Familien, die Paare. Es war nicht möglich eine Ehe einzugehen, ohne die Erlaubnis der regionalen oder lokalen Vertretung *Angkars*. Das Handlungsvermögen der verschiedenen Akteur_innen unterschied sich bezüglich seiner Form und seines Ausmaßes. Sewell weist auf die Rolle von Machtdifferenzen hin und wie diese Strukturen und menschliches Handlungsvermögen beeinflussen (1992: 20–21).

Entgegen der vom Regime propagierten Gleichheit der Bevölkerung, wurde auch im Kontext von Heirat zwischen verschiedenen Bevölkerungsgruppen unterschieden. Diese Unterschiede besaßen wichtige Implikationen in Bezug auf Macht. Der Status der beteiligten Person oder der Familie war mit unterschiedlicher Handlungsmacht verbunden und konnte eine Heiratsentscheidung beeinflussen. Eine Gruppe, die gezielt in die Heiraten mit eingeschlossen wurde, um sie in die allgemeine Bevölkerung zu assimilieren, waren ehemalige Mönche. Personengruppen, die aktiv für die Partei arbeiteten als Soldat_innen, Aufseher_innen oder Kader, wurde teils die Wahl eines Heiratskandidaten oder einer Heiratskandidatin überlassen. Sie nutzten ihre Position, um Einfluss auf eine Heiratsentscheidung zu nehmen. Kriegsversehrte durften in zahlreichen Fällen ebenfalls selbst eine Heiratskandidatin wählen. Auf der anderen Seite wurden Frauen oftmals mit der Drohung, sie müssten einen Kriegsversehrten heiraten, wenn sie nicht in die für sie bestimmte Heirat einwilligten, unter Druck gesetzt. Außerdem war die Unterscheidung des Regimes zwischen „base people“ und „17th April people“ auch für die Umsetzung der Heiraten relevant. Es finden sich zu diesem Thema jedoch verschiedenen Aussagen. Einige vertreten die Ansicht, dass „base people“ sehr wohl das Recht hatten, sich eine_n Partner_in zu wählen, „17th April people“ jedoch nicht. Andere sagen, keine der beiden Gruppen wurde in eine Heiratsentscheidung miteinbezogen. Unterschiede mögen wie bereits erwähnt darin begründet sein, dass die Heiraten nicht in allen Zonen des Landes einheitlich durchgeführt, sondern von den lokalen Kadern unterschiedlich gehandhabt wurden. Geschlecht ist ebenfalls ein Faktor, der einen Einfluss auf eine Heirat haben konnte.

Es gab im DK einen Wechsel der Akteur_innen im Kontext einer Heirat. Zuvor nahmen die Familien die wichtigste Funktion bei einer Heirat ein. Im DK versuchte Angkar die Funktion der Familie zu übernehmen. Doch war diese Politik meiner Ansicht nach nur begrenzt erfolgreich, wie der im Vorherigen geschilderte Fall einer von der Familie arrangierten Heirat im DK zeigt. Einiges deutet daraufhin, dass der Versuch die zentrale Position der Familien in der Gesellschaft zu schwächen nicht erfolgreich war, sondern vielfach auf Widerstand individueller und kollektiver Akteur_innen traf.

4. HANDLUNGSMACHT WÄHREND DER HOCHZEITSZEREMONIE

Wie zuvor dargelegt wurde, nahm die Partei im Kontext einer Heirat einen enorm wichtigen Platz ein. Sowohl das Arrangieren einer Heirat als auch die Durchführung der Hochzeit oblag den lokalen Vertreter_innen der Partei. Die Hochzeiten können daher als ein staatlicher Funktionalismus interpretiert werden. Heiraten wurden von den KR dafür eingesetzt, ihren politischen Ziele und ihrer Ideologie Geltung zu verschaffen. Häufig wurden die Hochzeiten im DK daher nicht als Hochzeitszeremonien, sondern als Einverständniszeremonien bezeichnet (de Langis et al. 2014: 74). Selbst wenn kein schriftlich dokumentierter Befehl der Regierung, der eine spezielle Ordnung und den Ablauf der Eheschließungen vorgab, bekannt ist, lassen sich bei den KR-Heiraten wiederkehrende Muster feststellen. Trotzdem, wie sich auch an den Daten meiner Forschung ablesen lässt, unterscheiden sich konkrete Details der Heiraten. Insbesondere in unterschiedlichen Jahren der Herrschaft der KR und in den verschiedenen Regionen des Landes wurde die Heiratspolitik nicht immer auf dieselbe Weise umgesetzt (Nakagawa 2008: 18). Im Folgenden soll ein konkreteres Bild der Heiraten im DK entworfen werden, indem auf die Details der Hochzeiten eingegangen wird.

4.1 Die Paare

Häufig wird im Kontext der KR-Heiraten darauf verwiesen, dass die Männer und Frauen eine_n ihnen nicht bekannte_n PartnerIn heiraten mussten. Die Erkenntnisse aus meiner Forschung variieren diesbezüglich. In meiner Forschung gaben sieben Personen an, dass sie ihren Partner oder ihre Partnerin vorher zumindest vom Sehen kannten, während vier Frauen erzählten, dass sie mit einem ihnen vollkommen unbekanntem Partner verheiratet wurden.⁵⁶ Eine Zeitzeugin, die damals in Kampot lebte und deren jüngere Schwester in einer KR-Heirat verheiratet wurde, erzählte mir:

„In the Pol Pot regime, no one knew each other before the marriage. Their marriage was just arranged. They [couples] were not allowed to know each other. We didn't know whether our partner was disabled or not" (Interview 2, Koh Kong, 20.02.2014).

Sie gibt an, dass es nicht gestattet war, sich vor der Heirat kennenzulernen. Mehrere andere Personen erzählten, dass die Heiraten von den Kadern zwar zwischen Männern und Frauen,

⁵⁶ Die übrigen Personen machten diesbezüglich keine Angaben.

die im gleichen Gebiet lebten, arrangiert wurden, die Beteiligten ihren Partner oder ihre Partnerin jedoch trotzdem in der Regel nicht kannten. Daher kam es manchmal zu der Situation, dass Paare einander nach der Heirat nicht wiederfanden, da diese in der Regel abends in der Dunkelheit stattfanden, sodass sie die Gesichter der anderen nicht klar sehen konnten. Es gab jedoch ebenso zahlreiche Fälle, in denen die Paare sich zuvor kannten oder zumindest aus dem gleichen Dorf oder der gleichen Region stammten. LeVine beschreibt, wie die Leiter_innen der Arbeitskooperativen in vielen Fällen als Ehestifter agierten und Paare auswählten, die aus dem gleichen Dorf oder ähnlichen Regionen stammten (2010: 16, 20). Nahezu die Hälfte ihrer Gesprächspartner_innen wurde mit einem Partner oder einer Partnerin aus dem gleichen Distrikt oder dergleichen Provinz verheiratet (2010: 87). Bei LeVine bleibt es unklar, wie viele der Paare sich tatsächlich kannten oder ob es zwar eine geographische Verbindung zwischen den Männern und Frauen gab, die möglicherweise ein verbindungsstiftendes Element der Ehe ausmachen konnte, die Paare sich sonst aber bis zu ihrer Hochzeit fremd waren. Wie schon zuvor in Kapitel fünf beschrieben, gab es in meiner Forschung sowohl Personen, die einander zuvor kannten als auch viele, die ihren Partner nie zuvor getroffen hatten. Dies deutet einmal mehr darauf hin, dass die Befehle nicht in allen Regionen und für alle Bevölkerungsteile gleich umgesetzt wurden. Einige Personen kannten sich vor ihrer Heirat durchaus oder hatten ihre Partnerin sogar selbst ausgewählt, wohingegen andere ihrem Partner oder ihrer Partnerin an ihrem Hochzeitstag das erste Mal begegneten.



Abb. 1: Fotografie der KR-Hochzeit von Nun Huy aka Huy Sre (li) und Prok Khoeun aka Prak Samuth (re). Huy (Jg. 1951) war Leiter des S-24 - eines der Gefängnisse der KR. Später wurde Huy laut Zeugenaussage von Duch, dem Leiter des S-21 (Toul Sleng), dem größten Gefängnis der KR, nach der Flucht eines Gefangenen von den KR getötet. Seine Ehefrau, Prok Khoeun (Jg. 1953), arbeitete ebenfalls als Funktionärin der KR im S-24, bevor sie 1977 Leiterin eines Verhörteams im S-21 wurde. © Archiv des Documentation Center of Cambodia (DC-Cam).

Der Fakt, dass in der Regel mehr als lediglich ein Paar bei einer Hochzeit im DK verheiratet wurde, ist ein weiteres typisches Element der KR-Heiraten. Die überwiegende Zahl der Quellen stimmen dahingehend überein, dass die Anzahl der Paare zwischen einigen wenigen und mehr als 100 Paaren, die zugleich verheiratet wurden, schwankte (Braaf 2014: 28; Nakagawa 2008: 18; Ye 2011: 4). Hochzeiten mit nur einem Paar gab es diesen Quellen zufolge nicht. Locard gibt sogar an, dass es Hochzeiten mit bis zu 600 Paaren gegeben habe (2004: 267). Hochzeiten mit mehr als 100 Paaren scheinen jedoch weniger häufig vorgekommen zu sein als kleinere Zeremonien. LeVine geht davon aus, dass die großen Gruppenhochzeiten mit über 100 Paaren nicht in allen Gebieten stattfanden, sondern überwiegend in den zentralen, nördlichen und nordwestlichen Zonen des Landes, wo die Dammbauprojekte, die besonders viele Arbeitskräfte erforderten, angesiedelt waren (2010: 20). Mir wurde lediglich von einer Augenzeugin von einer derart großen Hochzeit bei einem Dammbauprojekt im Süden des Landes berichtet, einer Gruppenhochzeit mit 200 Paaren in der Provinz Kampot.

In meinen Befragungen lag die Anzahl der Paare, die in einer Zeremonie verheiratet wurden, zwischen einem und 15 Paaren. Mir ist in meiner Forschung jedoch aufgefallen,



Abb. 2: Fotografie einer Khmer Rouge-Hochzeit. © Archiv des Documentation Center of Cambodia (DC-Cam).

dass es durchaus Fälle gab, in denen Paare einzeln verheiratet wurden. So befanden sich unter den von mir Befragten ein Paar und eine einzelne Frau, die in exklusiven Zeremonien, ohne andere Paare, verheiratet wurden. Solche Abweichungen werden in den meisten anderen Veröffentlichungen negiert. Auch in Savorn's Schilderung der Biographie eines Mannes, der 1975 kurz nach Beginn der Herrschaft der KR exklusiv verheiratet wurde, wird erwähnt, dass bei seiner Hochzeit keine weiteren Paare außer ihm und seiner Frau verheiratet wurden (2011: 48). Seine Hochzeit wies noch einige der Elemente aus der Prä-KR-Zeit auf. Hierzu gehörten die Anwesenheit von Eltern, Verwandten und Mönchen sowie ein Hochzeitsessen, während andere Elemente wie Tanz oder Musik fehlten (2011: 48). Es scheint also durchaus in Ausnahmefällen Abweichungen von der Regel, dass immer mehrere Paare zugleich verheiratet wurden, gegeben zu haben. Hier stellt sich die Frage, ob es sich bei den Ausnahmen um besondere Fälle handelte und ob diese Fälle weitere Gemeinsamkeiten aufweisen. Im Fall des Paares meiner Befragung, das exklusiv Ende 1977 heiratete, war es so, dass er eine Heiratsanfrage an *Angkar* gestellt hatte. Beide Partner dieser Ehe nannten als Grund für die Einzelheirat, dass sie unterschiedlichen Arbeitseinheiten angehörten. Normalerweise wären immer Personen innerhalb derselben (Arbeits-)Einheit (*kang*) miteinander verheiratet worden, da es für diese leichter war eine gemeinsame Zeremonie zu organisieren. Dies stimmt mit dem zweiten Fall überein, bei dem der Mann ebenfalls in einer anderen Einheit arbeitete als seine Partnerin. Eine weitere Übereinstimmung der Fälle ist, dass beide zu der Zeit in derselben Region, wenn auch nicht im selben Dorf in der Provinz Takeo, lebten und alle von ihnen zu den „base people“ gezählt wurden. Dieser Status mag ein Grund für die bevorzugte Behandlung gewesen sein.

Ein anderer Aspekt, der von den Interviewten nicht erwähnt wurde, der möglicherweise ebenfalls einen Einfluss gehabt haben könnte, ist ihre Funktion im System der KR. Diese Hypothese lässt sich nicht verifizieren, da beide Paare keine Angabe zu einer Arbeit für die Partei gemacht haben. Aus heutiger Perspektive ist es jedoch durchaus wahrscheinlich, dass eine derartige Funktion ausgeklammert würde.

4.2 Zeitpunkt und Ort der Eheschließungen

Zeitpunkt und Ort der Eheschließungen wurden keinesfalls zufällig gewählt, sondern folgten einem bestimmten wiederkehrenden Muster. Sie hatten einen wichtigen Einfluss auf das Erleben der Hochzeit und trugen zu dem Gefühl von Machtlosigkeit gegenüber dem Regime bei, von dem mir die allermeisten Zeitzeug_innen berichteten.⁵⁷ Die Tatsache, dass die meisten Personen nicht über ihre bevorstehende Heirat Bescheid wussten, demonstrierte die Macht der KR über die Bevölkerung.

In der Mehrzahl der Fälle meiner Forschung wurden die Männer und Frauen, die verheiratet wurden, erst kurz vor der Hochzeit in Kenntnis gesetzt. Einige Personen erfuhren Wochen oder Tage vorher von ihrer bevorstehenden Heirat, während viele bis zum Tag ihrer Hochzeit oder sogar bis zum Beginn der Zeremonie in Unkenntnis gelassen wurden (Braaf 2014: 27; Nakagawa 2008: 18). Sie wurden nicht im Vorhinein über den Heiratsplan informiert.⁵⁸

Diejenigen – in meiner Befragung handelte es sich hierbei ausschließlich um Männer – die selbst einen Einfluss auf die Wahl ihres Partners hatten, indem sie eine Heiratsanfrage an *Angkar* stellen konnten, wussten früher Bescheid als andere, die keinerlei Mitspracherecht bei der Heiratsentscheidung hatten. In einem Fall berichtete mir eine Frau, dass sie einen Monat im Voraus über ihre Heirat informiert wurde, aber diese Vorgehensweise der KR bildete in meiner Forschung eine Ausnahme.

Meist erfuhren die Beteiligten ebenso wenig wie ihre Familien im Vorhinein von der für sie geplanten Heirat. Kunthea schildert ihre Erinnerung an ihren Hochzeitstag Ende des Jahres 1978 kurz vor dem Zusammenbruch des Regimes. Sie war 18 und der ihr bis dahin unbekannt Partner 20 Jahre alt. Die zwei wurden gemeinsam mit sieben anderen Paaren in der Kommune Thnal Bot, die zur Provinz Takeo zählt, verheiratet. Sie wurde zu den „17th April people“ gezählt.

„I didn't know at that time. Even my mom didn't know about this [marriage]. I was called to join a meeting. I was wondering what the meeting was about. A women's group leader told me to join the meeting. When I arrived at the cooperative hall, I asked people what the meeting was about but they didn't know. Then I was ordered to go to the commune office. When I arrived at the office, I got married.“ (Interview 6, Kampong Speu, 08.03.2014)

Die Menschen im DK mussten häufig an Versammlungen teilnehmen bei denen ortsansässige Kader zu ihnen sprachen. In den Ansprachen der Kader war die Rede davon, dass die Menschen *Angkar* lieben, ihm dienen und gehorchen sollten, da *Angkar* ihre neue Familie sei. Sie sollten dem Zweck dienen ein revolutionäres Bewusstsein in der Bevölkerung zu verankern. Daher war es für Kunthea nichts Ungewöhnliches zu einem Treffen gerufen zu werden. Ähnlich wie ihr erging es vielen Frauen und Männer, die vollkommen ahnungslos waren, als sie zu ihrer Hochzeit gerufen wurden. An diesem Punkt ähnelten sich die Erzählungen meiner Gesprächspartner_innen stark. Auch Phoung erzählte, wie sie am Tag ihrer Hochzeit von der Ernte auf den Feldern zu einem Treffen beordert wurde:

„At first, I was called to join a meeting while I was cutting rice, but when arriving at the meeting at the cooperative hall, there was no meeting at all. And then I was given a marriage.“ (Interview 7, Kampong Speu, 08.03.2014)

Indem die Frauen und Männer erst kurz vorher oder gar nicht über ihre Heirat informiert wurden, blieb ihnen keine Zeit sich auf ihre Heirat einzustellen. Mit der unerwarteten

⁵⁷ Trotz dieser Beschreibungen von Machtlosigkeit werden bei genauerer Betrachtung ihrer Erzählungen Handlungsoptionen sichtbar. Die Erzählungen müssen im Kontext des Diskurses über die KR-Zeit verstanden werden. Demzufolge ist die Bevölkerung in erster Linie das Opfer des Regimes der KR.

⁵⁸ In der Studie von de Langis, Strasser, Kim und Thaing wurden 44,7 % von der Arbeit zu einem Treffen berufen, wo sie verheiratet wurden und 16 % wurden gar nicht vorab informiert (2014: 52).



Abb. 3: Fotografie einer Khmer Rouge-Hochzeit. © Archiv des Documentation Center of Cambodia (DC-Cam).

Konfrontation einer Versammlung zum Zweck ihrer Heirat wurde es erschwert, Widerstand zu leisten, da die Beteiligten von der Nachricht zu heiraten überrascht wurden. Die Partei wollte absolute Kontrolle über das Leben der Bevölkerung ausüben. Die Bevölkerung wusste nicht, was ihnen für die nahe Zukunft bevorstand. Hierdurch wurde ihnen Gefühl vermittelt, *Angkar* vollkommen ausgeliefert zu sein und keinerlei Kontrolle über das eigene Leben zu haben. Manche wussten nicht einmal, ob sie gerufen wurden, weil sie getötet werden oder weil sie heiraten sollten (LeVine 2010: 279, 169). Im DK herrschte ein Klima der Angst und Unsicherheit, indem es für alle jederzeit möglich war beschuldigt zu werden, ein Feind *Angkars* zu sein und aus diesem Grund verhaftet oder getötet zu werden. Je später der Zeitpunkt war, an dem die Männer und Frauen über die bevorstehende Heirat informiert wurden, desto weniger Zeit hatten sie, sich über Möglichkeiten, die Heirat zu umgehen, Gedanken zu machen, vor einer Heirat davonzulaufen,⁵⁹ oder nach Unterstützung für eine Ablehnung der Heirat bei Familienmitgliedern, Nachbar_innen oder Freund_innen zu suchen.

Ein Unterschied der Heiraten im DK zu den vorherigen Heiraten und auch nach dem DK ist, dass Hochzeiten im DK ganzjährig stattfanden, während Hochzeiten zuvor nur zu bestimmten Monaten, die sich nach dem Erntezyklus richteten, gefeiert wurden (Ebihara 1968: 474; Porée-Maspero 1958: 53). Das genaue Datum der Heirat wurde nach den Horoskopern des Paares von einem *achaa*, einem Ritualspezialisten, bestimmt (Ebihara 1974: 474; Heuveline 2006: 101; LeVine 2010: 61–62; Porée-Maspero 1958: 53). Das DK versuchte eine neue Ordnung zu etablieren, indem es gewohnte kulturelle Praktiken abschaffte und durch eigene Rituale ersetzte. Von meinen Gesprächspartner_innen konnte keiner das Datum seiner Heirat im DK beeinflussen⁶⁰ und nur die wenigsten wussten überhaupt im Vorhinein von ihrer bevorstehenden Heirat. Es wurde in der Regel keine Rücksicht auf die kulturellen und religiösen Praktiken der Menschen genommen. Diese wurden als rückständige Überreste einer feudalen Gesellschaft angesehen.

Chantrea berichtete auf die Frage, ob sie uns von ihrer Heirat im DK erzählen könne:

“I was 37 years old when I got married at that time. It was kind of a forced marriage because they didn’t inform us earlier. We never saw each other’s face because we got married at night time. I got married at Kompong Chhnang Province, Kok Bontey Commune, 18 region, 31. district” (Interview 9, Kampong Speu, 08.03.2014).

⁵⁹ Eine Familie erzählte mir von ihrer Großmutter, die mehrmals von den KR verheiratet werden sollte und mehrmals vor der Hochzeit davonlief, bevor sie sich unter dem Druck der KR in eine Heirat fügte.

