

Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie = Revue suisse de sociologie
= Swiss journal of sociology

Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Soziologie

Band: 35 (2009)

Heft: 1

Artikel: Nyamagumba : Hügel der tausend Erinnerungen

Autor: Grieder, Andrea

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-815044>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 02.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Nyamagumba – Hügel der tausend Erinnerungen

Andrea Grieder*

1 Tausend Erinnerungen

Gitwa¹ ist einer der sprichwörtlich tausend Hügel Ruandas. Wo auf dessen Anhöhe vor vierzehn Jahren ein Gebäude stand, das als Kirche und Schule benutzt wurde, steht heute nur noch eine einfache Gedenkstätte. Sie erinnert an die 15 000 Menschen,² die an diesem Ort dem Genozid der Tutsi³ von 1994 zum Opfer gefallen sind.⁴ Der Hügel Gitwa, der sich in der *cellule* Kibingo⁵ befindet, wurde mit dem Genozid auf den Namen Nyamagumba⁶ umbenannt. Die Menschen, die sich Anfangs April 1994 im Versuch eines Widerstandes auf dem Hügel zusammengefunden haben, sollen die *génocidaires*⁷ an eine Gruppe von Tutsi erinnert haben, die bereits 1963-64 im ursprünglich im Norden von Ruanda gelegenen Nyamagumba als «innere Feinde» erschossen worden sind. Wenn nach dem Genozid auch kontrovers diskutiert, so haben die Überlebenden diesen Namen beibehalten. Für Mathias, der als *bourgmestre* von Mabanza nach dem Genozid die Errichtung der Gedenkstätte initiiert hatte, kommt in dieser Benennung eine Anerkennung der Verbrechen durch die Täter zum Ausdruck:

« Nous avons dit qu'il faut respecter ce nouveau nom. Sinon, cela sera quand même aller à l'encontre de l'histoire, car ce sont les génocidaires eux-mêmes qui ont baptisé la colline de Gitwa Nyamagumba. C'est un

* Ethnologisches Seminar der Universität Zürich und Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

1 Kurzform von *Gitwa Ibugibwa*. Der Name bedeutet «Ort, von dem die Region überschaubar ist und den man gerne besucht». Übersetzung nach Michel Gakuba.

2 Die Schätzungen zu den Opferzahlen des Genozides der Tutsi in Ruanda bewegen sich zwischen 800 000 und 1 000 000.

3 «Génocide des tutsi» ist der in Ruanda offiziell verwendete Begriff.

4 Die Überlebendenorganisation Ibuka (*souviens-toi*) hat für die Region (Präfektur Kibuye) anhand von 59 040 Opfern eine Studie über Tötungsart, Ort, Geschlecht und Beschäftigung der getöteten Personen erstellt. Aus der Erhebung geht hervor, dass 12,4% der Bevölkerung von Kibuye im Genozid von 1994 zu Tode kamen (d.h. schätzungsweise 83% der in Kibuye lebenden Tutsi-Minderheit) (Ibuka 1999 und Vermwip 2004).

5 Kibingo liegt im administrativen Sektor Mushubati, Distrikt Rutsiro, Ex-Präfektur Kibuye.

6 Nyamagumba bedeutet «unfruchtbare Region und Region, die von den Menschen (aufgrund von Krankheit etc.) verlassen worden ist». Übersetzung nach Michel Gakuba.

7 Als *génocidaires* werden jene Personen bezeichnet, die beim Genozid der Tutsi in Ruanda von 1994 aktiv an der Vorbereitung oder an zentraler Stelle bei der Durchführung beteiligt gewesen waren.

témoignage d'eux, très vivant. Disant, pour dire qu'eux-mêmes, ils reconnaissent ce qu'ils ont fait. »

In diesem Sinne steht neben dem Massengrab auf Stein geschrieben: «Gitwa, nommé Nyamagumba depuis le 13 avril 1994.»

Für die Überlebenden der Massaker, die noch heute am Ort des Geschehens wohnen oder nach einer Flucht in die Umgebung zurückgekehrt sind, ist der Alltag durch eine räumliche und soziale Nähe mit den Tätern von gestern bestimmt. Nicht nur die Landschaft erinnert in vielfacher Weise an Tod und Zerstörung, sondern auch der alltägliche Kontakt mit Nachbarn ruft in permanenter Weise Erinnerungen an Gewalt wach, aktiviert diese, umso mehr, als dass eine familiäre und nachbarschaftliche Intimität der mörderischen Akte zu den traurigen Besonderheiten des Genozides gehören. Ein Vergessen, das vielleicht nicht eine Verarbeitung der Vergangenheit ist, doch ein Leben im Heute lebbar macht, ist nicht nur aufgrund der wiederkehrenden inneren Erinnerungs(-bilder), sondern auch durch die räumlichen und sozialen Bedingungen nicht möglich. Prozesse der individuellen und kollektiven Vergangenheitsverarbeitung sind damit im Rahmen von sozialen Beziehungen, die von Gewaltmechanismen zerstört und dauerhaft geprägt sind, zu verstehen.

Anhand von drei Erfahrungsberichten von Personen aus Nyamagumba wird die Zerstörung durch die genozidäre Gewalt aufgezeigt und Verarbeitungsprozesse im Hinblick auf Möglichkeiten der Versöhnung diskutiert. Die individuellen Geschichten sind in kollektive (politisch-juristische und kommemorativ) Rekonstruktionsprozesse eingebettet und die (widersprüchlichen) Bedeutungen der Teilnahme an der Ausgestaltung von Gemeinschaft in dieser post-genozidären Konstellation werden aufgezeigt. Die Analyse von Prozessen der Dekonstruktion (von Subjektivität und von Vertrauen in soziale Beziehungen) soll nicht nur die Intensität der Zerstörung deutlich machen, sondern insbesondere die Komplexität und Widersprüchlichkeit von Verarbeitungsprozessen traumatischer und verletzender Erfahrungen aufzeigen. Wie David Becker in «Die Erfindung des Traumas – verflochtene Geschichten» deutlich macht, gibt es kein «Nach-dem-Trauma», sondern nur einen anhaltenden traumatischen Prozess, der sich «im heilenden oder im zerstörerischen Sinne nach dem Ende der Gewalt fort(setzt)»(2006, 181). Es gilt somit, den Beginn der Gewalt und ihre Fortsetzung während dem Genozid und in der Gegenwart in jeder Lebensgeschichte wieder neu zu verorten und hinsichtlich von Kontinuität und Brüchen zu analysieren. «Sich besser zu fühlen», so schreibt David Becker, ist möglich, «weil man die eigene Lage verstanden hat und weil man etwas dagegen unternimmt und dabei eine echte Teilnahme am gesellschaftlichen Prozess entsteht, mit der realistischen Perspektive der Veränderung der Machtstruktur» (2006, 189). In post-konfliktuellen Gesellschaften, zu denen Ruanda gerechnet werden kann, öffnen politisch-juristische und kommemorativ Rekonstruktionsbestrebungen die Möglichkeit der Teilnahme an der Ausgestaltung der Zukunft. Dies kann dazu beitragen, dass sich die Subjekte erneut in Bezug auf eine soziale Kohärenz

