

Luig, U. (2011, in press). Töten und Kannibalismus: Erinnerungen als politischer Diskurs in Kambodscha. Wulf, Ch. Zirfas, J. (Eds.). Töten. Affekte, Akte und Formen“. Paragrana, Zeitschrift für Historische Anthropologie.

Ute Luig

Töten und Kannibalismus: Erinnerungen als politischer Diskurs in Kambodscha.

I. Einleitung

Seit Amerigo Vespuccis Beschreibung der „wilden Völker Lateinamerikas“ (VESPUCCI 1916) bildet der Kannibalismus¹ einen wiederkehrenden Diskurs in der europäischen Geistesgeschichte. Zunächst verankert als wirkungsmächtiger Topos in den frühen Reiseberichten des 16. Jhdts. (vgl. KOHL 1987, LUCHESI 1982), stellten vor allem die Ethnologen des 20. Jhdts. kritische Fragen an seinen Realitätsgehalt (ARENS 1979, OBEYESEKERE 2005). Handelte es sich hierbei nur um Fantasien von Europäern, um die Wilden noch wilder zu machen oder ließen die Fakten auch andere Deutungen zu? Beide Annahmen treffen nach unserem heutigen Wissenstand zu. Während inzwischen Konsens darüber besteht, dass viele Erzählungen über den Kannibalismus der Phantasie der frühen Reisenden in die außereuropäische Welt entsprangen (vgl. RÖCKELEIN 1996), hat es in allen Erdteilen unter spezifischen sozialen Bedingungen kannibalistische Praktiken gegeben, in denen das Essen von Menschenfleisch als Befriedigung des Hungers (FULDA 1996) oder auch als Medizin (BERGMANN 2004) im Mittelpunkt stand. Darüber hinaus wurden von Ethnologen aus gänzlich verschiedenen Erdteilen Belege für rituellen Kannibalismus zusammengetragen, in dem einzelne Körperteile verzehrt werden, weil ihnen besondere Macht zugeschrieben wird. In diesem Kontext stellt das Essen menschlicher Körperteile einen rituellen Transfer von Macht zwischen den Lebenden und den Toten dar (CONKLIN 2001). Es ist von daher je nach Quellenlage genau zu entscheiden, ob es sich um eine bloße Metapher oder um gesellschaftliche Fakten handelt.

Der Topos des kannibalistischen Anderen existiert kulturübergreifend. Während der Endokannibalismus, also das Verzehren eigener Gruppenmitglieder, eher mit positiven Gefühlen belegt ist, da es sich hier zumeist um Trauerarbeit handelt, sind dem Exokannibalismus, in dem Fremde und/oder Feinde durch Essen unschädlich gemacht oder physisch angeeignet werden, aggressive Züge eigen, die in nahezu allen Gesellschaften der Tabuisierung unterliegen.

Dass Kannibalismus aber keineswegs nur in vormodernen Gesellschaften existierte, sondern ein (gerne ausgegrenzter) Teil der Moderne ist, belegen neuere Arbeiten, die ihn grundsätzlich mit der Erfahrung von Katastrophen, wie Kriegen, Revolutionen oder anderen Ausnahmesituationen verbinden, etwa den Flugzeugabsturz in Chile 1972. Diese Form kannibalistischer Praxis ist weitgehend stigmatisiert und tabuisiert. Insbesondere in jenen revolutionären Situationen, in denen Herrschaftsverhältnisse neu verhandelt werden, kann ihre Veröffentlichung durchaus gefährlich sein. Die Beschreibung über den

systematisch organisierten Verzehr von getöteten Klassenfeinden in der chinesischen Kulturrevolution, veröffentlichte Zheng Yi (siehe SUTTON 1995) erst, als er außer Landes war. Spiegel online berichtet, dass solche Praktiken während der Stalinzeit in der Ukraine erst nach der orangenen Revolution offen diskutiert wurden (vgl. LEHMANN (2002) und Várdy/Várdy (2007)). In der bisherigen Rezeption über die Roten Khmer spielte das Thema ebenfalls kaum eine Rolle. Erst durch das Buch von ALEXANDER HINTON *Why did they kill* wurde dieser Tatbestand, obwohl schon länger bekannt (vgl. VICKERY 1984, S. 4), erneut aufgegriffen und in einen theoretischen Zusammenhang über Genozid und Kultur gestellt. Die sorgfältige Kontextualisierung des Themas durch HINTON (2005) sowie die Tatsache, dass einige Informanten in den von mir in Battambang und Umgebung durchgeführten Interviews² diese Praxis ebenfalls von sich aus erwähnten, weckte schließlich auch mein Interesse an diesem Thema. Während die meisten Berichte nur aus 2.Hand stammten, insistierten andere Informanten, das Herausschneiden der Leber aus dem lebendigen Körper selber beobachtet zu haben. Eine Bestätigung, dass es sich nicht nur um Phantasien handelte, vermittelte das Buch von VICKERY (1984), das Belege für eine solche Praxis in Kambodscha aus verschiedenen Jahrhunderten enthält und durch weitere Beispiele aus der Überlebensliteratur³ (vgl. HAING NGOR/R.WARNER 2003) bestätigt wird. Entscheidend für meine Beschäftigung mit dem Thema war aber letztlich doch die Überlegung, die MICHAEL TAUSSIG schon viele Jahre vorher formuliert hatte, „my subject is not the truth of being but the social being of truth, not whether facts are real but what the politics of their interpretation and representation are“ (TAUSSIG 1987, S. XIII). Genau diese Frage gilt es angesichts der Inschrift in einer Gedenkstupa in Samraong Knong zu beantworten, in der die Roten Khmer als Kannibalen bezeichnet werden. Dieser im Raum Battambang singuläre Text zeigt, wie sehr der Erinnerungsdiskurs durch diese Hinweise die Wahrnehmung der Täter beeinflussen will. Mit über eineinhalb bis 2 Mill. Toten - die Schätzungen darüber differieren - ist die Zeit des Leidens und des Tötens unter den Roten Khmer trotz aller offensichtlichen Verdrängung tief im kulturellen Gedächtnis der Kambodschaner verankert. Gedenkstätten und Museen als zentrale Institutionen des Erinnerns verkörpern vergangenes Leid ebenso wie eine Mahnung an die Zukunft. Staat, Zivilgesellschaft und Individuen pflegen eigene, z.T. sehr kontroverse Formen der Erinnerung und des Vergessen. Während sich der öffentliche, politische Diskurs vornehmlich mit dem **Warum des Tötens** beschäftigt (vgl. HINTON 2005, CHANDLER 2000), bleibt die Frage nach dem **Wie** des Tötens in der wissenschaftlichen Debatte eher unerheblich. Vom **Wie** des Tötens erhoffe ich mir nicht nur genauere Einblicke in das Verhältnis von Tätern und Opfern, sondern auch in die damalige moralische Verfasstheit der Gesellschaft, die es nahelegt, grundlegend nach dem Verhältnis von Politik, Moral und Religion zu fragen.