⁶⁰ Nach den Erkenntnissen von LeVines Studie war es der Bevölkerung in den Anfangsjahren des Regimes (1975-76) teils möglich Einfluss auf das Datum der Heirat zu nehmen, während die Heiratsdaten in den Folgejahren stärker vorgeschrieben wurden (2010: 102).

Sie war damals Witwe. Ihr Mann war zum Zeitpunkt der Heirat 40 Jahre alt. Sie sagt, sie wurde zu ihrer Heirat gezwungen. Der Zwang bestand für sie darin, dass sie nicht im Vorhinein über die Heirat informiert wurde. Dies schien für sie entscheidender gewesen zu sein, als dass sie ihren Partner nicht selbst wählen konnte. Ein möglicher Grund könnte sein, dass im DK zwar *Angkar* die Rolle übernommen hatte, die Heiratspartner auszuwählen, aber vorher die Eltern über eine Heirat entschieden. Von einer Tochter wurde erwartet, die Wahl der Eltern zu akzeptieren. Ebenso wurde es im DK erwartet, dass man *Angkar* gehorche. Chantrea lebte bis zu seinem Tode, etwa 20 Jahre lang, mit ihrem Partner zusammen. Sie ist Nebenklägerin vor dem Kriegsverbrecher-Tribunal.

Die Hochzeitszeremonien fanden meiner Erkenntnis zufolge in der Regel abends nach der Arbeit statt. Mehr als 80 Prozent der von mir befragten Frauen und Männer⁶¹ gaben an, sie seien abends nach dem Ende des Arbeitstags verheiratet worden.⁶² Dieses Ergebnis deckt sich mit anderen Studien und Schilderungen (Braaf 2014: 28; Criddle und Mam 1987: 188). Ein Arbeitstag begann im DK in der Regel morgens früh zwischen vier und fünf Uhr und endete häufig erst nach zwölf Stunden Arbeit. In den meisten mir bekannten Fällen fand die Hochzeit zwischen sieben und acht Uhr abends nach der Arbeit statt. Nur eine Frau erzählte mir, sie sei morgens verheiratet worden. Ein Grund dafür, die Heiraten abends durchzuführen, war, dass keine Arbeitszeit verschwendet werden sollte. Deshalb fanden tagsüber in der Regel keine Eheschließungen statt.

„No one got married at daytime during that time because that would have wasted working hours“
(Gruppendiskussion, Takeo, 15.02.2014).

Die KR hatten hoch gesetzte ökonomische Ziele für ihre Nation. Innerhalb kürzester Zeit sollte sich die Reisproduktion verdreifachen. Ein Ziel, das sie während der kurzen Dauer ihrer Herrschaft nicht erreichten, obwohl sie die landwirtschaftliche Produktion steigern konnten. Die Situation der Bevölkerung verschlechterte sich trotz besserer Ernten vieler Ortens, da die lokalen Kader den erwirtschafteten Reis zum Export nach Phnom Penh schickten, um die von der Führungselite vorgegebenen Produktionsquoten zu erfüllen, anstatt davon die Bevölkerung ausreichend zu ernähren. Hunger war ein alltäglicher Begleiter für die zivile Bevölkerung im DK. Als die Führung davon hörte, dass die Bevölkerung litt, machte sie Subversion als Grund dafür verantwortlich und suchte nach den verantwortlichen „Klassenfeinden“, die eliminiert werden mussten.

Viele Schilderungen der Details der einzelnen Hochzeiten weisen große Übereinstimmungen auf und belegen die Existenz eines ähnlichen Musters der Heiratszeremonien im DK. Gleichwohl unterschieden sich die Orte sowie der konkrete Ablauf der Zeremonien an einigen Punkten voneinander. Plätze, an denen die Eheschließungen stattfanden, waren die Gemeinschaftskantinen, Häuser der regionalen Parteifunktionäre, Schulen oder Reisfelder (LeVine 2010: 83, 87; Nakagawa 2008: 18). Die Frauen und Männer, die ich befragt habe, wurden zumeist in einer Gemeinschaftskantine oder im Büro der lokalen Kader der Partei verheiratet. Die Gemeinschaftskantinen wurden nicht nur als Essensraum, sondern ebenfalls als Ort für Versammlungen und Hochzeiten genutzt. Zum Teil waren es Gebäude, die zuvor einer ganz anderen Funktion dienten. So erzählte mir eine Frau, sie wurde in einer Pagode verheiratet, die während des DK als gemeinschaftlicher Essensraum diente. Die Wahl einer Pagode (*wat*) als kommunaler Essens- und Versammlungssaal ist ein Beispiel dafür, wie die KR Pagoden für ihre eigenen Zwecke umdeuteten. Hochzeiten fanden auch vor dem DK nicht in der Pagode statt, sondern beim Haus der Eltern der Braut. Die Pagoden, die vor 1975 eine wichtige religiöse Institution darstellten, wurden von der Partei ihrem eigentliche Zweck – der religiösen Praxis – entfremdet und zerstört oder für nichtreligiöse Zwecke umfunktioniert. Sie nutzten Pagoden für ihre Politiken, indem sie dem Regime u.a. als Versammlungsraum, Heiratsort, Verwaltungszentrum, Folter- und Exekutionsplatz dienten (Harris 2005: 180;

⁶¹ 13 von 18 Personen.

⁶² Zwei Personen machten diesbezüglich keine Angabe.

LeVine⁶³ 2010: 49–50). Meistens fanden die Heiraten an Plätzen statt, die im sonstigen Alltag eine andere Funktion einnahmen. Es gab jedoch an einigen Orten Häuser oder Hütten, die speziell für Hochzeiten oder die Hochzeitsnächte vorgesehen waren.

Die Plätze, an denen die Hochzeitszeremonien durchgeführt wurden, waren zumeist nüchtern gestaltet mit wenig oder gar keiner Dekoration, die auf den Anlass hindeutete. Die Hochzeiten sollten in erster Linie zweckdienlich sein und im Gegensatz zu „traditionellen Hochzeiten“ ohne großen zeitlichen Aufwand, ohne kulturelle und religiöse Feierlichkeiten und Rituale verlaufen. Trotzdem gab es einige Gegenstände, die eine besondere Rolle im Kontext der KR-Hochzeiten einnahmen. Häufig gab es Tische an denen aufgereiht die Paare saßen. Mehrere Personen berichteten mir, dass es Vasen mit Blumen (*pka sla*) oder Hochzeitskuchen (*ansom*)⁶⁴ gab, beides Bestandteile von Prä-DK-Hochzeiten. Eine Frau erzählte, als sie 1977 in Rattanakiri verheiratet wurde, hing eine Fahne der Partei an der Wand (Interview 11, Kampong Speu, 09.03.2014).⁶⁵ *Angkar* war omnipräsent und die Parteifahne war ein Symbol dafür, dass es keinen Lebensbereich der Bevölkerung gab, den die Partei nicht kontrollierte. Bei einer anderen Hochzeit gab es einen Tisch mit Bananen, Blumen, Hochzeitskuchen und Zigaretten (Interview 5, Kampong Speu, 08.03.2014). Derartige Gaben wurden für gewöhnlich vor dem Regime der KR im Rahmen der Hochzeitsrituale den Ahnengeistern als Opfer dargebracht. Diese Hochzeitszeremonie war im Jahr des Hasen, 1975. Vermutlich konnten sich zu Beginn der Herrschaft der KR zum Teil noch Rituale aus der Zeit zuvor halten, die dann in späteren Jahren nicht mehr praktiziert wurden.

Ein neues vollständig anderes politisches System, wie das des DK, braucht Zeit, um eine komplett neue Ordnung zu etablieren und alte vertraute soziale, kulturelle und religiöse Praktiken abzuschaffen und durch neue Praktiken zu ersetzen. Die KR brachen mit den vorherigen Hochzeitspraktiken und den dazugehörigen Hochzeitsritualen. An deren Stelle setzten sie eigene staatlich inszenierte Rituale, die wenig Zeit und Aufwand in Anspruch nahmen. Charakteristisch war der formalisierte Ablauf der neuen Hochzeitszeremonie. Immer wiederkehrende Kernelemente der Hochzeiten im DK waren eine Ansprache der lokalen Parteikader sowie ein Heiratsversprechen der Paare gegenüber *Angkar*.

Es bleibt fraglich, inwieweit ihnen der vollständige Bruch mit den alten Hochzeitspraktiken gelang. Die Beschreibungen der damals Verheirateten zeigen, dass sich zumindest an einigen Orten bzw. in bestimmten Jahren Elemente der Heiraten von vor 1975, wie zum Beispiel der Hochzeitskuchen oder der Blumenschmuck, halten konnten. Malarney wies am Beispiel Vietnam auf die Dialektik lokalen und offiziellen Verständnisses hin (2002: 8). Er stellte fest, dass das lokale Verständnis von Praktiken nicht immer konform mit der offiziellen staatlichen Ideologie ist (2002: 8). Die offizielle Version wird auf der lokalen Ebene in manchen Punkten ignoriert oder in Frage gestellt (2002: 8). Lokale Praktiken scheinen sich auch bei den KR-Heiraten an einigen Orten und gerade in der Anfangszeit des Regimes gehalten zu haben.

4.3 Ablauf der Zeremonien

Die Zeremonien einer Hochzeit im DK zeigen ein wiederkehrendes Muster, wenn auch einzelne Details variieren konnten. Die Hochzeiten wurden immer von Kadern der KR geleitet. Manchmal waren nur einige wenige Kader anwesend, aber häufig war eine große Anzahl von Kadern vertreten. Bei der Zeremonie waren außer den Kadern in der

⁶³ LeVines Angaben nach fanden Hochzeiten in Pagoden nur in den südöstlichen Zonen, Kampong Cham und Prey Veng, statt. In meiner Forschung gab es auch einen Fall aus der Region Takeo indem eine Hochzeit in der Pagode geschlossen wurde.

⁶⁴ *Ansom* sind Reiskuchen, die zu festlichen Anlässen und Zeremonien als Opfergaben und zum Essen verwendet werden.

⁶⁵ Criddle und Mam schildern ebenfalls die Präsenz und Funktion nationaler Symbole wie der roten Flagge bei Mams Hochzeit im DK (1987: 188).

Regel nur die Paare anwesend. Die rituellen Praktiken, die vor dem DK im Kontext einer Hochzeit zelebriert wurden, waren abgeschafft. Andere Personen, insbesondere die Familienmitglieder der Paare, durften im Regelfall nicht an der Hochzeit teilnehmen. In manchen Fällen war die Anwesenheit von Eltern erlaubt oder geduldet, jedoch durften sie in diesem Fall nicht aktiv an der Zeremonie teilnehmen, sondern lediglich als Zuschauer. Häufiger war die Abwesenheit der Eltern. Meist waren sie gar nicht erst über die Heirat ihrer Kinder informiert. Sie erfuhren oftmals erst im Nachhinein von einer Heirat. Auf diese Weise wurde das Handlungsvermögen der Familien stark eingeschränkt. Zum einen durften sie im Gegensatz zu den Heiraten vor der Machtübernahme der KR keine aktive Rolle im Kontext der Hochzeitsrituale übernehmen. Und zum anderen erhielten die Familien auf diese Art keine Chance gegen die Heirat ihres Sohnes oder ihrer Tochter zu protestieren.

Die Hochzeiten zeichneten sich in erster Linie durch einen funktionellen sehr nüchternen Charakter aus. Sie waren eine Pflicht gegenüber *Angkar*. Vorher waren Heiraten eine Angelegenheit der Familien und die Hochzeit eine wichtige soziale Zusammenkunft sowie eine Abwechslung im Alltag der Menschen. Im DK ging der Arbeitsalltag am Tag der Hochzeit ebenso wie nach der Hochzeit für alle Beteiligten ohne eine Pause oder Unterbrechung weiter. Für die Hochzeiten wurde nicht viel Zeit verwendet. Foucault zeigte in Überwachen und Strafen, wie ökonomische Nutzbarkeit einen Teil der politischen Einflussnahme auf die Körper der Bevölkerung ausmachen kann (Foucault 1976b). Foucault untersuchte die Entwicklung der Biopolitik, die im Europa des frühen 18. Jahrhunderts entstand, allerdings ausschließlich entlang europäischer Achsen. Doch auch für das Projekt der KR war der ökonomische Nutzen der Bevölkerung von zentraler Bedeutung. Die KR versuchten eine größtmögliche ökonomische Nutzbarkeit der Bevölkerung zu erreichen, indem sie die Bevölkerung jeden Tag weit über acht Stunden arbeiten ließen.

Eine Hochzeit ist für die meisten Menschen ein wichtiger Zeitpunkt im Leben, der von vielerlei festlichen Aktivitäten und Ritualen begleitet wird. In Kambodscha erstreckte sich eine Hochzeit vor 1975 über mehrere Tage und war ein großes soziales Ereignis, welches mit Ritualen, festlicher Kleidung, Musik, Tanz und Essen in großem Kreis mit der Familie, Nachbarn und Freunden gefeiert wurde. Im DK hingegen kannten die Frauen und Männer ihren Partner häufig bis zur Hochzeit nicht. Es fehlten vertraute Bezüge, wie die Anwesenheit von Familienmitgliedern oder Rituale, die zuvor im Kontext einer Heirat praktiziert wurden. Viele der Frauen mit denen ich sprach, beklagten, dass sie nicht „angemessen“ und ohne die dazugehörigen rituellen Zeremonien verheiratet worden waren. Chan, die 1978 verheiratet wurde, erzählte, ihr habe an ihrer Art der Eheschließung besonders die nüchterne Art und Weise, die charakteristisch für die Hochzeitszeremonien im DK war, missfallen:

„As a Khmer woman I want to be traditionally married. And I was very upset when it was arranged for me to marry like this [her KR-wedding].“ (Interview 12, Kampong Speu, 08.03.2014)

Chan hatte sich für ihre Hochzeit eine „traditionelle“ Hochzeitsfeier vorgestellt, die ihr im DK nicht möglich war.⁶⁶ Vornehmlich Frauen bedauerten immer wieder das Fehlen einer „angemessenen“ Hochzeitsfeier im DK. Savorn, der Projektleiter des *Gender Based Violence* Projekts des CDP, berichtete mir von ähnlichen Erfahrungen und betonte die wichtige Rolle einer Hochzeitszeremonie in weiten Teilen der kambodschanischen Gesellschaft. Er hat Paare kennengelernt, die von den KR verheiratet wurden und nun nach Jahrzehnten die „traditionellen“ Hochzeitszeremonien nachholten oder im Nachhinein Hochzeitsbilder⁶⁷

⁶⁶ Tradition wird von Kambodschaner_innen genannt, wenn sie sich auf die Lebensweisen vor dem Beginn des Kampfes der KR oder vor der Kolonisation beziehen (Jacobsen 2003: 183; Luco 2002).

⁶⁷ In nahezu jedem kambodschanischen Haushalt hängen Hochzeitsbilder der Familie. Heutzutage wird viel Zeit und Geld in Hochzeitsbilder investiert, die in der Regel schon vor der Hochzeit fotografiert werden und schon auf der Hochzeit im großen Format den Gästen präsentiert werden. Es ist ein populärer Trend in Asien, der sich aktuell auch in Kambodscha verbreitet (Robertson 2014). Es gibt Agenturen, die sich auf Foto-Shootings für Vorhochzeitsbilder spezialisiert haben und unter jungen Paaren, die es sich leisten können, ist es in Mode speziell für ihre Hochzeitsbilder an Strände in Thailand zu reisen (2014).

anfertigten (persönliches Gespräch, 06.02.2014). Im Januar 2015 berichteten die kambodschanischen Medien ebenfalls von einem aktuellen Fall in dem die „traditionellen Hochzeitszeremonien“ für Paare, die im DK verheiratet wurden, nachgeholt wurden (Muong 2015, Naren 2015).

Aber wie sah der Ablauf einer Hochzeitszeremonie im DK konkret aus? Ein wichtiger Teil der Zeremonie war eine Ansprache der Vertreter der Partei. Im Anschluss mussten die Paare einen Eid gegenüber *Angkar* leisten. Die Zeremonie endete nach kurzer Zeit, meist ohne dass die Hochzeit weiter zelebriert wurde. Vor dem DK war es üblich, dass eine Hochzeit mit einem großen gemeinsamen Essen endete. Im DK gab es meiner Forschung nach nur bei wenigen Hochzeiten eine Mahlzeit und wenn doch war das Essen zumeist sehr dürftig. Bopha erzählte mir, wie sie und die anderen Teilnehmenden der Hochzeit Essen bekamen, dieses Essen jedoch ungenießbar und voller Würmer war (Interview 8, Kampong Speu, 08.03.2014). Sie war so hungrig, dass sie das Essen trotzdem verzehrte, da sie nie ausreichend mit Nahrung versorgt wurden (ebd.). Dy und LeVine schreiben, dass im DK ein gemeinsames Essen den Abschluss der Hochzeitszeremonie bildete (Dy 2007: 34; LeVine 2010: 101). Meine Gesprächspartner_innen berichteten dagegen häufig von einer Mahlzeit vor der Zeremonie, die jedoch zum normalen Tagesablauf gehörte. Nach dem Essen fand die Hochzeit statt. Savorn liefert eine mögliche Erklärung für unsere voneinander abweichenden Erkenntnisse. Seines Wissens nach gab es in diesem Punkt eine Veränderung im DK: Vor 1976 gab es im Anschluss an die Verheiratung eine Mahlzeit und von 1976 an nicht mehr (persönliches Gespräch mit Savorn, 06.02.2014). Ebenso war anfangs die Anwesenheit von Familienmitgliedern erlaubt und später wurde diese in der Regel verwehrt (ebd.). Es ist denkbar, dass die Umsetzung neuer Maßnahmen, wie die Veränderung der Heiratspraxis, nicht vollkommen abrupt geschah, sondern ab 1976 strikter umgesetzt wurde. Die Frage lässt sich jedoch nur schwer endgültig klären. Meine Daten zeigen, dass es sowohl 1975 Heiraten gab, bei denen die Anwesenheit von Eltern nicht gestattet war, als auch Heiraten in den späteren Jahren, bei denen die Anwesenheit der Eltern sehr wohl erlaubt war. Hier müssten meiner Ansicht nach regionale Unterschiede noch genauer erforscht werden.

In meiner Befragung war lediglich in zwei Fällen die Anwesenheit der Eltern bei der Hochzeit erlaubt, bei allen anderen Personen waren keine Verwandten bei der Hochzeit zugegen. Die Paare standen oder saßen bei der Zeremonie den lokalen Vertretern der Partei gegenüber. Die Frauen saßen auf der einen und die Männer auf der anderen Seite des Raumes. Es gab zuerst eine Rede eines Vertreters der Partei, bevor die Paare einen Eheschwur leisten mussten. Die Kader der Partei, die für den Distrikt oder die Kommune verantwortlich waren, hielten eine kurze Ansprache, in der es meist um Themen, wie die Pflicht und Loyalität der Anwesenden gegenüber *Angkar*, die Revolution und die landwirtschaftliche Produktion ging. Kunthea erzählte uns von dem Inhalt der Rede bei ihrer Hochzeit:

„They said we are the children of Angkar. We belong to Angkar. Angkar does the revolution. We must follow the Angkar until the end of our lives. We do everything for the Angkar.“ (Interview 6, Kampong Speu, 08.03.2014)

Die KR nutzten die Hochzeiten, um die Menschen an ihre Pflicht und Loyalität gegenüber *Angkars* Revolution zu erinnern.