zu denken vermögen, und dass im Sprechen über individuelle Erfahrungen im öffentlichen Raum eine individuelle Verarbeitung von Gewalt (d. h. von Diskriminierung, De-humanisierung, Sprachlosigkeit) gefördert wird. Es kann sich jedoch auch ein Gefühl der Unsicherheit und eine reale Bedrohung verstärken, womit die Angst von gestern in einer Angst vor einer Wiederholung eine Fortsetzung findet. Insbesondere wo verbale und physische Gewalt bis in die Gegenwart fortbestehen, gewinnen eine Kontrolliertheit des Selbst sowie eine Präsenz und das Vertrauen in staatliche Sicherheit an Bedeutung. Wie Linda Green (2002) in ihren Arbeiten zu Terror in Guatemala schreibt, bestimmt Angst das Denken und Handeln und damit auch die Möglichkeiten, an ein (gemeinsames) Morgen zu glauben. Handeln und Denken müssen damit innerhalb eines Spektrums von Verlust des Selbst hin zu einem Handeln als soziale Person verortet werden. Erfolgt die Zerstörung von Subjektivität innerhalb von sozialen und familiären Beziehungen, so können auch Rekonstruktionsprozesse nur als intersubjektive, zwischenmenschliche Prozesse verstanden werden, die vor dem Hintergrund sozio-kultureller Normen und Wertvorstellungen verlaufen. Das Sprechen über die Erfahrungen der Gewalt und die Teilnahme an kollektiven Rekonstruktionsprozessen bringen Normen und Werte im Umgang mit Schmerz zum Ausdruck und zeugen gleichzeitig von den Facetten ihrer Zerstörung.

Anthropologische und philosophische Arbeiten zeichnen hinsichtlich der Ausgestaltung einer nationalen, beziehungsweise kollektiven Zukunft nach extremer, genozidärer Gewalt eine pessimistische Perspektive ab. So verdeutlicht Jean-Loup Amselle, dass Genozide zu einer Dynamik von Destruktion-Konstruktion führen, die sich als vertiefende, spannungsvolle und mörderische Differenzkonstruktion fortziehen. Der Anthropologe schreibt: «l'extermination systématique de groupes entiers a pour effet de construire ces groupes en tant que tels,» (2000, 210) und sagt damit, dass genozidäre Ideologie und Gewalt ausschließende kollektive Gedächtnisformen hervorbringe und Identitätskonstruktionen auf der Basis von «geteilten» Erfahrungen fördere. Sind es für Überlebende die Erfahrungen von Verlust und Gewalt, welche zur Herausbildung von Opferidentitäten (Chaumont, 1997) führen können, so kann sich bei Tätern ein Gemeinschaftsgefühl entwickeln, welches in kollektivem Schweigen oder erneuter Gewalt und in Hass ihren Ausdruck findet. Für den Philosophen Paul Ricoeur resultiert dieser Prozess aus einer Kontinuität und gegenseitigen Beeinflussung von individuellem und kollektivem Gedächtnis. Versöhnung gehe selten über einen diskursiven Gehalt hinaus: «Les discours sur la réconciliation des peuples restent un vœu pieux,» (2000, 617) schreibt Ricoeur in seinem Werk «La mémoire, l'histoire, l'oubli» und verweist damit auf die Persistenz von (Feind-)bildern: «L'amour et la haine fonctionnent autrement, semble-t-il, à l'échelle collective de la mémoire» (617). Hinsichtlich der post-genozidären Situation auf Nyamagumba stellt sich die Frage, in welcher Weise die thematisierte räumliche und soziale Nähe und Vernetzung von Tätern und Überlebenden gestaltend auf eine

Kontinuität, beziehungsweise Transzendierung von abstrakten Feindbildern und ausschliessenden Differenzkonstruktionen einwirken. Die Übernahme von sozialer Verantwortung kann ein erneutes Denken der eigenen Person im Hinblick auf die Gemeinschaft ermöglichen. Kulturelle Normen im Umgang und im öffentlichen Ausdruck von Gefühlen mögen ein Leben mit individuellem Schmerz zugunsten der Notwendigkeit des Zusammenlebens ertragbar machen. Die Frage, in welcher Weise ein solcher fragiler Zusammenhalt der Gesellschaft zu einer Überwindung von Gewaltstrukturen und einer rekonstruierten Gemeinschaft führen, bleibt jedoch offen.

Der Erfahrungsbericht von Marthe bildet den Ausgangspunkt meiner Reflexionen zu Möglichkeiten und Grenzen der Verarbeitung extremer Gewalterfahrungen im Kontext von Nyamagumba.

2 Eine Stimme gegen das schweigende Wissen

Marthe gehört zu den wenigen Personen, welche die Massaker von Nyamagumba überlebt haben. Bei den Gedenkfeierlichkeiten vom 14. April 2007 spricht sie über ihre Erfahrungen. In «Sortir du génocide. Témoigner pour réapprendre à vivre» beschreibt Régine Waintrater das Sprechen über die Gewalt als Beginn einer «wiedergefundenen» Welt, indem die Sinnkonstruktion über einen kommunikativen Prozess erfolgt: «le témoignage est une apostrophe, une adresse à un autre qui représente la communauté humaine dont le témoin a été isolé (...) par l'événement dont il vient témoigner» (2003, 14). Dabei nimmt, so die Psychoanalytikerin, ein imaginäres und/oder reales Gegenüber eine konstruktive Bedeutung an: «La référence constante à un groupe imaginaire indique une recherche du semblable, dont le survivant a été souvent privé par la tentative du génocide» (14). Wenn Marthe am Ort des Geschehens und der Erinnerungen spricht, so richtet sie sich jedoch nicht nur an die Gemeinschaft jener, die ihren Schmerz aus Empathie oder aufgrund eines geteilten Schicksals zu teilen vermögen. Mehr noch fordert sie die Anwesenden/Zuhörenden auf, ihr Mitwissen von gestern zu bezeugen und vielleicht damit den eigenen Erinnerungen die Wahrheit zurückzugeben, welche der Realität zu entfliehen drohen. «Tous ceux qui étaient ici en sont témoins, ils savent bien que je ne mens pas», so ihre Worte. Die Adressiertheit ihres Sprechens im Kontext der Gedenkfeierlichkeit fällt jedoch auf ein zuhörendes Schweigen. Postuliert eine psychoanalytische Perspektive, dass über das Sprechen eine verlorene Kontinuität wiederhergestellt werden kann (Rabelhofer, 2004, 22), so wirft der Erfahrungsbericht von Marthe zudem die Frage auf, inwieweit das Sprechen über die eigene Zerstörung im Kontext von kollektiven Gedenkzeremonien nicht viel mehr von der Tiefe der Zerstörung der Person/des Selbst zeugen und Ausdruck ist davon, dass kulturelle Normen hinsichtlich der Kommunikation von Gefühlen und Schmerz

in der Öffentlichkeit durchbrochen sind. Damit verbunden ist die Gefahr, dass die sprechende Person auf einen Opferstatus reduziert wird.

Am Ende ihres Erfahrungsberichtes öffnet sie den Blick auf eine weitere Dimension der Kommunikation (von Schmerz), indem sie unter Tränen sagt: « mes chers parents, je deviens vraiment incapable de tout raconter. »

Das Sprechen selbst orientiert sich an versagten oder erbetenen Hilfeleistungen durch ehemalige Freunde der Familie, Nachbarn oder Schicksalsgenossen, womit die Zerstörung der Welt und des Selbst innerhalb der sozialen Gemeinschaft sowohl situiert als auch aufgezeigt wird.