II. Das „sozialistische“ Kampuchea: „ein Gefängnis ohne Mauern“⁴

Die Roten Khmer strebten eine Revolution an, die ihresgleichen suchte: sie sollte radikaler als die chinesische und von alten Vorbildern unabhängig sein. Ihr Ziel war eine rein agrarische Gesellschaft, die sich unabhängig von alten Wertvorstellungen und Traditionen im Jahre Null der Geschichte neu erfinden sollte. Ihre wichtigsten Leitgedanken waren Gleichheit und Autarkie.

Die Wirtschafts- und Sozialbeziehungen der alten Gesellschaft wurden nach der Machtergreifung durch die Roten Khmer auf völlig neue Grundlagen gestellt. Die Aufhebung des Privateigentums, die Abschaffung des Geldes und der Banken sowie die dauerhafte Umsiedlung der Städter in bestehenden oder neu zu schaffenden Dorfgemeinschaften waren die ersten unmittelbaren Handlungen der neuen Regierung. Anknüpfend an den Ruhm von Angkor Wat sollten die zu Bauern umerzogenen Städter Kambodscha in ein blühendes und den Nachbarn wirtschaftlich überlegenes Agrarland verwandeln. Zu Arbeitsbrigaden zusammengefasst, die nach Geschlecht und Alter getrennt waren, lag die Hauptaufgabe der Bevölkerung in der Steigerung des Reisanbaus. Die vorgegebenen Produktionsziele wie auch die Arbeitsbedingungen waren indes derart unrealistisch und unmenschlich, dass sie zu immer wiederkehrenden Hungersnöten führten, die für den Tod von Hunderttausenden Menschen verantwortlich waren.

Die Revolution war insofern erfolgreich, als sie es binnen Jahresfrist schaffte, neue politische Strukturen zu etablieren. Obwohl der König, der sich nach dem Putsch seines Generals Lon Nol den Roten Khmer anschloss, nominell als Führungsfigur erhalten blieb, übte er keine Macht mehr aus. Diese war auf einen absolut anonymen Staatsapparat übergegangen, der sich *ângkar* nannte. Ähnlich einer totalen Institution zielte er auf die absolute Kontrolle des Familien- und Privatlebens seiner Bürger ab. "*Ângkar* has the eyes of a pineapple" (*ângka mean phneak moanh*), oder "*Ângkar* ist überall" (vgl. MARSTON 1994, S. 107) war keineswegs nur Anspruch, sondern allzu häufig Realität. Für die meisten Menschen gab es kaum eine Möglichkeit, sich dieser Kontrolle zu entziehen. Die Umsiedlung der Stadtbevölkerung auf das Land schuf eine neue Kategorie von Kambodschanern, die sog. *new people* oder *17th April people*, die von den *base* oder *old people* unterschieden wurden. Zu den Letzteren gehörten neben den Kadern aus dem Dschungel⁵ die ortsansässigen Bauern, während man zu den *new people* vor allem Angehörige der Lon-Nol Armee sowie Lehrer, Ärzte, Staatsbeamte und Künstler zählte. Sie galten als potentielle Feinde des Volkes, die man wegen ihrer "Unreinheit" beseitigen musste, da sie eine Gefahr für die Revolution darstellten. Wie wenig ein Menschenleben zählte, enthüllt der Slogan „To keep you is no profit, to destroy you is no loss“ (HINTON 2005, S. 19, sowie eigene Interviews⁶). Die imaginierten Feinde⁷ wurden im Verlauf der Revolution entweder gezielt verfolgt und hingerichtet oder - wie im Falle der Mönche - gezwungen, freiwillig ihre Roben auszuziehen, .d.h. ihren Status als Mönch aufzugeben. Die Roten Khmer knüpften damit an eine Entwicklung an, die schon Ebihara in ihrer Dissertation von 1968 konstatiert hatte. Sie notierte eine gewisse religiöse Entfremdung der Bauernschaft vom buddhistischen Klerus (*sangha*), die sich vor allem in der Abnahme der Ordinationen zeigte.⁸ Dennoch hatte es in Kambodscha vor 1975 noch 3000 Tempelanlagen (HARRIS 2005, S. 179) gegeben, von denen unzählige zerstört oder in Lagerhallen,

Krankenhäuser, Gefängnisse und manchmal sogar in Folterkammern umgewandelt wurden. Der Angriff auf den Buddhismus, der auch mit der Zerstörung sakraler Objekte einherging, wurde sowohl mit dem parasitären Status der Mönche begründet als auch mit dem Marxschen Diktum, dass Religion Opium fürs Volk sei. Allerdings – und das wird in den meisten Kommentaren kaum reflektiert – handelte es sich beim Kampf gegen den buddhistischen Klerus auch um einen gezielten Angriff auf traditionelle Machtstrukturen, da die Mönche in der Bevölkerung tief verwurzelt waren und neben dem König über die höchste Autorität verfügten. Zugleich waren sie auch die Garanten für die Tradition, die die Roten Khmer mit ihrem durchaus ambivalenten Verständnis der Moderne bekämpfen wollten, paradoxerweise aber in vielen Fällen unreflektiert übernahmen.

Neben dem Kampf gegen die religiöse Ordnung spielte die Auflösung von Verwandtschafts- und Familienverhältnissen eine ebenso große Rolle. Die Beziehung zu den Eltern, die von jeher das Rückgrat kambodschanischer Verwandtschaftsverhältnisse bildeten, wurde durch die Kollektivierung familialer Aufgaben grundsätzlich infragegestellt. Man trennte Eltern und Kinder, indem man sie unterschiedlichen Arbeitsbrigaden zuordnete. In den meisten Gebieten ersetzten kollektive Mahlzeiten das familiäre Essen. Der Intim- und Rückzugsraum Familie sollte so weit wie möglich aufgelöst werden. Kinder und Jugendliche wurden dazu erzogen, ihre Eltern auszuspionieren und im Ernstfall gar Gewalt gegen sie auszuüben. Allabendliche Spione unter den Veranden, die unerlaubte Gespräche oder Tätigkeiten aufzeichneten, sorgten für ein Klima des Misstrauens, von Angst und Unsicherheit. Das Nicht-Wissen um den eigenen Tod, der jeden Morgen erneut im Raum stand, die Sorge um verschwundene Angehörige oder verhungerte Verwandte sowie die Angst vor den unbefriedigten Geistern der Toten, die nicht ordnungsgemäß beerdigt werden konnten, schufen ein Klima das LONSDALE (1992) in anderem Kontext als **internal terror** bezeichnet hat.