Andere Quellen berichten ebenfalls von den Versprechen vor *Angkar*, die Teil der Hochzeitszeremonie waren (Criddle und Mam 1987: 188–190; Dy 2007: 34; LeVine 2010: 101, 114; Locard 2004: 267). Meist nahm der Schwur Bezug auf die Arbeit indem z.B. ein Versprechen zur Steigerung der Reisproduktion abgelegt werden musste (LeVine 2010: 101, 144; Locard 2004: 267). Mehrere beschreiben Fälle, in denen die bei der Zeremonie anwesenden Kader darüber sprachen, dass die Paare *Angkar* zutiefst dankbar sein sollten, da sie keine Ausgaben in Form von Geld, Gold, Essen etc. für die Ausrichtung ihrer Hochzeit aufwenden müssten, wie es im alten Regime der Fall war (Criddle und Mam 1987: 189; Sok-Kheang 2007: 28). In einigen Ansprachen wurde auch von der Verpflichtung der

Partei gegenüber – zu Heiraten und Kinder für die Revolution zu zeugen – gesprochen und dass eine Weigerung mit dem Tod bestraft werde oder der direkte Befehl erteilt, die Nacht miteinander zu verbringen (Interview 7, Kampong Speu, 08.03.2014, Interview 5, Kampong Speu, 08.03.2014). Phhoung erzählte, dass bei ihrer Hochzeit mit 10 Paaren Ende des Jahres 1978 in der Provinz Kampong Chhnang, den Paaren explizit gesagt wurde, sie sollten Kinder zeugen, da so viele Menschen getötet worden seien (Interview 7, Kampong Speu, 08.03.2014). Der folgende Gesprächsausschnitt ist ein typisches Beispiel dafür, wie eine Heirat in der Praxis gestaltet war:

Sophie/ Sokhim: „Can you describe the marriage process?”

Phhoung: „All couples invited in had to hold each other’s hands and took an oath to accept each other and love each other for the rest of our lives. Then [everyone] went back home.”

Sophie/ Sokhim: „Did *Angkar* say something besides this?”

Phhoung: „They said if someone rejects the marriage, they will take them to be killed. They also said that we have to produce kids for *Angkar* because many people had been killed.”

Sophie/ Sokhim: „What was the wedding like?”

Phhoung: „The *Angkar* called all couples to come to sit together and to take the oath in order. One side was for *Angkar*, and another was for the couples. If we didn’t come and take the oath, guards pointed the gun at us to force to do so. If we did not follow the order, we would be called *khmang* (enemy).”

Sophie/ Sokhim: „Did your relatives know when you were given marriage?”

Phhoung: „At that time I had only one little brother and my mother left. I had four siblings but one older brother and one younger sister were killed. My mother didn’t know I was going to marry but she knew later on after the marriage.”

(Interview 7, Kampong Speu, 08.03.2014)

Eine Weigerung wäre demnach mit dem Tod bestraft worden. In dieser Rede sprechen die KR offen davon, dass viele Menschen umgebracht wurden, aber nennen keine Gründe. Der Hintergrund ist vermutlich, dass es 1978 besonders viele sogenannte Säuberungswellen gab, im Rahmen derer eine Vielzahl von Menschen exekutiert wurden. Parallel dazu entwickelten sich die Gruppenheiraten zu immer häufiger stattfindenden formalisierten Akten (LeVine 2010: 176). Wie in der Mehrzahl der Fälle, waren bei Phhoung keine Verwandten bei der Hochzeit zugegen. Ihre Heirat wurde im Unterschied zu einigen anderen Fällen meiner Forschung unter direkter Anwendung von Zwang geschlossen. Es gab durchaus Fälle in denen Frauen oder Männer sich weigerten zu heiraten. Die Personen, die der Aufforderung den Heiratsschwur abzulegen, nicht sofort nachkamen, wurden von den Wächtern mit vorgehaltener Waffe gezwungen zu heiraten. Braaf berichtet von zwei ähnlichen Fällen (2014: 28). Dieses Detail der Hochzeiten scheint nicht immer gleich gewesen zu sein, da die Heiraten nicht immer unter Einsatz von Waffen geschlossen wurden.

Für das Hochzeitsversprechen mussten sich die Paare, wie in Kuntheas Erzählung, vor den Vertretern *Angkars* die Hände reichen und sagen, dass sie einander ein Leben lang lieben und füreinander sorgen würden. Häufig umfasste das Versprechen (*pdaj-gna*) noch die Pflicht für *Angkar* zu arbeiten und, dass die Ehe eine lebenslängliche Verpflichtung sei – unabhängig davon, ob der Partner in Zukunft erkranken oder behindert werden würde. Hinsichtlich dieses Details stimmten alle Erzählungen meiner Gesprächspartner_innen in

meiner Forschung überein.⁶⁸ Manchmal war es zudem Brauch, dass die Partner während der Zeremonie einen *krama* austauschten.

Ein *krama* ist ein Tuch, das in Kambodscha von der ländlichen Bevölkerung zumeist als Kopftuch getragen wurde und bis heute ein gebräuchlicher Alltagsgegenstand⁶⁹ ist. Da die „ursprüngliche“ ländliche Bevölkerung der kommunistischen Ideologie der KR am ehesten entsprach, übernahmen die KR den *krama* als Symbol des arbeitenden Bauern. Er erfüllte jedoch als Objekt im DK noch andere Funktionen als zuvor. Der *krama* wird in fast allen Erzählungen über das Thema Heirat im DK als wichtiges Kleidungsstück bei der Hochzeitszeremonie genannt, was auf eine neue rituelle Bedeutung des *krama* verweist (LeVine 2010: 44, 83). Diese Beobachtung konnte ich auch in meiner Forschung machen. Anlässlich einer Hochzeit wurde der *krama* um den Hals gelegt als Teil der schwarzen Kleider getragen. Der *krama* wurde im DK zu einem wichtigen Objekt, das für die Menschen ein Kode für Leben oder Tod sein konnte. Die KR riefen die Bevölkerung häufiger zu politischen Versammlungen. Dies musste jedoch nicht bedeuten, dass man tatsächlich zu einer Versammlung gerufen wurde. Es konnte ebenso bedeuten, dass man getötet werden sollte oder dass man zur Heirat bestimmt war. Wenn einem also bei der Aufforderung an einer Versammlung teilzunehmen ein *krama* ausgehändigt wurde, war dies ein Zeichen, dass eine Heirat bevorstand (LeVine 2010: 166). Erhielt man keinen *krama* konnte es ein Indiz dafür sein, dass man getötet werden würde (2010: 166). Daher konnte die Aufforderung zur Heirat auch eine Erleichterung sein, da es bedeutete, dass man zumindest vorerst am Leben bleiben würde.

Das Eheversprechen war eine Neuerung der KR ebenso wie das Ritual, bei dem sich die Paare die Hände reichen mussten. Einander die Hände zu reichen, ist ein originär westlicher Brauch, der von den KR an die Stelle der sonst kulturell üblichen Begrüßungspraxis, des höflichen Grußes (*chumreap suor*), der von dem nonverbalen *sampeah* begleitet wird, gesetzt wurde.⁷⁰ Im DK wurden diese Grußformen, die hierarchische Differenzen anzeigten größtenteils verbannt (Hinton 2005: 190). Diese Praxis, passte nicht in das neue klassenlose egalitäre Gesellschaftsmodell der KR, das alte soziale Hierarchien radikal abschaffen wollte. Auch mussten sich die Paare mit der gängigen Anrede, *mith* (Kamerad), die im DK für alle eingeführt wurde, anreden. Der Ehemann sollte seine Frau *mith brapouan* (Kamerad-Ehefrau) nennen und sie ihn *mith pdai* (Kamerad-Ehemann) (Jacobsen 2008: 223).

Die KR führten eigene Hochzeitsrituale ein, deren zentrale Elemente eine Ansprache der Partei sowie ein Heiratsversprechen der Paare gegenüber der Partei bildeten. Diese wurden von einer Reihe revolutionärer Symboliken begleitet – Händeschütteln, einer Parteifahne etc. Hochzeiten wurden so zu einem Bereich der politischen Sozialisation, die dazu dienten, der Bevölkerung die Werte und Normen der Ideologie der Revolutionäre einzuprägen.⁷¹ Doch, wie im Vorangegangenen schon deutlich wurde, blieb die neue Hochzeitsform nicht immer ohne Widerstand auf Seiten der beteiligten Männer und Frauen.

⁶⁸ Andere Quellen berichten gleichfalls von dieser Praxis (Criddle und Mam 1987: 189; LeVine 2010: 101, 114).

⁶⁹ Der *krama* dient dazu den Kopf und Nacken von der Sonne abzuschirmen, in der Trockenzeit den Mund und die Nase vor Staub zu schützen oder als ein Behältnis um Dinge zu transportieren. Die KR verwendeten ihn ebenfalls um Gefangenen die Augen zu verbinden (LeVine 2010: 44).

⁷⁰ Beim *sampeah* werden die Hände vor der Brust mit nach oben zeigenden Fingerspitzen aneinander gelegt, wobei die Höhe auf der die Hände gehalten werden – Brust (leichte Ehrerbietung), Mund (moderate Ehrerbietung), Augenbrauen (höchste Ehrerbietung) – auf den Status (Alter, Rang, Geschlecht etc.) der Person, die begrüßt wird, verweist. Es gibt noch weitere kambodschanische Grußformen – Verbeugungen, Niederkien etc. – um Respekt (*korop*) zu zeigen, die gegenüber „mana-besitzenden“ Personen, Menschen, die „jenseitigen Respekt“ verdienen, wie Mönche, Könige oder Bildnissen Buddhas, angewandt wurden und werden.

⁷¹ Verschiedene Wissenschaftler_innen haben beschrieben, wie offizielle staatliche Rituale als eine Form der politischen Sozialisation dienen (Binns 1980; Lane 1981; Malarney 1996).

4.4 Widerstand gegen eine KR-Heirat

Im Folgenden sollen einige Beispiele von Widerstand im Kontext einer KR-Heirat diskutiert werden. Widerstand kann auch eine Form von Handlungsvermögen sein. Handlungsvermögen sollte jedoch nicht mit Widerstand verwechselt werden, da es weit mehr umfasst (Ahearn 2001: 115–116; Ortner 2006: 137), wie im Vorherigen deutlich wurde.

Die überwiegende Zahl der damals Verheirateten, auch in meiner Forschung, gab an, große Angst vor einer Ablehnung der Heirat gehabt zu haben, da sie befürchteten bestraft zu werden. Einige von ihnen lehnten trotz ihrer Ängste, eine ungewollte Heirat ab (Interview 5, Kampong Speu, 08.03.2015; Interview 11, Kampong Speu, 09.03.2014). Viele Quellen vertreten die Ansicht, dass es nicht möglich war sich einer von den KR arrangierten Heirat zu widersetzen und bei einer Weigerung Folter, Inhaftierung oder Exekution drohten (Kogure 2011: 6; Locard 2004: 266; Nakagawa 2008: 17). Bei meinen Interviews gab es eine Frau, Chenda, die berichtete, sie habe mehrere Heiratsanträge abgelehnt, bevor sie sich dem Druck der KR beugte und in eine Heirat einwilligte (Interview 11, Kampong Speu, 09.03.2014). Eine aktuelle Studie dagegen fand heraus, dass viele Personen mehrmals gefragt wurden zu heiraten und nicht direkt in die erste Heiratsanfrage einwilligten (de Langis et al. 2014: 50–51).⁷² Die Konsequenzen für eine Ablehnung variierten von gar keinen Folgen – 17,6%, verbaler Bedrohung – 69,1% bis hin zu Gefängnis – 7,4% oder Folter – 2,9% (2014: 50–51). Diese Zahlen deuten darauf hin, dass es möglich war, eine Heirat einige Male abzulehnen. Letztlich fügten sich jedoch fast alle der Befragten in eine Heirat.

Materielle Objekte können Macht besitzen, indem sie ihrem ursprünglichen Zweck entfremdet werden. Ein Beispiel hierfür ist der *krama*, auf dessen spezifische Bedeutung im Kontext der Hochzeitszeremonie ich im vorherigen Abschnitt schon eingegangen bin und der bei einer Hochzeit im DK zum Teil noch eine weitere spezifische Funktion erfüllen konnte. Die Teilnehmenden einer Gesprächsrunde berichteten mir, dass der *krama* auch dazu diente, die Partner einander zuzuordnen (Gruppendiskussion, Takeo, 15.02.2014). Die Zuordnung geschah, indem den Paaren, die verheiratet werden sollten, *kramas* in unterschiedlichen Farben gegeben wurden. Diejenigen, die einen *krama* in der gleichen Farbe erhielten, wurden miteinander verheiratet. Manchmal war der *krama* das einzige Indiz, an dem die Männer und Frauen ihren Partner oder ihre Partnerin, den bzw. die sie zuvor noch nie getroffen hatten, erkennen konnten. Darüber hinaus gab es jedoch auch die Praxis, dass die Paare heimlich die Schals untereinander tauschten, um der Ehe mit einem unliebsamen Partner oder einer ungewünschten Partnerin zu entgehen.

Dieses Beispiel zeigt, dass sich die beteiligten Männer und Frauen nicht immer in die für sie vorgesehene Heirat fügten, sondern auf kreative Weise versuchten, Einfluss auf ihre Situation zu nehmen, indem sie z.B., wie in diesem Bericht, die Schals miteinander tauschten. Der *krama* wurde im DK zu einem wichtigen materiellen Objekt, das bei einigen Heiraten von der Bevölkerung umfunktioniert wurde, um versteckt Widerstand gegen eine ungewollte Heirat zu leisten. Eine weitere Widerstandsform war, nach der offiziellen Heirat im Geheimen Teile der früheren Hochzeitszeremonien nachzuholen (LeVine 2010: 52, 59, 138–139, 268).

Es gab aber auch direkte offene Opposition gegen eine Heirat. Eine Interviewte, Nam, berichtete mir, wie sie gegen ihre KR-Heirat Widerstand leistete. Zu Beginn der Herrschaft der KR war Nam 40 Jahre alt. Sie war zuvor schon einmal verheiratet gewesen und hatte ein Kind aus ihrer ersten Ehe. Ihr erster Ehemann verschwand, während er als Soldat für die Lon Nol Regierung kämpfte.⁷³ Ursprünglich vom Land stammend, hatte sie mit ihrem

⁷² 29,4 % lehnten einmal ab, 32,4% zweimal, 16,2% dreimal und 22,1% mehr als dreimal (de Langis et al. 2014: 50–51).

⁷³ Sie erzählt, dass sie den KR verschwieg, wer ihr Mann war, da sie damit rechnen musste, getötet zu werden, wenn die KR über ihren Mann Bescheid gewusst hätten. Gerade zu Beginn des DK wurden zahlreiche Soldaten, die für die gegnerische Seite gekämpft hatten, exekutiert.

ersten Mann in Phnom Penh gelebt, weshalb sie im DK zu den „17th April people“ gezählt und aufs Land evakuiert wurde. 1975 sollte sie in der Provinz Kampong Speu verheiratet werden.

„I rejected the marriage. I was forced and told I would be taken to be killed. I told the KR people ‘My life from 17th April to 25th of this year depends on you. If you want to kill me, just kill. I always follow and obey the Angkar. However, I reject the marriage because I am so old and sick.’ They told me I would be taken to be killed, but no. [...] Instead I was called to have a meeting. I thought I was taken to be killed. I was having my child on my hands. I went with them. When I arrived at the meeting I saw bottles of flowers. Then I asked them ‘Comrades (*mit*), do you take me here to get married?’ They answered ‘Yes’. Then I hold a speech and I said ‘Dear all friends, I don’t want to get married. I can’t accept the marriage. I accept only work from Angkar. You can give me a lot of punishment. But talking about marriage, I can’t accept that.’ They said that they would take me to be killed. And I replied ‘My life depends on you’ (Interview 5, Kampong Speu, 08.03.2014).

Als Nam erkannte, dass sie verheiratet werden sollte, hielt sie eine Ansprache, in der sie die Heirat verweigerte. Ihr Widerspruch wurde nicht akzeptiert und sie wurde mit einem ihr unbekanntem Mann verheiratet. Trotz aller Drohungen akzeptierte sie auch nach der Zeremonie ihre Ehe nicht. Ihr Mann reagierte mit Wut auf ihre Ablehnung und kehrte in sein Dorf zurück. Sie wusste damals, dass sie von den Spionen der KR beobachtet wurde, aber es folgte keine Strafe. Sie hat ihren KR-Ehemann danach nie wiedergesehen. Heute ist sie eine der Nebenkläger_innen vor Gericht im Fall der Heiraten im DK.

Es gab verschiedene Versuche einer ungewollten Heirat zu entgehen. Manche hatten Erfolg, andere nicht. Häufig wurde eine Weigerung beim ersten oder auch noch beim zweiten Versuch der Verheiratung akzeptiert. Jedoch stieg der Druck von Mal zu Mal. Daher fügten sich viele Frauen und Männer letztlich in die Heirat.

4.5 Nach der Hochzeit

Nach der Hochzeitszeremonie wurde von den frisch Vermählten erwartet, dass sie die Nacht miteinander verbrachten. Einigen Frauen und Männern, wie im Fall von Phhoung, wurde direkt die Anweisung erteilt, Geschlechtsverkehr miteinander zu haben. Die Hochzeitsnacht kam nicht in all meinen Befragungen zur Sprache, zwei Drittel der Befragten gaben jedoch an, sie seien in der Hochzeitsnacht sowie in den darauf folgenden Nächten von Spionen (*chlop*) überwacht worden, die sich unter ihrem Haus aufhielten um zu kontrollieren, ob sie die Ehe sexuell vollzogen.⁷⁴ Phhoung antwortete auf die Frage, ob sie Sex in ihrer Hochzeitsnacht hatte: „Yes, I did. I dared not to reject. If I did, I would be taken to be killed“ (Interview 7, Kampong Speu, 08.03.2014). Einige der Frauen und Männer verbrachten trotz bestehender Ängste vor möglichen Strafen nicht die Nacht mit ihrem Partner bzw. ihrer Partnerin oder versuchten es zu umgehen. Vannary, erzählte, dass ihr Partner und sie einander vor der Hochzeit nicht kannten und ihr Mann sich nach der Hochzeitszeremonie nicht traute zu ihr zu gehen, sondern stattdessen nach der Heirat zu dem Haus seiner Familie zurückkehrte (Interview 3, Koh Kong, 21.02.2014). Er wurde jedoch von den KR dabei beobachtet und zu seiner neuen Frau geschickt (ebd.). Größtenteils kannten die Frauen und Männer ihren Partner bis zu der Hochzeit nicht. Bopha, die 1978 im Alter von 15 von den KR verheiratet wurde, sprach mit uns über die Zeit nach ihrer Hochzeit:

⁷⁴ Die Häuser in Kambodscha waren und sind oftmals Pfahlbauten, sodass es möglich ist sich unter dem Haus aufzuhalten, von wo aus die Spione der KR die Menschen beobachteten. Das DK Regime besaß ein Netzwerk von Spionen, die beobachteten, was die Menschen sagten und was sie taten (Hinton 2008: 72).

„After the wedding the couples had to live together in one house. There were seven houses for these seven couples. I never stayed with my husband, I tried to escape from him all the time and I lay down next to my mother's tomb" (Interview 8, Kampong Speu, 08.03.2014).

Sie versuchte immer wieder ihrem Ehemann zu entkommen und suchte Schutz beim Grab ihrer Mutter, die nur wenige Zeit zuvor von den KR getötet worden war. Sie verbrachte letztlich zwei Nächte mit ihrem Ehemann und trennte sich nach kurzer Zeit, als die Herrschaft der KR endete, von ihrem Mann.

Sowohl Frauen als auch Männer, die im DK heirateten, waren oftmals von ihrem Statuswechsel – von einer unverheirateten Person zu einer verheirateten Person – überfordert. Sie versuchten es zu vermeiden, die Nacht mit ihrem Partner oder ihrer Partnerin zu verbringen oder täuschten den ehelichen Geschlechtsverkehr vor (LeVine 2010: 88). Dies hatte verschiedene Gründe: Mangelnde Zuneigung zum Partner oder zur Partnerin, viele waren zu erschöpft, um sexuelle Bedürfnisse zu verspüren und insbesondere Frauen hatten meist große Angst vor einer Schwangerschaft unter den schwierigen Lebensbedingungen. In LeVines Studie gaben 30 Prozent der Befragten an, dass sie nach ihrer Hochzeit im DK überwacht wurden (2010: 88). Non erzählte mir und Sopheak von den Nächten im Anschluss an ihre Hochzeit:

[...] at night, after our wedding was over we didn't sleep together. They [*chlop*] guarded us and near me, there were a few kids showing pity on me. I slept and I was scared. On that day, they [KR] allowed me to be away from my husband – on 1st, 2nd and 3rd night. If we didn't sleep together, they ordered their spies to guard us. We slept together only one night. Then I went to cut rice. When I was going to cut rice, my husband complained about me. He was head of a charcoal station" (Interview 4, Koh Kong, 21.02.2014).

Ihr Mann besaß als Aufseher einen höheren Status als sie und die meisten anderen. Er nutzte seine Position, um sich über ihr Verhalten zu beschweren. Daraufhin wurde sie zu einem besonderen Arbeitseinsatz eingeteilt, bei dem ihr mit dem Tod gedroht wurde, wenn sie das extrem hohe Arbeitspensum nicht bewältigen würde.