2.1 Betrogenes Morgen

Marthes Erfahrungsbericht beginnt am 7. April 1994. Einen Tag nach der Ermordung von Präsident Juvénal Habyarimana eilt ein befreundeter Nachbar zum Haus von Marthes Familie, um vor einer ungeahnten, nie dagewesenen Gewalt gegen die Tutsi zu warnen. Marthe erinnert sich, wie ihre Eltern versuchten, die Gefahr und die damit verbundene Angst abzuschwächen, indem sie einen Bezug zu früherer Gewalt und Zerstörung, aber auch zur Möglichkeit eines Neubeginns herstellten:

« Ne voulant pas prendre les choses au tragique comme annoncé, nos parents nous dirent ceci: < les attaques contre les Tutsi ont toujours eu lieu, nous nous cachions, on pillait nos biens, on brûlait nos maisons, on abattait notre bétail et nos plantes et ça passait. Après l'ouragan, nous recommencions une nouvelle vie. > »

In der Hoffnung, dass der Hügel Gitwa Schutz zu bieten vermag, gruppieren sich Marthes Familie und eine grosse Anzahl von Tutsi der Region zur Selbstverteidigung. Für die junge Frau geht die allgemeine Bedrohung mit dem Gefühl der Aussichtslosigkeit einher: « Pour moi, il ne nous restait d'autre refuge possible car tous les Hutu me paraissaient indistinctement criminels. » Demgegenüber wird Marthe mit Verweis auf ein geteiltes Schicksal Mut zugesprochen. « Ceux qui étaient en ma compagnie faisaient tout pour me réconforter me disant: Prends courage à tes deux mains, nous partageons le même sort, » erinnert sie sich.

Der mörderische und vernichtende Angriff auf Nyamagumba findet am 13. April statt. Marthe beschreibt die einfallenden Mörder und den aussichtslosen Versuch, mit Steinen gegen Granaten anzukämpfen:

« Le 13/04/1994 énormément d'attaquants sont arrivés, les uns blanchis au khaolin si bien qu'on ne pouvait les distinguer à distance. L'attaque commença à neuf heures du matin pour s'arrêter à midi. Comme moyen de défense nous ne disposions que de pierre contre ceux armés de machettes, de hachettes et comme boucliers des portes, des chaises et des tables. »

Nous étions encerclés d'un essaim de tueurs. Cette marée d'hommes faisait l'image d'une blancheur très étendue. Les envahisseurs se relayaient, groupe après groupe et nous, nous luttions sans répit pour personne. Jusqu'à là, ils ne disposaient pas de fusils mais des grenades qu'ils nous lançaient et nous parions aux coups en nous couchant à plat ventre mais les coups ne rataient pas tous leurs cibles. Ainsi les parades s'accompagnaient de ramassages des victimes que nous entassions dans une salle de classe où se blotissaient ceux qui n'avaient pas de force pour lutter à coups de pierres.»

Angesichts der Gefahr, von den Macheten massakriert zu werden, wird Marthe zu einer Verzweiflungstat aufgefordert und in ihrem Sprechen fällt damit der Blick auf ihre eigene Person zurück:

« Alors je promenai mon regard vers l'entrée de l'école [qui donne au mémorial du génocide aujourd'hui] où se battaient les hommes à la dernière énergie contre les attaquants (...) et je constatai qu'il n'y restait plus que dix personnes. Ils nous interpellèrent en disant: « Approchez pour qu'on vous fusille au lieu de vous voir découper en mille morceaux à la serpette ou des pieux de bambous. » Et moi de m'interroger: « Dois-je aller me faire fusiller ou pas? » »

Selbst ihre Mutter spricht von der Auswegslosigkeit einer Flucht: « Assieds-toi et mourons, ne fuis plus comme la dernière fois. Ne fuis plus puisque tu ne trouveras de refuge chez personne, pas même chez une tante, car tous les tiens sont ici. » Zu diesem Zeitpunkt widersetzt sich Marthe dem Gedanken, sich dem Gegner widerstandlos hinzugeben: « Maman, je ne me laisserai pas du tout massacrer immobile, sans point tenter de sauver ma vie. »

2.2 Tödliche Nähe

Die indische Autorin Veena Das spricht in ihren Arbeiten zu Gewalt und Subjektivität von *failure of grammar*, um den Verlust von Kontext, von Normalität zu benennen: "It is not only violence experienced on one's body in these cases but also the sense that one's access to context is lost that constitutes a sense of being violated (2006, 9). What is put into question is how we ever learned what kind of object something like grief, or love is. This failure of grammar or what we may also call the end of criteria is what I see as the experience of world-annihilating violence" (8). Bei Marthe beginnt mit der Mutter, die keinen Ausweg mehr sieht, die Bedeutung von Liebe, welche sich für das Individuum nur über soziale Beziehungen herausbildet, zerstört zu werden. Mehr noch als Liebe oder Trauer, wird im Genozid die Bedeutung von Tod bzw. von Morden jeglicher kultureller oder moralischer Referenz beraubt. Frauen geben sich mit Freudenschreien dem Plündern hin: « les femmes étaient parées de peaux et de lanières de feuilles de bananiers en guise de bandoulières et lançaient des

cris de joie.» Die Lust am Töten richtet sich nicht an ein abstraktes Sein, sondern an Marthe. So erinnert sich die junge Frau an die Worte eines Nachbarn: «Je vous connais très bien. Je dois vous tuer car vous n'avez aucune chance de survie. Du reste, je ne veux pas accorder cette joie à d'autres tueurs auxquels vous ne pourriez pas échapper. Sache alors que le cadavre de l'épouse de ton oncle maternel avec ceux de ses enfants gisent à l'école sur la route!»

Und um die diskursive Gewalt in ihrer Intimität und Grausamkeit zu benennen, folgt der Satz: «laisse-moi vous tuer sinon ça serait m'ôter un réel bonheur.» Das Leben von Marthe wird damit, durch den ehemaligen Freund ihres Vaters, in Besitz genommen. Er skizziert eine Welt ohne Tutsi und löscht auf diese Weise ihr Leben aus, ohne eine Waffe einzusetzen. Der Tod ist grauenhaft präsent und bleibt gleichzeitig ein gefahrvolles Moment. Aus dem Inneren eines Hauses von Nachbarn wird Marthe zugerufen: «Sauve-toi au plus vite de peur de nous causer la mort.» Die Angst vor einer Ansteckung geht einher mit der Verweigerung einer Hilfeleistung und bringt Marthe, in der Welt der Nachbarn, in jene Zone, die dem Tode nahe liegt.

Was bei Hannah Arendt (2002) als der Verlust des eigenen Willens bezeichnet wird und als eine Identifikation mit dem Täter (Waintrater, 2003) verstanden werden kann, spielt sich bei Marthe über die Bedeutung von Gott und über die Gesten der Alltäglichkeit ab. Sie erinnert sich: «puisque les tueurs chantaient qu'il n'y a plus de survivants tutsi, étant donné que Dieu le créateur nous les a livrés! Cela me paraît une vérité car je manque même de l'eau à boire.» Und später: «Je voyais des bivouacs et entendais chanter: «le monde entier et tout ce qu'il contient appartient aux bahutu. Je remarquais qu'il n'y avait point d'issue pour moi.» Angesichts der eigenen existentiellen Unsicherheit wird das Fehlen von Wasser zur bestätigenden Realität der Weltsicht der *génocidaires*. «Manquer de Dieu, c'est manquer de moi», schreibt Sören Kierkegaard in «Traité du désespoir» und bringt damit zum Ausdruck, dass Gott für das Mögliche steht. Mit Marthe lässt sich zudem denken, dass der Glaube an die Existenz eines Göttlichen an Gesten des Lebens gebunden ist und, angesichts der Bedrohung, mit ihnen fallen kann.