III. Die Dynamik des Tötens

Täuschung, Lüge, sowie die Anwendung physischer Gewalt unterminierten nicht nur den Glauben an die Ziele der Revolution, sondern verleiteten auch zu indirektem oder offenem Widerstand. Die Angst davor trieb die Partei-Verantwortlichen zur permanenten Suche nach „hidden enemies inside the party“ (HINTON 2005, S. 11), was dazu führte, dass auch machtvolle Führungskader ihres Lebens nicht sicher sein konnten. Diese Wellenlinien von Gewalt, die die gesamte Gesellschaft erschütterten, wurde durch eine *Politik der Anschuldigung*, die Denunziationen Tür und Tor öffneten, unterstützt.

Die Motive für das Töten waren vielschichtiger Natur. Sie hatten neben den ideologischen Auseinandersetzungen um die richtige Parteilinie im Klassenkampf auch konkrete wirtschaftliche Ursachen, wie das Stehlen oder der unerlaubte Anbau von Nahrungsmitteln sowie der Boykott der Produktion durch Arbeitsverweigerung. Aber auch soziale Gründe, wie das Nichtbeachten sexueller

Regeln oder Widerstand gegen Zwangsheiraten konnte mit dem Tod geahndet werden. In vielen dieser Konflikte spielte der Wunsch, die eigene Ehre wiederherzustellen, eine große Rolle. Es wurden alte Rechnungen beglichen, die wenig oder nichts mit der Revolution zu tun hatten, aber in ihrem Namen ausgefochten wurden. Es war diese Form von *kum*, (Wut, Hass) die HINTON (2005, S. 45) als Grund für die daraus folgenden Reaktionen unverhältnismässiger Rache bezeichnet hat. Sie hatte zur Folge, dass man nicht nur die Verantwortlichen für Befehlsverweigerung oder eventuelle Akte von Widerstand zur Verantwortung zog, sondern zugleich ihre Anhänger und manchmal sogar ihre ganzen Familien auslöschte.

Mit ihrem Verhalten bestätigten die Roten Khmer eindrucksvoll WOLFGANG SOFSKY'S Ansicht, dass die Gewalt „ihre Dynamik gerade durch die gegenseitige Ergänzung und Steigerung (verschiedener) Aspekte gewinnt“ (SOFSKY 1996, S. 49). Dazu gehörten sowohl die Kaltblütigkeit gegenüber den Opfern, ja ihre Verhöhnung angesichts des Todes (was vielfach belegt ist) als auch die Steigerung der Grausamkeit, indem man Nichtgefangene zwang, das Töten ihrer Nachbarn, Freunde oder Verwandten mitzuerleben und durch Beifallklatschen zu begleiten. Folgt man SOFSKY (ibid.), so lässt sich dieser Vollzug ihrer Tötungsmacht als einen Akt der Selbstbemächtigung (empowerment) durch Selbstentgrenzung interpretieren. Diese Erfahrung von Allmacht, die durch den fehlenden Widerstand der Gefangenen noch gesteigert wurde, vermittelte den Tätern die Illusion einer neuen Identität, die auf der Macht über Leben und Tod aufgebaut war. Allerdings war sie insofern illusionär, als sich aufgrund der wechselnden politischen Verhältnisse die Rollen von Täter und Opfer schnell umkehren konnten.

IV. Wie wurde getötet?

Das Wie der Gewalt wird von historischen und kulturellen Kontexten bestimmt. Die dezentralisierte Struktur des kambodschanischen Staates von 1975 bis 1979 resultierte in unterschiedlichen Bedingungen, in denen das Töten organisiert wurde. Dabei lassen sich zwei unterschiedliche Organisationsformen unterscheiden: der bürokratisch durchorganisierte Massenmord, der für das Foltergefängnis *Tuol Sleng* und das *mass killing field Choeung Ek* in der Hauptstadt Phnom Penh charakteristisch war, sowie das sich eher „zufällig“⁹ ergebende Töten in den Zentren der Roten Khmer im Hinterland. Obwohl es z.T. Überschneidungen gab, weil manche Gefangenen von Gefängnissen aus der Provinz nach *Tuol Sleng* verlegt wurden, gab es doch Abstufungen zwischen den politischen Gefangenen einerseits, also den Kadern der Roten Khmer im engeren Sinne, und den Bürgern, die lediglich kleinerer Vergehen beschuldigt wurden und deshalb in Gefängnissen im Hinterland festgehalten wurden.

Die politischen Gefangenen in *Tuol Sleng* wurden differenzierten Foltertechniken unterzogen, die von Psychofolter bis hin zu *Waterboarding* und elektrischen Verstümmelungen reichten, und in ein perfektes System bürokratischer Massenvernichtung eingebunden waren. Bei ihrer Einlieferung wurden die Gefangenen zunächst für ein Dossier fotografiert, in das dann die Verhör- und Foltermethoden eingetragen wurden. DAVID CHANDLER (2000) hat in „Voices from S-21!“ eindrucksvoll beschrieben, mit welchem Fanatismus die Vernehmer versuchten, den Gefangenen die von ihnen (imaginierte) Wahrheit zu entlocken. Dabei spielte der Rang des Opfers eine wichtige Rolle, da man insbesondere einst mächtige Kommandeure nicht in den Tod schicken wollte, ohne ihre Gefolgsleute ebenfalls zu vernichten. Sie wurden daher gezwungen, ihre Autobiographie solange umzuarbeiten, bis sie die ihnen zu Last gelegten Untaten gestanden hatten. Diese bürokratische, auf perfektste vorbereitete Anordnung zum Massenmord, die sich auf neueste wissenschaftliche Erkenntnisse und Technologien stützte, bediente sich dann aber in der Durchführung einfachster Mittel. Die dem Tode geweihten wurden vorwiegend nachts, umso wenig Aufmerksamkeit wie möglich in der Bevölkerung zu erregen, auf Lastwagen in das 18 km entfernte *Choeung Ek* gefahren und dort durch gezielte Schläge¹⁰ auf den Hinterkopf reihenweise in die vorher geschaukelten Gruben gestoßen.