"They [KR] said after we finished harvesting the rice, they would take me to jail because I did something wrong in the eyes of Angkar. We were told we are against Angkar and did not follow the disciplines. So I harvested rice for 3 months until I looked very skinny. Not enough food. I slept in the rice field. They [KR] set up a flag as far as from this place to Dong Tong market for us to cut the rice. If one of us could finish cutting the rice in advance, he or she would be called the first-class person and he or she could escape from death. I tried to cut the rice both daytime and night time. When feeling sleepy, just slept in the field and continued to work after getting up. The way of harvesting was around 7 to 10 kilometres" (Interview 4, Koh Kong, 21.02.2014).

Non schaffte es den speziellen Arbeitseinsatz zu überleben. Derartige Maßnahmen der Bestrafung waren eine gängige Praxis im DK.

Die verschiedenen Erzählungen zeigen, dass es nicht vorhersehbar war, welche Konsequenzen Widerstand gegen eine KR-Heirat zur Folge haben würde. Das Regime des DK kennzeichnete ein hoher Grad an Überwachung – die „Augen der Ananas“ befanden sich überall. Es kursierten Gerüchte, wie Paare, die sich nicht in ihre Ehe fügten, getötet wurden. Andere drohende Strafen waren Arbeitseinsätze, Gefängnis oder Vergewaltigung. Die Strafen schienen willkürlich, da in manchen Fällen von Widerstand der Frauen oder Männer gegen eine Heirat, keine Bestrafung folgte. Ferner gab es Fälle, in denen diejenigen, die sich dem Heiratsbefehl widersetzten, exekutiert wurden.

Wie oft sich ein Ehepaar traf oder ob sie zusammenlebten, war sehr unterschiedlich. Berichte von Zeitzeug_innen variieren von einem täglichen Treffen mit dem Ehepartner oder der Ehepartnerin, einmal die Woche, einmal im Monat, einmal im Jahr bis hin zu gar keinem Treffen nach der Hochzeit (de Langis et al. 2014: 55). Der Großteil der Ehepaare traf sich jedoch einmal im Monat, einmal pro Woche oder täglich (2014: 55).

Es gibt keine verlässlichen Studien darüber, wie viele Menschen tatsächlich zur Zeit des DK verheiratet wurden und wie viele dieser Paare noch zusammenleben oder sich getrennt haben. Viele blieben aus unterschiedlichen Gründen mit ihrem Partner oder ihrer Partnerin zusammen und leben bis heute zusammen. Sowohl bei den Interviewpartner_innen, die ich über das *CDP* kennenlernte als auch bei den anderen Interviewten gab es Paare, die noch heute zusammen leben sowie Paare, die sich getrennt haben. Etwa die Hälfte der von mir Interviewten – acht Personen, darunter zwei Paare – lebt immer noch mit ihrem damaligen Partner zusammen. Die anderen Interviewpartner_innen trennten sich aus unterschiedlichen Beweggründen oder ihr Partner ist verstorben. Manche verloren ihren Partner gewollt oder ungewollt in den Wirren direkt nach dem Ende des DK aus den Augen (Interview 6, 7, 8, Kampong Speu, 08.03.2014). Viele waren für Arbeitseinsätze von den KR in andere Gebiete evakuiert worden und begaben sich nun auf den Weg zurück in ihre Heimatorte. Mehrere von den Frauen, die ich interviewte, gaben an, dass sie ihren Familien folgten, anstatt bei ihrem Mann zu bleiben. Hier sehen wir, dass die Politik der KR, die Familienbande zu zerstören, wenig Erfolg hatte. Familie nahm weiterhin für die meisten Kambodschaner_innen einen wichtigen Stellenwert ein, teils sogar einen höheren Stellenwert als die Ehe. Paare trennten sich häufiger, wenn es keine Kinder aus der Verbindung gab, als wenn eine gemeinsame Familie vorhanden war. Trennungen erfolgten meist ohne offizielle Scheidungen.

Vannary, die bis heute mit ihrem Mann zusammenlebt, war zum Zeitpunkt ihrer KR-Heirat verwitwet mit einer Tochter. Sie wollte die von den KR arrangierte Heirat zuerst nicht, betrachtet sie aber als ihr Schicksal. Ihr Ehemann erwies sich für sie als ein glückliches Schicksal. Vannary bezieht sich in ihrem Verständnis ihrer Heirat auf das kulturelle Konzept des Schicksalsgefährten (*kou prenh*). Auch Ly Sok-Kheang schildert die Bedeutung dieses Konzepts für die Sicht der Frauen und Männer auf eine KR-Heirat:

„There have been two conflicting views about marriage during the KR regime. Some believe that people were forced to marry, while a minority viewed it as their destiny. Relying on the traditional concept of *kou prenh* or “destined mate”, the latter group believed it was their destiny to marry their spouse, even under the arrangement of KR cadres“ (Sok-Kheang 2007: 27; Hervorh. S.S.).

Mein Eindruck ist, dass die Einstufung der Heirat als Zwangsheirat oder als *karma* stark mit den unterschiedlichen Erfahrungen, die mit dieser Heirat verbunden werden, abhängt. Vannarys Ehe hat sich zu einer positiven Verbindung entwickelt, wohingegen andere, wie Non, negative Erfahrungen durchlebten. Das kambodschanische Konzept des *kou prenh* geht davon aus, dass es vorbestimmtes Schicksal ist, mit seinem Ehepartner oder seiner Ehepartnerin zusammenzutreffen, eine Bestimmung, die nicht in Frage gestellt wird. Ein *kou prenh* wird als positiv wahrgenommen, wohingegen ein *kou kam*, was wörtlich übersetzt so viel wie „bad karmic mate“ meint und negativ konnotiert ist (Sok-Kheang 2013: 29). Dieses Konzept war für einige, wie Vannary, der Grund, eine arrangierte Heirat der KR zu akzeptieren: „Although it was a forced marriage I met a good person“ (Interview 4, Koh Kong, 21.02.2014). Die Basis ihrer guten Ehe sei der gute Charakter ihres Mannes und dass er immer gut für sie und ihre Familie gesorgt habe.

Einige Personen trennten sich von ihrem Partner als sich ihnen die Möglichkeit bot. Andere, wie Vannary, arrangierten sich mit ihrer Situation, lernten ihren Partner schätzen oder lieben und blieben viele Jahre oder ihr Leben lang zusammen. Die Aussage, den Partner nach der Eheschließung lieben gelernt zu haben, begegnete mir in den Gesprächen des Öfteren. Chan berichtete:

„At that time, I just felt that I didn’t want to get married but if I had refused, I would have been killed. Therefore, I had to follow them and after we got married, we cared and supported each other until today“ (Interview 12, Kampong Speu, 08.03.2014).

Obwohl die Heirat nicht ihrem Wunsch entsprach, konnte sie sich nach der Hochzeit mit ihrer Ehe arrangieren. Die Studie von de Langis, Strasser, Kim und Taing nennt

ähnliche Faktoren, die von Individuen, die bis heute in im DK geschlossenen Ehen leben, genannt wurden – gegenseitige Hilfe, sich um die Familie kümmern und ein höheres Einkommen erwirtschaften (2014: 64). Es entsprach den damaligen kambodschanischen Vorstellungen von einer Heirat, dass Liebe keine Voraussetzung für eine Heirat verkörpert, sondern innerhalb einer Ehe entsteht und wachsen kann. Das Konzept der romantischen Liebesheirat war außer als urbanes Phänomen unbekannt (Steinberg 1959). Alle meine Gesprächspartner_innen lehnten die Art, wie ihre Ehen im DK geschlossen wurden, ab. Davon abgesehen akzeptierten sie ihre KR-Heirat jedoch als eine gültige Eheschließung mit all den Verpflichtungen, die eine Ehe mit sich bringt – füreinander zu sorgen, eine „gute“ Ehefrau oder ein „guter“ Ehemann zu sein und Kinder zu bekommen und großzuziehen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass es ein wiederkehrendes Muster gab, nach dem Eheschließungen abliefen. Doch die Reaktionen der Menschen, die zur Heirat bestimmt wurden, waren nicht gleich, sondern variierten von Gehorsam bis hin zu offenem Widerstand gegen die Hochzeit. Nach dem Ende des Regimes kam es häufiger zu Trennungen der im DK geschlossenen Ehen, viele Paare blieben jedoch auch weiterhin zusammen. Kulturelle Konzepte waren für viele wichtig im Umgang mit ihrer Hochzeit und dem darauffolgenden Eheleben.

Nachdem sich die vorangegangenen Kapitel mit den Akteur_innen der Eheschließungen im DK und der Handlungsmacht, die ihnen zur Verfügung stand oder verwehrt wurde, auseinandergesetzt haben, soll es im Folgenden um den gegenwärtigen Prozess der Aufarbeitung der damaligen Eheschließungen gehen. Die aktuelle Aufarbeitung der KR-Heiraten in Kambodscha war ein wichtiger Hintergrund meiner Forschung. Wie eingangs erwähnt, knüpfte ich den Kontakt zu einem Teil meiner Interviewpartner_innen über eine NRO, die unter anderem Betroffene der KR-Heiraten als Nebenkläger_innen vor Gericht unterstützt. Ihre Aussagen müssen daher in einem bestimmten Rahmen gesehen werden. Die KR-Heiraten, die vor dem Tribunal in der Hauptstadt verhandelt werden, werden in der Öffentlichkeit zumeist als Zwangsheiraten diskutiert. Diese diskursive Präsentation der Heiraten ist Gegenstand des nächsten Kapitels. Darin wird die Bedeutung zivilgesellschaftlicher Organisationen im Aufarbeitungsprozess der Heiratspraxis der KR erörtert – welche Sicht auf die Heiraten tritt in Studien von NRO zu Tage und welche Implikationen beinhaltet der Diskurs der Zwangsheiraten für meine Forschung.

5. DIE AKTUELLE AUFARBEITUNG DER KHMER ROUGE-HEIRATEN

Eingangs habe ich die These aufgestellt, der aktuelle Diskurs der Zwangsheiraten verschleierte Handlungsvermögen von Akteur_innen im Regime des DK auf der lokalen Ebene. An dieser Stelle soll diese These näher erläutert werden. Es wird gezeigt, wie die Heiraten speziell von zivilgesellschaftlichen Akteuren diskursiv konstruiert werden.

Nichtregierungsorganisationen (NROs) sind zentrale Akteure, wenn es um die aktuelle Aufarbeitung der KR-Heiraten geht. Zivilgesellschaftliche Organisationen spielen seit den 1990er Jahren auch in Kambodscha eine immer größere Rolle auf nationaler und auf internationaler Ebene.⁷⁵ Sie sind heutzutage einflussreiche Akteure und Teilnehmer von politischen Prozessen, die neue Themen, die von Politik und Gesellschaft sonst wenig beachtet werden, in Debatten einbringen. Im Fall der KR-Heiraten, sorgten NROs dafür, das Thema überhaupt stärker publik zu machen. Erst auf ihre Initiative hin wurden die KR-Heiraten vom Tribunal verspätet mit in die Anklage des Falls 002 aufgenommen. Sie versuchten das Tribunal in diesem Kontext auch als einen Mechanismus zur sozialen Veränderung⁷⁶ zu benutzen, da sie sich gegen geschlechtsbasierte Gewalt stark machten, deren Ursachen sie unter anderem in der Heiratspraxis der KR verorteten. Die sogenannten „Zwangsheiraten“ der KR sowie Vergewaltigungen im Kontext dieser Heiraten sollen vor dem *ECCC* als „Verbrechen gegen die Menschlichkeit“ verhandelt werden. Eine der Besonderheiten des Tribunals ist die Kategorisierung von Frauen und Männern als Opfer der Zwangsheiraten (Toy-Cronin 2010). Am 7. August 2014 wurden der erste Teil des Falls 002,⁷⁷ der die Zwangsevakuierung der Bevölkerung zum Gegenstand hatte, abgeschlossen. Die beiden angeklagten ehemaligen Führungspersonlichkeiten der KR, Nuon Chea and Khieu Samphan, wurden vom Gericht schuldig gesprochen und zu lebenslänglicher Haft verurteilt. Gegenstand des zweiten Teil des Falls 002, dessen Verhandlungen am 17. Oktober 2014 begannen, sind unter anderem die „Zwangsheiraten“ der KR.⁷⁸ Das *ECCC* ist einzigartig darin, dass zivile Kläger_innen an den Prozessen teilnehmen können. Allein im Fall der „Zwangsheiraten“ hat das Gericht 780 zivile Klägerparteien zugelassen.⁷⁹ Diese haben zwar keine Aussicht auf individuelle finanzielle Entschädigungen, aber auf symbolische und kollektive Reparationen.

⁷⁵ Für eine Diskussion der Gründe, die zum politischen Aufstieg von NRO im Allgemeinen führten s. Ebrahim 2003.

⁷⁶ Vgl. Felstiner et al. 1980–1981: 639–640.

⁷⁷ Die Fälle wurden unter Berücksichtigung des Alters und des schlechten Gesundheitszustands der Angeklagten in mehrere Teile untergliedert.

⁷⁸ Zudem wird diskutiert, die KR-Heiraten in einen weiteren Fall, den Fall 004, mit aufzunehmen.

⁷⁹ Sie sind die zweitgrößte Gruppe ziviler Kläger_innen am *ECCC*. Insgesamt gibt es 4000 zivile Kläger_innen.

In Kambodscha ist seit den von der UN geschützten Wahlen 1993 eine Vielzahl von NROs aktiv. Mit ihnen hielten globale Diskurse von Menschenrechten, Gerechtigkeit und Wiedergutmachung Einzug. Diese globalen Diskurse trafen in der kambodschanischen Arena auf lokale buddhistische Konzepte, wie *karma* oder Verdienst (Hinton 2008). Dies wurde auch in den Auseinandersetzungen um das Tribunal deutlich. Der Buddhismus lehrt zwar einerseits, dass man die Vergangenheit verstehen muss, aber er betont auch die Wichtigkeit, die Vergangenheit gehen zu lassen und sich selbst von Wut und Bindungen zu befreien (2008: 79–82).⁸⁰ Diese Annahmen können mit der Ansicht, dass das Tribunal „Gerechtigkeit“ für die Bevölkerung bringen soll, kollidieren (2008: 79–82). Auch in der diskursiven Konstruktion der KR-Heiraten nehmen zivilgesellschaftliche Organisationen einen wichtigen Platz ein. Eine von ihnen, das *Cambodian Defenders Project (CDP)* soll hier genauer betrachtet werden.

5.1 Die Rolle von Nichtregierungsorganisationen

Das *CDP* ist eine lokale Menschenrechtsorganisation, die 1994 als ein Projekt der international tätigen *International Human Rights Law Group* ins Leben gerufen wurde und seit 2001 als eine unabhängige kambodschanische NRO arbeitet. Sie bilden eine der wenigen Organisationen, die sich mit dem Thema der Heiraten im DK befasst und in diesem Rahmen ein Projekt zu *Gender Based Violence (GBV)* ins Leben gerufen hat. Partner des Projektes sind die *ECCC* und die *Transcultural Psychosocial Organization (TPO)*. Das Projekt unterhält unter anderem eine Internetplattform zu *GBV* zur Zeit der KR.⁸¹ Im Kontext dieses Projektes hat das *CDP* mehrere eigene Studien zu *GBV*, wozu die KR-Heiraten gezählt werden, realisiert (Braaf 2014; Nakagawa 2008, Natale 2011; Savorn 2011; Yim 2012). Lediglich zwei dieser Studien widmen sich ausschließlich den Heiraten im DK (Nakagawa 2008; Yim 2012), wohingegen die anderen den Schwerpunkt auf sexueller Gewalt im DK legen. Doch auch diese Studien können uns Auskunft über die Thematik der KR-Heiraten liefern, da Betroffene der KR-Heiraten auch häufig zugleich von sexueller Gewalt im DK betroffen waren. Außerdem initiierte das *CDP* 2011, 2012 und 2013 öffentliche *Women's Hearings*⁸² zu geschlechtsspezifischer und sexualisierter Gewalt in Konflikten, die als eine außergerichtliche vorläufige Maßnahme zur Aufarbeitung der KR-Zeit dienen sollten.⁸³ Die *Women's Hearings* boten weiblichen Überlebenden der KR-Zeit eine Plattform über ihre Erlebnisse zu sprechen. Die *Hearings* waren ausdrücklich Opfer-zentriert im Gegensatz zu einem Gericht, welches in erster Linie auf die Beschuldigten fokussiert ist. 2011 war der Schwerpunkt des *Women's Hearings* sexualisierter Gewalt im DK, 2012 ging es um *GBV* in Konfliktsituationen in der Region Asien und Pazifik und 2013 lag der Schwerpunkt auf der Nachkriegsgeneration in Kambodscha.⁸⁴

Der Einfluss des *CDP* basiert, wie bei anderen NROs auch, zu einem Teil auf ihrem Zugang zu Ressourcen – in erster Linie Wissen und Kontakte – welches sie zu einem spezifischen Thema, in ihrem Fall den Heiraten im DK, besitzen und über das andere Institutionen oder Personen nicht verfügen. Somit sind sie Träger eines speziellen Wissens, das ihnen ein Einflusspotential ermöglicht. Andere Stellen sind mitunter auf dieses Wissen angewiesen. Obwohl das *CDP* eine unabhängige lokale Organisation repräsentiert, werden sie bei ihren Projekten häufig von internationalen Geldgebern wie der deutschen *GIZ* unterstützt. Sie

⁸⁰ Für den Umgang mit der Vergangenheit bietet der Buddhismus praktische Hilfe für die Menschen, indem er lehrt durch Meditation und Konzepte von Vergebung, die negativen aggressiven Gefühle loszulassen.

⁸¹ www.gbvr.org

⁸² Das Format der *Women's Hearings* wurde in Anlehnung an die speziellen Frauengerichte und Frauenanhörungen, die von zivilgesellschaftlichen Initiativen in Timor-Leste organisiert wurden, gewählt.

⁸³ Für weitere Informationen über die kambodschanischen *Women's Hearings* und ihre Rolle für eine Übergangsgerechtigkeit siehe Beini Ye (2011) sowie Theresa de Langis (2014).

⁸⁴ In der jungen Generation – der Altersdurchschnitt in der Bevölkerung liegt bei 21,7 Jahren (Berié 2008) – ist wenig Wissen über die Zeit der KR vorhanden.

treten als ein wichtiger zivilgesellschaftlicher Akteur in Erscheinung, wenn es um die Thematik der KR-Heiraten geht. Ihre Ziele hinsichtlich der Heiraten im DK umfassen die Aufklärung und Sensibilisierung der Öffentlichkeit sowie Einflussnahme und Druck auf politische Entscheidungsträger. Zu den Maßnahmen, mit denen diese Ziele erreicht werden sollten, zählen Öffentlichkeitsarbeit zu dem Thema der KR-Heiraten und Empfehlungen an die nationale Regierung. Das *CDP* ist darüber hinaus eine der Organisationen, die sich dafür einsetzen, die KR-Heiraten vor Gericht und möglichst bald zu einer Verhandlung zu bringen (Rith und Boulet 2009).

Das *CDP* spielte auch für meine Forschung eine nicht unbedeutende Rolle. Mithilfe der Unterstützung des *CDP* habe ich etwa die Hälfte meiner Interviewkontakte zu Männern und Frauen, die im DK geheiratet haben, erhalten. Diese Personen waren zugleich auch Klient_innen des *CDP*, die diese Frauen als Nebenkläger_innen im Fall der Zwangsheiraten vor Gericht, unterstützt. Die Beschreibungen der KR-Heiraten in den Gesprächen, die mir über das *CDP* vermittelt wurden, ähnelten in vielen Punkten den Erzählungen anderer Betroffener, mit denen ich sprach und deren Kontakte ich über Freund_innen und Bekannte erhielt. Mit der Zeit traten jedoch einige Aspekte zu Tage, in denen die Erzählungen voneinander abwichen.