Indem die Möglichkeit zu leben an Gewissheit verliert, wird Marthes toter Körper zum Gegenstand nachbarschaftlicher Beziehungen. «Tous les tiens sont morts et toi, tu viens m'offrir ton cadavre,» wird ihr beim nächtlichen Anklopfen an die Tür eines ehemaligen Freundes des Vaters zugerufen. Worauf Marthe erwidert: «Oui, je viens pour que tu me tues si tu le peux et m'enterres toi-même ou m'enterre toi-même après que les autres m'auront massacrées,» womit sie nicht nur von der Bitte begraben zu werden spricht, sondern auch von der wissenden Teilnahme an ihrer Ermordung. Als sie später nochmals zum Haus dieses Mannes zurückgeht, bittet sie darum, dass er ihr hilft, ihrem Leben mit Gift ein Ende zu bereiten: «Je lui suppliai de me chercher un insecticide mortel et de me l'administrer pour mettre fin à ma vie et jeter mon cadavre n'importe où au lieu d'être dépécée vivante à coup

de machettes.» Was mit ihrem getöteten Körper nach einem Tod passiert, tritt an dieser Stelle in den Hintergrund zu Gunsten von Vorstellungen nach dem wie des Sterbens, beziehungsweise der Ermordung.

2.3 Schmerzliches Wissen

In einem persönlichen Gespräch spricht Marthe über die Bedeutung der Erinnerungen an Nyamagumba in ihrem Alltag: «il peut m'arriver de faire une semaine ou deux sans avoir du sommeil en train de me souvenir et reconstituer dans mon esprit les événements qui se sont produits à Nyamagumba.» Dieser seelische Rückzug und die unheilbaren körperlichen Folgen des Genozides (Blindheit und Kopfschmerzen) beschreibt Marthe als ein «inneres» Problem. Ihr Wissen sieht sie aber auch als einen Schutz vor Problemen im Heute: «les problèmes que j'ai sont des problèmes individuels qui me sont internes. Les gens peut-être m'évitent des problèmes car ils savent ce que j'ai enduré. Beaucoup de gens savent que j'ai survécu aux massacres de Nyamagumba et que je sais beaucoup de choses que les autres ne savent pas.»

Wenn sie in der Gegenwart Worte vernimmt, die in einer generalisierenden Weise an die Tutsi gerichtet sind, so identifiziert sich Marthe mit dem Adressaten, auch wenn sie sich nicht persönlich angesprochen fühlt.

« Récemment, j'ai entendu quelqu'un dire à une autre personne que les vrais Tutsi sont ceux qui sont morts et que ceux qui sont restés ne valent rien. Ces propos n'étaient pas adressés à moi, mais m'ont beaucoup fait du mal comme s'ils avaient été adressés à moi ».

Es ist jedoch offensichtlich, dass die verbale Gewalt von diesem genozidärem Gedankengut das weiterhin beim Trinken des lokal-gebrauten Bananenbiers *urwaga* in einem der ländlichen Cabarets ausgesprochen werde, zerstörerisch auf die Möglichkeit der Heilung von traumatischen Erfahrungen einwirkt.

3 Gefährliches Sprechen für die Gerechtigkeit

Die politisch-juristische Vergangenheitsverarbeitung findet in Ruanda mit der Gacacas-Gerichtsbarkeit eine Form, die sich an das traditionelle Rechtssystem anlehnen soll, und die aber gleichzeitig durch die Zerstörungsmacht des Genozides mit einer Reihe von *noch nie dagewesenen* Herausforderungen konfrontiert ist. Wie anhand des Lebens von Fidèle und seiner Familie deutlich wird, ist ein Sprechen für die Gerechtigkeit in einem Spannungsverhältnis von individueller Verarbeitung der Gewalt und von Ausschlussmechanismen, die an den Genozid anschliessen, zu situieren.

3.1 Mörderische Familienverhältnisse

Fidèle und Dancille heiraten im Jahre 1982. Bereits kurze Zeit später ist das Paar den Feindseligkeiten der Familie des Ehemannes ausgesetzt. Für Fidèle waren Neid und Eifersucht die Ursachen für diese Konflikte, die im Genozid eskalierten und sich bis heute fortziehen. Zwar gelingt es Fidèle während der Zeit der Massaker, seiner Frau Dancille aufgrund seiner Hutu-Identität einen gewissen Schutz zu ermöglichen, der jedoch unsicher und nur von kurzer Dauer ist.

Auch das Leben von Fidèle selbst ist vielfach bedroht. Seine Weigerung, an den Plünderungen und am Töten teilzunehmen, widersetzt sich der genozidären Logik, welche darin besteht, die Gemeinschaft (der Täter) durch eine geteilte Verantwortung an den Verbrechen zu stärken und welche die klare Grenzziehung zwischen den sozial konstruierten Kategorien Hutu und Tutsi verfestigt. Appadurai (1998, 909) spricht diesbezüglich von der Suche nach Klarheit, welche im Massakrieren des «Feindes» eine tödliche Form findet.

« Au fait avant de m'attaquer avec l'objectif de m'ôter la vie, ils ont lancé une première attaque chez moi qui avait pour objectif de me ravir l'argent. Une deuxième attaque visait les vaches. La troisième attaque trouva une vache qui était à la maison parce qu'elle avait récemment mis bas. Ils ont voulu la prendre prétextant que c'était une vache appartenant à mon beau père. Je les ai alors supplié en leur expliquant que cette vache m'avait été donnée par mon beau-père parce que j'avais payé la dot comme il est de la tradition rwandaise. Ils ont finalement accepté de laisser ma vache et m'ont invité de les accompagner pour aller tuer. A ce moment là, je tenais un enfant dans les mains. Je leur ai répondu que mes mains n'étaient pas faites pour tuer. Ils se sont divisés en deux camps, certains voulaient m'emmener avec eux, d'autres n'étaient pas d'accord avec eux et leur disaient de me laisser car je tenais un orphelin parce qu'ils savaient que ma femme avait été tuée. »

Dem falschen Glauben, dass Dancille getötet worden sei und Verweisen auf die Kinder, verdankt es Fidèle in diesem Moment, der Einbindung in die Gewaltakte zu entgehen. Die Suche nach klaren Zuordnungen findet sich auch in den Gerüchten über die Gewalt durch die Ruandisch Patriotische Front wieder. Die Worte einer *Interahamwe*⁸-Frau werden von Fidèle zur Veranschaulichung erwähnt. Sie soll das Gerücht in Umlauf gebracht haben, « que les militaires du Front Patriotique Rwandais tuaient des enfants nés des pères hutus et qu'après les avoir pilés dans le mortier, ils obligeaient leurs pères de les manger avant de les tuer à leur tour et d'emmener leurs femmes Tutsi avec eux ».

8 In Kinyarwanda «diejenigen, die zusammenhalten» oder «zusammen kämpfen», Milizen des *Mouvement Révolutionnaire National pour le Développement* (MRND), Einheitspartei unter Juvénal Habyarimana.