Weitaus weniger perfekt und durchorganisiert war das von mir aufgezeichnete Töten im Hinterland, das sich zumindest von Außen oftmals als eine Folge willkürlicher Entscheidungen darstellte (vgl. BIZOT 2000; eigene Interviews). Geringste Vergehen wurden entweder mit einem bloßen Verweis, mit Gefängnis oder durch sofortige standrechtliche Erschießungen auf den Feldern durch herrschsüchtige Aufseher/innen geahndet. Die Gefangenen wurden meist in den Wats oder in ehemaligen Schulgebäuden inhaftiert. Durch eine Vielzahl von Verboten, wie Wasch- und Urinierverbot sowie beständiges Anketten (vgl. SONN/LOCARD 1993) wurde ihnen zunächst ihre Würde genommen, bis sie in einem subtilen Prozess der Entmenschlichung vom Angeklagten zum Todeskandidaten mutierten. Auch hier erfolgte das Töten nachts an abgelegenen Orten, die meist im Westen lagen (HAING NGOR 2000) und dadurch signalisierten, dass es sich um *spaces of death* handelte (vgl. TAUSSIG 1987:3). Dieses verheimlichte und lautlose Verschwinden ist zu einem Synonym für die Willkürherrschaft von *ângkar* geworden und ein wichtiger Bestandteil des kollektiven Gedächtnisses.

Ein gemeinsames Merkmal dieser diversen Tötungstechniken war das Einsetzen des Körpers (Schläge, Stossen) als Waffe sowie die Verwendung einfachster Werkzeuge. Die Roten Khmer benutzten nur in ganz seltenen Fällen Gewehre zum Töten. Dafür werden meist ökonomische Gründe, wie das Sparen von Munition angeführt, die allein aber m. E. nicht ausreichend sind. Das einfache, körperbezogene Töten hängt auch mit der unmittelbaren sozialen Nähe von Täter und Opfer zusammen. Je höher eine Waffe technologisch entwickelt ist, umso anonym ist ihr Einsatz. Eine Bombe oder gar eine Drohne tötet, ohne dass ein Kontakt zwischen Täter und Opfer besteht; das Töten der Roten Khmer zielte aber

gerade darauf ab, die Tötungsmacht (POPITZ 1992) über das Opfer körperlich erfahrbar zu machen. Nur in der Berührung der Körper konnte persönliche Rache auch persönlich ausgekostet werden, lang unterdrückte Emotionen von Erniedrigung, Demütigung und Verachtung physisch bewältigt und auf diese Weise die eigene Ehre wiederhergestellt werden.

Die Spirale des Tötens generierte eine Dynamik, in der die Gewalt immer neue Gewalt benötigte und dabei zugleich auch immer gewalttätiger wurde. So erzählte mir einer meiner Informanten, dass ein Soldat ihm berichtet habe, dass er nicht glücklich gewesen sei, wenn er nicht ein oder zwei Personen am Tag getötet und deren Leber gegessen habe. Wichtiger als die Zahl der Getöteten war für viele die Art und Weise, **wie** getötet wurde. „It wasn't so bad that they killed people“, sagte ein Flüchtling, dessen Bruder von den Roten Khmer getötet worden war, zu Vickery, "that could be understood, but that they chose to use such cruel methods“ (VICKERY 1984, S. 8). Das Herausschneiden der Leber aus dem menschlichen Körper, die anschließend gebraten und häufig mit Reiswein konsumiert wurde, übersteigt noch einmal die Gewalt des Tötens. Der Körper des Feindes wird ja nicht nur vernichtet, sondern im wahrsten Sinne des Wortes dem eigenen Körper einverleibt. Das Exzessive dieser Gewalt erfährt nochmals eine Steigerung dadurch, dass die Täter dabei Lust und Zufriedenheit empfanden und sich über diese Art des Fleischkonsums auch noch Scherze erlaubten.

Während habituelle Gewalt nach SOFSKY (S. 57) repetitiv, gleichgültig und stetig verläuft, zeigt sich affektive Gewalt eruptiv, expansiv, diskontinuierlich. „Emotionen erzeugen eine eigene Wirklichkeit der Gewalt“ (ibid). Zu denken ist hierbei besonders an das *kum*, die für das Töten nötige „brennende Wut“, die dem Täter im Vollzug des Tötens ein Glücksgefühl beschert. „Er begeistert sich an sich selbst“, schreibt Sofsky. Jede neue Gräueltat, jeder neue Tote steigert sein Hochgefühl ungehemmter Selbstentgrenzung. „Er verschafft sich Trophäen des Triumphes und schneidet den Toten Siegeszeichen aus den Körpern“ (ibid.). Damit ist eine weitere Grenzüberschreitung menschlicher Sozialität erreicht, die indes paradoxerweise in einem gemeinsamen Mahl, das identitätsstiftende Züge hat, gefeiert wird. Wenngleich Sofsky's Beschreibung auf einen französischen Kindermörder im 15 Jhd. gemünzt ist, so ergeben sich zu den Tötungsorgien der Roten Khmer an einigen der von mir besuchten *mass killing fields in Wat Ketchretech, Wat Samdech und auch in Wat Samraong Knong deutliche Parallelen. Mit Durkheim könnte man hier auch von einer Effervescenz des Tötens sprechen.*

V. Zur kulturellen Bedeutung von Leber und Galle

Um die Beweggründe und Motivationen der Täter für diese Handlungen zu verstehen, ist es notwendig, nach der kulturellen Bedeutung zu fragen, die dem Essen von Leber und Galle in Kambodscha zugeschrieben wird. Angesichts einer fehlenden Anthropologie des Körpers beziehe ich

mich im wesentlichen auf 3 Texte von Hinton (1998, 2005, 2008) und meine Interviews. Obwohl der Kopf als der wichtigste Körperteil gilt, sind Leber, Gallenblase und Galle, die eine klassifikatorische Einheit bilden, in der Beurteilung der Körperfunktionen von großer Bedeutung. Die Leber ist der Sitz von Vitalität, Handlungsfähigkeit und Mut. Bis in die 1970er Jahre hinein war sie ein gesuchtes Handelsgut¹¹, da sie in der chinesischen Medizin eine große Rolle spielte. Hohes Fieber und Malaria wurden mit ihr behandelt. Über ihre Verwendung als Medizin durch die Khmer ist nichts weiter bekannt. Dies hängt ohne Zweifel mit ihren negativen Konnotationen in der Khmer-Gesellschaft zusammen, da die menschliche Leber mit Wut, Unkontrollierbarkeit, Exzess in Verbindung gebracht wird. Eine Person, die besonders gewalttätig ist und die Folgen ihrer Taten nicht fürchtet, wird im Besitz einer schwarzen Leber gewährt (*thlaoem khmav*- HINTON 2009, S. 290). Die Redewendung „I am so angry I will eat your liver“ spiegelt diese Unbeherrschbarkeit der Emotionen wider. A 'big liver' (*thlaoem thom*) means a 'big heart' (*chett thom*), great insolence or rudeness“ (HINTON, *ibid.* S. 289)“.