Die Präsentation der Fälle unterschied sich dahingehend, ob die eigene Heirat als erzwungene oder von den KR arrangierte Heirat angesehen wurde. Zur Veranschaulichung der Unterschiede in der Darstellung, möchte ich einige Beispiele aus meinen Interviews anführen. Ein Gespräch, welches mein Assistent für mich mit seiner Tante und seinem Onkel, die im DK verheiratet wurden, organisieren sollte, kam fast durch Missverständnisse in der Vermittlung meines Anliegens nicht zustande. Wie sich im Gespräch herausstellte, fragte mein Assistent, der mir dabei behilflich sein sollte, Interviewkontakte herzustellen nach Personen, die im DK zwangsverheiratet wurden. Seine Verwandten lehnten ein Interview ab, da dies nicht auf sie zutreffen würde. Sie waren im DK verheiratet worden, empfanden jedoch die Bezeichnung Zwangsheirat nicht als zutreffend für ihre Heirat.⁸⁵ Ein anderes Beispiel ist mein allererstes Interview, eine Gruppendiskussion in einem Dorf in der Provinz Takeo, bei dem mehrere Personen anwesend waren, die im DK geheiratet hatten. Darunter war ein Paar, das 1978 in Takeo verheiratet wurde und bis heute zusammenlebt und zehn gemeinsame Kinder hat. Der Ehemann sagte gleich zu Beginn des Gesprächs: „Pol Pot never forced us“. Ihm war es wichtig klarzustellen, dass ihre Heirat keine Zwangsheirat war. Eine andere Frau, die ich in Kampong Speu traf, gab an: „In my mind there was no kind of forced marriage at that time“ (Interview 11, Kampong Speu, 09.03.2014).

Dies erlebte ich des Öfteren, jedoch ausschließlich bei den Kontakten, die ich unabhängig vom *CDP* knüpfte und die nicht Nebenkläger_innen vor Gericht waren. Diese Personen hatten, wie sich in den Gesprächen herausstellte, zwar überwiegend, wenn auch nicht alle, vom Tribunal in Phnom Penh gehört, aber ihnen war nicht klar, dass die KR-Heiraten dort Gegenstand der Verhandlungen sein würden. Ein Paar, das erstmals davon hörte, dass die KR-Heiraten dort verhandelt werden würden, sagte, für sie sei die Hauptstadt weit weg, die Zeit der KR lange vorbei und außerdem hätten sie nicht die finanziellen Kapazitäten als Nebenkläger vor Gericht aufzutreten. Das zeigt, dass nicht alle Personen Zugang zur Justiz erhalten können. NROs üben hier eine große Macht aus, da sie über Ressourcen – Anwälte_innen, Psycholog_innen, Geld etc. – verfügen, und auswählen können, wem diese Ressourcen zugutekommen und wer ausgeschlossen wird. Darüber hinaus verfügen sie über eine Deutungsmacht. Ob eine Person Nebenklage im Fall der Heiraten im DK erhebt, wird jedoch auch noch von anderen Motiven beeinflusst – Scham, soziale Tabus, gemeinsame Kinder, sich mit der Heirat arrangiert zu haben bestimmen die Art und Weise, wie die Vergangenheit und die Gegenwart interpretiert wird. Wie Felstiner, Abel und Sarat zu bedenken geben sind (juristische) Auseinandersetzungen immer von subjektiven, instabilen, reaktiven, komplizierten und unvollständigen Transformationsprozessen begleitet (1980–1981):

⁸⁵ Letztlich konnten wir, nachdem wir dieses Missverständnis geklärt hatten, doch noch ein Interview mit den beiden führen.

„[...] individuals define and redefine their perceptions of experience and the nature of their grievances in response to the communications, behavior, and expectations of a range of people, including opponents, agents, authority figures, companions, and intimates“ (1980–1981: 638).

Die Auseinandersetzungen des Tribunals und der NROs über das Thema der KR-Heiraten beeinflussen die Erzählungen und die Sichtweisen der Beteiligten auf ihr Erlebtes. Den Akteur_innen eröffnen sich in diesem Kontext neue Deutungsmuster der eigenen Biographie.

Die Erzählungen der Interviewpartner_innen, die ich über das *CDP* kennenlernte, unterschieden sich in diesem Punkt von den eben genannten Beispielen. Es verwendeten einige, wenn auch nicht alle, den Begriff „Zwangsheiraten“. In vielen Punkten ähnelten sich die Geschichten der beiden Gruppen, jedoch gab es in der zweiten Gruppe, häufiger Fälle in denen die Heirat als traumatisierendes Erlebnis geschildert wurde. Das verwundert nicht, wenn man bedenkt, dass für den Prozess vor Gericht sicherlich besonders schwerwiegende Fälle ausgewählt wurden. Außerdem wird im Rahmen der sich im Kontext der Prozesse etablierten Diskurse vermutlich auch eine bestimmte Darstellung des Erlebten von den „Opfern“ erwartet. Hierdurch werden möglicherweise bestimmte Anteile der eigenen Geschichte stärker in den Vordergrund gestellt, wohingegen andere im Bereich des schwer Erzählbaren verschwinden. In der anderen Gruppe werden aufgrund des sozialen Kontextes bestimmte Erfahrungen möglicherweise dethematisiert oder es stehen bestimmte Deutungsmöglichkeiten nicht ohne weiteres offen.

Demzufolge lassen sich die Erzählungen in zwei unterschiedliche Kategorien einteilen. Erstens die Frauen, die vom *CDP* betreut werden und die als Nebenkläger_innen im Fall 002 vor Gericht auftreten und zweitens die Frauen und Männer, die nicht aufgrund ihrer KR-Heirat Kontakt zum *ECCC*, NROs, Anwält_innen oder Psycholog_innen hatten. Die Frauen und Männer der zweiten Gruppe lehnten häufig den Begriff Zwangsheirat für ihre Eheschließung ab, während die Frauen der ersten Gruppe, so meine These, den Diskurs der Zwangsheiraten ganz oder teilweise in ihren Erzählungen übernommen hatten. In der zweiten Gruppe werden aufgrund des sozialen Kontextes bestimmte Erfahrungen möglicherweise dethematisiert oder es stehen bestimmte Deutungsmöglichkeiten nicht ohne weiteres offen. Daher soll hier der in der Öffentlichkeit dominierende Diskurs über die KR-Heiraten als Zwangsheiraten fokussiert werden, um am Beispiel des *CDP* zu zeigen, wie dieser nicht zuletzt von zivilgesellschaftlichen Organisationen aktiv gestaltet wird. Diskurse stehen somit in einem engen Zusammenhang mit Handlungsvermögen. Sie können eine Ermächtigung oder eine Einschränkung für das Handeln von Akteur_innen bedeuten.

Darüber hinaus ist es notwendig, sich eingehender mit den Motiven der zivilen Kläger_innen im Fall der KR-Heiraten zu beschäftigen. Was ist ihre Motivation für eine Klage vor dem Tribunal? Die meisten sind durch die Arbeit von NROs, die Frauen und Männer suchten, die im DK heirateten und die bereit wären vor Gericht auszusagen, zu ihrer Rolle als Nebenkläger_innen vor den *ECCC* gekommen. Viele von ihnen nennen ein Bedürfnis nach Gerechtigkeit und Aufarbeitung des Geschehenen als Grund für ihre Klage. In den Regularien des Tribunals wurde von Beginn an festgelegt, dass es keine individuellen Entschädigungszahlungen geben werde, ein Punkt der im Verlauf der Verhandlungen immer wieder kritisiert wurde. Beim Abschluss des ersten Teils des Falls 002, wurden 13 Projekte zur moralischen und kollektiven Wiedergutmachung beschlossen, unter ihnen ein Projekt für psychische Gesundheit, Skulpturen sowie ein nationaler Gedenktag. Mitte Oktober 2014 forderte eine Gruppe von 200 zivilen Kläger_innen vom Tribunal erneut die Regeln zu ändern und individuelle Reparationszahlungen einzuführen. Sie veröffentlichten eine Stellungnahme, in der sie die moralischen und kollektiven Entschädigungszahlungen als wertlos für die großen Leiden und den Schmerz der Opfer kritisierten (Naren und Robertson 2014; Sotheary 2014). Sie forderten, die „wirklichen Opfer“ sollten von den Reparationen profitieren (Naren und Robertson 2014). Einer der Männer äußerte sich gegenüber der Presse:

„Those 13 reparation projects in Case 002/01 were just made by some NGOs to exploit the victims of Khmer Rouge and civil parties for their own interests“ (Naren und Robertson 2014).

Diese Aussage zeigt, wie die Rolle der NROs im Prozess der Aufarbeitung von Seiten derer, die zur Zeit der KR verheiratet wurden, mitunter sehr kritisch gesehen wird.

Unterschiedliche Akteur_innen verfolgen verschiedene Ziele im Prozess der Aufarbeitung der Zeit der KR. Zivile Kläger_innen beanspruchen ein Recht auf individuelle Entschädigungszahlungen. NROs nehmen für sich in Anspruch stellvertretend für die Frauen und Männer, die damals geheiratet haben, sprechen zu können. Dabei verfolgen sie jedoch auch eigene Interessen und Ziele. Sie nehmen somit eine wichtige Position in der Aufarbeitung der KR-Zeit ein. Ihre Stimme wird von nationaler sowie internationaler Öffentlichkeit gehört, sie erhalten Gelder für bestimmte Projekte etc. NROs agieren in einem internationalen Feld und üben einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf politische Prozesse aus.

5.2 Die diskursive Präsentation der Heiraten

In der öffentlichen Diskussion – in Medienberichten, Veröffentlichungen aus dem NRO-Spektrum und von Anwalt_innen, die Betroffene der KR-Heiraten vertreten – werden die Heiraten im DK ausschließlich als „Zwangsheiraten“ bezeichnet (Braaf 2014; Freeman und Channyda 2013; Natale 2011; Studzinsky 2012). Hier stellt sich die Frage, was allgemein unter die Definition von Zwangsheirat gefasst wird? Im globalen Diskurs wird von dem Vorliegen einer Zwangsheirat ausgegangen, wenn einer der zukünftigen Ehepartner nicht mit der Heirat einverstanden ist.⁸⁶ Die Praxis der Zwangsheirat verstößt gegen Artikel 16 (2) der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen, die besagt: „Marriage shall be entered into only with the free and full consent of the intending spouses“ (UN: Artikel 16, Absatz 2). Der Duden gibt an, eine Zwangsheirat sei eine aus religiösen, kulturellen oder ähnlichen Gründen unter Zwang zustande kommende Heirat (Duden 2014). Es handelt sich folglich um eine Ehe, die gegen den Willen mindestens einer der beteiligten Partner, geschlossen wird. In Abgrenzung davon, wird eine „arrangierte Heirat“ als eine von Verwandten oder Ehevermittler_innen initiierte Heirat definiert, die im Gegensatz zur ‚Zwangsheirat‘ im Einverständnis der Ehepartner eingegangen wird. Arrangierte Ehen sind nicht nur in Kambodscha keine Seltenheit. Kuper weist darauf hin, dass Heiratsentscheidungen in sehr vielen Gesellschaften als die wichtigsten Entscheidungen im Leben angesehen werden, zu wichtig, um sie dem Individuum selbst zu überlassen (2008: 733). In konkreten Fällen ist die Unterscheidung zwischen einer arrangierten Heirat und einer Zwangsheirat oftmals nicht leicht zu treffen. Diese Trennung erwies sich auch während meiner Forschung immer wieder als problematisch, da es nicht zuletzt der subjektiven Einschätzung der Beteiligten unterliegt, was als Zwang empfunden wird und was nicht. Die Wahrnehmung der eigenen Heirat im DK war nicht für alle Personen gleich. Unterschiedliche Sichtweisen wurden z.B. an der Wahl von Begriffen deutlich, die Frauen und Männer in Bezug auf ihre Heirat verwendeten. Einige Interviewte wählten den Begriff „arrangierte Heirat“, während andere von ihrer „Zwangsheirat“ sprachen. In ihren Erzählungen wurde deutlich, dass diese beiden Formen der Heirat sich nur sehr schwer voneinander abgrenzen lassen. Der aktuelle Diskurs der Zwangsheiraten spiegelt sich in den Erzählungen meiner Interviewpartner_innen wieder. Ebenso werden aber auch andere vom gängigen Diskurs marginalisierte Stimmen deutlich.

In der Arbeit von Organisationen der Zivilgesellschaft finden sich häufig konkrete Effekte globaler Diskurse wieder. Dies zeigt sich auch in der Debatte um die Zwangsheiraten der KR. Der Diskurs der Zwangsheiraten basiert auf bestimmten Bildern und Annahmen der Heiraten im DK. Hierzu zählt die Auffassung, es habe eine Heiratsanordnung

⁸⁶ Kinderheirat gilt als eine weitere Form der Zwangsheirat.

der Führungselite gegeben und die Heiraten seien ausschließlich unter Zwang, ohne Mitspracherecht weiterer Akteur_innen, geschlossen wurden. Folgen wir diesem Diskurs, gab es keinerlei Einflussmöglichkeiten und Handlungsvermögen auf der Akteursebene, weder auf Seiten der ausführenden Kader auf regionaler und lokaler Ebene noch auf Seiten der heiratenden Frauen und Männer selbst oder ihrer Familien. Die ‚Zwangsheiraten‘ erscheinen hierbei als Gegensatz zu den ‚traditionellen Heiraten‘, die im Einklang mit den sozio-kulturellen und religiösen Praktiken der Khmer geschlossen wurden (Braaf 2014; Nakagawa 2008). Braaf schreibt:

„Many victims of forced marriage continue to live with regret and sorrow that they were not able to marry traditionally or someone that they loved (2014: XIII–XIV).

Die Aussage der Beteiligten der KR-Heiraten, die Braaf hier ausschließlich als Opfer betrachtet, sie wären lieber in der ihnen vertrauteren Form verheiratet worden sowie die mangelnde Zuneigung, die sie zu diesem Partner oder dieser Partnerin empfanden, ist mir auch häufig begegnet. Braaf und Nakagawa vernachlässigen in ihrer Analyse jedoch den sozialen Kontext, in dem die Heiraten zu verorten sind. Im prärevolutionären Kambodscha waren arrangierte Heiraten die Regel, eine Praxis, die auch heutzutage in Kambodscha weit verbreitet ist. Ohne ein Hintergrundwissen zu Heiraten in Kambodscha der 1960er und 1970er Jahre, entsteht häufig der Eindruck, die Heiraten der KR stellten einen absoluten und radikalen Bruch mit der vorherigen Heiratspraxis dar. Nakagawa stellt fest:

„The process of a marriage during the KR regime was completely different from Cambodian traditional way [...]“ (2008: 18).

Es ist zweifellos richtig, auf das Vorhandensein einiger entscheidender Unterschiede zwischen den Eheschließungen vor dem Regime des DK und denen im DK hinzuweisen. Doch der Bruch war in mancherlei Hinsicht weniger abrupt als zumeist angenommen, denn die Heiratspolitik der KR konnte hinsichtlich einiger Aspekte an das bestehende Heiratssystem anknüpfen. Neue Rituale und Praktiken entstehen nicht losgelöst von den vorherigen Strukturen, auch wenn ein neues Regime dies für sich beanspruchen mag. Vielmehr bauen revolutionäre Projekte häufig auf bestehendem lokalem Wissen und Bräuchen auf (Malarney 2002; Hinton 2005). Im Regime des DK versuchten die KR an die zuvor gängige Praxis der von den Familien arrangierten Ehen anzuschließen. Bei den von den Familien arrangierten Ehen fügten sich die meisten in die Entscheidung der Familien. Das Paar traf sich häufig erst am Hochzeitstag zum ersten Mal. Im DK versuchte die Partei der Bevölkerung zu vermitteln, dass sie – *Angkar* – nun die Position der Eltern einnahmen und daher das legitime Recht besaßen die Ehepartner auszuwählen und Heiraten zu schließen. Eheschließungen wurden in beiden Fällen in der Regel nicht von den Partnern selbst arrangiert: Im prärevolutionären Kambodscha waren es in erster Linie die Familien, die eine Heirat arrangierten und im DK waren es zumeist die regionalen und lokalen Vertreter_innen der Partei. Diese differenziertere Perspektive findet sich nur in wenigen Veröffentlichungen zu den KR-Heiraten. Eine dieser Ausnahmen stellt die im Folgenden zitierte Empfehlung des CDP an das Komitee gegen die Diskriminierung von Frauen dar. Darin heißt es:

„Marriages imposed contrary to the will of the spouses, especially women, are a Cambodian practice, established well before 1975 and which continue today. In this respect, this practice not only reflected the Khmer Rouge ideology of the ruling party taking the place of parents as guardians, but it further entrenched already established notions of gender inequality by imposing the duty of sexual obedience and confining the roles of women to being child-bearers“ (CDP 2013).

Diese Aussage verweist auf die historische Kontinuität von Heiraten, die gegen den Willen der Beteiligten geschlossen werden und auf die spezifischen Auswirkungen, die diese

Praxis vor allem für Frauen implizierte und die bis in die heutige Zeit hineinreichen. Natürlich gab es markante wesentliche Unterschiede zwischen den Heiraten vor 1975 und denen im DK. Erstere verkörperten einen Vertrag zwischen den beteiligten Familien und gegenüber den Ahnen, während bei den KR-Heiraten ein Vertrag mit dem Staat⁸⁷ eingegangen wurde (Städling 2012: 47–48, 56). Meine Forschung zeigt, dass es größere Varianzen in der Heiratspraxis im DK gibt, als in den meisten Darstellungen über die KR-Heiraten deutlich wird.

Doch bevor ich näher auf die verschiedenen Akteur_innen und Strategien der Heiraten im DK eingehe, möchte ich zunächst anhand einer Diskursanalyse einiger schriftlichen Veröffentlichungen des *CDP* zeigen, wie der Diskurs der Zwangsheiraten strukturiert und produziert wird.⁸⁸ Das *CDP* benutzt in all seinen organisatorischen Dokumenten, in Interviews und Gesprächen für die KR-Heiraten die Bezeichnung Zwangsheiraten. Meine These ist, dass sich der dominante Diskurs der Zwangsheiraten zum Teil auch in den Erzählungen der Klient_innen des *CDP* wiederfindet, es aber auch eine Gegenerzählung dazu gibt, die in den anderen Interviews deutlich wird. Wie Hinton darlegt, sind Narrative nie monolithisch, sondern werden immer von außen herausgefordert (2008). Daher soll die Präsentation des Diskurses der Zwangsheiraten in den Dokumenten des *CDP* betrachtet werden, die auch in meinen Befragungen eine Rolle spielte. Die Interview-Daten meiner Forschung zum Thema Heirat lassen sich in zwei unterschiedliche Kategorien aufteilen. Die erste Kategorie, bilden die Kontakte, die Klient_innen des *CDP* sind und zur zweiten Kategorie zähle ich all die Gesprächspartner_innen, die nicht im Kontakt mit dem *CDP* oder einer der anderen Organisationen, die Fälle der „Zwangsheiraten“ betreuen, stehen. Die Frauen der ersten Gruppe waren zumeist routinierter über ihre Erlebnisse im Kontext ihrer KR-Heirat zu sprechen als meine anderen Gesprächspartner_innen. Das zeigte sich unter anderem darin, dass sie Details wie ihr Heiratsalter oder das Jahr ihrer Hochzeit ohne zu zögern benennen konnten.⁸⁹ Sie sprachen nicht zum ersten Mal mit Außenstehenden über ihre Heirat und wussten welche Informationen und Aussagen von ihnen erwartet wurden. Die Personen, die zur zweiten Gruppe gehören, konnten diesbezüglich nur ungenaue oder widersprüchliche Angaben machen, überlegten lange Zeit oder berieten sich mit Nachbar_innen oder Verwandten, wenn es um derlei Details ging.

Im Ganzen entsteht in allen Erzählungen meiner Interviewpartner_innen ein heterogeneres Bild der Hochzeiten als jenes, welches in den Studien der *CDP* sowie in Medienberichten dominiert. Der Diskurs der „Zwangsheiraten“ macht bestimmte Aussagen möglich, er verleiht einigen Stimmen Gehör, während andere Stimmen, die dem Diskurs entgegenstehen, nicht zu Wort kommen. Die Multiplizität der Erfahrungen von Personen, die im Regime des DK geheiratet haben, findet wenig oder gar keine Berücksichtigung. Da der Diskurs festlegt, wessen Stimmen Gehör finden und welche nicht, hat er auch einen wichtigen Einfluss auf aktuelles Handlungsvermögen. Macht ist hier keineswegs symmetrisch verteilt.