Der Bruder von Fidèle, der im Genozid als Chef der lokalen *Interwahamwe* an Einfluss gewinnt, steht für die Familie im Mittelpunkt der Bedrohung. Aufgrund dieser familiären Beteiligung sieht sich Fidèle auch als doppelter Verlierer: « Le génocide a emporté la quasi-totalité de ma belle-famille. Je n'ai pas beau-père, ni belle-mère, ni beau-frère. Ma belle-famille a été exterminée par ma propre famille. Toute ma belle-famille a été tuée par mon petit frère. Je ne m'entends plus avec ma famille à cause de cela. En peu de mots j'ai perdu doublement. » Angesichts dieser Situation ist es einzig die Beziehung zu Dancille, die ein Gefühl der Kontinuität herzustellen vermag.

« Le secret n'est autre chose que l'amour sincère et l'aide de Dieu. Quand nous étions encore jeunes au moment où je décidai de la prendre en mariage, nous nous aimions franchement, après notre mariage nous avons continué à nous aimer, le génocide a eu lieu pendant que nous nous aimions toujours, pendant le génocide nous avons continué de nous aimer et après le génocide nous nous aimons toujours. »

Die Liebe zu Dancille wird im religiösen Glauben gefestigt, wobei für Fidèle der Glaube an die Gleichheit des Menschen und eine gemeinsame Abstammung von Adam in der Religion verankert ist. Gleichzeitig dient die Religion dazu, nicht nur den Taten seiner Familienmitglieder, sondern auch seinem «Anderssein» Bedeutung zuzuweisen. Denn wie kann eine Nicht-Beteiligung an der Gewalt erklärt werden, wenn die Verbrechen der Familie zu den grausamsten zählen: Nicht nur sein jüngerer Bruder verbüsst eine Gefängnisstrafe, sondern auch seine Mutter und sein Vater sind zu 30 Jahren Gefängnis verurteilt. Sein Bruder wie auch sein Onkel sind angeklagt, an sexueller Gewalt und Verstümmelung beteiligt gewesen sein. Trotzdem versucht Fidèle, den Kontakt zu seinen Familienmitgliedern aufrechtzuerhalten. Er besucht sie im Gefängnis, bringt ihnen Essen. Wenn darin ein Schritt zu einer Versöhnung gesehen werden kann, so macht Fidèle deutlich, dass eine Versöhnung nur möglich ist, wo Einheit besteht. Diese Einheit kann nur in Schritten angestrebt werden, wenn die Täter bereit sind, ihre Schuld anzuerkennen:

« En réalité, ne peuvent se réconcilier que des personnes qui ont été un jour unies. A mon avis pour qu'il ait réconciliation, il faut que la cause de désunion soit dissipée. Les coupables des crimes de génocide doivent demander pardon de manière franche et sincère et ainsi permettre aux victimes d'accorder le pardon. D'après ce que j'ai constaté ce sont les génocidaires qui retardent le processus car ils ne veulent pas reconnaître ce qu'ils ont fait et demander pardon. »

4 Verhasste Worte für die Gerechtigkeit

Die konfliktuellen Verhältnisse innerhalb der Familie und zu Nachbarn haben für Fidèle und Dancille mit dem Ende des Genozides ihre tödliche Bedrohung nicht verloren. Mit der ersten Phase der Gacacas-Gerichtsbarkeit beteiligten sich Fidèle und Dancille am Sammeln von Informationen zu den Verbrechen in der Region. Damit verschlechterte sich ihre Lebenssituation drastisch.

« Nous avons commencé à donner des informations au niveau des villages. Comme nous avons été les premiers à raconter la manière dont les événements se sont déroulés, nous nous sommes attirés beaucoup d'ennemis même parmi les membres de nos propres familles. Notre famille s'est beaucoup fâchée contre moi car parmi les personnes que je citais parmi les tueurs figurait mon petit frère et mon oncle. Ils ont nourri une haine contre nous de manière que les relations qui nous caractérisaient jadis ont changé. Ils nous ont stigmatisé de façon que nous ne pouvions pas aller demander ni du feu, ni de l'eau ou du sel comme cela se doit entre voisins. »

Soll Gacacas ermöglichen, dass die Verbrechen am Ort des Geschehens ausgesprochen und verurteilt werden, so geht das Sprechen und seine Position als *inyangamugayo*⁹ bei Fidèle mit einer verstärkten Marginalität einher. Er weiss zu erzählen: « J'ai été élu président du tribunal Gacacas de secteur. Nous avons conduit les procès mais les gens m'en voulaient et m'accusaient à tort d'être contre mes congénères Hutu. » Die Suche nach Gerechtigkeit – als zentrales Moment in der Verarbeitung der Vergangenheit – kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass auch innerhalb von juristischen Instanzen ein Gemeinschaftsgefühl über ethnische Identität weiter besteht. Die Bedürfnisse nach Gerechtigkeit (der Opfer) zerbrechen vielfach an der begrenzten Bereitschaft der Täter, ihre Schuld als handelnde, verantwortungsvolle Individuen anzuerkennen. Solange *diese* Verantwortung über die Vergangenheit nicht anerkannt wird, ist es fraglich, ob ein Täter des Genozides für die Gemeinschaft von heute ein Gefühl der Verantwortlichkeit entwickeln kann, das sich auch im konkreten Handeln manifestiert. Gleichzeitig ist es die Ausgestaltung der gegenwärtigen sozialen Beziehungen, die dazu beitragen können, dass eine lähmende Situation des Misstrauens durch Gesten der Einmaligkeit durchbrochen wird. So sind es für Fidèle (und viele andere) jene Personen, die aus der Masse hervortreten, die den Glauben an ein Zusammenleben bekräftigen mögen:

« certains ont eue le courage de demander pardon, surtout ceux qui ont mangé mes vaches, ceux qui sont venus chercher ma femme pour la tuer,

9 Person, die sich als ehrlich, vertrauenswürdig und von hoher Moral ausweist und bei den Gacacas-Versammlungen als Richter fungiert.

je leur ai pardonné, nous vivons harmonieusement ensemble nous nous rendons des visites sans problème. »

Wenn diese Bereitschaft ausbleibt, muss die Polizei oder staatliche Instanzen die Gemeinschaft zusammenhalten. Für Fidèle ist der Staat/die Regierung jene Instanz, welche vor dem Hintergrund einer permanenten Bedrohungssituation ein Gefühl der Sicherheit zu vermitteln vermag.

« Par exemple il arrive que vous vous rencontriez avec quelqu'un qui refuse de vous saluer simplement parce que vous avez témoigné contre lui ou parce que vous étiez parmi les juges qui l'ont jugé. Nous avons une seule chance d'avoir un gouvernement fort, mais si ce dernier pouvait être un peu distrait, d'autres massacres peuvent être commis comme ils se commettent d'ici de là à travers le pays malgré la volonté du gouvernement d'en finir avec. »

Diese Kontrolle zeigt sich im Alltag zum Beispiel dadurch, dass ein Nachbar, der Dancille mehrfach bedroht hatte, als Garant für ihr Leben zur Verantwortung gezogen wird. So wurde ihm mitgeteilt, dass er im Fall eines Angriffs oder Verletzung von Dancille, zur Verantwortung gezogen würde. Einerseits mag damit eine Durchbrechung einer genozidären Vergangenheit möglich werden, welche auf einer Akzeptanz und politischer Legitimierung von straflosem Wissen um die Gewalt in der sozialen Intimität beruhte. Andererseits birgt sich darin die Gefahr, dass eine gegenseitige Überwachung und Kontrolle zur Aufrechterhaltung von Misstrauen führt.