Die Begriffe *chett dach* übersetzt als *to cut off one's feeling*, oder *chett mut, tollkühn werden* (*ibid.*) beschreiben den veränderten Geisteszustand, der notwendig ist, um jemandem bei lebendigem Leib die Leber aus dem Körper zu schneiden. Durch die Ausschaltung moralischer Bedenken wird ein Grad von Freiheit erreicht, der ansonsten tabuisiertes Handeln ermöglicht. „If they are told to kill they will kill“ sagte ein Informant zu HINTON (2005, S.293). „That person wouldn't think much“ (*ibid.*). Diese Freiheit verkörpert nicht mehr nur die Freiheit von etwas - Moral -, sondern auch die Freiheit für etwas. Diese liegt in der Form der Selbstbemächtigung durch die physische Vernichtung des Gegners, die eine Dialektik von Macht und Ohnmacht in Gang setzt. Durch die Aneignung des Anderen in Form seiner Leber potenziert sich die Macht des Täters, seine Handlungsfähigkeit, der Mut, sich weiterhin durch Kühnheit auszuzeichnen sowie widerstandsfähiger gegen die Wirren des Krieges und der Revolution zu sein. Sein Zugewinn an Macht realisiert sich aber nicht nur durch die Entmenschlichung des Feindes, sondern auch durch die weitere Einschüchterung seiner Mitmenschen. Gehorsam, Angst und die Ohnmacht potentieller Opfer nehmen zu. Sie wagen nicht mehr dem Täter in die Augen zu blicken, machen Umwege, isolieren ihn, wenn möglich.

Die Akkumulation von Macht blieb indes temporär, zum einen, weil es nur von *ângkar* geliehene Macht war, zum anderen, weil die Gewalt nach Ansicht der Khmer auf die Täter selbst zurückschlägt, wenn sie sie exzessiv ausnützen. Die Khmer glauben nämlich, dass das häufige Essen menschlicher Leber den Täter langfristig schädigt. Er bekommt rote oder blutunterlaufene Augen, die als Ausdruck von Wahnsinn, als Inkarnation eines Dämonen oder gar des Todestodesgottes Yama gedeutet werden.

VI. Diskurse über Kannibalismus

Der oben beschriebene Diskurs über Gewalt ist zugleich ein Diskurs über Moral und Politik. Der Verzehr menschlicher Leber hat in Kambodscha – wie auch im benachbarten China (vgl. SUTTON

1995) – nicht nur eine lange Tradition, sondern ist Teil einer Kultur der Gewalt. VICKERY (1984, S.4ff) kommt der Verdienst zu, dass er an zahlreichen Beispielen belegt hat, dass die Brutalität, die Lust und die Alltäglichkeit des Tötens wie des Verzehrs von menschlichen Körperteilen aus rituellem Anlass keineswegs nur auf die Herrschaft der Roten Khmer beschränkt werden kann, sondern sich seit dem Reich von Angkor Wat durch die kambodschanische Geschichte zieht. Aufschlussreich ist in dieser Hinsicht eine Foltermethode der Khmer Issarak¹² mit dem Namen *srangae pen* - wörtlich „a field crab crawling around in circles“ -, die belegt, wie sehr das Töten des Feindes mit dem Gewinn von Lust verbunden war. Dabei zwingt man das Opfer, vor seinem eigenen Grab mit auf dem Rücken festgebundenen Armen zu knien, während der Henker mit einem Schwert um es herumtanzt. Zunächst wird das Opfer nur oberflächlich am Hals mit dem Schwert verletzt. Der Henker leckt das Blut ab, spuckt es auf das Schwert und setzt diese Bewegung tanzen-blutlecken-auf das Schwert spucken solange fort, bis er sich entschließt, das Schwert in die Kehle des Opfers zu stoßen, um ihm dadurch den Todesstoß zu versetzen (vgl. VICKERY 1984, S.5.)

Aufgrund der Darstellung von Vickery ergibt sich eine deutliche Korrelation zwischen dem Verzehr menschlicher Körperteile und gesellschaftlichen Ausnahmezuständen. Für Angkor Wat ist der jährliche Transfer von mehreren hundert Gallenblasen als Tributzahlung an das Champa Königreich belegt, das während des 12. Jhdts. in zahlreiche Kämpfe mit den Khmer- Herrschern verwickelt war. Im 20. Jhd. wurden die Leber der Feinde sowohl von den Khmer Issarak als auch unter der Herrschaft Sihanouks und Lon Nols verzehrt; also in Perioden von kriegerischen Auseinandersetzungen und Kämpfen um Macht und Ansehen. Interessant ist auch der Hinweis, dass man dem jüngeren Bruder von Lon Nol die Leber herausriss, als der Putsch seines älteren Bruders gegen Sihanouk bekannt wurde. Hier zeigt sich nochmals deutlich, die unmittelbare Beziehung zum *kum*, aber auch die von Röckelein (1996, 17) hervorgehobene Tatsache, dass „im Kannibalismuskurs ... Einstellungen zum Körper, zu Körperlichkeit und zu Körpersubstanzen vermittelt“ werden; „es wird über Nahrungsgewohnheiten, über soziale Beziehungen ...über Generationenkonflikte und politische Herrschaftsverhältnisse gesprochen“ (ibid.). Im kambodschanischen Diskurs spielte zumindest im 20.Jhd. die Diskursivierung von Herrschaftsverhältnissen eine prominente Rolle, da es noch in den 1990er Jahren in einem geheimen Notlager der Regierung von Hun Sen in Black Tree ebenfalls zu solchen Exzessen kam, die sich offensichtlich 1997 während der Wahlen wiederholten. Die Ausübung von Gewalt und Kannibalismus hat also in Kambodscha, das so häufig als *gentle land* beschrieben wird, eine lange kulturelle Tradition.