Die Studien des *CDP* zeichnen häufig ein eindimensionales Bild der Heiraten im DK. Bei der Betrachtung von Nakagawas Studie „Gender-Based Violence During the Khmer Rouge Regime – Stories of survivors from the Democratic Kampuchea“ wird dies sehr gut sichtbar (2008). Ihre Studie stellt nur einige wenige ausgewählte Berichte von Heiraten im DK dar und zwar ausschließlich Berichte von im DK verheirateten Frauen und keine von Männern. All diese Frauen waren von sexueller Gewalt und bzw. oder Vergewaltigung im Kontext ihrer Heirat – entweder durch ihren Ehemann oder durch die KR– betroffen. Ich möchte die Existenz solcher Fälle hier keinesfalls negieren, sondern halte eine Untersuchung von sexueller Gewalt für enorm wichtig. Vielmehr möchte ich deutlich machen, dass

⁸⁷ Auch in Deutschland muss bei einer Heirat ein Vertrag vor dem Staat geschlossen werden.

⁸⁸ Wie Prior feststellt, wird die moderne Welt durch Schriftlichkeit und Dokumentation erzeugt, weshalb die Nutzung narrativer Materialien als Datenquellen für eine Forschung einen wichtigen Stellenwert einnimmt (2003).

⁸⁹ In Kambodscha ist es insbesondere für die ältere Generation nicht selbstverständlich das Geburtsdatum oder sein Alter genau benennen zu können. Hinzu kommt, dass die Menschen im DK nicht selbstverständlich über Informationen verfügten, welcher Monat, Tag oder welches Datum, gerade war.

derlei Darstellungen ein ganz bestimmtes Bild der Heiraten im DK zeichnen. Dieses Bild erzählt ausschließlich von unter Zwang geschlossenen Verbindungen, deren Opfer Frauen waren und die von ihren Ehemännern oder Angehörigen der KR vergewaltigt wurden, insbesondere wenn sie versuchten Widerstand zu leisten. Andere Erzählungen, die es durchaus gibt, wie meine eigene Forschung oder die von LeVine (2010) zeigen, finden in der Regel keinen Platz im dominanten Diskurs über die Zwangsheiraten im DK.

Das CDP ist eine lokale NRO, die sich zum Teil über ein internationales Netzwerk von Geldgebern finanziert und die in ihren Projekten des häufigeren mit internationalen Expert_innen zusammenarbeitet. Im März 2014 veröffentlichte das CDP seine neuste von der *Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ)* finanzierte und von einer Australierin verfasste Studie „Sexual violence against ethnic minorities during the Khmer Rouge regime“. Ethnische Minderheiten waren eine Gruppe, die im DK spezifisch vertrieben, verfolgt und getötet wurden und im Rahmen dieser Studie wurde sexuelle Gewalt gegenüber ethnischen Minderheiten – in erster Linie von Khmer Islam – genauer erforscht. Ethnische Minderheiten waren ebenso wie der Rest der Bevölkerung von den KR-Heiraten betroffen, weshalb die KR-Heiraten ebenfalls Gegenstand des Berichts sind. In der Studie wurden 105 strukturierte Interviews mit Männern und Frauen, die über 40 Jahre sind und im DK gelebt haben, geführt. Die Berichte über die Heiratserfahrungen der Studienteilnehmer_innen, stimmen in weiten Teilen mit denen aus anderen Studien über die „allgemeine Bevölkerung“ überein. Anhand der folgenden Beispiele aus Braafs Studie wird deutlich, welche Aussagen ihre Studie über die Heiraten im DK trifft und wie diese mitunter von stereotypen Vorstellungen über Liebe und Heirat geprägt sind. Braaf kommt in ihrer Studie zu dem Ergebnis, dass in keinem der Fälle der „Zwangsheiraten“ des Regimes individuelle Wünsche berücksichtigt wurden und dass die Paare, die heiraten mussten, sich nicht liebten. Sie schreibt:

„In none of the cases reported were individual’s wishes taken into account in selecting their spouse“ (2014: 27).

Ihrer Sichtweise liegt ein Konzept von Liebe und Heirat zugrunde, welches von einer autonomen Entscheidung des Individuums für oder gegen eine Heirat ausgeht. In ihrer Darstellung fehlt, dass von den Familien arrangierte Heiraten im prärevolutionären Kambodscha eine gängige kulturelle Praxis waren. Daher war es keine Neuerung, dass individuelle Präferenzen in der Regel nicht ausschlaggebend für die Wahl eines Heiratspartners oder einer Heiratspartnerin waren. Heiraten stellten zu der Zeit zuallererst eine Übereinkunft zwischen den beiden beteiligten Familien dar. Der Status der Familien und der Charakter der Ehepartner waren zentrale Kriterien für eine_n Heiratskandidat_in. Dem Verweis auf die fehlende Liebe der Partner_innen zueinander und den Zwangscharakter der Heiraten unter KR, liegt meines Erachtens ein anderes historisches und kulturelles Modell von Heirat und Liebe zugrunde als das Modell, welches in Kambodscha der 1970er Jahre dominierte.⁹⁰ Die fehlende Liebe der Partner zueinander wird häufig als einer der Charakteristika für eine „Zwangsheirat“ im DK genannt. Vorstellungen von Liebe und Romantik sind historisch und kulturell geprägt. So wird im euro-amerikanischen Raum Liebe als die Basis einer Ehe angesehen. Das war nicht immer so und arrangierte Ehen waren auch in Europa lange Zeit eine übliche Form der Eheschließung. Es besteht die Gefahr, das Konzept einer Liebesheirat unreflektiert auf andere Kulturen und andere Zeiten zu übertragen, ohne die lokalen Konzepte von Heirat oder Liebe mit einzubeziehen. Die Sicht auf die Hochzeiten im DK wird meiner Ansicht nach davon beeinflusst, dass Heiraten ohne Liebe und ohne Leidenschaft für uns ein kulturelles Tabu darstellen. Im Kambodscha

⁹⁰ Giddens bezeichnet unser heutiges modernes Beziehungsmodell als eines der „reinen Beziehung“ (1991). Die reine Beziehung beruht auf der Annahme, zwei Individuen schließen sich bei einer Heirat aus emotionalen und individuellen Gründen zusammen. Eine Heirat ist demnach eine individuelle Entscheidung zweier Partner, die auf romantischer Liebe basiert. Sowohl die herkömmliche ökonomische Funktion der Ehe als auch ihr Ziel, die Geschlechterbeziehungen zu regulieren, sind dem westlichen Verständnis nach überholt und haben sich gewandelt (Illouz 2012).

der 1970er Jahre findet sich ein anderes Heiratsmodell.⁹¹ Eine Heirat war in der Regel nicht mit Liebe verknüpft, sondern wurde von den beiden beteiligten Familien arrangiert (Ebihara 1968: 468; Jackson 1989: 68; LeVine 2010: 36; Mam 2006: 137; Ponchaud 1989: 163). Wichtiger als Liebe, die innerhalb einer Ehe entstehen kann, aber nicht muss, sind der soziale Hintergrund und positive Charaktereigenschaften des Partners oder der Partnerin. Ein guter Charakter wird in Kambodscha als *good heart* bezeichnet. Der Mann sollte in der Lage sein, für seine Familie zu sorgen, er sollte verantwortungsvoll sein, hart arbeiten und nicht faul sein oder trinken (Ebihara 1974: 316). Die Frau ist für den Zusammenhalt des Haushalts verantwortlich sowie für die Erziehung der Kinder. Sie soll der Norm des *chbap srey*⁹² nach fleißig, tugendhaft, ausgeglichen, brav und zurückhaltend sein (Brickell 2011: 438; Ebihara 1974: 316; Ledgerwood 1996: 142–144). LeVine sieht ebenfalls nicht Liebe als Motivation für eine damalige Heirat an, sondern die Harmonie der Familie:

„Men and women in my study placed loyalty, kindness, fortune-potential, and family harmony over love. [...] Love within a marriage is often seen as a bonus, while family harmony is the cake of tradition“ (2010: 32).

Die Loyalität gegenüber den Eltern und der Familie war entscheidender für das Zustandekommen einer Ehe als Liebe. In einem Gespräch mit einer Frau, die nach eigener Aussage bis heute harmonisch mit ihrem Partner, den sie im DK heiratete, zusammenlebt, erzählte sie, dass ihre Heirat ein Glücksfall war (Interview 3, Koh Kong, 21.02.2014). Ihr Mann sei ein guter Mann mit einem positiven Charakter, „*good heart*“. Er arbeite hart und habe sich immer um die Familie gekümmert. Sie war zu Beginn des DK verwitwet und wollte nicht wieder heiraten, aber sie habe sich mit ihrer Heirat arrangiert. Ihre Erzählung zeigt, dass für sie ein guter Charakter und Fürsorge für die Familie Werte sind, die entscheidend für eine gut funktionierende Ehe sind. Für sie war es *karma*,⁹³ mit ihrem (zweiten) Mann verheiratet zu werden. In ihrer Schilderung wird das kulturelle Ideal einer Ehe, das vor der Zeit der KR galt, sichtbar. Es wird deutlich, dass es den KR hier nicht gelang, die Wertvorstellungen der Bevölkerung dahingehend zu verändern, die Partei als alleinige Instanz, der Loyalität geschuldet wurde, zu akzeptieren.

Ein anderer auffälliger Aspekt ist, dass, wenn von denjenigen die Rede ist, die im DK verheiratet wurden, meist von den Opfern der Zwangsheiraten gesprochen wird (Nakagawa 2008; Rith und Boulet 2009; Savorn 2011). Opfer haben einen passiven Status. Der Begriff weist darauf hin, dass den Beteiligten der KR-Heiraten keine aktive Rolle im Kontext ihrer Heirat zugesprochen wird. Dass sie als soziale Akteur_innen ebenfalls Handlungsvermögen besaßen, auch wenn Handlungsmacht von der Struktur des Regimes stark eingeschränkt wurde, scheint nicht denkbar. Die Verheirateten werden nicht als Akteur_innen gesehen. Hinzu kommt, dass die Verantwortung für die KR-Heiraten allein der Führungsebene der KR zugewiesen wird.

„[...] forced marriage was a product of the regime, as both forced marriage and forced sex within marriage were always organized by Khmer Rouge authorities“ (Braaf 2014: XV).

Wer die Autoritäten im Detail waren, die die Heiraten organisierten, wird von Braaf nicht genauer spezifiziert. Auch bei Nakagawa findet sich nur die vage Aussage, dass Hochzeitszeremonien immer von *Angkar* durchgeführt wurden (2008: 18). Wer konkret die Heiraten anordnete und an der Ausführung der Zeremonie beteiligt war, bleibt bei beiden unklar. Ich stimme Braaf in dem Punkt zu, dass die KR-Heiraten eine gezielte Politik des DK-Regimes waren, da die Kader der KR Kontrolle über sämtliche Eheschließungen

⁹¹ Natürlich finden sich heutzutage durch die Öffnung des Landes und den Einzug globaler Bilder und Produkte in Kambodscha insbesondere bei der jungen Generation auch neue Vorstellungen und Ideale von Liebe und Heirat, ein Thema, das häufig in Soaps und Musikvideos verhandelt wird.

⁹² Der *chbap srey* schreibt den Verhaltenskodex für die ideale Khmer-Frau fest.

⁹³ Die Lehre des *karma* sieht die Verdienste (*bon*) in der Welt der Gegenwart als Resultat der positiven Taten früherer Existenzen.

im DK ausübten. Dennoch ist eine differenziertere Betrachtung der Organisation der Heiraten nötig, um zu verstehen, welche weiteren Akteur_innen möglicherweise ebenfalls einen Einfluss auf eine Heirat hatten und wer genau die genannten Autoritäten waren. Die Annahme, dass es eine Führungselite der KR gab, die die Heiratspolitik vorgab und ihr Befehl auf regionaler Ebene lediglich ausgeführt wurde, wie diese Berichte suggerieren, ist simplifizierend. Häufig wird bei genozidalen Regimen⁹⁴ die Verantwortung einem oder wenigen Führungspersonen zugewiesen. Derartige Erklärungsmuster sind zum einen verkürzt und lassen zum anderen außer Acht, dass ein solches System auf die Kooperation und Initiative von einflussreichen Personen – Kadern, Distriktobersten, Kooperativenleiter_innen etc. – auf lokaler Ebene angewiesen ist (Hinton 2002, 2005; Stewart 2007). So schreibt Nakagawa in ihrer ebenfalls für das CDP durchgeführten Studie zu *Gender Based Violence* im DK, ohne einen Befehl der lokalen und regionalen Parteiangehörigen konnten keine Hochzeiten stattfinden (2008: 17–18). Diese Darstellung ist keineswegs falsch, aber sie unterscheidet sich von anderen historischen, ethnologischen und autobiographischen Quellen dahingehend, dass sie hier endet. Andere Autor_innen hingegen weisen zumindest auf die Existenz von Fällen von Heiraten im DK hin, in denen es Familien oder Individuen möglich war, selbst eine Heirat zu initiieren (Becker 1998; Criddle 1987; Ebihara 1987: 29–30; Locard 2004). Die unterschiedlichen Quellen über Eheschließungen im DK zeigen, dass auch Dokumente über Handlungsmacht verfügen (Clarke 2012: 239). Sie haben einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf die Konstruktion von Wissen, indem sie bestimmte Sichtweisen aufnehmen und andere nicht.

Die Anwältin Silke Studzinsky, die bis 2012 für die kambodschanische Menschenrechtsorganisation *ADHOC*⁹⁵ und für den ZFD⁹⁶ als Vertreterin der Nebenklage tätig war, weist die Verantwortung für die KR-Heiraten ebenfalls der Führungselite der KR zu: „Zur Erhöhung der Bevölkerungszahl ordnete die Führung der Roten Khmer Massenhochzeiten⁹⁷ an“ (2009: 59). Die Heiratspraxis der KR wird von vielen Akteur_innen aus dem NRO-Spektrum auf eine Order der Führungsebene zurückgeführt, ohne dass regionale und lokale Machtstrukturen, die für die Umsetzung des Befehls verantwortlich waren, mit einbezogen werden. Meine Ausführungen zeigen, dass dem nicht so ist.

Warum gerade diese Darstellung der KR-Heiraten dominiert, leuchtet ein, wenn wir uns wieder dem Tribunal zuwenden. Für das Tribunal wurde festgelegt, dass nur die Mitglieder der Führungselite der KR angeklagt werden können.⁹⁸ Demzufolge musste für den Fall der KR-Heiraten, wenn er vor dem Tribunal erfolgreich verhandelt werden sollte, eine direkte Verbindung zu den angeklagten Führungspersonen hergestellt werden. Daher verweisen diejenigen, die sich dafür einsetzen, die Heiraten als Zwangsheiraten vor dem Tribunal zu verhandeln, auf die Verantwortung der Führungselite. Ein Argument hierfür ist die landesweite Verbreitung der Heiratspraxis der KR. Es gibt jedoch viele Indizien, die dafür sprechen, dass es Unterschiede in der praktischen Umsetzung des Heiratsbefehls gegeben hat und dass die lokalen Kader sehr wohl einen Einfluss auf die Organisation der Heiraten hatten.

NROs produzieren in ihrer Arbeit spezifisches Wissen und Identitäten der Personen, für die sie sprechen. Die Frauen und Männer,⁹⁹ die im DK geheiratet haben, werden in

⁹⁴ Aufschlussreiche ethnologischen Beiträge zu Genozid im Allgemeinen liefern Zygmunt Bauman in „Modernity and Holocaust“ (1991) und zu dem Genozid in Kambodscha die Artikel Hintons „The dark side of modernity: Toward an anthropology of genocide“ (2002) und „Truth, representation and the politics of memory after genocide“ (2008).

⁹⁵ *Cambodian Human Rights and Development Association*

⁹⁶ Ziviler Friedensdienst

⁹⁷ Der Begriff Massenhochzeit suggeriert, dass immer eine sehr große Personenanzahl verheiratet wurde. Tatsächlich gab es bei den Dammbauprojekten große Gruppenhochzeiten mit mehreren 100 Paaren, meist wurde jedoch eine weitaus niedrigere Anzahl von Paaren verheiratet.

⁹⁸ Kambodschas Premierminister Hun Sen ließ sich nur widerstrebend auf internationalen Druck hin auf das Tribunal ein. Eine umfassende Strafverfolgung lehnt er ab. Viele hochrangige Positionen in der Regierung sind von ehemaligen Mitgliedern der KR besetzt. Hun Sen selbst war auch Mitglied der KR, bevor er nach Vietnam floh und auf Seiten der Vietnamesen gegen die KR kämpfte.

⁹⁹ Sofern sie überhaupt von Männern sprechen.

erster Linie als Opfer von „Zwangsheirat“ porträtiert, die der repressiven Politik eines totalitären Regimes vollkommen ausgeliefert waren.¹⁰⁰ Für das Projekt, die Heiraten des DK vor Gericht zur Verhandlung zu bringen, ist eine bestimmte Sichtweise auf die Heiraten förderlich. Die Heiraten können nur verhandelt werden, wenn eine direkte Verbindung mit den angeklagten Führungspersonen der KR nachgewiesen werden kann, da das Tribunal nur die obersten Autoritäten anklagt und in keinen anderen Fällen ermittelt.

¹⁰⁰ Es gab auch Fälle in denen sich Betroffene gegen die Identitätszuschreibungen durch internationale NGOs zur Wehr setzen (Hahn und Holzscheiter 2005).

6. FAZIT

Mit der vorliegenden Arbeit wurde der Beitrag geleistet, das in wissenschaftlichen und (zivil)gesellschaftlichen Diskursen zumeist entweder marginalisierte oder eindimensionale Verständnis des Phänomens der Eheschließungen im DK zu analysieren und damit eine bestehende Forschungslücke zu schließen.

Ich habe gezeigt, wie das DK Regime nach der Machtübernahme der KR im Jahr 1975 landesweit die bis dahin übliche Heiratspraxis, der von den Familien arrangierten Eheschließungen, veränderte.¹⁰¹ An ihrer Stelle implementierten sie staatlich arrangierte Gruppenheiraten mit dem Ziel, Kontrolle über die sozialen und familiären Strukturen der Bevölkerung zu erlangen und „reine unverdorbene“ Kinder für das revolutionäre Projekt des Regimes zu produzieren. Das Phänomen der Heirat als einem wichtigen sozialen und kulturellen Akt wurde so im politischen Projekt des DK zu einer umstrittenen Arena und umkämpften Feld revolutionärer Praxis, die sich um verschiedene „Achsen der Macht“ (Ortner 2006: 148) wie Staat, Mitglieder der KR, Familie und die Heiratspartner – drehte.

Die Institution Heirat überträgt Rechte und Verantwortlichkeiten und somit Status zwischen den beteiligten Akteur_innen. Heirat war vor dem Regime der KR ein „ernsthaftes Spiel“, das hauptsächlich zwischen den Familien, die eine Heirat verhandelten, gespielt wurde. Eine von den Familien arrangierte Heirat entsprach dem kulturellen Ideal.¹⁰² Darüber, dass die Eltern eine „gute Partie“ für ihr Kind aushandelten, konnte die Familie Prestige und Respekt in der Gemeinschaft erwerben. Heirat war und ist besonders für Frauen in Kambodscha eine wichtige Quelle von Macht und kultureller Wertschätzung (Jacobsen 2008: 97; Locard 2004: 489). Dies wurde auch in meinen Interviews immer wieder deutlich, wenn Frauen mir erzählten, wie sehr ihnen eine „angemessene“ Heirat gefehlt habe und oftmals bis heute noch fehle.

Die KR veränderten diese Heiratspraxis, indem sie *Angkar* an die Stelle der Familien setzten. Ohne eine Genehmigung der Partei, konnte im DK keine Ehe geschlossen werden. Dieser Umstand führte zu einer starken Veränderung des „Heiratsspiels“. Hochzeiten wurden nun zu einem funktionalisierten staatlichen Ritual. Die Kader der KR leiteten die Zeremonien, bei denen meist mehrere Paare zugleich – ohne eine Beteiligung der Familien, ohne rituelle Beteiligung von Mönchen und der Ahnen, ohne Musik, Tanz und festlicher Kleidung – verheiratet wurden. Trotz des Versuches der KR, die Familien zu entmachten und ein System absoluter Kontrolle zu installieren, zeigen die Berichte von Beteiligten eine weitaus komplexere Heiratsrealität als zumeist von NRO, Medienberichten und in der Literatur über das DK angenommen wird. Entgegen der diskursiven Konstruktion der

¹⁰¹ Erste Fälle von Heiraten, die durch die KR geschlossen wurden, sind von 1974 aus den von den KR kontrollierten Gebieten des Landes bekannt.