Ein Gefühl der permanenten Bedrohung geht bei Fidèle mit einer starken Kontrolle des sozialen Handelns und der Ausgestaltung von sozialen Beziehungen einher: « jusqu'à présent les relations ne sont pas bonnes, je dois toujours être vigilant car ils peuvent m'ôter la vie à la moindre distraction. » Die Weigerung der Täter, ihre Schuld anzuerkennen verstärkt zudem die Angst vor einer Wiederholung, angesichts deren das Leben zu einem Handeln und Denken in Unsicherheit wird. Fidèle sagt: « Le génocide a pris fin, mais il y a un autre génocide qui est toujours gravé dans la mémoire et l'esprit des rwandais car quand vous voyez comment les gens refusent de reconnaître ce qu'ils ont fait, la manière dont ils sont mécontents de décisions de justice, vous comprenez tout de suite que s'il arrivait qu'ils aient encore de la force, ils perpétraient un autre génocide contre les Tutsi. »

5 Verlorene Freundschaften und die Gefahr der Gerüchte

Im abschliessenden Teil richte ich den Blick auf eine Persönlichkeit, welche sowohl vor, während und nach dem Genozid eine gesellschaftliche Position innehält, die sich im Spannungsfeld von politischen Entwicklungen und individueller Beteiligung an der Ausgestaltung am Gemeinschaftsleben verortet.

Als Lehrer tätig, war Mathias bereits vor dem Genozid eine wichtige Persönlichkeit in seiner Region. Die politischen Entwicklungen in Ruanda veranlassten ihn ab 1992, sich in einer politischen Oppositionspartei zu engagieren. Als ab 1990 Polizeieinheiten aus dem nördlichen Ruhengeri, welches die Herkunftsregion von Präsident Juvenal Habyarimana ist, nach Kibuye transferiert wurden, wurde damit für Mathias das Zusammenleben der Menschen in der Region Kibuye auf entscheidende Weise gestört. Eine fehlende soziale Einbettung der Einheiten aus dem Norden und ihr extremistisches Gedankengut, das bis dahin in Kibuye nicht verbreitet war, führten dazu, dass die Tabuisierung des Mordens schrittweise verloren ging. Es habe sich dabei um Vorläufer des Genozides gehandelt: « les gens de Kibuye ne pouvaient pas eux-mêmes être capables de tuer leurs congénères. Alors, il fallait des gens qui soient capables d'être des pionniers du génocide. Les extrémistes de Giseny, ce sont eux qui ont été capables de tuer. »

Unter der Regierung von Juvénal Habyarimana wurden führende Persönlichkeiten zu «Inneren Feinden» erklärt, wodurch es möglich wurde, diese Personen anzugreifen, welche die Hass- und Verfolgungspolitik nicht widerstandslos hinnahmen. Auch Mathias gehörte zu ihnen. Insbesondere mit den bewaffneten Angriffen der Ruandisch Patriotischen Front ab 1990 ermöglichte dieses Feindbild eine verstärkte Zuwendung der Bevölkerung zu genozidärem Gedankengut. Angebliche Feinde wurden mit dem bewaffneten Kampf in Verbindung gebracht, auch wenn dies, wie im Falle von Mathias, nur mit der Zirkulation von Gerüchten verbunden war: « On disait qu'il faut rendre vos armes. On est venu quatre fois chez moi pour chercher un fusil, alors que n'ai jamais pris un fusil dans mes mains de mon vivant. »

Es wurde zu diesem Zeitpunkt noch nicht wahllos getötet. Doch diese gezielten Angriffe haben dazu beigetragen, Gewalt und Zerstörung zu legitimieren und Straflosigkeit als «Norm» einzuführen, um eine Ordnung der Gewalt zu etablieren: « Les gens avaient encore peur de tuer... en masse, » sagt Mathias. « Ils cherchaient les gens d'une manière ciblée, surtout des gens qui n'étaient pas leurs meilleurs amis. On ne tuait pas encore les amis, comme c'était le cas en 1994. » Damit fielen auch Freundschaften zu Politikern der ethnischen Zugehörigkeit zu Opfer: « alors, les autorités, le *bourgemestre* de Rutsiro, le *bourgemestre* de Mabanza, ils me connaissaient avant, c'était des amis qui me visitaient à la maison. Avec le multipartisme, ce sont les amis qui se sont retournés contre moi. Je suis devenu leur ennemi numéro un dans cette région. » Als Feind Nr. 1 der Region geht der Tod von Präsident Habyarimana im Leben von Mathias mit der Zerstörung seines Hauses einher. Auf einem Zettel wird er in der Folge davor gewarnt, dass auch sein Kopf gefordert sei. Diese Warnung mag ihm zwar nur heimlich übergeben worden sein, doch zeugt sie davon, dass einzelne Personen gegen die genozidäre Logik der Gewalt gehandelt haben. Gleichzeitig engten sich für Mathias die Möglichkeiten der Flucht ein: « quand il me disait cela, dans ma tête, je trouvais que d'aller vers l'autorité, c'est d'aller vers la mort. Aller vers un voisin qui n'était pas comme moi, c'était aller vers la trahison

éventuelle. Mais même aller vers un ami, il peut me trahir pour ne pas être comme moi.» Das Wissen um die Fragilität und Manipulierbarkeit sozialer Beziehungen war für Mathias auch nach dreitägigem verzweifeltem Kampf auf dem Hügel von Nyamagumba erneut Anlass, die Flucht über den See Kivu zu ergreifen. Mathias begründet diese Entscheidung wie folgt: «Ils ont fait circuler le bruit que je suis le promoteur de la guerre. Si je suis rattrapé, la guerre sera arrêtée à Nyamagumba. Alors, les gens qui sentaient peut-être que je suis le promoteur de leur malheur, ils étaient aussi prêts à me trahir. Alors qu'ils sont des frères.» Seine Bekanntheit machte ihn zu einem bevorzugten Ziel von Gerüchten und gleichzeitig hat seine soziale Position Menschen dazu veranlasst, Hilfeleistungen zu geben, wie dies im Fall der zugesteckten Information der Fall war. Mathias' Sprechen verdeutlicht die Transformation von sozialen Beziehungen angesichts von Gewalt und Gerüchten und weist darauf hin, dass Unterstützung selbst im Versuch der Selbstverteidigung auf Nyamagumba noch möglich war: «A Nyamagumba, les Hutu nous ont aidé à lutter. Ils luttaient avec nous contre les gens qui descendaient de Rutsiro, qui descendaient de Giseny. Ils nous ont aidé pendant deux jours.» Als Dank erhielten die Nachbarn von den kämpfenden Tutsi auf Nyamagumba eine Kuh übergeben. Als bald zeichnet sich jedoch ab, dass die Macht aus dem Munde der politischen Autoritäten über die Möglichkeit einer Solidarität innerhalb der Bevölkerung triumphiert. So erzählt Mathias vom Brief, der das Schicksal der Menschen, die auf Nyamagumba geblieben sind, besiegelte: «le 12, on a ramené une lettre de la commune pour la montrer aux gens. Nous étions dans les environs, et puis, d'un coup, nous avons trouvé que les gens qui ont été nos amis, ils ont été habillés en feuillet de bananier.» Für die meisten, die auf dem Hügel von Nyamagumba geblieben sind, wurde der 13. April zum grausamen Ende ihres Seins. Mathias verdankt sein Überleben der Flucht über den See Kivu. Er selber sieht sein Überleben als schicksalhafte Fügung.