Interessanterweise verwandte aber niemand von meinen Informanten in Gesprächen über diese Tradition das Wort Kannibalismus, das auch in den verschiedenen Texten von HINTON fehlt, weil es in der Khmer-Sprache kein Äquivalent dafür gibt. Zu meinem Erstaunen wurde ich dann aber beim Besuch eines *mass killing fields* in Samraong Knong mit diesem Begriff konfrontiert. Zum Gedenken an die Toten und zur Verhinderung eines erneuten Aufflammens von Gewalt hat die lokale

Bevölkerung zusammen mit einer Gruppe von Auslands-Khmer dort eine Gedenk-Stupa errichtet, in der die Schädel von Hunderten von Toten hinter Glas aufbewahrt werden (Bild). Diese Stupa, die in vielerlei Hinsicht der von *Choeung Ek* gleicht, unterscheidet sich jedoch in zwei wichtigen Punkten: Zum einen werden auf einem Sockelfries die Folter- und Tötungspraktiken vor Ort bildlich dargestellt (Bilder) und die Namen der Peiniger genannt. Diese Nennung von Namen ist insofern beachtlich, weil in vielen Dörfern weiterhin Rote Khmer mit der übrigen Bevölkerung zusammenleben und man aus Angst, aber auch um neue Konflikte zu vermeiden, in der Regel die Anonymität der Täter wahrt. Zum anderen klären zwei Inschriften an der Rückseite der Stupa über die Geschehnisse auf, deren Übersetzung einige interessante Divergenzen zwischen dem originalen Khmer-Text und einem in Englisch verfassten Text offenbaren. Im englischen Text heißt es:

*In May 1976 the Khmer Rouge seized the buddhist temple Wat Samraong Knong, turning it into a prison and the surrounding area into a killing field where 10.008 people were put to death. The prison warden was Son, alias Sot, the executioners were Korlot and Plet. In 1977 A Yam became the warden under whose administration **cannibalism** was introduced. Poisonous snakes were used to terrify and kill their prisoners while others had their skulls or chests split open with hoes. This Monument portrays still other tortures used by the KR to subjugate district 41 and Region 4.*

Im Khmer-Text¹³ wird hingegen nur das Entfernen und Essen der Leber und der Gallenblase erwähnt. Es drängt sich daher die Frage auf, warum an einem öffentlichen und touristisch vermarkteten Gedenkort ein Begriff aus einer europäischen Sprache verwendet wird, der in dieser Sprache hochgradig negativ besetzt ist und in den öffentlichen Diskursen über Erinnerung keine Rolle spielt. Dieser Vorgang ist in zweifacher Hinsicht bemerkenswert: Zum einen wird hier mit der Tradition gebrochen, dass nicht die Fremden, sondern eine Gruppe des eigenen Volkes, deren Macht zudem nur partiell gebrochen ist, als Kannibalen stigmatisiert wird. Zum zweiten wird das Stigma und die Anklage durch den weiteren Verlauf des englischen Textes noch verschärft, der sich grundlegend von der Khmer Variante abhebt:

The full extent of Cambodia's tragedy will never be known. The remains of some of the victims of this genocide may never be recovered nor their murderers identified; but the gentle and forgiving Khmer, an energetic and optimistic people will now walk confidently through the well of shadows to reclaim their ancient culture and restore this beautiful land, to become again, the legendary paradise of celestial apsaras.

Diese für europäische Besucher kitschig-sentimentale Darstellung der Khmer akzentuiert als Gegenentwurf nochmals die Charakterisierung der Roten Khmer als Massenmörder und Kannibalen. Es ist ein Text, der anklagt und damit eine politische Botschaft vermitteln will. Die Bezeichnung *cannibalism* wird hier in einem interessanten Prozess kultureller Übersetzung als Kampfbegriff eingesetzt, um das Extraordinäre des Geschehens zu verdeutlichen. Es ist ein Kampf um die Deutungshoheit der Erinnerung und des kollektiven Gedächtnisses, in das sich die Khmer aus den USA, Kanada, Australien, Neuseeland und Frankreich bewusst eingeschaltet haben. So wird die Stupa, die als Gedenkort an die Toten eine Aura der Besinnung, gar des Sakralen ausstrahlt, zu einem Feld der politischen Auseinandersetzung.

Was bedeutet diese Deutung nun für die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit? Welche Folgen kann diese Charakterisierung der Roten Khmer als Kannibalen für den Prozess sozialer Versöhnung haben? Auffallend ist, dass sich in dieser Deutung ein gegenwärtiger Trend abzeichnet, der auch den öffentlichen Diskurs bestimmt. Die Zeit der Roten Khmer wird in der kambodschanischen Geschichte als eine Zeit der Singularität, als eine Form brutalster Gewaltherrschaft dargestellt, die kein geschichtliches Äquivalent hat. Weder die Taten Nazi-Deutschlands geschweige denn die früheren kambodschanischen Gewaltherrscher reichen an die Gewalt der Roten Khmer heran. Man könnte sie mit HANNA ARENDT (2006) als Verkörperung des absoluten Bösen bezeichnen.

Wenn öffentlich über diese Zeit der Gewalt gesprochen wird, werden nicht mehr die Roten Khmer, sondern inzwischen Pol Pot als Alleinverantwortlicher genannt. In der gegenwärtigen Phase verkörpert er die Personalisierung des Bösen. Diese Strategie personalisierter Schuldzuweisung ist insofern praktisch, weil Pol Pot nach seinem Tod nicht mehr zur Verantwortung gezogen werden kann und deshalb ein zweites Tribunal, das die Regierung ablehnt, unnötig werden soll. Die persönliche Schuldzuweisung kommt außerdem dem Legitimationsbedürfnis der Regierung entgegen, da sie sich als Befreier eines Tyrannen darstellen kann, vor dem einige ihrer Mitglieder selbst vor Jahrzehnten geflohen sind. Weiterhin negiert die Konzentration der Schuld auf Pol Pot die Schuld der übrigen Führungskader, die ja keineswegs nur unschuldige Rädchen im Getriebe waren, und sie verhindert die Auseinandersetzung darüber, dass auch ihre Untergebenen am Massenmord beteiligt waren. Die in der Literatur über die Roten Khmer herrschende einfache Klassifikation von Opfer und Täter vermag die Komplexität der Verhältnisse in keiner Weise adäquat widerzuspiegeln. Obwohl die Machtstrukturen scheinbar eindeutig festgelegt waren, gab es für die einzelnen Akteure dennoch begrenzte Spielräume zu eigenständigem Handeln. Zwar zog sich von den *kamapibal*, zu denen die Arbeitsgruppenleiter sowie die örtlichen Befehlskader der Roten Khmer gehörten, über die nächtlichen „Spione“ bis hin zu den Verwaltern der Küche, die über die Reisbestände verfügten, eine eindeutige Befehlskette, doch konnten hier Anschuldigungen oder Denunziationen zu einer Revision der Machtverhältnisse führen. Vor allem die Dorfchefs, die nicht immer den Roten Khmer angehörten, hatten eine Schlüsselposition inne, da sie darüber entscheiden konnten, ob sie die Liste mit Verdächtigen weitergaben oder diskret verschwinden ließen, wobei sie im letzteren Fall auch ihr eigenes Überleben gefährdeten. Dieses Dilemma zeigt sehr eindrücklich, wie fließend die Grenzen zwischen Tätern und Opfer waren, die neben innenpolitischen Faktoren auch von außenpolitischen Entscheidungen mitbestimmt wurden.