¹⁰² Auch heute wird der Großteil der Heiraten von den Familien arrangiert.

Eheschließungen wurde Heirat zu einer umkämpften Arena zwischen unterschiedlichen Akteur_innen innerhalb der KR und der Bevölkerung.

An dem Prozess einer Heirat waren verschiedene Akteur_innen beteiligt: Führungspersonen der KR, die Familien sowie die Männer und Frauen, die verheiratet wurden. Obschon ein hohes Maß an Kontrolle im DK existierte, suchten die Beteiligten nach Wegen, einer Heirat zu entgehen oder eigene Heiratswünsche ins Spiel zu bringen. In Kapitel 4.3 wurde die Heiratsbiographie von Sophal, dessen Heirat von seiner Familie und der Familie der Braut arrangiert wurde, geschildert. Seine Familie initiierte die Heirat und es gelang ihnen für ihre Wahl die Zustimmung des Leiters der Arbeitskooperative zu erlangen. Sie verfolgten ihr eigenes kulturell konstituiertes Projekt für ihren Sohn eine passende Ehefrau auszuwählen. Dieses Beispiel belegt, dass es teilweise durchaus Handlungsspielräume innerhalb des Systems der KR gab. Die Menschen verfolgten weiterhin, teils mit und teils ohne Erfolg, ihre eigenen Projekte. Das System des DK stellte dabei die Struktur dar, dessen Kontroll- und Zwangsmechanismen das Handlungsvermögen der Bevölkerung stark begrenzte. Meine Daten konnten bestätigen, dass die lokalen Vertretungen *Angkars* wichtige Akteur_innen einer Eheschließung waren. Sie waren in mehr als der Hälfte der mir erzählten Heiratsbiographien die Instanz, die die Ehe arrangierte. In den übrigen Fällen waren es entweder die Ehemänner, die ihre Braut auswählten und eine Heiratsanfrage an *Angkar* stellten oder die Frauen wussten nicht, ob ihr Mann eine Heiratsanfrage gestellt hatte oder die Ehe allein von *Angkar* arrangiert wurde (vgl. Kap. 4).

Ungeachtet dessen, dass das neue Regime die Gleichheit aller Menschen propagierte, wurde die Bevölkerung in verschiedene Kategorien eingeteilt, die wichtige Implikationen für den Status der Person beinhalteten. Die wichtigste Kategorie verkörperte die Trennung zwischen „17th April people“ und „base people“. Ich habe gezeigt, dass es im DK bestimmte Gruppen gab, die aufgrund ihres Status Vorteile bei einer Heirat besaßen. Demnach war es Kriegsversehrten, Soldat_innen, Kadern der Partei oder anderen Personen, die aktiv für die KR arbeiteten (z.B. als Aufseher oder als lokale Miliz), häufiger möglich, selbst eine Heiratskandidatin oder einen Heiratskandidaten vorzuschlagen als der allgemeinen Bevölkerung und im Besonderen dem Teil der Bevölkerung, der als „17th April people“ kategorisiert wurde. Die Drohung einer Heirat mit Kriegsversehrten wurde ebenfalls häufig als Druckmittel eingesetzt, Frauen zu einer Heirat mit einem unerwünschten Partner zu drängen. Auch „base people“ scheint zum Teil diese Option offen gestanden zu haben. In dem geschilderten Fall des Ehepaars Heng und Chey (vgl. Kap. 4.2) durfte er seine Braut selbst wählen. Die beiden geben als Begründung für ihre bevorzugte Position an, dass sie zur Kategorie der „base people“ gezählt wurden. *Angkar* besaß jedoch immer das Vorrecht, eine Wahl positiv oder negativ zu entscheiden. In ihrem speziellen Fall kam hinzu, dass sie in einer exklusiven Zeremonie, ohne andere Paare verheiratet wurden. Davon begegneten mir zwei Fälle in meiner Forschung. Dies ist vor dem Hintergrund des Diskurses der KR-Heiraten, der derartige Fälle negiert, bemerkenswert. Gender scheint darüber hinaus ein weiterer wesentlicher Faktor gewesen zu sein, der Handlungsvermögen beschränken oder ermöglichen konnte. Männern war es mitunter möglich gegenüber *Angkar* eine Heiratskandidatin vorzuschlagen, ein Privileg, das Frauen nur äußerst selten gestattet wurde. Dieser Aspekt deutet daraufhin, dass sich geschlechtsspezifische Machtstrukturen aus der Zeit vor dem DK gehalten haben. Vor 1975 arrangierten zwar die Familien eine Ehe, aber häufig begannen die Heiratsverhandlungen auf Initiative des Sohnes hin.

Wie Sewell und Ortner feststellen, variiert Handlungsvermögen bei verschiedenen Personen stark voneinander in seiner Beschaffenheit und seinem Umfang (Sewell 1992: 20–21; Ortner 2006). Strukturen ermächtigen Akteur_innen in unterschiedlichem Maße und ihr Handlungsvermögen innerhalb dieser Strukturen ist von Machtdifferenzen gekennzeichnet (Sewell 1992: 20–21). Faktoren wie Status, Geschlecht und Alter¹⁰³

¹⁰³ Ethnizität wäre ein weiterer möglicher Faktor, auf den nicht näher eingegangen wird, da Ethnizität kein Schwerpunkt meiner Forschung war.

positionierten die Bevölkerung im DK unterschiedlich und waren konstituierend für die Handlungsmacht der Akteur_innen.

Ortner legt zudem dar, dass die Verfolgung von Projekten einiger Akteure oftmals die Unterordnung von Projekten anderer bedeutet (2006: 144, 151–153). Ein Projekt der Machthabenden im DK, mit dem Ziel ihre eigene Herrschaft zu implementieren, war die Entmachtung der Familien. Die Familien sollten sich fortan der Familienpolitik der KR unterordnen. Personen in Machtpositionen verfügen über ein großes Maß an Handlungsmacht (2006: 144). Doch subordinierte Personen besitzen eigene Macht und Projekte (2006: 151–153). Das lässt sich bei den Eheschließungen im DK daran ablesen, dass die Familien weiterhin versuchten, Einfluss auf eine Heiratsentscheidung zu nehmen. Zudem versuchten die Individuen ebenfalls, Heiratskandidat_innen vorzuschlagen oder abzulehnen. Hier wird ersichtlich, dass die Menschen im DK weiterhin danach strebten, ihre eigenen Projekte zu verfolgen. Demzufolge ist der Versuch der KR, sich selbst an die Stelle der Familien zu setzen, indem sie verwandtschaftliche Bindungen auflösten, nur als begrenzt erfolgreich zu bewerten. Nahezu alle Teilnehmer_innen meiner Forschung erwähnten, dass sie die Präsenz ihrer Familie bei ihrer Hochzeit vermissten. Nicht wenige stellten verwandtschaftliche Bindungen über ihre Ehe. Sie folgten nach dem Zusammenbruch des Regimes, der viele veranlasste ihre Heimatorte oder Verwandte zu suchen, lieber ihrer Familie, als einem ihnen vom Staat verordneten Ehemann.

Ortner stellt den totalisierenden Effekt von Formationen wie Kolonialismus oder Rassismus in Frage, indem sie darauf verweist, dass die dominierten Akteur_innen immer über eine Form von Handlungsvermögen verfügen (2006: 147). Ortner schreibt:

„The agency of projects is not necessarily about domination and resistance, although there may be some of that going on. It is about people playing, or trying to play their own serious games even as more powerful parties seek to devalue and even destroy them“ (2006: 147).

Akteur_innen widerstehen einer Dominierung demnach auf verschiedenen Wegen und versuchen ihre eigenen kulturell konstituierten Projekte aufrechtzuerhalten. Dasselbe gilt meiner Ansicht nach für das totalitäre Regime des DK. Das DK wandte zwar Gewalt- und Zwangsmechanismen an, um ihre Politiken durchzusetzen, in der Bevölkerung fand ihre Politik jedoch wenig Akzeptanz. Auf der lokalen Ebene gab es daher verschiedene Dimensionen von Handlungsvermögen der Bevölkerung, auch wenn es durch die staatlichen Strukturen begrenzt wurde. Widerstand stellte hier eine Möglichkeit dar, sich gegen eine staatlich verordnete Heirat im DK zu wehren. Manche Individuen lehnten eine Heirat mehrmals ab, bevor sie schließlich in eine Heirat einwilligten. Andere liefen weg, anstatt eine ungewollte Heirat einzugehen. Im Vorangegangenen schilderte ich den Fall einer Frau, die bei ihrer Hochzeitszeremonie die Stimme erhob und eine Rede hielt, in der sie darlegte, warum sie nicht heiraten wollte (vgl. Kap. 6.4). Sie leistete so offen Widerstand gegen ihre Heirat. Es gab aber auch Personen, die im Versteckten agierten, wie Berichte vom Tausch der *kramas* belegen (vgl. Kap. 5.4). Sie erreichten mit ihrem Tausch, dass sie einen anderen Heiratspartner oder eine andere Heiratspartnerin erhielten, als ihnen von den KR zugewiesen wurde (vgl. Kap. 5.4).

Interessant zu betrachten ist daher auch, wie sich Eheschließungen nach dem Ende des DK Regimes entwickelt haben. 1979 siegte die vietnamesische Armee über die KR. Damit fand auch die von den KR eingeführte Heiratsform ihr Ende.¹⁰⁴ In den darauffolgenden Jahren kam es zu einer Revitalisierung des vor 1975 üblichen Heiratssystems, bei dem die Familien die Ehen arrangierten. Ein Grund dafür, dass sich die von den KR eingeführte Heiratsform nicht halten konnte, mag auch an der kurzen Dauer des DK liegen. Neuerungen brauchen immer Zeit bis sie ideologisch verankert sind und Akzeptanz in der Bevölkerung erlangen.

Ich sprach während meiner Forschung mit zahlreichen Personen über die Differenzen und Analogien der KR-Heiraten zu den Heiraten vor der KR-Zeit sowie denjenigen nach

¹⁰⁴ In Gebieten, die weiterhin unter dem Einfluss der KR standen, konnte sie sich vereinzelt halten.

dem Januar 1979. Die wichtigsten Unterschiede, die zwischen den heutigen Heiraten zu denen im DK genannt wurden, waren die Beteiligung der Familie und der älteren Generation beim Arrangieren der Heirat sowie bei der Hochzeit. Diese Form der Heirat entsprach ihrer Auffassung nach der Kultur und Tradition Kambodschas.

Meine Forschungsergebnisse haben daher gezeigt, dass sich die Heiratsrealität im DK, wenn man die Akteur_innen auf der lokalen Ebene betrachtet, als weitaus komplexer und differenzierter darstellt, als eine Vielzahl der Quellen vermuten lässt. Die Diskurse über die Heiraten im DK zeigen meist eine eindimensionale Darstellung der Heiratspraxis als „Zwangsheiraten“, die einen radikalen Bruch mit den vorherigen „Traditionen“ herbeiführten. Dieser Diskurs ist stark von Kontroversen über das Thema, ob und in welcher Form die KR-Heiraten vor Gericht verhandelt werden sollten, geprägt.

Der Diskurs der Zwangsheiraten, der sich auch in einigen Aussagen meiner Interviewpartner_innen wiederfindet, vertritt die Position, dass die Frauen¹⁰⁵ im Gegensatz zu der vorherigen sozialen und kulturellen Praxis der arrangierten Ehen, über keinerlei Handlungsvermögen verfügten, eine Ehe abzulehnen oder die Wahl des Heiratspartners zu beeinflussen. Zudem spiegelt der Diskurs häufig die ethnozentristische Sichtweise wieder, Heirat sei im Regelfall eine „Liebesheirat“. Das kulturelle Konzept einer Ehe in Kambodscha hingegen fokussiert nicht auf ein romantisches Liebeskonzept, sondern auf Faktoren wie den Status der Familie, Loyalität gegenüber den Eltern, den Vergleich der Horoskope sowie die Charaktereigenschaften der Braut und des Bräutigams (Brickell 2011: 438; Ebihara 1974: 316; Ledgerwood 1996: 142–144; LeVine 2010: 32).

In den Erzählungen meiner Interviewpartner_innen entsteht ein weitaus komplexeres Bild der Heiraten im DK als im Diskurs der Zwangsheiraten. Die KR-Heiraten stellten einen Angriff auf die bisherigen Familienstrukturen dar, der jedoch nur begrenzt Erfolg hatte. Es gab durchaus Einfluss- und Handlungsmöglichkeiten auf der lokalen Ebene, die mit in eine Analyse der Heiraten im DK einbezogen werden müssen. Zum einen hatten die regionalen und lokalen Kader der Partei einen wichtigen Einfluss auf die Umsetzung der Heiratspolitik. Zum anderen besaßen auch die heiratenden Frauen und Männer, sowie die Familien Handlungsmacht und versuchten eigene Heiratsprojekte zu verfolgen. Der Diskurs der Zwangsheiraten lässt die Heiratspolitik in erster Linie als eine Anordnung der Führungselite erscheinen, die landesweit umgesetzt wurde, lässt dabei jedoch wenig oder keinen Raum für andere Sichtweisen.

Am Ende der Arbeit bleiben viele Fragen offen. Für ein tieferes Verständnis der Eheschließungen im DK wäre zusätzliche Forschung nötig. Ich denke, dass eine teilnehmende Beobachtung von Heiratsprozessen über einen längeren Zeitraum, neue weiterführende Erkenntnisse liefern könnte z.B. über die Erfahrungen von Männern, die im DK geheiratet haben, Maskulinität, Geschlechterrollen und Geschlechteridentitäten. Eine Begleitung der Gerichtsprozesse, in denen die Thematik der Heiraten im DK verhandelt wird, böte eine weitere Möglichkeit, sich mit der Aufarbeitung der Thematik zu befassen. Ein anderer denkbarer Forschungsansatz, wäre es, zu untersuchen, wie in der heutigen kambodschanischen Gesellschaft Heiraten und Beziehungen verhandelt werden und welchen Einfluss die Konstruktion der Vergangenheit auf die gegenwärtigen Vorstellungen von Partnerschaft und Ehe hat. Die Betrachtung aktueller Heirats- und Beziehungspraktiken könnte zeigen, welchem Wandel Heirat im Laufe der Zeit unterliegt und wie eine derartige Veränderung von den unterschiedlichen sozio-politischen Systemen und kulturellen Kontexten beeinflusst wird.

Nach dem offiziellen Ende des DK begann zum Beispiel die neue Regierung, die Volksrepublik Kampuchea, die Gesellschaft wieder aufzubauen und das Land öffnete sich insbesondere in ökonomischer Hinsicht immer stärker nach außen. Derartige ökonomische und politische Transformationen beeinflussen nicht zuletzt auch die soziokulturellen Strukturen der Gesellschaft wie z.B. die Heiratspraxis, die nach wie vor ein wichtiger Übergang zum Erwachsensein darstellt. Die meisten Kambodschaner_innen in den Zwanzigern sind heutzutage verheiratet und haben eine eigene Familie gegründet.

¹⁰⁵ Hier wird in erster Linie von Frauen gesprochen.

Doch die Vorstellungen von Beziehungen und Heirat haben sich nicht zuletzt durch globale Einflüsse verändert. Viele Ehen werden weiterhin von den Familien arrangiert, jedoch gewinnen Konzepte einer romantischen Liebe und einer freien Partnerwahl zunehmend an Bedeutung. Derartige Entwicklungen bleiben nicht ohne Konflikte zwischen der jungen und der älteren Generation. Im Kontext fortschreitender Globalisierung und globaler Ungleichheit entstehen neue auch transnationale Heirats- und Beziehungsstrategien.

Für eine Analyse der aktuellen Perspektive wären daher weitere Forschungen, die verschiedene Generationen als auch transnationale Dynamiken in den Blick nehmen, wünschenswert.

ÜBER DIE AUTORIN

Sophie Städing (M.A.) hat Ethnologie und Geschlechterforschung an der Georg-August-Universität Göttingen und an der Royal University von Phnom Penh studiert. Ihr wissenschaftliches Interesse gilt der Sozial-, Politik- und Rechtsethnologie sowie ethnologischer Genderforschung. „Rote Hochzeiten“ – eine ethnologische Untersuchung kambodschanischer Heiratsbiographien aus der Zeit der Khmer Rouge“ ist ihre Abschlussarbeit zum Erwerb des Mastertitels im Jahr 2015. Aktuell arbeitet sie in der entwicklungspolitischen Bildungsarbeit.

Kontakt: sophie.staeding@gmx.net

LITERATURVERZEICHNIS

- Agamben, Giorgio. 2002. *Homo Sacer*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Ahearn, Laura. 2001. Language and Agency. In: *Annual Review of Anthropology* 30: 109–137.
- Akyol, Cigdem. 2011. Die Wut ist ihr geblieben: Kriegsverbrecherprozess in Kambodscha. *taz*, 07. Juni.
- Amer, Ramses. 1990. The United Nations and Kampuchea: The Issue of Representation and its Implications. *Bulletin of Concerned Asian Scholars* 22 (3): 52–60.
- Ball, Howard. 1999. *Prosecuting War Crimes and Genocide: The Twentieth-Century Experience*. Lawrence, Kan: Univ. Press of Kansas.
- Bauman, Zygmunt. 1991. *Modernity and the Holocaust*. Ithaca NY: Cornell Univ. Press.
- Becker, Elizabeth. 1998. *When the War was Over: Cambodia and the Khmer Rouge Revolution*. New York: Public Affairs.
- Berié, Eva (Hg.). 2008. *Der Fischer Weltalmanach 2009: Zahlen, Daten, Fakten*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Bizot, Francois. 2004. *The Gate*. New York: Vintage Books.
- Braaf, Rochelle. 2014. *Sexual Violence Against Ethnic Minorities During the Khmer Rouge Regime*. Phnom Penh.
- Chandler, David P. 1987. A Revolution in Full Spate: Communist Party Policy in Democratic Kampuchea, December 1976. In: David A. Ablin und Marlowe Hood (Hg.), *The Cambodian Agony*; S. 165–179. Armonk, N.Y: M.E. Sharpe.
- Chandler, David P. 1991. *The Tragedy of Cambodian History: Politics, War, and Revolution Since 1945*. New Haven: Yale Univ. Press.
- Chandler, David P. (Hg.). 1996. *Facing the Cambodian Past: Selected Essays, 1971–1994*. Chiang Mai: Silkworm Books.
- Chandler, David P. 2008. *A History of Cambodia*. Boulder, Colorado: Westview Press.
- Clarke, Adele E. 2012. *Situationsanalyse: Grounded Theory nach dem Postmodern Turn*. Wiesbaden: Springer.
- Criddle, JoAn D. und Teeda Butt Mam. 1987. *To Destroy You is no Loss: The Odyssey of a Cambodian Family*. New York: Atlantic Monthly Press.
- Delvert, Jean. 1961. *Le Paysan Cambodgien*. Paris: Mouton.
- Dy, Khamboly. 2007. *A History of Democratic Kampuchea (1975–1979)*. Phnom Penh: DC-Cam.
- Ebihara, May. 1968. *Svay, a Khmer Village in Cambodia*. PhD dissertation. Columbia University.
- Ebihara, May. 1974. *Khmer Village Women in Cambodia: A Happy Balance*. In: Carolyn J. Mathiason (Hg.), *Many Sisters: Women in Cross-Cultural Perspective*; S. 305–348. London, New York: The Tree Press; Collier Macmillan Publ.
- Ebihara, May und Judy Ledgerwood. 2002. *Aftermaths of Genocide: Cambodian Villagers*. In: Alexander L. Hinton (Hg.), *Annihilating Difference: The Anthropology of Genocide*; S. 272–291. Berkeley: Univer. of California Press.
- Ebrahim, Alnoor. 2003. *NGOs and Organizational Change: Discourse, Reporting, and Learning*. Cambridge, U.K., New York: Cambridge University Press.