5.1 Schritte zur Versöhnung

Wurde die Metapher des Weges zu einem dominierenden westlichen Gedanken in Bezug auf die Selbstreflexivität und religiöse-spirituellen Bewegungen der Suche nach innerer Erfüllung, so stellt der «begangene» Weg bei Gedenkfeierlichkeiten eine Möglichkeit der Vergangenheitsverarbeitung dar. Mathias hat den Gedenkmarsch von Rubengera nach Kibuye lanciert, der am 12. April 2008 erstmals durchgeführt wurde. Damit wird jenen Opfer des Genozides der Tutsi gedacht, die im Jahre 1994 über die 16 Kilometer lange Wegstrecke bis zum Stadium Gatwara in Kibuye getrieben wurden, um dort, zusammengedrängt und wehrlos, den Macheten, Granaten und der Zerstörung durch die Täter zum Opfer zu fallen. Mathias hat mit dem Motto «celui qui a perdu un ami» versucht, über die Opfer-Täter Grenze hinweg für den Gedenkmarsch zu mobilisieren und erinnert damit nicht nur der Angst, sondern auch der Sinnlosigkeit des Genozides: «Je me remémore exactement l'angoisse de 1994 et la fière liberté d'honorer leur mémoire pour me situer en face de l'horreur

inutile qui n'a pas épargné même ses auteurs.» Damit wird die Zerstörungsmacht des Genozides nicht nur als Zerstörung und Vernichtung der Tutsi gesehen, sondern auch als «Beschmutzung» der Täter: «Celui qui a fait le malheur du Rwanda, il ne l'a pas fait dans un seul sens. Il a exterminé les tutsi, certes, mais il a aussi sali, il a souillé ses propres congénères.»

Mit Mary Douglas ([1966]2001) lässt sich der Schmutz als Schande lesen, welche die Familien der Täter betrifft, aber auch die Beziehungen zwischen Ruandern heute bestimmt. Mathias gibt damit ein differenziertes Bild der Täter ab:

« Quelquefois, je plains les gens qui ont été attirés dans le génocide. Les gens qui ont été attirés dans le génocide, ils n'ont pas été nés pour tuer! Ce ne sont pas des tueurs! Ils ont été violés, dans le sens d'être attiré dans le malheur qui ne s'efface pas.

Donc je les plains. Je ne suis jamais contre eux. Jamais!

Quand nous faisons une conversation avec certains d'eux, ils pleurent, parfois. Ils commémorent ce qu'ils ont été avant, et maintenant, ils deviennent la honte de leur famille. C'est très fort! »

In Bezug auf den Genozid von Unglück zu sprechen, verweist sowohl auf die traumatischen Erfahrungen der Opfer als auch auf die psychischen und sozialen Folgen der Täterschaft. Mag die Ursache der Gewalt damit entpersonalisiert werden, so macht Mathias gleichzeitig deutlich, dass Gerechtigkeit die Machtstrukturen, welche zum Genozid geführt haben, berücksichtigen muss. Werden Personen, die an der Planung des Genozides beteiligt waren, freigesprochen, so wird damit die Gerechtigkeit ihres Versöhnungsgedankens beraubt: «Vous voyez, si le chef est acquitté, pourquoi les sujets doivent-ils subir quelque chose. C'est ainsi qu'on dit que le génocide qui a lieu dans sa commune n'est pas justifiable.» Wenn eine versöhnende Gerechtigkeit, die für die Überlebenden ein Leben mit dem Verlust und dem Tod lebbar machen könnte, ausbleibt, so verliert die Gerechtigkeit ihre symbolische Kraft. Mit der Unmöglichkeit, einen Grossteil der Bevölkerung für ihre Einzeltaten zu belangen, wird die Bestrafung der Planer des Genozides umso wichtiger.

Versöhnung erfolgt jedoch nicht (nur) in den Diskursen der politischen Führung und in politisch-juristischen Prozessen der Rekonstruktion. Ebenso wie die individuellen Geschichten durch die Gewalt in die nationale Geschichte eingeschrieben sind, nehmen die Schritte zur Versöhnung im Alltag Form an. Für Mathias ist damit auch die Sprache der Ort, wo Versöhnung möglich ist und wo Versöhnung vielleicht anfängt: «Le processus de réconciliation, cela vient tout seul, là où les gens sont ensemble. Ce n'est pas tellement d'aller enseigner ça par des politiciens. C'est bon, mais quand les gens vivent ensemble, il y a des histoires qu'eux-mêmes partagent.»

Der Möglichkeit eines gesellschaftlichen Versöhnungsprozess stehen jedoch die persönlichen Erfahrungen von Angst, Gewalt und Zerstörung gegenüber. Bevor eine

Versöhnung mit Individuen denkbar wird, muss zuerst im Raum und hinsichtlich von persönlichen Gefühlen der Angst eine Versöhnung gesucht werden:

*La réconciliation avec des gens, des individus, ce n'est pas tellement facile.
Je me réconcilie avec l'atmosphère, avec l'univers.
Je me réconcilie avec la brousse qui m'a caché.
Je me réconcilie avec la peur que j'ai eue que maintenant je n'ai plus.
Mais je trouve ça dans un ordre tellement plus philosophique que physique.*

Diese Worte benennen die Angst. Sie bringen nicht nur den Schmerz des Sprechenden zum Ausdruck, sondern sie leiten auch zur Frage nach dem Umgang mit einer hilflosen Ohnmacht beim Zuhörer über. Wenn von der Ermordung des eigenen Kindes gesprochen wird, mag der Verlust von Welt auch im Abbruch der Stimme zum Ausdruck kommen.

*«J'ai appris la mort de mon enfant (und wie zu sich selbst) vraiment, vraiment, c'est stupéfiant.
Un enfant qui avait cinq ans. On lui a dit: «tuez l'enfant de Mathias!»
Il a dit: «non, vraiment, je ne suis pas son enfant. Je ne le connais pas.»
Il a nié ça pour qu'il puisse survivre. Et puis, la condamnation que ces malheureux lui ont donnée; ils ont donné des fers à d'autres enfants pour qu'ils tapent sur mon enfant, sur la tête, du matin au soir. Voilà sa mort.
Vraiment ... c'est... »*

Die *Unfassbarkeit* der Ermordung dieses Kindes drückt sich vielleicht gerade darin aus, dass der Schmerz sich zuerst im Körper ausbreitet, um erst in einer späteren Bewegung vom Intellekt verstanden zu werden – soweit dies überhaupt möglich ist.

6 Ausklang: Leben mit tausend Erinnerungen für ein morgen

Wenn Überlebende der Massaker von Nyamagumba aus ihrem Leben erzählen, so zeichnen sie grausame Facetten der Zerstörungsmacht der genozidären Gewalt. Sie sprechen von verlorenem Vertrauen in Nachbarn und in Freundschaften, von mörderischen Familienbeziehungen und tatenlos Zusehenden, sie thematisieren den Verlust von Welt und der Hoffnung auf morgen, sie erinnern sich an machtvolle Gerüchte und der Angst vor Ansteckung, sie hoffen auf eine Zeugenschaft in der Gegenwart und brechen im Sprechen ab, wo der Schmerz vor dem Unfassbaren zur Ohnmacht wird.