Die von den Roten Khmer ausgeübte Gewalt beruhte damit auf gesellschaftlichen Bedingungen, die solche Art der Gewalt ermöglichten oder gar begünstigten. Obwohl unausgesprochen, scheinen diese Überlegungen auch viele der älteren Kambodschanern umzutreiben. Nicht nur stellten sie mir und sich selber immer wieder die Frage, wie es möglich sein konnte, dass Khmer massenhaft Khmer umbrachten, sondern rechtfertigten sich auch öfters damit, dass sie sich nicht zur Wehr gesetzt hatten.

Das passive Geschehenlassen von Gewalt, das sie immer mit dem allgegenwärtigen Hunger, der Entkräftung und der absoluten Ohnmacht begründen, lässt einen Teil der Überlebenden nicht los. Ihr Trauma des Überlebens bleibt solange unbearbeitet, bis die Frage von Schuld und Mitschuld differenzierter verhandelt werden kann, obwohl diese – sehr europäische Position – von den (engagierten) Buddhisten nicht geteilt wird. Unabhängig von der Frage der Schuld kann dieses Trauma wohl erst dann adäquat verarbeitet werden, wenn anerkannt wird, dass Gewalt und Kannibalismus keineswegs nur Metaphern, sondern seit Jahrhunderten Realität und Teil der kambodschanischen Gesellschaft waren und auch die Gräueltaten der Khmer Rouge in dieser Tradition zu verstehen sind..

Literaturliste

ARENDT, H. (2010): Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen, München, 5. Aufl.

ARENS, W. (1979): The Man-Eating Myth. Anthropology and Anthropophagy, Oxford, New York.

BERGMANN, A. (2004): Der entseelte Patient. Die moderne Medizin und der Tod. Berlin.

BIZOT, F. (2000): The Gate, London.

CHANDLER, D. P.

(1991): The Tragedy of Cambodian History. Politics, War and Revolution since 1945. Bangkok.

(2000): Voices from S-21. Terror and History in Pol Pot's Secret Prison. Chiang Mai.

CONKLIN, B. A. (2001): Consuming Grief: Compassionate Cannibalism in an Amazonian Society, Austin.

FULDA, D. (1996): „Wann wir die Menschenfresser nicht in Africa oder sonsten/sondern vor unserer Haustür suchen müssen“. Hungeranthropophagie im Dreißigjährigen Krieg und der europäische Kannibalismuskurs. In: Röckelein, H. (Hg.): Kannibalismus und europäische Kultur, S. 143-176, Tübingen.

GROEBNER, V. (2008): Fleisch und Blut, Haut und Haar. Vermarktete Körperteile historisch. In: Mittelweg 36, S. 58-74, Zeitschrift des Hamburger Instituts für Sozialforschung.

HAING N./ R. WARNER (2003): Survival in the Killing Fields, New York.

Harris, I. (2005): Cambodian Buddhism. History and Practice, Chiang Mai.

HERZOG, M. (1994): Scharfrichterliche Medizin. Zu den Beziehungen zwischen Henker und Arzt, Schafott und Medizin. In: *Medizinhistorisches Journal* Bd.29, 309-331.

HINTON, A. L.

(1998): *Anthropologies of the Khmer Rouge, Part II, Genocidal Bricolage*, Paper presented at the Genocide Studies Program Seminar, Yale University.

(2005): *Why did they kill? Cambodia in the Shadow of Genocide*, Berkeley.

(2009): Ders. und Kevin Lewis O'Neill (Hrsg.), *Genocide. Truth, Memory and Representation*, Durham und London.

KOHL, K.H. (1987): Über einige der frühesten graphischen Darstellungen der Bewohner der Neuen Welt in der europäischen Kunst. In: Ders. *Abwehr und Verlangen*, S. 63-88, Frankfurt a. M.

LEHMANN, A. (2002): *Hungerkultur. Zur Erfahrung des Nahrungsmangels in der totalen Institution sowjetischer Kriegsgefangenenlager des Zweiten Weltkriegs*, in: Uwe Spiekermann (Hg), *Ernährung in Grenzsituationen*, Berlin.

LONSDALE, J. (1992): 'The Moral Economy of Mau Mau', in Bruce Berman and John Lonsdale (Hrsg.), *Unhappy Valley: Conflict in Kenya and Africa*. London.

LUCESI, E. (1982): Von den „Wilden/Nacketen/Grimmigen Menschfresser leuthen/in der Newenwelt America gelegen. Hans Staden und die Popularität der Kannibalen im 16. Jhdt. In: Karl-Heinz Kohl (Hg): *Mythen der Neuen Welt. Zur Entdeckungsgeschichte Lateinamerikas*, S. 71- 74, Berlin.

MARSTON, J. (1994): *Metaphors of the Khmer Rouge*. In Ebihara May, Mortland, Carol A. and Judy Ledgerwood (Hrsg.), *Cambodian Culture since 1975, Homeland and Exile*, Ithaca.

MÉTRAUX, A. (1949): *Warfare, Cannibalism, and Human Trophies*, in: Julian H. Stewart (Hg.), *Handbook of South American Indians*, Bd. 5, S. 383-409, Washington.

OBEYESEKERE, G. (2005): *Cannibal Talk: The Man-Eating Myth and Human Sacrifice in the South Seas*, Berkeley.

PONCHAUD, F. (1977): *Cambodia Year Zero. Road to Khmer Rouge Killing Machine*, New York.

POPITZ, H. (1992): *Phänomene der Macht*. Tübingen.

RÖCKELEIN, H. (Hg.), (1996): Kannibalismus und europäische Kultur. Tübingen.

SOFKSY, W. (1996): Traktat über die Gewalt. Frankfurt.

SONN, M./ Locard, H. (1993): Prisoner of the Khmer Rouge. Paris.