- Edwards, Penny. 2008. The Moral Geology of the Present. Structuring Morality, Menace and Merit. In: Alexandra Kent und David Chandler (Hg.): People of Virtue. Reconfiguring Religion, Power and Morality in Cambodia Today; S.213–237. Copenhagen: NIAS Press.
- Eng Hoa, Jacques. 1984. Le Vent Sauvage de Eng Hoa: Récit. Paris: Editions Ramsay.
- Errington, Shelly. 1990. Recasting Sex, Gender and Power: A Theoretical and Regional Overview. In: Jane M. Atkinson and Shelly Errington (Hg.), Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia; S. 1–58. Stanford: Stanford Univ. Press.
- Extra Ordinary Chambers in the Court of Cambodia. 2010. Closing Order (Indictment) in Case 002. Electronic Document. <http://www.eccc.gov.kh/en/search/document/court/results/taxonomy%3A2%20field_courtdoc_doc_date%3A2010-09> [28.10.2014]
- Farina So. 2011. The Hijab of Cambodia: Memories of Cham Muslim Women After the Khmer Rouge. Phnom Penh: DC-Cam.
- Fawthrop, Tom und Helen Jarvis. 2004. Getting Away with Genocide: Cambodia's Long Struggle Against the Khmer Rouge. London: Pluto.
- Felstiner, William L., Richard L. Abel, und Austin Sarat. 1980-1981. The Emergence and Transformation of Disputes: Naming, Blaming, Claiming... *Law and Society Review* 15 (3-4): 631–654.
- Foucault, Michel. 1973. Archäologie des Wissens. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel. 1976a. Der Wille zum Wissen: Sexualität und Wahrheit I. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel. 1976b. Überwachen und Strafen: Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel. 1977. Der Wille zum Wissen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Freeman, Joe and Channyda, Chhay. 2013. Civil Parties put Forced Marriage Back in Spotlight, Phnom Penh Post, 18. Februar. <<http://www.phnompenhpost.com/national/civil-parties-put-forced-marriage-back-spotlight>> [28.10.2014]
- Frieson, Kate G. 2011. No Longer a 'Happy Balance': The Decline of Female Status in Khmer Village Culture. In: John Marston (Hg.), Anthropology and Community in Cambodia: Reflections of the Work of May Ebihara; S. 171–188. Victoria: Monash Univ. Press.
- Giddens, Anthony. 1991. Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age. Cambridge: Polity Press.
- Harris, Ian. 2005. Cambodian Buddhism: History and Practice. Honolulu: Univ. of Hawaii Press.
- Heuveline, Patrick und Bunnak Poch. 2006. Do Marriages Forget their Past? Marital Stability in Post-Khmer Rouge Cambodia. *Demography* 43 (1): 99–125.
- Hinton, Alexander L. 2002. The Dark Side of Modernity: Toward an Anthropology of Genocide. In: Alexander L. Hinton (Hg.), Annihilating Difference: The Anthropology of Genocide; S. 1–42. Berkeley: Univ. of California Press.
- Hinton, Alexander L. 2005. Why did they kill? Cambodia in the Shadow of Genocide. Berkeley: Univ. of California Press.
- Hinton, Alexander L. 2008. Truth, Representation and the Politics of Memory After Genocide. In: Alexandra Kent und David Chandler (Hg.), People of Virtue: Reconfiguring Religion, Power and Morality in Cambodia Today; S. 62–84. Copenhagen: NIAS Press.
- Hinton, Alexander L. 2011. „Beyond Suffering” – Genocidal Terror Under the Khmer Rouge: A View From the Work of May Ebihara. In: John Marston (Hg.), Anthropology and Community in Cambodia: Reflections of the Work of May Ebihara; S. 59–78. Victoria: Monash Univ. Press.
- Illouz, Eva. 2012. Warum Liebe weh tut: Eine soziologische Erklärung. Berlin: Suhrkamp.
- Immigration and Refugee Board of Canada. 2003. Cambodia: Forced Marriages; Whether Forced Marriage is Currently Practised; Protection Available from the Government; Consequences for a Woman Who Refuses a Forced Marriage. Electronic Document. <<http://www.unhcr.org/refworld/docid/403dd1fd8.html>> [13.08.2014]
- Inter-Agency Standing Committee. 2007. IASC Guidelines on Mental Health and Psychological Support in Emergency Settings.

- Jacobsen, Trudy. 2003. *Threads in a Sampot: A History of Women and Power in Cambodia*. PhD dissertation. Univ. of Queensland.
- Jacobsen, Trudy. 2008. *Lost Goddesses: The Denial of Female Power in Cambodian History*. Copenhagen, Abingdon: NIAS Press.
- Kamm, Henry. 1998. *Cambodia. Report From a Stricken Land*. New York: Arcade Pub.
- Kiernan, Ben. 2008. *The Pol Pot Regime: Race, Power, and Genocide in Cambodia Under the Khmer Rouge, 1975–79*. New Haven: Yale Univ. Press.
- Kim, Sedara. 2011. Reciprocity: Informal Patterns of Social Interaction in a Cambodian Village. In: John Marston (Hg.), *Anthropology and Community in Cambodia: Reflections of the Work of May Ebihara*; S. 153–170. Victoria: Monash Univ. Press.
- Kogure, Katsuo. 2011. *Impacts of Forced Marriages in Cambodia Under the Pol Pot Regime*. Discussion Paper No. 805. Osaka: The Institute of Social and Economic Research (ISER) Osaka University.
- Kuch Naren und Holly Robertson. 2014. Victims Call for Money From ECCC. *The Cambodia Daily*, 17. Oktober. Electronic Document. <<https://www.cambodiadaily.com/news/victims-call-for-compensation-from-eccc-70135/>> [3.Dezember 2014]
- Kuper, Adam. 2008. Changing the Subject: About Cousin Marriage, Among Other Things. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 14 (4): 717–735.
- Ledgerwood, Judy L. 1995. Khmer Kinship: The Matriliney/Matriarchy Myth. *Journal of Anthropological Research* 51 (3): 247–261.
- Ledgerwood, Judy L. 1996. Politics and Gender: Negotiating Conceptions of the Ideal Woman in Present Day Cambodia. *Asia Pacific Viewpoint* 37 (2): 139–152.
- Lee, Susan H. 2006. „Rice plus“: Widows and Economic Survival in Rural Cambodia. New York: Routledge.
- LeVine, Peg. 2007. *A Contextual Study into the Weddings and Births Under the Khmer Rouge: The Ritual Revolution*. Monash University.
- LeVine, Peg. 2010. *Love and Dread in Cambodia: Weddings, Births, and Ritual Harm under the Khmer Rouge*. Singapore: NUS Press.
- Locard, Henri. 2004. *Pol Pot’s Little Red Book: The Sayings of Angkar*. Chiang Mai: Silkworm Books.
- Luco, Fabienne. 2002. *Between a Tiger and a Crocodile. Management of Local Conflicts in Cambodia: An Anthropological Approach to Traditional and New Practices*. UNESCO Office Phnom Penh.
- Malarney, Shaun K. 2002. *Culture, Ritual and Revolution in Vietnam*. London: Routledge.
- Mam, Kaylane. 2006. The Endurance of the Cambodian Family Under the Khmer Rouge Regime: An Oral History. In: Susan E. Cook (Hg.), *Genocide in Cambodia and Rwanda: New Perspectives*; S. 119–162. New Brunswick: Transaction Publ.
- Mauss, Marcel. 1978. *Gabentausch*. Frankfurt am Main [u.a.]: Ullstein.
- McGrew, Laura. 1999. *Cambodian Women and Year Zero*. *On the Record: Women of Southeast Asia Fight Violence*: 5.
- McGrew, Laura. 2009. Re-establishing Legitimacy through the Extraordinary Chambers in the Courts of Cambodia. In: Joakim Öjendal and Mona Lilja (Hg.), *Beyond Democracy in Cambodia: Political Reconstruction in a Post-Conflict Society*; S. 250–296. Copenhagen: NIAS Press.
- Nakagawa, Kasumi. 2008. *Gender-based Violence during the Khmer Rouge Regime: Stories of Survivors from the Democratic Kampuchea (1975–1979)*. Phnom Penh.
- Muong, Vandy. 2015. Old couples renew once forced vows. In: *The Phnom Penh Post*, 31. Januar. Electronic Document. <<http://www.phnompenhpost.com/post-weekend/old-couples-renew-once-forced-vows>> [18.2.2015]
- Natale, Katrina. 2011. *I Could Feel My Soul Flying away from My Body: A Study on Gender-Based Violence during Democratic Kampuchea in Battambang and Svay Rieng Provinces*.
- Naren, Kuch. 2015. Traditional Rites for Couples Made to Wed by KR. In: *The Cambodia Daily*, 30. Januar. Electronic Document. <<https://www.cambodiadaily.com/news/traditional-rites-for-couples-made-to%E2%80%88wed-by-kr-77023/>> [18.2.2015]

- Népote, Jacques. 1992. Parenté et organisation sociale dans le Cambodge moderne et contemporain: Quelques aspects et quelques applications du modèle les régissant. Genève: Olizane.
- Ngor, Haing S. 1989. *Surviving the Killing Fields: The Cambodian Odyssey of Haing S. Ngor*. London: Pan.
- Ortner, Sherry B. 1996. *Making Gender: The Politics and Erotics of Culture*. Boston: Beacon Press.
- Ortner, Sherry B. 1999. Thick Resistance: Death and the Cultural Construction of Agency in Himalayan Mountaineering. In: Ortner (Hg.), *The Fate of Culture*; S. 136–163. Berkeley: Univ. of California Press.
- Ortner, Sherry B. 2006. *Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject*. Durham: Duke Univ. Press.
- Peacock, James L. und Dorothy C. Holland. 1993. The Narrated Self: Life Stories in Process. *Ethos* 21 (4): 367–383.
- Pech Sotheary. 2014. KRT Civil Parties Say Reparations Benefit NGOs, Not Victims. *The Phnom Penh Post*, 17. Oktober. Electronic Document. <<http://www.phnompenhpost.com/national/krt-civil-parties-say-reparations-benefit-ngos-not-victims>> [5.12.2014]
- Ponchaud, Francois. 1989. Social Change in the Vortex of Revolution. In: Karl D. Jackson (Hg.), *Cambodia, 1975–1978: Rendezvous with Death*; S. 151–178. Princeton: Princeton Univ. Press.
- Ponchaud, François. 1978. *Cambodia: Year Zero*. New York: Holt Rinehart und Winston.
- Porée-Maspero, Eveline. 1958. *Cérémonies Privées des Cambodgiens*. Phnom-Penh: Éditions de l'Institut bouddhique.
- Prior, Lindsay. 2003. *Using Documents in Social Research*. London: SAGE Publications.
- Rany Chan. 1996. *L'enfer où Dieu Prenait Soins de Nous, Ou Quatre ans Sous Pol Pot*. Paris: Fayard.
- Ratana C. Huy. 2002. Khmer Rouge Wedding. *Searching for the Truth – History* (25): 26–28.
- Rith, Sam und Robbie C. Boulet. 2009. Khmer Rouge Victims Say They Endured Forced Marriage, *Phnom Penh Post*, 7. Oktober. Electronic Document. <<http://www.phnompenhpost.com/national/khmer-rouge-victims-say-they-endured-forced-marriage>> [18.8.2014]
- Robertson, Holly. 2014. Wedded Bliss. *The Cambodia Daily*, 23. Juni. Electronic Document. <<http://www.cambodiadaily.com/features/wedded-bliss-62190/>> [18.8.2014]
- Rosenthal, Gabriele. 2005. *Interpretative Sozialforschung: Eine Einführung*. Weinheim [u.a.]: Juventa.
- Savorn, Duong. 2011. The Mystery of Sexual Violence under the Khmer Rouge Regime.
- Scott, James C. 1990. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale Univ. Press.
- Scott, James C. 1998. *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale Univ. Press.
- Sewell, William. 1992. A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation. *American Journal of Sociology* 98 (1): 1–29.
- Sok-Kheang, Ly. 2007. Love and Marriage under the Khmer Rouge Regime. *Searching for the Truth – DC-Cam* (3): 27–28.
- Sok-Kheang, Ly mit Davy Un. 2013. Justice, not a Panacea. *Searching for the Truth – DC-Cam* (3): 27–30.
- Städling, Sophie Marlene. 2012. „Love the Angkar, sincerely and loyally!“ Körperpolitik und Heiratspraxis der Khmer Rouge in Kambodscha. Göttingen: unveröffentlichte Bachelor-Arbeit, Georg-August-Universität Göttingen.
- Steinberg, David J. 1959. *Cambodia: its People, its Society, its Culture*. New Haven: HRAF Press.
- Stewart, Michael. 2007. How Does Genocide Happen? In: Rita Astuti, Jonathan P. Parry, and Charles Stafford (Hg.), *Questions of anthropology*; S. 249–280. Oxford: Berg.
- Studzinsky, Silke. 2009. Die Roten Khmer befahlen Zwangsheiraten und Vergewaltigungen. *Streit* (2): 59.

- Studzinsky, Silke. 2012. Blind in One Eye? Is the ICC a Model of How Sexual Crimes Should be Investigated and Treated? Electronic Document. <<http://www.gwi-boell.de/web/violence-conflict-international-criminal-court-model-of-how-sexual-crimes-should-be-investigated-and-treated-4573.html>> [22.11.2014]
- de Langis, Theresa; Strasser, Judith; Kim, Thida; Taing, Sopheap. 2014. Like Ghost Changes Body: A Study on the Impact of Forced Marriage under the Khmer Rouge Regime. Phnom Penh: TPO.
- Toy-Cronin, Bridgette A. 2010. What Is Forced Marriage – Towards a Definition of Forced Marriage as a Crime against Humanity, *Columbia Journal of Gender and Law*. *Columbia Journal of Gender & Law* 19 (2): 547.
- United Nations. 1948. Universal Declaration of Human Rights. U.N. Doc A/811, 16. Dezember.
- van Gennep, Arnold. 2005. Übergangsriten. Frankfurt am Main: Campus-Verl.
- Vickery, Michael. 1985. Cambodia: 1975–1982. Boston, Mass: South End Press.
- Ye, Beini. 2011. Forced Marriages as Mirrors of Cambodian Conflict Transformation. *Peace Review* 23 (4): 469–475.
- Yim, Sotheary. 2012. The Past and the Present of Forced Marriage Survivors – Experience Towards Healing. Phnom Penh: Cambodian Defenders Project.
- Zucker, Eve. 2008. In the Absence of Elders. Chaos and Moral Order in the Aftermath of the Khmer Rouge. In: Alexandra Kent und David Chandler (Hg.), *People of Virtue.: Reconfiguring Religion, Power and Morality in Cambodia Today*; S.195–212. Copenhagen: NIAS Press.

AKRONYME

ADHOC – Cambodian Human Rights and Development Association
CDP – Cambodian Defenders Project
DK – Demokratisches Kampuchea
GIZ – Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit
NRO – Nichtregierungsorganisation
ECCC – Extraordinary Chambers in the Court of Cambodia
KR – Khmer Rouge
TPO – Transcultural Psychosocial Organization
GBV – Gender Based Violence
PRK – Peoples Republic of Kampuchea
ZFD – Ziviler Friedensdienst

GLOSSAR DER VERWENDETEN KHMER UND ENGLISCHSPRACHIGEN BEGRIFFE

- achaa*: Ein *achaa* ist in der Regel ein Mann mittleren Alters, der viele Jahre als Mönch gelebt hat und über eine Vielzahl von Ritualen Bescheid weiß und bei Feierlichkeiten, wie z.B. Hochzeiten als Leiter der Zeremonien fungiert.
- ang ka*: Angkar; Bezeichnung für die Mitglieder der Kommunistischen Partei Kambodschas
- „17th April people“/„new people“: Bezeichnung im DK für Personen, die während des Krieges mit der Lon Nol-Regierung (vor 1975) in Gebieten gelebt haben, die nicht von den KR kontrolliert wurden. Später umfasste die Bezeichnung diejenigen, die in den Städten gelebt hatten, die gebildet waren oder ethnisch keine Khmer waren.
- puok dap brampir mesa*: „17th April people“
- bracheachon tmey*: „new people“
- „base people“/„old people“: Bezeichnung im DK für Personen, die in während des Krieges mit der Lon Nol-Regierung in von den KR kontrollierten Gebieten wohnten. Später wurde die Bezeichnung für die rurale Bevölkerung gebraucht.
- bracheachon mouladthan*: „base people“
- bracheachon chas*: „old people“
- bannhau*: „depositees“
- bon*: Verdienst („merit“)
- chbap srey*: schriftlich festgelegter Verhaltenskodex, der Auskunft darüber gibt, wie sich die ideale Khmer-Frau zu verhalten hat. Er wurde zwischen dem 14. und 19. Jahrhundert geschrieben. Es existieren verschiedene Versionen des *chbap srey*.
- che chau*: Heiratsvermittler_in
- chlop*: lokale Miliz, die oftmals als Spione der KR diente
- chumreap suor*: höfliche Begrüßung; Guten Tag
- dambân*: mobile Truppen eines Distrikts
- domlang*: Maßeinheit für Gold
- dschie*: Maßeinheit für Gold
- kang*: Einheit
- kun*: Freundlichkeit, Güte, Verdienst
- kdaa ngeur*: hölzerne Plattform zum Sitzen
- khmang*: Feind; Person, die nicht der Partei gehorcht
- khmer krohom*: Khmer Rouge
- khmong chuor*: gleichen Ranges
- khum*: Kommune
- korop*: Respekt
- kou prenh*: Schicksalsgefährte

krama: Schal, Tuch

krom samaki: Solidaritätsgruppe; Bezeichnung für die Arbeitskollektive im DK

kruosa samaki: Familien-Solidarität (*kruosa* – Familie, *samaki* – Solidarität)

mana: Personen, die „jenseitigen Respekt“ verdienen, wie z.B. Mönche, Könige oder Bildnisse Buddhas.

mae phoum: Dorfoberster/ Dorfmutter, (*mae* – Mutter, *phoum* – Dorf)

mith: Kamerad

mith brapouan: „Kamerad-Ehefrau“

mith pdai: „Kamerad-Ehemann“

neak ta: Ahnengeister

pdaj-gna: Versprechen sich aneinander zu binden; häufig mit dem Versprechen verbunden für *Angkar* hart zu arbeiten

penh sith: Personen mit vollen Rechten

phoum: Dorf

pka sla: bestimmte Sorte von Blumen, die als Hochzeitsschmuck dienen

puk-mae: Eltern (wörtlich: Vater-Mutter)

reap kar: heiraten

reserve people: Personen, die schon vor 1975 in von den Khmer Rouge kontrollierten Gebieten lebten, aber die entweder Verwandte in von den Lon Nol kontrollierten Gebieten hatten oder für die Lon Nol Regierung gearbeitet hatten.

sampeah: nonverbale Begrüßung bei der die Hände vor dem Körper aneinandergelegt werden.

Sangha: buddhistischer Orden

sahakors: staatlich geleitete Kooperativen

senachon: weibliche Aufseher_innen

ta: Großvater; Verwandtschaftstitel, aber auch respektvolle Anrede

triem: Anwärter

wat: buddhistischer Tempel

yotheas: junge Soldaten

INTERVIEWS

Gruppendiskussion, Takeo, 15.02.2014

Interviewer_innen: Sophie/Sopheak

Interview 1, Takeo, 16.02.2014

Interviewer_innen: Sophie/Sopheak

Interview 2, Koh Kong, 20.02.2014

Interviewer_innen: Sophie/ Sopheak

Interview 3, Koh Kong, 21.02.2014

Interviewer_innen: Sophie/ Sopheak

Interview 4, Koh Kong, 21.02.2014

Interviewer_innen: Sophie/ Sopheak

Interview 5, Kampong Speu, 08.03.2014

Interviewer: Sophie/Sokhim

Interview 6, Kampong Speu, 08.03.2014

Interviewer: Sophie/Sokhim

Interview 7, Kampong Speu, 08.03.2014

Interviewer: Sophie/Sokhim

Interview 8, Kampong Speu, 08.03.2014

Sophie/Sokhim

Interview 9, Kampong Speu, 08.03.2014

Interviewer: Sophie/Sokhim

Interview 10, Kampong Speu, 08.03.2014

Interviewer: Sophie/Sokhim

Interview 11, Kampong Speu, 09.03.2014

Interviewer: Sophie/Sokhim

Interview 12, Kampong Speu, 08.03.2014

Interviewer: Sophie/Sokhim

Interview 13, Kampong Speu, 09.03.2014

Interviewer: Sophie/Sokhim

Interview 14, Kampong Speu, 09.03.2014

Interviewer: Sophie/Sokhim

ALTER DER PAARE ZUM ZEITPUNKT IHRER HEIRAT IM DK NACH GESCHLECHT

Alter zum Zeitpunkt der Heirat (w)	Alter zum Zeitpunkt der Heirat (m)
20	26
19	21
35	30
35	27
17	?
40	45
18	20
18	19
15	20
37	40
25	24
21	20
22	21