Vor dem Hintergrund der genozidären Zerstörung ist Angst Ausdruck und Form der Zerstörung von Subjektivität, als auch von der Möglichkeit, sich als Subjekt

in Bezug auf eine soziale Kohärenz, eine Gemeinschaft zu denken. In der Gegenwart geht die Angst der Vergangenheit einher mit einer Angst vor einer Wiederholung. Dieses Gefühl der Angst bestimmt die zeitliche Wahrnehmung des Selbst (sowie des Kollektivs): Die Grenzen zwischen der Vergangenheit und der Gegenwart verschwimmen und die Zukunft wird zu einem unsicheren Moment. Die fehlende Bereitschaft der Täter, ihre Verbrechen zu gestehen, verstärkt die Angst vor erneuter Gewalt und vertieft die Verletzungen durch Tod, Verlust und traumatische Erfahrungen.

Politisch-juristische und kommemorativ-Prozesse der Rekonstruktion bilden einen räumlich und formell vorgegebenen Rahmen der Interaktion zwischen Tätern und Überlebenden. In ihnen liegt ein symbolisch machtvolles Moment. Werden die Planer des Genozides jedoch nicht zur entsprechenden Verantwortung gezogen, so wird diese «ungerechte» Gerechtigkeit zu einer Referenz für das Verbrechen des Genozides an sich. Es löst sich die Bedeutung der Gerechtigkeit von der gelebten Wirklichkeit am Ort der geschehenen Verbrechen. Ein solcher Widerspruch ist umso gefährlicher, als dass ein Gefühl der Ungerechtigkeit an eine grosse Dichte und Intensität von Erinnerungen anknüpfen kann.

Wenn sich Akte genozidärer Ideologie in die Gegenwart fortziehen, gewinnen eine Kontrolliertheit des Selbst und die Präsenz und das Vertrauen in staatliche Sicherheit an Bedeutung. Die Überwindung von gegenseitigem Misstrauen ist damit jedoch schwierig, denn sie verlangt nach der Entstehung einer gemeinsamen Sprache und geteilter Geschichten. Wo Gerüchte und Worte verletzend und tödliche Bedeutung eingenommen haben, ist Versöhnung damit auch innerhalb und in Bezug auf Sprache zu denken.

Genozidäre Gewalt impliziert eine Zerstörung in und über Sprache. Dies betrifft sowohl die Mobilisierungsphase als auch die Zeit während und nach dem Genozid. Genozidäre Worte zirkulieren innerhalb von sozialen Beziehungen und beeinflussen das Handeln und Denken der Menschen, sowohl im Prozess der Dekonstruktion als auch in der Verarbeitung von Gewalterfahrungen. Die Übernahme von sozialer Verantwortung öffnet die Möglichkeit, die Verbrechen zur Sprache zu bringen und an der Ausgestaltung von Gerechtigkeit mitzuwirken. Für die Gerechtigkeit zu sprechen kann auf dem Hügel jedoch zu einem gefährlichen Engagement werden. Verbale und physische Gewalt, die in direkter Weise an die genozidäre Ideologie und Gewalt anschliessen, können sich bis in die Gegenwart fortziehen.

Das Sprechen im Rahmen von Gedenkfeierlichkeiten mag einerseits eine Möglichkeit darstellen, die Erfahrungen der Zerstörung zu kommunizieren und damit zur Sinnkonstruktion über die Sprache beizutragen. Andererseits zeugt gerade das Sprechen über die eigene Zerstörung vom Verlust des Selbst, denn kulturelle Normen hinsichtlich des Umgangs mit Schmerz scheinen gebrochen zu sein. Ein Sprechen am Ort des Geschehens richtet sich nicht nur an eine Gemeinschaft durch geteilte Erfahrungen, sondern gleichsam an die mitwissenden Zeugen und Täter von gestern. Der individuelle Schmerz wird ausgedrückt, eine Anerkennung

besteht jedoch nur als offene Möglichkeit. Im persönlichen Gespräch, wie auch im Sprechen bei Gedenkfeierlichkeiten finden sich Momente, wo Sprache abbricht und der hilflosen Ohnmacht, dem Schmerz im Körper weicht.

Eine Rekonstruktion von Kontinuität ist angesichts der multiplen Brüche und zerstörten Familien-, Nachbar- und Freundschaftsbeziehungen schwierig. Der religiöse Glauben ist nicht an eine gelebte Zeit gebunden, sondern geht auf einen imaginären Ursprung zurück. Damit ist das Gute im Menschen trotz der Gewalt möglich. Andererseits kann auch eine affektive Beziehung die fortdauernden Ausschlussmechanismen zu ertragen helfen. Die Möglichkeit einer Transzendierung feindlicher Differenzkonstruktionen beginnt vielleicht in dem Moment, wo vom Genozid als Unglück (*malheur*) gesprochen wird, womit die Zerstörungsmacht des Genozides im Hinblick auf die Gemeinschaft (d. h. auf die Überlebenden und die Täter) gedacht wird. In diesen Formen des Umgangs mit Erfahrungen extremer Gewalt wird deutlich, dass die Suche nach einer (individuellen und kollektiven) Verarbeitung von Gewalterfahrung ein beschwerlicher und langer Prozess ist, bei dem die Mechanismen der Zerstörung und der Gewalt hartnäckig am Sein und an der Gemeinschaft haften und wo ein zukunftsgenerierendes Denken und Handeln nur in tausend kleinen Schritten möglich ist.

7 Literaturverzeichnis

- Amselle, Jean-Loup. 2001. *Branchements, Anthropologie de l'universalité des cultures*. Paris: Champs Flammarion.
- Appadurai, Arjun. 1998. „Dead Certainty: Ethnic Violence in the Era of Globalization“, *Development and Change*, Vol. 29. N°4.
- Arendt, Hannah. 2002 [1966]. *Eichmann à Jérusalem*. Paris : Gallimard.
- Becker, David. 2006. *die erfindung des traumas – verflochtene geschichten*. Freiburg: Edition Freitag.
- Chaumont, Jean-Michel. 1997. *La concurrence des victimes: génocide, identité, reconnaissance*. Paris : La Découverte.
- Douglas, Mary. 2001 (1966). *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge.
- Das, Veena. 2006. *Life and Words. Violence and the descent into the ordinary*. London: University of California Press.
- Green, Linda. 2002. „Fear as a Way of Life.“ In Alexander Laban Hinton (Eds.), *Genocide: An Anthropological Reader*. Blackwell Publishers, 307–333.
- Hayden, Robert M. 2002. „Imagined Communities and Real Victims: Self-Determination and Ethnic Cleansing in Yugoslavia.“ In Alexander Laban Hinton (Eds.), *Genocide: An Anthrologoical Reader*. Blackwell Publishers, 231:253.
- Kierkegaard, Sören. 1949. *Traité du désespoir*. Paris: Editions Gallimard.
- Rabelhofer, Bettina. 2004. *Trauma. Erinnern. Erzählen*. Newsletter MODERNE (7). 2004. Heft 1, 20–25.
- Ricoeur, Paul. 2000. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil.

- Verwimp, Philip. 2004. Death and Survival during the 1994 genocide in Rwanda. *Population Studies*, 58(2): 233–245.
- Waintrater, Régine. 2003. *Sortir du génocide. Témoigner pour réapprendre à vivre*. Paris: Editions Payot & Rivages.
- IBUKA, 1999. Dictionnaire nominatif des victimes du génocide en préfecture de Kibuye. Imprimerie Muhima, Kigali.