SUTTON D. (1995): Disembodying Revolution. The Ritual and Culture of Cannibalism in Wuxuan, Guangxi, China, May to July 1968: In: *Comparative Studies in Society and History* 37:136-71.

TAUSSIG, M. (1987): Shamanism, Colonialism. And the Wild Man. A Study in Terror and Healing. Chicago.

VÁRDY, St. B. und A. H. VÁRDY, (2007): Cannibalism in Stalin's Russia und Mao's China. In: *East European Quarterly*, XLI, Bd. 2, S. 223–238.

VESPUCCI, A. (1916): The Mundu Novus in translation. In: *Vespucci Reprints, Texts and Studies*, Bd.V, Princeton.

VICKERY, M. (1984): Cambodia 1975-1982, Bangkok.

¹ Das Wort „Kannibalismus“ geht auf die [Kariben](#), die Ureinwohner der [Westindischen Inseln](#), zurück. Als [Kolumbus](#) auf seiner ersten Reise vor der Insel [Hispaniola](#) ankerte, notierte er in seinem Logbuch am 23. November 1492, dass die Einwohner dieser Insel in steter Furcht vor den „*Caniba*“ oder „*Canima*“ lebten, den angeblich einäugigen, hundsgesichtigen und menschenfressenden Einwohnern der Nachbarinsel *Bohío*. Zit. nach <http://de.wikipedia.org/wiki/Kannibalismus>

² Meine Forschung findet im Kontext des Forschungsprojektes [Emotion, Gewalt, Erinnerung: Eine vergleichende Untersuchung zur emotionalen Bewältigung von Bürgerkriegsereignissen im Rahmen des Exzellenzclusters *Languages of Emotions* statt](#). Sie hat das Thema Erinnerungspolitik und emotionale Bewältigung in Bürgerkriegsgesellschaften zum Thema. Da ich fast ausschließlich Interviews mit „Opfern“ geführt habe, weil sich lediglich zwei Informanten dazu bekannten, mit den Roten Khmer zusammen gearbeitet zu haben, vermittelt meine Beschreibung nur eine partielle Sicht der Ereignisse.

³ Als Überlebensliteratur bezeichne ich die Texte, die von Flüchtlingen geschrieben wurden, um ihre traumatischen Erlebnisse zu verarbeiten, u. a. Haing Ngor/R. Warner sowie Sonn /Locard.

⁴ Zit, nach Hinton 2005, S. 1

⁵ In Battambang wurden auch die Roten Khmer zur Kategorie der *old people* gezählt; dabei handelt es sich um eine Abweichung gegenüber dem Sprachgebrauch in anderen Provinzen.

⁶ Da die hier zitierten Informanten alle in Samraoung Knong leben, verzichte ich auf die Nennung ihres Namens. Es handelte sich bei den hier zitierten um 2 Lehrer, 1 Bauarbeiter, den Dorfcchef, den Ajar (Leiter der buddh. Rituale), 1 Bauer, 1 Fischer

⁷ „We weren't quite people. We were lower forms of life because we were enemies. Killing us was like swatting flies, a way to get rid of undesirables“ schreibt Haing Ngor (zit. nach Hinton 2005, S. 284). Solch menschenverachtenden Klassifikationen sind für alle Genozide charakteristisch. So nannte man die Tutsi in Ruanda Kakerlaken, Gaddafi beschimpft die Opposition als Ratten etc.

⁸ Vickery 1984, S. 11 beschrieb ähnliche Tendenzen in den 1960er Jahren innerhalb der Lehrerschaft und verweist auch auf eine Rebellengruppe unter Achar Yi, die heilige Schriften in jenen Tempeln verbrannten, die man moderner Tendenzen verdächtigte (ibid. S. 10). Zu erwähnen ist ebenfalls der enorme Zulauf, den der Bao Dai Kult in den 1920er Jahren in Kambodscha hatte.

⁹ Inwieweit das Töten tatsächlich zufällig geschah, war offenbar ebenfalls situationsabhängig. Während einerseits Verhaftungen nach den vorliegenden Listen durchgeführt wurde, wird in meinen Interviews immer ihr scheinbar willkürlicher Charakter betont.

¹⁰ Einigen der „killer“ fehlte indes die Zielgenauigkeit, die Herzog (1997) z.B. für Henker in Europa als wichtige Voraussetzung für ihren Berufsstand beschrieben hat. Deshalb schüttete man die so Erschlagenen mit Erde zu, um ihren Tod zu beschleunigen.

¹¹ Der Handel mit menschlichen Körperteilen schließt alle Kontinente ein und ist ebenfalls eine Konstante über viele Jahrhunderte hinweg (vgl. dazu Valentin Groebner 2008 sowie die Diskussionen um die okkulte Ökonomie - besonders prominent der Handel mit Organteilen aus dem südlichen Afrika nach Asien.

¹² Die Khmer Issarak waren eine nationalistisch eingestellte Gruppe, die gegen die französische Kolonialmacht kämpften und sich auch in den Flüchtlingslagern an der thailändischen Grenze neu formierten, um Kambodscha von den Vietnamesen zu „befreien“.

¹³ In einer freien Übersetzung, die ich von einer 2. Person überprüfen ließ, lautet der Khmer-Text:
During the Pol Pot Regime simple people and the high ranking people were killed and Pol Pot said these people did something wrong –this was the reason to kill them.
Pol Pot took them and kept them in prison and asked them many questions; killed them in the pagoda. The Pagoda was like the Dept. of Security in Wat Samraoung Knong. They also took the old vihear, and the dining hall for monks; they transformed the 2 places into a prison. They put hundred and thousands people in there (Kommentar: no concrete number given). “Dept. of security” was built in May 1976 and the chief of the prison named Asorn, called Sot, the killer named Korlot and Aplet. There were more than 10 killers. In July 1977 until 1979 the chief of the prison was A Yam. First asked people, let them answer and then put a plastic bag on their head and tie them at the ankles. Then they hang them on the wall, head down and feet up and put the head into a water jar, and clupped them, put out their fingernails and broke their fingertips They also put snakes to bite them.
After Pol Pot interrogated them they take the prisoners to kill in the pond which is located south of the gate. **Those people were taken to the well and killed there with the blade of hoes and cut them into pieces and take the liver out to cook. And cut the back, split it into two and take out the gallbladder.**
When the pond was nearly full of corpse they take those corpses into the well which is 25mx25m deep and 4metres broad. The well is under the stupa. (The corpses which you now see were taken from the well under the present stupa) They also put the dead bodies in the farm to the west. Pol Pot killed people here since 1976 until 1979. They killed 10.008 prisoners in the mass killing place in district 41, region 4.